



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية

إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية

رقم المخطوط: خ ٦٩٩ الموضوع : أصول الفقه

عنوان المخطوط: البحر المحيط

بيان الأجزاء : الجزء الثاني والثالث

اسم المؤلف: الزركشي، محمد بن بهادر بن عبدالله، بدر الدين أبو عبدالله

التركي المصري (ت ٧٩٤هـ)

اسم النسخ :

سنة التأليف : ٧٧٧هـ سنة النسخ :

عدد الأوراق : ٤٨٦ حجم الورقة : ٣، ٢٥ × ١٨، ٨ اسم

عدد الأسطر : ٢٥ س

وصف النسخة، والملاحظات: بخط نسخي، مصححة، مقابلة، بعض الكلام بالحمرة،

على الموامش بعض التعليقات، من ق ١ إلى ق ٤ بها أثر حموضة، بداية الجزء الثالث من

ق ٣٤١.

أوله : أدوات المعاني وإنما احتاج الأصولي إليها لأنها من جملة كلام العرب وتختلف

الأحكام الفقهية بسبب اختلاف معانيها قال ابن السيد النحوي يخبر عن تأمل

غرضه ومقصده.

آخره: دليل الإباحة فإنه يجعل آية الإباحة ناسخة ويجعل التي فيها الحظر مؤكدة...

وليست الأشياء عنده على الحظر ولأعلى الإباحة بل هي على ما شرع الله فلا بد

من دليل على النسخ والله أعلم.

الكتاب سبق طبعه.

المراجع: كشف الظنون ص ٢٢٦، معجم المؤلفين ط. الرسالة ٣/١٧٤، الأعلام للزركلي

ط. الملايين ٦/٦٠، الدليل الجامع لشامل شاهين ١/٥٨، ٢/٢١، فهرس المكتبة الأزهرية

٢/٨، فهرس طوب قاني ٢/٣٥٧-٣٥٩، فهرس الخزانة التيمورية ٤/١٥١، المكتبة

الوطنية باريس ١/١٧٤ (١١١).

١٥١٧٦
٤٤

الجزء الثالث
من البحر المحيط للتركيب في علم
اصول الفقه للشافعية
أولاد أدوات المعالي

أدوات المعاني وأما احتياج الأصولي إليها لأنها من جملة كلام
العرب وتختلف الأحكام الفقهية بسبب اختلاف معانيها قال السيد
النجاشي يجبر عن تأصل غرضه ومقصده فإن الطريقة الفقهية مفتوحة إلى
علم الأدب ومؤسسة على أصول كلام العرب وإن مثلها ومثله قول أبي
الأسود فإن لا يكتفوا أو تكتفه فإنه أخوها غده أمه بلبانها
قال ابن فارس في كتاب فقه العربية رأيت أصحابنا الفقهاء يضمنون
لغيرهم في أصول الفقه حروفها من حروف المعاني وما أدري ما الوجه في
اختصاصهم إياها دون غيرها فذكرت عامة المعاني رسماً واختصاراً انتهى
واقول تنقسم حروف المعاني إلى ما هو على حرف واحد وعلى حرفين
وما هو على التثنية ذلك من الأول الواو والفاء والهمزة
وهو الصحيح أنها لا تدل على الترتيب لافي الفعل كالفاء ولا في المنزلة
كتم ولا في الأحوال كحي وأما هو مجرد الجمع المطلق كالشبيهة فإذا قلت مررت
بزيد وعمر وهو قولك مررت بهما قال سيدي في مررت برجل وجمار لم يجعل
الرجل بمنزلة تقديمك إياه يكون بها أولى من الجمار كأنك قلت مررت بهما وليس
في هذا دليل على أنه يدل على الترتيب قبل شي انتهى فمن بهذا أنها مجرد الجمع
وأنها كالشبيهة لا ترتب فيها ولا معية فلذلك يأتي بعكس الترتيب كقولك
تعالى ولذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك والمعية نحو اختصم زيد
وعمر وللترتيب نحو والارض بعد ذلك وحالها ولم يوضع لشي من ذلك
مخصوصه بل لما بهما من الجمع المطلق وفهمه إمام الحرمين منه تعين إرادة الجمع
فاعترض عليهم بأنهم أن القائل إذا قال جاني زيد وعمر ولا تفهم العرب مجيئها
معاً بل يحتمل المعية والترتيب وقد علمت أن هذا خلاف مرادهم وإنما عموماً أنها تدل
على التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي أسند إليها من غير أن
تدل على أنها معاً بالزمان أو أن أحدهما قبل الآخر ونقل الفارسي والسيرافي في
شرح سيويده والسهلي وغيرهم إجماع أئمة العربية عليه قبل ونص عليه
سيويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه وحكاها القاضي أبو العجب في شرح

الغاية

الغاية عن الأوصحاب وقال ابن برهان هو قول الخنيفة بأسرهم ومعظم
أصحاب الشافعي قلت وهو الذي صح عن الشافعي فإنه نص على أنه إذا قال
هذه الدار وقت على أولادي وأولاد أولادي أنهم يشتركون فيه بخلاف
ما لو قال ثم أولادي فلو كانت الواو كتم لكان ينبغي أن لا يشارك ما في
ثم ونص أيضاً على أنه إذا قال أدامت فسالماً وغانم وخالد أحراراً
وكان التثنية لا يفي إلا بأحدهم فإنه يفرج فلو اقتضت الواو الترتيب
لتنق سالم وحده ومن حججه قوله تعالى حاكماً عن منكري البعث
أن هي الأحياتنا الذين ماتت ونحيا لكذا استدرك به ابن الخشاب وابن
مالك وفيه نظر لأن هذا من عطف الجمل وما أخرجه أبو داود
والنسائي عن حذيفة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تقولوا
ما شاء الله وشاء فلان ولكن قولوا ما شاء الله ثم شأ فلان فلو كانت
للترتيب لسأوت ثم ولما فرق عليه الصلاة والسلام بينهما قال ابن الخشاب
أداتك الواو والفاء في التثنية وجدتها كلها جامعة لا مرتبة وكذا
في غير التثنية قال وما أحسن ما سمي الخويون الحركة الماخوذة من
الواو وهي بمعنى ما عندكم بالضمة لأن الضم الجمع وكان ما هو من
الضم للجمع ولادلالته منه على ترتيب قال وهذا من باب التباس
الألفاظ المشابهة المعاني وهو باب شريف في العربية نبه عليه ابن جني
في الخصائص وغيره الشافعي أنها للترتيب مطلقاً سواء العطف في
المفردات والجمع صح ذلك عن ابن عباس كما سيأتي وهو قول بعض
الكوفيين منهم ثعلب والفراء وهشام وأبو عمرو والزهدي والبصريين
قطوب وعيسى بن عيسى الربيعي وابن درستويه حكاه عنهم جماعة من الحجة
وعزى للشافعي وذكر بعض الخنيفة أنه نص عليه في كتاب أحكام القرآن
وبعضهم أخذه من لازم قوله في اشتراط الترتيب في الوضوء والتميم
ومسئلة الطلاق والحق أنه ليس مدركه في ذلك كونها للترتيب
بل من دليل آخر وأما هذا وجه حكى عن بعض أصحابنا وأغرب

الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائي فقال في كتابه أصول الفقه الظاهر
 من مذهب الشافعي أنها تدل على الترتيب والابتداء بفعل ما بدى بذكره
 في الخبر والأمر انتهى وكذا حكاه الماوردي في باب الوضوء من الحاوي
 عن جمهور أصحابنا وكذا الصيدلاني في شرح مختصر المازني فقال وقولنا
 ان الواو توجب الترتيب قول أبي عبيد والفرغ غلام تعاب انتهى وعبارة
 أمام الحرمين في الأسانيب وصار علما وأنا ان الواو تنصي الترتيب ولكنوا
 نقل ذلك عن بعض أعمه العربية انتهى وكذا قال في البرهان أنه الذي
 اشتهر عن أصحاب الشافعي ونصره الشيخ أبو إسحاق في التبصرة وحكي
 ابن الصباغ في العدة عن قوم من أصحابنا أنها تفيد الترتيب مع التشريك
 قلت وجرم به ابن شريح في كتاب الودائع واعتمده في وجوب
 الترتيب في الوضوء وعبارته واوالنسوق تدل على فعل ذلك متواليا
 وهذا الاختلاف فيه بين أهل اللغة هذا القطع ونقل الشيخ أبو إسحاق في
 التبصرة كونها للترتيب من تعاب وأبي عمرو والراهد غلامه وفي
 ذلك نظر في كتاب أبي بكر الرازي قال أبو عمرو وعلام تعاب الواو عند
 العرب للجمع ولا دلالة عندهم فيها على الترتيب واخطأ من قال أنها تدل
 على الترتيب انتهى وقال ابن السمان في القواطع دعي جماعة من
 أصحابنا أنها للترتيب ونسبوه للشافعي وحكي عن بعض جماعة الكوفة
 وأما عامة أهل اللغة فعلى أنها للجمع وإنما استعاد الترتيب بقرائن
 انتهى وقال الأستاذ أبو منصور وماذا منه أن يصح هذا النقل عن
 الشافعي بل الواو عنده لطلق الجمع وأما نسب للشافعي من إيجابه الترتيب
 في الوضوء ولم يوجهه من الواو بل لدليل آخر وهو قطع النظر عن
 التنظير وأدخال المسوح بين المنسولين والهرب لا تفعل ذلك إلا
 إذا أردت الترتيب قلت والذي يظهر من نص الشافعي أن
 الواو عنده لا تفيد الترتيب لغة وتفيد في الاستعمال الشرعي فأنه أوجب
 الترتيب في الوضوء لظاهر الآية ولم يتصر عليها بل يسبك معها بما صح

من حديث



من حديث جابر سمعت النبي صلى الله عليه وسلم حين خرج من المسجد
 وهو يريد الصفا يقول نبدأ بها بدأ الله به فبدأ بالصفا وعلى هذا
 فاذا ترددنا فيه وجب حملها على المحمل الشرعي فإنه مقدم على اللغوي
 وبهذا يجمع كلامه ويرتفع الخلاف ويؤول الاستشكال وقال ابن
 الأباري في مصنفه المفرد في هذه المسئلة وما نقل عن ابن درستويه
 والزاهد وابن حبان وبرهان والرعي من اقتضاها الترتيب فليس
 بصحيح وكتبه تنطق بصد ذلك نعم لما ذكر عن ابن عيسى الرعي
 في شرح كتاب البرهان الواو للجمع قال هذا مذهب الخويعين و
 الفقهاء إلا الشافعي ولقوله وجه أنه وهذا لا يدل على أنه كان
 يذهب إليه وقال الشيخ أبو حيان حكاية الإجماع على أنها للجمع غير
 صحيح وقال ابن مالك في شرح الكافية زعم بعض الكوفيين
 أنها للترتيب وعلما الكوفة برأ أم من ذلك ونقله ابن برهان الخوي
 عن قطرب والرعي واستدل لهما بقوله تعالى اشهد الله أنه
 لا اله الا هو ولللايكة واولو العلم وبقوله اذا زلزلت الارض زلزالها
 واخرجت الارض اثقالها ليرد ذلك واستدل على أنها للترتيب بقوله
 فكيف كان عذابي ونذر قال والمذوق العذاب بدليل وما
 كما معذبين حتى نبعث رسولا ومن حج القائلين بالترتيب ما رواه
 البخاري عن البراء قال ان النبي صلى الله عليه وسلم رجل مقنع بالحديد
 فقال يا رسول الله اقاتل واسلم قال اسلم ثم قاتل فاسلم ثم قاتل
 فقتل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عمل قليلا واوجر كثيرا
 واستند ابن عبد البر في التمهيد الى ابن عباس قال ما ندمت على شيء
 لكن عملت به ما ندمت على المشي الى بيت الله ان لا يكون مشيت
 لاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول حين ذكر الهميم
 وامر ان ينادى في الناس بالحق بالثوب رجلا وعلى كل ضامر فبدأ
 بالرجال قبل الركبان قال فهذا ابن عباس قد صرح بان الواو توجب

٣

عنده الترتيب انتهى واما احتجاجهم بحديث بدير الخطيب انت فلا
حج فيه لانه انما فيها لان الادب لا يجمع بين اسم الله وغيره في
ضمير ولهذا قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله ولم يقل
وصدق بل فيه تنبيه على انها للجمع لا للترتيب وذلك اللفظ هذا
الضمير وهو ما بمنزلة التثنية في الاسماء الظاهرة المتفقة في
قولك الزيدان والهران ولا يختلفون الى ان اصل التثنية العطف
وحكم ضمير التثنية حكم التثنية في انها لا يتصور فيها ترتيب
في المعنى ولا تقديرها اختلاف في اللفظ واما وجوب الترتيب في قوله
تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات حيث رتب العمل على الايمان
ولم يعتبر بدونه فلم يستفد ذلك من الواو بل من دلل خارجي و
هو قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو ممن الثالث
انها للجمع بعد المعية فاذا استعملت في غير ذلك كانت مجازا ونسب
لبعض الحنفية وانكره عليهم ابن السمعاني وغيره وقال لم يتعرضوا لغير
كون الواو للجمع المطلق من غير تعرض لامران ولا ترتيب ونسبه بعضهم
لابي يوسف ومحمد الحسن ولخذه من قولهما فيما اذا عقد رجل غيره
نكاح اختين في عقد واحد من غير اذنه فانهما فالان اذ بلغه الخبر
فان اجاز نكاحهما معا بطل فيها وان اجاز نكاح احدهما ثم نكاح
الاجرى بطل نكاح الثانية وان قال اجرت نكاح فلانة وفلانة فهو
كالواو اجاز نكاحهما معا فلزم من ذلك ان تكون الواو للجمع تفيد المعية
كالواو اجاز نكاحهما معا ومن قولهما فيما اذا قال ان دخلت فانت
طالق فطالق تقع الثلاث وعند الحنفية واحدة وربما
نسب هذا المذهب للشافعي في التقديم ولما لك حيث قال في غير
المدخول بها اذا قال لها انت طالق وطالق وطالق تقع الثلاث
لان الواو توجب المقارنة الرابع انها للترتيب حيث يستعمل الجمع
كقوله تعالى واركعوا واسجدوا وحكاه بعضهم عن القراوا حجاج

به



به بعض اصحابنا في اية الوضوء قال الكا الخراسي ويشبه ان صح ان
هذا عن القرائن في المعنى يفيد الترتيب اذا كان الجمع بينهما لا يصلح من
حيث اللفظ ولان اللفظ لو افاد ذلك لافاده وان صح الجمع بينهما لان
موجبه لا يتغير كما لا يتغير ما لا يتفصيه شدو الفاك كذلك وان كان في
هذا التاويل بعد فقول الجمهور وقال المرعي نظرت في كتاب
القران في الفيت في شي منها هذا ثم فيه دلالة لوضح على ان اصلها الجمع
وانما يحصل لها الترتيب لاحتمال الجمع الخامس وهو قريب مما قبله
ان دخلت بين اجزائها ارتباطا اقتضت الترتيب كآية الوضوء فان
هذه الافعال هي اجزاء فعل واحد ما موربه وهو الوضوء فدخل الواو
بين الاجزاء للربط فافادت الترتيب وان دخلت بين افعال لا ارتباط
بينها نحو اقموا الصلاة واتوا الزكاة لا تفيد وهو قول ابن موسى من
الحنابلة ووجه بعض متأخريهم السادس انما يقتضي الترتيب
في عطف المفردات دون عطف الجمل حكاه ابن الحجاز من النحاة
عن شيخه السابع انها للعطف والا شراك ولا تقتضي باصلها
جمعا ولا ترتيبا وانما اولك وجد من امر زايد عليها حكاه الكيا
الطبري في تعليقه عن امام الحرمين قال وكان سبي الراي في قول
الترتيب وفي قول الجمع **الواو** وان كان الامام ابو بكر الشافعي
هذا وفي القابل قابلا ان قابيل بالجمع وقابل بالترتيب والاجتماع
محتد على ذلك فاحداث قول ثالث لا يجوز ونقلته من
فوائد رحلة ابن الصلاح بخطه لكن القاضي عبد الوهاب قال
في بعض كتبه الخلافية اختلف الناس في الواو على ثلاثة
مذاهب احدها انها تقتضي الجمع والثاني تقتضي الترتيب
والثالث لا تقتضي واحدا منها وانما تقتضي المشاركة في
المعنى والاعراب فقط الثامن وحكاه ابن السمعاني عن القاضي
الماوردي انه قال الواو لها ثلاثة مواضع حقيقة ومجاز وتختلف

في حقيقته ومجازه فالحقيقة ان تستعمل في العطف للجمع والاشترار
 قولك جا زيد وعمرو والمجاز ان يستعمل بمعنى أو كقول
 تعالى فانك حوا ما طاب لكم من النساء ثلث ورباع
 والمختلف في حقيقته ومجازه ان يستعمل في الترتيب كقوله تعالى
 فاضاوا وجوهكم وايد بيكم الى المرافق فذهب جمهور اهل اللغة
 والفقهاء الى انها تكون اذا استعملت في الترتيب مجازا وذهب بعض
 الشافعية الى انها تكون حقيقة فيه فاذا استعمل في موضع محتمل
 الامر من حملت على الترتيب دون الجمع لزيادة الفائدة وحيث
 قلنا بالصحة قال ابن مالك هو ظاهر فيه واحتمال تاخير المعطوف
 كثير وتقدمه قليل والمعية احتمال راجح هذا كلامه
 في الواو العاطفة اما التي بمعنى مع في المفعول معه قال
 الهندي فلا خلاف انها تقتضي الجمع نصف المعية كافي قولهم
 جا البرد والطباسة وقول بعضهم في الواو نكتة بطبيعة
 لا توجد في ساير حروف العطف وهي ان دلالتها على الجمع اعلم
 من دلالتها على العطف بيانه انها لا تخاو اعن الجمع وتخاو اعن العطف
 كواو المفعول معه وواو القسم لانها نابتة عن الواو وهي
 للاصباغ والشيء اذا لاصق الشيء بعد جامعه والواو الخالق لما فيها
 من المعنى المصاحبه وكذا قولهم لا تاكل السمك للجمع دون العطف
 قيل وقوله الواو حرف عطف فيه تجوز لان الواو اسم ليست حرفا
 وانما العطف ووحده قال ابن عصفور في شرح الاضاح
 ان الخلاف في ان الواو لا تقتضي الترتيب محله ما اذا كان الفعل
 صدوره من واحد فاما نحو اختصم زيد وعمرو فلا خلاف في ان
 الواو لا تقتضي الترتيب وذكر في شرح اجماع على العائليين بالترتيب
 فلذا عبرها فائد احداهما قال الامام في البرهان ان الواو
 اذا دخلت في الجملة فليس لها فائدة الا التبيين والتنظير وروى عليه

ابن الحاجب



ابن الحاجب في ما ليد بالفاء وثم فأنك لو قلت قام زيد فخرج أو ثم خرج
 عمرو فانه ينهم من المفرد وهو ان هذا يشعر بالتعقيب والامهلة
 وهذا يشعر بالتعقيب والمهلة الا ان الفرق بينهما في المفردات
 انهما اشتركا في اعراب العامل وهذه ليست كذلك الثانية قال
 ابن ابي الربيع يقول جالس الحسن وابن سيرين لانك امرت بما يستنهما
 معا ونقول ايضا هذا وانت تريد انهما جميعا اهل المجالسة فان
 اردت وجالس احدهما الميركن عاصيا وعلى هذا اخذ مالك
 قوله تعالى انما الصدقات والسالكين وعلى المعنى الاول اخذه
 الشافعي وهو اظهر وقول مالك يمكن ان عضد بدليل
 خارجي ومنها النماء وهي للترتيب وزيادة وهي التعقيب
 اي ان المعطوف بعد المعطوف عليه بحسب ما يمكن وهو معنى
 قولهم انها تدل على الترتيب بلامهلة اي في عقبه ولهذا قال
 المحققون منهم ان معناها التفرق على مواصلة وهذه العبارة
 تحكى عن الزجاج واخذها ابن جنى في لعمري ومعنى التفرق انها ليست
 للجمع كالواو ومعنى على مواصلة ان الثاني لما كان يلي الاول من غير
 فاصل زمانى كان مواصلة واستدل الفارسي في الايضاح على
 ذلك بوقوعها في جواب الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالوت
 يريد ان الجواب يلي الشرط عقبه بلامهلة واما قوله تعالى وكم
 من قرية اهلناها وقال المتأخرون اي اردنا اهلناها فاجابها باسنا
 وفيه نظر من جهة علم الكلام وقيل لما كان معنى الباس مجبولا
 عند الناس قدر كالعدم ولما حصل الكلام اعتقدوا وجوده
 فحسن دخول الفاء وقيل ليست عاطفة وانما هي بسببه والفاء
 السببية لا يشترط فيها التعقيب فأنك تقول اكرمت زيد
 امس فاكرمتي اليوم وهذا تاويل ظاهر وعليه ينبغي ان يحمل
 قوله تعالى فتصبح الارض مخضرة ثم الترتيب اما في الزمان

نحو خلقك فسواك وهدا ألكون تابعها مسببا نحو ضربته فهلك
 اوفى الذكر وهو عطف مفصل على مجمل هو هو نحو ونادي نوح ربه
 فقال رب أو متأخرا عما قبله في الأخبار نحو
 بسقط اللوى بين الدخول نحو حمل وزعم الغرا انها تأتي
 لغير الترتيب وهذا مع ما نقل عنه من أن الواو تفيد الترتيب بحسب
 وهو يوقع خلافا في ذلك النقل فإنه قد ذكر هذا في معاني القرآن
 في قوله تعالى ثم دنى فتدلى المعنى ثم تدلى فدنا ولكنه جاز إذا
 كان المعنى في الفعلين واحدا أو كالأحد قدمت أيهما شئت فقلت
 دنا ففرب أو قرب فدنا وتسمى فاسي أو اسي فتسمى لأن التسم
 والأساءة واحد ونوقش بأن القلب إنما يصح فيما يكون كل واحد
 مسيا وسياسا وجهين فيكون الترتيب حاصلًا قدمت أو أحررت فقولنا
 دنا ففرب معناه لما دنا حصل القرب وإذا عكست فقلت قرب فدنا فاشناه
 قرب فلزم منه الدنو ولا يصح في قولك ضربته فبكي لأن الضرب ليس
 غاية البكاء بل الأرب أو شئ آخر وكذلك أعطيت فسقي وقال
 الجرمي لا يفيد الفاء الترتيب في البقاع ولا في الأمطار بدليل قوله
 بين الدخول نحو حمل وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام نص العارفي
 في الأيضاح على أن ثم استدل تراخيا من الفاء وقد على أن العالها
 تراخ وكذلك ذكر غيره من المتقدمين ولم يدع أيها للتغيب
 إلا المتأخرون قلت وفي عبارة أبي بكر ابن السراج في أصوله قال وتم
 مثل الفاء إلا أنها استدل تراخيا وقال ابن الحنابل ظاهره أن في
 الفاء تراخيا ما لأن استدل فعل تفضل ولا يقع التفضل إلا است
 مشتركين في معنى ثم يزيد المفضل على المفضل عليه في ذلك المعنى
 ولا تراخي تدل عليه الفاء فيما بعدها عما قبلها إلا أن يكون أبو بكر
 عند تغيب الفاء وترتيبها تراخيا فذلك تساهل في العبارة وسماح
 ثم شرع في تأويل عبارة أبي بكر على أن فعل التفضل قد لا يراد به

ظاهرة



ظاهره كقوله تعالى أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا ومن البين
 أنه لا خير في مستقرا أهل النار قلت وإحاجة إلى هذا فقد صرح
 عبد القاهر الجرجاني فقال في الفاء أن أصلها الأتياع ولذلك
 لا تفرى عنه مع تغريبها عن العطف في جواز الشرط ولكن مع
 ذلك لا ينافي التراخي ليسير انتهى وكذا قال غيره معنى التراخي
 فيها وأن لطف فإن من ضرورة التغيب تراخي الثاني عن الأول
 بزمان وإن قل بحيث لم يدرك إذ لو لم يكن لذلك كان متفارنا
 والقران ليس بموجب له وأنت إذا علمت تفسيرنا للتغيب
 بحسب ما يمكن زال الأشكال وقد جوزوا ودخلت البصرة فالكونة
 وبين الدخول تراخ ومهله وقال تعالى والذي أخرج المرعى
 فجعله غثاء أحوى فإن بين الأخراج والأحواء وسائط وقال
 ابن أبي الربيع الاتصال بلون حقيقة ومجازا فإذا كان حقيقة
 فلا تراخي فيه وإذا كان مجازا فغيره تراخ بدراك كقوله
 دخلت البصرة فالكونة وأما جات الفاء لأن سبب دخول
 الكوفة اتصل بدخول البصرة فلم يكن بينهما مهلة وقد يكون
 التراخي بينهما قليلا فيكون كالمستهلك للكونة غير مفترق لعلته
 فتدخل الفاء كذلك ومن هذا يعلم أن وجه التغيب في قوله
 صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه
 فيعتقه ويظاهرة تمسك أهل الظاهر في إيجاب عتقه وأنه
 لا يفتق بمجرد الشرا فأنه لو عتق بنفس الشرا لم يكن له قوله
 فيعتقه معنى وقال الأئمة فأنه التسمية على أن الاعتاق
 بذلك الشرا لا سبب آخر كما يقال أطعمه فأنشعه وسقاه فأرواه
 أي بهذا الطعام إذ لو كان الاستباع بغيره لم يكن متصلا به لا يقال
 لا يصح أن يكون الاعتاق حكى الشرا لأن الشرا موضوع لأبواب
 الملك والاعتاق أزاله فكان منافياله والمنافي لحكم الشرا

7

لا يصح أن يكون حكماً لذلك الشيء لأننا نقول أنه بنفسه لا يصح أن يكون حكماً له ولكنه يصح بواسطة الملك وذلك لأنه بالشرط يصير ملكاً والملك في الوقت أكمال لعله الفتق فيصير الفتق مضافاً إلى الشرط بواسطة الملك وإذا صار مضافاً إليه يصير معناه حينئذ لا يحتاج إلى اعتناق أحد من ظاهر كلام جماعة أنه لا فرق في كونها للتعقيب بين العاطفة والواقعة جواباً للشرط وسبق في كلام الفارسي الاستدلال بجواب الشرط فاقضى أنه محل وفاق وقال ابن الحشاش في العوفي المعنى الخاص بالفاء التعقيب فلا يكون عاطفة الامعقبة وقد تكون معقبة غير عاطفة كقوله تعالى خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضافة فخلقنا المضافة عظاماً فخلقنا العظام لهما الفاء في هذا ويشبهها عاطفة معقبة ونظيره في الكلام جاء زيد فعمرو وأما المعقبة غير العاطفة فالواقعة في جواب الشرط لأن الجواب يعقب الشرط ولا يعطف عليه أدلوعطف عليه لكان شرطاً أيضاً لإجواب النهي وقال أبو الوليد الباجي هي عند الخويين للتعقيب في العطف وأما في الجواب فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى أنها للتعقيب أيضاً وليس يصح دليل قوله تعالى لا تقفروا على الله كذباً فيسخطكم عذابه ولذلك نقول إذا دخلت مكة فاستثري عذابه لأنه لا يقتضي الترتيب النهي ولهذا اختار القرطبي أنها رابطية للجزاء الشرط لا غير وأن التعقيب غير لازم بدليل قوله تعالى فيسخطكم وقوله وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كتاباً فإلهاماً مقبوضة وليس فيها جزاء عقب شرطه وحمله الأولون على الجواز لأن الأسمان لما تحقق وقوعه نزل منزلة الواقع عقبه وما نقله الباجي بيانه منابته ظاهرة ما نقله الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في أصوله فإنه قال مانصه أن الفاء أن كانت للجزاء فلا خلاف أنها للتعقيب

كقولنا



كقولنا جأني فضربتته وشتمني مخدته واختلفوا فيها إذا كانت للمعطف فتقبل كالأول وقبل كانوا وانهم لكن الخلاف في الجزاء ثابت وجعلوا من فوائد الخلاف في وجوب استتابة المرتد فإنه عليه الصلاة والسلام قال من بدل دينه فاقتلوه فإن جعلناه للتعقيب كان دليلاً على عدم الوجوب والأول وأبكر القاصي أبو بكر كونهما للتعقيب إذا وقعت في جواب الأمر والنهي ودافع المعتزلة عن الاستدلال على خلق القرآن بقوله تعالى كن فيكون فإن الفاء هنا للتعقيب من غير تراخ ولا مهلة اقضى ذلك حدث القول الذي فهو كمن واشتد بك القاصي في كون الفاء تقتضي التعقيب في مثل هذا ورأى أنها تقتضيه في العطف فقط وليس هذا منه وعلى هذا فلا يحسن الاستدلال بها على الترتيب في قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وأنه إذا ثبتت البداهة بالوجه ثبت الترتيب في الباقي إذا قائل بالفرق قبل وأصل الفاء أن تدخل على المعلوم أنها للتعقيب والمعلوم يعقب العلة وقد تدخل على العلة باعتبار أنها معلوم كقوله تعالى ونزودوا فإن خير الزاد التقوى وسيأتى له مزيد في باب القياس أن شاء الله تعالى ومنها المسألة وهي للالصاق الحقيقي والمجازي أي الصاق الفعل بالمفعول وهي تعلق الشيء بالشيء واتصاله به وقال عبد القاهر قولهم الماء للالصاق أن حمل على ظاهره أدى إلى الاستحالة لأنها تجيء بمعنى اللصاق نفسه كقولنا الصقت به وحينئذ فلا بد من تأويل كلامهم والوجه أن يكون غرضهم أن يقولوا للمتعلق انظر إلى قولك الصقته بكذا وتأمل الملابس التي بين اللصق والمصق به تعلم أن الماء إنما كانت الملابس التي تحصل بها تشبهة بهذه الملابس التي تراها في قولك الصقته به انتهى

٧

محل المسألة

وتحى للاستعانة نحو ضربت بالسيف وكتبت بالعلم ومعنى المصاحبة
كاستربت الفرس بسرجه وجازيد بسراجه ومعنى الظرف نحو
جلست بالسوق وتكون لتقدير الفعل نحو مررت بزيدا قال القرطبي
ويمكن أن يقال أن هذه المواضع كلها راجعة إلى معنى المراسية فيشترك
في معنى كأي وهو أولى دفعا للاشتراك قال وأظن أن ابن جني
أشار إلى هذا وقيل أنها حيث دخلت على الآلة فهي للأصاق
واختلفوا في كيفية الأصاق فقيل تصد التعميم فيه فعلى هذا
الأجمال في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم بل يفيد تميم مسح جميع
الرأس وقيل إنما تصد الأصاق الفعل ببعض المفعول وعلى هذا
فهي جملة لأنه لا يعلم أن مسح أي بعض من الرأس واجب وقيل
تقتضي الأصاق بالفعل مطلقا ولا تقتضي بظاهره تيمنا ولا تبيضا
وصحبه صاحب المصادر ثم قال والأولى أن يقال إن دخلت على فعل
منعد بنفسه أفاد أن التبعيض لأن الأصاق الذي هو التقدير
منهوم من دونها يجب أن يكون لدخولها فائدة وأن لم يكن
متقدما بنفسه فإن فائدة الأصاق والتقدير وهذا اختيار
صاحب المحصول والمنهاج وغيرها أعني أنها إذا دخلت على فعل
منعد بنفسه اختصت التبعيض ونسب ذلك بعضهم إلى الشافعي
أخذا من آية الوضوء وهو وهو عليه فإن له مدركا آخر كما
سبق في الواو واجتاج الإمام بأن الفرق بالضرورة بين قولنا مسحت
يدي بالمزيد وبالخائط وبين قولنا مسحت يدي بالمزيد والخائط في
أن الأول للتبعيض والثاني للشمول واجب بأن ذلك امرأ حتر
يرجع إلى الأفراد والتركيب وهو أن مسحت يدي بالمزيد سبق
لأفارة مسوح وممسوح به والباء إنما جئ بها لتقدير الأصاق
الممسوح به التي هي الآلة بمسح المحل الذي هو اليد وقوله
مسحت المزدليل والخائط إنما سبق للأصاق بالمسوح وإذا

كان



كان كذلك فليكن يحكم يعود الفرق إلى التبعيض مع أنه لا تبعيض
في الكلام وقيل أن دخلت الباء على الآلة المسح نحو مسحت بالخائط
والمزيد فهي لكل وأن دخلت على المحل نحو مسحت برؤوسكم
لأننا أول الكل ووجهه أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة
بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه والمحل هو المقصود
في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي فيها ما يحصل
به المقصود وأبو ابن جني وصاحب السسيط يجهلها للتبعيض
وقال لم يذكره أحد من النحاة قلت أثبتته جماعة منهم أبو مالك
وقال ذكره الفارسي في التذكرة ونقل عن الكوفيين وتبعهم
فيه الأصمعي والعتبي انتهى وكذا ابن محلد في شرح الجمل ومثله
بقوله مسحت بالخائط وتيمت بالتراب وامسحته العبدري
في شرح الأيضاح قال ووجهه عندي أن الباء الدالة على الآلة
لا يلزم بينها أن يلا بس الفعل جميعها ولا يكون العمل بها كلها سبيل
بعضها والحق أن التبعيض الأول بالقرينة لا بالوضع وليست
الحجة بل هي ليست نصا في الاستعاب فهي جملة فليكن فيها
يتبع عليه الاسم ولو شعرة وقال أبو البقاء التبعيض لا يستفاد
من الباء بل من طريق الاتفاق وهو يحصل الفرض من الفعل
بتبعيض الآلة بل ظاهرا الحقيقية يعطى الجميع الأثر إذا قلت
مسحت رأس النبيم فحقيقته أن ثم المسح جميعه وإذا أمر ببعضه
صح أن يقال ببعض رأسه ولو كانت للتبعيض لا يستوي ذكر
الكل والبعض وهو خلاف الحقيقة وقال الماوردي فيما نقله
عنه ابن السمعاني الباء موضوعة للأصاق الفعل بالمفعول
كقولك مسحت يدي بالمزيد وكتبت بالقل وقد يستعمل في
التبعيض إذا أمكن حذفها كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
أي بعض رؤوسكم قال وهو حقيقة في قول بعض أصحاب

الشافعي مجاز في قول الأكثرين انتهى وقال الغزالي في المحول ظن
 ظانوت أنها للتبويض في مصدر يستعمل بدونها لقوله تعالى
 واسمحوا برءوسكم وامنسكوا بقولهم أخذت زمام الناقة إذا
 أخذها من الأرض وأخذت بزمامها إذا أخذت طرفه وليست
 الباء للتبويض أصلاً وهذا خطأ في أخذ الزمام ولكن من المصادر
 ما يقبل الصلوات لقولهم شكرت له ونصحت له واما التبويض
 في مسألة المسح لا يصير إلى الاستيعاب لمصدر الضرب مجازاً
 الفصل انتهى قتل ومما يقطع النزاع في كونها ليست للتبويض
 أنها لو كانت كذلك لامتنع دخولها على بعض التكرار والتأنيديها
 دخلته بكل للتناقض وكان يمتنع أن يقال مسحت برأسي رأسي
 لأنه بمنزلة بعض بعض رأسي وأن يقال مسحت برأسي كل
 لأن الباء للتبويض وكل لتأكيد الجمع وجمعها على سني واحد
 تناقض تشبيه جعلوها للتبويض في أية الوضوء ولم يجعلوها
 للتبويض في أية التيمم في قوله تعالى فاسمحوا بوجوهكم وفرقوا
 بأن مسح الوجه في التيمم يدل وللبدل حكم المبدل فقتل لهم أن
 أردت حكمه حكم الأصل في الأجزاء فتحكم ولا يفيدكم في الفرق
 وأن أردت أن صورة البدل لصورة أصله فغير صحيح فأن
 التيمم يدل عن الوضوء وهو في عضوين والوضوء في أربعة
 وبأن مسح الخف يدل عن غسل الرجلين ولا يجب في ذلك
 الاستيعاب أجابوا عن ذلك بأن ذلك يفسد الخف ولأن مباحه
 على التخفيف حتى جازع القدرة على غسل الرجل مجازاً التيمم
 فكثرت في الباء بلفظ المصنفون فيها الأولى أي أنهم يدخلونها
 مع فعل الأبدال على المتروك فيقولون لو أبدلت ضاد إنطا والصواب
 العكس فإذا قلت أبدلت ديناراً بدينارهم فمعناه اعتضت ديناراً
 عوض درهم فالدينار هو الحاصل لك العوض والدرهم هو الخارج

جمع صلة

لا يصير لعلها لا يشتر

في نسخة قديمة بياض بعد
 قوله مجازاً إلى قوله انتهى
 واستقاط لفظ الضرب من بين
 قوله المصدر وقوله مجازاً

قوله والتأكد ببطور على قوله
 رضوا أي وامتنع التأكيد
 وفي نسخة قديمة وبالآلية
 فعل الباء عليها زائدة
 والله أعلم

في نسخة قديمة ولا أن تقول وكانه
 على توهم أنه قال سابقاً خلا
 يصح أن تقول مسحت ببعض
 رأس انتهى

فقتلهم عطف على جعلوا
 جعلوها

عند



عندك المعوض بباء وهذا عكس ما فهمه الناس وعلى ما ذكرنا
 جأ كلام العرب قال الشاعر
 يصعد بني أخت ذا التمين ^{أدله الله بلون لوئين}
 سواد وجهه وبياض عينين
 ألا ترى كيف أدخل الباء على المعوض منه وهو قوله بلون
 ونصب لوئين وهو المعوض وقال تعالى ومن يتبدل الكفر
 بالآيمان وبدلناهم بجهنم جهنم يتبدلون الذي هو
 أدنى بالذي هو خير وأن تتولوا الذين آمنوا فمما غيركم أي يتبدل
 بكم قوما غيركم وقال تعالى عسى ربنا أن يبدلنا خيراً منها
 محذوف بها أي بالجنة التي طيف بها فأردنا أن يبدلها ربهما
 خيراً أي يبدلها به وقد يجوز حذف حرف الجر لدلالة فعل
 الأبدال على العوض والمعوض كقوله تعالى يبدل الله سيئاتهم
 حسنات أي سيئاتهم وهذا ذكره الشيخ أبو الدرداء في جموع
 التفسير من شرح التسهيل وكتب الشيخ تاج الدين التبريزي
 على الحاشية قال تعالى أن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم
 وأموالهم بأن لهم الجنة ولا يبدل الله ما أبدل الله سيئاتهم
 وحسناتهم وحسناتهم وحسناتهم وحسناتهم وحسناتهم
 وعلى هذا يخرج كلام المصنفين حيث أدخلوا الباء على المأخوذ
 وإن لم يكن في الآية فعل الأبدال لكن الأثر هو الأول والثاني
 فصحيح عزني قلت الدعوة مع فعل الأبدال وفي جريان ذلك
 في كل ما دل على معاوضة نظر فإنه لم يطرده فيه فقد جاءوا
 الضلالة بالهدى فقد دخلت على المتروك وجاء عكسه وهو قوله
 تعالى فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة
 وحينئذ لا يحسن رد التبريزي بالزينة ويمين أن يقال في هذه
 الآية أن الضمير في يقاتل عائد على المسلمين والذين يشرون
 ممنوع وفيه نظر وكان المعنى في دخول الباء على كل منهما مع

الشراء ان اشترت وبعث كل منهما مستعمل بمعنى الآخر لكن الأكثر
 في بعث الأخر اج عن الملك وفي اشترت الأذخال الثانية
 أذخالهم الباء مع فعل الاختصاص على المختص والصواب أذخالها
 على المختص به لان المختص افراد بعض الشيء بما لا يشاركه
 فيه الجملة فأذا قلت اختص زيد بالمال فعناه أن زيد منفرد
 عن غيره بالمال فهو المختص بمعنى اسم الفاعل والمال مختص
 به والمختص أبدا هو المنفرد المحتوى أبدا على الشيء فهو كالطرف
 له والمختص به أبدا هو المأخوذ كالمنظوف فلو قلت اختص
 المال بزيد ثري ما أردت به المثال السابق ليصح لأنك في
 المثال الأول حصرت المال في زيد وفي الثاني حصرت زيدا
 في المال فلا يكون له صفة غير الأختصاص على المال وهو غير
 المراد فان زيدا قد يكون له صفات من دين وعلم وغيرها
 وبهذا يظهر حسن عبارة التسهيل وخص الجرا بالاسم على عبارة
 الخلاصة والاسم قد خصص بالجرا للملوك حقيقة في الاختصاص
 لقولك المال لزيد وقولهم للملك مجازين وضع الخاص
 مع العام لأن الملك اختصاص وليس كل اختصاص ملكا فاذا
 قيل هي للاختصاص دخل فيه الملك وغيره لقولك السرح
 للدابة والباب للمسجد اي هما مختصان بهما ولم يوجد فيهما
 حقيقة الملك وجعلها الجرا في حقيقة في الملك وبني استعملت
 في غيره بتقرينة والصحيح الأول لأن الاختصاص معنى عام
 لجميع موارد استعمالها وبني معنى استعملت لا تخلو منه قال
 ابن يعيش أما قلنا أصلها الاختصاص لعمومه ولأن كل مالك
 مختص بملكه ولهذا لم يذكر في الفصل غيره ولم يذكر أنها للملك
 وقال ابن المنشاب قال الحداق اللام تقيد الاختصاص الذي
 يدخل فيه الملك ولذا يقول العبد سيدي بعد العتق وموت

صحة اللام

لي بعده



لي وبعده كما قال السيد عبيدي وفي التنزيل من الملك اليوم لله
 وفيه ولله على الناس حج البيت ولسليمان الرج ولمن خاف مقام
 ربه وللمن نصف ما ترك أزواجكم قال فما لا يصح له التملك
 قيل اللام مع لام الاستحقاق وما صح ان يقع منه التملك
 وأضيف اليه ما ليس بمملوك له قيل اللام مع لام الاستحقاق
 وما عدا ذلك فاللام فيه عندهم لام الملك وقرئ الغرائي
 بين الملك والاستحقاق والاختصاص فقال المال أن أضيف
 الى من يفعل كانت للملك وألا فان شهدت العادة له به
 فلا استحقاق كالسرح للدابة وإن لم تشهد به بل كانت من
 شهادة العادة وغيرها فهو للاختصاص فالملك أخص من
 الاستحقاق والاستحقاق أخص من الاختصاص وما قاله ابن
 المنشاب في الفرق أحسن وجعل بعضهم اللام في قوله صلى الله
 عليه وسلم من باع عبدا وله مال للاختصاص أدلوا كانت
 للملك لشاخي قوله فما له للبائع وحكي الراجح في كتاب الأقرار
 عن الأصحاب أن اللام تقتضي الاختصاص بالملك أو غيره وأن
 تجردت وأمكن الحمل على الملك حمل عليه لأنه أظهر وجوه الاختصاص
 وأن وصل بها وذكروا وجه آخر من الاختصاص ولم يكن الحمل على
 الملك كقولنا الجبل للفارس حمل عليه وتأتي للتعليل لقوله تعالى
 لما يكون للناس على الله حجة وللعاقبة نحو فالتقطه آل فرعون
 ليكون لهم عدوا وقال ابن السمعاني وعندي أنه مجاز وقال
 الزمخشري المحقق أنها لام العلة والتعليل فيها وإرد على
 طريق المجاز لا الحقيقة وقال الشيخ جمال الدين بن هشام في
 المعنى أنظر البصريون لام العاقبة قلت في كتاب المستدعي
 في النحو لابن خالويه فأما قوله تعالى فالتقطه آل فرعون
 ليكون لهم فم في لام لي عند اللوفيين وللام الصيرورة عند

١٠

البصريين انهم ونقل ابن برهان في الفرة عن الكوفيين ان تقديره
لئلا يكون وفي امالى الشيخ عز الدين الفرق بين لام الصيرورة كما
في قوله تعالى ليكون لهم عدوا ولام التعليل كما في قوله تعالى
ليحيى به بلدة ميتا ان لام التعليل تدخل على ما هو غرض لفاعل
الفعل ويكون مرتبا على الفعل وليس في لام الصيرورة الا الترتيب
فقط قال ابن فورك عن الاستعري كل لام نسبتها لله عز وجل
لنفسه فهي لام الصيرورة لاستحالة الفرض فكان المخبر في
لام الصيرورة قال فعلت هذا بعد هذا الا انه غرض
ومن الثاني ان المفتوحة الساكنة تدخل على المضارع
لتخلصه للاستقبال ولى الماضي فلا تغيره عن معناه نحو
سرى ان ذهب زيد واختلف هل هي الداخلة على المضارع لانهما
في الموضعين مؤولان بالمصدر والصحيح انها غيرهما والالزم
انصرف الماضي معها الى الاستقبال كما ان ان الشرطية الداخلة
على الماضي لما كانت بمعنى الداخلة على المضارع قلت الماضي الى
الاستقبال وما ذكرناه من تخلصها الماضي الى الاستقبال يجمع
عليه ابن النجاشي وزعم القاضي ابو بكر وتبعه امام الحرمين
 وغيره انها تكون غير مخصصة للاستقبال بل تكون للمحال واحتجوا
 بذلك على المعتزلة في قوله تعالى اما امرنا الشئ اذ اردناه ان
 نقول له كن فيكون فقوله ان نقول حال لانه لو كان مستقبلا
 لزم ان يكون كلامه مخلوقا تعالى الله عز وجل عن ذلك وتابعهم
 ابو الوليد الباجي وقال في كتاب التفسير ان القول بتخلصها
 للاستقبال قول ضعفه الخويين وهذا عجيب واجب امام
 الحرمين بقول سيويه ان مفتوحة على وجه آخرها ان تكون
 ان وما عمل فيه من الفعل بمنزلة مصدرها فلما ان المصدر
 لا يخص زمانا بعينه فذلك ما كان بمنزلة وتضمن معناه قال

خروج

معنى أن المفتوحة

خروف وكلام سيويه في هذا قوله ان المفتوحة تكون على وجوه
 احدها ان تكون ان وما عمل فيه من الفعل بمنزلة مصدرها
 وباقي الكلام لاى المعالى وليس في كلام سيويه التزم ان ان
 مع الفعل بتأويل مصدر ولا يلزم من جعل الشئ بمنزلة السبب
 في حكم ما ان يشبهه من جميع الوجوه وغرض سيويه ان ان
 مع الفعل بتأويل اسم مجرى بوجوه الأعراب كقولك اعجبني ان
 فت ويعبني ان تقوم فالاول ماض والتاني مستقبل فان اردت
 الحال قلت يعبني انك تقوم فحئت بها متعقبة واذا قلت يعبني
 قيامك احتمل الأزمنة الثلاثة ولاجل الدلالة على الزمان حم
 بان والفعل واما الآية الشريفة التي تمسك بها القاضي وتابعوه
 فأجاب ابن عسود فيما حكاه عنه الصغار ان القول قد يكون
 خراف الكلام لانه دليل قوله امثال الحوض وقال قطبي
 جعل ما يفهم منه كلاما فيكون القول هنا مجوزا فيه فكانت
 قال اما امره اذ علق ارادته على الشئ ان يعلقها عليه فيكون
 فحيل تعليق الأرادة على الشئ قول لا نها يكون عنها الشئ كما يكون
 عن الأمر فيكون في ذلك اثبات خلق القرآن وهذا بنا على
 ان التعليق حادث وفيه كلام ويمكن ان يقال انها للمحال وهي
 حال مقدرة كما في مررت برجل معه صقر صائد اياه عدا فان
 معناه مقدر الان الصيد به عدا وذلك لا ينافي قول النجاشي
 انها تخلصه للاستقبال واحتجوا على انها تكون للماض بقوله
 تعالى وما نقوا منهم الا ال يومنوا قالوا فوقع الماض قبلها دليل
 على انها تكون لغیر الاستقبال وليس كما زعموا الماد ذكرناه وبديل
 انهم لم يفتلوا على ما سلف منهم من الايمان وبذلك ورد خبرهم
 في الحديث الفتى والراهب والملك فذكر الفعل قبلها بلفظ الماض
 والثاني بلفظ المستقبل ليعم الأزمنة الثلاثة على حذف تارة

على

وإذا ما يزيد الكاس طيبا . . . سقنت اذا انقورت النجوم . . .
 ونجى للتعليل ولهذا الوقال انت طالق ان دخلت الدار بفتح ا
 وقع في الحال ان كان محويا لانها للتعليل ولا يشترط وجود العلة
 وقد ناظر في الكسائي محمد بن الحسن بحضرة الرشيد فرغم الكسائي
 انها بمعنى اذ محتجا بقوله تعالى ميمون عليك ان اسلموا وقوله ان
 دعوا للرحمن ولدا وهو مذهب كوفي وخالفهم البصريون واولوا
 على انها مصدرية اسلامهم ولكن قبلها لام العلة متقدرة وبذلك
 يبطل انتصار السروجي في الغاية لمحمد فان التعليل ملحوظ وان لم
 يجعلها للتعليل وذلك يقتضي الابقاع في الحال تنبيه مهم في
 الفرق بين ان والفعل والمصدر وذلك من وجه آخر فالدلالة
 الفعل على المضي والاستقبال بخلاف المصدر الثاني دلالة ان
 والفعل على امكان الفعل دون وجوبه واستحالة انه من بخلاف
 المصدر الثالث يحى ان بمعنى الحدوث دون احتمال معنى زائد
 عليه فان قولك كرهت قيامك قد يكون لصفة في ذلك القيام
 وقولك كرهت ان تمت يقتضى انك كرهت نفس القيام الرابع
 امتناع الاخبار عن ان والفعل في نحو قولك ان تمت خير من ان
 قدمت بخلاف المصدر قاله السهيلي الخامس ان والفعل يدل
 على الوقوع بخلاف المصدر قاله صاحب البسيط من النخاع كذا
 نقله بعض المتأخرين وانما قال صاحب البسيط ذلك في
 ان المستدرة لا المنخفضة ففرق بين عجت من انظارك وعجت
 من انك منطلق بما ذكرتم قال في المصدر بخالف قول اصحابنا في
 كتاب الظهار في مسأله ان وطنتك فعبدى حر عن ظهارك
 ولم يكن ظهارا فانه يحكم به ظهار الاقراره وقال ابن عطية ان مع الفعل
 يعطى استنبا فاليس في المصدر في اغلب امورها وقد عني في مواضع
 لا يلاحظ فيها الزمان وتفرقا في الاحكام في امور من ان
 لا يوكد

ه وانما قال الخ توركه على كلام بعض
 المتأخرين حاصله ان نقله بادكر عن
 اصحاب البسيط في غير محله انتهى

ه ويقتضيات اي ان والفعل
 المصدر وقوله في الاحكام
 اسبابها هي



لا يوكد بان والفعل بخلاف المصدر لانه مبهم وهي معينة فكانت
 المصدر المصريح به اشبه بما اكد فتقول ضربت ريدا ضربا ولا تقول
 ضربت ريدا ان ضربت ومنها ان المصدر المصريح قد يقع حالا وقد
 لا يقع وان والفعل المنسبك منها المصدر لا يقع حالا البتة ومنها
 ان المصدر لا يجوز ان ينوب مناب المفعولين في باب طنتت وينوب
 ان مع الفعل منابها فلا تقول طنتت قيامك وتقول طنتت ان يقوم
 زيد قال الصغار وانما جاز مع ان للطول قال واحار بعضهم طنتت
 قيام زيد على حذف المفعول الثاني اي واقفا ومنها ان المصدر
 لا يحذف معه حرف الجر فلا تقول عجت ضربك تريد من ضربك
 ويحذف مع ان ذكره الصغار ايضا ومنها ان المصدر يقع قبله كل
 فعل ولا يقع قبل ان الأفعال الظن والشك ونحوها دون افعال
 التحقيق لانها تخلص الفعل للاستقبال وليس فيها تأكيد كما في ان
 فلم يكن بينها وبين فعل التحقيق نسبة ومنها ان المصدر يضاف
 اليه فيقال عجت مخافة ضربك ولا يضاف الى ان فلا يقال مخافة
 ان تضرب وما سمع منه فانه على حذف التنوين تخفيفا والمصدر
 عنده منصوب قاله ابن طاهر وزيفه الصغار بان لم يثبت
 في كلامهم حذف التنوين تخفيفا وانما حذف الالتقاء الساكنين
 وكلام الفقهاء في ان المستهين ملك ان ينفع حتى لا يغير والمستاجر
 مالك المنفعة حتى انه يؤجر يقتضي فرقا اخر ان تجي للشرط
 نحو ان يبنهوا يغفلهم ما قد سلف والغالب استعمالها فيما يمكن
 وقوعه نحو ان قام زيد ونقل في التحقيق نحو ان مات زيد وذلك
 ومنه قوله تعالى فان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وقوله
 انكم شامت بي ان هلكوا وقابل الله درهمه . . .
 الا انها اذا استعملت فيما لا بد من وقوعه فلا تستعمل الا فيما كان
 زمن وقوعه مبهما ولهذا دخلت في قوله تعالى ولئن ممت فان علم

قوله خلاف المصدر اي فانه
 يوكد به اي يقع توكيدا انتهى

زمن وقوعه فلا تشمل فيه فلا يصح أن نقول أن احمر البسرفانتي
 فإن احمره لا يدمنه ووقته معلوم بالتقريب والمخلص من كلامهم
 أن أن وأذا اشتراك في عدم الدخول على المسحوق لا التلثة نحو
 قل ان كان للرحمن وتنفرد أن بالمشكول فيه والموهوم وتنفرد
 إذا بالمجزوم به وهل تدخل على المطنون خلاف وتجي للشي
 أن تراهها إلا نحو أن الكافرون إلا في غير ورواها نحو أن كل
 نفس لما عليها حافظ أو غيرها نحو أن عندكم من سلطان بهذا
 وفيه رد على من ادعى ما روتها الأولى أو لأحد الشئين
 أو الأسباب شكا كما كان أو أيها ما تخير كان أو أباحة فإن
 كان مفردين أفاد بثبوت الحكم لأحدهما وأن كان جملتين أفاد
 حصول مضمون أحدهما ولذلك يفرد ضميرها نحو زيد وعمرو
 قام ولا تنقل قاما بحرف الواو فتقول زيد وعمرو قاما ولا تنقل
 قام وحقيقتها أنها تفرد شيئا من شيء ووجود الأفراد يختلف
 يتقارب تارة وتباعدا أخرى حتى توهم أنها قد تضادت وهي في
 ذلك ترجع إلى الأصل الذي وضعت له وقد وضعت للتخبر
 والطلب فأما في الخبر فعناها الأصل فيام الشك فتقولك زيد
 أو عمرو وقام أصله أن أحدهما قام ثم التراسع له أن يكون
 المتكلم شكا لا يدري أيهما القائم فظاهر الكلام أن يجمله السامع
 على جهل التكلم وقد يجوز أن يكون التكلم غير شك ولكنه أيهم
 على السامع لفرض ويسمى الأول شك والثاني التشكيك
 والابهام أيضا ومنه قوله تعالى وأنا وأياكم لعلى هدى أو
 في ضلال مبين ولذلك جاءت في خبر الله نحو وأرسلناه إلى
 مائة ألف أو يزيدون فهي كالحجارة أو أشد قسوة وما
 أمر الساعة إلا كلمح البصر أو أقرب فكان قاب قوسين أو
 أدنى فإن قلت كيف يقع الإبهام من الله وإنما العصد منه البيان

أو غيرها أي غير الأولى
 بحث أو

قلت



قلت إنما خطبوا على قدر ما يجري في كلامهم ولعل الإبهام على
 السامع لعجزه عن بلوغ حقائق الأشياء ومن يتل العصد من
 الإبهام في الخبر تهويل الأمر على المخاطب من طلاقه على حقيقته
 وحملها على ذلك المعنى فهو من صناعة الخداع وذلك أو لك
 من أخرجها إلى معنى الواو وبالجملة الأخبار بالمبهم لا يخلو عن
 عرض إلا أن المتبادر منه الشك فمن هنا ذهب قوم إلى
 أن أولئك والتعميق أنه لا خلاف لأنهم لم يريدوا التبادر
 الذهن اليه عند الإطلاق وما ذكره من أن وضع الكلام للإبهام
 على تقدير تمامه إنما يدل على أن أولم توضع للتشكيك والابهام
 فالشك أيضا مني بقصد ابهامه بأن يقصد المتكلم أخبار
 المخاطب بأنه شك في تعيين أحد الأمرين بخلاف الاشتبا
 وأنه لا يجهل الشك ولا التشكيك لأنه أثبات الكلام ابتداء وقد
 يحسن دخول أو بين شيئا نينا ولها العمل في أوقات مختلفة
 فيراد بالخبر أفراد كل واحد منها في وقته فتقولك أذا قيل
 لك ما كنت تأكل من الفاكهة كنت أكل التين أو العند أو الرمان
 أي أفرد عذامرة وهذا مرة ولم ترد الشك ولا الإبهام هذا
 شيئا منها في الخبر وإنما في الطب أعني الأمر والنهي فتقع على
 وجهين كلاهما للأفراد أحدهما أن يكون له أحد الأمرين
 إذ اختاره ولا يتجاوزها والآخر محظور عليه الثاني أن يكون
 اختيار كل منهما غير محظور عليه الآخر وسموا الأول تخييرا
 والثاني أباحة وفرقوا بينهما بأنه إن كان بين شيئين يمنع
 الجمع بينهما فهي للتخيير وإلا فلا أباحة فالأول نحو خذ من
 مالي درهما أو دينار حيث يكون مقصوده أن يأخذ واحدا فقط
 ولا يجمع بينهما ولما يقتضيه خطر ما لا غيره عنه إلا بسبب
 نصح به أباحته له والسبب هنا تخيير الأمور باجتنابه

فقد اباحه بالتحبير احدى الابعينه فابها اختار كان هو المباح
ويبقى الاخر على خطره وكذلك كل سكا اولنا للدلالة القريبة
على المنع من الجمع والثاني نحو جالس الحسن وابن سيرين جالس
هذا المحسن من العلماء فله الجمع بينهما وكذلك تفريقها ونحو
قال سيديويه تقول جالس الحسن أو ابن سيرين أو زيد كأنك
قلت جالس هؤلاء ولم ترد انسانا بعينه ففي هذا دليل على
أن كلهم أهل أن يجالس كأنك قلت جالس هذا الضرب من
الناس وتقول كل خير او لحي او عتراف كأنك قلت كل أحد
هذه الأسماء فهذا بمنزلة الذي قبله انتهى ^{واعلم أن} أو ابن
حيث هي تدل على أحد الشئيين أو الأسماء مثل أما ويفصل
التحبير عن الإباحة بالقرينة وسياق الكلام وهي تتسارى أما
في التحبير سيمبها المنطقين منفصلة مانع الجمع وفي الإباحة
منفصلة مانعة الخلو وما ذكره ان الشئيين أن كان
أصلها على المنع فلا تحبير والأفلا للإباحة أما أخذوه من أمثلتهم
حتى مثلوا الأول مجذورها أو دينار والثاني جالس الحسن
أو ابن سيرين وليس هذا بطرد فقد تقول له جالس أحدها
وتقصدا المنع من الجمع وقد تأخذله في أخذ شي من بالله وتضي
بالجمع وأما المعتمد في الفرق القرائن كما ذكرنا ولذلك أجمعوا
على أن أو في آية الكفارة للتحبير ويسمونها الواجب التحبير مع أنه
لا يمنع الجمع وبهذا يندفع السؤال بالآية عندهم ولا حاجة
للتكلف عن ذلك ^{والجقيق} ان التحبير والإباحة قسم واحد
لأن حقيقة الإباحة هي التحبير وأما المنع أجمع في الدينار والدرهم
للقريظة العربية للمدلول اللفظ كما أن الجمع بين صحبة العلماء
والزهاد وصف كمال لا ينقض فيه قال ابن الحنابل معناه الأصلي
في الطلب التحبير وأما الإباحة فطارئه عليه وليست فيه خارجة

عن وضعها

عن وضعها لأنه إذا أفرز أحدها بالمجالسة كان ممثلا وما
كانت مجالسة كل منهما في مجالسة الآخر يساع له أجمع بينهما
وكأنه قال أبحث لك مجالسة هذا الضرب وكذلك لو أتى بالواو
فقال جالس الحسن وابن سيرين لم يمثل الأبا لجمع بينهما فاعرف
الفرق بينهما وهذا أولى من قول السيرافي أو التي للإباحة
معناها معنى واو المظن والتشوية نسبت للإباحة ما
بينهما من المضارعة ولهذا قالوا سواء عليا قيامك وفعودك
وسواء علي قيامك أو فعودك وما أحسن قول الجرجاني
في كتاب العوامل أو توجب الشركة على بسبيل الجواز والواو على
سبيل الوجوب قالوا وحيث أريد بها الإباحة فلا بد من أن
يكون المراد جنسا مخصوصا فلا يضح كل السمك والشرب اللبن
أو أضرب زيد وعمرا إلا أن يراد بهما التماثلان في الشرب
واستحقاق الضرب وذلك راجع إلى اتحاد الجنس وكذلك كل
صحائبا أو بريبا قال وإذا أعمت النظر لم تجد أوزائلة عن
معناها وهو كونها لأحد الشئيين أو الأسماء انتهى ولا بد
ههنا من استحضار أن التحبير لا يكون إلا بين مباحين لا مباح
ومحظور إذا علمت معنى الإباحة في قولهم جالس الحسن
وإبن سيرين وكان ذلك في الأمر وما خبير فيه بين مباحين
أحدهما معنى الآخر فبإزاء ذلك النهي المتضمن التحبير بين
الأيقاع من كل واحد من محظورين أحدهما في معنى الآخر في المحظر
وذلك كقولهم لرائات زنا أو قتل نفس وقوله تعالى لا تطع
منهم آثما وكفور إلا أنه يجب ترك طاعة كل منهما مفردا
ومجمعين وكأنه قال حظرت عليك طاعة هذا الضرب من
الناس إذا كان ترك كل منهما في معنى ترك طاعة الآخر كما
كانت الإباحة في مجالسة الحسن أو ابن سيرين لذلك وأما

لعله صحيبا



قول سيده لو قال أو لا تطع كغور القلب المعنى فصيح وذلك
 أنه إنما يكون للرياحة أو التحير بالمعنى السابق في قضية واحدة
 فإذا قال لا تطع كغور أصارت في أثناء قضيتين الثانية منها
 التي تأتي أو غير الأولى التي قبلها فتخرج بذلك إلى معنى بل إذا كانت
 بل لا ترد في أثناء قضية واحدة وصارت أو معنى الأضراب
 وحينئذ يكون أضرب عن النهي عن طاعة الأثم والتقل إلى
 النهي عن طاعة الكفور وهذا قلب للمعنى المراد من الآية من
 ترك طاعتها معا أو منفردين والحاصل أن النهي إذا دخل
 على أو التي للرياحة حظر الكل جملة وتفصيلا كما في لا تتعلم
 الشعر وأحكام الجوم فهي نهى جمعا وأفرادا كما كان في الأمر
 في الأباحة فعلمها جمعا وأفرادا وإذا دخل على والتي للتحير
 كقولك لا تأخذ درهما أو دينارًا فالأشبه في أنه مجع عليه الأمتناع
 من أحدهما قالوا فاما الجمع بينهما ففيه نظر فهل يكون مطبوعا
 أو عاصيا قال ابن الحنابل وجه النظر أن التحير الذي كان في
 الأمر هل هو باق في النهي أم لا لأن النهي في الأمر بمنزلة النفي
 من الإيجاب في الخبر وقد يتناول النفي الكلام الموجب فيبينه
 بمعناه وقد لا يكون كذلك في مواضع تنازعها العلماء وقد ردت
 فيها رأي المحققين منهم وكذلك النهي حكمه في تناول
 المأمور به حكم تناول النفي الموجب فإن كان التحير الذي
 كان في الأمر باقيا مع النهي بحاله لم يكن النهي الجمع بين
 الأمرين وإن لم يكن باقيا فالأمر مجرد ذلك وقال أبو بكر
 الرازي في أصوله أو تتناول واحدا مما دخلت عليه لا جميعه
 كقوله تعالى أو كسوتهم أو تحرير رقبة فهذا في الإلتفات
 وأما في النفي فهي تتناول كل واحد على حiale كقوله تعالى
 ولا تطع منهم أي أو لغورا وقوله أو الخوايا وما اختلط بمظم

أي منفرد كل منهما

ففي كل



ففي كل واحد على حiale للأعلى تعين الجمع ولهذا قال أصحابنا
 فبين قال والله لا أكمن زيدا وعمرا أنه يحتم بكلام أيهما
 وقع وحكي السيراني في شرح نسيويه أن المزني من أصحاب
 الشافعي سئل عن رجل حلف والله لا كلمت أحدا إلا كوفيا
 أو بصريا فقال ما أراه إلا حائشا فذكر ذلك لبعض الحنفية
 فقال خالف الكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى وعائ
 الذين هادوا حرمنا إلى قوله إلا ما حلت ظهورهما من الحوايا
 أو ما اختلط بعظم وكل ذلك ما كان مباحا خارجا بالاستثناء
 من التحريم وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام لقد همت
 أن لا أقبل هدية إلا من قرشي أو ثقيفي فالقرشي والثقيفي
 جميعا مستثنيان فرجع المزني إلى قوله ويرد على ما فرزه في النفي
 ما ذكره الزمخشري في قوله تعالى يوم لا ينفع نفسا إيمانها
 لم تكن أمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا يعني أن مجرد
 الإيمان بدون العمل لا ينفع ولا يحمل على عموم النفي أي أنه لا ينفع
 الإيمان حينئذ النفس التي لم تقدم الإيمان ولا نسبت الخبر في
 الإيمان تكرر لا يجب حملها على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع
 بين الإيمان والعمل الصالح تنبيه أولها استعماله في
 التحير أحدهما أن يستوي طرفاه عند المأمور ولا يؤمر فيه
 باجتهاد كآية الكفارة والثاني أن يكون مأمورا فيه
 بالاجتهاد لقوله تعالى وأما من بعد وأما فداء فإن الإمام
 يتخير في الأمر بتحير اجتهاد ومصلحة لا تشبه وقد تدخل أو
 للتبعض والتفصيل وهو أن يذكر عن جماعة قولين مختلفين
 على أن بعضهم قال أحدا القولين وبعضهم قال الآخر كقولك
 أجمع القوم فقالوا حاربوا أو صلحوا أي قال بعضهم حاربوا
 وقال بعضهم صلحوا ومنه قوله تعالى وقالوا كونا هودا

كذا في الأصل المنقول
 ولعل فيه سقطا وتقديره
 ففألا يتبين النهي عنه كل
 واحد انتهى

١٥

في الآية

اونصاري تهند واوقد علم انه ليس في الفرق فرقة تحير بين اليهودية
والنصرانية وانما هو اخبار عن جملة اليهود والنصارى انهم قالوا ثم
فصل ما قاله كل منهم واحج بعض المالكية في تحبير الامام في عقوبة
قاطع الطريق يقول تعالى اما جزاء الذين يجارون الله ورسوله الاية
وانكر غيره التحير في الاية واختار السيرافي ان اوفيهما من هذا الباب
للتفصيل وتوثيق اختار هذه العقوبات على اصناف المخاريب
كالاية السابقة على ان بعضا وهم الذين قتلوا يقتلون وبعضا
وهم الذين اخذوا بقطع ايديهم وارجلهم وهذا مذهب الشافعي
واي حيفة وقد يستعار او حتى اذا وقع بعد ما مضى منصوص نحو
لا لزمك حتى تقضي ولهذا قال النخاعة انها بمعنى الى لان الفعل الاول
يمتد الى وقوع الثاني او يمتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الثاني
بعده فيقطع امتداده وقد مثل بقوله تعالى ليس لك من الامر شي
او يتوب عليهم اي حتى تقع توبتهم او تعذبهم وذهب الزمخشري
الى انه عطفت على ما سبق وليس لك من الامر شي اعتراض والمعنى
ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب
عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل
تلك بالنصب كان بمعنى حتى وما يقال ان التقدير لقطع من جهة
ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المنفي على المنفي
وبالعكس وبهذا يظهر ان اولى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلعت
النساء ما لم تمسوهن او تعرضوا لهن فرينة عاطفة مفيدة للعلوم
اي عدم الجناح مفيد بانتفاء الامر بن اعنى الجائسة وتقرير الهمز حتى
لو وجد احد بها كان الجناح اي وجب المهر فيكون تعرضوا مجزوما
عطفت على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الشافعي
من انه منصوب باضمار ان على معنى الى ان تعرضوا او حتى تعرضوا اي
اذا لم توجد الجائسة فعدم الجناح يمتد الى تقرير المهر لوجوه

صحت لو

امتناع



امتناع لامتناع هذه عبارة الاكثرين واختلفوا في المراد بها على
قولين احدهما ولم يذكر الجمهور غيره انه امتنع الثاني لامتناع
الاول نحو لو جئتني لاكرمته انتفى الاكرام لانتهاء الجمي فلا
يلون فيها تعرض للوقوع الا بالمفهوم والثاني عكسه اي انه
امتنع الاول لامتناع الثاني وهو ما صار اليه ابن الحاجب
وصاحبه ابن الزمكاني في البرهان لان الاول سبب
للتاني وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء السبب لحوار ان يخلفه
سبب آخر يتوقف عليه المنسب الا اذا لم يكن المنسب سبب
سواء ويلزم من انتفاء المنسب انتفاء جملة الاسباب لا سيما
ثبوت حكم بدون سبب فصح ان يقال امتنع الاول لامتناع
الثاني الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلة الا الله لفسدتا
كيف سبق للدلالة على انتفاء التعدد لانه خلاف المفهوم
ولان نفي الالهة غير الله لا يلزم منه نفي فساد العالم قيل وقد
خرق اجماع الخويين وبناه على رايه ان الشروط اللغوية اسباب
والسبب يقتضي المنسب لذاته فيلزم من عدم السبب عدم المنسب
وهو ضعيف لانه على تقدير تسليم ذلك فقد يخلف لغوات
شروط او وجود مانع وعدم سبب آخر شرط في انتفاء المنسب
لانتهاء سبب لئن السبب الاخر موجود ثم كيف يصنع بقوله
تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمهم فان المراد نفي السماع
وعدم التحير فيهم لا العلس والتحقيق انها تستعمل في كلام العيين
لكن باعتبارين باعتبار الوجود والتعليل او باعتبار العلم
والاستدلال فتقول لما كان الجمي بعلة للاكرام بحسب الوجود
فانتفاء الاكرام لانتهاء الجمي انتفاء المعلول لانتهاء العلة وايضا
لما لم يعلم انتفاء الاكرام فقد يستدل من انتفاء الجمي استدلالا
بانتفاء اللازم على انتفاء المدروم وهذا في الآية الشريفة بقول



في مقام التعليل انشاء الفساد لا نشاء علة اي التقدر في مقام الاستدلال يعلم من انشاء التقدر انشاء الفساد فمن قال بالاول نظر الى اعتبار الاول ومن قال بالتالي نظر الى الاعتبار الثاني وعلى عبارة الأكثرين فالجملتان بعد هاتين الهمما احوال اما ان تكونا موجبتين نحو لو زرتي لو الترتيب فيقتضي امتناعها واما ان تكونا منفيتين نحو لو لم تتررتي لم الترتيب فيقتضي وجودها واما كان كذلك لأن لو لما كان معانها امتناع لا امتناع وقد دخل الامتناع على النفي فيها فامتنع النفي واذا امتنع النفي صار اثباتا واما ان تكون احدهما موجبة والاخرى منفية وتحت صورتيان يعام حكمهما من النفي فبايها وقد اورد على ذلك مواضع طين ان جوابها غير مستمع كقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا اليوم مؤالا ان يشاء الله ولكن التوهم يجهلون ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام وقول عمر بن عبد الصميت لو لم تحث الله لم يصبه وغير ذلك اما لو جربنا على ظاهر العبارة للزم منه على المراد ثم تعرف المعترضون الذين راوا الزوم هذا السؤال فيهم من صار الى انها لا تقيد الامتناع بوجه بل مجرد الربط والتعليق في الماضي كما دلت على ان التعلق في المستقبل وهو قول السلوتين وابن هشام الخضر اوى وابن عصفور وغيرهم وتابعهم الامام فخر الدين محجبا بقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم والتائبة انه تعالى ما اسميهم ولا تولوا لكن عدم التولي خيرا فلزم ان يكون قد علم فيهم خيرا وباعلم فيهم خيرا قال فعلينا ان كلمة لو لا تقيد الا بالربط ومنهم من توسط بين القالين وقال انها تقيد امتناع الشرط خاصة ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته الا ان الاثر عدمه وهو طريقة

ابن مالك

ابن مالك وسلك القرافي طريقا عجيبا فقال لو كانتا في للربط تأتي لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق او متوهم وفتح فيه قطع الربط فتقطع انت لا اعتقادك لطلان ذلك كما لو قال القائل لو لم يكن هذا زوجا لم يوت فتقول انت لو لم يكن زوجا لم يجرم الارث اي لكونه ابن عم وادعي ان هذا يتخلص به عن الأشكال وانه خير من ادعاء ان لو يعني ان لسلمته من ادعاء النقل ومن حذف الجواب وليس كما قال فان كون لو مستمرا لقطع الربط لا دليل عليه ولم يصح اليه احد مع مخالفة الأصل في ادعاء ادعاء انها بمعنى ان والجواب محذوف فقد صار اليه جماعة والظاهر عبارة الأكثرين لموافقها غالب الاستيالات واما المواضع التي نقضوا بها عليهم فممكن الجواب عنها ورجوعها الى قاعدة تهم اما الآية الاولى فالعز ما كانوا يؤمنوا بهذه الامور وامتناع اليهم لا يؤمنون بهذه الامور او صادف بعدم وجدان هذه الامور والامر كذلك اذ المراد لا امتنع ايجابهم لهذا التقدير واما الثانية فتقولهم يلزم نفاذ الكلمات عند انشاء كون ما في الارض من شجرة اقلام وهو الواقع فلزم النفاذ وهو مستحيل وجوابه ان النفاذ انما يلزم انشاءه لو كان المتقدم مما لا يمكن في العقل انه مقتضى له انما اذا كان مما يتصوره العقل مقتضيا فانه لا يلزم عند انشاءه اولى واخرى فمن لوي الآية انه لو وجد مقتضى لما وجد الحكم لكن لم يوجد فكتف يوجد وليس المعنى لكن لم يوجد فوجد لا امتناع وجود الحكم بالامتناع والحاصل انه لو كان الامر كذلك لاستقر في العباد ولم يحصل النفاذ لكنه لم يمتنع ذلك لانهم ما اعتمدوا الجوار لعدم وجودها واما الاثر فلما سبق في الذي قبله ان مفهوم الواقعة عارض مفهوم المخالفة



وبأن المنى وهو معصيته لا ينشأ عن خوف لأن عدم العصيان له
 سببان الخوف والأجل وقد اجتمعا في صهيب فلو قدر فيه
 عدم الخوف لم يعصه فكلين وعنده مانع آخر وهو الاجل فان قصد
 نفي المعصية بكل حال كما يقال لو كان فإلا من جاهل لم يقبل هذا
 فكيف وهو عالم او يقال لو لم يخف الله لم يعصه فكيف يعصى الله
 وهو يخافه وأذا لم يعصه مع عدم الخوف فأولى أن لا يعصه
 مع وجوده ويحكي أن الشلو بين سئل عن معناه فاستدق قول الشاعر
 ° فلو أصبحت لي نذب على الفضا ° لكان هو ليبي جديداً والله °
 يريد ان جميعا مطوع في جبلته فلا يتغير كغير الجبين فذلك
 جبلته صهيب مطبوعة على الخير فلو لم يخف لم يقص لجبلته الفاضلة
 ولا يخفى عليك بعد هذا الاستعمال مثل هذه الأجوبة في بقية الوضع
 المفترض بها والصابط أن نقول يؤتى بها الثبوت الحكم على تقدير
 لا يناسب الحكم لتقدير ثبوت الحكم على خلافه الذي يناسبه
 ويكون ذلك من طريق الأولى فيلزم ثبوت الحكم مطلقاً ثم
 يرد على القائل بالربط وأنها لا تدر على امتناع البتة غالب
 الاستقالات لقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها
 ولكن حق القول منى فإن المعنى والله أعلم ولكن حق القول منى
 فلو أنشأ أو نشأ حق القول وقوله ولو أركم بشر المشتمل ونشأتم
 في الأمر ولكن الله يسلم أي فلم يركم لذلك ولو شئنا لرفعناه
 ولكنه أخذنا إلى الأرض ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض
 لفسدت الأرض ولو شئنا الله ما اقتتل الذين من بعدهم
 من بعد ما جأهم السينات ولكن اختلفوا ولو شئنا الله ما اقتتلوا
 ولو شئنا الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يسلكم ولو كانوا يؤمنون
 بالله والنبي وما أنزل اليه ما اتخذوا لهم أولياء ولو أن أهل
 القرى آمنوا واتقوا لولناهم لولا عدم الاختلاف في العباد ولو انفتقت

ما في الأرض



ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم لو كان عرضاً قريباً وغيرها
 من الآيات ومن الحديث لو كنت متخذاً خليلاً لا اتخذت آياتي
 خليلاً لو يعطى الناس يدعوا إلي غير ذلك لولا من حق وضعها
 أن تدرج في صنف التلاني ولكن المسألة أوجبت ذكرها هنا
 ويمتنع بها الشيء لوجود غيره وأصلها لو ولا فلما أركب أحدث
 لها معنى ثالث غير الامتناع المنزوع وغير الشيء وتحققه أن لا يمتنع
 بها الشيء الامتناع غيره ففيها امتناعان ولأنانية الشيء أو دخل
 على الشيء صار شيئاً أو في تفسير ابن بري حان عن الخليل كل ما في
 القرآن فهي بمعنى هذا الآية قوله فلو لأنه كان من المسجدين
 من لا يتدأ الغاية وهي مناطه لولا في الإنشاء والغاية أما ما
 نحو من أول يوم وعاملتها أن تصاح ان تقارنها إلى لفظ نحو من
 المسجد الحرام أو معنى نحو فاستعد بالله من الشيطان الرجيم وزيد
 أفضل من عمر وعند المبرد وانفق الحاة على كونها لا يتدأ غايات
 المكان واختلفوا في الزمان فقال سيبويه أنها لا تكون له فقال
 وأما من فتكون لا يتدأ الغاية في الأماكن وأما من فتكون لا يتدأ
 في الزمان والأحيان ولا تدخل واحدة منها على صاحبتها وأخاره
 جمهور البصريين وكلام سيبويه في موضع آخر يقتضي أنها تكون
 لا يتدأ الغاية في الزمان فإنه قال في باب ما يضرب فيه الفعل
 المسقل أظهاره بعد حرف ومن قول بعض العرب ° °
 ° من لا تسولوا لي أتلائها ° نصب لأنه أراد زماناً والسؤل
 لا يكون زماناً ولا مكاناً فيجوز فيها الجر نحو من لدن صلاة العصر
 إلى وقت كذا فلما أراد الزمان حمل السؤل على ما يحسن أن يكون
 زماناً إذ عمل في السؤل كأنك قلت من لدان كانت تسولاً
 هذا الضم وهو يقتضي أن تكون لا يتدأ غايات الزمان وبه قال
 اللوثيون والأخشي والمبرد وابن درستويه وابن مالك

في قوله تعالى لمسجد
أسس على التقوى من
أول يوم أنت

وجعلوا منه قوله تعالى لله الأمر من قبل ومن بعد وأيات
كثيرة ولما كثرت آيات الفارسي وقال ينبغي أن ينظر فيما جاز
هذا فإن كثرت عليه والأقوال قال ابن عصفور والصحيح
أنه لم يكثر كثرة توجب القياس بل لو لم يجر الأهدا فلذلك
تؤد جميعه على حذف مضاف أي من تأسيس أول يوم
انتهى وهو مراد وروى قوله تعالى أذ النوري للصلاة من يوم
الجمعة وفي الحديث من العصر إلى غروب الشمس وفي حديث
عائشة في قصة الأفك ولم يجس عدي من يوم قبل في
ما قيل وهو كثير ومع الكثرة فالأصل الحاجة إلى الأضمار لأنه
خلاف الأصل ومن جهة المعنى فالقياس على إلى فإنها
لا انتهاء الغاية زمانا ومكانا ومن مقابلتها تكون لا ابتداء
الغاية وذكر الشيخ عز الدين أنها حقيقة في ابتداء غاية الأمانة
وتجاوزها عن ابتداء غاية الأمانة وهو حسن جمع به بين
التولين وذكر السكاكي في المفتاح في الكلام على الاستعارة النبوية
أن قولهم في من لا ابتداء الغاية المراد به ان متعلق معناها
ابتداء الغاية لأن معناها ابتداء الغاية إذ لو كانت كذلك
لزم أن تكون اسما لأنه لا يدل على الاسم الاسم وهو عجب
وتكون لتبيين الجنس وصاحبها أن تنفذها عام
ويتأخر عنها خاص كقولك ثوب من صوف وخاتم من حديد
وعليه حمل قول صاحب الكتاب فهذا باب علم ما الكلم من
العربية لأن الكلم كما تكون عربية تكون غير عربية ومنهم
من ردها القسم إلى التبعيض وتجي للتبعيض نحو منهم
من كلم الله ومنهم من قصصنا عليك حتى تفقوا بما يحبون
وصاحبها أن يصلح فيه بعض مضافا إلى البعض ومثله شرب
من الماء وحكى ابن الدهان عن بعضهم اشتراط كون البعض

النزوم

أكثر من النصف محتجا بقوله تعالى منهم المومنون وأكثرهم الفاسقون
والصحيح أنه لا يلزم لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص عليك فإن كان أحد المسمين أكثر من الآخر
بطل الشرط وأن نساويا فلذلك ومنه زيد أفضل من عمرو لأنك
تريد تفضيله على بعض ولا تؤم ولو كانت هنا لا ابتداء لقصي ذلك
انتهيا بما بينهما وقال المبرد لا ابتداء الغاية أي غاية التفضيل لأن
عمدا هو الموضع الذي ابتدى منه فضل زيد في الزيادة وكذا
قال في التبعيض وتبعه الجرجاني وقد اختلفوا في أنها حقيقة
فما دام من هذه الاستعمال على قول أحدنا أن أصلها ابتداء
الغاية والباقي راجع إليها وحكاها أبو البقاء في شرح الأيضاح
عن المبرد ومعناه في التبعيض ان ابتداء أخذك كان من المال
وقطع به عبد القاهر الجرجاني وقال لا تفك من عن ابتداء الغاية
وإنما يعرف التبعيض وبيان الجنس بقربته وهذا أولى من
الاشتراك اللفظي ومن المجاز واليه يستبرك كلام صاحب المنفصل
أيضا وحكاها ابن العزقي في المحصول عن شرح سيويه لابن السراج
فقال وهو صحيح فإن كل تبعيض ابتداء غايته وليس كل ابتداء
غايته تبعيضاً وحكى عليه الكيا الهراسي وأبكر حجتها للتبعيض
قال وإنما وضعت لا ابتداء عكس إلى ورد بعضهم اليقين وذلك
فقال في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان وأجاب
الجمهور بأن معنى الابتداء معروف في بعض المواضع وغير مقصود
وفي بعضها لا يرجح الالتماح والباقي أنها حقيقة في التبني ورد
الباقي إليه فإنه مشترك بين الجميع فإن قولك سررت من الدار
إلى السوق بينت مبدأ السير ولذا الباقي وقال المحصول أنه
الحق الثالث أن أصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهو
ضعيف لاجتماع اعمه اللفظة على أنها لا ابتداء الغاية والراجح ونقله



ابن السمعاني عن الفقهاء أنها للتشميس والغاية جميعا وكل واحد في موضعه حقيقته وإما قوله تعالى فاسمحو بوجودكم وأيديكم منه فعالت الحقيقه من لا ابتداء الغاية حتى لا يجب أن يعلق التراب باليد بل الواجب ابتداء الغاية من الأرض ولا يجب عليه نقل بعض أجزاء الأرض حتى لو مسح بيده على الصخرة الصماء والحجر الصلد يكفيه ذلك لأنه قد ابتداء بالأرض ولو مسح على الحيوان أو الثياب لا يكفيه وعندنا أنه للتبعض حتى يجب أن يعلق التراب باليد وحمله على ابتداء الغاية لا يصح لأن من سألته أن لا يتعلق به الفعل كقولك هذا المكان من فلان إلى فلان وههنا الفعل متعلق به قال تعالى فاسمحو بوجودكم وأيديكم منه ومن جعل ابتداء الغاية والمسح من الآية متعلق بالاصميد فلا يصح حمل قوله منه على أنه لا ابتداء الغاية ومن حكى الخلاف في هذه الآية هكذا صاحب المصادر وابن برهان في الأوسط واللبا الهراسي ومنهم من أضاف إليها معنى آخر وهو أنها الغاية ومثله بقولهم رأيت من دارى الكهل من ذلك السحاب قال ابن دقيق العيد وليس بقوى انتهى وقال سيويه تقول رأيت من ذلك الموضع فجلت غايته لرؤيتك أي محلا للابتداء والانتها ^ل تكون حرفا إذا دخلت على الجامد وتكون اسما إذا دخلت على المشتق فتكون بمعنى الذي كالضارب واحتج على أنها اسم يعود الضمير عليها وخالف المازني وقال حرف بدل ليل تحظى العامل في قولك مررت بالناظم ولو كانت اسما لكانت فاصله بين حرف الجر ومعموله والاسم لا يتخطاه العامل ويعمل فيما بعده وأما الاستدلال بعود الضمير فدخلة فيه لأن أبا علي قال في الأيضاح والضمير يعود إلى ما يدل عليه الألف واللام من الذي

ثم اللام



ثم اللام تسمان أحدهما أن يقصد بها تعريف معين وهو العهد وينقسم إلى ذكرى وهو تقدمه في اللفظ نحو فأرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وإلى ذهني نحو اليوم أكملت لديكم وقوله أذهما في الفاروقا اجتماعي قوله تعالى وليس الذكر كالأنثى فالأولى للذهني والثانية للذكرى والثاني أن يقصد بها تعريف ما كان منكورا باعتبار حقيقته وهي على ثلاثة أقسام أحدها أن يراد بها الحقيقة من حيث هي مع قطع النظر عن الشخص والعموم كقولك الرجل خير من المرأة وجعل منه ابن دقيق العيد قول عبد الله بن أبي أوفى عمرو بن عامر رسول الله صلى الله عليه سبع غزوات فأكل الجراد والثاني أن يراد بها الحقيقة باعتبار قيامها بواحد وتعرف بأنها إذا نزع لا يحسن موضعها كل كقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حيي جعلنا مبداء كل هذا الجنس الذي هو الماء فهذا النوع من التعريف قريب في المعنى من التكررة ولهذا وصفت به في الجملة في قوله ولقد أمر على الليم بسبي . . . وهو يدل على حقيقة مقولة متحدة في الذهن باعتبار وضعه فإن دل على تعدد فهو باعتبار الوجود باعتبار موضوعه وأذا أطلق على الوجود أطلق على غير ما وضع له ويتبين في بعض المحال وأدلة الحقيقة من مدخولها مثل الإنسان حيوان ناطق والمرد للذهني بمن محبته على الوجود بشرط فيه وهو في بعض استعمال مجازي نحو أكلت الخبز وشربت الماء لبطان أرادوا الجنس والثالث أن يراد بها الحقيقة باعتبار كلية ذلك المعنى وتعرف بأنها إذا نزع حسن أن يجامها في موضعها لفظ كل على سبيل الحقيقة وصحة الاستسنا من مصحوبها مع كونه بلفظ المفرد كقوله تعالى إن الإنسان لئي خسر إلا الذين آمنوا فأنه يصح أن يقال كل إنسان وقد

٢٠

وهي رواية (أوجه بدل أقسام)

قوله والجر عطف على أي وإنما كان المراد الحقيقة كما صل عاد كقوله حد والحد

استثنى منه الذين آمنوا وذكر ابن مالك علامة ثالثة وهي
 جواز وصف مصحوبها بالجمع مع كونه بلفظ المفرد كقولهم اهلك
 الناس الدينار والحجر والدرهم البيض وقوله تعالى أو الظفر الذين
 لم يظفروا على الخ وورده شيخنا ابن هشام بوجهين أحدهما
 أن ال فيهما ليست لعموم الأفراد بل دليل أنه لا يجمع قيامها
 بل هي لتعريف الجنس من حيث هو هو أي تعريف الماهية والثاني
 أن الظفر من الألفاظ التي تستعمل للواحد والجمع بلفظ واحد
 كجذب دليل قوله أو يخرجكم طفلا وليس فيه الف ولا م قلت
 ومن أمثلة هذا القسم قوله صلى الله عليه وسلم المسلمون
 تتكافأ دماؤهم وسواء كان الشمول باعتبار الجنس كالرجل
 والمرأة أو باعتبار الوصف كالسارق والسارقة وذكر الماوردي
 في كتاب الأيمان عند الكلام في لا يشرب الماء أن الألف واللام
 تارة تكون للجنس وتارة للعهد وأنها حقيقة فيهما وظاهر
 أصل البيان والنحو أنها حقيقة في العهد ولهذا حملوها على
 ذلك لأن العهد أقرب إلى التحقق من الجنس ومن كان هناك
 عهد ذكرى فلا يجوز حملها على الخارج بشخصه ولا على الجنس
 من حيث هو هو فإن الحقيقة إذا أريد بها معنى بعينه مجازا
 حمل على المبالغة والكمال فيها والمقام لا يقتضي ذلك وقال
 صاحب البسيط أقوى تعريف اللام المحصور ثم العهد ثم الجنس
 وزعم السكاكي أنها لام التعريف تكون لتعريف العهد لا غير
 ورد الباني إليه وبيان على قول بعض الأصوليين أن اللام
 موضوعه لتعريف العهد لا غير وظهور ما ذكرناه الفرق بين
 لام الجنس ولام العموم وفوق ابن عصفور بينهما بأنها أن حدثت
 في الاسم معنى الجنسية كانت للجنس نحو دينار ينطق على كل دينار
 على سبيل البدل فإذا عرفت ذلك على الشمول بخلاف قولك

لمن قاتله

لمن قاتله واقع على جنس اللبن فإذا قلت اللبن بال عرفيت
 الجنس ولم تعين جنسا بل دخلت لتعريف الجنس وفيما قاله نظر
 والظاهر أن ال فيما يتعلق في الديار واللبن على السواء وإنما
 أن دخلت على كل فلما جنس أو على جزئي فللمهد أو على كل للعموم
 ولم يقل أحد في الاسم أنه يدل على الكلي لصدقه على الأحاد
 على البدل وذكر ابن مالك من أقسامها تعريف المحصور والصواب
 أنه ليس قسما بل هو قسم من الأول في اللوغاء أما حقيقته
 وهي اشتغال الطرف على ما يحويه كقولك المال في الكسب وأما
 مجازا كقوله فلان ينظر في العلم والدار في يده فأما قوله
 تعالى ولا صلبيكم في جزوع الخمل فقال المبرد بمعنى على وقال
 الخداف على حقيقته لأن الجزع يصير مستقرا لهذا الفعل وقال
 الأصفهاني الذي يظهر في من كلام الأدباء أنها حقيقة في الظرفية
 المحققة مجازا في غيرها سوى الزمخشري فإنه قال في قوله
 تعالى ولا صلبيكم في جزوع الخمل ما يدل على أنها على بابها والاختار
 أنه كان بين المحقق والمقدر قد مشترك فهي للمشارك دفعا
 للأشترار والأفهم حقيقة في المحقق مجازا في المقدر لأن الأصل وضع
 اللفظ بأزاء المحقق قال الاستاذ أبو منصور ولا يجب أن يكون الظرف
 في حكم المقرور به ولذلك قلنا فيمن قال لزيد على أو عندي ثوب في
 منديل أن أقراره يتناول الثوب دون المنديل وزعم العراقي أنه
 أقرار بهما واجمع الفريقان أنه لو أقر لزيد في دار أو درس في اصطبل
 أو سرج على دابة لا يكون أقرارا بالطرف وإنما يقوم مجازا للسبب
 والتمثيل آخرون منهم ابن مالك لقوله تعالى لمسلم فيما أخذتم وقوله
 صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الأبل أي قتل النفس
 سبب لوجوب هذا المقدار وقيل يرجعها إلى الظرف مجازا ومنهم
 من تأولها بالمن الحقيقي والأمروية قريب لأنه أن أراد معنى الاستعمال

عدد

٢١

بحث في

لعلها والدواة
 في يده

لعل الصور المقربة فإن
 الفعل أفرد اسم المفعول
 من الرباعي بوزن يفعل
 لا مفعول كما لا يجزي الهم



حقيقة ومجاز المنوع وأن أراد استعمالها مجازا وعنى المجاز في طرفية
 المعنى مثلا فهو مجاز ويحده على مجاز آخر وهو مجاز النسبية فإن
 وجد له مرجح عمل به وقال الشيخ عمر الدين لما كان المسبب
 متعلقا بالسبب جعل السبب طرفا للمتعلق المسبب فلذلك ينبغي
 الظرف معنى السببية وقال من لا يفهم هذه القاعدة يجهل
 كون في والاعلى السببية عن سنها المحاوزة للنسب والاضراف
 الى غيره نحو علمت عن زيد اي انصرفت عنه وقال صاحب
 القواطع تكون بمعنى من الاثني مواضع خاصة من تكون
 للانفصال والتبويض وعن لا تنصى الفصل فيقال اخذت
 من مال فلان ويقال اخذت عن عمل فلان وقد اخصت
 الاسانيد بالنعنة وكلمة من لا تستعمل في موضعها وقالوا
 من لا تكون الاحرفا ومن تكون اسما وفيما ذكره نظر لمن
 نصب المضارع وتخلصه للاستقبال نحو ان يقوم زيد
 وهي تفيد تأكيد مطلق النبي وزعم الزمخشري في اللسان
 انها تفيد تأكيد النبي ووافقه ابن الجبار وفي الامونج
 تأييده ووافقه أبو جعفر الطوسي وقال ابن مالك حملة عليه
 اعتقاده أن اسمه لا يرى وهو باطل ويطن كثيرا لغورد الزمخشري
 بهذه المقالة لكن جزم به ابن الخطاب في كتابه العربي
 بأنه لم يجعل التأييد عبارة عن الذي لا ينقطع بل عن
 الزمن الطويل وافصح كلام ابن عطية موافقة الزمخشري
 أيضا وأن ذلك موضع اللغة ولو

على هذا النبي مجروده لضمن أن موسى لا يراه ابدا ولا في الآخرة
 لكن قام الدليل من خارج على ثبوت الرؤية في الآخرة
 وقد رد على الزمخشري ومن وافقه بأنها لو كانت للتأييد
 لم يفيد هنيئا باليوم في قوله تعالى فلو اكم اليوم النسيب

ولكن

بحث عن

بحث عن

الاولى عدم الانقطاع لان
 الذي لا ينقطع هو المؤبد
 لا التأييد

ببعض الاصل

ولكان ذكر التأييد في قوله ولن يتموه ابدا تكرر والاصل
 عدمه لا تأتي مزيدة وغير مزيدة فالمزيدة كمتولاه
 تعالى ما منعك أن لا تسجد لنا ليعلم أهل الكتاب وشرط
 أمام احرمين في البرهان في زيارتها قصد تأكيد معنى
 النبي الذي ارتوى عليه سياق الكلام كما في قوله تعالى
 ما منعك أن لا تسجد بدليل حذفها في الآية الاخرى
 يعني انها تؤكد للنسب المنوي الذي تضمنه منعك
 ولهذا قال بعضهم تترادف في الكلام الموجب المعنى اذا توجه
 عليه فعل معنى في المعنى قال المازري ويطلب ما يراهم
 هذا المعنى في قوله لنا ليعلم قال وله أن يقول استعملوا الكلام
 أيضا معنى النبي لأنه اذا كان المقصد التبرام للمؤمن ليعلم
 الكفار هو انهم فهم الآن غير عالمين به وانهم فقد تضمن
 سياق الخطاب الاشعار بانتفاء العلم عنهم قلت أما الاولى
 في لنا ليعلم فرائدة بالاتفاق ورض علي بن ابي طالب
 ويدل لها قراءة ابن عباس وعاصم الجحدري ليعلم أهل الكتاب
 وقرأ سعيد بن جبيرة لأن يعلم أهل الكتاب وهاتان القراءتان
 تفسير لزيارتها واما الثانية في قوله أن لا يقدر أن لا يقدر
 زيدت تأكيد المعنى للوجود بما توجه عليه العلم امانا هية في
 عوامل الأفعال المجازية واما نافية وقال صاحب البرهان
 وانما تستعمل في المظنون حصوله بخلافين وانها تستعمل في
 المستكول حصوله ومن ثم كان النبي بلن الد قال ابن مالك
 لا لتأكيد النبي كأن لتأكيد الاثبات وحمل ذلك عمدته
 في اعمال لا عمل ان وانهم يجهلون التقيض على التقيض وقد استنكر
 ذلك من جهة أن إن داخله على الاثبات فأكدره ولا لم تدخل
 على نفي وجوابه أن مراده أنها نفي مؤكدا وعين أنها تخرج طرف

بحث لا

٢٢

المنفي المحمل في أصل القضية وجمانا قويا أكثر من ترجيح ما يدل
 عليه بناء الاسم معها ليفيد نسبة العموم وهي أما أن تشارك الأفعال
 وتكون عاطفة وفيها معنى المنفي نحو قام زيد لا عمرو وقد لا يعمل
 في لفظها شيئا ومنه قوله تعالى فلا يستظفون توصية
 ولا إلى أهلهم يرجعون لا تأخذ سنة ولا تؤم فاما قوله
 فلا صدق ولا ضاى فقالوا المنفي لم يصدق ولم يصل وأما
 أن تشارك الأسماء فاما أن تلي المعارف والسكرات فالتى
 تلي السكرات ان اريد بغيرها التى تجس ببيت مع اسمها
 وأن اريد بغيرها التى الوحده فهى العاملة عمل ليس ولهذا تقول
 لا رجل فيها بل رجلا ن والتى تلي المعارف لا تعمل فيها شيئا
 ويلزمها التكرار نحو لا زيد فيها ولا عمرو وقال ابن الخشاب
 وهي بل لأن بل اضربت بها الأول عن التانى فثبت المنفي
 الذى كان للأول للتانى ولا يد أن معها بآيات المعنى
 للأول فانفى بها عن التانى ولهذا لم يعطف بها بعد
 التنى فتقول باجاءنى زيد لا عمرو لأنك لم تثبت للأول
 شيئا فتغيبه بها عن التانى مع للمقارنة والضم فلو قال
 لعبر المدخول بها أنت طاعت طاعة أو معها طاعة
 تقع ثنثان كما لو قال أنت طاعة طاعتين ولو قال له علي
 درهم مع درهم أو معه درهم فنصوص السافى درهم لإجمال
 أن يكون المراد مع درهم لى أو معه درهم لى وقال الدراكى
 مع الهاء درهمان ومع حذفها درهم وقال ابن السمعاني في
 القواطع هي للجمع بين اثنين فعوله رايت زيدا مع عمرو
 اقتضى ذلك اجتماعهما في رؤيته وقال ابن برهان في الأوسط
 هي للاشتراك مع الاقتراين في الزمان تقول جاء زيد وعمرو
 معاى في زمان واحد انتهى وما ذكره من دلالة السامع على

مبحث مع

الاتحاد



الاتحاد في الوقت نقلون عن ثعلب أيضا لكن نص السافى
 في الأم على أنها لا تقتضى الاتحاد في الزمان وهو ظاهر
 كلام ابن مالك فإنه قال اذا قطعت عن الأضافة أنها
 توثقت وتساوي جميعا في المعنى وقال الشيخ تقي الدين في شرح
 الألفاظ قيل معنى مع المصاحبة بين امرين وكل امرين لا يقع
 بينهما مصاحبة واشتراك الألفى حكم جمع بينهما ولذلك
 لا تكون الواو التى بمعنى مع الابد فعل لفظا ونقدير التصح
 المعية وكما معنى المعية الاجتماع في الأمر الذى به الاشتراك
 في زمان ذلك الاشتراك وتسمى أيضا مجرد الأمر الذى
 به الاشتراك والاجتماع دون زمان ذلك فالأول يكثر في
 أفعال الجوارح والعلاج نحو دخلت مع زيد ومنه قوله
 تعالى ودخل معه السجن فتيان أرسله مغلغلا إلى أرسله
 معكم والتانى يكثر في الأفعال المعنوية نحو آمنت مع المؤمنين
 وثبت مع التائبين وفهمت المسألة مع من فهمها ومناه
 قوله تعالى واركنى مع الراكبين وقيل ادخل النار مع الداخلين
 التنى معك أسمع وأرى أن معنى ركنى سيهدين أى بالمعانية
 والحفظ يوم لا يحزى إليه النبي والذين آمنوا معه ليس الذين
 شاركوه في الأيمان والذي وقع به الاجتماع والاشتراك
 في الأحوال وقد ذكر الاحتمالات في قوله تعالى وانفقوا
 النور الذى أنزل معه فقيل أنه من باب المعية بل حرف
 اضرب عن الأول وآيات للتانى وتسمى بعد التنى والاتحاد
 ويأتى بعدها المنفى كإياتى الموجب قالوا وهي العم في الاشتراك
 بها من لكن تقول في الموجب قام زيد بل عمرو والتى المنفى
 ما قام زيد بل عمرو وقال تعالى أنا المعزومون بل نحن محزونون
 وهم لا يظنون بل قلوبهم في عمرة ومسال المنفى بعدها لم يقولون

مبحث بل

تفعله بل لا يؤمنون قالوا بل لم تكونوا مؤمنين وقيل هي للأعراس
 عما قبلها أي جعله في حكم المسكون عنه فإذا انضم إليها الإضراب
 في نفي الأول نحو جازيد لا يدل على نفي الثاني بل لا بد من
 معنى الإضراب أما الإبطالي نحو قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه
 بل عباد مكرمون أي بل هم وأما الانشائي أي الانتقال بها من
 عرض إلى عرض آخر وزعم صاحب البسيط وابن مالك أنها لا تقع
 في التثنية إلا على هذا الوجه مثاله قوله تعالى وتذرون ما خلق
 لكم وبيكم من أرواحكم بل أنتم قوم عادون فاستندرك ببيان
 عدوانه وخروج من قصة إلى أخرى وهي في ذلك كله حرف
 ابتداء لا عاطفة على الصحيح وقال ابن الحشاب إذا قلت جازيد
 لكن عمرو ولم يجز ذلك أن تقدر لن حرفا عاطفا جملة على جملة
 وإن شئت اعتقدتها حرف ابتداء يستأنف عندها الكلام وهكذا
 إذا جاءت في القرآن فإن اعتقدتها عاطفة فلا وقف على ما قبلها
 دون أن لا تقف على المطوف عليه وتبتدىء بالمطوف وأن
 اعتقدتها حرف ابتداء فلك الخيار في الوقف على ما قبله ووصله
 انتهى وأن دلالاتها مفرد فهي عاطفة ثم أن تقدمها أمرا أو جوابا
 كاضرِب زيد بل عمرو أو قام زيد بل عمرو وهي تجعل ما قبلها
 كالمسلون عنه وإثبات الحكم لما بعدها وإن تقدمها نفي أو
 نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته وجعل صدره لما بعدها
 هو ما قام زيد بل عمرو ولا يقوم زيد بل عمرو وأجاز المبرد
 ومن تبعه أن يكون ما قبله معنى النفي والنهي لما بعدها فإذا
 قلت ما رأيت زيدا بل عمرا بل ما رأيت عمرا إنك إذا أضربت
 عن موجب في رأيت زيدا بل عمرا أضربت إلى موجب فكذلك
 نضرب عن معنى إلى معنى ورد بيان مخالف للاستعمال وهو مقدم
 على القياس وإذا تحققت من الإضراب بطلت شبهة وجعلناه

نزل

ترك الشيء والأخذ في غيره وهو الثاني من وما قال
 الأستاذ أبو إسحاق أصديهما واحد إلا أن العرب خصت من
 بأهل التمييز أو من يصح منه وما من سواهم قال وقد تقوم
 أحدهما مقام الأخرى في معانيها ولا يصار إليها إلا بدليل
 لقوله تعالى وما خلق الذكر والأنثى والسماء وما بناها وقال
 الخويون ما تقع لغير العاقل وعلى صفات من يعقل وقد تقع
 على مبهم من يعقل ويتفاوت ذلك بحسب ظهور الأبهام
 أو صفاته قال تعالى فأنكحوا ما طاب لكم وقال لا تعبدوا ما تعبدون
 ونصير الأبهام في الآية الأولى لظهورها وإنما التحق في هذا على
 الصفة فأما قوله والسماء وما بناها والأرض وما طحاها فهي
 واقعة على الصفة وأن منه أسماء وصفات فإذا نبت عن الاسم
 فمن وأد النبت عن الصفة فيما كان الأصل معنا والسماء
 وحالها وبانيها فأد وقعت ما كان الخالف والباني من الصفات
 ولو قيل السماء من بناها لعلنا كان الأصل والسماء والذي
 بناها فأد وقع من في مكان اسمه تعالى ولا التقاتل من قال أنها
 مصدرية فإنها حرف وحرف لا يعود عليه ضمير وقد عا
 هنا الضمير على ما من قوله بناها ومن الثلاثي فأكثر بلي
 وهي جواب للنفي سواء كان النفي عاريا من حروف الاستفهام
 نحو بلي من قال ما قام زيد ومنه قوله تعالى لن نمسنا النار
 إلا أنا ما معدودة فما الرد عليهم بإيجاب النار لمن مات كافرا
 فقال بلي من كسب سيئته وأحاطت به خطيئته الآية أو
 مقرونة به كقوله تعالى أنتست برئكم قالوا بلي لأنهم أرادوا
 أنه ربيهم فرروا النبي الذي بعد الف الاستفهام وأردوا
 نفي الشيء ثبت إيجابه وقال ابن عطية نحو بلي أن محي بعد
 نفي غلبته تقرير وهذا القيد الذي دلره من كون النبي غلبته تقرير

٢٤

مبحث من وما

مبحث بلي



لم يذكر غيره بل الكل أطلقوا بها جواب النبي وقال الشيخ أبو حيان
 أنها حقها أن تدخل على النبي ثم حمل التقرير على النبي ولذلك
 لم يحمله عليه بعض العرب وأجابته بنعم ووقع ذلك في كلام سيدي
 نفسه إجاب التقرير بنعم أتباعا لبعض العرب وأكره عليه
 ابن الطراوة وقال الجوهري ربما ناقضها ثم واستشكل بأنه
 يقتضي أنها تناقضها قليلا بل هو مناقضه لها وإنما لأن نعم
 تصديق لما قبلها وبلي رده ولهذا قيل عن ابن عباس أنهم
 لو قالوا نعم كغروا وحياها أمام الحرمين عن سيدي فأنكره
 عليه ابن خردوف وإنما قال دخول نعم هنا لا وجه له ويمكن
 أن يريد الجوهري بذلك أنه قد يقبل القائل في جواب من
 قال أقام زيد أم لم يغم زيد نعم ويكون معناه أنه قام زيد
 يريد أنه في هذا الوجه تكون نعم مناقضة لبلي وكلام ابن
 عطية يقتضي جواز وقوع نعم في الآية الكريمة وأنه قال
 في سورة الأنعام وبلي هي التي تقتضي الأقرار بما سئم عنه
 متفيا ولا تقتضي نفيه وحده ونعم تصالح للأقرار كما ورد بذلك
 في قول الأنصار للنبي صلى الله عليه وسلم حيث عابهم في
 عزوه حين وتصالح أيضا محده فلذلك لا يستعمل وأما قول
 الزجاج وغيره أنها إنما تقتضي محده وإنما لو قالوا به
 عند قوله تعالى الست بربكم لكم وأقول له خطأ والله
 المستعان انتهى وقال الشلوبين لا يمنع في الآية أن يقولوا
 نعم لأعلى جواب الاستفهام ولكن لأن الاستفهام في قوله
 الست بربكم تقرير والتقرير خبر مجزئ فإن يأتي بعده نعم
 كما يأتي بعد الخبر الموحى وتكون نعم ليست جوابا على جواب
 التصديق وعلى هذا فيمكن الجمع بين هذا وبين ما قاله
 المفسرون لأنهما لم يتوارعا على محل واحد فإن الذم

منه

منه وإنما هو على أنه جواب وإذا كانت جوابا فإما يكون
 تصديقا لما بعد الف الاستفهام والذي جوزه إنما هو على
 التصديق لا الجواب كما في قولك نعم لمن قال قام زيد قال
 بعضهم وصارت الأجوبة ثلاثة نعم تصديق للكلام السابق
 من إثبات ولا لرد الأثبات وبلي لرد النبي ولا إيجاب بعد
 النبي نعم لأنه تقرير على صفة فان وردت بعد النبي فليست
 جوابا ولكنها تصديق للفظه الذي جاء على النبي لكن محققه
 التوهم حرق عاطف معناه الاستدراك أي التدارك وفسره
 المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما
 جاء في زيد لمن عمرو وأذا توهم المحاط عدم محي عمرو أيضا
 بناء على مخالفة ومدابسته بينهما وفي المفتاح أنه يقال
 لمن توهم أن زيد جاءك دون عمرو وبالمحنة وضعها للاستدراك
 ومغايرة ما بعدها لما قبلها فإذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل
 النبي يجب أن يكون ما قبلها منبها لحصل المغايرة وإذا عطف
 بها جملة فهي محتمل الأثبات فيكون ما قبلها منبها وتحتمل النبي
 فيكون ما قبلها مثبتا لحصل اختلاف الكلامين سواء كان
 المنفي هو الأول أم الثاني قال الجوهري ونفي في عطف الجملة
 نظير بل أي في النوع بعد النبي والأجواب كما أنها في عطف
 المفردات فقيض لا حيث تخضع للإيجاب والآن
 بما بعد النبي وإنما عطف بعد النبي نحو ما جاء زيد لمن عمرو
 فإن جاءت بعد الأثبات كانت عندهم لتترك قضية تامة
 إلى قضية أخرى تامة مخالفة للأولى كقولك جاء زيد لمن عمرو
 لم يأت وهي في النبي بمنزلة بل لمن بل أعم منها في الاستدراك
 وموضوعها مخالفة ما قبلها لما بعدها من الإيجاب والنفي
 وإنما مستدرة التوهم الناصبة للاسم الرافعة للخبر معانها

محقق كذا المحقق

أي وأما لمن مستدرة التوهم
 محقق لكن المستدرة



الأستدراك أيضا وقول سيويه أن لكن لا تدارك فيها وإنما
 جئ بها للثبوت ما بعد النبي فأما ذكر ذلك في أثر ذكره بل
 ورأى أن بل كانها يتدارك بها بعد نسيان أو غلط ففرق بين
 لكن وبين بل بنفي ما أثبتته وليس عنها إلا أن لكن ليست
 للاستدراك ففطن لذلك فإنه من دقائق كتاب سيويه
 على الاستدراك حسا نحو عليها وعلى القلق كقولنا أو معنى
 نحو ولما على الناس حج البيت ونحو يزيد على ذلك لأن الوجوب
 والدين يعلوه ويركبه في العن ولهذا قالوا أنها تستعمل
 للأحباب قال ابن الصباغ في العدة نحو له على ألف درهم
 وأما قبلنا تفسيرها بالوديعة لأن عليه تسلمها وحفظها
 وتستعمل للشرط نحو قوله تعالى ببايعناك على أن لا تشركت
 بالله شيئا قيل وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء أجماعا
 مجازا لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات
 لأنها لا تقبل الشرط فإذا قلت بقيد هذا القيد على العن
 فالمعنى بألف وكذا في الطلاق وقال أبو حنيفة على في الطلاق
 للشرط لأنه يعقل الشرط فيجوز على معناه الأصلي فإذا قلت
 طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لا يجب لك الألف
 عنده لأنها للشرط وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء الشرط
 ويجب عند صاحبه لأنها بمعنى الباء عندهما فكون الألف
 عوضا لا شرط عند الحاضرة وللأقارب بالعن فله عندك
 ألف أقرابا بعين وليس فيه استعارة بالضمان بل قال النووي
 هو مستعارة بالأمان حتى لو ادعى بعد الأقرار أنها كانت
 وديعة قلت أو ردديتها يعقل قوله بمنية إذ أطرف لما
 يستعمل غالبا نحو قلت إذا قام زيد قال ابن خروف وزعم أبو
 المعاني أنها تكون للماضي كأدو خالف الجماعة وهذا منه عجيب

بحث على

بحث عند

بحث إذا

فقد

قوله بالفاعلة الصواب
 على السبابة عن الفاعل لأد
 كورت من للمجهد
 والاصل كورها الماء



سقوط الوقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول أبي حنيفة لما قال
 سيويبه في أذما يجازي بها فتكون حرفا وقال السرخسي
 ونصير مثل أن وقال ابن عمرون في شرح المفصل فأدخلها
 ما يجازي بها في الأخبار بدون ما لأن الأضافة تزيل
 أفعالها فأذا كذا ما عن الأضافة بقي بها ما يجوز
 بها وقال أبو البقاء في اللباب إنما يجازي بها في الأخبار
 لأنها تستعمل فيما لا بد من وقوعه فيما إذا أجز السبر وإذا
 طلعت الشمس ووقته متعين لما يضاف وباب الشرط الإيهام
 والفرق بين إذا ومتى أن الوقت في متى لازم للمجاوزة دون
 إذا عند الكوفيين والمبرد من البصريين والحدود عند عدم
 النية فلو نوى بها آخر عمره فإنه يصدق عند الحنفية
 بالحدوث قالوا ولو لم يكن حقيقة في الشرط لما صدق
 لأنه حينئذ يكون نوي بها مجازي كالأمره وحده تخفيف
 على نفسه وفي مثله لا يصدق وقال أصحابنا في كتاب
 الخلع لو قال إذا أعطيتني العاقبة طالق اشترط
 إعطاؤها على الفور وليس ذلك من جهة الصيغة وبهذا
 أجابها أن في ذلك قال الشيخ في المهدب كذا ذكر الأصحاب
 وعندي أن إذا جعلها حكم متى وأي وقت في إقتضاء
 التراخي ولهذا لو قال متى العتال جاز أن يقول إذا شئت
 كما يجوز أن يقول متى شئت بخلاف أن فإنه لا يجوز أن
 يقال أن شئت انتهى وما ذكره الشيخ من دلالة إذا على
 الزمان صحيح لكن بينها وبين متى فرق لأن متى عامة
 تقتضي الدلالة على كل زمان بخلاف إذا وأدخلت الخويعون
 في عمومها قيل إذا قلت إذا أقام زيد فلم عمر وكانت بمنزلة
 كلما وقيل إنما يلزم قيامه مرة واحدة ولا يقتضي تكرارا قال

ابن عصفور

ابن عصفور والأصح هو الأول كسائر أدوار الشرط ويدل
 عليه قول الشافعي
 إذا وجدت أو أرى الحب وكدي أقبلت نحو سقاء القوم البرد
 فإن المعنى على العموم كأنه قال متى وجدت غير اسم لازم
 للأضافة في المعنى ويجوز قطعها عنها إن فهم معناها وتفرقت
 عليها كلمة ليس قال الشيخ جمال الدين في المعنى وقولهم لا غير
 لكن وليس كما قال فإنه مسموع في قول الشافعي
 جوابا بانه تجوزا فوردنا لمن عمل أسلفت لا غير يسأل
 وقد اجتمع به ابن مالك في باب القسم من شرح السهميل
 وكان الشيخ تابع السيراني فإنه قال المحذف إنما يستعمل إذا
 كانت لا وغير بعد ليس ولو كان مكان ليس غيرها من
 العاطف المحذف لم يحذف ولا يتجاوز ذلك مورد السماع
 انتهى وقد سمع لما ذكرنا وهي عكس لأن شرط غير أن يكون
 ما قبلها صادقا على ما بعدها تقول مررت برجل غير فقته
 ولا يجوز غير امرأة بخلاف الأضافة فإنها بالعكس والأصل
 في غير أن تكون صفة وقد بينتني بها قال الرماني والفرق
 بينهما في الحاليتين أيها إذا كانت صفة لم توجب شيئا للاسم
 الذي بعدها ولم تنف عنه نحو جاءني رجل رشيد غير زيد
 فوصفت بها ولم تنف عن زيد المحي وجوز أن يقع مجتهد وأن
 لا يقع وإذا كانت استئنافية أو كان ما قبلها إيجابا كان ما بعدها
 نفيًا أو نفيًا إيجابا وإذا كانت صفة وصفت بها الواحد
 واجمع وإذا كانت استئنافية فلا تأتي إلا بعد جمع أو معناه وكذا
 قال السلوبيين أيها إذا كانت صفة لم توجب شيئا للاسم
 الذي بعدها ولم تنف عنه وإنما قاله نظروني كلام سيويبه
 خلافه وقد اجازي في قول مررت برجل غيرك ثلاثة معان

جمال الدين
هو ابن هشام

حالة كوربا صفة وحالة
كوليها استئنافية



أحدها أن يكون المراد واحدا خلافاً والثاني أن المراد واحد
صفتة مخالفة لصفته فالأبهام فيه أقل الثالث أن يكون
المراد أنت مع غيرك وهذا الثالث يحتاج إلى تقرير ومثله قول
الحنفية فيما لو قال لزوجته أنت طالق غير طقة أنه يقع ثلاث
وقول أصحابنا كل امرأة غيرك طالق يقع على الحاجة إلا أن
يعزلها بالنية وقال صاحب البرهان إذا قلنا ما جاءني غير
زيد احتمل أن تريد نفي أن يكون قد جامعته أنسان آخر وأن
تريد نفي أن يكون قد جامعته لاهو ولا يصح ما جاءني غير
زيد لا تخمرو وكما لم يجز ما جاءني إلا زيد لا عمر ولأن غير قبيها
معنى النبي ومن ثم جاز حرف النفي مع المعطوف عليها في قوله
نقالي غير المفضوب عليهم ولا الضالين كيف أن وقع
بعدها مفرد كانت في موضع الخبر نحو كيف زيد فإن وقع
بعدها جملة اختلفت في أعرابها فذهب سيويه إلى أنها في
موضع نصب على الظرف لأنها في تقدير الظرف ولذلك
يقدر بعلى على أي حال فإذا قلت كيف زيد قائم فتقديره
عنده على أي حال زيد قائم ومذهب الأحنس والسبكي في
وابن جني أنها في موضع نصب على الحال وضعفه ابن عصفور
بأن الحال خبر وكيف استفهام فمريض وقوعها خبر قال
ابن الصائغ وهو غلط فاحش فليس معنى قولهم في الحال
أنها خبر قسم الأستأوانا المراد خبر البند وقال ابن مالك
لم يقل أحد أن كيف ظرف إذ ليست زماناً ولا مكاناً ولكنها
لما كانت تفسر بقولك على أي حال لكونها سؤالاً عن الأحوال
سميت ظرفاً لأنها في تاويل الحار والمجرور واسم الظرف يطف
عليها مجازاً ثم هي للاستفهام أي للسؤال عن الحال خاصة
وقيل بالمحظ فيها معنى الأصل لأن الحال يستدعي وجود

مبحث كيف

ذلك



ذلك ولهذا قيل
يقول خليلي كيف صبرك بعدنا قلت وهو صبر فيسأل عن كيف
ومن ثم اختلف أصحابنا فيما لو قال أنت طالق على أي وجه شئت
قلت ولهذا منه تفريع على أنها في موضع النصب على الظرف
لأنه سوى بين هذا وبين كيف وقيل أنها في الأصل منزلة
أي الاستفهامية ولهذا ليسرون كيف شئت بأي حال شئت
فاستغري لأي الموصولة بجامع الأبهام على معنى أنت طالق
بأي كيفية شئت عن الكينيات وذكر بعضهم أنها سبب
عنها معنى الاستفهام واستعملت اسم الحال كما حكى فطربا نظرو
إلى كيف تصنع أي إلى حال صنعه وعلى هذين الوجهين تكون
كيف منصوبة بنوع المخاض وذكر كثير من الخوئين أنها تأتي
شروطاً بناء على أنها الحال والأحوال شروط وطردم الشرط
في المعنى للعمل وهو الجرم فإنه إنما يجرم بها إذا تضمنت
إيها ما نحو كيف تصنع اصنع كل تلازم الإضافة معنى ولا
يلزم إضافتها لفظاً إذ وقع توكيداً ونعتاً وإضافتها منصوبة
عند تجردها عنها وإذا كان المضاف إليه المحذوف معرفة
بتي كل على تعريته فلا يتأثره اللام ويصده على الحال في
قراءة أنا كلاً فيهما ساذ وأن أضيف إلى نكرة روعي في عود
الضمير وغير المضاف إليه وإن أضيف إلى معرفة جاز مراعاة المضاف
إليه ومراعاة لفظ كل أما كلما فهي مضافة إلى ما وهي
مصدرية لأنها نائبة بصلتها عن ظرف زمان كما ينوب عنه
المصدر الصريح والمعنى كل وقت ولذا سمي بالصدرية
الظرفية أي النائبة عن الظرف لأنها ظرف في نفسها فكل من
كلها منصوب على الظرفية لإضافته إلى شيء هو قائم مقام الظرف
وذكر المعجم والاصوليون أن كلما للتكرار قال الشيخ أبو حيان

لعل الصواب لا يجزم
مبحث كل

مبحث كلما



وأن ذلك من عموم ما لأن الظرفية يراد بها العموم فإذا قلت
 أصحيك ما ذر الله شارق وإنما تريد العموم فقل ذلك العموم
 الذي أفادته ما الظرفية لأن لفظ كما وضع للتكرار كما
 يدل عليه كلامهم وإنما جاءت كل تأكيد للعموم المستفاد من
 ما الظرفية فإذا قلت كلما جفتي الرمتك فالمعنى الرمتك
 في كل ضرر وفرد من حيائك انتهى وقوله أن التكرار من عموم
 ما ممنوع وأن ما المصدرية لا عموم لها ويلزم من نيابتهما عن
 الطرف دلالتها على العموم وأن استيفيد عموم في مثل هذا
 الكلام فليس من ما إنما هو من التركيب بجملة تفيد نفع
 للترتيب ومحمّل الفور والتراخي قاله صاحب القواعد **التي**
 لانتهاء الغاية زمانا ومكانا ولا يأتي فيها خلاف من في
 الزمان وعبارة الرابع حرف يجذب به النهاية من الجواب
 الستة وهل يدخل ما بعدها فيما قبلها أم لا أم يفرق بين
 أن يكون من جنس الغاية فيدخل أولا ولا خلاف ونسب
 الثالث إلى سبويه كما قاله القرطبي قلت ورأيت مجزوما
 به لابن شريح في كتابه المسمى بالوراثع بنصوص الشرايع
 في باب الوصود قال ومن وجب أرحال المرفقين في الفسل
 لأنه من جنسه لأن اليد من أطراف الأصابع إلى المنكب وقيل
 يدخل أول جزء من المنتهي إليه كما يدخل آخر جزء من المبتدأ
 منه حكاه النيلي وقال ابن الحاجب في شرح المفصل جاءت
 وما بعدها داخل وخاءت وما بعدها خارج فبهم من حكم
 بالاشتراك ومنهم من حكم بظهور الدخول ومنهم من حكم
 بظهور انتفاء الدخول وعليه الخو بون انتهى وحكى أمام
 المحرمين وابن السمعاني وغيرهما عن سبويه التفصيل بين
 أن تقترن بمن فتقضى التحديد ولا يدخل الحد في الحدود

مصحح إلى

خوببتك



خوببتك من هذه الشجرة إلى تلك فلا يدخلان في البيع وأن
 لم تقترن جازا أن تكون تحديدا وأن تكون بمعنى مع كقوله
 تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم وأنكر ابن خروف هذا
 على أمام المحرمين وقال لم يذكر سبويه في كتابه من
 هذا ولا حرفا ولا مذهبه والذي قاله في باب عدة الكلم
 وأما إلى منتهى الأبتدأ تقول من مكان كذا إلى كذا وكذلك
 حتى وقديين ذلك في بابها بمعنى حتى ولها في الفعل حال
 ليس لا إلى تقول للرجل أنا أنا أنتك أي أنا أنت مطووي
 وغايته ولا تكون حتى هنا فهذا أمرا لي وأصلها وأنت
 اشغفت وهي أعم في الكلام من حتى تقول تمت إليه جملة
 مستهاك من مكانك ولا تقول حتما انتهى وليس فيه إلا
 أنها لانتهاء الغاية وإن اتسع فيها وقال الزمخشري الغاية
 لا تدخل شيئا ولا تخرجها بل أن كان صدر الكلام متنا ولا
 قبل دخول حرف الغاية يكون داخلا وألا وقال
 الكيا الهراسي وما ذكره من دخوله في الحد وليس
 مأخوذا من معنى إلى وإنما فائدة إلى التشبيه على أنها المبتدأ
 له فبين وأما دخول ما ينتهي إليه فيه وعدمه فبدليل من
 خارج وقال بعض النحاة لا تفيد إلا أنها الغاية من غير دلالة
 على الدخول أو عدمه بل هو راجع إلى الدليل وتحقيقه أن
 إلى النهاية فجاز أن يقع على أول الحد وأن يتوغل في المكان
 لكن تمنع المحاورزة لأن النهاية غاية وما كان بعده شئ
 لم يسم غايته قلت وهذا هو ظاهره رضي الشافعي في رسالته
 حيث قال ودلت السنة على أن الكهين والمرفقين ما يفسل
 لأن الآية تحتمل أن يكونا حد المحدين للفسل وأن يكونا
 داخلين في الفسل فلما قال رسول الله صلى الله عليه

وسموا ويل للأعقاب من النار دل على أنه غسل اليدين وتخي
 بمعنى مع في قول بعضهم والمحققون أنها على بابها وهي
 متعلقة بفعل محذوف دل عليه الكلام والتقدير في
 قوله تعالى ولاتأكلوا أموالكم إلى أموالكم أي لا تضمنوها
 إلى أموالكم فأما قوله تعالى وأيديكم إلى المرافق فمن
 أوجب غسلها قال بمعنى مع وعلى قول المحققين هي على
 بابها ولا تغند انتهاء الغسل إلى المرافق قال الأزهرية
 وعبره أن لفظ اليد اسم لهذه المجازحة من رءوس الأصابع
 إلى المرفقين والمرافق راحلة في حقيقة اليد وأدوات
 إلى التخييد ببعض الشيء وحل المحذوف واليد في المحذوف
 بعتك من هذا المحاذ إلى هذه الشجرة فإن الشجرة تدخل
 فعلى هذا الاحتجاج إلى تأويلها بمعنى مع وقيل دخلت المرافق
 في الغسل لأن المرافق منتهي الذراع فلزم من وجوب
 غسل الذراع وجوب غسل المرافق وقبلها غاية الاستسقاط
 للمد الحكم وذكر هذا الكلام تفسيرا لحدها أن صدر
 الكلام إذا كان متناولا للعناية كاليد فأنها اسم للمجموع
 إلى الأربط لأن ذكر العناية لاستسقاط ما وراءها للمد الحكم إليها
 لأن الامتداد حاصل فيكون قوله إلى المرافق متعلقا
 بقوله اغسلوا أو غاية لكن لأجل استسقاط ما وراء المرفق
 عن حكم الغسل والساني أنه غاية للاستسقاط ومتعلق به
 كأنه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين إلى المرافق فتخرج عن
 الاستسقاط فتبقى راحلة تحت الغسل والأول وجه لظهور
 أن الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وأما بعضهم
 جئا وهو أنه إذا قرن بالكلام غاية أو استثنى أو بشرط
 لا يعتبر بالمطلق لم يخرج بالقيدين الأطلاق بل يعتبر مع
 القيد

لعلها الكفين

القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد لا يجاب
 إليها إلا للواجب والاستسقاط لأنها امتدادان فلا يثبت أن
 الأبا النص والنص مع الغاية بمعنى واحد وقال القاضي أبو
 الطيب مجيئها بمعنى مع لا يصار إليه إلا بدليل ولهذا إذا قال
 بفناء بشرط الخيار إلى الليل إن الليل لا يدخل في زمن الخيار
 خلا فالأى حقيقة قال الشيخ في المذهب وتروى لابتداء الغاية
 نحو ولدان خارج إلى شهر أي أن ابتداء خروجه إلى شهر
 وفرع عليه أنت طالق إلى شهر فلا تطلق إلا بعد شهر
 لاحتمال أن يريد ابتداء الغاية ونقله الرافعي عن المتولي
 حتى للغاية كأي وفيها عاطفة وجارة وفيها مذهب
 أحدها أن ما بعدها غير داخل في حكم ما قبلها في جميع
 الأحوال وعمرى لأكثر الخويين منهم ابن جني قال أبو جعفر
 ابن الخناس في كتاب الكافي اعلم أن حتى فيها معنى الغاية
 وأن عطفت بها ولهذا وجب أن تكون لأخراج شيء من
 شيء انتهى يريدان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا إلى
 أن المعطوف يجب أن يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم
 يقتضيه حتى من جهة كونها للعناية لأن جهة كونها للعطف
 فإن الأصل في العطف العاطفة والساني أنه داخل
 سواء الجارة والعاطفة وبه جزم الجرجاني في المفتخر وغيره
 وسند كرهه بارتبه وتابعه صاحب المفصل وذلك لأن
 الفرض أن يقتضي الشيء الذي يتعلق به العمل شيئاً فشيئاً
 حتى يأتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الأكل عن
 لا يكون فعل الأكل أساعلى السمكة كلها ولهذا امتنع أكلت
 حتى تصفها واستثنى بعض القائلين بهذا ما إذا دلت
 قرينة على خروجه لصمت الأيام حتى يوم العطر ينصب

مبحث حتى



اليوم وجره **والثالث** ان كان ما بعدها بعضا لما قبله دخل نحو سبقتي الناس والافلاخو قرأت القرآن حتى الصباح وهو قول المبرود في المقتضب والقرا في المعاني وابن الوراق في الفصول وقال بعضهم الجارة يأتي فيها الخلاف الذي في كقوله تعالى حتى مطلع الفجر وأد المرين معها قرينة تقتضي دخول ما بعدها فيما قبلها وعدم دخوله حملت على الدخول بخلاف الى فانها تحمل على عدم الدخول جملا على الغالب في البابين وأما اذا كانت عاطفة فابديها داخل فيما قبلها قطعاً لأنها منزلة الواو لأنه جزء مما قبلها حتى به لتعظيمه أو لتحقيره وزعم القرافي أنه لا خلاف في وجوب دخول ما بعدها وهو محمول على العاطفة لما قاله القرطبي في أصوله لا الحافضة فإن الخلاف فيها مشهور وقال اللساني حتى مع الجئت بمعنى مع ومع المصادر وظروف الزمان بمعنى الى نقول انتظرتك حتى الليل وحتى قد عزم عمر ومعه الى فيهما ونحو بقية الدار حتى بابها اي مع وكلمت القوم حتى زيد اي مع مسألة اختلف في العاطفة هل تقتضي الترتيب فثبت ابن الحاجب وابن معطي حيث قال أنها كالفاء بل هذه العبارة توهم أنها للتعقيب وهو بعيد واعلمهم أرادوا أنها بمعنى الفاء للمناسبات الظاهرة بين التعقيب والغاية وقال صاحب البسيط هي مثل ثم في الترتيب والمهلة لأنه يشترط كون معطوفها جزءاً من المعطوف عليه ويصح جعله غاية له فمما بينه مخالفة للاول فيما وجد للمهلة من ضعف او قوة لقدم الحجاج حتى المشاة وقال الجمهور أنها كالواو وزعم بعض المتأخرين أنها تقتضي الترتيب

اي حتى

وليس

وليس بصحيح بل يجوز أن يقال حفظت حتى سورة البقرة وان كانت البقرة أول المحفوظات أو متوسطة وفي الحديث كل شئ يتضاء وقد روي العجز والكيس ولا يعرف في معاني القضايا بالمقتضيات وإنما الترتيب في كونها اي وجودها وقال ابن مالك في شرح العمدة هي في عدم الترتيب كالواو وقال ابن أيار الترتيب الذي تقتضيه حتى ليس على ترتيب الفاء وهم وذلك أنها يرتبان أحد الفعلين على الآخر في الوجود وهي ترتب ترتيب الغاية والنهاية ويشترط أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها ولا يحصل ذلك الا بذكر الكل قبل الجزء قال المرحوم في الذي اوجب ذلك أنها لغاية والدلالة على احد طرفي الشئ وطرف الشئ لا يكون من غيره ولهذا كان فياء معنى التظيم والتحقير وذلك ان الشئ اذا اخذته من أعلاه فأعلاه غايته وهو المظيم ولهذا ايضا لم يكن من بعد حتى وان كان من جنس ما قبلها الا بعضا وجزءا منه نقول جاء القوم حتى زيد ولا نقول حمار وكذلك لا نقول جاء زيد حتى القوم لاستحالة ان يكون بمضال شئ وجزءا منه ولا جاء زيد حتى هم ولذلك ايضا للمساواة وكل هذا لا يمتنع في الواو وهذا تبيينها في الأول أني هم ذكروا أن حتى للغاية اما في نفض أو زيادة نحو عليك الناس حتى النساء واحتطفت الاسماء حتى متأقيل الدرهم قالوا أنها لا تقتضي الترتيب بل تكون لطلق الجمع كالواو والجمع بين الكلامين مشكل فان قلت الغاية في نفس الامر والواقع ليس هو هذا بل من الجائز ان يكون تعورا لاول وما بعده أو الأخير ومع هذا الاحتمال لا يكون للترتيب قلت لو لم تكن للترتيب لم يكن لاشتراط القوة أو الضئف

٣١

ع



فائدة ولولم تقتض التأخير عتاد وعادة لم يحسن ذلك فأت
قلت فائدته أفاده العموم قلت العموم مأخوذ من المفهوم وفيه
نظر السامع حتى الداخلة على الأفعال قد تكون لغاية ولجود
السيب والمجازاة وللمعطف المحض أي التثريك من غير اعتبار عاقبه
وسببه فالأول هو الأصل فيعمل عليه ما أمكن كقوله تعالى
حتى يظنوا الجزية فأن القتل يصح للامتداد وقبول الجزية
يصح منهي له وقوله تعالى حتى تستأنسوا أي تستأنسوا لأن
المنع من دخول بيت الضيق يحتمل الامتداد والاستدلال يصح
منهي له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا لظاهر اللفظ
والإفعل منصوب بأمر أن فهي في الحقيقة إنما دخلت على
الاسم وهذا إذا احتمل صدر الكلام الامتداد والآخر الإنهاء السببه
فإن لم يحتمل ذلك فإن صلح الصدر أن يكون سببا للسامع كانت
بمعنى كى فتفيد السببه والمجازاة نحو أسأمت حتى أدخل الجنة
وإن لم يصلح لذلك فهي للمعطف المحض من غير دلالة على غاية
أو مجازاة أذن للجواب والجزء تقول لمن قال أنا زورك أذن
الربك وتأتي صلة إذا كانت متوسطة قال الباجي ولهذا
قال أصحابنا في قوله صلى الله عليه وسلم إلى أذن صائم
خير من صيام متقدم لأن صيام ابتداء كوقتته وحاولوا
بهذا الرد على من حاول الشاء الصوم بعد الفجر ودافعوا
بهذا التأويل عن الاستدلال بهذا اللفظ وحكاه المازري
عن ابن خويزمندا ثم قال ولا يرى لما قالوا وجها أما كونها
دهنا ملبغا فصحيح لأنها حالت بين حرف أن واسمها
وبين الخبر وهو صائم ولكن ليس في ذلك ما يقتضي أن
إن المراد بهذا القول أنه عقد الصوم الآن أو سبق بل
قوله صائم اسم فاعل يحتمل الحال معنى شرط يحزم به الضاع

مجتازة

مجتبى

مثل



مثل متى تخرج أخرج وهي لازمة للطرفية لا يخرج عنها
مخروف إذا في قوله: وإذا تصيبك خصاصة فتعمل ° °
والعجب أنهم جعلوا إذا متحوصا للشرط بواسطة وقوعه
في بيت ساد جازا للمضارع مستملا أيضا على حظر الوجود
ولم يجعلوا متى متموصا للشرط مع دوام ذلك فيه وحقه في
اللفظة التكرار واصطاح المر الفقهاء على أنها المرة الواحدة
كقوله إذا فعلت قاله في القواطع قال ومذهب عامة
الفقهاء أنه إذا قال لأمراته أن فعلت كذا فانت طالعت
على أنه مرة واحدة وكذا إذا فعلت كذا فكلما فأنها
للتكرار قال الرافعي في كتاب الأيمان لو قال متى خرجت
أومتى ما أومتى فكلمها في التكرار وهو خلاف فضنه في
الام انتهى وحكى أبو البقاء ابن جني أنهما للتكرار بخلاف
متى إلا للاستئنا قال العزاوي في معنى سوى وذلك في
استئنا راند من ناقص قال تعالى خالدين فيها ما دامت
السموات والأرض إلا ما سأدر بكم يعني سوى ما شاء ريبك
من زيادة المضاعفة لا إلى نهاية فعلى هذا القول للفران
على ألف الألفين فقد أقرت بمرثنة الآف قال في القواطع
وهذا لا يعرفه الفقهاء قلت لكنه صحيح لأن الاستئنا المنفع
يكون من عموم المفهوم فاما قال علي الف كأنه قال لا غيرها
وهذا عام فاستئنتى منه الفين ونجى بمعنى غير لقوله تعالى
لو كان فيها الهة إلا الله لفسدتا وجعل الخاطئ منه تولنا
لأله إلا الله فاللهنا بمعنى غير لا بمعنى الاستئنا لأن
الاستئنا إما من جنس المستئنى منه أو من غير جنسه ومن
توهم في صفة الله تعالى واحدا من الأمرين فقد أبطل
قال عبد القاهر وهذا توهم منه من غير أصل ويلزم

مجتبى

مبحث ثم

عليه ان لا يكون الا في قوله تعالى فانهم عدوا لى الارب
العالمين وقوله مثل من تدعون الا اياه استنوا وان يكون
بمعنى غير ولا يقول احد لان الا اذا كانت صفة كانت
الاسم الواقع بعدها اعراب الموصوف بها وكان تابعه
في الرفع والنصب والجر قال والاسم بعد الا في الرفع
منصور يصح ان يقال موصوف بالاسم يتعلق الكلام
فيها بما تحت الاول في الترتيب وهو يقتضي على الصحيح
ونقل ابن ابي الدم عن ابن عاصم العبدي من اصحابنا
انها كانوا في اقتضاء الجمع المطلق ووجهه بعضهم
بان وقعت النساء فلا يدخل فيه الترتيب كقولك بعثت
هذه اتم بعدا وهذا غلط وانما قال العبدي فيما اذا قال
وقعت على اولادى ثم اولاد اولادى بطن بعد بطن انها
للجمع ووجهها ان بطن بعد بطن عنده للجمع لا للترتيب
والكلام باخره فالجمع من هذه الجيدة لان جهة ثم
ونقل صاحب البسيط بن الخويين عن ابن الدهان
ان المهمل والترتيب في المفردات واما الجمل ولا يلزم
ذلك فيها بل قد يدل على تقدم ما بعدها على ما قبلها
قال والاصح المحافضة على معناها انما وقعت وتأويل
ما خالف معناها ونقل ابن الجبار عن شيخه ان ثم اذا
دخلت على الجمل لا تفيد الترتيب لقوله تعالى وك رقبة
الى قوله ثم كان من الذين آمنوا وحصل ثلاثة اقوال
اما في الزمان نحو ثم ارسلنا موسى وقوله وبعد خلقنا
الانسان من ساذلة من طين ثم جعلناه اوفى المرتبة
نحو وان لتقاربن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى
او للترتيب في الاخبار كقوله تعالى انكم التكفرون

بالذي

بالذي خلق الارض في يومين ثم استوى الى السماء
مخالفة قبل الارض تدليل قوله والارض بعد ذلك
وحاها وقال الراغب لغتني فاحرها بعد عما قبله
امانا خريا الذات او بالمرتبة او بالوضع ونقل ابن رفيف
العبد في شرح الامام فضلا عن الامام محمد بن برك
في الترتيب يتم ضعف فيه القول بالترتيب الاخباري
قال بعد ان قررت ان ثم للترتيب الثاني على الاول
في الوجود بجملة بينهما في الزمان ان ثم ثاني ايضا
لتفاوت الترتيب ثم قال ووجه هذا المعنى مقصودا بالغاء
الماعطة نحو خذ الا فضل فالامل والتحمل الاحسن
فالاجمل ومجوز حم اله المحلقين فالمقصود بالغاء في
المال الاول لتفاوت رتبة الفضل من الكمال والحسن
في الحال وفي الثاني لتفاوت رتبة المحلقين من المقصودين
بالنساء الى حلقهم وتقصيرهم وقوله تعالى والصفات
صفا والراجران وجر الحمل الغلافية المعنوية مما را في جود
ان يراد تفاوت رتبة الصنف من الزجر ورتبة الزجر من
التلاوة ويجوز ان يراد بها تفاوت رتبة الجنس الصاف
من الجنس الراجر بالنساء الى صنفهم وزجرهم ورتبة الجنس
الراجر من الثاني بالنساء الى رجره وتلاوته ثم قال
وهذا اولى من قول من يقول هي لترتيب الحمل في الاخبار
لا لترتيب الخبرية في الوجود لانه صنف في المعنى لبعده
المهمل فيه حقيقة واستدل به القائلون بقوله
ان من ساد ثم ساد ابو هـ واجيب بان تفاوت
رتبة الابن من ابيه ولتفاوت رتبة سيارته من سيارته
ايه ومجاز استمالها لتفاوت انها موضوعا للمهمل والتفاوت



ممهلة في المعنى ولان بينهما قدر اشتراك وهو الانفصال
قلت وهذا طريق آخر للترتيب بالرتب اعني تفاوت رتب
العقل او رتب الفاعلين ثم قال وهذا المعنى بعينه في الغاء
مخوقوله تعالى للذين يؤمنون من نسائهم تريض اربعة
اشهر فان فاوا فالغاء في قوله تعالى فان فاوا انما
دخلت لتبين حكم المولى في زمن التريض بحملتي الشرط
بعدها لا لتفسيها زمن التريض وهذا قال ابو حنيفة قال
ولا يفصل بتم والغاء في هذا المعنى ترتيب وجوري بل
تفصيل معنوي الا ترى ان قولك اغتسل فاغسل الماء
على شقه الايمن ثم على شقه الايسر ليس القصد به الا السار
لا الترتيب فلو قدمت او اخرت جاز وكذا لو ائت بالغاء
موضع ثم فان كان الموضع يحتمل الترتيب جاز ان يقصد
الترتيب وجاز ان يقصد التفصيل نحو توضأ فغسل وجهه
ثم يديه فان اردت الترتيب لا يجوز التقديم والتأخير
وان اردت التفصيل جاز وانما استعملت ثم والغاء للتفصيل
حيث اعلى او في مخوقوله الجسم اما ساكن او متحرك الانسان
ذكرنا وانني قال الشيخ وما حكيناها عن ابن بري من ان
التفصيل المبهم لا يوجب الترتيب فذواقفه عليه
بعض المتأخرين **الثاني** في اقتضائها التراخي
او كما يوجب الترتيب يوجب تراخي الثاني عن الاول
والمهلة بينهما وعدم العورية والمهلة واجبة عليه اب
المخشبات بامتاع وقوع ما بعدها جوابا للشرط كما جاز ذلك
في الغاء فلا نقول ان نعم ثم انما أقوم كما قلت ان نعم فانما أقوم
وقال ابن يعين ولما تراخي لفظها بالشرط جرد بها تراخي
معناها لان قوة اللفظ مؤدنة بقوة المعنى قال ابن رفيف

العيد

العيد وفضيحه ان تراخي معانها يقع كتراخي لفظها ودمو
معلول له قال وهو عكس ما وجدته عن ابي الحسن
ابن عسود فانه لما فرغ من لبيان قول ابي الحسن على
ان يتم مثل الغاء الا ان فيها مهلة قال فاما يعني انها مثلها
في الترتيب الا انه ترتيب فيه مهلة وتراخي وكانه
لما اخصت بمعنى يزيد على معنى الغاء خص لفظها باللفظ
ازيد من لفظ الغاء فكانت على الترتيب من حرف والغاء على
حرف واحد وهذا يقتض ان تكون زيادة اللفظ تبعا
لزيادة المعنى ويكون اللفظ موافقا ما ذكره عن ابن درستوي
ان الواو هي الاصل في هذه الثلاثة الواو والميم منقاربان
في المخرج اذ الغاء من باطن الشفة والواو والميم من نفس
الشفة فلذلك جعلت هذه الحروف الثلاثة تجمع ما بين
السبلين في اللفظ والمعنى وخصت بالاستعمال دون
غيرها ولما اخصت ثم بمن زاد على الغاء اخصت بالسار
المؤدبة لمخرج الغاء لتدل على معنى ثالث ثم لا خلاف
في اقتضائها التراخي وكلام ابن الحسبان يقتضي تخصيصه
بالمفردات وانه في عطف الجملة لا يكون كذلك كما سبقت
مثله في الترتيب قال وقد يجرد عن التراخي اذ كررت
على التسليم والتأكيد لقوله تعالى وما ادراك ما يوم الدين
ثم ما ادراك ما يوم الدين والمعطوف هما هو لفظ المعطوف
عليه ولقوله كلا سوف يعلمون ثم كلا سوف يعلمون الايات
والمعطوفات كلها حمل فيها معنى التهديد والوعيد واما
قوله تعالى الذين يطاهرون من نسائهم ثم يعودون
لما قالوا فقال العاصم ابو الطيب التراخي ظاهر فيه
لانه لا بد من تأخر المعود عن انظها وينصل وهو من



أمكان الطلاق وقد اختلفت الحنفية في اثر التراخي فمدوا
 حنيفته وهو راجع الى المتكلم من الانقطاع المطلق بمنزلة
 ما لو سكت ثم استأنف قولاً بعد الأول وقال صاحبه
 رجع الى الحكم مع الوصل في المتكلم لمراعاة معنى العطف فناء
 لأن الكلام مفصل حقيقة او حساً فيكون في الحكم كذلك
 فأذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالت ثم طالت
 أن دخلت الدار عند أي حنيفته لما كان في الحكم منقطعاً
 وقع واحدة في الحال ويلغو الباقي لعدم المحل كما لو
 قال أنت طالق وسكت ثم قال أنت طالق الدار ولو
 كان كذلك لم يتعلق الطلاق بالشرط فقد انصتوا عندنا
 لما كان المتكلم متصلاً حكماً فعلق جميعاً بالشرط إلا
 أنه إذا وجد الشرط يقع واحدة عمداً بالتراخي
 الثالث إذا ثبت أنها للتراخي فدل دليل على مقداره
 من جهة اللفظ قاله ابن السهماني وقال غيره المراد
 بالتراخي الزباني فإنه حقيقة فيه فإن استعمل في
 تراخي الترتيب أو في تراخي الإخبار كان محازاً قال ابن
 دقيق العيد ويعين ان يقال أنها حقيقة في أمر مشترك
 بين هذه الأنواع اعني التراخي والترتبة والأخبار
 الرابع أن التراخي قد يتزايد في عطف الحمل ببعضها على
 بعض فإذا قلت جاز زيد ثم جاء عمير وكان أدل على
 التراخي من قام زيد ثم عمير فإن تعابرا فعلا فقلت
 قام زيد ثم انطلق كان كالسائي وقد قال تعالى
 كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحياكم
 ثم إليه ترجعون عطف أو لا بالفاء لأنهم كانوا نطقاً فحمل
 فيهم حياة عقب حاله كونهم أمواتاً ثم تراخي حاله أمواتهم



عمدة حياتهم وأجالهم المقسومة فعطف الأمثلة ثم تراخي
 الأحياء المنقبة عن الأمثلة عمدة لبيهم في البرزخ فعطف
 محييتهم ثم ثم اليه الرجوع بعد هذا كله قيل ويجي بمعنى
 الواو كقولهم ثم استوى على العرش ثم استوى الى السماء
 ثم الله شهيد قالوا هي فيها بمعنى الواو لأن الاستواء صفة
 ذات وهي قديمة والتعقيب بالتراخي لا يوصف به القديم
 وأما من ذهب الى أنها صفة فعل فلا يحتاج الى تأويل
 وقد تأول بأن المراد بالاستواء هنا الاستقارة وأنه
 تعالى فرغ من الكمال الحقيقية وأمر ونهى وكلف ثم استوى
 على العرش والمراد الأستارة الى ما قلنا من الكمال المعنى
 المذكور فهذا المعنى فيصعب فيه التعقيب أحماً والكلام فيها
 على مواضع الأولى فهل هي تقييد المحض أو لا قولان وإذا
 قلنا تقييده فهل هو بالمنطوق يعني أنها وضعت للأشياء
 والثني معاً لا لاثبات المذكور وثني ما عداه أو للأشياء
 خاصة وللثني بطريق المفهوم قولان وبالأول قال القاسمي
 أبو حامد المروري في ما حكاه الشيخ أبو اسحاق في
 التبصرة قال مع نفيه القول بدليل الخطاب للماوردي
 في أفضلية المحاوي نقل عن أبي حامد المروري وابن
 سريج ان حكم ما عدا الأثبات موقوف على الدليل من
 الاحتمال وبالثاني قال القاسمي والغزالي ودراهم في
 بحث المفاهيم وقال سلم الرازي في التفسير انه الصحيح
 وقال ابن الخويبي هذا الخلاف مبني على ان الاستثناء من النفي
 اثبات أم فإن قلنا أنه اثبات فالخصرات بالمنطوق
 والأفهوم من طريق المفهوم وهذا الكلام يقتضي جريان هذا
 الخلاف في ما والا وهو بعيد والقول بأنها لا تقيده أصلاً

بحث أمما

هو رأي الأمدى وإنما يفيد تأكيد الأثبات وبه يشعر كلام
 أمام الحرميين في البرهان حيث قال فأما ما ليس له معنى
 في الكافة تعمل ما يعمل دونها تقول أن زيداً منطلق وأما
 زيداً منطلق وحكاة ابن العارض المعترض في التثنية عن الجبائي
 وابنه أي هاشم ثم قال وهو المحكى عن أهل اللغة ونصره
 ابن برهان الخوى في شرح اللمع واختاره الشيخ أبو حيان
 واشتد عليه علي بن خالفة وبقتل عن البصريين ونقل
 الغزالي عن القاضي أنه ظاهر في المحصر ويحتمل التأكيد ثم
 قال وهو المختار ووافقه الكيا والذى في التقريب للقاضي
 أنها محتملة لتأكيد الأثبات ومحتملة للمحصر وزعم أن
 العرب استعملتها لكل من الأمرين ثم قال ولا يبعد أن
 يقال أنها ظاهرة في المحصر والكرابن الحاج في تعليقه
 على المستصفي والعمدري في شرحه أفادتها المحصر وقال
 أنه غير معروف في اللغة وإنما معناه الاقتصار على الشيء
 قال ابن السيد قال تحاه البصرة مناهة الاقتصار كقولك
 إنما زيد سماع لمن ادعى له غير ذلك من الصفات والتخمين
 كقولك إنما وصفت ودعها لمن يزعم أنه ذهب الكرم
 ذلك وهذا راجع إلى الاقتصار وقد يستعمل في رد النبي
 إلى حقيقته إذا وصف بما لا يليق به لقوله تعالى إنما الله
 له واحد أما أنا بشراً مثلكم وهو راجع للأول والأول
 أراد القاضي بالمحصر الاقتصار فبدأ صاب والأفنه نظر
 وتابهما الشيخ أبو حيان في أنكار أفادتها المحصر وقال أنه
 معروف في اللغة وهو عجيب فقد حكاه ابن السيد عجيب
 الاقتصار عن الكوفيين فقال وذكر الكوفيين أنها تستعمل
 بمعنى النبي واحتجوا بقول الفرزدق

وأما يدافع



وأما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي قالوا ومعناه
 ما يدافع إلا أنا أو مثلي هذا كلامه وفي الزاهرية لأزهري
 عن أهل اللغة أنها تقتضي إيجاب سئ ونفي غيره وقال
 صاحب البرهان قال أبو إسحاق الزجاج والذي اختاره
 في قوله تعالى إنما حرم عليكم الميتة أن تكون ما هي التي
 تمتنع أن ين العمل ويلون المعنى ما حرم عليكم إلا الميتة
 لأن إنما تأتي لأثبات ما بعدها ونفي ما عداها وقال أبو علي
 في الشيرازيات يقول ناس من الخوئين إنما حرم زنج
 الفواحش المعنى ما حرم إلا الفواحش قالوا صيب ما يدل
 على صحة القول في ذلك وهو قول الفرزدق
 . . . وأما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي . . . وعزاه ابن
 السيد للكوفيين ولم يفتوا بذلك إنما بمنزلة الترادفين
 فإنه يمتنع أيقاع كل منهما موضع الآخر على الأطلاق
 وانتهى ومن ذكر أنها المحصر الروابي عند تفسير قوله
 تعالى إنما يستحب الذين يسهون فقال إنما تفيد تخصيص
 المذكور بالصفة دون غيره بخلاف أن كقولك إن الأسياب
 في الحنة فد يمتنع هذه الصيغة أن يكون عنهم فيها كما
 منع إنما هم في الحنة انتهى ولذا قال الرمخسري عند
 قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء وكذا ابن عطية في
 غير موضع وقال ابن فارس سمعت علياً من أربابهم القطان
 يقول سمعت ثعلباً يقول سمعت سائلاً يقول سمعت
 الفراء يقول إذا قلت إنما قام أنا فقد نفيت القيام عن
 كل أحد وأثبتته لنفسك قال الفراء ولا يكون ابتداء
 الإدراج على أمر ولا يكون ابتداء كلام قال ابن فارس والذي
 قاله الفراء صحيح وحجته إنما الولاء لمن اعتق قلت ينبغي أن

يكون الرد الأمر محقق أو مقدر وألا لورد عليه إنما الأعمال
 بالنسب ونحوه ومن أحسن ما يستدل به على أنها المحصر قوله
 تعالى إنما يتقبل الله من المتقين لأنه لم يتقبل من أحياء فلو كان
 يتقبل من غير المتقين لم يجز الرد على الأخ بذلك ولو كان المانع
 من عدم القبول قنات معنى في المتقرب به في الفاعل لم يحسن
 ذلك فكانه قال استويا في الفعل واخصر في سبلة التنزي
 وكذلك قوله تعالى وإن تولوا فإنا عليكم الباع فإنها لو لم
 تكن المحصر لكان ممثلة فقوله فان تولوا فإفعل بك الباع وهو
 عليه الباع تولوا أم لا وإنما الذي رتب على توليهم نفي غير
 الباع ليلون نسبية له ويعلم أن توليهم لا يضره وهكذا
 أمثال هذه الآية مما يقطع الناظر بفهم المحصر كقوله تعالى
 إنما الهام الله واحد إنما الله له واحد إنما أنت منذر إنما
 أنت نذير إنما تعبدون من دون الله أو ثانا إنما مثل الحياة
 الدنيا إنما يامركم بالسوء والنحس وإنما البيع مثل الرب إنما
 الحياة الدنيا لعب ولهو إنما أموالكم وأولادكم فتنة إنما السبيل
 على الذين يستأذنونك وهم أغنياء إنما يسئذ ذلك الذي
 لا يؤمنون بالله إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه إنما الآيات
 عند الله قل إنما يأتيكم به الله إن شاء قل إنما علمها عند ربي
 فإنه إنما يخص بها مطابقة الجواب إذا كانت إنما المحصر ليكون
 معناها لا أتاكم إنما يأتي به الله ولا علمها إنما يعلمها الله وقوله
 ولئن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل
 على الذين يظلمون الناس قال ابن فارس وزعم بعضهم
 جعلها للتخفيف تقول إنما أنت محقق لنفسك ورده بقوله
 تعالى إنما الله له واحد وحكي ابن بابشاذ من بعض الصحابة أنها
 تجيء للتعليل واجتج بقول سيويه إنما سرحت حتى أدخلها ذلك إذا

قد



قلت السير وتقبل تجي للنا كيد نحو إنما الرجل ذو قال ابن
 دقيق القيد والأقرب أنها فيه المحصر المجازي أو جعل المجاز
 في الألف واللام التي في الرجل بأن يشتمل لكامل والمحصر
 الكمال فيه الثاني من المواضع في سبب إفرادها المحصر
 ويعرف من أنها مفردة أو مركبة وفيه طرق أحدها أنها
 لفظة مفردة وضمت للمحصرا ابتداء من غير اعتبار تركيب ومن
 غير وضعها المعنى ثم نقاه المعنى الحصر ودليله أنها المحصر
 والأصل عدم التركيب والنقل وكونها على صورة أن مع ما
 لا يستدعي التركيب منها بل المجموع حرف واحد كما أن الجزء
 الأول من لفظ أنسان على صورة حرف الشريطة وليس
 مركبا منه الثانية للأمام محمداً الدين الرازي أن أن لا يشان
 وما للثني ماداً جماً فقبل إنما زيداً فإفعل بالأصل بقاء معناه
 بعد التركيب على ما كان عليه وليس للثني والأشياء متوجهين
 إلى المذكور ولا إلى غير المذكور للتناقض بل أحدها للمذكور
 والآخر لغير المذكور وليس ان لا يشان ما عدا المذكور وباللثني
 المذكور وفاقاً فمعنى عكسه وهو معنى العصر ورد بان حكم
 الأفراد غير حكم التركيب والنقل وأيضا حكم غيره لم يذكر
 فكيف ينبغي حكمه هذا على تقدير تسليم المتقدمين ولها أن
 ان لا يشان وباللثني لكنها ممنوعان بانفاق النجاه أما ان
 فليست للزنيات ولا باللثني بدليل استثناءها مع كل منهما
 تقول ان زيدا قائم وان زيدا لا يقوم فلو كانت لا أحدهما
 دون الآخر لم تستعمل معها وإنما ما قلت للثني وإنما هي
 كافيه وأجيب عن ذلك بان اللغز حكم لفظي لا يتأني أن
 يقارنه حكم معنوي واستدل السكاكي على أنها ليست بتأنيفة
 بأن السافينة لها صدر الكلام وهذه ليست كذلك وبأنه

بأنهم اجتمع حرفي النبي والأبواب بلا فاصل وبأنه لو كانت
التأنيده لجازت صب قائم في آثار زيد قائم لأن الحرف
وأن زيد يعمل وكان معنى آثار زيد قائم تحقق عدم
قيام زيد لأن ما لم يمتد النبي مني والتوالي الأربعة باطله
وأنصرف القاصي عند الدين للإمام وقال مراده أن كلمة
أما هكذا المحصر كسائر الكلمات المركبة الموصولة لمعنى
لأن لفظة أن ولفظة ما ليسا وقيمتا على أصلهما حتى لا يرد عليه
الاعتراضات وما ذكره الإمام بيان وجه المناسبة للالتزام
النقل الذي هو خلاف الأصل لكن يرد عليه في بيان وجاه
المناسبة أن قولك ما النبي غير المذكور كفي غير قيام زيد في قولك
أما زيد قائم غير متعين فلم لا يجوز أن يكون النبي قيام غير
زيد وقال الشيخ أبو حيان كون ما هنا للنبي قول من لم يشتم
راية الخوفاً في حكاية في المحصول عن الفارسي في
الشرازيات أنه حكاية عن الخوئين قال وقولهم حجة
لكن قال الشيخ جمال الدين في المعنى لم يقبل ذلك الفارسي
في الشرازيات ولا قاله نحو غيره وإنما الذي في الشرازيات
أن العرب عاملوا إنما معاملة النبي والرافع فضل الضهير
فلما سبق من كلامه ما يدل على أنه أراد استرأبها مني
النبي أيضاً وقال ابن برهان من أئمة الخوئين في شرح اللع
ما لقنه ناول قوم إنما على معنى ما والرافع استدلوا بقول
السرزدق ° وإنما يرفع عن حسابهم أنا أو مثلي ° وهذا
قول ذكره أبو علي عن بعض البندارين في قوله تعالى
أما حورم ربي العواصم ما ظهر منها أي ما حرم إلا البواحي
وهذا قول لا يتبين صحته عندنا وقد قال تعالى أما ينزرى
الذب الذين لا يؤمنون بآيات الله أنسى وسبأني جوابه

الله عز وجل

أنه لم يخرج عن المحصر لكنه مجازي الثالثة أن للتأكيد وما
حرف زائد للتأكيد ولا فائدة لها مجتمعة لا المحصر لأنه
تأكيدان وهذا حكاية السكاكي عن علي بن عيسى واستلطفه
وحكاية ابن بابن ساذني شرح الجمل عن المحققين من أصحابه وليس
بشيء لأن النبي عن غيره ليس تأكيد الثبوتة لا خلدوا للمعنيين
ويرده اجتماع أن وما التأنيدين ولا يند إلا النبي وكذا
يجمع المؤلذات ولا يفيد إلا التأكيد وأولى لأن النبي قد يفتى
وأيضاً فأنك تقول قام القوم كلهم أجساماً وليس يحصر
وتقول والله إن زيد القوم فقد حصل التأنيد أربع
مرات ولم يقبل أحد تأنيضاته المحصر قال القاصي عند
وهو الذي قاله البرقي في باب الإهام الفس فإنه لما
رأى أن القصر تأكيد على تأكيد أن حصره وأيضاً يلزم
تحصيل كونه المحصر ما وقع في جواب الرد لكنه للمحصر
في جميع المواضع الرابعة للإمام في المعالم واعتمدها ابن
رفيق البعيد أن أهل اللسان فهموا ذلك فإن ابن
عباس فهم المحصر من قوله عليه السلام إنما الربا في
النسيئة وخالفه الصحابة بدليل يقتضي تحريم الربا
الفضل ولم يخالف في فهمه المحصر وكان إجماعاً التمس
وهو حسن الآن فيه نظراً من وجهين أحدهما أنه قد
ثبت في الصحيح عن ابن عباس رواية لاربا إلا في
النسيئة فلعلة فهم المحصر من هذه الصيغة لأن إنما
ولو أنه ذكر أن الصحابة فهمته من قوله إنما الماء من الماء
لكان أقرب تأنيهاً أن المخالف لا يلزمه أن يذكر جميع أوجه
الاعتراض بل قد يكفي بأحدها إذا كان قولاً طاهراً
وحينئذ فلا يلزم من استنادهم إلى الدليل التسمي



واقصارهم عليه تسليم كونها للحصر الخامسة اختار السكاني
وهو اقربها انا وجدنا القرب عامتها في الكلام معاملة
الا المسوقة بالنفي وهي مفيدة للحصر بالاتفاق وانهم
يتولون قمت ولم يعمر زيد ولا يتولون قام انا ولم يعمر
زيد فاذا ادخلوها قالوا انا قام زيد ولم يعمر زيد كما يتولون
ما قام الا انا فاجرو الضريح انا مجري المضموع الا ذلك
تفيد الحصر كقولهم ما نظر الفارس الا انا الثالث
التائلون بالحصر قال محققوهم هي حاصرة ابدل لكن يختلف
حصرها فقد يكون حقيقيا كقوله تعالى انا الله اله
واحد وقد يكون مجازيا على المبالغة نحو انا السجاء عنزة
وحمل عليه ابن عطية قوله انا افتري اللذ وبقوله
انا انا بشر منكم محمول على معنى التواضع والاجاب
اي ما انا الا عبد متواضع ومنهم من يقول تارة يكون مطلقا
نحو انا اله واحد وتارة يكون مخصوصا بنسبة
نحو انا انت منذر فانه لا يحصر في النذارة انا الحياة
الدنيا لعب ولهو وليست محصورة في تلك الا بها مزرعة
للآخرة واما الحصر بالنسبة فعوله انا انت منذر في
خطاب الفار لنتي كونه قادر على انزال ما اقترحوه
من الايات كقوله ما على الرسول الا البلاغ وقوله انا الحياة
الدمالعب اي بالنسبة لمن اترها ولم يعمل فيها للآخرة
وقال ابن رقيق العميد في شرح الالمام كلمة انا الحصر
والحصر فيها على وجهين احدهما ان يكون فيما دخلت
عليه تخصيص ولا تقيد نحو انا اله واحد انا
الهكم اله انا دليكم اله ورسوله والساني ان يقع القيد
فيما عليه انا في جانب الاثبات بان يكون هو المعنود

او في جانب



او في جانب النفي بان يكون هو المقصود والقرائن ترشد
الى المراد وهو في العميد اللبري في فهمه نحو انا الحياة الدنيا
لعب ولهو انا انا بشر منكم انا انت منذر فان جميع هذه
الاروصاف التي دخلت عليها انا ليست للعموم بل تخص كونها
لعبا ولهوا بمن لا يريد بعمله فيها الآخرة والتروود اليها
والرسول صلى الله عليه وسلم لا يحصر في البشرية والنذارة
بل له اوصاف اخرى جلية بارادة على البشرية والنذارة
ولكن بهم منه انه ليس على صفة تقتضي العموم بالنسب او
ايها في قوله صلى الله عليه وسلم انا انا بشر منكم تحضرون
الي وفي انا انا بشر منكم في الآية البرية بهم من انه
ليس قادر على خلق الايمان فهدر السق قوله تعالى وقالوا
قلوبنا في السنة مما تدعونا اليه وفي اذ انا وقر ومن بيننا
وبينك حجاب فاعمل انا على ان يكون قل انا انا بشر منكم
وانه اعلم لا اقدر على اجباركم على الايمان ولذلك امر
النذارة لا يحصر فيها انا ارسلناك شاهدا ومبشرا
ونذيرا اذ عرفت قد افان دلت القرائن والبان على التخصيص
فاحمله على العموم فيما دخلت عليه انا وعلى هذا حمل ابن
عباس انا الربا على العموم في نفي ربا الفضل وقيل انه رجع
عنه وحمل غيره انا الماء من الماء ذلك ولم يوجب الفصل
بالتقاء الحثائين من خالف في الامر من فبدليل خارجي
الدرايع زعم الخويون ان الاخير هو المحصور فاذا قلت
انا زيد قائم والقائم هو المحصور واذا قلت انا المالك
فالمحصور انت لا غيرك واذا قلت انا المال فالمحصور
المال اي لا غيره وعلى هذا قوله صلى الله عليه وسلم انا
الاعمال بالنيات لا يحسن الاحتجاج به على مشروعيتها



في كل عمل اذا المحصور النية لا العمل ولكن اجماع الامة
 على خلافه واجمع النجاة على انه متى اريد المحصر في واحد
 من الفاعل والمفعول مع انما يجب تأخيرها وتقدم الاخر
 فنقول انما ضرب عمر وهذا اذا اردت المحصر في المفعول
 وانما ضرب هذا عمر واذا اردت المحصر في الفاعل
 واختلفوا فيه اذا كان مع ما والاعلى ثلثة مذهب
 فذهب قوم منهم الجوزي والسلوبين الى انه لذلك
 في انما ان اريد المحصر فيه وجب تأخيرها كالا وتقدم غير
 المحصور وذوق اللساني الى انه يجوز فيه من التقديم
 والتاخير ما جاز في كل واحد منهما اذا لم يكن مع ما والا
 وذهب البصريون والفرابي والباري الى انه ان
 كان الفاعل هو المقرون بالاول وجب تقديم المفعول
 وان كان المفعول هو المقرون بالاول لم يجب تقديم الفاعل
 على المفعول بل يجوز تقديم الفاعل على المفعول وتأخيرها حكاة
 عنه الشيخ بهاء الدين بن الجاسس في التلخيص الخامس
 ادعى الزمخشري في كتابه ان انما المتوجه للمحصر قاله
 في قوله تعالى انما يوحى الى انما الحكم له واحد وبه صرح
 الكسوي في الاقصى القريب والكره الشيخ ابو حيان وقال
 انما يعرف في المسورة لا المتوجه واعتراضه مردود
 بوجهين احدهما ان المسورة هي الاصل وان المتوجه
 فرعها على الصحيح واذا است هذا الحكم في المسورة ثم عرض
 لها الفتح ليقا بها مقام المفرد فالقياس يقتضي بناء
 تلك المعنى وثانيها ان الزمخشري بناءه على رايه في
 انكار الصيغتين فمر رأيت في كتاب سيبويه ما يدل على
 انها لا تنفي المحصر فانه قال في باب انما واعلم ان كل

لنفسه

شيء يقع فيه ان يقع فيه انما وما بعدها صلتها كما في الذي
 ولا يكون فهي عاملة فيما بعدها كما لا يكون الذي عاملا فيما
 بعده فمن تلك قوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي
 انما الحكم له واحد كان حسنا انتهى قواعدنا في الاصل
 حروف الجر سميها اللوفيون الصفات لنباتها ويجوزون
 دخول بعضها على بعض اي ان هذا الحرف يعني حرف كذا ومنع
 البصريون وعدلوا عنه الى تضييق الفعل معنى فعل آخر ابقاء
 للفظ الحرف على حقيقته وكانهم راوا التجوز في الفعل الحرف
 من التجوز في الحرف والكوفيون عكسوا ذلك وقال ابن السيد
 في القولين جميعا نظر لان من اجاز مطلقا يلزمه ان يجز
 سرت الى زيد يريد مع زيد ومن منع مطلقا يلزمه ان
 يتسلف في التأويل الكثير فالحق انه موقوف على السماع
 وغير جائز القياس ثم ذكر ما حاصله يرجع الى التضييق
 وهو تضييق الحرف معنى اخر ليفيد المعنيين كقولهم
 اذ ارضيت على بنو قشير لله الله ان يحبني رضاه
 قيل انما عد رضي لغيره لانه بمعنى اقبلت وقال ابو الفتح
 ابن رجب العيذ المانعون انما يمنعون الاستعمال حقيقة
 ومجازا او حقيقة فقط والمجوزون اما ان يدعوا في الاستعمال
 الحقيقة فيه او يقولون بالمجاز فيه فان ادعى المانعون
 العموم بالنسبة الى الحقيقة والمجاز لم يصح لانهم اذا
 ردوا على المجازين جعلوا مدلول اللفظ حقيقيا معنى من
 المعاني ثم ردوا الاستعمال الذي يذكره المجوزون بالتأويل
 الى تلك المعنى وهو يقرب المجاز فعلى هذا يؤول تصرف
 البصريين الى المجاز ايضا ويرجع الخلاف في ترجيح أحد
 المجازين على الاخر وان المنع في الاستعمال او التحمل او الجواز



فيها وان كان الكوفيون يرون الاستعمال في هذه المعاني
 التي يوردونها حقيقة والبصريون يقولون مجازا فالحجاز
 خير من الاشتراك والاشتراك لازم على هذا القول لانفاق
 الفريقين على استعمال اللفظ في معنى حقيقة والكوفون على
 هذا التقدير يرون استعماله في معاني حقيقة فليس الاشتراك
 على هذا التقدير قطعا قال ولست اذكر التصريح من مذهب
 الجوزين في انه حقيقة وانما المشهور قولهم ويكون كذا
 بمعنى كذا وليس فيه دليل على انه حقيقة فيه والسائفة
 المقصود من علم العربية انما هو النطق بالصواب وذلك
 حكم لفظي وما عداه من التقديران وغيرهما لا يفتح في
 اللفظ ليس هو بالمقصود فيها فمضى اجمع بشئ مسموع
 من العرب لمذهبهم فذكر فيه تاويل وكان تلك التاويل
 مما يطرد من جملة موارد الاستعمال فحينئذ لا يظهر للاختلاف
 فائدة لفظية لان اللفظ جائز الاستعمال على الصورة والهيئة
 المذكورة على كل تقدير اما من غير تاويل لما يذهب اليه
 المسند وانما تاويل مطرد في الورد كما ذكر المحيب اليه
 يظهر للاختلاف فائدة في الحكم اللفظي وهو المقصود من
 مثاله اذا قلنا كان في احد حاجبه رادسما فاوله ما اول
 محذوف حرف الجر واول قولنا ما كل سواد عمرة ولا كل بياض
 شحم محذوف المضاف فاللفظ على الهيئة المذكورة غير خارج عن
 الصواب غاية ما في الباب ان يكون الخلاف وقع في وجه جواره
 فتاويل يقول هو على حذف المضاف والمعالية وهو جائز وقابل
 ليقول هو على تقدير المطف على عاملين وهو جائز بالاتفاق
 وقع على الجواز واحتمل في علمته وذلك لا يبيد فائدة لفظية
 اللهم اذا بين في بعض المواضع فائدة بان يكون الجواز صحيحا

بأحد



بأحد الفريقين دون الاخر فحينئذ تظهر الفائدة المحيطة المقبولة
 في علم العربية فانظر هذا فانه يقع في مواضع من مباحث الخويين
 في مسائل الأفعال باعتبار تعلقها بمفعولها على الاستيعاب
 وعدمه على أربعة أقسام أحدها ما يستوعب ليس الا نحو
 اشترت الدار واكلت الرغيف فمما يجعل على البعض الاجازة قال
 ابن المنير في تفسيره الكبير ومن ثم اشكل مذهب مالك
 رحمه الله في تحنيت الخائف ببعض المحلوف عليه فانه الزام
 له بمقتضى خلاف حقيقة لفظه وحمل عليه انه اراد المجاز
 وهو يقول ما اردته فاحملوا اللفظ على الحقيقي او يمتشي محلوف فيه
 الجملة في المعنى بالاجزاء كان معنى لفظه عنده لا اكلت جزءا
 من الرغيف واحذ تلك في جزية الدعوى فيما اذا قال
 لا استحق على المسرة فان حمل الشيء على الاجزاء ولا سيما منها وهذا
 يلزمه في اجزائه الدعوى ولا سيما منها في جزئه لكون الخائف
 في مثله يريد الاحتياط وبمعاودة المحلوف عليه في كل الرغيف
 لا لفظة فانه مقصود الاحتياط الثاني مقابل الاول لا ينتهي
 الفعل في الاستعاب كقولك شبع زيد عمرو وقد خفا الله لا يريد
 الاجرحة في راسه خاصة ونعني الوجه ويزيلون النجعة الا ذلك
 ومنه ضربت زيدا السات كالتالي الا ان العرف هو المانع
 للاستعاب كقولك جعلت الخيط في الأبرة وليس المراد انك
 وقتته على جملة الأبرة وكقولك تعالي جعلون اصابعهم في
 اذانهم الرابع يختلف الحال فيه بدخول حرف الجر فيه وعدمه
 ومنه عند السائق في فعل المسح ان اقترن بالباء كان للباء والا
 للاستعاب ولذلك ما يقول ابو علي في السير واليوم لوقلت سررت
 اليوم فظاهره الاستعاب وان قلت سررت في اليوم فظاهره
 عدم الاستعاب وينتفق النطرين بدخول في وتقلب الأسمية

ل
ع
٥

لسقوطها ولهذا كان الأولى حين تحقق الظرفية انصب تقول
سرت اليوم فيه وحين قلب الاسمية الرفع تقول اليوم سرت
ويبنى على هذا الفرق أحكام كثيرة منها لو قال أنت طالق في يوم
السبت يقع بطوع الحجر ولو نوى وقوعه في آخره يدين ولم يقبل
ظاهر عندنا وقال ابو حنيفة يقبل وخالفه صاحباه وجعل السويحي
ما حذفها ان حذف حرف الجر وأثبتته سواء لانه طرف في الخلق
فصار كما لو قال صمت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة فان الحكم فيها سواء
ولا في حنيفة ان الحذف للحرف وقد حدث معنى لا يكون مع اثباته
لان في قد يقيد التبعض في الطرف الداخل عليه الا ان يمنع ما منع
ولهذا قالوا في قوله سرت فرسنا وسرت في فرسخ ان الظاهر
في الاول الاستفراق في السير وفي الاخر عدمه وقوله الا يمنع مانع
حتى يخرج صمت في يوم الجمعة فان صوم بعض اليوم لا يمن ووردوا
صمت شهر رمضان او رمضان الى الاصل الاول ان صوم الشهر
يقبل التبعض الرباعية الافعال الماضية تقيد بالوضع امران معنى
الجملة التي تليها الزمن الماضي فقط لا غير ولا دلالة لها معها على
انقطاع تلك المعنى وابقائه بل ان أفاد الكلام شيئا من ذلك
كان لدليل اخر هذا هو التحقيق واحتلت الاموكيون في دلالة
كان على التلوا وهو مسأله لم يذكرها النجاشي والنجاشي في دلالة
على الانقطاع وهي مسأله لم يذكرها الاموكيون قال ابن عصفور
في شرح الجمل واممها وهو قول الجمهور نعم فاذا قلت كان زيد
قائما دليل على انه قام فيما مضى وليس الا ان بقائم وقيل بل
لا يبيح الانقطاع بدليل وكان الله عن راجح واجاب بان
تلك قد يتصور فيه الانقطاع بان يكون المراد به الاخبار بان
الله تعالى كان فيما مضى عن راجح كما هو الان لذلك فيكون
العقد الاخبار يتبوت هذا الوصف في الماضي ولم يعرف في الحاضر

تلك



٤٢ تلك وأجاب السيراني بأنه محتمل الانقطاع بمعنى أن المفعول لهم
والمرحومين قد زالوا والاحسن في الجواب ان في صفات الله
تعالى مسلوية الدلالة على تعيين الزمان وصار صالحة للازمنة
الثلاثة مجذوبت الزمان وقدم الصفات الذاتية وكذا الفعلية
على رأى الحنفية والتحقيق خلاف القولين كما سبق ولهذا قال
الزمخشري في قوله تعالى لستم خيرامة كان عبارة عن وجود
الشيء في زمن ماض على سبيل الإيهام وليس فيه وليس فيه دليل
على عدم سابق ولا على انقطاع طاري ومنه وكان الله غفورا
رحيما وقال ابن جعفر في الفقه وكان للماضي الذي انقطعما
وحلى ابن الجباز في شرحها قولها أنها تقيد الاستمرار محججا
بالأية وسمعت شيخنا ابا محمد بن هشام ينكره عليه ويقول
غزه فيه ابن معطي ولم يصير اليه أحد بل الخلاف في أنها تقيد
الانقطاع أو لا تقضي الانقطاع ولا عدمه وأما اتيان قول
بالانضال والدوام فاليعرف قلت وقال الاعرابي بالامرين
فالانقطاع محوكت غائبا وأما الآن حاضر والانضال كقوله
تعالى وكان الله غفورا رحيم وهو في كل حال موصوف بذلك
وهي قاعدة من معاقد التفسير وهي انه وقع في التفسير اخبار
الله عن صفاته الذاتية وغيرها بلفظ كان كثيرا كان الله
سميما عليما واسما عليما غفورا رحيم توابا رحيم وأنها لم تعارق
ذاته ولهذا يقدرها بعضهم لزال فرار مما يسبق الى الوهم
من أن كان لتفيد انقطاع الخبر به في الوجود كقولهم دخل في
خبر كان كان وما زال اخبار فخار ان يستعمل أحدهما في
معنى الاخرى مجازا بالقرينة وهو تكلف لا حاجة اليه وأما معناها
ما ذكرنا من ارضه الصفات ثم يستفيد معناها من الحال وفيها
لا زال بالاولية الفعلية بالانضال الحال الاخبار بها



عن صفة فعلية فالمراد تارة عن قدرته عليها في الأزل نحو كان
الله خالقاً ورزاقاً ومحيياً ومميتاً وتارة تحيق نسبتها إليه
نحو وكنا فاعلين وتارة ابتداء الفعل وإيساره نحو وكنا نحن
الوارثين فالأرت أمّا يكون بعد الموت المورثين والله سبحانه
وتعالى مالك كل شيء على الحقيقة من قبل ومن بعد وحيث
أخبر بها عن صفات الأزميين فالمراد بها التشبيه على أنها
عزيرية وطبيعية نحو وكان الإنسان عجولاً لأنه كان ظلوماً
جهولاً ويدل عليه أن الإنسان خلق هلوياً إذا مسه الشر
جدوعاً وإذا مسه الخير موفياً أي خاق على هذه الصفة وهي
حال مقدرة أو بالقوة لم يخرج إلى الفعل وحيث أخبر بها عن
دلت على اقتران مضمون أمر الجملة بالزمان على أنهم
كانوا يسارعون في الخيرات ومن هذا الثاني الحكاية عن النبي
صلى الله عليه وسلم بلفظ كان نحو كان يقوم وكان يفعل
وستكلم عليه في باب العموم أن شاء الله تعالى الخامسة النسبة
المنفية أدقيدت تسلط النفي على الحال وللغرض منه طريقان
أثرهما نفي المعتد وهو الحال فتقول ما زيد أقبل صاحبك فلو
الضحك متفياً وزيد قد أقبل غير صاحبك والثاني نفي المقيد والمقيد
فيكون زيد لم يضحك ولم يقبل ومن ثم رد على أبي البقاء جوير
عمل مؤمنين في الحال وهو يجارعون إذ ليس في الآية على
نفي الخداع البينة والحجب منه كيف بنع الصفة وعمله ما ذكرنا
وأجازه ولا فرق ولا يرى البقاء يقول الفرق واضح فإذا
قلت ما زيد صاحبك كما رأينا فمعناه نفي الضحك في حال الركوب وهو
لا يستلزم نفي حال الركوب إذ الحال كالطرف فالنفي الكون
الواقع في الحال لا الحال كما في قوله ما زيد صاحبك في الدار وهذا
بخلاف الصفة إذ هي كون من الأكوان فيقتضي نفيها وقال
بعض

بعض التأخرين يظن كثيراً من الناس مما لا تحيق له أن في
مدلول لا يسألون الناس الخاف وقوله ولا تستفيع يطاع
ونظائره مذهيبين أحدهما نفي الخاف وحده والثاني نفي
السؤال والخاف مما ويفشد على لاجب لا يهتدى بمثاله
ولم يقل أحد أن نفيها معاً في الآية من مدلول اللفظ هو
من جملة محاملة كما أن زيداً من جملة محامل رجل وهو ثور
في المعقول أن القضية السالبة لا يستدعي وجود موضوعها
فكذلك سلب القضية لا يستدعي وجود الموصوف ولا نفيها
والحاصل أن اللفظ محتمل ولادلالة له على واحد من الطرفين
بمعناه وليس هو متردد بينهما بل مدلوله أعم منها وأن كان
الواقع لا يجنوع عن أحدهما والمحقق فيه انتفاء الصفة لأنه
على التقديرين وانتفاء الموصوف محتمل لإدلاله لنفي المركب على
انتفاءه ولا بثبوته لكن إذا جعلنا الصفة تشعربه رجع إلى
القول بهوم الصفة فمن أنكره فواضح ومن أشبهه وقال أنه
من جهة العلة فكذلك لأن محله إذا كانت الصفة المحكوم
عليها والحكم معللاً بها فلا يثبت عند انتفاءها وبمعنا الصفة
في الحكم ومن أشبهه وقال أنه من جهة اللفظ فينا سبه
القول له هنا إلا أن يظهر غرضه سواء لما هو مبني هناك
الأمر فقدم الكلام عليه في الكلام في النفي لتقدم الأثبات
على النفي أو لأنه أجم وأطلب الفعل والنهي طلب الاستمرار على
عدمه فقدم الأمر لتقديم الموجود على المعدوم وهو التقديم
بالشرف ولولو حظ التقديم الزماني تقدم النفي تقدم المعدوم
على الوجود لأن المعدوم أقدم وجمعه الأصوليون على أوامر
وقد سبق في الفرق بين الحقيقة والحجاز أنه بمعنى القول بخصوص
يطلق على أوامر عن الفعل على أمور ولم يساعدهم على هذا الجمع



من الفعل اللغاة سوى الجوهرى في الصحاح واما الأزهرى
 فقال في التهذيب الأمر ضد النهي واحد الامور وذكر
 ابن سيده في المحكم أن الأمر لا يسر على غير أمور واما أئمة
 الخوقا طبة فلم يذكر أحد منهم ان فعلا يسر على فعوا على
 مع ذكره الصيغ الشاذة والمشهورة وقد شبه لهذا الموضوع
 الامام أبو الحسن البارى في شرح البرهان وذكر ان قول
 الجوهرى شاذ غير معروف عند أئمة العربية قلت وذكر ابن
 جنى في كتاب التعاقب له نظيرا وعلى هاتين اللفظتين
 اعني اوامر ونواه بما ليس في اجازتهما ذكر البارى عن بعضهم
 أن الأوامر جمع أمر وهذا منه يجوز لأن الأمر حقيقة هو المتكلم
 ونقله الى المصدر مجازا ثم قال وقيل أن المراد الصيغة فإنه
 قد يسمى الصيغة أمر جوازا وإذا كان المفرد فاعله صح الجمع على
 أوامر فواعل اسما كان المفرد كفاطمة وفواطم اوصفة ككاتبه
 ونوايب قال وهذا بعيد في التجوز وليس هو المقصود فهنا
 إذا الكلام في الأمر الحقيقي لا في اللفظ وحكى الاصمغاني في
 شرح الحصول عن بعضهم أن الأوامر جمع الجمع فالأوامر
 أو الجمع جمع فله على امر بوزن أفعل ثم جمع هذا على أوامر
 نحو كلب وأكلب وأكالب وفيه نظر لأن أوامر ليس فاعل بل
 هو فواعل مجازا فكالب ثم قال الاصمغاني وهذا لا يتم
 في النواهي فإن النون فاء الكلمة فيمكن أن يكون تلك من
 باب التثنية كما في الفدايا والعسايا ويأين رد النواهي
 أيضا الى أنه جمع ناهية مصدر كما تقدم في الأمر وفيه نظر
 لأن المصادر مسموعة ولا يدخلها القياس إذ انت تلك
 فاعل أن ههنا مباح أحدها في لفظ الأمر والساني هي
 مدلوله والثالث في صيغة أفعل فاعل فاعله أنه يطلق

لغاة

لغاة على ضد النهي وهو ظاهر ويطلق على الفعل بدليل قوله
 تعالى وما أمر فرعون برشيدي أي فعله فأذن لفظ الأمر
 عام القول بخصوص والفعل وكل لفظ عام ليشين فضاعدا
 فلا يجلو أما أن يكون حقيقى في كل واحد أو لا والساني مجاز
 والأول أي أن يتفعا في اللغة وهو المتواطى أو لا يتفعا وهو
 المشترك فهذه ثلاث احتمالات قد ذهب الى كل واحد منها
 صائر واتفقوا على أن اللفظ على القول الطالب للفعل حقيقى
 وهو قولك افعل أو ما يجرى مجراه واختلغوا في وقوعه على
 الفعل ونحوه من السنان والصنعة والفضة والقصور والفرس
 على مدارج أحدها أنه حقيقى في الكل فان العائل لوقال
 أمر لا يدري السامع أي الأمر أراد فاقا قال امر بكذا فهم
 القول فأذا قال أمر فادون يستقيم فهم السنان والطريقة
 فأذا قال زيد امرنى أمر عظيم فهم العمل وحكاة الب
 برهان عن كافة العلماء وحكاة القاضى عبد الوهاب والبهى
 عن التراسخا بنى قال صاحب المعتمد ولهذا قالوا ان أفعال
 النبى صلى الله عليه وسلم على الوجوب لأنها داخلية تحت
 قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره والساني أنه
 حقيقى في القول مجازى في الفعل ووجه العلاقة فيه السابغة
 فان الفعل يشبه القول في الافتقار الى مصدر يصدر به
 وهذا يعم الأفعال والأقوال وقيل لأن جملة أفعال الانسان
 لما دخل فيها الأقوال سميت الجملة باسم جزئها ونقله في
 الحصول عن الجمهور وحكاة القاضى عبد الوهاب في المحاص
 عن أكثر اصحابهم مع أنه في الزيادة حكى الأول عنهم وعن
 أصحاب السانعى والساني عن الخليفة خاصة قال الباجى
 واليه ذهب اصحاب أبى حنيفة والمقرلة ونقله صاحب الزيادة



عن أحمد بن حنبل وحكام صاحب المعتمد والمصادر عن الأكثرين
 وحكام صاحب المصادر عن الشريف المرتضى أنه حقيق في القول
 والفعل مشترك بينهما وذكر الأمدى وتبعه ابن الحاجب قولا
 على جهة الألزام أنه متوالم في عنهما واختار أبو الحسين البصري
 في المعتمد أنه مشترك بين الشئ والصفة والشأن والطريق
 وبين القول المخصوص انتهى وقصيته أنه عنده مشترك بين
 خمسة أشياء للمنه في شرح العمدة في الشأن والطريق بمعنى
 واحد فيكون الحاصل أربعة ونقل البيضاوي عنه أنه
 موضوع للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا وهو غلط فقد
 صرح بأنه غير موضوع له وإنما يدخل في الشأن وحكم
 صاحب المصادر عن أبي القاسم الليثي أنه حقيقة في القول
 والشأن والطريق دون أحاد الأفعال قال وهذا هو
 الأقرب لأن من صدر منه فعل قليل غير متدب كتحريك
 أصابعه وأحبابه فإنه لا يقال أنه يستدل بأمر وهو في أمر
 قال والذي أداهم إلى هذا البحث في هذه المسئلة اختلافهم
 في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم هل هي على الوجوب أم لا
 وقال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع أفعال الرسول صلى الله
 عليه وسلم هل يتضمن أمر فيه وجهان أصحهما لا وخرج عليه
 في الحصول كما لو قال أن أمرت فلانا فبدي حرثم أشار
 بما بينهم منه مدلول الصيغة فإنه لا بحث ولو كان حقيقة في
 غير القول لزم المنق قال ولا يعارض هذا ما إذا خرس وأشار
 فإنه يمتنع لأن منع هذه المسئلة البحث الثاني في مدلول
 الأمر وقد اختلف فيه بحسب اختلافهم في إثبات الكلام
 النفسي وثبته فصارت النفاة إلى أنه عبارة عن اللفظ اللساني
 فقط والأمر وسائر الكلام لا حقيقة له عند علم الأعباد فقالوا

الله

أنه اللفظ الدال على طلب الفعل مما هو دور له وصار المشبون
 إلى تفسيره بالمعنى الماضي وهو ما قام بالنفس في الطلب لأن
 الأمر بالحقيقة هو ذلك الطلب واللفظ والعلية فقال القاضي
 هو القول المكتفى بنفسه طاعة المأمور به ويريد بالقضاء
 الطلب فيخرج الخبر وغيره من أقسام الكلام ويحتج بقوله بنفسه
 عن الصيغ الدالة عليه وأنها لا تقتضى بنفسها بل إنما يشعر بها
 بواسطة الوضع والإصطراح وقوله طاعة الأمر ليفصل الأمر
 عن الإرادة والرغبة وهذا تعريف التمسائي فإن أردت اللساني
 سقطت قوله بنفسه واعترض عليه بأنه عرف الشئ بما يساويه
 في الحقال أن من لا يعرف الأمر لا يعرف المأمور وأنه تعريف
 له بما لا يعرف إلا بعد معرفته فإن الطاعة عبارة عن موافقة
 الأمر في لا يعرفه لا يعرفها ثم يلزم الدور ويجاب من جهة
 الطاعة أن المراد منها الطاعة اللغوية والصحيح فيه أنه
 اللفظ الدال على طلب فعل غير كلف بالوضع فخرج النبي فإنه
 طلب فعل أيضا ولكن هو كلف وخرج بالأمر نحو أوجبت عليك
 كذا فإنه صادق عليه مع كونه جزءا قال الإمام والحق أنه
 اسم لطلق اللفظ الدال على الطلب المانع من التقيض المطلق
 اللفظ الدال على مطلق الطلب قال وتلك أعما يظهر بيان أن
 الأمر للوجوب وهذا جار على قوله أن لفظ الأمر هو صيغة أفعل
 والصواب تغيرها أو يدلله ذهب الجمهور ومنهم القاضي إلى
 أن المدوب مأمور به مع قولهم أن صيغة أفعل حقيقة في
 الوجوب قال القاضي في مختصر التفرير الأمر الحقيقي معنى قائم
 بالنفس وحقيقته اقتضاء الطاعة ثم تلك ينقسم إلى ثلث
 ووجوب لتحقيق الاقتضاء فيها وأما العبارة الدالة على المعنى
 القائم بالنفس كقول القائل أفعل فتردد بين الدلالة على



الوجوب والندب والأباحة والتهديد فيتوقف فيها حتى يثبت
 بيقود الا او بقرائن الأحوال عقيصها ببعض مقتضيات فهذا
 ما يرضيه من المراهب قال الشيخ شمس الدين الجزري رحمه الله
 في أجوبة التحصيل لفظ أمر مشترك بين القول الخصوص
 والمعنى القائم بالذات وتلك المعنى فعل أو ارادة اختلف فيها
 أصحابنا والمعتزلة والتقديم هو المعنى القائم بالذات عند
 أصحابنا ولكن لا يصير ما مورين به الا اذا دل على تلك المعنى
 الأمر اللفوي فالكثرة قال الامام محب يحيى تفسير امر الله
 تعالى بالطلب بحال فان المفهوم منه في حقنا ميل النفس
 وهو فطرة عن تلك وتفسيره بالادوات والصفة متمتع فيجب
 تفسيره بالأخبار عن الثواب على الفعل تارة والمعاقب على
 الترك أخرى حكاه أبو الحسن الرازي في كتاب غنية الشريفة
 وعمل يعتبر في الامر بالعلو والاستقرار فيه اربعة مذاهب
 احدها يعتبر به جزم ابن القشيري والقاضي عبد الوهاب
 في مختصره الصغير والثاني وهو المختار لا يعتبران ونقله
 الامام الرازي في اول المسئلة الخامسة عن أصحابنا لكن
 اخرج بقوله تعالى حكاية عن فرعون ما اذا أترون وهو
 مردود لأن المراد به المشورة واحسن منه الاحتجاج بقوله
 تعالى وباري يا مالك ليقتض عليا ربك وقطع به العبدرك
 في المستوي محجبا بأجماع الخوئين على ذلك الأمر والنهي
 وإيهم لارتبة بينهما وذكرنا ايضا الدعاء في حق الله تعالى
 وقسموه الى ما يأتي بلفظ الأمر محورا حينا وبلفظ النهي محو
 لا تعذبا قال سيدييه واعلم ان الدعاء بمترلة الامر والنهي
 واحتمل له الدعاء لانه استعظم ان يقال أمر ونهي التسمي
 ولم يذكر والمقابل للدعا اسماء لأنهم لم يجدوه في كلام العرب وكان

هذا



هذا أمر طارئا على اللغة بعد استقرارها قال فالصواب أن صيغة
 أفضل ظاهر في اقتضاء الفعل سواء كان من اعلی او مساو أو
 دون لكن يتميزا بالقرينة فان كان المخاطب مخلوقا كانت قرينة
 دالة على حملته على الدعاء بالاصطلاح العربي الشرعي لا اللفوي
 ويشهد لما قاله قول ابن فارس في كتاب فقه العربية وهو
 من فوسان اللغة الأمر عند العرب فاذا لم يفعل المأمور به سمي
 المأمور به عاصيا والثالث يعتبر العلوي بان يكون الطالب اعلی وبسببه
 من المطلوب منه فان تساديا فالتماس او كان دونه فسؤال
 وبه قالت المعتزلة واختاره القاضي أبو الطيب الطبري
 وعبد الوهاب في المختص ونقله عن أهل اللغة ونقله ابن
 العار عن المعتزلي عن أبي بكر بن الاباري واختاره الشيخ
 أبو اسحاق الشيرازي وابو نصر بن الصباغ وحكاها عن
 أصحابنا وابن السمعاني وسليم الرازي وابن عقیل بن الحنابلة
 وأبو بكر الرازي من الحنفية وأبو الفضل بن عبدان في كتابه
 شروط الأحكام وشروط تلك ان يكون الأمر ممن يجب
 طاعته والا فلا يقال له أمر والرابع وبه قال أبو الحسين
 من المعتزلة يعتبر الاستعلاء بالعلو وهو ان يجعل نفسه عالیا
 وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك وصححه الامام والامدي
 وابن الحاجب وابن برهان في الأوسط مسئلة لما أخذوا
 الطلب في حد الأمر اعتبر من عليهم بأن الطلب أخفى من الأمر
 والتعريف بالاخفى متمتع فعلا الجمهور الطلب بديهي التصور
 لأن كل واحد يعرف ما ليد بهته ففرقة بين طلب الفعل وطلب
 الترك ثم قالوا سمي الطلب فهو غير الصيغة لا تحادها واحتمل فيهما
 وتبدله وتبوتها بل هو من قام بنفس التكلم مجرى العلم
 والقدرة وسائر الصفات وهذه الصيغ المخصوصة دالة عليها

ويشروع على هذه القاعدة مسائل الأولى أن دلالة الصيغة
الأمر على الطلب يلزم فيها الوضع ولا يشترط أن يكون الأمر
مريدا للمأمور به هذا قول أهل السنة واختاره اللغوي
وقال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وبقية القاسم عبد الحار
لا يدع منه من إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه وحكاة
أبو شيبان في العمود عن سفيان الثوري وقالوا لا ينفك
الأمر عن الإرادة محتمل بان الصيغة كما ترد للطلب
ترد للمشهد يدع خلوه عن الطلب فلا بد من مميزات
ولا يميز سوى الإرادة وأجيب بأن التمييز حاصل بدونها
لأن صيغة الأمر حقيقة في القول المخصوص مجاز في غيره
وهذا كاف في التمييز وقال بعضهم ذهب المعتزلة إلى أنه لا يكون
أمرا إلا بالإرادة فإن لم تعلم إرادته لم يكن أمرا واختلفوا
هل تعتبر إرادة الأمر أو إرادة المأمور به فاعتبر بعضهم
إرادة الأمر المنطوق به واعتبر آخرون فهم إرادة الفعل
المأمور به والذي عليه جمهور الفقهاء أن الأمر دليل على
الإرادة وليست الإرادة شرطاً في صحة الأمر وإن كانت
موجودة مع الأمر فيستدل بالأمر على الإرادة ولا يستدل
بالإرادة على الأمر وقد حرر ابن برهان هذه المسئلة
فقال في كتاب الأوسط اعتبر بعضهم لمصدر الصيغة أمرا
ثلاث إرادات أحدها أن يكون الأمر مریدا لإيجاد الصيغة
حتى إذا لم يكن مریدا لها بأن يكون سائها أو ذاهدا
أو نائما لا تكون الصيغة الصادرة منه أمرا والثانية
أن يكون مریدا للصرف صفة للأمر من غير جهة الأمر إلى جهة
الأمر فإن الأمر قد يطلق على جهات كالتكليم والتكويين
والوعيد والزجر وغيره فلا بد أن يكون تصرف الصيغة

منه



من هذه الجهات إلى جهة الأمر وعبر الشيخ أبو الحسن الأشعري
عن هذا فقال فلا بد أن يكون بالصيغة ما هو المعنى القاسم
بالنفس والثالثة هي إرادة فعل المأمور والأشكال وأما الأولى
وهي إرادة إيجاد الصيغة فلا خلاف في اعتبارها وأما الثانية
وهي إرادة صرف الصيغة من غير جهة الأمر فلا خلاف فيها
أصحابنا ذهب المتكلمون إلى اعتبارها وذهب الفقهاء منهم
إلى أنه لا يعتبر لكن إذا اردت الصيغة مجردة عن القرائن
حملت عليه وأما الثالثة فهي محل الخلاف بين المعتزلة
فاتفق أصحابنا على أنه لا يعتبر وانفق المعتزلة على اعتبارها
قال وهو ينبغي على أصل كثيرينا وبينهم وهو أن الكائنات
بأسرها وحيزها لا تجري عندنا إلا بإرادة الله وأما المازري
فنقل عن المعتزلة اشتراط الإرادات الثلاث إلا الكسبي فإنه
لم يشترط الأولى قال الشيخ محمد بن الكسبي متها فتقائه في الإرادة عن القديم
تعالى ويلزم أن لا يكون الباري تعالى أمرا وفيه رخص
الشرايع في آخرها ولما قيل له إن الكتاب والسنة طامح
بنسبة الإرادة إليه تعالى فليكن جوابك قال إن أريد بأنه
مریدا لأفعاله كان معناه أنه خالقها ومنشئها وإن أريد أنه
مریدا لأفعال عباده كان معناه أنه أمر بها وهذا الكلام
ظاهر التناقض من جهة أنه يشترط في حقيقة الأمر الإرادة
فمما جعل إطلاق الإرادة في حق الله تعالى بمعنى الأمر من ينصرف
لللغوي إن يقول هو لم ينفعها غاية أنه لم يشترطها ولا يلزم من
عدم الاشتراط الشيء الثانية أنه عندنا غير الإرادة لأنه قد
يقوم بالنفس عند الطلب في غير إرادة الفعل بأن نجد الأمر
يأمر بما لا يريد وهو أمر والى ما عدا تاركه مخالفا وقالت المعتزلة
هو إرادة المأمور به ويلزمهم أحد أمرين إما أن يكون المعاصف

الواقع ما موراد به لأنها مراده أو لا يكون وقوعها بإرادة الله تعالى وكل منهما محال وللخلاص من هذه الورطة صار أصحابنا إلى التباين بينهما لكن لهم أن يقولوا لا نسلم أن الأمر لا يريد أمر حقيقة غاية ما في الباب أن صيغة صيغة الأمر قد يفتح بها سبوت وأنه بعد تاركه فما لنا وعندي أن الخلاف لم ينوار على محل واحد فانا نريد ما لإرادة الطلب التنسي الذي لم يخالف والمعتزلة لا يريدون ذلك لأنكارهم تلك لأنكارهم الكلام النفس وإنما يقولون أن الواضع وضع هذه اللفظة للطلب الذي يعرفه كل واحد وتلك هو الإرادة معاننا أن هذه الصيغة موضوعة لإرادة وقالوا الطلب الذي يعبر الإرادة لوصح القول به كان أمرا خفيا لا يطع عليه إلا الخواص ولا يجوز أن يوضع اللفظ المعنى خفي وقال ابن السمعاني في القواطع ثم هو أمر بصيغته وليس بأمر بالإرادة وعند المعتزلة هو أمر بإرادة الأمر المأمور به وهي تشبه على مسألة كالمسألة فإن عندنا الله يجوز أن يأمر بالشيء ولا يريد به وقد أمر الله تعالى إبليس بالسجود لآدم ولم يرد أن يسجد ونهى آدم عن أكل التمرة وأراد أن يأكل وأمر إبراهيم بذبح ابنه ولم يرد أن يذبح وهذا لأن ما أراد الله أن يكون لا يريد أن يكون ولأن السيد إذا قال لعبده افعل فقال أمرته بذلك ولم يعلم أن سراده قد دل على أن الأمر أمر بصيغته فقط انتهى وقال بعض المتأخرين الحق أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة اللوئية فإنه لا يأمر إلا بما يريد شرعا ودينا وقد يأمر بما لا يريد كونا وقد راكبان من أمر بالآيمان ولم يؤمن وأمره خليله بالذبح ولم يذبح وأمر رسوله بحسين صراحة ولم يصل وفاندرته الغرم على الأمتثال وتوطن النفس عليه واستدل القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق على التباين من حلف

لنقصين

زيدادينه غذا وقال أن شاء الله ولم يقصم بحيث في ميمنه مع كونه ما موراد بقصنا دينه فلو كان تعالى قد شاء أمره وجب أن بحيث في ميمنه وهذا ظاهر إذا كان حالا وصاحبه يطلبه فإن كان مؤجلا فقد يمتنع وجوب الوفا في غذا إذا لم يكن غذا محل الأجل وأما إذا كان حالا وصاحبه غير مطالب ففي وجوب الوفا على الفور وجهان لأمام الحرمين ثم لا نسلم أن قضاء الدين معلق على المشيئة التي هي مدلول الأمر حتى بحيث لتحقق الأمر بل هو معلق على المشيئة القائمة بذات الله تعالى التي لم يدل عليها الأمر فإن صرح بتعليقه على تلك المشيئة منعا حكم المسئلة الثالثة أن الأمر هل هو حقيقة في تلك الطلب التنسي كما زعم في العبارة الدالة عليه أو بالعلم أو مشترك بينهما أو قال كالتحالف في سائر أقسام الكلام واعلم أن هذا غير الخلاف السابق إن لفظ الأمر هل هو مشترك بين الفعل والمفعول فإنه هنا لا يتصور إلا مع القول بإثبات كلام التنسي بحيث الثالث في صيغته وهي فعل وفي معناه ليفعل قال ابن فارس الأمر يلفظ يفعل ويفعل نحو أقيموا الصلاة ولحكم أهل الإجماع وقد اختلف الخوارج في أصل فعل الأمر هل هو أفضل أو ليفعل لأن الأمر معني وأصل في المعاني أن تستفاد بالحروف كالنهي وغيره وذهب الأكثرون إلى أن الأفضل أفضل لأنه يفيد المعنى بنفسه بلا واسطة بخلاف ليفعل فإنه يستفاد من اللام حكاه العكبري في شرح الأيضاح فأما منكر الكلام التنسي فذهبوا إلى أن العرب لم تضع له صيغة لأن الأمر عندهم هو الصيغة فكيف توضع صيغة للصيغة وإضافته إليه من باب تسمية الشيء بنفسه وقال ابن القشيري الصيغة العبارة الموصوغة للمعنى القائم بالتنسي فإذا قلنا فعل الأمر صيغة



فالمعنى به أن الأمر القاطع بالنفس هل صيغته له عبارة مشعرة
 به ومن نفي كلام النفس إذا قال صيغة الأمر كذا فنفس الصيغة
 عنده هي الأمر فإذا صيغت الصيغة إلى الأمر لم تكن إلا في حقيقة
 بل هو من باب قولك نفس الشيء وذاته ولرجوع أقسام الكلام
 عندهم إلى العبارة وأما أصحابنا المحدثون لكلام النفس فاختلغوا
 هل للأمر صيغة مخصوصة أي أن العرب صاغت للأمر لفظاً
 يختص به أي وضعت له دلالة على ما في النفس لفظاً تدل
 على كونها أمراً وإذا قلنا بأن لها صيغة فامتضى تلك الصيغة فاما
 الأول فذهب الجمهور منهم الشافعي ومالك وأبو حنيفة والأوزاعي
 وجماعة من أهل العلم كما قاله الشيخ أبو حامد إلى أن له صيغة تدل
 على كونه أمراً إذا تجردت عن القرائن وهو قول البلخي وقال ابن
 السمعاني وبه قال عامة أهل العلم انتهى ونقل عن الشيخ الحنف
 الحسن الأشعري أنه لا صيغة له تختص به وإن قول العائل أفعال
 متردد بين الأمر والنهي وإن فرض حمل على غير النهي فهو
 متردد بين جميع محتملاته قال ابن السمعاني وحلى ذلك عن ابن
 شريح ونسبه إلى الشافعي لأنه قال في أحكام القرآن لما قال
 تعالى فالتكوا ما طاب لكم من النساء. أحمل أمرين قال فاما
 أحمل الشافعي الأمر في ذلك دل على أنه وقف به الدليل قال
 أصحابنا وهذا تعنت من أبي العباس لأن الشافعي يقول ذلك
 كثيراً ويريد أنه يحتمل أن يرد دلالة تخصصه ويحتمل أن يحتمل
 والأطلاق وإنما أراد الشافعي بذلك أنه يجوز أن يخص كما
 يقول مثله في العموم قال ولا خلاف أن الأمر إذا افتقرت به
 الوعيد يكون على الوجوب انتهى ثم اختلف أصحابنا في تنزيل
 مذهبه فقيل للمطالع لجميع الحامل لأجراح اللفظ المشترك
 للمعاني التي ثبت اللفظ بها وقيل لا خلاف أن قول الشارع

أمرتكم

أمرتكم ونحوه دل على الأمر ولكن الخلاف في أن قوله أفضل أهل يدل
 على الأمر مجرد صيغته أم لا يدل من قرينة وقيل أراد الوقوف بمعنى
 لا يدري على أي وضع جرى فهو مستكبر ثم نقلوا عنه أنه ليس
 على القول به مع فرض القرائن قال أمام الحرمين وهو زلل
 بين في النقل عنه قال ولعل في مراتب المقادير والمحال
 انتهى ولا يصح الاستبعاد فإن القرائن لا تبين الوضع الذي وقف
 الشيخ فيه وإنما تبين مراد المتكلم ثم قال والذي أراه في ذلك
 قاطعاً به أن أبا الحسن لا يترك صيغة مشعرة بالوجوب الذي
 هو مقتضى الكلام العام بالنفس نحو قول العائل أو حبت
 أو الرمت ونحوه وأما الذي يتردد فيه مجرد قول العائل أفضل
 من حيث وجده في وضع اللساني متردد أو حينئذ فلا يظن
 به عند القرينة نحو أفضل حملاً أو واجب أنه واجب نعم قد يتردد
 في الصيغة التي فيها الكلام إذا قرنت بهذه اللفاظ فالمشعري بالأمر
 النسبي اللفاظ المترتبة بقول العائل أفضل أم لفظ أفضل وهذه
 اللفاظ تفسير لها وهذا تردد قريب ثم ما نقله الناقل مختص
 بقرائن المعاني على ما فيه من الخط فاما قرائن الأحوال فإنها
 أحد وهذا هو النسب على سر مذهب أبي الحسن والشافعي وطبقه
 الواقفي انتهى استبعد الفرض إلى النقل عن الشيخ والشافعي بالوقف
 عنهما أن له صيغة مخصوصة به إجماعه وهو قول ابن أبي عمير
 فامور به قول الهندي وفيه نظر لأن ذلك ليس صيغة للأمر
 بل هو واجب عن وجود الأمر ولو سلم أن ذلك مستعمل المشا
 فليس فيه دلالة على المطوب وهو كون الصيغة مخصوصة به
 لأنه حينئذ يكون مشتركاً بينه وبين الأخبار فلا يكون الصيغة
 مخصوصة به وقال ابن برهان إنما صار شيخنا أبو الحسن إلى أنه لا صيغة
 للأمر لأن ذلك لا يثبت من العقل أو العقل لا يدل على وضع

الصنع والعبارة وإنما يتلوه من جهة النقل وقد سئلها العرب
 في جهات كثيرة فدل على أنها مشتركة وقال الشيخ أبو حامد
 الأسفراحي في كتابه فذهب أئمة الفقهاء أن الأمر له صيغة
 تدل بجردها على كونها أمرا إذا انفردت عن القرائن وذهب المعتزلة
 غير البلخي أنه لا صيغة له ولا يدل اللفظ بجرده على كونه أمرا وإنما
 يكون أمرا بتقرينة الأرواده قال وذهب الأشعري ومن تابعه إلى
 أن الأمر بمعنى فاعله نفس الأمر لا يفارق الذات ولا يزيلها وكذلك
 عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر والاستخبار وغير ذلك
 كل هذه عنده مائة فائمة بالذات لا تزيلها كالفعل والعلو وكان
 ابن كلاب يقول هي حكاية الأمر وخالفه الأشعري وقال لا يعود
 أن يقال هي حكاية لا تستلزمها أن يكون الشيء مثل المحلى لئلا هو
 عبارة عن الأمر القائم بالنفس قال وعلى هذا الخلاف يساءلهم
 في المعنى لأنه إذا كانت الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس
 فذلك المعنى لا يقال أنه له صيغة أو ليست صيغة وإنما يقال
 تلك في الألفاظ ولئن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم
 عبارة عن الأمر ولاد الألفاظ تلك بجرده صيغة ولكن يكون
 موقوفا على ما بينه الدليل فإن دل الدليل على أنه يريد به
 العبارة عن الأمر حمل عليه وأن دل الدليل على أنه يريد به
 العبارة عن غيره من التهديد والتعجز والتحقير وغير ذلك حمل
 عليه ثم أجمع الشيخ أبو حامد على أن الأمر له صيغة كقوله تعالى
 إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون قال ففي هذه
 رد على من يقول لا صيغة له إلا مرحية قال إنما أمره جعل أمره
 كمن وهي صيغة وفيها رد على الثعالبين أن الأمرين ضمن الأرواد
 فإن الآية فيها الفصل بين الأرواد والأمرية قال إنما أمره
 إذا أراد قال والدليل المعتمد لأصحابنا أن أهل اللغة الذين نزل

القرآن

القرآن بلغتهم مفرقون بين صيغة الأمر والخبر وغير ذلك من
 أقسام الكلام وقال المازري ذهب الأشعري وجماعة من
 المتكلمين إلى القول بالوقف وحكي عن الشافعي لأنه قال في قوله
 تعالى وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم لا يستدل
 بها على إيجاب المقدم وعلى ولي المرأة لتردد الأمرين الإيجاب
 والمدب لكن الواقعية اختلفوا في حقيقة الوقف هل هو وقف
 جهالة عند العرب أو وقف عارق بها عندكم وهو كون هذا
 اللفظ مشتركا بين المصروف الآية فيقف حتى ينين المراد باللفظ
 المحل على قولين قال وأما من نقل عن الأشعري الوقف وأن
 ظهرت القرائن فقد أعلى ولو ثبت فعل الوقف في الأرواد بما
 جعلت بهذه اللفظة أو اللسان انتهى وذهب غير الواقعية إلى أنها
 ظاهرة في الوجوب ونقل أبو الحسين بن القطان عن أصحابنا
 قال وقد ذكرنا في كتابه الأشعري وجه كثير من الظاهر منها
 للوجوب إلا أن الدليل قام في بعضها على غير الوجوب ومختار
 أمام الحرمين القطع باقتضاها الطلب التخصيص صير إلى أن
 العرب فصلت بين قول القائل فعل وبين قوله لا تفعل تبيان
 الأول خطأ أمام الحرمين والفراحي إلى ترجيح المسألة بأن
 الأمر هل له صيغة لأن قول الشاعر امرتكم بهذا صيغة
 والله على الأمر وقوله نهيتكم صيغة والله على النهي وقوله أو جئت
 صيغة والله على الوجوب وهذا الخلاف فيه وإنما صيغة فعل إذا
 أطلقت فهل تدل على الأمر بغير قرينة أو لا تدل عليه إلا بتقرينة
 هذا موضع الخلاف وقال الأمدى لمعنى لهذا الاستبعاد وقول
 القائل امرتك وأنت ما بور لا يرفع هذا الخلاف إذا الخلاف في
 أن صيغة الأمر صيغة الأنتشار قول القائل امرتك وأنت ما بور أخبار
 وقد سبق كلام الهدى الشافعي المراد بصيغة فعل لفظها وما

٥٠



قام مقامها من اسم الفعل صه والمضارع المعرون باللام مثل ليفغ
على الخلاق السابق فيه وصفة الأمر من الثلاثي أفضل نحو اسبح
وأفعل نحو احضر وأفعل نحو اضرب ومن الرباعي ففعل نحو قوس
وأفعل نحو اعلم وفعل نحو علم وفاعل نحو اطرو من الخماسي تفعل
هو تفرطس وفعال نحو تفاعس وافتعل نحو اطاق وافتعل نحو
استمع وأفعل نحو احمر ومن السداسي استتفعل نحو استخرج
واقفوعمل نحو اعد ودين وافعال نحو احمار واففعل نحو افنسس
واففوعمل نحو اغاوط ولذلك المصدر الجمول جزاء الشرط
يجوز الفاعل قوله تعالى نحرير رقبة اي نحرروا وقوله فضرب
الرقاب وقوله ففدية من صيام اي فادوا وقوله فعدة
من ايام احرام صوموا قاله العاصمي حسبي في باب الرهن
من تعليقه وانما خص الاصوليون افضل بالذكر لكثره دورانه
في الكلام وتردد وصفة افضل كسيف وقيل ثين معنى احرام
الاجاب بقوله اقبوا الصلاة واقوا الزكاة الثاني كقوله وكابوهم
ان علمت منهم حسرا ومثله محمد بن نصر المزوري في كتابه تعظيم قدر
النساء بقوله تعالى فسبحا وادبار السجود ومثله ابن فارس
بقوله تعالى فانتشروا في الارض واسار المازري الى ان هذا
الضم انما يصح اذا قلنا التدوير بما مورده وفيه نظر الثالث
الاربعاء وكقوله تعالى واسهر وادوى عدل منهم واسهدوا
اذا بايعتم اذا تدانتم بدین الى اجل مسمى فاقبوه وسماه السامی
في احكام القرآن الرشد ومثله بقوله صلى الله عليه وسلم
سائرنا تصحوا واسار الى الفرق بينه وبين الاول فقال وفي
كل حتم من الله ومشد يجمع الحتم والرشد وسماه الصر في الحظ
وفرق العمال السامی وغيره بينه وبين التدب بان التدوب
مطلوب لمنافع الآخرة والارستاء لمنافع الدنيا والاول فيه الثواب

والثاني



والثاني لا ثواب فيه الرابع التأديب وغيره بعضهم بالأدب
ومثله بقوله تعالى ولا تسوا الفضل بينكم قال وليس في
القرآن غيره ومثله القفال بالأمر بالاستسما باليسار واكل الانسان
مما يليه ومثله ابن القطان بالنهي عن التعريس على فارقته الطريف
والاكل من وسط القصعة وان يقرب بين الثمرتين قال فليسبي
هذا اربا وهو اخص من التدب فان التأديب يخص بأصراح
الأخلاق وكل تأديب تدب من غير عكس الخامس الاباحة كقوله
تعالى كلوا من الطيبات فانكوا ما طاب لكم وانكر بعض المتأخرين
ذلك وقال لم يثبت عندي لعنة قلت والتمثيل بما ذكره أمما
يتم اذا كان الاصل في الأشياء الخطر السادس الوعيد ويسمى التهديد
وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون السابع الوعيد ويسمى التهديد
كقوله تعالى من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر دليل قوله
انا اعد للظالمين نارا وقوله انما اياي استنتم دليل قاطع
مضركم الى النار ومنهم من قال التهديد ابلغ من الوعيد ومثله
محمد بن نصر المزوري التهديد بقوله تعالى فاعبدوا ما استنتم من
دونه وقوله لابليس واستقر من استطعت وسنه قوله صلى الله
عليه وسلم من باع الحرف فليستفص الحنار يرقال وليع معناه بعضها
الثامن الامتنان كقوله طوبى لمارقياكم وسماه امام الحرمين
الانعام قال وهو وان كان بمعنى الاباحة لكن الظاهر منه تدبير
النعمة والفرق بينه وبين الاباحة مجرد اذن وانه لا بد من اقران
الامتنان بذكر احتياج الخلق اليه وعدم قدرتهم عليه وهو ذلك
كالتمريض في هذه الآية الى الله تعالى هو الذي رزقنا ^{السابع}
الا نذرا لمثله تعالى قل تمتعوا ذرهم ياكلوا ويمتعوا والفرق بينه وبين
التهديد من وجهين احدهما الا نذرا يجب ان يكون مقرونا بالوعيد كما لا يه
والتهديد لا يجب فيه ذلك بل قد يكون مقرونا به وقد لا وتاينهما

السابق في التسوية فان السجود في التيمم هو صيغة الأبرع صيغة إلا
 لا الصيغة وحدها فالاحسن مثال ابن فارس التاسع عشر الاحتار قال
 القواما اتم ملتوف يعني أن السجود وان عظم سأنه في مقابلة ما أتى به موسى
 عليه السلام خير السجود الاعتبار والتبعية لقوله تعالى ولم يظروا في
 ملكوت السموات والأرض قبل سيروا في الأرض فانظر وامثله العبادي
 بقوله تعالى انظر والى غيره أذا أمر وجعله الصير في من امثله تدكر
 نعم الحار والشر والتميم والتلفيف ذكره ابن فارس ومثله
 بقوله تعالى قل يوتوا بغيركم وقوله تعالى اخسوا فيها ولا تكلموا
 الثاني والشر والتصير لقوله لا تخزن أن الله معا وقوله
 تعالى فعمل الكافرين مهلهم رويدا وقوله ذرهم مخصوصا وبلغوا
 ذكره التارة الاخيرة المعال الثالث والشر والخير فليضوا
 قليلا وليكوا لغير المعنى اذهم يصفون ويكون ومثله محمد بن نصر المروزي
 بقوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله أي اذنتم بحرب أي لتم اهل حرب
 ومنه على أحد التأويلين اذ المنع فاصنع ما شئت أي صفت ما شئت
 وعكسه والوالدان يرصن اولادهن أي اولادهن العن يرصن الوالدات
 اولادهن وهذه البع من عكسه لأن الناطق بالخبر يريد به الامران
 نزل الما سر به متولة الواقع الرابع والشر والخير والتعويض
 لقوله فاقض ما أنت قاض ذكره امام الحرمين وسماه ابن فارس
 العبادي التسلم وسماه ابن نصر المروزي الاستسالم قال علموا بهم وقد
 استمد والده بالصبر وانهم غير ناديين لديهم وانهم يستقلون بأهله
 فاعل في حجب ما يتوقعونه من ثواب الله قال ومنه قول نوح فاجعلوا
 أمركم أخبرهم به وانهم عليه الخامس والشر والخير وقوله الضم الهدي
 ومثله بقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديد او جعله المعان وغيره من
 قسم التهجيز وفعل العبادي في الضمات ورود التهجيز عن ابي اسحاق
 الفارسي ومثله بقوله تعالى انظر كيف ضربوا لك الامثال ومثله ابن

فارس



فارس والعل التمراني للتعجب بقوله تعالى اسمع بهم واوصر بصريه واسمع
 السارسي والشر والتميم والتلفيف ذكره ابن فارس ومثله بقوله تعالى قل فأتوا بسورة من
 مثله قل فأتوا بالتوراة فاتوا بها ان كنتم صادقين وقوله قل هلم اسهدكم
 الذين يشهدون الاله السابع والشر والتميم المسورة لقوله تعالى فانظر
 ماذا أتى ذكره العبادي والفرق بينه وبين السوران السوان يحل محل
 الحاجة الى ما سياتي والمسئلة تسويده للمعنى الثاني والشر والتميم
 المترلة ذكره الصيرفي ومثله بقوله تعالى وحلوا الجنة التاسع والشر
 الالهانه كقوله ربي انت العزيز الكريم فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون
 وقوله واجلب عليهم حيل ورجبت وشاركتهم في الاموال والاولاد
 ذكره ابن القطان والصيرفي فالاولى هذا امر ابا حة لابليس وانما
 سناه ان يكون مثل ذلك لا يضر عبادي كقوله ان عبادي ليس يدعونهم
 سلطان وسماه جماعة بالتميم وضابطه ان يوتى بلفظ وان على الخبر
 والكرامة والمراد منه وقرق جماعة بينه وبين الخبير بان الالهانه انما تكون
 بالقول او بالفعل او تركها دون مجرد الاعتقاد والاحتقار اما تخصيصه
 او وان لم يكن كذلك لكنه لا محالة يحصل بمجرد الاعتقاد بدليل ان من اعتقد
 في شئ انه لا يعيابه ولا يلفت اليه يقال انه احتقوره ولا يقال انه اهانه
 ما لم يصدر منه قول او فعل ينسب عنه الاشارة التحذير والاجاد عما يؤول
 اليه امرهم كقوله تعالى تمنعوا في داركم ثمانية ايام ذكره الصيرفي
 الحار والشر والتميم ارادة الامثال كقوله عند العطش اسقني
 ما اناك لا تجد من نفسك عند التلفظ به الارادة السقي اعني طلبه
 فان فرض ذلك من السيد لعبده تصور ان يكون للوجوب او المذب
 مع هذه الزيادة وهو انما السيد يرضه وذلك غير متصور في حق
 الله تعالى الثاني والشر والتميم ارادة الامثال لا امر اخر كقوله صلى الله
 عليه وسلم كن عند الله المقبول ولا تكن عند الله المقاتل فانه لم يقصد
 الا مريانا يقتل واما القصد به الاستسلام وعدم ملاسبه الفتن

أنها

الثالث والثلاثون التحريم كقوله تعالى فاحكم بينهم أو أخرجهم من ديارهم
المعاد وفيه ما سبق في التسوية ثم قال وأقسام الأول أكبره لأن مقتضى
كثرة وكلمتها تعرف بمخرج الكلام وسيأتي وبالذات التي تقوم عليها تم
تكلم على القرائن السابقة في حمل الصيغة على ما سبق قال وكل ما كان من باب
المعاملات والمعاوضات فالأمر فيه إرساد وحظر وإباحة كالإمارة بالكتابة
بالبيع وقوله فمن اعتدى عليكم فاعندوا عليه أي أن تسلّم وللهما أن ومن
تصدق به فهو كفارة وكل ما جاز أن يستدل به على خصوص العام جاز
أن يستدل على أن الأمر ليس للوجوب قال وقد تروى الآية الواحدة بأمرين
مختلفين لم يسن محقوله كلوا من ثمره إذا أثمرت واتوا حقه يوم حصاده
وقوله فظلموهن مما ينعون وقوله فكلوا مما تركن قال وهو وقال
الاستاذ أبو منصور البغدادي أجمعوا على ما كانت علم الطب والكفاية
أو التعجيز أو التمهيد أو الأهانة أو التفرغ أو التسليم أو التخليع لم يكن
أمر أو أما التلوين فقد سماه أصحابنا أمرا كقوله تعالى كن فيكون
وأجمعوا على أنه بمعنى الإيجاب أمر واختلفوا في الندب والترغيب
لاختلافهم في الأمر بالنوافل فذهب الجمهور إلى أنه مأمور به وقال
بعض أصحابنا أنه غير مأمور به والأول أظهر واختلفوا فيه بمعنى
الإباحة فقال الجمهور هو غير مأمور به وقال طائفة من معتزلة
بغداد أنه مأمور به انتهى إذا علمت هذا فلا خلاف أنه ليست حقيقة
في جميع هذه المعاني لأن أكثرها لم يفهم من صيغة أفعل لكن بالقرينة
وإنما الخلاف في بعضها قال الإمام الخلاف في أمور خمسة منها وهي
الأحكام الخمسة وهي كما زعمنا سيأتي وعبارة أبي الحسين بن القطان
اختلف أصحابنا فيما قام الدليل على عدم وجوبه من هذه الصيغ
هل سمي أمرا على قولين انتهى وفي كتاب المصادر عن الشريف
المرتضى أنها حقيقة في طلب الفعل والإباحة والتمهيد والتحذير
وقد اختلفوا في ذلك على بضعة عشر قولاً الأول أنها حقيقة

في الوجوب

في الوجوب فقط مجاز في البواق وهو قول الفقهاء وجماعة من المتكلمين
ونقل عن الشافعي قاله امام الحرمين في التلخيص اما الشافعي فقد ادعى
كل من اهل هذه المذاهب انه على وفاقه وتمسكوا بعبارة متفرقة
في كتبه حتى اعتم القاضي بالفاظله من كتبه واستنبط منها بغيره
الى الوقف وهذا عدول عن سنن الانصاف فان الظاهر والمأثور
من مذهب حمل الأمر على الوجوب وقال ابن القشيري انه مذهب
الشافعي وقال الشيخ ابو حامد الاسفرائي وهذا الذي ذكرناه من
الأمر لمجرده يحمل على الوجوب هو الظاهر من كلام الشافعي فانه قال
في الرسالة وما نرى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو على
التحريم حتى تأتي فيه دلالة على تحريم ذلك ثم قال يعني الشافعي بعد
ذلك بكلام كثير ويحتمل ان يكون الأمر كالنهي وانها على الوجوب إلى
ان يدل دليل على خلاف ذلك فقد قطع القول في النهي انه على التحريم
وسورس الأمر في ظاهر كلامه الثاني وذكر ابا علي الوجوب إلا انه
لم يصرح بذلك في الأمر كتصرجه اياه في النهي فحملته ان ظاهر مذهب
الشافعي ان الأمر بمجرد على الوجوب الى ان يدل دليل على خلافه وهو
قول أكثر أصحابنا من حم ابو العباس وابو سعيد وابن خيران وغيرهم
وهو قول مالك والى حنيفة وجمهور الفقهاء انتهى قلت الذي
يقضيه كلام الشافعي ان النهي للتحريم قولاً واحداً حتى يرد ما يصرفه
وان له في الأمر قولين أحدهما انه مشترك بين الثلاثة أعني الإباحة
والوجوب والثاني انه للوجوب وهو الأقوى دليلاً فانه قال في أحكام
القرآن فيما جاء من أمر النطاح قال الشافعي رضي الله عنه على قوله
تعالى وانكحوا الأيامى منكم والأمر في الكتاب والسنة وكلام الناس
يحتمل معاني أحدها أن يكون الله جل وعز حرم شيئاً ثم أباحه
كقوله اذا حللتهم فاصطادوا وان يكون دلهم على ما فيه رشدهم
كقوله صلى الله عليه وسلم سافروا تصحوا وان يكون حتماً وفي كل



حتم من الله الرشد فيجتمع الحتم والرشد وقال بعض أهل العلم الأمر
كله للإباحة حتى توجد دلالة من الكتاب والسنة أو الإجماع على أنه
أريد به الحتم فيكون فرضا قال الشافعي وما نهي الله أو رسوله عنه
محرم حتى توجد الدلالة على أن النهي غير التحريم وإنما أريد به الإرشاد
أو ترها أو تأدبا والفرق بين الأمر والنهي من قوله صلى الله عليه وسلم
إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وما نهيتكم عنه فانتهوا ويحتمل
أن يكون الأمر في معنى النهي فيكونان لازمين إلا بدلالة أنهما غير لازمين
انتهى وقال الشيخ أبو اسحق في شرح اللع وابن برهان في الوجيز هو
حقيقة في الوجوب عند الفقهاء واختاره الإمام واتباعه قال الشيخ
أبو اسحق وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن علي أصحاب الشيخ أبي اسحق
المروزي ببغداد وقال الأستاذ أبو اسحق أنه لا يجوز غيره في تركه
دفع الشريعة وقال القاضي عبد الوهاب أنه قول مالك وكافة أصحابه
وقال في المختصر هو قول أصحابنا وأكثر الحنفية والشافعية والاقليين من
الاصوليين وقال أبو بكر الرازي هو مذهب أصحابنا واليه كان يذهب
شيخنا أبو الحسن الكرخي وقال البوزيد الدبوسي هو قول جمهور العلماء
ثم ظاهر إطلاقهم أنا نقطع بأنه للوجوب وقال المازري بل ظاهر فيه
مع احتمال غيره لكن الوجوب أظهر وهل ذلك بوضع اللغة أو
الشرع فقيل اللغة وصححه أبو اسحق ونقله إمام الحرمين في مختصر
التقريب عن الأكثرين من القائلين باقتضاء الصيغة للوجوب
وأنه كذلك باصل الوضع لأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية
من قد خالف مطلق الأمر عاصيا وتوحيجه بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر
واقضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب وقال المازري صرح بعض
أصحابنا بان الوعيد مستفاد من اللفظ كما يستفاد منه الاقتضاء
الحازم وقيل بوضع الشرع وحكاها صاحب المصادر عن الشريف المرتضى
واختاره وقيل بضم الشرع إلى اللغة وهو قول الشيخ حامد الأسفرائني

فيما

٥٥ فيما حكاها المازري في شرح البرهان واختاره إمام الحرمين أيضا ونزل عليه
كلام عبد الجبار وهو المختار فان الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو أمر
خارج عنه وعن المستوعب للغير وإن حكاها قول رابع أنه يدل بالعقل
قال الشيخ أبو اسحق وفائدة الوجبهين في الاقتضاء باللغة أو بالشرع
أنا قلنا يقتضيه من حيث اللغة وجب حمل الأمر على الوجوب سواء
كان من الشارع أو غيره إلا ما خرج بدليل وإن قلنا من حيث الشرع
كان الوجوب مقصورا على الأمر صاحب الشرع حكاها بعض شرح اللع
وأغرب صاحب المصادر فحكي عن الأكثرين أنه يقتضي الوجوب بمجرد
تحركي قول آخر أنه يقتضي الإيجاب قال والفرق بينهما أن من قال
يقتضي الوجوب أراد به أنه يدل على وجوبه لا أنه يؤثر في وجوبه
ومن قال يقتضي الإيجاب أراد به أنه بالأمر بصير الفعل واجبا ويؤثر
في وجوبه والثاني أنها حقيقة في الندب وهو قول كثير من المتكلمين
منهم أبو هاشم وقال الشيخ أبو حامد أنه قول المعتزلة بأسرها وقال
أبو يوسف في الواضح هو أظهر قول أبي علي واليه ذهب عبد الجبار ورجحنا
للشافعي قال القاضي عبد الوهاب كلامه في أحكام القرآن يدل عليه قال
الشيخ أبو اسحق وحكاها الفقهاء عن المعتزلة وليس هو مذهبهم على
الإطلاق بل ذلك بواسطة الأمر عندهم يقتضي الإرادة والحكيم لا
يريد إلا الحسن والحسن ينقسم إلى واجب وندب فيجمل على المحقق وهو
الندب فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب الأعلى هذا التقدير
وقال إمام الحرمين هذا أقرب إلى حقيقة مذهب القوم وقال الأستاذ
أبو منصور هو قول المعتزلة لأن عندهم أن الأمر يقتضي حسن المأمور
به وقد يكون الحسن واجبا ولا يكون ندبا وكونه ندبا يقتضي وفي
وجوبه شك فلا يجب إلا بدليل وذكر ابن السمعاني نحوه
أنها حقيقة في الإباحة التي هي أدنى المراتب وحكاها البيهقي في
سننائه عن حكاية الشافعي في كتاب النكاح فقال وقال بعضهم

الامر كله على الاباحة والدلالة على المرشد حتى توجد الدلالة على انه
 اريد بالامر بالمحتم وما نهى الله عنه فهو محرر حتى توجد الدلالة بانه
 على غير التحريم واحتج له بحديث أبي هريرة اذا امرتكم بأمر ثم قال
 قال الشافعي وقد يحتمل أن يكون الأمر في معنى فيكونان لازمين الابدالة
 انهما غير لازمين ويكون قوله فاقوامه ما استطعتم ان عليهم الايتان
 بالاما استطاعوا لان الناس انما استطاعوا وعلى اهل العلم طلب الدلائل
 حتى يفرقوا بين الأمر والنهي معا انتهى وقال الاستاذ ابو اسحاق في
 شرح الترتيب حكى عن بعض اصحابنا ان الامر للندب وانه للاباحة
 وهذا لا يعرف عنهم بل المعروف من عصر الصحابة إلى وقتنا هذا
 ان الامر على الوجوب وانما هذا قول قوم ليسوا من الفقهاء ادخلوا
 انفسهم فيما بين الفقهاء كما نسب قوم إلى الشافعي القول بالوقف
 في العموم وليس هو مذهب انتهى الرابع انهما مشتركة بالاشتراك
 اللفظي بين الوجود والندب وحكى عن المرتضى من الشيعة وليس
 كذلك فقد سبق عن صاحب المصادر حقيقة مذهبه وقال
 الغزالي صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الأمر بالوجوب
 والندب وقد سبق تأويله من كلام ابن القطان الخامس انهما
 حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب لكن يحكم بالوجوب
 ظاهرا في حق العمل احتياطاً دون الاعتقاد وبه قال ابو منصور
 الماتريدي السادس حقيقة اما في الوجوب واما في الندب واما
 فيما جعلا بالاشتراك اللفظي لكننا ما ندرى ما هو الواقع من هذه
 الاقسام الثلاثة وعرف اي لارابع وحكى عن بعض الواقفية كالشيخ
 والقاضي وحكاه بعضهم عن ابن سريج وقال انه صار إلى الوقف
 حتى يبين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه
 عنده موضوع بالاشتراك العقلي للوجوب والندب والاباحة
 والتمهيد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين إلى التوقف في

تعيين

56 تعيين الموضوع له انه للوجوب فقط أو للندب فقط أو مشترك بينهما
 اشتراكا لفظيا السابع مشتركة بين الثلاثة أعني الوجوب والندب
 والاباحة وهل هو بالاشتراك اللفظي أو المعنوي رايان الثامن
 انهما مشتركة بين الخمسة هذه الثلاثة والكرهية والتحريم حكاه
 في المحصول التاسع مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والارشاد
 والتمهيد حكاه الغزالي ونسب للاشعري والقاضي واصحابهما قال
 وعندهم انهما مشتركة بحكم الوضع الاصل فيكون حقيقة في كل واحد
 منهما باظاهره وانما يحتمل عليه بدليل وغاير ابن برهان بين مذهب
 الشيخ والقاضي ذهب الشيخ واصحابه إلى ان الأمر ليست له صيغة
 تخصه وانما قول القائل افعل مشترك بين الأمر والنهي والتمهيد
 والتعجيز والتكوين لا يحتمل على شيء مني الا بدليل ثم ذكر مذهب القاضي
 كما سيأتي الماشر انه حقيقي في الطلب مجاز فيما سواه قال الامدي
 وهو الاصح الحادي عشر ان أمر الله للوجوب وأمر النبي صلى الله عليه
 وسلم للندب إلا ما كان موافقا للنص أو مبينا للمحمل حكاه القاضي
 عبد الوهاب في الملخص عن شيخه أبي بكر الأبيري وكذا حكاه عنه المازري
 في شرح البرهان وقال ان النقل اختلف فروى عنه كذا روى عنه
 من قال إنه للندب على الاطلاق وقال القاضي عبد الوهاب في كلامه
 على الأدلة وأما ما حكيناه عن الأبيري فانه ذكره في شرحه وهو كالمتروك
 وكان يستدل على ذلك بان المسلمين فرقوا بين السنن والفرائض فاضافوا
 إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على ما قلناه وبهذا فارق
 بيان المحل من الكتاب لانه ليس بابتداء منه قال والصحيح هذا الذي كان
 يقوله احرامه وانه لا فرق بين أوامر الله تعالى وأوامر رسوله من كون
 جميعها على الوجوب الثاني عشر وحكاه ابن برهان عن القاضي واصحابه
 انه ليست له صيغة تخصه وليست مشتركة بين الأمر وغيره ولا يدل
 عنده قول القائل افعل على معنى أو مشترك وانما يدل على انضمام القرينة



إليه وترك الصيغة من القرينة منزلة الزاي من زيد لا يدل على ركب
من الزاي واليا والدال ح يدل على معنى وكذلك قولك افعل بدون القرينة
لا يدل على شيء فاذا انضمت القرينة إليه حينئذ دل على المقصود وقال
الشيخ ابو حامد الاسفرائني ذهب الاشعري ومن تابعه الى ان لفظ الأمر
لا يدل على وجوب ولا غيره بمجرد ولا يجعل على شيء الا بدليل **تنبيهات**
الأول قال ابو الحسين البصري المسئلة ظنية لانها وسيلة الى العمل
فتتمض في الأدلة الظنية وقال غيره قطعيه اذ هي من قواعد أصول
الفقه وبني الصيغى الهندى على هذا فقال المطلوب في هذه المسئلة
ان كان هو القطع بالحق فيها هو التوقف وان كان أعم منه وهو الحكم
اما على سبيل القطع أو الظن وهو الاشبه فالاعلم على الظن ان الحق
فيه هو القول بالوجوب **الثاني** انه اذا ثبت حقيقة في شيء مجازي
غيره فلا بد ان ترد تلك الأنواع الى العلاقة قال الأصمغاني يمكن
رده الى مجاز النسبه لان البعض يوجد فيه فاشبهه الطلب بوجه
فان التعجير والتكوين والتخيير طلب بوجه وكذا **النهي الثالث** انه
رد صيغة الخبر للأمر نحو والوالدات يرضعن هو مجاز والعلاقة فيه
ما يشترك كل واحد منهما في تحقيق ما تعلق به وكذا الخبر بمعنى النهي
نحو لا ينكح المرأة المرأة نعم هنا بحث دقيق أشار إليه ابن دقيق العيد
في شرح العنوان وهو انه اذا ورد الخبر بمعنى الأمر فهل يترتب عليه ما
يترتب على الأمر من الوجوب اذا قلنا الأمر للوجوب أو يكون ذلك مخصوصا
بالصيغة العينية وهي صيغة افعل ولم يرجع شيئا وهذا البحث قد دار
بين الشيخين ابن تيمية وابن الزمكالى في مسئلة الزيارة فادعى ابن تيمية
انه لا فرق وجعل قوله صلى الله عليه وسلم لا تشد الرجال الا الى ثلاث
في معنى النهي والنهي للتخيير كما ان الأمر للوجوب ونارعه ابن الزمكالى
وقال هذا المحمول على الأمر بصيغة افعل وعلى النهي بصيغة لا تفعل
اي هو الذي يصح دعوى الحقيقة فيه وأما ما كان موضوعا حقيقة

لغير

لغير الأمر والنهي ويفيد معنى احدهما كالخبر بمعنى الأمر والنهي يعني النهي فلا
يدعى فيه انه حقيقة في وجوب ولا تخريم لانه يستعمل في غير موضعه اذ اريد
به الأمر والنهي فدعوى كونه حقيقة في ايجاب أو تخريم وهو موضوع لغيرهما
مقابلة قال وهذا موضع يغلط كثير من الفقهاء ويفترون بالطلاق الأصوليين
ويدخلون فيه كل ما أفاد نهيًا أو أمرًا والمحقق الفاهر يعرف المراد ويضع
كل شيء في موضعه قلت صرح الفقهاء الشاشي في كتابه بهذه المسئلة
والحقة بالامرذى الصيغة قال ومن الدليل على أن ذلك معناه الأمر والنهي
دخول النسخ فيه والخبار المحضة لا يلحقها النسخ ولانه لو كان خبرا لم يوجد
خلافه قال ومن هذا الباب عند أصحابنا قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
وقال بعضهم لا اذا كانت نافية أبلغ في الخطاب من النهي لان النهي يتضمن
ان الحكم قد كان ارا قبل وروده والنفي بنفس الاخبار عن حالتها
وانها كانت منفية فلم تكن ثابتة قبل ذلك وهمنا فوائد احدها في
العدول عن صيغة الطلب الى صيغة الخبر فوائد من ان الحكم الخبر به
يؤذن باستقرار الأمر وثبوتة على حدوثه وتجدده فان الأمر لا يتناول
الإفعل احادنا فاذا أمر بالشئ بلفظ الخبر اذن ذلك بان هذا المطلوب في وجوب فعله
ولزومه بمنزلة ما قد حصل وتحقيق يكون ذلك ادعى الى الامتثال ومنها ان صيغة
الأمر وان دلت على الايجاب فقد يحتمل الاستجاب فاذا جئ بصيغة الخبر علم انه أمر
ثابت مستقر وانفى احتمال الاستجاب ومنها ان الأحكام قسمان خطاب وضع وخبار
وهو جعل الشئ سببا وشرطا وما نفا وهذا من هذا النوع فان الطلاق سبب لوجوب
العدة فاذا جئ بصيغة الخبر كان فيه دلالة على انه من قبيل خطاب الوضع
والاخبار المختارة عن سائر خطاب التكليف ويوضح هذا ان المطالبة لو كانت مجنونة
ثبت حكم العدة في حقها وان لم تكن مكلفة **الثانية** الخبر الذي هو مجازي الأمر
في مثل والوالدات يرضعن هل هو مجموع المبتدأ والخبر وخبر المبتدأ وحده كلام
صاحب الكشاف يميل الى الثاني وان المعنى والوالدات يرضعن وبعضهم الى الأول
لان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية **الثالثة** المشهور جواز ورود صيغة الخبر



والمراد به الأمر ومنه قولهم جمع رجل عليه ثيابه وحسبك أي الكف
 به ومنعه السهمي والقرطبي في تفسير قوله تعالى والمطلقات يتربصن قال وإنما هو
 خبر عن حكم الشرع فإن وجدت مطلقة لا تربصن فليس من الشرع ولا يلزم من ذلك
 وقوع خبر الله تعالى على خلاف خبره وقيل لتربصن بحذف اللام إذا دل الدليل على
 انتفاء الوجوب فهل يحمل على الذب أو يتوقف ولا يحمل عليه ولا على غيره إلا
 بدليل فيه قولان حكاهما القاضي عبد الوهاب في الإفادة وعزى الثاني لاكثر
 الأصوليين من أصحاب الشافعي وغيرهم قال فان دل الدليل على انتفاء الوجوب
 والذب كان للإباحة فان دل الدليل على نفي الإباحة ففي جواز الفعل وهو أن يكون
 غير محذور ولا يكون له حكم الباطل قال وهذا مذهب الفقهاء من الشافعية وغيرهم
 وكلام أصحابنا بعيد عنه ^{مسئلة} إذا دل الدليل على انتفاء الوجوب وحمل على
 الذب فهل هو ما موربه حقيقي أو مجاز خلاف سبق في بحث الذب وقيل
 إطلاق الأمر على ما من باب المشكك كالوجود والبياض لانه في الوجوب أولى
^{مسئلة} إذا دل الدليل على انتفاء الوجوب وحمل على الإباحة فعن الحنفية
 انه مجاز واختاره ابن عقيل ونقله عن جمهور الأصوليين وذكر أبو الخطاب منهم
 ان هذه المسئلة من فوائد الأمر هل هو حقيقة في الذب فيجوز فيها الخلاف
 وحكى ابن عقيل ان الإباحة أمر والمبلغ ما موربه عند البلخي ^{مسئلة} إذا دل
 الدليل على انه لم يرد به الوجوب فهل يجوز الاحتجاج به في الجواز فيه وجهان
 حكاهما القاضي والطبري والشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع وابن السمعاني في
 القواطع وصحح المنع لان الأمر لم يوضع للجواز وإنما وضع للإيجاب والجواز
 يدخل فيه تبعاً فاذا سقط الأصل سقط المتابع وقد سبقت أيضاً ^{مسئلة}
 إذا صدر من الشارع مجرداً عن القرينة وقلنا يحمل على الوجوب وجب الفعل
 لا محالة وفي وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام ذكره الشيخ
 أبو حامد الأسفرائني في كتابه في باب العموم قال فعلى قول الصيرفي يحمل الأمر
 على الوجوب بظاهره والنهي بظاهره على التحريم وعلى القول يتوقف وسيأتي
 في باب ان شاء الله تعالى وقد تعرض هنا صاحب الميزان من الحنفية فقال

إذا



إذا صدر الأمر المطلق من مفترض الطاعة فحكمه وجوب العمل به واعتقاده قطعاً
 هذا قول عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين وقال مشايخ سمرقند منهم الماتريدي ان
 حكمه الوجوب من حيث الظاهر عملاً الاعتقاد اعلى طريق التبيين وهو ان لا
 يعتقد فيه ندب ولا ما ينافيه ولا خلاف في وجوب العمل وإنما الخلاف في وجوب
 الاعتقاد بطريق التبيين وبني على هذا ما لو اقترن بصيغة الأمر قرينة الذب
 أو الإباحة أو التهديد فمن قال الوجوب عيناً فليس بأمر عنده لانعدام حكمه
 بل المطلق لفظ الأمر عليه مجاز انتهى وأقول الأمر ضريان أمر وإعلام وأمر الزام
 فاما أمر الإعلام فمختص بالاعتقاد دون الفعل ويجب ان تتقدم الأمر على الاعتقاد
 بزمان واحد وهو وقف العلم به واما أمر الزام فمتوجه الى الاعتقاد والفعل
 مجمع بين اعتقاد الوجوب وإيجاد الفعل ولا يجزئه الاقتصار على أحدهما
 فان فعله قبل اعتقاد وجوبه لم يجز وان اعتقد وجوبه ولم يفعل كان
 ما خوذ به ولا يلزم تجديد الاعتقاد عند الفعل إذا كان على ما تقدم من
 اعتقاده لان الاعتقاد تعبد الزام والفعل تأدية مستحق ويجب ان يتقدم
 الأمر على الفعل بزمان الاعتقاد واختلف في اعتبار تقديمه بزمان التأهب
 للفعل على مذهبين أحدهما وهو قول شاذ من الفقهاء يجب تقديمه على
 الفعل بزمانين أحدهما زمان الاعتقاد والثاني زمان التأهب للفعل
 وبه قال من المتكلمين من اعتبر القدرة مع الفعل وسبقت في مباحث
 التكليف ^{مسئلة} يجوز تقديم الأمر على وقت الفعل خلافاً لمن قال لا يكون
 صيغة الفعل قبل وقت الفعل أمراً بل يكون معلوماً وسبقت في مباحث
 التكليف ^{مسئلة} إذا قال الراوي أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا
 قال القاضي أبو الطيب الطبري وجب حمله على الوجوب قال وحكى القاضي
 أبو الحسن الحريري عن داود انه قال لا حجة فيه حتى ينقل لفظ الرسول
 لا اختلاف الناس هل الأمر يقتضي الوجوب أو الندب وذكر نحوه ابن برهان
 في الأوسط وجعل أصبغ على ان المندوب ليس بأمر به ^{مسئلة}
 الأمر بالشئ تقيض جوازه في قول معظم الفقهاء والأصوليين كما قاله الامام

في التلخيص قال وانكر هذا الاطلاق وقال الأمر اذا اقتضى ايجاب الشيء فالمعنى
 بالجواز بعد ثبوت الايجاب فان قيدتم الجواز بنفس الوجوب فهو المقصود
 والخلاف في العبارة فاننا لا نستحسن تسمية الوجوب جواز او ان عنيتم بالجواز
 شيئا آخر سوى الوجوب فهو محال ويؤول الى ان الواجب مباح وقال
 شمس الأئمة السرخسي من الحنفية الصحيح ان مطلق الأمر تثبت حسن
 المأمور به شرعا واتفقوا على ثبوت صفة الجواز للمأمور به لان الحسن
 لا يكون إلا بعد الجواز الشرعي وذهب بعض المتكلمين الى ان مطلق الأمر
 لا يثبت جواز الاداء حتى يقترن به دليل بدليله من طهراته عند ضيق
 الوقت فانه مأمور باداء الصلاة شرعا ولا تكون جائزة اذا ادها على
 هذه الصفة ومن افسد حجة فهو مأمور بها بالاداء شرعا ولا يكون
 المؤدى جائزة اذا ادى وهذا ممنوع حكما وتوجيهها مسألة الأمر
 يقتضى الصحة وهل يقتضيهما شرعا اولفة نسبه ان يكون على الخلاف
 ان النهي مطلق الأمر لا يتناول المكروه عندنا خلافا للحنفية
 كذا حطاه امام الحرمين وابن القشيري وابن السمعاني وابن برهان
 وسليم الرازي والبايجي في الاحكام وغيرهم وخرجوا على ذلك الموضوع
 المنكس والطواف بغير طهارة فلا يجوز عندنا واحد منهما لانه نهى عنه
 اجماعا اما عندنا فنهي تحريم واما عندهم فنهي تنزيه واذا كانا منهيين
 لم يكونا مأمورين لما بين الأمر والنهي من التضاد وقالت الحنفية يصحان
 لان مطلق أمر الشارع يتناول المكروه والذي رأيت في كتاب شمس الأئمة
 السرخسي حكاية ذلك عن ابي بكر الرازي فقط ثم قال والصحيح ان مطلق
 الأمر كما يثبت صفة الجواز والحسن شرعا يثبت انتفاء صفة الكراهة
 وقال المازري اختار ابن خويزمندا كونه لا يتناول المكروه وأشار
 الى انه مذهب قال وهي كسلة الخلاف المشهور في تضمين الوجوب
 للجواز حتى اذا نسخ الوجوب بقي الجواز ولهذا الاصل فروع سبقت في
 فصل المكروه وقال ابن تيمية في هذه المسئلة تلبيس فان الامر انما هو

بصلاة

بصلاة مطلقه ليس في الأمر تعرض لكراهة ولا غيرها فاذا قارنتها
 الكراهة فقال قائل صل صلاة غير مأمور بها كان ذلك تدليسا
 فان الأمر لم يتعرض للكراهة بل امر بصلاة مطلقة فلا
 يقال هذه الصلاة غير مأمور بها ^{مسئلة} اذا قلنا بالصحيح
 من اقتضاء صيغة الأمر الوجوب فلو وردت صيغة
 بعد الحظر كالأمر بحلق الرأس بعد تحريمه عليه بالاحرام
 والامر بحمل السلاح في صلاة الخوف بعد تحريم حملها
 فيها فهل يفيد الوجوب ام لا فيه مذاهب أحدها
~~ان على حالها في اقتضاء الوجوب كما لو وردت~~
 ابتداء وصححه القاضي ابو الطيب الطبري في شرح
 الكفاية والشيخ ابو اسحاق وابن السمعاني في القواطع
 ونقله المازري عن ابي حامد الاسفرائني وهو كما قال
 فانه نصره في كتابه ونقله عن الثر اصحابنا ثم قال
 وهو قول كافة الفقهاء والمتكلمين وقال الاستاذ
 أبو منصور هو قول اهل التصحيح منا وقال سليم الرازي
 في التقريب انه قول الثر اصحابنا ونصره وقال ابن برهان في
 الاوسط اليه ذهب معظم العلماء ونقله في الوجيز عن القاضي
 والذي قاله القاضي كما حكاه عنه امام الحرمين لو كنت من
 القائلين بالبريعة لقطعتم بان الصيغة المطلقة بعد
 الحظر مجرأة على الوجوب وصرح المازري عن القاضي بالوقف
 هنا لما هناك وحكى عن القاضي انه لا يقوى تأكيد الوجوب
 فيه عند القائلين به كتأكيد الأمر المجرد عن تقدم حظر حتى
 ان هذا ينزل عن ظاهره بدليل لا يبلغ في القوه مبلغ الأدلة
 التي تترك لأصلها ظاهر المجرد عن ذلك قال المازري وهذا
 عين ما اخترته في الأمر المجرد كما سبق وحكاه ابو الحسين

ومصاحب الواضح عن المعتزلة وحكامه صاحب المصادر عن الشيعة
وقال القاضي عبد الوهاب انه الاقوى في النظر وقال في الافادة
ذهب اليه المتكلمون واكثرهم والثاني انه على الاباحة ونقله
ابن برهان في الوجيز عن الثر الفقهاء والمتكلمين وبه جزم القفال
الشاشي في كتابه والخفاف في كتاب الخصال بانه شرط للأمر
ان لا يتقدمه حظر وقال صاحب القواطع انه ظاهر كلام الشافعي
في احكام القرآن وكذا احكامه عن الشافعي ابو الحسين بن القطان في
كتابه وقال القاضي صار اليه الشافعي في أظهر اجوبته ومن نقله
عن الشافعي الشيخ ابو حامد الاسفرائني في تعليقه في باب الكناية
وقال في كتابه في اصول الفقه قال الشافعي في احكام القرآن وأوامر
الله تعالى ورسوله يحتمل معاني منها الاباحة كالأوامر الواردة بعد الحظر
لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا
قال فنص على ان الأمر الوارد بعد الحظر يقتضي الاباحة دون الاستحباب
واليه ذهب جماعة من اصحابنا انتهى وقال الشيخ ابو اسحق للشافعي
كلام يدل عليه وقال القاضي ابو الطيب هو ظاهر مذهب الشافعي
واليه ذهب الثر من تكلم في اصول الفقه وقال سليم الرازي نص
عليه الشافعي وقال القاضي عبد الوهاب في الافاده انه الذي
صار اليه الفقهاء من اصحاب الشافعي واطلقوا على ان ذلك قول
الشافعي وانه نص عليه في كثير من كلامه لا يجوز ان يدعى معه
ان مذهبه خلافه لكن قال الكيا الهراسي الشافعي يجعل تقديم
الحظر من مولدات التأويل وهذا منه لثمران بان تقديم الحظر
يوهّن الظهور ولكن لا يسقط الظهور كما نطبق العموم على سبب
انتهى وقال القاضي عبد الوهاب والباقي وابن خويزمندا انه قول
مالك ولذلك احتج على عدم وجوب الكناية بقوله فطابت لهم
ان علمتم فيهم خيرا فقال هو توسيعه لقوله اذا حللتم فاصطادوا

والثالث



والثالث ان كان الحظر السابق عارضا لعلته وسبب وعلقت صيغة
افعل بزوالها كقوله واذا حللتم فاصطادوا وكقوله كنتم عنيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا فان الحظر السابق انما ثبت لسبب
فريد او امثاله اذا وردت صيغة افعل مطلقة برفعه دل على عرف
الاستعمال على انه لدفع الذم فقط ويغلب عرف الاستعمال على الوضع
واما ان كان الحظر السابق قد عرض لعلته ولا ان صيغة افعل
علقت بزوال ذلك كالجلد المأمور به عقيب الزنا بعد النهي عن الايام
فتبقى صيغة افعل على ما دل عليه قبل ذلك فمن قال انما للوجوب قبل
ذلك فهي للوجوب مجازيا ومن قال انما موقوفة قال هي ايضا مترددة بين
الوجوب والندب ويريد هذا ايضا احتمال الاباحة ولا تنقص الاباحة
لسببها لانه لا يمكن هنا حموى عرف او استعمال حتى يقال بانه يغلب
العرف الوضع في هذه الصورة بخلاف الاولى بل يبقى التردد لا غير واختاره
الغزالي والكنيا الهراسي وقال اما اذا اطلق الحظر غير معتل بعارض لم تعقبه
لفظ الامر المطلق فهو محل التردد والظاهر انه لا تعلق لما تقدم من الحظر
بالظلام فان اشقى التعلق لم يؤثر قطعا ويحتمل واما اذا تردت صيغة افعل
كقوله قال اذا حللتم فانتهم ما مورون بالاصطيداء فريد يحتمل الوجوب والندب
والاباحة والرابع الوقف بين الاباحة والوجوب وحكامه سليم الرازي
عن المتكلمين واختاره امام الحرمين مع كونه ابطال الوقف في لفظه ابتدا
من غير تقدم حظر وقال الغزالي في المنحول انه المختار وقال ابن القشيري انه
الرأي الحق والخامس انه للاستحباب وبه جزم القاضي الحسين في باب الكناية
من تعليقه والسادس انما ترفع الحظر السابق وسد حال الفعل الى ما كان
قبل الحظر فان كان مباحا كانت الاباحة كقوله واذا حللتم فاصطادوا وواجبا
فواجب كقوله فاتوهن من حيث أمركم الله اذا قلنا بوجوب الوطئ وهذا ما اختاره
بعض المحققين من الحنابلة ونسبه للمزني قال وعليه يخرج قوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان الصيغة رفعت الحظر واعادته الى ما كان أولا

٦٠

وهذا هو المخار عندي قلت وهو ظاهر اختيار القفال الشاشي فانه قال كل ما حرم
لحدوث معنى فيه وكان قبيل حظره غير واجب فعلى فاذا وقع الأمر به بعد الحظر
فالظاهر منه الاباحة ورد الشيء الى الحال الاولى الا ترى أن وطئ الرجل زوجته
لم يكن فرضا عليه ثم حرم بعد وث الحيف فلما قيل فاذا نظرت فانتهت
من حيث أمركم الله لم يكن ذلك ايجابا بل اباحة كما أنه قال فاذا نظرت
فرض على الحالة الاولى وكذا قوله كنت غيبتمكم عن زيارة القبور فزروها
أى فقد أجمت لكم الآن ما حظرتة عليكم قال ابن دقيق العيد ونكتة
المسئلة ان تقدم الحظر على الأمر هل هو قرينة يوجب
خروجها عن مقتضاها عند الاطلاق ام لا فالقائلون بالمذهب
الأول لا يرونه قرينة موجبة للخروج عن ذلك والقائلون
بالآخر يرون تقدم الحظر قرينة خارجة للأمر المطلق
عن مقتضاها وهم مطالبون بدليل على ذلك ولا مستند
لهم الادعوى الفرق في صرف اللفظ المطلق عن مقتضاها
أو دعوى اكثرية الاستعمال في ذلك وطريقهم ايراد
النظار كقوله فاذا حطمت فاذا قضيت الصلاة وإلا فلا
اشكال في امكان الانتقال من بعض الاحكام الى بعض
كيف كانت قال ومن هذا تبين لك ان ما قاله بعض الفضلاء
في هذه وهو من اختار ان الأمر للوجوب ان مقتضى الوجوب
قائم والوجود لا يصلح معارضا وقد يكون الموجود لا يصلح معارضا
بأنه لا يجوز الانتقال من الحظر الى الوجوب ليس بقوى لان الامكان
جائز من غير شك وانما المخالف يدعى ان الاستعمال والعرف
دالان على صرف الأمر على ظاهره في هذا المحل وهذا لا ينافيه
جواز الانتقال وانما الطريق منازعة الخصم في ذلك والزاه
للحجة على ما قال واما الناظر في نفسه فيحتاج الى اعتبار
الاطلاقات وأمر العرف فان صح عنده ما ادعاه المخالف قال به والافلا

تقبيبات

تقبيبات الأول جعل صاحب الواضح المعترض وصاحب المصادر
الشيخي الخلاف فيما اذا كان الحظر السابق شرعيا قال فان كان
عقليا فلا خلاف أنه لا يتعين مدلوله عما كان لو ردد ابتد
وصرح أبو الحسين بن القطان في كتابه بأنه لا فرق في الحظر
بين العقلي والشرعي والأول أظهر وقال القاضي عبد الوهاب في
الملخص للمسئلة حالان احدهما ان يكون الفعل في أصله إما
بحكم العقل على القول بان الأصل في مجوزات العقول مباح
أو يتوقف من الشرع على تلك ثم رد حظر معلق بغاية أو شرط
أو علة فاذا ورد الفعل بعد زوال ما علق الحظر به فإنه يفيد
الاباحة ورفع الحظر عند جمهور العلماء والثاني ان رد حظر
مبتدأ غير معلق بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية لم يبره
بعده صيغة الأمر فهذا موضع الخلاف ومثله بالكناية
قال ويجوز رجوعها الى الأول لان منع الكناية إنما كان لدخولها
في الضرر وحظر الضرر مبتدأ الثاني ليس المراد بالحظر في هذه
المسئلة ان يكون محرما فقط بل المراد ذلك اوانه كان من حق
التحرير فان الشافعي رضي الله عنه مثلي بقوله فطابوهم
ان علمتم فيهم خيرا وجواز الكناية على خلاف القياس ومثل
تلك الاجارة والمساقاة الثالث قال المازري ترجمة المسئلة
بالأمر الوارد بعد الحظر للاباحة غير سديد لانه كالمناقض
اذ المباح غير ما موربه وهذه العبارة تقتضي كونه مأمورا
به والصواب ان يقول أفعال اذا ورد بعد الحظر وقال
عبد الجليل الرافعي في شرح الامع هذه العبارة رغب عنها
القاضي وقال الاولى فيها ان يقال أفعال بعد الحظر لأن
أفعال يكون أمرا تارة وغير أمر والمباح لا يكون مأمورا به
وانما هو ما ذون فيه الرابع احتج القائلون بالاباحة

بان تقدم الحظر قرينه صرفت الأمر عن الوجوب وعارض ابن عقيل
 الحنبلي فقال اذا راعيتهم الحظر المتقدم وجعلتموه قرينه صار
 في له عن مقتضاه فكان من حقلهم انه يكون تهديدا او وعيدا
 ويكون قرينه الحظر صار في له الى التهديد حتى يكون القرينه
 مبينة لحكم من جنسها لم يلزمهم النهي اذا ورد بعد الأمر
 ان يكون الوجوب المتقدم قرينه لصرفه عن ظاهره الى
 الكراه واجيب عن الأول بانه انما يحمل على التهديد لئلا
 يبطل مقصود الأمر فحمل على الاباحة بمرأاة له وصرف
 عن الوجوب مراعاة للقرينه وللمعترض ان يقول ما راعى
 الأمر فلا بد من جواب صحيح الخامس قيل يحتاج الى
 الجمع بين هذه المسئلة وبين قول الفقهاء ما كان ممنوعا
 منه لو لم يجب فاذا اجاز وجب كالمختار وقطع اليد في
 السرقة وقضيته هذا الجزم بانه للوجوب قلنا القاعدة
 الفقهية مفروضة في شئ كان ممنوعا منه على تقدير عدم
 عدم الوجوب والأصولية فيما هو ممنوع منه لا على هذه
 الصورة مسئلة اما النهي الوارد بعد الاباحة الشرعية
 فهو كالنهي المطلق بلا خلاف قاله صاحب الواضح والصادر
 واما الوارد بعد الوجوب فمن قال هناك يفيد الوجوب
 قال هنا يفيد التحريم وحكى في المنحول فيه الاتفاق
 ومن قال هناك بالاباحة فاختلفوا فقيهم من طرد
 الخلاف وحكم بالاباحة ومنهم من قال لا تأثير للوجوب
 المتقدم بل النهي بعد التحريم وبه قال الاستاذ وقال
 لا ينفذ الوجوب السابق قرينه في حمل النهي على رفع
 الوجوب وادعى الاجماع في تلك وتبع في الخوى الاجماع
 الامام في التلخيص وهو ممنوع فان الخلاف ثابت وقال

امام

امام الحرمين اما انا فاسحب دليل الوقف عليه كما قدمتم
 في صيغة الأمر بعد الحظر قال ابن القشيري وما أرى
 المخالفين الحاملين الأمر بعد الحظر للاباحة يسلمون ذلك
 وعلى هذا فالفرق بين الأمر والنهي ان النهي لدفع الفلاس
 والأمر لتحصيل المصالح او اعتناء الشارع بدفع المفسد
 أكثر من اعتنائه بتحصيل المصالح لان المفسد في الوجود
 أكثر ولان النهي عن الشئ موافق للاصل الدال على عدم
 الفعل بخلاف الأمر قلت الأمر عقيب الاستئذان
 والاذن حكمه في افادة الوجوب كالأمر بعد الحظر مثل
 ان يستأذن على شئ فيقول افضل ذكره في المحصول
 وهو حسن نافع في الاستدلال على وجوب التشهد بقوله
 صلى الله عليه وسلم اذ سأله كيف نصلي عليك قال
 قولوا الحديث اما النهي عقيب الاستئذان كقول سعد
 أوصى بجاله كله قال لا وقولهم اخنى بعضنا لبعض
 قال لا فالاصل في هذا الاستفهام انه استفهام عن
 الخبر وقد يأتي قرينه دالة على ارادة الاستفهام عن الحكم
 الشرعي اما الوجوب أو الجواز أو الاستحباب وقد يكون
 استرشادا أيضا كما مثلنا والظاهر فيها ان
 الاستفهام عن الجواز ولذلك كان الاتحنا حراما
 قال وفي البحر وتحرم الوصية بما زاد على الثلث لكن
 المشهور خلافه وتجه تحريمه على هذا الأصل مسئلة
 الأمر ان ورد مقيدا بجمرة أو بتكرار حمل عليه قطعا
 وان ورد مقيدا أيضا أو شرطا فسيأتي وان ورد مطلقا
 عاريا عن القيود فاختلفوا في اقتضائه التكرار وعدمه
 وسواء قلنا انه للوجوب أو الطلب على هذا



احدها انما يدل بذاته لاعلى التكرار ولاعلى المرة وانما يفيد طلب الماهية من غير اشعار بالوحدة والكرة لولا يمكن ادخال الماهية في الوجود باقل من مرة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به إلا ان الامر لا يدل عليها بذاته بل بطريق الالزام وقال الخطابي العالم انه قول أكثر الناس قال ابن السمعاني وهو قول أكثر أصحابنا وقال الدر الطبري انه الصحيح وهو رأي القاضي على تولعه بالوقف في أصل صيغة الأمر والعموم واختاره الامام فخر الدين والامدني واتباعهما ونقل في المعتمد عن الأكثرين وقال صاحب اللباب من الحنفية والبايجي من المالكية هو قول عامة أصحابنا وحكى ابن السمعاني خلافا عن القائلين بانه لا يفيد التكرار منهم من قال لا يحتمله أصلا ومنهم من قال يحتمله قال وهو الأولى وهو ظاهر كلام الامام في البرهان فانه قال في الزائد على المرة متوقف لا تنفيه ولا يثبتة قال أبو زيد الدبوسي الصحيح انه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله ولكن يحتمل كل الفعل المأمور به ويقتضيه غير ان الكل لا يثبت إلا بدليل وعليه دلت مسائل علمائنا وكذا قال شمس الأئمة السرخي والثاني انه للتكرار المستوعب لزمان العمر اجراه مجرى النهي إلا ان يدل دليل على انه أريد مرة واحدة وبه قال الاستاذ ابو اسحاق ونقله الشيخ ابو اسحاق عن شيخه ابي حاتم القزويني وعن القاضي ابي بكر ذكر الاصفهاني ان العالم نقله عن أكثر الشافعية وحكاه شمس الأئمة السرخي عن الرزني ونقله في النحول عن ابي حنيفة والمعتزلة ونقله

البايجي

البايجي عن ابن خويز منداد وحكاه ابن القصار عن مالك وحكاه ابو الخطاب الحنبلي عن شيخه لكن شرط هذا القول الامكان دون ازمة قضاء الحاجة والسوم وضروريات الانسان كما صرح به ابو الحسين بن القطان والشيخ ابو اسحاق واما الحرميين وابن الصباح والامدني وغيرهم قال الصفي الهندي لم لا يخفى عليك انه ليس المراد من التكرار هنا معناه الحقيقي وهو اعادة الفعل الأول فان تلك غير ممكن من المكلف وإنما المراد تحصيل مثل الفعل الأول واعلم ان بعضهم يعبر عن التكرار بالعموم لان اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار بان قلنا ان العام في الأشخاص عام في الأحوال والأزمنة والثالث انه نص في المرة الواحدة فقط ولا يحتمل التكرار وانما يحتمل عليه بدليل وحكاه في التلخيص عن الأكثرين والجاهير من الفقهاء وقال ابن فورك انه المذهب قال ابو الحسين بن القطان وهو مذهب الشافعي واصحابه وكذا قال الغزالي في النحول وقال الشيخ ابو حامد الاسفرائني في كتابه في اصول الفقه انه هو الذي عليه كلام الشافعي في الفروع قال لانه قال في الطلاق اذا قال لزوجته اذا دخلت الدار فانت طالق لم تطلق الا طلقة واحدة بالدخول إلى الدار لان الطلاق تلك اقتضى مرة واحدة قال وعليه أكثر الأصحاب وهو الصحيح الا شبه بمذهب العلية قلت بل نص عليه في الرسالة صرحا في باب الفرائض المنسوبة الى ستم رسول الله صلى الله عليه وسلم معها قال وكان ظاهر قوله فاغسلوا وجوهكم اقل ما يقع عليه اسم النفس مرة واحتمل اكثر وبين رسول الله

صلى الله عليه وسلم الوضوء مرة فوافق ظاهر القرآن ولو لم
يرد الحديث به لاستغنى عنه بظاهر القرآن انتهى وممن
اختاره ابن الصباغ في العدة ونقله الاستاذ أبو منصور
والشيخ أبو اسحاق وسليم الرازي وابن برهان في الأوسط
عن الثراصبان وأبي حنيفة وأكثر الفقهاء وحكاها الشيخ
أبو اسحاق عن اختيار شيخه أبي الطيب ونقله القاضي
عبد الوهاب عن أصحاب مالك ونقله صاحب المصادر
عن شيوخ المعتزلة وأبي الحسن الكرخي وقال ظاهر قول
الشافعي يدل عليه قبل وأكثر النقل لا يفرقون بين
هذا والقول الأول وليس غرضهم الانقي التكرار
والخروج عن العهدة بالمرّة ولذلك لم يحك أحد
المذاهب المختار مع حكاية هذا وإنما هو خلاف
في العبارة قلت بينهما فرق من جهة ان دلالة
على المرّة هل هي بطريق المطابقاء والالزام وان عدم
دلالة على التكرار هل هي لعدم احتمال اللفظ له
أصلاً أو لانه يحتمله ولكن لما لم يتعين بوقف فيه
والرابع انه يدل على المرّة الواحدة قطعاً ولا يبيّن
عن نفي ما عداها ولكن يتردد الأمر في الزايد على المرّة
الواحدة وهو الذي ارتضاه القاضي كما نقله إمام
الحرمين في التلخيص قال والفرق بين هذا والذي
قبله ان الأولين قطعوا بان الأمر يحتمل على المرّة
الواحدة ولا يحتمل معنى غيره فافهم الفصل بين
هذه المذاهب وقال الصيغى الهندي القائلون
باقتضائه للمرّة الواحدة اختلفوا فمنهم من قال

تقتضيها



٦٤ تقتضيها الفظا ومنهم من نفي تلك وزعم ان اقتضاه
لها إنما هو بحسب الدلالة المعنوية وهي ان لا يفيد
الا الطلب بتحصيل الماهية من غير اشعار بالوحدة
والكرّة لكن لما لم يمكن تحصيلها بدون المرّة الواحدة
قلنا دل عليها الأمر ضرورة بخلاف الكرّة فانها لا تدل
عليها الفظا ولا معنى قال وهذا اختيار أبي الحسين
البصري والامام محيي الدين ومنهم من قال ان مقتضى
الصيغة الامتثال والمرّة الواحدة لا بد منها واما
الزايد عليها متوقف فيه وهو اختيار امام الحرمين
واليه ميل الغزالي انتهى وهذا الأخير حكاها
صاحب المصادر عن الشريف المرتضى وقال ابنه
الصحيح والذي في البرهان للامام انه يتضمن الامتثال
بالمرّة وهو في الزيادة عليها على الوقف تتوقف على
القربنة وهو يرد نقل الامدى عنه الثالث فاعلمه
والخامس الوقف في الكل وهو رأى القاضي أبي بكر
وجماعة الواقفية لعني انه يحتمل المرّة ويحتمل لعدد
محصور زايد على المرّة والمرتين ويحتمل التكرار في
جميع الاوقات كذا صرح به في التقریب ثم ادعى
قيام الاجمل على انتفاء ما عدا التكرار والمرّة بالحصر
والوقف حينئذ بالمرّة والتكرار ثم ادعى الاتفاق على ان
فعل المرّة متفق عليه وهو واضح ثم قال تقريرا على
القول بعدم الوقف ان المفهوم فعل مرّة واحدة
هذا تحقيق مذهب القاضي ونقل بعضهم قول الوقف
وقال هو محتمل لشينين ان يكون مشتركاً بين التكرار
والمرّة فينتوقف أعماله في أحدهما على قرينة والثاني

انه لا حد لها ولا تعرفه فيتوقف لحملنا بالواقع والسادس
انه ان كان فعلا له غاية يمكن ايقاعه في جميع المدة
فيلزمه في جميعها والا فلا يلزمه الا في حكاة الهندي
عن عيسى بن ايان ونقل في المعتمد عن ابي عبد الله البصري
ان ورود النسخ والاستثناء على الامر يدلان على انه قد
أريد به التكرار والسابع ان كان الطلب راجعا الى قطع
الواقع لقولك في الامر الساكن تحرك فللمرة وان رجع
الى اتصال الواقع واستدامه لقولك في الامر للمتحرك
تحرك فلا استمرار والدوام ويجئ هذا في النهي أيضا
وهو مذهب حسن ^{مسئلة} اما الامر المعلق بشرط
أوصفة أو وقت نحو ان كان زانيا فارجمه والسارق
والسارقة اقم الصلاة لدلوك الشمس فهل يقتضي تكرار
المأمور به بتكررها من قال الأمر المطلق يقتضي التكرار
فربنا أولى وهو عندهم أكد في التكرار من المجرى
ومن قال لا يقتضيه ثم اختلفوا هم لنا على وجهين
حكاها الصيرفي وابن القطان والشيخ ابو حامد الاسفرائني
في أصولهم وحرر الامدي وابن الحاجب والهندي
محل التراجع بان المعلق اما ان تثبت كونه علة لوجوب
المفعل مثل الزانية والزاني فاجلدا وقولنا ان كان
هذا المانع حراما فهو حرام فان الحكم يتكرر بتكرره
اتفاقا من القائلين بالقياس وان لم يثبت كونه علة
بل لو وقف الحكم عليه من غير تأثير له كالأحصان الذي
يتوقف عليه الرجم فهو محل الخلاف انتهى وبه صح
صاحب الكبريت الاحمر وهو قضية كلام ابي الحسين
في المعتمد فانه قال المراد هنا بالصيغة ما علق به الحكم

من غير



من غير ان يتناول لفظ تعليل ولا شرط لقوله فتحرير رقيه
والسارق والسارقة وجزم بعد ذلك بالتفصيل المذكور
وقضية كلام الامام فخر الدين جريان الخلاف مطلقا
وقد يجمع بينهما بان الامدي فر من الكلام مع القائلين
بان ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية والامام تطم
في أصل المسئلة مع المخالف في الموضوعين والحاصل ان
المعلق على سبب كاقم الصلاة لدلوك الشمس واقطعوا
واجلدا وفي الاثنين يتكرر بتكرره اتفاقا والمعلق على
شرط هو موضع الخلاف واما تكرار الأمر بالتعبير
تكرر الجناية وتكرار الأمر بالوصف سكر القيام الى
الصلاة فيرجع اما الى السببية أو بدليل من خارج ويعرف
السبب بما سببه أو بعدم دخول اداة الشرط عليه
وجعل الغزالي موضع الخلاف في العلة الشرعية قال
فاما العقلية فان الحكم يتكرر بتكررها اتفاقا ثم في
المسئلة مذاهب أحدها انه لا يقتضي التكرار
وانما يقتضي فعل مرة الا ان يقوم دليل على التكرار
قال أبو بكر الصيرفي انه نظير القولين وقال ابن فورك
انه الأصح وقال الشيخ ابو اسحاق وابن السمعاني في
القواطع والشيخ ابو حامد الاسفرائني وسليم الرازي
والكيا الطبري انه الصحيح كالمطلق ونقله في المعتمد عن
أكثر الفقهاء وكذا قاله صاحب المصادر وزاد ابا حنيفة
وابا عبد الصمد البصري وقال السرخسي من الحنفية انه
المذهب الصحيح ونقله في الملخص عن أكثر الفقهاء من
المالكية والشافعية والأصوليين وروى عنه الشافعي
قال ابو الحسين بن القطان لانه قال فيما قال لأمراته

كلما دخلت الدار فانت طالق انها تطلق بكل دخلة ولو قال
 اذا دخلت الدار فانت طالق واذا طلعت الشمس فانت طالق
 ان تلك يحل على فعل مرة واحدة ففرق بين اذا وكلما وهذا
 موضع اللسان مذل على ان احدهما للتكرار والاخرى لا
 يقضييه واختار هذا القول الامدى وابن الحاجب والثاني
 انها تقتضيه كالزهي قال ابن القطان قال اصحابنا وهو
 اشبه بمذهب الشافعي لانه قال في التيمم لكل صلاة
 لما قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة
 فاغسلوا وجوهكم وايديكم وكل من قام وجب عليه
 الوضوء قال فلما توضع اليد على النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة
 وضوء واحد لنا على ان المراد من ذلك في الطهارة
 بالماء وبقي في التيمم في الظاهر ولانه يقول بالعموم
 وهذا عام في سائر الأوقات قال وابوبكر خرجها على
 وجهين ثم قال والاقيس انه لا تكرر والاظهر على
 المذاهب التكرار انتهى وقوله والاظهر هو من كلام
 ابي بكر الصيرفي كما رأيت في كتابه فاعلمه وحكى
 هذا الاستدلال شمس الأئمة السرخسي رده بان المراد
 بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة أى محدثين باتفاق
 المفسرين وعلى هذا يستوى حكم الطهارة بالماء والتيمم
 وقال ابن فورك ما تعلقوا به من احتجاج الشافعي في التيمم
 فلا حجة فيه لان وجوب تكرير التيمم لا يصح الاستدلال
 عليه بذلك الا بعد ان يصح وجوب تكرير الصلاة فيجربى
 أمر التيمم على ما يجربى عليه أمرها والثالث ان
 كان الشرط مناسب لترتيب الحكم عليه بحيث يكون
 علته كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا واية

القذف

القذف ونحوه فانه يتكرر بتكرره للاتفاق على ان الحكم المعلق
 يتكرر بتكررها وان لم يكن كذلك لم يتكرر الا بدليل من خارج
 والرابع انه لا يبدل عليه من جهة اللفظ لانه لم يوضع اللفظ
 له ولكن يبدل من جهة القياس بناء على الصحيح ان ترتيب
 الحكم على الوصف يشعر بالعلية واختاره في المحصول
 والبيضاوي في المنهاج والخامس ان المعلق بشرط
 لا يقتضى التكرار والمعلق بصيغة تقتضيه من طريق القياس
 وهو قضية كلام القاضي في مختصر التقریب وقال امام
 الحرمين في التلخيص الذي يصح وارضاءه القاضي ان الامر المقيد
 بشرط لا يتضمن تكرار الامتثال عند تكرار الشرط وانما يقتضى
 مرة واحدة وهو على الوقف فيما عداها وصرح بعد ذلك
 بالتكرار في العلية واعلم انه كما فصل الامدى في الصيغة
 التفصيل السابق فصل القرطبي في الشرط فقال ان اقتضى
 التكرار نحو كل ما جاءك ومتى ما جاءك فاعطه فانه يقتضى
 التكرار بحكم القرينة وان لم يقتضيه فلا تخرج صيغته
 عن موضوعها الاصلى قال النكيا الهراسي منشأ الخلاف
 ان اضافة الحكم الى الشرط هل يدل على فعل الشرط مؤثرا
 كالعلى والصحيح انه لا يدل الا على كونه اشارة على جواز
 الفعل والعللة وضعت مؤثرة جالبة والمخضم يقول
 ما يضافه الحكم اليه يدل على كونه مناطا للحكم وهذا
 كله في الادلة الشرعية واما في تصرف المكلفين فلا يقتضى
 تكرار المجردة وان كان علة فانه لو قال اعتقت غانما
 لسواده وله عبيد اخرى سود لم يعتقوا قطعا والشرط
 اولى كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت مرة
 وقع المعلق وانحلت اليمين ثم لا يتعدد بتكرار المعلق عليه

الا في كلها ومنه يتبين فساد قول بعضهم ينبغي ان يجرى
 فيه هذا الخلاف الأصولي ^{مسئلة} اما اذا تكرر لفظ
 الأمر نحو صل ثلاثا صل ثلاثا فان قلنا في الأمر الواحد
 يقتضى التكرار فهنا هو تأكيد قطعنا وان قلنا ان مطلقه
 للمرة الواحدة ففي تكرر وجهان حكاهما الشيخ ابواسحق
 وسليم الرازي احدهما انه تأكيد له فلا يقتضى غير مقتضاه
 من المرة الواحدة قال الاستاذ ابو منصور وهو قول اصحابنا
 ونسبه ابن فورك والشيخ ابواسحق وابن الصباغ للصيرفي
 وقد ران التصريح به في كتابه المسمى بالدلائل والاعلام
 فقال متى خوطبنا بايجاب شئ وكرد لم يتكرر الفعل
 لتكرار الأمر لقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
 في مواضع كثيرة والدليل عليه حديث الاقرع بن حابس
 في الحج وقوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية
 لما أمر بفصل الأعضاء عند القيام الى الصلاة وانه يفصل
 كل الأعضاء للجنابة لم يجب ان يفصل الأعضاء مرتين
 من أجل الحدث أو الجنابة لا أمر من قام الى الصلاة أن
 يدخل فريحا بالصلاة التي وضعها ولم يجعل الله تعالى الوضوء
 من الحدث لنفسه لان الحدث انما هو علم لنقص الطهارة
 لا ايجابا ولو كان كذلك لكان اذا حدث وجب ان يتطهر
 للصلاة فعلم بذلك ان الطهارة للصلاة بهذه الاوصاف
 ولو كان من أجل الحدث للزم تكرار الغسل كما يلزم من امر ان
 فعل شيئا من أجل شئ وفعل مثله من أجل غير كما مرنا
 بالفدية اذا طلق واذ لبس فعليه ^{وبه}
 جزم ابو الخطاب الحنبلي في تمهيدته والثاني انه
 استثناف فيقتضى الأمر بتكرير الفعل ونسبه ابن الصباغ

لاكثر



لاكثر اصحابنا وصحبه الشيخ ابواسحق واللكيا الهراسي وقال
 ابن برهان انه قول الجمهور وحكاة الهندي عن الاكثرين
 ونسبه صاحب الواضح المعترى لعبد الجبار ونسبه
 الاستاذ ابو منصور لاهل الرأي وقطع بالاول وقال
 الباجي هو قول جماعة من شيوخنا وهو ظاهر مذهب
 مالك واليه ذهب عامة اصحاب الشافعي ونقل وجهها
 ثالثا وهو انه لا يحمل على التأكيد والتكرار الا بدليل ونسبه
 لابن فورك ورأيت في كتابه انه الصحيح وهذا قول
 الوقف الذي حكاه ابن القشيري وغيره من الواقفية
 انه متردد بين التأكيد وغيره متوقف على القرينة
 قال وطرام القاضي متردد فتارة يميل الى الوقف وهو
 الصحيح وتارة يقول يقتضى اشيا الامسجد انتهى
 ومن حكى الوقف عنه ابو الحسين البصري قال الشيخ
 ابواسحاق ويمكن نخرج هذين الوجهين في هذه المسئلة
 على قول الشافعي في الفروع فيما اذا قال انت طالق انت
 طالق ولم يكن له في الثانية نية هل يقتضى التأكيد
 أو الاستثناف قولان ولحل الخلاف شروط اجدها أن لا
 يكون هناك ما يمنع التكرار فان كان فهو للتأكيد قطعنا
 كما الامر بالقتل والعقوبة اذا تكرر في شخص واحد فانه
 لا يمكنه قتله وعقوبته مرتين ذكره ابن القشيري والقاضي
 عبد الوهاب في المخلص الثاني ان يرد التكرار قبل الامثال
 فان يرد بعد حمل الثاني على الاستثناف قاله ابن القشيري
 والباجي وغيرهما الثالث ان يتجدد مدلول اللفظين
 نحو صل ركعتين صل ركعتين فان اختلفا اقتضى التكرار
 قطعنا قاله الباجي وصاحب الواضح نحو ضرب زيد اعطه

درهم الاضرب زيد الاضرب عمرا صل ركعتين صم يوما ولا فرق
 في هذا القسم بين ان يقرن بحرف العطف أولا ولا بين التعريف
 والتكثير كما ذكره الكلبيا الهراسي وغيره قال نعم ان دل الدليل
 على ان الثاني ذكر تأكيد أو أفرد عما عداه تفخيما فالحكم
 للدليل نحو عطف جبريل وميكائيل على الملائكة وقال
 صاحب اللبيرة الاحمر ان ورد الامر الاول بالكرة والثاني
 بالكرة فإنه ينصرف الثاني إلى ما انصرف إليه الأول سواء
 بالعطف وغيره ولذلك اذا ورد بالعطف لان الالف واللام
 متى طمرا بمعهود فاني ما تنصرفان اليه الا لانع ولهذا
 حمل ابن عباس العسر الثاني على الأول في قوله تعالى ان مع
 العسر يسرا ان مع العسر يسرا حتى قال لن يغلب عسر يسرين
 الرابع ان لا يعطف احدهما على الآخر فان عطف فلا خلاف
 في حمل الثاني على الاستئناف لان الشيء لا يعطف على نفسه
 قاله الساجي وصاحب الواضع وبه جزم ابن الصباغ في العده
 ولكنه خص ذلك بما اذا لم يكن فيه لام التعريف فان كانت
 مثل صل ركعتين وصل الركعتين قال فاختلوا
 فيه فقبل يحمل على الاستئناف وقيل بالوقف لان
 العطف يقتضي المغايرة والالف واللام تقتضي الاتحاد
 وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص اذا امر بفعل
 ثم عطف عليه باخر فلمسئلة احوال احدها ان
 يكون الثاني خلاف الأول نحو اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
 فهم امتعاير ان الثاني ان يكون ضده فلكذلك بالاتفاق
 كقوله لا تمس زيدا بسوء ولا تغتربه لم يقول آخره
 وشرطه ان يتعدد الوقت فلو اتحد لم يجز وان ورد حمل
 على التخيير الثالث ان يكون الامر الثاني مثل موجب الأول

فلهذا

فهذا موضع الخلاف فذهب القاضي وغيره إلى ان الثاني غير
 الأول ما لم يمنع مانع وهذا الذي يجيء على قول أصحابنا وذهب
 آخرون إلى ان الثاني هو الأول ولا بد أيضا في هذا من اشتراط
 كون الفعل مما يصح تكراره قال فان كان الامر الأول متناولا
 لجميع الجنس والمعطوف متناولا لبعضه فقبل بالتغاير
 كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فقبل
 ان هذا اوجب يكون الوسطى غير الصلوات المذكورة قبل
 لان العطف للتغاير والصحيح ان بذلك محمول على ما سبق
 إلى الوهم عند سماعه وهو التخييم والتعظيم واما عكسه
 وهو كون الثاني اعم من الأول كقوله اقتل اهل الأديان
 واقتل جميع المشركين فاختلف فيه هنا والصحيح انه لا
 يدل على التغاير وان المراد بذلك التخييم والبداه بما هو
 الأهم قال وهذا كله اذا لم يقم دلالة على ان المراد به
 غير التأكيد فان قامت دلالة على غير ذلك صرنا إليه انتهى
 الشرط الخامس ان يكون الامر في وقتين كذا صور به سليم
 مسألة الخلاف وقضيته انه اذا كرره في وقت واحد
 يحمل على التأكيد قطعا لكن سرح ابن القشيري في كتابه
 انه لا فرق بين ان يتخلله زمان ام لا ثم قال وقال القاضي ان
 فرض الكلام في الامر والنهي الصادر من الخاق فلا يبعد التفصيل
 بين ما يرد من الأوامر على التوالي او مع التخلل بزمان فان
 تخلل على التجدد ويمكن حمله على التأكيد اما في أوامر
 الله تعالى فلا فرق ولذلك جاز التخصيص قال ابن القشيري
 وهذا الذي قضاه قاله القاضي محل نظر فان ما اتصل بنا
 من كلام الله تعالى عباراته دالة عليه فاي فرق
 ولو صح هذا الصع تأخير الاستئناف على مستثنى منه



السادس ان يتكرر صيغة الأمر فان تكرر الأمر به دون صيغته نحو صل ركعتين ركعتين فلم يصرح بها الاصوليون ويخرج من كلام الفقهاء منها خلاف والصحيح لا فرق فائهم اختلفوا في قوله انت طالق طالق هل هو بمثابة انت طالق انت طالق او يقع طلقة قطعاً فيه وجهان أصحهما الأول مسألة الأمر ان صرح الأمر فيه بالفعل في اي وقت شاء أدلك التأخير فهو للتراخي كالانفاق وان صرح به للتعجيل فهو للفور بالاتفاق وان كان مطلقاً أي مجرداً عن دلالة التعجيل أو التأخير وجب العزم على الفور على الفعل قطعاً قاله الشيخ أبو اسحق وهل يقتضي الفعل على الفور يعني انه يجب المبادرة عقبه الى الايتان بالمأمور به او التراخي له القائلون باقتضاء التكرار فالفور من ضرورياته كما قال الشيخ أبو حامد وغيره واما المانعون فاختلفوا على مذاهب اختلفوا عنه يقتضي الفور وبه قالت الحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية واختاره من أصحابنا أبو بكر الصيرفي والقاضي أبو حامد المرورودي والدقاق كما حكاها الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وسليم الرازي وقال القاضي الحسين في باب الحج من تعليقه انه الصحيح من مذهبنا قال وانما جوزنا تأخير الحج بدليل من خارج وحكى في كتابه الاسرار عن القفال الجزم به محتجاً بان الامر يقتضي اعتقاد ابا القلب ومباشرة بالبدن ثم الاعتقاد على الفور فكذا المباشرة وايضا فان أوامر العباد حلت على الفور وجزم به المتولى في باب الزكاة من التتمة ونقل صاحب المصادر عن المزني والى عبد الله البصري قال الشيخ أبو حامد وهو قول اهل العراق

وأهل

وأهل الظاهر وداود وحطاه الكرخي عن أصحاب الراي ونصره أبو زيلم الرازي وقال القاضي عبد الوهاب عليه ولاصول أصحابنا وقال انه الذي ينصره أصحابنا ويذكرون انه قضيه مذهب مالك وقال أبو الخطاب الحنبلي في التمهيد انه الذي يقتضيه ظاهر مذهبهم والقائلون بالفورية اختلفوا كما قاله الاستاذ وابن فورك وصاحب المصادر اذا لم يفعل في أول الوقت فقبيل يجب بظاهره ان يفعل في الثاني وقيل لا يجب إلا بامر ثان ولا يقتضي الايقاع الفعل عقبه فقط وسيأتي قال ابن فورك واختلفوا ايضاً هل اقتضاه الفور من مقتضى اللفظ أي باللغة أو بالعقل وزين الثاني وقال انما التراجع في مقتضاه في اللسان والثاني ان الواجب اما الفور أو العزم ونقله صاحب المصادر عن أبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار وحطاه ابن الحاجب عن القاضي قبيل وبناء على أصله في الموسع لكن الذي رأيت في التقريب للقاضي اختار انه على التراخي وبطلان القول بالوقف قال امام الحرمين في مختصره وهو الأصح او المصير اليه يؤدي الى خرق الاجماع أو يلزمه ضرب من التناقض والثالث انه لا يفيد الفور وله التأخير بشرط ان لا يموت حتى يفعله وهو قول الجمهور من أصحابنا كما قاله الاستاذ أبو منصور وسليم الرازي قال وهو ظاهر قول الشافعي في الحج واليه ذهب طائفة من الأشعرية وسائر المعتزلة ونقل أبو الحسين بن القطان عن نص الشافعي لما ذكره في تأخير الحج وقال الشيخ أبو حامد ظاهر قول الشافعي يقتضي أن الأمر على التراخي على حسب

ما قاله في الحج وهو الصحيح من المذهب وقال امام الحرمين
وابن القشيري عزوه الى مذهب قول الشافعي وهو اللائق
بتصريحاته بالفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول
وقال ابن برهان في الوجيز لم ينقل عن الشافعي ولا ابي حنيفة
نقل في المسألة وانما فروع مما تدل على ما نقل عنهما
قال وهذا خطأ في نقل المذاهب اذ الفروع تبنى على الاصول
لا العكس ونقله القاضي ابوالطيب وابن الصباغ عن ابي علي
ابن خيران وابن ابي هريرة وابي بكر القفال وابي علي الطبري
صاحب الافصاح وكذا نقل ابن برهان في الاوسط عن القاضي
وزاد ابا علي وابا هاشم الجبائين ونقله عنهما صاحب
المعتمد أيضا قال وجوزوا تأخير الامور به عن اول وقت
الامكان واختاره الغزالي والامام واليهندي واتباعهم
وقال في البرهان ذهب القاضي ابوبكر البصري الى ما اشتهر
عن الشافعي من حمل السه على اتباع الامتثال من غير
نظر الى وقت مقدم او مؤخر وهذا يدفع من قياس مذهبه
مع استمسكه بالوقف وتجهيله من لا يراه والرابع انه
يقتضى التراخي كما اطلقه جماعة منهم الشيخ ابو حامد
الاسفرائني وابن برهان وابن السمعاني وغيرهم وحلوه
عن تقدم ذكره من اصحابنا وقال القاضي في التقريب
انه الوجه عنده وقال ابن السمعاني انه الصحيح قال
ومعنى قولنا انه على التراخي انه ليس على التعجيل وليس معناه
ان له ان يؤخره عن اول اوقات الفعل قال وبالجملة ان
قوله افعل ليس فيه عندنا دليل الاعلى طلب الفعل
فحسب من عن تعرض للوقت انتهى وعلى هذا فهو
المذهب الثالث وقال السيرخي الذي يصح عندي من

مذهب

٧٠ مذهب علمائنا انه على التراخي ولا يثبت حكم وجوب الأول
على الفور، عطلق الأمر نص عليه في الجامع فمن ندوان يعتكف
شهر له أن يعتكف أي شهر شاء وكان التراخي يقول
انه على الفور وهو الظاهر من مذهب الشافعي وكذا
حكاه صاحب اللباب عن البرزوي فقال قال الامام ابو
اليسر البرزوي لا خلاف عندنا ان الوجوب مطلقا على
حسب اطلاق الامر لكن يشترط ان لا يفوت الاداء
قبل المفوت وقال اصحاب الشافعي لا بل مطلق الامر
عن الوقت يقتضى المبادرة وانما بين هذا في باب
الزكاة بعد تمام الحول هل يصير مطلقا بالاداء للحال
فعندنا لا يصير مطلقا بل الاداء موسع له في عمره وعندهم
يتحتم الاداء في الحال وقال القاضي ابوبكر في التقريب الوجه
عندنا في ذلك القول بانه على التراخي دون الفور والوقت
انتهى وهذا خلاف ما تقدم النقل عنه والخامس الوقف
اما عدم العلم بمدلوله اولاً انه مشترك بينهما وصحبه
الاصفهانى في قواعده وحكاه صاحب المصادر عن الشريف
المرتضى فقال وذهب الى الوقف من جهة اللغة واما من
حيث عرفه الشرع فانه عنده على الفور ثم افرقت
الواقفية فقبل اذا اتى بالامور به في اول الوقت كان
ممتلا قطعاً وان اخرج عن الوقت الاول لانقطع بخروجه
عن العهده واختاره امام الحرمين في البرهان وفي كلام
الامدي خلل عنه وقيل انه وان بادر الى فعله في الوقت
لا يقطع بكونه ممتلاً وخروجه عن العهده لجواز ارادة
التراخي قال ابن الصباغ في العدة وقائل هذا لا يجوز
فعله على الفور لكنه خالف الاجماع قبل والحاصل



انه مذهب منسوب الى خرق الاجماع قبيهاات الأول
ان الكلام في هذه المسئلة مبني على ثبوت الواجب الموسع
وهو الصحيح ومن لا يعترف به فلا كلام معه قال الكيا الطبري
الثاني انه قد اشتهر حكاية قول التراخي وقال الشيخ ابو
اسحاق وامام الحرمين وابن القشيري وغيرهم ان هذا الاطلاق
مدخول اذ مقتضاه ان الضيعة المطلقة تقتضي التراخي
حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به وهذا لم يصير
اليه احد فالاحسن في العبارة عن هذا القول ان يقال
الامر يقتضي الامتثال من غير تخصيص بوقت انتهى
ولهذا قال الشيخ ابو حامد ان العبارة الصحيحة ان يقال
لا يقتضي الفور والتعجيل قال ومعنى انه على التراخي انه
يجوز تاخيره لانه يجب تاخيره فان احدا لا يقول لك
انتهى لفظه وقد سبق عن الصباغ حكاية قول ان
المبادرة لا يعتد بها وحكى الفزالي في المستصفى الخلاف
ايضا في المبادرة هل هو ممثل ام لا فتمثل مطلقا ومنهم
من غنأ فقال يتوقف في المبادرة وحكى الانباري في شرح
البرهان ان بعض الاصوليين ذهب الى ان من أخر لا يعتد منه
بافعل مؤخر اقال وعلى هذا فالترجمة لا مواخذة عليه وعلى
ما ذكره الامام فالعبر بالفور يشعربان المؤخر لعين
ممثل وقد قال الامام في آخر المسئلة انه لم يقبله احد
الثالث قيل الخلاف في هذه المسئلة لا يكون الا في الواجب
دون الندب وقيل يكون فيهما قال القاضي عبد الوهاب
وهو الصحيح قال وانفقوا على انزالها لا تتصور على مذهب
من يقول الامر للدوام والتكرار لانه اذا كان كذلك
استغرق الاوقات ثم اختلف الفوريه هل يجب تعلق الامر

المدعي

ك
٨

المدعي ذلك بفعل واحد أو جملة فقال فقيل يختص بالفعل
الواحد وقيل يعرأ والقائلون بانه يقتضي واحد اذا ترك
المكلف ايثاعه عقب الأمر هل يجب عليه فعل مثله أو بدل
منه بنفس الأمر به أو لا يجب الا بأمر مستأنف واختلف
القائلون بالتراخي هل يجوز تاخيره الى غاية محدودة أو لا
فقيل يجوز الى غاية بشرط السلامه فان مات قبل الاداء
مات أثم وقيل لا اثر الا ان يغلب على ظنه فواته ان لو لم
يفعله وفعله آخرون فقالوا قد يكون الى غاية وهي ان لا
يغلب على ظنه انه يموت فان مات كان معذورا غير اثر
وقد يكون الى غاية محدودة وهي ان يغلب على ظنه الاحترام
عند حصولها فحينئذ تعجل واختاره القاضي انتهى
وقال ابو الحسين بن القطان حيث قلنا لا يفيد الفور فله
التأخير بشرط ان لا يموت حتى يفعله فان قيل فاذا أخر
لم يأثم فلم اثمتمونه بعد الموت قلنا انما يجوز ناله التأخير
على وصف فاذا مات ولم يفعله علمنا انه لم يكن له التأخير
قال ونظيره رأى الفرض يرمى على غرر يحتمل ان يصيب وأن
لا يصيب وكذلك قوله في الوصية والكفارة فان قيل
متى يكون عاصيا قيل من اصحابنا من قال يكون في جميع
السنين عاصيا كما يقول في السكر انه لم يقع في القبح
الاخبر دون ما تقدماء من الاقداح كذلك هذا وكان
ابو حفص يقول اذا مضت عليه سنة فامكنه ان يحج
فلم يفعله ومات قبل السنة الثانية علم ان حجه لم يكن
له الا وقت واحد فكان عاصيا فاذا بقي الى السنة الاخرى
فاخر عنها ومات علم ان حجه كان له ومات فكان عاصيا
به في الثانية دون الأولى مسئلة هذا كله في الأمر المطلق

٧١



فأما ما علق بالفاء لقوله فاذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا فاذا
وجدت الماء فامسست جلدك قال أبو الحسين بن القطان
فاختلف أصحابنا فيه على وجهين أحدهما أنه على الفور لأن
الفاء للتعقيب والثاني لا يقتضيه قال الصحيح هو الأول
للاجتماع على الفاء للتعقيب ولو خيلنا والظاهر في قوله إذا
وجدت الماء فامسست جلدك لعلمنا به لكن صرنا إلى أدلة
أخرى مستنيرة إذا ورد الخطاب من الشارع بفعل عبادة
في وقت معين فخرج ذلك الوقت ولم يفعل فهل يجب
القضاء بامر جديد ابتداء امر يجب بالسبب الذي يجب به
الاداء وهو الامر السابق أي يقتضيه ويستلزمه لأنه عينه
فيه قولان وأكثر المحققين من أصحابنا على الأول منهم أبو بكر
الصيرفي وابن القشيري قال الشيخ أبو حامد وسليم وابن
الصباغ وهو قول أكثر أصحابنا وقال الشيخ أبو حامد
وأبو إسحاق أنه الصحيح ونقل عن المعتزلة منهم أبو عبد الله
البصري وحكاه عن اللخمي وقال العالم من الحنفية أنه
اللائق بفرع أصحابنا وقال الباغي أنه الصحيح ونقله عن
القاضي أبي بكر وابن خوير منداد وقال عبد العزيز الحنفي
أنه مذهب أصحابنا ووجهه أن صيغة التأقيت تقتضي
اشتراط الوقت في الاعتداد بالوقت فاذا انقضى الوقت
فليس في الأمر بالاداء أمر بالقضاء فلا بد من أمر ثان
ولأن التكليف يتبع مقتضى الأمر وما دلت عليه الصيغة
والصيغة لا تتدل الأعلى الأمر في الوقت المخصوص
فدالاتها على الفعل في غيره قاصرة عنه وما وجب
القضاء فيه فبدليل من خارج وذهب الحنابلة
وأكثر الحنفية إلى الثاني منهم شمس الأئمة والجصاص

والرازي



والرازي وغيرهم وبه قال عبد الجبار وأبو الحسين من المعتزلة
وحكاه الأمدى عن الحنابلة وحكاه عبد العزيز في الكشف
عن عامة أصحاب الحديث قلت وهو ظاهر نص الشافعي
في الأمر فانه قال فيما إذا ظهر عنى باظهار الوقتان
العود لا يحصل إلا بالوطئ قال ووجبت الكفارة واستقرت
لأجل استحلال الوطئ ثم قال ولو طلقها بعد العود
أولاً عنها فحرمت عليه على الأبد ولزم كفارة الظهار
وكذلك لو ماتت أو ارتدت فقتلت على الرده ومعنى قوله
تعالى من قبل ان يتماسا وقت لا يؤدي ما وجب عليه في
الكفارة قبل المماسه فاذا كانت المماسه قبل الكفارة
فذهب الوقت لم تبطل الكفارة ولم يرد عليه فيها كما يقال
له أد الصلاة في وقت كذا وقبل وقت كذا فيذهب الوقت
فيؤديها الا نرا فرض عليه فاذا لم يؤديها في الوقت وادها
بعده فلا يقال له زد فيها لذهاب الوقت قبل أن يؤديها
انتهى قال ابن الرفعه في المطالب وهذا من الشافعي يدل
على انه لا يبر القضاء بامر جديد بل بالأمر الأول اذ لو
كان لا يجب الا بامر جديد عنده لم تقتضيه على الصلاة لان
الامر الجديد ورد فيها لكن امام الحرمين في باب التطوع
من الزاوية قال إن القضاء بامر جديد عند الشافعي
ويؤيده نصه في الرسالة على ان الصوم لا يجب على الخائف
والاوجب القضاء بامر جديد ونقل المهندي عن صاحب
التقويم قولاً ثالثاً انه يجب بالقياس على العبادات
الفائتة عن وقتها الواجبة قضاءؤها في الشرع
فانه الأكبر جامع استدراك مصلحة الفائتة وقال بعضهم
وعند أبي زيد الدبوسي ان وجوب القضاء انما هو بقياس

الشرع وأضافه إلى الشرع لخرج المقدمتان والنتيجة فان ذلك
قياس العقل والمراد بقياس الشرع ردفه إلى أصل بعللة جامعة
بينهما فكانه قاس القضاء على المعاوضات الشرعية وذهب
بعض المتأخرين إلى وجوبه بالأول باعتبار آخر مخالف لما يقوله
الحنابلة وبرهانه العلم القديم يتعلق بالأداء في حق من يستحيل
وقوعه منه لأن ذاته معدومة في الموجودين فلو كلف العبد
به كلف بما لا يطاق فأذن تعلق الأمر بما هو بالفعل الذي يسمى
قضا وهو أمر واحد وهو الأمر الأول في حق القضاء إذ لا أداء
هناك ولا فائت لعدمه في الموجودين العلمي والخارجي ومعنى
هذا الخلاف أنه هل يستفاد من الأمر ضمنا الأمر بالقضاء
أي يستلزم ذلك كما يستفاد منه جميع الفوائد الضمنية
أولا مستفاد هذا هو الصواب وصرح به المازري وغيره
وزعم الأصمعي في شرح المحصول أن القائلين بأن القضاء بالأمر
الأول يقولون أنه يدل عليه مطابقه وأن هذا هو محل الخلاف
ويساعده عبارة ابن برهان هل بقيت واجبة بالأمر السابق
أم وجبت بأمر جديد وقال عبد العزيز موضع الخلاف في
القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن
الابتنص جديد بالاتفاق وهذا كله في العبارة المؤقتة أما
المطلقة إذا لم يفعل في أول أزمته الإمكان على رأى من يجعل
الأمر للضرورة فان فعله بعده ليس قضاء عند الجمهور
خلاف القاضي أبي بكر ومن فروعه الواستأجر الولد سنة
معينة ثم لم يسلمه حتى مضت انقسخ العقد ولا يجب بدلها
سنة أخرى اعتبارا بالعقد الأول بل لا بد من انشاء عقد
جديد إن أرادها وقال صاحب الواضح المعتزلي هذا الخلاف
لا يبيح الأمن القائلين بأن الأمر يقتضى الفور وأما القائل

بأنه

بأنه للتراخي فلا لأن عنده أن الفعل في الوقت الثاني والثالث
وفيما بعدها مراد وإن لفظ الأمر باطلاقة يتناول الفعل في
أى وقت شاء وبذلك صرح أبو الحسين في المعتمد فقال أما
القائلون بنفى الفور فيقولون باقتضائه فيما بعد ولا يحتاج
إلى دليل ثان وإنما القائلون بالفور هل يقتضى الفعل فيما بعد
أولا وقال الشيخ أبو اسحق ليس الغرض بهذه المسئلة الظلام
في أعيان المسئلة التي اتفقنا فيها على وجوب القضاء في العبادة
المؤقتة كالصلاة والصوم وإنما الغرض بيان اثبات هذا
الأصل من مقتضى الأمر المطلق في موضع لا اجاع فيه قال
وكذلك جميع مسائل الأصول التي نتكلم فيها المقصود اثبات
أصل عند التجرد من القرائن قال وفائدة الخلاف في هذه
المسئلة جواز الاستبدال بالأوامر المطلقة في أداء العبادة
على قضائها إن قلنا يجب ما يجب به الأداء ومنعه وإن قلنا
يجب بأمر جديد قيل ومنشأ الخلاف يرجع إلى قاعدتين
الأولى أن الأمر بالمركب أمر باجزائه الثابتة أن الفعل في وقت معين
لا يكون إلا المصلحة تختص بذلك الوقت فمن لاحظ القاعدة
الأولى قال القضاء بالأول لأنه اقتضى شيئين الصلاة
وكونه في ذلك الوقت فهو مركب فاذا تغذر أحد جزئ المركب
وهو صنو من الوقت بقى الجزئ الآخر وهو الفعل فيرفعه في
أى وقت شاء ومن لاحظ القاعدة الثانية قال القضاء
بأمر جديد لا إذا كان تعين الوقت لمصلحة فقد لا يشاركه
الزمن الثاني في تلك المصلحة وإن اشككنا لم يثبت وجوب
الفعل الذي هو القضاء في وقت آخر بل منفصل والمراد
بالأمر الجديد اجماع أو خطاب صلي على وجوب الفعل مثل الفائت
خارج الوقت لا أنه يجب عند فوات كل واجب الأمر بالقضاء



لأن زمن الوحي قد انقضى **مسألة** إذا قلنا الأمر يقتضي الفور
 فأخر عنه فهل يفعله بعد ذلك الأمر الأول أو يحتاج إلى أمر
 جديد قال ابن الصباغ في العدة إن قلنا لا يسقط بفوات
 وقته فكذلك هنا وإن قلنا يسقط ثم اختلفوا هنا على
 قولين أحدهم أنه يسقط أيضا بفوات الفور لأنه ما مور
 به في الوقت فإذا مات سقط كالوقت والثاني لا يسقطه لأن
 الأمر يتناول فعله مطلقا ولا لوقت وإنما وجب
 الفور لئلا يقتضي وجوبه **مسألة** اتيان المكلف بالأمور
 به على المشروع موجب للأجزاء عند الجمهور خلافاً لأبي هاشم
 والقاضي وعبد الجبار حيث قال لا يحتاج إلى دليل قال الأستاذ
 أبو منصور وهو خلاف مردود باجماع السلف على خلافه
 ونقل الشيخ أبو حامد الأسفرائني وسليم الرازي قولاً ثالثاً
 إن الأمر موقوف على ما يثبتته الدليل وأنسبها للأشعرية
 قال سليم وهو قريب من مذهب المعتزلة وفيها مذهب رابع
 وهو أنه يقتضي الأجزاء من حيث عرفنا الشرع ولا يقتضيه
 من حيث وضع اللغة حكاه في المصادر عن الشريف المرتضى
 وخامس وهو التفصيل بين ما يقع على الشروط المعتبرة
 كالصلاة المؤداة بشرطها وأركانها فهو موقوف بالأجزاء وبين
 ما يدخله ضرب من الحلل إما من جهة المكلف أو غيره كالوطئ
 في الحج والصوم فلا يدل على الأجزاء حكاه القاضي عبد الوهاب
 في اللخص ثم قال وليس هذا في الحقيقة مذهب الأخر لا أنا
 لأنقول بالأجزاء على أي أمر وقع وإنما بحري إذا وقع
 على الوجه المعتبر وقال الفزالي في المستصفي إن قلنا إن
 القضاء يجب بأمر جديد وأنه مثل الواجب الأول
 فالأمر بالشئ لا يمنع إيجاب مثله بعد الامتثال لكن إن سمي

قضاء



٧٤ قضاء إذا كان فيه تدارك الفائت من أصل العبادة ووضعها
 فإن لم يكن فوات استحالة تسميته قضاء يعني شرعاً الاعتقلا
 ولا بد من تحري محل النزاع فيقول الآخر بطلق باعتبارين أحدهما
 الامتثال والثاني اسقاط القضاء فالمكلف إذا أتى بالمرور فعلى
 الأول هو مجزئ بالاتفاق وعلى الثاني هو موضع الخلاف كما
 صرح به القاضي عبد الوهاب في المنخص والفزالي في المستصفي
 وغيرهما أي هل يستلزم سقوط القضاء لا يستلزمه يعني أنه
 لا يمنع أن يقول الحكم أفعلم كذا فإذا فعلت أدبت الواجب
 ويلزمك مع ذلك القضاء قال القاضي عبد الجبار في المعتمد
 وهذا معنى قولنا أنه غير مجزئ ولا يعني به أنه لو لم يمتثل
 ولا أنه يجب القضاء فيه ولا يكون وقع موقع الصحيح الذي
 لا يقتضي هذا تحري مذهب عبد الجبار في المسئلة وممن
 اعتنى به أيضاً الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العنوان
 فقال وتحرير الخلاف فيه أن الاكتفاء بفعل المأمور به هل
 هو من مدلول الأمر ومقتضاه أو من مجموع فعل المأمور
 به يبقى مطلوباً فما زاد فلا يصار إليه أصلاً لأن الأمر انقطع تعلقه
 عما عدا المأمور به وإن الأصل عدم وجوب الغير وأما كونه
 إذا فعل المأمور به هل هو من مدلول الأمر ومقتضاه أو
 من مجموع فعل المأمور به فلا يصار إليه أصلاً لأن الأمر
 انقطع تعلقه عما عدا المأمور به فلو بقي عليه شيء آخر من
 جهة الأمر لم يمان لا يكون منقطعاً في تعلقه وفيه جمع بين
 النقيضين وهو محال انتهى وقد وقع في المسئلة أمران
 اطلاقاً أمام الحرمين وفخر الدين واتباعه الخلاف في أن الامتثال
 هو موجب الأجزاء وعبد الجبار لم يخالف في الأجزاء بالتفسير
 الأول وإنما خالف فيه بالثاني والخلاف في الأول بعيد

والأول أقرب قال المعنى وعلى هذا ترجعت المسئلة بما ذكره لا يستقيم لان الاجزاء عند المتكلمين ليس عبارة عن سقوط القضاء بالفعل فلا يلزم من كون الفعل سقوط القضاء بل ينبغي ترجعها على ما قاله الغزالي وغيره بأن الأمر يقتضى وقوع الاجزاء بالمأمور به عند الفقهاء وقال المتكلمون لا يقتضى فالامعنى لتخصيص على هذا ببعض المتكلمين كابي هاشم وعبد الجبار فان كل من قال الاجزاء ليس عبارة عن سقوط القضاء ينبغي ترجعها على ما قاله الغزالي وغيره بأن الأمر يقتضى وقوع الاجزاء بالمأمور به عند الفقهاء على التفسير المتقدم يلزم ان يقول لا يلزم من كون الفعل حرجا سقوط القضاء ولعل الأقرب ان الخلاف إنما هو في سقوط القضاء لا في سقوط التعبد به وكونه امتثالاً وطاعة لان ذلك كالتناقض فيبعد وقوع الخلاف فيه ولان أدلتهم تشعر بذلك الثاني انه يعنى بقوله لا يستلزمه ان فعل المأمور به لا يمنع من الأمر بالقضاء وحاصله انه لا يدل على الاجزاء وانما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على وجوب الاعادة ولا خلاف بين عبد الجبار وغيره في براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور واقفوا على ان البراءة الاصلية اقتضت عدم السابق وعدم الجار يقول عدم اللاحق الكائن بعد الفعل مستفاد أيضاً من البراءة الاصلية كالاعدام الكائنة قبل الفعل وقد شبه القرافي هذا الخلاف بالخلاف في مفهوم الشرط كقوله ان دخلت الدار فانت حرق من نفاه قال عدم معتقه ما لم يأت بالمشروط مستفاد من الملك السابق ومن اثبتاه قال هو مستفاد من ذلك ومن مفهوم الشرط أيضاً وظاهر بهذا ان الخلاف لفظي لانه أتى بالمأمور به على وجهه ولا خلاف في انه يمكن ايراد

أمر



أمر ثان بعبادة يوقعها المأمور على حسب ما وقع الأولى لانه كاستئناف شرع وتعبد ثان والنزاع في تسمية هذا الأمر الثاني قضاء للأول فالجمهور ينفونه لان القضاء عندهم ما فعل بعد وقت الاداء استدر الكالم اسبق وجوبه وهذا ليس كذلك وبهذا ايندفع بنا من بنى عليه صلاة فاقد الطهورين اذا تمكن من أحدهما هل يعيد قال ابن الحاجب في مختصره الكبير ان اراد عبادة انه لا يمنع ان رد أمر بعده بمثله فمسلم ومرجع النزاع في تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوط فساقط وقال الكياد الطبري الخلاف في هذه المسئلة لا يتحقق لانه ان كان الراد لزوماً لا يتحقق بمثله فرمى مسئلة التكرار والأول يجزى عن الآخر لكن لم يستعمل وان كان لانه لم يقع الموقع وهو غير مجزى بالاتفاق وقال هذه المسئلة تعلق بالمسئلة الأخرى وهي كون النهى يدل على ايفاد مثله مسئلة الأمان تعلق بعين لم يخرج المطلق عن عمدته الا بالاتيان به قطعاً وان تعلق بمطلق وهو المتناول واحد إلا بعينه فاختلفوا في المطلوب به هل هو الماهية الكلية أو جزء من جزئياتها قال الأمدى هو أمر مجزى معين ولا يجمع الجزئيات لان الدال على الأعم غير دال على الأخص فاذا قال في الدار جسم لا يدل على انه حيوان لان الجسم أعم وهذا ما حكاه ابو المناقب الرنجاني على مذهب الشافعي وان الأول مذهب أبي حنيفة واختار الثاني أيضاً القرافي والاصفهانى شارحاً المحصول والصنفى الهندي وغيرهم لانها ليست هي ولا لازمة لها فلم يدل عليها الامطابقة ولا الزاماً فعلي هذا الأمر بالجنس لا يكون أمر اشئ من انواعه البتة وذلك كالمأمور بالبيع أعم من ان يكون بثمن المثل أو بغيره فاحش أو غير ذلك لان البيع مشترك بين هذه الأمور وحيث حمل على معين كالأمر من الموكل للوكيل بالبيع مطلقاً

فانه محمول على الشيء ضمن المثل فانما هو لدليل منفصل وحيث لم يوجد دليل منفصل خيرا لانه لا بد من تحصيل الماهية ولا يمكن ذلك الا في ضمن جزء وليس البعض اولى من البعض فيتعين التخيير وتوسط القاضي عند الدين فقال المطلوب الماهية من حيث هي هي لا تفيد الجزئية ولا تفيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدها اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل هو موجود في ضمن الجزئيات قال ويوضح هذا الكلام في الفرق بين الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط وقال الاصفهاني هذه المسئلة تستدعي تجديد العهد بمسئلة منطقية وهي ان الكلي اما منطقي او طبيعي او عقلي لانا اذا قلنا البيع كالي فهناك امور ثلاثة الاول ماهية البيع من حيث هي هي وهو الطبيعي والثاني قيد كونه كليا اي يشترك في مفهومه كثيرون وهو المنطقي والثالث تلك الماهية تفيد كونها كلية وهو العقلي فاما الطبيعي فهو موجود في الاعيان لان هذا البيع موجود وجزء هذا البيع نفس البيع بالضرورة وجزء الموجود موجود واما المنطقي والعقلي ففي وجودهما في الخارج خلاف يتفرع على اصل آخر وهو ان الامور النسبية هل لها وجود في الخارج ام لا وفيه خلاف بين العقلاء قال وبهذه القاعدة يثبتين ضعف كلام الامدي وذلك لان البيع وهو القدر المشترك بين البيئات هو الكلي الطبيعي ولا شك في وجوده في الاعيان وانما الخلاف في الكليين الآخرين وبه يندفع عدم تصورهما في فصل الطالب ولزوم التكليف بما لا يطاق واعلم ان المراد بالمطلق غير المقيد في اللفظ بقيد او صفته بل اطلق ان طلب فعل من الافعال ولا شك ان ما لا يطلب ايقاعه في الاعيان لا يكون كليا لان الكلي ليس في الخارج ولا يملكه الخارج واذا كان هذا فيكون المطلوب



المطلوب جزئيا قلنا ولا يمكن ان يكون جزئيا معنا عند المطلق يقع فيه الاشارة اليه لان ذلك متعذر قطعا فان يكون المطلوب جزئيا غير معين مثل النكرات كلها كما يقول اذا التفت رجلا فآكرمه فلا شك انه الذي يلقاه هو جزئي الا انه غير معين ويفسر حالة اللقائعين والقائل الاخر يقول المطلوب الماهية الكلية ومفسر بجزئي منها او جزئيات مسئلة الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء ما لم يدل عليه دليل والالزم التخلف في مثل قوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع كذا قال القاضي والغزالي والامدي وغيرهم وذلك لان الامر لما كان على ضربين بوسط وبغير وسط جعلوا الامر بوسط ليس امرا حقيقيا ونقل العالم عن بعضهم انه امر ونصره العبدري وابن الحاج في كلامهما على المستصفي وقالوا وهو امر حقيقي لغة وشرعا بدليل قول الاعرابي الله امرك بهذا فقال نعم ففرحم الاعرابي المجافي من امر الله لنبيه ان يأمرهم بذلك انه ما مور بذلك الامور به وذلك بواسطة النبي صلى الله عليه وسلم فبادر الى الطاعة قالوا واي فرق بين قوله للناس افعلوا كذا وقوله لنبيه مزهم ان يفعلوا واحتج بعضهم ايضا بحديث ابن عمر فانه قد جاء في رواية مزهم فليراجعها وفي رواية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يراجعها ففي هاتين الروايتين الامر له وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو لم يكن قوله في الرواية الاولى مزهم فليراجعها والاعلى انه ما مور من النبي صلى الله عليه وسلم لما كان مرويا في الروايتين الاخيرتين بالمعنى لان المعنى يكون مختلفا حينئذ وكلام سليم الرازي في التقريب يقتضي انه يجب على الثاني الفعل جزما وانما الخلاف في تسميته امرا ام لا فانه قال اذا امر الله نبيه صلى الله عليه وسلم بان يأمر أمته بشيء

فان ذلك الشيء يجب فعله عليهم من حيث المعنى وهكذا إذا أمر
 النبي صلى الله عليه وسلم الواحد من أمته أن يأمر غيره بشيء فان
 ذلك الشيء يجب فعله عليهم من حيث المعنى وهكذا إذا أمر النبي
 صلى الله عليه وسلم الواحد من أمته أن يأمر غيره بشيء كان ذلك
 على وجوب الفعل عليه ويصير ذلك بمنزلة ورود الأمر ابتداء
 عليه انتهى وجعل ابن الحاجب في المنتهى موضع الخلاف نحو من
 فلانا بكذا اما لو قال قل لفلان افعل كذا فالاول أمر والثاني
 مبلغ قطعا ومثله قول بعض الفقهاء الخلاف في الاستصلاح
 نحو مروهم بالصلة لسبع فاما ما أريد به التبليغ فلا خلاف
 الثالث ما مور بذلك الأمر ولهذا التقى الاصحاب على أن من طلق
 زوجته في الحيض بغير عوض بعد الدخول استحب له أن
 يراجع القول النبي صلى الله عليه وسلم لعمره فليراجعها
 فلو كان الخلاف في هذه الحالة مجال لجرى خلاف في الاستحباب
 وفصل بعض المتأخرين فقال إن قامت قرينة تقتضي أن المراد
 بالأمر الأول التبليغ كان ذلك أمر الثاني والأفلا وهو حسن
 والحق التفصيل أن كان للأول بأمر الثالث فالأمر الثاني بالأمر
 الثالث أمر الثالث والأفلا ومعنى هذه المسئلة أن الشارع
 إذا مبلغا بشيء فمحل هو أمر للمأمور الثاني بذلك كما لو توجه
 نحوه الأمر من غير واسطة والجمهور على أنه ليس كذلك ونقل
 فيه خلاف ولم يسم قائله نعم الخلاف بين أصحابنا الفقهاء
 مشهور في أن الصبي مأمور بأمر الولي فقط أو مأمور بأمر
 الشارع وزجوا الأول وذلك نظر إلى وضع اللفظ فقط
 وجنوح إلى أن الصبي خارج من حكم الخطاب وهو مقتضى
 حد الحكم بأنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين والأحسن
 التفصيل المذكور ومثل جماعة من مرم الغزالي هذه المسئلة

بقوله



بقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة الآية وقالوا إن ذلك
 مجردة لا يقتضى وجوب الاعطاء عليهم إلا من جهة وجوب
 طاعة النبي صلى الله عليه وسلم بل هذه الآية ترجع إلى
 أن ما لا يتم الشيء المأمور به وليس من فعل المكلفين هل
 يكون ما مور به أم لا ولا تعلق لذلك بهذه المسئلة
 الأمر بالاتمام يتضمن الأمر بالشروع إذا لا يتصور الاتمام
 الأبعد الشروع ولهذا احتج أصحابنا على وجوب العمرة بقوله
 تعالى وأتموا الحج والعمرة ^{مسئلة} إذا أوجب الله على رسوله
 شيئا لا يتأتى إلا بغيره مثل أن يوجب عليه أخذ الزكاة
 فهل يتضمن هذا الأمر إيجاب اعطاء الزكاة على أرباب
 الأموال أم لا وفيه حكاية ابن القشيري فقال قال بعض
 الفقهاء يجب عليهم بنفس ذلك الأمر ولعلمهم يقربون
 هذا من قولنا الأمر بالصلة أمر بالوضوء وقال القاضي
 يجب على أرباب الأموال الابتداء والى الاعطاء من جهة
 الأمر بأخذ الزكاة لأنه ليس في إيجاب الأخذ على الرسول
 إيجاب الاعطاء على الغير بل بالاجماع لأنه إذا أوجب عليه
 الأخذ في أمر بالاعطاء وأمره واجب وأجمعت الأمة على
 وجوب الاعطاء عند وجوب الأخذ عليه حكاه الله سبحانه
 عليه ^{مسئلة} اختلفوا في أن الأمر هل يدخل تحت الأمر
 أم لا على وجهين حكاه ابن الصباغ في العدة ونص عدم
 الدخول وكذا نصه الشيخ ابو حامد الاسفرائي وقال القول
 بالدخول ظاهر الفساد وقطع به الجرجاني في كتاب الوصيد
 قال لأن الظاهر أن المأمور غيره ولا بد من تحريك النزاع فنقول
 له حالات احدها ان يقول لنفسه افعل مريدا ذلك
 الفعل من نفسه ولا نزاع في جوازه وهل يسمى حسنا أم لا

قال الهندي الحق المنع اذا لا فائدة فيه وهل يسمى أمرا ان شرطنا العلو أو الاستعلاء امتنع وان لم نشرطه فيحمل المنع أيضا لأن المغايرة بين الأمر والمأمور معتبرة وهي مفقودة ههنا فان لم نعتبرها سمي به وهو بعيد الثانية أن يأمر غيره بلفظ خامر به لا يتناول له فلا يدخل الأمر تحتم قطعا سواء أمر عن نفسه أو أخبر بالأمر عن غيره الثالثة أن يأمر غيره بلفظ عام متناول له فاما ان يأمر بأمر الغير قال الهندي فالظاهر انه لا نزاع في دخوله تحت الأمر كما اذا أتى النبي فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما ان يأمر بأمر نفسه كقوله يا أيها الناس أو يا أيها المؤمنون افعلوا كذا فهذا هو محل النزاع والاكثرون على دخوله نظرا إلى عموم اللفظ فانه كونه أمر الأيصال معارض له ولهذا دخل عليه السلام في كثير من أوامره والأصل عدم دليل آخر قاله الهندي وغيره وسيأتي في العموم لكن الأكثرين وهو مذهب الشافعي على عدم دخوله وقال صاحب الواضع للعزلي لا خلاف في الأمر اذا أمر عن نفسه فاما اذا أخبر بالأمر عن غيره كقوله عليه السلام لا آمنه إن الله يأمركم بصوم بيوم فاختلفوا فيه على قولين والصحيح دخوله قال واما الخبر فالظاهر انه يدخل في الخبر كقوله من قعد في المطر ابتل وليس المراد انه يخبر عن نفسه لأنه عبث بل المراد انه يصير مخبرا غيره عن نفسه انه بهذه الصفة وكلام الهندي يقتضي ان الخبر محل وفاق ومثله بقوله صلى الله عليه وسلم لن ينجوا أحد بعمله قال ولهذا قيل ولأنت يا رسول الله ومرتبته كونه مخاطبا لا يخصه وكذا في الأمر وليس كذلك وستأتي المسئلة بمزيد تامة في باب العموم

إن شاء



إن شاء الله تعالى ^{مسئلة} الأمر بالصفة أمر بالموصوف فاذا أمر بالطمأنينة في الركوع والسجود وكان أمرا بالركوع والسجود لانه لا يتم الا بهما قاله الشيخ ابو اسحق الشيرازي قال وغلطت الحنفية حيث استدلوا على وجوب التلبية في الاحرام بحاروي ان جبريل عليه السلام نزل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال مرأصيا بك ليرفعوا أصواتهم بالتلبية فجعلوا الندب إلى الصفة وهي رفع الصوت بالتلبية دليلا على وجوب التلبية وهذا غلط وذلك انه قد يندب إلى صفة ما هو واجب ومستحب وليس في ندبه إلى الصفة ما يقتضي ايجاب الموصوف والذي يتناول به بصريحه هو رفع الصوت بالتلبية ونفس التلبية انما يعلم من صميمه على سبيل التبع وما تناوله الأمر غير واجب فلأن لا يجب ما كان مستفادا من ضمنه المتوصل إليه أولى وفيما اطلق حكايته عن الحنفية نظروا وقال بعض الخنا بله اذا ورد الأمر بهية أو صفة لفعل دل الدليل على انها مستحبة جاز التمسك به على وجوب أصل الفعل لتضمنه الأمر به لأن مقتضاه وجوبها فاذا خولف في الصريح نفى التضمن على أصل الاقتضاء قال ذكره أصحابنا ونص عليه أحمد حيث تمسك على وجوب الاستنشاق بالأمر بالمبالغة وقالت الحنفية فيما حكاه الجرجاني لا يفي دليل على وجوب الأصل انتهى وقال ابن دقيق العيد في شرح الإمام الأمر بايجاد الصفة وادخالها في الوجود بدون الموصوف لاستحالة دخول الصفة في الوجود بدون الموصوف وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وقد يكون الأمر بالصفة على تقدير وجود الموصوف وقد يحتمل الحال

الأمرين لقوله صلى الله عليه وسلم افشوا السلام بينكم هل
 المراد ادخال افشاء السلام في الوجود فيكون أمراً بأصل السلام
 أو المراد افشاؤه على تقدير وجوده أي اذا سلمتم فليكن فاشياً
 مسألة اذا ورد الأمر بايجاد فعل فعمل يقع الاكتفاء بما يقع
 الاسم عليه أم قال الدنيا الطبري اختلف فيه الأصوليون
 والصحيح أنه يجري ما وقع عليه الاسم وقال سليم الرازي
 الأمر بفعل الشيء يتضمن وجوب ادنى ما يتناول له اسم ذلك الفعل
 وقيل يقتضى الأكثر لنا أن الأصل براءة الذمة فاذا ورد مطلق
 الأمر تعلق بالمتيقن والزيادة مشكوك فيها قال واذا قلنا
 بالأول فزاد عليه فالزيادة تطوع وعن الكرخي ان الجميع واجب
 مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده إن كان له
 ضد واحد كصوم العبد فالنهي عن صومه أمر بضده وهو
 الفطر فلا خلاف والا لآدى إلى التناقض ومثله الأمر بالايان
 نهي عن الكفر وان كان له أضداد كالأمر بالقيام فان له
 أضداد من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها
 كالزنا فان من أضداده الصلاة والنوم والمشى وغيرها فهو محل
 الخلاف قيل نهي عن جميع أضداده وقيل عن واحد من الأ
 يعينه حكاة عبد العزيز في شرح البردوى واعلم أن الكلام
 في هذه المسئلة يقع في مقامين أحدهما النفساني واختلف
 المثبتون له في ان الأمر شيء معين هل هو نهي عن ضده على
 مذاهب أحدها أنه ليس نهيًا عن ضده لالفاظ ولا يقتضيه
 عقلاً واختاره الامام والغزالي والدنيا الطبري وحكاة الشيخ
 أبو حامد وسليم وابن برهان ومصاحب الواضح والمعتد وامام
 الحرمين في التلخيص عن المعتزلة بناء على اصحابهم في
 اعتبار ارادة الناهي وذلك غير معلوم لكن نقل امام

الحرمين

الحرمين في البرهان عنهم أنه يتضمنه وهو محمول على اللساني كما
 سيأتي فتفطن له وقال امام الحرمين والكيان في تعليقه ان
 هذا هو الذي استقر عليه رأي القاضي ابي بكر بعد أن كان
 يقول انه نهي عن ضده والثاني أنه نهي النفس عن ضده من
 حيث اللفظ والمعنى بناء على أن الأمر لا صيغة له وانضافه
 بكونه أمراً ونهيًا بمثابة انصراف الكون الواحد بكونه قريباً
 من شيء بعيد امن شيء وهذا قول الشيخ ابي الحسن الأشعري
 والقاضي واطين في نصرتيه في التقريب ونقله عن جميع أهل
 الحق النافين لخلق القرآن ونقله في المنحول عن الاستاذ
 ابي اسحق والكعبى ونقله ابن برهان في الاوسط عن العلماء
 قاطبة وقال صاحب الباب هو قول ابي بكر المصاحف وهو
 أشبه وقال القاضي عبد الوهاب في المنخص هو قول المتكلمين
 منهم الأشعري وغيره أنه نهي عن ضده من حيث اللفظ
 والمعنى لان الأمر لا صيغة له قال ابن دقيق العيد هذا
 المذهب لا يتأق مع القول بان الأمر هو القول لأن إحدى
 الصيغتين لا تكون عين الأخرى قطعا فليؤل على انه
 مستلزمه انتهى وهو عجيب لان الأشعري بناء على أن
 الأمر لا صيغة له كما سبق نقله عن القاضي عبد الوهاب
 وغيره وكذلك قال الشيخ ابو حامد الاسفرائني بن الأشعري
 هذا على أصله في أن الأمر لا صيغة له وانما هو معنى قائم
 بالنفس وكذلك النهي فالأمر عندهم هو نفس النهي من
 هذا الوجه وقال الهندي لم يرد القائل ان صيغة تحرك
 مثلاً غير صيغة لا تسكن فان ذلك معلوم الفساد بالضرورة
 بل يعني أن المعنى المعبر عنه يتحرك عين المعنى المعبر عنه
 بلا تسكن وقالوا ان كونه أمراً ونهيًا بالنسبة إلى الفعل وضده

الوجودى لكن الحركة قروا وبعد بالنسبة إلى جيتين وقد
وجهه الماوردى بأن الأمر له متعلقان مثلان اقضاء الفعل
والايقاع والنهي عن الفعل والاجتناب وترك الفعل فعل آخر
وهو ضد المتروك والثالث انه ليس هو ولكن يقتضيه
من طريق المعنى وبه جزم القاضي ابو الطيب ونصره الشيخ
ابو اسحاق في التبصره وابن الصباغ في العدة ونقله الشيخ
ابو حامد الاسفراني وسليم عن اكثر اصحابنا قال وهو قول
اكثر الفقهاء كافة وقال ابن السمعاني هو مذهب عامة
الفقهاء ونقله عبد الوهاب عن ابراهيم الشافعي قال
وهو الذي يقتضيه مذهب اصحابنا وان يصرحوا به وقال
البايجي عليه عامة الفقهاء واختاره الأمدى والامام فخر الدين
وقال ابو زيد الدبوسى في التقويم انه المختار وبه جزم ابو منصور
الما تریدی فقال انه نهي عن ضده بدلالة الالتزام وكذا
قال البردوى والسرخسى منهم وقال امام الحرمين وابن القشيري
والمازرى ان القاضي مال إليه في آخر مصنفاة وقال صاحب
المواضع وقصد الفقهاء من هذه المسئلة ان الأمر للموجب
فلمنذا قالوا انه نهي عن ضده ثم رد الامام على من قال هو
عينه بانه جحد للضرورة فان القول المعبر عنه بافعل مغاير
للمجرح عنه بالاتفعل قيل وهذا منه غلط او مغالطة إذ
ليس الكلام في أفعل ولا تفعل بل في افعل ولا تترك وليس
بطلان اتحاد مدلولهما ضرورة يا وابطل مذهب التضمن
بان الأمر قد لا يخطر له الضد ولو خطر له فلا قصد له في
تركه الاعلى معنى ان ذلك وسيلة الى المأمور به ولتحرف
بانه يرى استلزام الوجوب الوعيد على التارك فكيف
لا يخطر له الضد من التارك ولا بد ان يكون متوعدا عليه

نحر



ثم هذا الخلاف في الكلام النفسى بالنسبة إلى المخلوق لأن
الذي يعقل عن الضد واما الله تعالى فكلامه واحد
لا يتطرق إليه ذهول كما صرح به الغزالي وابن القشيري
واحترزنا بقولنا معين عن الواجب المخير والموسع فان الأمر
بهما ليس نهيًا عن الضد والمسئلة مقصورة على الواجب
المعين صرح به الشيخ ابو حامد الاسفراني والقاضي في
التقريب واحترزنا بالوجودى عن التارك فان الأمر بالشئ
نهي عن تركه بطريق التضمن قطعًا كما قاله الهندي وغيره
وانما الخلاف في انه هل هو نهي عن ضده الوجودى المقام
الثانى بالنسبة إلى الكلام اللسانى عند من رأى ان الأمر
صيغة وفيه مذهبان أحدهما ان الأمر يتضمن النهى عن
الضد وهو رأى المعتزلة منهم عبد الجبار و ابو الحسين قال
ابن الانبارى وانما ذهبوا إلى ذلك لانكارهم كلام النفس
والكلام عندهم ليس الالعبارات فلم يكتمهم ان يقولوا الأمر
بالشئ نهي عن ضده لاختلاف الالفاظ قطعًا فقالوا انه
يقتضيه ويتضمنه وليس يعنون بذلك اشعار الغويا
أو أمر القطيافقط ولكنهم يقولون الأمر قول القائل لمن
دونه افعل مع ابدات ومزيد الشئ لا بد وان يكون كارها
لضده فيلزم ان يكون الأمر بالشئ نهيًا عن ضده و فرق
إمام الحرمين بين هذا القول وقول القاضي اخرا بان المعتزلة
يقولون صيغة الأمر يقتضى النهى وذلك الاقتضاء يقع
إلى فهم معنى من لفظ من يشعر به والقاضي يقول بالكلام
النفسى وما يقوم بالنفس لا اشعار له بغيره ولكنه اذا قام
بالنفس الأمر الحقيقى فمن ضروراته ان يقوم بالنفس مع
قول آخر هو نهي عن اضداد المأمور به كما يقتضى قيام

العلم بالمحل قيام الحيوة به والثاني انه لا يدل عليه أصلا
 وجزم به النووي في الروضة في كتاب الطلاق ولا يمكن أحد
 هذا أن يقول انه هو فان صيغة تحرك غير صيغة لا سكن
 قطعاً ولبعض المعتزلة مذهب ثالث وهو ان الأمر الإيجاب
 يكون نهيًا عن أضداده ومعنى لها لكونها مانعة من فعل
 الواجب بخلاف المندوب فان أضداده مباحة غير منهي عنها
 ولا ينويه غالباً واختار الأمدى ان يقال ان جوزنا تكليف
 ما لا يطاق فالأمر بالفعل ليس نهيًا عن الضد ولا مستلزماً
 للنهي عنه بل يجوز أن يؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة
 وان منع فالأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده واختار الهندي
 انه نهي عن ضده بطريق الاستلزام لانه وضده يستلزم
 ذلك بل مع مقدمة أخرى وهي ان ما لا يتم الواجب إلا به
 فهو واجب لو قيل باستحالة تكليف ما لا يطاق وقال أبو
 الحسين في المعتمد ليس الخلاف في تسمية الأمر حقيقة لبطلانه
 ولا في أن صيغة لا تفعل موجوده في الأمر لان المحس يدفعه
 بل في أنه نهي عن ضده في المعنى واعلم ان الذي دلنا على
 الفصل بين المقامين وتتريل خلاف كل مومر على
 حاله ان الشيخ والقاضي لم يتكلم الا في النفسى ويدل لذلك
 قولهما ان اترافه بالامر والنهي على ما سبق والامام في
 المحصول اختار ان الأمر يتضمن النهي عن ضده والظاهر
 ان كلامه في اللساني لأنه عبر بالصيغة وخلاف المعتزلة
 انما يتصور فيه لأنهم ينكرون النفسى ولا أمر عندهم
 إلا بالعبارة إذ اعلمت ذلك فقد استشكل تصوير المسئلة
 بانه ان كان الأمر في النفساني بالنسبة إلى الله تعالى
 فالله تعالى بكل شئ عليم وكلامه واحد وهو أمر ونهي وخبر

واحد

واحد بالذات متعدد بالمتعلقات وحينئذ فأمر الله عين
 نهيته فكيف يتجه فيه خلاف وان كان الخلاف بالنسبة إلى
 المخلوق فقط كما صرح به الغزالي وابن القشيري فكيف
 يقال هو أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقاً
 وهذا هو عمدة امام الحرمين كما سبق وجوابه ان القائل
 بانه اجراه مجرى العلم المتعلق بمتلازمين كيمين وشمال
 وفوق وتحت فان من المستحيل علم الفوق وجمال التحت
 وعكسه وكذلك يستحيل ان يتعلق الأمر بالنفسى باقتضاء
 فعل ولا يتعلق النهى عن تركه وانما الاشكال على القول
 بتضمنه النهى وجوابه ما ذكره امام الحرمين ان هؤلاء
 لا يعنون بالاقتضاء ما يريد المعترلة وانما هؤلاء يعتقدون
 ان الأمر النفسى مقارنه نهي نفسى أيضاً مجرى ذلك مجرى
 الحيوة في العلم فان العلم اذا وجد اقتضى وجود الحيوة
 ومن جزم ان الخلاف في هذه المسئلة انما هو بالنسبة
 إلى الكلام اللساني لا النفساني الغزالي وتبعه عليه التبريزي
 في النسخ فقال لا يتحقق هذا الخلاف في كلام الله تعالى
 لان مثبتى كلام النفس مطبقون على اتحاد كلام الله من
 أمر ونهي ووعد ووعيد واستفهام الى جميع الاقسام
 الواقعة في الكلام فهو تعالى أمر بعين ما هو ناه عنه
 ولا شك ان قول القائل غير قوله لا يسكن وانما النظر
 في قوله افعل انما يتضمن ذلك على خلاف فيه طلب
 الفعل فهو طالب ترك ضده أم لا قال الصفي الهندي
 هذا النزاع غير متصور في كلام الله تعالى على رأى من
 يرى اتحاده بل في كلام المخلوقين وفي كلام الله تعالى
 على رأى من يرى تعدده وقال ابن القشيري الكلام في

81

ون

ك

هذه المسئلة مع مثبتى كلام النفس اما من نفاه فلا يمكنه
يقول الامر عين النهى فان صيغة الفعل غير صيغة لا تفعل
لكنهم قالوا يقتضيه من طريق المعنى قال وصار الى هذا
ضعفه الفقهاء ومن لم يتحقق عندنا كلام النفس ثم قال
الخلاف في امر المخاوق اما كلام الله فهو قد يم وهو صفة
واحدة يكون امرا بكل ما مور نربيعا عن كل نهي خبرا عن
كل خبر ثم قال في آخر المسئلة والقول بان الامر بالشئ نهي
عن جميع اضداده يلزم المصير الى مذهب الكفنى لان من
ضرورة ارتكاب المباح ان يترك محظورات فالوجه النظر
الى مقصود الامر والذاهى والمبيح لا فيما يقع من ضرورة
الحيلة وهذا نهاية المسئلة اما النهى عن الشئ فامر
بضده ان كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهي عن الحركة
يكون امرا بالسكون وان كان له اضرار فاختلفوا فيه
فقيل نفس الامر بضده كما في جانب الامر قاله القاضى
ثم قال آخر الى انه يقتضيه وقيل بل ذلك في جانب
الامر لا النهى فلا يجرى الخلاف وقال امام الحرمين في البرهان
الذى ذهب اليه جماهير اصحاب النهى عن الشئ امر باحد
اضداد النهى عنه والامر بالشئ نهي عن جميع اضداد المأمور
به وجرى عليه القاضى عبد الوهاب فى المخلص وابن السمعاني
فى القواطع وسليم الرازى فى التتريب فقالوا ان كان له ضد
واحد فهو امر بذلك الضد أى تضمننا كما قاله سليم كالصوم
فى العيدين وكقوله لا تكفر فانه امر بالايمان وان كان له اضرار
كثيرة فهو امر بضده واحد لانه لا يتوصل الى ترك النهى عنه
الابه فاما اثبات الامر بسائر الاضداد فلما معنى له وحظه
ابن برهان فى الأوسط عن العلماء قاطبة وقال صاحب اللباب

من



من الحنفية النهى يقتضى الامر بضده ان كان ذا ضد واحد
فان كان له اضرار فقال ابو عبد الله الجرجاني لا يقتضى
امرا بها وقال الشافعى يقتضى امرا بالواحد وهو قول
عامة اصحابنا انتهى وحكى امام الحرمين قولنا لانه ليس
بامر شئ مطلقا او شئ على من قال بان النهى عن ذى اضرار امر
باحد اضراده فقال من قال ان النهى عن الشئ امر باحد اضراده
فقد اقتحم امرا عظيما وباح الزام مذهب الكعبى فى نفي الاباحة
قائه انما اصرار الى ذلك من حيث قال الامر بالشئ نهي عن
الاضداد ويتضمن لذلك من بظن لقائله المعنى فقد ناقض
كلامه فانه كما يستحيل الاقدام على المأمور به دون الانكفاف
عن اضداده فيستحيل الانكفاف عن النهى دون الاتصاف
باحد اضراده والتحقق فى هذه المسئلة ما اشار اليه
ابن القشيري ان ههنا شيئين أحدهما كون الامر بالشئ
هل هو نهي عن ضده أم لا الثاني المأمور بشئ منهي عن
جميع اضداده وان الأمر به ناه عن جميع الاضداد فأما
الثاني فقد نقل القاضى فيه الاجماع وقال ابو نصر ابن
القشيري انا لا أشك ان هذا ممنوع ثم ذكر ان القاضى قال ان
منع ذلك مانع قيل له هذا خرق ما عليه الكافة مع أنا
نلجئه الى ما قيل له به فنقول اذا ورد الامر على الجزم لشيئ
وهو مقيد بالفور وانتهى عنه سمة التخيير فتحريم ضد
الامتنال لا شك فيه اذ لو لم يحرم فما معنى وجوب الامتنال
انتهى واما الاول فلا سبيل الى القول به مع تجويز عدم
خطوره بالبال وعلى تقدير الخطور فليس الضد مقصودا
بالذات وانما هو ضرورى دعى اليه تحقيق المأمور به
وليس ضرورى كل الشئ يقال له انه مدلوله

أويضمنه قال وهذا التحقيق تحرير في أن الأمر بالشئ ليس
 ناهيا عن اضداده لأن الأمر القيام طالب له وقد لا يخطر
 له ضده فكيف يطلب واعلم انهم اتفقوا على أن عين الأمر
 لا يكون نهيًا عن ضد المأمور به وكذا النهي عن الشئ لا يكون
 أمرًا بصد النهي عنه لكنهم اختلفوا في أن كل واحد منهما
 هل يوجب حكرًا في ضده ما أضيف إليه فذهب أبوهاشم
 وغيره من متأخري المعتزلة إلى أنه لا حكم له في ضده أصلاً
 بل هو مسكوت عنه وإليه ذهب امام الحرمين والغزالي
 وذهب بعض المعتزلة كعبد الجبار وأبو الحسين إلى أن الأمر
 لا يوجب حرمة ضده وذهب جماعة من محققي الحنفية
 إلى أنه يدل على كراهة ضده وفائدة الخلاف أن من قال
 لا يقتضي تحرير الضد قال إذا أدى الاشتغال به إلى
 قوات المأمور به حرم لأن تقويت المأمور حرام فلما
 نهي المحرم عن لبس المحيط دل على أن من السنة لبس
 الأزار والردا ^{تأنيبه} ^{الأول} أطلقوا الأمر وهو يشمل
 الواجب والمندوب وبه صرح القاضي في مختصر التقريب
 وجعلها نهيًا عن الضد تحريمًا وتزنيهاً وتقل تخصيصه
 بالواجب عن بعض أهل الحق وهو الذي حكاه القاضي
 عبد الوهاب في المختص عن الشيخ فقال ذهب الشيخ
 إلى أن الأمر بالشئ نهي عن ضده إن كان له ضد واحد
 واضداه إن كان ذا اضداد وحكي القاضي أنه يعني الشيخ
 شرط في ذلك أن يكون واجباً لا نداءً وقال وقد حكى عن الشيخ
 أنه قال في بعض كتبه أن الندب حسن وليس مأموراً به
 وعلى هذا القول لا يحتاج إلى اشتراط الوجوب في الأمر
 إذ هو حينئذ لا يكون إلا واجباً ثم قال القاضي والصحيح

عندي

عندي أن الأمر بالشئ نهي عن ضده من وجوب وندب
 قال ولا بد أن يشترط الشيخ في ذلك شرطين أحدهما أن يكون
 مع وجوبه مضيئاً مستحق العين لأصل أن الواجب الموسع
 ليس بنهي عن ضده والثاني أن يكون نهيًا عن ضده وضد
 البديل منه هو الذي يدل لاما إذا كان أمراً على غير وجه
 التخيير انتهى وهذا الشرط الثاني قد سبق تصوير المسئلة
 به وقد ذكرها الشيخ أبو حامد الأسفرائني في كتابه فقال إذا
 كان شئ واحد مضيئاً معين لا يدل له وذكره ابن القشيري
 أيضاً فقال هذا في الأمر بالشئ على التخصيص لأعلى التخيير
 فإن الأمر على التخيير قد يتعلق بالشئ وضده فيكون الواجب
 أحدهما لا يعينه وذكره عبد القاهر البغدادي أن الأمر بالشئ
 إنما يكون نهيًا عن ضده إذا كان المأمور به مضيئاً الوجوب
 بلا بديل ولا تخيير كالصوم فاما إذا لم يكن كذلك فلا يكون
 نهيًا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور
 بها غير منهي عن تركها الجواز ردها إلى غيرها كما في الأمر وقد
 احتراز القاضي عن هذا فقال الأمر بالشئ نهي عن اضداد
 المأمور به وبذلك القائم مقامه إن كان له بدل فيخرج بذلك
 الأمر المشتمل على التخيير انتهى وذكر صاحب القواطع أن
 المسئلة مصورة بما إذا كان الأمر يوجب تحصيل المأمور
 به على الفور فلا بد من ترك ضده عقب الأمر كما لا بد من
 فعله عقب الأمر فاما إذا كان الأمر على التراخي فلا وهكذا
 ذكره بعض الحنفية كشمس الأئمة وغيره أنه إنما يقتضي
 النهي عن ضده إذا اقتضى التحصيل على الفور وأما
 الأول فاستشكل وجوبه فإن الموسع ان لم يصدق عليه
 أنه واجب فأين الأمر حتى يستثنى منه قولهم الأمر بالشئ

٨٣

نهي عن ضده وان صدق عليه واجب بمعنى انه لا يجوز اخلا
الوقت عنه فضده الذي يلزم من فعله تقويته منهي عنه
وحاصله انه ان صدق الامر عليه انقذ كونه نهيا عن ضده
والا فلا وجه لاستثنائه كما قلنا في المخير الثاني ذكر بعضهم
ان الخلاف انما هو في الضد الذي هو الامر الوجودي الذي
هو من لوازم نقيض الشيء المأمور به فالامر بالحركة هل هو
نهي عن نفس السكون الذي هو ضد أم لا هذا هو موضع
الخلاف أما النقيض فلا خلاف ان الامر بالشيء هو عين النهي
عن نقيضه فان الحركة نقيض الاحركة فالاحركة نقيض
وليس بضع بل ضد الحركة هو السكون وهذا امر وجودي
الا انه لا يزم مساو لنقيض الحركة فاذا وجد الامر بالحركة
فهمذا بعينه نهى عن نقيضها لان النهي عن نقيضها هو
سلب لسلبها وهو في نفسه عبارة عن سلب الحركة وسلب
سلب الحركة هو نفس الحركة لان سلب السلب اثبات
وطلب سلب الحركة هو طلب سلبه نفس الحركة فيكون
الامر بالحركة هو بعينه نهيا عن نقيضها وهو سلب الحركة
الثالث ذكر بعضهم ان موضع الخلاف اذا لم يقصد بالضد
النهي فان قصد كقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض
ولا تقربوهن فان الضد مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف
النهي هو اقتضاء كف عن فعل فالأقتضاء جنس وكف
مخرج للأمر لا اقتضائه غير الكف وشروط ابن الحاجب
هذا على جهة الاستعلاء كما شرط في الأمر وقال القرافي
لم يذكر والخلاف السابق في الأمر في اشتراط الغلو والاستعلاء
هنا ويلزمهم التسوية بين البابين قلت قد اجراه ابن
السمرقاني في القواطع وليس من شرط النهي كراهة النهي عنه

كما

كما ليس من شرط الأمر ارادة المأمور به خلافا للمعتزلة حيث
اعتبروا ارادة الترك كما في الأمر والنهي صيغة مبدئية له تدل
بتجريدتها وهي قول القائل لا تفعل وفيه الخلاف السابق
في الأمر وقال الأشعري ومن تبعه ليس له صيغة والصحيح
الأول واذا قلنا له صيغة ففيه مذاهب أحدها ونسب
للأشعرية انه موقوف لا يقتضي التحريم وغيره الابدليل
وحكاه بعض أصحابنا وجهها وعزاه ابو الخطاب الحنبلي لقوم
والثالث انه للتحريم حقيقة كما ان مطلق الأمر للوجوب
لان الصحابة رجعوا في التحريم الى مجرد النهي ولقوله تعالى
وما نهاكم عنه فانتهوا وهذا هو الذي عليه الجمهور
وتظاهرت نصوص الشافعي عليه فقال في الرسائل
في باب العلل في الأحاديث وما نهى عنه رسول الله صلى الله
عليه وسلم فهو على التحريم حتى يأتي دلالة على انها انما أراد
به غير التحريم وقال في الأمر في كتاب صفة الأمر والنهي
النهي من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان ما نهى عنه
فهو محرر حتى تأتي دلالة انه بمعنى غير التحريم ونص عليه
في احكام القرآن أيضا قال الشيخ ابو حامد قطع الشافعي
قوله ان النهي للتحريم بخلاف الأمر فإنه في بعض المواضع
لين القول فيه وهذا الذي قاله الشيخ ابو حامد هو الذي
دل عليه كلام الشافعي كما سبق فنقول ان النهي
للتحريم قول واحد حتى يرد ما يصرفه وله في الأمر قولان
وعلى هذا فهل يقتضي التحريم من جهة اللفظة أم من جهة
الشرع فيه وجهان كالوجهين في الأمر ثم المراد صيغة
لا تفعل فاما لفظ ن هو في القول الطالب للترك
أعمر من ان يكون حراما أو مكروها وقال ابن فورك صيغته

عندنا لا تفعل وانت وأكف ونحوه وترد صيغة النهي لمعان
أحدها التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا الثاني الكراهة
كقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومثله
الهندي بقوله ولا تقربوا عقدة الزناح ومد يدل عليه
السياق كقوله ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون قال الصيرفي
لأن ختمهم على انفاق أطيب أموالهم لأنه يجرم عليهم انفاق
الخبيث من الثمر أو الشعير من القوت وإن كانوا يفتقون
فوقه وهذا إنما نزل في الإور التي كانت تعلق في المسجد
فكانوا يعلقون الحشف قال المراد بالخبيث هنا الأردا
ومد يقع على الحرام كقوله ويجرم عليهم الخبائث وقد
يعلل بالتوهم لقوله صلى الله عليه وسلم إذا استيقظ
أحدكم من نومه فلا يغسل يده في الأناء حتى يغسلها فإنه
لا يدري أين باتت يده وكذلك حديث عدي في العيد الخ
أخشى أن يكون قد أمسك على نفسه فبهت على فطنت
الشبهة احتياط الثالث الأدب كقوله لا تنسوا الفضل
بينكم الرابع التحقير شأن النهي عنه كقوله تعالى ولا تمدن
عينيك إلى ما منعنا به الخامس التحذير كقوله تعالى
ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون السادس بيان العاقبة كقوله
تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا السامع
البيأس كقوله تعالى لا تعتذروا الثامن الإرشاد إلى
الأحوط بالترك لقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء ومنه
قوله صلى الله عليه وسلم لا تعروا ولا ترقبوا قال الرافي
في باب الهبة قال الأئمة هذا إرشاد معناه لا تعروا
طعنا في أن يعود إليكم واعلموا أن سبيله سبيل الميراث
التاسع ايقاع الأمن من الخوف كقوله لا تخف أنك من

الأميين



الأميين العاشر الدعاء كقوله لا تكلمنا إلى أنفسنا إلى اوي عشر
الالتماس كقولك الالتماس لقولك لينظرك لا تفعل الثاني عشر
التهديد كقولك لمن لا يمتثل أمرك لا تمتثل أمري الثالث عشر
الاباحة وذلك في النهي بعد الإيجاب فإنه اباحة للترك الرابع عشر
الخبر ومثله الصيرفي بقوله تعالى لا تنفذون إلا بسلطان فالنون
في تنفذون جعل خبرا لا يبيد دل على عجزهم على قدرتهم
ولولا النون لكان نيبيا وإن لهم قدرة كفرهم عن النهي
وعكسه قوله لا ريب فيه أي لا ترتابوا فيه على أحد
القولين كقوله لا تموتن إلا وأنتم مسلمون لم ينهاهم عن
الموت في وقت لأن ذلك ليس لهم وقوله الزاني لا ينكح إلا
زانية أو مشركة لفظه الخبر ومعناه النهي أي لا تنكحوا
وليس حقيقة في الكل اتفاقا بل البعض وهو ما التحريم
فقط وأما الكراهة فقط وأما هو مشترك بينهما وهي
مشتركة بينهما أقوال والأول معنوي والثاني لفظي
أولا يدري حال هذه الأقسام مع أنه غير خارج عنى أو
الوقت على ما سبق في الأمر وحلى الغزالي القول بالاباحة
هنا ورأيت من ينكره عليه وإنما قال الغزالي في المتحول
أن من حمل الأمر على الاباحة ورفع الحرج حمل هذا على
رفع الحرج في ترك الفعل وقال أبو زيد في التقويم لم أقف
على الخلاف في حكم النهي كما في الأمر فيجتم أن يكون أقوالهم
في النهي على حسب اختلافهم في الأمر فمن قال بالوقف
ثم يقول به هنا ومن قال بالاباحة ثم يقول بالاباحة
هنا وهو اباحة الانتهاء ومن قال بالندب هناك يقول
بندب الانتهاء هنا ومن قال بالوجوب ثم يقول به
هنا وقال البرزوي إن المعتزلة قالوا بالندب في باب الأمر

وفي النهي قالوا بالوجوب لأن الأمر يقتضي حسن المأمور به
والمندوب والواجب في اقتضاء الحسن سواء بخلاف النهي
فانه يقتضي قبح المنهي عنه والانتها عن القبيح واجب فاما إتيان
الحسن فليس بواجب ولهذا فرقوا وقد يحجى النهي في معنى
النهي ويختلف حاله بحسب المعاني منها ان يكون نهيًا وزجرا
لقوله تعالى ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب
أن يتخلفوا ومنها ان يكون تعجيزا لقوله تعالى ما كان لكم أن
تنبؤوا شجرها ومنها ان يكون تنزيها لقوله تعالى ما كان
لله أن يتخذ من ولد ذكره ابن عطية في سورة مريم
مسألة النهي يفارق الأمر في الدوام والتكرار فان اقتضاء
الأمر التكرار خلافاً مشهوراً وهو هنا قطع جماعة منهم
الصيرفي والشيخ أبو اسحق بان النهي المطلق يقتضي التكرار
والدوام ونقل الأجماع فيه الشيخ أبو حامد الأسفرائني
وابن برهان وكذا قاله أبو زيد في التقويم واما الخلاف
في أن الأمر هل يقتضي التكرار أم لا فلا يتصور مجيئه
في النهي لان الانتها عن النهي مما يستغرق العمران كان
مطلقاً لانه لا انتها الا بعد م المنهي عنه من قبله ولا يتم
الانعدام من قبله الا بالشبوت عليه قبل الفعل فلا
يتصور تكراره بخلاف الأمر بالفعل لان الفعل المستمر
له حد يعرف وجوده بحده ثم يتصور التكرار بعده
وقال المازري حكى غير واحد الاتفاق على أن النهي يقتضي
الاستيعاب للأزمنة بخلاف الأمر لكن القاضي عبد الوهاب
حكى قولاً انه كالأمر في اقتضائه المرة الواحدة ولم يسم
من ذهب إليه والقاضي وغيره اجروه مجرى الأمر
في انه لا يقتضي الاستيعاب وقال أبو الحسن السهيلي

في



في كتاب أدب الجدل النهي المطلق يقتضي التكرار في قول
الجمهور وسمعت فيه وجه آخر انه يقتضي الاجتناب عن
الفعل في الزمن الأول وحده وهذا مما لا يجوز حكايته
لضعفه وسقوطه انتهى وقال ابن عقيل في الواضح النهي
يقتضي التكرار وقال القاضي أبو بكر الباقلاني لا يقتضيه
وهذا النقل عن القاضي يخالفه نقل المازري وهو
الصواب ومن نقل الخلاف في المسئلة الأمدى وابن
الواجب واختار الامام في المحصول انه لا يقتضي التكرار
كما لا يقتضيه في الأمر وقال سليم الرازي النهي يقتضي
التكرار وعن بعض الأشعريه انه يقتضي الكف عقب
لفظ النهي فتحصلنا فيه على مذاهب يقتضيه مطلقاً
نقتضيه مرة واحدة لا يقتضيه بل يوقف إلى الدليل من
خارج وهو المنقول عن القاضي أبي بكر واختاره في المحصول
ويجئ مما سبق في الأمر مذهب آخر بالتفصيل من ان يرجع
إلى قطع الواقع فالمرة كقولك للمتحرك لا تتحرك وان رجع
إلى اتصال الواقع واستدامته فللدوام كقولك للمتحرك
لا تسكن اما النهي المقيد بشرط أو صفة فالخلاف السابق
في الأمر في اقتضائه التكرار باقى هنا فمن قال النهي لا يقتضي
بجوده التكرار والدوام قال به هنا قال القاضي عبد الوهاب
والشيخ أبو اسحق والصحيح انه يتكرر وهو أكد من مطلقاً
بخلاف الأمر لأن مطلق النهي التكرار فالمعاق على الشرط
وقال الكيا المهراسي النهي المقيد بشرط أو صفة لا يقتضي
التكرار بخلاف النهي المطلق لأنه اذا قيد بوصف صار
مغلوباً على الاعتماد مختصاً به فلو اقتضى التكرار مع فهم
تعددته كان كالأمر وحكى صاحب الواضح عن أبي عبد الله البصري

انه فرق بين النهى المعلق بشرط وبين النهى المطلق فحمل المطلق على التأييد وفصل بينه وبين الأمر وحمل النهى المعلق بشرط على أنه لا يقتضى التكرار سوى بينه وبين الأمر ومثله بالسيد اذا قال لعبد لا تسقى الماء اذا دخل زيد الدار فدخل زيد دفعة واحدة كفى ولا يجب أنه يمنع من سقيه كل دفعة يدخل زيد الدار ^{مسئلة} اذا قلنا النهى للتحرير فقدم صيغة الأمر هل يغيره فيه طريقان احدهما القطع بانها لا تغيره وان جرى الخلاف في الأمر وبه قال الاستاذ وابو اسحق والغزالي في المنحول وحكى الاجماع على ذلك والثاني طرد خلاف الأمر وقد حكى الطريقتين ابن فورك وقال الاشبه التسوية ومنع امام الحرمين الاجماع وطرد الوقف هنا بناء على اعتقاده ان لا فرق بينهما ويمكن الفرق بأن الاباحة أحد محامل الفعل بخلاف لا تفعل ^{مسئلة} النهى مقتضى الكف على الفور على المشهور قالوا ولا يتصور مجيء خلاف الأمر هذا قال الشيخ أبو حامد انه يقتضى الفور بخلاف على المذهب وحكى ابن عقيل الحنبلي عن القاضي أبي بكر انه لا يقتضيه وقال ابن فورك مجيء الخلاف ان قلنا الأمر يقتضى التكرار بظاهره وان قلنا لا يتكرر بظاهره إلا بدليل القول فيه كقول في الأمر وقال الامام الرازي ان قلنا النهى يقتضى التكرار فهو يقتضى الفور والافلا ونازعه النقشواني والاصفهاني وقالوا بناء على وجوب التكرار ظاهر واما بناء عدم وجوب الفور على عدم اقتضاء التكرار فمشكل لجواز ان لا يقتضى التكرار ويقتضى الفور ^{مسئلة} سبق ان الأمر بالشئ نهى عن ضده على الأصح وان النهى عن الشئ امر بوضده ان كان له ضد واحد كالصوم في العيدين والفطر وان كان

له

له أضداد فهو أمر بواحد منها وسبق في الواجب الخيران الواجب احدها لا بعينه واما في النهى عن واحد لا بعينه نحو لا تكلم زيد او عمرا فان النهى متعلق بواحد منهما لا بعينه فيحرم الجمع بينهما ويجوز فعل كل منهما منفردا وقالت المعتزلة يقتضى النهى عنهما ولا يجوز له فعل أحدهما بناء على ان في النهى يقتضى الجمع دون التخيير فاذا قال لا تكلم زيد او عمرا فعلى مذهبا يجوز ان يكلم أيهما شاء على الأنفراد وعلى قول المعتزلة لا يجوز ^{مسئلة} اختلفوا في معنى قولك لا تكلم فذهب كثير من المعتزلة الى ان المعنى لا يوجد منك قيام فلا حرف نهى والمراد نهى المصدر بواسطة اشعار الفعل به واختاره القاضي وقال قائلون لا يصح ان يكون النهى مطلوباً لان يتعلق بشئ ولا يفعل عدم محض ليس بشئ ولا يصح الإعدام بالمعنى ذكر هذه المسئلة كذا الانباري في شرح البرهان قال والنظر فيما يتعلق بالبحث عن متعلق التكليف ^{مسئلة} لا خلاف في ان المكلف به في الأمر الفعل واختلفوا في المكلف به في النهى هل المكلف به ضد النهى عنه أو عدم الفعل والاول قول اصحابنا ومعنى لا تزن عندهم فليس ضد من اضداد الزنا اي فعل فعلا غيره مباحا اي فعل كان وقال ابو هاشم معناه لا تفعل الزنا من غير تعرض للضد حتى لو خلا عن الأمور وعن كل ترك له استحق الذم على انه لم يفعل قال القاضي ولما باح بهذا خالفه اصحابنا من المعتزلة وقالوا ما زلت منكر على الجبرية اثبات الثواب والعقاب على ما ليس بخلق لهم وليس بفعل لهم



على التحقيق ثم صرت الى ثبوت الذم من غير اقدم على فعل
وسمى بهذه المسئلة ابو هاشم الذي حيث انه علق بالذم
المعدوم وهذا يمد جملة قواعده في التعديل والتجويز
ومنشأ الخلاف في هذه المسئلة ان النظر الى صورة اللفظ
فليس فيه الا العدم فاذا قال لا تتحرك فعدم الحركة هو
متعلق النهى او يلاحظ ان الطلب انما وضع لما هو مقدور
محال ليس بمقدور ولا يطلب عدمه والعدم نفي صرف
فلا يكون مقدورا فلا يتعلق به طلب فتعين تعلق الطلب
بالضد فالجهور لحظو المعنى و ابو هاشم لحظ اللفظ
والمعنى اتم في الاعتبار من صورة اللفظ ونقل التبريزي
عن الغزالي موافقه ابي هاشم وهو معذور في ذلك
فانه قال في المنحول قبيل باب العموم واما التروك
فعبارة عن الاضداد الواجبات كالقعود عند الامر
بالقيام ثم بعض ترك القيام لا بالقعود ووافقنا
عليه ابو هاشم فسمى ابو هاشم الذي من حيث انه علق
الذم بالمعدوم انتهى وهذا النقل عن ابي هاشم مردود
فان من امر بالقيام فلم يمتثل عصي عنده لكونه لم يفعل
القيام لا لكونه فعل الترك وكونه لم يفعل نفى لاحقيقة
له وعليه يذم ولهذا سمي الذي وظاهر كلامه في
المستصفي في هذه المسئلة التفصيل بين الترك المجرد
المقصود لنفسه من غير ان يقصد معاء ضده بالمكلف
فيه بالفعل كالصوم فالكف منه مقصود ولهذا
وجب فيه النية وبين الترك المقصود من جهة
ايقاع ضده كالزنا والشرب فالمكلف فيه بالضد
وتبعه العبدري في شرحه قال ومنشأ الخلاف هل

الترك



الترك مقدمه للعبد فيصح التكليف كالفعل ام لا قال
وهي حينئذ كلامية وكان ينبغي تقديم البحث في انه
مقدور ام لا على هذه لكنهم لم ينظروا الا لليفية وقوعه
في الشرع وقال بعض المحققين التحريم في هذه المسئلة
ان يقال المطلوب في النهى الاثرى ويلزم من الاثرى فعل
ضد النهى عنه ولا يعكس فيقال المطلوب ضد النهى
عنه ويلزم منه الاثرى لان الاثرى متقدم بالرتبة
تقدم العلة على المعول حتى لو فرض ان الاثرى يحصل
بدون فعل الضد حمل المطلوب ولم يكن حاجة الى
فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن فالمقصود
بالذات انما هو الاثرى واما فعل الضد فلا يقصد الا
بالالتزام بل قد لا يقصد اصلا ولا يستحضر المتكلم
ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان
امرا الانهيا عن ضده وعلى هذا ينبغي حمل الجمهور
واما قول ابي هاشم ان المطلوب نفس لا تفعل فهو وان
تبادر الى الذهن من جهة ان حرف النهى ورد على الفعل
فقد طلب منه عدمه لكن نفس ان لا تفعل عدم محض
فلا يكلف به ولا يطلب انما يطلب من المكلف ما له قدرة
على تحصيله فلعل مراد ابي هاشم الذي هو من الاثرى
والاثرى فعل فان اراد ذلك تقارب المذهبين ويكون
الجهور نظروا الى حقيقة ما هو مكلف به و ابو هاشم
نظروا الى المقصود به وهو اعدا دخول النهى عنه في
الوجود وان لم يرد ابو هاشم ذلك و اراد ان العدم
الصرف الذي لا منبغ للمكلف في تحصيله فهو باطل
تبيينات الأولى ما الفرق بين هذه المسئلة وبين

المقدمة في أن النهي عن الشيء أمر بضده ولا شك ان قولنا
 الأمر بالشيء نهي عن ضده وهو معنى ان المطلوب انتفاء المنهى
 عنه فالمسألان واحدة وأجاب الأصغراني بان الكلام
 في تلك المسئلة بحث لفظي وفي هذه معنوي ورد بان الأمر
 لفظا يقتضي ان المطلوب المعنوي ما مور به على ما قال
 فيحصل الاشتباه وقال القرافي فيه وجريان أحدهما
 أن قولنا النهي عن الشيء أمر بضده بحث في المتعلقات
 بكسر اللام فان النهي متعلق بالمنهى عنه والأمر متعلق
 بالأمور وقولنا المطلوب في النهي فعل الضد بحث في
 المتعلقات بفتح اللام ورد بأنهما وان تغاير الكنه تغاير
 صوري ولا يلزم منه عدم تداخل احدي المسئلتين
 في الاخرى الثاني ان البحث في تلك من جهته دلالة
 الالزام اي انه من نهى عن الشيء مطابقه دل على طلب
 ضده التزاما والبحث في هذه من جهة دلالة المطابقة
 فيما دلوا لهما المطابق هل هو العدم أو ضده قيل
 والمختار ان الكلام في المسئلتين من الالزام لا المطابقة
 على ما سبق تقريره ووجه الجميع ان قولهم المطلوب
 بالنهي فعل الضد مرادهم به الضد العام وهو الانتهاء
 الحاصل بواحد من الاضداد المنهى عنه وقولهم النهي
 عن الشيء أمر بضده قد بينوا انه بطريق الالزام مراد
 به الضد الخاص وهو واحد الاضداد الذي يحصل به
 الانتهاء أو بغيره فان ارادوا الضد العام لزم كل من
 المسئلتين الى الأخرى لكن لا يكون تكرارا بل هما
 مسئلتان وان لزم من معرفة احدهما حكم الأخرى
 فلا يضر وانما يحسن السواك لو كانوا وضعوا مسئلة

النهي



النهي عن الشيء أمر بضده أولا وليس ذلك في المحصول
 بل الأمر بالشيء نهي عن ضده وبكلمة غيره في ان النهي عن
 الشيء هل هو أمر بضده الثاني علم من كلامهم
 فرض الخلاف فيما اذا كان منهى عنه ضد وجودي يفهم
 فان لم يكن فذلك مثل أن ينهى عن شيء لا يفهم غير ترك
 ذلك الشيء نحو لا تفعل فلا يجوز التكليف به إلا على
 القول بالتكليف بالمحال **مسئلة** النهي عن متعدد
 اما ان يكون نهيا عن الجمع أعني الهيئة الاجتماعية
 دون المفردات كالنهي عن ذكاح الاختين وكالحرام
 المخير عندنا واما ان يكون نهيا على الجميع أي عن كل
 سواء كان مع صاحبه أو منفردا كالزنا والسرقة
 فالنهي على الجميع معناه على الجمع في النهي أي كل واحد
 منهما منهى عنه نحو لا تفعل هذا ولا ذاك والنهي
 عن الجمع لا يجمع بينهما وعلى البديل لا تفعل هذا ان
 فعلت ذاك فيجزم الجمع بينهما وعلى البديل النهي
 عن أن يجعل الشيء بدلا ويفهم منه النهي عن أن يفعل أحدهما
 بدون الآخر وفرق الشيخ ثقي الدين بن دقيق العيد في
 شرح الالزام بين النهي عن الجمع والنهي على الجمع بان النهي
 على الجمع يقتضي المنع من كل واحد منهما واما النهي عن
 الجمع معناه المنع من فعلهما معا بقيد الجمعية ولا يلزم
 منه المنع من أحدهما إلا مع الجمعية ممكن فعل أحدهما
 دون الآخر فالنهي عن الجمع مشروط بإمكان الانفكاك
 عن الشيين والنهي على الجمع مشروط بإمكان الخلو
 عن الشيين فالنهي على الجمع منشأه ان يكون في
 كل واحد منهما مفسدة يستقل بالمنع والنهي عن الجمع

حين تكون المفسدة ناشئة عن اجتماعهما
 إذا ثبت ان المنهي للتحرير فهل يقتضي الفساد اعلم ان المنهي
 عن الشيء على قسمين أحدهما أن يكون لغيره وهو ضربان
 أحدهما ما منى عنه لمعنى جاوزه جمعا كالبيع وقت النداء
 للاشتغال عن السعي الى الجمع بعد الزم وهو معنى بجاوزه
 البيع وكالمصلاة في الدار المغصوبة والثاني ما منى عنه
 لمعنى اتصل به وصرفا ويعبر عنه بالمنهي عن الشيء لوضع
 اللازم له كالزنا فإنه قبح لعدم شرط المماثلة الذي علق
 الجواز به شرعا وكصوم يوم النحر وأيام التشريق فإنه
 لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل وهو
 أنه يوم عيد فاما الضرب الأول فلا يقتضي الفساد
 عند الشافعي والجمهور سواء كان في العبادات كالصلاة
 في الدار المغصوبة والشوب الحرير أو في العقود كالمنهي
 عن البيع على بيع أخيه وبيع الحاضر للبادي وغيره
 وقال الأمدى لا خلاف أنه لا يقتضي الفساد إلا ما نقل
 عن مالك وأحمد قلت هو المشهور عند الحنابلة
 وداود وعزى إلى أبي هاشم وغيره وسوى أبو زيد الدبوي
 في كتابه التقوير بين هذا القسم والذي بعده فقال فيهما
 دليلان على كون المنهي عنه غير مشروع لأن الفتح ثابت
 في غير المنهي عنه فلم يوجب رفع المنهي عنه بسبب الفتح
 في غيره هذا مذهب علماءنا انتهى وأما الثاني ففيه
 مذاهب أحدها وهو المختار أنه يعيد الفساد شرعا
 كالمنهي عنه لعينه الثاني لا يفيد وعراه ابن الحاجب
 للأكثرين وثالثها وهو قول الحنفية أنه يدل على فساد
 ذلك الوصف لفساد المنهي عنه وهو الأصل لكونه

مشروع



مشروعاً بدون الوصف وبنوعاً على هذا ما لوباع درهم بدرهمين
 ثم طرحا الزيادة أنه يصبح الزيادة العقد قال الشافعي والمنهي
 عن الشيء لوصف يضاد وجوب أصله قال ابن الحاجب أراد
 أنه يضاده ظاهراً لا قطماً لورد عليه نهي الكراهة كالمنهي
 عن الصلاة في إعطان الأبل والأماكن المكروهة فإنه يلزمه
 حينئذ إذا كان يضاد الوجوب أن لا تصح الصلاة
 وليس كذلك فإذا قيل أنه يضاد ظاهراً فقد ترك في هذه
 المواضع الطاهر لدليل راجح وفي كلام ابن الحاجب ما يقتضي
 اختيار ذلك أعني أنه يدل على الفساد ظاهراً لا قطعاً
 وقيد به البيضاوي في توضيح التحريم فقال قال الشافعي
 حرمة الشيء لوضعه تضاد وجوب أصله وهذا تقييد
 حسن لا يحتاج معه أن يقول ظاهراً إذ جعل ذلك مختصاً
 بالمنهي المحرم كما نص عليه الشافعي فلا ترد الكراهة
 واعلم أن حقيقة هذا الخلاف بيننا وبين الحنفية
 ترجع إلى مسألة أخرى وهي أن الشارع إذا أمر بشيء
 مطلقاً ثم منى عنه في بعض أحواله هل يقتضي ذلك
 المنهي الحاق شرط المأمور به حتى يقال إنه لا يصح
 بدون ذلك الشرط ويصير الفعل الواقع بدون ذلك كعدم
 كما في الفعل الذي اختلف منه شرطه الثابت بشرطه
 بدليل آخرام لا يكون كذلك مثاله الأمر بالصوم والمنهي
 عن إيقاعه يوم النحر والأمر بالطواف والمنهي عن إيقاعه
 في حال الحيض وغيره فالشافعي والجمهور قالوا المنهي
 على هذا الوجه يقتضي الفساد والحاق شرط بالمأمور
 به لا يثبت صحته بدون ذلك وذهب الحنفية إلى تخصيص
 الفساد بالوصف المنهي عنه دون الأصل المتصرف به

٩٠

حتى لو أتى به المكلف على الوجه المنهي عنه يكون صحيحا بحسب الأصل فاسد بحسب الوصف ان كان ذلك النهي نهي فساد والا فجرد النهي عنده لا يدل على الفساد بل على الصحة كما اذا نذر صوم يوم النحر ينقذ نذره عند هجره ويجب عليه ايقاعه في غير يوم النحر فان وقع فيه كان ذلك محرما ويقع عن نذره ولذلك يحرم على الحائض الطواف ويجزئها عن طواف الفرض حتى يقع به التحلل واذا باع درهما بدرهمين بطل العقد في الدرهم الزائد وصح في القدر المساوي وهذا معنى قولهم صحيح بأصله فاسد بوضعه وبالغوا في التحريم على هذه القاعدة حتى قالوا ان الزنا يترتب عليه حرمة المصاهرة من أم المزني بها وبنتيها وان الكفار اذا استولوا على اموال المسلمين مذكوها والحقا ان هذا ليس من هذه المسئلة لان الزنا والاستيلاء الافعال الحسية ولا خلاف عند هجره ان النهي عن الافعال الحسية لانتفاء المشروعية ولهذا لم يقل أحد بمشروعية الزنا والغصب ولهم في ذلك ما خدان أحدهما ان النهي عنه في يوم النحر هو ايقاع الصوم لا الصوم الواقع وهما مفهومان متغايران ولا يلزم من تحريم الايقاع تحريم الواقع كما لا يلزم من تحريم اللون في الدار المغسوبة تحريم نفس الصلاة لتغاير المفهومين الثاني ان النهي يستلزم تصور حقيقته الشرعية ويقتضى ذلك الصحة والنهي عنه صح ذاته وذلك قائم بالوصف لا بالفعل فيجب العمل بمقتضى الأصلين وقال الشافعي المعصية والصحة متنافيان لأن معنى

ترتب

ترتب الآثار المشروعة على الشيء فلا يجتمع المشروعية والمعصية في ذات واحدة بالنسبة إلى شيء واحد ولهذا قال الشافعي النكاح أمر حمدت عليه والزنا أمر ذممت عليه ولم يجز أن يحمل أحدهما على الآخر ولا يرد وطئ البهيمة والجماع المشتركة لأنهما لا يوصفان بالتحريم من كل وجه وقد أورد على قولنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضى رفع المشروعية بالطية الظاهر فانه تصرف منهي عنه محرم وقد انعقد سببا للكفارة التي هي عبادة وأجيب بان كلامنا في الحكم المطلوب شرعا المتعلق بسبب مشروع كالبيع للملك والنكاح للحل انه هل يبقى سببا لذلك الحكم بعد ورود النهي عنه أم لا اما الظاهر فليس يتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام والكفارة وما إلى الإيجاب الجزاء بل يخصه كعادة القتل القسم الثاني أن يكون لعينه كبيع الملاح والمغنايين فان البيع مقابلة مال بمال والماء في الصرب والرحم لا مالية فيه هذا معنى كون الشيء منهيًا عنه لعينه وليس معناه انه نهي عنه غير مقيد بقيد نحو لا تصوم ولا تبع كما فرس القطب الشيرازي وفيه مذاهب أحدها أن يدل على الفساد مطلقا سواء كان المنهي عبادة أو معاملة ولا يحمل على الصحة مع التحريم الا بدليل وهو رأى الجمهور من أصحاب الشافعي ومالك والبي حنيفة واهل الظاهر وطائفة من المتكلمين كما نقله القاضي في مختصر التقريب وابن فورك والاستاذ ابو منصور وقال الشيخ ابو حامد الاسفراخية مذهبنا الذي نص عليه الشافعي وأد القول فيه في باب البهيرة والسائبة



ان النهي اذا ورد بمجرد اقتضى فساد الفعل المنهي عنه
وبه قال مالك وابو حنيفة وداود واهل الظاهر وكافة
اهل العلم انتهى و كلامه في مواضع من الرسالة يدل عليه
ومن تأمل استعماله بالآيات والحديث علم ذلك كاحتياجه
في النهي عن الصلاة في الاوقات الخمسة وقال في موضع منها
وكل زكاح خلى عن الولي والشهود والرضي من المنكوحه الثيب
كان فاسدا لانه لا يوجب به كما سن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ذلك فاذا نقص شئ منه كان النكاح مفسودا
وذكر مثل ذلك في النهي عن بيع الفرس وقال ابن السمعاني
انه الظاهر من مذهب الشافعي وان عليه اكثر اصحاب
وقال ابن فورك والقاضي ابو الطيب والشيخ ابو اسحاق
انه قول اكثر اصحابنا واكثر الحنفية وقال القاضي
عبد الوهاب انه مذهب مالك قيل ولهذا انها تصيد
العقود عند الشافعي ومالك اذا وقعت على وفق الشرع
اي اذا استجمعت الشروط الشرعية وقال ابو زيد الدبوي
في التقويم انه قول علماء رحم لان القبيح لعينه لا يشرع
لعينه وقال سواء قبح لعينه وضعا او شرعا كالنهي عن
بيع الملاقيح والصلاة بغير طهارة فالبيع في نفسه مما
يتعلق به لكن الشرع لما قصر على مال متقوم حال العقد
والماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال بيعه عبثا
بحلولة في غير محله والثاني لا يدل عليه أصلا ويحتاج
الفساد الى دليل غير النهي وهو قول الاشعري والقا
ابي بكر وعبد الجبار وحكاه في المعتمد عن ابي الحسن
الكرخي وابي عبد الله البصري وعبد الجبار قال وذكر
انه ظاهر مذهب شيوخنا المتكلمين انتهي

زاد



زاد ابن برهان ابا علي و ابا هاشم الجبائين واختاره من
اصحابنا القفال الشاشي وابو جعفر السماني والغزالي
وحكاه القاضي عن جمهور المتكلمين والدي الطبري عن
اكثر الأصوليين وصاحب المحصول عن اكثر الفقهاء والاموي
عن المحققين قال الشيخ ابو اسحاق وللشافعي كلام يدل عليه
ولهذا قال المازري اصحاب الشافعي يكون عنه القولين
ونص الغزالي على ان الاعتماد على فساده انما هو على اعتماد
الشرع على فوات شرط ويعرف الشرط بدليل يدل عليه
وعلى ارتباط الصحة به وقد اطلق جماعة اخرهم الصفي
الهندي حكاية هذا المذهب عن الحنفية والصواب
ان خلافا من انما هو في النهي عنه لغيره اما المنهي عنه لعينه
فلا يختلفون في فساده وبذلك صرح ابو زيد الدبوي
في تقويم الادلة وشمس الائمة السرخسي في اصوله وقرره
ابن السمعاني وهو الاثبت لانه كان اول اخفيا والثالث
انه يدل على الفساد في العبادات دون العقود وهو مذهب
ابي الحسن البصري وحكاه ابن الصباغ في العدة عن
متأخرى اصحابنا وحكاه الصفي الهندي عن اختيار الغزالي
والامام الرازي وهو كذلك في المستصفي لكن كلامه في
دليل المسئلة يقتضي تفصيلا آخر سنذكره وقد خالف
ذلك ايضا في كتبه الفقهاء فقال في الوسيط عندنا
ان مطلق النهي عن العقد يدل على فساده فان العقد
الصحيح هو المشروع والمنهي عنه في عينه غير مشروع
فلم يكن صحيحا الا اذا ظهر تعلق النهي بأمر عن العقد
اتفق مجاوزته للعقد كالنهي عن البيع وقت السداء
وقسم الزاهي الاما لا يدل على الفساد كالنجس والبيع

على بيع أخيه وبيع الحاضر للبادي والى ما لا يدل على الفساد اما
 لتطرفه في الاركان والشرايط او بانه لم يبق للنهي تعلق
 سوى العقد فحمل على الفساد كبيع جبل الجبل وبيع الحصاه
 وبيع الغرر واشباهها ويجوز ان يقول كلام المستصفي
 على القسم الاول فلا يكون تناقضا وقد اتفق الاصحاب
 على اقتضاء الفساد في القسم الثاني فلا يستقيم من شافعي
 اطلاق القول بان النهي في العقود لا يقتضي الفساد من
 غير تفصيل وكذلك اطلاقه الفساد في العبادات ومراده
 اذا كان النهي عن العينية فانه صرح بصحة الصلاة في
 الدار المفصولة واعلم ان هذا التقسيم الذي ذكرناه
 هو اقرب الطرق في المسئلة وشرح من جمع بين القسمين
 اعني النهي عن العينية وغيره وحكوا مذهب ثالثين ان
 كان النهي مختصا بالنهي عنه كالصلاة في الثوب النجس
 دل على فساده والا فلا يدل كالصلاة في الدار المفصولة
 والثوب الحرير والبيع وقت النداء حكاه الشيخ ابواسحق
 في شرح اللمع عن بعض اصحابنا رابعه انه يدل على فساده
 في العبادات سواء نهى عن العينية ام لا مرقارنهما لان الشيء
 الواحد يمنع ان يكون ما موراه من ربا عنه واما المعاملات
 فالنهي اما ان يرجع الى نفس الفعل كبيع الحصاة او الى
 امر داخل فيه كبيع الملاقح او خارج عنه لازمه كالربا
 فهذه الاقسام الثلاثة بطل وان رجع الى امر مقارن
 للعقد غير لازم كالبيع وقت النداء فلا يدل على الفساد
 وهذا القول نقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي واختاره
 الامام فخر الدين في المعالم في ايتاء الاستدلال وجرى عليه
 البيضاوي ونقله الامدي بالمعنى المذكور عن اكثر اصحاب

الشافعي



الشافعي واختاره فتامله قيل ونص عليه الشافعي في الرسالة
 والبويطي الا ان الصحة في المقارن ذكرها في موضع آخر وتصل
 في المسئلة مذهب احدثها ان النهي يقتضي الفساد مطلقا
 سواء كان النهي لعينه او لوضعه او لغيره من العبادات
 والمعاملات وبه قال احمد في المشهور والثاني لا يقتضيه
 مطلقا سواء كان لعينه او لوضعه او لغيره او لاختلال ركن
 من اركانه من عبادة وعقد صرح به ابن برهان والثالث
 يقتضي شبه الفساد حكاه القرافي عن المالكية تخصيصه
 بالعقد والرابع يقتضي الصحة اذا كان النهي لوضعه ولم يكن
 من الافعال الحسية واما النهي عن الشيء لعينه فيقتضي
 الفساد وهو مذهب الحنفية والخامس يقتضي الفساد
 في العبادات دون العقود وهو اختيار الفزالي والامدي
 والسادس ان كان لعينه او لوضعه اللازم له فهو
 للفساد بخلاف ما لو كان لغيره سواء عبادة وعقد وهذا
 الذي ينبغي ان يكون مذهب الشافعي وتصرفه في الأدلة
 تقتضيه والسابع الفرق بين ما يختص بالنهي عنه
 كالصلاة في التبعة النجسة فيقتضي الفساد دون
 ما لا يختص به كالصلاة في الدار المفصولة حكاه الشيخ
 ابواسحق السمراني وغيرهما والثامن الفرق بين ما يخل
 بركن او شرط فانه يقتضي الفساد دون ما يخل بواحد منهما
 ذكره ابن برهان وابن السمراني وكلام المستصفي في اخذ
 المسئلة مصرح به وقال الصفي الهندي لا ينبغي ان يكون
 في هذا القسم خلاف والتاسع ذكره المازري في شرح
 البرهان عن شيخه واطنه ابا الحسن اللخمي التفصيل
 بين ما النهي عنه لحق الخلق فلا يدل على الفساد والاول

ما اتصل بهذا إلى صحة الصلاة في الدار المغصوبة لأن النهي
عنه لحق الخلق وتزول المعصية باستقاط المالك حقه بخلاف
ما هو حق الله فلا يبرقظ باذن أحد ولا استقاطه واحتج بان
التعزية تدليس حرام بالاجراء والنهي عنه عائد للمخلوق
ولم يبطل الشارع البيع المقترن به بل أثبت الخيار للمشتري
ولم يقتض النهي فساد العقد لما فيه من حق الخلق وهذا
القول غريب جدا ومقتضاه ان النهي في العبادات يقتضى
الفساد مطلقا لان جميع مناهيها لحق الله تعالى والتفصيل
انما هو في غيرها ورد عليه صور كثير مما قيل فيها بالفساد
والنهي في حق الخلق كالبيع المقترن بالشرط الفاسد
والاجل المجهول وخصوصا عند المالكية في البيع على
بيع أخيه ولا يجزئ فيما ذكره الا في صور قليلة والبيع
وقت النداء فانه فاسد على المشهور عندهم والنهي فيه
لحق الله اذا علمت هذا فمنها أمور أحدها اذا اختصرت
ما سبق قلت المنهى عنه اما تمام الماهية أو جزؤها أو
لازم لها أو خارج مقارن فهذه أربعة أقسام فالاولان
يفيدن الفساد عندنا وعند أبي حنيفة لتمكن المفسدة
من جوهر الماهية ثم الشافعي ومالك يقولان اطلاق
النهي يقتضى الفساد بظاهره فيما أضيف إليه ولا
ينصرف عنه الا بدليل يصرف المنهى الى خارج مقارن
وأبو حنيفة يقول يحمل على المفارق ولا ينصرف إلى ما
أضيف إليه الا بدليل والحاصل أن الأصل عندنا انسحاب
الفساد على المنهيات ما لم يصرف صارف وعنده بالعس
قال صاحب التقويم قال علما ونا مطلق النهي عن الافعال
التي يتحقق حسا ينصرف الى ما قبح لعينه وعن التصرفات

والافعال

والافعال التي تتحقق شرعا كالعبود والعبادات لا ينصرف إلى
ما قبح لعينه الا بدليل وقال الشافعي في الموضوعين يدل على
قبحه في عينه وقال بعض مختصر النهي بلا قرينة يقتضى
القبح لعينه عند الشافعي وفائدته بطلان التصرف
وعندنا يقتضى القبح لعينه والصحة لأصله قال وينبني
على الخلاف انه اذا وجدت القرينة على ان النهي سبب
القبح لعينه وكان ذلك وصفا فانه باطل عند الشافعي
وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه وقد اعتمدت هذه
المسئلة على قوم من المحققين منهم الغزالي فذهبوا إلى
أراء معضلة تداني مذهب أبي حنيفة والثالث اللام
كالنهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة وعن بيع وشرط
وعن التفرقة بين الأمر وولدها فعندنا يدل على الفساد
خلاف الأبي حنيفة حتى انه قال من تذر صوما فصار
يوم العيد يجزيه وينعقد مع وصف الفساد والرابع
الخارج المقارن فلا يمنع الصحة عند الأكثرين وللفرق
بين هذه المقامات تأثير وقد ضرب له المازري مثلا حسنا
وهو ان الرجل اذا غص بلقمة أو عطش فأمر غلامه
ان يأتيه بما حل في كوز وان يرفق في مجيئه ولا يكون منه
عجلاه ولا لعب فله أحوال أحدها ان يقعد فلا يأتيه
بشيء فالمخالفة فيه ظاهرة والثاني ان يأتيه بالكوز ليس
فيه ماء فهذا ارتكاب المنهى عنه لعينه لان وجود هذا
الكوز كالعدم والثالث ان يأتيه بالكوز وفيه ماء ملح
زعاق فهو كالذي قبله في المخالفة وارتكابه المنهى عنه
لوصفه اللازم له الرابع ان يأتيه بكوز ماء عذب بارد
ولكنه جرى في مجيئه وخالف ما نهى عنه من ذلك

٩٤

فلاريب في أن امتثال المقصود قد حصل وإن كان قد خالف
في أمر خارج عن ذلك فهذا هو المنهى عنه لغيره وحاصله
أنه لم يتوارد فيه النفي والاثبات بالنسبة إلى معنى واحد
واقوى ما يرد من قال بأن النهي عن الشيء لغيره يقتضي الفساد
أن من تعين عليه تضاد بين وهو ممكن من أدائه فاشتغل
عنه بالتحريم بمسألة مفروضة أو أن عقد بيع أو زكاح فإن
صلاته لا تصح وكذلك بيعه وزكاحه ولا قائل به
الأمر الثاني أن أصحابنا ذكروا أن النهي في المعاملات
يدل على الفساد إن رجع إلى أمر داخل فيها أو لا زمر لها
فإن رجع إلى أمر خارج لم يقتضيه فمرحوا بالراجع إلى
أمر داخل أو خارج أو لا زمر وسكتوا عما شككنا فيه هل
تصوّر راجع إلى الداخل أو الخارج وهي مسألة مهمة نبه
عليها الشيخ عز الدين في قواعده فقال كل تصرف منهي
عنه ولم يعلم لما نهى عنه فهو باطل حمله لفظ النهي
على الحقيقة انتهى ذكره بعد أن ذكر أن المنهى عنه لعينه
والذي لم يعلم لما نهى عنه لأمر داخل أو خارج هو
المحتمل لأن يرجع إلى داخل الأمر الثالث أن القائلين
بأنه يدل على الفساد اختلفوا هل يدل عليه من جهة
اللفظ أو المعنى أو خارج عن اللفظ والثاني قول ابن
السمعاني والثالث قول الغزالي فإنه قال في المستصفى
فإن قيل قال قائل النهي يدل على الفساد إن رجع إلى عين
الشيء دون أن يرجع إلى غيره قلنا لا يصح لأنه لا فرق بين
الطلاق في حال الحيض والصلاة في الدار المفصولة
فإنه إن أمكن أن يقال ليس منييا عن الطلاق لعينه ولا
عن الصلاة لعينها بل لوقوعه في حال الحيض ولو وقع في

في الدار المفصولة أمكن تقدير مثله في الصلاة في الحيض فلا
اعتماد الأعلى فوات الشرط ويعرف الشرط بدليل دل عليه
وعلى ارتباط الصحة به ولا يعرف بمجرد النهي فإنه لا يدل عليه
لا وضعا ولا شرعا قال وكل نهي تضمن ارتكابه الاخلال
بالشرط دل على الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا من
حيث النهي انتهى وإذا قلنا بالأول فهل دل عليه شرعا
لا لفظا وإنما دل عليه باللفظ فقط قولان حكاهما
ابن السمعاني وغيره والأول قول الشريف المرتضى فيما
حكاه صاحب المصاحف عنه وصححه وكذلك صححه
الأمدي وابن الحاجب وجرى عليه البيضاوي وهذا نظر
الخلاف السابق في الأمر هل اقضى الوجوب بصيغته أو بالشرع
وفائدة الخلاف ثم يأتي هنا مثله وأما القائلون بأنه لا يدل على
الفساد فاختلفوا هل يقتضي الصحة والاجزاء والجمود
على أنه لا يدل عليها ولا يلزم ثبوت الصحة الشرعية في جميع
المنهيات ونقل ابن القشيري فيه الاجماع وقيل يدل عليها
لأن التعبير يقتضي انصرافه إلى الصحيح إذ يستحيل النهي
عن المستحيل واختاره الغزالي في موضع من المستصفى مع
تصريحه هنا بطلانه واطلق وتابعه الأمدي عن الحنفية
أن النهي يدل على الصحة وليس ذلك بكل منهي فقد قالوا
في النهي عن صوم العيد أنه يدل على صحته لأن النهي عنه
لوصفه لا لعينه فإذا نذر أنه فقد فإن صامه صح وإن
كان محرما وتفصوا على أن صلاة الحائض باطلة مع أن
النهي عنها الوصفى بابل قالوا ذلك في مخالفة الأمر
بناء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده فابطلوا صلاة
من يجادى المرأة في اتتمامها جميعا فأقام واحد لما ذكروا

من قوله اخروه من حيث اخرهن الله واتفقوا على بطلان
نجاح المتعة وصحة زكاح الشعار مع أن النهي لكل منهما
لوصفهما ونقل الدبوسي عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن أنه
يدل على الصحة وأنه استدل بالنهي عن صوم يوم العيد
على انعقاده محتجين بان النهي عن غير المقدور عليه عبث
اذ يمتنع ان يقال للاعي لا تبصر وللأبكم لا تتكلم وأجاب
اصحابنا بان ذلك في الممتنع حسا لا شرعا والا لا تنقض
بجميع المناهي الفاسدة هكذا اطلق الخلاف ابن السمعاني
والإمدى وغيرهما والصواب انهما انما قالوا ذلك
في المنهي عنه لوصفه كما سبق وقد صرح أبو زيد وشمس
الأئمة وغيرهما من الحنفية بان المنهي عنه لعينه غير مشروع
أصلا قال الأصفهاني والقائل بهذا المذهب لا يمكنه فحوى
انه يدل على الصحة دلالة مطابقة فلم يبق الأدلة الإلزام
وشرطها الإلزام وهو مفقود هيذا وقيل ان أرادوا بالصحة
العقلية وهي الامكان أي كون النهي عنه ممكن الوجود لا
ممتنع فصحيح وان أرادوا بالصحة الشرعية المستفادة من
الشرع وهي ترتب آثار الشيء شرعا عليه فذلك
تناقض اذ يصير معناه النهي شرعا يقتضي صحة
المنهي عنه شرعا وهو محال إذ يلزم منه صحة كل ما
نهي الشرع عنه وقد ابطالوا هم منه اشياء كبيع الحمل
في البطن ونحوه لأن النهي لغة وشرعا يقتضي اعدام
المنهي عنه فكيف ترتب آثاره مع اعدامه وكذلك
ان الصحة اما عقلية وهي امكان الشيء وقبوله
العدم والوجود في نظر العقل كما كان العالم والاجسام

والأعراض



والأعراض وعادته كالشيء في الجبهات اماما وبينا وشمالا
أو شرعية وهي الاذن في المشي فيتناول الاحكام الشرعية
الا التحريم اذ لا اذن فيه وحينئذ دليل الحنفية انما
يدل على اقتضاء النهي الصحة العقلية أو العادية
وذلك متفق عليه أما الشرعية فلا خلاف انه ليس فيها
منزى عنه وحينئذ دليلهم لا يمس محل النزاع ويرجع
الخلاف لفظيا الأمر الرابع ان محل الخلاف في ان النهي
يقضي الفساد أولا إنما هو في النهي الذي للتحريم
لما بين الصحة والتحريم من التضاد اما النهي الذي
للتثريب فقال الهندي في النهاية لا خلاف على ما يشعر
به كلامهم وقد صرح بذلك بعض المصنفين اذ تهمي
أي لا خلاف في عدم اقتضائه الفساد اذ لا تضاد بين
الاعتداد بالشيء مع كونه مكروها وعلى ذلك بنى أصحابنا
صحة الصلاة في الحمام واعطان الأبل والمقبره ونحوه
مع القول بکراهتها لكن صرح الفزالي في المستصفي
بجريانها في نهي الكراهة قال كما يتضاد الحرام
والواجب بتضاد المكروه والواجب حتى لا يكون الشيء
واجبا مكروها وهذا هو الظاهر لان المكروه مطلوب
الترك والصحة أمر شرعي فلا يمكن كونه صحيحا
لان طلب تركه يوجب عدم الاتيان به اذ وقع
وذلك هو الفساد ولهذا قلنا ان مطلق الأمر
لا يتناول المكروه خلافا للحنفية ولا تصح الصلاة
في الاوقات المكروهة وإن قلنا انها كراهة
تثريبه وقد قال ابن الصلاح والنووي أن الكراهة مانعة

من الصحة سواء كانت تحريماً أو تنزيهاً لأنها تضاد
 الأمر كلف كانت لأنها للترك والأمر طلب الفعل وقد
 استشكل ذلك عليهما ولا اشكال لما قررناه
 قالوا وماخذ الوجهين أن النهي هل يعود إلى نفس الصلاة
 أم إلى خارج عنها ومن هنا حكى بعضهم قولين
 في أن نهي التنزيه إذا كان لعين الشيء هل يقتضي
 الفساد أم لا وقد يتوقف في نهي التنزيه لأن التناقض
 إنما يجيء إذا كان النهي للتحريم وعلى تقدير ما قاله
 الفزالي وابن الصلاح فذلك التضاد إنما يجيء فيما هو
 واجب خاصة لما بين الوجوب والكراهة من
 التباين فاما الصحة مع الإباحة كما في العقود
 المنهى عنها تنزيهاً فلا تضاد حينئذ والفساد مختص
 بما كان النهي فيه للتحريم الأمر الخامس أن الخلاف
 في أنه هل يقتضي الفساد أم لا إنما هو في الفساد
 بمعنى البطلان على رأينا إنما مترادفان لا بالمعنى
 الذي ذهب إليه أبو حنيفة نبه عليه المهندي
 وأشار إليه ابن فورك السادس قد تقدم أن الفساد
 إذا اطلق في العبادات أريد به عدم الأجزاء وإذا
 اطلق في المعاملات أريد به عدم ترتب آثار العقود
 عليهما من اللزوم وانتقال الملك وصحة التصرف
 وغير ذلك من الأحكام وعلى هذا فإذا قيل النهي
 يقتضي الفساد ويدل عليه معناه أن النهي عنه
 إما قدر وقوعه لا يجرى في نفسه أن كان عبادة

ولا يترتب

ولا يترتب عليه حكمه أن كان معاملة وإذا قيل
 لا يدل على الفساد فإن أريد به أن النهي يقتضي
 صحة النهي عنه وترتب عليه أحكامه كالمقول
 عن الحنفية وأسد وإن أريد به أن صيغة النهي
 لا يتصرف لشيء من ذينك الأمرين وهو الظاهر كان
 أقرب فإن الفساد حينئذ إنما يأخذوه من القرائن
 والدليل عليه أن الصفة لو دلت عليه فإما من
 جهة اللغة فبإطلان الحكم الشرعي لا يتأتى من
 اللغة وإما من جهة الشرع فلا بد من دليل شرعي
 يدل عليه السابع قد سبق الخلاف في تفسير
 الفساد في العبادات قال المهندي والأظهر أن
 كل من ذهب من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يقتضي
 الفساد في العبادات أو لا يقتضيه فإنا ذهب
 إليه بالمعنى المصطلح عليه عنده لا بالمعنى الآخر
 وإن كان الأمر في الأمر على خلاف هذا الثامن
 اطلق المفصلون بأن النهي يقتضي الفساد في العبادات
 دون العقود ولم يتعرضوا لغيرهما وزاد ابن الصباغ
 في العدة الإيقاعات والحقها بالعقود ومراده بما
 اطلاق المحرم كطلاق الحائض وكأرسال الثلاث
 جميعاً على قاعدة الحنفية في أنه محرم وكذلك
 العتق المنهى عنه إذا قلنا بنفوذ ذلك الوطئ
 المحرم كالوطئ في الحيض فإنه يحصل به الدخول
 ويكمل به المهر ولهذا أشار ابن الحاجب بقوله
 في الأجزاء دون السببية فإني بالسببية ليشمل

العقود والايقاعات وهي زيادة حسنة لكن يرد عليها
انه جعل هذا قولاً ثالثاً مفضلاً بين طرفين فاقتضى
ان يكون الأول اختاره شمل هذه الصور ويكون النهي
عنه ما يدل على فسادها وانه اختاره وليس كذلك
فقد تقدم الإجماع على وقوع الطلاق في الحيض
وارسال الثلاث وخلاف الظاهرية والشيعية غير
معتد به التاسع ان محل الخلاف في مطلق النهي
ليخرج المقترن بقربنة تدل على الفساد لجواز ان يكون
دالاً على المنع لخلل في أركانه أو شرائطه أو يقرن
بقربنة تدل على انه ليس للفساد نحو النهي عن
الشيء لأمر خارج عنه كما في المنهين ولا خلاف فيه
وان أشعر كلام بعضهم بجريان خلاف فيه فهو
غير معتد اذ يمتنع ان يكون له دلالة على الفساد مع
دلالته على احتمال أركانه وشرائطه قلت
كلام ابن برهان يقتضي جريان الخلاف ومثال ما
فيه قربنة الفساد قوله صلى الله عليه وسلم لا تزوج
المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية هي التي تزكح
نفسها رواه ابن ماجه والدارقطني من عدة طرف
فان الجملة الأخيرة منه تقتضي ان ذلك إذا وقع
يكون فاسداً فلا يتوجه فيه خلاف البتة وكذلك
نهيته عن بيع الكلب وقال فيه إن جاء وطلب ثمنه
فأملاوا كفه ترا يارواه أبو داود بإسناد صحيح
ولذلك نهيته عن الاستنجاء بالعظم أو الزوث
وقال إنهما لا يطهران رواه الدارقطني وصححه

وكذلك

98 وكذلك النهي عن زكاح الشغار فانه للفساد وقد نقل
النهي عن الشافعي بوجهيه ان النساء محرمات إلا
بما أحل الله من زكاح أو ملك يمين فلا يحل المحرم من
النساء بالمحرم من الزكاح ومثال ما فيه قربنة الصحة
لا تقصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بخير النظرين
بعد ان يحلها فان اثبات الخيار فيه قربنة تقتضي
ان البيع قد انقصد ولم يقتض فساداً وكذلك نهيته
عن بيع الركبان واثبات الخيار لصاحبه اذا ورد السوق
وكذلك النهي عن الطلاق في الحيض لما أمر فيه
بالمراجعة دليل على انه واقع العاشر لم يتعرضوا
لضبط الفرق بين المنهي عنه لنفسه أو غيره وقال
ابن السمعاني في الاصطلاح في مسألة صوم يوم العيد
يمكن ان يقال ان النهي عن الشيء اذا كان لطلب ضده
فيكون النهي عن نفس الشيء واذا لم يكن لطلب ضده
فلا يكون في نفسه منهيًا عنه قال وعلى هذا يخرج
المسائل بالنهي عن الصلاة في الأرض المفضوية ليس
لطلب ضدها وهو ترك الصلاة وكذلك البيع في وقت
النداء حتى لو اشتغل بشئ غير البيع كان منهيًا عنه
ولو باع وهو يشعر لم يكن منهيًا عنه وكذا النهي عن
الطلاق في الحيض لم يكن لطلب ضده وهو بقاء
الزكاح حالة الحيض الا ترى انه لو طلق وهي طاهر
ثم حاضت فلا زكاح والحيض موجود وكذلك
النهي عن الاحرام مجامعا وغير ذلك بخلاف النهي
عن صوم يوم العيد وزكاح المحارم وغيره



قلت وبذلك صرح القاضي الحسين في باب النذر من
 تعليقه فقال كل نهى يطلب لصد النهى عنه فهو
 لعينه كصوم يوم العيد وكل نهى لم يكن لطلب
 ضد النهى عنه لم يكن لعينه كالصلاة في الدار الفسوبة
 والحق ان الأصل في النهى رجوعه لمعنى في نفسه ولا يحكم
 فيه بتعدد الجهة الا بدليل خاص فيه لان حقيقة
 قول الشارع حرمت صوم يوم التحريم بما ساكه مع
 النية لا يفهم منه عند اطلاقه سواء فمن اراد
 صرف التحريم عن الحقيقة إلى امر خارج احتاج إلى
 الدليل ولهذا قطع الشافعي ببطلانه اذ لم يظهر صرف
 التحريم إلى امر خاص بدليل خاص وقطع بصحة
 الطلاق في زمن الحيض إلى امر خارج
 وهو تطويل العدة أو خوف الندم عند الشك في
 وجود الولد لدليل دل عليه وكذا بطلان تكاح
 المحرم ولو لم يخط المعنى الخارج من كونه مقدمه
 الافساد الحادي عشر ضايق ابن السمعاني في بعض
 خلافياته في قولهم نهى عنه لعينه وقال النهى ابدأ
 انما يراد لغيره لا لعينه لانه قد عرف من اصلنا ان
 الاحكام ليست باوصاف ذاتية للافعال بل عبارة
 تعلق خطاب الشرح بافعال المكلفين بالمنع تارة
 وبالحث أخرى قال وهكذا نقول في بيع الحر لا يكون
 منهيًا عنه لعينه وانما ينهى عنه لغيره والصلاة
 في الدار الفسوبة والبيع وقت النداء ونحوه والنهى
 فيه لم يكن متناولاً للصلاة والبيع بدليل انه يجوز



يجوز ان يكون مرتكباً للنهى بدون البيع فدل على ان البيع
 منهي عنه والنهى يوجب فساد النهى عنه اذا صادف
 عين الشيء بالاتفاق الثاني عشر اذا جعلنا الخلاف
 في هذه المسئلة انما هو في نهى التحريم فقط فانما
 هو في صيغة لا تفعل فانه الحقيقي في التحريم
 كعكسه في الامر اما لفظ نهى فهو مشترك بين
 الكراهة والتحريم كما سبق فلا يثبت الاستدلال
 به على التحريم كما استدلال اصحابنا على بطلان بيع
 الغائب ونحوه بحديث ابى هريرة نهى عن بيع الغرر
 فيقال هذه الصيغة مشتركة بين التحريم والكراهة
 والنهى يقتضى الفساد انما هو في نهى التحريم وهو قوله
 لا تفعل الثالث عشر اذا قام الدليل على ان النهى
 ليس للفساد فقال ابن عقيل في الواضح لا يكون مجازاً
 لانه لم ينتقل عن موجهه وانما انتقل عن بعضه
 فصار كالعموم الذي خرج بعضه يبقى حقيقياً فيما
 نفى وهذا منه بناء على ان دلالة على الفساد من
 جهة اللفظ فان قلنا بالصحيح انه من جهة الشرح
 لم يكن انتفاؤه مجازاً قال وكذا قامت الدلالة على نقله
 عن التحريم فانه يبقى نهياً حقيقياً على التنزيه كما
 اذا قامت دلالة على ان الامر ليس للوجوب وهذا منه
 بناء على قول الاشتراك والصحيح خلافه
 خاتمة فيما يمتاز به الامر والنهى هو ان الامر
 المطلق يقتضى فعل مرة على الاصح والنهى يقتضى
 التكرار على الدوام والنهى لا يتصرف بالفور والتراخي

مع الاطلاق والامر يتصف بذلك على الأصح والنهي لا يقضى اذا فات وقته المعين بخلاف الأمر والنهي بعد الأمر بمنزلة النهي ابتداء قطعاً على الطريقة المشهورة وفي الأمر خلاف وفي تكرار النهي يقتضي التأكيد بخلاف تكرار الأمر على أحد الوجهين والأمر يقتضي الصحة بالاجماع والنهي يدل على فساد المنهى عنه على أحد الوجهين والنهي المعلق على شرط يقتضي التكرار بخلاف الأمر المعلق على شرط على الأصح قال ابن فورك ويفترقان في ان النهي عن الشيء ليس أمراً بضده والأمر بالشيء نهي عن ضده اذا كان على طريق الايجاب وفي انه اذا نهى عن أشياء بلفظ التحيير لم يجزله فعل واحد منها كقوله لا تفع مني مما شئت أو كفورا والله أعلم

مباحث العام

قال الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه لم تكن تعرف الخصوص والعموم حتى ورد علينا الشافعي رضي الله عنه وهو في اللغة شمول أمر متعدد سواء كان الأمر لفظاً أو غيره ومنه عنهم الخير اذا شملهم وأحاط بهم ولذلك يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره الشركة فيه كالانسان ويجعلون المطلق عاماً واصطلاحاً اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر أي يصلح له اللفظ العام

أولاً

كمن



١٠٠

كمن في العقلاء دون غيرهم وكل بحسب ما يدخل عليه لأن عمومه في جميع الأفراد مطلقاً وخرج بقيد الاستفراق النكرة وبقوله من غير حصر أسماء العدد فانها متناولة لكل ما تصلح له لكن مع الحصر ومنهم من زاد عليه بوضع واحد ليحترز به عما يتناول به بوضعين فصاعداً كالمشترك وذكر ابن الحاجب ان العام يطلق ايضاً على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة والمسلمين لمعهود وضمائر الجمع كما يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان يكن عاماً وقال أبو علي الطبري مساواة بعض ما تناوله لبعض ونوقض بلفظ التثنية فان أحدهما مساو للآخر وليس بعام وقال القفال الشاشي أقل العموم شيئاً من كم أن أقل الخصوص واحد وكأنه نظر إلى المعنى اللغوي وهو الشمول والشمول حاصل في التثنية والأقمن المعلوم أن التثنية لا تسمى عموماً إلا سيما اذا قلنا أقل الجمع ثلاث فاذا سلب عنها اسم الجمع فالعموم أولى ثم ان القفال لا يجوز تخصيص لفظ العموم إلى الثلاثة ولا يجوز تخصيص اللفظ فيما دون الثلاث وفي الجمع بين الطلأمين تناف وقال المازري العموم عند ائمة الأصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعداً والتثنية عندهم عموم لما يتصور قبيها من معنى الجمع والشمول الذي لا يتصور للواحد وحصل من هذا خلاف

تخ
قسمين

في التثنية فهل لها عموم وهو غريب وقال الغزالي
اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين
فصاعدا واحترز بقوله فصاعدا عن لفظ التثنية
واراد بالواحد مقابل المركب حتى يشمل الاثنتين
واقضى كلامه في المستصفي ان قوله واحد
ومن جهة واحدة فصل واحد واحترز به
عن قولهم ضرب زيد عمرا فانه دل على شيئين
ولكن بلفظين لا بلفظ واحد ومن جهتين لا
من جهة واحدة واراد بالجهتين الفاعل والمفعول
وقال الصفي الهندي اعترض عليه بانه ان
اراد دلالة ضرب عليهما فباطل لان التثنية التثنية
ودلالة العام على معناه بالمطابقة وان اراد به
دلالتهما على ذاتهما فذلك لخروجه عنه باللفظ
الواحد وقال ابن الحاجب يدخل فيه كل معهود
ونكرة وقد يلتزم فنقول انهما عامان لدلالتهما
على شيئين فصاعدا وليس كما قال اما اول فلا
نسلم دخوله لانه ليس بجهة واما ثانيا فلانه
اختار في المستصفي ان الجمع المنكر ليس بعام وقال
ابن فورك والدي الهراسي اشتهر من كلام الفقهاء
ان العموم هو اللفظ المستغرق وليس كذلك
لان الاستغراق عموم ومادونه عموم وقل العموم
اثنان ولما لم يصح ان يعبر الشيء نفسه كان ما زاد
عليه يستحق به اسم العموم قل امكثر
كذلك قال المتكلمون من الواقفية اننا نقول بالعموم

فذلك لا يجوز

ولا نقول

ولا نقول بالاستيعاب وهو الخصوص في عبارة
اكثر الفقهاء لانهم يقولون لمن يحمل الخطاب
على ثلاثة انهم اهل الخصوص ولا يمتنع ان
يكون الشيء عموما وخصوصا من وجهين وقد
أخذ جماعة من الاصوليين في حد العام الاستغراق
ولم يأخذوا آخرون وقد تظهر فائدة ذلك في
العام الذي خص به البعض فمن اشترط في
العموم الاستغراق لا يجوز التمسك به او
يضعفه لانه لم يبق عاما ومن لم يشترطه
وانما اشترط الدلالة على جمع جوزه وهناك امور
أحدتها في الفرق بين العموم والعام فالعام
هو اللفظ المتناول والعموم تناول اللفظ
لما صلح له والعموم مصدر والعام اسم فاعل
مشتق من هذا المصدر وهما متغايران لان
المصدر الفاعل والفعل غير الفاعل ومن هذا
يظهر الانكار على عبد الجبار وابن برهان وغيرها
في قولهم العموم اللفظ المستغرق فان قيل
ارادوا بالمصدر اسم الفاعل قلنا استعمله فيه
بجاز ولا ضرورة لارتكابه مع امكان الحقيقة
وفرقة القراني بين الأعم والعام بان الأعم انما
يستعمل في المعنى والعام في اللفظ فاذا قيل
هذا الأعم تبادر الذهن للفظ الثاني العموم
يقع على معنى عموم الشمول وهو المقصود
هنا وعموم الصلاحية وهو المطلق
وتسميته عاما باعتبار ان موارد غير منحصرة

أي بحث

ك

101

فالعموم

هنا

لانه في نفسه عام ويقال له عموم البدل أيضا
 والفرق بيني ما ان عموم الشمول كلي ويجام فيه
 على كل فرد فرد وعموم الصلاحية كلي اي
 لا يمنع تصوره من وقوع الشركة الثالث
 صيغ الأعمرتقاوتة قال سليم الرازي في التقريب
 أعمر الأسماء قولنا معلوم ومذكور لتناوله الموجود
 والمعدوم ثم شئ وموجود لتناوله القديم والمحدث
 ثم محدث لتناوله الجسيم والعرض ثم جسم ثم حيوان
 ثم إنسان ثم رجل ثم أنا وأنت والكلام في العموم
 في مواضع أحدها هل يتصور في القول النفسي
 المشهور من مذهب الأشعرية تصوره كما قالوا
 في الأمر والنهي قال القاضي البوبكر أعمر ان العموم
 والخصوص يرجعان إلى الكلام ثم الكلام الحقيقي
 هو المعنى القائم بالنفس وهو الذي يعجم ويخص
 والصيغ والعبارات دالة عليه ولا تسمى بالعموم
 والخصوص إلا تجوزا كما ان الأمر والنهي يرجعان
 إلى المعنى القائم بالنفس دون الصيغ وذهب
 جمهور الفقهاء إلى ان العموم والخصوص وصفان
 راجعان إلى العبارات والصيغ كقولهم في الأمر
 والنهي انتهى وأنكر امام الحرمين ظهوره في ذلك
 وأشار إلى أنه مخالف لجماعة الأشعرية فيما قالوه
 وصرف عموم النفس إلى علوم فيها يكون للمعلومات
 على جهات دون جهات قال المازري ويقال له ان

انكرت

انكرت وجود قول في النفس يتضمن معنى الاستيعاب
 بنفسه وحقيقته فسلم واما اثبات قول في
 النفس هو خبر عن معنى العموم فليس هو المراد
 والنزاع فيه الثاني هل العموم في العموم قال
 المازري اختلفوا في نحو قولهم هذا عطاء عام
 هل ذكر العموم هنا حقيقة أو مجازا قال
 الأكثرون من أئمة الكلام انه مجاز لكون ما
 يتناوله كل إنسان من العطاء مختصا به وهو
 غير ما يتناوله صاحبه بخلاف قوله تعالى
 المشركين فان هذه اللفظة تتناول كل مشرك
 تناولا واحدا وقيل حقيقة والخلاف في
 هذا الاطائل تحته الثالث هل يتصور في
 الأحكام حتى يقال حكم قطع السارق عام
 انكره القاضي فاذا قيل حكم الله عام في قطع
 السارق فكل سارق يختص بما ورد فيه من
 الحكم واثبتته امام الحرمين وابن القشيري
 وهذا الذي ذكره القاضي أراد به ان القطع
 الذي يختص به هذا السارق لا يتعداه إلى
 غيره ولعله يخرج على القول برجوع الأحكام
 إلى صفات النفس فاما عندنا فالأحكام ترجع
 إلى قول الشارع وقال المازري الحق ائتناء
 هذه المسئلة على ان الحكم يرجع إلى قول
 أو إلى وصف يرجع إلى الذات فان قلنا
 بالثاني لم يتصور العموم لما تقدم في الأفعال
 وان قلنا يرجع إلى قول الله فقوله سبحانه

١٠٢

ولعله

لقول

والسارق يشمل كل سارق فنفس القطع **فِعْلٌ**
والافعال لعمومها حقيقة الرابع هل يتصور
في الافعال قال القاضي ابو عبد الله الصمري
الحنفي في كتاب مسائل الخلاف في اصول الفقه
دعوى العموم في الافعال لا يصح عند اصحابنا
وقال بعض اصحاب الشافعي ودليلنا ان العموم
ما اشتمل على اشياء متغايرة والفعل لا يقع
الا على درجة واحدة واحتج الخصم بقوله
حكيم على الواحد حكيم على الجماعة دل على ان
فعله في عين واحدة يقتضى تعديه في كل
عين والجواب ان هذا المبرع في موضع النزاع
منه انتهى وقال الشيخ ابو اسحق لا يصح العموم
الا في الفاظ واما في الافعال فلا يصح لانها
تقع على صفة واحدة فان عرفت انخص
الحكميها والاصار مجالا فما عرفت صفتها
قول الراوي جمع بين الصلاتين في السفر فهذا
مقصود على السفر ومن الثاني قوله في السفر
لان لا يدري ان كان طويلا او قصيرا فيجب التوقف
فيه ولا يدعى فيه العموم وقال ابن القشيري
اطلق الاصوليون ان العموم او الخصوص لا يتصور
الا في الاقوال ولا يدخل في الافعال اعنى في
ذواتها فاما في اسمائها فقد يتحقق ولهذا
لا يتحقق ادعاء العموم في افعال النبي صلى الله

خ
فلا يدري

عليه



عليه وسلم استدل على ان وقت العشاء يدخل
بمغيب الشفق الاجر لما روى انه صلى العشاء
بعد مغيب الشفق دون المعاني والافعال
وقال اصحاب مالك يكون العموم في الافعال
كالاقوال وبذلك استدلو على ان كل فطر
بمعصية يوجب الكفارة بما روى ان رجلا
افطر فأمره النبي صلى الله عليه وسلم بالكفارة
وقال اصحابنا اطلاق معنى العموم يصح في
الالفاظ والمعاني ودلائل الالفاظ من
مفهوم او دليل خطاب وكذلك
احوال الفعل المفضى فيه لحكم من الاحكام
اذ اترك فيه التخصيص كتخير من اسلم
على اختين بينهما ومن اسلم على عشر
باختيار اربع ولم نسأله عن حقيقة عقودهن
وقعن معا ومرتبيا واما نفس الفعل الواقع
فلا يصح دعوى العموم فيه كما روى ان النبي
صلى الله عليه وسلم سئل فسيجد لا يجوز
الاستدلال على ان كل سهو يوجب السجود
الخامس لا خلاف ان العموم من عوارض صيغ
الالفاظ حقيقة بدليل ان الاصولي اذا اطلق
لفظ العام لم يفهم منه الا اللفظ قال
في البدع معنى وقوع الشركة في المفهوم
لا بمعنى الشركة في اللفظ يريد ان معنى كون
اللفظ عاما حقيقة انه يصح ان يشترك
في مفهومه كثيرون في معناه وليس معنى

كون اللفظ عاما كونه مشترك بالاشتراك اللفظي
كالقراء بالنسبة الى كونه حقيقة في الحيز والظهور
بل بالاشتراك المعنوي وقال الأبياري قول الغزالي
ان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ
لا يظن به انكار كلام النفس وانما الظن به
انه اراد به الصيغ للاحتياج الى معرفة وضع
اللغة فيها انتهى واما في المعاني ففيه وجهان
حكاها الشيخ ابواسحق وغيره والاكثر ان على انه
لا يسمى عاما حقيقة واذا اضيف العموم
الى المعنى كقولنا هذا عام او قضية او حديث
عام فهو من قبيل الاطلاق المجازي أي لا يستحق
المعنى بحق الاصل ان يوصف بالعموم وانما هو
بحسب الاستعارة اما من اللفظ او نظر الى
شمول مجموع افراد المعنى المذكور لمجموع محالة
وكذا اطلاق العموم في العلة والمفهوم ونحوهما
فمن اطلق عليها العموم لا يناقض اختياره هنا
ان المعنى لا يسمى عاما لان ذلك اطلاق مجازي
وقال ابن برهان الصحيح انه من صفات الالفاظ
لانا اذا قلنا مسلمون او المسلمون عاد الاستغراق
الى الصيغة فان الصيغة المتحدة هي المتناولة
للكل وقال قوم يمكن دعوى العموم في المعاني
تقول العرب عمي من الخصب والرخاء وغير ذلك
وهذا لا يستقيم فان المعاني في هذه الصورة
متعددة فان ما خص هذه البقعة غير
ما خص الاخرى وقال الكيا الهراسي في تعليقه

الصحيح

الصحيح انه لا يقع حقيقة الاعلى الالفاظ لان
المعنى الواحد لا يشمل الكل فان اللذة التي حصلت
لزيد غير التي حصلت لعمر ووقال القاضي عبد
الوهاب في الافادة الجمهور على انه لا يوصف
بالعموم الا القول فقط وذهب قوم من
اهل العراق الى انه يصح ادعاؤه في المعاني
والاحكام ومرادهم بذلك حمل الكلام على
عموم الخطاب وان لم تكن هناك صيغة تعمرها
كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اي نفس الميتة
وعينها الما لم يصح تناول التحريم لها عمما بالتحريم
جميع التصرف من الاكل والبيع واللمس وسائر
انواع الانتفاع وان لم يكن للاحكام ذكر في التحريم
بعموم ولا خصوص وكذا قوله انما الاعمال
بالنيات عام في الاجزاء والكمال والذي يقوله
اكثر الفقهاء والاصوليين اختصاصه بالقول
وان وصفه بالجور والعدل بانه عام مجاز
وقال ابو زيد الدبوسي في التقويم العموم لا يدخل
في المعاني على الصحيح لانه لا يتصور انتظامها
تحت لفظ واحد الا اذا اختلفت في انفسها
واذا اختلفت تدافعت وهذا كالمشترك
فلا عموم له بل هو بمنزلة المحل وقال وذكر
ابوبكر الجصاص ان العموم ما ينتظم جمعا
من الاسامي والمعاني وكأنه غلط منه في
العبارة دون المذهب فانه ذكر من بعد
ان المشترك لا عموم له وانما اراد بالمعاني معنى واحدا

عام أقولنا خصب عام ومطر عام وقال شمس الأئمة
 السرخسي ذكر أبو بكر الجصاص أن العموم حقيقة
 في المعاني والأحكام كما هو في سائر الأسماء والألفاظ
 وهو غلط فإن المذهب عندنا أنه لا يدخل المعاني
 حقيقة وإن كانت توصف به مجازاً وهذا
 خلاف طريقة أبي بكر الرازي فإنه حكى عن
 مذهبه من أنه حقيقة في المعاني أيضاً واختاره
 ابن الحاجب وعمم الحقيقة في المعنى الذهني
 والخارجي ولذلك مثل بعموم المطر والخصب
 ثم قال وكذلك المعنى الكلي وقال الصفي الهندي
 الحق هو التفصيل بين المعاني الموجودة في الخارج
 وبين المعاني الكلية الموجودة في الأذهان
 فإن عنوا بقولهم المعاني غير موصوفة
 بالعموم المعاني الموجودة في الخارج فهو حق
 لأن كل ماله وجود في الخارج لا بد وأن يكون
 متخصصاً بمحل دون محل وحال مخصوص
 ومتخصصاً بعوارض لا توجد في غيره وعند
 ذلك يستحيل أن يكون شاملاً لأمور عديدة
 وإن عنوا به مطلق المعاني سواء كانت ذهنية
 أو خارجية فهو باطل فإن المعاني الكلية الذهنية
 عامة بمعنى أنها معنى واحد متناول لأمور كثيرة
 قال ولا يجري هذا التفصيل في اللفظ إذ اللفظ
 لا وجود له في الخارج وأما تخصيص وجوده
 باللساني فلا يمنع من حمله ودلالته على كل مسمياته

انتهى

فيه

انتهى وقال القاضي عضد الدين أن كان الخلاف
 في الإطلاق اللغوي فأمره سهل أي وليصير
 ١٠٥ الخلاف لفظياً وإن كان في واحد متعلق بمتعدد
 فذلك لا يتصور في الأعيان الخارجية وإنما يتصور
 في المعاني الذهنية والأصوليون يذكرون وجودها
 قلت وصرح الهندي في الرسالة السريفة بأن
 الخلاف في اللغة فقال العموم من عوارض الألفاظ
 خاصة بحسب الاصطلاح إجماعاً ولذا لغة على
 المختار وقيل من عوارض المعاني أيضاً انتهى
 وفصل ابن برهان بين المعاني الكلية مثل كلمة
 الردع في نصب القتل سبباً فهي مثل الحكم
 يجري فيها العموم وبين الجزئية فلا يجري فيها
 العموم وقال الأمدى في غاية الأمل لعل من
 منع عروض العموم للمعاني لم يكن إلا لنظره
 إلى ما لا ينحصر منها وغفلت عن تحقيق معنى
 كليتها فتوصلنا على ثمانية مذاهب أحدها
 أنه لا يعرضها مطلقاً والثاني وهو قول
 الأكثرين أنه يعرضها مجازاً للحقيقة الثالث
 أن يعرضها حقيقة بالاشتراك اللفظي
 الرابع أنه يعرضها حقيقة بالتواطئ فتكون
 موضوعاً للقدر المشترك بين اللفظ والمعنى
 وهذا والذي قبله يخرجان من كلام القرافي
 في كتابه العقد المنظوم والخامس أنه حقيقة
 في المعاني مجازاً في الألفاظ قال الأصفياني في
 شرح المحصول نقله ابن الحاجب وهو غريب

السادس التفصيل بين المعنى الذهني والخارجي
السابع التفصيل بين المعنى الكلي والجزئي
والثامن الموقف وهو قضية كلام الأمدى
فانه أبطل أدلة القائلين بالحقيقة والقائلين
بالمجاز ولم يختر من يشيئا فدل على انه متوقف
ويخرج على هذا الأصل مسائل منها ان المفهوم
لاعموم له على رأى الغزالي لانه ليس بلفظ ومنها
دلالة الاقتضاء هل هي عامة ام لا ومن ثم
ينبغي تأمل كلام ابن الحاجب في ان العموم من
عوارض المعاني حقيقة وان مقتضى لاعمومه
ومنها ان العقل هل يختص ومنها سكوت النبي
صلى الله عليه وسلم هل يكون دليلا عاما
تنبيهات الأول ظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعاني
هذه المعاني المستقلة ولهذا مثلوه بالمقتضى
والمفهوم لا المعاني التابعة للألفاظ فتلك لاخلاق
في عمومها لأن لفظها عام وقال القراني اعلم ان كما
نقول لفظ عام أي شامل لجميع افراده كذلك
نقول للمعنى انه عام أيضا فنقول الحيوان عام
في الناطق والبهيمة والعدد عام في الزوج والفرس
واللون عام في السواد والبياض والمطر عام
وهذه كلها عمومات معنوية لا لفظية فانا
نحكم بالعموم في هذه الصور على هذه المعاني
عند تصورنا لها وان جهلنا اللفظ الموضوع
بازائها هل هو عربي أو عجمي شامل أو غير شامل

لعله يختص

وأما



وأما عموم اللفظ فلا نقول هذا اللفظ عام
حتى نتصور اللفظ نفسه ونعلم من أي لغة هو
وهل وضعه أهل تلك اللغة عام شاملا أو غير
شامل فلو وجدناه شاملا مسميا عاميا وان لم
نجد شاملا لم نسمه عاميا عموم الشمول وقد
نسميه عاميا عموم الصلاحية فقد ظهر حينئذ
ان لفظ العموم يصلح للمعنى واللفظ وهل ذلك
بطريق الاشتراك أو بطريق التواطؤ فيه ما سبق
الثاني ان هذا الخلاف فرضوه في العام ولم يجروه
في الخصوص هل هو حقيقة في المعاني أم لا ولا شك
في طرده قال المقترح القائلون بان العام والخاص
من عوارض الألفاظ اختلفوا على مذاهب بين
أحد هما ان العام راجع الى وصف متعلق العلم
كالحيث فانه متعلق بمحيزين والعلم بمعلومين
والثاني انهما صفتان زائدتان على المعاني وهما
من اقسام الظلام الثالث قال القراني اصطحا
على ان المعنى يقال له اعم وأخص واللفظ يقال
له عام وخاص ووجه المناسبة ان اعم صيغة
أفعل التفصيل واطلاق ابن الحاجب وغيره يخالف
هذا الاصطلاح الرابع المعروف من اطلاقاتهم
ان الأخص يندرج تحت الأعم ووقع في عبارة
صاحب المقترح الأعم مندرج تحت الأخص قال
بعض شارحيه ووجه الجمع ان العموم والخصوص
ان كانا في الألفاظ فالأخص مني ما مندرج
تحت الأعم لان لفظ المشركين مثلا يتناول زيدا

المشرك بخصوصه وان كانا في المعاني فالاعر منها
مندرج تحت الأخص لان زيد اذا وجد بخصوصه
اندرج فيه عموم الجوهريّة والجسمية والحيوانية
والناطقية مسألة وهل يتعلق العموم بالمجانز
فيه وجهان لا صحابنا كما هما ابن السمعاني أحدهما
المنع فلا يدخل العموم الا في الحقائق والثاني يدخل
فيه كالحقيقة لان العرب تخاطب به كما تخاطب
بالحقيقة قلت والاول صار اليه بعض الحنفية
قال فانه على خلاف الاصل فيقصر على الضرورة
كما قال اصحابنا ان ما ثبت بالضرورة يقدر
بقدرها وهي مسألة عموم المقتضى وهذا
ضعيف وليس المجاز مختصا بحال الضروران
بل هو عند قوم غالب على اللغات وعزى صاحب
اللباب عن الحنفية القول بانه لا عموم للمجاز
للشافعي وقال بعض متأخريهم المجاز المقترن
بشيء من ادلة العموم كالمعروف باللام ونحوه
لا خلاف في انه لا يعر جميع ما يصلح له اللفظ من
انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحوه
اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ المضارع
المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعر جميع افراد
ذلك المعنى لان هذه الصيغ للعموم من غير
فرق بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية
او المجازية ونقل عن بعض الشافعية انه لا
يعر حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره
من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تدفع

بايراد



بايراد بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى
واجيب بانه ان اريد بالضرورة من جهة المتكلم
في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقة للتأدية
المعنى سواء فممنوع لجواز ان يعدل الي المجاز
لاغراض مع القدرة على الحقيقة وان اريد من
جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما عذر العمل
بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم
الغاء الكلام فلا نسلم قال واعلم ان القول بعدم
عموم المجاز صحاحم نجد منقولاً في كتب الشافعية
ولا يتصور في قولنا جاء في الاسود الرماة الا زيدا
وتخصيصهم الصاع بالمطعم مبنى على قولهم
ان العلة الطعم لا على عدم عموم المجاز وقال
القاضي عبد الوهاب في المنخص لا يصح دخول
المجاز في الاسم العام كقولنا معلوم ومذكور
وتخبر عنه مسألة اختلفوا في اصل صيغته على
مذاهب احدثها وهم الملقبون بارباب الخصوص
انه ليس للعموم صيغة تخصه وان ما ذكره
من الصيغ موضوع للخصوص وهو اقل الجمع
اما اثنان او ثلاثة ولا يقتضى العموم الاقربينة
وبه قال ابن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع
البلخي من الحنفية وغيرهما وقال القاضي في التقريب
والامام في البرهان يزعمون ان الصيغ الموضوعة
للجمع نصوص في الجمع محتملات فيما عداها اذا لم
تثبت قرينة تقتضي تعدد ما عن اقل المراتب
وقال ابو الحسين في المعتمد يشبه ان يكونوا جعلوا

١٠٧

في الخصوص



لفظة من حقيقة في الواحد مجازا في الكل وجعلوا
بقية الفاظ العموم حقيقة في جمع غير مستغرق
لانه يبعد ان يجعلوا الفاظ الجمع المعروف باللام
كالمسلمين حقيقة في الواحد مجازا في الجمع ولفظ
كل وجميع ابعد والثاني ان له صيغة مخصوصة
بالوضع حقيقة وتستعمل مجازا في الخصوص لان
الحاجة ماسة الى الالفاظ العامة لتعذر جمع الاحاد
على المتكلم فوجب ان يكون لها الفاظ موضوعة
كالفاظ الاحاد والخصوص لان الغرض من وضع
اللغة الاعلام والابهام كما عكسوا في الترادف
فوضعوا للشئ الواحد اسماء مختلفة للتوسع
وهذا مذهب الائمة الاربعة وجمهور اصحابهم
قال القاضي عبد الوهاب مذهب مالك وكافة اصحابه
ان للعموم صيغة ومن كلامه في الموطن ايجد من استدلاله
بالعموم كثيرا قال وهو قول الفقهاء باسرههم وقال
ابن حزم وهو قول جميع اهل الظاهر وبه نأخذ وقال
الصيرفي في كتاب الدلائل والاعلام زعمت طائفة من
اصحابنا ان مذهب الشافعي ان الآية اذا وردت ظاهرة
في العموم لا يقضى على العموم ولا خصوص الابدليل
من خارج قال وهذا الذي قالوه ضد قول الشافعي
سواه لان الذي قد اشتهر به في كتبه وعند
خصوصه ان الكلام على عمومه وظاهره حتى تأتي
دلالة تقوم على انه خاص دون عام وعلى انه
باطن دون ظاهر وقد قال رضي الله عنه في
الرسالة الكلام على عمومه وظاهره حتى تأتي

لا نقضى

خصوصه

دلالة

دلالة تدل على خصوصه وقال ايضا مانصه فكل
خطاب في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
أو في كلام الناس فهو على عمومه وظهوره الا ان تأتي
دلالة تدل على انه خاص دون عام وباطن دون
ظاهر ثم قال واذا وجدت خبرا عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم مجملا فهو على عمومه وظاهره
الا ان يأتي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر
يدل على انه خاص دون عام وباطن دون ظاهر
فيستدل بذلك ثم قسم القرآن والاخبار على ذلك
قال فثبت من هذا ان مذهب الشافعي ان الكلام
من كل مخاطب على ما اشتمل عليه الاسم ما لم يمنع
من اجراء الاسم عليه دليل ومعنى قوله الا ان تأتي
دلالة يجوز على نفسه استتار الدليل من خبر أو
غيره فاذا علم صار اليه وعلم ان الكلام كان عاما
ثم ذكر الصيرفي نصوصا للشافعي كثيرة صريحة
في ذلك بل قطعية فيه قال والدليل القطعي قائم
عليه وانما يثبت هنا ان ذلك مذهب الشافعي
وانى لم اقله فيه لقيام البرهان عليه ثم بين
وجه شبهة الشافعيين عن الشافعي الوقف ثم ردها
ثم قال ولا يقال ان له في المسألة قولين لان هذا
غير معروف بل المعروف بينه وبين اصحابه ما وصفت
لك منهم المنزني وابوثور والبويطي والحسين الكرابيسي
والاشعري وداود وسائر الشافعيين هذا كلام
الصيرفي وعجيب من نقله القول بالتصيفة عن
الاشعري وقال الشيخ ابو حامد الاسفرائني قال الشافعي

في الرسالة كل كلام كان عاما ظاهرا فهو على عمومته
 وظهوره حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم يدل على انه إنما أراد بالجملة العامة
 في الظاهر بعض الجملة دون بعض وقال في كتاب
 أحكام القرآن قال لي قائل تقول الحديث على عمومته
 وظهوره وان احتمل معنى غير العام والظاهر حتى يأتي
 دلالة على انه خاص دون عام وباطن دون ظاهر
 قلت فكذلك أقول وقال في كتاب اختلاف الحديث
 القرآن عربي كما وصفت واحكام فيه على ظاهرها
 وعمومها وليس لاحد ان يحيل مني ظاهرا الى باطن
 ولا عاما الى خاص الابدالة وقال الشيخ أبو حامد
 وهذا صحيح العموم عندنا له صيغة اذا اوردت
 مجردة عن القرائن دلت على استغراق الجنس
 هذا مذهبنا وبه قال مالك وأحمد وأبو حنيفة
 وأصحابه وداود وأهل الظاهر وبه قال من
 المتكلمين الجبائي وطائفة وذهبت طائفة الى ان
 هذه الالفاظ اذا اوردت فانها تحمل على اقل الخصوص
 حتى يرد دليل على ان المراد بهما زيادة على ذلك
 ثم اختلفوا في قدر ما يحمل عليه فمنهم من قال
 يحمل على اثنين ومنهم من قال على ثلاثة
 وذهب الى هذا جماعة من المعتزلة منهم أبو هاشم
 وغيره وذهبت الأشعرية الى الوقف والثالث
 ان شيئا من الصيغ لا يقتضي العموم ولا مع
 القرائن بل انما يكون العموم عند ارادة المتكلم
 له وهو قول جمهور المرجئة ونسب الى الأشعري

وكذلك

يدل دليل

وينسب

قال

قال في البرهان نقل مصنفو المقالات عن أبي الحسن
 الأشعري والواقفية انهم لا يثبتون لمعنى العموم
 صيغة لفظية وهذا النقل على الاطلاق زلل
 فان أحدا لا ينكر امكان التعبير عن معنى الجمع بتريد
 الفاظ مشعرة به كقول القائل رأيت القوم واحدا
 واحدا لم يفشني مني احد وانما كرر هذه الالفاظ
 قطو التوهم من يحسبه خصوصا الى غير ذلك
 وانما انكر الواقفية لفظية واحدة بمعنى الجمع انتهى
 وما ادعى فيه الوفاق فهو محل خلاف صرح به في
 كتاب التلخيص من التقريب للقاضي وسبأني
 وليس مرادة بالجمع القدر والمخصوص من ثلاثة
 أو اثنين انما مراده الشمول بدليل المثال المذكور
 والرابع الوقف ونقله القاضي في مختصر التقريب
 عن الشيخ ابي الحسين ومعظم المحققين وذهب اليه
 وحقيقة ذلك اننا سبرنا اللغة ووضعها فلم نجد
 في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت
 مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد وقال
 الامام في البرهان وما زال فيه الناقلون عن أبي
 الحسن ومثابو به ان الصيغة وان تقيدت بالقرائن
 فانها لا تشعر بالجمع بل تبقى على التردد وهذا ان صح
 النقل فيه فهو مخصوص عندى بالتوابع المؤكدة
 لمعنى الجمع كقول القائلين رأيت القوم اجمعين
 اكتفين ابصعين فاما الفاظ صحيحة صريحة
 تفرض مقيدة فلا يظن بذي عقل ان يتوقف
 فيها انتهى وقد انكر عليه المازري في إمكان النقل

١٠٩

وان

ولم يسلم

عن الواقفيه وان تقيدت بالقرائن قال وهذا
منصوص عليه في كتب ائمتهم وتوسل له ذلك
فانه يقتضى اذكار وجود لفظه تقتضى الاستيعاب
على حسب ما ذكره وأشار الى ان تلك الصور انما
استفيد العموم منها باضافة قرائن استشعرت
من المتكلم بهذه الالفاظ التابعة للطبيعة وقال
ابو الحسين ابن القطان شذت طائفة من أصحابنا
فنسبت هذا القول للشافعي لاشياء يتعلق بها
كلامه لانه قال في مواضع من الآي يحتمل الخصوص
ويحتمل العموم ولم يبرد الشافعي ما ذهبوا اليه وانما
احتمل عنده ان تردد دلالة تنقله عن ظاهره من
العموم الى الخصوص لان حقه الاحتمال وكذلك
ابوبكر الصيرفي حكى قول الوقف عن الشافعي
قال ولا يقال له في المسألة قولان واختار
ابو الحسين البصري في بعض كتبه ونقله الماوردي
والرويانى في كتاب الاقضية عن الظاهرية
والذى نقله الصيرفي عن داود القول بالصيغة واختلفت
الواقفية في محل الوقف على ستة أقوال وصفته
على قولين وأما محلها فالمشهور من مذهب ائمتهم
القول به على الاطلاق من غير تفصيل والثاني
ان التوقف في اختيار الوعد والوعيد دون
الأمر والنهي وحكاها ابوبكر الرازي عن الكرخي
قال وربما ظن ان ذلك مذهب ابي حنيفة لانه
كان لا يقطع بوعيد اهل الديار من المسلمين
ويجوز ان يغض الله لهم في الآخرة وليس ذلك

مدركه

مدركه بل لأن الأدلة الموجبة للوعيد بالتخليد
في النار انما انتهت في حق الكفار بدلائل من خارج
والثالث عكسه وهم جمهور الموحثه فقالوا
يصح العموم في الوعد والوعيد وتوقفوا فيما عدا
ذلك والرابع الوقف في الوعيد بالنسبة الى عصاة
هذه الامامة دون غيرها والخامس الوقف في الوعيد
دون الوعد قال القاضي وفرقوا بينهما بما يندى
بالشطح والترهات دون الحقائق والسادس
التفصيل بين ان لا يسمع قبل اتصالها بشئ من
أدلة السمع وكانت وعد الوعيد فيعلم ان
المراد بالعموم وان كان قد سمع قبل اتصالها به
أدلة الشرح وعلم انقسام الى العموم والخصوص
فلا يعلم حينئذ العموم في الاخبار التي اتصلت به
حكاها القاضي في مختصر التقريب السابع الوقف في
حق من لم يسمع خطاب الشارع منه صلى الله عليه
وسلم فاقام من سمع منه وعرف تصرفاته فيه ما
بين عموم وخصوص فانه لا يقف كذا حكاه
المازري وهو عكس ما قبله الثامن التفصيل
بين ان يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم
دون ما اذا لم يتقيد ولفظ الناس مثلا اذا
قلنا انه لا يعمر حاله الاطلاق سلم انه عام
في مثل قولك الناس اجمعون عن آخرهم كبيرهم
وصغيرهم لا يشذ منهم أحد الى غير ذلك حكاها
القاضي قال والمحققون من الواقفية يقولون
وان قيدت بهذه القيود فليست موضوعة

١١٠

خا

يقيد



للاستغراق في اللغة ولكن قد يعرف عمومها بقرائن
الاحوال المتقربة بالمقال وهي ما ينحصر بالعبارة
كما يعرف بالقرائن وجَلُّ الوجلي وان كانت القرائن
لا توجب معرفتها ولكن أجرى الله العادة بخلق
العلم الضروري عندنا والتاسع ان لفظة المؤمن
والكافر حيثما وقعت في الشرع افادت العموم دون
غيرها كما هو المأزى عن بعض المتأخرين قال
ويمكن ان يكون هذا من احكام الشرع في الاحكام
اللغوية كما احكامه في الصلاة والحج والصوم
وأما صفة الوقف فقد اختلف النقل فيه
عن الشيخ واصحابه فنقل عن مذهبنا احدهما
ان اللفظ مشترك بين الواحد اقتضاه عليه
وبين اقل الجمع فما فوقه اشتراكا لفظيا كالكاء
والعين ونحوهما اي انه موضوع لهما ووضعا
متساويا كما هو المأزى والاصرفياني وهذا فيما
يحتل من الصبيح الحمل على الواحد كمن وما وای
ونحوها وأما الفاظ الجموع فهي مشتركة بين
أقل الجمع وبين ما فوقه اشتراكا لفظيا والثاني
نفي العلم بكيفية الوضع من أصله ويقولون هي
مستعملة للعموم والخصوص ولكن لا ندري هل
ذلك على وجه الحقيقة أو المجاز وحكى ابن الحاجب
هذين القولين على وجه آخر احدها ان لا ندري
هل هذه الصيغة وضعت للعموم أم لا والثاني
اننا ندري انها استعملت للعموم ولكن لا ندري ذلك
على وجه الحقيقة أم لا ونقل قول الاشتراك في

أصل

أصل المسئلة مباينا لقول الوقف واعلم ان
الواقفية وان قالوا بان اللفظ لم يوضع لخصوص
والاعموم قالوا اننا نعلم ان اقل الجمع لا بد منه ليجوز
اطلاقه وجعل امام الحرمين الخلاف في غير الصبيغ
المؤكدة اما هي فلا خلاف في اقتضائها العموم وحكى
القاضي في التقريب وتبعه هو في التلخيص الخلاف مع
التأكيد أيضا نعر قال بعض من ما يدل على العموم
من الصبيغ بحكم القرائن المنفصلة اما عرفا أو عقلا
أو غير ذلك لا خلاف فيه فان المخالف في العموم لم ينكر
ان في الكلام ما يدل على العموم فان العموم وقصد
افادته ضروري واما المذكورون فانكروا ان يكون
للعوم صيغة خاصة موضوعة للدلالة عليه وجعل
غيره منشأ الخلاف امرين أحدهما ان التأكيد بالجمع
في لفظ الجمع هل إنما حسن لما كان احتمال إرادته
الخصوص أو لكون اللفظ صالحا للاستيعاب
والثاني هو ان الاستثناء هل هو استخراج ما يتناول
أو ما يجب دخوله تحت الصيغة أم هو استخراج
ما اللفظ صالح لتناوله وماخذ قول الوقف من أصله
ان الاشعري لما تكلم مع المعتزلة في عمومات الوعيد
الواردة في الكتاب والسنة كقوله ان الفجار لفي
جحيم وقوله ومن يعص الله ورسوله فإن له نار
جهم خالد افيها ونحوه ومع المرجئة في عموم الوعد
نفي ان تكون هذه الصبيغ موضوعة للعموم وتوقف
فيها وتبعه جمهور اصحابه وقال ابو نصر ابن
القشيري في كتابه في باب المفهوم لم يصب عندنا

ك
١٢
أن قول الواقفية



عن الشيخ اذكار الصبيغ بل الذي صح عنه انه لا يذكرها
ولكن قال في معرضاته في اصحاب الوعيد باذكار الصبيغ
قال سرمد هباء الى اذكار التعليق بالظواهر فيما
يطلب فيه القطع وهذا هو الحق المبين ولم يمنع
من العمل بالظواهر في مظان الظنون وقد سبق
ان الصيرفي حكى عن الشيخ القول بالصبيغ والثافعي
تنبه زعم الشريف المرتضى في الذريعة ان الخلاف
في هذه المسألة بالنسبة الى وضع اللفظة انه هل
يقضي الاستغراق ولا خلاف في ان الشرع يقتضيه
مسألة مدلول الصيغة العامة ليس أمرا كليا
والامداد على جزئياته لان الدال على القدر المشترك
لا يدل على شيء من جزئياته ألبتة وليس كلاً
مجموعياً والاصل الامتثال بتزك قتل مسيئ
واحد اذا قيل لا تقتلوا المسلمين بل مدلولها كلية
اي محكوم فيه على كل فرد فرد مطابقة سلباً أو
إيجاباً عند المحققين من سائر الصبيغ الا صفراني خلافاً
للسهروردى والقرافي حيث اخرجاه من اقسام
الدلالة ومنهم من قال انها هي كلية في غير جانب
النهي والنفي عند تأخر كل ونحوها عن ادوات النهي
أو النفي نحو ما جاء الاكل الرجال فان النفي المجموع
لا الافراد قال القرافي دلالة العموم على الفرد الواحد
كالمشركين على زيد لا يمكن ان يكون بالمطابقة لانه
ليس تمام مسمى المشركين ولا بالالتزام لانه ليس
خارجاً ولا بالتضمن لانه ليس جزء المسمى اذ الجزء
مقابل الكل والعموم كلي لا كل كما عرفت فاذن

ح
الظلية

لا يدل

لا يدل لفظ المشركين على زيد لانتفاء الدلالات الثلاث ١١٢
واذا المريد بذلك بطل ان يدل لفظ العموم مطلقاً
لا تحصر الدلالة في الاقسام الثلاثة واجاب عنه
الاصفراني برجوعه الى المطابقة وقال نحن حيث قلنا
اللفظ اما ان يدل مطابقة أو تضمناً أو التزاماً فذلك
في لفظ متردد دال على معنى ليس ذلك المعنى نسبة
بين مفردين وذلك لا يتأتى هنا فلا ينبغي ان يطلب
واذا عرفت هذا فاعلم ان قوله تعالى اقتلوا المشركين
في قوة حمل من القضايا وذلك لان مدلوله اقتل هذا
المشرك وهذا وهذا الى اخر الافراد وهذه الصبيغ
اذا اعتبرت اذا اعتبرت بجملة اخرى لا تدل على زيد
المشرك ولكنها تتضمن ما يدل على مثل لا بخصوص
كونه زيد ابل بعموم كونه فرداً ضرورة تضمنه اقتل
زيد المشرك فانه من جملة هذه القضايا وهي جزء
من مجموع تلك القضايا فتكون دلالة هذه الصيغة
على وجهين قتل زيد المشرك لتضمنها ما يدل على
ذلك الوجوب والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو دال
على ذلك مطابقة فافهم ذلك فانه من دقيق الكلام
ثم استشكل نحو قوله فاقتلوا المشركين وان فيه
عمومات أحدها في المشركين والثاني في الامور
بقتلهم ودلالة العموم كلية فيكون أمر كل فرد
بقتل كل فرد فرد من المشركين فيكون ذلك تكليفاً
بالمستحيل وهو غير واقع واجاب عنه بانه وان
كان ظاهراً للفظ الا ان العقل دال على خلافه فيجعل
على الممكن دون المستحيل قال بعضهم هذا السؤال

قلت دلالة العموم
فرد من الافراد

لا يستحق جوابا لان الفرد الواحد من المسلمين يستحيل
ان يقتل جميع المشركين مسألة اذا ثبت دلالة العموم
على الافراد فاختلفوا هل هي قطعية او ظنية
والثاني هو المشهور عند اصحابنا والاول قول جمهور
الحنفية قال صاحب اللباب منهم وابوزيد الدبوسي
في التقويم دلالة العام على افراده قطعية توجب
الحكم بعمومه قطوا واحاطته كان الخاص ان كان
النص مقطوعا به وقال الشافعي لا توجب العلم
ولهذا قلنا ان الخاص ينسخ العام والخاص
لاستوائهما رتبة وعندنا يجوز نسخ العام بالخاص
ويمنع نسخ الخاص بالعام ولهذا قال اصحابنا فيمن
أوصى لزيد بخاتم ثم لعمر وبفصه في كلام مفصول
فالحلقة للاول على الخصوص والفص بينهما لان الاول
استحق الفص بوصية عامة للفص والخاتم والثاني
استحق الفص بوصية خاصة فزاحمه بالمشاركة
معه انتهى واطلق الاستاذ ابو منصور النقل عن
الشافعي ومالك وابي حنيفة فان دلالة على افراده
قطعية ولذا نقله الفزالي في المنحول عن الشافعي ايضا
قال امام الحرمين وابن القشيري الذي صح عندنا من
مذهب الشافعي ان الصيغة ان تجردت عن القرائن
فهي نص في الاستغراق وان لم يقطع بانتفاء القرائن
فالتردد باق وجري عليه الابياري في شرح البرهان
وزاد عليه حكايته عن المعتزلة قال والمأخذ مختلف
فالمعتزلة تلقوه من استحالة تأخير البيان عن الخطاب
فلو كان المراد به غير ما هو ظاهر لكان تأخير البيان

وتعرو

والأخذ

وهو

وهو محال والشافعي كأنه يرى ان التخصيص انما يكون
واردا على كلام المتكلم لا قران للفظة المختصة به
عند الاطلاق قال وهذا بحث لغوي يقتصر الى النقل
وقد رأيت من ينكر على الابياري هذا النقل عن الشافعي
ظنا منه تفرد به هذا نعم قد ذكره الامام ابو الحسن
الطبري المعروف بالكيافقال في كتابه التلويح عن
نقل الشافعي ان الالفاظ اذا تعرت عن القرائن المختصة
كانت نصا في الاستغراق لا يتطرق اليها احتمال وهذا
لم يصح عنه وان صح عنه فالحق غيره فان المسميات
النادرة يجوز ان لا تتراد بلفظ العام ويجب منه ان
التخصيص اذا ورد في موضع آخر كان نسخا وذلك
خلاف رأي الشافعي انتهى ولعل امام الحرمين في نقله
عن الشافعي كونه قطعية اخذه من قوله انما نص
وفيه نظر فان الشافعي يسمي الظواهر نصوصا كما
نقله الامام في البرهان عنه في موضع آخر وهذا
هو الحق واليه يشير كلام ابن السمعاني في القواطع
فانه قال وعن بعض الحنفية ان العموم نص فيما
يتناول من المسميات وقد سمي الشافعي الظواهر
نصوصا في مجازي كلامه والاولى ان يسمى العموم
نصا لانه يحتمل الخصوص ولان العموم فيما يدخل
فيه من المسميات ليس بأرفع وجوه البيان ولكن
العموم ظاهر في الاستيعاب لانه يبتدر الى الفهم
ذلك مع انه يحتمل غيره وهو الخصوص انتهى وقال
ابن برهان في الكلام على ان السبب لا يخصص
يجوز ان يكون العام نصا في بعض المسميات دون بعض

١١٣



ولهذا المعنى قال أصحابنا يجوز ان يكون اللفظ الواحد
نصا في بعض المسميات وهي الظاهرة التي يُقطع
بكونها امتصو ز صاحب الشرع ولا يجوز تخصيصها
واستخراجها عن مقتضى العام ويكون ظاهرا في
البعض فيجتمعا ان يكون مقصود الشرع ويحتمل
ان لا يقصده وحينئذ تقول شمله العام ويدخله
التخصيص وفرق امام الحرمين بين ادوات الشرط
وغيرها فرأى ان ادوات الشرط تدل دلالة قطعية
وانما نقل التخصيص بناء على القرائن ورأى ان جمع
الكثرة يدل ظاهرا لا قطعا واختار الغزالي في المتحول
انه نص في أقل الجمع ظاهر فيما وراءه وخص المازري
الخلافا بما زاد على أقل الجمع اما ما دونه فدلالته
عليه قطعية والمختار الذي عليه أكثر أصحابنا
ان دلالة عليه بطريق الظهور والاملا جاز
تأكيد الصيغ العامة اذ لا فائدة فيه وقد قال
تعالى فسجد للملائكة كل من اجمعون ويذنبني على
هذا الأصل مسائل منها وجوب اعتقاد عمومته
قبل البحث عن المخصص ومنها تخصيص العموم
بالقياس وخبر الواحد الظنين ابتداء والعام
بالخاص وان الخاص لا يصير منسوخا بالعام
خلافا لابي حنيفة ومن ثم رجع الشافعي خبر القرايا
على خبر التمر كئيبا بديل فرع لو قال في الاقرار
له عندي خاتم ثم قال ما ارادت الفص ففي قوله
وجريان أصح مما لا لأن الفص متناول لاسم
الخاتم فهو رجوع عن بعض ما أقربه فلا يقبل

وهذا

وهذا يقتضى ان دلالة العام على افراده قطعية
عندنا وقد قال اللغويون الخاتم في اللغة اسم للحلقة
مع الفص والا فهو حلقة وقيل فتح مسألة في
ان العام في الاشخاص هل هو عام في الأحوال
والازمنة ويظن كثير من الناس ان البحث في هذه
المسألة مما أثاره المتأخرون وليس كذلك بل وقع
في كلام من قبلهم والمشهور نعم ومن صرح به
الامام ابو المظفر في القواطع في الكلام على استصحاب
الحال فقال لان لفظ العموم دال على استغراق جميع
ما يتناول اللفظ في أصل الوضع في الاعيان
وفي الازمان وفي اي عين وجد ثبت الحكم فيها
بعموم اللفظ هذا كلامه وكذلك الامام فخر الدين
في المحصول في كتاب القياس حيث قال جوابا
عن سؤال قلنا لما كان امرا بجميع الاقيسة كان
متناولا لامحالة لجميع الأوقات والاقدم ذلك في
كونه متناولا لكل الاقيسة انتهى وهو ظاهر
كلام الغزالي في فتاويه فانه قال فيما اذا قال
لامته الحامل كل ولد تلديته فهو حر انه كما
يشمل الذكر والانثى يشمل اختلاف الوقت فينبغي
ان يعبر ويتكرر هذا اللفظ وقد نص الشافعي
فيما اذا قال انت طالق ثم قال اردت ان دخلت
الدار فانه لا يدين واذ انوى الى شهرين يدين
ففرق بين الزمان والمكان وظاهر كلام مجلي في
الذخائر والرافعي وغيرهما انه لا فرق فانها حكيا
وجهين في التدين في ان دخلت الدار وقال الامام

وللفقيه نظر في هذا فان قول القائل ان كلمت زيدا
يتعلق بالأزمان ظاهر على العموم بخلاف ان دخلت
الدار فان اللفظ لا يدل على التقييد وتبعه القرألي
حيث قال اللفظ عام في الأزمان فاذا قال أردت
شهر افكأنه خصص العام وقال الرافعي وقد
تقابل هذه المسألة فيقال اللفظ عام في الأحوال
الا انه خصصه بحال دخول الدار انتهى لكن
الامام قائل بان اللفظ لا يذبح عن الأحوال وإنما
يدل على الأزمان على ان هذا اللفظ لا عموم له
البتة وإنما هو مطلق وزعم القرألي ان العام
في الاشخاص مطلق في الأزمان والبقاء والأحوال
والتعلقات فلا تعم الصيغة في شيء من هذه
الأربع من جهة ثبوت العموم في غيره احتى يوجد
لفظ يقتضي فيها العموم لان العام في الاشخاص
لا دلالة له على خصوص يوم معين ولا مكان معين
ولا حالة مخصوصة فاذا قال اقتلوا المشركين
عمر كل مشرك بحيث لا يبقى فرد ولا يعمر الأحوال
حتى لا يقتل في حال الهدنة والذمة ولا خصوص
المكان حتى يدل على المشركين في أرض الهند مثلا
ولا الأزمان حتى يدل على يوم السبت مثلا ويستعمل
كذلك في دفع كثير من الاستدلالات بالفاظ من
الكتاب والسنة فيؤدي الى بعض الأحوال
التي اتفق عليها الخصمان فيقال ان اللفظ مطلق
في الأحوال وقد عملت به في الصورة الفلانية
والمطلق يكفي في العمل به مرة واحدة فلا يلزم

العمل

العمل به في صورة النزاع وقد ارتضاه الاصمغاني في شرح
المحصول وفي كلام الأمدى في مسألة الاحتجاج بقولي
الصحابي ما يشير الى القول بهذه القاعدة وقد ردها
جماعة منهم الشيخ تقي الدين في شرح العمدة فقال
وهذا عندى باطل بل الواجب ان ما دل عليه العموم
في الذوات مثلا يكون دالا على ثبوت الحكم في كل ذات
تناولها اللفظ ولا يخرج عنها ذات الا بدليل يخصه فمن
اخرج شيئا من ذلك فقد خالف مقتضى العموم
تعمير يكفي في العمل بالمطلق مرة كما قالوا ونحن لانقول
بالعموم في هذه المواضع من حيث الاطلاق وإنما
قلنا به من حيث المحافظة على ما تقتضيه صيغة
العموم في كل ذات فان كان المطلق لا يقتضي العمل
به مرة مخالفة لمقتضى صيغة العموم قلنا
بالعموم محافظة على مقتضى صيغته لا من حيث ان المطلق
يعمّر مثال ذلك اذا قال من دخل داري فاعطه درهما
فمقتضى الصيغة العموم في كل ذات صدق عليها
انها داخله فاذا قال قائل هو مطلق في الأزمان وقد
عملت به مرة فلا يلزم ان أعمل به اجري لعدم عموم
المطلق قلنا له لما دلت الصيغة على العموم في كل
ذات دخلت الدار ومن جملتها الذوات الداخلة في
آخر النهار فاذا اخرجت تلك فقد اخرجت ما دلت
الصيغة على دخوله وهي كل ذات ثم استدل الشيخ
على ذلك بحديث أبي أيوب فانه لما روى قوله عليه
الصلاة والسلام لا تستقبلوا القبلة ببول ولا غائط
الحديث اتبعه بان قال فقد منا الشام فوجدنا

مراجيض قد بذيت نحو الكعبة فتخرف عنى ونستغفر
الله عز وجل قال فان ابا ايوب من اهل اللسان والشرع
وقد استعمل قوله ولا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها
عاما فى الأماكن وهو مطلق فيها وعلى ما قاله هو لا يلزم
منه العموم وعلى ما قلناه يعبر بمعنى فيكون العام فى
الاشخاص عاما فى الامكنة وقد رد بعضهم هذا
الاستدلال من جهة ان فى اللفظ هنا ما يدل على
العموم وهو وقوع الاستقبال نكرة فى سياق النهى
فيعم جميع الأماكن فى الشام وغيره والتزاع إنما هو
فيما اذا لم يكن هناك قرينة تدل على العموم فالحديث
حجة للقرا فى لانه لو كان عموم الفعل فى سياق النهى
يقضى العموم فى المكان لما كان لتعريف المكان بالالف
واللام فائدة وتمسك اخرون فى رد هذه القاعدة
بحديث ابي سعيد بن العلاء حيث دعاه النبي صلى الله
عليه وسلم وهو فى الصلاة فلم يجبه فقال عليه
السلام الم يقل الله الحديث فقد جعله رسول الله
صلى الله عليه وسلم عاما فى الاحوال لانه احتج عليه
بالآية وهو فى الصلاة ورد بان ذلك جاء من صيغة
اذ المقتضية للتكرار فى جميع الازمان والاحوال
وقد خالف الشيخ تقي الدين فى شرح العمدة فى موضع
آخر هذه القاعدة فقال فى حديث بيع الخيارات ان
الخيار عام ومتعلقه وهو ما يكون فيه الخيار مطلق
فيجمل على خيار الفسخ وهذا اعتراف بمقالة القرا فى
وربما ايده بعضهم بقوله تعالى فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم قال فلو كان العام فى المشركين
لكان

يعم

والصفة

لكان وجدتموهم تكرر احيث من صيغ العموم فى المكان
قاله القاضى عبد الوهاب وقد توسط الشيخ علاء الدين
الباجى بين هذين القولين فقال ما معناه ان معنى كون
العام فى الاشخاص مطلقا فى الاحوال والازمان والبقاع
انه اذا عمل به فى الاشخاص فى زمان ما ومكان ما
وحالته ما لا يعمل به فى تلك الاشخاص مرة أخرى
فى زمان آخر ونحوه اما فى اشخاص اخرى مما يتناوله
ذلك اللفظ العام فيعمل به لانه لو لم يعمل به لزم
التخصيص فى الاشخاص كما قاله الشيخ تقي الدين
فالتوفية بعموم الاشخاص ان لا يبقى شخص ما
فى اى زمان ومكان وحال الا حكم عليه والتوفية
بالاطلاق ان لا يتكرر ذلك الحكم فكل زمان مثلا
يجلد بعموم الآية واذا جلد مرة ولم يتكرر زمانه
بعد ذلك لا يجلد ثانية فى زمان آخر ومكان آخر
فالمحكوم عليه وهو الزانى والمشارك مثلا لما دخلت
عليه اداة العموم افادت عموم الشخص لا عموم
الصفة فالصفة باقية على اطلاقها فهذا معنى
قولهم العام فى مطلق زمانا حده وكل شخص حصل
مطلق شرك قبل بشرطه فرجع العموم والاطلاق
الى لفظه واحدة باعتبار مدلولها واعتراض على
هذا بان عدم التكرار جاء من ان مطلق الامر لا يقتضى
التكرار فلا حاجة الى اخذ ذلك من الاطلاق ورد بان
اطلاق الامر احد المقتضيات للاطلاق فى الازمان
وغيرها فلا تنافى بينهما قلت وهذا مستمد مما
ذكره الشيخ فى شرح الامام حيث قال انا نقول

وحد



اما كون اللفظ العام في الاشخاص مطلقا في الأحوال
 وغيرها مما ذكر فصحيح واما الطريقة المذكورة
 في الاستدلال فيلزم من عود التخصيص إلى
 صيغة العموم ويبقى العموم في تلك الأحوال لا
 من حيث أن المطلق عام باعتبار الاستفراق بل
 من حيث أن المحافظة على صيغة العموم في الأشخاص
 واجبة فالعموم من حيث وجوب الوفاء بمقتضى
 الصيغة العامة لا من حيث أن في المطلق عموم
 استفراقى واما قوله ان المطلق يكفي في العمل
 به مرة فنقول هل يكتفى فيه بالمرة فعلا أو جملا
 فان كان الاول مسلما وان كان الثاني ممنوعا وبيانه
 ان المطلق اذا فعل مقتضاه مرة ووجدت الصورة
 الجزئية الداخلة تحت الكل كفى ذلك في العمل
 به كما اذا قال اعتق رقبة ففعل ذلك مرة
 لا يلزم اعتاقه مرة اخرى لحصول الوفاء بمقتضى
 الامر من غير اقتضاء اللفظ العموم وكذلك اذا قال
 ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة وحينئذ
 لا يجتنب بدخولها ثانية لوجود مقتضى اللفظ
 فعلا من غير اقتضاء العموم اما اذا عمل به مرة
 جملا أي في أي صورة من صور المطلق لا يلزم
 التقييد بما ولا يكون وفاء بالاطلاق لان مقتضى
 تقييد الاطلاق بالصورة المعينة جملا ان لا يحصل
 الاكتفاء بغيرها وذلك يناقض الاطلاق ومثاله
 اذا قال اعتق رقبة فان مقتضى الاطلاق أن
 يحصل الأجزاء بكل ما يسمى رقبة لوجود المطلق
 في

واجب

فهم هذا

في كل من يعتق من الرقاب وذلك يقتضى الاجزاء به
 فاذا خصصنا الحكم بالرقبة المؤمنة معنا اجزاء
 الكافرة ومقتضى الاطلاق اجزاؤها ان وقع العتق
 بها الذي فعلناه خلاف مقتضاه قال فتدبره
 لهذه المواضع التي ترد عليك من الفاظ الكتاب
 والسنة اذا كان الاطلاق في الأحوال وغيرها مما
 يقتضى الحمل على البعض فيه عود التخصيص على محل
 العموم وهي الاشخاص او مخالفة مقتضى الاطلاق
 عند الحمل والحكم بعدم التقييد لوجود الوفاء بمقتضى
 الاطلاق او العموم لا بدليل منفصل اما اذا كان
 الاطلاق في صورة لا تقتضى مخالفة صيغة العموم
 ولاننا في مقتضى الاطلاق فالسلام صحيح ويتعدى
 النظر بعد القول بالعموم بالنسبة الى ما ذكرنا
 الى امر اخر وهو ان ينظر الى المعنى المقصود بالعموم
 فان اقتضى اخراج بعض الصور وعدم الجرى على
 ظاهر العموم وجب ان ينظر في قاعدة اخرى وهي ان
 اللفظ اذا قصد به معين فهل يحتاج به فيما اذا لم
 يقصد به أولا فان قلنا بالاول فلا حاجة بنا الى
 هذا والا احتجنا الى النظر فيها بعد الايمان بمقتضى
 صيغة العموم وان الوفاء بمقتضاها واجب
 هذا ما عندى في هذا الموضوع والذي يزيد
 وضوحا ان اللفظ اذا كان مطلقا في هذه
 الأحوال يلزم منه ان لا يصح التمسك
 بشئ من العمومات او أكثرها اذ ما من عام
 الا وله أحوال متعددة بالنسبة الى الذوات
 التي تتعلق بها العموم فاذا اكتفينا في العمل

صحيح

بحالة من الحالات تعذر الاستدلال بغيره وهذا
خلاف ما درج عليه الناس مسألة إذا ثبت
ان للعموم صيغة بالمعنى السابق قال القاضي
في التقريب ذهب الجمهور سيما القائلين بجواز
تأخير البيان الى انه يجوز ان يسمع المكلف
الكلام العام ولا يسمع المخصص اذا كان
له مخصص في ادلة الشرع وعليه البحث
في ذلك بقدر ما يعلم انه لو كان هناك مخصص
لبلغه فان وجده فيها والا اعتقد عمومه
وذهب بعض اهل العراق الى انه لا يجوز ان
يسمع الله واحد من المكلفين العام المخصوص
ولا يسمعه خصوصاً بل لا بد ان يسمعه اياها
او يصرفه عن سماع العموم اذا لم يسمع المخصوص
قلت ونقله صاحب المعتمد والمحصل عن
الجبائي وابي الهذيل قال صاحب الواضح وهو
قول ابي علي الجبائي قال وكذا كان يقول في
الناسخ والمنسوخ قال القاضي واتفق الكل
على انه اذا كان العموم مخصوصاً بدليل العقل
جاز ان يسمعه من لم يتقدم نظره في الدليل
على تخصيصه وان دليل العقل المخصص
له مقدم عليه لتقدم العقل على السمع وهو
من اوضح ما يستدل به فانه اذا جاز ذلك
في الأدلة العقلية جاز في السمية قال
القاضي ويجوز ان يبلغه المنسوخ ولا
يلفه الناسخ وحكي صاحب الواضح
المعتزلي في المسئلة ثلاثة مذاهب ثالثها

التفصيل

التفصيل بين المخصص العقلي فيجوز والسمعي
فلا يجوز وحكاة في المعتمد عن الجبائي وابي الهذيل
ومن تبع القاضي في ذكر هذه المسئلة الامام
في التلخيص والغزالي في المستصفى قال ونحن
نقول يجب على الشارع ان يذكر دليل المخصوص
اما مقترنا او متراخياً على ما ذكرنا من تأخير البيان
وليس من ضرورة كل محتمل يبلغه العموم
ان يبلغه المخصوص بل يجوز ان يفضل عنه
ويكون حكم الله في حقه العمل بالعموم وهو
الذي بلغه دون ما لم يبلغه وقال في البرهان
لا يمتنع ورود اللفظ العام مع استتخار المخصص
عنه الى وقت الحاجة وذهب جماهير المعتزلة
الى منع ذلك وهي من فروع تأخير البيان الى وقت
الحاجة مسألة اذا جوزنا ورود العام مجرداً
عن تخصيصه فهل يجب اعتقاد عمومه عند
سماعه والمبادرة الى العمل بمقتضاه او يتوقف
فيه الى ان ينظر دليل المخصص قال الشيخ ابو
حامد الاسفرائني في كتابه اختلف اصحابنا
فيه فقال القاضي ابوبكر الصيرفي يجب اعتقاد
عمومه في الحال عند سماعه والعمل بموجبه
وقال عامة اصحابنا ابوالعباس بن سرج وابو
اسحاق المروزي وابوسعيد الاصطخري
وابو علي بن خيران وابوبكر التقي قال يجب
التوقف فيه حتى ينظر الاصول التي
تتفرق فيها الادلة فان دل الدليل على تخصيصه

استحضار

تخصيصه

عمومها في الحال عند سماعه والعمل بموجبه

خص به وان لم يجد دليلا يدل على التخصيص
اعتقد عمومها وعميل بموجبه قال الشيخ ابو
حامد وحكى القفال ان الصيرفي سئل عن
قوله تعالى فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه
هل تقول ان من سمع هذا يأكل جميع ما يجده
من رزقه فقال اقول انه يبلغ الدين بلغيا
قال الشيخ ابو حامد وزعم الصيرفي انه مذهب
الشافعي لقوله في الرسالة والاطلام اذا كان
عاما ظاهرا كان على ظاهره وعمومه حتى تأتي
دلالة تدل على خلاف ذلك وزعم آخرون ان
مذهب الشافعي خلافا لانه قال وعلى اهل
العلم بالكتاب والسنة ان يتطلبوا دليلا
يفرقون به بين الحكم وغيره في الأمر والنهي
فأخبر انه يجب طلب دليل يستدل به على
موجب اللفظ قلت ومن هذه الطريقة
يؤخذ حكاية قولين للشافعي في هذه المسئلة
وهو غريب وما حكاها الشيخ ابو حامد من
الخلاف في وجوب اعتقاد العموم جرى عليه
العراقيون من اصحابنا من القاضى ابن
كج في كتابه في الأصول والقاضى ابو الطيب
في شرح الكفاية وصاحبه الشيخ ابو اسحق
في شرح اللمع وسليم الرازي في التقريب
وابن الصباغ في العدة ونصروا قول ابن سريج
وعمن حكاها من المراويزة امام الحرمين وابو
نصر بن القشيري في كتابه والقاضى الحسين في تعليقه

خ
اذا كان الظلام
عاما

خ
يفرق

قبيل

خ
ولذلك

قبيل كتاب القاضى الى القاضى والامام ابو عمر ابن
عبد البر ونقل التمسك بالعموم الى ان يظهر المخصص
عن اهل الحجاز والمنع منه عن اهل الكوفة وكذلك
صوّر المسئلة والنقل القاضى ابو بكر في التقريب
والامام في التلخيص قال وذهب ابن سريج ومعظم
العلماء الى انه لا يسوغ اعتقاد العموم الا بعد
النظر في الأدلة ثم اذا نظر فيها جرى على قضيتها
قال وارتضاه القاضى ابو بكر وهو الصحيح
وكذلك صوّرها الكيا المراسى في المدارك
ونقل موافقة ابن سريج عن القفال وابن خيران
والاصطخري وكذلك ابن برهان في الأوسط
لانه اختار قول الصيرفي وقال انه الصحيح
وكذا اختاره ابن عقيل والمقدسى والقاضى
ابو يعلى بن الضرا وابو بكر الخلال من الحنابلة
وهو احدى الروايتين عن الامام احمد واختاره
ايضا الامام فخر الدين الرازي واتباعه وابو العباس
القرطبي من المالكية لكن الراجح عند اصحابنا
انه لا يجوز قبل البحث عن المخصص ونقل فيه
الاستاذ ابو اسحق الاسفراي اتفاق اصحابنا
واختاره الامام في البرهان وزيف قول
الصيرفي وحكاها الماوردي عن ظاهر نص الشافعي
وقال في كتاب الاقضية وتبعه الرويانى في البحر
انه مذهب الشافعي قلت هو ظاهر نص الشافعي
في احكام القرآن فانه قال وعلى اهل العلم
عند تلاوة القرآن والسنة طلب الدلائل ليفرقوا



نصه

فذكر

بين التحتم وغيره في الأمر والنهي هذا اللفظ فنص
 على طلب الدلائل المميزة بين مواقع الكلام وانكسارهم
 إلى نفس الكلام وظاهره قبل البحث عن القرائن
 لكنه نص في موضع آخر على ما يخالفه فيصير
 له في المسألة قولان وذكر في الأمر حديث أبي أيوب
 بعوم النهي عن الاستقبال بالفائض والبول
 وقال يعني أبا أيوب بالحديث جملة كما سمعه
 جملة ولذلك ينبغي لمن سمع الحديث ان يقول
 به على عمومته وجملة حتى يجد دلالة يفرق
 منها فيه ثم للدلالة المفرقة بحديث ابن عمر
 ثم ذكر حديث النهي عن الاوقات المكرهه
 ثم قال الشافعي وهكذا غير هذا من حديث
 رسول الله صلى الله عليه وسلم هو على الظاهر من
 العموم حتى تأتي الدلالة عنه من سنة رسول الله
 صلى الله عليه وسلم او اجماع الائمة الذين لا يملئهم
 أن يجمعوا على خلاف سنته انه باطن دون
 ظاهر وخاص دون عام انتهى هذا اللفظ
 وذكر في الرسالة مثله واحتج بحديث أبي أيوب
 في قضاء الحاجة انه سمعه جملة فقال به جملة
 وقد سبق في مسألة صبيغ العموم نقل الصبر في
 مثل ذلك عن نصوص الشافعي الكثيرة وقال
 الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني في كتابه انفق
 اصحابنا على ان العموم اذا ورد وسمعه المكلف
 وفهم وجب عليه عرضه اذا اراد تنفيذه
 على ما يقدر من أدلة العقول واصول الشرع

لا يمكن

فان

فهم ما يجب وجب
تقدم



فان كان فيه ما اوجب تخصيصه خصه به والا
 اجراه على ظاهره فيما اقتضاه لفظه وهذا وقف
 منه على مقدار الاجتهاد وليس هو من جنس ما
 تقوله الواقفية انتهى وقال القفال الشاشي
 في اصوله اذا ورد الخطاب باللفظ العام نظر ان
 وجد دليل يخص اللفظ كان مقصورا عليه
 والا جرى على عمومته لان العام محتمل للتخصيص
 فلا يجوز الهجوم على الحكم دون النظر في المراد به
 فان قيل فم الذي يعتقد السامع قبل النظر
 قلنا قد يقترن بالخطاب من دلالة الحال ما يقف
 به السامع على مراد الخطاب وقد يتقدم الخطاب
 ما يتعلق لتخصيص اللفظ وقرينته عليه
 كما ورد انه لما نزل قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم
 يظلم شق ذلك على الصحابة فقال النبي عليه السلام
 ان الشرك لظلم عظيم فاذا ورد الخطاب مجردا من
 دلالة تقترن فالواجب على المخاطب قبل النظر
 ان يعتقد ما حصل عنده من ظاهر اللفظ فانه
 حق ولا يعتقد انصرفه إلى عموم ولا إلى خصوص
 لانه انما يجوز اعتقاد الشيء على ما هو به وليس
 عنده قبل النظر في هذا اكثر من اللفظ العام فالعام
 يرد عليه الحادثة تحتمل وجهين فلا يعتقد في حكمها
 شيئا بعينه الى ان ينظر في تبين له الحكم انتهى
 وقد احتج بعضهم على العمل به قبل البحث عن
 المخصص بما في الصحاحين من حديث أبي هريرة
 في العنبر الذي القاه في البحر فان ابا عبيدة حلم

ما هو أمره

بتنجيس ميتة البحر تمسكاً بعموم القرآن ثم انه
استباحها بحكم الاضطرار مع ان عموم القرآن
في الميتة مختص بقوله هو الطهور ماؤه
الحل ميتته ولم يكن عنده ولا عند احد من
الصوابية خبر عن هذا المختص وحصل بما
ذكرنا ان في هذه المسألة عندنا طريقين احدهما
حادية لقولين أو وجهين والثانية القطع بوجوب
البحث من غير خلاف في على طريقة الاستاذ أبي اسحق
والقولان الاولان مشهوران من غير مذهبنا
ولهم فيها أيضاً ثلاثة اقوال غريبة أحدها
ان سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم على طريق
تعليم الحكم وجب اعتقاد عمومته في الح إلى
وان سمعته من غيره لزمه التثبت ونسب إلى
عبد الله الجرجاني من الحنفية الثاني وان
ورد ابتداء وجب التوقف فيه وحكاة ابو بكر
الرازي في اصوله واختاره على غير هذا الوجه
وهو التفصيل بين ان يرد جواباً عن سؤال
أو امر أو نهياً فيجب حمله على عمومته لأنه
لو كان خاصاً لما تركه عليه السلام بلا
بيان في الحال التي لزم فيها بتنفيذ الحكم
هذا مع جهل السائل اما اذا كان السائل
من أهل النظر والاجتهاد قال الرازي فضيه
وجهاً ان أحدهما لا يحكم بظاهره حتى يبحث
عن المخصص فان لم يجده أمضاه على عمومته
والثاني ان كان مخاطباً بحكم اللفظ فليس

لا وحكاة الشيخ ابو حامد وسليم الرازي في التقريب عن أهل العراق
(انه ان ورد بياناً بان يكون جواباً لسؤال أو امر أو نهياً وجب حمله)
(على عمومته)

بتنجيسه

بظواهرها

يخليه الله تعالى عند سماع اللفظ من آية دلالة
التخصيص عليه حتى يكون كالاستثناء المتعقب
للجملة واما من لم يكن مخاطباً بالحكم فليس عليه ان
يعتقد فيه عموماً ولا خصوصاً قال واما العامي
فليس له ان يعتقد شيئاً من ذلك ولكنه اذا
سأل عن حكم حادثة فمن يلزمه قبول قوله
فأجابه بجواب مطلق أمضاه على ما سمعه ومنهم
من اقتصر على العموم من غير تفصيل وهو خطأ
لان فيه ايجاب اعتقاد عموم ما لا يعلم صحة
عمومه لاسيما اذا كان مختصاً في نفس الأمر
اهو الثالث وحكاة الماوردي والرويانى في كتاب
الاقضية التفصيل بين ان يدخله تخصيص أو لا
ف قيل التخصيص يستعمل على عمومته من غير
اجتهاد ولا نظر وبعد التخصيص يحتمل قال
وهو قول أهل العراق وكلام ابن حزم يقتضى
تخصيص الخلاف بما اذا لم يكن هناك ما يخصه
فان وجدنا ما يخصه وجب العمل بالعام بلا
خلاف من غير توقف وان كان يجوز ان يكون هناك
مخصص آخر فانه جعل هذا أصلاً قاس عليه
موضع الخلاف وحكى ابن فورك مذهب الصيرفى
ومقابلته قولاً بالتفصيل بين الأمر والأخبار
قال ومنهم من جمع في الوقف بينهما وهو الأقفه
ومنهم من حمله على ثلاثة وتوقف في الزائد عليها
والمشهور حكاية هذا في تأخير البيان عن وقت
الحاجة ونقل بعضهم عن كتاب الاصول للاستاذ

ك
١٣

١٢١

خ
الاقصر
عليه



أبي اسحاق ان محل الخلاف في هذه المسألة فيما اذا
ورد في عمده وجب المبادرة الى الفعل على عمومته
لان اصول الشريعة لم تكن مقررة وفي ذلك نظر لما
سبق من كلام الصيرفي في كتاب الدلائل الخلاف
في ذلك فقال ذهب جماعة الى ان ما سمع من النبي
عليه السلام من القرآن والسنة من العام مخاطبا
فلا يجوز ان يتركه حتى يبينه للمخاطبين ليصلوا
الى علم ما أمروا به واما الساعة فقد تكامل الدين
وثبت النسخ والمنسوخ فليس على من سمع آية
من العام العمل بها حتى يسأل اهل العلم فيعرف
حكمها في ذلك من النسخ والتخصيص وان كان
من يبحث وله ان يبحث فقد اتى بما يمكنه فليس
عليه الاعتقاد ما سمعه اذ قد بلغ ما يمكنه في
الجملة وليس للعلم غاية ينتهي اليها حتى لا يفوته
منها شيء واختار قوم جواز تأخير البيان منه
عليه السلام الى وقت التقييد وقال قوم على من
سمع شيئا وحصل في يديه امر من الله او نهي
اعتقاد ما سمع حتى يعلم خلافه قال ابو بكر والذي
أقوله ان كل آية أو سنة خاطب الله بها
أو رسوله مواجه بها من مخاطب أمر أو ناهيا
فلا يجوز ان يخاطبه به النبي صلى الله عليه وسلم
وحكمة في تلك مرفوع لانه يصير امر الشيء حكما
ان ينهى عنه في تلك الحال وهو محال في صفة
عليه الصلاة والسلام ولا يجوز ايضا ان يواجه
رجلا أمرا بالشيء أو ناهيا عنه باسم عام ووقت

ببرانه

ما أظهر

بيانه ممكن ولا يتقدم ما يوجب له البيان فيصير
ما يريد منه ان يعلم من خطابه أو يفعله بخلاف
ما يظهر لانه في الظاهر أمر له بخلاف ما يريد منه
ولا سبيل له الى علم من لفظه لان الله تعالى أمره ان
يبين ما انزل اليه وهذا خطاب من كتم لا من بين
والرسول عليه السلام أعلم بالله من ان يفعل ذلك
فاذا سمع المخاطبون ذلك منه عليه السلام ثم
فارقوه واحتل ورود النسخ عليه فعليهم الاقامة
عليه حتى يعلموا ان الله أزاله أو رسوله لانه قد
حصل في أيديهم اليقين فلا يزولون عنه لامكان
ما يجوز ان يكون رافعا ولا يتوقفون عنه لان
في ذلك اسقاط ما علم صحته لما لم يعلم كونه
ينظر وقد علم ان الناس لا يمكنهم مراعاة النبي
صلى الله عليه وسلم في كل الاحوال لا يفارقونه
بل عليهم استعمال ما علموه حتى يعلموا خلافه
مع زوال احتمال ما علموا أو وجب عليهم تبليغه
قال تعالى لا نذكر به ومن بلغ وعلى ذلك جرى أمر
السلف كما بن مسعود في الكلام في الصلاة لم يترك
عليه حتى قدم عليه السلام فأخبره انه لا يجوز
وكان معاذ ومن بلغه معاذ سواء في الاعتقاد وفي
الفعل حتى يعلم خلافه والا فلا معنى لتوجهه
ليعلم الناس لامكان نسخ ما بعث به ثم قال
باب الأبانة عما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم
غير مواجه في الصلاة وغيرها قال قائلون ليس
على من سمع ذلك اعتقاد ما سمع ولا فعله حتى

١٢٢

شالا

يسأل النبي صلى الله عليه وسلم فيبين له لأنه لم
يواجهه بالخطاب وإنما سمع درسا وقد يدرس للنسخ
وقيل لا يكلف إلا ما سمع حتى يعلم خلافه وقال
ابوبكر الرازي أقول إن كل آية سمعت من النبي صلى
الله عليه وسلم بأمر أو نهى وكان الكلام قد تم ولم
يُعقبه أو يقارنه بما يقتضي تخصيصه فعلى السامع
اعتقاد ما سمع حتى يعلم خلافه ثم احتج على ذلك
بأمور منها قوله تعالى واذ صرفنا إليك نفرا من
الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا
فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين الآية قال فلما
سمعوا عند انقضائه اثني عشر عند التقضي
بالانصراف ولم يتوقفوا للسؤال ولا غيره فلم آمنوا
به لزمهم حكم ما سمعوا حتى يعلموا أن الله أزال حكمه
وابقى تلاوته وظاهر كلام الصيرفي أن الشافعي
يقول ذلك فإن من جملة ما احتج به على هذا أن
الشافعي احتج على خصوصه بقوله ربحا حضر
الرجل من الصحابة سمع الجواب ولم يسمع السؤال
والكلام يخرج على السبب فيحكى ما سمع وعلى كل
إنسان أن يحكى ما سمع حتى يعلم خلافه فإذا كان
هذا من النبي صلى الله عليه وسلم بحيث يكون الجواز
محتمل من النبي عليه السلام والصحابة يسمعون
ذلك ويمكنهم سؤاله فيجيبهم فهو في غيرهم
أولى ثم قال باب الإبانة عن العام فيسمع من
غير النبي صلى الله عليه وسلم في عصر النبي عليه
السلام وهلم جرا إلى وقتنا هذا فنقول كل آية

يمكن

أوسنة

أوسنة وردت علينا فالواجب علينا اعتقاد ما سمعنا
حتى نعلم خلافه من خصوص أو نسخ وعلتنا فيه
ما اعتلنا من أمر معاذ وغيره من عمال النبي عليه
السلام ومن لم يلق النبي عليه السلام بل اعتقدوا
ما سمعوا منه وعملوا به لأنه لو جاز التوقف لاحتمال
الخصوص لجاز التوقف عما علمناه ثانيا واحتمل
في منعه وهذا يؤول إلى ترك الفرائض وأما القائلون
بان علينا طلب ذلك على قدر الطاقة كطلب الماء
بحسب ما يمكن فإن وجد فيها والأصا إلى التراب
وإذا قد يدرك الجلى منه ما يدرك الخفى فليس
عليه إلا ما يقدر عليه فإن وجد فيها والإعاد
إلى القضاء بالعموم قلنا له تطلب دليل الخصوص
في بعض القرآن والسنة أو في كل ذلك فإن قال
أطلبه في البعض دون البعض فقد عمد إلى أهل
الخصوص وإن قال أطلبه في كل ذلك قلنا وقد
علمت أنك لا تبلغ علم ذلك كله فتوقفك خطأ
من وجهين وأما تشبيههم بالماء والتراب فخطأ
لأنهم أمروا أن يلمسوا الماء إلى الظهور كما يلمسوا
أهل الزقاق ولم يكلفوا غير ذلك انتهى كلامه
وهذا الباب الأخير يعلم منه ثبوت الخلاف في
الصورة التي نقل عن الاستاذ الوفاق فيها
وقد استفدنا من جملة كلامه أن المسألة أحوالا
أحدتها أن يخاطب النبي عليه السلام باللفظ
العام فعلى المخاطب العمل بمقتضاه حتى يعلم
خلافه ثانيا إن يقول ذلك لا على جهة

خ
وعلى
١٢٣

خ
ولأنه

خ
الوفاق

الخطاب له فعلى السامع اعتقاد عمومته ^{والثاني} ان يسمع
 العام من غير النبي عليه السلام في عصره أو بعده
 فالحكم فيه كذلك والخلاف ثابت في الجميع لكن الحالة
 الأولى فرغها على مذهبه في موضع تأخير البيان
 إلى وقت الحاجة ثم انه ذكر بعد ذلك تقييد ما
 سبق بما اذا لم يعلم ان فيه مخصصا أو ناسخا
 اما اذا علم فانه يتوقف فانه قال بعد اوراق
 باب القول في الاسماء التي قد علم انه قد خص أو
 نسخ بعض حكماء ولا تعلم ناسخه أو البعض المنسوخ
 منه قال ابو بكر كل خطاب خوطبت به وعلمت
 ان فيه خصوصا أو نسخا ولم تعلمه فلا تقدم
 فيه على شئ منه لانك لا تتوجه إلى وجه من
 وجوه الاستعمال الاتقادل في نفسك ضده
 فليس البعض أولى من الآخر فلا يقدم عليه
 حتى يعلم المرفوع من الثابت ثم قال وليس
 هذا مثل القرآن كله اذا علم ان فيه منسوخا
 لاني لا أدري هل ذلك في القرآن من النسخ واقع
 لهذا ولغيره فلا أدرك ما ثبت امره حتى أعلم
 خلافة انتهى وانما حكيت كلام الصير في بنصه
 لعزة وجود هذا الكتاب ولانه قد وقع اغلاط
 لجماعة من الاكابر في النقل عنه فاردت الاستظهار
 في ذلك وبيانه بأمور أحدها قالوا ان قول
 الصير في يجوز التمسك بالعام ابتداء من غير
 طلب المخصص يحتمل معنيين أحدهما انه يجب
 على المجتهد ان يظن عمومته اذ ذلك اذ ليس من

شرطه

شرطه حكما والتمسك بالدليل ان يكون قاطعا بمقتضى
 الدليل الذي تمسك به والثاني انه يجب عليه
 ان يقطع بعمومه اذ ذلك لكن صرح امام الحرمين
 وغيره بالاحتمال الثاني نقلا عنه فاغلاط القول
 عليه قلت وكذلك القاضي ابو الطيب الطبري
 نصب خلافا للصير في وجوب اعتقاد العموم
 وكذلك ابن برهان في الأوسط وسليم الرازي في
 التقريب وابن السمعاني في القواطع ولم يذكر
 وجوب العمل وما سكتوا عنه فقد صرح به
 غيرهم وقال المازري لم يرد الرجل هذا وانما
 أراد وجوب العمل به قال المقترح في تعليقه على
 البرهان والظاهر ان الصير في انما أراد الاحتمال
 الأول انتهى وقد علمت ان الصير في فرض
 للمسألة أحوال ثلاثة وجعل بعضها من
 الاحتمال الأول وبعضها من الآخر ففي الحالة
 الأولى وهو ان يخاطبه عليه السلام باللفظ العام
 يجب عليه العمل بمقتضى العموم ولم يجز اعتقاد
 العموم بخلافه في الحالتين الأخيرتين فتأمل
 كلامه وقال الاصفهاني استفدنا منه ان العمل
 به مقطوع امام مطلق اللفظ العام ان اراد به
 العموم فلا قطع فيه قال وهذا الذي اشتبه
 على من قال ان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد
 ونحوها مما يفيد الظن احكامه معلومه ولم
 يعرف ان المقطوع به وجوب العمل لان الحكم
 المظنون معلوم الامر الثاني ان امام الحرمين

صوّر ان محل الخلاف في صورة خاصة فقال اذا وردت
 الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل
 وقت العمل بموجبها فقد قال ابو بكر الصيرفي يجب
 على المتعبدين اعتقاد عمومها على جزم ثم ان كان
 الأمر على ما اعتقده فذلك وان تبين الخصوص
 تغير القصد انتهى والصواب في النقل عنه
 اطلاق العموم سواء قبل حضور وقت العمل به
 أو بعده بل هو موضح بالعمل به قبل البحث عن
 المخصّص ونقل ذلك أيضا في كتابه البيان في أصول
 الفقه وكذا نقله عنه الجمهور كما سبق التصريح
 به في كلامهم ولم يقيّد منهم النقل عنه بهذه الحالة
 الأمر الثالث ان مما يتفرع على هذا الخلاف تأخير
 البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فمن
 ذهب الى اجرائه على العموم قبل البحث عن المخصّص
 كالصيرفي قال لا يجوز ان يتأخر عنه بيان الخصوص
 ان كان ثم مراد كما يمتنع تأخير الاستثناء ومن
 منع اقتضاء عمومها أجاز تأخير البيان عن وقت
 الورد كذا ذكره ابن فورك في كتابه فقال من
 ذهب الى الاقتضاء بنفس السماع قال لا يجوز
 ان يتأخر عنه بيان الخصوص ان كان ثم مراد
 ومن أبى المبادرة الى الامضاء جوزه وكذا قال
 الكيا الهراسي وهذا موافق لاصل الصيرفي
 فانه ممن يمنع تأخير البيان عن وقت الحاجة
 كما سبق التصريح به في صدر كلامه وهكذا
 نقله عنه الجمهور ولكن امام الحرمين نقل عنه هنا

العهد

عن

انه يجوز

انه يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة واستدل
 عليه بانه من الرادين عليهما في كتبه فالزمه
 التناقض فقال القول بالاجراء على العموم انما
 يليق بمذهب من يمنع تأخير البيان امامن يجوز
 فلا فالقول بجواز ورود المخصّص مع القول بجوب
 العموم تناقض وقد علمت ان الصيرفي صرح في
 صدر كلامه في هذه المسألة بمنع تأخير البيان
 عن وقت فالذي ذكره مستقيماً وكذا نقله عنه
 ابن الصباغ في العدة وغيره وقول الامام انه من
 الرادين على ما نعى تأخير البيان في تصانيفه صحيح
 ولكن في غير مسألة تأخير البيان نعم سيأتي عن
 الاستاذ ابي اسحاق رجوع الصيرفي عن هذا المذهب
 ولم يقف جماعة على تحرير النقل عن الصيرفي في
 مسألة تأخير البيان وظنوا صحة ما نقله عنه
 الامام فأخذوا في تأويل كلامه قال المازري قد
 اغلظ الامام القول على الصيرفي ونسبه الى
 الغباوة وهو غير لائق فانه امام جليل مع امكان
 تأويل كلامه وقال المقترح لانتقاض لعدم توارد
 على محل واحد فان محل الاعتقاد انما هو وجوب
 العمل بالعموم والتجوير راجع الى تبين مراد
 اللفظ انتهى وهذا بناء منه على ان الصيرفي
 كلامه في وجوب العمل لا الاعتقاد والامام
 بنى اعتراضه على ان كلام الصيرفي في الاعتقاد
 وقد سبق تحريره وقال الصفي الهندي
 لانسلم ان الجزم باعتقاد العموم انما يليق

بمذهب المانع من تأخير البيان بل التناقض المذكور
لازم لهما أيضا إلا من لم يجوز سماع المكلف العام
دون الخاص فإن التناقض المذكور انما يندفع عنهم
لا غير وهذا الأنهم وان اوجبوا اتصال المخصص
بالعام في الوجود لكنهم لم يوجبوا وصوله إلى من
يصل إليه العام فيحتمل ان يظهر المخصص للمكلف
بعد سماع العام وان كانا عند الوجود مقترنين
ومع هذا الاحتمال والتجوير كيف يجب عليه
القطع بالعموم الأمر الرابع قيل ان الغزالي
خالف طريقة الناس في هذه المسألة فقال
في المستصفى لا خلاف انه لا يجوز المبادرة إلى الحكم
بالعموم قبل البحث عن الأدلة المخصصة لأن
العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط
بعد لم يظهر وكذلك كل دليل يمكنه فيه
المعارضة وذلك كالحاق الفرع بالأصل في
القياس فالعلة دليل بشرط العام بنفي الفارق
وقد تبعه على ذلك الأمدى وابن الحاجب فنقلوا
الإجماع على امتناع العمل بالعام قبل البحث
عن كل ما يمكن ان يكون مخصصا وغلطهما الشيخ
تقي الدين في شرح العنوان متمسكا بكلام الشيخ
أبي اسحق السابق ومن نقل الخلاف مقدم على
من نقل الإجماع لمزيد الإطلاع انتهى قلت
وهذا الاينافي نقل الخلاف فقد بينا ان هناك
طريقة في المذهب قاطعة بذلك وطريقة
حاكية للخلاف على ان من الناس من عكس هذه

الطريقة



الطريقة فقال المعروف ما ذكره الغزالي ومن تبعه
وخلافه الصيرفي انما هو في اعتقاد عمومته قبل
دخوله وقت العمل به واذا ظهر مخصص يتغير
الاعتقاد هكذا نقله امام الحرمين والأمدى وغيرهما
وعلى هذا فنصب الخلاف على التمسك بالعام قبل
البحث عن المخصص كما نقله الامام فخر الدين واتباعه
غلط بل هما مسألان اعتقاد العموم وهي مسألة
خلاف الصيرفي وامتناع التمسك به قبل البحث
عن المخصص وهي مسألة اجماع واستشغل آخرون
الاتفاق على امتناع العمل مع ايجاب البعض
اعتقاد عمومته اذ لا يظهر لوجوب اعتقاد عمومته
فائدة الا العمل به فعلا أو كفا فلوقيل قاتلوا
الكفار أو قتلوهم واعتقدنا عمومته وجب علينا
العمل بموجبه في قتالهم حتى يأتي المخصص وان
لم يكن الأمر هكذا المرين لوجوب اعتقاد عمومته فائدة
والصواب ان الخلاف ثابت في الحاليين وممن
نصب الخلاف فيهما الشيخ ابو اسحق في شرح
اللمع فقال هل يجب اعتقاد عمومها والعمل
بموجبها قال الصيرفي يجب الأخير وقد سبق توهم
امام الحرمين تخصيص النقل عنه بذلك وقال
بعض شراح اللمع يجب اعتقاد عمومها في الأزمان
والاعيان بلا خلاف وهل يجب اعتقاد عمومها
والعمل بموجبها قبل البحث عن المخصص فيه
الوجهان وأيضا فالكل متفقون في النقل عن
الصيرفي انه يجب اعتقاد عمومته ومع الجزم بالعموم

١٢٦

خ
انتصاب

خ
وهو

يستحيل ان لا يجوز التمسك به فليفت يستقيم نقل
 الاجماع على منع التمسك به وكيف تجعل مسألة
 اعتقاد العموم غير مسألة جواز التمسك به وهو
 لازمه هذا مما لا يعقل وايضا القول بجواز التمسك
 به أولى وأظهر من وجوب اعتقاد عمومه ثم حين
 ظهور المخصص يتغير الاعتقاد فانه مذهب ضعيف
 أغلظ امام الحرمين القول فيه بسببه بخلاف
 العمل بالعام ابتداء فان له وجهين او جيبا وقال
 الاصفهاني في شرح المحصول هوامسئلتان
 احدهما قبل مجئ وقت العمل والحق فيها ما اختاره
 امام الحرمين ان العموم ظاهر والعمل مقطوع
 به وثانيتها عند وقت العمل به وهي مسألة الغزالي
 والحق فيها ما اختاره والذي يتحصل من كلامهم
 انه لا يجوز الهجوم على العمل بمقتضى العموم
 دون البحث عن المخصص واما الخلاف المحكي
 عن الصيرفي وابن سريج فهو حكم مقتضى العموم
 ابتداء ويعتمد على ظهور التخصيص ابتداء
 والخلاف في العام في اجرائه على عمومه وفي
 الخاص في اجرائه على حقيقة واحدة فمن اوجب
 الاستقصاء عن المخصص اوجب البحث عن
 المقتضى بحمل اللفظ على الجواز وهكذا جعل
 الهندي خلاف الصيرفي قبل حضور وقت
 العمل به قال فان حضر وقته وجب العمل
 به اجماعا لكن مع الجزم بعدم المخصص
 عند جمع كالقاضي ومع ظنه عند آخرين

كلام

كلام الحرمين وابن سريج والغزالي وهو الاولى انتهى
 وقد سبق ان الصيرفي والجمهور اطلقوا النقل عنه
 من غير فرق بين حضور وقت العمل به ام لا ونقله
 الاجماع في الحالة الثانية لا يستقيم لما سيأتي من
 كلام ابن الصباغ قال امام الحرمين اذا حضر وقت
 العمل بالعام فقد يقطع المكلف بمقتضى العموم
 لقرائن تتوفر عنده فيصير العام كالنص وقد لا
 يقطع بذلك لعدم القرائن المفيدة للقطع بل
 يغلب على ظنه العموم فيعمل بناء على غلبة
 الظن كما في خبر الواحد والقياس الامر الخامس
 اذا اوجبنا البحث عن المخصص فاختلف في المدة
 التي يجب فيها البحث على اربع مذاهب حكاهما في
 المستقصى اهدا يكفيه اذ في نظر وبحث كذا الذي
 يبحث عن متاع في بيت ولا يجده فيغلب على ظنه
 عدمه والثاني يكفيه غلبة الظن بالانتفاء
 عند الاستقصاء في البحث والثالث لا بد من
 اعتقاد جازم بانه لا دليل ولا يكفي الظن
 ورابعها لا بد من القطع بانتفاء الادلة واليه
 ذهب القاضي والقطع به ممكن ومنع غيره
 ذلك الامكان لان غاية المجتهد بعد الاستقصاء
 الاستدلال بعدم الوجود ان على عدم الوجود
 ولا يلزم منه الا الظن بعدم الوجود لا القطع
 بعدمه لعدم انضباط الادلة واحتمال
 الشذوذ وقال القاضي ولا يكفي عدم وجدان
 المخصص لمجتهد سابق ولا قوله ولو كان

نسخ



الحكيم خاصا بالنصب الله عليه دليلا للمكلفين
 وليكفيهم ذلك واعلم ان هذا القول قريب
 من الذي قبله فان المعتقد ايضا لا يجوز التقيض
 والا لكان لظانا لكان يفترقان في ان المعتقد على
 الثالث يكون مصيبا في الحكم وان تبين له الغلط
 بعد ذلك والقاضي يرى ان الاعتقاد من غير علم
 لا يكون مطوبا في الشريعة قاله الايتاري والمختار
 وفاقا لامام الحرمين وابن سريج والغزالي والمحققين
 الاول فقال عليه يحصل علم او ظن باستقصاء
 البحث اما الظن فبانتفاء الدليل في نفسه واما القطع
 فبانتقائه في حقه يتخير في نفسه عن الوصول
 اليه بعد بذل وسعاء وهذا الظن بالصحابة في
 مسألة الخابرة ونحوها وكذلك الواجب في القياس
 والاستصحاب مما هو مشروط بنفي دليل آخر
 ويجتمع من كلام الاصحاب في المسألة اقوال آخر
 فقد قال الماوردي والرويان كلاهما في الاقضية
 ليس لزمان الاجتهاد والنظر وقت مقدر وانما
 هو معتبر بما يؤدي الاجتهاد اليه من الرجاء
 والايأس وقال القفال الشاشي في كتابه
 ليس لمدة البحث زمن محدود ولكن بما معقولة
 وهذا كما ان المجتهد اذا لم يجد نصا في الحادثة
 يجتهد حتى يجد ما يتعلق به وليس له في ذلك
 زمن محدود ومعلوم ان من سمع النبي صلى الله
 عليه وسلم يتلو آية بلفظ عام كان عليه
 ان يستوعبها سماءا فلعله ان يكون استثنى

خ
 مقبولة

عقب



عقب الكلام فاذا استوعبها ولم يجد فيها استثناء
 ولا خصوصا اعتقد عمومها وعمل بما يوجب لفظها
 وليس لمدة الاستماع وقت محدود ولكن يؤقتها
 الكلام فلكذلك من سمع آية عامة نظروا لمدة
 لنظرة اكثر من زمان يحظر به ما قد علمه
 من الاصول فيه فان لم يجد في ذلك على خصوصها
 واحتياج الى التقييد اجراه على العموم وان لم يجز
 سأل من يعلم ان عنده علما او ازداد في التأمل
 بما عنده من الاصول فلعله ان يتنبه على خصوص
 ان كان فيها كما سأل الصحابة عن قوله تعالى
 ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقالوا اينالم يظلم فانزل
 الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وسألوا النبي
 عليه السلام عن قوله من أحب لقاء الله
 أحب الله لقاءه ومن كره لقاءه كره لقاءه
 فقالوا اينال يكره الموت فكشف لهم عن المعنى
 وليس كل ما قدر حصره بمقدار تعلق الحكم
 به كما تقول في التواتر ان كان عددا يستحيل
 تواترهم على الكذب قال وفي ذلك ابطال قول
 من نظر الى ابطال النظر في معنى العموم لجهل
 المدة التي يقع فيها النظر وقال القاضي أبو
 الطيب في شرح الكفاية ولا يجب التوقف
 ابد ابل هو كالحاكم يتوقف حتى يسأل عن
 عدالة الشهود ويجوز ان يكون النظر الاول
 هو الواجب دون التكرار كما المجتهد تنزل به
 الحادثة قال الشيخ في شرح الامام الموحجون

خ
 ولكن بانتهاء الكلام

للبحث عن المخصص ان اراد وابه انه لا بد للجهت من
نظرة فيما تأخر من النصوص او ما تيسر له مراجعته
مما استعرفه باحتمال التخصيص فذلك صحيح وان
اراد وابه التوقف حتى يقف على ما لعله لم يبلغه
من النصوص ولا يشعربه مع قرب المراجعة فلا
يصح والدليل عليه ان علماء الامصار ما برحوا يفتنون
بما بلغهم من غير توقف على البحث في الامصار والبلاد
عما لعله ان يكون تخصيصا وبهذا يجاب عن
قول القائل بالوجوب انه لو كان كذلك لكانت
رتبة الاجتهاد ممكنة لكل احد حصلت له
ادنى اهلية لانا ولا شرطنا ان يكون اهلا للاجتهاد
وذلك يقتضى اصلاعه على جملة من النصوص
زائدة لا يصل اليها من له ادنى اهلية انتهى
الأمر السادس ان منشأ الخلاف في وجوب
البحث امران أحدهما التعارض بين الاصل
والظاهر والثاني عدم المخصص هل هو شرط
في العموم او التخصيص من باب المعارض فيه
قولان يؤخذ ان مما سبق وكما في تخصيص العلة
والصيرفي يقول ان التخصيص مانع يتمسك
بالعموم ما لم ينتهض المانع لأن الاصل عدمه
وابن سريج يقول عدمه شرط فلا بد من تحققه
وحاصله ان ابن سريج يقول صيغ العموم لا
تدل على الاستنعاب الا عند انتفاء القرائن
وانتفاء القرائن شرط فلا بد من البحث
فكذا نقله ابن السمعاني وغيره وقال القاضي

خ
المعارضة

وهكذا

ابو الطيب



١٢٩ ابو الطيب انما يدل على العموم صيغة مجردة
والتجرد لم يثبت قال وهذا كما تقول اذا شهد
عند الحاكم شاهدان لا يعرف حالهما فانه يجب
السؤال عن عد التهما ولا يجوز الحكم بها قبل
السؤال لان البينة الشاهدان مع العدالة
لا الشاهدان فقط انتهى الأمر السابع
يلزم على الصحيح من قول ابن سريج والجمهور
القول بالوقف في صيغ العموم فانا اذا لم نعتقد
ان اللفظ ظاهر في العموم ولا يجري عليه حتى
يبحث عن المخصص فقد ترك القول بالعموم
وصار الى مذهب الواقفية وعلى هذا جرى
ابن فورك في كتابه وهو من الواقفية فقال
غلظ علينا بعض الفقهاء وزعم ان المذهبيين
يفترقان فان ابا العباس يمضى العموم اذا عدم
دليل المخصص ونحن نقول بدلالة غير نفس
الكلام قال وليس الأمر كذلك عندنا بل نقول
اللفظ مشترك ولا يجمع على احدهما الا بتبيين
وبحث فان وجدنا ما يخصه عملنا بعمومه
ورجعنا الى نفس الكلام بالقرينة ولهذا
قال ابن برهان في الاوسط بناء الخلاف في هذه
المسألة على حرف وهو ان اعتقاد العموم
عندنا يؤدي الى القول بالاستغراق والقول
بالوقف وعند المخالف لا يفضى الى ذلك ولذلك
اختار هو قول الصيرفي والجواب ان مذهب
ابن سريج والواقفية قد اتفق على ترك الهجوم

خ
الزم

على امضاء الكلام على العموم قبل البحث لأن أبا العباس
 يرضيه على عمومته اذا عدم الدلائل الخاصة من
 نفسه من غير قرينة والواقفية يقولون لا بد
 من قرينة على خصوص حكم الاستيعاب قال
 الكيا في المدارك ظن الواقفية ان أبا العباس
 يوافقهم على مذهبه فان قال اللفاظ تطلق
 والقصد منها المعاني التي تختص فيكون الكلام
 عاما في اللفظ والمعنى جميعا وقد يكون عام
 اللفظ والمراد منه معنى دون معنى فاذا ورد
 في الكلام نظرنا فان كان هناك دلائل تدل
 على انه لمعنى دون معنى صبر الى ذلك والا
 أجرى على عمومته قال وذكر الشافعي في
 كتاب احكام القرآن ما يؤمى إليه فانه
 قال وعلى أهل العلم عند تلاوة الكتاب والسنة
 طلب الدلائل ليفرقوا بين المحتم وغيره في
 الأمر والنهي فنص على طلب الدلائل المميزة
 بين مواقع الكلام ولم يكلهم الى نفس الكلام
 قال وهذا الظن غلط لان أبا الحسن يرى ان اللفظ
 ظاهر في العموم والظاهر يفيد الظن والظن انما
 ينتفي بالبحث عن المخصصات والواقفية لا يرون
 عام الا ظاهرا ولا نصا انتهى وقال الاستاذ
 ابو اسحق الاسفرائني القول بالتوقف على
 التخصيص ليس هو بقول الوقف لان القائمين
 بالعموم طلبوا ما يمنع اجراؤه على ظاهره فان لم
 يجدوا ما يوجبها عملوا بظاهر لفظه واصحاب الوقف

بنفسه

فيها

يؤدى

طلبوا



طلبوا دليله الذي يبين مراده فان لم يجدوا لم يعطوا
 بشئ منه وقال ابو الطيب الطبري ليس هذا بأبيل
 الى قول الوقف في الصيغ كما ظن بعضهم لان ابن
 سريج يقول اذا لم يجد في الاصول ما يخصه حمله
 على العموم والاشعري لا يقول ذلك ويتوقف فيه
 على الدليل فافترقا وقال سليم في التقريب نحن
 نفارق الواقفية في الصيغ من وجهين أحدهما ان اذا
 لم نجد في الاصول قرينة التخصيص أجرى اللفظ
 على عمومته والاشعري لا يقول ذلك لكن يتوقف
 حتى يدل الدليل على أحد الأمرين والثاني اننا نطلب
 الدليل لاخراج ما ليس بمراد باللفظ والاشعري
 يطلب الدليل لمعرفة ما هو مراد باللفظ فهو لبيان
 المحال دون بيان العموم الأمر الثامن ان الصيرفي
 في الكتاب المذكور في موضع منه قسم العام الى
 قسمين أحدهما ما يمكن استعماله في جميع افراد
 فحكمه العموم حتى يعلم ما يخصه الدليل ولا يترك
 شئ يقع عليه الاسم الا لزم حكمه والثاني ما لا
 يقدر المخاطب ان ياتي العموم ما اشتمل عليه فلا
 يلزم من ذلك الاما وقف عليه لانه ليس بعضه أولى
 من بعض اذا كل معجوز عنه كقولنا لا تأموا
 ولا تأكلوا ولا تشربوا فهذا مما لا يقدر على
 الامتناع منه دائما فلا بد من التوقف للمعجز
 عن دوام ذلك وفيها قول آخر وهو
 انظرها انه ممنوع من الذي نهي عنه أبدا
 حتى يغلب عليه هذا الكلام الأمر التاسع

١٣٠

يراد
 يراد

اطلقوا الخلاف ليشمل ما اذا ضاق الوقت وقال
ابونصر ابن الصباغ في كتاب عدة العالم له في
أصول الفقه ان اللفظ العام ان اقتضى عملا
موقتا وضاق الوقت عن طلب الخصوص فهل
يعمل به أو يتوقف قال فيه خلاف لأصحابنا
وهذا فيه رد على من حكى الاجماع في مثل هذه
الحالة كما سبق ونظيره ان المجتهد هل يقبله
عند ضيق الوقت جوزه ابن سريج وقال
لا يجوز ان يقضى به وقال الرافعي وقياسه
انه لا يجوز له القضاء وأولى ومنه حر من طرد
قول ابن سريج في القضاء قال الرافعي ومن
قال به فقياسه طرده في الفتوى الأمر
العاشر ان هذا الخلاف لا يختص بالعموم بل
يجري في لفظ الأمر والنهي اذا وردا مطلقين
كما ذكره الشيخ ابو حامد الاسفرائني وسليم الرازي
في التقريب وابن الصباغ في العدة وكذلك
الحقيقة اذا وردت هل يطلب لها مجازا ام لا
وعمله الغزالي وابن الحاجب في كل دليل مع
معارضه قال الغزالي وكذلك كل دليل يمكن
ان يوارضه دليل فري دليل بشرط السلامة
عن المعارض وكذلك الجمع بين الأصل والفرع
لعلته تحيله بشرط ان لا ينقذ فرقا فعليه
البحث عن الفوارق وجهده وتفيها ثم يحكم
بالقياس وكذلك الاستصحاب وكل
ما هو مشروط بنفي دليل آخر انتهى

لكن

لكن نقل بعض هذه الاجماع على انه لا يجب عند
سماع الحقيقة طلب المجاز وان وجب عند سماع
العام البحث عن الخاص لان تطرق التخصيص الى
العمومات أكثر وهو استدلال البيضاوي في
المنهاج وسبق في بحث الحقيقة الحادي عشر
ان كلام القاضي الحسين يقتضي ان الخلاف في هذا
الأصل إنما هو في التوقف لاجل طلب التخصيص
خاصة واما الامضاء فلا خلاف فيه فان قال في
تعليقه قبيل كتاب القاضي الى القاضي ان القاضي
يتوقف في احوال الشهود وهل يتوقف لطلب
المجرح اول طلب العدالة وجهان وكذلك اختلف
اصحابنا في العموم اذا ورد قال بعضهم ظاهره
الاستغراق الا ان يقوم دليل التخصيص ومنهم
من قال يتوقف فيه طلب التخصيص لا طلبا
للامضاء انتهى وبهذا التصوير يرتفع الاشكال
في المسألة واذ انضم الى ما سبق خرج للمسألة
طرق كثيرة مسألة اختلفوا في الصور النادرة
هل تدخل تحت العموم لصدق اللفظ عليها أولا
لانها لا تخطر بالبال غالباً وبني عليه اصحابنا في
المسابقة على الفيل فمن منع ذلك ادعى انه لم
يدخل تحت قوله لا سبق الا في خوف أو حافز
وظاهر كلام الغزالي يقتضي ترجيح الدخول فانه
قال في البسط في باب الوصية أو وصي بعبد أو
رأس من رقيقه جازد فع الخنثى وفي وجه لا يجزئ
لانه نادر لا يخطر بالبال وهو بعيد لان العموم يتناول

هذا الفظه وظاهر كلام الشافعي عدم دخولها فانه
 قال الشاذلي بالنعص عليه ولا يراد على الخصوص
 بالصيغة العامة انتهى وقد به امام الحرمين
 في كتاب العموم فقال ان العموم اذا ورد وقتنا باستعماله
 فاما يتناول الغالب دون الشاذل النادر الذي لا يخطر
 ببال القائل كذا حكاه عنه ابن العربي في كتاب الزنا
 من كتابه النفيس لكن حكى الرافي في باب الوصية
 خلافا فيما اوصى لعبد مبعوض وبينه وبين سبيده
 مما يابا يني على ان الاكساب النادرة هل تدخل في
 المماياة ثم قال تردد الامام فيما اذا صرح باذراج
 الاكساب النادرة في المماياة انها تدخل لا محالة
 او تكون على الخلاف وفيما اذا عمت الهيئات والوصايا
 في قطر انها تدخل لا محالة كالاكساب العامة وهي
 على الخلاف لان الغالب فيها الندور انتهى ويجيء
 مثل هذا فيما لو عر بعض الزادر في قطر هل يدخل
 في العموم وقل من تعرض لذكر الخلاف في هذه
 المسألة وقيل ان الشيخ ابا اسحق حكاه ولم اره
 في كتبه وانما حكوا في باب التأويل الخلاف في تنزيل
 العام على الصورة النادرة بخصوصها فنقل ابن
 برهان في الاوسط في السلام على ان السبب لا يخص
 ان الصورة النادرة بعيدة عن البال عند اطلاق
 المقال ولا تنبدر الى الفهم وان اللفظ العام
 لا يجوز تنزيله عليها لانا نقطع بكونها غير مقصودة
 لصاحب الشرع لعدم خطورها بالبال قال
 وبنى على هذا اصحابنا كثيرا من المسائل منها

خ
 يتناول
 مادون الشاذ

خ
 فيما اذا اوصى
 لمبعوض

ثم تردد

باب

انهم



انهم بطلوا حمل ابي حنيفة حديث لانكاح الاول
 على المكاتبه وقالوا المكاتبه نادرة من نادر لان
 الاصل في النساء الحرائر والاماء نادرة بالنسبة
 اليهن والمكاتبات نادرة بالنسبة الى الاماء فلا
 يجوز تنزيل العام عليها وذكر الكيا الهراسي في هذه
 المسألة تفصيلا فقال تخصيص العام بالصورة
 النادرة ان تقدم عي يدل عليه لم يبعد مثل ان
 يقول ايما رجل دخل الدار اكرمه ثم يقول عنيت
 به من تقدم ذكرهم من خواصي وان لم يظهر سبق
 عهد فاختلفوا فيه فقيل يجوز تخصيص اللفظ
 به اتكالا على اجمال اللفظ للقرائن وقيل لا يجوز
 ازالة الظاهر بناء على تقدير حكايات وقرائن
 فان ذلك لا يسلم عنه حديث وبالجملة فيمكن
 اخذ الخلاف من هذه الصورة في مسألتنا لان
 جواز التخصيص فرع شمول اللفظ وقد استشكل
 بعض المتأخرين اطلاق الخلاف في هذه المسألة
 وقال لا يتبين لي في كلام الله تعالى فانه لا يخفى عليه
 خافية فكيف يقال لا يخطر بالبال واجيب
 بان المراد عدم الخطور بالبال العرب في مخاطبتها
 فاذا كانت عوائد هم اطلاق العام الذي يشمل وضعا
 صورة لا يخطر عند اطلاقه بالبال فورد ذلك
 العام في كلام الباري تعالى قلنا انه تعالى
 لم يرد بذلك تلك الصورة لانه انزل كتابه
 على اسلوب في محاوراتها وعادتها في الخطاب
 تنبيهات الاول قال ابن الرفعة في المطلب

مخاطبتها

في باب المسابقة كلام الامام والفراي يدل على انه انما
يدخل في العام ما خطر للافظ به حين النطق وهذا
انما يعتبر في قوله عليه السلام اذا قلنا ان جميع
ما يقوله عن وحى واجتهاد اما اذا قلنا ان جميع
ما يقوله عن وحى فلا يظهر اعتباره لا من يوحيه
عالم بجميع الجزئيات وجوابه ما تقدم الثاني
ان لا يدوم فان دام دخل قطعا لان النادر الدائم
يلحق بالغالب ثانيهما ان يكون فيما ظهر اندراج
في اللفظ ولم يساعد المعنى اما اذا ساعده
فيحتمل القطع فيه بالدخول ويحتمل ان يجري
فيه خلاف من الخلاف في بيع الاب مال ولده
من نفسه وبالعكس هل يثبت فيه خيار المجلس
على وجهين احدهما لا فان المعول عليه الخبر وهو
انما ورد في المتبايعين والولى قد تولى الطرفين
واصح ما الثبوت فانه بيع محقق وغرض الشارع
اثبات الخيار في البيع وانما خصص المتبايعين بالذكر
اجراء للسلام على الغالب المعتاد كذا وجه الامام
في النهاية مسألة وهل يدخل في العموم ما يمنع
دليل العقل من دخوله كقوله تعالى الله خالق
كل شئ وكقول القائل اضرب كل من في الدار
فيه خلاف حكاه ابن السمعاني في القواطع من
وجهين احدهما ان مرجع اللفظ يتناوله الا
ان الدليل يوجب اخراجه من استقوطه في
نفسه والثاني اللفظ لم يتناوله أصلا
وستأتي المسألة في التخصيص بالعقل ان شاء الله

مسألة

مسألة وهل يدخل في الصور غير المقصودة
فيه قولان حكاهم القاضي عبد الوهاب في المنخص
فقال ذهب متقدموا اصحابنا الى وجوب وقف
العموم على ما قصد به وان لا يتعداه الى غيره
الا بدليل وان كانت الصيغة تقتضيه وبه قال
ابوبكر القفال وغيره من الشافعية وذهب
اكثر متأخري اصحابنا الى منع الوقف فيه ووجوب
اجرائه على موجب لغة قال وصورة المسألة
ان يستدل بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائك الى قوله فالان بأشروهن
على اياحة كل نوع مختلف في جواز اكله وشربه
بعض ما يختلف في شربه وقد علم ان المقصود
من الأكل والجراح في ليلة الصيام لا يحرم بعد
النوم نسخا لما تقدم ويقوله تعالى والذين يكفرون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الآية
على وجوب الزكاة في نذر مختلف فيه أو نوع مختلف
في تعلق الزكاة به وكذلك التعلق بالخطاب الخارج
على المدح والذم نحو قوله تعالى والذين هم لفروجهم
حافظون الاعلى ازواجهم أو ما ملكت ايمانهم
على جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين ونحوه
قلت وستأتي ترجمة المسألة بالعام بمعنى
المدح والذم هل هو عام ام لا ففى فرد من
افراد هذه فيعاب على من ذكرهما في كتابه
من غير تنبيه الى ما اشرنا اليه وظهر من
هذا ان يرى وقفه على ما قصد به وانه غير عام

ولهذا منع الزكاة في الحلي ومنع التمسك في الوجوب بقوله تعالى الذين يكتزون الذهب والفضة لان العموم لم يقع مقصودا وانما وقع هنا قرينة الذم وقرينة الذم اخرجته عن العموم والحنفية يميلون اليه ويبنون عليه اصولا في باب الوقف واستنبط ابن الرفعة من الغزالي في الفتاوى ان المقاصد تعتبر اعني مقاصد الواقفين فيتخصص بها العموم ويعم بها الخصوص ^{ثبته} استشكل بعض المتأخرين هذه المسألة بانها لا تتصور في كلام الله المتتره عن الغفلة والقاتل بعدم الدخول قال بعدم خطورها بالبال وهو لا يتصور في حق الله وانما يتصور بالنسبة اليها وجوابه ان الله تعالى انزل القرآن بلغة العرب ويتصور ان ياتي العربي بلفظ تمام على قصد التعميم مع ذهوله عن بعض المسميات فلما كان هذا معتادا في لغة العرب كذلك الكتاب والسنة يكونان على هذا الطريق واليه اشار سيبويه في كتابه حيث وقع في القرآن الرجا بلول وعسى ونحو ذلك مما يستحيل في حق الله تعالى اذ ذلك نزل مراعاة للفتحة ^{قاعده} ذكر امام الحرمين في باب التأويل والكي الطبري تقسيما نافعا وزاده وضوحا الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد وهو ان اللفظ العام بوضع اللفظة على ثلاث مراتب احدها ما ظهر منه قصد التعميم بقرينة زائدة على اللفظ مقالبة او حالبة بان اورد مبتدأ الاعلى سبب لقصد تأسيس

خ
فيخصص

القواعد



القواعد فلا اشكال في العمل بمقتضى عمومه قال الكيا والقرائن اما ان تنشأ عن غير اللفظ كالنكرة في سياق النفي والتعليل فانه اشارة الحكم على الاطلاق واما ان تنشأ من سياق الكلام ونظيره على وجه يظهر منه قصد العموم كقوله لا يقتل مؤمن بكافر بعد ان قسم البابين قسمين ^{الثانية} ما يعلم ان مقصود الشرع فيه التعرض للحكم اخر وانما بمنزلة عن قصد العموم فهل يتمسك بعمومه اذ لا تنافي بينه وبين ارادة اللفظ بغيره اويقال لان الكلام فيه مجمل فيتبين من الجملة الاخرى فيه قولان قال الكيا والصحيح انه لا يتعلق بعمومه كقوله تعالى والذين يكتزون الذهب لان العرب ما وضعت للوعيد لفظا احسن منه ومثله الشيخ تقي الدين بقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر فان اللفظ عام في القليل والكثير لكن ظهر ان المقصود منه بيان قدر المخرج لا قدر المخرج منه ويؤخذ ذلك من قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فهذا لا عموم له في قصده والحنفي يجتزئ به على وجوب الزكاة في الحرث سواء القليل والكثير والسياق لا يقتضيه قال الشيخ والتحقيق عندي ان دلالة على ما لم يقصد به اضعف من دلالة على ما قصد به ومراتب الضعف متفاوتة والدلالة على تخصيص اللفظ وتعين المقصود ماخوذة من قرائن وتضعف

خ
في

تلك القرينة عن دلالة اللفظ على العموم ومن فوائد
 هذا ان ما كان غير مقصود يخرج عنه بذلك قرينة
 الحال لا يكون في قرينة الذي يخرج به العموم عن المقصود
 وهذه هي مسألة القاضي عبد الوهاب التي حل في الخلاف
 في وقف العموم على المقصود وحده الثالثة ما يحتمل
 الأمرين ولم يظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم
 ولا على عدمه كقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
 على المؤمنين سبيلا فيخرج به على ابطال شراء الكافر
 للعبد المسلم فان الملك نفى السبيل قطعا ويجوز
 ان الايراد اللفظ قال الطبري وهو محتمل والمنع منه
 ظاهر وقال امام الحرمين الواجب في هذا القسم انه
 اذا اول وعضد بقياس اتباع الارجح في الظن فان
 استويا وقف القاضي وقال الغزالي هي للاجماع
 اقرب من العموم ومثله بقوله تعالى وافعلوا الخير
 في التمسك به على ايجاب الوتر وبالآية السابقة
 على قتل المسلم بالذمى وكذلك بقوله لا يستوي
 اصحاب النار واصحاب الجنة فان ايجاب القصاص يساويه
 قال فلفظ الخير والسبيل والاستواء الى الاجمال
 اقرب قال وليس منه فيما سقت السماء العشر
 خلافا لقوم منعو التمسك بعمومه لان المقصود
 ذكر الفصل بين العشر ونصفه وهو فاسد لان
 صيغته عامة لانها من ادوات الشرط بخلاف
 السبيل والخير والاستواء نعم ترد الشافعي
 في قوله تعالى واحل الله البيع انه عام ومجمل
 وسنذكره ذيل الكلام في تعميم اسم الجنس المفرد

في

في

فصل

فصل في تقسيم صيغ العموم

الذي يفيد العموم اما ان يفيد من جهة اللفظة
 او العرف او العقل الاول على ضربين لانه اما ان
 يفيد بنفسه لكونه موضوعا له او بواسطة اقتران
 قرينة به والا اول اعنى الذي يدل بنفسه نوعا
 لانه اما ان يكون شاملا لجميع المفهومات كلفظ كل
 وجميع وأي في حالة الاستغناء والشرط واما ان لا
 يكون شاملا لكل فاما ان يختص بأولى العلم كلفظ
 من شرط او استغناء فانها تختص بالعقلاء وقد
 تستعمل في غيرهم للتغليب او غيره واما ان يختص
 بغير العالمين واما ان يعمر او يختص ببعضهم والاول
 ما الاسمية فانها تفيد العموم اذا كانت معرفة نحو
 هات ما رأيت فتفيد العموم فيما عدا العالمين
 من الزمان والمكان والمجاد والانسان وقيل انها
 تتناول العالمين ايضا كما في قوله تعالى والسماء
 وما بناها ولا انتم عابدون ما عبدو ونحوه والثاني
 ان يختص بعموم بعضهم فاما ان يختص بالامكنة نحو
 أين تجلس اجلس ومنه حيث او بالارضية نحو
 متى تقم اقم الثاني ما يفيد العموم لفة لا بالوضع
 بواسطة قرينة فهو اما في جانب الثبوت كلام
 التعريف التي ليست للعهد ولا التعريف انما يفيد
 الجنس اذ دخلت على المجموع او على اسم الجنس
 المفرد والجمع المضاف ليدين نحو عبيدي احرار
 وعبيدي حر واما في جانب العدم وهي الذكر في
 سياق النفي القسم الثاني الذي يفيد العموم

عرفوا كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد في العرف تحريم وجوه الاستتاعات التي تفعل بالزوجة والامة وليس ذلك ماخوذا من مجرد اللغة القسم الثالث الذي يفيد بطريق العقل وهو على ثلاثة اضرب احدها ان يكون اللفظ مفيد للحكم ولعلته إما بصراحتة وإما بوجه من وجوه الايماءات فيقتضي ثبوت الحكم ايما ثبتت العلة وثانيها ما يذكر جوابا عن سؤال السائل كما اذا سئل عن من افطر فقيل من افطر فعليه الكفارة فيعلم منه ان كل مفطر عليه مثلها الثماني مفهوم المخالفة عند القائلين به كقوله عليه السلام مظل الغني ظلم فانه يدل بمفهومه على ان مظل غير الغني ليس بظلم وهذا التقسيم ذكره الامام فخر الدين الرازي واتباعه ولا يخلو بعضه عن نزاع وليس شاملا لجميع الصيغ كما سيأتي سردها ان شاء الله تعالى واعترض عليه القرافي بان من وما لا يفيدان ايضا العموم الا باستضافة شيء آخر اليهما اما الصلة ان كانتا موصولين او المستفهم عنهما ان كانتا استفهائيتين او الشرط والجزاء ان كان الشرط ولو نطق واحد بمن وما وحدها لم يفد كلامه شيئا وكذلك وجميع فلا بد من اضافة لفظ اليهما حتى يحصل العموم وهو اعتراض عجيب لانه لا يتوقف افادة العموم عليهما انما يتوقف مطلق الافادة في الجملة وهذا لا يخص بصيغ العموم بل بجميع التراكيب وذكر النفسواني في

كما سيأتي ان شاء الله تعالى باسقاط سردها



في ملخصه ان المفيد للعموم لا يخرج عن ثلاثة اقسام إما ان يكون بصيغته كجميع وكل ومتى وما وإما بزيادة متصلة به كالمعرف بلام الجنس من الجمع واسماء الاجناس او بزيادة منفصلة يعني عن الكلمة او بلا النافية وغيرها من ادوات النفي وقال بعضهم هو قسمان لانه اما ان يفيد العموم بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء كان له مفرد من لفظه أو لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناول ولا يتصور عام بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا العام معناه اما ان يتناول مجموع الافراد كالقوم والرهط واما ان يتناول كل واحد نحو من وما

أو كالأول لعل صوابها كالأخرف أو ويكون تمثيلا للزيادة المنفصلة أو كاتبه

الصيغة الأولى كل ومدلولها الاحاطة بكل فرد من الجزئيات إن أضيفت إلى تكرة أو الأجزاء إن أضيفت إلى معرفة ومنه الأكليل لاحاطته بالرأس والكلالاة لاحاطتها بالوالد والولد ومعناها التأكيد بمعنى العموم ولهذا قال القاضي عبد الوهاب ليس بعدها في كلام العرب كلمة أعمر منها ولا فرق بين ان تقع مبتدأ بها أو تابعة تقول كل امرأة أتزوجها فهي طالق وجاء في القوم كلهم فيفيدان المؤكد به عام وهي تشمل العاقل وغيره والمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والجمع فلذلك كانت أقوى صيغ العموم وتكون في الجمع بلفظ واحد تقول كل الناس وكل القوم وكل رجل

النترة

أي جميع ما تقدم من المفرد والجمع وكل رجال

وكل امرأة قال سيبويه معنى قولهم كل رجل كل رجال
 فأقاموا رجلا مقام رجال لأن رجلا شائع في الجنس
 والرجال الجنس ولا يؤكد بها الاذواجزاء فلا يقال جاء
 بكلا وكلتا ولا يؤكد بها الاذواجزاء فلا يقال جاء
 زيد كله قال ابن السراج والضابط انهما اما ان
 تضاف لفظا أو مجرد عن الاضافة واذا اضيفت
 فاما الى معرفة أو الى نكرة فهذه أقسام الأول
 ان تضاف الى النكرة فيتعين اعتبار المعنى فيما
 اضيفت اليه فيما لها من ضمير وخبر وغيره وان
 كان المضاف اليها مفردا فمفردا ومثنى فمثنى
 وكذلك الجمع والتذكير والتأنيث قال تعالى كل
 امرئ بما كسب رهين وكل شيء فعلوه في الزبر
 كل انسان الزمانه طائرته في عنقه كل نفس ذائقة
 الموت ان كل نفس لما عليها حافظ. ومعنى العموم
 في هذا القسم كل فرد فرد لا المجموع واذا قيل
 كل رجل فمعناه كل فرد فرد من الرجال وقد
 يكون الاستغراق للجزئيات بمعنى ان الحكم ثابت
 لكل فرد من جزئيات النكرة وقد يكون مع ذلك
 الحكم على المجموع لازما كقوله كل مشرك مقتول
 وكل مسكر خمر وقد لا يلزم كقولنا كل رجل
 يشبهه وخيف وما ذكرناه من وجوب مراعاة
 ما اضيفت اليه مشروط بما اذا كان في جملتها
 فان كان في جملة اخرى جاز عود الضمير على لفظها
 أو على معناها كقوله ويل لكل أوثانهم
 يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصير مستتبرا كأن لم

أضيف

يسمى

يسمى بالكان في أذنيه وقرأ بشره بعذاب اليم وإذا
 علم من آياتنا شيئا اتخذها هزا وأولئك لهم عذاب
 مهين فراعى المعنى في الجميع لكونه في جملة أخرى وعلى هذا
 فلا يرد اعتراض الشيخ أبي حيان على القاعدة بيئت عنزة
 جادت عليه كل عين ثرة. فترك كل حقيقة كالدرهم
 حيث قال فترك وقياس ما قالوا تركت وجوابه
 ما سبق ولأن الضمير يعود على العيون التي دل عليها
 كل عين ولا يعود على كل عين ليفيد ان ترك كل حقيقة
 كالدراهم ناشئ عن مجموع العيون لا عن كل واحدة
 الثاني ان يضاف الى المعرفة والاكثر مجي خبرها مفردا
 كقوله تعالى وكلمه آتية يوم القيامة فردا وقوله
 عليه السلام حطاية عن ربه يا عبادي كلتم جاع
 الأمن أطعمته فاستطعموني أطعمكم يا عبادي
 كلتم عار الأمن كسوته وقوله كلتم راع وكلتم
 مسئول عن رعيتته ويجوز الجمع جملا على المعنى
 وكلام الأصوليين يقتضي ان الحكم في هذه الحالة
 كما في التي قبلها من دلالتها على كل فرد وان دلالتها
 فيه كلية واقتضى كلام بعض الأصوليين وابن
 مالك ان مدلولها في هذه الحالة المجموع فانه
 جوز فيها اعتبار اللفظ والمعنى ولهذا جعل
 صاحب البديع من الحنفية كل الرجال كلاما مجموعيا
 وقال ابن فورك القائل كل حبة من البر غير
 متقومة صحيح لأنه كلي عددي بخلاف ما اذا
 قال كل الحيات منه غير متقوم فانه غير صحيح
 لأن المراد المجموع وقد استضعف هذا منه فان كل

اذا اضيفت الى معرفة جمع كانت ظاهرة في كل فرد
 كما دل عليه الامثلة السابقة وقد نقل ابن السراج
 عن المبرد في قول القائل اخذت العشرة كلها ان
 اضافة كل الى العشرة كاضافة بعضها اليها وان
 الكل ليس المعنى الجزئي وانما الكل اسم لاجزائه
 جميعا المضافة اليه واستحسن ابن السراج هذا
 الكلام من المبرد وكان مراد ابن الساعاتي اذا اريد
 بها المجموع بدليل قوله اولا قولنا كل شيء ليس
 معناه كل الشيء فان الاول كل على عددي والثاني كل
 مجموعي والخلل انما جاء من تمثيله بعد ذلك بكل
 حبة من البر غير متقومة وكل الحبات غير متقومة
 وهذا جمع معرف بخلاف كل الشيء فانه مفرد معرف
 والفرق بيني ما ظاهر وقال بعض المتأخرين الظاهر
 التفصيل بين ان يكون المعرفة مفردا او جمعا فان
 كان مفردا كانت لاستغراق اجزائه ويلزم منه
 المجموع ولذلك يصدق قولنا كل رمان ما كول
 ولا يصدق كل الرمان ما كول لدخول قشره وان
 كان جمعا احتمل ان يراد بالمجموع كما في قولنا كل كرم
 يكفيكم درهم وان يراد كل فرد لقوله عليه الصلاة
 والسلام كل كرم راع ولذلك فضله بعد فقال
 السلطان راع والرجل راع والمرأة راعية والاحتمال
 الثاني اكثر فيحمل عليه عند الامكان ولا يعدل
 الى الاول الا بقريضة واذا دخلت كل على ما فيه
 الالف واللام واريد كل فرد لان ذلك جمع واسم
 جمع كالقوم والرهط فمثل نقول الالف واللام

معجم
 اجتماع كل واللام

تفريد

تفريد العموم على بابها وكل تأكيد لها او انما البيان
 الحقيقة حتى تكون كل تأسيسا للعموم فيه نظر
 والثاني اقرب من جهة ان كل انما تكون تأكيد اذا
 كانت تابعة دونها اذا كانت مضافة وقد يقال
 بان الالف واللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت
 عليه وكل تفيد العموم في اجزاء كل من المراتب
 فاذا قلت كل الرجال افادت الالف واللام استغراق
 كل مرتبة من مراتب جمع الرجل وافادت كل استغراق
 الاحاد فيصير لكل مني ما معني وهو اولي من
 التأكيد ومن هذا يظهر انما لا تدخل في المفرد
 والمعرف بالالف واللام اذا اريد بكل مني ما العموم
 وقد نص عليه ابن السراج في الاصول قلت ولهذا
 منع دخول الالف واللام على كل واعترض قول
 النحويين بدل الكل من الكل ولك ان تقول لم لا
 يجوز الدخول على ان كل مؤكدة كما هو احد الاحتمالين
 عنده في المجموع المعرف قيل ومن دخوله على
 المفرد المعرفة قوله تعالى كل الطوام كان حلا
 لبني اسرائيل وقوله عليه السلام كل الطلاق واقع
 الاطلاق المعنوه رواه والظاهر ان هذا من
 قسم المعرف المجموع لان المقصود به الجنس فهو
 جمع في المعنى ومثله قوله عليه السلام كل الناس
 يغدو فبائع نفسه نعم ان اريد بالناس واحد
 صح تمثيله الثالث ان تقطع عن الاضافة لفظا
 فيجوز فيها الوجوه بان الافراد والجمع قال الله تعالى
 كل له او اب كل آمن بالله كل له قانتون

كذا هذا البياض في الشيخ
 فليظن اسم الراوي في
 عمل آخر من كتب السنة
 بياض بالاض

مبحث
حكم كل اذا وقعت
في حيز النفي

هذا كله اذا لم يكن في حيز النفي فان كانت في حيزه كان الكلام منفيًا واختلف حكمها بين ان يتقدم النفي عليها وبين ان تتقدم هي على النفي فاذا تقدمت على حرف النفي نحو كل القوم لم يقم افادت التنصيص على انتفاء كل فرد فرد كما تقدم وان تقدم النفي عليها مثل لم يقم كل القوم لم يدل الاعلى نفي الجموع وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم ويسمى الاول عموم السلب والثاني سلب العموم من جهة ان الاول يحكم فيه بالسلب عن كل فرد والثاني لم يفد العموم في حق كل واحد بل انما افاد نفي الحكم عن بعضهم قال القرافي وهذا شيء اختصت به كل من بين سائر صيغ العموم وهذه القاعدة متفق عليها عند ارباب البيان واصليها قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن لما قال له ذوالبيدين اقضرت الصلاة ام نسيت وقول ذي البيدين له قد كان بعض ذلك ووجهه ان السؤال بامر عن احد الامرين لطلب التعيين عند ثبوت احدهما عند المتكلم على وجه الابهام واذا كان السؤال عن احدهما فالجواب إما بتعيين احدهما او بنفي كل منهما فكان قوله كل ذلك لم يكن لنفي كل واحد منهما ولكن بالنسبة الى ظنه صلى الله عليه وسلم فلو كان يفيد نفي الجموع لان نفي كل واحد منهما كان قوله كل ذلك لم يكن غير مطابق للسؤال ولم يكن في قول ذي البيدين قد كان بعض ذلك جواب له فان السلب الكلي يناقضه الايجاب الجزئي وقد ذكرنا في سبب ذلك طرقا منها ان النفي مع تاخر

مبحث
عموم السلب
وسلب العموم

كل

كل متوجه الى الشمول دون أصل الفعل بخلاف ما اذا تقدمت فان النفي حينئذ يتوجه الى أصل الفعل قال الجرجاني من حكم النفي اذا دخل على كلام وكان في ذلك الكلام تقييد على وجه من الوجوه ان يتوجه النفي الى ذلك التقييد دون أصل الفعل فاذا قيل لم يأت القوم مجتمعين كان النفي متوجها الى الاجتماع الذي هو قيد في الاتيان دون أصل الاتيان ولو قال قائل لم يأت القوم مجتمعين وكان لم يأتها احد منهما لقبيل له لم يأتوك أصلا فما معنى قولك مجتمعين فهذا مما لا يشك فيه عاقل والتأكيد ضرب من التقييد وهمنا تقييدات الأول أورد على قوله ان تقدم النفي على كل لسلب العموم ولا يفيد الاستغراق قوله تعالى ان كل من في السموات والأرض الا أتى الرحمن عبدا فينبغي ان يقيد ذلك بما اذا لم ينتقض النفي فان انتقض فالاستغراق باق كالأية ويكون العموم السلب ومنه ما كل رجل الا قائم وسببه ان النفي للمجهول وما بعد الا لا تسلط للنفي عليه لانه مثبت وهو في المخرج مستند لما قبلها وهو كل فرد كما كان قبل دخول النفي والاستثناء الثاني ان حكم النهي فيما سبق حكم النفي فاذا قلت لا تضرب كل رجل او كل الرجال كان النهي عن الجموع لا عن كل واحد ولو قلت كل الرجال لا تضرب كان عموما في السلب بالنسبة الى كل فرد ولذلك قال الفقهاء لو قال والله لا أكل كل رجل

خ
لا كلمت



انما يحث بطلائع كلهم فلو كلم واحد لم يحث وهذا
وان لم يكن نهيًا فهو في حكمه وقد رد بعضهم هذه
القاعدة بقوله تعالى لا تقتلوا اولادكم لا تقتلوا
النفوس ونظائره فانه لم يزل العلماء يستدلون به
على ثبوت الحكم لكل فرد وكذلك قال الفقهاء فيما
لو قال والله لا أطأ كل واحدة منكن يكون مؤلماً
من كل واحدة ويتعلق بوطء كل واحدة المحنت ولزوم
الكفارة وهذا يدل على انه لا فرق بين تقدم النفي
وتأخره وهذا الاعتراض مبني على ان الحكم السابق
لا يختص بكل بل يتعدى الى سائر صيغ العموم
كقولك لا تضرب الرجال وبه صرح بعضهم قال
الا ان يكون هناك قرينة تقتضي ثبوت النفي
لكل فرد وجعل هذا واردا على قول الاصوليين
ان دلالة العموم كلية ولم يفصلوا في النفي والنهي
بين تقديمها وتأخيرها وجعل مثل قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم انما ثبتت العموم فيه لكل فرد
بقرينة أو جعل الالف واللام والاضافة في مثل
ذلك لمجرد الجنس لا العموم للقرينة ونحوه
ذكره صاحب التبيين في علم البيان في صيغة
التثنية والجمع مع كل فقال اذا قلت لا تضرب
الرجلين كليهما كان النفي ليس بشامل ومن
ثم قالوا ولكن اضرب احدهما وكذلك لا تأخذها
جميعاً ولكن خذ واحداً منهما لكن تقدم عن
القرافي التصريح بان هذا الفرق بين تقدم
النفي وعدمه من خصائص كل والظاهر انه

على حمل
لاوطئت

قوله صاحب
التبيين هو الام
الطبي

لا يختص



لا يختص بل كل ما دل على متعدد أو مفرد ذي اجزاء
كذلك فاذا قلت ما رأيت رجلاً أو ما رأيت رجلين
أو ما اكلت رغيفاً أو ما رأيت رجلاً وعمران كان ذلك
سلباً للمجموع لا لكل واحد بخلاف ما لو تقدم السلب
الثالث قولهم ان السالبة الكلية تقتضي نفي الحكم
عن كل فرد قد منعه بعضهم مدعي انها اقتضت
نفي الحقيقة من حيث هي والمستلزم ذلك نفي
الحكم عن كل واحد وعن الجملة وقد صرح بذلك جماعة
من الاصوليين وحينئذ فلا يكون كل تأكيد بل
دل على معنى آخر وهو نفي الحقيقة المستلزم
لنفي الافراد وهو مردود لان كلا وكلا ولا شيء
ولا واحد وسائر كلمات الشور انما يستعمل باعتبار
الافراد لا باعتبار الحقيقة لان اعتبار الحقيقة انما
يتأتى في الطبيعية لا في المسورة الرابع هذا الحكم
في النفي وسكتوا عن حكمها في الشرط والظاهر ان
تقدمها عليه كتقدمها على النفي فيكون الشرط
عاماً لكل فرد فاذا قلت كل رجل ان قام فاضربه
وكل عبد لي ان حج فهو حر فمن حج منهم عتق
فلو قدمت الشرط فقلت ان حج كل عبد من عبيدي
فهم احرار لا يعتق احد منهم حتى حج جميعهم
ومن هذا قوله تعالى وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها
الخامس جميع ما تقدم في كل من افادتها استيعاب
جزئيات ما دخلت عليه ان كان نكرة أو جمعاً معروفاً
واجزائه ان كان مفرداً معرفة لا فرق فيه بين
ان تكون مستقلة أو تابعة مؤكدة مثل اخذت

حكمه

تقدم

بينه وبين

العشرة كلها وجاء القوم كلهم ونحوه مما يدخل فيه
 التأكيد لكن العموم فيها مستفاد من الصيغة المؤكدة
 وكلُّ جاءت للتخصيص على الافراد وعدم احتمال
 التخصيص وهل يختلف الحال اذا وقعت مؤكدة
 فيضرق بين تقديمها على النفي أو تقديم النفي عليها
 نحو لم أر القوم كلهم والقوم كلهم لم أرهم فيكون
 الأول لسلب العموم والثاني للعموم السلب كما تقدم
 في المضافة قال القرافي لم أر فيه نقلا ويحتمل طرد
 الحكم في البابين ويحتمل ان التفرقة من حقائق
 المستقلة دون التابعة ورجح هذا الآن وضع
 التأكيد تقرير السابق فلو تقدم النفي عليه
 لا يعم فيبطل حكم العموم قلت لكن صرح ابن العربي
 في البرهان بالاحتمال الأول وهو التسوية
 اللفظ الثاني جميع وما يتصرف منها كما جمع
 واجمعون وهي مثل كل اذا اضيفت ولا
 تضاف الا الى معرفة وتكون لاحاطة الاجزاء
 لكن يفترقان من جهة ان دلالة كل على كل فرد
 فرد بطريق النصوصية بخلاف جميع وفرق
 الحنفية بينهما بأن كلا تعم الاشياء على سبيل
 الانفراد وجميعا تعمها على سبيل الاجتماع وذكر
 ابن العارض المعتزلي في كتابه النكت ان الزجاج
 حكاه عن المبرد قلت وانما نقل عنه بالنسبة
 الى اجمعين كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
 وكذا حكاه ابن الخشاب وابن اياز ونقل ابن
 بابشاذ عنه خلافاً والصحيح ان اجمعين لا يقضى

يفترق الحال اذا
 وقعت مؤكدة بين

الغزالي

قوله المستقلة هي التي
 لم تقع تأكيداً وقوله دون
 التابعة التابعة هي التي
 وقعت تأكيداً

الاتحاد



الاتحاد في الزمان بدليل قوله تعالى لا غوينهم اجمعين
 ولذلك اختلفوا في انه اذا جمع في التأكيد بين كل
 وأجمع في ان التأكيد حاصل بهما معا وبكل واحد
 منهما على حدته وحينئذ فم الذي افاده الثاني
 ورفع توهم المجاز حصل بالاول وان حصل بهما
 جميعا فكيف ذلك من الواحد اذا اقتصر عليه
 والظاهر ان المقصود زيادة التأكيد وتقويته
 كما في التوابع الآتية بعد اجمع من انه اتقيد تمكنه
 في النفس ومنع ابن مالك والسيهيلي جواز تثنية
 اجمع زاد السهيلي وجمعه لأنه في معنى كل وهي
 لا تثني ولا تجمع لكن صرح ابن سيده والجوهري
 بأن اجمعين جمع اجمع ومنع ذلك الزوزني في شرح
 المفصل وقال اجمعون ليس جمعا لا جمع والالتكرار
 بالجمع كما يتنكر الزيدون بل هو مرتجل كذلك علم
 على معناه واستشكل بعضهم افادة العموم من
 جميع لانها لا تضاف الا الى معرفة تقول جميع
 القوم قومك ولا تقول جميع قوم ومع التعريف
 بالالف واللام او الاضافة يكون العموم مستفادا
 مني الامن لفظة جميع وقد يقال ان العموم مستفاد
 من جميع والالف واللام لبيان الحقيقة او هو
 مستفاد من الالف واللام وجميع للتأكيد
 فائدة يقال جاء القوم باجمعهم بضم الميم
 لأن اجمع جمع جمع كعبد واعبد لا يقال بفتح الميم
 لئلا يوهم انه اجمع الذي يؤكد به لاضافته
 الى الضمير وادخل حرف الجر عليه واجمع الموضوع

تقدمها
 وكذا ما بعده

ك
 ١٥

١٤١

اللورني واصليها
 الشيخ الشريبي
 في نسخة بالزوزني
 كما هنا

الرابع والخامس والسادس والسابع معشر
ومعشر وعامة وكافة وقاطبة قال تعالى
يامعشر الجن والانس وقاتلوا المشركين كافة
وفي الحديث نحن معاشر الانبياء لانورث وقالت
عائشة لما مات عليه السلام ارتدت العرب قاطبة
قال ابن الاثير اى جميعهم لكن معشر لا يستعمل
الامضا فاقاطبة لا يضاف وعامة وكافة
يستعملان مضامين وخاليين
الثامن والتاسع من وما الشرطيتين او الاستفهاميتين
كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن يقنط
من رحمة ربه الا الضالون وقوله ما يفتح الله للناس
من رحمة فلا محسك لها وماتلك يمينك يا موسى
وهو من صيغ العموم بل هما عند الامام في اعلى
صيغة قال صاحب المحكم من اسم يعنى عن الكلام
الكثير المتناهي في التضاد والطول فاذا قلت من يقم
اقر معه كان كافيا عن ذكر جميع الناس ولو لا من
لاحتجت الى ذكر الافراد ثم لا تجد الى ذلك سبيلا
اما الشرطيتان في الاتفاق واما الاستفهاميتين
فكذلك عند الجمهور منهم الشيخ ابواسحق الشيرازى
وسليم الرازى في التقريب وابن السمعاني وابن الصباغ
 وغيرهم من اصحابنا وابوبكر الرازى والبزدوى من
 الحنفية والقرطبي والابيارى من المالكية واختاره
 الامدى والامام مخز الدين والهندي وظاهر
 كلام امام الحرمين انهما ليسا من العموم فانه
 قيد من بالشرطية ذكره في مسألة عموم المذكور

للتأكيد لا يضاف ولا يدخل حرف الجر عليه قاله الحريرى
في الدرر لكن حكى ابن السكيت الضم والفتح والاول
أقيس اللفظ الثالث سائر ان كانت من سور
المدينة وهو المحيط بها كما جزم به الجوهرى وقد
عدها القاضيان ابوبكر في مختصر التقريب وعبد
الوهاب في الافادة كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول
قلت والذي رأيت في حكاية ذلك ثم تغليبها
بأنى ما من أسأراى ابقى فان كانت مأخوذة من السور
بالمز وهو البقية فلا تعم وذلك هو المشهور
وحكى الازهرى فيه الاتفاق وغلطوا الجوهرى وليس
كذلك فقد ذكره السيرافى في شرح ادب الكاتب وابن برى
منصور الجوالقى في شرح ادب الكاتب وابن برى
 وغيرهم وأورد واقية شواهد كثيرة فيكون
 فيها الغتان وقد منع ابن ولاد والفراسى من النجاة
 كونه من السور لان البقية تقال لما فضل من
 الشئ سواء قل أو كثر والسور لا يقال للقليل
 الفاضل وسائر لا يقال الا لاكثر تقول أخذت
 من الكتاب ورقة وتركت سائره ولا تقول بقية
 قال ولا يوجد شاهدا يدل على ان سائر بمعنى
 الباقي قل أو كثر بل انما يستعمل في الأكثر
 والظاهر انها للعموم وان كانت بمعنى الباقي
 خلافا للقاضى عبد الوهاب والقرافى لان المراد
 بها شمول ما دللت عليه سواء كان بمعنى
 الجميع والباقي تقول اللهم اغفر لى
 ولسائر المسلمين تريد تعميمهم

اي من صيغ العموم

اي الافادة

أى تغليب
القول بعدها
من صيغ
العموم

الرابع



جميعا

والمؤنث ومقتضى كلام الجميع انهما اذا كانتا موصولتين
فليستا للعموم وبه صرح الاستاذ ابو منصور البغدادي
فقال وان كانتا بمعنى الذي والتي فيهما حينئذ معرفة
وليستا للجنس ولكن رجعتا ولا في المعرفة واحدا ورجعا
تناولا جمعاً لقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك
وكذلك قال سليم الرازي في التقريب فان وردا معرفتين
بمعنى الذي لم يبدل على العموم هذه الفظه وهو ظاهر
كلام القاضي عبد الوهاب في الملخص والقاضي ابي بكر
في التقريب فانها قيد العموم بالشرطيتين والاستهامين
فقط لكن مثل الغزالي في المستصفي لعموم من بقوله
عليه السلام على اليد ما أخذت حتى تؤديه وهو
تصريح بعموم الموصولة وهو لازم للجميع في مسألة
تأخير البيان في قوله انكم وما تعبدون من دون الله
وسؤال ابن الزبيرى وعليه جرى القراني وابن الحاجب
وابن الساعاتى والصفى الهندي ونقله القراني عن
صاحب التلخيص يعني النقشواني وانكر ذلك الاصفهاني
وقال وجدت كتاب التلخيص مصرحاً بخلاف ذلك
وانهما اذا كانتا موصولتين ليستا للعموم وقال
بعض الحنفية من تعمر في الشرط والاستفهام عموم
الافراد وفي الخبر بمعنى الموصولة عموم الشمول فاذا
قلت من زارني فاعطه درهما استحق كل من زاره
العطية واذا قال اعط من في هذه الدار درهما
استحق الكل درهما واحدا وقد استشكل قولنا
من للعموم بأمرين احدهما بقولنا من في الدار فانه
يجسّن الجواب بزيد وحّ فالعموم كيف ينطبق عليه

زيد

ع
قوله فاذا قلت من
زارني الخ تأمله فان الزيادة
وقعت من كل باقراده واللين
في الدار اعتبرت في التعليق
شيئا واحدا عام للجميع
اهوش

زيد وذلك يقتضى ان الصيغة ليست للعموم وكذلك
ما عندك فتقول درهم واجاب القراني بان العموم
انما هو باعتبار حكم الاستفهام لا باعتبار الكون في
الدار والاستفهام عمم جميع المراتب وكان المستفهم
قال ان سألتك عن كل أحد يتصور ان يكون في الدار
لا أخصّ سؤالي بنوع دون نوع والواقع من ذلك
قد يكون فردا أو أكثر فالعموم ليس باعتبار الوقوع
بل باعتبار الاستفهام الأمر الثاني قول الفقهاء
في كتاب الطلاق اذا علق بلفظا من اقتضى مشروطه
مرة ولم يتكرر الحكم بتكرر الفعل كما لو قال من
دخل داري فله درهم ودخلها مرة استحقه ولم
يستحق شيئا آخر بدخوله بعده وكذا لو قال
لنساءه من دخلت منكن فمى طالق فدخلت واحدة
منهن مرة طلقت واحدة ولم تطلق بدخول آخر
والجواب أن من غيرهما من ادوات الشرط انما
تقتضى عموم الاشخاص لا عموم الافعال فلماذا
لم يتعدد الطلاق لتعدد الدخول فانما اقتضى
وجود الجزاء عند وجود الشرط اما التكرار فلا
تقتضيه الا انه قد يتحقق التكرار في بعض المواضع
بواسطة قياس أو قرين ان الشرط علة لان الأصل
ترتيب الحكم على علته فلزم التكرار لقوله تعالى
من عمل صالحا فلنفسه فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره اما الالفاظ الموضوعه للعموم الافعال
فهي كلما ومتى وما ومهما فاذا علق بشئ منها
اقتضى التكرار وقد قال الاصحاب لو قتل المحرم صيدا



بعد صيد وجب لكل من جزاء وأورد واعليه
ان الله تعالى ذكر الجزاء في قتل الصيد وعلقه بلفظ
مَنْ بقوله فمن قتل منكم متعمدا والمعلق بلفظ مَنْ
لا يتكرر فيه الجزاء بتكرار الشرط نحو من دخل داري
فله درهم لا يتكرر الاستحقاق بتكرار الدخول وأجاب
جماعة من الماوردي والمحاملي والجرجاني في باب
الحج من المعاينة فقالوا انما الحكم بتكرار الفعل
اذا كان الفعل الثاني واقعا في محل الفعل الأول
كالتمثال السابق فاما اذا كان الفعل الثاني في غير
محل الفعل الأول فيتكرر كما لو قال من دخل داري
فله درهم وله عدة دور فدخل دار له استحق
درهما ثم لو دخل دار اخرى استحق درهما آخر
لما كانت الدار الثانية غير الاولى كذلك هم هنا
لما كان الصيد الثاني غير الاول تعلق به ما تعلق
بالاول يريد في قوله تعالى وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعَمَدًا
فجزاء مثل ما قتل من النعم ووقع في كلام المحاملي
وفي بعض نسخ الحاوي تمثيل تعدد المحل بقوله
من دخل دوري وهو اقرب وفيما قالوه نظر
بل ينبغي في هذا انه لا يستحق الا عند دخوله
جميع الدور لأن الجزاء تعلق بالجميع وقال الماوردي
في الحاوي اذا اشترك جمع في قتل صيد فعليهم
جزاء واحد وقال مالك وابو حنيفة على كل
منهم جزاء لقوله تعالى فمن قتل منكم متعمدا
فجزاء ولفظة من اذا علق عليها الجزاء استوى
حال الجماعة والواحد في استحقاقه كقوله من

دخل

معاشرة
الشافية

دخول داري فله درهم فدخلها واحد استحقه أو
جماعة استحق كل واحد منهم درهم اقال الماوردي
واما عندنا فالشرط اذا علق عليه الجزاء بلفظ
من اذا كان موجودا من كل واحد من الجماعة
استحق كل واحد منهم جزاء كاملا نحو من دخل
داري فله درهم فلكل واحد منهم درهم لأن
الدخول موجود من كل واحد منهم وان كان الشرط
موجودا من جماعتهم فالجزاء يستحق من جماعتهم
دون كل واحد منهم كقوله من جاء بعدي الا بق
فله درهم ومن شال الحجر فله درهم فاذا اشترك
جماعة في المجرى بالابق وشيئ الحبر وجب أن
يكون الجزاء مستحقا بين جماعتهم دون كل واحد
منهم واعلم ان من تصلح للمذكر والمؤنث والمفرد
والمتنبي والجموع لكن هل العموم في جميع هذه
المراتب وفي الاحاد فيه نظر لبعض المتأخرين
قال ويظهر فيما اذا قال من دخل داري من هؤلاء
فأعطه درهما فان قلنا بالاول أخذ كل واحد
درهما وان قلنا بالثاني أخذ كل واحد درهما
بدخوله وحده ونصف درهم بدخوله مع الآخر
وان دخل ثلاثة فعلى الاول يعطى حثلاثة لكل واحد
درهما وعلى الثاني يعطى حثلاثة الى الاحاد كل واحد
درهم ودرهم بدخول الثلاثة لكل واحد ثلاثة
وثلاثة لان صفة الاثنية ثلاث مرات فيستحقون
بثلاثة لكل درهم فجموع ما يستحقونه سبعة
وعلى هذا القياس تنبيه اطلقوا ان للعموم

عذابي النسخ وانظر
ما وجه النصب هو كاتبه



في العقلاء وينبغي تقييده بشيئين أحدهما أن يكون
 الفعل الذي دخلت عليه صالحا لكل فرد فيخرج ما
 لو قال الأمير من غرامى فله دينار قال في الكفاية
 في باب السير خرج منه أهل الفئ قال الماوردي ويخرج
 النساء بخلاف قوله من قاتل معي فله دينار لأن
 الغزو حكم لا فعل يتوجه لأهله ويخرج الصبيان
 منها لأن الجمالة عقد وهي لا تصح من حر وكذا العبد
 بلا إذن السيد لوجود الحجر الثاني أن لا يكون الفعل
 المسند إليها الواحد ليخرج ما لو قال الموكل لو كبله
 طلق من نسائي من شئت قال القاضي في تعليقه
 لا يطلق الوكيل إلا واحدة في أصح القولين بخلاف
 ما إذا قال طلق من نسائي من شئت فله أن
 يطلق من شئت الطلاق وجرى عليه النووي
 في زاوئده في كتاب الوكالة والفرق أن التخصيص
 بالمشيئة مضاف إلى واحد فاذا اختار واحدة
 سقط اختياره وفي الثانية الاختيار مضاف إلى
 جماعة فكل من اختارت طلقت وقولهم من العموم
 في العقلاء أن أرادوا الأصل وضع اللغة فصحيح
 ولا يجوز استعمال من لغير العقلاء وحينئذ
 فالعموم مراد في بقوله تعالى ولله يسجد من
 في السموات ومن في الأرض الماشر أي بشرط أن
 تكون شرطية أو استغماية كقوله تعالى أياما تدعوا
 فله الأسماء الحسنی وقوله أيكم يأتي بعرضها ولهذا
 اجابه الكل عن نفسه بأنه يأتيه وقد ذكرها في
 صيغ العموم الأستاذ أبو منصور البغدادي والشيخ

أبو اسحق



أبو اسحق وأمام الحرمين في باب التأويلات من البرهان
 في قوله أي المرأة نكحت نفسها وابن الصباغ وسليم
 الرازي والآمدی والمهندی وغيرهم قالوا ويصلح للعاقل
 وغيره قال القاضي عبد الوهاب في التلخيص إلا أنها
 تتناول على وجه الأفراد دون الاستغراق ولهذا
 إذا قلت أي الرجلين عندك لم يجب الأبدن واحد
 وقال ابن السمعاني في القواطع وأما كلمة أي فقيل
 كالنكرة لأنها تصحبها الفظا ومعنى تقول أي رجل فعل
 هذا وأي دار قال تعالى أيكم يأتي بعرضها وهي في المعنى
 نكرة لأن المراد بها واحد منهن انتهى وحاصل كلامهم
 أنها للاستغراق البدلي لا الشمولي لكن ظاهر كلام
 الشيخ أبي اسحق أنها للعموم الشمولي فإنه قال فيما
 إذا قال لأربع نسوة أيتكن حاضت فصواحباتها
 طوالق فقلن حضن وصدقن أي أنها تطلق كل واحدة
 منهن ثلاثا وذكره غيره من العراقيين وخرج لنا
 من هذه إذا قلنا أي للعموم فهل هو عموم شمولى
 أم بدلي وجهان وتوسع القرافي فعدى عمومها إلى
 الموصولة والموصوفة في النداء ومنه من لم يعدها
 في الصيغ كالغزالي وابن القشيري لأجل قول النجاة
 أنها بمعنى بعض أن اضيفت إلى معرفة وقول الفقهاء
 أي وقت دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق
 بتكرر الدخول كما في كمال الحق أن عدم التكرار لا
 ينافي العموم وكون مدلولها أحد الشيين قدر
 مشترك بينهما وبين بقية الصيغ في الاستفهام
 وقد سبق أن من وما الاستفهاميتين للعموم

ع قوله تطلق كل واحدة
 منهن ثلاثا لأن جيبض
 كل تطلق كل من صوابها
 طلقة وهن ثلاث تدبراه

فلتكن أي كذلك وقال صاحب اللباب من الحنفية
 وابوزيد في التقويم كلمة أي نكرة لا تقتضي العموم بنفسها
 الابقرينة الاترى الى قوله تعالى أياكم يأتيني بعرشها
 ولحريقك يأتوني ولو قال لغيره أي عبدي ضربته فهو
 حرف ضربهم لا يعتق الا واحد فان وصفها بصفة عامة
 كانت للعموم لقوله أي عبدي ضربك فهو حرف
 فضر به جميعا اعتقوا العموم فعل الضرب وصرح اليك
 الطبري بانها ليست من صيغ العموم فقال واما أي فهو
 اسم فرد يتناول جزءا من الجملة المضافة قال تعالى
 أياكم يأتيني بعرشها وانما جاء به واحد وقال أياكم أحسن
 عملا والعرب تقول أي الرجل أباك ولا تقول أي
 الرجال أباك اذا عموم في الصيغة انتهى وكذلك
 قال الفزالي في فتاويه لو قال أي عبدي حج فهو حرف
 فجواظهم لا يعتق الا واحد وكذلك قال أي رجل دخل
 المسجد فله درهم فهذا يقصر على الواحد وهذا بناء
 على انما ليست للعموم وقال محمد بن الحسن اذا قال أي
 عبدي ضربك فهو حرف فضر به كل من اعتقوا جميعا وان
 قال أي عبدي ضربته فهو حرف فضر بجماعة لا يعتق
 الا واحد وصرح به القاضي الحسين في فتاويه وفي فتاوى
 الشاشي انه لا فرق عندنا بين الصورتين وانهم يفتقون
 جميعا عملا بعموم أي وبذلك صرح الاستاذ أبو منصور
 فقال أي أعم المبهمات وزعم أصحاب الرأي انه على
 الواحد غالبا ولذلك قال أبو حنيفة أي عبدي ضربت
 فهو حرف ان ذلك يحمل على الواحد وأي عبدي ضربك
 فهو حرف انه يحمل على الجميع لأنه أضاف الفعل الذي علق
 به

قوله للعموم فعل الضرب
 أي لضرب كل وضربه غير
 ضرب الآخر بخلاف ضربه
 هو اه ش ه

قوله لا يعتق الا واحد
 يخالفه ما تقدم في أي
 عبدي ضربك فهو حرف
 وتساوي قريبا اه ش

عبدي

يقصر

وكل

به الحرية الى الجماعة قال الاستاذ وقلنا بعموم هذا اللفظ
 في الموضوعين انتهى ووجه ابن يعيش وغيره من النجاة
 مسئلتى محمد بن الحسن بان الفعل في المسئلة الأولى عام
 وفي الثانية خاص فانه في الأولى مسند الى ضمير عبدي
 وهي كلمة عموم وفي الثانية مسند الى ضمير مخاطب
 وهو خاص ثم قرر وان الفعل يعم بعموم فاعله لا بعموم
 مفعوله من جهة أن الفاعل كالجاء من الفعل وهو
 لا يستغنى عنه ولا كذلك الفعل والمفعول لان المفعول
 قد يستغنى عنه الفعل فيلزم ان يسرى عموم الفاعل
 الى الفعل ولا يلزم ان يسرى عموم المفعول الى الفعل
 وهذا الذي وجه به القاضي الحسين الفرق بينهما
 فانه قال فرع اذا قال طلق من نسائي من شئت
 لا يطلق الكل في أصح الوجوهين واذا قال طلق من نسائي
 من شئت فله ان يطلق كل من اختارت الطلاق والفرق
 ان التخصيص والمشية مضافين في الأولى الى واحد
 فاذا اختاروا واحدة سقط اختياره وفي الثانية الاختيار
 مضاف الى جماعة فكل من اختارت طلقت نظيره
 ما اذا قال أي عبد من عبدي ضربته فهو حرف فضر
 عبد ثم عبد لا يعتق الثاني لأن حرف أي وان كان
 حرف تعميم فالمضاف اليه الضرب واحد واذا قال
 أي عبدي ضربك فهو حرف فضر به عبد ثم عبد اعتقوا
 لان الضرب مضاف الى جماعة انتهى وقد اعترض
 الامام جمال الدين بن عمرو النحوي الحلبي وقال
 لا فرق بين الصورتين والفعل عام فيهما وضمير
 الفاعل والمفعول في ذلك على حد سواء واستدل

مضاف بمعنى في الأولى الخ
 وكتب على بعضهم لعله
 مضاف لعين وهو التاء
 من شئت ه



يقول العباس بن مرداس يخاطب النبي عليه السلام
 وما كنت دون امرء مني مائة ومن يخفض اليوم لا يرفع
 فان من الشرطية عامة باتفاق والمراد عموم الفعل مطلقا
 مع ان الاسم العام هنا انما هو ضمير المفعول المحذوف
 اذ التقدير ومن يخفضه اليوم وهو عائد على من
 وهو الاسم العام واما ضمير الفاعل فخاص وهو ضمير
 النبي عليه السلام وهذا وزان قوله أي عبيدي ضربته
 التي ادعى في عدم عموم الفعل واختار ابن الحاجب
 أيضا التعمير فيهما وقال نسبة فعل الشرط إلى الفاعل
 وإلى المفعول في اقتضاء التعمير في الشروط عند
 حصول الشرط وعدمه سواء وان التعمير فيما
 وقع النزاع فيه ليس من قبيل اثبات الشروط بتكرير
 الشرط وانه لا فرق بين أي عبيدي ضربته فهو حر
 وأي عبيدي ضربك فهو حر في انه يعتق المضروبون
 للخاطب كلهم كما يعتق المضاربون للخاطب كلهم
 واستشهد على ذلك بمن فانه قد تساوى فيهما
 الأمران قال الله تعالى من يهد الله فهو المهتدي
 ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون فانه مساو في
 الدلالة على التعمير لنحو قوله تعالى من يطع الرسول
 فقد اطاع الله والاول منسوب في شرطه إلى عموم
 المفعول وهو المصدر منازعا فيه والثاني منسوب
 شرطه إلى عموم الفاعل وهو المتفق عليه واذا
 ثبت في من وكذلك في أي بل هي أقوى من من
 في الدلالة على التفصيل تنبيهه عدى الحنفية
 هذا إلى أي عبيدي ضرب مبنيا للمفعول هكذا

وهذه الراء عائدة

قال

قال ابن جنى لان الفاعل وان لم يذكر فهو في حكم المذكور
 ويرده قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبع
 فقد طهر وقد قالوا هم فيه بالعموم اكثر من الايام
 ادرجوا فيه جلد الطيب تنبيهه اذا اتصلت اي
 بما كانت تأكيد الاداة الشرط وزعم امام الحرمين
 في البرهان في باب التأويل ان ما المتصلة بالعموم
 في نحو ايما امرأة نكحت نفسها فاعتقد اني اياها الشرطية
 وهو وهم وقد قارب الغزالي في المستصفى هناك
 فجعلها مؤكدة للعموم وهو اقرب مما قاله الامام
 إلى الصواب لكن الصواب اني اياها تأكيد لاداة الشرط
 وهو عند الخويين من التوكيد اللفظي كأنه كرر
 اللفظ الحادي عشر الى آخر الخامس عشر
 متى وأين وحيث وكيف واذا الشرطية اما متى
 فهي عامة في الازمان البسيطة كلها كما قيد ابن الحاجب
 وغيره ولم يقيد بعضهم بالمهزمة والاول اقوى لانها
 لا تستعمل الا فيما لا يتحقق وقوعه فلا يقولون متى
 طلعت الشمس فأتني بل اذا طلعت الشمس فهي عكس
 اذا وقيل متى يقتضي عموم الأزمنة ولا تقتضي تكرار
 الفعل بدليل استعمالها فيما لا تكرار فيه كما اذا قيل متى
 قتلت زيد او السابق الى الفهم منها تكرار الفعل ولا
 تقتضي تكرار اعلى التحقيق فاذا قال متى دخلت الدار
 فانت طالق فالطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول وانما
 يقع بالدخول الأول وهذا بخلاف كل ما اقتضى
 التكرار لاقتضائه عموم الأفعال فاذا قال كلما دخلت
 فمناه كل دخول يقع منك لان كل انما يضاف

معناه

١٤٧

أي عند اللفظ

ينظر

وكانه وفي آخر اسقاط
 قوله كأنه كرر اللفظ

أي بل يقال اذا الخ

نظير ما ذكره في



هكذا النسخ التي رايناها
والظن انه لحن فاما ان تسقط
الواو واذا تأمل امكاتبه

للإسماء وينضم إليهما ما اتصلح للدخول على الأفعال
فهي كرب واما ابن وحيث فيعمان الأمكنة وقد
ذكرهما ابن السمعاني وغيره واما كيف واذا فقد
ذكرهما القرافي من الصيغ واذا كانت كيف استفيامية
أو اتصلت بهما ما اذا جوزى بها وهما اذا خلان في
الاطلاق مغموم اسماء الشرط والاستفهام وذكر
امام الحرمين في البرهان حيثما ومتى ما من صيغ
العموم وقال الاستاذ ابو منصور متى اعمر من
اذا السباسب عشر وما بعده إلى آخر العشرين
مهما وأنى وأيان واذا ما على احد القولين وأي حين
وكم امامي ما في اسم بدليل عود الضمير إليهما
ولا يعاد الا إلى الاسماء وهي من ادوات الجزم باتفاق
وتجئ للاستفهام قليلا واما أنى فأصلها الاستفهام
إما بمعنى من أين لقوله تعالى أنى لك هذا وإما
بمعنى كيف لقوله أنى يؤفكون واما أيان فهي في
الازمان بمنزلة متى لكن متى اشهر منها ولذلك تفسر
أيان بمعنى واما إذ ما فهي من ادوات الشرط عند
سببويه وكلها تدخل في اطلاق مغموم أن اسماء
الشروط من صيغ العموم ولما فيهما من الإبهام
وعدم الاختصاص بوقت دون غيره واما أي حين
على طريقة من يصلحها من أي المتقدمة واما كم
الاستفهامية لا الخبرية فانها عدت من صيغ العموم
لان الاستفهام بها سائغ في جميع مراتب الأعداد
لا يختص بعدد معين كما أن متى سائغة في جميع
الازمان وأين في جميع الأماكن ومن في جميع الاجناس
فاذا

في اطلاق مغموم اسماء

كما كانت



فاذا قيل كما مالك حسن الجواب باي عدد شئت
الحادي والعشرون الاسماء الموصولة سوى ما تقدم
من ما ومن وأي وهي الذي والتي وجمعها من الذين
واللات وذو الطائيه وجمعها وقد بلغ بذلك القرافي
نيفا وثلاثين صيغة وقد صرح بان الذي من صيغ
العموم القاضي عبد الوهاب في الافادة وقال ابن
السمعاني جميع الاسماء المبهمة تقتضي العموم وقال
الكي الطبري من وما وأي ومتى ونحوها من الاسماء
من الاسماء المبهمة لا تستوعب بظاهرها وانما تستوعب
بمعناها عند قوم من حيث ان الإبهام تقتضي ذلك
وقال أصحاب الاشعري انه يجري في بابه مجرى اسم
منكور كقولنا رجل ويمكن ان يكون زيد أو عمرا
فلا يصر الى احدهما الا بدليل والإبهام لا يقتضي
الاستفراق بل يحتاج إلى قرينة انتهي واعلم
ان القائل بان من وما اذا كانتا موصولتين لا تعمان
يقول بان الذي والتي وفروعها ليست للعموم
اما الحروف الموصولة فليست للعموم اتفاقا وانما
يكون الذي للعموم اذا كانت جنسية كقوله تعالى
والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ان الذين ياكلون
أموال اليتامى ولا شك ان العموم في ذلك كله
مستفاد من الصيغة أما العهدية فلا كقوله
تعالى وقال الذي آمن يا قوم قد سمع الله قول
التي تجادلن في زوجي ونحوه وعد الحنفية
من الصيغ الالف واللام الموصولة الداخلة على

١٤٨

نحوه

ليست

مفعول

اسم الفاعل والمفعول فلو قال لعبيده الضارب منكم زيد احمر ونسائه الداخلة منكن الدار طالت عتق الجميع وطلق الكل لأن الألف واللام بمعنى الذي وهو ظاهر على القول الصحيح انها اسم ويحتمل ان يجعل لما في الصفة من الجنسية وتكون مشعرة بذلك ومنع بعض مشايخنا عموم الألف واللام الموصولة قال لا نرى حينئذ داخلة في الموصولات فله حكم العموم لجميع أحواله وخرج من هذا ان استدلال الاصوليين في اثبات العموم من المشتقات المعرفة بالألف واللام مثل فاقتلوا المشركين والزانية والزاني والساارق والساارقة ليس من محل النزاع وهذا الذي ذكره فيه نظر لما قدمنا تنبيهه جعل الموصولات من صيغ العموم مشكل لأن النخاعة صرحوا بان شرط الصلة ان تكون معيودة معلومة للمخاطب ولهذا كانت معرفة للموصول والمعهود لا عموم فيه كما صرح به ابن الحاجب وغيره الثاني والعشرون الألف واللام فان كانت اسما فلا عموم فيها على ما سبق وانما الكلام في الحرفية والذي تدخل عليه اقسام أحدها الجمع سواء كان سالما أو مكسرا للقللة أو الكثرة وسواء كان له واحد من لفظه أمر لا كالزيدين والعالمين والأرجال والرجال وابعابيل ومدلول كل منهما الأحاد المجتمعمة والإعليها دلالة تكرر الواحد قاله بدر الدين ابن مالك في أول شرح الخلاصة ودلالة الجمع على كل واحد من افراده مطابقة ولهذا منغصوا

بان

يدخل

أن

ان يقال جاء رجل ورجل ورجل في القياس اذ لا فائدة في التكرار لأغناء لفظ الجمع عنه فلو كانت دلالة على رجل بالتضمن لكان قولنا رجل ورجل ورجل مشتقا على فائدة جديدة الثاني اسم الجمع سواء كان له واحد من لفظه أم لا كركب وصحب وقوم ورهط وما قيل ان قوما جمع قائم كصوم وصائم وقوم قال ابن عصفور وهذا النوع لا يدرك بالقياس بل هو محفوظ وقال ابن مالك هو موضوع للمجموع الأحاد أي لكل واحد على الانفراد وكذا قال بعض الحنفية قال وحيث تثبت الأحاد فلدخولها في المجموع حتى لو قال الرهط أو القوم الذي يدخل الحصن فله كذا فدخله جماعة كان البذل إذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الأزيد والاستثناء يخرج ما يجب انذراجه لولاه قلت من حيث ان مجئ المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو مجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الأزيد وهذا كما يصح عند عشرة الأواحد ولا يصح العشرة زوج الأواحد اذ ليس الحكم على الأحاد بل على المجموع الثاني اسم الجنس الذي يفرق بينه وبين واحده بالتاء وليس مصدرا ولا مشتقا منه كتمر وشجر هذا هو المشهور أعني كونه اسم جنس والفزالي يسميه جمعا وابن مالك يسميه اسم جمع فانه عدة في أسماء المجموع

قوله كركب وليس ركب مفرد له بل هو اتفاق اهوش

المجموع

ولا يصلح

يُفرق بينه وبين واحده تاء التأنيث اه



لكن سماه في شرح الكافية اسم جنس واختلف في مدلوله على اقوال اصحها انه يصلح للواحد والتثنية والجمع لأنه اسم جنس والجنس موجود مع كل من الثلاثة وحكى الكسائي عن العرب اطلاقه على الواحد وبه قال الكوفيون سواء كان الواحد مذكرا أو مؤنثا قال الراغب في مفرداته النحل يطلق على الواحد والجمع والثاني انه لا يطلق على أقل من ثلاثة قاله ابن جنى وتبعه ابن مالك والثالث لا يطلق الا على جمع الكثرة ونقل ذلك عن الشلويين وابن عصفور وهذا مقتضى كلام ابن مالك في باب امثلة الجمع ولأجل ذلك أوردته شرح سيبويه على قوله باب علم ما الظلم من العربية وقالوا انما هي اسم وفعل وحرف ثم أجابوا بان تحت كل نوع منها انواعا والرابع المثني نحو الزيدان والرجلان وما الخ بقية ودلالته كل مني ما دلالة الجمع على افراده الخامس الاسم الدال على الحقيقة وافراده متميزة وليس له مؤنث بالتاء كرجل و فرس والقصد به الجنس مع الوحدة ما لم تقترن بما يزيلها من تثنية أو جمع أو عموم وبه جزم الغزالي في المستصفي والسكاكي والقرافي ويشهد له تثنيته وجمعه وصحة قولك ما عندي رجل بل رجلا السادس الاسم الدال على الحقيقة وافراده متميزة وهو مؤنث لا يطابقه على ان اسم الجنس ما يفرق بينه وبين واحده بالتاء السابع الاسم الدال على الحقيقة من حيث هي

كل واحد

ولا

ولا يتميز بعضها عن بعض وليس لها مؤنث فلا اشكال انه لا دلالة فيه على وحدة ولا تعدد كالماء والعسل في الاعيان والضرب والنوم في المصادر الثامن ما كان كذلك الا ان فيه التاء لا من أصل الوضع كضربة فمدلوله الوحدة التاسع ما كان عددا كالثلاثة فهو نص في مدلوله وهو موضوع لجمعها ودلالته على أحدها بالتضمن اذا علمت هذا فان دخلت الالف واللام على الجمع افادت الاستفراق فان تقدم عهد ودلت قرينة على قصد حمل عليه بلا خلاف وكان ذلك قرينة التخصيص ومنه ما اذا سبقه تنكير وظهر ترتيب التعريف عليه لكن القاضي عبد الوهاب في الافادة قال اختلف في الالف واللام على ثلاثة مذاهب أحدها انه يحمل على معهود ان كان فان لم يكن حمل على الجنس وهو قول أكثر الفقهاء والثاني عكسه انما تحمل على الجنس الا ان يقوم دليل على العهد الثالث انه يحمل عند فقد العهد على الجنس من غير تعميم وفيه خلاف آخر وهو انه لا بد من عهد والالهي يصح دخولها انتهى وان لم يسبقه عهد فهي للعموم عند معظم العلماء قاله ابن برهان وقال ابن الصباغ انه اجماع اصحابنا وحكى عن الجبائي انما لا تقتضي الاستفراق وقال ابن السمعاني سواء جمع السلامة والتكسير كما قتلوا المشركين واعصروا مساجد الله وقال سليم الرازي في التقريب سواء المشتق وغيره كالمسلمين والرجال وقال غيره سواء كان للثقله كالمسلمين والمسلمات

١٥٠

أما الآحاد

قوله والثاني عكسه انظر ما معناه الا ان يفرق بانه على الاول يحمل على ما يصلح للعهد ولو بلا قرينة أو شئ

أو للكثرة كالعباد والرجال وحكاه أبو الحسين البصري
 في المعتمد عن أبي علي الجبائي وجماعة الفقهاء وحكي عن
 أبي هاشم أنه يفيد الجنس لا الاستغراق وحكاه
 صاحب الميزان عن أبي علي الفارسي وأبي هاشم قال
 وحكي عنه أنه فرق بين المفرد والجمع فقال وفي المفرد
 يصرف إلى مطلق الجنس من غير استغراق الأبدليل
 وحكاه المازري عن الشيخ أبي حامد الأسفرايني من
 أصحابنا وهو غريب قال وقالوا في قوله تعالى إن
 الفجار لفي جحيم أنه يستوعب من حيث دخول الألف
 واللام ثم انكر الكيا هذا وقال الألف واللام معناها في
 لسان العرب تعريف العهد لا غير هكذا قال سيبويه
 وإن الألف الأصل لما كانت ساكنة ولم يتوصل إلى
 النطق بها وإن حرف التعريف هو اللام فثبت أنه
 لا يصير عامًا ومستوعبًا بدخول الألف واللام وقد
 كان ولم يكن مستوعبًا قبل دخولها ولو كان اللام
 مفيد الاستيعاب لما صح دخوله على الأسماء المفردة
 لأن معناه لا يتغير بكون الاسم مفردًا أو مجموعًا كما
 لا يتغير معنى سائر الحروف قال ولذلك زعم المحققون
 أن عموم قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية
 والزانية في معناه وهو ترتب الحكم على الوصف بقاء
 التعليل وهو أقرب من ادعاء العموم من لفظه
 ولعل الكيا بنى هذا على قول أرباب الخصوم فإنه
 قال بعد ذلك الصحيح أن هذه الألفاظ للعموم
 ونبه أبو الحسين على فائدة ترفع الخلاف
 وهي أن أبا هاشم وإن لم يجعله مستغراقًا من جهة

اللفظ

اللفظ فهو عنده عام من جهة المعنى إن صلح له كقوله
 تعالى إن الفجار لفي جحيم فإنه يفيد أنهم في الجحيم
 لأجل فجورهم فوجب أن يكون كل فاجر كذلك
 لأنه خرج مخرج الزجر انتهى هذا كله إذا قام الدليل
 على أنه لم يرد العهد فإن أشكل الحال واحتمل كونها
 للعهد أو الاستغراق أو الجنس فلم يصح حوا فيها
 بنقل صريح ويخرج من كلامهم فيه ثلاثة مذاهب
 وظاهر كلام بعضهم أنها تحمل على العهد وبه صرح
 ابن مالك من النحويين وظاهر كلام أكثر الأصوليين
 أنها تحمل على الاستغراق لعموم فائدته وكدلالة
 اللفظ عليه ونقله ابن القشيري عن المعظم وصاحب
 الميزان عن أبي بكر بن السراج النحوي فقال إذا
 تعارضت جهتا العهد والجنس يُصرف إلى الجنس
 وهو الذي أورده الماوردي والرويان في أول كتاب
 البيع قال لأن الجنس يدخل تحته العهد والعهد
 لا يدخل تحت الجنس والثالث أنه يحمل لأن عمومه
 ليس من صيغته بل من قرينة نفي العهد فيتعين
 الجنس لأنه لا يخرج عنها وهو قول إمام الحرمين
 وتبعه ابن القشيري في كتابه وقال صاحب الكيا
 الهراسي أنه الصحيح لأن الألف واللام للتعريف وليست
 إحدى جهتي التعريف بأولى من الثانية فيكتسب
 اللفظ جهة الأجمال لاستوائه بالنسبة إليهما
 قلت وما ذكره إمام الحرمين قد حكاه الأستاذ
 أبو اسحق في كتابه عن بعض أصحابنا وقال
 قبله إن المذهب أنه عام ولا يصر إلى غير العموم

ك
١٦

١٥١

الإبدليل ويخرج من كلام ابن دقيق العيد مذهب رابع
 فانه قال في شرح العنوان وعندنا ان هذا مختلف
 باختلاف السياق ومقصود الكلام ويعرف ذلك
 بقرائن ودلائل منه واصل الخلاف ان الالف واللام
 للعموم عند عدم العهد وليست للعموم عند قرينة
 العهد لكن هل الأصل فيها العموم حتى يقوم دليل
 على خلافه أو الأصل انهما موضوعة للعهد حتى
 يقوم دليل على عدم ارادته فيه وكلام الأصوليين
 فيه مضطرب ومن أخذ بظواهر عباراتهم حكى
 في ذلك قولين وقد صرح بهما بعض متأخري
 الحنفية فقال الأصل هو العهد الخارجي لأنه
 حقيقته التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق
 لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد
 قليل الاستعمال جد والعهد الذهني موقوف
 على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو
 المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً
 في الجمعية هذا ما عليه المحققون وقيل العهد
 الذهني مقدم على الاستغراق بناء على ان البعض
 متيقن وهذا معارض فان الاستغراق اعم فائدة
 وأكثر استعمالاً في الشرع وأحوط في أكثر الاحكام
 اعني الايجاب والندب والتخريم والكراهة وان
 البعض أحوط في الاباحة ومنقوض بثبوت
 الماهية فانه لا يوجد بدون الماهية وقد جعلوه
 متأخراً عن الاستغراق بما على انه لا يفيد فائدة
 جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام ويظهر أثر

هذا

هذا الخلاف فيما اذا المر تقم قرينة على ارادة عهد
 في ان العهد مراد امر لاهل يحمل على العموم اه لا وذكر
 الماوردى في كتاب الايمان من الحاوي عند الكلام
 فيما اذا حلف لا يشرب ماء النهر ان الالف واللام يستعملان
 تارة للجنس وللعهد اخرى وانه حقيقة فيما فان
 قيل اذا كانت القرينة تصرف الى العهد وتمنع من
 الحمل على العموم فيما جعلتم العام بالالف واللام
 مصر وفاقا الى العهد بقرينة السبب الخاص وقلتم ان
 العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ اجيب بان
 تقدم السبب الخاص قرينة في انه لا يراد لان غيره
 ليس بمراد فحن نعمل بهذه القرينة ونقول دلالة
 هذا العام على محل السبب قطعية وعلى غيره ظنية
 اذ ليس في السبب ما يثبتها ولا ما ينفيها واعلم ان
 الأصوليين مصرحون بان جمع السلامة للتكثير
 كالمؤمنين والطافرين وقسم سيبويه وغيره
 من النحويين الجمع الى قسمين جمع سلامة وهو
 للتقليل للعشرة فمادونها وجمع تكسير وهو
 نوعان ما هو للقلة وهي اربع صيغ أفعال
 وأفعل وأفعله وفعله والباقي للتكثير اذ
 عرف هذا فقد استشكل كيف يجتمع العموم
 مع جمع القلة والأول يستغرق الافراد والثاني
 لا يستغرق العشرة وجمع بينهما بوجوه أحدها
 ان العموم يتجاوز مع ما لا يتجاوز الواحد فاجتماع
 العموم مع ما لا يتجاوز العشرة أولى فاذا قلت
 الكرم الزيد بن فمعناه الكرم كل واحد مجتمع مع تسعة



أودونما إلى اثنين بخلاف كرم الرجال فمعناه كرم كل واحد منهم منضم إلى عشرة فأكثر الثاني أن العموم في نحو المؤمنين والمشركين من المنقول لأن الشرعية التي تصرف الشارع فيها بالنقل كما في الصلاة والحج والصوم ونحوها فحيث جاء ذكر المؤمنين والكافرين ونحوه في الكتاب والسنة كان المراد به العموم تصرفا من الشارع فيه وإن لم يكن ذلك مقتضى العموم لغة ذكره الغزالي في المنحول وحواه المازري عن بعض من عاصره ثم ضعفه بان لا دليل يدل على هذا التصرف ولا ضرورة تدعو إليه الثالث ذكره الغزالي أيضا أن يكون كما قاله سيبويه من أن كل اسم لا تسبح العرب فيه بصيغة التكثير فصيغة التقليل فيه محمولة على التكثير أيضا لكثرة الفائدة كقولهم في جمع رجل رجل فهو للتكثير الرابع قال إمام الحرمين يحمل كلام سيبويه على ما إذا كان منكر أو كلام الأصوليين على ما إذا كان معرفا بال ووجهه بان الاسم العلم إذا تثنى أو جمع ولم يعرف باللام كان نكرة بالاتفاق وزالت عنه العلمية وإنما يفيد مفاد العلم إذا عرّف بالالف واللام كالزيدين والزيود فوضوح الجمع إذا لم يعرف أنه لا يفيد الاستيعاب كما في قوله تعالى وقالوا مالنا إلا نرى رجالا كنا نعدهم بخلاف حالة التعريف ويشهد له قول الفارسي وابن مالك بأن جمعي التصحيح للنكرة ما لم يقترن بال التي للاستغراق أو يضاف إلى ما يدل على الكثرة فإن اقترن صرف إلى الكثرة كقوله تعالى إن المسلمين والمسلمات وقوله

ابتغاء

وهم



وهم في العرفات آمنون وقد جمع بين الالف واللام والاضافة حسان رضي الله عنه في قوله :
 • لنا الجفان الغريلين في الضحى واسيافا يقطن من نجدة دما .
 واعترض المازري والابيارى على إمام الحرمين في نقله اتفاق الأصوليين على أن الجمع المعرف تعريف الجنس يفيد العموم ونقل الخلاف فيه عن الشيخ أبي حامد الأسفرايني وهو غريب والظاهر أنه لم يثبت عنه وإنما نقل فيه عن أبي هاشم وقد سبق في كلام أبي الحسين ما يقتضي رفع الخلاف فكلام الإمام اذن مستقيم وقال بعض الجدلّيين قد قيل إن جمع النكرة لا يدل على الاستغراق وهو ما يكون على وزن الأفعال كالأبواب والفعل كالتصبيبة فقال ولا يبعد أن يدل هذا على الاستغراق ولكن دلالاته دون جمع الكثرة واعترض الأصفياني شارح المحصول عليه بأنه يؤهم أن المنكر لا خلاف فيه وليس كذلك الخامس قال الإمام أيضا إن جمع السلامة موضوع في العربية للنكرة وقد يستعمل في الكثرة وكثرة استعماله فنظر الأصوليين إلى غلبة الاستعمال ونظر النجويين إلى أصل الوضع فالخلاف بينهم وهذا الذي قاله الإمام نقله ابن الصبّاع في شرح الجمل عن سيبويه فقال مذهب سيبويه أن جمع السلامة للتقليل غير غير أن كثيرا من الأسماء لا سيما الصفات يقتصر منها على جمع السلامة ولذلك تستعمل في الكثرة أكثر من غيرها كالمسلمات والمؤمنات وزعم ابن خروف أنهما موضوعان للتقليل والكثير فإنه مشترك بينهما لأنه يستعمل فيهما والأصل الحقيقة وقال صاحب البسيط

١٥٣

وكثر

وأنه

من النحويين انه الحق وهذا ابلغ في تقوية مقالة الامام وقد
حكاه ابن القشيري في اصوله عن الزجاج ايضا فانه قال
في قوله تعالى واذكر والله في ايام معدودات وان كان جمع
السلامة فلا يدل على القلة كقوله تعالى وهم في الغرقات
امنون قال ابن اياز واستضعف لان اللفظ اذا دار
بين المجاز والاشترك فالمجاز اولى قال بل جمع السلامة
مذكوره ومؤنثه للقلة فان استعمل في الكثرة فذلك
اتساع وهما امران أحدهما ان الجمع ينقسم الى سالم
وهو ما سلمت فيه بنية الواحد كالزبيد والهندات
وقد سبق الكلام فيه والى ما لا تسلم كرجال وهو
ضربان جمع قلة وهو أربعة أفعاله كأرغفه وأفعل
كأبحر وفعله كفتية وأفعال كاحمال ومدلوله من
الثلاثة الى العشرة ووقع في البرهان ما دون العشرة
وتبعه ابن القشيري فقال والذي اراه انه يجعل على
ما دون العشرة وهو تسعة لتضريحهم بانه وضع لما
دون العشرة ولم يخصه بثلاثة او اثنين والصواب
الأول وقال صاحب البسيط من النحويين قولهم جمع
القلة من الثلاثة الى العشرة اختلف في العشرة فمنهم
من جعلها من جمع القلة وهو قول من أدخل ما بعد
إلى فيما قبلها ولذلك يقال عشرة أفليس ومنهم من
جعلها أول جمع الكثرة والتسعة منتهى جمع القلة
وهو قول من لم يدخل واما تمييزها بجمع القلة
فلقربها من جمع القلة قال تعالى عليها تسعة عشر
فجمع في هذين العددين اكثر القليل وأقل الكثير
وما بعد العشرة كثير بالاتفاق انتهى وهذه فائدة

ونبه



ونبه بعد ذلك على فائدة أخرى وهي انه جاء الجمع
في الفاظ مسموعة نحو نعم وأنعام وأنعيم وهذا
جمع الجمع قال وأقله سبعة وعشرون لأن النعم اسم
للجمع وأقله ثلاثة وأنعام جمعه وأقله تسعة وأنعيم
جمعه وأقله ذلك ولو قلت في هذه المسئلة أقاويل
لكان أقلها تسعة لأنها جمع أقوال وأقلها ثلاثة
قال امام الحرمين ولم يوضع للاستغراق بانفاق قال
البياري ان اراد ظاهرا فنعم وان اراد انه لا يحتمل
قطعا فباطل وقد قال أئمة العربية ان الجمع القليل
يوضع موضع الكثير وعكسه واعلم ان الامام مثل
بعد ذلك بقوله ان الابرار لفي نعيم وظاهره الحاق
ابنية العلة من جمع التكسير بجمع السلامة في إفادة
العموم وبه صرح ابن قدامتة في الروضة فقال
انها تقيد العموم اذا عرفت ويكون العموم مستقلا
من الالف واللام المقضية للجنس كما كان قبله في
اسماء الاجناس المفردة وهو اختيار الاصفهاني والقرافي
وقضية كلام الرازي في المحصول وابن الحاجب
تخصيص ذلك بالجمع السالم وان جمع التكسير مما
كان للقلة لا يقيد الاستغراق وان عرفت تعريف
جنس وصرح به الامام ابو نصر ابن القشيري في كتابه
في الاصول وجعل الاستغراق خاصا بجمع السلامة
اذ عرفت قال وانما حمل قوله ان الابرار لفي نعيم
على العموم لقريظة الثاني ان أداة العموم اذا دخلت
على الجمع فحمل تسليه معنى الجمع ويصير للجنس ويحمل
على أقله وهو الواحد لثلاثي جمع على الكلمة وعموم

أو معنى الجمع باق مع مذهب الحنفية الأول وقضية مذهبنا الثاني ولهذا اشترطوا ثلاثة من كل صنف في الزكاة إلا العاملين وقالوا لو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشتري العبيد حيث عند عندهم بالواحد وعندنا لا يحنث إلا بثلاثة كما نقله الراجعي في كتاب الطلاق محافظة على الجمع ولم ينظر وإلى كونه جمع كثرة حتى لا يحنث إلا بأحد عشر نعم ذكر الماوردي في باب الإيماء من الحاوي أنه لو حلف لا يتصدق على المساكين حنث بالصدقة على الواحد بخلاف ما لو قال لا تصدقني ولا يحنث إلا بثلاثة لأن نفي الجمع ممكن وإثبات الجمع غير ممكن وقال السروجي في الغاية ذكر ابن الصباغ في الشامل أن اللام إذا دخلت على الجمع تجعله بالجنس كقولنا لكن اشترطهم الثلاثة من كل صنف في الزكاة يخالف ما قاله ابن الصباغ قلت وعند أبي حنيفة لو حلف لا يظلمه الأيام أو الشهور وقع على العشرة وعند صاحبيه يحمل على الأسبوع والسنة لأنه أمكن العهد ولا يحمل على الجنس والراجح ما صار إليه أصحابنا لأن فيه عملاً بالصيغتين وهو بقاء معنى اللام ومعنى الجمعية لأنه المستعمل قال تعالى لا يحمل لك النساء من بعد وقولهم فلان يركب الخيل ويلزم الحنفية أن لا يصح منه الاستثناء ولا تخصيصه وكذلك في اسم الجنس المحلى بالالف واللام وقد قال تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس وقال اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم إلى قوله حتى يعطوا الجزية ولا شك أن الباقي بعد تخصيص أهل الذمة لا يتناهى

قوله فلا يحنث إلا بثلاثة لعله فلا يبرأ إلا بثلاثة اهـ من الحنفية

معاشر الشافعية

قوله ولا تخصيصه المعروف عندهم أنه يصح تخصيصه إلى أن يبقى أقل الجمع والأركان تخصياً فراجع اهـ

وقال

وقال تعالى إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وقال تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا والباقي بعد تخصيص الربا تحت البيع دائر بين الأقل والكل وهو كثير وأيضاً اتفق العقلاء على جواز جلاء في القوم إلا زيد أو يلزم منه أنه لا يطلق جنس من الأجناس الأعلى الفرد الحقيقي أو على كل الجنس وهو بعيد لأن النجاة تطبقوا على أن المصدر يصلح للقليل والكثير بدون تقييد هم بالفرد الحقيقي أو الكل بل أطلقوا ذلك وكذلك قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع لصلاحيته للقليل والكثير فلا يحتاج إلى تثنيته وجمعه وقال ابن المنير في تفسيره اللام تقييد الاستيعاب والجمعية تقييد التعدد وما كل تعدد استيعاباً فإن قلت ليس يتداخل التعدد والاستيعاب فينبغي أن يلتقى بالاستيعاب فلا يحتاج مع اللام الجنسية إلى الجمع قلت احتيج إلى صيغة الجمع لقطع احتمال التخصيص إلى الواحد فالجنس العام المفرد يجوز أن يخصص إلى الواحد ولا يجوز في الجمع العام الجنس أن يخصص إلى الواحد بل يقف جواز التخصيص عند أقل ذلك الجمع وذلك أن تقول الرجل أفضل من المرأة تفضيل للجنس واحداً واحداً والرجال أفضل من النساء تفضيل للجنس جماعة جماعة وكل واحد منهما الغرض يخصه وهذا بالنسبة إلى الإثبات وأما في النفي فقالوا إن قوله تعالى لا تدركه الأبصار أنه للاستفراق دون الجنس وإن المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم أعني نفي الشمول فيكون سلباً جزئياً وليس المعنى لا يدركه شيء من الأبصار ليكون عموم

أجاب وأفردنا الاستيعاب والجمع والشمول

بيان

أو الباقي



السلب أي شمول النفي لكل واحد فيكون سلباً كلياً
 كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لا يجاب بالحكم
 لكل فرد وكذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد
 كقوله تعالى وما الله يريد ظلم العباد ان الله لا يحب الكافرين
 ان الله لا يهدي القوم الفاسقين واجاب بعضهم
 بجواز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في
 النفي يعمر وبيان الآية الاولى تعم الأحوال والأوقات
 وبيان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من
 نفيه تنقيها واما اسم الجمع اذا دخلته الالف واللام
 فظاهر كلام اصحابنا انه للجنس ولهذا وحلف لا
 يكلم الناس حنت بالواحد كما لو قال لا آكل الخبز
 حنت ببعضه بخلاف ما لو قال لا أكلم ناسا يحمل
 على ثلاثة نقله الرافعي في باب الإيمان عن ابن الصباغ
 وغيره لكن نص الشافعي فيمن حلف لا يقرأ القرآن
 انه لا يحنت الا بجمعه وهو يدل على ان حكمه حكم
 الجمع في افاة الاستغراق وظاهر كلام أبي الحسين
 في المعتمد جريان خلاف أبي هاشم فيه فانه جعل
 من صور الخلاف لفظ الناس وجعل الكيا الهراسي
 الجمع مما يعمر بصيغته ومعناه وهذا مما يعمر بمعناه
 لا بصيغته واستثنى بعض الحنفية من هذا القسم
 لفظ الطائفة قال لانه لا يدل الاعلى قطعة من
 شيء واختلف في اقل ما ينطلق عليه ذلك هل
 هو ثلاثة أو اقل فمن حيث كان مدلولها القطعة
 من الناس لم تكن عامة لان مدلول العموم شمول
 لغير متناه ولا محصور قلت ونص الشافعي في المختصر

أي بقراءة جميعه
 قوله وهو يدل على
 قد يقال ان القرآن
 صدر على الكل اهو
 شي

عليهم

على أن

على أن اقل الطائفة ثلاثة فقال في باب صلاة الخوف
 والطائفة ثلاثة فكثر وأكره أن يصلى بأقل من طائفة
 انتهى هذا نصه واتفق عليه الأصحاب وذكر عن أبي
 بكر ابن داود انه قال قول الشافعي اقل الطائفة ثلاثة
 خطأ لأن الطائفة في اللغة والشرع تطلق على واحد
 اما في اللغة فحكي ثعلب عن الفراء انه قول مسموع من
 العرب إن الطائفة الواحد واما في الشرع فلأن الشافعي
 رضي الله عنه احتج في قبول خبر الواحد بقوله تعالى
 فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة فحمل الطائفة على
 الواحد وقال تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين
 والمراد واحد وأجيب بأجوبة أشهرها تسليم ان
 الطائفة يجوز ان ياقم على الواحد مما فوقه وحطاه
 الجوهري عن ابن عباس وقاله ابن قتيبة وابن فارس
 في فقه العربية وانما أراد الشافعي ان الطائفة في
 صلاة الخوف يستحب ان لا تكون اقل من ثلاثة لقوله
 تعالى وليأخذوا مسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من
 ورائكم وقال في الطائفة الأخرى ولتأت طائفة
 أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم
 واسلحتهم فذكرهم بلفظ الجمع في كل المواضع وأقل
 الجمع ثلاثة وثانيتها انما لا تطلق الاعلى ثلاثة كما هو
 ظاهر النص وبه صرح كل واحد من اهل اللغة منهم
 الزمخشري فقال وأقلها ثلاثة أو أربعة وانما حمل
 الشافعي الطائفة على الواحد في قوله فلو لا نفر من
 كل فرقة منهم طائفة بالقرينة وهي حصول
 الا نذار بالواحد كما حمله في الاولى على الثلاثة بقريته

وأكثر
 وذكروا

١٥٦

فيروان

وهي الجمع في كتابه الأصول

أي الطائفة

في

في

عدد جمع

وهي ضمير الجمع وقال القفال الشاشي في كتابه في الأصول
في الكلام على أقل الجمع جاء ان الشافعي يذهب الى ان أقل
الجمع ثلاثة وقال وذهب بعضهم الى اني يقع على الواحد
كالقطعة فيقال هذه طائفة من هذا أي قطعة منه
قال وذهب أصحابنا الى ان الطائفة انما تطلق على القطعة
من الشيء الواحد فلا يكون حينئذ فيه دليل على الجمع
كقوله هذه طائفة من الثوب ونحوه فاما اذا اطلق
اسم على جنس كالناس والحيوان والفيل فالمقصود
بها الجماعة كما يقال كان طائفة من الناس أي جماعة
والجماعة أقلها ثلاثة هذا كلامه وقد اختلف في دلالة
بعض افراد هذا النوع كالقوم فان بعضهم قال يعمر
الذكور والاناث والصحيح اختصاصه بالذكر بدليل
قوله لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا خيرا منهم
ولانساء من نساء وكذلك الرهط قال الجوهري
 وغيره انه اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون
 فيهم امرأة وقال ابن سيده الرهط جمع من ثلاثة
 الى عشرة وكذلك النفر وعلى هذا ففي عد هذه
 الاسماء من صيغ العموم نظر واما اسم الجنس بأقسامه
 السابقة فاذا دخلت عليه الالف واللام سواء الاسم
 كالذهب والفضة أو الصفة المشتقة كالضارب
 والمضروب والقائم والسارق والسارقة فان كان
 للعمد فخاص سواء الذكرى كقوله تعالى كما أرسلنا
 الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أو الذهنى
 كقوله تعالى ويوم يعرض الظالم على يديه يقول
 يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا فان اللام في الرسول

للمعد

للمعد وهو النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يجز له ذكر
 في اللفظ وان لم يرد به معهود فاختلف فيه على أقوال
 أحدها انه يفيد استغراق الجنس ونقل عن نص
 الشافعي في الرسالة والبويطي ونقله أصحابه عنه في
 قوله تعالى وأحل الله البيع وهو كذلك في الأمر من
 رواية الربيع ويدل عليه قوله تعالى ولله العزة
 ولرسوله وللمؤمنين انكارا على قول عبد الله بن أبي
 ليخرجني الأعز مني الأذل فدل على ان الجنس المعروف
 يعمر ولولا ذلك لما تطابق والفقهاء كالجميع عليه
 في استدلالهم بنحو والسارق والسارقة والزانية والزاني
 وهو الحق لان الجنس معلوم قبل دخول الالف واللام
 فاذا دخلتا ولا معهود فلولم يجعله للاستغراق لم يفد
 شيئا جديا وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وسليم
 الرازي في التقريب انه المذهب ونقله الاستاذ ابو منصور
 عن القائلين بالصيغ قال القاضي عبد الوهاب وهو
 قول جمهور الاصوليين وكافة الفقهاء وقال به أبو
 عبد الله الجرجاني ونسبه لأصحابه الحنفية وقال
 القرطبي انه مذهب مالك وغيره من الفقهاء وقال
 الباجي انه الصحيح وبه قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي
 وابن برهان وابن السمعاني والجبائي ونصره عبد الجبار
 وصححه الكيا الطبري وابن الحاجب ونقله الأمدى عن
 الشافعي والأكثرين ونقله الامام فخر الدين عن المبرد
 والفقهاء قلت ونص عليه سيبويه فانه قال قولك
 شربت ماء البحر محكوم بفساده لعدم الامكان ولولا
 اقتضاؤه العموم لما جاء الفساد لكن اختلف

الطبراني



أصحابنا في أن العموم فيه من حيث اللفظ أو المعنى على
وجيبين حكاه الشيخ أبو حامد وسليم الرازي في
التقريب وابن السمعاني في القواطع وصحح ابن السمعاني
أنه من حيث المعنى وكأنه لما قال والسارق والسارقة
فجزم أن القطع من أجل السرقة وصحح سليم أنه من جهة
اللفظ لأن اللام أم العهد وهو مفقود فبقي أن يكون
لاستغراق الجنس وذلك مأخوذ من اللفظ وشرط
بعضهم لفادته العموم أن يصلح أن يخلف اللام فيه
كل كقوله تعالى إن الإنسان لفي خسر ولهذا صح
الاستثناء منه والثاني أنه يفيد تعريف الجنس
ولا يحمل على الاستغراق الإبدليل وحطاه صاحب
المعتمد عن أبي هاشم وحكاه صاحب الميزان عن أبي
علي الفارسي النحوي واختاره الإمام فخر الدين وأتباعه
وكل بعض شراح اللع عن الجبائي أنه على العهد ولا يقتضي
الجنس قال وحقيقة هذا القول أنه إذا لم يعرف عين
المعهود صار مجرلا لأنه لا يعرف المراد إلا بتفسير وهذا
صفة الجمل والثالث أنه مشترك يصلح للواحد
والجنس ولبعض الجنس ولا يصرف إلى الكل الإبدليل
وحكاه الغزالي وقال الأستاذ أبو إسحق ذهب بعض
أصحابنا إلى أنه يحمل يحكم بظاهره ويطلب دليل
المراد فيه والرابع التفصيل بين ما فيه الهاء وبين
ما لا هاء فيه فما ليس فيه الهاء للجنس عند فقهاءنا
وفي القسم الآخر التوقف ونقله الأبياري عن إمام
الحرمين وقال أنه الصحيح والذي في البرهان ونقله
عنه المازري أنه أن تجرد عن عهد فللجنس نحو

الزانية



الزانية والزاني وإن لاج عدم قصد المتكلم للجنس
فلاستغراق نحو الدينار اشرف من الدرهم وإن لم يعلم
هل خرج على عهد أو اشعار بجنس فحمل وأنه حيث
يعم لا يعم بصيغة اللفظ وإنما ثبت عمومه وتناوله
الجنس بحالة مقترنة معه مشعرة بالجنس الخامس
التفصيل بين أن يتميز لفظ الواحد فيه عن الجنس
بالتاء كالتمر والتمررة فاذا عرى عن التاء اقتضى
الاستغراق كقوله عليه الصلاة والسلام لا تتبعوا
البر بالبر والتمر بالتمر قال في المنحول وانكره الفراء
مستدلا بجواز جمعه على تمؤد ورد بأنه جمع على
اللفظ لا المعنى وإن لم تدخل فيه التاء للتوحيد
فإن لم يتشخص مدلوله ولم يتعدد كالذهب فهو
لاستغراق الجنس إذ لا يعبر عن أبعاضه بالذهب الواحد
وإن تشخص مدلوله وتعدد كالدينار والرجل فيجتمعا
العموم نحو لا يقتل المسلم بالطافر ويحتمل تعريف الماهية
ولا يحمل على العموم الإبدليل وإنما يفهم الجنس في
قولك الدينار أفضل من الدرهم بقريضة التسعير
وهذا التفصيل ذكره الغزالي في المستصفي والمنحول
واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد والمريسي
ونازعه بعض المغاربة فيما ذكره في الدينار والرجل
وقال الحق ما حققه هو في كتاب معيار العلم في الاسم
المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لتعريف الجنس
فإنه أطلق فيه اقتضاه الاستغراق بمجرد ولا يحتاج
فيه إلى قريضة زائدة وقال في المستصفي يحتمل كونها
للعهد أو الجنس وكأنه حقيقة فيهما وهذا تناقض

والمريسي
عن
الغزالي

قال والعموم فيه غير عموم الحكم لكل واحد فان عموم
 الاسم المفرد انما معناه انه يدل على معنى يدخل تحته
 كثرة تشمل ويصح ان يجرب به عن كل واحد من هذا
 معنى كون المفرد كلياً واما العموم الآخر وهو عموم
 الحكم لكل واحد فلا يكون الا في قول كخير أو امرأ ونهى
 مثل الانسان في خسر واقتلوا المشركين والحكم في
 قولك خسر وكذلك القتل في الامر انتهى وحكى
 الامام وابن القشيري عن بعض القائلين بصيغ العموم
 ان ما كان من اسماء الاجناس يجمع كالتمر والتمور فان
 ذلك لا يقتضي الاستغراق لان ذلك انما يؤخذ منه
 حالة الجمع قال الامام وهذا الاحاصل له فان الاستغراق
 ثابت في اسماء الاجناس ويرد عليهم امتناع قول
 القائل تمر واحد وهو اظهر من متعلقهم في الجمع
 وقد قال سيبويه الناقة تجمع على ثوق ثم النوق
 تجمع على نياق وهما من ابنية الكثرة ثم يجمع النياق
 على آينق وهو مقلوب آنق أو آينق والافعل من
 جمع القلة ثم قال الامام والحق ان التمر اقع بالعموم
 من التمور لاسترساله على الاحاد لا بصيغة لفظية
 واما التمور فانه يرد الى تخيل الوحدات ثم يجيء
 الاستغراق بعده من صيغة الجمع قال شارحوه
 يريد ان مطلق لفظ التمر باراء المعنى المشتمل للاحاد
 والتمر يكتف في فيه الى الواحد فلا يحكم فيه على
 الحقيقة بل على افرادها وحاصله انه اذا قال
 تمور فقد تخيل رده الى الواحد عند ارادة الجمع
 و اراد دلالة على الجنس وهي غير مختلف في

انواع واقرها
 الاستاذ الشريفي

وارك

وصير

109 وصير دلالة الجنس الى لفظ الجمع الذي فيه خلاف وقوله
 الجمع يرد الى تخيل الوحدات ينبغي ان يضاف اليه
 المقصودة والافاسم الجنس بتخيل فيه الوحدات لكن
 احاده غير مقصودة بخلاف الجمع وتمثيله بالجمع معرفاً
 يؤخذ منه ان التمر مفرد وان المفرد المعرف باللام
 يعم وقد اختلف في التمر هل هو اسم جنس لانه
 تميز به ولا تميز الا باسماء الاجناس او جمع تمره يفرق
 بين واحده وجمعه بالتاء والصواب الاول فان التمر
 لا يدل على افراد مقصودة بالعدد وانما يجمع اذا قصدت
 انواعه لا افراده فهو في اصل وضعه كراء وقد قرأ
 ابن عباس كل آمن بالله وملائكته وكتبه وقال
 كتابه اكثر من كتبه يريد ان كتابه ينصرف الى جنس
 كتب الله المنزلة فدلالته اعم من كتبه لان كتبه
 جمع قال الزمخشري لان الكتاب واحد تخي به نحو
 الجنس فهو ابلغ في العموم من الجمع فمعناه مفرد اذ دل
 على الاستغراق منه جمعا وفي قوله نحي به نحو اسم
 الجنس ما يحتمل ان يريد غير اسم الجنس لان ما نحي به
 نحو ذلك الشيء فيجوز ان يكون يرى ان تمر اسم جمع
 لا جمع كرهط وقوم وهو قول ففى تمر اذن ثلاثه
 اقوال وقال في قوله تعالى والملك على أرجائها ان
 الملك اعم من الملائكة وذكر هذا المعنى في مواضع
 واعلم ان هذا الخلاف نظير الخلاف السابق في الالف
 واللام الداخلة على الجمع ويزيد هي من اذهاب اخرى
 كما بينا وحاصله ان الالف واللام الداخلة على المفرد
 والجمع تفيد الاستغراق فيهما جميعا عند معظم الاصوليين

109

يراد

الا اذا كان معهودا والثاني انه لمطلق الجنس فيهما لا
 الاستغراق وهو احد قول أبي هاشم من المعتزلة
 والثالث وهو قوله الآخر انه في المفرد لمطلق الجنس
 وفي الجمع لمطلق الجمع لا للاستغراق الا بدليل آخر
 وقال الزمخشري اذا دخلت على المفرد كان صالحا
 لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه
 الى الواحد منه واذا دخلت على الجمع صح ان يراد به
 جمع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد وهذا
 منقوض بقوله تعالى لا يجلك النساء من بعد
 فان الحرمة غير متوقفة على الجمع وقوله تعالى
 فزادته الملائكة والصحيح ما ذهب اليه العامة
 بدليل قوله ان الانسان لفي خسر والمراد به كل الجنس
 بدليل استثناء المؤمنين منه وكذلك قوله لقد
 خلقنا الانسان في احسن تقويم الى قوله الا الذين
 آمنوا وقوله ان الانسان خلق ظلوعا الى قوله الا
 المصلين واستثناء المصلين دال على الاستغراق
 وكذلك قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة والمراد
 به كل جنس الخنطة ولنا في الجمع قوله تعالى يا ايها الناس
 والمراد به كل الجنس وكذا قوله والخيل والبغال والحمير
 والمراد به الكل والمعقول في المسئلة ان مطلق الجنس
 كان مستفادا قبل دخول اللام ولا بد لدخولها من
 فائدة وليس ذلك الا الاستغراق والحاصل ان الألف
 واللام الداخلة على اسم الجنس اما ان يقصد به العهد
 فلا اشكال في عدم عمومه واما ان يقصد به التعريف
 اسم الجنس فلا اشكال في عمومه واما ان يشكل الحال في حمل

على

170 على العموم أو العهد خلاف والصحيح التعميم واما ان يقصد
 بها تعريف الماهية أي حقيقة الجنس مع قطع النظر
 عن الافراد فهي لبيان الحقيقة ومنه قولك الرجل أفضل
 من المرأة قال ابن القشيري في أصوله هذا مما ترددوا
 فيه فقيل لا استغراق الجنس وقيل لا واختار الإمام
 التفصيل بين ان يُعرّف هذا بناء على تنكير سابق
 مثل ان يقول اقتل رجلا ثم يقول اقتل الرجل فلا
 يقتضى العموم فان قاله ابتداءً فللجنس وان لم يدر
 هل خرج تعريفه بالكرة سابقة أو اشعاراً بالجنس فحمل
 المعظم الى انه للجنس والحق عندنا انه يحمل فانه من
 حيث يعمل لا يعبر بصيغة اللفظ بل لاقتران حالته
 مشعرة بالجنس فاذا لم توجد لم يتجه الى التوقف واما
 ان يدخل للمح الصفة كالحسن والحسين أو للغلبة كالنجم
 للثريا فلا اشكال في عدم عمومها الغير خاص بالاعلام
 تنبيهات الأول قال الشافعي في لامر وأحل الله البيع
 احتمالات عامة ومجرا لا يثبت السنة وترددا بينهما
 ومن العام الذي أريد به الخاص وعاما في كل بيع إلا
 ما نهت عنه السنة وفيه سؤالان أحدهما انه قد يشكل
 الفرق بين الاحتمال الاخير والاول قال ابن تيمية
 ويمكن ان يقال في الفرق ان الاول على تقدير ان للشارع
 عرفا في الاسماء واذا كان للشارع عرف في البيع والمصلاة
 والصوم فمضى ورد الاسم منه صرف الى عرفه
 فقوله وأحل الله البيع يتناول ذلك المسمى الشرعي
 ويندرج فيه كل نوع من أنواعه الشرعية ولا تخصيص
 فيه ولا استثناء واما الأخير فعلى قولنا ان

170

سابق

أي الحالة
المشعرة

أي أربعة
عامة

عامة

الشارع لم يغير الاسماء وإنما استعملها في موضوعها اللغوي
 فيكون وأحل الله البيع أي كل ما يسمى ببيع الفة إلا
 ما نهى عنه على لسان نبيه عليه السلام أو كان في
 معناه في وعام تطرق التخصيص اليه ثم يتزح احتمال
 الاستغراق في الآية فإنه لا يتوقف على توقفه وأن
 الإجماع على خلاف الأصل الثاني أن الشافعي اختلف
 قوله في آية البيع على أربعة أقوال واختلف قوله
 في آية الزكاة وهي قوله وأتوا الزكاة على قولين
 أحدهما أنها عامة خصصتها السنة والثاني جملة
 بينتها السنة وهما من جهة اللفظ والتعريف بالألف
 واللام واحد لأن كل واحد مني ما مفرد مشتق معرف
 بالألف واللام فإن عمر من حيث اللفظ فليعرف
 الآيتين مع أن الصحيح في آية البيع العموم وفي آية
 الزكاة الأجمال والسرفي ذلك أن حل البيع على وفق
 الأصل من حيث أن الأصل في المنافع الحل وفي المضار
 الحرمة بأدلة شرعية فمما حرم البيع فهو على خلاف
 الأصل وأما الزكاة فهي على خلاف الأصل لتضمنها
 أخذ مال الغير بغير إرادته فوجبها على خلاف الأصل
 ثم الأخبار الواردة في البابين ناظرة إلى هذا المعنى
 ولذلك اعتنى عليه السلام ببيان المبيعات الفاسدة
 كالنهي عن بيع جبل الحبله والمضامين والملازمة
 والمنازلة وكريعتن ببيان المبيعات الصحيحة
 وأما في الزكاة فإنه عليه السلام اعتنى ببيان
 ما يجب فيه الزكاة ولم يعتن ببيان ما لا يجب فيه
 الزكاة فمن ادعى الزكاة في شيء مختلف فيه كالرقيق

بطريق

والشوية
 وأصلها
 الأستاذ الشريفي
 بالتعريف

والخييل



والخييل فقد ادعى حكماً على خلاف الدليل وأما تردد
 الشافعي في آية البيع هل المخصص أو المبين له الكتاب
 والسنة دون الزكاة فلأنه عقب حل البيع بقوله
 تعالى وحرم الربا من أنواع البيع اللغوية ولم يعقب
 آية الزكاة بشيء الثاني عن هذا الخلاف نشأ الخلاف
 في معنى الحمد فقال عامة الفقهاء جميع المحامد لله
 لأن اللام للاستغراق وقالت المعتزلة ما يعرفه كل
 أحد من الحمد بنفسه فهو لله لأن اللام لمطلق الجنس
 ولهذا قال الزمخشري ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه
 كل أحد من الحمد ما هو وقيل من أن اللام في الحمد عند
 المعتزلة للعمد فذلك كلام بلا أساس لأنه لم يصح
 عنهم هذا النقل بل قالوا إن اللام فيه لمطلق الجنس
 وبهذا أظهر تقرير قول الزمخشري أن الاستغراق
 الذي قاله كثير من الناس وهم مني هم الثالث حكى
 القرافي عن الشيخ عز الدين أنه استشكل هذه القاعدة
 بقول القائل الطلاق يلزم مني فإنه لا يلزمه الإطالة
 واحدة بناء على أنه التزام أصل الطلاق وعلى قياس
 القاعدة يلزمه الثلاث وأجاب بأن هذا نقل مسماه
 اللغوي إلى العرف فنقل العرف الألف واللام عن
 العموم إلى حقيقة الجنس في الطلاق خاصة لدليل
 وبقي على عمومته في غير هذا الباب وأجاب غيره
 بأن الطلاق حقيقة واحدة لا أفراد له ولكن له
 مراتب مشتركة في قطع عصمة النكاح فحمل على
 أدنى المراتب الرابع قال الزمخشري في تفسير سورة
 الحجرات لا من الجنس تخصص جنسا من سائر الاجناس

ك
 ١٧

أصل النسخة
 تعقب
 وأصلها الأستاذ الشريفي
 قف على
 منشأ الخلاف
 في معنى الحمد

١٦١

على هذه

كلام العهد تخصّص واحداً من الأحاد ولا يكون تخصيص
 ما لم يكن عمومًا أو تقديره فتقول ان زارك الصديق
 أي من صفته الصداقة خاصة دون العدو ومن
 ليس بصديق ولا عدو فان نكرت زال هذا التخصيص
 وانقلب الى معنى الشيع في كل صديق قال فقولنا رجل
 فاسق هو بعض من شيعه وليس فيه افران الفاسق
 من العدل ولا قصد الى ذلك وانما كان يقصد اليه
 لودخلت اللام فانها التي تميز الجنس مما سواه والصفة
 انما تقتضى الشيع والكلام في التعريف والتكثير اذ في
 من الدقيق واما المثني فقال القرافي هو كالمجمع في
 العموم ثم قال لا يفهم العموم من اضافة التثنية
 في شيء من الصور سواء كان الفرد يعم أم لا فاذا
 قال عبداً أي حران لم يتناول غيرها وكذلك ما لا ي
 فالفهم عن العموم في التثنية جدا بخلاف الجمع والمفرد
 انتهى والاضافة والتعريف سواء وكلامه الأول
 لا يجتمع مع الثاني وسيأتي فيه مزيد في الاضافة
 تبيهاً الأول العموم فيما ذكرنا مختلف فالداخل
 على اسم الجنس يعم الافراد أعني كل فرد فرد والداخل
 على الجمع يعم المجموع لان الالف واللام يعم افرادها
 دخلا عليه وقد دخل على جمع فتفظن له وفائدته
 انه يتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على
 ثبوت الحكم لفرد لانه انما حصل النفي والنهي
 عن كل فرد ولا قرينة تنفي كل فرد وهذا يعارض
 ما تقدم من ان العموم من باب الكلية لان كلية
 الجمع هي افراد المجموع لكل فرد من افراد كل جمع

قوله أي من صفته الصداقة
 خاصة ظاهر هذا انه يقول
 به من لا يقول بعموم الصفة
 والزخري منهم تأمل
 اهـ

وينبغي



وينبغي على مساق هذا التقدير ان يختلف المجموع فتشمل
 جموع القلة ثلاثة ثلاثة ولا تشمل جموع الكثرة إلا
 أحد عشر احد عشر وهذا التقدير مشكل على
 استدلال العلماء بهذه الصيغ على كل فرد فرد وقد
 اجاب عنه القرافي بان العرب وضعت التعريف الجنس
 لاستغراق جميع افراد ما دخل عليه سواء كان مفردا
 أو جمعا في اثبات أو نفي وهذا لا يجدي لان النزاع فيه
 والمخصم يقول انما يدل على افراد المجموع لا على فرد فرد
 وقد يقال ان قرينة العموم الاستغراق في هذا اقتضت
 ان يكون لكل فرد فرد من الأحاد لامن مراتب المجموع
 لان ذلك اقوى في دلالة العموم الكلية وذهب بعض
 أهل المعاني الى ان استغراق اسم الجنس المفرد لما
 يدخل تحته اقوى من استغراق الجمع بدليل انه لا
 يصدق قول القائل لا رجل في الدار وهذا انما جاء
 في جانب النفي اما في حالة الإثبات مع التعريف الجنس
 فالشمول في كل واحد منهما لكن طريقته مختلف
 كما سبق نقله عن امام الحرمين وصرح به الزخري
 في قوله تعالى وكتبه وقول ابن عباس الكتاب
 اكثر من الكتب وقرره ابن المنير فان المفرد يدل
 على افراد جنسه كلياً لا بصيغة لفظية بل بمعناه
 وموضوعه واما في الجمع فانه يراد أولاً إلى تخيل
 الوحدات ثم يحصل الاستغراق بعد ذلك من
 صيغ الجمع فكان الأول اقوى الثاني ان الاصوليين
 على ان الالف واللام للعموم وأطبق المنطقيون على
 ان نحو قولنا الانسان حيوان قضية مبهمة في قوة

يرد

الجزئية وقد تكلم الفزالي في كتابه معيار العلم على وجه
الجمع بينهما فقال اعلم انه ان ثبت الاستغراق من لغة
العرب وجب طلب الممثلة من لغة اخرى وان لم يثبت
فروم محل اذ يحتل الكل ويحتل الجزء ويكون قوة
المحل قوة الجزء لانه بالضرورة يشتمل عليه واما
العموم فمشكوك فيه وليس من ضرورة ما يصدق
جزئيا ان لا يصدق كلياً انتهى وحاصله انه ان سلم
الاستغراق لزم انه ليس في لغة العرب محل وطلب
ذلك من لغة اخرى اذ ليس بحث المنطقيين قاصراً
على لغة دون لغة وان منع الاستغراق بناء على
انها كما تأتي في لغة العرب للعموم تأتي للخصوص كالعهد
فثبت انه يراد بها العموم والخصوص باعتبارين فلا
يكون بمعنى كل وتحقيقه ان لفظ الاهمال اذا اطلق
فلا يفهم منه تعميم ولا تخصيص الا بقريئة ولو
كان يدل على العموم ويقابله التنوين للتكثير في
الدلالة على الخصوص لكان قولنا الانسان لا يدل
على الواحد البتة وقولنا انسان لا يتناول الشيع
وكلاهما باطل واخذ الالف واللام بمعنى انهما سور
هو المغلظ فان القضية اذ ذكرت بالالف واللام
صدق في بعض ما اذا قرن به لفظ السور كذبت
والسور الكلي انما يدل على كلية الحكم في الموضوع
لا على كلية المحمول الثالث اجمع النخاعة على ان ال
تأتي لتعريف الحقيقة والاستغراق ويلزم عليه
تعريف اسماء الاجناس لانهم اما ان يريدوا تعريف
الحقيقة من حيث هي اي لا بقيد وجودها هذا

انما
الفاظ
اذا

أو خارجاً

الحقيقة

أو خارجاً فيلزم ان تكون اسماء الاجناس معارف كما
قلنا واللازم باطل أو تعريفها من حيث وجودها في
الذهن أو في الخارج فحينئذ هي للاستغراق فلا فرق
واذ قد تعذر هذا فالأولى ما قاله بعض الاصوليين
ان ال لتعريف العهد خاصة حيثما وردت فحيث يقال
هذه للحقيقة قلنا للعهد بواسطة التكرار أو غيره
وحيث قلنا للاستغراق قلنا للعهد لكن الصحيح
خلاف هذا القول لما سبق الثالث والعشرون
الاضافة وهي من مقتضيات العموم كالألف
واللام ولهذا عاقبتها فان دخلت على جمع افادت
العموم سواء كان جمع تصحيح أو جمع تكسير كما
قالوا وفي تعميم أبنية التفسير الأربعة التي للقلة
نظر كما لو قال أعبدى احرار وله عبيد كثيرون
أزيد من العشرة وينبغي ان يأتي فيه ما سبق في
الألف واللام من الخلاف واما اسم الجمع فكذلك
واما اسم الجنس فكذلك لقوله تعالى وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها وقوله انا رسول رب العالمين
وقوله فعصوا رسول ربهم وقوله صلى الله عليه
وسلم منعت العراق درهمها ودينارها ومنعت
الشام قفيزها وماعها ولهذا الوصف للبشر بن
ماء هذا البئر فانه يحث في الحال على الاصح لأن
لفظه يقتضي جميع مائه وذلك محال فطان كقوله
لأصعدن الى السماء وقيل لا يحث لأن العرف
حمله على التبعض وهو مذهب الحنفية وفضل
القرافي بين ان يصدق على القليل والكثير نحو

قَالَ صَدَقَةٌ فَيَعْمُرُ وَيَبْنِي أَنْ يَصْدُقَ عَلَى الْجِنْسِ بِقَيْدِ
 الْوَحْدَةِ فَلَا يَعْمُرُ نَحْوَ عَبْدِي حُرٍّ وَأَمْرَأَتِي طَالِقٌ قَالَ
 الشَّيْخُ تَقَى الدِّينِ فِي شَرْحِ الْأَلَامِ وَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ أَبُو
 عَمْرٍو بْنُ الْحَاجِبِ إِشْرَارَةً لَطِيفَةً يَعْنِي فِي مَخْتَصَرِهِ الْكَبِيرِ
 حَيْثُ ذَكَرَ صَيْغَ الْعُمُومِ وَذَكَرَ أَسْمَاءَ الشَّرْطِ وَالِاسْتِفْرَاقِ
 وَالْمَوْصُولَاتِ وَالْجُمُوعِ الْمَعْرُوفَةَ تَعْرِيفَ الْجِنْسِ وَمَا فِي
 مَعْنَاهَا وَأَسْمَ الْجِنْسِ الْمَعْرُوفَةَ تَعْرِيفَ الْجِنْسِ وَالْمُضَافِ
 لِمَا يَصِلُ لِلْبَعْضِ وَالْجَمِيعِ فَقَوْلُهُ لِمَا يَصِلُ إِلَيْهِ يَقْتَضِي
 التَّقْيِيدَ بِمَا سَبَقَ وَهَذَا التَّفْصِيلُ لَعَلَّ الْقَرَأَتِي أَخَذَهُ
 مِنْ تَفْصِيلِ الْفَرَاغِيِّ السَّابِقِ فِي اسْمِ الْجِنْسِ إِذَا دَخَلَتْهُ
 الْأَلْفُ وَاللَّامُ وَعَلِمَ أَنَّ الْأَمَامَ مُحَمَّدَ الدِّينِ فِي إِشْنَاءِ
 الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ صَرَحَ بِأَنَّ الْمُضْرَدَ
 الْمُضَافَ يَعْمُرُ مَعَ اخْتِيَارِهِ أَنَّ الْمَعْرُوفَ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ وَالْفَرْقِ
 أَنَّ الْإِضَافَةَ أَدْلَى عَلَى الْعُمُومِ مِنَ الْأَلْفِ وَاللَّامِ كَمَا
 ذَكَرَهُ فِي تَفْسِيرِهِ وَلَمْ يَقِفْ الْهِنْدِيُّ عَلَى نَقْلِ فِي ذَلِكَ
 فَقَالَ فِي النِّهَايَةِ وَكُونَ الْمُضْرَدَ الْمُضَافَ لِلْعُمُومِ وَإِنْ
 لَمْ يَكُنْ مَنْصُوصًا إِلَيْهِمْ لَكِنْ قَضِيَّةٌ التَّسْوِيَّةُ بَيْنَ
 الْإِضَافَةِ وَالْأَمْرِ تَعْرِيفَ تَقْتَضِي الْعُمُومِ وَالْحَقُّ أَنَّ
 عُمُومَ الْإِضَافَةِ أَقْوَى وَلِهَذَا الْوَحْلَفُ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ
 حَيْثُ يَشْرَبُ الْقَلِيلُ لِعَدَمِ تَنَاهِي أَفْرَادِهِ وَلَوْ حَلَفَ
 لَا يَشْرَبُ مَاءَ الْبَحْرِ لَا يَجْنُثُ الْإِبْكَاهُ وَهِيَ نَادِقِيَّةٌ
 وَهِيَ أَنَّ الْعُمُومَ فِيمَا ذَكَرْنَا مُخْتَلَفٌ فَالْمُضْرَدُ الْمُضَافُ
 يَعْمُرُ مَرَاتِبَ الْأَحَادِ وَأَمَّا الْجَمْعُ الْمُضَافُ فَيَعْمُرُ
 مَرَاتِبَ الْجُمُوعِ أَوِ الْأَحَادِ عَلَى قَوْلَيْنِ مَبْنِيَيْنِ عَلَى
 أَنْ يَرَادَ بِهِ الْوَاحِدُ أَوِ الْجِنْسُ وَأَمَّا الْمَثْنَى الْمُضَافُ

بما
 مما

كقوله



كقوله تعالى فأصلحو أيبن أخويكم فإن قدرت الإضافة
 داخلية على المثني بعد التثنية كان معناها التعميم
 في كل فرد من الأخوة وإن قدرت التثنية داخلية
 بعد الإضافة كان معناها تثنية الجنس المضافين
 وإن كان الجنس لا يثنى والعام لا يثنى لاستغراقه لكنه
 لما امتاز بنوع من الشقاق جاز ذلك وقد سبق
 كلام القرأفي فيه فرع كان له أربع زوجات فقال
 زوجتي طالق وقع على واحدة وعليه البيان قاله
 الروياني في البحر وعن ابن عباس وأحمد بن حنبل تطلق
 الأربع لأن لفظ الواحد في الإيمان قد يعبر به عن
 الجنس كقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام وأراد
 ليالي الصيام وأجاب بأنه مجاز والكلام محال على
 الحقيقة ما أمكن وهو إنما أوقع الطلاق على واحدة
 فلا يقع على الجماعة قلت وهذا الفرع مخالف لتعميم
 المضاف ويجاب عنه بما سبق في الطلاق يلزم من
 من أن الأصل فيه التعميم وإنما خص هذه الصورة
 وأمثالها بنقل العرف لربما عن موضوعها اللغوي
 بدليل ما لو قال مالي صدقة فإنه يعمر ومن ثم
 استدلل على إباحة السمك الطافي من قوله صلى
 الله عليه وسلم الحل ميتة تنبيه البعض ونحوه
 من الجزء والنصف والثلث إذا أضيف لا يقتضى
 العموم والأل كان قام بعض الرجال مثل قام كلهم
 كما قال بعض الأصوليين وينبغي تخصيص هذا
 ببعض المحال وهو إذ لم تدع إلى العموم ضرورة
 كقوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض

محال

ولانه يستحيل أن يكون كل واحد أفضل من الآخر
فان دعت كان للعموم وهو حينئذ للقرينة لا بالاضافة
كقوله تعالى ويوم القيامة يلعن بعضكم بعضا فانه عام
وكذلك قوله تعالى فالיום لا يملك بعضكم لبعض نفعا
ولا ضرا وقوله تعالى فاقبل بعضهم على بعض يتساءلون
فان يتساءلون يدل على أن كل واحد عدو الآخر
الاترى انك لو قلت لكل عدو وصح وكذلك قوله تعالى
كدعاء بعضكم بعضا وينبغي أن النظر في موضع اللفظ
وفائدة هذا فيما يجوز فيه الامر ان لقوله تعالى وجعلنا
بعضكم لبعض فتننة الرابع والعشرون النكرة
في سياق النفي بما أولن أولم أو ليس سواء دخل حرف
النفي على فعل نحو ما رأيت رجلا أو على اسم نحو لا رجل
في الدار وسواء باشرها النفي نحو ما أحد قائم أو عاملا
نحو ما أقام أحد ويدل له قوله تعالى ولا يتخذ بعضنا
بعضا أربابا من دون الله وقال الأمدى في أرباب
الافكار انما تعم النكرة المنفية فاما التي ليست بمنفية
لكنها في سياقها فلا تعم ولنا قوله تعالى قل من أنزل
الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما أنزل الله
على بشر من شيء فلو لم يكن للعموم لم يلزم الرد عليه
بالواحد والمعنى في ذلك ان النكرة غير مختصة بمعين
كقولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له فاذا
انضم النفي الذي لا اختصاص له الى التنكير الذي
لا يختص بمعين اقتضى ذلك العموم واحتج الامام
فخر الدين بانها لو لم تكن نفي العموم لما كان لا اله الا الله
نفي الدعوى من ادعى سوى الله ثم ان كانت النكرة

أى أو باشرا عاملا

أى السر والحيمة

احتج
بأسقاط
الواو

صادقة



صادقة على التليل والكثير كشيء وموجود ومعلوم
او ملازمة للنفي نحو واحد وما الحق به مثل ديار وعريب
وداع ومجيب أو واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهي
لا التي لنفي الجنس مثل لا رجل في الدار ببناء رجل على
الفتح او اخلا عليها من مثل ما جاء في من رجل فان
كوتها للعموم من الواضحات لكن هل استفيد العموم
في قولك ما جاء في من رجل من لفظة من أو كان
مستفاد من النفي قبل دخولها ودخلت هي للتأكيد
فيه قولان للنحويين والصحيح الثاني وهو قول
سيبويه والاول قول المبرد حكاها في الارتشاف
في الكلام على حروف الجر واختاره القرافي وزعم انما
لا تعم الا اذا باشرتها من وتمسك بقول الزمخشري
في قوله تعالى ما لكم من اله غيره انما استفيد العموم
من لفظه من ولو قال ما لكم اله لم يعر مع ان لفظ
اله نكرة وقد حكم بانه لم يعر وقد ذكر الحريري
كلام الزمخشري ونازعه الاصفهاني وقال لا حجة
في قول صاحب الكشاف مع نقل امام الحرمين
عن سيبويه ان ما جاء في رجل عام والحق انه
ان اراد الزمخشري بكلامه ظاهره فهو شذوذ
ويجتمه ان يريد ما اراده غيره من انه بعد دخول
من في النفي يكون للعموم نصا ودونها ظاهر والانتقال
من الظهور الى النص تأكيد لا تأسيس فانه تقوية
مجردة وكذلك ذهب جمهور النحاة الى ان لا التي لنفي
الجنس نص في العموم دون التي هي اخت للجنس
فان معنى من متضمن مع الاولى دون الثانية وقال

قوله في الارتشاف
هو ارتشاف الضرب
لابي حيان وهو كتاب
في النحو جليل جدا

قوله المبرد
بفتح الراء المشددة
كما بخط العلامة
الشربيني

ابن الضائع راد اعلى من قال ان لارجل بنى لتضمنه معنى
حرف الاستغراق وهو من قال سيبويه انه لا يقتضى
عموم النفي وقال الشيخ ابو حيان مذهب سيبويه ان ما
جاء في من احد وما جاء في من رجل من في الموضوعين
لتأكيد استغراق الجنس وهذا هو الصحيح وقال
امام الحرمين في باب التأويل هي للعموم ظاهر عند
تقدير من فان دخلت من كانت نصابا وهذا هو الحق
ونقله ابن الجباز في شرح الايضاح عن النحويين فقال
فرق النحويون بين قولنا ما جاء في رجل وما جاء في
من رجل ان الاول يجتمل نفي واحد من الجنس فلو كان
اشنان او ثلاثة كان صادقا والثاني لا يجتمل الا نفي
جميع الجنس قليلا وكثيره فلو قلت بل رجلان كان
كذبا وكذا قال ابو البقاء الا انه فرق بين دخول من
على اداة عموم كاحد فجعلها مقيدة له وهذا هو
الصواب وقال القاضي عبد الوهاب في الاقادة قد
فرق اهل اللغة بين النفي في قوله ما جاء في احد
وما جاء في من احد وبين دخوله على النكرة من اسماء
الجنس في ما جاء في رجل وما جاء في من رجل فقرأوا
تساوي اللفظين في الاول وان من زائدة فيه وافترق
المعنى في الثاني لان قوله ما جاء في رجل يصلح ان
يراد به الكل وان يراد به رجل واحد فان دخلت
من خلصت النفي للاستغراق وعبرت الفائدة هو
لنا ولم يفد العموم مع عدم المراد في قوله تعالى
لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا تجزي نفس عن نفس
شيئا ونحوها مما الاشك في افاذته العموم وليس هناك
من

أخلصت

من وايضا فانها دالت على الماهية فدخول النافي ينفي
معناها بطريق الاصاله وهو مطلق الماهية ويلزم منه
العموم وتسميتهم لا لنفي الجنس وهو بانتفاء كل فرد
اما النكرة المرفوعة بعد لا العاملة عمل ليس نحو
لا رجل في فرى لنفى الوحدة قطعاً للعموم ولهذا
يقال في توكيده بل رجلان او رجال ولا يصح ان يقال
لا رجل بالفتح بل رجلان وذلك يدل على اقتضاء الثاني
التعميم دون الاول وان المنفى في حالة الرفع الرجل
المقيد بقيد وذلك لا يعارضه وجود الاثنان او
الجمع بخلاف المنفى حالة الفتح فان المنفى فيه الحقيقة
لا بقيد الوحدة وذلك يناقضه ثبوت الفرد لانه
متى ثبت فرد ثبتت الحقيقة بالضرورة هكذا قاله
القراقي وحكاه عن سيبويه والمبرد والجرجاني
في اول شرح الايضاح وابن السيد في شرح الجمل
والزنجشري وغيرهم وتبعه الاصفهاني في شرح
المحصل وحكاه الشيخ في شرح العنوان عن بعض
المتأخرين ولم ينكره وصرح به العلم القراقي في
مختصر المحصول وحكاه الاثري في شرح البرهان
والقرطبي في أصوله عن النحاة قال وظاهر كلام
الاصوليين التسوية بينها وبين المبنية على الفتح
والصواب عدم اقتصارها على نفي الوحدة بل
يجتمل ان تكون لنفي الجنس وان تكون لنفي الوحدة
ويقال في توكيده على الاول بل امرأة وعلى الثاني
بل رجلان او رجال وقد قال الشاعر
تغر فلا شيء على الأرض باقيا

وقد نقل أبو حيان عن أنها التأكيد الاستغراق مع
 الاعراب في قولك ما جاء من أحد وما قام من رجل
 ونقله عنه من الأصوليين امام الحرمين في كلامه
 على حروف المعاني فقال قال سيبويه اذا قلت ما
 جاءني رجل فاللفظ عام ولكن يحتمل ان يؤول بما
 جاءني رجل بل رجلا فاذا قلت ما جاءني من رجل
 اقتضى نفي جنس الرجال على العموم من غير تأويل
 وقد ذكر القرافي هذا النص ولكنه قال لم أجده في
 كتاب سيبويه وسألت عنه من هو عالم بالكتاب
 فقال لا اعرفه وهذا ضعيف فان المثبت مقدم
 على النافي وقد صنف ابن خروف في مواضع نقلها
 امام الحرمين عن سيبويه ولم يرها في كتابه ولم يذكر
 هذا منها والذي ينبغي ان يقال ان دلالة هذه الأقسام
 على العموم متفاوتة وتجمع على مراتب وأدناها ما
 جاءني رجل لعدم دخول من ولعدم اختصاص
 رجل بالنفي وهي ظاهرة في العموم لانص وأعلاها
 ما جاءني من أحد لانتفاء الأمرين وهذا نص في
 العموم والمرتبة المتوسطة ما جاءني من رجل وما
 جاءني أحد وهي تلحق بالقسم الثاني وتلحق به النكرة
 المبنية مع لا على الفتح فاما المرفوعة فليست نصا
 بل ظاهرا كالقسم الأول ثمات الأولى ان حكم
 المنفي في ذلك حكم المنفي كقولك لا تقط ناسا ولا
 تعط رجالا كما قاله الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
 الثانية زعم ابو الحسين في المعتمد ان النكرة في
 النفي افادت العموم بصيغتها لا بزيادة عليها

وصرح

وصرح الرازي بخلافه وهو الحق لان لا رجل عمت بزيادة
 دخلت على رجل وكذا قال الكيا الطبري انما عمت النكرة
 النكرة لضرورة صحة الكلام وتحقيق غرض المتكلم
 من الاقرب لانه يتناول الجمع بصيغته فالعموم فيه
 من القرينة هذا الفظه وقطع به ابو زيد الدبوسي
 في التقويم فقال النكرة عمت اقتضاء لانصا الثالثة
 اختلفوا في ان النكرة في سياق النفي هل عمت لذاتها
 اولنفي المشترك فيها فقال اصحابنا بالاول وهو ان
 اللفظ وضع لكل فرد من افراد الكلية بطريق
 المطابقة وان سلب الكل حصل بطريق اللزوم لنفي
 الكلية وقالت الحنفية انما حصل العموم لان النفي فيه
 لنفي الحقيقة الكلية التي هي مفهوم الرجل ويلزم من
 نفيه نفي كل فرد لانه لو ثبت فرد لما كانت حقيقة
 الرجل منفية لاستلزام ذلك الفرد الحقيقة الكلية
 فان نفي المشترك الكلي يلزم منه نفي كل فرد
 ونفي الاخر يلزم منه نفي الاخص فحصلت لنا السالبة
 الكلية بطريق اللزوم لان اللفظ موضوع في اللغة
 للسالبة الكلية وحينئذ فقولنا النكرة في سياق
 النفي للعموم لا يعني ان النفي وقع للافراد بل رفع الحقيقة
 وحقيقته ان النكرة المنفية مستلزما للعموم والقول
 الاول اظهر لان المتكلم انما يقصد بنفيه نفي كل رجل
 رجل لا نفي المشترك فان قيل دلالة الالتزام لازمة
 على كلا القولين فان نفي المشترك لازم لنفي كل فرد
 وهو عند الحنفية بطريق المطابقة ونفي كل فرد
 لازم له قلنا لكن نفي المشترك الكلي غير مقصود بالاصالة



بخلاف نفي كل فرد فرد فجعله مدلولاً بالمطابقة أولى من جعل ذلك للماهية الكلية والمختار في هذه المسألة التفصيل بين النكرة المبنية على الفتح وبالزوم وبين غيرها في الوضع وزعم بعضهم أنه لا يترتب على هذا الخلاف فائدة وليس كذلك بل يتفرع على هذا الخلاف أعني نفي الكلية أو الكلي جوار التخصيص بالنية فيما إذا وقع الفعل المتعدى جواباً لقسم أو شرطاً نحو والله لا أكلت أو ان أكلت فعبدى حر ونوى ما كولا فعندنا يقبل التخصيص لأنه عام قطعاً فتؤثر النية في بعض أفرادها وقال أبو حنيفة لا يقبل بل بحيث يأكل كل ما كول بناء على أنه نفي للكلي وستأتي المسألة أن شاء الله تعالى وقال الصفي الهندي المراد بقولنا النكرة في سياق النفي تعمر انه انقيد عموم النفي لانفي العموم الذي قد يكون بالثبوت في البعض وقد يسلم لزومه من نفي النكرة لكن غايته أن ذلك بواسطة نفي الماهية وهو غير قادح في مقصودنا لأن المفهوم الأول يتحقق بطريقتين أحدها نفي ما ليس بعام لكن يلزم منه عموم النفي كما هو في نفي الماهية وثانيهما بنفي كل واحد واحد من أفراد ما هو عام ومتى تحقق الخاص تحقق العام ^{الرابعة} استثنى من كون النكرة في سياق النفي للعموم سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب أي ليس حكماً بالسلب عن كل فرد والالتمكين في العدد زوج وذلك باطل بل المقصود به ابطال قول

من قال

من قال إن كل عدد زوج فأبطل السامع ما ادعاه من العموم هكذا استثناه السيروردي في التفتيحات والقرافي وغيرهما الخامسة قال أبو حيان في آخر جمع التفسير من شرح التسهيل ما ذكره النجاشة والأصوليون من أن النكرة في سياق النفي تعمر ليس عندي على اطلاقه فاذا تفرق بين ما قام كل رجل وما قام رجل والنفي عندي مبني على الاثبات فان كان الاثبات عاماً كان النفي عاماً وان كان الاثبات خاصاً بطلاق كان النفي كذلك لمطلق لكن يلزم من انتفاء الحكم عن المطلق انتفاؤه عن كل فرد من أفراد المطلق فاذا قلت قام كل رجل فهذا اثبات لقيام كل رجل فاذا نفيت فقلت ما قام كل رجل انتفى القيام عن كل فرد فرد من الرجال واذا قلت قام رجل فيه اثبات القيام لمطلق رجل فاذا قلت ما قام رجل نفيت القيام عن مطلق رجل هذه دلالة هذا اللفظ لكن يلزم من حيث نفي القيام عن مطلق رجل ان لا يوجد في صورة ما من صور المطلق فمعنى العموم لازمه لان اللفظ وضع للعموم هذا الفظه ونازعه الشيخ تاج الدين التبريزي رحمه الله وقال ليس هذا الحكم على ما ذكر فان قوله ما قام كل رجل سلب القيام عن كل رجل ولا يلزم السلب عن كل واحد واحد إذ السالبة الجزئية لا تستلزم نفي السالبة الكلية نعم يكون سلب القيام عن كل واحد واحد السادسة هذا كله اذا كانت النكرة المنفية مفردة فان كانت جمعا نحو ما رأيت رجالا

لذلك المطلق

أذ سأل الجزئي لا يستلزم الكلي

ففيه قولان حكاهما الغزالي في المتحول والذكي الطبري في التلويح فقال القاضي هو للاستغراق ككرة الواحد بل أولى وقال ابو هاشم لا يقتضيه دليل قوله تعالى ما لنا لا نرى رجالا وصحبه الكيا وقال لان الابهام في النكرة اقتضى الاستغراق واذا اثبت او جمع زال معنى الابهام ويجسن ان يقال ما رأيت رجالا وانما رأيت رجلا أو رجلين ولا يجسن ان يقال ما رأيت رجلا وانما رأيت رجلا سيما اذا قال ما رأيت من أحد وظاهر كلام الغزالي ترجيحه أيضا فانه قال ووجهه ظاهر فذكر ما ذكره الكيا وفيه نظر لان امام الحرمين نقل عن سيبويه جواز ان يقال ما رأيت رجلا ثم يقول ما رأيت رجلا وقال ابن حزم في الاحكام الجمع بلفظ المعرفة والنكرة سواء في اقتضائه العموم كقوله تعالى وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون فهو عموم لكل قوم لا يؤمنون وظن قوم ان الجمع اذا جاء بلفظ النكرة نحو قال رجال لا يوجب العموم وهو فاسد لا دليل عليه انتهى واذا جاء هذا في الاثبات فلا ن يقول به في النفي من طريق الأولى السابقة ان كانت النكرة مثبتة لم نعم هذا هو المشهور وحطاه الاستاذ ابو منصور عن الأكثرين وقال أصحابنا ليس الاعتبار بالنفي ولا الاثبات ولكن كل نكرة لا تحتل الاستثناء فرى غير عامة على الاستغراق وان صح عمومها على البديل وكل نكرة تحتل الاستثناء فهي عامة اهـ وأما نحو علمت نفس ما حضرت وحديث صلاة في

في مسجدى هذا فغير ما نحن فيه لأن الكفر فيه على الماهية من حيث هي فجاء العموم فيه بالعرض وليس فيه عموم حقيقي اذ لا افراد تحت مطلق الماهية حتى يعجزها وقال القاضي عبد الوهاب في الافادة النكرة قبل دخول ال عليها تفيد العموم على الصلاح وعليه حمل قوله تعالى فتحرير رقبة فتييموا صعبا طيبا ضرب الله مثلا عبدا مملوكا ولهذا قالوا لو قال السيد لعبدك بالبواب رجال ائذن لرجل صلح ذلك لكلمة على البديل ولم يحتج الى الاستفهام أيهم أراد اهو وعلى الأول فيستثنى صور نعم فيها مع الاثبات لقربينة على خلاف فيه منها وقوعها في سياق الشرط كقوله تعالى ان امرؤ هلك ان امرأة خافت ذكره القاضي ابوبكر وامام الحرمين وابن القشيري والغزالي في المتحول ويدل له قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والسبب فيه ان الشرط لا اختصاص له فاشبه النفي وقرره المازري وفي الحقيقة ليس هذا تقصا لان الشرط في معنى الكلام المنفي لان الشرط لم يجز وقوع الشرط حيث جعله شرطا وانما مرادهم بالنكرة في سياق الثبوت المحض كقولنا في الدار رجل ونحوه واما النفي والشرط والاستفهام فهو عند النحاة كله كلام غير موجب مع ان اليباى في شرح البرهان رد عليه حيث مثل بقوله من يأتي بحمال فالرمة وانكر العموم فقال لو كانت لما استحق الأكرام من أتى بحمال واحد بل كان يقتصر الى الاثبات بجميع

كلمة خ
عنه عليه الشريفي
علامة التوقف

قف على عموم
النكرة في سياق
الشرط

وقد كان هذا
منه اعتراضا

الأموال كالموقال من جاءني بكل مالي وكان هذا منه
اعتراض على المثال لا الاستثناء وقال غيره النكرة
هذا لم تقتض عموم اذا المطلوب مال معين وانما
العموم في سياق الشرط لا في متعلق الشرط ولا يلزم
من عموم الشرط عموم ما وقع في مساقه فاذا قلت
فاذا قلت من يأتي بزبد فالعموم في الآتي لا في
المأتي به والحق ان النكرة في سياق الشرط لا تتناول
الأحاد عموما وانما تتناولها على البدل ولو كانت
عامّة في الشرط لعنت مع الأمر اذا قال انتي بثوب
فلواتاه بثوب واحد لكان ممثلا ولو اتاه بعشر
كان حائذا عن المطلوب فلو كان لفظ الثوب
يتناول العشرة لما عد مخالفا ومنها الواقعة
في حيز الانكار الاستفهامي فانها للعموم كالنفي
ذكره الغزالي والقرافي كقوله تعالى هل تعلم له
سميا فهل تزي لهم من باقيه ومنها الواقعة
في سياق الامتنان ذكره القاضي ابو الطيب في
تعليقه وذكره ابن الزملاكي في البرهان لكن
اخذه من قول البيانين ان النكرة تأتي للتكثير
ظنا منه ان التكثير هو التعميم او ملازمه وليس
كذلك ومن صرح بانها للتكثير الزمخشري في
قوله تعالى فيهما عين جارية ومنها الواقعة في
سياق الطلب كقوله تعالى ربنا اثنا في الدنيا
حسنة وفي الآخرة حسنة فان حسنة نكرة
مراد بها التعميم ولهذا كان من جوامع الاعية
ومنها في الأمر للعموم ونسبه في المحصول

العموم

للاكثرين



للاكثرين نحو اعتق رقبة والا لما خرج عن العهدة بأى
اعتناق واستشكاه بعض المتأخرين وقال هذا
الدليل بعينه يدل على اني ليست للعموم لانها
لو كانت للعموم لما خرج عن العهدة الا باعتناق
رقاب الدنيا كقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث
يجب قتل جميع المشركين والصواب اني لا تعم
وبه صرح ابو الحسين بن القطان في كتابه فقال
اذا قال الحكيم اقتل مشركا لم يعقل منه الاقتل
مشركا وقيل يجب الوقف حتى يقترن به البيان
لجواز ان يكون أراد به المشرك الذي صفته كذا
فلا بد من دليل وقيل اذا حمل على الجنس خص
ووقف فيه وهو قول اهل العراق انتهى والظاهر
انه مطلق ولو قام دليل على التقييد لم يكن مخالفا
ولا مخصصا والحق ان الخلاف في عموم النكرة في
الانشاء لفظي لأن القائل بالعموم لا يريد شمول
الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل ان تذبحوا بقرة
ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة
بل المراد ذبح أى بقرة كانت وعنتق أى رقبة كانت
فان سُمي مثل هذا عاما فباعبار ان تصوره لا
يمنع الشركة فيه وان جعل مستغرقا فكل نكرة
كذلك والا فلاحية للعموم ومنها قالت الحنفية
قد تعرض النكرة للعموم فيما اذا وصفت بصفة
عامّة فانها تصير معرفة لان الوصف من التعريف
بمنزلة اللام في اسم الجنس ومثله بقوله لا اظلم
الارجالا كوفيا فان له ان يكلم جميع الكوفيين

وقال

١٧٠

لم يقبل
وأقرها الأستاذ
الشريفي

ولو قال الرجال فكلهم رجلين حثت فعلم ان العموم
من إلحاق الوصف العام بهذا وكقوله تعالى ولعبد
مؤمن خير من مشرك لانه في معرض التعليل لقوله
ولا تشكروا المشركين حتى يؤمنوا فلو لم تكن العلة عاما
لما صح التعليل وكذا قول معروف قالوا والمراد
بالوصف المعنوي لا النعت النحوي لأن الكلمة المنكرة
قد تكون خبرا أو صلة أو شرطاً وقد صرحوا في قوله
تعالى لنبلوهم أي احسن عملا أي انكره وصفت
بحسن العمل وهو عام ولا خفاء في انها مبتدأ
وأحسن عملا خبره وقد رُدَّ عليهم بما نص عليه
محمد بن الحسن في الجامع الكبير انه لو قال لا كلن
رجلا كوفيا بترتوا واحد ولو اقتضى الوصف العموم
كما قالوه لما بترتوا بالجميع ولان الوصف المذكور ليس
للتعميم بل لبيان المراد بالانكرة فان النكرة فيها امران
النوع والوحدة فان الرجل يذكر في مقابلة المرأة
فيراد به النوع وفي مقابلة الرجلين فيفيد الوحدة
مع النوع وكل منهما أعمر من الكوفي وغيره فاذا قال
كوفيا احتمل ان يكون مفيد للوحدة فلا يكلم
الا واحدا كوفيا ويحتمل ان يكون مفيد للنوع
فلا يكلم الا النوع الكوفي فان نوى أحدهما اتبع
وان اطلق فالمتجه حمله على الوحدة ويحتمل بالانثين
وقد فرغوا على هذه القاعدة المسئلة السابقة
في أي عبيدي ضربك فهو حر فضر به جميعا اعتقوا
وأي عبيدي ضربته فهو حر فضر بهم جميعا لا يعتق
الا واحد منهم والفرق انه وصف في الأول بالضرب وهو

أي بكلام واحد

ويحتمل قصد النوع
وفي نسخة ويحتمل
بعد النوع وأقربها
الاستاذ الشريفي

٣

عام

ك
١٨

عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب إنما أضيف
إلى المخاطب لا إلى النكرة التي يتناولها أي وهو عجيب فانه
إن كان المراد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء
من الصورتين اذ النكرة صلة أو شرط لان أيًا ههنا
موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وان كان المراد الوصف
المعنوي فأى موصوفة في الصورتين لانه كما وصف
في الأولى بالضاربية للمخاطب وصف في الثانية بالمضروبية
له فالقول بان الأول وصف والثاني قطع عن الوصف
تحكمه ألا ترى ان يوما في قولك لا أقربكم اليوم أقربكم
فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم
واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب
فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد
بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة
فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول فضلة
ثبتت ضرورة فيقدر بقدر الضرورة فلا يظهر أثره
في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه خرج به وقصد
وصفه بصفة عامة وفيه نظر أما أولا فلان الضرب
صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار
هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار
هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضافين
وأما ثانياً فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول
في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود
فقط فاتصاله بالأول أشد وأثر المفعول به ههنا
إنما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم
وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل أيضا

١٧١

الأيوم

ضروري فينبغي أن يظهر أثره في التعميم وكونه غير فضلة
 لا ينافي الضرورة بل يؤكدها الثامنة مما يتفرع على
 ان النكرة المنفية للعموم نفي المساواة بين الشيعيين
 كقوله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة
 فهو عام عندنا لان نفي المساواة بين الشيعيين يقتضي
 نفيها من كل وجه حتى احتج به أصحابنا على امتناع
 القصاص من المسلم والكافر لانه يقتضي الاستواء
 والله تعالى قد نفاه وخالفت الحنفية ومنعوا عمومه
 وبه قالت المعتزلة ووافقهم الفزالي وصاحب المعتمد
 والمحصل لان نفي الاستواء المطلق لا يجتمعا نفي الاستواء
 من كل وجه لان الأعم لا يستلزم الأخص وهو مردود
 فان ذلك في جانب الثبوت اما في النفي فيدل لان نفي
 العام يدل على نفي الخاص وهو نفي الحقيقة العامة
 فتنتفي جزئياتها وماخذ الخلاف ان المساواة في الإثبات
 هل مدلولها لغة المشاركة في كل الوجوه حتى يكون
 اللفظ شاملا أو مدلولها المساواة في بعض الوجوه
 حتى يصدق باي وجه فان قلنا بالاول لم يكن النفي
 للعموم لان نقيض الكل الموجب جزئي سالب وان
 قلنا بالثاني كان للعموم لان نقيض الجزئي الموجب
 كلي سالب وحاصله ان صيغة لا يستوي عموم
 سلب التسوية فعلى الاول يمتنع ثبوت شيء في
 افرادها وعلى الثاني لا يمتنع ثبوت البعض فان
 قلت فهذا يرجح مذهبهم لان حرف النفي سابق
 وهو شرط لسلب العموم قلت الشرط ان يتقدم
 على لفظ عام تحته متعدد فاذا سلب عمومه نفي
 الحكم

v
 أي
 الكلب
 الطبري

الحكم عن بعض الافراد نحو لم أضرب كل الرجال بخلاف
 لا يستويان فان السلب دخل على ماهية الاستواء
 والماهية من حيث هي لا تعدد فيها ولا اتحاد
 فلم يبق بعد سلبها شيء يثبت له الحكم فلهذا قلنا
 ان هذه الصيغة من باب عموم السلب لا سلب
 العموم واما ابن الحاجب فانه لما رأى المباحث
 متقابلة من الجانبين عدل عن مدلول اللفظ وأطال
 العموم على النفي فان الفعل لما وقع في جانب النفي
 كان نفي المصدره كما سيأتي فلذلك قال والتحقيق
 ان العموم من النفي وهو الذي عول عليه الأمدى
 وسلك الكلب الطبري طريقة أخرى فحكي عن قوم
 انه من باب المجمل لان نفي الاستواء اذا أطلق فيما
 ثبت بالدليل انه متماثل بالذات إنما يعني به في
 بعض أوصافه وذلك غير بَيِّن من اللفظ فهو مجمل
 إذ قال ومتى عقب هذا النوع بشيء فرق بينهما
 فيه وجب حمل أوله عليه والمراد بذلك انهما لا
 يستويان في الفوز بالجنة ولذا قال في آخره أصحاب
 الجنة هم الفائزون وعليه جرى الصنف المهندي
 فقال الحق ان قوله يستوي أو لا يستوي من
 باب المجمل المتواطئ لا من باب العام وتظيره
 ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
 وتظير هذا الخلاف خلاف الاصوليين في قوله
 تعالى وليس الذكر كالأنثى هل هو عام حتى يخص
 ما يخص من الأحكام بدليل أو مجمل لأننا نعلم
 ضرورة مساواتهم في الانسانية وغير ذلك

١٧٢

إذا
 وكتب عليها الأستاذ
 الشريفيني علامة
 التوقف فليست

وعلى الأول يحتاج به على ان المرأة لا تكون قاضيا ولا اماما
ولا يلزمها الجمعة وغير ذلك بخلاف الثاني تنبيه
هذا الخلاف في عموم المساواة يجري في كلمة مثل بل
هو اعدل على المشابهة من لفظ المساواة ولم يذكره
قال ابن دقيق العيد لفظ المثل دال على المساواة
بين الشئيين الا فيما لا يقع التعدد الا به التاسعة
اذا وقع الفعل في سياق النفي أو الشرط فهو على
قسمين احدهما ان يكون قاصرا فمثل يتضمن ذلك
المصدر فيكون نفيه بمصدره وهو تكرة في سياق
النفي فيقتضى العموم ام لا حكى القرافي عن
الشافعية والمالكية انه يعمر وان القاضي عبدالوهاب
في الافادة نص على ذلك وظاهر كلام امام الحرمين
والغزالي والامدي والهندي حيث قيد والخلاف
الآتي بالفعل المتعدى اذا نفي هل يعمر مفاعيله
يقتضى ان اللازم لا يعمر نفيه ولا يكون نفي المصدر
وقال الاصفهاني لا فرق بينهما والخلاف فيهما
على السواء لكن الغزالي حيث صور المسئلة بما
سبق مثل بما اذا قال والله لا اضرب او ان ضربت
فانت طالق ونوى الضرب بالة بعينها او ان
خرجت فانت طالق ونوى مكانا بعينه وهو
يجل بترجمة المسئلة كما قاله الهندي لان
الضرب والخروج غير متعد الى الآلة والمكان
اللحم الا ان يريد بقوله المتعدى الى مفعول
أعم من ان يكون متعديا بنفسه أو بالحرف
سواء كان معه الحرف أو لم يكن وحينئذ يشمل
الخلاف

الخلاف الأفعال كلها ثم انه اطلق الفعل ولا بد
من تقييده بالواقع في حيز النفي أو الشرط لا الاثبات
فتفطن له وذكر الهندي ان ذلك في قوة نفي المصدر
وقضيته انه ليس مثله بل أنزل منه درجة
والصواب انه يعمر كما في نفي المصدر مثل قوله
تعالى لا يموت فيها ولا يحيى ولا يقضى عليهم فيموتوا
ولا يخفف عنهم من عذابها ان لك ان لا تجوع
فيها ولا تقرى الآية ولا ريب ان النفي في هذا
وامثاله للعموم وان المفهوم منه انه نفي لمصدره
كما لو قال لا حياة ولا موت ولهذا الوحلف لا يبيع
ولا يطلق حيث بأي بيع كان وأي طلاق كان لانه
لم يفهم الا نفي افراد هذا الجنس من البيع والطلاق
والاصل في الاستعمال الحقيقة فوجب ان يكون
نفي الفعل حقيقة في عموم نفي جميع المصادر وهو
المطلوب والثاني ان يكون متعديا ووقع في سياق
النفي أو الشرط ولم يصرح بمفعوله ولم يكن له
دلالة على مفعول واحد ولا اكثر فمثل يكون
عاما فيها ام لا كما اذا قال والله لا أكلت أو لا
أكل أو ان أكلت فعلى كذا فذهب الشافعية
والمالكية وابو يوسف وغيرهم الى انه عام فيها
وقال ابو حنيفة لا يعمر واختاره القرطبي من
المالكية والامام الرازي مذا وجعل القرطبي
من باب الافعال اللازمة نحو يعطى ويمنع فلا يدل
على مفعول لا بالعموم ولا بالخصوص لان هذه
الافعال لما لم تقصد مفعولا ثم تبين انه قصد

بما ما هيئات تلك الافعال المجردة عن الوحدة والكثر
بل وعن القيود المكانية والزمانية وحجة الأولين
ان اصل وضع هذه الافعال لتدل على ما هيئات
مقيدة بالمحال التي هي المفعولات كما وضعت لتدل
على الفاعل ومع ذلك فقد ي حذف الفاعل في بعض
المواضع ويصير كأنه لم يوضع له الفعل كما فعلوا
في باب أعمال المصدر كقوله تعالى أو اطعم في
يوم ذي مسغبة يتيما وتظهر فائدة الخلاف في
التخصيص بالنية فعند أصحابنا لو نوى به
ما كولا معيناً قبل ولا يحنث بأكل غيره بناء على
عموم لفظه وقبول العام للتخصيص ببعض
مدلولاته كسائر العمومات فصح ان ينوى في
هذه الافعال ما كان أصلاً الرامع كونه محذوقاً
لفظاً لانه صالح له وضعا ولا يقبل عند الحنفية
لأن التخصيص فرع ثبوت العموم ولا عموم وقد
قال الرافعي في كتاب الأيمان لو حلف لا يساكن في
الدينا ونوى البلد فهل يحمل عليه أولا اذ ليس
بمسأكنة فلا تعمل النية المجردة وجهان وذكر
القرطبي ان القائلين بتعميمه قالوا انه لا يدل على
جميع ما يمكن ان يكون مفعولاً له على جهة الجمع
بل على جهة البدل قال وهو لا واخذوا الماهية
مقيدة ولا ينبغي لأبي حنيفة ان يرازعه قال
واذا التفت الى هذا ارتفع الخلاف وقال الامام فخر الدين
نظراي حنيفة في هذه المسئلة دقيق لان النية
لوصحت لصحت ما في الملفوظ أو غيره والأول

المفعول
وأقرها الاستاذ الشريفي

باطل

باطل لان الملفوظ هو الأكل وهو ماهية واحدة
لا تقبل التعدد فلا تقبل التخصيص فان اخذت مع
قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير محتملة
للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظ بها فالجمع
الحاصل من الماهية غير ملفوظ فيكون القابل لنية
التخصيص شيئاً غير ملفوظ وهذا هو القسم
الثاني وهو ان جاز عقلاً لكنه باطل شرعاً لأن
اضافة ماهية الأكل الى الخبز تارة والى غيره أخرى
اضافات تعرض لها بحسب اختلاف المفعول فيه
واضافتها الى هذا اليوم وذلك وهذا الموضع
وذلك اضافة عارضة لها بحسب اختلاف
المفعول فيه ثم أجمعنا على انه لو نوى التخصيص
بالزمان والمكان لم يصح فكذلك التخصيص بالمفعول
به والجامع رعاية الاحتياط في تعظيم التمييز هذا
كلامه والنظر الدقيق انما هو لأصحابنا وما ذكره
الامام مدخول وقوله الأكل ماهية واحدة
لا تقبل التعدد مسلم ولكن مع قرينة دخول
حرف النفي لا نسلم انه لا دلالة له على التعدد سلمنا
ان الملفوظ لا يقبل التخصيص فغير الملفوظ يقبله
وأجيب عما ذكره من القياس بوجهين احدهما
بالمعق فانهم يجوز تخصيص النية بالمكان والزمان
كما يجوز بالماكول المعين بلا خلاف وقد نص الشافعي
على انه اذا قال ان كلمت زيد افانت طالق ثم قال
أردت شهراً انه يصح ويقبل منه بلا فرق وثانيهما
ان قياس المفعول به على المفعول فيه ظاهر التعسف

لأن المفعول به من مقومات الفعل في الوجود لأن الأكل
 بلا ما كؤل محال وكذا في الذهن فمهم ماهية الأكل
 دون المأكول مستحيل فالزام الأكل للمأكول واضح
 وأما الزمان والمكان فليسا من لوازم ماهية الفعل
 ولا من مقوماته بل هما من لوازم الفاعل ولا شك
 ان دلالة الفعل على المفعول به أقوى من دلالة
 على المفعول فيه وقال محمد بن يحيى في تعليقه الخلف
 المفهوم من اللفظ منحصر في ثلاثة أقسام ما وضع
 له اللفظ كاسم البيت للبيت وما دل عليه اللفظ وما
 وتضمنه كدلالة اسم البيت على السقف والحائط
 وما الزم لضرورة الوجود ككونه داخل واقع عند
 طلوع الشمس فمثال الأول دلالة لفظ الإيمان على
 معناه ومثال الثاني دلالة الطلاق على المطلق
 والمطلقة ومثال الثالث دلالة على زمان الطلاق ومكان
 المطلق أما الموضوع فيحمل النية بالإجماع كلفظ العين
 والقرء إذا نوى به مسمياته وأما اللازم فلا يحتملها
 كما إذا نوى زمان الطلاق ومكانه وأما المدلول فحمل
 الخلف ولهذا اختلف الأصوليون في أن من قال
 والله لا أكل ونوى بعض المأكولات هل يخص به
 يمينه فان المأكولات التي يتعلق بها الأكل كثيرة
 وغير ملفوظة وضعا وهل يقوم عموم المدلول
 مقام عموم اللفظ حتى يحتمل التخصيص بنيته
 اختلفوا فيه مع اتذاقهم على ان تعيين زمان الأكل
 لغو في نيته والصحيح الحاق المدلول بالموضوع فانه
 مراد الالفاظ بلفظه فله ان يتصرف فيه بنيته

والسن
 أي النية

فحمل

مخلاف



بخلاف ما ذكره من المقتضى وإنما يضمن ضرورة لصحة
 الكلام أو صدق المتكلم ولا دلالة للفظ عليه تنبيهات
 الأول ما حكيناه عن أبي حنيفة في هذه المسئلة
 هو المشهور ولهذا قالوا لو قال ان تزوجت أو أكلت
 أو شريت أو سكنت أو لبست أو اغتسلت ونوى
 شيئا دون شيء لا يصدق لانه نوى التخصيص في
 الفعل والفعل لا عموم له وقال السروجي قد قال
 أصحابنا في تخصيص الفعل أربع مسائل إذا قال
 لي باطقتي نفسك ونوى الثلاث صحت نيته وإذا
 قال ان خرجت ونوى السفر صدق وان قال ان ساكنتك
 في هذه الدار ونوى ان يكون في بيت من غير معين
 صدق وإذا قال ان اشتريت ونوى الشراء لنفسه
 صدق قال ووجه خروج هذه المسائل عن هذا
 الأصل ان قوله طلق نفسيك المصدر فيه محذوف
 أي افعل فعل الطلاق والمحذوف له عموم لانه من باب
 اللغة لا من باب الضرورة والمعنى فيه ان الأمر طلب
 ادخال المصدر في الوجود لان الأمر طلب الفعل من
 الفاعل المخاطب بخلاف حرف المضارعة وهو فعل
 فيه طلب المصدر وادخاله في الوجود فكان أدل
 على المصدر من مجرد الفعل كالماضي والمضارع قال
 وبالتخيير الثاني أجبث قاضي القضاة تقي الدين
 ابن رزق بن الشافعي لما سألني عن الفرق بين طلقتك
 وطلق نفسيك وأما الجواب عن قوله ان خرجت ان
 بهذا الفعل شيوعا يقال خرج فلان الى السفر
 وخرج من بيته وداره من غير سفر فطان السفر

تضمن
 ١٧٥

قف على
 ما استثنى عند الحنفية
 من منع التخصيص
 للفعل

والحذف

مسبوع وأقواها الأستاذ
 الشريفي وفي نسخة ان هذا
 الفعل متبوع

يجعل كلامه في خرجت واما مسألة المساكنة فالمفاعلة
تقع من اثنين في الدار وهي في بيت مني الكمل فقد نوى
النوع الكامل فيصدق واما مسألة الشراء فالشراء
اصالة وهو الاصل وكان أقوى فجاز تخصيصه من
اشترت ونظيره عن محمد لا يتزوج ونوى عربية أو
حبشية دُيِّن في الجنس ولو نوى كوفية أو بصرية
لا يقبل لان التخصيص المكان قلما يعتبر الثاني
ان الغزالي حكى عن الحنفية انه مرردوا هذه المسئلة
الى انهما من قبيل المقتضى والمقتضى لا عموم له في
تقدير ما يصح به الكلام وكذلك هذه كما ان مثل
قوله عليه السلام رفع عن أمي الخطأ والنسيان
يستدعي مقدر الیصح به الكلام ثم رد الغزالي هذا
بالفرق بينيها من جهة ان المصدر في المقتضى انما
هو لیتيم الكلام به ويكون مفيدا ولا كذلك المفعول
فان الفعل يدل عليه بصيغته ووضعها فالأكل
يدل على المأكول وهذا صحيح اعني دلالة المصدر
على المأكول مطلقا لكن من جهة مقتضاه لا من
جهة صيغته وقوله ان الفعل المتعدي يدل على
المفعول بصيغته ووضعها ممنوع فقد قال
الخوبون الافعال كلى بالمتعدية تدل على المصدر
والفاعل وظروف الزمان والمكان والحال والمفعول
من أجله وغير ذلك وتدل المتعدية على المفعول
به لكن دلالتها على هذه الاشياء تختلف فدلتها
على المصدر وظرف الزمان المعين دلالة بالوضع
لانها تدل على المصدر بلفظها وعلى ظرف الزمان

وظرف

المعين

المعين بصيغتها ودلالتها على الباقي بالمقتضى لا بالوضع
فانها تدل عليه مطلقا كدلالة اكل ويأكل على الأكل
ولا يدل على انواع الأكل كالتخصيم والقصم ولا يدل
على اشخاص انواعه كخصم زيد وقصم عمرو فدلتها
على المصدر المطلق نص وعلى تفاصيله مجمل ولذلك
تدل بصيغتها على الزمان الماضي والمضارع مطلقا
كدلالة اكل على الماضي ولا يدل على امس المعين
وعامر أول ودلالة يأكل على المضارع ولا يدل على
اليوم وغدا فدلتها على الماضي المطلق أو المضارع
المطلق نص ودلالتها على اجزاء كل منها مجمل وقد
أورد على الحنفية موافقتهم على نية التخصيص فيما
لو صرح بالمصدر فقال لا أكل أكلا والفعل دال
عليه فلا فرق بين التصريح به وعدمه واجابوا
بان المصدر الثابت لغة في قوله لا أكل هو الدال
على الماهية لا على الافراد بخلاف اكل الاكلا فانه
نكرة في موضع العموم فيجوز تخصيصه بالنية ويرد
عليهم بانهم حشوه بكل اكل فيما اذا لم يصرح بالمصدر
قلولم يكن عامة لما توجه ذلك وغاية ما قالوا في
توجيهه ان قوله لا أكل معناه لا أوجد ما هية
الأكل وهو ينتفي بانتفاء فرد من افراده وقد اعترض
القرافي على فرق الغزالي بان منع عموم المقتضى لأجل
ان صحة الكلام يتم بتقدير واحد فيقتصر عليه
ولا يحتاج الى غيره فلا عموم وهكذا يقال في هذه
المفاعيل وهذا لا يجيء على طريقة الحنفية فانهم
يمنعون من دلالتها على مفعول البتة ثم هو بناء على

خ
فالفعل

خ
لا أكل الاكلا

خ
ولو



ان المقتضى لا عموم له وهي مسألة خلاف فائدة
 الكلام في المطلق اذ انوى به مقيد كالكلام في العام
 اذ انوى به الخاص وقد ورد القرافي في هذه المسئلة
 الى المطلق بناء على قاعدته ان العام في الاشخاص
 عام في الاحوال والازمان والامثلة قال فتكون
 المسئلة مع الحنفية في ان تقييد المطلق هل يجوز
 في غير الملفوظ أي فيما دل عليه التزاما ام لا وقد
 سبق رد هذه القاعدة مسئلة قيل ان مجرد
 المصدر يدل على استيعاب الافراد وحكامه في المحصول
 في الكلام على ان المجاز غالب في اللغات عن ابن جني
 وهو بعيد ولعله اراد انه مستغرق باعتبار
 الصلاحية كما سياتي نظيره في الجمع النكرة وزعم امام
 الحرمين ان المصدر لا يشعر بعموم ولا خصوص قال
 ومن قال انه مشترك بين العموم والخصوص فقد
 زل لانه مشتق من الفعل على رأي اول الفعل منه
 على آخر ويستحيل تخيل العموم في الفعل ولو اقترنت
 به قرينة عموم فالعموم منها الامنة كما لو اقترنت
 بالفعل وأورد ان وصفه بالكثرة نحو ضربا كثيرا
 يقتضى انها احد مجليه واجيب بانه يقتضى انها
 اجنبية والموصوف لا يشعر بالصفة وقال المازري
 اما كونه غير مشعر بالجمع فتتق عليه واما كونه صالحا
 للاشعار فمختلف فيه واختار الامام انه غير مشعر
 بواحد او جمع وتمسك باعتدال سيبويه عن قولهم
 ضربته ضربا كثيرا نعت للضرب من غير ان يكون في
 الضرب التعدد والمنعوت لا يشعر بنعته الا ترى

مطلق

محتمليه

التعدي

الى

الى قولهم رأيت رجلا عالما فان لفظه رجل لا تشعر
 بعالم وانكر عليه ابن خروف ذلك وقال هذا لم يقله
 سيبويه ولا هو مذهبه قلت وقال صاحب البيان
 من اصحابنا اذا قال أنت طالق طلاقا أو أنت طالق
 الطلاق فانه لا يقع علي الاطلاق لان المصدر لا
 يزيد به الطلام وانما يدخل للتأكيد كقوله ضربت
 زيد اضربا الا ان ينوى به ما زاد على واحدة فيقع
 ما نواه كالمولم يأت بالمصدر انتهى تنبيهه ما اطلقوه
 من ان الفعل لا يدل على استغراقه في حيز الاثبات
 مبني على انه نكرة وقد نقل الزجاجي في الايضاح
 اجماع النحويين على ان الافعال نكرات ولهذا امتنع
 الاضافة اليها الانتقاء فائدة الاضافة وليتضمن
 الفائدة حسنة وهي انما هذا في غير الافعال الواقعة
 جملة لموصول حرفي اما المذكورات فانه للعموم لانك
 اذا قلت اعجبني ان قام زيد فمعناه قيامه فهو اسم
 في المعنى فيجري عليه حكم اسم الجنس المضاف وهذا
 يخرج من كلام النحويين والبيانين

٢ فصل في ذكر مراتب الصبغ
 زعم امام الحرمين وابن القشيري ان اعلاها اسماء
 الشرط والنكرة في النفي وادعى القطع بوضع ذلك
 للعموم وان علمه بذلك تسمية خارجة مخصوصة
 راسا قال وجمع الكثرة ظاهر فيه لانص وكلام
 المحصول وانما يصحح بان اعلاها اسماء الشرط
 والاستفهام ثم النكرة المنفية لدالتها بالقرينة
 لا بالوضع وعكس الهندى في باب التراجم فقدم

معناه

وزعم

كسمية

الذكرة المنفية على الكل فحصل ثلاثة آراء وقال ابن
 السمعاني الفاظ الجموع أئيين وجوه العموم ثم يليها اسم
 الجنس المعروف باللام وظاهره ان الاضافة دون ذلك
 في المرتبة وعكس الامام فخر الدين هذه المقالة في
 تفسيره فرغم ان الاضافة أدل على العموم من الألف
 واللام والذكرة المنفية أدل على العموم منها في سياق
 النفي والتي بمعنى أدل من المجردة منها ويؤيد الأول
 قول ابي علي الفارسي ان مجي اسماء الاجناس معرفة
 بالألف واللام أكثر من مجيها مضافة وقال الكيا
 الطبري في التلويح الفاظ العموم أربعة أحدها عام
 بصيغته ومعناه كالرجال والنساء والثاني عام
 بمعناه لا بصيغته كالرهب والانس والجن وغيرها من
 اسماء الاجناس وهذا الاخلاف فيه والثالث الفاظ
 مبهمه نحو ما ومن وهذا يعر كل واحد والرابع التكرة
 في سياق النفي نحو لم أر رجلا وذلك يعر ضرورة صحة
 الكلام وتحقيق غرض المتكلم من الافهام لا أنه يتناول
 الجمع بصيغته فالعموم فيه من القرينة فلهذا لم
 يختلف فيه انتهى وقال الكيا في موضع آخر
 العام الذي لم يرد على سبب أقوى من الوارد ولهذا
 اختلفوا في التمسك بعمومه دون الأول وقال الشيخ
 في شرح الامام بحث بعض المتأخرين الباحثين لا
 المصنفين في منع تفاوت رتب العموم نظرا الى ان
 دلالة اللفظ العام على افراده وضعيفة ولا تفاوت
 في الوضع وتناوله الافراد وقد صرح في المستصفي
 بتفاوت مراتب العموم في تناولها لبعض الافراد

لأنه لا يتناول

لكن

لكن هذا التفاوت ليس من جهة الوضع وإنما هو لأمر
 خارجة عنه والعموم يضعف بان لا يظهر فيه قصد
 التعميم وسر ذلك بان يكثر المخرج منه ويتطرق اليه
 تخصيصات كثيرة ومثله بأصل دلالة البيع فان دلالة
 قوله عليه السلام لا يتبعوا البر بالبر على تحريم الارز أظهر
 من دلالة هذا العموم على تحليله ولهذا جوز عيسى بن ابيان
 دون ما بقي على العموم قال ولا يبعد ذلك عندنا
 فيما بقي عاما لاننا لا نشك في ان العمومات بالنسبة إلى
 بعض المسميات تختلف بالقوة لاختلاف ظهور ارادة
 قصده ذلك المسمى بها فاذا اتقابلا وجب تقدير
 اجلاهما واقواهما قال الشيخ اما ظهر وقصد التعميم
 فلا شك في اقتضائه القوة لكن قديقال هل المعتبر
 في الضعف عدم قصد التعميم أو قصد عدم التعميم
 والظاهر الثاني وظاهر كلام المستصفي الأول ثم ذلك
 انما يكون بقرائن خارجة عن مدلول اللفظ وخوه
 ثم قسموا المراتب على ثلاثة اقسام أحدها أن
 يظهر ان الرسول عليه السلام لم يقصد التعميم
 وان كان اللفظ عاما لغة كقوله فيما سقت السراء
 العشر فان سياقه لبيان قدر الواجب لا غير
 فهذا الاعموم له في قصده وكذا قوله تعالى وثيابك
 فطهر لا عموم في الآلة المطهرة لان المقصود الأمر
 بأصل التطهير الثاني لفظ عام ظهر منه قصد
 التعميم بقرينة زائدة على اللفظ فحكم امام الحرمين
 بأنه لا يؤول بقياس قال بعض المتأخرين وفيه
 نظر فان كانت القرينة تفيد العلم بالتعميم صار نصا

هنا بياض
 في النسخ التي رأيناها

وان لم يفده الا قوة الظن فما المانع من تأويله بقياس
 اجلى منه في النظر فلا وجه لهذا الاطلاق الثالث
 لفظ عام لغة ولا قرينة معه في تعميم ولا تقتضيه
 فالواجب اذا اول وعضد بقياس اتباع الارجح في
 الظن فان استويا وقف عند القاضي وصوره بعضهم
 وقدم الامام الخبر لتصيته وهو كقولهم انما الاعمال
 بالنيات انتهى وامام الحرمين يقول انه لو قدم ظني
 القياس على ظني اللفظ لكان تقدما لمرتبة القياس
 على مرتبة الخبر واذا ال الامر الى تقديم الارجح في الظن
 فقياس الشبه ضعيف فان قيل به فتقدم عليه
 العموم بالنظر الى رتبته ورتبته العموم واما النظر
 الى الجزئيات فلا ينبغي ان يقدم القياس الشبهى الا
 عند ضعف العموم ضعفا شديدا بحيث يكون
 قياس الشبه اغلب على الظن منه فان اثارنا هم
 يستدلون بعمومات ونصوص بعيدة التناول
 في القصد لمحل النزاع بظهور القصد واما قياس
 العلة فهو ارفع من الشبه واما ما فيه الا مجرد
 مناسبة يبدى بها النظر لا يقوى بالتعليل فالاولى
 تقديم العموم والظاهر عليها الا سيما اذا قربت ان
 يزاحم وكان ترجيحها على ما يعامل به ليس بقوى
 مسألة الجمع المنكر كرجال فيه وجهان لأصحابنا
 حكاه الشيخ ابو حامد الاسفراينى والشيخ ابواسحق
 في اللمع وسليم في التقريب احدهما انه عام ونصره
 ابن حزم في كتاب الاحكام وحكاه ابن برهان
 عن المعتزلة لانه يصح الاستثناء منه قال صاحب

فيقدم
 ورتبة

المعتمد



المعتمد حكاه القاضي عبد الجبار عن ابي علي الجبائي
 وحكى عن ابي هاشم مخالفته وهو قول جمهور
 الحنفية واختاره البزدوى وابن الساعاتى واصحهما
 كما قال الشيخ ابو حامد وسليم انه ظاهر المذهب
 وعليه عامة اصحابنا انه ليس بعام لان اهل اللغة
 سموه نكرة ولو تناول جميع الجنس لم يكن نكرة قال
 وعلى هذا فيما يحمل عليه وجهان احدهما على اقل
 الجمع وحكاه صاحب المعتمد عن ابي هاشم والثاني
 يحمل على الجميع ولا يقتصر على اقله قال سليم والاول
 اشبه قال صاحب الميزان واصل الخلاف ان النكرة
 في سياق الاثبات تعم عند المعتزلة على طريق
 البدل كما قالوا في خصال الكفارة ومنهم من حكى
 في المسئلة ثلاثة مذاهب اصحها ليس بعام والثاني
 عام وهو رأى المعتزلة والحنفية حيث قالوا العام
 ما انتظم جمعا من المسميات والثالث انه واسطة
 بينهما وهو قول صدر الشريعة من الحنفية وهو
 غريب تنبيهات احدهما اطلقوا الخلاف قال
 الصفي الهندي والذي اظنه ان الخلاف في غير
 جمع القلة والا فالخلاف فيه بعيد جدا اذ هو
 مخالف لنصرهم فانهم نصوا على انه للعشرة فما
 دونها بطريق الحقيقة فالقول بانها للعموم بطريق
 الحقيقة مخالف لقولهم انتهى لكن حكاه الجمهور
 عن الجبائي ومنهم القاضي ابوبكر في مختصر التقريب
 مصرحاً بانها يجعل الجمع المنكر منزلة المعرف وقضية
 ذلك عدم التفرقة بين جموع القلة والكثرة

وهو قضية كلام البردوي أعني ان جموع القلة للعموم
وان كانت منكرة وعلى هذا يحمل على أقل الجمع الصالح
له لكن فرق بعض الحنفية بينهما فقال في جمع القلة
المذكور يحمل على المتيقن وهو أقل الجمع وجمع الكثرة
يحمل على العموم وان كان نكرة ويشهد لذلك أيضا
انهم حكوا عن الجبائي صحة الاستثناء من الجمع المذكور
وهي مسألة خلاف بين النحويين فمنهم من جوزه
لان النكرة مترددة بين محال غير متناهية لانها
عامة على البدل فحسن الاستثناء من أجل عموم
المحال وعلى هذا فتقول جاء في رجال الازيد وقيل
بالمع وهو الصحيح عند الجمهور لان النكرة لا تتناول
أكثر من فرد بلفظها فيكون الاخراج منها محالا ولهذا
كانت في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
لوصف لا الاستثناء ويقوى الاول قوله تعالى
إن الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وانهم نصوا على
ان الجنسية في المعنى كالنكرة لعدم التبيين
الثاني ان القائلين بانه عام ينبغي ان يعلم ان
مرادهم باعتبار صلاحيته لا افراد الجموع لا استغراق
الافراد مسألة ضمير الجمع كقوله تعالى اقيموا الصلاة
وآتوا الزكاة وقوله انتم للنخاطيين وهم للغائبين
فانه ضمير يرجع الى المذكورين اولا ان سبق ذكرهم
والارجع الى المدلول الذي يجوز صرف الضمير اليه
وان كان في موضع الخطاب انصرف للنخاطيين
فالخاص ان عمومه وخصوصه يتقدر بقدر
ما يرجع اليه وفيه دققة لا تخفى وهي ان لا يدخله

نكرة

فيقولون

يقدر

التخصيص



التخصيص لانه موضوع للكناية عن المراد فان كان
المراد عاما كان حقيقة وان كان خاصا كان حقيقة
فلا يثبت التخصيص لانه عبارة عن خروج بعض
ما يتناول اللفظ وهو لا يتناول الا المراد لانه
موضوع للكناية عن المراد فلا يقبل التخصيص
ومن ذكر ان الكناية تابعة للركن في العموم والخصوص
الامام في المحصول والهندي في النهاية وقال صاحب
الكبرى الاحمر اما اذا قال افعلوا فذكر القاضي
عبد الجبار في الدرر عن الشيخ أبي عبد الله البصري
انه يحمل على الاستغراق وقال ابو الحسين البصري
الاولى ان يصرف الى المخاطبين سواء كانوا ثلاثة
أو أكثر واطلق سليم في التقريب ان المطلقات لا عموم
فيها لقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض
ولم يبين فيه ما هم أولى به وانما يضمن فيه فلا
يدعى فيه العموم ولا الخصوص انما يدعى في اللفاظ
الظاهرة وكذلك الأعلام كزيد وعمر ولا عموم فيها
انتهى مسألة قد ذكرنا ان الجمع المذكور عند
الاكثرين محمول على أقل الجمع فيحتاج إلى تعريفه
والخلاف في أن أقل الجمع ما إذا لا بد من تحريره فنقول
ليس الخلاف في معنى لفظ الجمع المركب من الجيم
والميم والعين كما قال امام الحرمين والكبير الهراسي
وسليم في التقريب فان ج مرع مجموعها يقتضي
ضم شيء الى شيء وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة
وما زاد بلا خلاف قال سليم بل قد يقع على الواحد
كما يقال جمعت الثوب بعضه الى بعض واليه

١٨٠

يشير كلام الاستاذ أبي اسحق الاسفراييني في كتاب
الترتيب وان لفظ الجمع محل وفاق فانه قال لفظ الجمع
في اللغة معنيان الجمع من حيث الفعل المشتق منه
الذي هو مصدر جمع يجمع جمعاً والجمع الذي هو
لقب وهو اسم لعدد وضع فوق الاثنين للاستغراق
واقوله ثلاثة وهذا اللقب لهذا العدد كسائر الالقاء
كزيد وجمار ونار وقال وبعض من لم يمتد إلى هذا
الفرق خلط الباب فظن ان الجمع الذي هو بمعنى
اللقب من جملة الجمع الذي بمعنى الفعل فقال اذا
كان الجمع من الضم فالواحد اذا اضيف الى الواحد
فقد جمع بينهما فوجب ان يكون جمعاً وثبت ان
الاثنين أقل الجمع وخالف بهذا القول جميع اهل
اللغة وسائر من كان مثله من اهل العلم وقال
ان هذا المخالف هو ابو بكر القفال وفيه نظر فان
الشيخ ابا محمد الجويني حكى عن القفال الشاشي انه
قال في اصوله اقل الجمع ثلاثة وضعف القول
بانه اثنان وليس من محل الخلاف ايضاً تعبير الاثنين
عن انفسهما بضمير الجمع نحو نحن فعلنا لان العرب
لم تضع للمتكلم ضمير التثنية كما وضعت للمخاطب
والغائب وليس للاثنين اذا عبرا عن انفسهما بضمير
الا اتيان بضمير الجمع وذكر امام الحرمين ايضاً ان
ان الخلاف ليس في مدلول مثل قوله فقد صفت
قلوبكم او قول القائل ضربت رؤوس الرجلين وقطعت
بطونهما بل الخلاف في الصيغ الموضوع للجمع سواء
كانت للسلامة او التفسير كما قال الكياخوسيين ورجال

وقال

وقال الاستاذ أبو منصور الخلاف في أقل الجمع الذي تقضيه
صيغة الجمع بنفسها أو بعلامة الجمع وهو ظاهر كلام
الغزالي ايضاً فانه جعل من صور الخلاف لفظ الناس
وفيه مذاهب الأول ان أقله اثنان وهو المروي عن
عمر بن زبدي بن ثابت وحكاه عبد الوهاب عن الأشعري
وابن الماجشون قال الباجي وهو قول القاضي أبي بكر
وحكاه هو وابن خوزمندا عن مالك واختاره الباجي
وقال القاضي ابو الطيب كان الأشعري يختاره وينصره
في المجالس ونقله صاحب المصادر عن القاضي أبي يوسف
قال ولهذا ذهب إلى انعقاده صلاة الجمعة باثنين سوى
الامام فجعل قوله فاستعوا إلى ذكر الله متناولاً الاثنين
وانكر ذلك السرخسي كما سيأتي وحكاه الاستاذ
ابو منصور عن اهل الظاهر وسليم عن الأشعري
وبعض المحدثين وقال ابن حزم انه قول جمهور
اهل الظاهر ثم أجاز خلافة وحكاه ابن الدهان
النحوي في الفرة عن محمد بن داود وابي يوسف
والخليل ونظويه قال وسأل سيبويه الخليل
عن ما احسن فقال الاثنان جمع وعن ثعلب ان
التثنية جمع عند اهل اللغة واختاره الغزالي
وقد يجتمع لهذا بقوله تعالى قالوا يا موسى اجعل
لنا الهة كما الهة آلهم لانهم طلبوا الهة مع الله
ثم قالوا كما الهة آلهم فدل على انهم اذا صار لهم
الهة ان صاروا بمنزلة الهة الثاني ان أقله ثلاثة وبه
وبه قال عثمان وابن عباس وهو ظاهر نص الشافعي
في الرسالة ونقله الروياني في البحر في كتاب العدد عن نص

ك
١٩
١٨١

الشافعي قال وهو مشهور مذهب اصحابنا وقال امام
 الحرمين انه ظاهر مذهب الشافعي وقال الكيا هو مختار
 الشافعي ونقله ابن حزم عن الشافعي وبه يأخذ ونقله
 القاضي ابو الطيب عن اكثر اصحابنا وقال الاستاذ
 ابو اسحق الاسفريابي انه ظاهر المذهب ورأيت من
 حكي عنه اختيار الاول وهو سمي ونقله عبد الوهاب
 عن مالك قال وبه اجاب فيمن قال على عمه هو الله
 انها ثلاثة وله على دراهم ونحوه ونقله ابو الخطاب
 من الحنابلة عن نص احمد بن حنبل وحكاه سليم
 في التقریب عن اهل العراق وعامة المعتزلة وحكاه
 ابن الدهان عن جمهور النخاعة وقال ابن خروف في
 شرح الكتاب انه مذهب سيبويه قال واذا كانوا
 لا يوقعون الجمع الكثير موضع القليل ولا القليل
 موضع الكثير اذا كان للاسم جمع قليل وكثير فآخري
 ان لا يوقعوا على الاثنين لفظ الجمع وقال الاستاذ
 ابو بكر بن طاهر الاثنان وان كان جمعا لا يعبر عنهما
 بذلك للتبس انتهى وحكاه الاستاذ ابو منصور
 عن الشافعي ومالك وابي حنيفة ونسبته على ان
 المراد اقل الجمع للعدد قال فاما الاثنان فجمع ما جمع
 اجتماع لا جمع عدد وقال القفال الشاشي في
 اصوله اقل الجمع ثلاثة ولهذا جعل الشافعي
 اقل ما يعطى من الفقراء والمساكين ثلاثة وقال
 في الوصية للفقراء ان اقلهم ثلاثة ولان الاسماء
 دلائل على المسميات وقد جعلوا للمفرد والمثنى
 صيغة فلا بد وان يكون للجمع صيغة ظاهرا

ونسبه

وقال

وقال الماوردي في الحاوي ان اقل الجمع ثلاثة أي اقل جمع
 ومن جعل اقل الجمع اثنين جعلها اقل العموم قال
 شمس الانمة السرخسي ونص عليه مجد في السير
 الكبير وظن بعض اصحابنا ان ابا يوسف يقول ان
 اقله اثنان على قياس مسألة الجمعة وليس
 كذلك فان عنده الجمع الصحيح ثلاثة واذا قلنا
 بهذا القول فيل يصح اطلاقه على اثنين على جهة
 المجاز لا يصح اصلا فيه كلام والمشهور الجواز
 وحكي ابن الحاجب قولا انه لا يطلق على اثنين لا
 حقيقة ولا مجازا وفي ثبوته نظر نقلا وتوجيها
 ولم يصح مجازا من مجاز التعبير بالكل عن البعض
 الثالث الوقف حكاه الاصفهاني في شرح المحصول
 عن الامدي وفي ثبوته نظر وانما شعر به كلام
 الامدي فانه قال في آخر المسئلة واذا عرف ماخذ
 الجمع من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد في الترجيح
 والا فالوقف لا زم هذا كلامه ومجرد هذا لا يكفي
 في حكايته مذهب الرابع ان اقله واحد هكذا
 حكاه بعضهم واخذه من قول امام الحرمين والذي
 اراه ان الرد الى واحد ليس بدعا ولكنه ابعده من
 الرد الى اثنين كأن ترى امرأة تبرجت لرجل فتقول
 أتتبرجين للرجال وفيه نظر لأنه ان كان مراد
 الامام جعل ذلك بطريق المجاز كما نقله الكيا
 الطبري عنه فهذا النزاع فيه وليس الكلام
 فيه وقد صرح به القفال الشاشي ايضا في
 كتابه في الاصول فقال بعد ذكر الآية وقد يستوي

وقال
 ١٨٢

بان



حكم التنشئة وما دونها بدليل كالمخاطب الواحد بلفظ
الجمع في قوله تعالى رب ارجعون واناله لحاظون
وقد تقول العرب للواحد افعلوا فعلا وهذا كلامه
وهو ظاهر في انه مجاز لا اشتراط القرينة فيه وكذلك
قاله الكيا الطبري ومثله بقوله تعالى فقد رنا فنعم
القادرون وذكر ابن فارس في كتاب فقه العربية
صحة اطلاق الجمع واردة الواحد ومثله بقوله
تعالى فذاظرة يتم يرجع المرسلون وهو واحد
بدليل قوله تعالى فلما جاء سليمان وقال الزخري
في قوله تعالى كذبت قوم نوح المرسلين المراد
بالمرسلين نوح نحو قولك فلان يركب الدواب ويلبس
البرود وظاهر كلام الغزالي ان ذلك مجاز بالاتفاق
قال وقوله لامرأته اتكلمين الرجال ويريد رجلا
واحدا فقيه استعمال لفظ الجمع بدلا عن لفظ الواحد
لتعلق غرض الزوج بجنس الرجال لا أنه عنى بلفظ
الرجال رجلا واحدا قلت هذا صحيح لأن الرجل
لم يُطلق الرجال على واحد بل على جمع لظنه انها
ما تبرجت لواحد الا وقد تبرجت لغيره فتبرجها
لواحد سبب للاطلاق لان المراد برجال واحد
وذكر المازري ان القياضي ابا بكر حكى الاتفاق على
انه مجاز قال لكن الامام ابو حامد الاسفرايني
خالف فيه وذهب الى انه يبقى في تناوله
للوحد على الحقيقة محتجا بقوله تعالى وانا
له لحاظون وهو سبحانه وحده منزك
الذكر فاذا ثبتت العبارة بلفظ الجمع عن الواحد لم
يستنكر

وهذا

ليستنكر حمل العموم المخصص على الواحد حقيقة
قال المازري وهذا يجب عنه بان هذا نوع آخر من الفاظ
الجمع والواحد العظيم يخبر عن نفسه بلفظ الجمع
وهذا منصوص لأهل اللسان في مقام التعظيم فلا
يجري هذا في جانب العموم انتهى وقال الابياري
شراح البرهان الذي عليه الاكثرون انه لا يصح الى
واحد لبطلان حقيقة الجمع ولهذا صار المعظم
الى ان الفاظ العموم نصوص في أقل الجمع وان اختلفوا
في أن أقل الجمع اثنان او ثلاثة وما ذكره الامام من
انه لا حجة فيه وقد قال هو انه ليس من مقتضى
الجمع وانما صارت رؤية الواحد سببا للتوخيخ على
التبرج بالجنس ولهذا كانت صيغة الجمع هنا احسن
من الافراد وفرق بين اطلاق لفظ الجمع على الواحد
وبين كون الواحد سببا لاطلاق لفظ الجمع على
الحقيقة واقول في تحرير مقالة الامام ان ههنا مقامين
أحدهما بالنسبة الى الاستعمال والثاني بالنسبة
الى الحمل كتنظيره في مسألة المشترك في معنييه
فالأول أن يُطلق المتكلم لفظ الجمع ويريد به الواحد
وهذا الامتنع منه بالاتفاق لاسيما اذا كان
معظما نفسه والثاني ان يورد لفظ الجمع هل يصح
من السامع رده الى الواحد وهذا موضع كلام
الامام فذهب الاكثرون كما قاله الابياري في
اشرح البرهان الى أنه لا يصح لبطلان حقيقة الجمع
ولذلك صار المعظم الى ان الفاظ العموم نص
في أقل الجمع وان اختلفوا في أن أقل الجمع اثنان او ثلاثة

من

فهذا

وذهب الامام الى انه يصح والحاصل ان صحة الاطلاق
 غير مسلمة الرد وانه ان وجد هناك ثلاثة صح الرد
 اليها وفاقا وان وجد اثنان انبنى على الخلاف في انه اقل
 الجمع وان ورد الى الواحد بطل عند الجمهور لانه بانتهاء
 اللفظ الى ان بطل المخصص فيما وراء ذلك لان اللفظ
 نص في اقل الجمع فحمله على ما دون ذلك خروج عن
 حقيقة اللفظ وعلى هذا فلا يحسن حكاية قول
 في هذه المسئلة بان اقله واحد لكن تابع ابن الحاجب
 على ما فيه وقد جعله الامام في الرد ثلاثة فانه يرى
 ان اللفظ نص في الزيادة على الواحد لا يتغير الا بقرينة
 وهو نص في الزيادة على الاثنان لا ينقص عن ذلك
 الا بقرينة ويرى انه ليس بنص في الزيادة على الثلاثة
 بحال بل انما يكون ظاهرا في الزيادة فاذا دل الدليل على
 ارادة الظاهر ترك ولم يقتصر على نوع مخصوص كسائر
 الظواهر وقال ان الناظر في هذه المسئلة في اول مرة
 لا يظهر له مقصوده فلا ينبغي ان يكون ذلك سببا
 لمنعه من التكميل فان المقصود منها يظهر على التدرج
 انتهى وتحرير هذا من النفائس التي لم يسبق بها
 وقد حكى اصحابنا فيما لو اوصى لا قاربه وليس له
 الاقرب واحد وخمسين احدها يصرف اليه الجميع
 لان القصد جهة القرابة والثاني اعتبار الجمع
 من ثلاثة او اثنين والخامس ما حطاه الكيا الطبري
 عن امام الحرمين من التفصيل بين جمع الكثرة فهو ظاهر
 في الاستغراق وبين جمع القلة فهو ظاهر فيما دون العشرة
 ولا يمنع رجوعه الى الاثنان بقرينة وكذلك الى الواحد وهو

القصد فيها

مجاز



مجاز هذا الكلامه وعن ابن عربي انه ذكر في الفتوحات
 الملكية انه رأى سيدنا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم في المنام فسأله عن اقل الجمع اثنان ام ثلاثة
 فقال عليه السلام ان اردت اقل الأزواج فاثنتان
 وان اردت اقل جمع الافراد فتلاثة تبيينها
 الأول استشكل ابن الصائغ النحوي والقرافي محل
 الخلاف في هذه المسئلة فقال ابن الصائغ في شرح الجمل
 الخلاف في هذه المسئلة ان كان المراد به الأمر المعنوي
 فلا شك في أن الاثنان جمع لانه ضم امر الى آخر وان
 كان المراد انه اذا ورد لفظ الجمع فهل ينبغي ان يحمل فلا شك
 ان الاثر فيه اطلاق لفظ الجمع على الثلاثة فصاعدا
 وهو قول أئمة اللغة ويكفي فيه قول ابن عباس لعثمان
 ليس الاخوة اخوين بلغة قومك وموافقة عثمان له
 حيث استدل بغير اللغة ونص سيبويه على انه
 يجوز ان يعبر عن الاثنان بلفظ الجمع مع ان للتثنية لفظا
 وحمله عليه قوله تعالى لا تحف خصمان لان الخطاب
 وقع لداود عليه السلام من اثنين وقوله تعالى فاذهبا
 باياتنا اذ انا معكم مستمعون وقال ابن خروف يحتمل ان
 يكون ضمير معكم لهما وفرعون وبه جزم ابن الحاجب
 وقال السيرافي قوله في الآية الاخرى اني معكم ايدل
 يدل على ما قاله سيبويه وايضا والمعنى وانا معكم
 في النصر والمعونة فلا يصلح ان يشركها فرعون
 في ذلك واما القرافي فاطن في اشكال هذه المسئلة
 وقال ان له نحو من عشرين سنة يورده ولم يتحصل عنه
 جواب وهو ان الخلاف في هذه المسئلة غير منضبط لانه

نسخة الاستاذ الشريفي
 وهو اقل الجمع عند أئمة
 اللغة الخ

ان فرض الخلاف في صيغة الجمع الذي هو ج مع امتنع إتيانه في غيرها بل صرحوا بعدم مجيئه فيه بل الخلاف في مدلوله وحينئذ فمدلولها كل ما يسمى جمعا وصيغ الجمع شينان جمع قلة وجمع كثرة والتحق النحاة على ان جمع القلة موضوع للعشرة فمادونها الى اثنين والثلاثة على الخلاف وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة قال الزمخشري وغيره وقد يستعمل أحدهما مكان الآخر وتصريحهم بالاستعارة يقتضي ان كلامهم مستعمل في معنى الآخر مجازا فان جمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة فاذا استعمل فيما دونها كان مجازا وان كان الخلاف في جمع الكثرة لم يستقم لأن أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر واطلاقه على الثلاثة حينئذ مجاز والبحث في هذه المسئلة ليس في المجاز فان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين لا خلاف فيه إنما الخلاف في كونه حقيقة بل لا خلاف في جواز اطلاق لفظ الجمع وإرادة الواحد مجازا فكيف الاثنان وإن كان الخلاف في جمع القلة وهو متجه لأنه موضوع للعشرة فمادونها فيجوز أن يقال أقله اثنان لكن لا يجوز أن يكون هذا مرادهم لأنهم ذكروا أمثالهم في جموع الكثرة فدل على أن مرادهم الأعرس من جمع القلة وغيره وقد حكي الأصمعي أنه عنه هذا الإشكال ثم قال والحق ان الخلاف يجوز مطلقا سواء كان جمع قلة أو كثرة ونقول جمع الكثرة يصدق على مادون العشرة حقيقة وأما جمع القلة فإنه لا يصدق على ما فوق العشرة قال وإن ساعد على ذلك منقول الأدباء فلا كلام والافتى خالف فهو مجوز بالأدلة الأصولية الدالة على عموم الجمع

لا تفاق

وهو المتجه

مستعملهم واقربها الامتداد الشريفي

على



على الاطلاق ولا يمكن ادعاء إجماعهم على خلاف ذلك اهـ ويقدر في ذلك نقل القرافي عن ابن الاعرابي والزمخشري وغيرهما ان جمع الكثرة لا يستعمل فيما دون العشرة إلا مستعارة ويشهد لما قاله القرافي من تخصيص الخلاف بجمع القلة ما نقله الكيا عن إمام الحرمين وقد سبق لكن كلام الكيا يخالفه وأيضا فقد قال أصحابنا لو قال له على دراهم قبل تفسيره بثلاثة مع انه جمع كثرة الثاني ان الخلاف في هذه المسئلة إنما هو حيث قامت قرينة على أنه لم يرد بالجمع الاستفراق اما مطلق الكلام عند المعنيين فحقيقة في الاستفراق قاله الكيا الطبري وهذا أخذه من شيخه إمام الحرمين فإنه قال هذه المسئلة لا حاجة إليها إلا إذا قامت المحصصات والألفاظ للعموم عند فقدان أدلة التخصيص ونازعه الاثني عشر وقال إنه غير صحيح لا على أصله ولا على أصل غيره أما أصله فإنه يرى أن الألفاظ عند التكثير لأقل الجمع فاذا لم يعرف أقل الجمع كيف يحكم بأن الألفاظ مقتضرة عليه وكذلك نقول في جمع القلة وان عرف انه لأقل الجمع فلا بد إذن من بيان أقل الجمع بالنسبة إلى جمع المذكور وإلى جمع القلة وإن عرفت وأما على رأي الفقهاء فإنهم مفتقرون إلى ذلك فيما يتعلق بالاقرار والاذكار والالزام والالتزام والوصايا وغيرها وذكر بعض شراح الجمع انه لا خلاف في جواز الكناية عن الاثنين بلفظ الجمع ولكن الخلاف هل هو حقيقة في الاثنين أو مجاز

ان أقل الجمع ثلاثة

على الوجهين الثالث استثنى النحويون المشترطون للثلاثة
التعبير عن عضوين من جسد ين بلفظ الجمع نحو فقد
صغت قلوبكما القصد التحفيف فانه لو قيل قلبا كما
لثقل اجتماع ما يدل على التثنية فيما هو كالكلية
الواحدة مرتين وشرطوا ان يكون ذلك الشيء متصلا كالكبد
والطحال وقد سبق أصل هذا الاستثناء في كلام إمام
الحرمين الرابع قال القاضي المسئلة عندنا من مسائل
الاجتهاد لا من مسائل القطع فيكي فيها الظنيات
الخامس قال الاستاذ ابو منصور تظهر فائدة
الخلاف في هذه المسئلة في موضعين أحدهما فيمن
أوصى بشئ للفقراء أو لغيره وكانوا غير محصورين
فهل يفرق على ثلاثة أو اثنين على هذا الخلاف الثاني
من قال إن أقله ثلاثة أجاز تخصيص الجمع إلى أن يثنى
الباقى منه بعد التخصيص إلى ثلاثة وان كان الباقي منه
بعد التخصيص أقل من ثلاثة كان ذلك نسخا ولم يكن
تخصيصا ومن قال أقله اثنان أجاز التخصيص فيه
إلى ان يكون الباقي اثنين ولا يكون ذلك نسخا عنده
فان بقي منه واحد فقد صار منسوخا يعني على القولين
وقد ذكر هاتين الفائدتين أيضا الامام في التلخيص
والبرهان فقال في التلخيص فائدة الخلاف تظهر فيما
إذا أوصى بماله لأقل من يثنى اوله لفظ المساكين
هل يصرف لأثنين أو ثلاثة وقال في البرهات
ذكر بعض الأصوليين من آثار هذا الخلاف إن
الرجل إذا قال لفلان على دراهم أو أوصى بدراهم
فلفظ المقر والموصى محمول على الأقل فان قيل أقل
الجمع

عندى

الجمع اثنان حمل عليهما وان قيل أقل الجمع ثلاثة لم يقبل التفسير
بالاثنين قال ولا يرى الفقهاء يسمحون بهذا ولا يرى
للنزاع في أقل الجمع معنى الا ما ذكرته انتهى وحلى الاستاذ
ابو اسحق في أصوله الفائدة الثانية عن بعض اصحابنا
ثم قال وهذه فائدة مزيّفة لأن أئمتنا يجمعون على
جواز تخصيص الجمع والعموم بما هو دليل إلى أن يبقى
تحت واحد انتهى ولعل هذه طريقة قاطعة تنفي
الخلاف وإلا فالاستاذ ابو منصور مصرح بالخلاف
واذكار امام الحرمين الفائدة الأولى لا وجه له ثم اختار
في المسئلة بناءها على القول بالعموم ورأى ان افادة
الجموع للتعميم ثابتة على حسب اختلاف طبقات العموم
في قوة الاستيعاب والخروج عن العموم إلى قصره على
الاثنين أبعد في حكم الخطاب ودلالته من قصره على
المحتملات فاقضى هذا عنده طلب قوة في المخرج له
عن بابه وتقديم ما هو الأرجح من غير منع من الرد إلى
الاثنين السادس وقع في عبارة الشيخ أبي اسحق
والمأوردى وغيرهما من كتب الفقه أقل الجمع المطلق
ثلاثة وكأنهم يريدون بالمطلق نحو دراهم خلاف
الجمع المقيد نحو عشرة دراهم أو تسعة أو ثلاثة
فانه جمع وليس بمطلق فلا يتناول الامقيده فوائد
ذكرها الاستاذ ابو اسحق الاسفرايينى في أصوله
الأولى اتفقوا على أن لفظ الواحد والاثنين لا يحمل
الاعلى ما هو أكثر الا بدليل وان كانت ظواهر
وردت عليه في معناه الثانية اختلفوا في
مقابلة الجمع بالجمع كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم

ف قيل ان أحاده تقابل أحاده وقيل بل الجمع الجمع
فعلى الأول يكون الظاهر موجبا تحريم كل من يقع
عليه اسم الأمومة على كل واحد والثاني يوجب
تحريم كل أمر على ابنها ويطلب في تحريمه على غيره
دليل يختص به قال والظاهر مناه مقابلة الواحد
بالواحد كقولهم وصل الناس دورهم وحصدوا
زرعهم ثم يكون جمعه في الواحد بما عداه من
الأدلة الثالثة اختلفوا في الطائفة فقيل كالجمع
مطلقه لثلاثة وقيل للجزء وأقله واحد ولم يرجح
شيئا والمختار الأول لما سبق أيضا نعم جعلها
الأصحاب في باب اللعان أربعة فقالوا يغلفظ
الحاكم بحضور جماعة أقلهم أربعة لقتوله تعالى
وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وفيه
اشكال لأن ذلك ان كان من مدلول اللفظ
فمنوع لأن طائفة تطلق على الواحد فأكثر
وان كان لاجل انه زنا فالأقرار به يكفي فيه
رجلان على الصحيح الرابعة الضمائر الراجعة
إلى الظاهر تحمل على ما وضعت له في الأصل
وان كان المتقدم عليها مخالفا ثم تناول كل واحد
منها بدليل على موافقة صاحبه كقولهم رجالان
قالوا ورجال فالأجمل قوله قالوا على الجمع ورجالان
على التثنية في ظاهر الظاهر ثم يطلب الدليل الذي
يبين المراد منهما فان قام على ان الاسم يحمل على الخبر حمل
عليه وان قام على ان الخبر يحمل على الابتداء صير اليه وكذلك
ضمائر الاناث والهاء والميم كقوله رجالان قتلهم أو رجال

نحو
قبلهم

قتلها

قتلها ما يحتمل أن يكون الابتداء أصلا والخبر مركب عليه ويجوز
ان يكون الخبر مراد او الابتداء محمول على ما يوافق ولا يغير
أحدهما عما وضع له لموافقة صاحبه إلا بدليل يوجب

فصل في العموم المعنوي

ويشتمل على مسائل الأولى المفرد المحلى بالألف واللام
اذا جعلناه للعموم فالعموم فيه من حيث المعنى على أصح
الوجهين عند ابن السمعاني لأن الألف واللام لا بد أن
تفيد التعريف وليس التعريف الا تعريف الجنس واذا
قلنا ان اللفظ يفيد واحدا خرج الالف واللام عن
كونها للجنس ولم يبق لهما فائدة واذا ثبت انهما
للجنس ثبت الاستغراق لانه اذا قال الانسان أفاد
دخول كل من كان من جنس الانسان في اللفظ
الثانية اذا علق الشارع حكما في واقعة على علة تنقضي
التعدي الى غير تلك الواقعة مثل حرمت السكر لكونه
حلو فان قطع باستقلالها فالجمهور على التعدي قياسا
وشك من قال فيه يتعدى باللفظ وان لم يقطع بل
كان ظاهرا فيه كالمحرم الذي وقصته ناقته وقوله
عليه السلام لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فانه
يبعث يوم القيامة ملبيا فان الظاهر عدم الاختصاص
بذلك المحرم فاختلفوا في انه يعمر ام لا فقال ابو حنيفة
لا يعمر لانه يحتمل تخصيص ذلك بهذه العلة لانه
وقصت به ناقته لا مجرد احرامه اولاً لانه علم من
نيتة اخلاصه وغيره لا يعلم منه ذلك واختاره
الغزالي وحكاه عن القاضي ابي بكر والصحيح انه عام
واختلف القائلون به هل عمر بالصيغة أو بالقياس

قتلها

١٨٧

قصته

على قولين محكيين عن الشافعي والصحيح انه عام بالقياس
قلت والذي رأيت في كتاب التقريب للقاضي خلاف ما
نقل ابن الحاجب عنه اذا طردت العلة ولم يكن احتمال
اختصاص العلة بصاحب الواقعة فان امكن ان تكون
العلة خاصة به لم يعم كقوله لا تخمر رأسه فانه
يُبعث يوم القيامة مُلبياً قال يعمر بتعميم ذلك في
كل محرم وفي الحديث ما يقتضي تخصيصه بذلك المحرم
فانه على الحكم بانه يبعث ملبياً وهذا مما لا نعلمه
في حق كل محرم وكذا احكامه عنه في المستصفي وقال
ابو الحسين بن القطان يعمر لقوله عليه السلام حكى
على الواحد حكى على الجماعة وهو يقتضي ترجيح
الصيغة ونقل ذلك عن الصيرفي ايضا والذي
وجدته في كتاب الاعلام اطلاق ثبوت الحكم في
كل من وجدت فيه تلك العلة ومثله بقوله عليه السلام
لفاطمة بنت جحش وقد سألته عن الاستحاضة دعي
الصلاة قدر الايام التي كنت تيجضين فيها ثم اغتسلي
وصلي قال فلا يقتضي تخصيصها بذلك الحكم بل
يقتضي ثبوته بذلك المعنى وهو الاستحاضة
حيث وجدت الا ان يصح بالتخصيص وذهب
خُذاق الحنابلة الى انه يعم باللفظ لا بالقياس حتى
انهم حكموا بكون العلة المنصوصة ينسخ بها كما
ينسخ بالنصوص والظواهر مع منعم من النسخ بالقياس
ذكر هذا غير واحد منهم القاضي ابو يعلى وابن عقيل
وابو الخطاب وابن الزاغواني وغيرهم تنبيه هذا
بالنسبة الى كلام الشارع واما غيره لوقال وله عبيد

جحش

اعتقت

اعتقت هذا العبد لأنه أبيض فلا يعتق الباقر قاله القاضي
ابو الطيب في تعليقه في الكلام على وقوع الطلاق الثلاث
ففرق بين وقوع العلة في كلام الشارع حيث تعم
وبين وقوعها في كلام غيره فلا تعم قال ولذلك
اذا قال الشارع لا تأكل الرؤوس وجب ان لا يأكل ما وقع
عليه اسم الرأس ولو قال غيره والله لا أأكل الرؤوس
انصرف ذلك الى المعهود انتهى وهكذا رأيت الخزم
به في كتاب الدلائل لأبي بكر الصيرفي وكذا الفرزلي
في المستصفي في باب القياس فقال الصحيح عندنا
انه لا يعتق الاغنام لقوله اعتقت غانما لسواده وان
نوى عتق السود ان لانه بقى في حق غير غانم مجرد
السواد والارادة لا تؤثر انتهى وقضيتة كلام
الأصحاب في كتاب الأيمان فيمن حلف لا يشرب له
ماء من عطش انه لا يحث بأكل طعامه ولبس ثيابه
وشرب الماء من غير عطش وان كانت دلالة المفهوم
تقتضيه وقضية كلام جماعة انه لا فرق في العموم
واليه صار جماعة من الحنابلة فقال أبو الخطاب
لو قال لو كيله اعتق عبيدي لأنه أسود ساغ له
ان يعتق كل عبده أسود وقال في الفتون بديمتي
تقتضي تعدية العتق الى كل أسود من عبده وستأتي
المسئلة ان شاء الله تعالى في باب القياس الثالثة
قال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في
وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في
المقال وعليه اعتمد في صحة أنكحة الكفار في الاسلام
على أكثر من أربع نسوة وغير ذلك لقصة عيلان

١٨٨

وكذلك

فلا تؤثر

المستوى

حيث لم يسأل عن كيفية ورود العقد عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول بالا على انه لا فرق بين ان تقع تلك العقود معا وعلى الترتيب واستحسنه محمد ابن الحسن وهذه المسئلة في اربعة مذاهب احدها وعليه نص الشافعي ان اللفظ منزل منزلة العموم في جميع محامل الواقعة والثاني انه محمل فيبقى على الوقف والثالث انه ليس من اقسام العموم بل انما يكفي الحكم فيه من حاله عليه السلام لا من دلالة الظاهر وهو قول الكيا الهراسي والرابع اختيار امام الحرمين وابن القشيري انه يعلم اذا لم يعلم عليه السلام تفاصيل الواقعة اما اذا علم فلا يعلم وكأنه قيد المذهب الاول واعترض على ما قاله باحتمال انه عليه السلام عرف حقيقة الحال في تلك الواقعة ولاجل هذا حكى الشيخ في شرح الامام ان بعضهم زاد في هذه القاعدة فقال حكم الشارع المطلق في واقعة سئل عنها ولم تقع بعد عام في احوالها وكذلك ان وقعت ولم يعلم الرسول كيف وقعت وان علم فلا عموم وان التبس هل علم امر لا فالوقف واجاب الشيخ عن الاعتراض الموجب للوقف بان الاصل عدم الوقوع بالحالة المخصوصة فيعود الى الحالة التي لم تعلم حقيقة وقوعها الا ان يكون المراد القطع وهذا الذي قلناه لا يفيد الا الظن فيتوجه السؤال وتاويل ابو حنيفة الحديث على وقوع العقد عليهن دفعة واحدة فان وقع مرتبا فان الرابع الاول تضع ويطل في اعاده واجاب الامام ابو المظفر بن السمعاني بان احتمال المعرفة بكيفية وقوع العقد من غيلان وهو رجل من ثقيف

خ
بإسقاط لفظ
بعد

وقد

١٨٩ وقد على النبي صلى الله عليه وسلم وزوجاته في نهاية البعد ونحن انما ندعي العموم في كل ما يظهر فيه استنبهام الحال ويظهر من الشارع اطلاق الجواب فلا بد ان يكون الجواب مسترسلا على الاحوال كلها قلت ولا سيما والحال حال بياه بحدوث عهد غيلان بالاسلام على انه قد ورد ما يدفع هذا التأويل وهو ما رواه الشافعي بسنده عن عمرو بن الحارث عن نوفل بن معاوية قال أسئلت وتحتي خمس نسوة فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فارق واحدة وأمسك أربعا قال فعدت إلى أقدمهن عندي عاقر منذ ستين سنة ففارقتها فهذا انصرح بانه وقع مرتبا والجواب واحد واجاب الهندي أيضا بانه ليس مراد الشافعي احتمال لفظ الحكاية لتلك الحالة وان فرض ان المسئول عالم بان تلك الحالة غير مرادة للسائل اما العلماء بان القضية في تلك الحالة عند المسئول مع احتمال اللفظ اياها وعند ذلك لا يخفى انه بسقط ما ذكره من الاحتمال قال الاستاذ ابو منصور وقد وافقنا أهل الرأي على هذا في غرة جنين الحرة لأنه عليه السلام أوجب فيه غرة عبد أو أمة ولم يسأل عنه هل كان ذكرا أو أنثى فلما ترك التفصيل فيه دل على التسوية فيما انتهى ولذلك استدلووا باعتبار العادة في أيام الحيض للاستحاضه بحديث أم سلمة لتتنظر عدد الليالي والأيام التي كانت تحيض من الشهر فلتترك الصلاة بقدرها قالوا فأطلق الجواب باعتبار العادة من غير استئصال عن احوال الدم من سواد وحمرة وغيرهما فدل هذا على اعتبار العادة مطلقا

وتقديمه على التمييز وأصبحنا استدلووا بحديث فاطمة بنت حبيش ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها ان دم الحيض اسود يعرف فاذا كان كذلك فامسكي عن الصلاة فاطلق اعتبار التمييز من غير استئصال لها هل هي ذكورة لعادتها أم لا لكنه مخالف لهذه القاعدة وقد قسم الأبياري هذه إلى أقسام أحدها ان تبين اطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على خصوص الواقعة فلا ريب في انها لا يثبت فيها مقتضى العموم ثانيها ان لا يثبت بطريق ما استفهام كيفية القضية عن النبي صلى الله عليه وسلم وهي تنقسم إلى أقسام والحكم قد يختلف بحسبها فينزل اطلاقه الجواب فيها منزلة اللفظ الذي يعبر تلك الأقسام لانه لو كان الحكم يختلف باختلاف الأحوال بحيث يثبت تارة ولا يثبت أخرى لما صح لمن التمس عليه الحال انه يطلق الحكم لاحتمال ان تكون تلك الحالة واقعة على وجه لا يستقر معها الحكم فلا بد من التعميم على هذا التقدير بالاضافة إلى جميع الأحوال وفي كلامه ما يقتضي الاتفاق على هذه الصورة والثالث ان يسأل عن الواقعة باعتبار دخولها الوجود لا باعتبار وقوعها كما اذا سئل عمّن جامع في نهار رمضان فيقول فيه كذا فهذا يقتضى استرسال الحكم على جميع الأحوال لانه لما سئل عنها على الإبهام ولم يفصل الجواب كان عمومه مسترسلا على كل أحواله رابعها ان تكون الواقعة المستسأل عنها حاصله في الوجود ويطلق السؤال عنها فيجب أيضا كذلك فان الالتفات إلى القيد الوجودي يمنع القضاء على الأحوال

على

اطلاق

حتى

وثالثها

ورابعها

الأحوال كلها والالتفات إلى الاطلاق في السؤال يقتضى استواء الأحوال في غرض المجيب فالتفت الشافعي إلى هذا الوجه وهذا أقرب إلى مقصود الارشاد وازالة الاشكال وحصول تمام البيان وابو حنيفة نظر إلى احتمال خصوص الواقعة لانها لم تقع في الوجود الا خاصة فقال احتمال علم الشارع بى يمنع التعميم تبيينات الأول ان هذه القاعدة مقصورة بما اذا وجد اللفظ جوابا عن السؤال فام التقرير عن السؤال فهل ينزل منزلة اللفظ حتى يعبر احوال السؤال في الجواب وغيره لم يتعرضوا له وقال ابن دقيق العيد الاقرب تنزيله طرد للقاعدة ولاقامة الاقرار مقام الحكم عند الاصوليين اذ لا يجوز تقريره لغيره على أمر باطل فنزل منزلة القول المبين للحكم فيقوم مقام اللفظ في العموم فان قيل التقرير ليست دلالة لفظية والعموم من عوارض الألفاظ ولهذا قال الغزالي لا عموم للمفهوم لان دلالة ليست لفظية فالجواب ان قولنا منزل منزلة العموم بمعنى شمول الحكم للأحوال فلا يجعله حقيقة في العموم ومن أمثاله حديث هو الطهور ماؤه الحل ميتة فان سائل قال للنبي صلى الله عليه وسلم ان اتركب البحر وموتاه القليل من الماء فان توضأنا به عطشنا الحديث فاستدل به على ان إعداد الماء الطافى للطهارة بعد دخول الوقت مع القدرة عليه غير لازم لانهم اخبروا أنهم يحملون القليل من الماء وهو كالعام في حالات حملهم بالنسبة إلى القدرة عليه والعجز عنه لضيق مرابهم وغير ذلك بالنسبة إلى ما قبله وما بعده أيضا

عند

انا قلنا

وأقره النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه فيكون ذلك
 دالاً على جوازها في هذه الأحوال كما يدل عليه اللفظ
 الوارد في الأمثلة المتقدمة مع ترك الاستفصال الثاني
 ان ظاهر قوله مع قيام الاحتمال تعليق الحكم بالاحتمال
 كيف كان مرجوحاً وغيره فيحصل التعميم فيه وغيره
 والظاهر ان الاحتمال المرجوح لا يدخل وحينئذ فيخص
 التصوير بالاحتمالات المتقاربة والمتساوية في الاطلاق
 قاله الشيخ تقي الدين وقال جده المقترح لم يرد الشافعي
 بذلك مطلق الاحتمالات حتى يندرج فيه التمييز العقلي
 وانما يريد احتمالاً يضاف الى امر واقع لانه لو اعتبر
 التمييز العقلي لأدى الى رد معظم الوقائع التي حكم فيها
 الشارع اذ ما من واقعة الا ويحتمل ان يكون فيها تمييز
 عقلي ويشهد للأول قوله في الامر في مناظرة له قل شيء
 الا ويطرقة الاحتمال ولكن الظاهر على ظاهره حتى تقوم
 دلالة على انه غير مراد فإبان بذلك الى انه لا نظر
 الى احتمال يخالف ظاهر الكلام واذ ثبت ان ترك
 الاستفصال ينزل منزلة العموم فالعموم يتمسك
 به من غير نظر الى احتمال التخصيص وانما كان ارادته
 كسائر صيغ العموم بقي ان احتمال علم النبي صلى الله
 عليه وسلم في صورة الحال ما يقتضي خروج الجواب
 على ذلك هل يكون قادحاً في التعميم قال الامام في
 المحصول نعم وكلام الشافعي والجمهور يخالفه
 وهو الصواب لما ذكر من ان التمسك بلفظه ولفظه
 مع ترك الاستفصال بمنزلة التخصيص على العموم
 فلا يعدل عنه بمجرد الاحتمال الثالث انه قد استشكل

هذه

هذه القاعدة بما نقل عن الشافعي أيضاً أن قضايا الأحوال
 اذا تطرق اليها الاحتمال كسائر اثوب الاجمال وسقط
 بها الاستدلال قال القرافي سألت بعض فضلاء
 الشافعية عن ذلك فقال يحتمل ان يكون للشافعي
 قولان في المسألة ثم جمع القرافي بين ما بطريقتين
 احدهما ان مراده بالاحتمال المانع من الاستدلال
 الاحتمال المساوي او القريب منه والمراد بالاحتمال
 الذي لا يقدر الاحتمال المرجوح فانه لا عبرة به
 ولا يقدر في صحة الدلالة فلا يصير اللفظ به مجلاً اجماعاً
 لان الظواهر كلها كذلك لا يخلو عن احتمال لكنه لما
 كان مرجوحاً لم يقدر في دلالتها والثاني ان الاحتمال
 تارة يكون في دليل الحكم وتارة في محل الحكم فالأول
 هو الذي يسقط به الاستدلال دون الثاني ومثل
 الاول بقوله عليه السلام فيما سئلت السماء العشر
 فانه يحتمل ان يكون سبق لوجوب الزكاة في كل شيء
 حتى الخضراوات كما يقول به ابو حنيفة ويكوت
 العموم مقصوداً له لانه اني بلفظ دال عليه وهو
 ما يحتمل انه لم يقصد لانه القاعدة انه اذا خرج
 اللفظ لبيان معنى لا يجتج به في غيره وهذا الخاسق
 لبيان القدر الواجب دون الواجب فيه فلا يجتج به على
 العموم في الواجب فيه واذا تعارضت الاحتمالات سقط
 الاستدلال به على وجوب الزكاة في الخضراوات قال
 ومثله المحرم الذي وقصته راحلته فيحتمل التخصيص به
 ويحتمل العموم في غيره وليس في اللفظ ما يرجح أحدهما
 فيسقط الاستدلال على التعميم في حق كل محرم هذا الكلامه

ك
 ١٩١



وهذا الجمع يخالف طريقة الشافعي فان الشافعي يقول بالعموم
 في مثل هذه الحالة بالقياس كما سبق وليس في هذين الطريقين
 ما يبين به الفرق بين المقامين لان غالب وقائع الاعيان
 الشك واقع فيها في محل الحكم والصواب في الجمع بينهما ما ذكره
 الاصفهاني في شرح المحصول والشيخ تقي الدين في شرح
 الامام وغيرهما ان القاعدة الاولى في ترك استفصال الشارع
 بالاستدلال فيها بقول الشارع وعمومه في الخطاب الوارد
 على السؤال عن الواقعة المختلفة الأحوال والعبارة
 الثانية في الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة فهي
 في كون الواقعة نفس المرفصل وهي تختمل وجوها يخالف
 الحكم باختلافها فلا عموم له كقوله صل في اللعبة او
 اقل فعلا لتطرق الاحتمال الى الأفعال والواقعة تفسرها
 ليست بحجة وكلام الشارع حجة لا احتمال فيه الرابع
 ان المراد بسقوط الاستدلال في وقائع الأحوال إنما
 هو بالنسبة الى العموم الى افراد الواقعة لا سقوطه
 مطلقا فان تمسك بها في صورة ما تختمل وقوعها
 عليه غير صحتن وهكذا الحديث انه عليه السلام جمع
 بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من
 غير مرض ولا سفر فان هذا يختمل انه كان في مطر وانه
 كان في مرض ولا عموم له في جميع الأحوال فلهذا حملوه
 على البعض وهو المطر لم يرجح للتعيين ويختمل ان يخرج
 للشافعي في هذه المسئلة قولان من اختلاف قوله
 ان المعتادة المميزة هل يحكم لها بالتمييز ونرد الى العادة
 كغيرها وسببه قوله عليه السلام لفاطمة بنت
 جبرئيل دعى الصلاة قدر الأيام التي كنت

سقوط
لفظها

ولهذا

جش

تحيضين



تحيضين فيها ثم اغتسلى وصلى فردها الى العادة ولم
 يسألها هل هي مميزة أم لا فدل ذلك على ان الحكم للعادة
 مطلقا كما هو أحد القولين لكن أصحهما انه يحكم بالتمييز
 وقد تدأكس الشافعي وأبو حنيفة في هذه المسئلة مع
 مسئلة غيلان فان أبا حنيفة حمل حديث غيلان
 على التعاقب والشافعي حمله على العموم وأبو حنيفة
 حمل هذا الحديث على العموم والشافعي حمله على انها
 كانت مميزة بحديث ورد فيه سبق ذكره المسئلة
 الرابعة في ان المقتضى هل هو عام أم لا ولا بد من
 تحرير تصويبه قبل نصب الخلاف فنقول المقتضى
 بكسر الضاد هو اللفظ الطالب للاضمار بمعنى ان اللفظ
 لا يستقيم الا باضمار شيء وهناك مضمرة متعددة
 فهل له عموم في جميعها أو لا يعمر بل يلتقي بواحد منها
 وأما المقتضى بالفتح فهو ذلك المضمرة نفسه هل
 نقدره عام أم لا نكتفي بخاص منه اذا عرفت هذا
 فظاهر كلام الشيخ أبي اسحق في اللمع وشرحها وابن السمان
 في القواطع ان الكلام إنما هو في القسم الثاني حيث قال
 الخطاب الذي يفتقر الى الاضمار لا يجوز دعوى العموم
 في اضماره كقوله تعالى الحج أشهر معلومات فانه يفتقر
 الى اضمار فبعضهم يضم وقت إخراج الحج أشهر معلوما
 وبعضهم يضم وقت افعال الحج والحمل على العموم
 لا يجوز بل يحمل على ما يدل الدليل على انه مراد به
 لأن العموم من صفات النطق فلا يجوز دعواه في
 المعاني قالوا وكذلك لا يجوز دعوى العموم في
 صلاة لجان المسجد الا في المسجد ولا نكاح الابوت

١٩٢

أي ادعائه



في نفى الفضيلة ومن الفقهاء من يجعله على العموم في كل ما يحتمل لانه اعم فائدة ومنهم من يجعله على الحكم المختلف فيه لان ما سواه معلوم بالاجماع قال الشيخ ابواسحق وهذا اطله خطأ لأن الحمل على الجميع لا يجوز وليس هناك لفظ يقتضي العموم ولا يحمل على موضع الخلاف لأنه ترجيح بلا مرجح انتهى وحاصله ان موضع النزاع إنما هو في المضمرة لا في المضمرة فان المضمرة منطوق وبذلك صرح شمس الأئمة السرخسي وأبو زيد الدبوسي في التقويم وصاحب اللباب من الحنفية فقالوا المقتضى ما اقتضاه النص وأوجبته شرط التصحيح الكلام والنص مقتضى له كقوله عليه الصلاة والسلام رقع عن أمتي الخطأ والنسيان ولم يزد غير ذلك لانه غير مرفوع بل رافع فعلم ان المراد بمقتضى الكلام الحكم أو الاثر أو هما جميعا والشافعي اثبت للمقتضى عموما وعندنا لا عموم له لأن دلالة ضرورية للحاجة فيقدر بقدر ما يصح المذكور به عندنا وقال الشافعي المقتضى كالمخصوص في احتمال العموم والخصوص ومنشأ الخلاف ان المقتضى عند الشافعي ثابت بالنص فكلمه حكم النص وعند الحنفية انه غير مذكور فكان معدوما حقيقة وإنما يجعل موجودا بقدر الحاجة وما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها وقد أريد به رفع الاثر بالاجماع فلا يزد عليه ثم فرغ السرخسي على الخلاف المسئلة السابقة وهي ما لو قال ان أكلت فعبدى حر ونوى طعاما قال فعند الشافعي يعمل بنيته لأن الأكل يقتضى ما كولا وذلك كالمخصوص عليه فكأنه قال ان أكلت

كالنصوص

جعل

الأصل

طعاما

طعاما فلما كان للمقتضى عموم عنده عمل بنية التخصيص وعندنا لا يعمل لانه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له لا غنية انتهى وجعل غيره الحديث من باب الحذف لا من باب الاقتضاء فكان تقدير الحكم والإثم من باب الاشتراك والمشارك لا عموم له وكذا قوله إنما الأعمال بالنيات والفرق بينهما ان في الحذف يندقل الحكم من المنطوق إلى المحذوف وفي المقتضى لا يندقل من المقتضى شيء بل يقدر قبله ما يصحبه قالوا ونظيره الميتة أيجت للضرورة فيقتصر على سد الرمق ولا يتناول ما وراءه من الشبغ بخلاف المنصوص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة المذكي يعمر سائر جهات الانتفاع واعلم انه يخرج من كلام الشافعي في هذه المسئلة قولان فانه قال في الامر في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه الآية تقدير الآية فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه الآية تقديره لأجل مرضه أو به أذى من رأسه فحلقه فقديه فقد رجعت المضمرات وقال في الاملاء ليس هذا مضرا في الآية وإنما تضمنه حلق الرأس فقط والباقي مقيس عليه فقد ذكره خاصا وقد حكى البصير الماوردي في الحاوي والحاصل ان في المسئلة مذاهب أحدها وحكاها الأصفهاني في شرح المحصول من شرح اللع للشيخ أبي إسحاق انه عام وبه قال جماعة من الحنفية ونقله القاضي عبد الوهاب عن أكثر الشافعية والمالكية وصححه النووي في الروضة في كتاب الطلاق فقال المختار انه لا يقع طلاق



الناسي لأن دلالة الاقتضاء عامة يعني من قوله رُفِعَ
 عن أمتي فإنه يحتمل أن يكون التقدير حكم الخطأ أو أثنائه
 أو كل منهما جميعاً وقاعدة الشافعي تقتضي التعميم ولهذا
 كان كلام الناسي عنده لا يبطل الصلاة وأبو حنيفة
 أبطلها به لأنه يرى عدم عمومها والثاني أنه لا عموم
 له في كل ما يصح التقدير به واختاره الشيخ أبو اسحق
 والغزالي وابن السمعاني والامام فخر الدين والآمدي
 وابن الحاجب وغيرهم وقال الشيخ في شرح الامام
 أنه المختار عند الأصوليين لأن الضرورة هي
 المقتضية للاضمار وهي المندفعة باضمار واحد
 وتكثر الاضمار لتكثير المخالفة الدليل ثم قال الامام
 فخر الدين للمخالف ان يقول ليس اضمار احد الحكمين
 أولى من الآخر فاما ان لا يضم حكم أصلاً وهو
 غير جائز لأنه تعطيل دلالة اللفظ أو يضم الكل
 وهو المطلوب وذكر الآمدي هذا وأجاب عنه
 بان قولهم ليس اضمار البعض أولى من البعض
 إنما يلزم ان لو قلنا باضمار حكم معين وليس كذلك
 بل اضمار حكم مآ والتعيين إلى الشارع ثم أورد
 عليه أنه يلزم منه الاجمال واجاب بان اضمار
 الكل يلزم منه تكثير المخالفة الدليل وكل منهما
 يعني من الاجمال واضمار الكل خلاف الأصل
 وإذا قلنا بأنه ليس بعام فهل هو مجمل أو لا
 قولان وإذا قلنا ليس بمجمل فليل بصرف اطلاقه
 في كل عين إلى المقصود اللائق به حكاه ابن برهان
 وقيل يضم الموضع المختلف فيه لأن الجمع عليه مستغن عن

بأنه

الدليل

الدليل حكاه الشيخ أبو اسحق وقال الاصفهاني في شرح
 المحصول ان قلنا المقتضى له عموم اضمار الكل وان
 وان قلنا لا عموم له فهل يضم ما يفهم من اللفظ بعرف
 الاستعمال قبل الشرع أو يضم حكماً من غير تعيين وتعيينه
 إلى المجتهد والأول اختيار الغزالي والثاني اختيار الآمدي
 والثالث التوقف وهو ظاهر كلام الآمدي أحد
 التعارض المحذورين كثرة الاضمار والاجمال اذا قبل
 باضمار حكم وأما ابن الحاجب فإنه قال التزام الاجمال
 اقرب من مخالفة الأصل بتكثير الاضمار وهذا بعينه
 هو اختيار الكرخي في مثل قوله حرمت عليكم الميتة
 ان تكون مجملة وقد صرح ابن الحاجب هناك بمخالفته
 واختار الآمدي في باب الجمل بأن التزام محذور الاضمار
 الكثير أولى من التزام محذور الاجمال في اللفظ
 لثلاثة أوجه أحدها ان الاضمار في اللغة أكثر
 استعمالاً من اللفظ الجمل ولولا ان المحذور في
 الاضمار أقل ما كان استعماله أكثر الثاني انه انعقد
 الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقران واختلفوا
 في جواز الاجمال فيما الثالث انه عليه السلام
 قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فمملوها
 وباعوها أو كلوا أثمانها وذلك يدل على اضمار جميع
 التصرفات المتعلقة بالشحوم في التحريم وإلا
 لما ألزمهم الذم ببيعها هذا كله إذا كانت المقدرات
 على حد واحد في الدلالة أما إذا كان بعضها
 أعم من غيره فاختار القراني انه يتعين اضمار
 الأعم لما فيه من زيادة الفائدة وتكثيرها

مع اندفاع المحذور الذي هو تكثير الاضمار وقرره الشيخ
 تقى الدين في شرح الامام فقال وهنا وجه يمكن أن
 يحصل به مقصود من اراد التعميم وهو ان يضم
 شيئا واحدا مدلول ذلك مقتضى للعموم فيحصل
 المقصود من العموم مع عدم تعدد المضمرة مثل
 ان يضم في قوله رفع عن امتي الحكم فيعم الاحكام
 من غير تعدد في المضمرة انتهى وقد فخر الدين في
 تفسيره في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة التي تصرف
 في الميتة ليعم تحريم الأكل والبيع والملابسة وغير
 ذلك تبيهاً الأول ان الصور في المقدمات
 ثلاث أحدها أن تتساوى ولا يظهر في واحد منها
 أنه أرجح فربما هو عام أو مجمل قولان أرجحهما الثاني
 ثانيهما ان يترجح بعضهما لا بدليل خارج بل لكونه
 أقرب إلى الحقيقة مثل لاصيام لمن لم يبيت الصيام
 ولا صلاة إلا بفتح الكتاب فاصحابنا يقدرون
 واحداً ثم يرجحون تقدير ما كان أقرب إلى نفي الحقيقة
 وهو الجواز مثلاً سواء كان أعمر من غيره أم لا والخم
 يقدر الكل ثم امام الحرمين يقول هنا ان الخصم لا
 ينبغي له أن يقدر الكل الا اذا لم يناف بعضاً بعضاً
 فان تنافيا وارتكبت تقدير الكل فقد أساء مثل
 لاصيام فان تقدير الكمال ينافي تقدير الصحة إذ
 نفي الكمال من ماثبات للصحة فلا يصح تقديره
 مع تقدير نفي الصحة معه ووافقه على ذلك ابن
 السمعاني فقال لا يجوز انتفاء الفضيلة مع انتفاء الجواز لأنه
 لا بد من وجود الجواز في تصور انتفاء الفضيلة وجرى

تقدير
 أي التصرف
 وغيرها

على

على ذلك ابن دقيق العيد فانه قال والخلاف في هذا
 انما يمكن فيما لا تنافي بين مضمونه وثالثها ان يظهر
 واحد معين بدليل مستفاد من خارج فلا ينبغي
 لأحد ان يخالف هنا كما قاله ابن الحاجب بل يقدر
 ما ظهر فان كان عاماً فهو عام والا فلا فالعام كقوله
 الحج أشهر معلومات أي وقت الحج والخاص كقوله
 لا هجرة بعد الفتح أي لا تجب فان الاجماع منعقد على
 جوازها وصرح القرافي بجريان الخلاف فيما اذا تعين
 أحدهما بدليل وانه يجوز ان يقال انه عام كما
 يقول الشافعي في الجمع بين الحقيقة والمجاز مع
 ان الحقيقة قد تعينت الثاني ان الأصوليين قالوا
 اذا تعين للمقتضى أحد المضمرة كان كظهوره في
 اللفظ وردوا ادعاء الكرخي الاجمال فان الذي يسبق
 إلى الفهم من تحريم الميتة تحريم أكلها ومن تحريم
 الأمهات تحريم وطئهن واذا كان كذلك كان
 كالمفروض به فلا إجمال وهذا لا يستقيم على
 قاعدة الشافعي فان تحريم الميتة عنده لا يختص
 بالأكل بل يحرم ملابتها في الصلاة وبيعها وغير ذلك
 إلا ما خرج بدليل كالجلد المدبوغ ولم يعده للشعر
 لأن الدباغ لا يؤثر فيه فنجاسته باقية عنده وهذا
 موافق لما أشار إليه الأمدى في قوله عليه السلام
 لعن الله اليهود الحديث إلا أن يقرر ذلك بطريق أخرى
 وهو أن تحريم أكل الميتة ظاهر في نجاستها واذا نجست
 بالموت لزم من النجاسة بطلان البيع وعدم صحة الصلاة
 في شئ منها إلا ما ظهر بالدباغ فهذه الأحكام ناشئة



عن النجاسة المأخوذة من تحريم الأكل وليس في اللفظ
اجمال ولا تكثير إضمار وهذا تقرير حسن ولم يسلك الإمام
فخر الدين في تفسيره هذه الطريقة بل قدّر إضمار
عليكم التصرف في الميتة ليفيد عموم التصرف كالأكل
والبيع والملايسات كما هو مذهب الشافعي وقال إنه
المتعارف من تحريم الميتة لا تحريم أكلها وفي هذا
الكلام ضعف لا يخفى وهو خلاف ما قرره في المحصول
كما مر وقوله عليه السلام إضمار من الميتة أكلها
دليل أن صرف تحريم الميتة إلى أكلها ولا يلزم منه
عدم تحريم الملايسة لما مر أن تحريم الأكل ظاهر
في النجاسة وهو معنى مناسب يصلح لترتب الحكم
والنجاسة عليه للمنع بما ذكره والحاصل أن الكلام
في هذه المسئلة مفروض فيما إذا لم يقم على تعيين
أحد المقدّرين دليل أما إذا اقترن باللفظ قرينة
تعيّنه فإنه يكون كالمفوض به كما في قوله تعالى حرمت
عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم فإن العرف
بأن المراد من تحريم الميتة تحريم أكلها ومن تحريم
الأمهات تحريم وطهن بخلاف نحو رفع عن أمي
الخطأ والنسيان فإنه لم يقم دليل يعين أن المراد
بالمرفوع الحكم أو غيره الثالث الكلام في هذه
يستدعي فهم دلالة الاقتضاء وهل هي مغايرة للإضمار
وقد اختلف في ذلك فذهب جماعة من الحنفية من غير
أبوزيد الديوبسي إلى عدم المغايرة لأن كلامهما عبارة عن إسقاط
شيء من الكلام لا يتم الكلام بدونه نظر إلى العقل أو الشرع
أو إلى ما لا إلى اللفظ إذ اللفظ صحيح منهما وذهب الجمهور إلى

الفرق

الفرق ثم اختلفوا في وجه التغير على أقوال أحدها
وبه يشعر كلام الإمام فخر الدين أن الاقتضاء اثبات
شرط يتوقف عليه وجود المذكور ولا يتوقف عليه
صحة اللفظ نحو اصعد السطح فإنه يقتضي نصبت
السلم وهو أمر يتوقف عليه وجود الصعود ولا يتوقف
عليه صحة اللفظ بخلاف الإضمار فإنه اثبات أمر
تتوقف عليه صحة اللفظ وهذا ضعيف لأن
قوله تعالى وأسأل القرية من باب الإضمار ولا يتوقف
صحة اللفظ على إضمار الأهل لأن الفضل لا يجيل السؤال
من القرية وثانيها ذكره عبد العزيز في الكشف شرح
البردوي أن في صورة الإضمار تغيير اسناد اللفظ
عند التصريح بالمضمرة كالأهل في وأسأل القرية
بخلاف الاقتضاء فإنه يبقى الاسناد على حاله ورّد أيضا
باتفاق الأصوليين على أن قوله عليه السلام رفع عن أمي
الخطأ والنسيان من باب الاقتضاء مع أنه يتغير الاسناد
بالمضمرة ثالثها أن المضمرة كالمذكور لفظا ولهذا العموم
ولهذا الوقال لامرأته طلق نفسك ونوى ثلاثا صححت
نيته إذ المصدر مضمرة فيه فكأنه قال طلق نفسك
طلاقا وأما المقتضى فليس هو كالمذكور لفظا ولهذا
لا يعمرد بان لا نسلم إضمار المصدر في الأولى لأنه
على خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا لضرورة ولا ضرورة
فيه قال الصنفى الهندي والصحيح الفرق بينهما من حيث
المعنى واللفظ أما من حيث المعنى فالمقتضى أعم من المضمرة
لأن المقتضى قد يكون مشعورا به للمتكلم وقد لا يكون
بخلاف المضمرة فإنه لا يكون إلا مشعورا به لأنه اسم مفعول

من أضره المتكلم فعلى هذا كل مضمير مقتضى ولا عكس
واما من حيث اللفظ فمن وجهين أحدهما ان الأضمار
إنما يستعمل حيث يعرفه كل أحد لانه عبارة عن إسقاط
شيء يدل عليه الباقي بخلاف الاقتضاء فانه قد يحتاج
فيء إلى تأمل ونظر وثانيهما ان في صورة الأضمار
تغيير اسناد اللفظ عند التصريح بالمضمير وفي الاقتضاء
قد يكون كذلك كقوله رفع عن أمي الخطأ وقد لا يكون
كما في اصعد السطح وكذلك في اعتق عبدك عنى
والحاصل انهما يفترقان من جهة الغفلة عن الشيء
وتغير الاسناد وهما متحدان في أن المقصود بال الكلام
لا يتم إلا بهما وقال عبد العزيز في شرح البرزوي وجعل
الاصوليون منا ومن الشافعية والمعتزلة ما يضمير
في الكلام لتصحبه على أقسام أحدها ما أضر لضرورة
صدق المتكلم كقوله رفع عن أمي والثاني ما أضر
لصحته عقلا كقوله وأسأل القرية والثالث ما أضر
لصحته شرعا كقوله اعتق عبدك عنى وشمول مقتضى
وكذلك قالوا في حده هو جعل غير المنطوق منطوقا
لتصحيح المنطوق ثم اختلفوا فذهب الشافعي إلى
القول بجواز العموم في الثلاثة وبعضهم إلى المنع
فيها وهو أبو يزيد وذهب البرزوي وشمس الأئمة
السرخسي وصدر الإسلام إلى أن اسم المقتضى
ينطلق على الثالث فقط وسموا الباقي محذوفا
ومضمرا وقالوا بالعموم في المضمردون المقتضى
المسألة الخامسة حذف المعمول نحو زيد
يعطى ويمنع يشعر بالتعميم وقوله والله يدعو

ولهذا

إلى

إلى دار السلام أى كل أحد وهذا الميم يتعرض له الأصوليون
وإنما ذكره أهل البيان وفيه بحث فان ذلك إنما أخذ من
القرائن وحينئذ فان دلت القرينة على ان المقدر يجب
أن يكون عاما فالتعيم من عموم المقدر سواء ذكر أو
حذف وإلا فلا دلالة على التعيم فالظاهر ان العموم
فيما ذكر إنما هو دلالة القرينة على ان المقدر عام
والحذف إنما هو مجرد الاقتضاء لا التعيم السادسة
في أن المفهوم هل له عموم أم لا وجهان لأصحابنا
وحكى الاستاذ أبو منصور أنه عام فقال قال
أصحابنا العموم يكون في الألفاظ والمعاني ودلائل
الألفاظ من مفهوم أو دليل خطاب هو وظاهر
ايراد الأكثرين منهم الشيخ أبو اسحق وغيره انه
ليس بعام لأنهم جعلوا العموم من صفات النطق
وهو اختيار القاضي أبي بكر والغزالي منعا تخصيصه
لأن التخصيص لا يكون إلا للعام وهذا بناء منهم
على ان دلالة المفهوم قياسية لا لفظية وهو
الصحيح كما سيأتي إن شاء الله تعالى فان قلنا
إنها لفظية فلا ينبغي أن يقع الخلاف في عمومه
والعجب أن الغزالي من القائلين بأنها لفظية وهنا
نفى العموم وأشار إلى بناء هذه المسئلة على أن العموم
من عوارض الألفاظ أو المعاني فقال من يقول بالمفهوم
قد يظن أن له عموما ويتمسك به ثم رده بأن
العموم من عوارض الألفاظ والمفهوم ليست
دلالة لفظية فاذا قال في سائمة الغنم الزكاة
فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى

من

أبي اسحق
منعنا



يعمر أو يخص ورد ذلك صاحب المحصول وقال إن كنت لا تطلق عليه لفظ العام فلك ذلك وإن عنيت به أنه لا يقتضي انتفاء الحكم في جملة صور انتفاء الصفة فذلك من تضاريف كون المفهوم حجة ومتى جعلته حجة لزم انتفاء الحكم في جملة صور انتفاء الصفة وإلا لم يكن للتخصيص فائدة قال القرافي والظاهر من حال الغزالي أنه إنما خالف في التسمية لأن لفظ العموم إنما وضع للفظ لا للمعنى وأما عموم النفي في المنطوق فهو من القائلين به لأنه من القائلين بأن حجة وقال ابن الحاجب إنما أراد الغزالي أن العموم لم يثبت بالمنطوق به فقط بل بواسطة وهذا مما اختلف فيه وقال الخلاف لا يتحقق في هذه المسئلة وقال الشيخ في شرح الامام لقائل أن يقول إن الحال مختلف فإن كان محل النطق إثباتا فالحكم منتف في جملة صور المخالفة وإن كان نفيًا لم يلزم أن يثبت الحكم لأنه إذا تخلف النطق إثباتا لزم نفي الحكم إذا انتفى عن كل أفراد المخالفة لأنه إما أن يدل على تناول الحكم لكل فرد من أفراد المخالفة أو لا فإن دل فهو للأفراد وإلا فهو دال حينئذ على نفي الحكم عن مسمى المخالف ولزم انتفاؤه عن كل فرد ضرورة وإن ما سلب عن الاسم مسلوب عن جملة أفراد وهذا التعليق الوجوب بسائمة الغنم فإن كان محل النطق إثباتا اقتضى نفي وجوب الزكاة عن المعلوفة وإن كان بصفة فذاك وإلا فهو سلب عن مسمى المعلوفة فيلزم انتفاء الوجوب عن كل أفراد المعلوفة

جميع

فيقتضى

لمابينا



لمابينا من ان المسلوب عن الأعم مسلوب عن كل افراده وأما ان كان محل النطق نفيًا كقوله لا يبطلن أحدكم في الماء الدائم فإنه يقتضى انتفاء الحكم عن المخالف وهو النفي فيكون الثابت للمخالف اثباتا فان مطلق الحكم في السوم لا يلزم منه العموم كما ان العموم له صيغ مخصوصة لا كل صيغة فاذا كان بعض الألفاظ المنطوق بها لا يدل على العموم اذا كانت في جانب الاضافة فما ظنك بما لا لفظ فيه أصلا ومن ادعى ان مقتضى المفهوم ان يدل على العموم في مثل هذا الاحتاج الى دليل وقول الامام ومتى جعلته حجة لزم انتفاء الحكم عن جملة صور انتفاء الصفة وإلا لم يكن للتخصيص فائدة ممنوع لأننا إذا علقنا الحكم بالمسمى المطلق كانت فائدة المفهوم حاصلة في بعض الصور ضرورة فلا يخلو المفهوم من فائدة وفي مثل هذا يتوجه كلام الغزالي قال فهذه مباحثة ينظر فيها ثم بعد ذلك تقول فقد نأخذ عموم الأحكام في افراد المخالف من أمر خارج عن دلالة المفهوم مثل ان يكون الاجراع قائما على عدم اقتران الأحكام أو يكون الحكم في المخالف ثابت المعنى مفهوم لا يختص ذلك المعنى ببعض الافراد دون بعض وقال الأياري في شرح البرهان القائل بان المفهوم عموما مستندة أنه إذا قال في سائمة الغنم الزكاة فقد تضمن ذلك قولاً آخر وهو لزكاة في المعلوفة وهو لو صرح بذلك لكان عاما والمقصود أن إذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به فهل نقول بطل المفهوم بالكلية حتى لا يتمسك به في غير تلك الصور أو نقول يتمسك به فيما وراء ذلك لهذا موضع نظر قال والأشبه

مشاحنة

بناء ذلك على ان مستند المفهوم ما ذاهل هو البحث عن فوائد
التخصيص كما هو اختيار الشافعي فلا يصح ان يكون له عموم
وان قلنا استناده الى عرف لغوي فصحيح وخرج لنا من
كلامه وكلام الشيخ ان الخلاف معنوي وليس الخلاف
لفظيا كما زعموا وفائدة أخرى ذكرها الشيخ وهي ان
خلاف اصحابنا في الماء النجس اذا كثر بماء ولم يبلغ
قلتین هل يطهر يبنى على ذلك فان قلنا له عموم لم
يطهر وهو الصحيح ووجه البناء ان قوله عليه السلام
اذا بلغ الماء قلتین لم ينجس دل بمفهومه على ان ما
دونهما ينجس بملافة النجاسة سواء تغير أم لا
كوثر ولم يبلغ ما لم يكثر وإن قلنا لا عموم للمفهوم
لم يقتض الحديث النجاسة في هذه الصورة وكذلك
الماء القليل الجاري اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير
والجديد نجس والقديم لا فيبني على ما ذكرنا تشبيه
ما ذكره من عموم المفهوم حتى يعمل به فيما عد المنطوق
يجب تأويله على ان المراد ما اذا كان المنطوق جزئيا
وبيانه ان الاجماع على ان الثابت بالمفهوم انما هو
نقيض المنطوق والاجماع على ان نقيض الكلي المثبت
جزئي سالب ونقيض الجزئي المثبت كلي سالب ومن
هاتين المقدمتين يعلم ان ما كان منطوقه كليا ساليا
كان مفهومه جزئيا ساليا فيجب تأويل قولهم
ان المفهوم عام على ما اذا كان المنطوق به خاصا
ليجتمع اطراف الكلام وانظر الى عبارة الامام
في المحصول في اول باب العموم وقوله في سائمة
الغنم الزكاة انه يدل على انه لا زكاة

في كل

في كل ما ليس بسائمة فان قوله لا زكاة في كل ما ليس
بسائمة من باب سلب العموم المقتضى لسلب الحكم عن
المجموع وليس من باب عموم السلب المقتضى لسلب
الحكم عن كل فرد فرد السائمة المشترك اذا تجرد عن
القرائن صار صائرون الى انه عام اذا لم يقم دليل على
التخصيص اعلم اللفظ فيما أمكن ونقل ذلك عن
الشافعي قال امام الحرمين والغزالي وهو عنده في
حكم العام لا نفسه لان العام يحمل على جميع الافراد
بخلاف هذا وانما شابة العام من حيث شموله
متعددا وانما يحمل على النوعين وقد بالغ الكيا
الهراسي في رد هذا القول وقال هذا غلط فانه لم
يوضع وضع عموم ولكن وضع لاحاد لم يحمل على
البدل فالتعميم فيه اخراجه عن موضوعه والحاقه
تقبيل آخر قال وهذا قاطع هو ويشهد له انهم نقلوا
عن القاضي موافقة الشافعي مع ان القاضي لا يقول
بصبيغ العموم الا ان يقال انما انكر وضع صبيغ العموم
وهنا جوز الاستعمال وقد سبقت المسئلة مستوفاة
في مباحث المشترك وما يفترق فيه حمل اللفظ على معنويه
وحمل اللفظ العام على افراده ان العام يسترسل على احاده
من غير توقف على الوجود حال اللفظ ولهدا الوقف على
اولاده صرف الى الوجود حال الوقف ولم يحدث بعدهم لان
الصيغة عامة ولو وقف على موابيه وله موال من اعلى واسفل
صرف اليها لان يحدث من الموالى من الاسفل الثامنة الضعل
المثبت اذا كان له جهات ليس بعامة في اقسامه لانه
يقع على صفة واحدة فان عرف تعين والا كان مجمولا

اي الشافعي

يتوقف فيه حتى يعرف نحو قول الراوي صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يجعل على الاحمر والابيض وكذلك صلى في اللعبة لا يعمر الفرض والنفل وكذلك قضى بالشفعة للجار ونحوه لجواز قضائه لجار كان بصفة يختص بها هكذا قاله القاضي ابوبكر والقفال الشاشي والاستاذ ابومنصور والشيخ ابواسحق في اللمع وسليم الرازي في التقريب وابن السمعاني في القواطع واما الحرمين وابن القشيري والامام فخر الدين قال القفال قول قول الراوي فعل النبي عليه السلام كذا وقضى بكذا وغيره لا يجري على عموم ما يدخل تحت اللفظ الا بدليل لانه اخبار عن فعل ومعلوم ان الفاعل لم يشتمل كل ما اشتمل عليه فسمته ذلك الفعل ولعله مما لا يمكن استيعاب فعله فلامعنى للعموم في ذلك بل يطلب ما وقع فيه اوبه ذلك الفعل جميع ما اشتمل عليه المسمى فيمضى على عموم اللفظ الا ان يمنع من ذلك دليل قال فاما اذا روى عنه عليه السلام انه قضى باليمين مع الشاهد وان رجلا افطر فأمره بلذا فنقول ان القضية وقعت في شيء بعينه وان الافطار وقع لشيء منه يوجب طلب الدليل على ما وقع القضاء فيه وكان الافطار به ثم ينظر في الحال غيره بدليل اخر انتهى قال القرافي وكما لا عموم له بالنسبة الى احوال الفعل فلا عموم له بالنسبة الى الاشخاص بل يكون خاصا في حقه الا ان يدل دليل من خارج كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وقيل ما ثبت في حقه فهو ثابت في حق غيره الا ما دل عليه دليل انه خاص وهو فاسد

قال

قال ابن القشيري والحاصل اننا لو تحققنا ان القضاء فعل فليس بعام وان كان لفظا فان اختص بشخص معين في خصوصية بعينها فذلك الا ان يقوم دليل على العموم فان كان لفظا عام في وضع اللغة تمسكنا بعمومه وكذا الذي يقتضيه تصرف اصحابنا وقد قال الماوردي وابن ابي هزيمة في تعليقه وغيرهما وقد ذكروا ان المدة لا تترت مع ابنها واورد الخصم عليهم ان النبي عليه السلام ورثت جدة وابنها حتى فاجابوا بحمله على صورة خاصة او لكونه قاتلا او محلوكا او طافرا او كان ابنها خالا قال ابن ابي هزيمة وليس قوله ورث عموم الان ذلك قضية والقضية لا تصلح ان تكون في نوعين مختلفين وانما يقال عموم في الالفاظ انتهى هذا ما وجدته لقدماء اصحابنا واما كلام الشافعي فيه فانه يقتضي تخرج قولين له في هذه المسئلة فانه قال في الامر مجيبا عن قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فقال ونكاح المحلل الذي روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لعنه عند زواله تعالى اعلم ضربت من نكاح المتعة لانه غير مطلق هو وهذا يقتضي انه لا عموم له انتهى وذكر في موضع اخر ما يقتضي انه عام فانه احتج على تأجيل الدية على العاقلة ثلاث سنين في الذكر والآن في حديث ضرب العاقل على العاقلة في ثلاث سنين قال الامام في النهاية قال الشافعي في بعض مجاري كلامه لم ينقله النقلة واقعة قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بضرب العاقل فيرب على العاقل الا المرأتين فأمكن من ذلك ان يضرب

فقال

عقل المرأة على العاقلة في ثلاث سنين ثم إذا قلت
ذاك أطرد فيه أن يدل كل نفس مضروب في ثلاث
سنين يعني سواء كان الواجب فيه الديره كاملة
كالرجل أو نصفها كالمراة قال الامام ويمكن أن يقال
قول الراوى قضى تأسيس شرع منه وليس تمهيدا
في قضية ولم ينقل على التخصيص والتفصيل في
قضية الجاريتين فيضرب العقل على المراة في ثلاث
سنين انتهى واطلق ابن الحاجب ان الفعل المتيقن
ليس بعام في أقسامه ثم اختار في نحو قوله نهي عن
بيع الفرر وقضى بالشفعة للجار انه يعمر الفرر والجار
مطلقا وقد سبقه إلى هذا شيخه البيهقي فإنه
في شرح البرهان سؤال والأمدى بحثا فارتضاه
ابن الحاجب وأقامه مذهبا وتبعه ابن الساعاتي
في البديع وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان
اختار بعض الفضلاء وكأنه يريد ابن الحاجب
عموم نحو قضى بالشفعة للجار بناء على عدالة
الصحابي ومعرفة باللفظة ومواقع اللفظ مع
وجوب ان تكون الرواية على وفق السماع من غير
زيادة ولا نقصان ومنه من قال لا يعملان
الحجة في المحكي ولا عموم في المحكي قلت ونقله
الأمدى عن الأكثرين وسبق ما يؤيده وصححه
في المحصول قال الشيخ تقي الدين وهذا الابد فيه
من تفصيل وهو ان المحكي فوالا لو شئوا لهدل
يجز حمله على العموم فلذلك وجه وان كان فعلا
لو حكى لكان دالا على العموم فعبارة الصحابي عنه

بجبر

يجب أن تكون مطابقة للمقول لما تقدم من معرفته
وعد الته ووجوب مطابقة الرواية للمعنى المسوعاه
وقد اختار القاضي في التقريب قريبا من هذا فقال
والأقرب في هذا عندنا ان الصلابة العالم باللسان إذا
قال ان النبي عليه السلام عبر عن اثبات معنى وحكم
ليس له في اللسان ألفاظ محتملة قبل ذلك بمثابة روايته
اللفظ وان ذكر عنه معنى وهو ماله عبارة محتملة وجب
مطابقتها بحكاية اللفظ هو ويشهد لهذا ان القرافي
جعل هذه المسئلة مبنية على جواز رواية الحديث
بالمعنى فان منعناه امتنعت المسئلة لأن قضى ليس
هو لفظ الشارع وإن جوزنا وهو الصحيح فشرطه
المساواة فاذا روى العدل اللفظ بصيغة العموم
كالفرر وجب ان يكون المحكي عاما والا كان ذلك قدحا
في عدالتهم حيث روى بصيغة العموم ما ليس عاما فلا
يتجه قولنا الحجة في المحكي لافي الحكاية بل الحجة في الحكاية
لاجل قاعدة الرواية بالمعنى وفي المسئلة مذهب رابع
وهو التفصيل بين أن يتصل به الباء فلا عموم له كقوله
قضى بالشفعة للجار فلا يدل على ثبوتها لكل جار بل
يدل على أن الحكم في القضية دون القول وبين أن
يقترن بحرف ان فيكون للعموم كقوله قضى ان الخراج
بالضمان لان الظاهر من ذلك حكاية لفظه عليه السلام
فلذلك صح دعوى العموم فيها حكاية القاضي في
التقريب والارشاد والاستناد ابو منصور والشيخ
أبو اسحق في شرح اللع والقاضي عبد الوهاب
وصححه وحكاها عن أبي بكر القفال من أصحابنا

ك
٢٠١

٢٠١

وفي نسبة ذلك للفقهاء نظير ما سبق من كلامه وجعل
 بعض المتأخرين النزاع لفظيا من جهة أن المانع للعموم
 ينفي عموم الصبيغ المذكورة نحو أمر وقضى والمثبت للعموم
 يثبت فيه من دليل خارج وهو إجماع السلف على التمسك
 بما بقوله حكى على الواحد حكى على الجماعة والأقرب إن
 التعميم فيما حاصل بطريق القياس الشرعي كما قاله أبو زيد
 الدبوسي فإذا رأينا النبي صلى الله عليه وسلم حكم بقضاء
 في واقعة معينة ثم حدثت لنا أخرى مثليها وجب
 الحاقها بها لأن حكم المثليين واحد ويحصل حينئذ في
 المسئلة خمسة مذاهب ثم الكلام على الصبيغ أحد أها
 إذا قال الراوي سمعته يقول قضيت بالشفعة للمجار
 فقال القاضي يجعل على العموم في كل جار ويجعل العهد
 وبذلك جزم صاحب المحصول فقال لا يعم لاحتمال
 كون أُل للعهد وهذا ابتداء منه على اختياره أن المفرد المحلى
 بأل لا يعم فاما إذا كان منوذاً كقوله قضيت بالشفعة
 لمجار فجانب العموم أرجح قاله صاحب الحاصل وقال
 الأئمة أنه يفيد العموم الثانية قول الصحابي نهي
 عن بيع الغرر وعن زطاح الشغار وأمر بقتل الطلاب
 ظاهر كلامهم أنه ليس بعام أيضا وأنه مثل قضى
 وصرح به العزالي وغيره وهذا ليس بصحيح كما قاله
 القرطبي لأن أمر ونهي عبارة عن أنه وقع منه عليه
 السلام خطابا التكليف اللذان هو الأمر والنهي فلما لم
 يذكر الصحابة مأمورا ولا منهييا مخصوصا علم أن
 المخاطب بذلك كل المكلفين كسائر خطابات التكليف
 ثم إن صدر أمره ونهيه لواحد بعينه فهو يتوجه

خ
 فإنا إذا
 رأينا

القرافي

للجميع



للجميع قلت وقد احتج الشافعي على بطلان بيع اللحم
 بالحيوان مطلقا من جنسه وغيره بعموم قوله نهي عن
 بيع اللحم بالحيوان وقد احتج أصحابنا بالنهي عن بيع الغرر
 على كثير من المسائل وكذلك لعن الله الواصلة والمستوصلة
 وقال القاضي استدل الفقهاء بمثل هذه الصبيغ إن
 اقترن به ما يدل على العموم حمل عليه والامتنع
 التعليق به وما روى أن الشافعي احتج بقضية عمر
 ابن عبد العزيز في ذلك وإن عروة بن الزبير قال لعمر
 إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في مثل هذا
 أن الخراج بالضمان وإنما احتج بذلك لاعتقادها
 أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وأنه علق الخراج
 بالضمان وذلك يوجب التعمير على أنه قدروى الخراج
 بالضمان بدون قضى فيجب التعلق به حينئذ وفي
 المستصفى في باب السنة أن قول الصحابي أمر رسول
 الله صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهي عن كذا قيل
 إنه أمر لجميع الأمة والصحيح أن من يقول به يرفعه
 العموم ينبغي أن يتوقف في هذا إذ يحتمل أن يكون
 ما سمعه أمر الأمة أو لطائفة أو لشخص بعينه
 فيتوقف فيه على الدليل لكن يدل عليه أن
 أمره للواحد أمر للجماعة إلا إذا كان لوصف يخصه
 من سفر أو حيز كقولنا أمرنا إذا كنا مسافرين
 نعلم أن نهي من عادة الصحابي أنه لا يطلقه إلا
 في أمر الأمة حمل عليه والاحتتمل أن يكون أمره
 للأمة ولطائفة وقال شارحه العبدري من
 قال إنه عام فباطل لأن الفعل لا يدل على المفعول

٢٠٢

الجميع

إلى

بصيفته بل بمقتضاه والمقتضى لا عموم له الثالثة
ان يورد الفعل بصيغة كان فهل هو عام أم لا على
وجهين حكاهما الشيخ أبو اسحق وابن برهان وصحح
الشيخ أنه لا يقتضى العموم لأنه وان اقتضى التكرار
إلا أنه يجوز أن يكون التكرار على صيغة واحدة لا
يشتركها فيها أسائر الصفات فأما إذا قيل كل يفعل
لقوله كان يجمع بين الصلاتين فهذا يحتمل العموم
لخروج الظاهر مخرج تكرار الأفعال فيحتمل ان يكون
يفعل ما يلزمه اسم الجمع في حالتين مختلفتين قال
وما هو بالبين أيضا وفصل ابن برهان بين أن يكون
ذلك في الأمور التي تشيع ولا تبقى في طي الكتمان كقول
عائشة كانت الأيدي لا تقطع في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم في الشيء التافه فهو موضع الخلاف وبين
أن يكون مبنيا على الستر والتمان كالوطء فلا يجوز
دعوى العموم فيه قطعا ولا يكون حجة كما نقل في
قضية الإغتسال والأقوال كقول زيد بن ثابت
كانت عمومي يفعلونه ولا يغتسلون وهذا يلبثت
إلى خلاف آخر وهو أنه يقتضى التكرار أمر لا وفيه
مذاهب أحدها يعم وبه جزم القاضي أبو بكر فقال
قول الراوى كان يفعل كذا يفيد في عرف اللغة
تكرير الفعل وتكريره لأنه لا يقولون كان فلان
يطعم الطعام ويجي الزمار إذا فعله مرة أو مرتين
بل يخصون به المد أو مر على ذلك وقد قال تعالى
وكان يأمر أهله بالصلاة يريد المداومة على
ذلك وكذا قال القاضي أبو الطيب هي تقتضى

المداومة

تكرير



تكرير الفعل من طريق اللغة فإن يفعل كذلك إلا
إذا تكرر منه وتبعه ابن الحاجب في مختصره والثاني
أنها لا تقتضى التكرار لا عرفا ولا لغة واختاره في
المحصول وقال النووي في شرح مسلم أنه المختار
الذي عليه أكثر المحققين من الأصوليين وإنما هي
فعل ماض يدل على وقوعه مرة وان دل الدليل
على التكرار عمل به والا فلا يقتضى ما بوضعها وقال
بعض النحاة كان عبارة عن وجود الشيء في زمان
ماض على سبيل الإبهام وليس فيه دليل على عدم
سابقه ولا انقطاع طار والثالث أنها لا تقيد لغة
وتقيد عرفا إذ لا يقال كان يتمجد إذا فعله مرة
ونقله أبو الحسين في المعتمد عن عبد الجبار بعد أن
عدّها من صيغ العموم وقال الصفي الهندي أنه
الأظهر والتحقيق ما قاله ابن دقيق العيد أنه يقال
كان يفعل كذا بمعنى أنه تكرر منه فعله وكان عادته
كما يقال كان فلان يقري الضيف وكان رسول الله
صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير وقد تستعمل
لإفادة مجرد الفعل ووقوعه دون الدلالة على التكرار
والإي أكثر في الاستعمال وعليه ينبغي حمل الحديث
مسئلة الجمهور إن مثل قوله تعالى خذ من أموالهم
صدقة قد يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من
أنواع المال فكان مخرج الآية عاما على الأموال
وكان يحتمل ان يكون بعض الأموال دون بعض فدلّت
السنة على ان الزكاة في بعض المال دون بعض وقال
في موضع آخر وهو الذي نص عليه الشافعي في كتاب

الرسالة فقال عقب ذكر هذه الآية إلا ان يختص بدلالة من السنة ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وان الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض ونقل عن نضاه أيضا في البويطي نحوه ولهذا احتج بها أصحابنا على وجوب الزكاة في مال التجارة وعلى أخذ الشاة الصغيرة من الصغار والشيئة من الثام ونحوه لكنه في موضع آخر جعلها من المجل المبين بالسنة لقوله تعالى وآتوا الزكاة وذهب الكرخي من الخفية إلى أنه يقتضى أخذ صدقة واحدة من نوع واحد ورجحه ابن الحاجب لأن من لبعض المطلق والواحدة من الجميع يصدق عليها وتوقف الأمدى فقال في آخر المسئلة وبالجمله فالمسئلة محتملة وما أخذ الكرخي دقيق كذا نقله ابن برهان وغيره عن الكرخي والذي رأيت في كتاب أبي بكر الرازي عن شيخه أبي الحسن الكرخي انه ذهب إلى انه يقتضى عموم وجوب الحق في سائر اصناف الأموال واختاره أبو بكر أيضا وهو الصواب في النقل وحجة الجمهور أن الأموال جمع مضاف وهو من صيغ العموم والمعنى خذ من كل نوع من أموالهم صدقة واعترض المخالف بأن مثل هذه الصيغة لا تقتضى التعميم لأجل من وأجاب القرافي بأنه لا بد من تعلقها بمحدد وفي صفة الصدقة والتقدير كائنة أو مأخوذة من أموالهم بل من بعض أموالهم وهو خصوص مع ان اللفظ عام لأن معنى كائنة من أموالهم أن لا يبقى نوع من المال إلا ويؤخذ منه وهذا هو بيان العموم هذا هو الذي لحظه

الشافعي

الشافعي وقال بعضهم الجار والمجرور الذي هو من أموالهم ان كان متعلقا بقوله خذ فالمتجه قول الكرخي لأن التعلق مطلق والصدقة نكرة في سياق الاثبات فيحصل الامتثال بصدقة واحدة من نوع واحد وان كان متعلقا بقوله صدقة فيقوى قول الجمهور لأن الصدقة إنما تكون من أموالهم إذا كانت من كل نوع من أموالهم وفيه نظر لأنه إذا كان المعبر دلالة العموم في أموالهم وإنما كلية فالواجب حينئذ من كل نوع من أنواع الأموال عملا بمقتضى العموم ولا نظر إلى تنكير صدقة لأنها مضافة إلى الأموال سواء قيل إنها متعلقة بخذ أو بصدقة وان اعتبر لفظ صدقة وأنه نكرة في سياق الاثبات فلا عموم له على الوجهين أيضا تنبيهات أحدها يترتب على هذا الخلاف أن كل صنف اختلف في وجوب الزكاة فيه فللقائل بالعموم الاحتجاج به وهو نظير الخلاف في قوله وآتوا الزكاة في أنها عامة أو مجمله الثاني هل الزكاة اسم للعين أو الفعل خلاف حكاة الجاجرمي في رسالته في الأصول فقيل اسم للعين كقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقوله عليه الصلاة والسلام تؤخذ من أغنيائهم والمراد الزكاة ومحل الأخذ هو العين لا الفعل غير ان اسم الزكاة يُطلق على الفعل بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وقيل اسم للفعل كقوله تعالى والذين هم للزكاة فاعلون والانسان إنما بصير فاعلا للفعل لا لمعنى الفعل ولأنه عليه السلام جعل الزكاة عبادة فصل في اشتغال العموم

والعبادة لا تكون إلا فعلا



على بعض من يستشكل تناوله بالنسبة إلى النساء
والعبيد والمخاطب وغيره وفيه مسائل الأولى
الألفاظ الدالة على الجمع بالنسبة إلى دالاتها على
المذكر والمؤنث على أقسام أحدهما ما يختص به
أحدهما ولا يطلق على الآخر بحال كرجال للمذكر
ونساء للمؤنث فلا يدخل أحدهما في الآخر بالاتفاق
إلا بدليل من خارج من قياس أو غيره قاله الأستاذان
أبو اسحق وأبو منصور وغيرهما قيل وما يختص به
الذكور الهاء والميم والواو والنون وما يختص به
الأنثى الألف والتاء ومنه الوقف على النفس لا
تدخل البنات أو البنات لا تدخل البنين كما سيأتي
في المجموع بالواو والنون ومنه القوم فإنه خاص
بالذكور قال تعالى لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا
خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن
ولهذا لا يدخلن في الوصية لهن على الأصح الثاني
ما يعبر الفريقين بوضعه وليس لعلامة التذكير
والتأنيث فيه مدخل كالناس والانس والجن
والاناس والبشر فيدخل فيه كل منهما بالاتفاق
أيضاً وفي كلام الغزالي في المنحول اثبات خلاف
وهو عبء الثالث لفظ يشتمل لهما من غير قرينة
ظاهرة في أحدهما كمن وهذا من موضع الخلاف
فقيل لا يدخل فيه النساء إلا بدليل والصحيح
أنه يتناولهما بدليل قوله تعالى ومن يعمل من
الصالحات من ذكر أو أنثى فلو لا اشتماله عليه لم
يحسن التقسيم بعد ذلك وهو كحكي الخلاف

والنساء

لكن

في هذه



في هذه المسئلة من الأصوليين أبو الحسين في المعتمد والليا
الهراسي في التلويح وحكاه غيرها عن بعض الخنفة وإنما
لذلك قالوا ان المرتدة لا تقتل لعدم دخولها في
قوله من بدل دينه فاقتلوه لكن الموجود في كتبهم
انها تعم الجميع كقول الجمهور وصرح به البرزوي
وشرح كتابه وابن الساعاتي وغيرهما ونقل في
المحصل الاجماع على انه لو قال من دخل داري من
أرقائي فهو حر دخل فيه الاماء وكذلك لو علق
بهذا اللفظ وصيته أو توكيلاً أو اذناً في أمر لم
يختص بالذكور وكان بعض مشايخنا لهذا ينكر
حكاية الخلاف على ابن الحاجب وقد علمت مستنده
ثم ان امام الحرمين خص الخلاف بما إذا كانت شرطية
قال المندى والظاهر انه لا فرق بينهما وبين من
الموصولة والاستفهامية والخلاف جاز في الجميع
وهو كما قال بناء على عمومهم والامام انما فرض
الخلاف في الشرطية لأنه لم يذكر عموم غيرها ثم ذكر
امام الحرمين ان مستند القائلين بأنها لا تتناول
المؤنث قوله في باب الحكاية من ومنه ما يدل
على ان اللفظ لا يتناول اللفظ إلا بعلامة تأنيث
وأجاب وتبعه ابن القشيري بأنها لغة شاذة
وليس من الفصيح وليس كذلك بل هي الفصيحة
في باب الحكاية وظن الامام انما شرطية وهو وهم
بل هي استفهامية وهم أيضاً في قوله انه قد
يعود الضمير مفرداً على اللفظ وجموعاً على المعنى
كقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك وهذه ليست

٢٠٥

كذلك

ع
اي امام الحرمين
وليس

شرطية بل موصولة وتبعه اليا في الموضعين وإنما الجواب
 ما ذكر ثانياً ان ذلك على وجه الحكاية بان العرب لم تقصد
 حينئذ بها معناها الأصلية وإنما تأتي به في حكاية التكرات
 خاصة فيحصل الشبه بين كلام الحكاكي والمخبر فاذا
 قال جاءتني امرأة قال له المستفهم من الحكاكة لا لأن
 اللفظ لا يتناول المؤنث الا بعلامة التأنيث وذكر بعضهم
 ان من وان لم يكن لها علامة تأنيث يفصل بها بالاصالة
 لكن يعرف ذلك من تأنيث الفعل الواقع بعدها
 وتذكيره نحو من فعل كذا ومن فعلت وهذا ضعيف
 لأنه يصح تذكير الفعل وتأنيثه مراعاة للفظها تارة
 ولعناها أخرى قال تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله
 وتعمل صالحا فذكر الفعل أو لا ثم أنشأه والخطاب فيهما
 الاثناث فروع ينبغي بناؤها على هذا الأصل منها
 ان المرتدة هيل تقتل بناء على انها دخلت في قوله من
 بدل دينه أو لا تعم ومنها اذا قتلت هل لها السلب
 فيه وجهان والأصح تعم العموم قوله من قتل قتيلا
 فله سلبه ومنها اذا نظرت في بيت بغير اذن صاحبه
 فالأصح انها تهدر كالرجل لعموم قوله من اطع على
 قوم بغير اذنهم الحديث القسم الرابع لفظ يستعمل
 فيها بعلامة التأنيث في المؤنث ومجدها في المذكر
 كجمع المذكر السالم نحو المسلمين وكذلك ضمير الجمع
 نحو قالوا كما قاله القفال الشاشي في كتابه وهذا
 هو محل الخلاف والذي ذهب اليه الشافعي
 واصحابه والجمهور انه لا يدخل النساء فيه الا بدليل
 ومن نسبه للشافعي القفال الشاشي وابو الحسين ابن

القطان وأبو حامد الاسفرايني والماوردي في الحاوي في
 الاقضية والرويات في البحر في كتاب السير وابن القشيري
 وأخذوا ذلك من قوله لاجماد على النساء لان الله تعالى
 لما قال جاهدوا وقال حرض المؤمنين على القتال دل
 على أنه أريد بذلك الذكور دون الاناث لأن الاناث
 المؤمنات قال القفال وأصل هذا ان الاسماء وضعت
 للدلالة على المسمى فخص كل نوع بما يميزه فالألف والتاء
 جعلتا علماً لجمع الاثناث والواو والياء والنون لجمع
 الذكور فالمؤمنات غير المؤمنين وقاتلوا خالف قاتلن
 ثم قد تقوم قرائن تقتضي استواءهما فيعلم بذلك
 دخول الاثناث في الذكور وقد لا تقوم فيلحقن بالذكور
 بالاعتبار والدلائل كما يلحق المسكوت عنه بالذكور
 بدليل ومما يدل على هذا اجماع أهل اللغة على انه
 إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر فلولا أن
 التسمية للمذكر لم يكن هو الغالب ولم يكن حظه
 منها كحظ المؤنث ولكن معناه انهما اذا اجتمعا
 استقل أفراد كل منهما بوصف فغلب المذكر
 وجعل الحكم له فدل على ان المقصود هم الرجال
 والنساء نوابغ انتهى وقال الاستاذ ابو منصور
 وسليم في التقريب وهذا قول اصحابنا واختاره
 القاضي ابو الطيب في الكفاية وابن السمعاني في
 القواطع والكتيب الهراسي ونصره ابن برهان في
 الوجيز والشيخ ابو اسحق في التبصرة ونقله في
 الأوسط عن معظم الفقهاء ونقله ابن القشيري عن
 معظم أهل اللغة وقال القاضي انه الصحيح قال

ولست أحفظ عن متقدمي أصحابنا شيئا غير أن ظاهر
مذهبهم الدخول وذهب الحنفية كما قال سليم وابن
السمعاني وابن الساعاتي قلت ومنهم من شمس الأئمة
السرخسي وصاحب اللباب وغيرهم إلى أنه يتناول
الذكور والإناث وحكاة القاضي أبو الطيب عن أبي حنيفة
وحكاة الباجي عن ابن خويزمنداد ونسب للحناابلة
والظاهرية ويدل لهذا المذهب قوله عليه السلام
سبق المفردون هم الذكور والله كثير والذوات
فلولا دخولها فيه لم يحسن التفسير بذلك ورأى
إمام الحرمين اندراج النساء تحت لفظ المسلمين بقضية
التقليب لأصل الوضع إذ اللفظ لم يوضع لهن وهذا
ما حكاه صاحب المصادر عن أهل العربية وقال الأياري
لا خلاف بين الأصوليين والنحاة أن جمع المذكر لا يتناول
بالحال وإنما ذهب بعض الأصوليين إلى تناوله الجنسين
لأنه لما أكثر اشتراك الذكور والإناث في الأحكام
لم تقصر الأحكام على الذكور قال وإذا حكمتنا تناول
اللفظ لهما فهل تقول اجتمع في اللفظ موجب
الحقيقة والمجاز أو يكون مجازا صرنا وقياس قول
الإمام أنه اجتمع فيه موجب الحقيقة والمجاز انتهى
وحاصله الإجماع على عدم الدخول لغة حقيقية
وإنما النزاع في ظهوره لاشتهاره عرفا وغيره
أطلق الخلاف وجعل القاضي عبد الوهاب محله
ما إذا ورد الجمع مجردا أما لو ذكر مع الرجال
مثل أن يقول يا أيها الرجال والنساء من شهد
منكم الشهر فليصمه فلا خلاف في دخوله في

خبر
منهم

خبر
أويكون
جميعا

الخطاب

٢٠٧

الخطاب وهو قضية كلام ابن الحاجب فإنه وافق على
الدخول فيما إذا أوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال
أوصيت لكم بكذا فإنه يدخل النساء اتفاقا بقريظة
الإيضاء الأول قال الهندى وكلام إمام الحرمين
يشعر بتخصيص الخلاف بالخطابات الواردة من
الشرع لقريظة عليه وهي المشاركات في الأحكام
الشرعية قال واتفق الكل على أن المذكر لا يدخل تحته
إن ورد مقترنا بعلامة التأنيث ومن أقوى ما اخرج
به المعمون إجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر
والمؤنث غلب المذكر وعلى هذا ورد قوله تعالى
اهبطوا منيها جميعا في خطاب آدم وحواء وإبليس
قال الماوردي هذا منشأ الخلاف وأجيب عنه بأنه
لا يلزم من صحة إرادة الشيء من الشيء إرادته منه
إذا ورد مطلقا من غير قريظة كيف والواقع من
أئمة العربية إنما هو تعليم الخطاب الذكور والإناث
إذا اجتمعوا وأنه يغلب جانب التذكير ولم يذكر
أن اللفظة عند إطلاقها موضوع لتناول الجميع
تبيين الأول موضع الخلاف في الخطاب غير الشفاهي
وقيام القريظة على الدخول والخروج أما الخطاب
الشفاهي كقوله أعطوا هؤلاء الكفار وهم رجال
ونساء فيدخلن فيه قطعا ولم يختلف المفسرون
في قوله تعالى اهبطوا منيها جميعا أنه يتناول حواء
وأما القريظة المخرجة فكقوله تعالى اقتلوا المشركين
فقد خصه عليه السلام بغير النساء لنهييه عن
قتل النساء وأما القريظة المدخلة فكقوله أقيموا

خبر
بغير

وقد

الحدود على ما ملكت ايمانكم فان المعنى في استيفاء الحد الملك وهو شامل للرجل والمرأة ولهذا اقامت عائشة الحد على امة لها ويخرج من هذا ان المسألة أربعة أقسام ما يدخلن قطعا وما لا يدخلن قطعا وما يدخلن على الأصح وما لا يدخلن على الأصح الثاني هل يدخلون في خطاب المذكر والمؤنث والظاهر من تصرف الفقهاء دخولهم في خطاب النساء فيما فيه تغليظ وخطاب الرجال فيما فيه تخفيف وقد يجعلونه في مواضع خارجة عن القسمين الثانية في دخول العبيد والاماء تحت الخطاب باللفظ العام نحو يأيها الناس ويأيها الذين آمنوا ثلاثة أوجه لأصحابنا حكاه الماوردي في الحاوي أحدها يدخلون فيه لتوجه التكليف إليهم والثاني لا يدخلون إلا بدليل لأنهم أتباع الأحرار والثالث إن تضمن الخطاب تعبدا توجه إليهم وإن تضمن ملكا أو عقدا أو ولاية لم يدخلوا فيه قيل وأجمعوا على أنه غير مخاطب بالعبادات المالية كالغزو والخراج لأنه لا ملك له وإن ملك وفيه نظر والذي عليه اتباع الأئمة الأربعة وهو الصحيح من مذهب الشافعي أنهم يدخلون اتباعا للموجب الصيغة ولا يخرجون إلا بدليل كما قال الاستاذ أبو منصور والقاضي أبو الطيب والكيا الطبري ونقله ابن برهان عن معظم الأصحاب ونقله القاضي عبد الوهاب عن معظم أصحابهم وقال الاستاذ أبو اسحق الإسفرائيني قد جعل الشافعي بعض الظواهر بالترجيح للأحرار إذا

انهم

كان



كان أكثر الخطاب في الشرع مخصوصا بما هم فتوهم بعض أصحابنا ان للشافعي فيه قولين وليس كذلك وإنما جعله في الأحرار بالترجيح على جملة الشرع وفصل أبو بكر الرازي من الحنفية بين أن يكون الخطاب لحق الله فيشملهم وبين أن يكون لحق الأدميين فلا ولهذا يمتنع شهادة العبيد ولأن استغراقهم لحقوق السادة قرينة تدل على امتيازهم عن حكم العموم وحكاه الاستاذ أبو منصور عن بعض أصحابنا وحكاه الباجي والمازري عن ابن خويز منداد منهم وفي دخول المتبعض كلام سبق في بحث التكليف الثالثة الأكثر كما قاله الاستاذ دخول الكافر في الخطاب المصالح له والمؤمنين إذا ورد مطلقا كيا أيها الناس يا أولى الألباب فيعمر ولا يخرج منه أحد إلا بدليل وذهب بعض أصحابنا إلى اختصاصه بالمؤمنين وقيل يدخلون في حقوق الله دون حقوق الأدميين وقد سبقت المسئلة في باب التكليف قال الهندي والقائلون بعدم دخول العبد والكافر إن زعموا أنه لا يتناولهما من حيث اللغة فهو مكابرة وإن زعموا التناول لكن الرق والكفر في الشرع خصصهم فهو باطل للاجماع على أنهما مكلفان في الجملة الرابعة الخطاب بيا أهل الكتاب لا يشمل الأمة إلا بدليل منفصل لأن اللفظ قاصر عليهم وقال أبو البركات ابن تيمية في مسودته الأصولية هو على وجهين أحدهما خطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم كقوله يا أهل الكتاب لا تغلوا في دياركم يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي في هذا حكم

٢٠٨

منها

سائر الناس فيه حكم بني إسرائيل وأهل الكتاب
 إن شاركوهم في المعنى دخلوا وإلا فلا لأن بني إسرائيل
 وأهل الكتاب صنف من الأمورين بالقرآن نظير
 خطابه لو احد من الأمة يثبت الحكم في حق مثله ثم
 هل عمر عرفاً أو عقلاً فيه الخلاف المشهور والثاني
 خطابه لهم على لسان موسى وغيره من الانبياء فهي
 مسألة شرع من قبلنا والحكم هنا لا يثبت بطريق
 العموم الخطابى قطو لكن يثبت بطريق الاعتبار
 العقلى عند الجمهور كما دل عليه قوله تعالى لقد
 كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب وقوله فاغثروا
 يا أولى الأبصار ونحوه والحاصل ان العموم يكون تارة
 للأشخاص وتارة للأفعال وفي كلا الموضعين يعم
 وهل هو بالوضع اللغوى أو بالعبارة العرفية أو
 بالعبرة العقلية الخامسة الخطاب بآيها المؤمنون
 حكى ابن السمعاني في الاصطلاح عن بعض الحنفية
 انه لا يشمل غيرهم من الكفار لأنه صريح ثم اختار
 التعميم لهم ولغيرهم لعموم التكليف بهذه الأمور
 وان المؤمنين إنما خصوا بالذكر من باب خطاب
 التشريف لا خطاب التخصيص بدليل قوله تعالى
 يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا
 وقد ثبت تحريم الربا في حق أهل الذمة قلت وفيه
 نظر لأن الملام في تناول الصيغة لا بأمر خارج
 وقال بعضهم لا يتناولهم لفظا وإن قلنا إنهم مخاطبون
 لا بدليل منفصل أو من عدم الفرق بينهم وبين غيرهم
 والا كيف بعموم الشريعة لهم ولغيرهم واما حيث يظهر

أو بالعبارة

الفرق



الفرق أو يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك
 الحكم لهم لأنه يكون اثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر
 نرائد على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل ولا معنى
 مسألة وقديح الخطاب بآيها الناس للمشركين خاصة
 في قوله يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له بدليل
 قوله إن الذين تدعون من دون الله الآية نص عليه
 الشافعي في الرسالة وقال إنه من العموم الذي أريد
 به الخصوص السادسة الخطاب الوارد شفاها
 في عصر النبي عليه السلام مثل يا أيها الناس ويا أيها
 الذين آمنوا ويسمى خطاب المواجهة لا خلاف في
 شموله لمن بعدهم من المعدومين حال صدوره لكن
 هل هو باللفظ أو بدليل آخر من اجماع أو قياس
 ذهب جماعة من الحنفية والحزبية إلى أنه من اللفظ
 وذهب الأكثرون إلى الثاني وان شمول الحكم لمن بعدهم
 والحق أنه مما عرف بالضرورة من دينه عليه السلام
 ان كل حكم تعلق بأهل زمانه فهو شامل لجميع الأمة
 إلى يوم القيامة قال أبو الحسين بن القطان هم
 مكلفون لا من الخطاب ولكن لما كانت الرسائل
 راجعة إلى سائر القرون كانوا سواء قال تعالى
 لا نذكركم به ومن بلغ وقوله بعثت إلى الناس كافة
 قلت وأضح منهما قوله تعالى هو الذي بعث في
 الأميين رسولا إلى قوله وآخرين منهم لما يلحقوا
 بهم وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد من قال
 بخصوصه بالمخاطبين ينبغي ان يعتبر فيه أحوال
 المخاطبين ولا يدخل في خطابهم من ليس بصفتهم

٢٠٩

فذهب

أي من الآية والحديث

الإبدليل من خارج وهذا غير الاختصاص بأعيانهم وهو أغلى مرتبة منه لأن اعتبار الأعيان في الأحكام محمول غالباً على كثرة ويحتمل أن يقال لا تعتبر أحوالهم وصفاتهم إلا أن يحمل اعتبارها المناسبة أو غيرها والأليق بالتخصيص الأول وقال في شرح العنوان إن الخلاف في أن خطاب المشافهة هل يشمل غير مخاطبين قليل الفائدة ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق لأنه إما أن ينظر إلى مدلول اللفظ لغة ولا شك أنه لا يتناول غير المخاطب وإما أن يقال إن الحكم يقصر على غير المخاطب إلا أن يدل دليل على العموم في تلك المسئلة بعينها وهذا باطل لما علم قطعا من الشريعة إن الأحكام عامة إلا حيث يرد التخصيص وأعلم أنه عبر جماعة عن هذه المسئلة بان الخطاب مع الموجودين في زمنه عليه السلام لا يتناول من بعدهم إلا بدليل منفصل وذكره بعضهم أخص من هذا أو فرض المسئلة في أيها الناس وأيها الذين آمنوا كما ذكرنا وقال بعض المتأخرين الألفاظ لها حالتان تارة تكون محلوها أيها المخاطب أو مخاطبة بخطاب المواجهة نحو يا زيد وتارة تكون متعلق الحكم نحو أصحب العلماء فالمسئلات في الحالة الأولى يجب أن تكون موجودة حال الحكم أو الخطاب فإن القضاء بالحقيقة في الخارج فرع وجودها وكذلك المتكلم معها ومدارها في الحالة الثانية لا يجب أن تكون موجودة في الخارج بل اللفظ حقيقة فيما وجد وسيوجد منها كقوله الوالد لولده أصحب العلماء لافرق فيه بين

وكزيد

من

من يكون عالما حال الخطاب وبين من سيصير عالما بعد ذلك وكذلك أقطعوا السارق وحدثوا الزناة واقتلوا المشركين لقيام الإجماع على نحو قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقوله والسارق والسارقة والزانية والزاني يتناول مشركي زماننا وسرّاقهم وزناةهم لأعلى وجه المجاز لكن اتفقوا أيضا على أن الاتصاف بالصفة المشتقة لمن لم تعمر به بالنسبة إلى قيامها في المستقبل مجاز كما في قوله تعالى إنك ميت وإنهم ميتون ولا طريق إلى الجمع بين هذين الاتفاقين إلا ما ذكرناه من كون الصفة محكوما بها وكونها متعلق الحكم وقد اعترض النقشوانى في تلخيص المحصول على هذه المسئلة بقول الأصوليين إن المعدوم يكون مخاطبا بالخطاب السابق ولم يفرقوا بين خطاب المشافهة وغيره وهو غفلة منهم لأن تلك المسئلة إنما هي في الكلام النفسى والكلام النفسى له تعلق بمن سيوجد على تقدير وجوده وتعلق الكلام النفسى ليس من باب اوضاع اللغة في شيء بل هو أمر عقلى ولذلك مثلوه بأن أخذنا نجد في نفسه طلب الاشتغال بالعلم والذي من ولد سيوجد له على تقدير وجوده بخلاف هذه المسئلة فإن معتد القول بأن خطاب المشافهة لا يتناول المعدوم إن العرب لم تضع مثل قوموا ولا عليكم أنفسكم خطابا للمعدوم بل ولا للموجود الغائب بل الحاضر القريب والحاصل أن البحث في هذه المسئلة لغوى وتلك عقلى فلا تناقض بينهما ومن أورد هذا السؤال أيضا صاحب البديع وأجاب عنه بان الكلام ثم

٢١٠

من

في تسميته أمراً وهنا في تسميته خطاباً ولا تلازم بينهما
فان معنى تعلق الأمر بالمعدوم والتعلق العلي لا التمييزي
ولا يجوز أن يسمى خطاباً لأنه عبارة عما قصد به إفرام
من هو مسمى للفرم وهو غير ممكن في المعدوم وهذا
إنما يتم إذا قلنا إن كلام الله في الأزل لا يسمى خطاباً
فان قلنا يسمى فلا فرق بينهما والظاهر ان الذي قال
يتناول الخطاب للمعدوم زمن النبي عليه السلام أراد
به التناول عند صيرورته أهلاً للخطاب كما في الأمر
لأنه حال عدمه مخاطب بمعنى يفهمه في ذلك الوقت
السابعة الخطاب المختص بالنبي عليه السلام بوضع
اللسان مثل يأيها النبي ويأيها الرسول لا يدخل تحته
الامة إلا بدليل منفصل من قياس وغيره وحينئذ
فيشملهم الحكم باللفظ وقيل يدخل في اللفظ فهو
عام لا بدليل يخرججه ونقل عن أبي حنيفة وأحمد
واختاره إمام الحرمين وابن السمعاني وغيره من أصحابنا
وهو بعيد إلا أن يحمل على التعبير بالكثير عن أتباعه
فيكون مجازاً لا حقيقة وقال ابن القشيري قالت
الحنفية الامة معه بشرع في الخطاب المختص ولهذا
قالوا يصح لنا النطاح بلفظ الهبة قال والمختار ان
يقال أما اللفظ في وضعه فمختص به وأما أن
الصحابة هل كانوا يريدون لأنفسهم مثلاله في
الخطاب فلسنا على ثبت في ذلك والغالب على
الظن أنهم كانوا يطلبون مشاركتهم فيما اختص
به فأما ما لم تظهر خاصته فهو محل نظر وفصل
إمام الحرمين فقال الصيغة إما أن ترد في محل التخصيص أو لا

فان وردت

ك
٢١١

فان وردت فهو خاص وإلا فهو عام لأننا لم نجد دليلاً
ناطقاً على التخصيص ولا على التعميم والظاهر أن
الخلاف حيث لا يظهر اختصاص النبي صلى الله عليه
وسلم فان ظهر اختص بالاجماع فلا معنى لهذا التفصيل
فكان الإمام يقول بالعموم في هذه المسئلة فلماذا
نقلناه عنه أولاً ويجب أن يكون الخلاف مقيداً
بأمرين أحدهما فيما يمكن أن يكون هو المقصود به
صلى الله عليه وسلم أمّا ما قامت قرينة على أن المقصود
بالحكم غيره وأتى بلفظه لجلالة وقوع المشافهة معه
كما في قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك فهذا
لا مدخل له فيه صلى الله عليه وسلم بل لا خلاف
وعلى هذا فذكر ابن الحاجب هذه الآية في صورة
المسئلة ليس بجيد وكيف يجتمع بمخاطبة الانبياء
بذلك وهم معصومون بل ذلك على سبيل الغرض
والمحال يصح فرضه لغرض وحكى ابن عطية عن
مكي والمهدوي أن الخطاب بقوله فلا تكن من
الجاهلين للنبي عليه السلام والمراد أمته قال
وهذا ضعيف ولا يقتضيه اللفظ وارتكب
شططاً في التأويل قال ويحتمل أن لا يعلم قول الله
ولو شاء لجمعهم والتحقيق ان هذا أو نحوه من باب
الخطاب العام من غير قصد شخص معين والمعنى
اتفاق جميع الشرائع على ذلك وليسترا حينئذ
من إيراد هذا السؤال من أصله أما فيما لم يظهر
ان الامة مقصودة فان قامت قرينة لفظية
على دخولهم فلا خلاف في عمومهم وتكون القرينة

ع لعله
ويحتمل ان يعنى بدليل
قول الله ولو شاء
لجمعهم الخ فليتأمل
كذا ايها المشاهير

خ
أما ما قامت الخ
فلينظر



مبيّنة انه عبر بلفظه عنه وعن غيره مجازا وهذا كما في قوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن الآية فان ضمير الجمع في قوله طلقتم وطلقوهن قرينة لفظية تدل على أن الأمة مقصودة معه بالحكم وانه خص بالخطاب لكونه متبوعهم ولولا فيهم عمومها للأمة لما افتتح بها واعلم ان مثل هذا الخطاب نوعان نوع مختص لفظه بالنبي صلى الله عليه وسلم ولكن يتناول غيره بطريق الأولى كقوله يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وقوله يا أيها النبي اذا طلقتم النساء ونوع يكون الخطاب له وللأمة وأفرده بالخطاب لكونه هو المواجه بالوحي وهو الأصل فيه والمبلغ للأمة والسفير بينهم وبين الله وهذا معنى قول المفسرين الخطاب له والمراد غيره ولم يريدوا بذلك أنه لم يخاطب بذلك أصلا كما يقول السلطان لمقدم العساكر اخرج غدا أو انزل بمكان كذا واحمل على العدو في وقت كذا ومنه قوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك بخلاف قوله وأرسلناك للناس رسولا الثامنة الخطاب للأمة ان اختص بهم نحو يا أيها الأمة فلا يدخل الرسول تحته بلا خلاف كما قال الصفي الهندي وأشار إليه القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة ومثله بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم فأول عام والثاني خاص بنادونه لأنه

فينادونه

هو



هو الذي أمرنا بالاستجابة له ومثل قوله قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا تقديره اطلبوا رسولا على الاغراء وهذا أيضا فينادونه انه وان أمكن تناوله نحو يا أيها الناس ويا أيها المؤمنون ويا عبادي فاختلفوا فيه فالأكثر من على أنه يشمله وقيل لا لأجل الخصائص الثابتة له والثالث ونقل عن أبي بكر الصيرفي والحلي التفصيل بين ان يسبقه تبليغ نحو قول وخو فلا يشمله فان الأمر بالتبليغ يؤثر في عموم الخطاب وان ورد مسترسلا فالرسول فيه بمثابة غيره واستنكره امام الحرمين لأن القول فيها جميعا مستند الى الله تعالى والرسول مبلغ خطابه اليه فلا معنى للتفرقة وقال المقترح في تعليقه الخطاب اما يكون من الكتاب أو من السنة فان كان من الكتاب فهو مبلغ عن الله سبحانه وتعالى والمبلغ يندرج تحت عموم الخطاب وان كان من السنة فاما ان يكون مجتهدا أولا فان قلنا انه مجتهد فيرجع الى أن المخاطب هل يدخل تحت الخطاب أم لا وان لم يكن مجتهدا فهو مبلغ والمبلغ إذن داخل تحت الخطاب ثم قيل لا فائدة للخلاف في هذه المسئلة وقيل بل تظهر فائدتها فيما اذا ورد العموم وجاء فعل النبي صلى الله عليه وسلم بخلافه فان قلنا انه داخل في خطابه كان فعله نسخا وإن قلنا ليس بداخل لم يخص فعله العموم وبقى على شموله في ذلك التاسعة الخطاب الخاص لفئة بواحد من الأمة ان خص فيه بالتخصيص فلا شك فيه

لقوله ولن تجزى عن أحد من بعدك وإن صالح أن
يتناول غيره فلا يتناول غيره من الأمة إلا أن يقوم
دليل على وجوب تعميمه عند الجمهور ونص عليه
الشافعي قال الإمام في باب الرضاع من النهاية في
السلام على أرضاع الكبير وقد أشار الشافعي إلى تصرف
في حديث سالم بن عبد الله المزني وهو أن خطاب
رسول الله عليه الصلاة والسلام إذا اختص بشخص
في حكاية حال فحكم الصيغة اختصاص الحكم بالمخاطب
وإذا قضينا بان الناس في الشرع واحد فهو يتلقى
من إجماع الصحابة لما يشاهدونه من قرائن الأحوال
الدالة على الاختصاص قلنا اضطرب رأيهم في
قضية سالم في التخصيص واللفظ في نفسه مختص
بالمخاطب فلم يجز تعميم الحكم سيما إذا اعتقد خلافه
وما يستقل دليلا انتهى وقال القاضي من الخبايا
وغيره عام بنفسه وقال أبو الخطاب منهم هذا إذا وقع
جواب السؤال لقول الأعرابي وأقعت فقال اعتق
فأما نحو قوله مر وأبا بكر فليصل بالناس فلا يدخل
فيه كل الصحابة وكذا قوله للرجل قم فبارز فلا يجوز
على غيره المبارزة قال وكذلك إذا حكم صلى الله
عليه وسلم في حادثة بين نفسين كان واجبا على كل
واحد أن يحكم عليه بمثل تلك الحادثة وهذا أعلم
فيه خلافا انتهى واقتضى كلام القاضي منهم أنه
عام بعرف الشرع لا بوضع اللفظ للتخصيص باختصاصه
به لفة ومن ثم قال بعضهم ليس النزاع لفظيا وحكي
أبو الحسين بن القطان وجهين لأصحابنا في المسئلة

أحد

وقال



وقال الأكثرون على الأول قال والثاني أنه للعموم
بدليل حكيم على الواحد وعلى هذا فقال الاستاذ أبو
منصور اختلف أصحابنا في كيفية الحكم بذلك في غير
المسائل هل هو بالقياس أو بقوله خطابي للواحد
خطابي للجماعة وجهان والأول قول ابن سريج
انتهى ويخرج من كلام الإمام السابق رأى ثالث
أنه بالاجماع ثم صور امام الحرمين وابن السمعاني
وغيرهما المسئلة بخطابه عليه السلام وصورها
الشيخ أبو حامد في أعم من ذلك وهي مخاطبة الشارع
واحد بلفظ مختص به سواء كان المخاطب الله
تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم نحو يأياها النبي
حرض المؤمنين على القتال ويأياها الرسول بل سغ
أو المخاطب النبي صلى الله عليه وسلم واحد من أمته
وقال إمام الحرمين لا ينبغي أن يكون في المسئلة خلاف
فقال لا يشك أن الخطاب خاص لفة بذلك الواحد
ولا ينبغي فيه خلاف وأنه عام بحسب العرف الشرعي
ولا ينبغي فيه خلاف فلامعنى الخلاف في المسئلة قال
المقترح بل هو معنوي وهو أن نقول الأصل ما هو هل
هو مورد الشرع أو مقتضى العرف وقال الصفي الهندي
لا نسلم أن الخطاب عام في العرف الشرعي بل الذي نسلمه
عموم مقتضى الخطاب غير عموم قطعا والنزاع إنما هو في
الثاني لا في الأول والحق أن التعميم مشتق لفة ثابت شرعا
والخلاف في أن العادة هل تقتضي بالاشتراك بحيث يتبادر
فهم أهل العرف إليها أولا فأصحابنا يقولون لا قضاء للعادة
في ذلك كما لا قضاء للفة والنصم يقول إنها تقتضي بذلك

مردود

تقتضى

وهذا نقل ابن السمعاني عنهم الاحتجاج بأن عادة أهل
اللسان مخاطبة الواحد وإرادة الجماعة تنبيه
هذا في الأحكام وأما تنبيه عليه السلام لأصحابه
وأهل أرضه فقال الحافظ شمس الدين الذهبي في
مختصر المستدرک هو خاص بطبايعهم وأرضهم إلا
أن يدل دليل على التعميم لأن تنبيهه من باب المباح
بخلاف أوامره الشرعية ذكره في حديث أن امرأة أتت
النبي صلى الله عليه وسلم قضى لها فقالت انقأ منه
العذرة فقال تحرقوا حلوق أولادكم خذى قسطا
هنديا وورسا فأسعطيه إياه وقال اسناده صحيح
انتهى وفيما قاله نظر وظاهر تصرف العلماء سيما
في من صنف في الطب النبوي إنما يفهم التعميم بالأوامر
ولهذا تطفوا الجواب عن حديث أبرد والحمي بالماء
مع أن كثيرا من الحميات لا يقتضى الطب تسويغ ذلك
وجملوه على ما يقتضى الحال اللائق بذلك من أنواع
الحميات وقوله أن التظبيب من باب المباح ممنوع
المباشرة اختلفوا في دخول المخاطب بكسر الطاء
في عموم خطابه على وجهين لأصحابنا أحطاهما
الاستاذ أبو منصور أحدهما وبه قال أكثر
المخالفين أنه يتناول ولا يخرج من عموم الإيدليل
يوجب تخصيصه والثاني قال وعليه أكثر أصحابنا
أنه لا يدخل الإيدليل وهو الصحيح من مذهب
الشافعي قال وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا ورد
منه عليه السلام لفظ عام في إيجاب حكم أو حظره
أو باحتائه هل يدل ذلك على دخوله فيه أم لا

وهذا أولها
فقد
على أن التظبيب
كغيره في الأحكام
الشرعية في عموم وفائده
القولية وخالف فيه
الذهبي

وكذا



وكذا قال القاضي أبو الطيب إذا أمر النبي عليه السلام
أمرته بأمر لم يدخل هو في الأمر خلافا لبعض أصحابنا
وكذا قال سليم في التقريب إذا أمر عليه السلام
بأمر لم يدخل في حكمه إلا أن يكون في اللفظ ما يقتضيه
كقوله أفعالوا كذا فانكم مطلقون وقيل يدخل مطلقا
وكذا قال ابن برهان في الأوسط ذهب معظم العلماء
إلى أن الأمر لا يدخل تحت الخطاب ونقل عبد الجبار
وغيره من المعتزلة دخوله وكذا قال ابن السمعاني
في القواطع المسئلة مصورة فيه عليه السلام إذا
كان أمرا وعمامة الفقيه على أنه لا يدخل فاما الأمر
الوارد من الله تعالى بذكر الناس فقد اتفقوا على أن
الرسول لا يدخل في ذلك وهكذا قال وقد سبق
الخلاف فيه والحاصل أن مذهبا عدم الدخول
ولهذا قال النووي في الروضة في كتاب الطلاق أنه الأصح
عند أصحابنا وقد رأيت من أكر عليه ذلك بنقل المحصول
عن الأكثرين الدخول وقد عجت من نقل هؤلاء الفحول
لأنهم إنما قرضوا الأمر للخبر والفرق بينهما واضح وقد
سوى صاحب المحصول بينهما في النقل عن الأكثرين وهو
ظاهر كلام الغزالي في المنحول حيث قال بهما ثم قال والمختار
الاندراج وكذا قال ابن القشيري في أصوله قال صاحب
المحصول ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة
ففرق بينهما وأدخله في الخبر لا الأمر قال صاحب الحاصل
وهو الظاهر وعلى هذا فلا منافاه بينه وبين نقل الجمهور
وفصل إمام الحرمين فقال اللفظ يتناول نفسه ولكنه
خارج عنه عادة وقال اللب اليراسي القول الموجز

فيه ان موجب الخلاف الاندراج ولكن اشتهر عرف
الاستعمال بخلافه وذلك لا يوجب تأثيرا في موجب
اللفظ الا ان يكون عرف الاستعمال راجعا الى غير اللفظ
لا الى حال المخاطب قال وهذا دقيق قاطع خيال
المخالف وقال الصفي الهندي هذه المسئلة قد تفرض
في الأمر وقد سبق في مباحثه ومثله النهي ومررت
في الخبر والجمهورية على دخوله وقال بعض المتأخرين
اذا كان المراد بهذه المسئلة ان ما وضع للمخاطب
يشمل المتكلم وضعا فليس كذلك وان كان المراد حكما
فمسلم اذا دل عليه دليل أو كان الوضع شاملا له
كالفاظ العموم ^{تفسيره} وقد البحث في ان جبريل عليه
السلام هل يدخل في التكليف بما يأتي به النبي صلى
الله عليه وسلم والتحقيق ان كل تبليغ يتوقف على فعل
فهو ما مورب ذلك الفعل كما في امامته بالنبي عليه
السلام في اليومين وأما ما لا يتوقف على فعل فهو
ما مورب بتبليغ ما أمر بتبليغه فقط مسئلة أما
المخاطب بالفتح فقال القاضي ابو الطيب في تعليقه لا
يدخل في عموم أمر المخاطب له على المذهب الصحيح ولهذا
لو قال وكلمتك في إبراء غرمانى وكان هو منهم لم يدخل
قلت وهذه المسئلة هي مسئلة أو امر الله العامة هل
يدخل فيها النبي عليه السلام وقد سبق لكن الصحيح
هناك الدخول ^{فصل} في القرائن التي يُظن أنها صارقة
اللفظ عن العموم وفيه مسائل الأولى الخارج على
جهة المدح أو الذم نحو ان الأبرار لفي نعيم وان الفجار
لفي عذاب وقوله والذين يكثرون الذهب والفضة وقوله

والذين

والذين هم لفرو وجه حافظون والمراد مدح قوم
وذم آخرين ويتعلق به ذكر الذهب والفضة وذكر
النساء وملك اليمين ونحو ذلك ففي التعلق بعمومه
وجريان لأصحابنا احكامها ابو الحسين ابن القطان
والاستاذ ابو منصور وسليم الرازي وابن السمعاني
وغيرهم أحدهما أنه لا يقتضى العموم ونسب
للشافعي ولهذا منع التمسك بأية الزكاة في
وجوب زكاة الحلى لأن اللفظ لم يقع مقصودا له
ورعا نقلوا عنه أنه قال الكلام مفصل في مقصوده
ومجمل في غير مقصوده ونقله أبو بكر الرازي عن القاشاني
ونقله ابن برهان عن الكرخي وغيره وقال الكيا الهراسي
انه الصحيح وبه جزم القفال الشاشي في كتابه فقال
لا يحكم بالعموم بمجرد الخطاب العام ولكن يكون المخصص
بالذكر على ما حكم فيه ثم ينظر فيما عداه مما هو داخل
تحتة بدليل آخر لا بالعموم واطال في الاحتجاج بذلك
قال فلا يحتج بقوله الذين يكثرون الذهب والفضة
على وجوب الزكاة في قليل الذهب والفضة وكثيرها
بل مقصود الآية الوعيد لتارك الزكاة وكذا
لا يحتج بقوله والذين هم لفرو وجه حافظون إلا
على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم في بيان ما يجعل منها
وما لا يجعل ولكن فيها بيان ان الزوج لا يجوز حفظه
عنها ثم اذا احتج الى تفصيل ما لا يجعل بالنكاح
أو بملك اليمين صير فيه الى ما قصد تفصيله مثل
حرمت عليكم أمهاتكم ونحوه قال ومن ضبط هذا
الباب أفاده علماء كثيرا واستراح من لا يرتب الخطاب

٢١٥

المخصص

على وجهه ولا يضعه موضعه انتهى وبه جزم القاضي
الحسين في تعليقه في باب ما يجرم من النطاح وعبارته
قلنا الآية اذا سبقت لبيان مقصود فانما يوجب
التعميم في محل المقصود فاما في محل غير المقصود والغرض
بالخطاب فلا يقصد الخطاب بل يعرض عنه صفحا
كقوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض
الآية هو والثاني وعليه الجمهور انه عام ولاتنا في
بين قصد العموم والذم قال الاستاذ أبو اسحق
الاسفرايني انه الظاهر من المذهب وقال الشيخ أبو
حامد وسليم الرازي في التقريب انه المذهب وكذا
قال ابن برهان في الأوسط وقال ابن السمعاني في القواطع
انه المذهب الصحيح قال وكذا ذكره الشيخ أبو حامد
وغیره من ائمتنا وصرحوا بان المذهب الشافعي الصحيح
عنده صحة ادعاء العموم فيه حيث لا يعارضه وقال
الاستاذ أبو منصور في كتاب التخصيل عليه أصحاب
الشافعي وأبي حنيفة وأكثر القائلين بالعموم ونقله
ابن القطان عن أهل الظاهر وجزم به الشيخ أبو اسحق
في شرح اللع وخطأ مخالفه وقال الاستاذ أبو اسحق
وقد جعله الشافعي في بعض المواضع طريق الترجيح
ولا يعرف انه جعله وجه المنع من الاستدلال بالظاهر
قلت وللشافعي في القديم ما يدل عليه فانه ذهب
فيه إلى ان النوم في الصلاة لا ينقض الوضوء واحتج
بقوله تعالى والذين يدينون لهم سجداً وقياماً
قال فأخرجه مخرج المدح وما خرج مخرج المدح
ينفي عنه ابطال العبادة واحتج في الحديد على أصحاب

مالك

مالك في ان وقت المغرب يبقى الى مغيب الشفق من حديث
أبي موسى الأشعري أنه صلى المغرب في اليوم الأول عند
غروب الشمس وفي الثاني عند مغيب الشفق ثم قال ما
بين هذين وقت المغرب وهذا نص في مساواتها في
الوقت بغيرها فقال المعترض يحمل على أنه أراد تعليم
وقت الضرورة فقبل له لم يقصد ذلك وإنما قصد
تعليم أوائل أوقات الاختيار وآخرها لكن نص في
موضع آخر على موافقة الوجه الأول فان الحنفية
احتجوا على أن وقت الظهر أطول من وقت العصر
بقول أهل الكتاب نحن أكثر أعمالاً وأقل أجراً
قالوا وهذا يدل على سعة الوقت فقال لهم
لم يقصد بالخبر ذلك لأن كثرة العمل وقلته لا تدل
على ما ذكرتم فمنع التمسك بالعموم في غير مقصوده
وكذا يمنع التمسك الحنفية بحديث فيما سقت السماء
على وجوب الزكاة في الخضراوات وقال إن السلام
إنما سبق لبيان الجزء الواجب لا لبيان الواجب فيه
لكن الصحيح الأول وإنما لم يقل به الشافعي هنا
لمعارض آخر لا مجرد كونه مسوقاً لغيره هذا كله
إذا لم يعارضه عموم آخر لم يقصد به المدح أو الذم
فان عارضه فلا خلاف على المذهب انه يتزجج الذي
لم يسبق لذلك فيجوز على عمومه ويقصر ما سبق
للمدح أو الذم على ما هكذا قال الاستاذ أبو منصور
في كتاب التخصيل وأبو الحسين بن القطان في كتابه
والشيخ أبو حامد وسليم الرازي وابن السمعاني
في القواطع لكن حكى أبو عبد الله السهيلي من أصحابنا

أنه يُوقف هذان العامان إلى أن يتبين الحال كالتعارفين وهو القياس ومثال المسئلة قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم فإني سئلت لبيان أعيان المحرمات دون العدد مع قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإنه سبق للعدد وهو يعلم الاخت وغيرها فيقضى بتلك لأنها مسوقة لبيان المحرم وكذا يقضى بما على أو ما ملكت إيمانكم وكذا قوله وان تجمعوا بين الأختين مع قوله أو ما ملكت إيمانكم فالأولى سبقت لبيان الحكم فقدم على ما سيقها المدح وكذا قوله حرمت عليكم الميتة والدم إذا قدرنا دخول الشعر فيها قدم على قوله ومن أصوافها وأعلم أن المسئلة ليست مخصوصة بما سبق للمدح أو الذم بل هي عامة في كل ما سبق لغرض كما سبق من نحو فيما سقت السماء العشر وغيره

المسئلة الثانية ورود على سبب خاص فتقول لا اشكال في صحة دعوى العموم فيما جاء عن الشارع ابتداء كقوله مفتاح الصلاة الطهور فاما ما ذكره جوابا للسؤال فاطلق جماعة ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بلا خلاف ولا بد في ذلك من تفصيل وهو ان الخطاب إما أن يكون جوابا للسؤال سائل أم لا فان كان جوابا فاما أن يستقل بنفسه أو لا فان لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء به فلا خلاف في انه تابع للسؤال في عمومته وخصوصه حتى كان السؤال مُعادً فيه فان كان السؤال عاما فعاما أو خاصا فخاصا مثال خصوص السؤال قوله تعالى هل وجدتم

ما وعد



ما وعد بكم حقا قالوا نعم وقوله في الحديث أين نقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا إذن وكقول القائل وطئت في نهار رمضان عامدا فيقول عليك الكفارة فيجب قصر الحكم على السائل ولا يعم غيره إلا بدليل من خارج على أنه عام في المظنين أو في كل من كان بصفته ومثال عمومها ما لو سئل عمّن جامع امرأته في نهار رمضان فقال يعتق رقبة فهذا عام في كل واطئ في رمضان وقوله يعتق وإن كان خاصا بالواحد لكنه لما كان جوابا عمّن جامع امرأته بلفظ يعم كل من جامع كان الجواب كذلك وصار السؤال مُعادا في الجواب واختلف أصحابنا في المعنى الذي لأجله حمل هذا الحكم على العموم فقيل لأنه لما لم يستفصل بأي شيء افطرت دل على أن الحكم باختلاف ما يقع به الفطر وضعف باحتمال علمه بالحال فأجاب على ما علم وقيل لما نقل السبب وهو الفطر فحكم فيه بالعتق صار كأنه علل وجوب العتق بوجود الفطر لأن السبب في الحكم تعليل وهذا موجود في غير السائل وهذا أصح وقيل من قوله حكى على الواحد حكى على الجماعة قال الغزالي وهذا يشترط فيه أن يكون حال غير المحكوم عليه كحال كل وصف مؤثر للحكم وجعل القاضي في التقريب من هذا الضرب قوله أنتوضأ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه فقال لأن الضمير لا بد له من تعلق بمذكور قبله ولا يحسن أن يبتدأ به وفيه نظر لأن هذا ضمير الشأن ومن شأنه صدر الكلام وإن لم يتعلق بما قبله وقد رجع القاضي في موضع آخر فجملة من القسم الثاني وهو الصواب

وبه صح ابن برهان وغيره وان استقل الجواب بنفسه
 بحيث لو ورد مبتدأ لكان كلاما تاما مفيدا للعموم
 فهو على ثلاثة أقسام لأنه اما ان يكون أخص أو مساويا
 أو أعم الأول أن يكون مساويا له لا يزيد عليه ولا
 ينقص كما لو سئل عن ماء بئر بضاعة وماء البحر
 فقال لا يجسه شيء فيجب حمله على ظاهره بلا خلاف
 كما قاله ابن فورك والأستاذ أبو اسحق الإسفراييني
 وابن القشيري وغيرهم وكذا قال أبو الحسين في المقدم
 لا شك في كونه مقصورا فيه ولا يجوز خروج شيء
 من السؤال عن الجواب الا بدليل ومثل القاضي أبو
 الطيب في شرح الكفاية هذا القسم حديث الجامع
 في زيار رمضان قال والظاهر تعلق الحكم الذي هو الاحتاق
 بالوقوع المذكور تعلق الحكم بالعلة لان السبب هو
 الذي اقتضى الحكم وآثاره فيعم كل من وجد فيه ذلك
 قال ولهذا قلنا فيما روى ان اعرابيا جاء الى النبي
 عليه السلام وعليه جبة مضمخ بالخلوف فقال
 أحرقت وعلي هذه الجبة فقال اترع الجبة واغسل
 الصفرة ولم يأمره بالفدية فدل على أن الفدية غير
 واجبة والسبب علق الحكم بمثله وظاهر كلام الأستاذ
 أبي منصور جريان الخلاف إلا في هذا القسم أيضا
 وقال ابن الصباغ في العدة ذكر القاضي أبو الطيب
 في شرح الكفاية ان المخاطب بذلك يكون أصلا وكل
 من فعل فعلا مثله يكون فرعاً له بعلة تعدت إليه
 كما كان الأرز فرعاً للبر في اثبات الربا فيه قال وهذا
 فيه نظر لان خطابه صلى الله عليه وسلم لو احدث خطاب

الخلاف
 الآتي في هذا
 القسم
 هـ

للجماعة

للجماعة بالاجماع ولو كان غيره فرعاً له لكان هو أيضاً فرعاً
 لنفسه وهو محال الثاني أن يكون الجواب من السؤال
 مثل أن يسأل عن أحكام المياه فيقول ماء البحر طهور
 فيخص الجواب بالبعض ولا يعم بعموم السؤال بلا خلاف
 قال الأستاذ أبو منصور وابن القشيري وغيرهما
 لكن كلام الأستاذ أبي اسحق يقتضي جريان الخلاف فيه
 قال ابن القشيري ولا يجوز أن يصدر مثل هذا من النبي
 صلى الله عليه وسلم إلا إذا علم أن الحاجة انما تمس إلى
 بيان ما خصصه بالذكر اما إذا علم ان الحاجة عامة
 في بيان جملة المياه فتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز
 ولهذا قال المازري ان قيل هل يجوز أن لا يطابق النبي
 صلى الله عليه وسلم السؤال بزيادة أو نقص قلنا
 اما الزيادة فتعم كقوله الحل مائة وقد سئل عن الماء
 واما النقصان فان مست الحاجة إلى بيان جميعه ولم يكن
 في المذكور تنبيه عن المسكوت عنه لم يجوز ان كان فيه
 تنبيه يعلم به السامع حكم المسكوت عنه قبل فوت الحادثة
 فان ذلك لا يسوغ فان لم تمس الحاجة إليه فعلى الخلاف
 في تأخير البيان وقال القاضي أبو بكر وابن فورك
 وصاحب المعتمد وغيرهم هذا لا يجوز الا بثلاثة شروط
 أن ينبه في الجواب على حكم غيره وأن يكون السائل مجتهداً
 والا لم يند التنبيه ولعلهم أرادوا بالاجتهاد من له
 قوة التنبه وان لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وان يبقى
 من زمن العمل وقت متسع للاجتهاد فيجيبه النبي
 عليه الصلاة والسلام عن بعض ما سأله وينبئه
 بذلك على جواز البعض الآخر بطريق من طرق العلة



كقوله لعمرحين سأله عن القبلة للصائم أرأيت لو تفضت
وقوله للختمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه
أينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى
قال وحكمه حينئذ كحكم السؤال لكن لا يسمى عاما
لدلالة التنبية ومتى انتفى شرط من الثلاثة لا يجوز
أن يجيب المسئول فيها عن البعض للأجل بما يجب
بيانه ومثل القاضي في شرح الكفاية هذا القسم
بالمسئول عن قتل النساء الكوافر فقال اقتلوا المرتدان
قال فيختص القتل بهم ولا تقتل الحربيات لاجل دليل
الخطاب ولأن عدولاً عن الجواب العام إلى الخاص
دليل على قصد المخالفة قال ولهذا قال أصحابنا
في حديث جعلت الأرض لي مسجد أو تربتها طهوراً
علق على اسم الأرض كونها مسجد أو علق على تربتها كونه
طهوراً فدل على قصد المخالفة بين المسجد والطهوية
خلاف قول الحنفية أن الأرض كلها مسجد وطهوراً ومنه
احتجاج أصحابنا بقوله تعالى أشكنوهن من حيث سكنتم
من وجدكم إلى قوله حتى يضعن حملهن فأوجب السكنى
مطلقاً والنفقة بشرط الحمل فدل على قصد المخالفة بينهما
وان البيونة الحائل لانقضاء لها ومثل الاستاذ أبو اسحق
هذا القسم بقول السائل هلكت وأهلكت فقال اعتق
رقبة فاجاب بما يلزمه ولم يتعرض لحكم الموطوءة قال
فمن أسقط السبب واعتبر اللفظ جعله ظاهراً فيها
وطلب دلالة في حكمها الثالث أن يكون الجواب أعم
من السؤال فيتناول ما سئل عنه وعن غيره فهو
قسماً أحدهما أن يكون أعم منه في حكم آخر غير ما سئل
عنه

التثنية
٥

٢١٩ عنه كسؤالهم عن المتوضئ بجاء البحر وجوابه بقوله
هو الطهور ماؤه الحل ميتة فلا خلاف أنه عام لا يختص
بالسائل ولا بحل السؤال من ضرورتهم إلى الماء وعطشهم
بل يعم حال الضرورة والاختيار قاله أبو بكر بن فورك
وصاحب المعتمد والمحصل لكن صرح القاضي أبو الطيب
وابن برهان بجريان الخلاف الأول في هذا القسم وجعل
الاستاذ أبو اسحق هذا الحديث من قسم المساوي
وفيه نظر الثاني أن يكون أعم منه في ذلك الحكم الذي
سأل عنه كقوله وقد سئل عن بئر بضاعة الماء طهور
لا ينجسه شيء وعمّن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد
به عيباً الخراج بالضمان وفيه مذاهب أحدها
وبه قال بعض أصحابنا ونسبه المتأخرون للشافعي
أنه يجب قصره على ما أخرج عليه السؤال ونسبه
الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وابن الصباغ وسليم
الرازي وابن برهان وابن السمعاني إلى المزني وأبي ثور
والقفال والدقاق وفي نسبة ذلك للقفال نظر
وهو ظاهر كلام الخفاف في الخصال فإنه جعل من
المخصصات خروج الكلام على معهود متقدم ونسبه
الاستاذ أبو منصور إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري
قال وعليه يدور كلامه في كثير من الآيات يقتصر
على أعلى أسبابها التي ترتب فيها ويجعلها تفسيراً لها
ودلالة على المراد باللفظ ونسبه القاضي عبد الوهاب
والباجي لأبي الفرج من أصحابهم ونسبه الإمام في
البرهان لأبي حنيفة وقال أنه الذي صح عندنا من
مذهب الشافعي وكذا قال الغزالي في المخول وتبعه

كلامهم
٥



في الحصول والذي في كتب الحنفية وصح عن الشافعي خلافه
كما سيأتي ونقله القاضي أبو الطيب والماوردي وابن برهان
وابن السمعاني عن مالك قال الماوردي ولهذا الوقف
زوجته ثم وطئها لم يلاعن عنده ويجعل الوطء تكذيبا له
لان آية اللعان وردت في العجلان على سبب خاص وهو
قوله رأيت بعيني وسمعت بأذني وما قرنتها منذ سمعت
وقصد بذلك انه ترك اصابتها مدة طويلة واقضى
ان يكون ترك اصابتها شرطاً في جواز لعانها والثاني
انه يجب حمله على العموم لان عدول المجيب عن
الخاص المستل عنده إلى العام دليل على إرادة
العموم ولأن الحجية في اللفظ وهو مقتضى العموم
ووروده على السبب لا يصلح معارضا لجواز ان يكون
المقصود عند ورود السبب بيان القاعدة العامة
لهذه الصورة وغيرها وهذا مذهب الشافعي كما قاله
الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب والماوردي وابن
برهان في الأوسط وذكر ابن السمعاني في القواطع أن
عامة الأصحاب يُسندونه إلى الشافعي واختاره
أبو بكر الصيرفي وابن القطان وقال الاستاذ أبو اسحق
وابن القشيري والديب الطبري والفرزالي انه الصحيح
وبه جزم القفال الشاشي في كتابه فقال والأصل
ان العموم له حكم الا ان يخصه دليل والدليل قد
يختلف فان كان في الحال دلالة يعقل بها المخاطب
ان جوابه العام يقتصر به على ما أجيب عنه أو على
جنسه فذلك والا فهو عام في جميع ما يقع عليه
عمومه ثم قال والأصل في ذلك ان الاحكام لا يخلو اثرها

عن سبب

عن سبب وأمر يحدث ولا ينظر الى ذلك وإنما النظر الى
الحكم كيف مورده فان ورد عاما لم يخص الا بدليل
وان ورد مطلقا لم يقيّد الا بدليل لان الاسباب
متقدمة والاحكام بعدها فقد ينضمها مع تقدمها
كما ان الاحكام لا يخلو اكثرها من ان يقضى به على غير
أولها أو فيهما وليس في ذلك ما يوجب الإقتصار بالخطاب
على العين هذا كلامه وقال القاضي بن كج في كتابه
في الأصول ذهب عامة أصحابنا إلى ان الحكم للفظ
وبه قال ابو حنيفة وهو مذهب الشافعي قال نصا
والاسباب لا تصنع شيئا وإنما الحكم للألفاظ وقال
قوم من أصحابنا ان الحكم للسبب وادعوا أن ذلك
مذهب الشافعي لأنه قال في قوله إنما الربا في النسيئة
انه خرج عن سؤال السائل لأنه سأل عن الربا في
الجنس انتهى وخطاه الاستاذ ابو منصور عن اكثر
أصحابنا والحنفية وخطاه القاضي عبد الوهاب عن
الحنفية واثر الشافعية والمالكية وخطاه الباجي عن
اكثر المالكية والعراقيين اسماعيل القاضي والقاضي
أبي بكر وابن خويننداد وغيرهم وقال انه الصحيح
عندى انتهى وقال القاضي في التقريب انه الصحيح
لان الحكم يتعلق بلفظ الرسول دون ما وقع عليه
السؤال ولو قال ابتداء لو وجب حمله على العموم
فلكذلك اذا صدر جوابا وقال الباجي روى عن مالك
المذهبان وقال القاضي أبو بكر روى عن الشافعي
المذهبان لأنه جعل الخراج بالضمن عاما وحمله على
جميع المبيعات ولم يخصه بمال وهو العبد وقال

في موضع آخر ان قوله إنما الربا في النسبينة يحتمل أن يكون خارجا عن سؤال سائل فيجب قصره عليه انتهى والصحيح عنده القول بالعموم وفروع مذهبه تدل عليه وقد نص في الامر في كتاب الطلاق على ان العمل للألفاظ ولا تعمل الاسباب شيئا الآن السبب قد يكون ويجدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذي حكروا وحدث بعضهم في هذا فان الشافعي إنما ذكر ذلك في معرض ان الغضب وغيره من الاسباب التي يرد عليها الطلاق لا يرفع وقوع الطلاق ونحن نقول بل العبرة في كلام الشافعي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقوله لا عمل للأسباب على عمومه ولا يخصه سياقه وقال في الامر في باب بيع العرايا للاغتيا ما نصه والذي أذهب إليه انه لا بأس بذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم حين أحل الميراث لم يذكر انها تحل لأحد دون أحد كما قال تجل لك ولمن كان مثلك كما قال في التصحية بالجذعة تجزيك ولا تجزي عن أحد بعدك وكما حرم الله الميتة فلم يرخص فيها إلا المضطر وكثير من الفرائض نزل باسباب قوم وكان لهم وللناس عامة إلا ما بين الله انه أحل لغيره ضرورة أو حاجة انتهى وقد نقل الماوردي عنه عند الكلام في أن قرينة الغضب لا تجعل الكناية صريحا انه إذا كان لفظه عاما لم أعتبر بخصوص السبب وان كان خاصا لم أعتبر بعموم السبب وقال الرافعي في كتاب الإيمان لو منن عليه بما قال فقال والله لا أشرب لك ماء من عطش انعقدت اليمين على الماء وحده

وقال مالك

وقال مالك بكل ما ينتفع به من ماله قال الشيخ أبو حامد وسبب الخلاف ان الاعتبار عندنا باللفظ وبه اعتبر عمومه وان كان السبب خاصا في خصوصه وإن كان السبب عاما وعنده الاعتبار بالسبب دون اللفظ وقد أنكر الامام فخر الدين في مناقب الشافعي على من نقل عنه القول الأول وقال معاذ الله أن يصح هذا النقل عنه كيف وكثير من الآيات نزل في أسباب خاصة ثم لم يقل الشافعي بأنها مقصورة على تلك الأسباب بحال والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد انه يقول بان دلالة على سببه أقوى لأنه لما وقع السؤال عن تلك المتصورة لم يجز أن لا يكون اللفظ جوابا عنه ولا تأخر البيان عن وقت الحاجة وأبو حنيفة عكس ذلك وقال دلالة على سبب النزول أضعف وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد أمته وان وطئها لم يفر بالولد مع ان قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر انما ورد في أمة والقصة مشهورة في عبد ابن زمعة فبالغ الشافعي في الرد على من يجوز اخرج السبب والمطب في ان الدلالة عليه قطعية كدلالة العام عليه بطريق العموم وكونه وارد البيان حكمة فتوهم المتوهم انه يقول ان العبرة بخصوص السبب قلت وأما امام الحرمين فاستدل على ان الشافعي يقول بخصوص السبب فانه لم يجعل قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعمر يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا الآية قاصرا للمحرمات في هذه الاشياء قال لورود الآية في الكفار الذين كانوا يجلبون الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به ويتحرجون عن كثير من مباحات الشرع

ك
٢٣

أي انعقدت يمينه على كل الخ

نزلت

٢٢١

وسواء الدم



فكانت سببهم تخالف وضع الشرح وتضاده وكان الغرض
منه ابدانة كونهم على مضادة الحق فكأنه تعالى قال لاحرام
الاما حلالتموه والقصد الرد عليهم فقط قال ولولا سبق
الشافعي الى ذلك ما كان يستجيز مخالفة تلك في مصيره
الى حصر المحرمات فيما ذكره الله تعالى في هذه الايات
انتهى وتبعه ابن القشيري وذكر غيره مواضع من كلام الشافعي
يؤخذ منها ذلك منها انه قال في قوله عليه السلام الماء
لا ينجسه شيء خرج على سبب وهو بئر بضاعة فقصره
على سببه وقال في اختلاف الحديث اما حديث بئر بضاعة
فان بئر بضاعة كثيرة الماء واسعة كان يطرح فيها من
الانجاس ما لا يغير لونها ولا طعمها ولا ريحها فقل أنتوضأ
منها ويطرح فيها كذا فقال عليه السلام مجيبا الماء
لا ينجسه شيء وكان جوابه محتملا كل ماء وان قل
وبين ان في الماء مثله اذا كان مجيبا عليه فلما
روى ابو هريرة عن النبي عليه السلام ان يغسل
الاناء من ولوغ الطيب سبعا دال على انه جوابه
في بئر بضاعة عليها وكان العلم انه على مثلها
او اكثر منها ولا يدل حديث بئر بضاعة وحده
على ان ما دونه من الماء لا ينجس وكانت آنية الناس
صفارا وكان في حديث الولوغ دليل على ان قدر
ماء الاناء ينجس بمخالطة النجاسة له وان لم يغير
انتهى وقال في قوله انما الربا في النسيئة انه خرج
على سؤال سائل فقصره ومنها قوله ان جلد
الطيب لا يطهر بالدباغ وجعل قوله ايام الهاب
دبغ فقد طهر خاصا بالما كقول فقد قصره على سببه

ومنها

ومنها انه خصص النهي عن قتل النساء والصبيان
بالحرييات لخروجه على سبب وهو انه صلى الله
عليه وسلم مر بامرأة مقتولة في بعض غزواته
فقال لم قتلت وهي لا تقايل ونهى عن قتل النساء
والولدان فعلم انه اراد الحرييات وتخلص بذلك
عن استدلال ابي حنيفة به على منع قتل المولدة
فقد ألغى الشافعي التعميم وقصره على السبب
ومنها قال الماوردي في الحاوي لا يختلف اصحابنا
ان الصوم في السفر افضل من الفطر لان الفطر
مضمون بالقضاء واما قوله عليه الصلاة والسلام
ليس من البر الصيام في السفر فهذا ورد على سبب
وهو انه عليه الصلاة والسلام مر برجل وقد
أخذ ق به الناس فسأل عنه فقيل مسافر قد
أجهده الصوم فقال ليس من البر الصيام في
السفر وعندنا من أجهده الصوم ففطره اولي امر
قلت وهذا كله لا يفي السابق به الى نسبة الشافعي
الى اعتبار خصوص السبب اما ما ذكره امام الحرمين
فليس ذلك مصيرا الى اعتبار السبب لوجهين أحدهما
انه لم يأخذ التخصيص هنا من السبب وإنما أخذه
من التأويل في اللفظ وله محامل تعضده وقصد
بذلك تطرق التأويل الى ان الآية تمسك بها مالك
ولولا فتح هذا الباب لطانت الآية نصا في
الحصر وهي من اواخر ما نزل من القرآن ولا نسخ
فيها ويبدل على ذلك اجماع الصحابة على تحريم الحشرات
والقاذورات والعذرات ولم تنطو الآية عليها وكيف



تجري الآية مع هذا على العموم والثاني ان النزاع في هذه المسئلة حيث لا دليل يصرف الى السبب والشافعي انما قصر الآية على سببها لما اوردت السنة بمحرمات كثيرة والحجر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وذكر الآية الأخرى على جمع الخبائث فجمع الشافعي بين الأدلة كلها بان قصر آية الإيها على سببها وقد أشار الشافعي الى ذلك في الرسالة وهو اعلم به رده واما حديث الماء لا يجسه شئ وإنما الربا في النسبئة فانما فعل ذلك كما قال ابو الحسين بن القطان وغيره لأنه رأى الاخبار تعارضت فلم يمكن استعملها على ظاهرها فحملها على السبب للتعارض وأما مسئلة الدباغ فلم يقصر الحكم على السبب والإلصاق على خصوص الشاة بل سائر جلد المأكول عنده سواء وإنما أخرج جلد الطيب عن العام بدليل وكذا مسئلة القطع وأما ما قاله في النهي عن قتل النساء والصبيان فإنه انما قصره على سببه لما عارضه قوله من بدل دينه فاقتلوه ولم يكن بد من تخصيص أحدهما بالآخر فوجب تخصيص الوارد على سببه وحمل الآخر على عمومه لأن السبب من أمارات التخصيص ذكره الماوردي في الحاوي وأما ما قاله الماوردي في حديث ليس من الصيام في السفر وإنما اعتبر السبب لقصد الجمع بين الأحاديث كنظير ما سبق في بشر بضاعة كيف وقد نص في كتاب اللعان على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب في اقامة الدليل عليه واما حديث الخراج بالضمان فقال القفال

خ
ولقد قصد
تأمل
هـ

الشاشي

الشاشي في أصوله قصره أصحابنا على سببه وهو في عبد بيع فظهر به عيب فجعل لمشتريه خراجاً لضمانه إياه لو تلف قال فجعل أصحابنا ذلك حكماً في البيوع دون الغصوب وإن كانت الغصوب مضمونة وقد خالفهم في ذلك غيرهم هو وقال القاضي الحسين في تعليقه الغاصب يضمن منفعة المغموب استوفاهما أم لا خلافاً للأبي حنيفة واحتج بحديث الخراج بالضمان وأجاب الشافعي بان الخبر ورد في خراج المالك فإنه ورد في المشتري اذا استعمل المبيع ثم اطاع على عيب فإراد الرد هو وهذا من القفال والقاضي اعتبار للسبب واعتراض بعضهم بأن الشافعي روى هذا الحديث بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى ان الخراج بالضمان وحينئذ فليس مما نحن فيه اذ لا عموم لمثل هذه الصيغة على الأصح كما في قضى بالشفعة قلت لكن رواه أبو داود عن عائشة عن النبي عليه الصلاة والسلام قال الخراج بالضمان وهذه صيغة عامة ثم رأيت الشافعي قال في البويطي والحجة في أن على الغاصب غلة ما غصبه وإن لم يسكن الدار ولم يركب الدابة حديث بخالد بن خلف حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان وإنما ذلك في عبد وليس بعينه فقضى النبي عليه السلام بالغلة لما لك الرقبة فذلك يقضى بالفضلة لما لك الرقبة وهو المغموب منه لأنه مالك الشئ هو وهذا الاستدلال يرفع الأشطال وقد قال ابن السمعاني في القواطع قيل ان الشافعي أشار

فقصره

٢٢٣

اشترى

إلى اعتبار خصوص السبب في بئز بضاعة وقال في قوله الماء لا ينجسه شيء مقصود على سببه وقال في قوله لا قطع في ثمر ولا ليرانه خرج على عادة أهل المدينة في ثمارهم في مواضع محوطة وسائر الأصحاب قالوا إنما قال الشافعي هذا الأدلة دلت عليه وأما إذا لم يكن هناك دليل على التخصيص فذهب إجراء اللفظ على عمومها هو وقال أبو بكر الصيرفي في أمولة وأبو الحسين بن القطان أيضا كل خطاب حصل عند حدوث معنى فإن كان في الخطاب أو غيره دلالة على أنه أراد الحكم في المعنى فالنظر إلى المعنى ابتداء سواء كان أعمر من الاسم أو أخص لقيام الدليل على اعتبار المعنى وإن لم تقم دلالة الحكم للاسم حتى يقوم الدليل على خلافه انتهى والحاصل أن مذهب الشافعي العمل بالعموم إلا أن يقوم دليل يقتضي القصر على السبب فينبذ يرجع إليه كما فعل في الآية وفي حديث الخراج بالضمان وبئز بضاعة وغيرها وحكاها القفال الشاشي وأبو الحسين ابن القطان عن أصحابنا ولا يلزم من القصر على السبب لدليل العمل به مطلقا فمن هيئنا مثار الفلظ على الشافعي فقد عملوا بحديث الولد للفراس مطلقا في الأماء والحرائر والأمة المملوكة والمنكوحة وعملوا بحديث العرايا مطلقا للأغنياء والفقراء مع أن الرخصة إنما وردت في الفقراء وكذلك مشروعية الرمل ثبتت مطلقا وإن ورد على سبب خاص وقد زال واتفق الشافعي والأصحاب على أن المحرم إذا حصره العدو يتحلل

سواء



سواء كان المانع مسليا أو كافر العموم الآية وإن كانت قد وردت على سبب خاص وهو صيد المشركين رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البيت أو يقال إن العام الوارد على سبب أما إن يكون ورد مقصودا به حقيقة السبب ومؤثرا في دفعه وأما إن يرد لقصد التشريع والأول مراد الشافعي بالحمل على الخصوص ولا ينبغي أن يجري فيه خلاف والثاني هو المراد بعموم اللفظ ويشهد لهذا التقريران الكيا الهراسي لما حرم القول بالحكم بعموم اللفظ قال يعمر العام الذي لم يرد على سبب أقوى وهذا دونه قال ولا جرم قال الشافعي إن قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما الآية لا ترى دلالة على حصر المحرمات فيما رآه مالك فإنه نزل على سبب وهو عادة العرب في تناول الموقوذة والمتردية فيحتمل أن يكون أراد لا محرم مما يأكلون إلا كذا وكذا يعمر قد بان الشرع بصيغة في تمهيد قاعدة ثم يجعل محل السؤال كالفرع له أو كالمثال فذلك لا يوهن التعلق بعموم اللفظ كقوله إنما الأعمال بالنيات ثم قال فمن كانت هجرته الحديث ومحل السؤال الهجرة ولكن اللفظ لا يتأثر ولا يخطأ عن غيره على ما قاله الإمام وفيه بحث هو ويجمع مما سبق في المنسوب للشافعي في هذه المسئلة خمسة طرق أحدها حكاية قولين له وهي طريقة القاضي أبي بكر والثانية تنزيها على ما بين وهي الطريقة التي ذكرتها أخيرا والثالثة القطع باعتبار السبب وهي طريقة إمام الحرمين والرابعة القطع

كما قاله

باعتبار اللفظ وهي المشهور والخامسة القطع باعتبار
 فيما لم يقدر ليل على القصر على السبب وهي في الحقيقة
 منقحة للرابعة والله أعلم والمذهب الثالث الوقف
 فانه يحتمل البعض ويحتمل الكل فيجب التوقف حكاة
 القاضى في التقريب والرابع التفصيل بين ان يكون
 السبب سؤال سائل فيختص به وان يكون وقوع
 حادثه فلا حكاة عبد العزيز في شرح البرزوى
 والخامس ان عارضه غموم خرج ابتداء بلا سبب
 قصر ذلك على سببه وان لم يعارضه فالعبرة
 بعمومه قال الاستاذ ابو منصور هذا هو الصحيح
 قال ولذلك قصرنا نهييه عليه السلام عن قتل النساء
 على الحربيات دون المرتدات لمعارضته قوله من بدل
 دينه فاقتلوه وقد يقال هذا عين المذهب الثاني
 لأن المعنيين شرطوا عدم المعارض هذا كله في الخطاب
 الخارج جوابا لسؤال فاما إذا لم يكن كذلك ولكن
 ورد على سبب لواقعة وقعت فقال الأمدى وغيره
 أنه يجرى فيه الخلاف كقوله أجمأ إهاب دبع فقد طهر
 والتحقيق أن يقال إما أن يرد في اللفظ قرينة تشعر
 بالتعميم لقوله والسارق والسارقة والسبب رجل
 سرق رداء صفوان فالاتبان بالسارقة معه قرينة
 تدل على عدم الاقتصار على العمود وكذلك عن
 الافراد إلى الجمع كما في قوله إن الله يأمركم أن تؤدوا
 الأمانات إلى أهلها فانها نزلت في عثمان بن طلحة لما
 أخذ مفتاح الكعبة وتعيب به وأبي أن يدفعه
 إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقيل إن عليا أخذه منه

وأبي



وأبي أن يدفعه إليه فنزلت فأعطاها النبي صلى الله
 عليه وسلم إياه وقال خذوها يا بني طلحة خالدة مخلدة
 فيكم أبدا لا يترعها منكم إلا ظالم فقولها الأمانات قرينة
 مشعرة بالتعميم وان لم يكن ثم قرينة فلا يجلو إماما ان
 يكون معترفا بالالف واللام أو لا فان كان فقضية
 كلامهم المحل على العمود الا أن يفهم من نفس الشارع
 قصد تأسيس قاعدة فيكون دليلا على العموم وان
 كان العموم لفظا آخر غير الألف واللام فيحسن أن يكون
 هو محل الخلاف فتجربى فيه الأقوال السابقة ويزيد
 هنا قول آخر وهو التفصيل بين أن يكون الشارع
 ذكر السبب في كلامه فيقتصر عليه ولا يشاركه
 غيره إلا إذا وجد فيه ذلك المعنى أو يلحق ببيان حكى
 على الواحد حكى على الجماعة كنييه عن ادخال لحوم
 الاضاحى مع قوله إنما نهييتكم من أجل الذاقة وبين
 أن يكون السبب من غيره فالاعتبار بعموم اللفظ
 لا السبب كقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرقت
 إلى نسائكم فانه على سبب الاختيار ثم يدخل فيه
 من اختار ومن لم يختار حكاة القاضى في التقريب والاستاذ
 أبو منصور وابن فورك ونسبه ابو الحسين بن القطان
 لأبي علي بن أبي هريرة من أصحابنا قال ويلزمه أن يقول
 ان سقوط قيام الليل مخصوص بالمرض لان الله تعالى
 قال عند تحقيقه علم أن سيكون منكم مرضى قال
 أبو الحسين وذكر كثير من الفقهاء ان الأسباب على
 ضربين أحدهما أسباب تقتضى لأجلها الحكم في الابتداء
 فيدخل المتعقب والابتداء والثاني لأجلها كان الحكم

وما يرتفع السبب الا ويرتفع الحكم فيحتاج أن يتأمل الخطاب فان كان سبب الرخصة عاما عمناه ولم يراع السبب وان كانت الرخصة منوطة بالسبب علقناه به ولا يجوز أن يتعدى السبب إلى غيره وعلى هذا يحمل الأسباب كلها تنبيهات الأول أن محل الخلاف أن لا تظهر قرينة توجب قصره على السبب من العادة ونحوها وان ظهرت وجب قصره بالاتفاق قاله القاضي في التقریب وأبو الحسين في العتد ونقله عن أبي عبد الله البصري كقوله في جواب تغد عندي والله لا تغديت فالعادة تقتضي قصر الغداء عنده وان كان مستقلا بنفسه يعني فلا يثبت اذا تغدى عند غيره وكما الوكيل له كالم زيد ا وكل هذا الطعام فقال والله لا أظت ولا ظت فانه يعلم أن قصده تخصيص اليمين بهذه المواضع قال القاضي وعند هذه القرينة لا خلاف في قصره على السبب وانما الخلاف حيث لم يعلم قال والطريق الى هذه القرينة في كلام الله متعذر لا يعلم الا من جهة الرسول انه مقصور على ما خرج عليه وكذا قال ابن القشيري بعد أن صح عموم اللفظ هذا في المطلق الذي لا يتقدم خصوصه بدليل فان علم بقرينة حال إرادة الخصوص مثل أن يقول كالم زيد ا فيقول والله لا تكلمت فيفهم انه يريد لا تكلمت معه فلا يحمل في مثل هذا على التعميم انتهى وفي قول القاضي لا خلاف في قصره على السبب نظر فقد سبق ان مذهب مالك في لا أشرب لك ماء من عطش انه يثبت بأكل طعامه ولبس ثيابه وأن مذهب الشافعي الاقتصار على مورد اليمين وهو الماء

خاصة

خاصة وحكى الرافي في كتاب الإيمان عن المبتدي للرويان انه انه لو قيل كالم زيد ا فقال والله لا كلمته أنفقت اليمين على الأبد إلا أن ينوي اليوم فان كان ذلك في طلاق وقال أردت اليوم لم يقبل في الحكم وقال الأصحاب فيمن دخل عليه صديقه فقال تغد معي فامتنع فقال إن لم تغد معي فامرأتى طالق فلم يفعل لا يقع الطلاق لو تغدى بعد ذلك معه وان طال الزمان وانحلت اليمين فان نوى الحال ولم يفعل وقع الطلاق وهو يخالف قول الأصوليين أن الجواب المستقل بنفسه والعرف يقتضي بعدم استقلاله في حكمه الذي لا يستقل بوضعه فيكون على حسب السؤال ورأى البغوي حمل المطلق على الحال للعادة وهو يوافق قول الأصوليين ولو دعي الى موضع فيه منكر فحلف أنه لا يحضر في ذلك الموضع فان اليمين تستمر وان رُفِعَ المذكر كما قاله الرافي وقال ابن دقيق العيد في شرح الامام والعنوان محل الخلاف فيما إذا المر يقتض السياق التخصيص به فان كان السؤال والجواب منشؤهما يقتضي ذلك فهو مقتضى التخصيص بل انزع لأن السياق مبين للمجالات مرجح لبعض الاحتمالات مؤكدا للواضحات قال فليتنبه لهذا ولا يغفل فيه ويجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن لأن بذلك يتبين مقصود الكلام وصرح في شرح العنوان بأن ذلك بحث وكلام القاضي السابق يشهد له الثاني قال المازري لو خرجت المسئلة على الخلاف في الألف واللام هل تقتضي الصيغ التي دخلت عليها العموم أو تحمل

ولو

حين
المجلات
هـ

أذ

على العهد لكان لا ثقافن يقصر اللفظ على سببه
يجعلها للعهد ومن يعمه لا يفعل ذلك وفيه نظر
لان ذلك الخلاف حيث لا قرينة تصرفه إلى العهد والقائلون
بالتعميم في هذه الحالة هم معظم الأصوليين مع ان كثيرا
منهم يقصرونه على السبب وعلى مقتضى ما قاله المازري
أورد بعض الأكارب سؤالا وهو انه كيف يمكن الجمع بين
قول النخاعة انه متى أمكن حملها على العهد لا تحمل على
العموم وقول الأصوليين ان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب وأجيب بانه لا تنافي بينهما لان العموم
لا ينحصر في الألف واللام بل له صيغ كثيرة فان أورد
ما اذا كانت الصيغة الألف واللام قلنا ارادة العموم
قرينة دلت على ذلك وقال بعضهم الصحيح ان العبرة
بلفظه فيعمر الا اذا كان في اللفظ ما يمنع العموم كالألف
واللام العهدية وهذا بناء على ان العهد هو الأصل
فيها وانما يصار الى العموم عند عدم العهد والحق ان
السؤال غير لازم لان الأصوليين لم يجمعوا بين المقاتلين
ولم يخالفوا أصلهم لان الأصل عندهم في الألف واللام
العموم حتى يقوم دليل على خلافه فلهذا لم يقصروه
على سببه وعند النخاعة الأصل العهد حتى يقوم دليل
على خلافه وقد سبق في الكلام على الصيغ ان معظم
الأصوليين على انها للعموم حيث لا قرينة تصرفها
إلى العهد وان المخالف فيه ابن مالك وان الكيا الطبري
نقله عن سيبويه لكن في نسبته لجميع النخاعة
نظر فقد سبق عن أبي بكر بن السراج الخوي موافقة
الأصوليين وأورد بعضهم السؤال لاعلى جهة الجمع
فقال

فقال اذا كانت القرينة تصرف الى العهد وتمنع من الحمل
على العموم فملا جعلتم العام بالألف واللام مصر وفا
إلى العهد بقرينة السبب الخاص وقلتم ان العبرة بخصوص
السبب لا بعموم اللفظ وأجاب بان تقدم السبب
الخاص قرينة على انه مراد لا ان غيره ليس بمراد فحن
نعمل بهذه القرينة فنقول دلالة هذا العام على
حمل السبب قطعية ودلالته على غيره ظنية إذ ليس
في السبب ما يثبتها ولا ما ينفيها والتحقيق ان العدول
عما يقتضيه السبب من الخصوص إلى العموم دليل
على ارادة العموم وقد أشار إلى هذا الزخشي في
تفسير سورة البقرة قال فان قلت فكيف قيل
مساجد الله وانما وقع المنع والتخريب على مسجد واحد
وهو بيت المقدس أو المسجد الحرام قلت لا بأس أن
يجيء الحكم عاما وان كان السبب خاصا كما تقول لمن
أذى صالحا واحدا ومن أظلم ممن أذى الصالحين
وكما قال الله تعالى ويل لكل همزة والمرزول فيه
الأخمس بن شريق قال وينبغي ان يراد بمن منع العموم
كما يريد بمساجد الله ولا يراد الذين منعوا بأعيانهم
الثالث حيث قلنا ان العبرة بعموم اللفظ فاستثنى
الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله من ذلك ما اذا
كان السبب شرطا كقوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه
كان للأوابين غفورا فالأوابون عام في كل أبواب ما ضيأ
كان أو حاضر أو مستقبلا قال فيجب في هذا العموم
أن يختص ببناء العدة بالفضلان لمن تقدم ذكره
من المخاطبين في قوله تعالى ان تكونوا ولا يعمر هذا

جميع الخلائق ولا جميع الأمر السالفة في ذلك لأن التعاليق اللغوية أسباب والجزاء المرتب عليها أسباب تلك التعاليق وصلاحي المخاطبين لا يكون سببا لصلاحي غيرهم من الأمر لأن عمل كل واحد تختص فائدته به لقوله تعالى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وإذا لم يكن شرطا فالحق العموم حكاه الأصمعي في شرح المحصول عن بعض المتأخرين ثم قال وهو تفصيل حسن لا بأس به قلت وارتضاه ابن دقيق العيد والقرافي الرابع ليس المراد بالسبب هنا السبب الموجب للحكم كزني ما عزر فرجهم بل السبب في الجواب قاله ابن السمعاني وسبق منقول أبي الحسين بن القطان عن الفقهاء في ذلك وقال صاحب المصايد ليس المراد بالسبب هنا ما يؤلّد الفعل بل المراد به الداعي إلى الخطاب بذلك القول والباعث عليه فعلى هذا لا بد في خطاب الحكم من أن يكون مقصورا على سببه أي داعيته وكلام الشافعي في اختلاف الحديث كما سبق في ترضاعة يصرح بأنه ليس المراد بالسبب عين ما وقع الحكم بسببه بل هو أو مثله أو ما هو أولى بالحكم منه حيث قال وكان العلم أنه على مثليها أو أكثر منها ومن هذا قال بعضهم لا تمسك للمستدلين بآية السرقة واللعان والظهار وغيرهما على التعيين وعدم القصر على السبب فإن القطع وأحكام اللعان والظهار ثبتت فيمن كان مثل من نزلت فيه وليس ذلك من العموم ولك أن تقول إلحاق مثله أو ما هو أولى منه إن كان بالقياس فخر ورجح عن موضوع المسئلة

وان كان

وان كان من اللفظ لزم اتحاد القول بالقصر على السبب والقول بالعموم ثم من أي الدلالات هو فليتأمل ذلك الخامس قال القاضي يجب أن تترجم هذه المسئلة باللفظ العام إذا أورد على سبب خاص أو في سبب خاص ولا يقال عند سبب خاص قال والفرق بينهما أنك إذا قلت عند سبب خاص فليس للسبب تعلق به أصلا و فرقا بين قولك ضربت العبد على قيامه وضربته عند قيامه ففي الأول جعلت القيام سببا للضرب بخلاف الثاني قال ابن القشيري وهي مناقشة لفظية السادسة هذا العام وان كان حجة في موضع السبب أو السؤال وغيره لكن دلالة على صورة السبب أقوى فلهذا قال الأكثرون انها قطعية الدخول فهو نض في سببه ظاهر فيما زاد عليه وإنما جعلوها قطعية في السبب لاستحالة تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا يصر منه عليه السلام أن يسأل عن بيان ما يحتاج إلى بيانه ويبيّن غيره مما لم يسأل عنه وعلى هذا فيجوز تخصيص هذا العام بدليل كغيره من العمومات المبتدأة لكن لا يجوز تخصيص صورة السبب بالاجتهاد لأن العام يدل عليه بطريق العموم وكونه وارداً البيان حكمه وحكي عن أبي حنيفة أنه جوز إخراج صورة السبب عن عموم اللفظ اجراءً له فجرى العام المبتدأ فإنه يجوز تخصيص بعض أحاده مطلقا واستتدب ذلك من مصيره إلى أن الحامل لا تلاعن مع أن الآية نزلت في امرأة العجلاني وكانت حاملا ومن مصيره إلى أن ولد المشرقية يلحق بفراش المغربي مع عدم الاحتمال تلقيا

قوله وهي مناقشة لفظية نعم هي كذلك لكن ينبغي التنبه لها فان سبب عدم التنبه لها يخرج البحث في المسائل عن موضوعها
هـ ش

لا فيضرب عن بيانه ص
قيصر

من قوله الولد للفراش وقد ورد في عبد بن زمعة إذ تداعى
ولد وليدة أبيه وكانت رقيقة ولدته على فراش أبيه
وعنده ان الأمة إذا أتت بولد لا يلحق السيد إلا أن أقر
به فقال بالخبر فيما المريرد فيه وهو الحرة فألحقه بصاحب
فراشه أو لم يقل به فيه أو رد فيه وهو الأمة فلم يلحق
ولدها بصاحب فراشها فاستعمل عموم اللفظ في غير
ما ورد فيه وأخرج ما ورد فيه عن حكمه وأعجب
من هذا انه عمل بعموم الحديث مطلقا حيث ألحق
الولد بالفراش في الحرة وان تحقق نفيه كالمغربية
مع المشرقى قال الاستاذ أبو منصور وكذا خلافا فيهم في
في تكبيرات العيدين هي سنة فيهما عند الشافعي
وأستقضى أبو حنيفة في عيد الفطر وفيه نزل قوله
تعالى وتكلموا العدة وتكبروا لله على ما هداكم وقال
الامام والغزالي في الأولين الظن ان ذلك لا يصح عن أبي
حنيفة وكذلك أذكره المقترح وقال لعنه لم يبدغه
الحديث ان قلت ولو صح نسبة ذلك إلى أبي حنيفة
من هذا اللزم نسبته إلى مالك أيضا وان مالكا قال
بالقيافة في ولد الأمة لا الحرة مع ان حديث مجزئ المدعى
انما ورد في الحرة ونقل عنه ان المحرم بالعمرة لا يباح له
التحلل لأنه لا يخاف الفوت بخلاف الحج مع أن آية
الاحصار انما نزلت والنبي صلى الله عليه وسلم محرم
بالعمرة وتحلل بسبب الاحصار وقال بعض المتأخرين
قواهم ان دخول السبب قطعي ينبغي ان يكون مجله
فيما دلت قرائن الآية أو مقالية على ذلك أو على
ان اللفظ عام يشمل بطريق الوضع لا محالة والا فقد

أى التكبيرات

سبب

ينازع

ينازع الخصم في دخوله وضعه بحسب اللفظ العام ويدعى
انه قصد المتكلم بالصيام اخرج السبب وبيان انه ليس
داخلا في الحكم فان للحنفية ان يقولوا في عبد بن زمعة
الولد للفراش وان كان وارد في أمة فهو وارد لبيان
حكم ذلك الولد وبيان حكمه إما بالثبوت أو الانتفاء
فأذن ثبت ان الفراش هي الزوجة لأنى اهي التي يتخذ
لها الفراش غالباً وقال الولد للفراش كان فيه حصر
ان الولد للحرة ومقتضى ذلك لا يكون للأمة فكان فيه
بيان الحكيمين جميعا نفي السبب عن المسبب واثباته
لغيره ولا يليق دعوى القطع هذا وذلك من جهة اللفظ
وهذا في الحقيقة نزاع في ان اسم الفراش هل هو موضوع
الحرة والأمة الموطوءة أو الحرة فقط الحنفية يدعون
الثاني فلا عموم له عندهم في الأمة فتخرج المسئلة
عن هذا البحث نعم قوله هو لك يا عبد بن زمعة والظاهر
المجرب يقتضى انه ألحقه به على حكم السبب فيلزم ان يكون
من قوله الفراش قلت ومن المسائل التي تعاكس فيها
ابو حنيفة والشافعي أصلها ما ذهب الشافعي ومالك
إلى ان التحلل في الحج مخصوص بحصر العدو ومعناه
في المرض لأن قوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر
من الهدى نزل في الحديدية وكان الحصر يقدر
فاعتبر خصوص السبب وخالفها أبو حنيفة
في ذلك واعتبر عموم اللفظ لأن الآية دلت على
جواز الخروج من الحج بالاعذار فان الاحصار عند
المعتبرين من أهل اللغة موضوع لاحصار
الاعذار والحصر موضوع لحصر العدو وقال الشيخ عن الدين

دالة
خروجه

الاعداء

ولا يحسن ان يقال ان محل السبب يقتضي حصر العدو
لأن اللفظ اذا دل على حصر العدو وكانت دلالة على حصر
الاعذار من طريق أولى فنزلت لتدل على احصار العدو
بمنطوقها وعلى احصار العذر بمفهومها فتناولت
الأمرين جميعا فان قيل قد قررت ما يدل على أنها
نزلت في حصر العدو وهو قوله تعالى فاذا أمنتم
والأمن انما يستعمل في زوال الخوف من الاعداء دون
زوال المرض والاعذار أوجب بأن الآية لما دلت على
التحل بالحصر رجع الأمر الى ما دلت عليه بطريق الأولى
لا بطريق اللفظ وان جعلنا أحصر وأحصر لغتين
دل أحصر على الأمرين ورجع لفظ الأمن الى أحدهما
دون الآخر قال والذي ذكره مالك والشافعي لا نظير
له في الشريعة السمحة فان من أنكرت رجله وتعذر
عليه العود الى الحج أو العمرة يبقى في بقية عمره
حائس الرأس مجردا عن اللباس محرما عليه كل ما
يجرم على المحرم بعيد شرعا واعلم ان مذهب مالك
ان الكلام لمصلحة الصلاة لا يبطلها وورد عليه امام
الحرمين بحديث التشبيح للرجال والتصفيق للنساء
قال ولو جاز الظلام في مصلحة الأمر المأمور في ذلك
اذ اناب الامام فمضى ويلزم ما لكا اخرج محل السبب
من العموم فان الحديث ورد على شئ ناب ابا بكر في
صلاته لما صلى بهم وصفقوا فلما فرغ من الصلاة
قال صلى الله عليه وسلم انما التشبيح للرجال فلا
يجوز اخراج السبب ويعتبر اللفظ حتى لو استأذن
عليه شخص وهو في الصلاة أو رأى أعشى يقع في بئر

خ
قررها
وفي اخرى
قررها
هـ
خ
وأجاب أن
هـ

فانه

فانه يفهمه بالتسبيح السابع اورد على قولهم ان السبب
داخل قطعا انه قبل نزول الآية والحكم انما اثبتت من
حين نزولها فكيف ينعطف على ما مضى وقد اجتمعت
الامة على أن أوس بن الصامت شمله الظهار وأمثاله
من الأسباب وهذا الاشكال وارد على سبب وتخص
آية الظهار واللعان اشكال آخر وهو ان الذين في
قوله تعالى والذين يظاهرون من نساءهم مبتدأ خبره
فتحرير أي فكفارته تم تحرير وحذف دلالة الظلام عليه
وجاز دخول الفاء في الخبر لتضمن المبتدأ معنى الشرط
وتضمن الخبر معنى الجزاء فاذا أريد التخصيص على ان
الخبر مستحق بالصلة دخلت الفاء حتما للدلالة على
ذلك واذا المراد دخل احتمال أن يكون مستحقا به أو
بغيره كما الوكيل الذين يظهرون عليهم تحرير رقية
وان كذا انقول ان ترتب الحكم على الوصف مشعر
بالعلوية ولكن ليس بنص ودخول الفاء نص إذا
عرفت هذا فالآية لا تشمل الأمن وجد منه الظهار
بعد نزولها لان نفي الشرط مستقبل فلا يدخل
فيه الماضي وقد أوجب النبي عليه السلام الكفارة
على أوس بن الصامت وذلك لاشك فيه من جهة
انه السبب وأجيب عنه بان اثبات أحكام الآيات
لمن وجد منه السبب قبل نزولها لان هذه الأفعال
كانت معلومة التحريم كالسرقة والزنا وجوب
الحمد فيهما لا يتوقف على العلم والفاعل لها قبل نزول
الآية إذا كان هو السبب في نزولها من حكم المقارن
لها لأنها نزلت مبينة لذلك ثبت حكمها فيه دون

٢٣٠

الحكمة ص

غيره ممن تقدم الماضي والمستقبل وسبب النزول حاضر
 أو في حكم الحاضر وأما دلالة الفاء على الاختصاص بالمستقبل
 فقد يمنع الثامن أن العموم الخارج مخرج التشريع أولى
 من الخارج على سبب كقوله عليه السلام إنما الربا
 في النسيئة مع قوله لا يتبعوا الذهب بالذهب فهذا
 خرج مخرج التشريع والأول أمكن خروجه على سؤال
 سائل نزل الراوي ذكر سببه قاله أبو الحسين بن القطان
 وقال الغزالي يصير احتمال التخصيص للخارج على سبب
 اقرب مما يخرج على سبب ويقنع فيه بدليل أخف
 وأضعف وقد يصرف بقربينة اختصاصه بالواقعة
 وسيأتي فيما زيادة في باب التراجع التاسع لك أن
 تسأل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم أن
 الحكم إذا شرع لحكمة أو سبب ثم زال ذلك السبب هل
 يبقى الحكم تمسكاً بعموم اللفظ أو لا يبقى نظر المصلحة
 وجهان المذكوران في استحباب الذهاب إلى العيد من
 طريق والرجوع من أخرى وترجيح الميل إلى تعميم
 الحكم كما في الرمل والاضطباع في الطواف وجعل الرافعي
 منه أن المراد بالاختصاص بالمجاويز على الصحيح وإن كان
 سبب الرخصة ورد في المجاويز تمسكاً بعموم الإطبات
 العاشر إذا اعتبرنا السبب فلا ينبغي جعله من العام
 المخصوص بل من العام الذي أريد به الخصوص
 وسيأتي الفرق بينهما فائدة نزول الآية محل
 لا يقتضى تعلقها به وقد يخرج فيها قولان للشافعي
 فإنه ذهب في القديم إلى أن المجتمع له صيام أيام التشريق
 عن تمتعه لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى قوله تعالى

وسياتي فيما ذكر
 في باب التراجع
 هـ

خ
 ق

فصيام



فصيام ثلاثة أيام في الحج قال الماوردي ولا خلاف بين
 أهل العلم أن هذه الآية نزلت في يوم الترويه وهو
 الثامن من ذي الحجة فعلم أنه يريد بها أيام التشريق
 المسئلة الثالثة ذكر بعض أفراد العام الموافقة في
 الحكم لا يقتضى التخصيص عند الأكثرين بل الأول باق
 على عمومته قال القفال فصار الخاص كأنه ورد فيه
 خبر أن خبر يشمله ويشمل غيره وخبر يخصه خلافاً
 لأبي ثور فإنه خصص الدباغ بالمأكول لأجل قوله
 أي الهاب دبع فقد طهر مع أفراد ذكر الشاة في
 حديث ميمونه وقوله في قصة المجمع في رمضان
 مع قوله من أظرف في رمضان فعليه ما على المظاهر
 إن صح الخبر ونقله عبد الوهاب في المختص عن الأكثرين
 من فقهاء الشافعية وأما مذاهبنا فيجوز أن يخرج
 فيه الخلاف إلا أن أجوبتهم تطرد على الأول قال
 ومثاله قوله لخولة في دم الحيض اغسله وفي حديث
 عمار إذا يغسل الثوب من المنى والبول والدم وحديث
 أسماء حثيه ثم اقرصيه ثم اغسله بالماء فذكر الماء
 وهو بعض ما دخل في اللفظ الأول وقوله جعلت لي
 الأرض مسجداً وطهوراً وقال في خبر آخر وتراها طهوراً
 والتراب بعض الأرض وقوله الطعام مثل بمثل وقال
 في خبر آخر البر بالبر فاختلفت أجوبة أصحابنا في هذه
 الأمثلة على المذهب جميعاً انتهى وقال صاحب
 المصادر إنما قال أبو ثور في قوله تعالى والمطلقات
 متاع وقوله لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم
 تمسوهن أو تقرضوهن فريضة وتمعوهن فأثبت

ك
 ٢٤
 ٢٣١



المتعة المطلقة التي هذه سبيلها فيجب ان يكون هذا هو المراد بالأول وان لا يثبت لغير المطلقة التي لم تسم ولم يفرض لها والصحيح خلافه لأنه انما يشار إلى التخصيص حيث التناهي انتهى وقد حكى أبو الحسين ابن القطان قولين للشافعي في هذه الآية وسيأتي التخصيص بالمفهوم وقضيته جريان قول الشافعي كذهب أبي ثور وقد احتج الجمهور في عدم التخصيص بان المخصص مناف وذكر الحكم في بعض الأفراد ليس بمناف فذكر الحكم ليس بمخصص واعتراض بمنع المقدمة الثانية وهي ان ذكر الحكم في بعض الأفراد ليس بمناف بناء على قاعدة المفهوم وقرئ بين منافاة الحكم وبين منافاة الذكر فثبوت الحكم في بعض الأفراد ليس بمناف لثبوته في غيرها واما الذكر فلا نسلم عدم منافاته لأن أصل المفهوم الدال على نفي الحكم عما عداه وهذا الاعتراض إنمائي في ذكر الحكم في بعض الأفراد فتخصيصه بماله مفهوم مخالفة عند القائلين به كالصفة مثلا ولا يجيء في ذكر الحكم في بعض الأفراد ذكر لا مفهوم له كاللقب والذين أوردوا هذه المسئلة أوردوها عامة ومن الناس من أنكر الخلاف في هذه المسئلة وقال لا كان أبو ثور ممن يقول بمفهوم اللقب ظن أنه يقول بالتخصيص وليس كذلك ولعل أبا ثور يقول إن هذه الصورة لا يجوز تخصيصها من العام وتصير قطعية لمحل السبب على ما سبق ولا ينبغي ان يقع فيه خلاف فان قلت فعلى قول الجمهور ما فائدة هذا الخاص مع دخوله في العام

قلت

قلت يجوز أن تكون فائدته عدم التخصيص أو التفرغ والمزية على بقية الأفراد أو اختصاصه بضرب من التأكيد ان جددت واقعة بعد ورود العام وقد يرجح مذهب أبي ثور من جهة أنه يجوز استعمال العام وإرادة الخاص فيجوز أن يكون ذلك العام أريد به الخاص والقربنة فيه الافراد ولكنه خلاف الأصل وههنا تقييهاً الأول قال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد لا ينبغي أن يكتفى في تقرير هذه الفائدة ونسبة هذا المذهب لأبي ثور بهذا الحال لان استنتاج الطيات من الجزئيات يعتمد كونها ^ع الخصوصيات ويوجد القدر المشترك واما الفرد المعين فيحتمل أن يكون الحكم فيه لأمر يخصه بيانه ان يعتقد أبو ثور ان الأصل عدم طهارة الجلد بالدباغ ويعتقد أن المأكول يختص بمعنى يناسب التطهير أو التخفيف فيجعل ذلك قرينة على تخصيص العموم كما جعل أصحاب الشافعي عدم اعتبار دباغ جلد الكلب قرينة تخص هذا العموم أو يمنع تطهير جلد ما لا يؤكل لحمه فنهى عليه السلام عن افتراش جلود السباع كما استدل به بعضهم لهذا المذهب والمقصود أنه إن كان أبو ثور نص على القاعدة فذاك وان كان أخذ بطريق الاستنباط من مذهبه في هذه المسئلة فلا يدل على ذلك قلت وبذلك صرح أبو ثور في كتابه فقد حكى عنه أبو عمر بن عبد البر في التمهيد انه انما صار إلى تخصيص الدباغ بالمأكول لأجل قوله عليه السلام في جلد الشاة هلا دبعتموه

ترجح ه

هنا بياض كتب بعضهم ولعل المبيض له (منفي)

خ مناسب للتطهير في

ع هذا

خ عمرو



وقال في حديث آخر نهي عن جلود السباع قال أبو ثور فلما روى الخبر ان أخذنا جميعا لأنه لا تناقض فيما انتهى ويقال له هذا الخبر ان كل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه فان خبر السباع عام في جلود السباع قبل الدباغ وبعده وخاص بالسباع وحديث ابي اهاب دبع عام في كل اهاب وخاص بالدباغ والتأكيد في مثله الترجيح بأمر خارج والثاني ان صورة المسئلة ان يكون الخاص مفهوما موافقة فان كان مفهوما مخالفة مثل خبر القلتين وسائمة الغنم بالنسبة إلى قوله لا ينجسه شيء وقوله في أربعين شاة شاة ونحوه فهذه مسئلة تخصيص العموم بالمفهوم وستأتي وبذلك صرح القاضي أبو الطيب الطبري فقال فاما اذا كان الخاص دليل خطاب فانه يقتصر به على العموم فيخرج منه ما يتناوله دليله لقوله في أربعين شاة شاة مع قوله في سائمة الغنم زكاة فتخرج المعلوفة من قوله في أربعين شاة شاة فالمفهوم كالمنطوق في وجوب العمل به واللفظ الخاص يقضى به على العام فكذلك ههنا وكذلك قوله اذا بلغ الماء قلتين لا ينجسه شيء مع قوله الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غيره وقال الشيخ في شرح الامام ينبغي ان يقيد محل الخلاف بالتخصيص بما ليس له مفهوم كاللقب فاما ما له مفهوم كالصفات فعلى القول بالمفهوم اجازوا تخصيص العموم به قلت وبه صرح القفال الشاشي في كتابه فتال بعد قوله ان ذلك لا يخصص اما اذا كان افراد المخصوص بالذكر على معنى نفى مشاركة غيره اياه

خ
والنادر
مفهومه
موافق

كما

كما روى في سائمة الغنم زكاة وروى في أربعين شاة شاة فذكر السوم عند اصحابنا يدل على نفى الزكاة فيما ليست بسائمة فكأنه قيل لا زكاة الا في السائمة فان لم يقم دليل على ان افراده بالذكر على معنى مخالفة المسكوت عنه له في حكمه فانه لا يجعل مخصوصا للعموم لان ذلك العموم يشتمل عليه وعلى غيره قال ولولا قيام الدليل على ان قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يجعل خبثا على انه تحديد لدخل في جملة قوله الماء طهور لا ينجسه شيء انتهى وكذا قال القاضي عبد الوهاب في الملخص الخلاف في هذه المسئلة انما يتصور اذا اعرى اللفظ الخاص من وجوه الأدلة التي تقتضي المناقاة سوى خصوصه في ذلك المسمى فان كان معه ما يقتضي ذلك فلا خلاف في انه يخص العموم الا في المواضع التي يختلف فيها مثل ان يكون الحكم فيها متعلقا بصفة فيدل على ما عداه بخلافه عند القائلين بدليل الخطاب أو ان يكون فيه تعليل يؤخذ في بعض ما دخل تحت العموم فاذا اعرى من ذلك ففيه الخلاف الثالث ان الخلاف لا يقصر على ورود الخاص بالنص بل اذا ورود العام ثم ورد من النبي صلى الله عليه وسلم قضاء أو فعل ما يوافق العموم ولم يقم دليل على ان فعله بيان للعموم ومفسر له فالحكم كذلك قاله القفال الشاشي ومثله بقطعه عليه السلام فيما قيمته ثلاثة دراهم أو عشرة وليس فيه ان ذلك تفسير للآية قال وكذلك لم يجعل اصحابنا الثلاثة دراهم حدا كما ذهب إليه مالك ولا عشرة كما ذهب

خ
خاصا

بتحديد الطهور

يوجد



إليه أهل الرأي لأن العموم قد ثبت بقطع الشراق أمرا
والتقييد إنما يقع على ما سرق من قليل وكثير ولهذا
لم يجعل الخبرين في قيمة المجنين متعارضين لأن قيمتهما
قد تختلف الرابع قيد ابن الرفعة في باب الأواني
من المطلب هذه المسئلة فقال محل قولنا ان ذكر
بعض افراد العام لا يخص ما اذا لم يعارض العموم
عموماً آخر فان عارضه قدّم ومثله بحديث عليّ
هذان حرام عليّ ذكورا متى حل لانا ثم ورواية أبي
موسى حرّم لبس الحرير والذهب على ذكورا متى
فاقتضى الثاني تخصيص الأول باللبس وقد عارض
عموماً الأول حديث أم سلمة الذي يأكل أو يشرب
في أنية الذهب والفضة فانما يجزى في جوفه
زارجهم فانه يقتضى تحريم الأواني على الرجال
والنساء وفيما قاله نظر لان حديث الأواني غير
حديث الاستعمال فائدة لا معنى لهذه المسئلة
إلا أن تقصر الحكم على تلك الواقعة أو نقيس على تلك
الواقعة ما هو في معناها من ما كول اللحم كما في شاة
ميجونة قال الامام المراد بقولهم تخصيص المعنى الثاني
مسئلة اذا ذكر العام وعطف عليه بعض افراده
صاحق العموم ان يتناول كقوله تعالى حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى فهل يدل فيه
التخصيص على انه غير مراد باللفظ العام حكى الرويانى
في البحر عن والده في كتاب الوصية انه حكى خلاف
الفقهاء في هذه المسئلة فقال بعضهم هذا الخصوص
بالذکر لم يدخل تحت العام لانا لوجعلناه داخل تحت

واقضى

مامعنى
هذه المسئلة
أنا الخ

العلماء

لم يكن

لم يكن للأفراد فائدة قلت وعلى هذا جرى أبو على
الفارسي وتليده ابن جنى وظاهر كلام الشافعي يدل
عليه فانه قال في حديث عائشة في الصلاة الوسطى
وصلاة العصر انه يدل على ان الصلاة الوسطى ليست
العصر لأن العطف يقتضى المغايرة ثم قال الرويانى
وقال بعضهم هذا المخصوص بالذكر هو داخل تحت
العموم وفائدته التأكيد أى فطانه ذكر مرتين
مرة بالعموم ومرة بالمخصوص وقرع الرويانى على
هذا الخلاف ما الوأوصى لزيد بدينار وبثلث ماله
للفقراء وزيد فقير فلا يجوز ان يعطى غير الدينار لأنه بالتقدير
قطع اجتهاد القاضى جزم به في الحاوى وحكى الخاطى فيه
وجهين أحدهما هذا وهو الأظهر والثاني انه يجمع
بين ما أوصى له وشئ آخر من الثلث على ما أراد الموصى
المسئلة الرابعة ان المعطوف اذا كان خاصا لا يوجب
التخصيص المذكور في المعطوف عليه عند اصحابنا
ويوجب عند الحنفية وقيل بالوقف لانا ان العطف
لا يقتضى الاشتراك في هذه الأحكام ومثال المسئلة
احتجاج اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالذمى بقوله
عليه الصلاة والسلام لا يقتل مؤمن بكافر وهو عام في
الحرى والذمى لأنه نكرة في سياق النفي وقالت الحنفية
بل هو خاص والمراد به الحرى بقرينة عطف الخاص
عليه وهو قوله ولا ذمى وعهد في عهد لأنه عليه
السلام عطف عليه قوله ولا ذمى وعهد في عهد
فيكون معناه ولا ذمى وعهد في عهد بكافر على حد قوله
تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون ثم إن

به صح



الكافر الذي لا يقتل به ذوالعهد هو الحربي فقط بالاجماع
 لأن المعاهد يقتل بالمعاهد فيجب ان يكون الكافر الذي
 لا يقتل به المسلم أيضا هو الحربي تسوية بين المعطوف
 والمعطوف عليه وهذا التقدير ضعيف لوجوه أحدها
 ان العطف لا يقتضي الاشتراك بين المتعاطفين من كل
 وجه الثاني ان قوله ولاذ وعهد في عهده كلام تام
 فلا يحتاج الى اضرار قوله بكافر لان الاضرار خلاف
 الأصل والمراد حينئذ ان العهد عام من القتل وقد
 ذهب أبو عبيد في غريب الحديث الى ذلك فقال ان قوله
 ولاذ وعهد في عهده جملة مستأنفة وانما قيده بقوله
 في عهده لانه لو اقتصر على قوله ولاذ وعهد لتوهم ان
 من وجد ومنه عهد ثم خرج منه لا يقتل فلما قال في
 عهده علمنا اختصاص النهي بحالة العهد فان قيل
 ما وجه الارتباط بين هاتين الجملتين على رأيكم اذ لا يظهر
 مناسبة لقولنا ولاذ وعهد في عهده مطلقا مع قولنا
 لا يقتل مسلم بكافر اجاب ابو اسحق المروزي بان عداوة
 الصحابة للكفار كانت شديدة جدا فلما قال عليه
 السلام لا يقتل مسلم بكافر خشى ان يتجرد هذا الكلام
 فتحملهم العداوة الشديدة بينهم على قتل كل كافر من
 معاهد وغيره فعقبه بقوله ما معناه ولاذ وعهد
 في زمن عهده الثالث ان حمل الكافر المذكور على الحربي
 لا يحسن لأن هدر دم من المعروف من الدين بالضرورة
 فلا يتوهم احد قتل مسلم به ويبعد هذا الجواب
 قليلا أمران أحدهما ان مدلول الحديث مستغنى عنه
 بما دل عليه قوله تعالى فاتموا إليهم عهدهم الى مدتهم

فالمحمل

ظاهرين

فالمحمل على فائدة جديدة أولى وثانيهما ان صدر الحديث
 نفى فيه القتل قصاصا لا مطلق القتل فقياس آخره
 ان يكون كذلك الرابع سلمنا صحة التقدير لكن لانسلم
 لزوم تساوي الدليل والمدلول عليه لانهما كلمتان لو
 لفظ بهما ظاهرين أمكن ان يراد باحدهما غير ما أريد
 بالأخرى وكذلك مع ذكر احدهما وتقدير الأخرى ولؤيده
 عموم والمطلقات وخصوص وبعولتين مع عود الضمير
 عليه اذا علمت هذا فاعلم انه قد اختلف طرق الأصوليين
 في ترجمة هذه المسئلة فمنهم من ترجمها كما ذكرنا وادعى
 انه الصواب كما سيأتي ومنهم من ترجمها كالأمدي في
 الأحكام بان العطف على العام هل يقتضي العموم
 في المعطوف وهذه تشمل ما لا خلاف فيه وهي مالو
 قال لا يقتل مسلم بكافر ولاذ وعهد في عهده فلا يقول
 أحد باقتضاء العطف على العام العموم حتى لا يقتل
 المعاهد بكافر حربيا كان أو ذميا ومنهم من ترجمها
 كالامام فخر الدين والبيضاوي والهندي وغيرهم بان
 عطف الخاص لا يقتضي تخصيصه وناقشهم النقشواني
 وغيره بان هذه العبارة تشمل صورتين احدهما عام
 معطوف على عام قام الدليل على انه مخصوص كقولك
 لا تضرب رجلا ولا امرأة ثم تبين لنا ان المراد بالمرأة
 غير القاذفة أو شاربة الخمر ووزانه هذا ان يقال
 لا يقتل مسلم بكافر ثم يخص الكافر في المعطوف
 عليه بدليل والثانية عطف خاص بلفظه على
 عام بلفظه فهل يقتضي ذلك تخصيص الأول كقولنا
 لا تضرب رجلا ولا امرأة كقوله فهل يخص الرجل بالكل

أريد به الأخرى

قف
 على ان تراجم الأصول
 مقصودة لمعان

قوله ولاذ وعهد في عهده
 فلا يقول اصل النسخة ولاذ
 وعهد في عهده بحرفي فلا يقول
 الخ وقد ضرب الرشاذ الشيبني
 على قوله بحرفي اهـ

تخصيص



ومثاله

أيضا ووزانه هذا ان يقال لا يقتل مسلم بكافر ولا ذ
وعهد مجرى قالوا ومثاله انما هو من القسم الأول ولم
يتعرضوا للثانية والامام ترجمه للثانية ومثاله انما
يطابق الأول وحينئذ فكان من حقه ان يقول ان
تخصيص المعطوف يقتضى تخصيص عليه ونازعه
الاصغراني شارح المحصول وقال بل كلامهم يشمل
الصورتين فانهم اطلقوا الخاص ومرادهم سواء كان
خاصا لفظا أو دل الدليل على انه مخصوص وتبعه
الشيخ شمس الدين الاصغراني من المتأخرين في مصنف
مفرد في هذه المسئلة قال والحق ان ترجمة الامام تفر
المسئلتين فان الخاص اعم من ان يكون خصوصه بدليل
منفصل أو غيره لكن الحق ان المسئلة وان كانت عامة
تقع على ثلاثة أوجه أحدها ان يكون الخاص مذكورا
في المعطوف من غير تقدير الثاني ان يكون مقدرًا لكن
لا يكون تقديره مستفاد من المعطوف عليه والثالث
ان يكون تقديره من حيث العموم مستفاد من المعطوف
عليه ومن حيث الخصوص مستفاد من تخصيص
بمنفصل والحديث من الوجه الثالث والبيان في الجمع
لا يتفاوت انتهى والحق ان يقال المقصود بالمسئلة
انما هو ان احدى الجملتين اذا عطف على الأخرى وكانت
الثانية تقتضى اضرار القول ولاذ وعهد في عهده على
ما تدعيه الحنفية فانها لا تستقيم عندهم بدون
اضرار ولا يلزم قتل المعاهد مطلقا فهل يضم
ما تقدم ذكره ثم ان كان عاما اقتضى العطف عليه
تقدير العام فكان العطف على العام يقتضى العموم

ولكن

لذلك

أو يضم

٢٢٦

لذلك أو يضم مقدار ما يستقل به الكلام فقط لأن
ما وراءه تقدير لا حاجة إليه قالت الحنفية بالأول
وأصحابنا بالثاني وقد أجاد ابن السمعاني في القواطع
حيث افتح المسئلة بقوله المعطوف لا يجب ان يضم
فيه جميع ما يمكن اضراره مما في المعطوف عليه بل
بقدر ما يفيد ويستقل به وعند الحنفية جميع
ما سبق مما يمكن اضراره انتهى وكذا ابن الصباغ
في العدة حيث قال هل يجب ان يضم في المعطوف
جميع ما يمكن اضراره مما في المعطوف عليه واذا وجب
ذلك وكان المضمرة في المعطوف عليه مخصوصا
فهل يجب ان يكون المضمرة في المعطوف عليه مخصوصا
ام لا والحاصل ان الخلاف في انه هل يجب تقدير
ما ذكر في الأولى أو ما يستقل به الكلام فقط فنحن
لانقدر الا ما يستقل به الكلام فقط والحنفية
يجعلون المضمرة في الثانية هو المضمرة في الأولى
وقالوا حرف العطف يجعل المعطوف والمعطوف عليه
كالشئ الواحد وذلك يقتضى التسوية بيني هما
في أصل الحكم وتفاصيله وساعدتهم جماعة من
أصحابنا حتى قال ابن السمعاني كلامهم ظاهر جدا
وقال ابن الحاجب انه الصحيح وفصل بعض الخابلة
بين ان يقيد المعطوف بقيد غير قيد المعطوف عليه
فلا يضم فيه وان يطلق فيضم فيه ونقل بعض
التأخرين من أصحابهم انهم انما يقولون بتخصيص
العام المعطوف عليه بخصوص الخاص المعطوف
فيما هو مخصوص المادة كالحديث ونحوه وهو ان

أن يبلغ

وان اطلق
اضمرفيه

بخصوص



يكون المذكور في الموضوعين اما اذا لم يتعين كما لو قال
ضربت زيدا وعمرا قائما في الدار فان المعطوف هنا خاص
وهو ان ضربت في حال قيامه وحال كونه في الدار والمعطوف
عليه عام فلا يقولون بتخصيص المعطوف عليه
والضابط ان للجملة المتعاطفتين احوالا أحدها
ان يتضح كون الثانية مستقيمة وهذا الاخلاف فيه
بين الفريقين ومنهم فريق لم يترجم المسئلة بالمطف
على العام هل يقتضى العموم فاذا عطفت جملة على
أخرى وكانت الثانية مستقلة بنفسها وكانت المشاركة
في أصل الحكم لا في جميع صفاته وقد لا يقتضى مشاركة
أصلا وهي التي تسمى أو الاستئناف كقوله تعالى فان
يشأ الله يختم على قلبك ويح الله الباطل ويحق الحق
فان قوله ويح الله الباطل جملة مستأنفة لاتعلق بها
بما قبلها ولا هي داخله في جواب الشرط الثانية
ان لا يتضح استقامتها الابتقدير واظهار وهذا
موضع الخلاف فالحنفية يقدرون الأول أن له
حالتان لأنه إما أن يكون عاما فيكون المعطوف
عاما أيضا وإما أن يكون خاصا فيكون خاصا
وهذه الحالة عندهم تشارك الثانية الأولى
في جميع ما هي عليه ولهذا الوقال هذه طالق ثلاثا
وهذه طلقت الثانية ثلاثا بخلاف ما اذا قال هذه
طالق ثلاثا وهذه طالق فلا تطلق إلا واحدة لاستقلالها
ووافقهم ابن الحاجب والتزم في اثناء كلامه له
في مختصره الأصولي ان قول القائل ضربت ضربت
زيدا يوم الجمعة وعمرا يتقيد بيوم الجمعة أيضا

خ
ومنه

خ
ان يتضح عدم
استقامتها
الابتقدير الخ
هـ

وهذا

وهذا يقتضى ان عطف الجملة الناقصة عنده على الكاملة
يقتضى مشاركتها في أصل الحكم وتفاصيله وذكر
بعض الفضلاء انه اختار ابن عصفور من الخويين
وأما اصحاب الشافعية فقد اختلفوا في ذلك فقالوا
اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة فان الثانية
تتقيد أيضا بالشرط وكذا لو قدم الجزاء على الشرط وهو
ظاهر وقالوا فيما اذا قال لفلان على الف ودرهم وخوه
انه لا يكون الدرهم مفسرا للألف بل له تفسيرها بما شاء
وهو مذهب مالك وقالت الحنفية ان كان المعطوف مكبلا
أو موزونا أو معدودا فسرت الألف به وان كان متقوما
كالثوب والعبد بقى العدد الأول على ابهامه ولو قال
كل امرأة تزوجها فمضى طالق وأنت يا أم أولادى قال
العبادى لا يقع عليه الطلاق لانه قبل النكاح لغو
وقدرت بطلاقها عليه فيلغو حطاه عنه الرافعى
ولم يذكره ثم قال ويقرب من هذا ما ذكره غيره انه
لو قال لزوجته نساء العالمين طوالق وانت يا فاطمة
انه لا يقع شئ لانه عطف طلاقها على طلاق نسوة
لا يقع طلاقهن وقضية هذه العلة انه اذا عطف
الطلاق على طلاق نافذ يقع الثالثة ان يشكل
الحال فذهب قوم الى انها محتاجة الى الإضمار واخرون
الى انها غير محتاجة كهم الحديث فانه عندنا
زام لا يحتاج الى تقدير وهم يقدرونه قالوا
لو لم نقدره لكان معناه لا يقتل ذوعهد في
عهد وحينئذ يلزم امتناع قتل المعاهد مطلقا
قلنا الانسلم لزومه وإنما يظهر امتناعه وحينئذ



يجوز تخصيصه بدليل منفصل كما يجوز تخصيص قوله
 بكافر على تقدير أن يكون هو مقدر أو قد ذكر القدوري
 في كتابه التجريد في الحديث تقريرين أحدهما أنه لا
 حذف فيه ولكنه على التقديم والتأخير والأصل
 لا يقتل مسلم ولا ذم وعهد في عهده بكافر ثم أختر
 المعطوف على الجار والمجرور وإذا ثبت ذلك فالكافر
 الذي لا يقتل به المعاهد لا يصح أن يكون من لعهد
 له وهو الحزبي فكذلك الكافر الذي لا يقتل به المسلم
 وفيه نظر لأنه فر من ضرورة تقدير الحزبي إلى التقديم
 والتأخير وهو خلاف الأصل أيضا وينازعه ما سبق
 الثاني أن ذم وعهد مبتدأ وفي عهده خبره والواو للحال
 أي لا يقتل مسلم بكافر والحال أنه ليس ذم وعهد في عهده
 ونحن لو فرضنا خلوق الوقت عن عهد لجميع الكفار لم يقتل
 مسلم بكافر قال ومثله في المعنى ما أنشد أبو زيد الأنصاري:

بأيدي رجال لم يسموا سيوفهم ولم تكثر القتلى بها حيث سلت
 وهذا فيه بُعْدٌ لأن فيه إخراج الواو عن أصلها وهو
 العطف ومخالفة لرواية من روى ولاذى عهد بالخفض
 إما عطف على كافر كما يقول الجمهور وإما على مسلم كما
 تقوله الحنفية ولكنه خُفِضَ لمجاورته المنخفض
 وأيضا فإن مفهومه حينئذ أن المسلم يقتل بالكافر مطلقا
 في حالة كون ذم العهد في عهده وهذا لا يقوله أحد
 فإنه لا يقتل بالحزبي اتفاقا مسألة اختلفوا في لفظ
 العام إذا كان معطوفا على عموم قبله وأمكن استعمال
 كل واحد مني ما في نفسه إذا أُفِرِدَ بالذكر من غير تعلق
 الثاني بما قبله قال الأستاذ أبو منصور فصل من اعتبر

وبان فيه
 ما سبق
 د

خصوص السبب زعم أن الثاني محمول على حكم العموم
 الذي يليه ومن اعتبر عموم اللفظ أوجب اعتبار
 العموم الثاني بظاهره إلا أن يقوم دليل على تعلقه
 بالمعطوف ومثاله قوله تعالى والسارق والسارقة
 فاقطعوا أيديهما إلى قوله فمن تاب من بعد ظله وأصلح
 فإن الله يتوب عليه فمن تاب كلام مستقل بنفسه
 مفردا فلا يصح تضمينه بما قبله من السرقة من سقوط
 القطع بالتوبة هل هو عام في السرقة وغيرها إلا
 ما خصته الدليل منه وليس هذا القول في آية
 المحاربة إلا الذين تابوا الآية استثنى لأنه غير مستقل
 قال الأستاذ وأصحاب الرأي هذا المذهب الذي اختاره
 أولى لأنهم حملوا قوله تعالى وأولات الأحمال أن يضعن
 حملهن على المطلقة وعلى المتوفى عنها زوجها ولم يحملوه
 على المعطوف عليه في قوله والمطلقات يتربصن
 بأنفسهن ثلاثة قروء المسئلة الخامسة إذا ورد
 اللفظ العام ثم ورد عقبيه تقييد بشرط أو استثناء
 أو صفة أو حكم وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما
 يتناوله العموم فهل يجب أن يكون المراد بذلك
 العموم ذلك البعض أو لافيه قولان والمذهب
 كما قاله ابن السمعاني أنه لا يجب أن يكون المراد
 بالعموم تلك الأشياء فقط وبه جزم الشيخ أبو حامد
 الأسفرايني فقال بل يجعل الأول على عمومته والآخر
 على أنه بيان لبعض حكم الأول قال وأبو حنيفة
 يوافقنا على هذه القاعدة وإن خالفنا في مثل لا يقتل
 مسلم بكافر ولا ذم وعهد في عهده انتهى وبه جزم أبو بكر

بأنه
 هذا

الصير في كتاب الدلائل والاعلام والقفال الشاشي في كتابه وابن القشيري والكي الطبري والشيخ أبو اسحق وسليم في التقريب وابن الصباغ في العدة وبه جزم أبو بكر الرازي من الحنفية ونقله عيسى بن أبان وغيره وقالت الحنفية ان ذلك يقتضي تخصيصه وبه قال القاضي من الحنابلة وقال انه ظاهر كلام أحمد قال سليم وإلى هذا ذهب أبو حنيفة وإنما خالفه في اعتبار مسائل خصوص عموم أو غيرها بخصوص آخر كقوله لا يقتل مسلم بكافر الحديث فحل أول الحديث على الكافر الجزئي والمستأن لأجل آخره لئلا ينال العام وإنما يخص بما ينافيه قلت ونقل الرافعي في أول باب قاطع الطريق عن أكثر العلماء من أصحابنا وغيرهم أن الآية في المسلمين دون الكفار وإنما احتجوا على ذلك بقوله إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم الآية فدل هذا الاستثناء على انها في المسلمين انتهى وذهب بعض الأصوليين إلى الوقف واختاره أبو الحسين البصري في المعتمد كذا رأيت فيه وكذا حكاه ابن برهان في الأوسط وابن السمعاني في القواطع ونقل ابن الحاجب عنه أنه يخص وهو وهم قلت ونص غير الشافعي في الامر ونقله عن ابن عباس واعلم ان للشافعي في المسئلة نص صريح لكن وقع في كلامه ما يقتضي الأمرين فأما ما يدل على أنه تخصيص فهو موضع أحدها انه قال في الامر في قوله تعالى كلوا من ثمره إذا أشعر وآتوا حقه يوم حصاده إن الضمير عائد على بعض ما تقدم وهو الزرع لا التخل والزيتون لان الحصاد لا يكون الا في الزرع

تخصيص
هـ

ففي مواضع
هـ

فلم يوجب

فلم يوجب الزكاة إلا في الزرع وحمل الايتاء العام عليه لأجل الضمير المخصص الثاني انه قال في قوله تعالى انفروا خفاوا وثقالا ان هذا وان كان لفظه عاما للمحر والعبد إلا انه خاص بالمحر لقوله بعده وجاهدوا بأموالكم والعبد لا يملك الثالث قوله في الاحتجاج على ان العبد لا يملك الطلاق الثالث بقوله سبحانه الطلاق مرتان لانه وان كان عاما لكنه خاص بالمحر لأجل قوله ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن والعبد لا يعطى شيئا الرابع انه استدل على أن العبد لا يحل له أربع زوجات بقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وقال هذا خاص بالمحر لقوله أو ما ملكت أيمانكم فان العبد لا يملك الخامس آية المحاربة السابقة وأما المواضع التي تدل على انه ليس بتخصيص فمنها ان ظمير الذي عنده صحيح مع ان قوله تعالى عقب قوله والذين يظا هرون وان الله لعفو غفور وهو لا يكون إلا للمؤمنين فلم يجعل هذا المخصص العموم الذين يظا هرون ومنها ان ايلاء الذي عنده صحيح مع ان قوله تعالى عقبه للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان فاء وا فان الله غفور رحيم فلم يجعله مخصصا فخرج من هذا ان للشافعي في المسئلة قولين أصحهما انه تخصيص كما دل عليه الأكثر من كلامه إلا أن يدل دليل على عدم المخصص فيعمل به ما يلاء الذي وظاهره وقد مثلوا الاستثناء بقوله تعالى إلا ان يعفون بعد قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ومعلوم ان العفو لا يكون الا من البالغة الرشيدة



فهل يتخصص النساء بين قال صاحب المصادر وهذا
ليس بوزان المسئلة لأنه انما يصح لو لم يذكر بعده أو
يعضو الذي بيده عقده النطاح بعد ذكر حكم البالغ
وحكم غيرهن ومثال الصفة قوله لعلى الله يحدث
بعد ذلك أمر بعد قوله إذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن ويعني بالأمر الرغبة في رجعتين ومعلوم
ان ذلك لا يتأتى إلا في البائنة فطأن الأول عام في
المطلقات قال القفال ولهذا جعل أصحابنا قوله
إذا طلقتم النساء فطلقوهن فيما يملك الزوج من
عدد الطلاق وإن كان قوله لا تدرى لعلى الله يحدث
بعد ذلك أمر يقتضى تخصيصه بالرجعية ومثال
رجوع الضمير قوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن
ثلاثة قروء فهذا عام في الرجعية والبائن المدخول
بها ثم قوله ويعولتن أحق بردهن وهذا لا يتأتى
في البائن وقوله تعالى ولقد جنتمونا فرادى كما
خلقناكم أول مرة وهذا عام في المسلمين والمشركين
ثم قال لقد تقطع بينكم وهي خاصة بالمشركين وجعل
بعض المتأخرين مدرك الخلاف ان التخصيص هل
يدخل على الأسماء المضمرة كما يدخل على الأسماء المظهرة
كما يدل عليه التخصيص المتصل في مثل قوله تعالى
ما فعلوه إلا قليل منهم فشر بوامنه إلا قليلا فمخرج
من قال أكثر الناس على الدخول وتوهم بعض المتأخرين
أنه لا يدخل في الضمائر لأن المضمرة لا يدل بنفسه على
جنس من الأجناس وإنما يعود على المذكور أو المعلوم
فيقل بقلته ويكثر بكثرة فلا حاجة إلى دخول التخصيص

البالغ

بالرجعي

يدخل

عليه

عليه وهذا ليس بشئ لأن موضوعه في اللغة أن يعود
إلى ما قبله فاذا عاد إلى بعض ما قبله فقد خص ببعض
معناه انتهى وجعل الصير في من هذا القسم قوله
تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن إلى قوله
إلا أن يعضون فاطلق تعالى الاسم على من طلقته بهذه
الصفة وأوجب لها نصف المهر من كل مطلق ثم قال
إلا أن يعضون فلو كان الضمير راجعا إلى الكل لجاز أن
تعضو غير البالغة لأنه لو كان نصف الصداق لا يكون
الأعلى الزوج الذي له العضو لامرأته أو لامرأته عليه
لأن من لا يكون له العضو لا نصف له من الصداق
وإذا بطل هذا علم ان الخطاب بالعضو في بعض المذكورين
في الابتداء ثم قال وكل ما يجوز أن يكون في الابتداء
على الإطلاق فالضمير راجع إلى هذا الوصف والحكم
ثابت على ما ثبت وكل ما لا يصح الأعلى الترتيب فالحكم
له وما جاز أن يقع على الجميع فالضمير عن جميعه ومثل
أيضا بقوله تعالى ووصينا الإنسان بوالديه حسنا
ثم قال وإن جاهدك على أن تشرك بي فهذا الإجماع
يكون في الطافر والأول على عموماء وكذا قوله يوصيكم
الله في أولادكم الآية ثم قال من بعد وصية يوصي
بها أولادكم وقال أبو الحسن القطان الكناية إنما
تكون على المذكور متقدم فان لم يكن لم يجز أن يجعل عليه
وقد خاطبنا الله بخطاب مواجهة لم يكن عليه تقدم
لقوله تعالى حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بمجر
برج طيبة وإنما أراد بكم ولو خلينا والظاهر لقلنا فيه

جميع

لم يكن على ما تقدم
وفي أخرى
وان لم يكن علمنا تقدم



إن ذلك ليس بعطف لكن لما تقدم ذكر المواجهة علمنا
 عوده إليهم نظيره قوله تعالى إلا ان يعضون أو بعضوا الذي
 بيده عقدة النطاح خرجه الشافعي على قولين
 أحدهما ان المراد به الولي لأنه لو أراد الزوج لو واجهه
 فلما عدل إلى الكناية علمنا أنه لم يرده والثاني أنه
 رد الكناية إلى المواجهة وهو الزوج لأنه ذكر عفوها
 وعفوز وجهها فكيف كاذب في جريرين عم قال وهذا يجري
 في كل موضع ان قام الدليل صرف اليه والاحتمال على
 الظاهر قال وجعل بعض أصحابنا من هذا ان يعطف
 شيء فيكون حكم الثاني حكم الأول كقوله ولا تقتلوا
 الصيد وانتم حرم ثم قال ومن قتله منكم متعمدا
 فكان الصيد اسما للفعل فلما قال لا تقتلوا استحال
 ان يكون اشارة إلى الفعل فعلم ان اشارة وقعت
 إلى غير الصيد ثم عطف بقوله وحرّم عليكم صيد
 البر فكان المعطوف الثاني على العطف الأول وذلك
 ان أهل اللغة قالوا ان العطف على حكم متقدم قال
 ولذلك قال أحل لكم صيد البحر ومن أصحابنا من قال
 هذا إذا جريرين كان للفعل الثاني لان الأول لم يعمد ان
 يكون للفعل لقيام الدلالة عليه واذا لم يقدر على
 هذا رجعتنا في ذلك إلى الحقيقة في الثاني فكان
 للفعل والأجود ان يقال في هذه الآية انه للفعل
 والصيد نفسه فقد حرم الأمرين جميعا لانه قد
 يقع على الصيد واذا كان يقع عليه حمل على الأمرين
 ومما بين هذا وان الآية واردة في القسم الأول انه
 للفعل قوله وحرّم عليكم صيد البر فلا يجوز ان يقال فعل

كالأول

البر

ك

٢٤١

خ
والعكس

البر وانما أراد عين الصيد ومثل ذلك قوله فطلقوهن
 لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا
 فكان الأول محمولا على البائن والرجعية والثاني محمول
 على الرجعية مسئلة وأما إذا كان أول الكلام خاصا
 وآخره بصيغة العموم فلا يكون خصوص أوله مانعا
 من عموم آخره كالعكس ذكره القفال ومثله بقوله
 والسارق والسارقة وقوله فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح
 فان الأول في صنف من الظالمين وهم السارق والتوبة
 بعد الظلم والاصلاح لجميع الظالمين وقوله واللاتي يئسن
 من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر
 واللاتي لم يحضن فكان هذا المطلقات ثم قال وأولات
 الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن وهو عام في المطلقات
 والمتوفى عنهن وذكره السهيلي النحوي ومثله بقوله
 يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين
 كان أوله خاصا بالأولاد وآخره يشمل الأولاد والأخوة
 والأخوات اذا ورثوا فان للذكر مثل حظ الأنثيين
 كان مقصورا على الأولاد فلا الم يقتل من هم دل على ارادة
 العموم قلت وينبغي ان يجري فيها الخلاف في العكس
 وقد سبق في قوله لا يقتل مسلم بكافر تنبيهه
 اذا تقدم المعنى المخصص وتأخر اللفظ العام فظاهر
 كلام أصحابنا التخصيص ولهذا خصوا قوله عليه
 السلام ان الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
 لو ارث بالوصية بقدر حصته وقالوا إذا أوصى
 بعين هي قدر حصته يصح فلم يعتبر والعموم لأجل
 سبق العلة المخصصة مسئلة وأما إذا ذكر العام

ثم ذكر بعض افراده بقيد أو شرط فهو يقتضى أن الأول
مراد جماع الشرط ويكون مخصوصا له قاله الصيرفي
ومثله بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ثم قال فإن كان من قوم
عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة فقد علم أنه
لم يرد مجموع الرقبتين على القاتل إن كان القاتل من عدو
لنا لأنه ذكر المؤمن ذكرا عاما فكان الاسم ينظم
من هو عدو لنا ومن هو من دارنا فلما قال في الثانية
وإن كان من قوم عدو لكم دل على مخالفة الموضوعين
وإن الذكر الأول في بعض المؤمنين وهذا الذي في غير
دار الحرب وبقوله فطلقوهن لعدتهن ثم قال وإن
كن أولات حمل فأنفقوا عليهن لأن الحكم الثاني معلق
بمعنى ليس في أول ما ابتدئ بذكره هو وقال
الاستاذ أبو اسحق إذا ورد العموم مجردا من صفة
ثم أعيد بصفة متأخرة عنه كقوله اقتلوا المشركين
مع قوله قبله أو بعده اقتلوا أهل الأوثان من
المشركين كان ذلك موجبا للتخصيص بالاتفاق
ويوجب المنع من قتل أهل الكتاب ويخصص
ما بعده من العموم والله أعلم بالصواب
مباحث الخاص والخصوص والتخصيص
الخاص اللفظ الدال على مسمى واحد وما دل على أكثر
مخصوصة ولهذا قدمه بعض الحنفية على البحث
في العام تقديما للمفرد على المركب والخصوص كون
اللفظ متناولا لبعض ما يصلح له لا لجميعه وقد
يقال خصوص في كون اللفظ متناولا للواحد المعين
الذي

الوصفين

من

مباحث
الخاص والخصوص
والتخصيص



الذي لا يصلح إلا له كتناول كل اسم من أسماء الله تعالى
المختصه به له تبارك وتعالى وذكر القسم الثاني الزجاج
في كتاب له في أصول الفقه نقله عنه ابن الصلاح
في فوائد رحلته أن الشافعي رضي الله عنه عبر عن المخرج
مرة بالخاص وعن المبتقى مرة بالخاص والخصوص من
عوارض الألفاظ حقيقة وفي المعاني الخلاف السابق
في العموم ولم يتعرضوا لذلك وفرق العسكري بين
الخاص والخصوص فقال الخاص يكون فيما يراد به
بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع والخصوص
ما اختص بالوضع لا بأرادة وقيل الخاص ما يتناول
أمر واحد بنفس الوضع والخصوص أن يتناول
شيئا دون غيره وكان يصح أن يتناول ذلك الغير
وأما المخصص فيطلق على معان مختلفة يوصف المتكلم
بكونه مخصصا للعام بمعنى أنه أراد به بعض ما يتناول
ويوصف الخاص لدلالة التخصيص بأنه مخصص ويوصف
الدليل بأنه مخصص يقال السنة تخصص الكتاب
ويوصف المعتقد لذلك بأنه مخصص كما قال الشافعي
يخص الكتاب بالخبر وغيره لا يخص وأما التخصيص
وهو المقصود بالذكر فهو لغة الأفراد ومنه الخاصة
وأما لاحقا قال ابن السمعاني تمييز بعض الجملة بالحكم
وتخصيص العام بيان ما المراد بلفظ العام وقال
ابن الحاجب قصر العام على بعض مسمياته ورد بات
لفظ القصر يحتمل القصر في التناول أو الدلالة
أو المحل أو الاستعمال وذكر ابن الحاجب أن التخصيص
يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن

عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته
 كالعشرة والمسلمين لمهودين وضمائر الجمع وقيل اخراج
 ما يتناول الخطاب وهو احسن لان الصيغة العامة
 شاملة لجميع الافراد مع قطع النظر عن المعارض ومقتضى
 الارادة شمول الحكم لجميع الافراد فيخصص بعض الافراد
 بالحكم دون بعض فهي داخلة في جملة مقتضيات اللفظ
 ظاهرا مخرجة عنه بالتخصيص وحينئذ فالأخراج عن
 الدلالة أو التناول غير ممكن والممكن اخراج بعض المتناول
 وقال القفال الشاشي إذا ثبت تخصيص العام ببعض
 ما اشتمل عليه علم انه غير مقصود بالخطاب وان المراد
 ما عداه ولا نقول انه كان داخلا في الخطاب فخرج عنه
 بدليل والا لكان نسخا ولم يكن تخصيصا فان الفارق
 بينهما ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص بيان
 ما قصد له باللفظ العام وكذا اقال الكيا الطبري
 والقاضي عبد الوهاب معنى قولنا ان العموم مخصوص
 ان المتكلم به قد اراد بعض ما وضع له دون بعض وذلك
 مجاز لان شبيهه بالتخصيص الذي يوضع في الاصل للخصوص
 واردة البعض لاتصيره موضوعا في الاصل لذلك
 ولو كان حقيقة لكان العام خاصا وهو متناف وانما
 يصير خاصا بالقصد كالامر بصير امر بالطلب والاستدعاء
 انتهى وكذا اقال القاضي والغزالي لا يجوز ان يقال
 هذا عام مخصوص او قد خص لان القائلين بالعموم
 يقولون هو للاستغراق فان اريد البعض فقد جاز
 به عن حقيقته ووضعه فلم يتصرف في الوضع ولم
 يغير حتى يقال ذلك والا فاذن هذا اللفظ مؤول
 ومعناه ان وضعه للعموم واستعمل في غير وضعه

مجازا

مجازا فهو عام من جهة اللفظ بالوضع وخاص بالارادة
 أو التجوز اذ قصد به بعض مدلوله والا فالعام والخاص
 بالوضع لا ينقلب عن وضعه بالارادة قالوا وهذا التأويل
 متعين لان تخصيص العام محال بل هو علامة ان اريد
 باللفظ العام بالوضع او الصالح لارادة العموم الخصوص
 فيقال على سبيل التوسع لمن عرف ذلك انه خصص العموم
 اي اريد به الخصوص قال القاضي واما عندنا يعني الواقفية
 المنكرين للصيغ لا يوصف بانه تخصيص للعام ولكنه
 بيان مشترك ويحتمل من اللفظ وقال ابن دقيق العيد في
 شرح الامام لما كان التخصيص اخراج بعض افراد العام
 عن الارادة منه وجب قطعا ان يكون شرطه قصد
 الاخراج عن الارادة واما العام فيتناول الافراد
 بوضعه فيدخل تحته بما لا يمكن ان يخص من الأفراد
 وليس من شرطه ارادة الفرد المعين اتفاقا لانه اذا لم
 يخرج منه بعض الافراد كفت الارادة العامة لتناول
 الحكم لجملة افراد حصول الحكم في الفرد المعين وان لم
 يخطر بالبال ذلك الفرد بخصوصه قال وهذا محال لخالق
 فيه اعني انه ليس من شرط العام ارادة كل فرد من
 افراده بخصوصه انتهى وقال العبادي في زيادته
 العبارات امارات الارادات فاذا خصت العبارة خصت
 الارادة واذا عممت عممت وهو جار على أحد القولين
 السابقين وهل يجب مقارنة المخصص أم لا فيه
 قولان قالت الاشعرية بالثاني والمعتزلة بالاول وقرا
 القولان في تأخير البيان عن وقت الحاجة وقال ابو
 الحسين في المعتمد يعني فذهب اصحابنا يعني المعتزلة

ع نائب فاعل
 اريد
 هـ

عنه

خذهب



انه يشترط في التخصيص مقارنة اللفظ العام والعقلي محل وفاق في اشتراط المقارنة واعلم انه سيأتي في باب حكاية خلاف في انه لا يجوز الابدان يقترن بالتكليف ما يدل على النسخ ولم يذكره هنا لأنه أخف واعلم أن التخصيص شديد الشبه بالنسخ لا اشتراكهما في اختصاص الحكم بنقض ما يتناول اللفظ وقد فرقا بينهما من وجوه أحدها ان التخصيص ترك بعض الاعيان والنسخ ترك بعض الأزمان قاله الاستاذ ابو اسحق الاسفراييني الثاني ان التخصيص يتناول الأزمان والاعيان والأحوال بخلاف النسخ فإنه لا يتناول إلا الأزمان قال الغزالي وهذا ليس بصحيح فان الاعيان والأزمان ليسا من أفعال المطلقين والنسخ يرد على الفعل في بعض الأحوال الثالث التخصيص لا يكون إلا لبعض الافراد بخلاف النسخ فإنه يكون لكل الأفراد وعلى هذا فالنسخ أعمر قاله البيضاوي لكن اختار إمامه خلافاً فإنه قال لا معنى له الاتخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ فرق العام والخاص وقد سبقه إلى ذلك الاستاذ فيما نقله عنه امام الحرمين في كتاب النسخ فقال صرح الاستاذ بان النسخ تخصيص في الزمان واعترض عليه الرابع وحطاه القاضي أبو الطيب عن بعض أصحابنا ان التخصيص تقليل والنسخ تبديل وقال هذا اللفظ جميل ولكن زيفه وان قلت اتخصيص صحت نيته في الباطن دون الظاهر وكأنه يشير بهذا إلى الفرق الحادي عشر مسألة قال الشافعي رحمه الله الخطاب في

فرق بين العام

العموم

العموم والخصوص على أربعة أوجه أحدها خطاب عام اللفظ والمعنى كقوله تعالى الله خالق كل شيء قال الشافعي رحمه الله في الرسالة فهذا عام لا خاص واعترض ابن داود عليه فقال كيف عد هذه الآية في العمومات التي لم يدخلها التخصيص والله تعالى شيء بدليل قوله تعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله ورد ابن سريج عليه وقال أما علمت ان المخاطب لا يدخل تحت الخطاب وقال في كتاب الاعذار والانداز لابن داود وأما ما عرض به من قوله قل أي شيء أكبر شهادة وإي ضرورة دعت به إلى هذا وكيف يحتمل العموم ما أو ما إليه وقد بدأ الله بنفسه فأخبر بقوله الله خالق كل شيء وهل يحتمل الاوهام في المخاطبة ما أو ما إليه ولولا ان القلوب لا تطيق الطلام لكان عليه فيه كلام كثير ويقول إن الآية تخرج عامة في مذاهب جميع الناس لأنه لما كان ما عرض به في الله محالاً خاضعاً عن الوهم علم ان الخطاب انما يخرج على ما يعقل ويتوهم دون ما لا يعقل ولا يتوهم فاذا لم يخرج على ما لا يتوهم لم يدخل في ذلك عموم ولا خصوص ثم قال بعد شيء مما ذكره في دفع ما أورده ابن داود مما يستحيل اندراجه في الصفات قد أومينا إلى جميل وكبر هذا التفسير لأن الشافعي وأصحابه بعده يكرهون الخوض في هذا انتهى وقال الصيرفي في شرح الرسالة اعترض ابن داود ويحيى بن الكشم على الشافعي في قوله في قول الله تعالى الله خالق كل شيء انه عام وحي لوا الصواب وذهبوا عن اللغة وذلك لو ان رجلاً من كبار

أهل بغداد قال اطعمت أهل بغداد جميعا لم يكن داخلا
 فيهم ولم تقل له خرجت أنت بخصوص وإنما العموم
 المطعنين سواء لأنه هو المطعم لهم قال وفي الآية
 دليلان أحدهما الله لا خالق سواه وثانيهما ان ما سواه
 مخلوق وينبغي ان يعلم ان الخطاب عام فيما سواه قال
 ولا شك ان لفظة شيء لا تطلق على الله وان شملت
 الموجودات لغة واصطلاحا وسبب المنع كون الاسماء
 توقيفية ولأن لفظة شيء مأخوذة من شاء والشاء من
 المحدث الذي ليس بقديم والله تعالى قديم فلا يصدق
 فيه ذلك الثاني خطاب خاص اللفظ والمعنى كقوله
 يا أيها النبي قل لأزواجك الآية فهذا مختص به عليه
 السلام لأنه لا يجب على أحد التخيير الثالث خطاب
 خاص اللفظ عام المعنى كقوله تعالى واذا رأيت الذين
 يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم الآية الخطاب معناه
 والمراد به الأمة بدليل قوله وقد نزل عليكم في الكتاب
 ولم ينزل في الكتاب الا هذه الآية وقوله تعالى لئن أشركت
 ليحبطن عملك وقوله ولا تكن الخائبين خصيما قال الأستاذ
 ولا يصح الى ذلك الا بدليل غير الخطاب وانكر ابن حزم
 في الاحكام وجود هذا القسم وقال ليس موجودا في
 اللغة وهو محجوج بما ذكرنا الرابع خطاب عام اللفظ
 والمراد به الخصوص وهذا اختلف فيه والأكثرون
 على جوازه كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
 قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الأول نعيم ابن مسعود
 أو أربعة نفر كما قال الشافعي في الرسالة قال اللخمي
 وهو مجاز لا حقيقة واذا خاطب بذلك فلا بد ان يدلنا

وأربعة
 هـ

على



على مراده به وهل يجب مقارنة الدليل الخطاب أو يجوز
 تأخيره عنه فيه القولان وذهب بعض الأصوليين
 إلى انكار هذا القسم لأن الموجب للخصوص بمنزلة
 الاستثناء المتصل بالجملة ولا يجوز في قوله تعالى
 فلبث فيهم الف سنة الاخسرين عامًا ان هذه الصيغة
 مراد بها الف سنة كاملة واعلم ان جماعة اطلقوا
 الخلاف في هذه المسئلة فمنهم صاحب المحصول وخصه
 الشيخ أبو حامد والشيخ أبو اسحق وسليم الرازي في
 التقريب وابن السمعاني في القواطع والقاضي
 عبد الوهاب وصاحب المعتمد في الاحكام وغيرهم بالخبر
 ولم ينقلوا الخلاف في الأمر والنهي بل جعلوه محل اوافق
 كالنسخ وهو الظاهر فان المانع لهذا في الخبر قياس
 التخصيص على النسخ كما قاله القاضي عبد الوهاب والظاهر
 ان المخالف يمنع تسميته عاما مخصوصا ويقول انه
 عام أريد به الخصوص وحينئذ فلا يندفع الاستدلال
 عليه بما ذكره من الآيات المختصة وهو
 قوي ومن هنا قال بعضهم يشترط في التخصيص وروده
 في الانتشاءات لا في الاخبار فانه لا يكون فيها عام أريد
 به الخصوص فائدة عمومات القرآن مخصوصة في
 الاكثر حتى قال الشيخ علم الدين العراقي ليس في القرآن
 عام غير خصوص إلا أربعة مواضع أحدها قوله
 حرمت عليكم أمهاتكم فكل من سميت أمًا من نسب
 أو رضاع أو أمًّا مؤمنًا وان علت فهي حرام ثانيها قوله كل
 من علمها فان كل نفس ذائقة الموت ثالثها قوله
 والله بكل شيء عليم رابعها وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها

٢٤٥

العراقي

ح



وغلط من جعل منه قوله تعالى الله على كل شيء قدير إذ
القدرة لا تتعلق بمسئول بالاستحالات لأن الممكن المدوم
لا يطلق عليه شيء عندنا حقيقة فموازك بالمستحيل
وأما قول ابن جنى في الخصائص في قوله تعالى له ما في
السموات وما في الأرض محمول أريد به الخصوص لأن
الأفعال الصادرة من مخلوقاته ليست له فبناه على
مذهبه الفاسد في الاعتزال

فصل

في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصو
اعلم أن الأصوليين لم يتعرضوا للفرق بينهما وكن بعضهم
أن الظلام فيه مما آثاره المتأخرون وليس كذلك فقد
وقعت التفرقة بينهما في كلام الشافعي وجماعة من
أصحابنا فاختلف قوله في قوله تعالى وأحل الله البيع
هل هو عام مخصوص أو عام أريد به الخصوص
قال الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع
والفرق بينهما أن الذي أريد به الخصوص ما كان
المراد به أقل وما ليس بمراد هو الأكثر قال أبو علي
ابن الهريزة وليس كذلك العام المخصوص لأن المراد به
هو الأكثر وما ليس بمراد هو الأقل قال ويفترقان في الحكم
من جهة أن الأول لا يصح الاحتجاج بظاهره وهذا
يكن التعلق بظاهره اعتبارا بالأكثر وفرق الماوردي
في الحاوي بينهما من وجهين أحدهما أن العام المخصوص
ما يكون المراد باللفظ أكثر وما ليس بمراد باللفظ أكثر
والثاني أن المراد فيما أريد به الخصوص متقدم على اللفظ
وفما أريد به العموم متأخر عن اللفظ أو يقترب به

وهن

وهن تعرض للفرق بينهما من المتأخرين الإمام تقي الدين
ابن دقيق العيد فقال في شرح الإمام يجب أن يُدْرَك
للفرق بين قولنا هذا عام أريد به الخصوص وبين قولنا
هذا عام مخصوص فإن الثاني أحسن من الأول الأثرى أن
المتكلم إذا أراد باللفظ أو لا ما دل عليه ظاهر العموم
ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عاما
مخصوصا ولم يكن عاما أريد به الخصوص ثم يقال إنه
منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أخرج وهذا توجه
إذا قصد العموم وفرق بينه وبين أن لا يقصد الخصوص
بخلاف ما إذا نطق باللفظ العام مراد به بعض
ما يتناول في هذا وفرق الخطاب من المتأخرين بينهما
بوجهين آخرين أحدهما أن المتكلم إذا أطلق اللفظ
العام فإن أراد به بعضا معينا فهو العام الذي أريد
به الخصوص وإن أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو
العام المخصوص مثاله قولك قام الناس فإذا أردت
إثبات القيام لزيد مثلا لا غير فهو عام أريد به الخصوص
وإن أردت سلب القيام عن زيد فهو عام مخصوص والثاني
أن العام الذي أريد به الخصوص إنما يحتاج لدليل معنوي
يمنع إرادة الجميع فينتعين له البعض والعام المخصوص
يحتاج إلى تخصيص اللفظ غالبا كالشرط والاستثناء
والغاية والمتصل نحو قام القوم ثم يقول ما قام زيد
وفرقت بعض المتأخرين بأن العام الذي أريد به الخصوص
هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناول وهو
بجاز قطعا لأنه استعمال اللفظ في بعض مدلوله
وبعض الشيء غيره قال وشروط الإرادة في هذا أن

٢٤٦

ويقال
متوجه

أثره

أبى
ح

أبى
ح

ويريد

تكون مقارنة لأول اللفظ ولا يكفي طرفها في اثباته
لان المقصود من نقل اللفظ عن معناه الى غيره واستعماله
في غير موضوعه وليست الارادة فيه اخراجا لبعض
المدلول بل ارادة استعمال اللفظ في شئ آخر غير
موضوعه كما يراد باللفظ مجازا واما العام المخصوص
فهو العام الذي اريد به معناه مخرجا منه بعض
افراده بالارادة ارادة للاخراج لا ارادة للاستعمال
فهي تشبه الاستثناء فلا يشترط مقارنتها لأول
اللفظ ولا تأخيرها عنه بل يكفي كونها في اثباته
كالمشيئة في الطلاق وهذا موضوع خلافه في
ان العام المخصوص مجازا او حقيقة ومنشأ التردد
ان ارادة اخراج بعض المدلول هل تصير اللفظ
مراد به الباقي اولا وهو يقوى كونه حقيقة لكن
الجمهور على المجاز والنية فيه مؤثرة في نقل اللفظ
عن معناه الى غيره ومن هنا يعرف ان عد ابن الحاجب
اليدل في المخصصات ليس بجيد لان الاولى في قولنا
أكلت الرخيف ثلثه انه من العام المراد به المخصوص
لا العام المخصوص وقال عيسى بن علي النخعي في كتاب
العرض والالة اذا التي بصورة العموم والمراد به
المخصوص فهو مجاز الا في بعض المواضع اذا صار
الاظهر المخصوص كقولهم غسلت ثيابي وصريت نخلي
وجاءت بنو تميم وجاءت الازد اشتغلت
فصل فيما يجوز تخصيصه
من حق التخصيص ان لا يكون الا فيما يتداوله اللفظ
فاللفظ الذي لا يتداول الا الواحد لا يجوز تخصيصه

موضعه

موضعه

ومن

بمعنى



بمعنى اخراج بعض الجزئيات منه لانه اخراج البعض
مع بقاء البعض والواحد لا بعض له فاستحال تخصيصه
ولهذا قال ابن الحاجب لا يجوز تخصيص الا في ذى اجزاء
يصح افتراقها ليكن صرفه الى بعض يصح القصر عليه
واعترض القرافي بان الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص
وهو يصح اخراج بعض اجزائه لصحة قولك رأيت
زيدا وتريد بعضه وان تعذر اخراج بعض الجزئيات
فينبغي التفصيل واما الذي يتناول اكثر من واحد
فاما ان يكون عمومه من جهة اللفظ او المعنى اى
الاستنباط فالأول يتطرق اليه التخصيص أمرا
أو خبرا نحو اقتلوا المشركين ثم خص الذمى ومن في
معناه والثاني على ثلاثة اقسام أحدها العلة
وقد اختلف في تخصيصها على مذاهب كثيرة والمنقول
عن الشافعي والجمهور المنع وستأتي المسئلة في باب
القياس ان شاء الله تعالى وهي المسئلة المسماة
هناك بالنقض كالنهي عن بيع الرطب بالتمر لأجل
النقصان عند الجفاف ووجدنا هذه العلة في العرايا
مع ان الشارع جوزها فيها الثاني مفهوم الموافقة
كدلالة التأنيف على حرمة الضرب فالتخصيص فيه
جائز بشرط بقاء الملفوظ وهو التأنيف في مثالنا
هذا ومنع القاضي أبو بكر والشيخ أبو اسحق وسليم
في التقريب من جواز تخصيص مفهوم الموافقة
لمعنيين احدهما ان التخصيص انما يكون في العموم
ولا عموم الا في الالفاظ الثانية انه لما قال لا تقل
لها أف وكان المنع من أجل الأذى لم يجز ان يدل دليل

وخبراً

على اجازة الضرب مع ان فيه اذى لأنه يناقض الأول
 قالوا وهكذا القياس لا يدخله تخصيص ويحتمل ان هاتين
 العلتين تدبنيان على الوجهين في المعلوم من جهة
 الفحوى هل هو من جهة اللغة أو من جهة القياس
 وفيه وجهان وشرط الهندى في الجواز ان لا يعود
 نقضا على الملفوظ كما باحة ضرب الأمر اذا فحرت
 أما اذا عاد نقضا على الملفوظ كما اذا قال فلا تقل
 لهما أفى لكن اباح له نوعا من انواع الأذى مطلقا
 فلا يجوز هذا طله مع بقاء مدلول اللفظ اما لو ورد
 دليل يدل على اخراج الملفوظ وهو التأنيف مثلا
 فإنه لا يكون تخصيصا بل نسخا له وللمفهوم أيضا
 لأن رفع الأصل يستلزم رفع الفرع الثالث
 مفهوم المخالفة كسائمة الغنم فان مفهومه نفى
 الايجاب عن معلوفة الغنم فيجوز ان يقوم دليل
 على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه
 الذى ثبت فيه بالمفهوم خلاف ما ثبت للمنطوق
 ويعمل بذلك جمعا بين الدليلين فتخص المعلوفة
 المعدة للتجارة من هذا العموم وشرط البيضاوى
 وصاحب المحصول للجواز ان يكون المخصص راجحا
 ولم يذكره الامام والظاهر عدم اشتراطه إذ لا
 يشترط في المخصص الرجحان ومنهم من منع من
 تخصيصه كما حكاها ابن برهان في الوجيز وهو
 احتمال للشيخ ابى اسحق الشيرازى وحكى ابن
 برهان عن القاضى أبى بكر انه منع تخصيص مفهوم
 الموافقة لأنه يوجب نقض اللفظ واختار تخصيص

قوله كما باحة ضرب
 الأمر اذا فحرت مثال
 لعدم العود لتقييده
 بالفجور

عندما فيخص
 الحاصل

مفهوم



مفهوم المخالفة لأنه لا يوجبها والذي رأيت في كتاب
 التقريب للقاضى المنع فيهما مطلقا نعم هذا اختيار
 سليم الرازى في كتاب التقريب فإنه منع دخول التخصيص
 لمفهوم الموافقة ثم قال واما مفهوم المخالفة فحكمه
 حكم اللفظ ان تناوّل واحد لم يدخله تخصيص
 وان تناوّل اشياء دخله التخصيص وقال شارح
 اللمع تخصيص دليل الخطاب قبل استقرار حكمه
 ينبى على الوجهين فيه هل هو كالنطق أو كالقياس
 فان قلنا كالقياس لم يجز تخصيصه وان قلنا كالنطق
 ففي تخصيصه وجهان ذكرهما الشيخ ابى اسحق
 مبديان على المعنى في فحوى الخطاب قال فاما اذا استقر
 كان ما يرد مناقضه من باب النسخ مسئلة العموم
 المؤكد بطل ونحوها هل يدخله التخصيص فيه
 قولان للعلماء حكاهما الماوردى والرويانى في باب
 القضاء أحدهما لا ونقله ابو بكر الرازى عن بعضهم
 وجزم به المازرى ولهذا قالوا ان التأكيد ينفى
 التجوز بان يكون المراد به البعض ويشهد له قوله
 تعالى يقولون هل لنا من الأمر من شئ قل ان الأمر
 كله لله في قراءة النصيب لأنه لو لم يعينه للعموم
 لما قال هل لنا من الأمر من شئ وهذا يدخل في
 المجاز لا في التخصيص أو أصح ما نعم بدليل ما جاء في
 الحديث فأحرموا كلهم إلا ابوقتادة لم يجرم فدخلة
 التخصيص مع تأكيده وكذلك قوله تعالى
 فسجد الا انك كل يوم اجمعون الا ابليس ان جعلنا الاستثناء
 متصلا فان قيل التأكيد هنا مقدر حصوله بعد الاخراج

وان يكون

تأكده

فالمؤكد هنا انها هو غير المخرج قلنا كيف يفعل بقوله
ولقد اربنا آياتنا كلها والاستغراق فيه متغذرات
آيات الله لا تتناها قال الامام في البرهان ومما زل فيه
الناقلون عن الاشعري ومتبعيه ان صيغة العموم
مع القرائن تبقى مترددة وهذا ان صح يحمل على موانع
العموم كالصبيغ المؤكدة انتهى وقد صرح بان التاكيد
لا يرفع احتمال التخصيص ومن صرح بذلك القفال
الشاشي ايضا فقال في كتابه يجوز التخصيص المؤكد
ومثله بالآية فسجد الملائكة قال والتاكيد لا يزيل
احتمال اللفظ والامر يدخله استثناء وبالجملة ايضا
صرح الماوردي والرويانى في باب القضاء من كتابيها
ثم قال وذهب بعض العلماء الى انه لا يجوز تخصيص
المؤكد وهذا غلط لوجود الاحتمال بعد التاكيد لوجوده
من قبل الله وهذا نظير الوجهين اللذين حطاهما
الماوردي والرويانى ايضا في جواز نسخ الحكم المقيد
بالابدية وظاهر كلام الهمدي في باب النسخ انه اجماع
وليس كذلك تنبيه اذا عطف الخاص على العام
المتناول له وقلنا انه داخل تحت العموم وكأنه
ذكر مرتين مرة بالخصوص ومرة بالعموم يجيء في
تخصيصه هذا الخلاف مسئلة في الغاية التي ينتهي
اليها التخصيص اختلف في القدر الذي لا بد من
بقائه بعد التخصيص على مذاهب احدثها انه
لا بد من بقاء جمع كثير ونقله الرازي والامدي
عن ابي الحسين البصري وصححه الرازي وقال الامدي
وبه قال اكثر اصحابنا واليه مال امام الحرمين ونقله ابن برهان

خ
وان
فقد

خ
ان يجيء

عن



عن المعتزلة قلت وعبارة ابي الحسين في المعتمد الاولى
المنع من ذلك في جميع افراد العموم وايجاب ان يراد بها
كثرة وان لم يعلم قدرها الا ان يستعمل في الواحد على
سبيل التعظيم والابانه فان ذلك يجري مجرى الكثير
واما غير ذلك فلا انتهى وقال الاصفهاني ما نسبته
الامدي الى الجمهور ليس بجيد نعم اختاره الغزالي
والرازي واختلف في ذلك الكثير فقال اكثرهم لا بد ان
يعرف من مدلول اللفظ العام قبل التخصيص وقال
البيضاوي لا بد ان يكون غير محصور وقال ابن برهان
في الاوسط لم يجدوا الكثرة هنا بل قالوا تعرف بالقرائن
واغرب بعضهم فادعى انه ليس المراد بالكثير عددا
بل الكثير وقوعا والغالب وجودا بحيث يقرب انه
صاخر بالبال عند ذكر اعتبار لفظ العام وقال
آخرون شرطه ان يكون الباقي معظم الامر اما في الكثرة
واما في الاعتبار اما في الكثرة فلما اذا قلت كل انسان
مصاب وكل محسن مشكور فانه وان كان في الناس
من لم يصب بمصيبة الا انه يحدث قائل ذلك
ويحسن ان لا يقدح في كلامه واما في الاعتبار فلما
اذا قلت خرج الناس كلهم للقاء الملك فان المراد
من له اعتبار وان كان اكثر الناس لم يخرجوا والثاني
ان العام ان كان ظاهرا مفردا كمن والالف
واللام نحو اقتل من في الدار واقطع السارق
جاز التخصيص الى اقل المراتب وهو واحد
لان الاسم يصلح لهما جميعا وان كان بلفظ
الجمع كالمسلمين جاز الى اقل الجمع وذلك اما

٢٤٩

خ
ان

خ
لا لتقاء

ثلاثة أو اثنان على الخلاف قاله القفال الشاشي كذا رأيت
 في كتابه في نسخة قديمة واعتمده ابن الصباغ في العدة
 أيضا فاضبط ذلك فقد زل الناقلون عنه في هذه
 المسئلة فنقل ابن برهان في الأوسط عنه جواز
 الرد الى الواحد مطلقا ونقل القاضي ابو الطيب في
 شرح الكفاية وابن السمعاني في القواطع عنه جواز
 الرد الى ثلاثة ولا يجوز الى مادونها الا بما يجوز به
 النسخ لكن ظاهر كلام القاضي ان من وما محل وفاق
 فانه قال لنا ان كل ما جاز تخصيصه الى ثلاثة جاز
 تخصيصه الى مادونها كمن وما انتهى وبذلك صرح
 الشيخ ابواسحق الاسفرايني فقال لا خلاف في جواز
 التخصيص الى واحد فيما اذا لم تكن الصيغة جمعا
 كمن والمفرد المحلي بالالف واللام وحكى القاضي
 عبد الوهاب عنه أنه الحق اسماء الاجناس كالسارق
 والسارقة بالجمع المعرف في امتناع رده الى الواحد
 كذلك والفرق بين الصيغتين ان الفاظ الجموع
 موضوعة للجمع ففي التخصيص الى الواحد اخراج عن
 الموضوع ولا كذلك من وما والمفرد المحلي بالالف
 واللام لتناولها الواحد والاثنين قال الاصفرياني
 وينبغي ان يلحق أي بمن وما قلت وهو كذلك
 لوجود العلة وبه صرح الكيا الطبري وقال بعض
 المتأخرين ما ظن القفال يقول به في كل تخصيص
 فانه لا يخالف في صحة استثناء من المخصصات
 بدليل احتجاج بعض اصحابنا عليه بقول القائل
 على عشرة الاتسعة ويحتمل ان يعر الخلاف الا ان الظاهر

خ
 فنقل ابن برهان
 عنه في الأوسط

خ
 الاستثناء

خلافه

خلافه من المنقول عنه ثم قلت وحكى ابو الحسين ابن
 القطان الخلاف في الاستثناء فقال وذهب بعض اصحابنا
 الى انه لا يجوز ان يستثنى الا ان يبقى اقل الجمع وهو
 ثلاثة وانه يمتنع اذا بقي منه واحد او اثنان وذهب
 بعضهم الى جوازه وانه يحل التخصيص محل الاستثناء
 وقد اتفقنا على جواز استثناء الاقل من الاكثر
 وعكسه انتهى قال صاحب المصادر والذي ذهب
 اليه القفال عجيب لانه ان كان البلوغ في لفظ من
 الى الواحد او الاثنين يجعله مجازا عنده فيملا جاز
 مثل ذلك في الفاظ الجمع والثالث التفصيل بين ان
 يكون التخصيص بالاستثناء والبدال فيجوز الى الواحد
 والا فلا حكاه ابن المطهر والرابع انه لا يجوز رده الى
 اقل الجمع مطلقا على حسب اختلافهم في اقل الجمع
 حكاه ابن برهان وغيره والخامس انه يجوز في جميع
 الفاظ العموم ما بقي في قضية اللفظ واحد وحكاه
 امام الحرمين في التخصيص عن معظم اصحاب الشافعي
 قال وهو الذي اختاره الشافعي ونقله ابن السمعاني
 في القواطع عن سائر اصحابنا ما عدا القفال وحكاه
 الاستاذ ابواسحق في اصوله عن اجماع ائمتنا وحكاه
 ابن الصباغ في العدة عن اكثر اصحابنا وصحة القاضي
 ابو الطيب والشيخ ابواسحق وقال ابن برهان في الأوسط
 انه ظاهر المذهب ونسبه القاضي عبد الوهاب
 في الافادة الى الجمهور وقال صاحب المصادر انه الصحيح
 قال الا ان الفاظ الجمع كالرجال والبناس متى بلغ التخصيص
 منها الى اقل من ثلاث صار اللفظ مجازا بخلاف لفظ

٢٥٠

قوله وقد اتفقنا الخ
 في الاتفاق نظر على
 انه قد يفرق بالنسبة
 في الاستثناء لانتم
 الابداه كما حقه
 ابن الحاج بخلاف
 غيره اه ش

خ
 مجملا



من وما فانه لا يصير مجازا وما أظن أصحابنا يوافقون
على صحة ذلك وقد قالوا في كتاب الطلاق لو قال نسائي
طوالق الإفلانة وفلاننة وفلاننة يقبل وقال القاضي
الحسين يجب ان لا يقبل لان النساء لفظ الجمع فيزني
ان يبقى من عدد النساء ما يكون اللفظ مما أتت به لان
أقل الجمع ثلاثة انتهى وكلام القاضي موافق لمذهب
القفال والسادس يعني الذي اختاره ابن الحاجب
قال الاصفهاني في شرح المحصول ولا تعرفه لغيره
ان التخصيص ان كان متصلا فان كان بالاستثناء
أو البديل جاز إلى الواحد نحو الكرم الناس إلا الجهال
وأكرم الناس تميما فيجوز وان لم يكن العالم إلا واحدا
وان كان بالصفة والشرط فيجوز إلى اثنين نحو الكرم
القوم فضلا أو اذا كانوا فضلا وان كان
التخصيص بمنفصل وكان في العام المحصور القليل
كقولك قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة ولم يبق
سوى اثنين جاز إلى اثنين وان كان غير محصورا
أو محصورا جاز بشرط كون الباقي قريبا من مدلول العام
وحاصل مذهبنا على ما ذكره ابو حامد وسليم في
التقريب ان العام ان كان واحدا معروفا باللام كالسارق
ونحوه جاز تخصيصه إلى ان يبقى واحد بالاختلاف
وكذلك الألفاظ المهمة كمن وما لا خلاف فيه
وفي معناه الطائفة وان كان جمعا للمسلمين أو في
معناه كالرهب والقوم جاز تخصيصه إلى ان
يبقى أقل الجمع وفي جواز تخصيصه إلى ان يبقى أقل من
ذلك وجمان أحدهما يجوز وهو قول العراقيين والمعتزلة

كما قاله

ك
٢٥١

كما قاله سليم الثاني لا يجوز وهو قول القفال انتهى
وقال الشيخ ابو حامد والصحيح عندي انه يجوز التخصيص إلى أقل
من ثلاثة وان كان اللفظ موضوعا للثلاثة في اللفظة حقيقة
إلا انه يجوز ان يعدل به إلى المجاز واحتج بقوله تعالى أنا نحن
نزلنا الذكر واناله لحافظون وقال الكلب الهراسي هذه
المسئلة تستدعي تقديم أصل وهو القول في أقل
الجمع قلت وعلى ما اختاره الجمهور من الجواز إلى الواحد لا يبقى
للبناء على ذلك وجه وقد سبق في مسئلة أقل الجمع كلام
يتعلق بهذه المسئلة اختلفوا في العام اذا خص هل يكون
حقيقة في الباقي على مذاهب أحدها انه مجاز قطعاً على
أى وجه خص سواء كان التخصيص متصلاً أو منفصلاً
أو غيره ونقله الامام الرازي عن جمهور أصحابنا والمعتزلة
كأبي علي وابنه واختاره البيضاوي وابن الحاجب والهندي
قال ابن برهان في الأوسط وهو المذهب الصحيح ونسبه
الكلب الطبري إلى المحققين ونقله في المنحول عن القاضي
أبي بكر وحكاه الشيخ ابو حامد الاسفرايني في تعليقه
في الأصول وسليم في التقريب عن المعتزلة بأسرها والثر الحنفية
منهم عيسى بن ابان وغيره قلت وبه جزم ابو موسى والسرخسي
والبرزدي وحكاه عن اختيار العراقيين من الحنفية وقال
الشيخ ابو حامد وحكاه بعض أصحابنا عن الأشعري أيضاً
ووجهه انه وضع للجمع فاذا أريد به غير ما وضع له
بالقرينة صار مجازاً ولانه حقيقة في الاستغراق
فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك والمجاز خير
خير منه والثاني انه حقيقة فيما بقي مطلقاً سواء
خص بدليل متصل كالاستثناء أو منفصل كدليل العقل

والقياس وغير ذلك قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني وهذا
 مذهب الشافعي وأصحابه وهو قول مالك وجماعة من
 أصحاب أبي حنيفة انتهى وقد وافق أبو حامد على ذلك
 أئمة أصحابنا كالقاضي أبي الطيب الطبري والشيخ أبي اسحق
 في الجمع وابن الصباغ في كتاب العدة وسليم في التقريب
 فجزموا بأنه حقيقة وحكوا الخلاف فيه بالمجاز عن المعتزلة
 ونقله ابن برهان في الوجيز عن أكثر علمائنا وقال إمام الحرمين
 في التلخيص وابن القشيري هو مذهب جماهير الفقهاء
 ونقله الفزالي في المتحول عن الشافعي وقال القاضي عبد الوهاب
 في المختصر هو قول الكل والأكثر من أصحاب الشافعي وبعض
 الحنفية والمالكية إذا كان الباقي أقل الجمع فصاعدا وقال
 صاحب المصادر أنه قول أكثر الشافعية والثالث
 أنه إن خص بمتصل لفظي كالاستثناء فحقيقة أو
 بمنفصل فجاز وحكاه الشيخ أبو حامد وسليم وابن برهان
 وعبد الوهاب عن الكرخي وغيره من الحنفية زاد عبد
 الوهاب أنه قول أكثرهم قاله ابن برهان واليه مال القاضي
 ونقله عنه الشيخ أبو اسحق في الجمع أيضا قلت هو الذي
 صرح في التقريب ونصه ولو قررنا القول بالعموم
 فالصحيح عندنا من هذه المذاهب أن نقول إذا قدر
 التخصيص باستثناء متصل فاللفظ حقيقة في
 بقية المسميات وإن قدر بدليل منفصل فاللفظ
 مجاز لا يستدل به في بقية المسميات وقال
 كنا قد نصرنا القول بأنه مجاز مطلقا انتهى قال المقترح
 ذهب القاضي في أحد مصنفاته إلى أنه مجاز مطلقا
 ثم رجع عنه إلى الفرق بين التخصيص المقارن والمنفصل

على أنه

مانعه

بدلالة منفصلة

وقال

فقال إن التخصيص المقارن لا يصير اللفظ مجازا بل
 هو باق حقيقة ونرى أنه كلام واحد والتخصيص
 المتأخر نقول فيه أنه يبقى مجازا في البقية ويحتمل
 أن القاضي ما أراد بانه مجازا في الاقتصار وفيما عدا
 المبقى إما في دلالة اللفظ وضعا فهو حقيقة والقاضي
 إنما قال هذا تفريعا على رأي المعين لأنه مذهب في
 صيغ العموم الوقف والرابع عكسه كذا حكاه ابن
 برهان في الأوسط عن عبد الجبار والخامس إن خص
 بدليل لفظي لم يصير مجازا متصلا كان الدليل أو منفصلا
 وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازا كذا حكاه الأمدى
 والسادس إن خص بالشرط والتقييد بالصفة فهو
 حقيقة وإلا فهو مجاز معنى في الاستثناء حكاه أبو الحسين
 في المعتمد عن عبد الجبار السابع إن كان المخصص مستقلا
 فهو مجاز سواء كان عقليا أو لفظيا كقول المتكلم بالعام
 أردت به البعض المعين وإن لم يكن مستقلا فهو حقيقة
 كالاستثناء والشرط والصفة قاله أبو الحسين البصري
 واختاره الإمام فخر الدين الرازي ولم يذكروا التقييد
 بالغاية على هذا المذهب قال الهندي وحكمه
 حكم أخواته من المتصلات ظاهرا إذ لا يظهر فرق
 بينهما والثامن أنه مجاز فيما خرج عنه فاما استعماله
 في بقية المسميات فحقيقة لأنه إذا قال يجب
 الصلاة على المسلمين ثم أخرجنا من الوجوب
 المجانين والحائض وأصحاب الأعذار فإطلاق لفظ
 المسلمين على البقية حقيقة وهو اختيار إمام
 الحرمين وذكر المقترح في تعليقه على البرهان أنه معنى

استخرجنا



كلام القاضي قلت وكذا ذكره ابو نصر بن القشيري وهذا الذي قاله الامام قد اوردته القاضي سؤالا على نفسه فقال ان قائل يقول اذا خص بعض المسميات فاستعمل اللفظ في الباقي ليس بمجاز بل التجوز في نفي الشمول فلا مجاز اذن في بقية المسميات فالجواب ان هذا ساقط لان معنى المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له لفة فترك الاستعمال في المخصص عن المسميات لا يحقق التجوز فيه فانه عند من استعمل اللفظ الذي وضع فيه فيجب ان يكون في استعماله مجازا لا فيما ترك استعماله فيه ولفظ الحار اذا اطلق على البليد لم يكن مجازا لعدم استعماله في الهيئة المخصوصة وان كان مجازا لاستعماله في غير ما وقع له وكذا ما نحن فيه واذا بطل طرف وجه التجوز الى العدم وجب ان يكون مجازا في بقية الاسماء ثم اوضح القاضي هذا فقال لو لم يبق من المسميات الا واحد ولفظ الجمع مجاز فيه وفاقا ولم يقدر فيه خلافا وان كان يتناول اللفظ مع غيره ان قدر عامما فصرف الجمع الى الواحد كصرف الجمع الى غير الشمول قال ابن القشيري وهذا الذي ذكره القاضي حق من وجه وكذا الذي ذكره امام الحرمين حق من وجه وذلك ان انطلاق لفظ المسلمين على جميعهم حقيقة في وضع اللفظ فاذا اخرج الخيصة والمجانين تناول لفظ المسلمين البقية بعد هذا الاخراج والتخصيص كتناوله لهم قبل التخصيص لم يتغير منه شيء فمن حيث ان اللفظ يتناولهم فاللفظ حقيقة فيهم ومن حيث ان اللفظ لم يجبر على التعميم وانما وضع

قوله لان معنى المجاز الخ قد يقال ان اللفظ وان كان متناولا لذلك قيل الا انه ليس من جهة خصوصه فاذا استعمل فيه من جهة خصوصه كان مستعملا في غير ما وضع له تدبره ش

عدم منه

التعميم

التعميم للفظ مجاز ولا بعد ان يكون اللفظ حقيقة من وجه ومجازا من وجه وانما الحال كونه حقيقة ومجازا من وجه واحد فتأمل انتهى وحاصله ان كونه مجازا من حيث انه لم يرذبه المتكلم بعض مقتضاه لا ينافي ان استعماله في الباقي بجهة الحقيقة وقال الصفي الهندي انه اجود المذاهب بعد الاول وجزمه في المتخول وفيه نظر اذ ليس للفظ بقضية الوضع جهتان وقال في المستصفي هذا ضعيف فانه لو ردت الى الواحد كان مجازا مطلقا لانه تغيير عن موضوعه في الدلالة والتاسع ان بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه والا فهو مجاز وحكاها الامدي عن ابي بكر الرازي واختاره الباجي من المالكية وجعل القاضي والفزالي محل الخلاف فيما اذا كان الباقي اقل الجمع فاما اذا بقي واحد او اثنان كما لو قال لا تكلم الناس ثم اردت زيد اخاصة فانه يصير مجازا بلا خلاف وان كان حاصله فيه لانه اسم جمع والواحد والاثنان ليسا بجمع قلت لكن القاضي حكى في او اخر كلامه عن بعض اصحابنا انه حقيقة فيما بقي وان كان اقل الجمع ثم استبعده وكأنه لم يعبأ بهذا الخلاف لكن الخلاف فيه ثابت استدركه ابن القشيري في اصوله على القاضي فقال وذكر القاضي ابو الطيب في اصوله عن بعض اصحابنا ان اللفظ حقيقة فيما بقي وان كان اقل الجمع هو وحكاها الماوردي عن ابي حامد الاسفرايني وقال اذ المر يبق الا واحد فالشهور ان اللفظ يتناول على المجاز اذا كان

تعبير

فكأنه



العام بصيغة الجمع في أصل اللفظة لا يعبر به عن الواحد
قال وحكي القاضي أبو بكر فيه الاتفاق لكن أبا حامد الأسفرايني
خالف وذهب إلى أنه يبقى في تناوله للواحد على الحقيقة
احتجاجاً منه بقوله تعالى فقد رنا فنعم القادرون
فاخبر سبحانه عن نفسه بلفظ الجمع وهو سبحانه
واحد فإذا ثبت حمل الجمع على الواحد فلا يستنكر حمل العموم
المخصوص على الواحد حقيقة قال المازري والمشهورات
موضع الخلاف إنما هو فيما إذا بقي أقل الجمع قلت وحكي
الباجي عن أبي تمام من شيوخهم أنه يبقى حقيقة وإن
انتهى التخصيص إلى الواحد تبييناً الأول
حكي الشيخ أبو حامد عن بعض أصحابنا أنه حكى عن
الاشعري القول بأنه مجاز ثم قال وهذا لا يجيء على
قوله من وجهين أحدهما أن اللفظ المشترك عنده
بين العموم والمخصوص إذا دل الدليل على العموم كان
حقيقة فكيف يصح على قوله أنه حقيقة فيما بقي بعد
التخصيص والثاني أن نقول أن اللفظ المستعمل
فيما بقي يحتاج به مجرداً من غير دلالة وهذا معنى قولنا
أنه حقيقة في الباقي فإذا سلم هذا المريب تحت
قولنا أنه مجاز فيما بقي معنى وقال بعض المتأخرين
هذا القول أعني كونه مجازاً ضعيفاً أما على قاعدة
أصحابنا في إثبات كلام النفس فإن المتكلم بقوله
من دخل دارى من العلماء فله درهم لم يبين أول
كلامه على قصد غير العلماء أصلاً فكلام النفس
لم يتناول غير العلماء لا حقيقة ولا مجازاً لا قبل
التخصيص ولا بعده وهي في كلامه سبحانه

بمعنى

٢٥٤

بمعنى الأول لعلمه بمراده قطعاً بل تغييره بصيغة
العموم إنما كان توطئةً للبيان بالتخصيص كالجنس
مثلاً في عموم معناه عند ما تورد في تحديد النوع فإنك
تأتي به عاماً ثم تخصصه باقتزان الفعل به فلا يكون
من أول القصد أصلاً مراداً فذلك في تخصيص اللفظ
العام إذا العموم حقيقة واحدة معقولة في عموم اللفظ
كالمعنى وهذا الذي قاله هذا القائل خارج عن المذاهب
السابقة قال وأما على قاعدة المعتزلة في انكارهم النفس
فهو الحد إذا تصور اللفظ في الذهن لللفظ به فيكون
المخصوص إذن من أول اللفظ وأما علم السامع بالعموم
فلا يعتبر إذ ليس له أمر في كلام غيره الثاني أن هذا
الخلاف إنما هو في العام المخصوص وهو الذي أريد به
معناه مخرجاً منه بعض أفراده فأرادة إخراج بعض
المدلول هل تعين اللفظ مراداً به الباقي أم لا فإن
قلت بالمنع كان حقيقة والأفلا أما العام الذي أريد
به المخصوص فالظاهر أنه مجاز قطعاً ولا يطرقة
هذا الخلاف لأنه مستعمل في بعض مدلوله إلا إذا
قلنا أن دلالة العام على كل فرد من أفراد دلالة
مطابقة فيحتمل أن يكون حقيقة في كل فرد
فيطرقة الخلاف وهو بعيد وقال ابن دقيق العيد
في شرح العنوان القول بأنه مجاز صحيح في العموم
الذي أريد به بعض ما تناوله عند الإطلاق أما
ما وقع التخصيص فيه بعد إرادة العموم به إن
صح أنه تخصيص لا نسخ فلا يقوى هذا فيه
الثالث إطلاقهم الكلام في هذه المسئلة يشمل

ما لو كان التخصيص بدليل العقل ونقل بعض الحنفية
 عن القائلين بان من المخصصات العقل انه لا يصير العام
 ظاهرا مثل هذا التخصيص وانما يصير ذلك فيما يقبل
 التعليل والتفسير دون ما لا يقبله الا ترى ان الاستثناء
 وهو من ادلة التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج
 العام من القطع الى الظن لانه لا يقبل التعليل فكذا
 هنا الرابع قد يدعى في القولين الاولين اعني انه
 حقيقة او مجاز انه لم يتوارد الخلاف فيها على محل
 واحد فان القائل بانه مجاز اراد بالنسبة الى اللغة
 والقائل بانه حقيقة اراد انها حقيقة شرعية
 فان الاجماع على العمل به بعد التخصيص بعد ان وضع
 الشرع في العام اذا خص يكون متناولا للباقي فهو
 اذن حقيقة شرعية انما عن وضعها الاجماع فصار
 حقيقة شرعية مجاز الغويا الخامس ذكر الشيخ ابو حامد
 الاسفرايني في تعليقه الاصولي وسليم في كتاب التقريب
 ان فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان من يقول ان ذلك
 حقيقة في الباقي يجتز بلفظ العموم فيما لم يخص منه
 مجردا من غير دليل يدل عليه ومن يقول انه مجازا
 لا يمكنه الاحتجاج بالعموم المخصوص فيما بقي الا بدليل
 يدل عليه اي على ان حكمه ثابت في الباقي وظهر بهذا
 ان الخلاف في كون العام المخصوص حجة قرحة الظلام
 في هذا فلهم هذا اخرنا ذكرها وبه يتضح تقرير مذهبنا
 في كونه حقيقة لكن الدنيا الطبري عكس ذلك
 فقرر كونه حجة ثم قال واذا تقرر انه ليس بمجمل
 فاختلقوا هل هو مجاز ام حقيقة والطريقة الاولى

أقعد

أقعد وأحسن السادس قال الشيخ ابو حامد القائلون
 بانه مجاز احتجوا بنبذة واحدة وهي ان لفظ العموم
 موضوع للاستفراق فاذا دل الدليل على تخصيصه
 فانه يعدل به عن موضوعه بالقرينة فيكون مجازا قال
 ودليلنا ان لفظ العموم اذا ورد مطلقا فانه يقتضي
 استفراق الجنس فاذا ورد التخصيص فان ذلك يبين
 ما ليس بمراد باللفظ فيخرجه عناء فلم يؤثر فيما بقي
 بل يكون ما بقي ثابتا فيه باللفظ فحسب والذي يدل
 على هذا ان دليل التخصيص مناف للحكم ما بقي من اللفظ
 ومضاده فلا يجوز ان يؤثر فيه ويثبت الحكم مع
 مضادته ومناقضته قال ويصير لأهل الحرب عندنا
 اسمان كل منهما حقيقة أحدهما حقيقة فيهم بعد
 وجود قرينة وهو ان يقولوا قتلوا أهل الحرب والآخر
 حقيقة فيهم بعد وجود قرينة وهو ان يقولوا قتلوا
 المشركين الا أهل الذمة ولا يجتمع قبل هذا الا ترى
 انه اذا قال أعطوا فلان ثوبا أبيض أو أضر كان ذلك
 حقيقة في الثوب الأصفر بهذا اللفظ واذا قال أعطوا
 ثوبا ولا تعطوه غير الأصفر كان حقيقة فيه عند وجود
 القرينة فكذلك هذا او يخالف هذا استعمال اسم
 الحمار في الرجل البليد واسم الأسد في الشجاع لأن
 ذلك اللفظ يحمل عليه بالقرينة الدالة عليه لا بمجرد
 اللفظ فان القرينة تدل على المراد باللفظ وهي محالة له
 في الحكم فهي دالة على ما أريد به فكان اللفظ مستعملا
 فيه بالقرينة وكان مجازا وليس كذلك استعمال لفظ
 العموم في المخصوص فان القرينة ما بينت المراد باللفظ

ولا تعطه
وكذلك

وإنما بينت ما ليس بمراد فكان استعمال اللفظ في المراد
 بنفسه لا بالقرينة فإنه لا يجوز أن يكون مستعملاً بالقرينة
 والقرينة مضادة له فكان ذلك حقيقة فيما استعمل
 فيه لا مجازاً قال ودلالة ثانية على من سوى بنى القرينة
 المتصلة والمنفصلة يعني يجعل الجميع مجازاً لأنه لا فرق
 عند أهل اللغة بين أن يقول القائل لفلان على خمسة
 دراهم وبين قوله عشرة الا خمسة في ان كلامهما اقرار
 بخمسة واما من فرق بين الدليل المنفصل والمتصل
 فإنه فصل بينهما بان الكلام اذا اتصل بعبءه ببعض
 بنى بعضه على بعض وكان ذلك حقيقة فيما بقي
 واذا انفصل بعضه عن بعض لم يبن وكان مجازاً فيه
 وهذا غلط لأنه لا فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة
 في ان اللفظ بنى عليها ودالة على ما ليس بمراد منه
 وما بقي يكون ثابتاً فيها باللفظ لا بالقرينة فيختار ان لا
 يفترق المراد بوجه انتهى مسألة العام اذا نقص
 واما ان يخص بمهم أو معين فان خص بمهم كما لو قال
 اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يجتمع به على شيء من
 الافراد اذا ما من فرد الا ويجوز ان يكون هو المخرج
 ولان اخراج المجهول من المعلوم يصير مجهولاً ولهذا
 لو قال بعثك هذه الصبرة الا صاعاً منها لا يصح مثله
 في المخول بما لو تمسك في مسألة الوتر بقوله افعالوا
 الخيل لان المستثنى من عموم هذا الأمر غير معلوم فيكون
 مجازاً وهذا قد ادعى فيه جماعة الاتفاق منهم القاضي
 ابوبكر وابن السمعاني في القواطع والاصغراني في شرح
 المحصول وقال لم يذهب أحد الى انه حجة اذا كان

ودلالة
 وقرنها الشريفي

عن

المخصص



المخصص مجازاً قال القاضي ولا يجوز استعماله الا في أمر
 واجب على التراخي عند من أجاز تأخير بيان العام ولا
 يجوز عند من منع ذلك في أمر على الفور قلت وما
 ذكروه من الاتفاق ليس بصحيح فقد حكى ابن برهان
 في الوجيز الخلاف في هذه الحالة وبالغ في تصحيح العمل
 به مع الإبهام واعتل باننا اذا نظرنا الى فرد شككنا
 فيه هل هو من المخرج والاصل عدمه فيبقى على
 الاصل ويعمل به الى ان يعلم بالقرينة ان الدليل
 المخصص معارض للفظ العام وإنما يكون معارضاً عند
 العلم به انتهى وهو صريح في الاضراب عن المخصص
 والعمل بالعام في جميع افراده وهو بعيد وقد رد
 الهندي هذا البحث بان المسئلة مفروضة في الاحتجاج
 به في الكل المخصوص وغيره ولا قائل به انتهى
 وليس كما قال فقد حكى الخلاف فيه صاحب الباب
 من الحنفية وعبارته وقيل ان كان المخصص مجهولاً
 لم يثبت به المخصوص أصلاً بل يبقى النص عاماً كما
 كان كذا حكاه ابو زيد في التقويم ومن حكى الخلاف
 ابو الحسين بن القطان فقال في كتابه الخطاب اذا علم
 خصوصه ولم يعلم مما يخصه كيف يعمل به ذهب
 بعض اصحابنا الى احواله هذا وقال ان البيان لا يتأخر
 وهذا لا يؤدي الى تأخيره ان اجزأه وقال بعضهم
 يجوز ذلك ويعتقد فيه العموم الامور اخص منه
 غير انه اذا جاء ما يشتمل عليه العموم امضاه لأنه
 لو كان فيه خصوص لخصه الله تعالى وبينه لأن
 البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة ومنهم من قال أقف

وبالغ فصيح

المخصص

في هذا الأثر قد علمت انه مخصوص ولعل الحكم الذي حكم
من حيز الخصوص كما لو علم في الآية نسخا فلا يجوز ان
يجريه على الأصل لجواز النسخ فكذلك التخصيص انتهى
وكذلك حكاه الحنفية في كتبهم منهم أبو زيد الدبوسي
و شمس الأئمة السرخسي وغيرهما فقالوا اذا خص وجب
الوقف فيه إلى البيان سواء خص بمجهول أو معلوم
لانه عند التخصيص يصير مجازا في البعض وذلك
البعض بمجهول فلم يبق حجة ونقل عن بعضهم انه
ان خص بمجهول لم يثبت التخصيص ثم قال والذي
ثبت عندي من مذهب المتقدمين انه باق على عمومته
بعد التخصيص سواء خص بمجهول أو معلوم لكن
دلالة على افراده تبقى ظنية وعليه جمهور العلماء
وقال صاحب الباب ذهب عامة أصحابنا واصحاب
الشافعي الى انه يبقى عاما فيما وراء التخصيص ويصح
التعلق به سواء كان المخصص معلوما أو مجهولا
ولكنه موجب للعمل لا للعلم بخلاف ما قيل التخصيص
عندنا فانه قطعي وقيل ان كان المخصص معلوما صح
التعلق به والا فلا وقال الكرخي وأبو عبد الله الجرجاني
لا يبقى للباقي عموم ولا يصح التعلق به ولكن اذا كان
معلوما يبقى موجبا للعلم والعمل أو مجهولا لا يوجبها
بل يوقف على دليل آخر وقيل ان كان المخصص مجهولا
لم يثبت به الخصوص أصلا بل يبقى النص عاما
كما كان انتهى وان خص بمعين كما لو قيل اقتلوا
المشركين الا اهل الذمة أو المستأمن فهل يجوز التعلق
به بعد التخصيص اختلفوا فيه على مذاهب أحدها
انه

انه حجة في الباقي مطلقا وهو قول معظم الفقهاء واختاره
الأمدي والرازي وابن الحاجب وقال أبو الحسين بن القطان
انه الأصح وقال ابن الصباغ في العدة انه قول أصحابنا
وقال القفال لا فرق بين الاستثناء وغيره ولا بين
المتصل بالخطاب والمتصل عنه قال الكلبيا الطبري
ولكنه دونه ما لم يتطرق التخصيص اليه فيكسبه
ضربا من التجوز ولو رجع نفيه عليه السلام عن أكل
كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير على عموم قوله
قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما الآية بان التخصيص يتطرق
إليها لكان الحرم والقاذورات المحرمة خارجة عنها وقال
أبو زيد في التقويم انه الذي صح عنده من مذهب السلف
قال لكنه غير موجب للعلم وان لم يوجب العلم ونقله
عبد الوهاب في الملخص عن أصحابهم والشافعي والثاني
انه ليس بحجة ونقل عن عيسى بن ابان وأبي ثور وحكاة
القفال الشاشي عن اهل العراق والغزالي عن القدرية
قال ثم منهم من يقول يبقى أقل الجمع لانه المتيقن قال
وكلام الواقفية في العموم المخصوص أظهر لا محالة
ومرادهم انه يصير مجعلا وينزل منزلة ما اذا كان
المخصص مجهولا هكذا نقله الشيخ أبو اسحق والكلبي
قال وحجتهم ان اللفظ موضوع للاستغراق وانما يخرج
عنه بقدرته ومقدار التأثير للقربة في اللفظ
مجهول فلا يدل عليه فيصير مجهولا قال وهو متجه
جدا وغاية ما يرد عليه بأمرين أحدهما ان الصحابة
والتابعين عملوا بما تطرق اليه التخصيص من العموم
وله ان يجيب بانهم نقلوه من القران التي شاهدوها

قطعا بخلاف ما قبل التخصيص وكذا قال السرخسي قال أبو حنيفة خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل صح

كذا



والفوها وكانوا يمتزأ من الرسول ومسمع من الوحي
 الثاني أن صيغة العموم ليست نصا في الاستغراق
 لاحتمال ارادة الخصوص و اجراء اللفظ على غالب
 المسميات من غير قرينة تحظر بالبال نعم ان كان
 مضمون التخصيص استثناء ما لا يشذ عن الذهن
 عند اطلاق اللفظ فيجاء ما قاله عيسى بن ابان ثم
 قضيته انه لا يجوز التخصيص الا بما يجوز النسخ به
 بانه اسقاط أمر اللفظ العام والممكن في الجواب عنه
 ان القدر الذي ظهر من القرينة أمرنا بالتباعه ولا يقدر
 وراءه قرينة هي غائبة عن افان ذلك يلزم مثله في
 العموم الذي لم يتناول تخصيص اجمالا كان انه
 بناء على سؤال وقرينة حال هو وقال الصيرفي القائل
 بهذا ان كان ممن ينكر العموم فقد اثبتناه وان كان ممن
 يثبتاه فمن نفس قوله يسقط قوله هذا لأنه توقف
 عما بقى لان البعض خص وما لم يخص داخل ولم يمنع
 فيما جاء عاقلا لا مكان خصوصه فلا يحكم به حتى يعلم
 انه لم يخص وقال امام الحرمين وابن القشيري ذهب
 كثير من الفقهاء الشافعية والمالكية والحنفية والجبالي
 وابنه الى ان الصيغة الموضوعه اذا خصت صارت
 مجمله ولا يجوز الاستدلال بها في بقية المسميات
 الا بدليل كسائر المجازات وإليه مال عيسى بن ابان
 وقال المقترح هذا المذهب يعتبر على وجهين أحدهما
 ان اللفظ موضوع لكل بما هو كل ويندرج تحته كل
 واحد فاذا تبين بالتخصيص ان الكل ليس مرادا بقى
 اللفظ مجمولا لا ان يراد به البعض دون البعض

مفسر

وليس

وليس بعضه أولى من بعض فكان مجمولا والثاني أنه
 متناول لكل واحد بصفة الظهور فاذا ورد التخصيص
 تبين ان الشمول ليس مراد افيبقى اللفظ مجمولا
 فيكتسب الاجمال والثالث ان خص بمتصل كالشرط
 والاستثناء والصفة فهو حجة فيما بقى وان خص
 بمنفصل فلا بل يصير مجمولا وحكاه الاستاذ ابو منصور
 عن الكرخي ومحمد بن شجاع البلخي وكذا حكاه صاحب
 المعتمد عن الكرخي وقال ابو بكر الرازي في اصوله كان
 شيخنا ابو الحسن الكرخي يقول في العام اذا ثبت خصوصه
 سقط الاستدلال باللفظ وصار حكمه موقوفا على
 دلالة أخرى من غيره فيكون بمنزلة اللفظ وكان يفرق
 بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير
 اللفظ فيقول الاستثناء غير مانع من بقاء اللفظ
 فيما عدا المستثنى لان الاستثناء يجعل اللفظ مجاز
 فكان يقول هذا يدعى ولا أقدر أعزبه لاصحابنا
 واليه ذهب محمد بن شجاع والرابع ان التخصيص
 ان لم يمنع استفادة الحكم بالاسم وتعلقه بظاهرة
 جاز التعلق به كما في قوله اقتلوا المشركين لان قيام
 الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لا يمنع من تعلق
 الحكم وهو القتل باسم المشركين وان كان يمنع من
 تعلق الحكم بالاسم العام ويوجب تعلقه بشرط
 لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله
 والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لان قيام
 الدلالة على اعتبار النصاب والحرز وكون المسروق
 لا شبهة فيه للسارق تمنع من تعلق الحكم وهو القطع

متناول لكل واحد الخ

٢٥٨

لا يجعل وفي نسخة أغريه

يمنع



بعموم اسم السارق ويوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه
 ظاهر اللفظ وهو قول ابي عبد الله تليذ الكرخي
 والخامس ان كان لا يتوقف على البيان كالمشركين فهو
 حجة والا فلا كأقيم الصلاة فيتوقف العمل على بيان
 التخصيص وهو اخراج الخائض وهذا قول عبد الجبار
 والسادس انه يجوز التمسك به في اقل الجمع لانه
 المتعين ولا يجوز فيما زاد عليه حكاه القاضي والفزاري
 وابن القشيري وقال انه يحكم وقال الصفي الهندي
 اعلمه قول من لا يجوز التخصيص اليه وحكي في المحول
 عن ابي هاشم انه يتمسك به في واحد ولا يتمسك به جمعا
 والسابع الوقف فلا نقول خاص او عام الا بدليل
 حكاه ابو الحسين بن القطان وجعله مغاير القول
 عيسى بن ابان ونقل عنه ان الباقي على الخصوص
 تنبيهات الأول محل قولنا يجوز التمسك به انما
 هو في العام المخصوص اما الذي أريد به الخصوص
 فلا يصح الاحتجاج بظاهره قاله الشيخ ابو حامد
 الاسفرايني في كتاب البيع من تعليقه وفيه ما يدل
 على ان ابا علي بن ابي هريرة قاله أيضا الثاني حيث
 قلنا انه مجمل قال الشيخ ابو حامد واختلف اصحابنا
 هل هو مجمل من حيث اللفظ والمعنى لانه لا يعقل
 المراد من ظاهره الا بقريظة او مجمل من حيث المعنى
 دون اللفظ وجمهان قال والاكثر على الثاني
 لان افتقار المجمل الى القرينة من جهة التعريف
 بما هو مراد به كقوله تعالى وآتوا حقه يوم
 حصاده وافتقار العام الذي أريد به الخصوص

صحا

الى

الى القرينة من جهة ان يعرف بما ليس بمراد به
 الثالث ان الخلاف هنا مبني على التي قبلها فمن قال
 انه مجاز لا يجوز التعلق به ومن قال انه حقيقة جوزه
 وأما من قال انه مجاز ثم اجاز التعلق به يعني كالقاضي
 فقد صار الخلاف معه لفظيا كذا اشار اليه الشيخ
 ابو حامد وغيره وذكر صاحب الميزان من التخصيص
 ان المسئلة مفرعة على ان دلالة العام على افراده
 قطعية او ظنية فمن قال قطعية جعل الذي خص
 كالذي لم يخص والا فلا وفيه نظر وقال غيره
 يبنى على ان اللفظ العام اذا ورد هل يتناول الجنس
 أولا وتندرج الاحاد واحدا واحدا حتى يستغرق الجنس
 فالمعتزلة قالوا بالاول وهو عند الاطلاق يظهر عمومه
 فاذا تخصص تبين انه لم يرد العموم وعند ارادة
 عدم العموم ليس بعض اولى من بعض فيكون مجملا

فصل في المخصص

قد اختلف فيء على قولين حكاهما القاضي عبد الوهاب
 في الملخص وابن برهان في الوجيز أحدهما انه ارادة
 المتكلم تعريف بعض ما يتناوله الخطاب والدليل
 حظه ان يكشف عن ان العموم مخصوص لانه
 التخصيص وقع به وهذا ما صحه ابن برهان
 وفخر الدين الرازي وغيرهما والثاني انه الدليل على
 الارادة وقال في المخصص المخصص في الحقيقة هو
 ارادة المتكلم لانها المتواترة وتطلق على الدال على الارادة
 مجازا وقال ابو الحسين في المعتمد العام يصير عندنا خاصا

في هو

وليس

بالأدلة ويصير خاصا في نفس الأمر بارادة المتكلم والحق
ان المخصص حقيقة هو المتكلم لكن لما كان المتكلم
يخصص بالارادة أسند التخصيص إلى ارادته
فجعلت الارادة مخصصة في الاصطلاح والمراد
هنا إنما هو الدليل فنقول المخصص للعام إما
ان يستقل بنفسه فهو المنفصل وإما ان لا
يستقل بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فالمتصل
وقسمه الجمهور إلى أربعة الاستثناء والشرط
والصفة والغاية وزاد ابن الحاجب والقرافي بدل البعض
من الكل ونازع الأصمعي فيه لأنه في نية طرح ما
قبله وقال القرافي وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر
هذه الخمسة وسبعة أخرى وهي الحال وظرف الزمان
وظرف المكان والمجرور والتمييز والمفعول معه والمفعول
لأجله فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه
ومثلي اتصل بما يستقل بنفسه عموما كان أو غيره
صار غير مستقل بنفسه وبشبهه لما قال في الحال
حكاية سيبويه عن الخليل أنك إذا قلت مررت
بالقوم خمسين بالنصب كان المعنى حصر المرور في
خمسة منهم فلا يجوز أن يكون المرور به ستة
وإذا رفعت الخمسة جاز أن يكون المرور به أكثر
الأول الاستثناء وهو لغة بمعنى العطف والعود
كقولهم ثنيت الحبل إذا عطفت بعضه على بعض
وقيل بمعنى الصرف والصد من قولهم ثنيت فلانا
عن رأيه وقال ابن فارس لأنه قد ثني ذكره مرتين
في الجملة ومرة في التفصيل واصطلاحا الإخراج بالإلا

أثنا

أواحدى

أواحدى اخواتها من متكلم واحد يخرج ما لو قال الله
سبحانه اقتلوا المشركين فقال عليه السلام الا يزيد
فانه لا يسمى استثناء كما قاله القاضي وسيأتي
والأولى ان يقال الحكم باخراج الثاني من الحكم الأول
بواسطة موضوعية لذلك فقولنا الحكم جنس لأن
الاستثناء حكم من أحكام اللفظ فيشمل المتصل
والمنقطع وخارج بالوسائط الموضوعية له نحو قام
القوم واستثنى زيد او خرجوا ولم يخرج زيد
تنبيه الإخراج إنما يأتي على قول من يجعله
عاملا بطريق المعارضة إذا الإخراج لا يتحقق إلا
بعد الدخول واما على قول من يجعله مبذيا فلا
إخراج عنه كما استثنى زيد وحده ابن عمرو
من النخاعة بان ينفي عن الثاني ما يثبت لغيره بالإلا
أو كلمة تقوم مقامها فيشمل أنواع الاستثناء
من متصل ومنقطع ومفرد وجملة وتام ومفرغ
وخارج الوصف بالإلا أو غيرها وذكر ابن الحاجب
ان المتصل والمنقطع لا يمكن تحديده بحد واحد
على القول بالاشتراك والمجاز لتغاير حقيقتيهما
إذا الأول حقيقة والثاني مجاز وجمع ما ابن مالك
في حد واحد فقال تحقيا أو تقدير أو قد يقال
هو في قوة حدين وذكر امام الحرمين في باب
الإقرار من النهاية ان الفقهاء يسمون تعليق
الإلفاظ بمشبهة الله استثناء في مثل قول القائل
أنت طالق وأنت حر إن شاء الله وفي المحيط للحقبة
يسمى الاستثناء بالإلا واخواتها استثناء التحصيل

ع
الأولى بواسطة
لأنه الذي تقدم له
ذكره في التعريف



ومشبهة الله استثنائنا التعطيل قال الخفاف الاستثناء
ضد التوكيد يثبت المجاز ويحققه وصرح النخاعة بأن
اللفظ قبل الاستثناء يحتمل المجاز فاذا جاء الاستثناء
رفع المجاز وقرره فاللفظ قبل الاستثناء ظني وبعده
قطعي وهذا معاكس لقول الحنفية فانهم عدوا الاستثناء
من المخصصات وعندهم ان العام قبل التخصيص
قطع وبعده ظني قيل ولا منافاة بينه الا ان احتمال
التجوز قبل التخصيص ثابت وبعده التخصيص كذلك
الا ان الاستثناء بقدر المجاز في اخراج شئ ويحقق
ان المراد ما بقي تحقيقا ظاهر الا يخالف ما لم تأت
قرينة كما قيل الاستثناء الا ان القرينة قبله يشترط
فيها القوة وهل الاخراج من الاسم او الحكم او منى ما
أقوال أصحها الثالث وهو مذهب سيبويه وهل
هو اخراج من اللفظ ما لولاه لوجب دخوله أو
بجاز فيه قولان رجع سليم في التقريب الأول قال
والا لم يفرق الحال بين الاستثناء من الجنس وغيره
فلما فرق بينهما وجعل من الجنس حقيقة ومن
غيره مجاز اثبت ما قلناه مسألة الاستثناء لا يصح
الا من مستثنى منه عام أو عدد شائع فالأول نحو
قام القوم الازيد او قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم أجمعون الا إبليس والثاني كقوله تعالى
ولبت في يوم الف سنة الاخمين عاما ولهذا صح
على عشرة الأدرها الشيوخ الخمسين في مطلق الألف
والالف غير معينة بزمن مخصوص وشيوخ العشرة
في مطلق العدد ومثله أنت طالق ثلاثا الا واحدة فان ثلاثا

ذكرة

ك
٢٧
٢٦١
فكرة شائعة تقع على الطلاق المحرم والمكروه والمباح
قاله الموفق حمزة الحموي وسعيد الخلاف في العدد
مسئلة يجوز الاستثناء من الجنس بلا خلاف كقام
القوم الازيد او هو المتصل ومن غير الجنس على الأصح
وهو المنقطع ويعبر عنه بالمنفصل نحو الاحرار وأفسد
تعريف المتصل بقولنا ما جاء في أحد الازيد لمن
يعلم ان زيد لم يدخل تحت أحد فهو منقطع وان
كان من جنس الأول فالأحسن ان يقال المتصل
ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني نحو جاء
القوم الازيد او المنقطع ما لا يتناول اللفظ الأول
الثاني أو نقول المتصل ما كان المستثنى جزءا
من المستثنى منه والمنقطع ما لا يكون قال ابن
السراج ولا بد في المنقطع ان يكون الكلام الذي
قبل الا قد دل على ما يستثنى مما قيل بانه معرفة
وأوضحه ابن مالك وقال لا بد فيه من تقدير الدخول
في الأول كقولك قام القوم الاحرار فانه بذكر
القوم يتبادر الذهن لاتباعهم المألوفات فذكر الاحرار
لذلك فهو مستثنى تقدير وكذا قول ابو بكر الصيرفي
يجوز الاستثناء من غير الجنس ولكن بشرط وهو
ان يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما والا لم
يجز كقوله
و بلدة ليس بها أنيس : الا اليعافير والا العيس
فاليعافير قد تؤانس فكأنه قال ليس بهما من يؤنس
به الا هذا النوع والحاصل ان المنقطع يكون
مستثنى من مقدر أو من مفهوم لفظ لا من منطوقه



وانما يجوز الاستثناء من غير الجنس غالباً اذا تشارك
 الجنس في معنى أعم كما في السلام واللغو المتشاركين
 في أصل القول في قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا
 تأثيماً الا قبلاً سلاماً وقوله ما لهم به من علم الا اتباع
 الظن لا يشاركون في الرجحان ثم الكلام فيه في مواضع
 الأول في انه هل وقع في اللغة فمنهم من انكره وتأوله
 تأولاً رده به الى الجنس وحينئذ فلا خلاف في المعنى
 الثاني انكر بعضه وقوعه في القرآن والصواب
 وقوعه قال ابن عطية لا ينكر وقوعه في القرآن
 إلا أجمعي الثالث اختلف في صحته في المخاطبات في
 العادات وقد اختلفت طرق أصحابنا فيه فقال
 القاضي ابوالقاسم بن كج في كتابه في الاصول الاستثناء
 من غير الجنس ذهب بعض أصحابنا الى جوازه وأبى
 ذلك عامة أصحابنا فأمّا من جوزه فقد استدل
 بأن الشافعي قال لو قال له علي الف الاعبد أقبل
 منه وأيضاً فإنه قد ورد به القرآن فسجد الملائكة
 كلهم اجمعون الا ابليس ودليلنا ان الاستثناء
 شرطه ان يخرج من دخل تحت الاسم وغير الجنس
 لم يدخل فيه والجواب عن الآية بان ابليس دخل
 تحت الأمر فرجع الاستثناء اليه لأنه كان قد اضم فيه
 وتأول قوم قول الشافعي بأنه قبل ثمة بأنه يرجع
 الى بيانه لأنه اقتضى الاطلاق والمعنى الاثنى عبد
 انتهى وكذا قال ابوالحسن بن الفطان في كتابه
 قال وتمسك المجوز بقوله الشافعي في كتاب الاقرار
 لو قال له علي الف درهم الاعبد فقد استثنى العبد
 من

وأما الجواب
 عن الآية فانه
 ابليس الخ هـ

من جنسها قال وهذا ليس بشيء لان معناه الاقيمة العبد وهو
 كذا وكذا ادركه اعدل على أنه أجراه مجرى الاستثناء
 من الجنس وأما قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون إلا
 ابليس مع أنه ليس من الملائكة فالمراد من قوله تعالى واذا
 قلنا للملائكة اسجدوا للملائكة وابليس فحذف بالاستثناء
 راجع الى المضمر لانه لا يجوز ان يدخل في الأمر من لم يذكر
 فيه قال وذهب بعض أصحابنا الى جواز الاستثناء من
 غير الجنس بدليل فاما عند الاطلاق فلا ومن اختار المنع
 من أصحابنا الكيا الطبري وابن برهان في الاوسط ونقله الاستاذ
 ابو منصور وابن القشيري عن الحنفية والاستاذ ابن
 داود وحكاه الباجي عن ابن خوزيمنداد الطريقة الثانية
 القطع بصحته في الاقرار والخلاف فيما عداه وهي طريقة
 الماوردي قال ولم يختلف أصحابنا في صحته في الاقرار
 واختلفوا في غير الاقرار على وجهين والثالثة وهي
 طريقة الاستاذ ابى اسحق الاسفرايني نقل الايفاق على
 صحة الاستثناء من غير الجنس قال ويعتبر فيه القيمة
 دون العدد في الصحة والفساد فاذا قال له على عشرة
 دراهم الا الف جوزه نظراً الى قيمة المستثنى وان كانت
 عشرة فما زاد بطل الاستثناء وان كانت دونها صح والزم
 ما بقى ولهذا انكر الكيا الطبري الخلاف فيه وقال لم
 يستعمله اللغويون وانما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً
 وكذا قال ابن القشيري قال وحقيقة المسئلة ان الاستثناء
 اذا انطوى على التعريض بما ينبت عنه المستثنى منه جنساً
 فهو الاستثناء الحقيقي كقولك رأيت الناس الا زيدا
 قال وقد ترد صيغة الاستثناء مع اختلاف الجنس باختلاف

أي الملائكة هـ

ع
 أي دون العشرة

خ
 التعرض لما ينبت
 على المستثنى منه
 جنساً هـ

كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس والاصح
انه لم يكن من الملائكة وقد قال تعالى فانهم عدوا لى الارب
العالمين وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ والخطأ
لا يندرج تحت التظليف قال وهذا الاخلاف فيه وانما الخلاف
في انه هل يسمى هذا الجنس استثناء على الحقيقة أو لا والأظهر
المنع واما قول الشافعي يجوز ان يقول له على الف درهم الا
ثوبا فهو على التحقيق استثناء الشيء من جنسه لان المعنى
الاقبية ثوب و ابو حنيفة وان انكر هذا فقد جوز استثناء
المكيل من المكيل مع اختلاف الجنس واستثناء الموزون
من المكيل اهو وهذا اطله يدل على انه جائز اتفاقا وانما
الخلاف في انه هل يسمى استثناء حقيقة أو مجازا وعلاوة
بعضهم تقتضى ان الخلاف في الجواز ومنهم الامدى في
الاحكام فقال ذهب الحنفية والمالكية وغيرهم الى
صحة الاستثناء من غير الجنس ومنعه الاكثرين
واختار التوقف و ظاهره ان المانع لا يسمى ما ورد من
ذلك استثناء بل يجعل الابعنى لكن وسيأتى في كلام
الماوردي ما يقتضيه وحكى المازري في تعليقه ثلاثة
مذاهب أحدها صحته والاعتداد به مطلقا وعزاه
للشافعي ومالك والثاني عدم الاعتداد به وعزاه
لمحمد بن الحسن والثالث ان قدر يفرد نحو قوله له على
مائة درهم الامانة معينة اعتد به ويسقط مقداره
من الجملة الاولى وكذلك اذا قدر لبوزن أو كيل وان
كان لم يقدر بشئ من ذلك لم يعتد به ولزمت الجملة
الاولى قال وهو قول ابى حنيفة حكاه عنه محمد
ابن الحكم انتهى وقال ابن الحاج في تعليقه على المستصفي

غيرهم
هـ

مائة درهم
الادره الامانة
هو

الاستثناء

الاستثناء المنقطع منعه قوم من جهة الغرض بالاستثناء
واجازه الاكثرون من جهة وجوده في كلام العرب والمجوزون
لم يقيدوا وان يدفعا وجوده في كلام العرب والمافون
لم يقطعوا الجهة التي يصح بها المنقطع على وضع الاستثناء
قال وقد حل هذا الشك القاضى ابوالوليد بن رشد
فقال ان من عادة العرب ابدال الجزئى مكان الكل
كما يبدل الكل مكان الجزئى اذ كالا على القران والعرف
مثلا اذا قال ما فى الدار رجل أمكن ان يكون هناك
قربنة فهم ما سواه فلذلك يستثنى ويقول الامراة
وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء كله متصلا الا ان
الاتصال منه في اللفظ والمعنى ومنه في المعنى خاصة
قال واذا تضح الاستثناء المنقطع وجد على ما قاله
وقد انقرد محل هذا الشك وقال ابن الخشاب النحوي
في كتاب العوفي اذكر بعض الاستثناء من غير الجنس
وتأولوه تأولا رجوعا به الى الذى من الجنس وحينئذ
فلا خلاف قال لكن النحاة قدروه بلكف وغير مشابه
لما اختلف فيه الفقهاء بل الذى اجازه الفقهاء ينبى
القطع بامتناعه فانهم مثلوه بنحوه عشرة الاثوبا
وهذا فاسد من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فان
اللغة لا تستعمل هذا الضرب من الاستثناء في
المثبت انما تستعمله فى المنفى واما المعنى فستعمل
لان الاستثناء فى الاصل انما جئ به مقابلا للتاكيد
فاذا قلت جاء القوم كلهم الازيد احققت بالاستثناء
الاشغال فى عموم الجئ لهم وان لم يختلف منهم من
لمرجئ فاذا قلت جاء القوم الازيد احققت بالاستثناء

ع
اي اما فساد
من جهة اللفظ
هو



البعض لهم ولهذا لا يصح تصوره في له على عشرة إلا
 ثوبا فان قال المعنى الاثوبا واكثر لزمه العشرة فأين
 الاستثناء من غير الجنس قلت وقوله في الاول لا يجوز
 في الاثبات ممنوع بل جمهور النحويين سَوَّغُوهُ فِيهِ
 الرابع القائلون بالجواز اختلفوا في تسميته استثناء
 على مذاهب ثلاثة احدها انه يسمى استثناء حقيقة
 واختاره القاضي ابوبكر ونقله ابن الخباز عن ابن جني
 وقال الامام وهو ظاهر من كلام النحويين وعلى هذا
 فاطلاق الاستثناء على المتصل والمنقطع هل هو
 بالاشتراك اللفظي أو المعنوي قولان والثاني انه مجاز
 وعليه الاكثرون منهم القاضي ابوالطيب والشيخ ابو
 اسحق وابن الصباغ في العدة وابن الابياري في شرح
 البرهان وسليم في التقريب وامام الحرمين والغزالي
 وابن القشيري لانه ليس فيه معنى الاستثناء وليس
 في اللغة ما يدل على تسميته واختاره الرماني من
 النحويين في شرح الموجز وقال ابن ابي الربيع في شرح
 الايضاح ذهب اكثر الناس الى ان الاستثناء المتصل
 هو الأصل والمنقطع اتساع ومنهم من قال كلاهما
 أصل انتهى والثالث انه لا يسمى استثناء لاحقيقة
 ولا مجاز احكامه القاضي في التقريب والمازري وحكي
 القاضي قول آخر انه بمعنى كلام مبتدأ مستأنف
 وقال قول من قال منقطع حقيقة ومن قال كلام
 مبتدأ واحد في المعنى وانما اختلفت العبارة ثم قال
 القاضي والمازري الخلاف لفظي قلت بل هو معنوي
 فان من جعله حقيقة جوز التخصيص به والا فلا

وايضا

وايضا هو مبني على ان الاستثناء ما الولاه لوجب
 دخوله او لجاز دخوله واحتج في المحصول على انه
 ليس بحقيقة بانه لا يصح من اللفظ اذ لم يتناوله
 اللفظ فلا حاجة بيه الى صارف عنه ولا من المعنى
 والا لصح استثناء كل شيء من كل شيء لوجب
 اشتراك كل شئيين في معنى لو حمل اللفظ عليه
 جاز الاستثناء منه وحكي ابن السمعاني في القواطع
 الخلاف على نمط آخر فقال اختلفوا في الاستثناء
 من غير الجنس على ثلاثة مذاهب احدها انه
 ممنوع من طريق اللفظ والمعنى وهو قول كثير
 من اصحاب الشافعي وجعلوه لغوا والثاني يجوز
 لفظا ومعنى والثالث يصح من طريق المعنى دون
 اللفظ قال وهو الأولى بمذهب الشافعي وهو
 قول المحققين من الاصحاب وللهذا الوقال لفلان
 على الف درهم الا دينار او مائة دينار الا ثوبا
 يكون مثبتا للدينار والثوب بالتقدير قال وأما
 اذا استثنى من زيد وجهه او من الدار بابها فاختلف
 الاصحاب في انه استثناء الشيء من جنسه او من
 غير جنسه والصحيح انه من جنسه لان وجه زيد
 جزء منه انتهى قبيل وهذا الخلاف غريب وقد
 جزم الاصحاب بدخول باب الدار في بيعها ولم يحكوا
 خلافا قلت يؤخذ من المستصفي الخلاف فانه جزم
 بانه من غير الجنس وشرط هو قبيل ذلك كونه من
 الجنس قال لان اسم الدار لا ينطلق على ولا اسم
 زيد على وجهه بخلاف قوله مائة ثوب الا ثوبا

قال وعلى هذا قال قوم ليس من شرط الاستثناء ان يكون
 من الجنس وشرط هو قبل ذلك كونه من الجنس فجاء
 الخلاف المذكور ويجيء على الثاني قوله عشرة الادرها
 فمنهم من الحقه بقولك رأيت زيدا الايده ومنهم من
 الحقه باسم الجملة وهو قوله اقتلوا المشركين الا اهل
 الذمة او الازيد او هو الاشبه فيه واما الخلاف الاول
 فذكره الماوردي في الحاوي اذ قال فان عاد الى غير جنسه
 صح عند الشافعي في المعنى دون اللفظ واجازه قوم
 في اللفظ والمعنى وابطله قوم فيهما وقال الطبري في
 الفدة في باب الاقرار اذ اجاء الاستثناء من غير الجنس
 فاختلف اصحابنا هل هو استثناء من المعنى أو من
 اللفظ على وجهين احدهما من المعنى فاذا قال له على
 مائة دينار الامانة درهم فطأته استثنى من قيمة
 الدينارين مائة درهم والثاني من اللفظ وظاهر القرآن
 يشهد لهذا انتهى تبيينها في الاول قال ابن فورك
 في كتابه في الأصول ليس المراد بالجنس هنا ما اصطلح
 عليه المتكلمون فان الجواهر كلها عندهم متجانسة
 بل المراد ان يكون اللفظ موضوعا للجنس يستثنى
 منه بلفظ لم يوضع لذلك الجنس نحو ما الى ابن الا
 بنت فان لفظ الابن جنس غير جنس لفظ البنت
 وقال السهروردي لانعنى بالجنس هنا المنطقي فان
 الثور مجانس للانسان ومشارك له في الجنس
 الاقرب بل نعني به غير المشارك في الدخول
 تحت المحكوم عليه وقال بعض الحنفية الاصل
 كونه من جنسه ومعنى المجانسة ان لا يقصر المستثنى

وعلى الثاني
 قوله الخ اله

الدينار
 ه

الخب
 ه

منه



منه عن المستثنى في الفعل الذي ورد عليه الاستثناء
 سواء كان راجعا عليه أولا وكذلك قال محمد في الجامع
 الكبير لو قال ان كان في الدار الارجل فعبدى حر
 وكان في الدار شاة لا يحث لقصور الشاة عن
 الاذى في الكينونة في الدار لان كينونة الاذى
 في الدار بطريق الاصاله والاختيار وكينونة الشاة
 بطريق القسر والتبعية ولو قال ان كان في الدار
 الاشاة فعبدى حر وكان فيها اذى حتى لقصور
 الشاة عن الاذى في الكينونة الثاني ما ذكرناه
 من كون الاستثناء مخصصا يشمل المتصل والمنقطع
 وقال بعضهم الاستثناء من غير الجنس لا تخصيص
 فيه ولا بيان لانه لا يخرج من المستثنى شيئا
 وانما هو جملة مستأنفة فان زعم الخصم انه يخص
 به وانه مع المستثنى جملة واحدة وذلك اعتراف
 منه بانه من الجنس لا من غيره وهو المطلوب وقال
 ابن عطية في تفسيره الاستثناء المنقطع يخص
 تخصيصا ما وليس كالم متصل لان المتصل يخص
 من الجنس او الجملة والمنقطع يخص اجنبيا من
 ذلك قلت والتحقيق ان المتصل يخص المنطوي
 لانه مستثنى منه واما المنقطع فيخص المفهوم
 لانه مستثنى منه فاذا قيل قام القوم الاحرار فويل
 ورود الاستثناء كان يفهم انه لم يقم غيرهم
 فالاستثناء حينئذ من المفهوم المقدر وحينئذ فانما يصح
 جملة مخصصا اذا جعلنا المفهوم عموما مسألة يشترط
 لصحة الاستثناء شروط احدها الاتصال بالمستثنى منه

على
 ٢٦٥

لفظاً بأن يعد الطلام واحد غير منقطع نحوه على عشرة
 الأدرها أو كما بان يكون انفصاله وتأخره على وجه
 لا يدل على أن المتكلم قد استوفى غرضه من الكلام
 كالسكوت لا تقطاع نفس أو ببلغ ريق فان انفصل لا
 على هذا الوجه لغا ونقل عن ابن عباس أنه جوز
 الاستثناء المنفصل على نحو ما جوزوه من تأخير
 التخصيص عن العموم والبيان عن المجل ثم اختلف
 عنه فقيل إلى شهر وقيل إلى سنة وقيل أبدا
 ثم منهم من ردّه وقال لم يصح عنه كما مر من
 والغزالي لا يلزم منه من ارتفاع الثقة بالعمود
 والمواثيق لا يمكن تراخي الاستثناء ويلزم منه
 أن لا يصح يمين قط ومنهم من أوّلّه كالتقاضي أبي
 بكر بما إذا نوى الاستثناء متصلاً بالطلام ثم اظهر
 نية بعده فانه يدّين ومن مذهبه أن ما يدّين
 فيه العبد يقبل ظاهراً وقيل يجوز بشرط أن
 يقول عند قوله الأزيد أريد الاستثناء حكاة
 الغزالي وقيل أراد به استثناءات القرآن فيجوز
 في كلام الله خاصة وقد قال بعض الفقهاء أن
 التأخير فيه غير قاصح قال امام الحرمين وإنما
 حملهم خيال تخيلوه من قول المتكلمين الصائرين
 إلى أن الكلام الأزلي واحد وإنما التركيب في جهات
 الوصول إلى المخاطبين لا في كلام رب العالمين
 وقال المقترح هو باطل لانهم ان أرادوا المعنى القائم
 فلا يدخله الاستثناء وكذلك المثبت في اللوح المحفوظ
 لأنه إنما نزل بلغة العرب والعرب لا تجوز الاستثناء

قوله عند قوله
 لعله قبل قوله
 كذا بما مشى
 هـ

المنفصل



المنفصل وقال القرافي المنقول عن ابن عباس إنما هو في التعليل
 على مشيئة الله تعالى خاصة كمن حلف أن ساكنته وقال
 أن شاء الله وليس هو في الإخراج بالأخواتها قال ونقل
 العلماء أن صدركه في ذلك ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا
 إلا أن يشاء الله وأذكر ربك إذا نسيت قالوا المعنى إذا نسيت
 قول أن شاء الله فقل بعد ذلك ولم تخصص قلت وفي
 مستدرك الحاكم عن ابن عباس قال إذا حلف الرجل على
 يمين فله أن يستثنى إلى سنة وإنما نزلت هذه الآية
 وأذكر ربك إذا نسيت قال إذا ذكر استثنى وقال صحيح
 على شرط الشيخين لكن قال الحافظ أبو موسى المديني
 لوضع هذا عنده لا يحتمل رجوعه إذا علم أن ذلك
 خاص برسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اسند ذلك
 من جهة ابن عباس وقد ذكرت طرقة عن ابن عباس في
 في المعبر في تخرج أحاديث المنهاج والمختصر وحكي ابن
 النجار في تاريخ بغداد أن أبا اسحق الشيرازي أراد الخروج
 مرة من بغداد فاجتاز في بعض الطرق وإذا برجل على
 رأسه سلة في يها بقل وهو يحمل على ثيابه وهو يقول
 لأخر معه مذهب ابن عباس في الاستثناء غير صحيح
 إذ لو كان صحيحاً لما قال تعالى لأيوب عليه الصلاة والسلام
 فخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث بل كان يقول له
 استثنى ولا حاجة إلى هذا التحيل في البر وقال فقال
 أبو اسحق بلدة فيها رجل يحمل البقل وهو يردد على ابن
 عباس لا تستحق أن تخرج منها ومثله احتجاج بعض
 بقوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان
 فكفارته الآية فلو جاز الاستثناء من غير شرط الانفصال

يحصل

لم يكن لشرع الكفارة واجبا بمعنى لأنه كان يستثنى
وقد حكى ان الرشيد استدعى ابا يوسف القاضي
وقال له كيف مذهب ابن عباس في الاستثناء فقال
له ابو يوسف ان الاستثناء المنفصل يلحق بالخطاب
ويغير حكمه ولو بعد زمان فقال عزمت عليك ان
تقتى به ولا تخالفه وكان ابو يوسف لطيفا فيما
يورده متأنيا فيما يريد فقال له رأى ابن عباس
يفسد عليك بيعتك لان من حلف لك وبيعك
رجع الى منزله واستثنى فانتهى الرشيد وقال
اياك ان تعرف الناس مذهب ابن عباس فاكتمه
وقال ابن ظفر في البيهقي اذا حققت هذه المسئلة
ضعف امر الخلاف فيها وتحقيقها انه لا يخلو الخلاف
التارك للاستثناء من احد ثلاثة أمور اما ان يكون
نوى الجزم وترك الاستثناء فما ظن الخلاف يقع في
مثل هذا أو يكون نوى ان يستثنى ولم ينطق
بالاستثناء ثم ذكر فتلفظ به فلا يحسن أن يعد
استثناءه لغوا واما ان يكون ذاهلا عن الأمرين معا
فهذه الصورة صالحة للاختلاف ولا يظهر فيها قول
من صحح الاستثناء لان الآية لا تشهد له من حيث
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يحلف ولا تضمنت
الآية ذكر يمين انتهى واعلم ان سبب الخلاف
في هذه المسئلة ان الاستثناء هل هو حال اليمين
بعد انعقادها أو مانع من الانعقاد لاحال فن قال
مانع شرط الاتصال واختلف القائلون بانه حال
فويل بالقرب وقيل مطاوعة من غير تاقبت بالقرب

استثنى

قوله ان يكون نوى
الاستثناء الخ لان نية الاستثناء
مع عدم التصريح به لا تفيد
شيئا بخلاف التقييد لانه
لا اخرج فيه كذا في فروع
الفقه الهندي

وفي



وفي الباب قوله عليه السلام الا اذخر وحدث سليمان
عليه السلام لما قال لا طوفن الحديث وقوله عليه السلام
في صلح الحديبية الاسهل بن بيضاء الشرط الاول
عدم الاستغراق والالتناقض فالاستثناء المستغرق
باطل ويبقى اصل الطلام على حاله حكوا فيه الاجماع وفي
هذا الاطلاق والنقل نزاع في المذاهب اما المالكية
فقد رأيت في كتاب المدخل لابن طلمة من المالكية
حكاية قولين عندهم في انت طالق ثلاثا وقد حكاه
القرافي ايضا عنه ونقل اللخمي من المالكية عن بعضهم
في انت طالق واحدة الا واحدة انه لا يلزمه طلاق
لان الندم منتف بامكان الرجعة بخلاف انت طالق
ثلاثا الا ثلاثا لظهور الندم واما الحنفية فقيدوا
البطلان بما اذا كان الاستثناء بعين ذلك اللفظ
نحو نسائي طو الق الانسائي وأوصيت بثلاث مالى
الاتث مالى فان كان بغيره صح وان كان مستغرقا
في الواقع نحو نسائي طو الق الا هو لاء وأشار اليه
وأوصيت له بثلاث مالى الالف درهم وهو ثلاث ماله
لذا ذكره صاحب الهداية في الباب الاول من الزيارات
ووجهه بان الاستثناء تصرف لفظي فيبني على
صحة اللفظ لا على صحة الحكم الا ترى انه لو قال انت
طالق عشر طلقات الاثمان طلقات يقع طلقتان
ويصح الاستثناء وان كانت العشرة لا صحة لها
من حيث الحكم ومع هذا لا يجعل كانه قال انت
طالق ثلاثا ويبلغى ما بعده من الاستثناء لما
ذكرنا ان صحة الاستثناء تتبع صحة اللفظ دون الحكم

وتحقيقه ان الاستثناء متى وقع بغير اللفظ الاول فهو
يصلح لاخراج ما تناوله صدر الكلام وانما امتنع
لعدم الامر يرجع الى ذات اللفظ ولتصوير ان يدعى
في ملكه اكثر من هذه النسوة بخلاف ما اذا وقع
الاستثناء بعين ذلك اللفظ فانه لا يصلح لاخراج
بعض ما تناوله فلم يصح اللفظ فلم يصح الاستثناء
واما عندنا اي الشافعية فهذا ما لم يعقبه باستثناء
آخر فلو عقبه باستثناء آخر نحو له على عشرة
الا عشرة الا ثلاثة فقيل يلزمه عشرة لان الاستثناء
الاول لم يصح فلا يجوز الاستثناء منه وقيل يلزمه
ثلاثة وقيل سبعة والاول لا يصح وسقط من البين
واما اذا كان زائدا على المستثنى منه فالمنع منه
اولى وعن الفراء جوازه في المنقطع نحو له على الف
الا الفين لانه مستثنى من المفهوم وفي كتب الحنفية
انما لا يصح استثناء الكل من الكل لفظا كما لو قال
انت طالق ثلاثا الا ثلاثا اما حلالا وحكما فيصح كقوله
نسائي طوالت الا فلانة وفلانة وفلانة وليس له امره
سواهن فيصح الاستثناء ولا تطلق واحدة منهن
ولو قال انت طالق اربعا الا ثلاثة صح الاستثناء وتقع
واحدة ثم ايمان سثنى الاقل او الاكثر او المساوي
اما استثناء القليل من الكثير فجائز وحكى بعضهم
فيه الاجماع وقال المازري في شرح البرهان ان كان
ليس بواحد فلا خلاف في جوازه نحو له على عشرة
الاحبة او الاسد سا وان كان جزءا صحيا كالواحد
والثلاث فالشهور جوازه ومنهم من استثنى عنه

وقال

وقال الاحسن في الخطاب ان يقول له عندي تسعة
ولا يقول عشرة الا واحدا وقال في شرح التلخين
عن غير واحد انهم شذوا فقالوا لا يجوز الا لفرونة
اليه كاستثناء الكسور كقوله له عندي مائة
درهم الاربع درهم او الانصف درهم وقالوا
قولك مائة درهم الا عشرة يعني له عندي تسعون
فنقض عليهم بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما وفي هذا الاستثناء الاقل من
الاكثر من غير ان يكون كسرا في العدد فاجابوا
بانه في معنى الكسر لان التجزئة المقترحة من النصف
الى العشر وهذا كالكسر لان الحسين من الالف
كنصف العشر فصار في معنى استثناء الكسر
وهذا مردود عند العلماء وتكلف فيه لا حاجة
اليه واما استثناء الاكثر ففيه قولان للخاة
احدهما يمتنع وعليه الزجاج وقال لم ترد به
اللغة ولان الشيء اذا نقص يسيرا لم يزل عنه
اسم ذلك الشيء فلو استثنى اكثر لزال الاسم
وقال ابن جنى لو قال له عندي مائة الا سبعة
وتسعين ما كان متطرا بالعربية وكان عبثا
من القول وقال ابن قتيبة في كتاب المسائل
لا يجزئ في اللغة لان تاسيس الاستثناء على
تدارك قليل من كثير اعقلته او لسببته
لقلته ثم تداركته بالاستثناء ولان الشيء
قد ينقص نقصا يسيرا فلا يزل عنه اسم
الشيء واما مع الكثرة فيزول وقال الشيخ ابو حامد

أى المازري
هـ
٣٦٨

منهم الاصليون
واجازه أكثر
الاصوليين
هـ

انه مذهب البصريين من النجاة واجازه أكثر اهل الكوفة
منهم الاصوليون نحو له عندي عشرة الاتسعة
فيلزمه درهم وهو قول السيرافي وابوعبيد من
النجاة محتجين بقوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والمتبعون
له هم الاكثر بدليل وقليل من عبادي الشكور
واجيب بوجهين احدهما ان الاستثناء منقطع
والعباد المضافون الى الله تعالى هم المؤمنون
لان الاضافة لتشريف المضاف لكنه يدخل
الغاوون تحت المستثنى منه لولا الاستثناء
والثاني انه متصل وقوله الامن اتبعك من
الغاوين اقل من المستثنى منه لان قوله يتناول
الملك والانس والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة
ففي الحديث الملائكة يطوفون بالمحشر سبعة اوار
وذلك اعظم من في المحشر وقال الشيخ ابواسحق
القاطع في هذه المسئلة ان الله تعالى استثني
الغاوين من المخلصين في هذه الآية واستثنى
المخلصين من الغاوين في قوله حكايه عن ابليس
لاغوينيهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين
فلو كان المستثنى اقل من المستثنى منه لزم ان
يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اقل من
الآخر وفيه نظر لان الضمير في قوله منهم عائد
لبنى آدم والمخلص منهم قليل وانفصل بعضهم
عنه فقال المخلصون هنا هم الانبياء والملائكة
وسكان السموات وهم اكثر من الغاوين فيكون من

باب

باب استثناء الأقل من الأكثر وذكر المازري وجهها
آخر وهو انه اذا لم يعلم السامع الأقل من الأكثر
جاز ذلك وانما يقبح اذا استثني ما يعلم السامع
انه اكثر مما أبقاه ونقل ابن السمعاني عن بعض
أهل اللغة منع استثناء الأكثر ثم قال واختاره
الاشعري وهو قول احمد بن حنبل ونقله المازري
في شرح التلقين عن ابن درستويه قال وذكر
انه نأظر في ذلك ابا علي بن أبي هريرة وذكر في
شرح البرهان ان للشافعي فيه قولين وكذا
قال عبد الوهاب في الافادة وهو غريب ومن
شبهه المجوزين القياس على المخصص فانه
يجوز ان كان ما خصص أكثر مما بقي في العموم فكذلك
الاستثناء وهذا انما يصح الاحتجاج به اذا قلنا ان
اللغة تثبت قياسا فان منغاه لم يتم وكثيرا ما تجد
المعنى وتختلف احكام اعرابه عند العرب فلا يبعد
ان يكون عندهم يحسن اخراج اكثر العموم بغير حرف
الاستثناء ويصح به ثم المانعون للاكثر اختلفوا
في حد القليل الذي يستثنى فقال ابن مغيث
من المالكية هو الثلث فادونه هذا مذهب
مالك وأصحابه واما المساوي فمن جوز الأكثر
فهو هنا يجوز ومن منغاه اختلفوا على قولين
وطرد ابن درستويه فألحقه بالأكثر في المنع
والجمهور على الجواز واحتج على استثناء النصف
بقوله تعالى قم الليل الى قليلا نصفه فالضمير
في نصفه عائد على الليل قطعا ونصفه بدل



فأما من الليل بعد الاستثناء فيكون الاقرب لانصفا
واما من قليل فتبين انه انما اراد بالليل نصف الليل
ورحمتمسك به القائلون بالاكتر من جهة قوله
أوزد عليه وأجيب بان نصفه مفعول بفعل مضمير
أى قوم نصفه لا بدل لان النصف لا يقال فيه قليل
ورد بانه يلزم على هذا ان يكون أمره أولا بقيام
الليل الا قليلا فيكون أمرا بقيام الاكثر فقوله بعده
نصفه مخالف له فيلزم ان يكون ناسخا وليس كذلك
لانه متصل وشرط الناسخ ان يكون مترخيا وقال
ابن عصفور بل ضمير نصفه يعود على القليل
وهو بدل منه بدل البعض من الكل وجاز وان
كان القليل مبهما لانه قد تعين بالعادة اى ما
يسمى قليلا في العادة ونقل الامام في المحصول
منع استثناء الاكثر قال وله في المساوي وجهان
ونقل المازري والباجي عن القاضي قولين في الاكثر
ونقل القاضي ابوالطيب والشيخ ابواسحق والمازري
والامدى عن المنايلة انه لا يصح الاكثر والمساوي
وشرطوا ان ينقص عن النصف حكاه الامدى
في شرح الجزوليه عن البصريين والذي في التقريب
للقاضى يمتنع استثناء الاكثر في الاشبه عندنا
وان كنا قد نصرنا في غير هذا الموضوع جوازه
ولهذا قال المازري آخر قولي القاضى المنع ولم
يتعرض القاضي للمساوي وقال الكيا الطبرى
كان القاضى اولا يجوز استثناء الاكثر ثم رجع
عنه آخر في التقريب والارشاد وقال لا يجوز ذلك

وهو

وهو مخالف لاجماع الفقهاء فانهم قالوا وقال
لامراته أنت طالق ثلاثا الا اثنين صح والذي في
كتب المنايلة تخصيص ذلك بالعقود قالوا ولا
خلاف في جوازه اذا كانت الكثرة من دليل خارج
لامن اللفظ وعلى هذا فلا يحسن الاحتجاج عليهم
بالآية السابقة لانه ليس فيها عدد محصور
وفرقوا بورد اللغة في هذا دون ذلك ولان
حمل جميع الجنس على العموم انما هو من طريق
الاحتمال لامن جهة القطع لا على جميع الجنس
بخلاف الأعداد فان جميعها منطوق بها صريحا
وقد صرحوا بحكاية هذا مذهب آخر وهو
التفصيل بين ان يكون العدد صريحا فلا يجوز
استثناء الاكثر نحو عشرة الا تسعة وبين غيره
فيجوز نحو خذ الدراهم الا ما في الكيس الا لاني
وكان ما في الكيس اكثر من الباقي وحكى ابن العارض
المعتزلى في كتاب النكت له قولاً رابعا عن بعض
الخويعين وهو التفصيل بين ان يكون المستثنى
جملة فيمتنع نحو جاء اخوتك العشرة الا تسعة
وبين ان يكون منفصلا ومعدودا فيجوز نحو اى
زيد او بكر او خالد الى ان يأتى التسعة ويخرج
من كلام المازري السابق خامسا وهو التفصيل
بين ان يعلم السامع الاكثر من الاقل فيمتنع والا
جاز ويخرج أيضا من كلام المنايلة قول آخر
وهو جوازه في المنقطع دون المتصل فحصل
ست مذاهب ثم يضاف إليها القول الآتى

ينضاف

انه يصح ولكن لم ترد به اللغة وقال ابن قتيبة القليل الذي يجوز استثناءه الثلث فادونه وهمنا فوائد احد اهما اشار المازري الى ان الخلاف لفظي وان بعضهما اعتذر عن المنع في الاكثر بانه لم يخالف في الحكم وانما خالف في استعمال العرب في ذلك فرأى انهما لم تستعمل استثناء الاكثر من الأقل وما تمسك به الخصوم قابل للتأويل فلا يثبت به حكم لغة العرب لكن العرب وان تستعمله فلا يسقط حكم الاستثناء في الاقرار وغيره وبذلك صرح الكلب الهراسي فقال يصح ذلك ولكنه لم يقع في اللغة وكذا قال ابن الخشاب من ائمة النجاة اجاز قوم استثناء اكثر الجملة ومنع آخرون فلم يجيزوا ان يستثنى الاما كان دون النصف منها ولهم هذا القول يشهد قول المعريين وبه جاء السماع وقد وقع الاتفاق عليه والاول ليس بمستحيل في المعقول ولكن الاخر يمنعه ومن ادعى فيه سماعا او استنبط منه فقد اخطأ وادعى ما الاصل له الثانية قال ابن فارس في كتابه فقه العربية الصحيح في العبارات ان يقال يستثنى القليل من الكثير ويستثنى الكثير مما هو اكثر منه فاما قول من قال يستثنى الكثير من القليل فليس بجيد فيقال عشرة الا خمسة حتى يبلغ تسعة الثالثة ان الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته وللنجاة فيه مذاهب احدها وهو المشهور الجواز

ولكن

قياس العربية هو

وعليه

وعليه بنى الفقهاء مذاهبا في الاقرار وغيرها والثاني المنع واختاره ابن عصفور محتجا بانها نصوص فالخراج منها يخرجها عن النصبة الا ترى انك اذا قلت ثلاثة الا واحد اكنت قد اوقعت الثلاثة على الاثنين وذلك لا يجوز بخلاف قولك جاء القوم الا عشرة واجاب عن قوله تعالى فليتب فيهم ألف سنة الا خمسين بان الالف لما كان يستعمل للتكثير كقولك اعد ألف سنة تريد بها زمنا طويلا دخل الاحتمال فجاز ان يبين بالاستثناء انه لم يستعمل للتكثير قال ابو حيان وهذا هو الصحيح والثالث انه يمنع استثناء العقد نحو عشرون الا عشرة ويجوز استثناء ما دونه نحو عشرة الا ثلاثة الشرط الثالث ان يقترن قصده باول الكلام فلو بدأ له عقب الفراغ فالاصح في كتاب الطلاق وادعى ابو بكر الفارسي الاجماع عليه المنع لان نشأته بعد الوقوع وان بدأ له في الاثناء فوجها ان اصحها وهو نص البويطي صحته الشرط الرابع ان يلي الكلام بلا عطف فلو ولي الجملة بحرف عطف كان لغوا بالاتفاق قاله الاستاذ ابو اسحق ومثله بنحوه عند عشرة دراهم والادرها او فالادرها وشرط امام الحرمين في النزاية ان يكون مسترسلا فان كان في معين لم يصح استثناءه كما لو اشار الى عشرة دراهم فقال هذه الدراهم لفلان الا هذا وهذا فلا يصح استثناءه على الاصح لانه اذا ضاف الاقرار الى معين اقتضى الاقرار الملك المطلق فيها

بداية

بداية

ك
٢٧١

ع
قوله فالاصح في كتاب الطلاق اي يفيد ان مقابله وهو قصد الاستثناء عقب الفراغ صحيح فليظروا هوش



فاذا اراد الاستثناء في البعض كان راجعا لكن المرجح عند
 الاصحاب الصحة وشرط الماوردى وغيره كون الاستثناء
 من جنس الاصل ليصح خروج بعضه فان عاد الى غير
 جنسه صح عند الشافعى في المعنى دون اللفظ وقد سبق
 الخلاف فيه وشرط ايضا ان يعلق على الاستثناء ضد
 حكم الاصل فان كان الاصل اثباتا جاء الاستثناء
 نفيًا وان كان الاصل نفيًا جاء الاستثناء اثباتا وسيأتى
 مسألة قيل الاستثناء في لغة العرب متعذر لأنه
 اذا قيل قام القوم الازيد افلا يخلو اما ان يكون داخلا
 في العموم او غير داخل والقسمان باطلان اما الاول
 فلان الفعل لما نسب اليه مع القوم امتنع اخراجه
 من النسبة والالزم توارد الاثبات والنفي على
 موضع واحد وهو محال ولذا قال بعض المخابرة ان
 الاستثناء في الطلاق لا يصح لان الطلاق اذا وقع
 لا يرتفع واما الثاني فلان ما لا يدخل لا يصح اخراجه
 واجيب بانه انما يلزم توارد النفي والاثبات على محل
 واحد لو لم يكن الحكم بالنسبة بعد الاخراج وهو
 ممنوع لانه اذا قيل قام القوم الازيد اقيم من
 القيام بمفرده والقوم بمفرده وان منهم زيد
 وفيه اخراج زيد من القوم بقوله الازيد اثم
 حكم بنسبة القيام بعد اخراج زيد وعلى هذا
 يندفع الاشكال الذي يورد على قوله تعالى فليث
 فيم الف سنة الا خمسين عاما لان العالم بلغة
 العرب لا يحكم على كلام المتكلم بالاسناد الا بعد
 تمامه ولقوة هذا الاشكال اختلف الاصوليون

جاز
 واقرها الاستاذ
 الشريبي هـ
 جاز

موضوع
 واقرها الاستاذ
 الشريبي

في



في تقدير الدلالة في الاستثناء وهل هو اخراج قبل
 الحكم على ثلاثة مذاهب احدها ونسبه ابن الحاجب
 للاكثرين ان المراد بقوله عشرة في قوله على عشرة
 الاثلاثة سبعة وقوله الاثلاثة قريبة مبينة لان
 الكل استعمل وأريد به الجزء مجازا كالتخصيص بغير
 الاستثناء ورده ابن الحاجب بالاجماع على ان الاستثناء
 المتصل اخراج ولان العشرة نص في مدلولها والنص
 لا يتطرق اليه تخصيص وانما التخصيص في الظاهر
 وما قاله من الاجماع مردود فان الكوفيين على ان
 الاستثناء لا يخرج شيئا فاذا قلت قام القوم الا
 زيد فانك اخبرت بالقيام عن القوم الذين ليس
 فيهم زيد وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بقيام
 ولا نفيه وما قاله من ان العشرة نص فسيأتي
 في كلام الماوردى الخلاف فيه وقد قال بعض الأئمة
 لا يستقيم غير هذا المذهب لان الله تعالى قال
 فليث فيم الف سنة الا خمسين عاما فلو اراد
 الألف من لفظ الالف لما يخلف مراده عن ارادته
 فعلم انه ما اراد الا تسعة وخمسين من الالف كما
 ان المتكلم بالعشرة مع استثناء الواحد لم يرد منها
 الا التسعة والثاني وهو قول القاضي ابي بكر
 ان عشرة الاثلاثة بمنزلة سبعة من غير اخراج
 كاسمين وضعا المسمى واحد احدهما مفرد والآخر
 مركب وجرى عليه في المحصول واختاره امام الحرمين
 واستنكر قول الأولين وقال انه محال لا يعتقده
 لبيد قال ابن الحاجب وهذا المذهب خارج عن قانون

٢٧٢

واريد الجزء

لافتقده
 لثبت

اللغة اذ لم يعهد في اللفظ مركب من ثلاثة الفاظ
 وضع لمعنى واحد ولا ناقطع بدلالة الاستثناء
 بطريق الاخراج وقال في شرح المقدمة انه غير
 مستقيم ايضا لان قاطعون بان المتكلم بالعشرة
 يعتبر بها عن مدلولها وهو خمستان وبالاعن معنى
 الاخراج وبالواحد انه مخرج ولو كان الامر كما قالوا
 لم يستقيم في هذه المعاني منها كما لا يستقيم
 ان يفهم من بعض حروف التسعة عند اطلاقها على
 مدلولها معنى آخر وهذا الذي قاله مصادرة ولا
 نسلم انه يفهم من العشرة خمستان مع استثناء
 الدرهم منها بل المفهوم من ذلك تسعة لا غير
 ولا بالامعنى الاخراج لان الاستثناء لغة الصرف
 والرد وقوله كما لا يستقيم ليس بنظير ما نحن فيه
 اذ عدم في غير ما ذكر لعدم الوضع والاستعمال في
 غيرها والاستثناء مستعمل فيما ذكر لغة وعرفا
 واعلم ان قصد الباجي بهذا القول ان يفرق بين التخصيص
 بدليل متصل او منفصل فان كان بدليل متصل فان
 الباقي حقيقة او منفصل فان الباقي مجاز ولذلك قال
 في الاستثناء ان الكلام مجملته يصير عبارة عن امر
 آخر والثالث وهو الصحيح عن ابن الحاجب ان
 المستثنى منه مراد بتمامه ثم اخرج المستثنى ثم
 حكم بالاستناد بعده تقديرا وان كان قبله ذكرا
 فالمراد بقولك عشرة الاثلاثة عشرة باعتبار الافراد
 ثم اخرجت ثلاثة ثم اسند الى الباقي تقديرا فالمراد
 بالاستناد ما يبقى بعد الاخراج ووجه الهمدى وغيره

فيها

ولذلك

ولذلك لا يحكم عالم بلغة العرب بالاستناد قبل تمامه
 لتوقع التغيير قبله بالاستثناء او غيره وبه
 يندفع ما اورد على حقيقة الاستثناء من كونه
 اذكارا بعد الاقرار وتناقضا والفرق بين هذا
 المذهب والاول ان الافراد بكما لها غير مرادة في
 المستثنى منه في الاول لدلالة الاستثناء عليه
 وفي الثالث مرادة والاستثناء انما هو لتغيير
 النسبة للدلالة على عدم المراد ويتفرع على المذهب
 انه هل هو تخصيص ام لا فعلى قول القاضي ليس
 تخصيصا وعلى الاول تخصيص قطعا وعلى الثالث
 يحتمل والظاهر انه تخصيص خاص لعددهم اياه
 من التخصيص المتصل وتطرقة الى النصوص
 وقيل ليس بتخصيص لان التخصيص شرطه
 الارادة والمقارنة وهي منتقية الا في قصد
 الاستثناء وقال الهمدى في الرسالة السيفية
 الجمع بين احتمال كون الاستثناء تخصيصا على
 هذا الرأي مع ان الافراد مرادة بكما لها فيه
 مشكل فانهم اطلقوا على ان المخصوص غير مراد
 من الذي خص عنه مع وجود التناول فان قلت
 يخص قولهم ذلك بالاستثناء من غير النصوص
 قلت الذي قال بالمذهب الثالث لافرق عنده
 بين ان يكون الاستثناء من الفاظ العدد او
 غيرها فان الكلام في تقدير دلالة الاستثناء
 مطلق وحينئذ يلزم ان يكون هذا المذهب مخالفا
 لاجماعهم على ان الفرد المخصوص من العام ليس مرادا منه

منفية

والمقارنة
 وكتب عليها الأستاذ
 الشريفي علامة
 التوقف

في الاستثناء

وقال المازري أصل هذا الخلاف في الاستثناء من العدد هل يكون الاستثناء كقرينة غيرت وضع الصيغة أو لم تغيره وإنما كشفت عن المراد بها فمن رأى أن أسماء العدد كالنصوص التي لا تحتمل سوى ما يفهم منها قال بالأول وينزل المستثنى والمستثنى منه كالكلمة الواحدة الدالة على عددٍ مما ويكون المستثنى كجزء من أجزاء هذه الكلمة لمجموع هو الدال على العدد المبقي ومن رأى أن أسماء العدد ليست نصاً فإن العشرة ربما استعملت في عشرة ناقصة رأى أن الاستثناء قرينة لفظية دلت على المراد بالمستثنى منه كما دل قوله لا تقتلوا الرهبان على المراد بقوله اقتلوا المشركين قال وهذا ظاهر على القول بأن دلالة العام على أفرادها ظاهرة فإن قلنا نص فلا يستقيم ثم ذكر من الفرق بين التخصيص والاستثناء أن الاستثناء يدخل على النصوص والتخصيص لا يدخل عليها والحاصل أن مذهب الأكثرين أنك إذا استعملت العشرة في سبعة مجازاً دل عليه قولك الثلاثة والقاضي وإمام الحرمين وغيرهما عندهما أن المجموع يستعمل في السبعة وابن الحاجب عنده أنك تصورت ما هيبة العشرة ثم حذف منها ثلاثة ثم حكمت بالسبعة فكانه قال له على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة أو عشرة إلا ثلاثة له عندي وكل من اراد أن يحكم على شيء بدأ باستحضاره في ذهنه فهذا القائل بدأ باستحضار العشرة في ذهنه ثم أخرج الثلاثة ثم حكم كما أنك تخرج عشرة دراهم من الكيس ثم ترد منها البية ثلاثة ثم تهب الباقي وهو

وهو السبعة هذا تقرير مذهب ابن الحاجب لكن تصرّحه بأن الاستثناء بعد الإخراج مخالف لمذهب سيبويه أن الأداة أخرجت من الاسم والحكم وهذا إنما يأتي على القول المرجوح أن الإخراج من الاسم فقط ويرد عليه أيضاً أن المفرد لا يستثنى منه ولو استثنى منه لم ينتظم أن يقال العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه كما هو مذهب كثير من النحاة والتحقيق أن المراد بالاستثناء ما يبقى بعد الإخراج لأن الاستثناء للجملة إنما يتبين معناه بأخر الكلام فإن عطف عليها بأو كان ثابتاً لأحد الأمرين وإن عطف عليها بالواو كان ثابتاً للمجموع وإن استثنى منه كان ثابتاً لبعض مدلولها وليس الاستثناء مبيهاً للمراد بالأول بل يحصل الإخراج والحاصل قبله قسداً أن يستثنى لا يقصد المعنى حتى لو قال أنت طالق ثلاثاً الواحدة ووقع الاستثناء بعد موتها طلقت ثلاثاً ولو كان مبيهاً لزمه ثنتان وعلى هذا الأيسر تخصيصاً مسألة تنفر على ما سبق وتأمل على الخلاف الآتي في أن الاستثناء من الإثبات نفى وبالعكس وهي أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة أو بطريق البيان قالت الحنفية بالثاني وهو عندهم بيان معنوي أي أن المستثنى لم يكن مراداً للمتكلم من الأصل لأنه منعه دخوله تحت المستثنى منه وأما بالنظر إلى صورة اللفظ فهو استخراج صوري ونسبوا الأصحابنا الأول وهو أنه يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل

مثبتاً قوله لا يقصد لعله لا يقصد أو ش

في أي الاستثناء



المخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا للحكم صدر
الظلام فان صدر الظلام يدل على ارادة المجموع واخره
يدل على ارادة اخراج البعض عن الارادة فتعارضوا
في ذلك البعض فتعين خروجه عن المراد فمالتفاضل
لتخصيص العام وعلى مذهب الآخرين هو متكلم بالباقي
في صدر الظلام بعد المستثنى قلت هو نظير الخلاف
في ان النسخ رفع اوبيان وقال صاحب المحيط الاستثناء
تكلم بالباقي بعد المستثنى اى تكلم بالمستثنى منه
بعد صرف الظلام عن المستثنى وقال شمس الائمة
لو قال عبيدى احرار الاسالم او غاما لا يعنى واحد
منهما وان المستثنى أحدهما لأنه فيه قنبت حكم
الشك فيهما ويصير الظلام عبارة عما وراء المستثنى
بطريق انه لا بعض ويصح الاستثناء وان كان المستثنى
مجمولا لان الظلام لم يتناول المستثنى أصلا فلا أثر
للجمالة فيه وفي المعنى لابن قدامة الاستثناء انما هو
مبين ان المستثنى غير مراد بالظلام وهو ان يمنع ان
يدخل فيه ما لولا له لدخل وقوله تعالى الا خمسين
عاما عبارة عن تسعمائة وخمسين سنة فخرج
الحسين المستثنى وقوله تعالى انى براء مما تعبدون
الا الذى فطرني فقد تبرأ من غير الله لانه تبرأ منه
أولا ثم رجع عنه وفضل جماعة من الحنفية بين
الاستثناء العددي وغيره فقالوا في غير العددي
انه اخراج مثل الحكم ثم حكمه على الباقي وقالوا في
العددي لا اخراج حتى قالوا في ان كان لى الامانة
وكان لم يملك الا خمسين لا يحث قلت وما نسبه لاصحابنا

ممنوع

ممنوع وقد قال النووي في الروضة المختار ان الاستثناء
بيان ما لم يرذ باول الظلام لانه ابطال ما ثبتت
ولهذا الوقال له على عشرة الاخسة أو ستة
يلزمه أربعة لان الدرهم الزائد مشكوك فيه
فصار كقوله على خمسة أو ستة فانه يلزمه
خمسة واحتمل الرافعي انه يلزمه خمسة لأنه
اثبت العشرة والشك في المنفى قلت ويؤيده قول
أصحابنا انه يشترط في الاستثناء ان ينويه من
اول الظلام فكيف يكون مراد ابا الظلام الأول
وهو يريد ان لا يكون وكذا قال صاحب الميزان
من الحنفية لو لم يكن الاستثناء بيانا لأدى إلى
النسخ في كلام واحد فيؤدى إلى التناقض في
كلام الله تعالى قال ومسائل الشافعي كلما تخرج
على البيان ولا يمكن حمله على التعارض لان التعارض
انما يكون بين المثليين ولا مماثلة بين المستثنى منه
والمستثنى لأن المستثنى منه مستقل والمستثنى
ناقض ولهذا لا يبتدأ به ويدل على بطلان دعوى
الاخراج قوله تعالى في حق نوح فلبث فيم الف سنة
الا خمسين عاما اذ لا يتصور ان يكون لبت فيم الف
سنة ثم يخرج الخمسين من الألف بعد الاخبار بلبثه
الألف بكما له فلم يبق الا انه لولا الاستثناء لكان
صالحا لدخول الخمسين تحت الألف وانما اخرج
من الصلاحية الاستثناء ولا يجوز ان يقال انه يريد
للألف ثم اخرجها لان الله عالم انه ما لبث الخمسين
فكيف يريد ما ومثله قول القاضي عبد الوهاب

من
مستعمل

وضع الاستثناء ان يخرج ما لولاه لشمله وذكر الاخراج باعتبار الصلاحية في اللفظ وبمذاكله تبطل دعوى القرافي ان الاستثناء لا اخرج فيه أصلا لان الاخراج حقيقة فيمن اتصف بالدخول ولا يقال اخرج زيد من الدار اذا لم يكن دخلها الا مجازا وقد بين المراد بالاخراج من الصلاحية للدخول لولا الاستثناء وهو كالتخصيص بالمقارن يوجب الحكم فيما وراء الخصوص من الأصل ولا يتناول المخصوص وصار كما لو قال اقتلوا المشركين المحاربين فلم يكن غير المحاربين مرادا من المشركين من الابتداء ونظير هذا الخلاف في الاستثناء خلاف أصحابنا فيما لو قال انت طالق ثلاثا هل يقع الثلاث عند الفراغ من قوله ثلاثا أو نقول اذا فرغ من قوله ثلاثا تبدت وقوع الثلاث بقوله انت طالق والمذهب الاول وفأنته اذا قال انت طالق فماتت ثم قال ثلاثا فعلى الاول لا يقع شيء تنبيه جعل الاستثناء من المخصصات المتصلة واضح في الطلام الواحد اما لو قال الله اقتلوا المشركين فقال عليه السلام على الاتصال لا الحربيين فاختلغا فيه فقال قوم ينزل منزلة الاستثناء في كلام الله وقال القاضي الذي ارتضيه انه ان ابدى من تلقاء نفسه كلاما ولم يضيفه الى الله تعالى التحق بالتخصيص بالمنفصل ولم يجعل استثناء حقيقيا بل هو تخصيص سواء قدر متصلا أو منفصلا كذا حكاه عنه ابن القشيري في أصوله واطلق الهندي ترجيح كونه منفصلا ومن فروعه لو قال لي عليك ألف

فقال

فقال المدعى عليه الا عشرة فهل يكون مقرا بباقي الالف قال في النعمة المذهب المنع لانه لا يوجد منه الا نفي ما قاله خصمه ونفي الشيء لا يدل على ثبوت غيره مسألة الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات على الأصح وقالت الحنفية لا يقتضى ذلك وجعلوا بين الحكم بالاثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم ونقل في المعالم الاتفاق على الأول والخلاف في الثاني واختار مذهب الحنفية في المعالم وفي تفسيره الكبير في سورة النساء ووافق الجمهور في الحصول وليس كما ادعى من الوفاق فان الخلاف عندهم موجود كما ذكر القرافي قال الهندي وبه صرح بعضهم وهو الحق لأن المأخذ الذي ذكره موجود فيهما وهو ان بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالاثبات واسطة وهو عدم الحكم وتركه على ما كان عليه قبل الاستثناء بلا فرق بين الاستثناء من النفي والاثبات اذ الواسطة حاصلة نعم يلزم النفي المستثنى من الاثبات عنده بناء على انه الأصل قبل الحكم بالاثبات لان الاستثناء اقتضى ذلك فاذا قيل له على عشرة الدرهم كان معناه عنده ان الدرهم غير محكوم عليه باللزوم لانه محكوم عليه بعدم اللزوم وحينئذ فعدم اللزوم لازم له بناء على عدم الأصل ولعل الامام لهذا السبب خصص الخلاف بالاستثناء من النفي اذ لا يظهر للخلاف في الاثبات فائدة فان النفي ثابت فيه بالاتفاق لكن المأخذ مختلف فعندنا بسبب الاستثناء وعنده بسبب البقاء على الحكم الأصلي ومن هنا ظن عدم خلافه فيها ولهذا قيل ان ابا حنيفة لا يفرق بين النفي والاثبات من جهة الدلالة الوضعية

أى الامام الرازي
قوله على الاول وهو انه
من الاثبات نفي والثاني
انه من النفي اثبات اه
ش

هذا

وانما يفرق بينهما من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن اثبات
 الحكم يستلزم نفي الحكم بالبرادة الأصلية بخلاف السكوت
 عن النفي اذ لا يقتضى معه للاثبات فهو يحمل كلام أهل
 العربية على نفي الحكم النفسى وكلمة التوحيد على عرف
 الشارع قلت والحنفية موافقون لنحو الكوفة اذ
 ذهبوا الى ان قولك قام القوم الازيد امعناه الاخبار
 بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم زيد وزيد مسكوت
 عنه لم يحكم عليه بقيام ولا بنفيه وابو حنيفة كوفي
 ولهذا كان مذهبه كذلك ومذهب سيبويه ان الاداة
 اخرجت الاسم الثاني من الأول وحكمة من حكمه وهذا
 الخلاف في الاستثناء المتصل وبه يظهر ان الخلاف
 في المتصل لا في الأعم من المتصل والمنقطع بل حكم
 القرافي في العقد المنظوم عن الحنفية أنهم أجزوا
 ذلك في التام والمفترغ نحو ما قام الازيد قالوا زيد
 غير محكوم عليه بالاثبات والمعنى ما قام احد الازيد
 قال ويلزمهم ان يُعربوه بدلا لافاعلا ويكون الفاعل
 مضمرا تقديره ما قام احد فلا يكون زيد فاعلا
 والنحو لا يجوزون حذف الفاعل ونحن نقول زيد
 فاعل بالفعل المنفى السابق قبل الا وهو الذى نيب
 اليه عدم القيام فهو غير قائم واحتج الجمهور بالا على
 الاكتفاء بلا إله الا الله في كلمة التوحيد كما قال صلى
 الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
 لا إله الا الله وصحا يحتج به على ان الاستثناء من
 النفي اثبات قوله تعالى فلن نزيدكم الاعداء
 واحتج الخصم بوجهين أحدهما ان الاستثناء

اذ لا يقتضى
 معه الاثبات

لم يذهب
 سيبويه

لا يجيزون
 أى زيد

مأخوذ

مأخوذ من قولك ثبتت الشئ من جمته اذا صرفته عنها
 فاذا قلت لا عالم الازيد فهنا أمران أحدهما هذا الحكم
 والثاني نفس العدم فقولك الازيد يحتمل ان يكون
 عائدا الى الأول وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت
 اذ الاستثناء انما يزيل الحكم بالعدم فيبقى المستثنى مسكوتا
 عنه غير محكوم عليه بنفى أو اثبات ويحتمل ان يكون
 عائدا الى الثاني وحينئذ يلزم تحقق الثبوت لان ارتفاع
 العدم يحصل الوجود لا محالة لكن عود الاستثناء الى
 الأول أولى اذ اللفاظ وضعت دالة على الاحكام
 الذهنية لا على الأعيان الخارجية فثبت ان عود
 الاستثناء الى الأول أولى المثاني ما جاء من وضع هذا
 الاستثناء من غير ان يكون للاثبات كقوله عليه الصلاة
 والسلام لا تطاح ابولى ولا صلاة الا بطهور والمراد
 في الطل مجرد الاشتراط قال والصور التى دل فيها على الاثبات
 يجوز ان لا يكون مستفادا من اللفظ بل بدليل منفصل
 وأجاب عن الدليل السابق بان هذه الظلمة وان كانت
 لا تصيد الاثبات بالوضع اللغوى لكن انقده بالوضع
 الشرعى فان المقصود نفي الشريك واما اثبات الالهية
 فتتفق عليه قال الشيخ تقي الدين في شرح الامام وكل
 هذا عندي تشغييب ومراوغات جدلية والشرح
 خاطب الناس بهذه الظلمة وأصرهم بها الاثبات مقصود
 التوحيد وحصل الفهم لذلك منهم والقبول له منهم من
 غير زيادة ولا احتياج الى أمواخر ولو كان وضع
 اللفظ لا يقتضى التوحيد لكان أهم المهران تعليم اللفظ
 الذى يقتضيه لأنه المقصود الأعظم والاكتفاء الذى

قوله الثاني
 اى من وجهى
 الاحتجاج



ذكرناه عندنا في محل القطع بالظن لكن هل هو ملدلول
 اللفظ أو لقرائن اختصت به لا تتبع الى القطع واعلم
 ان اكثر ما يستدل به الحنفية راجع الى الشرط وقد
 استعظم القرافي شبيهم من لاصلاة الا بظهور وليس
 كما زعم وذلك لان الخلاف في غير الشرط فان الاستثناء
 يقع في الاحكام والموانع والشروط مسئلة الاستثناء
 من التحريم اباحة ولم يتعرض لها الأصوليون وذكرها
 صاحب الذخائر من الفقهاء في باب العِدِّد في قوله
 صلى الله عليه وسلم لا يجمل لامرأة تؤمن بالله واليوم
 الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاث الاعلى زوج اربعة
 أشهر وعشرا واستشكل الاستدلال بالحديث على
 وجوب الاحداد على المتوفى عنها زوجها وقال القاضي
 الحسين في تعليقه هذا استثناء للمواجب من الحرم
 لان الاحداد على غير الزوج فوق الثلاث حرام وعلى
 الزوج واجب وانما الصحيح انه يستثنى الواجب من
 الجائر والحرام من المباح ويمكن الاحتجاج بالحديث
 على جواز الاستثناء من غير الجنس مسئلة يصح
 الاستثناء من الاستثناء وحكي ابن العربي في المحصول
 عن بعضهم منعه وقال صاحب الذخائر في باب
 الاقرار حكي بعض الفقهاء عن بعض اهل العربية
 منعه لان العامل في الاستثناء العقد الاول بتقدير
 حرف الاستثناء ولا يعمل عامل في احد المعولين
 ولنا قوله تعالى الا لوط انا المنجوهم اجمعين
 الا امراته قال ابو عبيد وغيره استثنى الال من
 القوم ثم استثنى امراته قال القاضي محلي في الذخائر

الاستثناء

في

في كتاب الطلاق وذهب الاكثر الى ان الاول استثناء
 منقطع ولم يحك الزجاجي سواه ووجهه ان الله تعالى
 قال انا ارسلنا الى قوم مجرمين اي لاهلاكهم فلا يصح
 استثناء ال لوط منهم لانهم ليسوا من المجرمين بل هو
 كلام مستأنف معناه لكن ال لوط فانهم منجوت
 ثم قال الا امراته استثناءها من المنجيين وجعلت
 من الهالكين فتكون مستثناءه قال وهذا اقتح في
 الاستدلال بالآية لكن الدليل على الجواب لسان
 العرب وقد ترجم عليه تثنية المستثنى اذا ثبت
 ذلك فتقول الاستثناءات المتعددة ان كان
 البعض معطوفا على البعض كان الكل عائدا الى
 الاول المستثنى منه واسقط المجموع من العدد
 ويلزم الباقي فحوله على عشرة الا اربعة والا ثلاثة والا
 اثنين فيلزمه واحد هكذا اطلقه الاستاذ ابو اسحق
 وابو منصور وقال القاضي ابو الطيب في تعليقه هذا
 اذا كان المجموع ناقصا عن المستثنى منه فان كان
 مساويا أو ازيد بعضا أو مجموعا فان حصلت المساواة
 بالاستثناء الاول فلا شك في فساد وان حصلت
 بالاول والثاني مثلا وكان الثاني مساويا للاول وقد
 تعذر رجوعه مع الاول الى المستثنى منه وتعذر
 رجوعه الى الثاني بالعطف والمساواة فيفسد
 لا محالة وهل يفسد معه الاول ايضا حتى لا يسقط
 من المستثنى منه شيء أم يخص الثاني بالفساد
 لانه نشأ منه فيه احتمالات قال الهندي والظاهر
 الثاني وان كان الثاني أنقص من الاول تغارضا

الزجاج
 ٢٧٨
 ليسوا المجرمين

الجواز
 لا سيويه
 باب صح

بعضها أو
 مجموعها
 للعطف



أما إذا لم يكن البعض معطوفاً على البعض فنقل الاستاذ
 أبو اسحق وأبو منصور إجماع أصحابنا على رجوع الاستثناء
 الثاني إلى الأول ويوجب ذلك الزيادة في الأصل كقوله
 له على عشرة الأدرهين الأدرهها فاسقطا من الدرهمين
 اللذين استثناهما عن العشرة درهماً فيبقى درهم
 ويلزمه إلى تسعة وكذا قال سليم في التقريب يرجع
 كل واحد إلى الذي يليه فإذا قال له على عشرة
 الأربعة إلا ثلاثة الا اثنين إلا واحد لزمه ثمانية
 وكذا قال القاضي أبو الطيب في تعليقه يرجع كل
 واحد منها إلى الذي يليه فإن كان الأول اثباتاً
 كان هو نفيًا وإن كان نفيًا كان هو اثباتاً فإذا قال
 أنت طالق خمساً إلا اثنين إلا واحدة طلقت
 طلقين لأن قوله خمساً اثباتاً وإذا قال إلا أربعة
 كان نفيًا تبقى واحدة فإذا قال إلا اثنين فيقع
 عليها ثلاث فإذا قال إلا واحدة كان نفيًا فيبقى
 طلقتان أهو قلت لكن لا إجماع وقد حكى الرافعي
 عن الحنطلي احتمالاً فيما لو قال أنت طالق ثلاثاً
 الا اثنين إلا واحدة فإنه يحتمل عود الاستثناء
 الثاني إلى أول اللفظ أعني المستثنى منه قلت وهو
 قوي فإن الأول ليس له مأخذ غير القرب وهو لا يجب
 ذلك إنما يقتضى الرجحان وقال الإمام فخر الدين هذا
 إذا كان أقل من الأول يعني كما دل عليه أمثلة ثم
 فإن كان الثاني أكثر من الاستثناء الأول أو مساوياً له عاد
 الكل إلى المتقدم وهو المستثنى منه نحو على عشرة إلا
 اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة ويلزمه واحد وتبعه في المنهاج

وقال

وقال صاحب الذخائر هذا إذا كان الاستثناء الثاني محالاً
 يمكن إخراجها من الأول فإن لم يمكن فإن الثاني لغو ويعمل
 الأول فإذا قال أنت طالق ثلاثة الأطلقة إلا طلقة لغوا
 الثاني وصار كقوله ثلاثاً الأطلقة فتطلق طلقين
 وكذلك إذا كان الثاني أكثر من الأول كقوله ثلاثاً إلا
 طلقة إلا طلقين يلغى قوله إلا طلقين قال هذا
 مقتضى المذهب وقد حكى السيرافي عن أهل اللسان
 في هذا المحل قولين أحدهما أعمال الاستثناءين
 لجعلها بمثابة استثناء واحد حتى لو قال على عشرة
 الأدرهها إلا درهماً يسقطان من العشرة ويصير مقراً ثمانية
 وحكى عن سيبويه أنه إذا قال ما أتاني إلا زيد الأحمر يكونان
 جميعاً أتياً فعلى هذا إذا قال أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة
 إلا واحدة تطلق طلقة وإذا قال ثلاثاً إلا طلقة إلا طلقين
 تطلق ثلاثاً كقوله ثلاثاً إلا ثلاثاً وحكى عن الفراء أنه إذا
 الثاني أكثر من الأول كقوله على عشرة إلا ثلاثة الأربعة
 إن الثاني يكون منفيًا كأنه قال على عشرة إلا ثلاثة
 بقيت سبعة ثم قال إلا أربعة فيضاف إلى السبعة
 فيصير أحد عشر فعلى هذا أمثلة الطلاق مع الثلاث
 لا إذا أضفنا الا اثنين في الاستثناء الثاني إلى ما
 بقي من الثلاث بعد الاستثناء الأول صار أربعة
 ثم بقيت الثلاث انتهى وما نقله عن الفراء حكاه
 غيره وأنه إذا قال له على عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة
 تكون الثلاثة مستثناه من العشرة فيبقى سبعة
 ويزال منها أربعة فيكون المقربه ثلاثة وذكر
 الرافعي في كتاب الإقرار فيما إذا قال له على عشرة

ومثله وأقرها الإسناد

ثم وبقيت

ويؤيد عليها
 أربعة هـ
 وأقرها الإسناد



الاخمسة الاخسة لزوم عشرة لان الثاني مستغرق
 للأول فيلغيه وذكر فيه أيضا فيما اذا قال له على عشرة
 الاثلاثة الاثلاثة ان الثاني يكون توكيدا وحكي فيه
 في كتاب الطلاق وجميدين من غير ترجيح أحدهما هذا
 والثاني يلزمه عشرة لان الاستثناء من النفي اثبات
 اما اذا كان الاستثناء الاول مستغرقا للمستثنى منه
 دون الثاني لانه من باطل يلزمه أربعة ويصح الاستثناء ان
 لان الكلام انما يتم بأخيه قال ابن الصباغ وهذا
 أقيس والثالث يلزمه ستة لان الاول باطل والثاني
 يرجع الى اول الكلام قلت والثاني هو نظير ما صحوه
 من الطلاق في انت طالق ثلاثا الاثنتين انه يقع ثلثان
 مسألة الاستثناء الوارد بعد حمل متعاطفة
 يمكن عوده لجميها وليعوضها ومثله ابن كج في كتابه
 بقوله والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون
 النفس التي حرم الله الا بالحق الى قوله الامن تاب
 فيه مذاهب أحدها وهو قول الشافعي كما قاله
 الماوردي والرويانى انه يعود الى جميعها ما لم يخصه
 دليل كقوله انما جزاء الذين يجارون الله ورسوله
 الآية ونقله البيهقي في سننه في باب شهادة
 القاذف عن نص الشافعي فقال قال الشافعي
 والثاني سياق الكلام على اول الكلام وأخيه
 في جميع ما يذهب اليه اهل اللغة لا يفرق بين ذلك
 احد انتهى وقال في الام في باب الخلاف في اجازة
 القاذف قال الشافعي لمن يناظره ارأيت رجلا
 لو قال لا أظلمك أبدا ولا أدخلك بيتا ولا أكل لك

طعاما



طعاما ولا اخرج معك سفرا وانك لغير حميد عندي ولا أكسوك
 ان شاء الله أيلون الاستثناء واقعا على ما بعد غير حميد عندي
 أم على الكلام كله قال بل على الكلام كله انتهى وقال
 القفال الشاشي انه الذي جرى عليه الشافعي وقال القاضي
 ابو الطيب انه المحكي عن الشافعي وأصحابه قال وما وجدت
 من كلامه ما يدل عليه الا انه قال في كتاب الشاهد
 واليمين اذا تاب قبلت شهادته ثم ذلك بين في كتاب الله
 تعالى وهذا يدل على ان الاستثناء الى الفسق ورد الشهادة
 وقد استدل ابو اسحق المروزي وغيره من اصحابنا على
 قبول شهادته بعموم الاستثناء وانه راجع الى الجميع
 انتهى وقال المازري نسبة ابن القصار مالك وهو
 الظاهر من مذهب أصحابه وحكاها صاحب المصادر
 عن القاضي عبد الجبار وقال ابن القشيري قال القاضي
 لو قلنا بالعموم فأوضح المذهب صرفه الى الجميع وهذا
 هو الراجح عند الخابلة ونقلوه عن نص احمد فانه قال
 في قوله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن الرجل في سلطانه
 ولا يجلس على تلمسته الا باذنه قال وارحون يكون الاستثناء
 على كله والثاني انه يعود الى الأخيرة خاصة الا ان
 يقوم الدليل على التعميم وهو قول أبي حنيفة وأكثر
 أصحابه واختاره الامام فخر الدين في المعالم وقال
 الاصفهاني في القواعد انه الاشباه ونقله صاحب المعتمد
 عن الظاهرية وحكاها صاحب ^ع عن ابي عبد الله
 البصري وأبي الحسن الكرخي واليه ذهب ابو علي الفارسي
 وحكاها الكيا الطبري وابن برهان عن الفارسي واختاره
 الميرياذي من النخوين في شرح اللع وقد يظن ان ذلك

٢٨٠

عليها

مذاهب

لا تأمن

اي الجملة
الاخيرة

هنا بياض
بالاصل

مذهب الشافعي فان الشيخ ابا اسحق قال وان قال انت طالق
 طلقة وطلقة الا طلقة فضيه وجرها ان احدهما تطلق طلقة
 والثاني وهو المنصوص اني تطلق طلقتين لان الاستثناء
 يرجع الى ما يليه وهو الطلقة واستثناء طلقة من طلقة
 باطل فيسقط وتبقى الطلقتان انتهى وقال ابن الصباغ
 في كتاب الطلاق قال في البويطي اذا قال انت طالق
 ثلاثا وثلاثا الا اربعاً وقعت ثلاثا وهذا انما هو لانه
 اوقع جملتين واستثنى احدهما بجملتها فلم يقع لثن
 الاستثناء يرجع الى الاخيرة من الجملتين هو اي ولو
 عاد الى الجميع لوقع طلقتان وكأنه قال ستا الا اربعاً
 والجواب انه ليس المأخذ ما ظنوه وانما قاله الشافعي
 تفريغاً على ان المفرق لا يجمع وهو الاصح فان قلنا
 يجمع وقع طلقتان وكأنه قال ستا الا اربعاً تفريغاً
 على ان الاستثناء يرجع الى الملفوظ فان عاد الى المنوى
 وقع الثلاث ويدل لهذا قول القاضي ابي الطيب
 في باب الاقرار من تعليقه لوقال على درهم ودرهم
 الا درهم فالذي نص عليه الشافعي انه يلزمه درهمان
 لانه ذكر جملتين ثم عقبهما بالاستثناء والاستثناء
 يرجع لما يليه وهو مستغرق فلا يبقى شيء فيبطل
 فلو قال على درهم الا درهم الا يصح الاستثناء فكذلك
 هنا ولذا لوقال انت طالق طلقة وطلقة لا طلقة
 يقع طلقتان ونص الشافعي على هذه المسئلة في كتاب
 اباحة الطلاق قال القاضي ومن اصحابنا من خرج
 فيه وجرها انه يصح الاستثناء ويلزمه درهم واحد
 وطلقة واحدة واحتج بان الجملتين اذا كانا بينهما

الاحير لوقت

الادرم

حرف العطف

ك
٢٩

لتعليق

٢٨١

حرف العطف كانتا بمنزلة الجملة الواحدة فهو بمنزلة ان
 يقول على درهمان الادرهما وانت طالق طلقتين الا طلقة
 وهذا خلاف النص وان كان له وجه انتهى وتمسك
 القائلون بهذا بان الموجب لتعلق الاستثناء بالمقدم
 كونه لا يفيد بنفسه فاذا تعلق بالاخيرة صار مفيداً
 فلا حاجة الى صرفه الى غيره ولنا ان الجملة اذا تقاطعت
 صارت كالجملة الواحدة بدليل الشرط والاستثناء
 بالمشيئة فانما يرجعان الى ما تقدم اجماعاً فان فرق
 بان الشرط قد يتقدم كما يتأخر فيجوز ان يوقف ما
 قبل الاخر على الاتصال بالشرط ولا كذلك الاستثناء
 قلنا هذا لا يؤثر في الجمع اذ تعليقه على ما يليه لا يمنع
 من تعليقه على ما تقدم والذي يليه والمقدم والمتأخر
 في هذا الفرق سواء قال القرطبي وقد خالف ابو حنيفة
 اصله فانه يلزمه ان لا يقبل التوبة قبل الحد ولا بعده
 كما ذهب اليه شريح لكنه قال بقبولها قبله لا بعده
 فخالف اصله تنبيهه قياس مذهب الحنفية ان
 الاستثناء اذا تقدم اختص بالجملة الاولى لا التي
 تليه ويحمل خلافاً والثالث بالوقف بين الامرين
 فيجوز ان يصرف الى الاول وإلى المتوسط وإلى الاخير
 ولكن في الحال توقف والمتبع الدليل فان قام دليل على
 انصرفه لاحدهما صرنا اليه قال ابو الحسين بن فارس
 في كتابه فقه العربية فان دل الدليل على عوده
 الى الجميع عاد كناية المحاربة وان دل على منعه
 امتنع كناية القذف قال سليم في التقریب وهو
 مذهب الاشعرية وحكاها ابن برهان عن القاضي



واختاره الغزالي والامام فخر الدين في المنتخب وصرح
 به في المحصول في الطلام على التخصيص وحكاها الكيا
 الطبري عن اختيار امام الحرمين قال فقبل له وقد
 قال الشافعي اذا قال الواقف وقفت داري على فلان
 وحبست ارضي على بنى فلان وذكر نوعا آخر ثم قال
 الا الفساق فيصرف الاستثناء الى الكل فاجاب
 بان ذلك ليس لظهور الاستثناء في الانواع ولكن
 للتعارض بين الامرين وهما احتمال عوده الى الجميع
 والى ما يليه والتوقف فيه ولا تصرف مع التوقف
 قال الكيا وهذا المأخذ غير مرضي فان التوقف
 في المستثنى يوجب التوقف في المستثنى منه حتى
 لا ينصرف الى العُدول ايضا ونحن نصرف كل المال
 الى العُدول والتوقف يقتضي التوقف في حق الكل فانا
 لاندرى انهم يستحقون أم لا وهو كالتوقف في الميراث
 للجمل ونقل ابن القشيري والمازري عن امام الحرمين
 مسلك التخصيص في التوقف فرأى ان الجمل ان كانت
 متناسبة والغرض منها متحد فاللفظ متردد ولا
 قرينة وان كانت مختلفة الجرات متباينة فالظاهر
 الاختصاص بالجمل الاخير لانقطاع ما بين الجمل
 في المعنى والغرض وان امكن العطفه على جميعها
 وهذا ما اختاره الكيا الطبري وقال نعم لو تبأيت
 الجمل في الاحكام بان يذكر حكما ثم يأخذ في حكم آخر
 فالأول منقطع والاستثناء لا يعمل فيه وان صرح
 به والواو هنا لا تعد مشتركة ناسقة للنظم لقولك
 ضرب الامير زيد او خرج الى السفر وخلع على فلان

قال

قال وهذا أحسن جد اوبه تهذب مذهب الشافعي
 ويعني عما عداه واعلم انهم حكوا قول الواقف عن الشريف
 المرتضى وانه يفاير مذهب القاضي من جهة ان القاضي
 توقف لعدم العلم بمدلوله لغة والمرضى توقف لكونه
 عنده مشترك بين عوده الى الكل وعوده الى الاخير
 فقط وهو من باب الاشتراك في المركبات لافي المفردات
 قلت والذي حكاها صاحب المصادر عن الشريف المرتضى
 انه يقطع بعوده الى الجملة الاخيرة وتوقف في رجوعه
 الى غيرها لما تقدم فجزءه الى الجميع وقصيره
 على الاخيرة كذهبه في الامر هذه الفظة وهو أثبت
 منقول عنه لانه على مذهب الشيعي والرابع
 ان كانت الجمل كلها سبقت لمقصود واحد انصرف
 الى الجميع وان سبقت لاغراض مختلفة اختص بالاخيرة
 حكاها ابن برهان في الاوسط عن عبد الجبار والخامس
 ان ظهر ان الواو لا ابتداء كقوله اكرم بنى تميم والنخاعة
 البصريين الا البغاة اختص بالاخيرة وان تردت
 بين العطف والابتداء فالوقف والسادس ان كانت
 الجملة الثانية اعراضا واضرابا عن الأولى اختص
 بالاخيرة والا انصرف الى الجميع حكاها ابن برهان عن
 أبي الحسين البصري والذي وجدته في المعتمد حكاية
 هذا عن عبد الجبار وسكت عليه ابو الحسين وقرر
 دليله وحكى في المحصول عن أبي الحسين انه ان
 كان يلزم ما تعلق عاد الى الجميع والا اختص بالاخيرة
 وقال انه داخل في التحقيق وانه حق ثم قال
 ابن برهان والحق في ذلك قول أبي الحسين البصري

صيغت

جمع بغدادى



وهو المعتمد وهو مذهب الشافعي قال ولم يُنقل عن الشافعي نص في هذه المسئلة بخصوصها وإنما أخذ من مذهبه في مسئلة المحدود بالقذف ونحن نبين ان الشافعي إنما صار الى ذلك لان ذكر الحمل هناك لم يكن اضرا با عن الجملة المتقدمة لأن الآيات سبقت لغرض واحد وهو الجزاء على تلك الجريمة أنتهي وقد اختاره ابن السمعاني في القواطع أيضا فقال اذا لم يكن خروجها من قضية إلى قضية أخرى لا يليق برعاها إلى الطل والاختصاص بالاخيرة ونظيره اضرب بنى نجيم والاشراف هم قريش الا اهل البلد الفلاني وهذا لانه لما عدل عن الاول إلى مثل هذا أو أحدهما لا يليق بالآخر وأحدهما قضية والآخرى قضية أخرى دل على انه استوفى غرضه من الاول لانه لا شئ ادل على استيفاء الغرض بالكل من العدو عنه الى نوع آخر من الكلام وعلى هذا اذا قال من استقامت طريقته فأكرمه ومن عصاك فأضربه الا ان يتوب فالاستثناء ينصرف الى ما يليه أيضا أنتهي وحاصله انه ان صلح العود الى الكل عاد اليه والا فلا وهذا تحرير لمذهب الشافعي في الحقيقة كما سيأتي فلا ينبغي أن يعد مذهبها آخر وقال المقترح لا خلاف في صلاحية اللفظ لعوده الى الجميع أو البعض وإنما النزاع في انه هل هو ظاهر في الجميع ولا يحمل على الاخيرة الا بدليل أو بالعكس فأبو حنيفة يقول بالثاني والشافعي بالاول وقال صاحب المصادر الخلاف في هذه المسئلة إنما نشأ من اختلافهم في

في

في الفروع من المحدود في القذف هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا على معنى أنهم اختلفوا في هذه المسئلة التي هي فرع حداتهم هذا الاختلاف الذي هو أصل لذلك الفرع لأنهم ذهبوا فيما هو فرع هذا الأصل إلى مذاهب ثم رتبوا عليه هذا الأصل لأن هذا عكس الواجب من حيث ان الفرع يترتب على أصله ويستوى عليه لا ان يترتب الاصل على فرعه ويستوى عليه فان ذلك بمنزلة تسوية الصنعة على مقدار المباع في انه غير صحيح ولا مستقيم اذ الصحيح المستقيم ان يستوى مقدار المباع الموزون على الصنعة المعتدلة أنتهي واعلم ان المقول بعوده الى الجميع عندنا شروط الاول ان تكون الحمل متعاطفة فان لم يكن عطف فلا يعود الى الجميع قطعا بل يختص بالاخيرة اذ لا ارتباط بين الحملتين ومن صرح بهذا الشرط القاضيان ابو بكر في التقريب وابو الطيب الطبري والسيح ابواسحق وابن السمعاني وابن القشيري والامدي وابن الساعاتي والهندي وغيرهم وأما من اطلق ذلك فأمره محمول على انه سكت عن ذلك لوضوحه وامثلتهم وكلامهم يرشد الى ان المسئلة مصورة بحالة العطف ويدل لذلك قول أصحابنا في كتاب الطلاق لو قال يا طالق أنت طالق ثلاثا ان شاء الله ان الاستثناء منصرف الى الثلاثة ووقعت واحدة بقوله يا طالق ولو كان العطف لا يشترط لكان الاستثناء عائدا الى الجميع واماما فرجه القرافي من جريان الخلاف وان لم يعطف فغرضه اطلاق الرازي وغيره فانه اذا لم يكن عطف

٢٨٢

علاء حدتهم

لأنهم

التي هذا هي

لأنه عكس

الصنعة

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

يعودها

فلا ارتباط بينهما نعم ذكر البيانيون ان ترك العطف قد يكون لكامل الارتباط بين الجملتين كقوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه فاذا كان مثل ذلك فلا يبعد مجيء الخلاف ويحتمل ان يقال انهما كالجملة الواحدة لأن الثانية كالمؤكد الأولى فيعود للجميع قطعاً وقد حكى الرافعي في باب الاستثناء في الطلاق انه لو قال أنت طالق أنت طالق ان شاء الله وقصد التأكيد انه يعود للجميع ولم يحك فيه خلافاً وكذا لو قال أنت طالق واحدة ثلاثاً ان شاء الله من غير واحد فلا يقع شيء لان الواحدة المتقدمة عائدة إلى الثلاث والاستثناء راجع إلى جميع الطلام نعم قال القرافي في كتاب الايمان فيما لو قال ان شاء الله أنت طالق عدي حرانها لا تطلق ولا يعتق قال وليكن هذا فيما اذا نوى صرف الاستثناء اليهما جميعاً فان اطلق فيشبه ان يجيء فيه خلاف في انه يختص بالجملة الأولى أو يعبراً قال في الروضة قلت الصحيح التعميم واستفدنا من هذا فائدتين احدهما ان الخلاف جار مع عدم العطف والثانية ان المسئلة لا تختص بما اذا تأخر الاستثناء بل تكون في حالة تأخره وحالة تقدمه وهو خلاف قول الاصوليين في الاستثناء اذا تعقب جملاً وهي مسئلة حسنة الشرط الثاني ان يكون العطف بالواو فان كان يتم اختص بالجملة الاخيرة ذكره امام الحرمين في تدريسه حكاها عنه الرافعي في باب الوقف بعد ان صرح أن اصحابنا اطلقوا العطف وعليه جرى الأمدى

وابن

وابن الحاجب وابن الساعاتي والعجب ان الاصفهاني في شرح المحصول حكاها عن الأمدى وقال لم ار من تقدمه به لكن ذكر الامام في النهاية من صور الخلاف التمثيل بتم وصرح بان مذهبنا عوده إلى الجميع والظاهر ان تم والفاء وحتى مثل الواو في ذلك وقد صرح القاضي ابو بكر في التقريب بالفاء فقال وهذه سبيل جمل عطف بعضها على بعض بأي حروف العطف عطف من فاء وواو وغيرها انتهى واطلق ابن القشيري والشيخ ابو اسحق ان صورة المسئلة ان يجمع بين الجمل بحرف من حروف العطف جامع في مقتضى الوضع ويوافق ما ذكره ابن الصباغ في كتاب الغدة فانه قال ومن اصحابنا من احتج بان واو العطف يشترك بين الجملتين فتجعلان كالجمله الواحدة وهذا يخالف ما نص عليه الشافعي فانه قال اذا قال أنت طالق وطلق فطلق الا واحدة لم يصح الاستثناء ولو كان الايقاع جملة واحدة صح الاستثناء هذا الفظه وهو صريح في انه لا يفرق بين الواو والفاء وان كانت للترتيب واما بقية حروف العطف فلا يتأتى فيها ذلك لأن بل ولا ولكن لأحد الشيعيين بعينه فلا يصح عوده اليهما وكذلك أو وأم وأما لأحد الشيعيين لا بعينه لكن الماوردي وغيره مثلوا المسئلة بآية المجازبة مع ان العطف فيها بأو وحكى الرافعي الخلاف في بل قبيل الطلاق بالحساب فقال لو قال أنت طالق واحدة بل ثلاثاً ان دخلت الدار فوجهاً اصحهما



وبه قال ابن الحداد تقع واحدة بقوله أنت طالق وثنتان
 بدخول الدار رد الشرط الى ما يليه خاصة والثاني يرجع
 الشرط اليها جميعا الا ان يقول اردت تخصيص الشرط
 بقولي بل ثلاثا الثالث ان لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل
 فان تخلل اختص بالاخيرة كما هو الحال وقفت على اولادى
 فمن مات منهم وأعقب كان نصيبه لا ولاده للذكر مثل
 حظ الانثيين والاقصبيه لمن في درجته فاذا انقضوا
 صرف الى اخوتى فلان وفلان الفقراء الا ان يفسقوا
 حكاها الرافي عن امام الحرمين والمعنى ان طول الفصل
 يشعر بقطع الأولى عن الثانية الرابع ان تكون
 الجمل منقطعة بأن ينبئ كل واحدة عما لا
 تنبئ عنه اخواتها ذكره ابو نصر بن القشيري
 قال فان توالى عبارات كلها تنبئ عن معنى واحد
 ثم عقبها باستثناء كقولك اضرب العصاة
 والجناة والطغاة والبغاة الا من تاب رجع
 الاستثناء الى الجميع قطعا ويوافق ما هو قال أنت
 طالق أربع مرات بنية التكرار وقال في الرابعة
 ان شاء الله ففي فتاوى الغزالي انه راجع الى الجميع
 قال لان الكلام مادام متصلا برابطة التأكيد
 كان الجملة الواحدة الخامسة ان يكون بين الجمل
 تناسب فان لم يكن بينهما تناسب لا يصح العطف
 فضلا عن ارادة البعض او الكل وهذا الشرط
 اعتبره البيانيون في صحة عطف الجمل فنعوا
 عطف الانشاء على الخبر وعكسه ووافقهم
 ابن مالك لكن اكثر النحويين على الجواز مطلقا

وعلى



وعلى الأول فلا يحسن التمثيل بآية القذف لان قوله
 اولئك هم الفاسقون جملة خبرية عطفت على
 انشائية لكن يقال هي وان كانت خبرية لفظا
 لكنها انشائية معنى نعم من اشترط في عطف
 الجمل اتفقا في الاسمية او الفعلية حتى لو
 اختلفت الامتنع لم يحسن ان تكون الآية منه فان قوله
 واولئك هم جملة اسمية وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة
 ابد اجملة فعلية بل الواو هنا الاستغناء والابتداء
 واذا كان كلاما مبتدأ منقطعا عما قبله لم ينصرف
 الاستثناء اليه السادس ان يمكن عوده الى كل
 واحدة على انفرادها فان تعذر عاود الى ما يمكن
 او اختص بالاخيرة قاله القفال الشاشي وابن فورك
 والقاضي ابو الطيب في شرح الكفاية والكيال الطبري
 في التلويح قال القفال وهذا كما لا يمكن
 عود الاستثناء في الاول لانه تعلق به حق
 آدمي وللهذا لا يسقط عنه الجلد بالتوبة وان
 قبلت شهادته وزالت عنه سمة الفسق لانه
 من حقوق الادميين فالتوبة لا ترفعه انما ترفع حق
 الله تعالى وحكي الرافي في كتاب قاطع الطريق
 عن ابن كنج انه حكى قولاً عن الشافعي في القديم بسقوط
 الجلد بالتوبة وبه قال الزهري وحكاها النحاس
 في معاني القرآن عن الشافعي أيضا فعلى هذا
 يخرج له في هذه المسئلة الأصولية قولان
 ثم اكثرهم يمثلون الآية بهذا الأصل ومنهم من
 قال على تقدير نظم الاختصاص بالاخيرة ان الاخيرة

الزهري

هي عدم قبول الشهادة فإنه المحكوم به وأما سمة
 الفسق فهي علة هذا الحكم فالاستثناء اذا تعقب
 حكما وتعليل فاما ان يرجع إلى الطل أو إلى الحكم دون
 التعليل لانه المقصود ولا سبيل إلى رجوعه إلى
 التعليل فقط قال القفال وكذا قوله تعالى فخير
 رقية مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا
 فالاستثناء يرجع إلى الأخيرة لأن الدية حق آدمي
 فيسقط بالعضو والرقبة حق الله فلا يسقط بالعضو
 من الآدمي وكذا قال الماوردي وغيره وقال ابن أبي
 هريرة في تعليقه ان الاستثناء في قوله تعالى
 إلا عابري سبيل يعود على الذي يليه وهو الجنب
 لا السكران فان السكران ممنوع من دخول المسجد
 لما لا يؤمن من تلويثه اياه وخرج من هذا الشرط
 ما لو قال أنت طالق طلقة وطلقة الا طلقة فان
 المنصوص للشافعي كما أحطاه القاضي أبو الطيب والشيخ
 في المذهب وابن الصباغ وعليه الجمهور الأصحاب
 انها تطلق طلقتين لانه لا يمكن عود الاستثناء
 إلى ما يليه للاستغراق فيسقط ويبقى الطلقتان
 ولا يظن ان هذا مخالف للقاعدة الاصولية لأن
 شرط الرجوع إلى الطل ما ذكرناه وهو مفقود ههنا
 ولو قال له على درهمان ودرهم إلا درهم ثلاثة
 على الأصح المنصوص لانه استثنى درهمين درهم
 قاله الراجعي في باب الاقرار وقد استثنى كل ذلك
 صاحب الوافي في شرح المذهب فقال هذا مذهب
 الشافعي في الفروع ومذهبه في الأصول ان الاستثناء

يعود

يعود إلى الجميع ولا اعلم الفرق الا ان يقال انه ههنا
 احاط في وقوع الطلاق وليس بشئ انتهى وقد علمت
 جوابه السابع ان يكون المعمول واحدا كقوله تعالى
 والذين يرمون المحصنات الآية فان كان العامل
 واحدا والمعمول متعدد فلا خلاف في عوده إلى
 الجميع كقوله اهجري بني فلان وبني فلان الا من صالح
 فالاستثناء من الجميع اذا لموجب للاختصاص ولو
 ثبت موجب فعل مقتضاه نحو لا تحدث النساء
 ولا الرجال الا زيد او قد تضمنت الأمرين آية
 المائدة حرمت عليكم الميتة الآية فاشتملت
 على ما فيه مانع وهو ما أهل به لغير الله وما قبله
 وهو الاكل السبع والا ما ذكيتم فهو مستثنى
 من الخمسة اذا كانت تذكيتا سبب موته قال
 ابن مالك اتفق العلماء على تعلق الشرط بالجميع في
 نحو لا تصعب زيد او لا تزني ولا تطعم الا ثانيا من
 الظلم ومذهب ابي حنيفة والشافعي تساوي
 الاستثناء والشرط في التعلق بالجميع وهو صحيح
 للاجماع على سد كل واحد مسد الآخر نحو اقتل
 الظفران لم يسلم واقتله الا ان يسلم انتهى الثامن
 ان يتحد العامل فان اختلف خص بالاخيرة ذكره
 ابن مالك نحو اكسوا الفقراء واطعموا ابناء
 السبيل الا من كان مبتدعا وصرح اللب الطبري
 بان الشرط اتحاد العامل والمعمول قال فان اختلفا
 اختص بما يليه نحو ضرب الامير زيد او خرج
 إلى السفر وطلع على فلان قال وهو حسن جدا

اذا كانت



وبه تذهب مذهب الشافعي اه والظاهر ان
 المراد اتحاد لفظا او معنى فان امام الحرمين
 جعل من الأمثلة وقفت وحبست وتصدقت
 ومن امثلته في الصفة اذ لا فرق بينها وبين
 الاستثناء قوله تعالى وأمهات نسائكم وربائكم
 اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بي من
 مختصا بالاخيرة وهي قوله وربائكم لأن الربيبة
 عنده لا تحرم الا بالدخول وام الزوجة تحرم بالعقد
 وان لم يدخل قال المبرد والزجاجي وانما كان كذلك
 لاختلاف العامل اذ العامل في قوله وأمهات
 نسائكم الاضافة وفي ربائكم حرف الجر الذي هو
 قوله من نسائكم فلما اختلف العامل أشعر
 بانقطاع الأولى عن الثانية ولك ان تقول اذا
 جعلنا العامل في الاضافة حرف الجر المقدر اتحاد
 العامل على كل تقدير وهذا الشرط أيضا مخرج مما نقله
 ابن الحاجب عن ابي الحسين البصري التاسع
 ان يكون في الجمل فان كان في المفردات عاد للجمع
 اتفاقا ونقله ابن القشيري عن اختيار امام الحرمين
 ومثله بقولك اكرم زيد او عمرا وبلرا الامن
 فسق منهم ويؤخذ من كلام امام الحرمين في
 البرهان وابن الحاجب في جواب شبهة الخصم
 ان ذلك محل وفاق وحينئذ فتعير اصحابنا
 بالجمل ليس للتقييد وانما هو جري على الغالب
 نعم نص الشافعي على انه اذا قال انت طالقة
 طلقة وطلقة الاطلاق انها تطلق تنين فعمل

الاستثناء

الاستثناء لما يليه في المفردات ومن المهم معرفة المراد
 بالجملة في هذا الموضع والمشهور انها المركبة من
 الفعل والفاعل او المبتدأ والخبر وخالف في ذلك
 ابن تيمية وقال انها المراد بها اللفظ الذي فيه شمول
 ويصح اخراج بعضه ولهم اذ كروا من صورها
 الاعداد واحتج بآية المحاربة انها اجزاء الذين يجارون
 الله ورسوله الى قوله الا الذين تابوا قال وانما هي
 من الجملة بالمعنى الذي فسرناه وبما روى عن الصحابة
 ان قوله الا الذين تابوا في آية القذف عائد الى
 الجملتين وقوله عليه السلام لا يؤمن الرجل الرجل
 في سلطانه الا باذنه العاشر ان يكون الاستثناء
 متأخرا على ظاهر عباراتهم بالتعقيب لكن الصواب
 ان ذلك ليس بشرط والخلاف جار في الجميع كما صرح
 به الرافعي في كتاب الايمان وقد سبق التنبيه عليه
 في الشرط الأول وقد صرح القفال في فتاويه بعود
 الصفة السابقة الى الجميع فقال فيما اذا وقف
 على محاويج حتى يستحقوا لانه معطوف على
 محاويج اقاربه قال والمحاويع هم الذين يكون لهم
 حاجة بحيث يجوز لهم اخذ الصدقة انتهي
 اما المتوسط فان تحلل بين جملتين احدهما
 معطوفة على الأخرى فقل من تعرض له
 وقد ذكره الاستاذان ابواسحق وابومنصور نحو
 اعط بنو زيد الامن عصاك واعط بنو عمرو
 قالا فاختلف فيه اصحابنا على وجهين أحدهما
 انه يرجع إليهما والثاني انه يرجع الى ما قبله دون

فالمشهور

٢٨٧

ما بعده قالوا سواء كان في الأمر أو الخبر قال الاستاذ
 ابو منصور فان لم يكن لفظ أو الخبر مذكور في الثانية
 رجع اليها جميعا كقوله أعط بنى زيد الامن عصاك
 وبنى عمرو التميمين وقال الاستاذ ابو اسحق فان كان
 معطوفا عليه يصير الأمر والخبر كالمقدم عليه
 نحو أعط أو أعطيت بنى زيد الامن اطاعني منهم
 وبنى عمرو فانها صارت في حكم الجملة الأولى بالوقف
 على موضع الفائدة وهما تنبيهات الأول
 ان قولنا يعود الاستثناء الى الجميع هل معناه العود
 الى كل واحد مني بمفردها أو العود الى المجموع
 ويتوزع عليهما فيه خلاف حكاها الماوردي في كتاب
 الاقرار فيما لو قال له على الف درهم ومائة دينار
 الاخسين وأراد بالجنسين المستثناه جنسا غير
 الدراهم أو الدنانير قبل منه وكذا ان اراد عوده
 الى الجنسين معا أو الى احدهما فان مات قبل البيان
 فعند أبي حنيفة يعود الى ما يليه وعندنا يعود
 الى المثاليين المذكورين من الدراهم والدنانير ثم هو
 على وجهين احدهما يعود الى كل منهما جميع الاستثناء
 فيستثنى من الف درهم خمسين ومن مائة دينار خمسين
 والثاني يعود اليها نصفين فيستثنى من الدراهم
 خمسة وعشرين ومن الدنانير خمسة وعشرين ولم
 يصح الماوردي شيئا وذكرها الروياني في البحر
 وصح الأول وقال في باب العقق قال القاضي ابو حامد
 اذا قال سالم وغانم وزيد احرار يعني وليس
 له مال سواهم أقرع بينهم وان قال اردت حرية

الخير



الاخير وحده قبل منه وعقق من غير اقرار وان قال
 اردت حرية الاول او الثاني لا يقبل لان الناس في
 الكناية عن الاستثناء على قولين منهم من يردده إلى
 الجميع ومنهم من يردده إلى الأول وهذا بخلاف القولين
 انتهى وهذا يخرج منه خلاف آخر وهو ان
 العود الى واحد انما هو الأخير قلت ويظهر أثر
 الخلاف الذي حكاها الماوردي فيما اذا قلت اكرم
 بنى تميم وبنى بكر أو اكرم بنى تميم أو بنى بكر الاثلاثة
 هل معناه الاثلاثة من كل طائفة أو من مجموعهما
 يبنى على الخلاف ويشبهه أيضا تخريجه على الخلاف
 فيما اذا عطف المستثنيات أو المستثنى منه على بعض
 هل يجمع بينهما حتى يكونا كالطلام الواحد أم لا فان
 قلنا ان الواو للجمع فالقياس جعل الاستثناء عائدا
 الى المجموع ويقع فيما لو قال انت طالق ثنتين وواحدة
 الا واحدة ثنتان لان الاستثناء يعود الى جميع
 ما سبق وان قلنا لا يجمع فالاستثناء يرجع بجملة
 الى كل واحدة وحينئذ يقع ثنتان ايضا لان
 الاستثناء يكون من واحدة وهو باطل لاستفراجه
 فوقعت الواحدة المعطوفة ويكون من ثنتين وهو
 صحيح فيقع منهما واحدة وحينئذ يقع طلقتان
 على التقديرين مع الثاني ان الرافي وجماعة من
 الاصحاب مثلوا المسئلة في كتاب الوقف بما لو قال
 وقفت على اولادي واحفادي واخوتي المحتاجين
 الا ان يفسق بعضهم وهو من عطف المفردات
 لا الجمل الا ان يقال العامل في المعطوف فعل محذوف

مقدر بعد حرف العطف والمطابق تمثيل الامام في البرهان
 بقوله وقفت على بني فلان دارى وحبست على اقرارى
 ضيقتى وسببت على خدمتى بيتى الا ان يفسق منهم
 فاسق الثالث ان هذه المسئلة قل من تعرض لها من
 النخوين وقد سبق ان ابن فارس ذكرها في كتاب فقه العربية
 واختار توقف الامر على الدليل من خارج وذكرها
 الميرايادى في شرح اللع واختار رجوعه الى ما يليه
 كالحنفية قال وحمله على ان يستثنى من جميع الكلام
 خطأ ظاهر لانه لا يجوز ان يكون معمولا لعاملين
 مختلفين ويستحيل ذلك انتهى وكذلك قال
 ابن عمرو في شرح المفصل في قولنا الاحول ولا
 قوة الا بالله الاستثناء من الثانية ولا يجوز
 ان يكون من المجلتين لانه يلزم ان يكون معمولا
 لعاملين وحسنه هنا ان معنى الثانية قريب
 من معنى الاولى فاذا استثنى من احدهما فكأنه
 يستثنى منهما ولا يجوز ان يكون الاستثناء من
 الجملة الواحدة ساداً مسدداً الاستثناء من محل
 مختلفة معانيها وان ظنته بعض الفقهاء في قوله
 تعالى والذين يرمون المحصنات الآية وقاسوها
 على الشرط لانه متى تعقب عاد الى الكل والفرق
 ظاهر لانه لا يلزم من الشرط اجتماع عاملين على
 معول واحد بخلاف الاستثناء والذي يقتضيه
 اللفظ انه مستثنى من لهم وهو في موضع جر
 على البديل من الماء والميم في لهم او ينصبه على اصل
 الاستثناء وهو اولى من جعله مستثنى من

ولذلك

اولئك



اولئك هم الفاسقون لانه الثرفائدة ولهذا قال
 عمر رضى الله عنه للمحدود في القذف ثبأ قبل
 لانه يلزم من قبول الشهادة عدم الفسق بخلاف
 ما اذا استثنى الفاسق فلا يلزم من عدم الفسق
 قبول الشهادة ولا يضر الفعل لتعلقه به وليس
 باجنبى ولا يجوز ان يكون مستثنى من فاجلدوا
 لان حق الاذى لا يسقط بالرجوع بعد التوبة
 وهذا منهم بناء على ان العامل في المستثنى ما قبل
 الا فان قلنا ان العامل الا كما صححه ابن مالك
 وغيره لم يكن مستحيلا والحاصل ان القائمين
 بعوده الى الجميع ان قالوا بان العامل الافلاطام
 وان قالوا ما قبلها فولىه هذا الاشكال وقال
 الكيا الطبرى قد نقل عن ابي على الفارسي مقدم
 ائمة النخو ومتبوعهم عود الاستثناء الى الاخيرة
 كذهب ابي حنيفة وهذا بناء ابو على على مذهبه
 ان العامل في الاستثناء الفعل الذي قبل الا
 وقد قام الدليل اللغوي والقياس النحوي على انه
 لا يجوز ان يعمل عاملان في معول واحد وهذا
 مقطوع به في المعمول ايضا قال شيخنا ابو الحسن
 لا يجوز ان يجمع سوادان في محل واحد لانهما
 لو اجتمعا لجاز ان يرتفع احدهما بضده واذا جاز
 ذلك عقلا فلو قد رتارفع احد السوادين بيباض
 لا دى الى اجتماع السواد والبياض في محل واحد
 وذلك مستنع عقلا فذلك لا يجوز ان يعمل عاملان
 في معول واحد لانه لا يجوز ان يرتفع احد العاملين

بضده فيكون أحدهما مثلاً يوجب الرفع والآخر
يوجب النصب فيؤدي الى ان يكون اللفظ الواحد
مرفوعاً ومنصوباً وذلك باطل الرابع ان الاستثناء
في القرآن الكريم عقب الجمل مختلف فمنه ما يعود
إلى الكل كقوله تعالى في آل عمران كيف يمسكها
الله قوماً كفروا بعد ايمانهم الى قوله الا الذين
تابوا وفي المائدة حرمت عليكم الميتة والدم
إلى قوله الا ما ذكيتم قيل الاستثناء متصل وقيل
منقطع يعود على المنخنة وما بعدها أي ما
ادركتم ذكاته من المذكورات وقوله انما جزاء الذين
يجاربون الله ورسوله الآية فان الاجماع قائم كما
حكاه ابن السمعاني على ان قوله الا الذين تابوا
عائد إلى الجميع ومنه ما يعود إلى جملة واحدة
كقوله فأسر بأهلك بقطع من الليل الى قوله
الا امرأتك قرئ بالنصب على الاستثناء من الجملة
الأولى لأنها موجبة وبالرفع على الاستثناء من
الثانية لأنها منفية وقد تكون خرجت معهم ثم
رجعت فهلكت قاله المفسرون ومنه ما يتضمن
عوده إلى الأخير فقط كقوله تعالى فان كان من قوم
عدو لكم وهو مؤمن فتحير رقبته مؤمنة ودية
مسلمة إلى أهله الا ان يصدقوا فهذا راجع إلى
اقرب مذكور وهو الدية لا الكفارة وجعل منه
بعضهم آية القذف فان الله تعالى ذكر ثلاث جمل
وعقبها بالاستثناء فلا يمكن عوده إلى الأول
بالاتفاق اما عند أبي حنيفة فليجوز عوده عن آخر المذكور

خ
على

واما



واما عندنا فلنخرج وجهه بدليل وهو انه حق آدمي فلا
يسقط بالتوبة ولا إلى الثانية لتقيدها بالتأييد
وبه يقوى مذهب الحنفية على اختصاصه بالأخيرة
وقال الروياني في البحر بل هو راجع إلى الشهادة فقط
لان التفسير يخرج مخرج الخبر والتعليل لرد الشهادة
ورد الشهادة هو الحكم المذكور فالاستثناء به
أولى ومنه ما يتعين عوده إلى الأول كقوله تعالى
لا يتخذ المؤمنون الكافرين الى قوله الا ان تتقوا منهم
تقاة فهذا عائد إلى النهي الأول دون الخبر الثاني
وقوله فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه
فانه مني الا من اعترف غرقة بيده فهذا مختص
بالأول ولا يجوز عوده إلى الأخير والا يلزم ان يكون
من اعترف غرقة ليس منه وليس المعنى عليه
فان المقصود ان من لم يطعم مطلقاً ومن اعترف
منه غرقة على حد سواء ونظيره قوله تعالى
لا يجز لك النساء من بعد ولا ان تبدل بهن من
ازواج ولو أعجبك حسنهن الا ما ملكت يمينك
فانه عائد إلى الأول ولا يجوز عوده إلى الأخيرة
والا يلزم ان يكون قد استثنى الإمام من أزواج
وكقوله عليه السلام ليس على المسلم في عبده
ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر فانه عائد
إلى الأول فقط وقال المفسرون في قوله تعالى
ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان
الا قليلاً انه استثناء من قوله واذا جاءهم أمر
من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولوردوه إلى الرسول

خ
فليس
وليس المعنى باسقاط
عليه وعليها فاسم
ليس ضمير والمعنى خبرها

والى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه فهذا
 موضع الاستثناء بقوله الا قليلا وكقوله الامن خطف
 الخطفة بعد الحمل المذكور وهو الأول وجعل ابن جنى
 في الخاطريات منه قوله تعالى والشعراء يتبعهم الغاؤون
 ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون وانهم يقولون ما لا
 يفعلون الا الذين آمنوا فيكون استثناء من الضمير
 المرفوع في يفعلون ولو كان ما يدعون انهم يفعلونه
 لا يفعله الا الذين آمنوا لكان مدحاً لهم وثناء
 عليهم وهذا ضد المعنى هنا فان قيل هلا كان
 الكلام محمولاً على المعنى اى انهم يكدبون الا الذين
 آمنوا قيل فيه شيئان أحدهما انه ترك للظاهر
 والثاني ان المقصود ذم الشعراء على الاطلاق صدقوا
 أم كذبوا فالمراد ان الشعراء هذه حالتهم الا الذين
 آمنوا قال وحينئذ فبني جواز الاستثناء من
 الاول الأبعد دون الآخر الأقرب وهو حجة
 الشافعي وهو في الظاهر الى الآن على اصحابنا
 انتهى ومنه ما يلبس بكقوله تعالى والذين لا يدعون
 مع الله الها آخر الى قوله الامن تاب وآمن فقد يتخيل
 انه من الحمل وانما هو من لفظ من وهو مفرد الجاس
 انهم اطلقوا النقل عن الحنيفة والموجود في
 كتبهم تخصيص هذا الاستثناء بالاقامة الاستثناء
 بالمشيئة نحو ان شاء الله فلا خلاف عندهم في عوده
 الى الجميع ذكر ذلك ابو على البخاري في كتاب معاني
 الادوات فقال الاستثناء بلفظ المشيئة يسمى
 التعطيل لانه لا يبقى بعد الاستثناء شيء والاستثناء

فقيل

كتب الاستاذ
 عليه علامة التوقف

بالا

بالا يسمى التحصيل لانه يبقى بعده شيء وكذا وقع
 في كلام القاضي والامام فخر الدين والامدى واتباعهم
 ان الاستثناء بالمشيئة محل وفاق بيننا وبين الحنيفة
 وفي البرهان لامام الحرمين وادعى بعض اصحاب الشافعي
 ان بعض اصحاب ابي حنيفة يقولون ان الرجل اذا قال
 نسوتى طوالق وعبيدى احرار ودورى مجتسنة ان
 شاء الله فهذا الاستثناء راجع الى ما تقدم وما
 اراههم يسلمون ذلك ان عقلوا فان سلموه فطالب
 القطع لا يعنى فيما يتعلق بمضوات الخصوم ومناقضاتهم
 فليعد طالب التحقيق عن مثل هذه التمه فائدة
 اختلف في ان شاء الله هل هو استثناء فظاهر
 كلام طائفة دخوله في الاستثناء ومنهم من منعه
 واحتج بانه لو قال انت طالق ثلاثا ان شاء الله لم يقع
 خلافاً لملك ولو قال انت طالق ثلاثا الا ثلاثا وقع
 الثلاث فدل على انه ليس باستثناء وقال الرويانى
 في البحر اختلف اصحابنا في قوله ان شاء الله هل
 هو استثناء يمنع من انعقاد اليمين او يكون شرطاً
 تعلق به فلم يثبت حكمه لعدمه على وجهين
 وظاهر المذهب انه استثناء قلت وبه جزم الرافعي
 في كتاب الطلاق ثم قال وقال الامام لا يبعد عن
 اللغة تسمية كل تعليق استثناء واذا قلنا بانه
 استثناء فهل هو حقيقة او مجاز صرح الامام
 بالثاني فقال سماه ائمتنا استثناء مجوزاً لانه
 شئ بموجب اللفظ عن الوقوع كقوله طالق ثلاثا
 الا اثنتين فانه شئ اللفظ عن ايقاع الثلاث لكن

ك
 ٣٠
 ٢٩١

جمع دار



سماه النبي عليه السلام استثناء في قوله من اعتق او
 طلق ثم استثنى فله ثبوت وهو عام في قوله ان شاء الله
 وغيره مسألة اذا تعددت الجمل وجاء بعد هاضمير
 جمع فهو راجع الى جميعها كما قلنا في الاستثناء نحو
 ادخل على بني هاشم ثم بنى المطلب ثم سائر قریش
 وجالسهم والزمهم قال بعضهم ولا يجي فيه خلاف
 الاستثناء لان ماخذ الخلاف ثم ان الاستثناء يرفع
 بعض ما دخل في اللفظ وقال من قصره على الجملة
 الاخيرة ان المقتضى للدخول في الجمل السابقة قائم
 والمخرج مشكوك فيه فلا يزال المقتضى بالشك
 وهذا المعنى غير موجود في الضمير فان الضمير اسم
 موضوع لما تقدم ذكره وهو صالح للعموم على سبيل
 الجمع ولا مقتضى للتخصيص فيجب حمله على العموم
 وهذا اذا كان الضمير جمعا فان كان مفردا اخص
 بالاخيرة لانه اقرب مذکور فلو قلت اتاني زيد
 وعمرو وخالد فقتلته لرجع الضمير الى خالد
 بالاتفاق ولا يرجع الى ما قبله الا بدليل كقوله تعالى
 اولم خنزير قاتنه رجس فان الضمير راجع الى اللحم
 لانه المحدث عنه خلافا لما وردى وابن حزم حيث
 اعاد اة الى الخنزير لان اللحم دخل في عموم الميتة
 وهو با من التكرار وعملا بارجوع الضمير الى الاقرب
 وهو مردود بما ذكرنا قال ابن حزم في الاحكام
 والاشارة تخالف الضمير في عودها الى ابعدها
 هذا حكمها في اللغة اذا كانت الاشارة بذلك
 او تلك او اولئك او لهوا وهم او هن او هما فان

ح
 واكرمهم

ح
 فقلته

كانت



كانت بهذا أو هذه فهي راجعة الى حاضر قريب ضروبق
 قال وهذا الاخلاف فيه بين اللغويين ولذلك اوجبنا
 ان يكون القرء من حكم العدة وهو الطهر خاصة
 دون الحيض وان كان القرء في اللغة واقعا عليها سواء
 ولكن لما قال مرة فليرا جمعها حتى تطهر ثم تحيض
 ثم تطهر ثم تحيض ثم تطهر فتلك العدة التي امر
 الله ان يطلق لها النساء كان قوله تلك اشارة تقتضي
 بعيدا وابتعد مذکور في الحديث قوله تطهر فلما
 صح بهذا الحديث ان الطهر هو العدة المأمور التي
 امر ان يطلق لها النساء صح انه هو العدة المأمور
 بحفظها الاكمال العدة مسألة اذا وقع بعد
 المستثنى منه والمستثنى جملة تصلح ان تكون صفة
 لكل واحد منهما فظاهره مذهبنا رجوعها الى
 المستثنى منه وعند ابى حنيفة الى المستثنى ويخرج
 على هذا ما لو قال له على الف درهم الامانة
 قضيت اياه قال الروياني في البحر يكون استثناء
 صححا يرجع الى المقضى دون القضاء ويصير
 مقرا بتسمائة قد ادعى قضاءها وقال ابو حنيفة
 يكون مقرا بالف مدعى القضاء مائة فيلزمه
 الالف ولا يقبل منه دعوى القضاء فعمل
 الاستثناء متوجها الى القضاء دون المقضى

الثاني الشرط

قالوا وهو لفظة العلامة والذي في الصحاح وغيره
 من كتب اللغة ذلك في الشرط بالتحريك وجمعه
 اشراط ومنه اشراط الساعة اي علاماتها

ح
 وجمعها

واما الشرط بالتسكين فجمعاء شروط في الكثرة وأشرط في
القلة كفلوس وافلس واما في الاصطلاح فذكر فيه
حدودا اولها ما ذكره الفرافي وهو ان الشرط ما يلزم
من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم
لذاته فاحترز بالقيد الاول من المانع فانه لا يلزم
من عدمه شيء وبالثاني من السبب فانه يلزم من
وجوده الوجود وبالثالث من مقارنة الشرط
ووجود السبب فيلزم الوجود أو وجود المانع
فيلزم العدم ولكن ليس ذلك لذاته بل لوجود
السبب والمانع قال ابن القشيري والشرط
لا يتخصص بالوجود بل يجوز ان يكون عدما لانه
كما يشترط في قيام السواد بحله وجود محله يشترط
عدم ضده ويشترط عدم القدرة على استعمال
الماء في صحة التيمم تنبيه وقع في باب القياس
من البرهان ان للشرط دالتين احدهما صريح بها
وهي اثبات المشروط عند ثبوت الشرط والاخرى
ضمنية وهي الانتفاء والذي ذكره غيره من الاصويين
ان الشرط لا دلالة له في جانب الاثبات مجال
وانما يدل في جانب الانتفاء خاصة ولو صح ما
قاله لم يظهر فرق بين العلة والشرط واما تمسك
الامام بقول القائل ان جئتني اكرمك فمخ
لانكرانه اذا جاء استحق الاكرام ولكن هل ذلك
لوجود الشرط او لأجل الاكرام الموقوف على
الشرط وكذلك لو قال ان دخلت الدار فانت طالق

أي غير امام
الحرمين

الالتزام

فانها



فانها اذا دخلت الدار تطلق لا لاقتضاء الشرط ذلك
بل للالتزام والايقاع من جهة المطلق هذا بالنظر
الى وضع اللفظة واما بالنظر الى الفقه فدخول الدار
ليس هو سبب الطلاق اذ لا يناسب ذلك وانما
السبب تطبيق الزوج الموقوف على الدخول وقد
طول الابياري معه في الكلام في ذلك ورد عليه
ابوالعباس بن المنير وقال قال الامام ان الشرط يدل
في جانب الاثبات صريحا وفي جانب النفي ضمنا وما
حمله على ذلك الارؤيتة العلة تستعمل بصيغة
الشرط كثيرا فاعتقد ان الشرط اللغوي علة قال
وهو عندي أعذر ممن رده عليه فان الذي رده عليه
زعم ان قول القائل ان دخلت الدار فانت طالق
شرط حقيقة قال والعلة الموجبة لوقوع الطلاق
انما هي ايقاع الزوج عند الشرط والا فالدخول
ليس علة للطلاق شرعا وهذا الرد وهم من
جهة ان الدخول وان كان ليس علة للطلاق
شرعا ابتداء لكنه يجوز ان يكون علة له بوضع
المطلق وغرضه لانه قد قوض الشرع اليه في
ايقاع الطلاق بلا سبب فيلزم ان يقوض اليه
في وضع الاسباب اشياء ولهذا لا يعلق الطلاق
غالب الاعلى وصف مشتمل على حكمة عنده مثل
ان تكون تلك الدار عورة ومنها ما يتا في غرضه
فاذا ارتكبت الزوجة ذلك ناسب الفراق في غرضه وقصد
وكما ان الطلاق غير مشروط شرعا بدخول الدار وقد صار
عند هذا القائل مشروطا بوضع المعلق فلا مانع من

٢٩٢

وقد قال الامام الخ

قد تعرض الشرع
ان يتعرض
انشاء

في غير حقه

ان يكون غير معلل شرعا ويصير معللاً بوضع المطلق
 فعلا يقتضيه ولهذا يقال أنت طالق أن دخلت الدار
 بفتح الهمزة وقصد ذلك وكان فصيحاً طلقت في الحال
 وكان الدخول علة للطلاق لا شرطاً وفيه مسائل
 الأولى انه ينقسم الى أربعة أقسام شرعية كالطهارة
 للصلاة فيلزم من وجود الصلاة وجود الطهارة
 ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة وعقلية
 كالحياة للعلم فيلزم من وجود العلم وجود الحياة
 ولا يلزم من وجود الحياة وجود العلم وعادى كالسلم
 لصعود السطح فيلزم من صعود السطح وجود
 نصب السلم ولا يلزم من نصب السلم صعود السطح
 ولغوي مثل التعليقات نحو ان قمت قمت ونحو
 أنت طالق ان دخلت الدار والمخصص المتصل
 الذي الظلام فيه انما هو اللغوي والشروط اللغوية
 اسباب وفاقاً للغزالي والقرافي وابن الحاجب
 بخلاف غيرها من الشروط ولهذا نقول النجاسة
 في الشرط والجزاء بسببية الأول وسببية الثاني
 ويظهر الفرق بينهما بتبيين حقيقة السبب والشرط
 والمانع فالسبب هو الذي يلزم من وجوده الوجود
 ومن عدمه العدم لذاته والمانع هو الذي يلزم
 من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجوده ولا
 عدم لذاته وحينئذ فالمعتبر في المانع وجوده
 وفي الشرط عدمه وفي السبب وجوده وعدمه
 ومثاله الزكاة فالسبب النصاب والحول شرط
 والدين مانع عند من يراه مانعاً واذا وضحت الحقيقة

أي الشرط
 قوله من وجود
 الصلاة أي الصحيحة

مع صعود

وإذا

ظهر

ظهر ان الشروط اللغوية اسباب بخلاف غيرها من
 الشروط العقلية والشرعية والعادية فانه يلزم
 من عدمها العدم في الشروط ولا يلزم من وجودها
 وجود ولا عدم فقد توجد الشروط عند وجودها
 كموجب الزكاة عند الحلوك الذي هو شرط وقد
 يقارن الدين فيمتنع الوجوب واما الشروط اللغوية
 التي هي التواليق نحو ان دخلت الدار فانت طالق
 يلزم من الدخول الطلاق ومن عدمه عدمه الا ان
 يخلفه سبب آخر وحينئذ فاطلاق لفظ الشرط
 على الجميع اما بالاشتراك أو الحقيقة في واحد والمجاز
 في البواقي أو بالتواطؤ اذ يلزمها قدر مشترك وهو
 مجرد توقف الوجود على الوجود ويفترقان فيما عدا
 ذلك ثم الشرط اللغوي يمتاز بثلاثة اشياء امكن
 التعويض عنه والاختلاف والبدل كما اذا قال لها
 ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً ثم يقول لها أنت
 طالق ثلاثاً فيقع الثلاث بالانشاء بدلا عن المعلقة
 وكما اذا قال ان رددت عبدي فلك هذا الدرهم
 ثم يعطيه اياه قبل رد العبد هبة فتخلف الهبة
 استحقاقه اياه ويمكن ابطال شرطيته كما اذا انجز
 الطلاق او انقضاء على فسخ الجعالة والشروط الشرعية
 لا يقتضي وجودها وجوداً أو لا تقبل البدل ولا الاختلاف
 ويمكن قبولها الابطال فان الشرع قد يثقل شرطية
 الطهارة للعدر الثانية في صيغته وهي ان
 وهي أم الأدوات لانها لا تخرج عن الشرط بخلاف
 غيرها وهي للتوقع كقوله أنت طالق ان دخلت الدار



للتحقق
قوله للتحقق اي لا
تستعمل الا فيما
تحقق فيه وجود
الشرط كاحمرار
البشر اوش

واذا وهى للمحقق لقوله أنت حر اذا احمرَّ البسر وقد
يستعمل في التوقع مجازا وصاحبي شرط من الاسماء
من وما واى ومهما ومن الظروف أين وأنى ومتى
وحيثما واينما ومتى ما وكيف يجازى بما معنى لا عملا
خلاف اللكوفيين الثالثة من حق الشرط ان لا يدخل
الاعلى المنتظر لان ما انقضى لا يصح الشرط فيه ولهذا
كانت الافعال الواقعة بعد ادوات الشرط مستقبلة
ابداسواء كان لفظها ماضيا او مضارع الا ان تدخل
الفاء فان الفعل يكون على حسب ما هو نحو ان يقر
زيد فقد اكرمه فان لم يكن فاء فالامر على ما قلناه
الا في كان وحدها فان المبرد نقل عنه انها تبقى على
مضيتها فتقول ان كان زيد قائما فممت وكان ماضية
واحتج بقوله تعالى ان كنت قلتة فقد علمته لان قوله
واذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس قد كان
ومن جملة المعنى انها مستغرقة للزمان الا ترى انها
لا تحض زمانا دون غيره وزعم ابن السراج ان المبرد
احتج بالآية قال وفيه نظر فلم يجزم ولم يجعل
الآية قطعية في المقصود والصحيح عدم خروجها
عن سائر الافعال ونزل الآية على أنت ان دخلت
على فعل محذوف مستقبل اما على اضمار يكن أى
ان يكن قلتة واما على اضمار القول أى ان اكن فيما
استقبل كنت قلتة أى موصوفا بهذا أو ان اقل
كنت قلتة والصحيح عند ابن مالك وغيره ان
الشرط لا يكون غير مستقبل المعنى بلفظ كان
وغيرها الامور لا لكن ما قاله مستدرك بلو وما

فقد
من غيره
فالصحيح

الشرطيتين

الشرطيتين فان الفعل بعدها لا يكون الا ماضيا
وقال ابو نصر بن القشيري المشروط ينبغي ان يكون
مشروطا في الاستقبال تقول لا اضرب زيد حتى
يقوم عمرو ولا يحسن لا اضرب زيد ابا الامس
حتى يقوم عمرو فاما الشرط فقالوا يجب ان يكون
مرفوقا في الاستقبال قال القاضي وفيه نظر اذ قد يقع
الشرط كائنا في الحال غير مستقبل فيحسن ان تقول
ان كان زيد اليوم راكبا يركب غدا فوافق وجود
الشرط لفعلك ويتقدم على المشروط قال ابن القشيري
وهذا انزع لفظي لان هذا القول لا يحسن اذ مخاطبك
يعرف ان زيد اليوم راكب وكذلك ان لم يعرف
وانما يحسن عند الجهل فكأنك قلت ان كان اوضح
لنا ان زيد اراك فمت غدا فهذا الشرط اذن على
الحقيقة مرفوق الرابعة من احكامه اخراج
مال الولاة علم اخرجه كاكم زيدا ان استطعت
أولا كاكمه ان قام ثم قد يوجد دفعة كالتعليق
على وقوع الطلاق فالحكم عند اول وجوده وقد
يوجد على التعاقب كالحركة والظلام فعند اخر
جزء اذ العرف يقضى بوجوده حينئذ وقد يمكن
ان يقع على الوجهين كالطهارة لمن نوى وهو منفس
في الماء ولمن توضع اذ ياولقنا بتفريق الارتفاع
فالحكم عند وجوده دفعة أو يمكن ان يعد وجوده
حقيقة ولا تحقق لوجوده الا كذلك بخلاف
القسم الثاني الخامسة الشرط والمشروط
قد يتحدان نحو ان دخلت الدار فانت طالق

بتعريف
يعز
واقرها الاستاذ
الشريفي
ان يكون كل منهما واحدا



وقد يتعدد الشرط ويتحد المشروط بان يكون للمشروط الواحد شرطان فان كانا على الجمع لم يحصل المشروط الا بحصولهما معا كقوله ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق وان كان على البدل حصل المشروط بحصول احدهما كقوله ان دخلت الدار او كلمت فانت طالق قال الكلب الطبري ومتى زيد في شرطه زيد في تخصيصه لا محالة فانه يحطه في كل دفعة عن رتبة الاطلاق قال وينشأ من جواز مشروط المشروط ان لا يشعرا انتفاء الشرط بانعكاس حكم المشروط الا في العموم وقد يتعدد المشروط ويتحد الشرط بان يكون للشرط الواحد مشروطات فاما على الجمع كقوله ان زيتت جلدتك وعزرتك فاذا حصل الزنا حصل استحقاق الامرين واما على البدل كقوله جلدتك او عزرتك والمحقق احدهما السادسة لا يشترط في الشرط ان يكون متأخرا عن المشروط في اللفظ حتى يكون كالاستثناء بل الاصل تقديمه لانه متقدم في الوجود ولانه قسم من الكلام فان له الصدر كالاستفهام والتمني ويجوز تأخره لفظا كقوله انت طالق ان دخلت الدار قال في المحصول ولا نزاع في جواز تقديمه وتأخيره مردود فذهب البصريين ان الشرط له صدر الكلام كالاستفهام فلا يتقدم عليه الجواب فان تقدم عليه شبهه بالجواب وليس بجواب وجوزه الكوفيون فنحو انت طالق ان دخلت الدار تقديره عند البصريين انت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ولا تقدير عند

عند الكوفيين بل هو جواب مقدم من تأخير ورد بانه لو كان كذلك لما افترق المعنيان وهما مفترقان ففي التقديم مبني الكلام على الجزم ثم طرأ التوقف وفي التأخير مبني الكلام من اوله على الشرط وبهذا يظهر قول الامام ان الاولي تقديم الشرط وما حكاه عن الفراء غريب وقال الصفي في صحة النقل بنظر وان صح النقل فضغفه بين وقال شارح السمع يجوز ان يتقدم الشرط في اللفظ كما يجوز تأخره قياسا على الاستثناء على الاصح لانه لا فرق بين قوله انت طالق ان دخلت الدار وبين قوله ان دخلت الدار فانت طالق قال ومن شرطه ان يقصد الى الشرط فان جاء به على خلاف العادة لم يصح على المشهور وفي الوقت الذي يعتبر فيه القصد وجهان كالاستثناء قلت لو قال لزوجته طلق نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت واحدة يقع ولو قال ان شئت طلق نفسك ثلاثا فطلقت واحدة قال ابن القاص لا يقع شيء ووافقه الاصحاب وكان ينبغي ان يقع واحدة لجواز تقدم الشرط وتأخره السابعة قد يرد الكلام عن الشرط مع كونه مرادا فيه ويبيّن في موضع اخر كقوله تعالى اجيب دعوة الداعي اذا دعان فانه مقيد بقوله فيكشف ما تدعون اليه ان شاء الثامنة نقل صاحب المصادر عن الشريف المرتضى منع كون الشرط يدل على التخصيص وقال الشرط لا يؤثر في زيادة ولا نقصان ولا يجري مجرى الاستثناء والصفة

٢٩٦

على جهة

قف على محتم

قد يقع
وتبين

وجزم به صاحب المصادر فقال لا يجري مجرى الاستثناء
 في التخصيص لأن الاستثناء تقليل في العدد قطعاً
 بخلاف الشرط لأن قولك أعط القوم ان دخلوا الدار
 لا يقطع بأن بعضهم خارج من العطية بل يجوز ان
 يدخل الكل فيستحقوا العطية فاذن الشرط
 غير مختص للاشخاص والاعيان كالاستثناء
 وانما هو مختص للاحوال من حيث ان الأمد
 بالعطية لو كان مطلقاً يستحقونها على كل حال
 فاذا شرط بدخول الدار يخص بتلك الحالة
 التي هي دخول الدار قال وذكر القاضي عبد الجبار ان
 الشرط يخص ما دخله الا ان يدخل للتأكيد
 فلا كقوله ان تطهرت فصل لانه ليس بشرط في
 التحقيق انتهى والمشهور ان الشرط من المخصصات
 مطلقاً لأن الجزاء والشرط جملتان صيرهما
 حرف الشرط كلاماً واحداً فتقيد أحدهما
 بتقيد الأخرى وتخصيصها بالاستثناء كذلك
 وبذلك أشبه الشرط الاستثناء فاذا قلت
 اكرم بني فلان ان كانوا اهل ماء صرارك قولك اكرم
 بني فلان الا ان يكونوا اجرة الا وكذا اذا قال من
 جاءك من النساء فاکرمه ومن دخل الكعبة فهو امن
 غير ان الاستثناء لا بد فيه من اخراج كما تقدم
 والشرط يقيد فلا يشترط فيه الاخراج الاعلى ما
 سبق ذكره وقال ابن العارض في النكت الاستثناء
 يخرج الاعيان والشرط يخرج الاحوال وقال الكيا
 الطبري من حق الشرط ان يخص المشروط وليس من

حقه



حقه ان يختص به وقال الماوردى والرويانى انما يكون
 الشرط للتخصيص اذا لم يقدم دليل على خلافه والا فلا
 اعتبار به ويصرف بالدليل عما وضع له من الحقيقة
 الى المجاز لقوله تعالى واللائى يؤسن من المحيض من
 نسائكم ان ارتبتم فعدتهن وحكمه فى العدة مع
 وجود الرتبة وعد مهاسواء وقال ابن السمعاني يكون
 تخصيصاً الا ان يقع موقع التأكيد او غالب الحال
 يصرف بالدليل عن حكم الشرط لقوله ان خفتن
 فان الخوف تأكيد لا شرط في قوله اللائى دخلتم بيوتن
 التاسعة لا خلاف في وجوب اتصال الشرط في الكلام
 وان اختلف في الاستثناء ولا خلاف في انه يجوز
 تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به اكثر من الباقي
 ولاياتي فيه الخلاف في الاستثناء قاله الامام قال
 الهندي وهذا يجب تنزيهه على ما علم انه كذلك
 وامامنا يجعل فيه الحال فيجوز ان يقيد ولو بشرط
 لا يبقى من مدلولاته شئ كقولك اكرم من يدخل
 الدار ان اكرمك وان اتفق ان احدا منهم لم يكرمه
 العاشرة اختلفوا في المحل المتعاطفة اذا تعقبها
 شرط هل يرجع الى الجميع او يختص بالاخيرة على
 طريقين أحدهما على قولين وممن حكاها
 الصيرفي في كتابه الدلائل فقال اختلف اهل
 اللغة في ذلك فقال قوم يرجع الى ما يليه حتى يقوم
 دليل على ارادة الكل وقال قوم بل يرجع الى الكل
 حتى يقوم دليل على ارادة البعض ثم اختار الصيرفي
 رجوعه الى الكل لان الشرط وقع في اخر الكلام فلم

خصتم

احداها

يكن آخر المعطوفات أولى به من غيره فأُضْمِيَ على عمومه
 وحكى الغزالي عن الأشعرية عدم عوده إلى الجميع
 وقال ابن العارض المعتزلي في الذلت الذي في كتب علمائنا
 كثيرا رجوعه إلى الجميع ويفرقون بينه وبين الاستثناء
 ومنهم من سَوَّى بينهما في رده إلى الجميع قال ووجدت
 بعض الأدباء يسَوَّى بينهما في الرجوع إلى ما يليهما
 والطريقة الثانية القطع بعوده إلى الجميع والفرق
 أن الشرط منزلته المتقدم على المشروط فإذا أخرج
 لفظا كان كالمصدر في الكلام ولو صدر لتعلق
 بالجميع فكذلك المتأخر وعلى هذا جرى ابن مالك في
 باب الاستثناء من شرح التسهيل فقال وافترق العلماء
 على تعلق الشرط بالجميع في نحو لا تصحب زيد أو لا تزره
 ولا تظه ان ظلمي واختلّفوا في الاستثناء انتهى
 وهذا ما أورده القفال والماوردي قال إلا أن
 يخصه دليل ونقل الاستاذ أبو اسحق فيه اتفاق
 أصحابنا لكن في كتب الفروع عن ابن الحداد إذا
 قال أنت طالق واحدة وثلاثا إن دخلت الدار
 أن الشرط يتعلق بالاخيرة ونقل أصحاب المعتمد
 والمصادر والمجصول وفاق أبي حنيفة لنا في ذلك
 لكن القاضي ابن كج والماوردي حكيا عن أبي حنيفة
 اختصاصه بالاخيرة على قاعدته في الاستثناء
 قال الماوردي وهو غلط لقوله تعالى فإذ ارته
 إطعام عشرة مساكين إلى قوله فمن لم يجد فهو عائد
 إلى جميع ما تقدم لا إلى الرقبة ومثل القفال
 والصيرفي لتخصيصه ببعض المعطوفات بقوله تعالى

يسووا

قوله على ذلك
أي رجوعه لكل
أوش

قوله

وأمرات

وأمّيات نسائكم وربائكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
 اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح
 عليكم فإن الشاقي قصر الشرط على الربائب دون
 أمهات النساء لدليل قام عنده في ذلك لا يصلح
 رده إلى الأمهات لأن الشرط أو اقترن به لم يستقم
 الا ترى انه لو قيل وأمّهات نسائكم اللاتي دخلتم
 بهن لم يكن للظلام معنى لأن أمهات نسائنا أمهات
 أزواجنا وهي نسائكم اللاتي دخلتم بهن من أزواجكم
 فكيف ترون أمهات أزواجنا من أزواجنا اللاتي دخلتم
 بهن وفي هذا بيان أن قوله من نسائكم اللاتي دخلتم
 بهن وصف للربيبية الا ترى انه يصلح ان يقال
 هذه ربيبة لامرأة لم تدخل بها ولا يصلح ان يقال
 هذه أم امرأتى من امرأة لم أدخل بها ولا هذا بطل
 رجوعه إلى الأولى وانما يرجع الاستثناء والشرط
 إلى جميع ما سبق اذا صلح ان يذكر مقرونا بكل واحد
 منهما كما سبق انتهى كلام القفال وشرط ابن
 القشيري للعود إلى الجميع ما سبق في الاستثناء
 فقال اذا كان الخطاب على جعل ضمير المستقل ولو
 نيطت واحدة منها بشرط لم يقتض تعلقه بكل
 وكذا اذا توالى الفاظ عامة لم يثبت المخصص في
 بعضها لم يوجب التخصيص فيما عداه كقوله تعالى
 والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الآية
 واختار الرازي التوقف هنا ولا بعد في توقف القاضي
 فيه على ما تقدم في الاستثناء وتكلف الفرق
 بين ما ضعيف تنبيهات الاول هذا ان تأخر الشرط

٢٩٨

بدليل

وأمّهات نسائكم
 من نسائكم اللاتي
 دخلتم بهن
 نسائكم
 فكيف ترون أمهات
 أزواجنا اللاتي دخلتم
 بهن



فان تقدم قال الصفي الهندي اختص بما يليه عند
من خصه بجملة قلت وصرح الصيرفي بان الحكم في
تقدم الشرط على المعطوفات كحكمه اذا تأخر في العود
الى الكل وبذلك جزم القاضي ابو الطيب فيما لو
قال ان شاء الله امراتي طالق وعبدى حر ومالى
صدقة وقصد الشرط انه يرجع الى الجميع وصرح
الكيا الطبري بانه اذا قدر للعموم شرط من تقدم
او متأخر اقتضى تخصيص الشروط وقال ابو الحسن
السهيلى من اصحابنا في كتاب ادب الجدل مذهب
الشافعي وكثير من اهل اللغة عود الشرط الى
الجميع سواء تقدم الشرط الجمل او تأخر عنها
وقال ابو حنيفة واصحابه وكثير من اهل اللغة
ان كان الشرط في اول كلامه رجع الى جميع ما يذكر
عقبه وان كان في آخره رجع الى اقرب مذكور
الا ان يقوم دليل على رجوعه الى الجميع او الى ابعده
مذكور انتهى وهذا التفصيل غريب وجعل
شارح اللع الخلاف فيما اذا لم يقم دليل على رجوعه
الى الجميع او البعض فان قام دليل على الجميع تعين
قطعا كقوله تعالى فكفارتها الآية فان هذا
الشرط يرجع الى جميع الجمل بلا خلاف وان قام
دليل على رجوعه الى جملة منها رجع اليها كقوله
انت طالق يا زانية ان شاء الله فالاستثناء
راجع الى الطلاق لا الى الزنا لانه صفة فلا يصح
تعليقه الثاني هذا اذا كان الشرط منطوقا
به فان لم يتطرق به ولكن دل عليه دليل من خارج

في



في بعض المذكورات فهل يكون كالمنطوق حتى يرجع
الى جميع الجمل فيه وجريان وهذه المسئلة غريبة
لم أرها الا في تعليق ابن ابي هريرة قال في باب قسم
الفئ ان ستم ذوى القرني يستحقونه مع الغني
بخلاف البيتامى فانه شرط فيهم الحاجة فان قيل
ان الشرط عندكم اذا انيط باخر الكلام نصا او دلالة
رجع الى اوله وقد قام الدليل عندكم في البيتامى
على انهم يعطون مع الحاجة فوجب عود هذا الشرط
الى ذوى القرني قيل له هذا قول قاله بعض
اصحابنا وهو خطأ ونحن نفرق بين المنطوق به
والمدلول عليه هذا الفظه الحادية عشرة فيما يفرق
فيه الشرط الاستثناء قال الماوردي والرويانى
الشرط يتعلق به اثبات ونفى فيجوز مجرى الاستثناء
من جهة اثباتها حكما ونفيها آخر ويفترقان
من وجوه منها ان الاستثناء يخرج الاعيان
والشرط يخرج الاحوال قاله ابن العارض في النكت
ومنها ان الشرط يثبت الحكم في حال وجوده وينفيه
في حال عدمه والاستثناء يجمع بين النفي والاثبات
في حالة واحدة ورجما يتقدم الحكم شرط يقوم
الدليل على ثبوت الحكم مع وجوده وعدمه فلا
يتعلق بالشرط اثبات ولا نفي ويصرف بالدليل
عما وضع له من الحقيقة كآية العدة ومنها
ان الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان عن
المشروط قطعا ويجوز ذلك في الاستثناء على
قول ومنها ان الاستثناء لا يجوز ان يرفع جميع

المنطوق به وببطل حكمه بالاجراء ويجوز ان يدخل
الشرط في كلام يبطل جميعه بالاجماع كقوله أنتن
طوالق ان دخلتن الدار فلا تدخل واحده منهن
ويبطل وقوع الطلاق انتهى ومنها انه يجوز
في الشرط ان يكون الخارج به اكثر من الباقي بلا نزاع
بخلاف الاستثناء على قول الثانية عشر يصح
دخول الشرط على الشرط فيكون الثاني شرطا في الأول
ويسميه الخويون اعتراض الشرط على الشرط
كقوله تعالى ولا ينفككم نصحي ان اردت ان انصح
لكم ان كان الله يريد ان يفويكم ومعناه ان كان
الله يريد ان يفويكم فلا ينفككم نصحي ان اردت
ان انصح لكم وشرط ابن مالك في توالي الشرطين
عدم العطف قال فلو عطفها فالجواب لهما معا
كقوله تعالى وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم اجوركم
ولايسألكم أموالكم ان يسألكموها فيحلفكم
بتخلوا وقد يقال هذا من توالي فعلى شرط
لا من توالي شرطين واختار الامام في النهاية
ان حكمه بالعطف حكمه مع عدمه الثالثة عشر
المشروط هل يجب ان يحصل آخر جزء من الشرط
او عقبه قال صاحب النكت ذكر ابو هاشم
في البغداديات انه يقع مع آخر جزء منه قال
والحكى عن فقهاء العراق واكثر الشافعية انه
يقع بعد الشرط قال وكذلك الخلاف في الايقاع
ومنهم من فرق بين الشرط والايقاع قال وفائدة
الخلاف تظهر في قوله ان تزوجتك فانت طالق

نم

ثم تزوجها فانه يصح العقد عند أبي هاشم ويلغو
الشرط وذلك انه اذا وجب حصول المشروط
مع حصول الشرط والشرط هو العقد والمشروط
حله والعقد وحله لا يجتمعان في وقت واحد
وجب ان يلغو الشرط ويصح العقد وعلى قول
مخالفيه ان المشروط يقع بعد الشرط فيصح
العقد في الأول وينحل في الثاني وقال الاصفهاني
شراح المحصول العلة العقلية تتقدم على معلولها
بالذات لا بالزمان على ما تقرر في علم المعقول
والشرط مع المشروط يجب ان يكون حكمه حكم
العلة العقلية لان الشرط ما يتوقف عليه
تأثير المؤثر فاذا وجد وجد المؤثر التام والمؤثر
التام يقارنه وجود الأثر من غير ترتب فان
المؤثر الشرعي حكمه حكم المؤثر العقلي وذلك
لمطابقة الشريعة الحقيقة ومنهم من نقل
الخلاف في انهما معا ولا بد من ترتبه واعلم
ان الخلاف وجهان لاصحابنا حكاهما الرافعي
في باب تعليق الطلاق واصحهما انه عقبه
ولهذا قال لغير المدخول بها ان طلقك فانت
طالق ثم طلقها لم يقع المعلق على الاصح الرابع عشر
لا يلزم في الشرط وجوابه ان يكون اللزوم بينهما
ضروريا بالعقل بل تكفي الملازمة بالوضع فاذا
قلت ان جاء زيد الكرمته فهذا الاثر بالوضع
اي وضع المتكلم وليس بالضرورة الاكرام
لازما للبيء وكلام ابن خروف من الخويين يقتضي

اللزوم العقلي فانه قدّر في قوله تعالى وادخل يدك
 في جيبك تخرج بيضاء ان المعنى واخرجني ما تخرج
 وانما قدره كذلك لانه لا يلزم من ادخالها خروجها
 ويخرج مجزوم على الجواب فاحتاج ان يقدر جوابا
 لازما وشرطا ملزوما حذفا لانها نظير اما اثبت
 لكن وقع في تقدير ما لا يفيد لانه يلزم انه ان
 ادخلها تدخل والصواب وبه قال ابن الصائغ
 من النحويين انه لا حاجة الى ذلك فان الادخال
 سبب في خروجها بيضاء بقدره الله تعالى
 الا ترى انه يلزم ايضا من اخرجها ان تخرج بيضاء
 لزوما ضروريا لا يضرورة صدق الوعد الخامسة
 عشر عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده
 والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال حتى ان
 الجزاء ان كان خيرا فالشرطية خبرية وان كان
 انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع
 الشرط والجزاء كلام واحد دل على ربط شيء
 بشئ وثبوته له على تقدير ثبوته من غير
 دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من
 الشرط والجزاء بمنزلة المبتدأ والخبر وعلى الاول
 يتفرع مذهبنا في مفهوم الشرط وعلى الثاني
 يتفرع قول الحنفية في انكاره وسنبينه هناك
 ان شاء الله تعالى

الوعيد

الشيء

التخصيص بالصفة
 والمراد بها المعنوية لا التقت بخصوصه نحو اكرم
 العلماء الزهاد فان التقييد بالزهاد يخرج غيرهم

قال

قال امام الحرمين في باب القضاء من النهاية الوصف
 عند اهل اللغة معناه التخصيص فاذا قلت رجل
 شجاع هذا في ذكر الرجال فاذا قلت طويل اقتضى
 ذلك تخصيصا ولا تزال تزيد وصفا فبازد الموصوف
 اختصاصا وكلما اكثر الوصف قل الموصوف اهر
 وهي كالاستثناء في وجوب الاتصال وعودها
 الى الجمل قال المازري ولا خلاف في اتصال التوابع
 وهي التعت والتوكيد والعطف والبدل وانما
 الخلاف في الاستثناء وقال بعضهم الخلاف في
 الصفة النحوية وهي التابع لما قبله في اعرابه
 اما الصفة الشرطية فلا خلاف فيها وقال
 ابو البركات بن تيمية فاما الصفات وعطف
 البيان والتوكيد والبدل ونحوها من التخصيصات
 فينبغي ان تكون بمنزلة الاستثناء وقال الامام فخر
 الدين اذا تقيت الصفة شيئين فاما ان يتعلق
 احدهما بالآخر نحو اكرم العرب والعجم المؤمنين
 عادت اليهما واما ان لا يكون كذلك نحو اكرم
 العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فهنا الصفة
 عائدة الى الجملة الاخيرة وللبحث فيه مجال
 كما في الاستثناء وقال الصفي الهندي ان كانت
 كثيرة وذكرت على الجمع عقب جملة تقيت بها
 او على البدل فلو احدى غير معينة منها وان
 ذكرت عقب جمل ففي العود الى كل اولى الاخيرة
 الخلاف مسئلة فاما اذا توسط الوصف بين الجمل
 ففي عوده الى الاخيرة خلاف حكاها ابن داود

ك
 ٣١

٣٠١

احداها بالآخرى

الآخرى



من اصحابنا في شرح مختصر المزني قال وبني عليهما
 القولان في ايجاب المتعة للطلقتة بعد الدخول استنباطا
 من قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم
 تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن
 قال ووجه البناء ان الحكم المقصود انما هو رفع
 الجناح عن المطلقين قبل المس والفرض ثم انه
 عطف عليه بقوله ومتعوهن فان اعدنا الصفة
 اليه ايضا لم تجب المتعة لغير هؤلاء وكأنه قيل
 ومتعوا المذكورات فان لم تعده وجبت وكأنه قيل
 ومتعوا النساء وقضيته عدم ترجيع عوده اليهما
 مسئلة الوصف اما ان يكون لمعرفة او نكرة فان
 كان لثكرة ففائدته التخصيص نحو مرتت برجل
 فاضل ومنه آيات محكمات وان كان لمعرفة ففائدته
 التوضيح لتمييزه عن غيره نحو زيد العالم ومنه
 الصلاة الوسطى ويسميه البيانون الصفة
 المفارقة وخالفهم ابن الزملاكي تلميذ ابن الحاجب
 في كتاب البرهان فقال اذا دخلت الصفة على
 اسم الجنس المعرف بالالف واللام كانت للتخصيص
 لا للتوضيح لان الحقيقة الكلية لو اريدت باسم الجنس
 من حيث هي هي كان الوصف لها مستحاقين ان
 يكون معنيها الخاص ثم الصفة تأتي مبينة لمتراد
 المتكلم ويتفرع على هذا ما اوقال له والله لا اشرب
 الماء البارد فشرب الحار لم يحث بخلاف ما اوقال
 والله لا طلت زيد الراكب فكله وهو جالس فانه
 يحث اذ لم تعد الصفة فيه تقييد او نحو حسن

من حيث هي كان
 الخ

وقد



وقد يقال انه لا يخالف كلامهم لان اسم الجنس
 عندهم في المعنى كالنكرة وظاهر تصرف اصحابنا
 ان الصفة اذا وقعت للنكرة فهي للتوضيح خلافا
 لابي حنيفة فانها للتخصيص ولهذا كانت العارية
 عند زاعلي الضمان وعنده على الامانة ومنشأ
 الخلاف ان قوله عليه السلام عارية مضمونة
 هل مضمونة للتخصيص او للتوضيح فعندنا
 للتوضيح وعنده للتخصيص وكذلك العبد
 لا يملك عندنا وعنده يملك ومدركه قوله
 تعالي ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
 هل هذا الوصف للتوضيح او للتخصيص فعندنا
 للتوضيح اذ العبد لا يخرج حاله عن هذا وعنده
 للتخصيص على سبيل الشرط تنبيه اتفقوا
 على القول بتخصيص العام بالصفة واختلفوا
 في مفهوم الصفة نحو في ساعة الغنم الزكاة فلم
 اختلفوا فيه وانفقوا هنا والجواب ان الصفة
 تأتي لرفع احتمال في احد محتملين على السواء لان
 الرقبة تتناول المؤمنة والكافرة فاذا قيدت
 زال الاحتمال

التخصيص بالغاية
 وهي نهاية الشيء ومنقطعه وهي حد لثبوت الحكم
 قبلها وانتفائه بعدها اولها لفظان حتى والى
 لقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم وقوله
 وايد يكم الى المرافق ونحو اكرم بني تميم حتى يدخلوا
 اوالى ان يدخلوا فيقتضي تخصيصه بما قبل الدخول

٣٠٢

قوله على ان العبد عندنا ان حنيفة
 يملك ومدركه قوله

والمقصود بالغاية ثبوت الحكم لما قبلها والمعنى يرتفع
 بهذه الغاية لانه لو بقي فيما وراء الغاية لم تكن الغاية
 منقطعا فلم تكن الغاية غاية لكن هل يرتفع الحكم
 قبلها من غير ثبوت ضد المحكوم عليه أم تدل
 على ثبوت المحكوم عليه فقط هو موضع الخلاف
 كما في الاستثناء والمختار الاول واما ما جعل غاية
 في نفسه فهل يندرج في حكم المعنى ام لا فيه الخلاف
 الآتي في المفهوم فاذا قلت اشترت من كذا الى كذا او
 من كذا حتى كذا فلا خلاف فيما قبل الغاية انه غير
 داخل وان ما بين مبتدأ الغاية ومنتهاها داخل
 وانما الخلاف فيما بعد الغاية ومنهم من فرق بين حتى
 فيدخل والا فلا يدخل قال الماوردي والروابي
 ويتعلق بالغاية اثبات ونفي والاستثناء والشرط
 اذ الشرط موجب لثبوت الحكم بعده ولا يبقى به
 قبله والغاية موجبة لثبوت الحكم قبلها لا بعدها
 فان تعلق بالغاية شرط تعلق الاثبات بهما والنفي
 باحدهما كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
 وهذا غاية ثم قال فاذا تطهرن فأتوهن وهذا
 شرط فلا يستباح وطؤها الا بالفعل بعد انقطاع
 الدم وتبقى الاستباحة بعدهما وعدم احدهما
 من غاية او شرط وكذا جعل ابن السمان الآية
 من تعليق الحكم بغاية وشرط والفعل شرط
 فكانا معتبرين في اباحة الإصابة وقال الاصوليون
 يجوز ان يجعل للحكم غايتان كهدى الآية وقال
 في المحصول الغاية هي الاخيرة لانها التي يترتب عليه

التي يترتب عليها

الحكم



الحكم وسميت الاولى غاية مجازا القربى من الغاية
 واتصالها بها ونوزع بان هاتين غايتان لشيين
 في اجتماع غايتان لان التحريم الناشئ عن دم الحيض
 غايته انقطاع الدم فاذا انقطع حدث تحريم
 آخر ناشئ عن عدم الفسل فالغاية الثانية غاية
 هذا التحريم الثاني وقال غيره ليس هنا غايتان
 لانهم قالوا لهما حرفان حتى والى وليس هنا غير
 حتى فلو كان الحرفان هنا لا يمكن ما قالوا وانما هو
 نظير قولك لا تكلم زيدا حتى يدخل الدار فاذا
 دخل فأكرمه وايضا فان كان على قراءة التشديد
 في يطهرن فالغاية واحدة وهي تأكيد المعنى الاول
 على قراءة التخفيف اي ينقطع حيضهن فبعده
 فاذا تطهرن اي اغتسلن وهو شرط فيتعارض
 مفهوم الغاية ومفهوم الشرط فأيهما يقدم الظاهر
 تقديم مفهوم الشرط وحمل القرآن على تكثير
 الفوائد اولى من حمله على التأكيد وحكى التبريزي
 في اختصار المحصول فيما اذا كانت الغاية لجزء
 او اجزاء خلافا في ان الغاية هي الاولى ام الاخيرة
 قال القرافي ولم أره الا فيه وغيره يحكى الاندراج
 مطلقا ولم يتعرض للاجزاء قلت وهو قريب
 من الخلاف الفقهي في ان الحدث هل يرتفع عن كل
 عضو بمجرد غسله ام يتوقف على اتمام الأعضاء
 والاصح الاول فقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل
 الله صلاة احدكم اذا احدث حتى يتوضأ
 فالحدث مفعيا بالوضوء والوضوء ذواجزاء

الحديث

فهل يرتفع عن العضو مجردة ام لا يرتفع شيء منه
حتى توجد الغاية بتمامها وكذلك قوله اذا تطهر
فليس خفيه هل المراد تطهر طهرا كاملا او طهرا ما
حتى لو غسل رجلا وأدخلها ثم أخرى وأدخلها جاز
وفيه خلاف هذا ما أخذه وحكى غيره مذها
ثالثا بالتفصيل فقال ان كانت منفصلة عن
ذی الغاية كقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى
الليل فالغاية أول جزء منه وان لم تكن منفصلة
كقوله وايد يكم إلى المرافق فالغاية آخر جزء من
أجزائها واعلم ان الاصوليين اطلقوا لكون الغاية
من المخصصات قال بعض المتأخرين وهذا
السلام مقيد بغاية تقدمها لفظا يشملها
لو لم يؤت بها كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية
فان هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلوا المشركين
أعطوا الجزية أم لم يعطوها ووراءه صورتان
احدها غاية لم يشملها العموم ولا صدق عليها
اسمه فلا يؤتى بها الا لعكس ما يؤتى بالغاية في القسم
قبله فان تلك يؤتى بها تخصيص العموم وتقييد
المطلق وهذه يؤتى بها لتحقيق العموم وتأكيده
واعلام انه لا خصوص فيه وان الغاية فيه
ذكرة بحال قصد منه ان يتعقب الحال الأولى
بحيث لا يتخللها شيء ومثاله قوله عليه الصلاة
والسلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ
وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفتق
في آلة البلوغ والاستيقاظ والافاقة جاءت ملاصقة

الصبا

للصبا والنوم والجنون وقصد بالغاية هنا
استيعاب رفع القلم بتلك الازمنة بحيث لم يدع
ولا آخر الازمنة الملاصقة للبلوغ والاستيقاظ
والافاقة وهذا تحقيق للعموم ومنه قوله تعالى
حتى مطلع الفجر قصد به تحقيق ان الحالة الملاصقة
لطلوع الفجر مما شمله سلام بما قبلها بطريق
الأولى وكذلك قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
فان حالة الطهر لا يشملها اسم الحيض والصورة الثانية
غاية تشملها العموم أنت أولم تأت فهذه أيضا لا يؤتى
بها الا لتحقيق العموم كقولك قرأت القرآن من
فاتحته الى خاتمته والمراد تحقيق قراءتك للقرآن
كله بحيث لم تدع منه شيئا وكذلك قطعت
أصابعه من الخنصر الى البنصر المراد تحقيق
العموم واستغراقه لا تخصيصه انتهى وحاصله
أن ما يشمل العموم لو لم تأت فهو مراد الاصوليين
ووراءه صورتان ما لم يشمل البيت وما يشمل
وان أنت وكهاتان لا تكون الغاية فيهما للتخصيص
هذا كله في حكم ما بعد الغاية نفسه هل يدخل
في المعنى القبولك أظنت حتى فمت هل يكون القيام
بملا الأكل فيه مذاهب احدها انه داخل فيما
قبله والثاني لا يدخل وهو مذهب الشافعي
والجمهور كما قاله الامام في البرهان والثالث
انه لا يدل على شيء واختاره الأمدى وهو
ظاهر كلام الرافعي في باب الوضوء والرابع
ان كان من جنسه دخل والاقلا نحو بعثت

بالصبا

٣٠٤

ماشمله

يات

وهذان

التفاح الى هذه الشجرة فينظر في تلك الشجرة أهى من
التفاح فتدخل ام لا فلا تدخل قاله الرويانى في البحر
في باب الوضوء وحكاها ابو اسحق المروزي عن المبرد
والخامس قاله في المحصول وهو الاولى ان يميز عما قبله
بالجنس نحو واتموا الصيام الى الليل فان حكم ما بعدها
خلاف ما قبلها وان لم يميز حسا استمر ذلك الحكم
على ما بعدها مثل وايد ييم الى المرافق فان المرفق
غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس قال القرافى
وقول الامام يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها مدخول
من جهة انا لانعلم خلافا فيما بعد الغاية وهذا
يقضى ثبوت الخلاف فيه والخلاف ليس الا فى
الغاية نفسها والسادس ان اقترن بمن لم يدخل
نحو بيعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة فلا يدخل
في البيع وان لم يقترن جاز ان يكون تحديدا وان يكون
بمعنى مع قال امام الحرمين في البرهان انه مذهب سيبويه
وانكره عليه ابن خروف وقال لم يذكر سيبويه
منه حرفا ولا هو مذهب والذى قاله في كتابه
ان الى مشى الابداء تقول من مكان كذا الى
كذا وكذلك حتى قال ولها فى الفعل حال ليس
لاى تقول قمت اليه فتجعل منتهاك من مكانك
ولا تكون حتى هنا فربذا اثر الى واصلمها فان اتسعت
فهي اعم فى الظلام من حتى تقول قمت اليه فتجعل
منتهاك من مكانك ولا تقول حتاه هذا اللفظ
سيبويه ولم يذكر فى كتابه غير ذلك وهذا كله
فى غاية الانتهاء اما غاية الابداء فغيرها قولان فقط

ان يميز

ثبوت الحكم فيه
واقرها الاستاذ
الشريبي
يدخلون
واقرها الاستاذ

يكون
قوله الأمر

قاله

قاله القرافى وطرد الاصفرى الى الخلاف فيها فقال
وفىها مذهب يدخلان لا يدخلان ثالثا تدخل غاية
الابتداء دون الانتهاء رابعها ان قرب حسا خرجت
والادخلت خامسها ان اختلف الجنس خرجت ثم
قال القرافى وهذا الخلاف مخصوص بالى ولا يجرى
فى حتى لقول النخاعة ان المعطوف مجتى شرطه ان يكون
من جنس ما قبلها وداخلا فى حكمه واخرج جزء منه
او متصلا به او فيه معنى التعظيم او التحقير
فقطعوا باندرج ما بعدها فى الحكم وخالفه
الاصفرى و قال بل يجرى فيها وهي اذا جاءت
عاطفة ليست بمعنى الى فلا منافاة بين قول
الخويين والاصوليين وههنا امور احدها
ان هذا الخلاف محله فى غاية يتقدمها لفظا يشملها
على ما سبق تقريره الثالث ان من شرط المغيا
ان يثبت قبل الغاية ويتكرر حتى يصل اليها
كقولك سرت من البصرة الى الكوفة فان السير
الذى هو المغيا ثابت قبل الكوفة ويتكرر فى
طريقها وعلى هذا يمنع ان يكون قوله تعالى
الى المرافق غاية لغسل اليد لان غسل اليد
انما يصل بعد الوصول الى الأبط فليس ثابتا
قبل المرفق الذى هو غاية فلا ينتظم غاية
له وانما ينتظم ان لو قيل اغسلوا الى المرافق
لان مطلوب الغسل ثابت الى المرفق ومتكرر
قال بعض المحققين فتعين ان يكون المغيا غير
الغسل ويكون التقدير اتركوا من اباظلم الى المرفق

٣٠٥

عاملة

ويتكرر

فيكون مطلق الترك ثابتا قبل المرفق ويتكرر اليه
ويكون الغسل نفسه لم يُغَيَّ وفي هذا يتعارض
المجاز والاضمار فانه إما ان يتجاوز بلفظ اليد إلى
جزءها حتى يثبت قبل الغاية ولا يضم وإما ان
يضم كما يقول هذا الخفي ومن هذا قوله تعالى
ثم أتوا الصيام إلى الليل يقتضي ثبوت الصيام
بوصف التمام قبل غروب الشمس ويتكرر إلى
غروبها وليس كذلك ويشكل كون الليل غاية
للصوم التام وإنما ينتظم لو قيل صوموا إلى الليل
قال القرافي أورده الشيخ عز الدين وأجاب عنه
بان المراد اتموا كل جزء من أجزاء الصوم بسنته
وفضائله وكرروا ذلك إلى الليل والكمال في
الصوم قد يحصل في جزء من أجزاء الصوم دون
جزء من جملة اجتناب الكذب والغيبة والنميمة
وغير ذلك مما ياباه الصوم وكذلك أدابه الخاصة
كترك السواك والتفكير في أمور النساء وغير ذلك
فأمروا بتكرير هذا إلى غروب الشمس الثالث
ان اصحابنا في الفروع صححوا عدم دخولها فيها
فيما اذا قال بعثك من هذا الجدار إلى هذا الجدار
لم يدخل الجداران في البيع وصححوا دخول غاية
الابتداء دون الانتهاء فيما لو قال له على من درهم
إلى عشرة أو ضمنت مالك عليه من درهم إلى عشرة
فالصحيح لزوم تسعة ولو شرط في البيع الخيار
إلى الليل انقطع الخيار بغروب الشمس خلافا
لأبي حنيفة فانه اثبتته إلى طلوع الفجر وكذا

إذا

إذا باعه بثمن إلى شهر لم يدخل الشهر الثاني في
الأجل ولو وكله في بيع عين بعشرة مؤجلة إلى
يوم الخميس لم يدخل يوم الخميس في الأجل قاله
في البحر ولو حلف ليقضين حقه إلى رأس الشهر
لم يدخل رأس الشهر في اليمين بل يجب تقديم
القضاء عليه ولو قال اردت بالي معنى عند فقي
قبوله وجهان حكاهما الغزالي في البسيط
ورجح القبول

التخصيص بالبدل

أعني بدل البعض من الكل نحو أكلت الرغيف
ثلثه ومنه قوله تعالى ثم عموا وصموا لثبوتهم
ذكره ابن الحاجب في مختصره وانكره الصفي الهندي
قال لان المبدل كالمطروح فلم يتحقق فيه معنى
الإخراج والتخصيص لا بد فيه من الإخراج الأثرى
إلى قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع
إليه سبيلا ان تقديره والله حج البيت على من استطاع
وكذا انكره الاصفهاني شارح المحصول وهذا أحد
المذاهب فيه والأكثرون على انه ليس في نية الطرح
قال السيرافي زعم النحويون انه في حكم تحية الأول
وهو المبدل منه ولا يريدون بذلك الغاء وإنما
مرادهم ان البدل قائم بنفسه وليس بتبييننا
للأول كتبيين النعت الذي هو تمام المنعوت
وهو معه كالشيء الواحد ومنهم من قال لا يحسن
عد البدل لان الأول في قولنا أكلت الرغيف ثلثه
يشبه العام المراد به الخصوص لا العام المخصوص

بيع
٣٠٦

كالطرح
وفي أخرى
كالطرح

بتبيين
الأول



تنبه ان الأول اذا جعلناه من المخصصات فلا
يجئ فيه خلاف الاستثناء في اشتراط بقاء الأكثر
بل سواء قل ذلك البعض أو ساواه أو زاد عليه
كأطمت الرغيف ثلثه أو نصقه أو ثلثه
الثاني يلتحق ببديل البعض في ذلك بَدَلُ
الاشتغال لأن في كليهما بياناً وتخصيصاً للبديل

التخصيص بالحال

هو في المعنى كالصفة وظاهر كلام البيضاوي
انه اذا تعقب جملاً عاد الى الجميع بالاتفاق نحو
أكرم ربيعة وأعط مضر نازلين بك لكن صرح
في المحصول باننا نخصه بالآخيرة على قاعدة أبقى

حنيفة رحمه الله تعالى

التخصيص بالظرف

والجار والمجرور نحو أكرم زيد اليوم أو في مكان كذا
ولو تعقب جملاً وظاهر كلام البيضاوي الاتفاق
على رجوعه الى الجميع وصرح في المحصول في الجار
والمجرور باننا نخصه بالآخيرة أما الوتوسط فذكر
ابن الحاجب في مسألة لا يقتل مسلم بكافر أن
قولنا ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً ما يقتضى
ان الحنفية يقيدونه بالثاني أيضاً وقال
ابو البركات بن تيمية فاما الجار والمجرور مثل
مثل ان نذكر جملاً ثم نقول على انه أو بشرط
انه ينبغي ان يتعلق بالجميع قولاً واحداً التعلق
بالكلام لا بالأسم فهو بمنزلة الشرط اللفظي

التمييز

لعلة التخصيص
بالتمييز

نحو

٣٠٧

نحوه عندي مل هذا ذهباً وان تعقب جملاً
فظاهر كلام البيضاوي عوده الى الجميع بالاتفاق
وينبغي ان يأتي فيه ما سبق في الحال ويشهد
للخلاف عندنا ما لو قال له عندي كذا وكذا
درهما فيلزمه درهمان على المذهب وفي قول
درهم وشئ والأول ظاهر في العود الى الجميع
والثاني ظاهر في اختصاصه بالآخيرة وما لو
قال له على خمسة وعشرون درهما هل قوله
درهما تفسير لما يليه من الجملتين أو هو تفسير
للجملتين فيه وجهان حكاهما الشاشي في الحلية
ونسب الأول للاصطخري وابن خيران والثاني
للجمهور وبني عليهما ما لو قال بعثك هذا خمسة
وعشرين درهما فعلى الأول لا يصح وعلى الثاني يصح
مسئلة المميز اذا ورد على شيتين وامكن أن
يكون مميز الكل واحد منهما وان يكون مميزاً
للمجموع فيه خلاف يخرج عليه مسألة لو قال
ان حضنتما حبيضة فانتما طالقان وجهان
احدهما انه لكل منهما والثاني للمجموع وهو محال
فيكون تعليقا بمسئله ومثله ان دخلتما
هاتين الدارين

المفعول معه وله

كل من مامقيد للفعل ويفترقان من جهة أن
المفعول له فهو الغرض الحامل على الفعل فهو
لازم للفعل في المعنى بخلاف المفعول معه
قال بعض النحويين وفي المفعول معه الفاعل

أظهر
عندي

مصاحب له لأنه مشترك مع صاحب الفعل في
 الفعل مسألة قال الأستاذ أبو اسحق الأسفرياني
 في كتابه اختلفوا في المجلتين المتصلتين إذا أمكن
 أفراد كل واحدة بلفظها وحكمها وقام الدليل
 على تخصيص أحدهما من غير استثناء أو وصفي
 متصل بما فقال الأكثرون أنه لا يؤثر فيما اتصل
 به ولا يحمل على حكمه إلا بمثل دليله وقال آخرون
 أنه يوجب التسوية بينهما وإذا لم يمكن أفراد
 كل واحدة منهما بالحكم واللفظ كانتا كالجمل
 الواحدة والاستثناء عاملا فيهما معا وإن
 اختلفت الدلالة بأحدهما مسألة قال
 وكذلك الحكم في الضمير إذا اتصل بأحد
 الأجناس مع العطف فإنه يعود إلى الجميع
 كقولهم أعطيت بني زيد وأكرمت بني عمرو
 وأكرموني وأعطوني وكقولهم جاءني بنو فلان
 وهم أكلوا فالهاء والميم والواو والألف في الجمع
 راجع إلى جميع ما تقدم لا يخص منه شيء إلا
 بدليل فإن جمع بين الذكور والإناث فإن وصل
 الكلام بسمة الجمع الموضوع للإناث كانت
 للجنس المختص بها في أصل الوضع لقولك
 جاءني مسلمون ومؤمنات فأكلن ويجوز
 حمله على الجميع بدليل نحو فأكلن وأكلوا
 على الاختصار وإن وصل بالسمة الموضوع
 لجمع الذكور فالظاهر رجوعها إلى الذكور
 ولا يحمل على الجميع إلا بدليل قال ولا فرق في

ذلك

ذلك بين تقديمهم ما تعود الكتابة إليه على غير
 جنسه أو تقديم جنسه عليه في أن الظاهر
 رد الضمير مسألة إذا ذكر حكم وعقب بشرط
 ثم ذكر بعده إشارة هل تعود للشرط أو للأصل
 فيه خلاف بيننا وبين الحنفية أصله أنه لا يكره
 للمكث التمتع والقران ولا يلزمه الدم عندنا
 وعنده يكره ويلزمه الدم ومنشأ الخلاف من
 قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر
 من الهدى فمن لم يجد فصيام إلى أن قال
 ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام
 فعندنا ذلك يرجع إلى الدم وعندنا إلى أصل التمتع

التخصيص بالأدلة المنفصلة

والمراد منه ما يستقل بنفسه ولا يحتاج في
 ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه وقد ذكرها
 ثلاثة الحس والعقل والدليل السعي قال
 القرافي والحصر غير ثابت فقد بقي التخصيص
 بالعوائد كقولك رأيت الناس فرأيت أفضل
 من زيد والعادة تقضي بأنك لم تر كل الناس
 وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لفلانك
 إنتنى بمن يحدثني فإن ذلك لمن يصلح لحديثه
 في مثل حاله والتخصيص بالقياس إلا أن يدعى
 دخوله في السعي قلت وقد ذكر الرافي في
 باب الوكالة أن القرائن قد تقوى فيترك
 لها إطلاق اللفظ قال الأثرى أنه إذا أمره
 في الصيف بشراء شيء لا يشتريه في الشتاء قال

بشرطه
 ٣٠٨

العقل والحس

بشراء لا يشتري
 في الشتاء



وقد يتعادل اللفظ والقربة وينشأ من تعادلهما
خلاف في المسئلة ثم نقل بعد أوراق عن الامام في
السلام على ان الوكيل هل يوكل ان الخلاف ناظر الى
اللفظ والقربة وفي القربة تردد في التعميم
والتخصيص وفي هذا فائدة اخرى وهي ان
القرائن يثبت فيها العموم
الاول العقل

يجوز التخصيص بدليل العقل ضروريا كان او نظريا
فالاول كتخصيص قوله تعالى الله خالق كل شيء
وانا اعلم بالضرورة انه ليس خالق النفس والثاني
كتخصيص قوله تعالى والله على الناس الاية فاذا
تخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب
قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني ولا خلاف بين
اهل العلم في ذلك قال القاضي ابوبكر وصورة
المسئلة ان الصيغة العامة اذا وردت واقتضى
العقل امتناع تعميمها فيعلم من جهة العقل ان
المراد بها خصوص ما لا يحيله العقل وليس المراد
به ان العقل واصله للصيغة نازلة له منزلة
الاستثناء المتصل بالكلام ولكن المراد به ما قدمناه
انا اعلم بالعقل ان مطلق الصيغة لم يرد تعميمها وقد
منع بعضهم التخصيص بالعقل وهو ظاهر نص
الشافعي في الرسالة فانه قال في باب ما نزل من
الكتاب عاما يراد به العام ويدخله الخصوص
ثم قال الشافعي قال الله عز وجل الله خالق كل
شيء وذكر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا

على

ويجوز

قوله فانا اعلم الخ هذا
مبنى على ان لفظ الشيء
يطلق على الله وسبق
خلافه ان ش

صلة
وكتب عليها الامتياز
علامة التوقف

على الله رزقي او يعلم مستقرها ومستودعها في هذا
عام لا خصوص فيه فكل شيء من سماء وارض وذي
روح وشجر وغير ذلك فالله خالقه وكل دابة
فعلى الله رزقي او يعلم مستقرها ومستودعها انتهى
وحكاية الاستاذ ابو منصور عن اصحاب الشافعي
لان التخصيص من العموم لما يصح دخوله فيه
لولا دليل التخصيص فاما الذي يستحيل دخوله
في عموم الخطاب فليس خروجه عنه تخصيصا
وقال في كتاب التخصيص ان الشافعي نص عليه
قال في قوله تعالى الله خالق كل شيء انه عام
لا خصوص فيه واعترض ابن داود عليه تخصيص
كلامه وصرفه عن ظاهره واجاب ابن سريج
والصيرفي عنه بان التخصيص معناه ان يخرج
عن عموم اللفظ بالدليل ما كان يجوز دخوله فيه
من طريق العقل فاما الذي يستحيل دخوله في عموم
اللفظ فان خروجه عن الخطاب لا يكون تخصيصا
انتهى وفصل الشيخ ابو اسحق في اللمع بين ما يجوز
ورود الشرع بخلافه وهو ما يقتضيه العقل
من براءة الذمة فيمنع التخصيص به لان ذلك
انما يستدل به لعدم الشرع فاذا ورد الشرع سقط
الاستدلال به وصار الحكم للشرع وما لا يجوز
ورود الشرع بخلافه كالذي دل العقل على نفيه
فيجوز نحو الله خالق كل شيء فان المراد ما خلا
الصفات لدلالة العقل على ذلك انتهى وهذا
يحسن ان يكون تقييد السلام من اطلاق لامه

ان التخصيص الخ

وقال

وعلمه وكتب عليها
لعله وصرفه

فاما ما لا يجوز الخ

ثم قال القاضي وامام الحرمين وابن القشيري والفرزلي
والكيا الطبري وغيرهم النزاع لفظي اذ مقتضى العقل
ثابت دون اللفظ اجراء لكن الخلاف في تسميته
تخصيصا فالخصم لا يسميه لان المخصص هو المؤثر
في التخصيص وهو الارادة لا العقل ولان دليل
العقل سابق فلا يعمل في اللفظ بل يكون مرتبا
عليه ومعنى قولنا انه مخصص ان الدليل دل
على ان المراد به الخصوص ولذلك العقل هذا
الحظ والدليل لا يخص ولكنه يعلم انه المقصد
فلا فرق اذن بين دليل العقل والسمع في ذلك
وكذا قال الاستاذ ابو منصور اجمعوا على صحة
دلالة العقل على خروج شئ عن حكم العموم
واختلفوا في تسميته تخصيصا ومنهم من قال
انه معنوي ثم اختلفوا فقيل وجهه انه
عند من لا يقول به فاللفظ غير موضوع له لانه
لا يوضع لغير المعقول فيكون انتفاء الحكم لعدم
المقتضى وهو حجة وحقيقة عنده قطعا
ومن قال انه مخصص كان مجازا على الخلاف
في العام اذا خص فيجرب فيه الخلاف على هذا
ولا يجرب على الاول وقيل بل الخلاف راجع الى
التحسين والتقيب العقليين وهو قول الخطاب
من الحنابلة قال المنع بناء على ان العقل لا يحسن
ولا يقبح وان الشرح يرد بما لا يقتضيه العقل
وانكره الاصغراني وقال النقشوباني الكلام
ليس في مطلق العموم بل في العمومات الدالة على

يقتضى
لكن بخلاف
والخصم
السابق
وكذلك

العقل

الاحكام

الاحكام الشرعية فان الفقيه لا ينظر في غير أدلة
الشرع وكذا الأصولي وحينئذ فالعقل لا مجال
له في تحصيل هذه العمومات الا بالنظر في دليل
آخر شرعي فاذا فرضنا انصا يقتضى اباحة القتل
فالعقل انما يخصه لو ادرك المصلحة وكيف
يدركها فلا يخصها انتهى وهذا الذي قاله
مردود بما سبق عن القاضي وغيره في تصوير
المسئلة وقال الاستاذ ابو اسحق اختلفوا هل
يدخل في العموم ما يمنع العقل اجراء الحكم فيه
على قولين احدهما انه لا يتناوله فيخرجه به
دليله والثاني انه يتناوله كغيره الا ان الدليل
اوجب اخراجه عنه قال وفائدة الخلاف هنا
ان اللفظ اذا ورد عنه عليه الصلاة والسلام
في اسقاط او ايجاب او حظر او اباحة فربل يستدل
به على وجوب تلك الاحكام عليه او لاهذا كلامه
وهو اثبت معقول في هذه المسئلة تنبيهات
الاول من امثلتهم والله على كل شئ قدير وينبغي
ان يعلم ان الشئ مصدر رشاء يشاء فيومن اسما
الافعال فاطلاقه على الذوات من باب اطلاق
المصدر على المفعول كقوله تعالى هذا خلق الله
اي مخلوق الله ونحو درهم ضرب الامير اي مضروب
الامير فقولنا هذا شئ في الذوات اي مشاء
فحقه ان يكون ما يتعلق به المشيئة اما بالفعل
كالوجودات او بالقوة كالمعدوم الممكن
فقوله ان الله على كل شئ قدير وان الله بصير

اذ العقل
قوله وكيف
الظانة استفرام
اذ كماري

٣١٠

شئ عليم وما شاكله على عمومته لان الرأثانيا
ونحوه من المحالات فلا تتعلق به المشيئة لا
بالفعل ولا بالقوة فلا يسمى شيئا فلا يدخل في
قوله ان الله على كل شئ قدير فلا يقال انه عام
مخصوص فانه لم يدخل فيه المحال لذاته والشئ
عند اهل السنة يخص الوجود لا المعدوم
خلاف المعتزلة فانهم يقولون في المعدوم الذي
يصح وجوده شئ واما المستحيل فلا خلاف
عند المتكلمين في انه لا شئ وغلط الزمخشري
على المعتزلة فادخل المستحيل في اسم الشئ
وانما هذا مذهب النجاة فان سيبويه وقع
له ان الشئ عام متناول قال هو كما تقول
معلوم ولا خفاء في ان المعلوم يدخل فيه المستحيل
على ان اباها شئ يقول العلم بالمستحيل علم
لامعلوم له وما يحقق ان الشئ مختص
بالموجودات انه مصدر من شاء يشاء اذا قصد
فكان الشئ هو المقصود اليه وانما يقصد الموجود
لا المعدوم والمستحيل وايضا فاطلاق الشئ
على الذات الكريمة فيه خلاف ولئن سلم
فهو من باب المشكك لانه شئ قديم واجب
الوجود لذاته لا يشاكله شئ من المخلوقات
وقيل بل يسمى شيئا بمعنى الشئ والمخلوقات
تسمى شيئا بمعنى المشاء فالمعنى مختلف فيكون
مشتركا الثاني من حكم الدليل العقلي انه
لا يخص الا بالقضايا العقلية ومن حكم الدليل السمي

انه

ك
٣٢

انه لا يخص الا بالقضايا السمعية والدليل العقلي
لا يتصور فيه اخراج امر خاص من خطاب عام وانما
يتصور ذلك في الدليل السمي والدليل العقلي لا يكون
الامتقدا بخلاف السمي ذكره العبدري في شرح المستصفي

الثاني الحس

كقوله واوتيت من كل شئ مع اني لم نوت ما كان
في يد سليمان وكذلك قوله تعالى تدمر كل شئ
وقوله يجبي اليه ثمرات كل شئ وفي عد هذا نظر
لانه من العام الذي اريد به الخصوص وهو
خصوص ما اوتيت هذه ودمرته الريح لامن
العام المخصوص ولم يحكوا هذا الخلاف السابق
في التخصيص بالعقل وينبغي طرده ونارح القرالي
في تفرقهم بين دليل الحس ودليل العقل لان
أصل العلوم كلها الحس كما ذكره في المستصفي

الثالث الدليل السمي

وفيه مباحث الأول في تخصيص المقطوع بالمقطوع
وفيه مسائل الأولى يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب
في قول جمهور الأمة خلافا لبعض الظاهرية المتسكين
بان المخصص بيان للمراد باللفظ فيمتنع ان يكون
بيانه الامن السنة لقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم ولنا انه وقع لان الله تعالى قال
والمطلقات يتربصن الآية وهي عامة في الحوامل
وغيرهن فخص اولات الحمل بقوله واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن وخص به ايضا المطلقة
قبل الدخول بقوله فما لكم عليهن من عدة تعتدونها

٣١١

تفريقهم



وما قالوه معارض بقوله وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ والجمع بين الاثنين ان البيان تحصل من الرسول عليه السلام وذلك اعم ان يكون منه أو على لسانه وقال الشريف المرتضى في الذريعة الخلاف يرجع الى اللفظ والمخالف يسمى التخصيص بياناً الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها والخلاف فيه ايضا وحكى الشيخ ابو حامد عن داود انهما يتعارضان لا ينبغي احدهما عن الآخر وقال القاضي عبد الوهاب منع قوم تخصيص السنة بالسنة لان الله تعالى جعله مبيّناً فان احتاجت الى بيان لم يكن للرد اليه معنى الثالثة يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة قولاً واحداً بالاجماع كما حكاها الاستاذ ابو منصور وقال الامدى لا اعرف فيه خلافاً لكن حكى بعضهم في التعليقة خلافاً وقال الشيخ ابو حامد الاسفراينى لا خلاف في ذلك الا ما يحكى عن داود في احدى الروايتين وقال ابن كج لا شك في الجواز لان الخبر المتواتر يوجب العلم كما ان ظاهر الكتاب يوجبه والتحقيق الاستاذ ابو منصور بالمتواتر الاخبار التي يقطع بصحتها لتخصيص آية الموارث بحديث لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وهو مثال للقولية ومثلوا للفعلية بان قوله الزانية والزاني مخصوص بما تواتر عندهم

اي الرسول

من رجم



من رجم المحصن تنبيه كلام الشافعي في الرسالة يقتضي ان السنة لا تخص القرآن الا اذا كان فيه احتمال التخصيص فانه قال فيها ولا يقال خاص حتى تكون الآية تحتمل ان يكون اراد بها الخاص فاما ان لم تكن محتملة له فلا يقال فيها بما لا يحتمل الآية وهو الثابت في الحديث انه يؤخذ من كل عالم دينار وهو نظير قوله في نسخ السنة القرآن الرابعة يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب عند الجمهور وعن بعض فقهاء اصحابنا المنع وعن احمد روايتان قال ابن برهان وهو قول بعض المتكلمين وقال مكحول ويحيى بن كثير السنة تقضى على الكتاب والكتاب لا يقضى السنة تنبيه سياقي في باب النسخ من كلام الشافعي ان السنة لا ينسخها القرآن الا اذا كان معها سنة تبين انهما منسوخة والا خرجت السنن عن ايدينا فيحتمل ان لنا هنا اشتراطه ويحتمل خلافاً والفرق ان النسخ رفع فهو اقوى من التخصيص الخامسة يجوز تخصيص عموم الكتاب وكذا السنة المتواترة بالاجماع لانه لا يمكن الخطا فيه والعام يتطرق اليه الاحتمال قال الامدى لا اعرف فيه خلافاً وكذا حكى الاجماع عليه الاستاذ ابو منصور قال ومعناه ان يعلم بالاجماع ان المراد باللفظ العام بعض ما يقتضيه

٣١٢

وقال الامدى

فقال



ظاهرة وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الاجماع
لا بنفس الاجماع لكن صلى الامام ابن القشيري الخلاف
ههنا فقال يجوز التخصيص بالاجماع على معنى
انه اذا ورد لفظ عام وانقضت الامة على انه
لا يجري على عمومته فالاجماع مخصص له كما
قلنا في دليل العقل والمخالف في تلك المسئلة يخالف
في هذه وقد بينا ان الخلاف لفظي وقال ابو الوليد
الباجي يجوز التخصيص بالاجماع فاذا اجمعوا
على ان ما رفع عن العام خارج منه وجب
القطع بخروجه وجوزنا ان يكون تخصيصا
وان يكون نسخا انتهى وفيما ذكره من احتمال
النسخ نظر وقال القرافي الاجماع اقوى من النص
الخاص لان النص يحتمل نسخه والاجماع لا ينسخ
لانه انما ينقض بعد انقطاع الوحي وجعل
الصيرفي من امثله قوله تعالى اذ انودي
للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا قال واجمعوا
على انه لا جمعة على عبد ولا امرأة ومثله
ابن حزم بقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن
يد وهم صاغرون وانقضت الامة على انهم
ان بذلوا فلسا او فلسين لم يجز بذلك حقن
دمائهم كما قالوا الجزية بالالف واللام علمنا
انه اراد جزية معلومة البحث الثاني
في تخصيص المقطوع بالمظنون وفيه مسائل
الاولى يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر
الواحد عند الجمهور وهو المنقول عن الامة

له

كما قال

الأربعة



الأربعة فان الخبر يتسلط على فحواه وفحواه غير
مقطوع به قال امام الحرمين ومن شك ان
الصديق لوروي خبرا عن المصطفى عليه السلام
في تخصيص عموم الكتاب لا بتدرة الصحابة
قاطبة بالقبول فليس على دراية من قاعدة
على الاخبار واحتج ابن السمعاني في باب الاخبار
على الجواز باجماع الصحابة فانهم خصوا قوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه
السلام انا معشر الانبياء لا نورث فان قالوا
ان فاطمة رضيت الله عنها اطلبت الميراث قلنا
انما اطلبت المنحل لا الميراث وخص الميراث بالمساكين
عملا بقوله عليه الصلاة والسلام لا يرث
المسلم الكافر وخصوا قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربا عن ابن سعيد في بيع الدرهم
بالدرهمين وخصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين
بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس سواء
اهل الكتاب والمشركون واما قول عمر
رضي الله عنه لا ندع كتاب الله ولا سنة
نبينا بقول امرأة فيجتمل ان يكون معناه
لا ندع كتاب نبينا نسخا فانه لا يقال لمن
خص آية من القرآن انه ترك القرآن وانما
يقال ذلك لمن ادعى النسخ انتهى والقول
الثاني المنع مطلقا وبه قال بعض الحنابلة
كما حكاها ابو الخطاب ونقله الغزالي في
المنحول عن المعتزلة لان الخبر لا يقطع بأصله

٣١٣

عن

بخلاف القرآن ونقله ابن برهان عن طائفة من
المتكلمين والفقهاء ونقله ابو الحسين بن القطان
عن طائفة من اهل العراق وانهم لاجله منعوا
الحكم بالقرعة وبالشاهد واليمين ولنا ان الله
تعالى امرنا بتباعد نبيه ولا فرق بين ان يكون
مخصصا للظاهر او مبتدأ ولا معنى لامكان
التخصيص مع القول بحجية خبر الواحد
قال اهل العراق في الجملة وخالفونا في التفصيل
فقالوا وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك
انه مخصوص بقوله عليه الصلاة والسلام
لا تنكح المرأة على عمتها وهو خبر واحد وكذا
قوله تعالى قل لا اجد فيما وحي الى محرم الآية
فقالوا بتحريم اكل كل ذي ناب من السباع
الثالث التفصيل بين ما دخله التخصيص
وبين ما لم يدخله فما لم يدخله يبقى على حقيقته
وما دخله بقي مجازا وضعفت دلالة ونقلوه
عن ابان وهو مشطل بما سبق عنه من ان
العام المخصوص ليس بحجة لانه اذا كان حجة
لم يبق للقول بتخصيصه فائدة اذ فائدة
التخصيص بيان ان الصورة المخصوصة لا
يتناولها حكم العموم والتقدير لم يبق له حكم
اوله حكم مجمل غير معلوم فيحتاج الى البيان
فكيف يجمع القول بكونه لا يبقى حجة
مع قوله بجواز تخصيصه بخبر الواحد

خ
وما لم
يدخله
فان لم

وقد

وقد حكى امام الحرمين في التلخيص من كتاب التقریب
عنه انه ان خص بقطعي جاز تخصيصه باقيه
بخبر الواحد والا فلا يجوز افتتاح تخصيصه
به ثم قال وهذا مبني على اصل له قدمناه
وهو ان العموم ان خص بعضه صار مجملا
في بقية المسميات لا يسوغ الاستدلال به
فيها فجعل الخبر على التحقيق مثبتا حكم ابتداء
وليس سبيله سبيل التخصيص اذا حقيقته
فانه لا يجوز الاستدلال باللفظ المجمل في
عموم ولا خصوص قبل ورود الخبر وبعده
انتهى ولم أر ذلك في التقریب للقاضي وانما
حكى عنه تجويز تخصيص العام الذي اجمع
على تخصيصه او قام الدليل على تخصيصه
بكل وجه لانه يصير بالتخصيص وحينئذ
مجرا ومجازا فيجوز لذلك اعمال خبر الواحد
في تخصيص اشياء اخر منه ونحوه قول
الشيخ ابي حامد عن ابي حنيفة ان كانت
الآية العامة دخلها التخصيص جاز تخصيصها
بخبر الواحد لانها تصير بالتخصيص كالمجمل
فيكون ذلك كالبيان وبيان الجمل بخبر الواحد
يجوز وقال في المحصول فاما قول عيسى ابن
ابان والكرخي فيبنيان على حرف واحد
وهو ان العام المخصوص عند عيسى مجاز
والمخصوص بالدليل المنفصل عند الكرخي
مجاز واذا صار مجازا صارت دلالة مضمونة

خ
ولا يسوغ



ومثله مقطوع وخبر الواحد متناه مظنون ودلالته
مقطوعة فيحصل التعادل فاما قبل ذلك فانه
حقيقة في العموم فيكون قاطعا في متناه ودلالته
فلا يرجح عليه المظنون وهذا المأخذ الذي ذكره
تردد فيه ابوبكر الرازي في اصوله فقال ان لم
يثبت خصوصه بالاتفاق لم يجز تخصيصه والا
فان ثبت واحتمل اللفظ معاني واختلف السلف
فيها وكان اللفظ يفتقر الى البيان جاز تخصيصه
وتبينه بخبر الواحد قال وهذا عندي مذهب
اصحابنا وعليه تدل اصولهم ومسائلهم واحتج
بسلام عيسى بن ابان وذكره قال فنص عيسى
على ان ظاهر القرآن الذي لم يثبت خصوصه
بالاتفاق لا يخص خبر الواحد ثم قال ويحتمل
ان يكون قال ذلك لانه كان من مذهبنا ان العام
اذا خص سقط الاستدلال به في اعدا الخصوص
على ما كان يذهب اليه الكرخي ويحتمل ان يكون
مذهبه القول بعموم اللفظ فيما عدا الخصوص
لانه اجاز تخصيص الباقي مع ذلك بخبر الواحد
لان ما ثبت خصوصه بالاتفاق مما يسوغ
الاجتهاد في ترك حكم اللفظ لانه صار مجازا
اما اذا كان اللفظ محتملا لمعان فيقبل خبر الواحد
في اثبات المراد به انتهى ونقل الاستاذ ابو منصور
عن عيسى انه لا يجوز ان يخص عموم القرآن
بخبر الواحد الا ان يكون قد خص بالاجماع
فيراد في تخصيصه بخبر الواحد قال وقال
وان

وان كانت الآية مجملة واختلف السلف في
تأويلها قيل خبر الواحد في تفسيرها وتخصيصها
وقال بعض المحققين من الحنفية لا خلاف
بين اصحابنا في ان العام اذا خص منه شيء
بدليل مقارن جاز تخصيصه بعد ذلك
متراخيا واما العام الذي لم يخص منه شيء
فلا يجوز تخصيصه ابتداء بدليل يتأخر
عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعمامة
المتأخرين من اصحابنا وعند بعض اصحابنا
واكثر الشافعية يجوز تخصيصه متراخيا
ابتداء كما يجوز متصلا قال والمراد بعدم
جواز التخصيص بالمتأخر ان المتأخر لا يكون
بيانا فان المراد من العام بعضه ابتداء كما
هو شأن التخصيص بل يكون ناسخا لبعض
افراد العام باخرا جاء عن حكم العام بل بعد
ثبوت الحكم فيه مقتصر على الحال
الرابع ان كان التخصيص بدليل منفصل
جاز وان كان بمتصل فلا قاله الكرخي لان
تخصيصه بمنفصل يصير مجازا على
مذهبه فتضعف دلالته وهذا المذهب
وما قاله مبني على ان دلالة العام على افراده
قطعية فان قلنا ظنية جاز التخصيص
به ولهذا قال ابن السمعاني ما قاله ابن ابان
مبني على اصل له لا نوافقه عليه الخامس
يجوز التفتد بوروده ويجوز ان يرد لكنه

لم يقع حكاة القاضي في التقريب وحكى قولاً آخر
 انه لم يرد بل ورد المنع منه السادس الوقف
 ثم قيل بمعنى لا أدري وقيل بمعنى انه يقع التعارض
 في ذلك القدر الذي دل العموم على اثباته
 والخصوص على نفيه ويجري اللفظ العام من
 الكتاب في بقية مسمياته لان الكتاب اصله
 قطعي وفحواه مضمون وخبر الواحد عكسه
 فيتعارضان فلا رجحان فيجب الوقف وهذا
 قول القاضي أبي بكر في التقريب وحكاة عنه
 امام الحرمين في التلخيص والكنيا الطبري وقال
 هو متجه جدا ولكن الصحيح الجواز لاجتماع
 الصحابة عليه في مسائل كنف ميراث القاتل
 بقوله لا يرث القاتل والنهي عن الجمع بين
 مع قوله يوصيكم الله وقوله وأحل لكم
 ما وراء ذلكم الى غير ذلك وغاية المخالف ان
 يقول لعل الخبر كان متواترا عندهم ثم استغنى
 عنه فصار أحادا فقليل لهم قد روى الصديق
 انا معشر الانبياء لا نورث وطر حوايه ميراث
 فاطمة رضي الله عنها فقالوا كانوا أعلموا ذلك
 وإنما ذكرهم الصديق قلنا لو كان متواترا لم يخف
 على فاطمة اهو تنبيهان الاول يجب على
 اصل القاضي ان يجزم بالتخصيص لان القياس
 عنده مساو لعموم الكتاب لو توقفه في
 تخصيصه به كما سيأتي وكيف يساوي
 هو مادونه الثاني ذكر ابن السمعاني ان الخلاف
 في

مناسقط

في اخبار الأحاد التي تجمع الأمة على العمل بها اما
 اجمعوا عليه كقوله لاميراث لقاتل ولا وصية
 لو ارث وكثيره عن الجمع فيجوز تخصيص
 العموم به قطعا ويصير ذلك كالتخصيص
 بالمتواتر لان عقاد الأجماع على حكمها ولا يضر
 عدم انعقادها على روايتها وقد سبق في
 كلام الاستاذ أبي منصور ذلك أيضا فإنه
 الحق هذا القسم بالمتواتر وقال ابن كج في
 كتابه خير الواحد يخص ظاهر الكتاب عندنا
 اذا كان لم يجمع على تخصيصه جازان يقضي عليه
 بخبر الواحد فيما عدا ما أجمعوا عليه كآية
 السرقة وذهب قوم الى انه لا يجوز الثانية
 يجوز تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد
 ويجري فيه الخلاف السابق كما صرح به القاضي
 في التقريب وامام الحرمين في البرهان وغيرهما
 فانظار من أنكروا على البيضاوي ذلك غلط
 فرع هل يجوز تخصيص الكتاب والسنة
 المتواترة بالقراءة الشاذة لم أر فيه نصا
 وينبغي تخرجه على الخلاف في حجيتها فان قلنا
 ليست بحجة امتنع أو حجة فكخبر الواحد
 ثم رأيت في كتاب أبي بكر الرازي تجويزه اذا
 اشتهرت واستفاضت قال ولهذا أخذنا
 بقراءة ابن مسعود متابعات ومنعتنا
 به اطلاق ما في باقي الآية وان لم يكن كذلك
 لم يجز كالخبر سواء الثالثة يجوز تخصيص

٣١٦

ع
 مناسقط
 فليراجع

عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس عند
الائمة الأربعة وقال ابن داود في شرح المختصر
ان كلام الشافعي يصرح بالجواز وحكي القاضي
عبد الجبار من الحنابلة عن أحمد وروايتين
وبه قال الحسين البصري وابوه اشتم آخر
وحكاه الشيخ ابو حامد وسليم عن ابن سريج
انه يجوز من طريق العموم لا القياس بناء
على رأيه في جواز القياس في اللغة وبهذا
كلمه يعلم ان ما نقله المتأخرون عن ابن سريج
ليس بصحيح وكذلك حكوا القول بالجواز
مطلقا عن الأشعري وانكره بعضهم وليس
كذلك فان امام الحرمين في مختصر التقريب
حكاه هكذا عن الأشعري وحكي القاضي في
التقريب عن الأشعري قولين في المسئلة
وقال سليم الرازي لا يتصور التخصيص على
مذهب الأشعرية لان اللفظ غير موضوع
للعوم وانما هو مشترك كما تقرر فاذا دل
الدليل على انه اذا أريد به احد الأمرين
لم يكن تخصيصا وانما هو بيان ما أريد به
اللفظ انتهى وكذا نقله القاضي في التقريب
عن القائلين بانظار الصيغ واختاره الامام
فخر الدين في المحصول ولذلك استدل على
ترجيحه حيث قال لانا ان العموم والقياس
الخير لکنه اختار في المعالم المنع وأظن في
نصرتة وهذا الكتاب موضوع لاختياراته

أبو ص

مشرط

بخلاف

بخلاف المحصول فانه موضوع لنقل المذاهب
وتحرير الأدلة ثم انه صرح في المحصول في اثناء
المسئلة بان الحق ما قاله الغزالي فيما سياتي
في السادس والثالث المنع مطلقا قاله أبو علي
الجبائي وابنه ابو هاشم وسليم عن احمد ابن
حنبل وانما هي رواية عنه قال بها طائفة
من اصحابه ونقله القاضي عن طائفة من
المتكلمين قال امام الحرمين في التلخيص منهم
ابن مجاهد من اصحابنا ونقله القاضي في
التقريب عن الشيخ ابى الحسن ايضا ونقله
الشيخ ابواسحق في اللمع عن اختيار القاضي
أبي بكر الأشعري وليس كذلك لما سياتي
وقال بعض المتأخرين انه ظاهر نص الشافعي
في الام وقال الشيخ ابو حامد زعموا ان الشافعي
نص عليه في احكام القرآن فانه قال انما
القياس الجائر ان يشبه ما لم يأت فيه
حديث بحديث لازم فاما ان يعتمد الى حديث
عام فيعمل على القياس فأين القياس في هذا
الموضع ان كان الحديث قياسا فإين المسمى
قال فقد ذكر الشافعي ان القياس لا يعمل في
الحديث العام وانما يعمل في انه يبتدأ به
الحكم في موضع لا يكون فيه حديث أو قياس
على موضع فيه حديث فدل على ان مذهبه
منع التخصيص بالقياس وردة الشيخ أبو
حامد وقال قد ذكر الشافعي في الام قول الله تعالى

٣١٧

يحمل



فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف واشهدوا
ذوي عدل منكم واحتمل امره تعالى في الاشهاد ان
يكون على سبيل الوجوب كقوله عليه الصلاة والسلام
لانطاح الابولي وشاهدى عدل واحتمل ان يكون
على النذب كقوله تعالى واشهدوا اذا تباعدتم
وقال الشافعي لما جمع الله بين الطلاق وبين الرجعة
وامر بالاشهاد فيهما ثم كان الاشهاد على الطلاق
غير واجب كذلك الاشهاد على الرجعة قال
الشيخ ابو حامد قد قاس الشافعي الاشهاد على
الرجعة على الاشهاد على الطلاق وخص به
ظاهر الامر بالاشهاد اذ ظاهر الامر الوجوب
قال واما الكلام الذي تعلق به ذلك القائل
فان يقصد الشافعي منع التخصيص بالقياس
وانما قصد انه لا يجوز ترك الظاهر بالقياس
وذلك انه ذكر هذا في مسألة النطاح بلاولى
فروى حديث أمة امرأة نكحت ثم حكي عن
أصحاب أبي حنيفة انهم قالوا العلة في طلب
الولى انه يطلب الحظ للمكوضة ويضعها
في كفوفها اذا تولت هي ذلك لم يجز الى الولى
فقال الشافعي هذا القياس غير جائز لانه
يعود الى ظاهر الحديث فيسقطه وان ما
ذكره يفضى الى سقوط اعتبار الولى
وذلك يسقط نص الخبر واستعمال القياس
هنا لا يجوز وانما يجوز حيث يخص العموم
انتهى وحاصله ان استنباط معنى من النص

يعود

يعود عليه بالابطال لا يجوز وهو ما ذكره
الشافعي وليس مراده تخصيص العموم بالقياس فان
ذلك لا يبطل العموم المذهب الثالث ان تطرق
اليه التخصيص بدليل قطعي خص به والا فلا
وحطاه القاضي في التقريب عن عيسى بن ابان
وكذا الشيخ ابو اسحق في اللمع وحكى الامام
عنه ان تطرق اليه التخصيص بغير القياس
جازوا الا فلا وكذا حطاه الشيخ في اللمع عن بعض
العراقيين الرابع ان تطرق اليه التخصيص
بمفضل جازوا الا فلا قاله الدرعي وقال ابو بكر
الرازي كل ما لا يجوز تخصيصه بالقياس لان
خبر الواحد مقدم على القياس فالأخص
أولى ان لا يخص بالقياس وقال هذا مذهب
اصحابنا ونقله عن محمد بن الحسن لان كل ما ثبت
بوجه قطعي لا يرتفع الا بمثله وقال ابو زيد في
التقويم لا يجوز عندنا تخصيص العام ابتداء
بالقياس وانما يجوز اذا ثبت خصوصه بدليل
يجوز رفع الرطل لهما من خبر ثابت بالاجماع
او الاستفاضة لم يقع الاشكال في صارفه انها
من جنس دخل تحت الخصوص او من جنس ما بقى
تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس الخامس
ان كان القياس جليا جاز التخصيص به وان
كان قياس شبهة أو علة فلا نقله الشيخ ابو
حامد وسليم في التقريب عن الاصطخري
زاد الشيخ ابو حامد واسماعيل بن مران من اصحابنا

٣١٨

والرابع

والخامس

وحكاة الاستاذ ابو منصور عن ابي القاسم الانماطي
ومبارك بن ابان وابي علي الطبري وقال الشيخ ابو
حامد الاسفرايني القياس ان كان القياس جليا مثل
ولا تقل لهما أفق جاز التخصيص به بالاجماع وان
كان واضحا وهو المشتغل على جميع معاني الاصل
كقياس الربا بالتخصيص به جائز في قول عامة
اصحابنا الاطائفة شذت لا يعتد بقولهم وان
كان خفيا وهو قياس علة الشبه فالكثير اصحابنا
انه لا يجوز التخصيص به ومنهم من شذ فجوزه
وقال ابن كج قياس الاصل وقياس العلة لا يختلف
المذهب في ان التخصيص به ما سائغ جائز وعليه
عامه الفقهاء وصنعه داود واما قياس الشبه
فاختلف فيه اصحابنا على وجهين ثم نبتت على
ان المراد بالتخصيص بالقياس ان ما دخل
تحت العموم في اللفظ بين القياس ان ذلك
لم يكن داخلا في اللفظ لانه دخل في المراد
ثم اخرج به القياس لان ذلك يكون نسخا
ولا يجوز نسخ القرآن بالقياس وقال الاستاذ
ابو اسحق وابو منصور اجمع اصحابنا على جواز
التخصيص بالقياس الجاهل واختلصوا في الخفي
على وجهين والصحيح الذي عليه الاكثرون
جوازه ايضا وكذا قال ابو الحسين بن القطان
والماوردي والرويات في باب القضاء وذكر
الشيخ ابو اسحق ان الشافعي نص على جواز التخصيص
بالخفي في موضع ثم اختلفوا في الجلي وهو الذي

لا يعتبر
بقولهم
عليه

قضى

قضى القاضي بخلافه وقيل هو قياس المعنى والخفي
هو قياس الشبه وقيل ما تتبادر عليته الى الفهم
مثل لا يقضى القاضي وهو غضبان السادس
ان تفاوت القياس والعام في غلبة الظن يرجح
الاقوى فيرجح العام بظهور قصد التعميم فيه
ويكون القياس المعارض له قياس شبهه ويرجح
القياس بالعكس من ذلك فان تعادلا فالوقف
وهو مذهب الغزالي واختاره المطرزي في العنوان
واعترف الامام الرازي في اثناء المسئلة بانه حق
وكذا قال الشيخ الاصمغاني شارح المحصول
وابن الابياري وابن التلمساني واستحسنه القرافي
والقرطبي وقال لقد احسن في هذا الاختيار
ابو حامد فلم له عليه من شاكر و حامد وقال
الشيخ في شرح العنوان انه مذهب جيد فان
العموم قد تضعف دلالاته لبعده قربنته
فيكون الظن المستفاد من القياس الجلي
راجحا على الظن المستفاد من العموم الذي
وصفناه وقد يكون الامر بالعكس بان يكون
العموم قوي الرتبة ويكون القياس قياسي
شبهه والقاعدة الشرعية ان العمل بارجح
الظنين واجب واعلم ان هذا الذي قاله
الغزالي ليس مذهبا ولم يقله الرجل على انه
مذهب مستقل فتأمل المستصفي تجد
ذلك ولا يقول احد ان الظن المستفاد من
العموم اقوى ثم يقول القياس يخصص او

والسادس

٣١٩

بالعكس ولا خلاف بين العقلاء ان ارجح الظنين
 عند التعارض معتبر والوقوف عند المستوى
 ضروري انما الشأن في بيان الارجح ما هو فريق
 قالوا ان الارجح العموم فلا يخص بالقياس وهو
 الامام في المعالم وقوم قالوا ان الارجح القياس
 فيخص العموم والقولان عن الاشعري كما حكاه
 القاضي في التقريب السابع الوقف في القدر
 الذي تعارض فيه والرجوع الى دليل آخر
 سواها وهو مذهب الفزالي واختاره امام
 الحرمين والفزالي في المنحول والكتب الطبري
 قال ولا يظهر فيه دعوى القطع من الضميمة
 بخلافه في خبر الواحد وهذا المذهب شارك
 القول بالتخصيص من وجه وبأينه من وجه
 اما المشاركة فلان المطلوب من تخصيص العام
 بالقياس اسقاط الاحتجاج والواقف يقول به
 واما المباينة فلان القائل بالتخصيص يحكم
 بمقتضى القياس والواقف لا يحكم به الثامن
 ان كانت العلة منصوصة ومجمعا عليها جاز
 التخصيص به والا فلا قاله الامدى التاسع
 ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من عام
 جاز التخصيص به والا فلا العاشر ان كان
 الاصل المقيس عليه مخرجا من غير ذلك العموم
 جاز التخصيص به والا فلا وهذا يخرج من
 كلام امام الحرمين فانه قال في النهاية في
 باب بيع اللحم بالحيوان لا يمتنع التصرف في ظاهر

والسابع

خامس
والثامن

اي بالقياس
والثاسع
خامس
والعاشر

القرآن



القرآن بالاقيسة الجليلة اذا كان التأويل مساغا
 لا يبنو نظر المنتصب عنه والشرط في ذلك ان
 يكون القياس صدر عن غير الاصل الذي فيه
 ورد الظاهر فان لم يتجه قياس من غير مورد
 الظاهر لم يجز ازالة الظاهر بمعنى يستنبط منه
 يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسيمات
 كما في جواز الابدان في الزكوات قلت وهو معنى
 قولهم لا يستنبط من النص معنى يخصه
 وهذا يصلح تقييد للجواز لامذهب آخر وعبارة
 الماوردى والرويانى في المسئلة ان القياس الجلى
 وهو ما يعرف من ظاهر النص بغير استدلال
 لقوله تعالى ولا تقل لها أف يدل على تحريم الضرب
 قياسا على الاصح فيجوز تخصيص العموم به
 قطعا والقياس الظاهر كالمعروف بالاستدلال
 كقياس الامة على العبد في السرية وفي العتق
 فيجوز التخصيص به عند اكثر اصحابنا ومنعه
 بعضهم لخروجه عن الخلاف بالاشكال وقال
 شارح اللمع الجلى يجوز التخصيص به قطعا
 كعلة الحنفية في الربا انه الكليل فانهم استنبطوها
 من حديث عبادة وهو عام في القليل والكثير
 والعلة التي استنبطوها توجب التخصيص
 فيما لا يمكن كيده فلا يجوز لانه يعترض الفرع
 على اصله وهو لا يصح وان كان غير مستنبط
 من الاصل جاز تنبيهات الاول اطلق اكثر
 الاصوليين ترجمة المسئلة لكن محل الخلاف

٣٢٠

تعليقة

القياس المعارض للنص العام مطلقا فان بعض
 انواع القياس يجب تقديمه على عموم النص
 وهو ما اذا كان حكم الاصل الذي يستند اليه
 حكم الفرع مقطوعا به وعلته منصوصة او
 مجع عليها مع تصادقهما في الشرع من غير صاري
 قطعا فري هذا النوع من القياس لا يتصور الخلاف
 فيه في انه يخصص به عموم النص فيجب استثناء
 هذه الصورة من ترجمة المسئلة وقد اشار الى
 ذلك الابياري شارح البرهان وغيره وجعل الفزالي
 محل الخلاف في قياس النص الخاص وقضيته
 انه لو كان قياس نص عام لم يخص به بل يتعارضان
 كالعومين ويشكل عليه المذهب الثاني وقال
 الصفي الهندي هذا كل في القياس المستنبط
 من الكتاب او من السنة المتواترة بالنسبة الى
 عموم او عموم السنة المتواترة او عموم خبر
 الواحد فاما القياس المستنبط من خبر الواحد
 بالنسبة الى عموم خبر الواحد فعلى الخلاف
 السابق ايضا واما بالنسبة الى عموم الكتاب
 فيترب على جواز تخصيصه بخبر الواحد
 فمن لا يجوز ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس
 المستنبط منه بطريق الاولى واما من يجوز
 ذلك فيحتمل ان لا يجوز ذلك لزيادة الضعف
 ويحتمل ان يجوز ذلك ايضا كما في القياس
 المستنبط من الكتاب اذ قد يكون قياسه اقوى
 من عموم الكتاب بان يكون قد تطرق اليه تخصيصات

كثيرة

اليها

ك
 ٣٣٣
 ٣٢١

كثيرة ويحتمل ان يتوقف فيه لتعادليهما اذ قد يظهر
 له ذلك الثاني مثل القفال الشاشي للتخصيص
 بالقياس بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل
 واحد منهما مائة جلدة وقوله في الاماء فاذا احصن
 فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات
 من العذاب فدللت هذه الآية على ان الامة لم تدخل
 في عموم من امر بجلدها مائة من النساء ثم قيس
 العبد على الامة فجعل حده خمسين جلدة فكانت
 الامة مخصوصة والعبد مخصوص من جملة
 قوله والزاني بالقياس على الامة قال وكذلك
 قوله تعالى والبيد جعلناها لكم من شعائر الله
 لكم فيها خير الى قوله فكلوا منها فاحتملت اباحة
 الاكل في جميع الرهدى واحتمل في البعض واجعوا
 على ان هدى جزاء الصيد لا يجوز الاكل منه
 فكان هذا مخصوصا بالاجماع واختلفوا في
 هدى المتعة فذهب اصحابنا الى تحريم الاكل
 وخالفهم غيرهم فكان الوجه عندنا في ذلك انه
 واجب كوجوب جزاء الصيد ووجوب ما ينذر
 المرء اخرجه من ماله فقيس المختلف فيه
 من ذلك على المجمع عليه لاجتماعهما في المعنى
 وهو الوجوب وكان جزاء الصيد خارجا
 من العموم بالاجماع وهدى المتعة والقران
 مخصوص بالقياس على ذلك وتبعه ابن
 السمعاني في ذلك ومثله القاضي ابو الطيب
 الطبري بان الصبي لا يجامع مثله اذ امانته

خ
 ما اذا



والمرأة حامل لا تقعد منه لانه حمل لا يمكن ان يكون
من زوجها ومنفى عنه قطعا فلا تقعد منه قياسا
على الحمل الحادث بعد وفاته فيخصص بهذا القياس
عموم واولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن
الثالث ان الخلاف في اصل هذه المسئلة اختلفوا
فيه هل هو من جنس الخلاف في القطعيات
او من المجتهديات قال الغزالي يدل كلام القاضي
على ان القول في تقديم خبر الواحد على عموم
الكتاب وفي تقديم القياس على العموم مما
يجب القطع فيه بخطا المخالف لانه من مسائل
الاصول قال وعندى أن الحاق هذا بالمجتهديات
أولى فان الأدلة فيه من الجوانب متفاوتة
غير بالغة مبلغ القطع انتهى وحينئذ فتوقف
القاضي انما هو عن القطع ولا يزل ان الأرجح
التخصيص ولكن عنده ان الأرجحية لا تكفي
في هذه المسئلة لان مسائل هذا الفن عنده
قطعية لا ظنية وحينئذ فنحن نوافق على
انتفاء القطع وانما ندعى ان الظن كاف في العمل
فلا نتوقف وهو لا يكتفى بالظن فيتوقف الرابع
ان هذه المسئلة غير مسئلة تخصيص العموم
بالمعنى فان تلك للشافعي فيها قولان ولهذا
تردد في نقض الوضوء بالمحارم لاجل عموم
اولاستم النساء والتخصيص بالمعنى وهو
الشهوة منتفية فيهم وكذا في القاتل بحق
مع حديث القاتل لا يرث وقوله ايما هاب

منتفية

دبغ



دبغ فقد طهر استنبطوا منه ما خصص جلد
الكلب والخنزير وقد نصح امام الحرمين في النهاية
الفارق بين المسائل فقال بعد تجويزه التخصيص
بالقياس هذا فيرا يتطرق اليه المعنى واما ما لا
يتطرق اليه معنى مستمر جائز على السير فالاصل
فيه التعلق بالظاهر وتنزيله منزلة النص ولكن
قد يلوح مع هذا مقصود الشارع بحجة من
الميراث فيتعين النظر اليه وهذا له امثلة
منها ان الله تعالى ذكر الملامسة في قوله اولاستم
النساء فحارها الشافعي على الجسس باليد ثم تردد
نصه في لمس المحارم من جبهة ان التعليل لا
جريان له في الاحداث الناقضة وما لا يجري
القياس في اثباته فلا يطاد يجري في نفسه
فقال الشافعي في ذلك الى اتباع اسم النساء
واصح قوليه ان الطهارة لا تنقض بمسهن
لان ذكر الملامسة المضافة الى ان يقع شئ
من الاحداث يشعر بلمس اللاتي يقصدن
باللمس قال فان لم يتجه معنى صحيح دللت القرينة
على التخصيص كقوله عليه السلام ليس للقاتل
من الميراث شئ فالجريان لا ينسد فيه تعليل
فاذا نسد مسلك التعليل اقتضى الحال
التعلق بلفظ الشارع تردد الشافعي نصه في
ان القاتل قصاصا او حديدا اذا صدر من الوارث
فهل يقتضى حرمانه فوجه تعلق الحرمان
بكل قتل التعلق بالظاهر مع حسم التعليل

وجه

ووجه اثبات الارث التطلع الى مقصود الشارع وليس
بمخفى ان قصده مضافا غرض المستعمل وهذا لا
يتحقق في القتل الحق وكذلك النهي عن بيع اللحم بالحيوان
فمن عم تعلق بالظاهر ومن فصل بين الربوي
وغيره تشوف الى ذلك مقصوده وهو ان في الحيوان
كما نبيع الشاة به كبيع الشاة بلحمه واعلم انه
يجوز ان يستنبط من النص معنى يعمله قطعا
كاستنباط ما يشوش الفكر من قوله عليه
السلام لا يقضى القاضي وهو غضبان وكاستنباط
الاستنجااء بالطاهر الجامد القالع من الامر بالاجار
وهو غالب الاقيسة ولا يجوز ان يستنبط منه
معنى يعود عليه بالبطلان وبهذا اضعف قول الحنفية
في قوله في اربعين شاة شاة اى قيمة شاة لان القصد
دفع الحاجة بالشاة او القيمة ويلزم منه ان لا تجب
الشاة أصلا لانه اذا وجبت القيمة لم تجب الشاة
فلا تكون مجزئة وهي مجزئة بالاتفاق فقد عاد
الاستنباط على اصله بالبطلان واعترض بعضهم
بان هذا كالذى قبله لان الحنفى كما يجوز القيمة
يجوز الشاة مردود بما سأذكره في كتاب القياس
وهل يجوز ان يستنبط منه معنى يخصه فيه
قولان تردد فيهما الترجيح وقال الكيا في المدارك
المنقول عن الشافعى انه لا يجوز تخصيص العموم
بالمعنى لان العموم ينبغي ان يفهم ثم يبحث عن
دليله فان فهم معنى اللفظ سابق على فهم معناه
المستنبط واذا فهم عمومه فكيف يتجه بناء

مضاد

يعمه

علته

علته على خلاف ما فهم منه قال ويتجه للمخالف
ان يقول المعنى الذى يفهم من العموم في النظر
الثانى ربما نراه اوفق لموضوع اللفظ ومنه باج
الشرع وذلك نبتته اما بفحوى الخطاب ومخرج
السلام واما بامارة اخرى تفصل بالسلام
وذلك راجح على ما ظهر من اللفظ وهذا المعنى
لا يقدر مخالفا للفظ ولكن يقدر بيان له
فالذى فهمناه اولا العموم ثم النظر الثانى يبين
ان المراد به الخصوص فغلب معهود الشرع
على معنى ظاهر اللفظ فرع ولدته هل يجوز
ان يستنبط من المقيد معنى يعود عليه بالاطلاق
فيه نظر وقد جوز جمهور اصحابنا الاستنجااء
بمجرد واحد له ثلاثة احرف نظر للمعنى وهو
الازالة بطاهر وفيه رفع قيد العدد في قوله
عليه السلام فليستنج بثلاثة اجماع
البحث الثالث في تخصيص المظنون
بالمقطوع يجوز تخصيص خبر الواحد بالقرآن
وفي كلام بعضهم مجئ الخلاف فيما اذا كان الخبر
متواترا ههنا وامثله عزيزة ومن امثله
قوله عليه السلام ما ابين من حى فهو ميت
فانه خص منه الصوف والشعر والوبر
بقوله تعالى ومن اصوافها واورها واشعارها
قلت هذا ان جعلنا العبرة بعموم اللفظ
فان الحديث ورد على سبب وهو حى اليه
الغنم والابل فان اعتبرنا خصوص السبب

٣٢٣

تنبية

كتب الاستاذ
هنا علامة
التوقف

اي اطراف

حباية

فليس الحديث عاما وكذا قوله أمرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فانه خص منه
اهل الذمة بقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن
يدٍ وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز
لامتي ما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل
فانه خص من الكلام سبق اللسان باليمين
بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
وكذا قوله صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام لخصص بقوله تعالى
فاذا احصين فان اتين بفاحشة فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب
مسئلة يجوز تخصيص عموم خبر الواحد
بالقياس وفي هذا الخلاف ايضا كما قاله
الامام في البرهان وابن القشيري قالا ولكن
المختار هذا التوقف مسئلة منع بعض الخباله
تخصيص الاجماع بخبر الواحد وهو يشبه الخلاف
في تخصيص السنة بالكتاب فان جوزناه كما هو
المشهور فكذا هنا مسئلة هل يترك العموم
لاجل السياق يخرج من كلام الشافعي في هذه
المسئلة قولان فانه تردد قوله في الأمة الحامل
اذا اطلقها بانها هل تجب لها النفقة أم لا
على قولين احدهما نعم لعموم قوله تعالى
وان كن اولات حمل والثنائي لا لأن سياق
الآية يشعر بالحرائر لقوله فأتفقوا عليهن
حتى يضعن حملهن فضرب اجلا لقود المرأة

كقوله

بعد

بعد مضيئه الى الاستقلال بنفسها والأمة
لا تستقل واطلق الصيرفي جواز التخصيص ٣٢٤
بالسياق ومثله بقوله تعالى الذين قال لهم
الناس ان الناس قد جمعوا لكم وكلام الشافعي
في الرسالة يقتضيه بل يوجب على ذلك بابا
فقال باب الذي يبين سياقه معناه وذكر
قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت
حاضرة البحر فان السياق أرشد الى ان المراد
أهلها وهو قوله اذ يعذون في السبت الآية
وقال الشيخ تقي الدين في شرح الامام نص
بعض أكابر الأصوليين على ان العموم يخص
بالقرائن قال ويشهد له مخاطبات الناس
بعضهم بعضا حيث يقطعون في بعض
المخاطبات بعدم العموم بناء على ان
القرينة والشرع يخاطب الناس بحسب
تعارفهم قال ولا يشتهر عليك التخصيص
بالقرائن بالتخصيص بالسبب كما اشتهر على
كثير من الناس فان التخصيص بالسبب غير
مختار فان السبب وان كان خاصا فلا يمنع
ان يورد لفظ عام يتناوله وغيره كما في
قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
ولا ينتهض السبب بمجرد قرينة لرفع
هذا بخلاف السياق فان به يقع التبيين
والتعيين أما التبيين ففي المجالات وأما
التعيين ففي المحتملات وعليك باعتبار هذا

في الفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه
مالا يمكنك حصره قبل اعتباره انتهى مسألة
يجوز تخصيص العموم بالمفهوم سواء مفهوم
الموافقة والمخالفة ونقله ابو الحسين بن القطان
في كتابه عن نص الشافعي بالنسبة الى مفهوم
المخالفة فقال نص الشافعي رحمه الله تعالى
على القول بمفهوم الصفة وعلى انه يخص به
العموم فان قيل لم قلت انه يخص به العموم
وقد يرد من التخصيص عليه ما يرد على العموم
قيل لأن دليل الخلاف يجري مجرى القياس في
باب القوة فلماذا جاز التخصيص به قال
وسواء كان الدليل مستخرجا من ذلك الخطاب
او من غيره فانه يخصه انتهى وقال بعض شراح
اللمع يجوز تخصيص العموم بمفهوم الموافقة
سواء قلنا انه من باب القياس او من اللفظ
لان كلامه ما يخص به العموم فيخص عموم القرآن
والسنة بفحوى أدلة الكتاب وتواتر آيات السنة
أو آحادا ويخص عموم القرآن وآحاد السنة
بفحوى أدلة المتواتر من السنة واما تخصيص
عموم القرآن ومتواتر السنة بفحوى آحاد
السنة فالقياس يقتضيه وفيه احتمال
انتهى وقال الأمدى لا أعرف خلافا في
تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين
بالعموم والمفهوم وحينئذ فلا يحسن
الاعتراض عليه كما حكاه الشيخ ابواسحق

عن

٣٢٥ عن ابن سريج والحنفية من منعه من ذلك لأنهم
بنوه على مذهبه في انظار المفهوم لكن اطلق
الامام في المنتخب انه لا يجوز وقال دلالة وان
قلنا بكونه حجة اضعف من النطق فلا تخصيص
به وتوقف في المصنوع فلم يختر شيئا وقال
الشيخ تقي الدين في شرح الامام قد رايت في
بعض مصنفات المتأخرين ما يقتضي تقديم
العموم وفي كلام صفي الدين الهمدي ان
الخلاف في مفهوم المخالفة اما مفهوم الموافقة
فاتفقوا على التخصيص به قلت وبه صرح
الماوردي في كتاب القضاء من الحاوي
فقال ما عرّف موزاه من ظاهر النص
كقوله فلا تقتل لهما أف يدل على تحريم
الضرب قياسا على الأصح وهذا يجوز
تخصيص العموم به بلا خلاف وفي جواز
النسخ وجهان اهو وهذا فيه نظر أعني
قطعه بجواز التخصيص به مع ترجيحه
كونه قياسا وكان يتجه على الخلاف في
التخصيص بالقياس لكنه هنا اولي بالجواز
لما فيه من ان دلالة لفظه وربما أشد
ذلك بدعوى الأمدى والامام الاتفاق
على جواز النسخ بمفهوم الموافقة والحق
ان الخلاف ثابت فيهما اما مفهوم المخالفة
كما اذا ورد عام في ايجاب الزكاة في الغنم
كقوله في أربعين شاة شاة ثم قال في سائمة

الغنم الزكاة فان المعلوفة خرجت بالمفهوم فيخصص
 به عموم الاول وذكر ابو الحسين بن القطان انه لا
 خلاف في جواز التخصيص به ومثل بما ذكرنا
 وكذا قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني اذا
 ورد العموم مجردا من صفة ثم أعيد بصفة
 متأخرة عنه كقوله تعالى اقتلوا المشركين
 مع قوله قبله أو بعده اقتلوا اهل الاوثان
 من المشركين كان ذلك موجبا للتخصيص بالاتفاق
 ويوجب المنع من قتل اهل الكتاب ويخصص
 ما بعده من العموم اهـ وليس كما قالوا في شرح
 اللمع ان قلنا ان المفهوم ليس بحجة امتنع
 التخصيص به وان قلنا حجة اثبتني على الخلاف
 في انه كالنطق أو كالقياس فان قلنا كالنطق
 جاز التخصيص به وان قلنا قياس احتمل
 ان يكون في التخصيص به الخلاف المذكور
 في جواز التخصيص بالقياس الخفي اهـ وقد
 صرح ابن كج بالخلاف فقال عندنا دليل الخطاب
 يخص العموم مثل قوله في اربعين شاة شاة
 ثم قال في سائمة الغنم الزكاة فدل على ان
 المعلوفة لازكاة فيها فخصصناه بدليل قوله
 في اربعين شاة شاة وتنقل الأوامر من الوجوب
 الى الندب وقال مالك ان دليل الخطاب لا يخص
 العموم بل يكون العموم مقدا واستدل بان
 العموم نطق ودليل الخطاب مفهوم من النطق
 فكان النطق أولى ولنا اجماعنا نحن واصحاب

أورد

اثبتني

وينقل

مالك



مالك على القول بدليل الخطاب فجاز التخصيص به
 كغيره من الأدلة انتهى قلت قضيه كلام ابن السمعاني
 في القواطع ان للشافعي في التخصيص بمفهوم المخالفة
 قولين وأظهرهما الجواز لانه مستفاد من النص فصار
 بمنزلة النص ومثله بقوله تعالى وللمطلقات متاع
 بالمعروف وكان عاما في كل مطلقة ثم قال ولا جناح
 عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن
 فريضة ومتعوهن فكان مفهوما ان لا متعة
 لم دخول بها فخص بها في أظهر قوله عموم المطلقات
 وامتنع من التخصيص الآخر قلت وذكر ابو الحسين
 ابن القطان هذه الآية وجعلها من قبيل مفهوم
 الموافقة من باب ذكر بعض أفراد العام قال
 فاختلف فيه قول الشافعي وكان مرة يذهب
 الى ان لكل مطلقة متعة إلا التي فرض لها
 أو طلقت قبل الدخول ويقول ان قول
 وللمطلقات متاع عام وقوله لا جناح عليكم
 ان طلقتم النساء بعض ما اشتمل عليه العموم
 لانها لا يتنافيان والقول الثاني انه يقضى
 بهذه الآية على قوله وللمطلقات متاع
 لأنها أخص قال وقد قيل ان آية التخصيص
 لم ترد في تعريف علم المتعة وانما وردت في
 الفرق بين الموسر والمعسر وانما يخص العام
 اذا كان في الأخص مراد التخصيص فاما اذا
 لم يكن في التخصيص ارادة لم يجز ان يخص به
 كقوله تعالى الاعلى ازواجهم أو ما ملكت ايمانهم

٣٢٦

فليس هو حجة في اباحة كل ملك يمين لانه لم يقصد
بها تعريف الاباحة وانما قصد بها المدح اه
ثم قال بعد ذلك ومن المخصص ان يأتي بدليل
الخطاب وهو ما كان له وصفان فتعلق الحكم
بأحد وصفيه دل على ان ما عداه بخلافه فربذا
يخص به العموم قولاً واحداً اه وقال الصيرفي
في كتاب الدلائل العام ان لم يمكن استعماله
في جميع افراده يتوقف على البيان كقوله تعالى وآتوا
الزكاة فاذا ذكر بعض الافراد علم انه المراد بالزكاة
المذكورة كقوله ليس فيما دون خمس اواق صدقة
وان احتمل ان يكون المذكور انما هو بعض الجنس فالحكم
للعوم كقوله تعالى وللطلقات متاع فربذا عام ثم
قال بعده لاجناح عليكم ان طلقتم النساء الآية فلما
احتمل الاول ان يكون خاصاً بمن لم يمتس واحتمل
ان يكون انما هو ذكر بعض الجنس الذي اريد بالمتعة
ولم ينف مع الجمع بينهما احدهما صاحبه في لفظ
ولا دليل اقتضى الحكم على كل مطلقة فان قيل
فقل هذا في قوله عليه الصلاة والسلام الماء لا ينجسه
شيء مع حديث القلقين وقل سائمة الغنم والعاملة
كاملين هذا قيل لما كان مفهوماً قوله في سائمة الغنم
كذا دليل على ان العاملة لا شيء فيها وكما لو رفعنا
دلالة ما ورد في القلتين بقوله الماء لا ينجسه شيء
اسقطنا احد الخبرين بالآخر صلح ان يكون مرتباً عليه
ثم قال والحاصل انك تضم احدهما الى الآخر فما اوجبه
حكمهما فالحكم له وحق الطلام ما يقيد به حتى يعلم

التوكيد

التوكيد فان كان اذا ثبت العموم سقط دلالة الشرط
فالحكم لما فيه الشرط وان كنت اذا اثبتته لم تنف
دلالة العموم اجريته عاماً الى ان تقوم دلالة تدل
على الجمع بين السائمة والعاملة من غير جرية المفهوم
المحتمل لكن ثبت فيكون الحكم له قال ويحتمل ايضا
ان يكون على جواب الشافعي في الجمل والمفسر ان
يكون قوله ومنعوهن مرتباً على قوله فلا جناح
عليكم ما لم تقم دلالة وقد قامت الدلالة بقوله تعالى
فتعالين امتعلن وأسرحكن وقد علم انهن مدخول
بمن فتثبت المتعة للمسوسة وغيره اه بهذا الدليل
اه وقال الكيا الطبري دلالة المفهوم اقوى من دلالة
العموم المنطوق فاذا قال اعط زيدا درهما ثم قال
ان دخلت الدار فأعطه درهما كان الثاني اقوى
والدليل ان اذا تعارضت باقواها وهذا عكس
قول الرازي في دعواه ضعف دلالة المفهوم وقال
سليم في التقريب يجوز التخصيص بدليل الخطاب
يعني بمفهوم المخالفة في قول من يثبت لانه دليل
مستفاد من الآية فاشبهه القياس تنبيهات
الاول اذا قلنا بجواز التخصيص بمفهوم المخالفة
فهل هو بمنزلة اللفظ او القياس فيه وجرمان
حكماهما سليم احدهما انه بمنزلة اللفظ لانه مستفاد
من تخصيص الوصف بالحكم قال وهذا الصع والثاني
بمنزلة القياس لان اللفظ لم يدل عليه فتثبت انه
مستفاد من معناه وينبغي عليهما ما اذا عارضه
لفظ آية او خبر فعلى الاول هو بمنزلة آيتين

لم تنف

٣٢٧

وقد يحتمل

أو خبرين متعارضين وعلى الثاني يقدم النطق
 المحتمل عليه سواء كان أعمر منه أو أخص الثاني
 ذكر الشيخ أبو حامد وسليم أن هذا إطلاء إذا عارضه
 غير النطق الذي هو أصله فاما إذا عارض نطقه
 وأصله فاما أن يسقطه ويبطله أو يخصه فقط
 فإن اعترض بالاستقاط والابطال سقط المفهوم
 وذلك مثل حديث أيتها امرأة نكحت بغير إذن
 ولها فنها بطل نص على البطلان بغير إذن
 ومفهومه يقتضي جوازه بالأذن إلا أنه إذا ثبت
 سقط النطق لأن الأمة اجتمعت على التسوية
 بين أن تنكح المرأة بغير إذن ولها وبين أن تنكح
 نفسها بأذنه فعندنا يبطل النكاح فيهما
 وعند الخصم يصح فيهما فإذا ثبت بالدليل جواز
 ذلك بأذنه ثبت بالاجماع جوازه بغير إذنه وإذا
 ثبت جوازه بغير إذنه سقط النطق فيكون هذا
 المفهوم مسقطا لأصله ويثبت فيسقط
 النطق وإن كان المفهوم معترضا على أصله
 بالتخصيص لمفهوم قوله إن الله حرم الطيب
 وحرم ثمنه فقوله إن الله حرم الطيب يقتضي
 تحريم جرات الانتفاع به من البيع والأجارة
 والرهبة وغيرها وقوله حرم ثمنه يقتضي
 أن غير الثمن ليس بمحرم فهذا يخص مفهوم
 ذلك النطق المحرم فالذهب أن المفهوم مسقط
 ولا يخصص مفهوم أصله وحكى عن أبي الحسين
 ابن القطان أنه جوز تخصيص أصله به وليس

بشيء

بشيء لأنه فرع الأصل فلا يجوز أن يعترض عليه
 ويسقط شيئا من حكمه وأصحاب أبي حنيفة
 يجيزون مثل هذا في القياس إذا خص أصله
 ولا تجيزه نحن وقد تكلمنا نحن في مسألة الربا
 فاما دليل الخطاب فهم لا يقولون به حتى نتكلم
 معهم في التخصيص به أو وقد سبقت المسئلة
 في دليل التخصيص بالقياس الثالث قال
 القاضي أبو الطيب تخصيص العام بدليل
 الخطاب واجب أن لا يمنع منه دليل أقوى
 من المفهوم فيسقط حينئذ المفهوم ويبقى
 العام على عمومته مثاله تنبيهه عن بيع ما لم
 يقبض مع قوله من ابتاع طعاما فلا يبيعه
 حتى يستوفيه فان لم نقل بالمفهوم وخصصنا
 به العام كما فعل مالك حيث قصر العموم
 على الطعام لأن معناه دليل أقوى من المفهوم
 وهو التنبيه لأن الطعام إذا لم يجز بيعه
 قبل القبض مع حاجة الناس إليه فلأن لا
 يجوز غيره أولى ولأن القياس يقدم على المفهوم
 والقياس يدل على أن غير الطعام بمنزلة
 لأنه إنما لم يجز بيع الطعام لأنه لم يحصل فيه
 القبض المستحق بالعقد وهذا المعنى موجود
 في غير الطعام على أن بعضهم أجاب عن هذا
 بأنه من باب مفهوم اللقب لأن الطعام اسم
 وتعلق الحكم بالاسم لا يخصص ما عداه قال
 القاضي وهذا غلط لأن ذلك في الاسم اللقب

اما الاسم المشتق فانه يجرى مجرى الصفة كالفاسق
 والناثم قال واعترض اصحاب ابي حنيفة على هذا
 وقالوا ترك الشافعي أصله في قوله صلى الله عليه
 وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
 فالقول قول البائع والمبتاع بالخيار وكان يجب
 ان يقضى بمفهومه على عموم قوله اذا اختلف
 المتبايعان فالقول قول البائع والجواب ما
 ذكرناه وهو ان التنبية مقدم على المفهوم
 لانه متفق عليه ووجه التنبية انه اذا امر
 بالتخالف وهناك سلعة قائمة يمكن ان يستدل
 بها على صدق احدهما فاذا كانت تالفة لا يمكن
 ان يستدل بها فريضة اولى بذلك ولان القياس
 يوجب ترك دليل الخطاب للأمر بالتخالف وكل
 من مادمع ومدعى عليه وهذا المعنى موجود مع التلف
 والقياس يترك له المفهوم فانه يجرى مجرى
 التخصيص لانه اسقاط بعض حكم اللفظ
 فان اللفظ يوجب اثباتا ونظيا فاسقاط احدهما
 بالقياس يمكن له التخصيص به مسألة اذا قلنا
 بان فعل الرسول صلى الله عليه وسلم شرع لأُمَّته
 فذهب الاكثرون من اصحاب الأئمة الاربعة وغيرهم
 الى التخصيص به قال الشيخ ابو حامد هذا اذا قلنا
 اننا على الوجوب او الندب فان قلنا بالتوقف فلا
 يتصور التخصيص لاننا غير دالة على شيء انترى
 ونفاه الاقلون منهم الكرخي واختاره ابن برهان
 وحكاه الشيخ في اللع عن بعض اصحابنا ونقل صاحب

الكبرى

الكبرى الاحمر عن الكرخي وغيره من الحنفية المنع
 اذا فعله مرة لاحتمال انه من خصائصه ثم قال
 اما اذا تكرر الفعل فانه يخص به العام بالاجماع
 والثالث وحكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص
 التفصيل بين الفعل الظاهر فيخص به العموم
 وبين الفعل المستتر فلا يخص به والرابع التفصيل
 بين ان لا يظهر كون الفعل من خصائصه فيخص
 به العموم وبين ان يشتركون من خصائصه
 فلا يخص به العموم وجزم به سليم في التقريب
 وقال الكيا الطبري انه الاصح قال ولربذا حمل
 الشافعي تزويج ميمونة وهو محرم على انه كان
 من خصائصه والخامس الوقف ونقل عن عبد الجار
 وشرط ابو الحسين بن القطان في كتابه لجواز
 التخصيص به كونه منافيا للظاهر قال فاما الفعل
 الموافق للظاهر فانه لا يجوز التخصيص به كقوله
 والسارق والسارقة فاقطعوا فلواتي النبي صلى
 الله عليه وسلم بسارق مجنن اورداء لقطعه
 فلم يدل على تخصيص القطع بذلك المسروق
 لانه بعض ما اشتملت عليه الآية قلت وينبغي
 لابي ثور ان يخالف في هذا كما سبق وقال الغزالي
 انما يخص الفعل اذا عرّف من قوله انه قصد
 به بيان الاحكام كقوله صلوا كما رايتموني
 أصلي وخذوا عني مناسككم فان لم يبين انه
 اراد به البيان فلا يرفع أصل الحكم بقوله
 المخالف ولكنه قد يدل على التخصيص كمنهيه

عن الوصال ثم واصل وقال اني لست كأحدكم فبين
انه لم يرد بفعله بيان الحكم وكذلك نهيه عن
استقبال القبلة واستدبارها ثم رآه ابن عمر
مستدبرا للكعبة فيحتمل انه تخصيص لأنه
كان ^ع والنهي مطلقا ويحتمل انه كان
مخصوصا به وفصل الأمدى بين ان يكون
العام شاملا له كما لو قال ترك الوصال واجب
على كل مسلم ثم رأيناه قد واصل فلا خلاف
ان فعله يدل على اباحته في حقه ويكون مخصوصا
له واما بالنسبة الى غيره فان قلنا التأسى به واجب
ارتفع العموم وصادرت نسخا وان قلنا ليس بواجب
بقي العموم في حق الأمة وان كان عاما للأمة دونه
ففعله لا يكون تخصيصا لعدم دخوله فيه وان
قيل ايضا بوجوب المتابعة على الأمة كانت
نسخا في حق الأمة لا تخصيصا ثم قال وهذا
التفصيل ولا أرى للخلاف في التخصيص بفعله
وجها قال فان كان المراد تخصيصه وحده
فلا يتأتى فيه خلاف او تخصيص غيره فلا تخصيص
بل نسخ مع انهم فرضوا المسئلة في التخصيص
ثم قال والظاهر عندي الوقف لان دليل التأسى
عام وليس مراعاة احد العمومين أولى من مراعاة
الأخر وذكر الهندى في النهاية هذا التفصيل
وحكى فيما اذا كان عاما للأمة دونه فالفعل
لا يكون تخصيصا له لعدم دخوله وهل يكون
تخصيصا او نسخا في حق الأمة فيه التفصيل

هنا بياض بالأصل
وفي نسخة
لانه كان بيانا للحكم
والنهي الخ
٥

وقد



وقد احتج اصحابنا بان الصحابة خصت قوله
عليه السلام في الجمع بين الجلد والرجم بفعله
في رجم معز والغامدية قال ابن السمعاني وعندي
ان هذا بالنسخ اثنى به وهو كما قال ومثله القفال
الشاشي برجمه قال فرويدل على تخصيص آية
الجلد بالأبكار مسئلة تقرير النبي صلى الله
عليه وسلم واحد امن المكلفين على خلاف
مقتضى العام هل يكون مخصوصا اذا وجدت
شرايط التقرير بعد الانكار في حق ذلك الفاعل
قاطع في تخصيص العام في حقه اذ لا يقر على
باطل فان كان بعد وقت العمل به كان نسخا
في حقه واما في حق غيره فان ثبتت مساواته
له بقوله حكى على الواحد وحوار تقع حكم
العام عن الباقي ايضا وعلى هذا يكون نسخا
لا تخصيصا ان خالف ذلك جميع ما دل عليه
العام ويكون تخصيصا ان خالف في فرد كما لو
قال لا تقتلوا المسلمين وقد رأينا ان شخصا قتل
مسلما وأقره عليه السلام على ذلك فيعلم ان
ذلك المقتول كان يجوز لكل احد قتله ومثله
الاستاذ ابو منصور بان قوله فيما سقت السماء
العشر مخصوص بتركه أخذ الزكاة من الخضروات
قال ابن القطان وكذا تركه أخذ الزكاة في النواضح
واقاراه ترك الوضوء من النوم قاعد او اذا قلنا
بالتخصيص بالتقرير فهل نقول وقع التخصيص
بنفس التقرير أو يستدل بذلك على انه قد خص

بقول سابق فيه وجهان حكاهما ابن القطان وابن
 فورك واللبيا أحدهما انه يستدل بذلك على انه
 عليه السلام قال لهم اذ لا يجوز عليهم ان يتركوا ذلك
 الا بامر والثاني ان التقرير وقع به التخصيص قال
 ابن فورك والطبري وهو الظاهر من الحال وظاهر
 كلام ابن القطان يقتضي ترجيحه قالا وعلى هذا
 يكون ما قاله الشافعي في صلاة النبي عليه السلام
 قاعد امع صلاة الصلابة خلفه قياما دليل على
 انه كان نسخ قوله اذا صلى الامام قاعدا فصلوا
 قعودا على انهم لم يكونوا يفعلوا ذلك وينتقلوا
 عن الحالة الاولى الا لشيء متقدم وليس ذلك
 نقلا عن الحال انما هو بناء على ما كانوا عليه
 ويتوصل بالحال الى العلم به مسألة الخطاب
 اذا علم خصوصه ولم يذم ما خصه كيف
 يعمل به قال ابن فورك من اصحابنا من يقول
 لا يتأخر فيجيب هذا لأنه يؤدي الى تأخير
 البيان ومن اصحابنا من يقول يجوز هذا
 ويعتبر فيه العموم الامور اخص غير انه
 اذا جاء بامر يشتمل على العموم امضيناه فيه
 لانه لو كان فيه خصوص لخصه ومن اصحابنا
 من يقف في هذا

على اي يعبده محالا

فصل فيما ظن انه من خصوصيات العموم
 وفيه مسائل الاولى اطلق جمع من ائمتنا
 كالشيخ ابي اسحق الشيرازي وابن السمعاني وغيرهما
 ان العادة لا تخصص ونقله في القواطع عن الاصحاب

وحكوا

ك
 ٣٤
 ٣٣١

وحكوا الخلاف فيه عن الحنفية وقال الصفي الهندي
 هذا يحتمل وجهين أحدهما ان يكون النبي عليه
 السلام اوجب شيئا أو أخبره بلفظ عام ثم رأينا
 العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل
 تؤثر تلك العادة في تخصيص العام حتى يقال
 المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي
 جرت العادة بتركه أو بفعله ام لا تؤثر في ذلك
 بل هو باق على عمومته متناول لذلك الفعل وغيره
 انتهى وهذه الحالة هي التي تكلم فيها صاحب المحصول
 واتباعه واختار فيها التفصيل وهو انه ان علم
 جريان العادة في زمن النبي عليه السلام مع عدم
 منعه عنها فيخص والمخصص في الحقيقة تقديره
 عليه السلام وان علم عدم جريانها لم يخص الا
 ان يجمع على فعلها فيكون تخصيصا بالاجماع
 الفعلي وان جعل فاحتمالات الثاني ان تكون
 العادة جارية بفعل معين كاكل طعام معين
 مثلا ثم انه عليه السلام نهاهم عن تناوله
 بلفظ متناول له وغيره كما لو قال نهيتكم
 عن اكل الطعام فهل يكون النهي مقتصرا على
 ذلك الطعام بخصوصه ام لا بل يجري على
 عمومته ولا تؤثر عادتهم قال الصفي والحق
 انها لا تخصص لان الحجة في لفظ الشارع وهو
 عام والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة
 له انتهى وهذه الحالة هي التي تكلم فيها الامدي
 وابن الحاجب وهما مسئلتان لا تعلق لاحدهما

بالأخرى فتفطن لذلك فان بعض من لاخبرته له
حاول الجمع بين كلام الامام والامدى ظنا منه
انها توارد اعلى محل واحد وليس كذلك ومن
ذكر انهما حالتان القراني في شرح التنقيح وقرق
بان العادة السابقة على العموم يجعلها مخصصة
والطارئة بعد العموم لا يقضي بها على العموم
قال ونظيره ان العقد اذا وقع في البيع فان الثمن
يحمل على العادة الحاضرة في النقد لا على ما يطرأ
بعد ذلك من العوائد في النقود وانما يعتبر
من العوائد ما كان مقارنا لها وكذا انصوص
الشارع لا يؤثر في تخصيصها الا المقارن ومن
اقتصر على ايراد هذه الحالة من كبار اصحابنا
الشيخ ابو حامد في تعليقه في الاصول وسليم
في التقريب وابوبكر الصيرفي وابن القشيري
وقال العادة لا تخص العام من الشارع ولو
عم في الناس طعام وشراب وكانوا لا يعتادون
تناول غيرهما فاذا ورد نهي مطلق عن الطعام
لم يختص بالمعتادون غيره وقال ابو حنيفة
العرف من المخصصات وحمل الطعام على البر
لانه في عرف اهل الحجاز كذلك وقال الشيخ
ابو حامد لا يجوز التخصيص به قال وذلك
مثل ان يرد عن النبي عليه السلام خبر في
بيع او غيره وعادة الناس تخالفه فيجب
الاخذ بالخبر واظراح تلك العادة قال
وليس في هذا خلاف قال فان قيل ليس

قد

قد خصصتم عموم لفظ اليمين بالعادة فقلتم
اذا حلف لا يأكل بيضا او لا يأكل الروس
فلا يحنث الا بما يعتاد اكله من الروس والبيض
فهل اقلتم في الفاظ الشارع مثل ذلك قيل
نحن لا نخص اليمين بعرف العادة وانما نخصه
بعرف الشارع مثل لا يصلي او لا يصوم فيحنث
بالشرع او بعرف قائم بالاسم مثل لا تأكل البيض
او الروس الذي يقصد بالاكل فيخص اليمين
بعرف قائم في الاسم فاما بعرف العادة فلا
يخص فانه لو حلف لا يأكل خبزا يبلى لا يؤكل
فيه الا خبز الأرز حنث به وان كان لا يعتاد اكله
وقال ابوبكر الصيرفي في الاعتبار بعموم اللسان
ولا اعتبار بعموم ذلك الاسم على ما اعتادوه
لان الخطاب انما يقع بلسان العرب على حقيقة
لفتها ولو خصصناه بالعادة للزم تناوله
بعض ما وضع له وحق الكلام العموم ولسنا
ندري هل اراد الله ذلك ام لا فالحكم للاسمر
حتى يأتي دليل يدل على التخصيص قال
وهذا اكله بالنسبة الى خطاب الله وخطاب
رسوله فاما خطاب الناس فيما بينهم
في المعاملات وغيرها فينزل على موضوعاتهم
كنقد البلد في الشراء والبيع وغيره اذا ارادوه
والاعمال بالعام ولا مجال للفظ عن حقه
الا بدليل انتهى وقال سليم لا يجوز التخصيص
بالعادة مثل ان يرد خبر عن النبي عليه السلام

في بيع أو غيره وعادة الناس تخالفه فيجب الأخذ
 بالخبر وأطراح تلك العادة لأن الخبر إنما يرد لنقل
 الناس عن عادتهم فلا يُترك بها انتهى وقال
 امام الحرمين في باب الزكاة من النهاية يجب في
 خمس شاة انه يتخير بين غنم غالب البلد
 وغيره لأنه صلى الله عليه وسلم قال في خمس
 شاة واسم الشاة يقع عليهما جميعا ولفظ
 الشارع لا يخصص بالعرف عند المحققين
 من اهل الاصول ثم هنا أمران أحدهما
 ان العادة التي تخصص انما هي الساقطة لوقت
 اللفظ المستقر وفارنته حتى تجعل كالمفوض
 بهما فان العادة الطارئة بعد العام لا أثر لها
 ولا ينزل اللفظ السابق عليها قطعا وأغرب
 بعض المتأخرين فعلى خلافه في ان العرف الطارئ
 هل يخص الالفاظ المتقدمة الشافعي
 اطلق كثيرون التخصيص بالعادة وخصها
 المحققون بالقولية دون الفعلية قال
 ابو الحسين في المعتمد العادة التي تخالف العموم
 ضربان أحدهما عادة في الفعل والآخر عادة
 في استعمال العموم اما الاول فبان يعتاد الناس
 شرب بعض الدماء فيجوز الله سبحانه وتعالى
 الدماء بطلام يعمرها فلا يجوز تخصيص هذا
 العموم بل يجب تحريم ما حرت به العادة
 وغيره واما الثاني فيجوز ان يكون العموم
 مستغرقا في اللغة ويتعارف الناس الاستعمال

في

في بعض تلك الاشياء فقط كاسم الدابة فانه
 في اللغة لكل ما دب وقد تعورف استعماله في
 الخيل فقط فمتى أمرنا الله بالدابة لشيء حمل على
 العرف لأنه به أحق وليس ذلك بتخصيص
 على الحقيقة وانما هو تخصيص بالنسبة إلى
 اللغة وفرق بين ان لا يعتاد الفعل او لا يعتاد
 اطلاق الاسم على المسمى وذكر الغزالي مثله
 قال المازري كانت العادة فعلية لم يخص العموم
 كفعل الاناء من ولوغ الطيب هل يجعل على
 ولوغ اناء فيه ماء لأنه لم تجر عادتهم إلا به
 أو يعم الماء والطعام وغيره وفيه خلاف في مذهب
 مالك وان كانت قولية كأن يعتاد المخاطبون
 اطلاق لحم بسمية الانعام على الضأن دون
 ما سواه فهذا موضع الخلاف فالشافعي
 لا يخص بهذه العادة والبوحينة يخص
 بها قال وهذا فيما اذا كان التعارف بين غير
 اهل اللغة فاما تعارف اهل اللغة على تسمية فانه
 يرجع اليه اذا وجب التمسك بلغتهم وانما
 الخلاف في تعارف من سواهم على قصر مسمياتهم
 على بعض ما وضعت له هل يُقدم العرفي أو
 اللغوي وقال القاضي عبد الوهاب العادة إن
 كانت فعلية لم يخص بها مثل ان يقول حرمت
 عليكم اكل اللحم وعادتهم اكل لحوم الغنم
 فيجوزي العام على عمومها بذلك وان كانت
 عادة في الخطاب خص بها العموم مثل ان يقول



لا تركيبوا دابة فيخص بها الخيل دون غيرها من
الابل والحمار لان ذلك هو المفهوم في عادتنا
التخاطب وقال القرطبي اختلف اصحابنا
في تخصيص العموم بالعادة الغالبة كقوله تعالى
اوجاء احد منكم من الغائط فانه كناية عن
الخارج من المخرجين وهو عام غير ان اكثر اصحابنا
خصوه بالاحداث المعتادة فلو خرج ما لا يعتاد
كالحصي والدود لم يكن ناقضا وانما صار الى
ذلك لان اللفظ اذا اطلق لم يتبادر الذهن الى
غير المعتاد نصا وكان غيره غير مراد قال
وعلى هذا الخلاف في الاصل ابنتي الخلاف
في مسائل الايمان فاذا حلف بلفظ له عرف
فعلى ووضع لغوي فهل يتحمل على الوضعي
او اللغوي قولان وقال الغزالي شد الامدى
بحكاية الخلاف في العادة الفعلية ووقع
في كلام المازري حكاية خلاف في ذلك
عن المالكية ولعله صما التيس فيه القولية
بالفعلية واظن اني سمعت الشيخ عز الدين
ابن عبد السلام يحكي الاجماع على انها لا تخص
اعنى الفعلية وقال العالمى من الحنفية العادة
الفعلية لا تكون مخصصة الا ان تجتمع الامة
على استحسانها ثم قال ولقائل ان يقول هذا
تخصيص بالاجماع لا بالعادة انتهى وقال الكيا
الخلاف في تخصيص العموم بالعادة لا يعنى بها
الفعلية فان الواجب على المخاطبين ان يتحولوا

عن

عن تلك العادة وانما المعنى بها استعمال العرف
في بعض ما يتناوله وذلك على وجهين أحدهما
ان يعلم موافقة الرسول عليه السلام لرحم
في محاوراتهم فيبنتي عليها والثاني ان لا يظهر
ذلك ويحتمل فيتبع موضوع اللفظ وقال الشيخ
تقي الدين في شرح العنوان هذه المسئلة تحتاج
الى تحرير لانه قد اطلق القول بالخلاف فيها
وترجيح القول بالعموم فيها والصواب ان
يفصل بين عادة ترجع الى الفعل وعادة
ترجع الى القول فما يرجع الى الفعل يمكن
ان يرجح فيه العموم على العادة مثل ان يحرم
بيع الطعام بالطعام ويكون العادة بيع الترمسه
فلا يخصص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية
واما ما يرجع الى القول مثل ان يكون اهل العرف
اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارد اعتبارا
بما سبق الذهن بسببه الى ذلك الخاص فاذا
اطلق اللفظ العام فيقوى تنزيله على الخاص
المعتاد لان الظاهر انه انما يدل باللفظ على
ما شاع استعماله فيه لانه المتبادر الى الذهن هو
وقال صاحب الواضح المعترى اطلق المصنفون
في الاصول ان العموم يخص بالعادات والصحيح
ان اللفظ العام يخص بالعرف في الاقوال
ولا يخص به في الافعال فاذا قال لغيره اشتر
دابه فاشترى كلبا كان مخالفا لان اللفظ
وان كان عاما في كل مادب الا ان العرف قد قيده

بالخيل ولو قال اشترى لحم فاشترى لحم كلب لم يكن مخالفا
لان الاسم عام في كل لحم والعرف في الفعل خاص
في بعض اللحومات فلم يخص العام بالعرف في الفعل
وقال البيهقي للمسئلة احوال احدها
ان يكون العرف عرف اللسان كالداية
والغائط فهذا الايجاص به العموم قطعا
ان قلنا ان الشرع لم يتصرف في اللفظة
وان قلنا انه يتصرف ينزل منزلة عرفه
ووجب التخصيص به الثاني ان يكون
العرف لغير اهل اللغة ولم يكن الشرع يعرف
غير عرفهم في الاختصاص فهذا يجب ان
تنزل الفاظ الشارع على مقتضاها إما في
اللغة أو في عرف السامع وهذا لا يتجه فيه
خلاف اذ كيف يتصور ان يكون قصدا
خطابهم على حسب عرفهم وهو لا يعرفه
الثالث ان يكون المخاطبون ليسوا اهل لغة
والشارع يعرف عرفهم ولكن لم يظهر منه
خطابهم على مقتضى عرفهم ولا يظهر منه
الاضراب عن ذلك فهذا موضع الخلاف في
انه ينزل على مقتضى عرفهم ام لا الرابع ان
المخاطبين اعتادوا بعض ما يدل عليه العموم
كما لو نهي عن اكل اللحم مثلا وكانت عادتهم
اكل لحم مخصوص فهل يكون النهي مقصورا
على ما اعتادوا اكله ام لا هذا موضع الخلاف
عند الاصوليين والفقهاء وعليه يخرج تخصيص

الايمان

الايمان بالعرف الفعلي تنبيهان الاول ادعى
بعضهم ان مذهب الشافعي تخصيص العموم
بالعادة الفعلية خلافا لما سبق عن الاصوليين
فانه لما حمل الامر في قوله صلى الله عليه
وسلم في الرقيق واطعموهم مما تأكلون
واليسوهم مما تلبسون الحديث على الاستحباب
دون الوجوب حمل الحديث على ان الخطاب
للعرب الذين كانت مطاعهم وملابسهم متفاوتة
وكان عيشهم ضيقا فاما من لم يكن حاله كذلك
وخالف معاشه معاش السلف والعرب في
اكل رقيق الطعام ولبس جيد الثياب فلو
واسى رقيقه كان الكرم واحسن وان لم يفعل
فله ما قال النبي صلى الله عليه وسلم نفقت
وكسوته بالمعروف وهو عندنا ما عرف
لمثله في بلده الذي يكون فيه هذا اللفظ الشافعي
رحمه الله فانت تراه كيف خصص عموم لفظ
النبي صلى الله عليه وسلم بما كانت عادتهم فعله في تلك
الازمان قلت انما خصصه بقوله نفقت وكسوته
بالمعروف وفسر المعروف بالعرف وجمع بين الحريين
بذلك وساعده في حمل الاول عادة المخاطبين
وكلامنا في التخصيص بمجرد العادة لا بدليل خارجي
فليس في نص الشافعي ما ذكر الثاني التحقيق ان
المخصص هو تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم
والعادة كاشفة عنه وكذلك لو لم تكن العادة
موجودة في عهده أو كانت ولم يعلمها او علم بها

ولكن لم يخص بها بالاجماع لان المثال السائر
لا يكون دليلا من الشرع الامع الاجماع وحينئذ
يكون الاجماع هو المخصص لا العادة ولا يعكس على
هذا افرادنا مسألة التخصيص بتقريره صلى
الله عليه وسلم عن المسئلة الثانية ان يكون
الخبر عاما فيخصه الصحابي بأحد افراده فاما
ان يكون هو الراوي له أو لا الضرب الأول
ان لا يكون هو راويه كحديث ابي هريرة ليس
على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة وحديث
علي قد عرفت المسلم عن صدقة الخيل والرقيق
وقد روى عن ابن عباس تخصيص الخيل بما يقرب
عليها في سبيل الله فاما غيرها فقربها الزكاة
وعن عثمان تخصيصه بالسائمة وأخذه
من المعروفة الزكاة وعن عمر نحوه فقال الاستاذ
ابو منصور والشيخ ابو حامد الاسفرايني وسليم
والشيخ في اللمع يجوز التخصيص به اذا انتشر
ولم يعرف له مخالف وانقرض العصر عليه لأن
ذلك اما اجماع أو حجة مقطوع بها على الخلاف
واما اذا لم ينتشر في الباقيين فان خالفه غيره
فليس بحجة قطعا وان لم يعرف له مخالف فعلى
قوله في الجديد ليس بحجة فلا يخص وعلى قوله
القديم هو حجة تقدم على القياس وهل يخص
به العموم فيه وجهان احدهما انه يخص به
لانه على هذا القول أقوى من القياس وقد
ثبت جواز التخصيص بالقياس فكان بما هو

أقوى

أقوى منه أولى والثاني لا يخص لان الصحابة كانت
تترك اقوالها لظاهر السنة قال الشيخ ابواسحق
والمذهب انه يجوز التخصيص به وما ذكره
من حكاية الوجوهين تقريرا على القول بحجيته
حكاية القفال الشاشي في كتابه ايضا والقاضي
ابو الطيب في شرح الكفاية ونقلها عن ابي علي
الطبري في الايضاح وما ذكره من تخرج
القول بكونه تخصيصا على القديم فهو مبني
على المشهور من مذهب الشافعي في الجديد ان قول
الصحابي ليس بحجة لكن سيأتي ان شاء الله تعالى انه
منصوص للشافعي في الجديد ايضا ولذلك اعتقد مذهب
معمر بن فضالة في تخصيصه الاحتياط بالطعام حالة
الضيقة على الناس ولم يعتقد قول ابن عباس في تخصيص
المرتد بالرجل دون المرأة ولا قول من خص في الزكاة
عن الخيل ببعض اصنافها اما على القول المشهور
في الجديد من ان قول الصحابي ليس بحجة أو لا عبرة بها
ولامن الصحابة فقد خالفوه فقد روى عن علي
انه قتل المرتدة وعن عمر انه امتنع من أخذ الزكاة
عن الخيل لما سأله اربابها عن ذلك واذا اختلفت
الصحابة تعارضت اقوالهم فيبقى العام على عمومه وما
جزموا به من التخصيص اذا لم يعلم مخالف فليس
كذلك فقد ذكر القفال الشاشي في هذه الحالة
خلافا مبني على الخلاف في وجوب تقليده وفيه
نظر لان هذه محل وفاق كما سيأتي وقال ابو الحسين
ابن القطان ذهب عامة اصحابنا الى ان تخصيص

الظاهر بقول الصحابي لا يقع وقال بعضهم يجب ان
يخص الظاهرية اذا قلنا بوجوب قبول قوله اذا
انتشر وان لم يصادقه قياس لا نأخذ به على القياس
فاذا اخص بالقياس كان بان يخص بقوله الذي هو
مقدم على القياس اولى ثم قال الشيخ ابو حامد فاما
اذا كان الخبر غير محتمل او عارضه قول صحابي فانه
يعمل بالخبر ويترك قول الصحابي وقال ابو حنيفة
ان كان الصحابي ممن يخفى عليه الخبر عمل بالخبر وان
كان ممن لا يخفى عليه فالعمل بقول الصحابي ولهذا
يقولون من شرط صحة خبر الواحد ان لا يعترض عليه
بعض السلف الضرب الثاني ان يكون هو الراوي
كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه فان
لفظة من عامة في المذكر والمؤنث وقد روى عن
ابن عباس ان المرأة اذا ارتدت تحبس ولا تقتل
فخص الحديث بالرجال فان قلنا قول الصحابي حجة
خص على المختار وقال القاضي في مختصر التقریب
وقد نسب ذلك الى الشافعي في قوله الذي يقلد
الصحابي فيه ونقل عنه انه لا يخص به الا اذا
انتشر في اهل العصر ولم ينكره وجعل ذلك نازلا
منزلة الاجماع وان قلنا قوله غير حجة فهو موضع
الخلاف والصحيح انه لا يخص به خلافا للحنفية
والحنابلة وشبهتهم ان الصحابي العدل لا يترك
ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ويعمل بخلافه
الا لشيء ثبت عنده ولنا ان الحجة في اللفظ وهو عام
وتخصيص الراوي لا يصلح ان يكون معارضا لانه
يجوز

يجوز ان يكون خصه بدليل لا يوافق عليه لو ظهر
فلا يترك الدلالة اللفظية المحققة لمحمّل قال
ابن دقيق العيد وقد يخالف في هذا ويقول ان
القرائن تخصص العموم والراوي يشاهد من
القرائن ما لا يشاهده غيره وعدالته وتيقظه
مع علمه بان العموم مما لا يخص الا بموجب صما
يمنعه ان يحكم بالتخصيص الا بمسند وجهالته
عدالته ما ظنه مخصوصا على التخصيص يمنع منه
معرفة باللسان وتيقظه هو جزم الاستناد
ابو منصور والشيخ في شرح اللمع في هذا الضرب
بان مذهبنا لا يخص عموم الحديث وقال سليم
لا يخصه على القول الجديد وكلام من جزم محمول
على التفریع على هذا القول فان تفریع المسئلة
على ان قول الصحابي حجة ام لا لافرق فيه بين
ان يكون هو الراوي له ام لا لان تخصيصه يدل
على انه اطلع من النبي عليه السلام على قرائن
حالية تقتضي التخصيص فهو اقوى من التخصيص
بمذهب صحابي آخر لم يرو الخبر ولعله لم يبلغه
ولو بلغه لم يخالفه باخراج بعضه والى هذه
الأولوية أشد ابن الحاجب في المختصر بقوله
مذهب الصحابي لا يخص ولو كان الراوي خلافا
للحنفية والحنابلة واختاره الامدي والبرازي
وفصل بعضهم فقال ان وجد ما يقتضي تخصيصه
به لم يخص بمذهب الراوي بل به ان اقتضى نظر
الناظر فيه ذلك والاخص بمذهب الراوي وهو

مذهب القاضي عبد الجبار ومثل الشيخ في شرح الملح
 هذا القسم حديث ليس على المسلم في عبده ولا
 فرسه صدقة قال وحمله الحنفية على فرس الفاوي
 بقول زيد بن ثابت وهذا فيه نظر فان الحديث لا
 يعرف من طريق زيد وقال ابن القشيري اذا روى
 الصحابي خبرا وعمل بخلافه فالذي نقله امام
 الحرمين ان الاعتبار بروايته لا بفعله ونقل القاضي
 عن الشافعي ان مجرد مذهب الراوي لا يبطل الحديث
 ولا يرفعه ولكن ان صدر ذلك المذهب منه مصدر
 التأويل والتخصيص فيقبل وتخصيصه أولى
 وعند الحنفية لا يجوز الاحتجاج بما رواه اذا كان
 عمله مخالفا وحكى القاضي عن عيسى بن ابيان
 ان الصحابي اذا كان من الاثمة وعمل بخلاف
 ما روى كان دليلا على نسخ الخبر قال والاختيار
 ما ذكره امام الحرمين وهو اننا ان تحققنا شيئا
 للخبر الذي رواه او فرضنا مخالفته لخبر لم يروه
 وجوزنا انه لم يبلغه فالعمل بالخبر وان روى
 خبرا مقتضاه رفع الحرج والمجر فيما سبق منه
 تحريم وحظر ثم رأيناه يتخرج فالاستمسك
 بالخبر وعمله محمول على الورع وان ناقض عمله
 روايته ولم نجد محملا في الجمع امتنع التعلق بروايته
 فانه لا يظن بمن هو من اهل الرواية ان يعمد الى
 مخالفة ما رواه الا عن سبب يوجب المخالفة
 والحاصل انه ان فعل ماله ففعله فلا احتجاج
 بما رواه وان فعل ما ليس له ففعله اخرج ذلك
 عن

عن

عن رتبة الفقه قال ابن القشيري وعلى هذا فلا يقطع
 بان الحديث منسوخ كما صار اليه ابن ابان ولعله علم
 شيئا يقتضي ترك العمل بذلك الخبر ويتجه ههنا
 ان يقال لو كان ثم سبب يوجب رد الخبر لوجب
 على هذا الراوي ان يثبتته اذ لا يجوز ترك ذكر
 ما عليه مدار الامر والمحل محل التباس ثم قال
 الامام واذا روى الراوي خبرا وكان الظاهر انه
 لم يحط بمعناه فمخالفته للخبر لا تقدر في الخبر
 وان لم يدركه ناس للخبر او ذكر لما عمل بخلافه
 فالتعلق بالخبر لانه من اصول الشريعة ونحن
 على تردد فيما يدفع التعلق به فلا يدفع الاصل
 بهذا التردد بل ان غلب على الظن انه ان خالف
 الحديث قصدا او لم يحققه فهذا يعرض التأويل
 ويؤيده ويحط مرتبة الظاهر ويخص الامر
 في الدليل الذي عرضه التأويل وقال الكلبا
 وابن فورك المختار اننا علمنا من حال الراوي
 انه انما حمل على ذلك بما علم من قصد النبي
 صلى الله عليه وسلم وجب اتباعه لتلايقضى
 الى مخالفة النبي عليه السلام وان عمله على
 وجه استدلال او تخصيصا بخبر آخر فلا يجب
 اتباعه قلت وسكتنا عن حالة الثالثة وهي
 اذا لم يعلم الحال وكانها موضع الخلاف واليه
 يشير كلام القاضي عبد الوهاب في الافادة
 فالاحوال اذن ثلاثة احدها ان يعلم من قصد
 النبي عليه السلام ومخرج كلامه ان المراد الخصوص

فيجب اتباع الراوي فيه الثاني ان يعلم انه خص
الخبر بدليل آخر او ضرب من الاستدلال فيجب
استعمال الخبر قطعا الثالث ان لا يعلم ما الاجله
خص الخبر وامكن ان يكون بدليل في هذا موضع
الخلاف والراجح تقديم الخبر وقال الشيخ ابو
حامد انما يقبل قول الراوي للخبر اذا كان الخبر
محملا للمعنيين قال واجمع المسلمون على انه
اذا اريد به احدهما فاذا فسر به باحد محتمليه
اخذنا به كما في حديث المتبايعان بالخيار ما لم
يتفرقا حيث فسر بالتفرق بالابدان فاما ما
في غير ذلك فلا يقبل هذا مذهبنا وبه قال
الكرخي وذهب ابو حنيفة واصحابه خلافا
للكرخي الى انه يخص عموم الخبر وترك ظاهره بقول
الراوي ومذهبه ولا يقبل قوله في تفسير الخبر
باحد محتمليه فالما كان الذي يقبل قوله فيه
لا يقبلونه والمكان الذي يقبلونه لا يقبله تبيينه
الأول زعم القرافي في ان صورة المسئلة فيما اذا
كان الراوي صحابيا لانه يحتمل انه شاهد من
النبى عليه السلام خلافا لما رواه فحمله على ذلك
اما غير الصحابي فلا يتأتى فيه خلافا في ان فعله
لا يكون حجة على روايته اه وغره في ذلك
تينا وهم هذه المسئلة على الخلاف في ان قوله
حجة ام لا وهذا انما يكون في الصحابي لكن
الخلاف في التخصيص بقول الراوي لا يختص
بالصحابي بل ولا بصورة التخصيص بل الراوي

مطلقا

مطلقا من الصحابي ومن بعده اذا خالف الخبر تخصيص
او بغيره حتى اذا تركه بالكلية كان مذهبه عند
الحقبة مقدا على الخبر ولذلك لم يقيد الامام
في الحصول بالراوي الصحابي بل اطلق ولكن قيد
المخالفة بحالة التخصيص ولا تقيد بذلك عندهم
وصرح امام الحرمين في البرهان بما ذكرناه فقال
وكل ما ذكرناه يعني في هذه المسئلة غير مختص
بالصحابي فلوروى بعض الاثمة حديثا وعمل
بخلافه فالأمر على فصلنا ولكن قد اعترض
الاثمة امور اسقطت آثارهم افعالهم المخالفة
لروايتهم وهذا كرواية ابي حنيفة خيار المجلس
مع مصيره الى مخالفته فهذه المخالفة غير قادية
في الرواية لانه ثبت من اصله تقديم الرأي
على الخبر فمخالفته محمولة على بناءه على هذا
الاصل الفاسد ولهذا قال ارايت لو كان في سفينة
وكرواية مالك لهذا الحديث مع مصيره الى نفي
خيار المجلس وهذه المخالفة ايضا لا تقدر في الرواية
لان الذي حمله على هذا فيما اظن تقديمه عمل اهل
المدينة على الاخبار الصحيحة وقد حكاها عنه
ابن القشيري في كتابه هكذا ثم قال ولا يكتفى
تخصيص المسئلة بالراوي يروي ثم يخالف
بل يجري فيمن بلغه خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم
ثم يخالفه وان لم يكن هو الراوي لذلك الخبر حتى اذا
وجدنا محلا وقلنا انما يخالف لانه اتهم الراوي
فلا يقدر هذا في الخبر وان لم يتجه وجه المخالفة

الاوهذا الحديث أو المصير الى استحقاقه بالخبر فيجوز
 يتعين وان يقال هذا قدح في الخبر وعلم بضعفه
 اه واعلم ان عبارات الحنفية في تقديم قول
 الراوى مطلقة فلم يفرقوا بين الصحابي وغيره
 من التابعين وتعقب بعض المتأخرين منهم فقال
 ينبغي ان يعلم اولاً ان مذهب الصحابي هل يقدم
 على سماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فان كان قوله قبل سماعه من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فلا يتأتى هذا الحديث
 والحق مع الشافعية وان كان رأيه بعد روايته
 اتجه ما قاله الحنفية اه والخلاف انما هو
 في القسم الأخير وما ذكروه من الدليل ممنوع
 لانه يتوقف على معرفة التاريخ وهي مفقودة
 وهذا البحث يقتضى تخصيص الراوى غير الصحابي
 بالصحابي ومثال تخصيص الراوى غير الصحابي
 حديث سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحتكر
 الاطاعي اخرجاه مسلم وفيه وكان سعيد
 ابن المسيب يحتكر فليل له كان معمر يحتكر
 قال ابن عبد البر كانا يحتكران الزيت وحملاً
 الحديث على احتكار الزيت عند الحاجة اليه
 والغلاء وعليه جرى الشافعي لكنه خصص
 بقول الصحابي لا بقول سعيد نعم قال الراجعي
 في الشهادات انما اختص القضاء بالشاهد
 واليمين بالاموال لا عمر وبن دينار روى الخبر

عن

عن ابن عباس ولما رواه قال وذلك في الأموال
 وقول الراوى متبع في تفسير ما يرويه وتخصيصه
 انتهى الثاني ما ذكرنا من التفصيل بين ان
 يكون هو الراوى وغيره وانه اذا كان غيره
 وانتشر ولم يخالف خص به هو الصواب
 وهذه الصورة وارادة على من اطلق الكلام
 في هذه المسئلة كالأمدى وغيره فانه صرح
 بانه لا تخصيص سواء كان هو الراوى أو غيره
 خلافاً للحنفية والحنابلة وتبعه ابن الحاجب
 الثالث ان عمّل الراوى بخلاف الحديث
 ينقسم الى اقسام أخرى ستأتى في باب
 الاخبار بابها ان شاء الله تعالى
 مسئلة في تخصيص العموم بالسبب اقوال
 ثلثها الفرق بين المستقبل فيخص وغيره
 فلا حكاة ابن العربي في المحصول وقد سبق
 مسئلة يجوز تخصيص العموم بقضايا الاعيان
 كاذنه في الحرير للحكة وفيه قولان عند الحنابلة
 وذكر ابوالخطاب منهم انه لا يجوز تخصيص
 العموم بالبقاء على حكم الأصل الذي هو
 الاستصحاب بلا خلاف قال القاضي عبدالوهاب
 في الافادة ذهب بعض ضعفاء المتأخرين الى
 ان العموم يخص بالاستصحاب الحال قال لانه
 دليل يلزم المصير اليه ما لم ينقل عنه ناقل
 فجاز تخصيصه به كسائر الأدلة وهذا في
 غاية التناقض لان الاستصحاب من حقه

اجزاء الثالث من البحر المحيطة في فن
 الاصول للزركشي رحمه الله
 رحمة واسعة
 اوله القول في بناء العام على الخاص

ان يسقط بالعموم فكيف يصح تخصيصه به
 اذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل
 عنه والعموم دليل ناقل مسئلة ينتظم
 من تخصيص بعض الافراد اذا كان هو الأعظم
 الاشرف وبنى عليه منع اطلاق الشيء على الله
 تعالى اذ لو جاز للزم دخول التخصيص في
 قوله تعالى الله خالق كل شيء بالنسبة الى
 الله تعالى وهو صمتنع لما ذكرنا حكاية
 الامام الرازي في المطالب العالية في مسئلة
 خلق الافعال

خاتمة

ليس من المخصصات عطف العام على الخاص
 خلافا للحنفية ولا رجوع الضمير الى البعض
 خلافا للقوم ولا ذكر بعض افراد العام
 خلافا لابن ثور ولا وروده على سبب
 « خاص خلافا للمزني وأبي ثور »
 « وقد سبقت هذه المسائل »
 « في العموم »
 « والله سبحانه »
 « وتعالى أعلم »

« تم »

م
 ا

(القول في بناء العام على الخاص)
 والمراد بالبناء تخصيصه وتفسيره له اذ اوجد نصان
 احدهما عام والآخر خاص وهما متباينان في النفي
 والاثبات فاما ان يكونا من الكتاب او احدهما من
 الكتاب والاخر من السنة اما متواترا او عنده
 واما ان يكونا من السنة اما متواترين او غير متواترين
 او احدهما متواتر والاخر غير متواتر واتحکم في
 الكل واحد الا فيما يتعلق بالتسخ عند ما يكون
 المتأخر ضمنا والمتقدم قطعاً عند من منعه وحيث
 امكن استعمالها صرنا اليه ونقل سلم الرازي
 عن داود انه يستعمل النصان من الكتاب ويسقط
 الخبران وعنه في الآية والحذر وايتان هل يستعملان
 او يتقاطعان تدقيقه اقسام احدها ان يردا معا
 كان تنزلا آية عامة ثم قبل ان يستقر حكمها بيت النبي
 صلى الله عليه وسلم دليل التخصيص كقوله زكوا
 البقر ولا تزكوا العوامل فالخاص هنا مقدم على العام
 بالاجماع كما نقله الشيخ ابو حامد الاسفرايني والقاضي
 عبد الوهاب في المختص وابوبكر الرازي في اصوله لان
 الخاص مبین للعام ومخصص له لكن في المحصول ان
 بعضهم ذهب الى ان ذلك القدر من العام يصير
 معارضا للخاص وقال ابوبكر الرازي المخصص مع العام
 بمنزلة الاستثناء مع الجملة بلا خلاف كقوله حرف
 عليهم الميتة والدم ولم الخنزير ثم قال في سياق
 الآية

خ
 عند ما يكون
 المؤخر ضمنا
 والمقدم نفي

الآية فمن اضطر في محضه فخص حال الاضطرار
 قبل استقرار حكمها فصار عموم اللفظ مبنيا على الخضو
 المعطوف عليه انتهى ولا فرق بين ان يكون الخاص
 مقادرا للعام كما مثلنا او يكون العام مقادرا للخاص
 كان يقول لاذكوة فيما دون خمسة اوسق ثم يقول
 عقبه فيما سقت السماء العشروان جوزنا نسخ
 الخاص بالعام فلا يمكن هنا لان النسخ شرطه
 التراخي وهو ههنا مقارن فتعين بناء العام على
 الخاص الثاني ان يعلم تاريخها فالمتأخر اما الخاص
 واما العام وعلى التقديرين فاما ان يتأخر عن وقت
 العمل او عن وقت الخطاب فهذه اربعة اقسام
 احدها ان يتأخر الخاص عن وقت العمل بالعام
 فهنا يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله
 العام وفاقا ولا يكون تخصيصا لان تأخر بيانها
 عن وقت العمل غير جائز قطعاً فيعمل بالعام في بقية
 الافراد في المستقل وتاخيرها ان يتأخر عن وقت
 الخطاب بالعام دون وقت العمل به فهذه مبنية
 على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فمن جوز
 جعل الخاص بيانا للعام وقضى به عليه ومن منعه
 حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه الآخر
 هكذا قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وسلم قال
 ولا يتصور في هذه المسألة خلاف يختص بها وانما
 يعود الكلام فيها الى جواز تأخير البيان اهر
 وذكر الشيخ في اللع نخوه وقال ابن الصباغ في
 العدة واذا تأخر الخاص فان ورد قبل وقت

ص
 عليهم

للعام

خ
 فاذا



الفعل الذي تناوله العام كان تخصيصاً او بعد دخول
وقته كان نسخاً لانه لا يجوز تأخيراً ان العموم عن
وقت الحاجة وقال الصفي الهندي من لم يجوز تأخير
بيان التخصيص عن وقت الخطاب ولم يجوز نسخ الحكم
قبل حضور وقت العمل به كالمعزلة احوال المسألة ،
ومن جوزها فاختلوا فيه فالذي عليه الاكثرون
من اصحابنا وغيرهم ان الخاص مخصص للعام لانه
وان جاز ان يكون ناسخاً لك القدر من العام لكن
التخصيص اقل منة من النسخ وقد امكن حمله عليه
فبتعين ونقل عن معظم الحنفية ان الخاص اذا تاخر
عن العام وتخلل بينهما ما يمكن المكلف منه من العمل
او الاعتقاد بمقتضى العام كان الخاص ناسخاً لذلك القدر
الذي تناوله من العام لانهما دليلان وبين حكميهما «
تأخر فيجعل المتأخر ناسخاً للمتقدم عند الامكان
دفعاً للتناقض وهو ضعيف لما تقدم وتالته ان
يتأخر العام عن وقت العمل بالخاص فهنا بيني العام
على الخاص عندنا لان ما تناوله الخاص متيقن وماء ،
تناوله العام ظاهر مظنون والمتيقن اولى قال الكيا
وهذا الحسن ما علل به اهوز ذهب ابو حنيفة ،
والثرا صحابه والقاضي عبد الجبار الى ان العام ،
المتأخر ناسخ للخاص المتقدم وتوقف فيه ابن العارض
من المعزلة وقال ابو بكر الرازي اذ تاخر العام كان
نسخاً لما تضمنه الخاص ما لم تقم دلالة من غيره على
ان العموم مرتب على الخصوص قال وكان يحكي شيخنا
ان مذهب اصحابنا ومسالهم تدل عليه وقد جعل

سأه
العارض

ابو

ابو حنيفة قوله تعالى فاما ما بعد واما فدا منسوخاً
بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لانه نزل
بعد شوقا لوقد ناقض الشافعي اصله في هذه
المسئلة في مسائل منها انه جعل قوله عليه الصلاة
والسلام لا تبس واعدا يا انيس الى امرأة هذا فان
اعترفت فارجمها قاضياً على قضيه ما عر في اعتبار
تكرار الاقرار اربع مرات مع ان قضيه ما عر
خاصة معنرة وقضية انيس عامة ومنها انه قال
الوضوء مما است النار منسوخ باكل النبي صلى الله
عليه وسلم لحمها وخبزها ولم يتوضأ فنسخ العام بالخاص
لان الوضوء مما است النار عام في الخبز واللحم وغيرها
وتركه الوضوء منها خاص بهما ثم ينسخ العام بالخاص
مع امتناع وقوع النسخ في مثله بغير اللفظ كيف
منع من ايجاب نسخ الخاص بالعام المشتمل عليه وعلى
غيره قال وانما تركنا الوضوء مما است النار للقاعدة
الاخرى وهي ان جنر الواحد لا يقبل فيما تعم به البلوى
وحملنا الحديث على غسل اليد ومنها انه زعم ان قل
شارب الخمر في الرابعة منسوخ بقوله عليه السلام
لا يجلد دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث فجعل العام
ناسخاً للخاص وزاد بعض المتأخرين من الحنفية انه
في حديث عائشة في غسل الجنابة توضحاً وضواؤه ،
للصلاة وفي حديث ميمونة النص على تأخير غسل
الرجلين والحديثان ثابتان ولم يجعل الشافعي رحمه
الله المطلق على المعتد في تأخير غسل الرجلين مع
ان الحادثة واحدة ومن مذهبهم حمل المطلق

٣٤٣

قوله مع ان قضيه
ما عر الخ قد يقال
قضيه ما عر فعليه
كسنة ثوب الاحمال
لا يستدل بها هو



على المعتد في حادتين فكيف في واحدة والجواب

هنا بيضاء بقدر
اربعه اسطر
بجميع النسخ التي
بايدنا

ورا بعها ان يتاخر العام عن وقت الخطاب بالخاص لكنه
قبل وقت العمل به فله حكم الذي قبله في البناء والنسخ
الا على رأى من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت
العمل به كلقاضى عبد الجبار فانه لا يملكه العمل على النسخ
فتعين عليه البناء او التعارض فيما تنافيا فيه وجعل
الكيا الطبرى الخلاف في هذه الحالة مبنيا على تاخير
البيان قال من لم يجوز تاخيره عن مورد اللفظ جعله
سما للخاص القسم الثالث ان لا يعلم تاريخها فقد الشافى
واصحابه ان الخاص منها يخص العام وهو قول الكتابلة ونقله
القاضى عبد الوهاب والبا جى عن عامة اصحابهم وبه قال
القاضى عبد الجبار وبعض الحنفية وذهب ابو حنيفة
والثرا صحابه الى التوقف الى ظهور التاريخ والى ما يرجح
احدهما على الاخر ويرجع الى عيزهما وحكى عن القاضى
ابى بكر والدا قاف ايضا وكل من الامام من ذهب الى ما يقتضيه
اصله اما الشافى فلو انه بنى العام على الخاص مطلقا متقدما
ومتاخر او مقارنا اذا علم التاريخ لكن في بعض الصور يكون
البناء على وجه النسخ وفي بعضها على وجه التخصيص وحالة
الجهل لا تخلو عن هذه الاحوال الثلاثة فوجب ان يبني
العام على الخاص والجهل يكون البناء على وجه النسخ او
التخصيص لا محذور فيه لاني حق العمل ولا في حق الاجتهاد

واما

الاعتقاد صح

واما ابو حنيفة فلو انه ينسخ الخاص بالعام اذا كان متقدما
عليه ويخصص العام او ينسخه به اذا كان متاخر عنه
وعند الجهل بالتاريخ دار الامر في الخاص بين ان يكون منسوخا
او مخصصا او ناسخا فعند التردد في هذه الاقسام يجب
التوقف واعلم ان ابو حنيفة واصحابه لما اعتقدوا في
هذه الحالة التوقف الى ظهور المرجح ذكروا في الترجيح
في استعمالها او استعمال احدهما وجوها فنقل ابو بكر
الرازى والقاضى عبد الوهاب عن عيسى بن ابان انه
قسمه الى اربعة اقسام لانه اما ان يعمل الناس بهما
جميعا فيسملان ويرتب العام على الخاص كالنهي عن
بيع ما ليس عندك وترخيصه في السلم واما ان يتفقوا
على العمل بهما احدهما ويسقطوا الاخر فيجب حملها
اسقطوا على انه منسوخ بما عملوا به ويختلفون في ذلك
فيعمل بعضهم باحدهما وعامة اهل العلم يخالفه فالعمل
على قول العامة قال ابو بكر وحاصله ان الخاص والعام
اذا وردا وتجردا عن دلالة النسخ يستعملان جميعا على
الترتيب وانه ان اختلف السلف فيها دل على ان احدهما
ناسخ للاخر قال وكان ابو الحسن الكرخى يحكى عن
ابى حنيفة في الخاص والعام متى اتفق العلماء على استعمال
احدهما واختلفوا في الاخر كان المتفق عليه قاضيا
على المختلف فيه كقوله فيما سقت السبا العشر فانه متفق
على استعماله في الخمسة اوسق وحديث ليس فيما دون
خمس اوسق صدقة مختلف في استعماله فكان خير
ايجاب العشر مطلقا قاضيا عليه بايجابه قال ابو بكر
وهذا اصل صحيح تستمر عليه المسائل ونقل غيره عن

خلى

واستقوا

الدرخي وعينه من وجوه الترجيح ترجيح الخاص فيها على
النسخ والمغني للحكم الشرعي على الحكم العقلي وزاد ابو عبد
الله البصري كون احد الجزأين بيانا للاخر بالاعتقاد
كاعتقادهم على نصاب السوقة وعدم العمل بعموم الآية وعبر
ذلك من طرق الترجيحات بتبديلات الاول قال الكيا
الطبري خلاف الكيفية في هذه المسألة مبني على ان
العام الذي لم يدخله التخصيص نص في الاستغراق حتى
لا يجوز تخصيصه بالعيان وحينئذ فان قضى الخاص
على العام في جزء تناوله الخاص والعام يقضى على الخاص
في جزء تناوله العموم فيتعارضان من هذه الجهة الثاني
قال ابن دقيق العيد ان شرط البناء في هذه المسألة
التناهي في الكل او في موضع الخاص اما اذا لم يحصل
التناهي فلا وكذا القول في حمل المطلق على المقيد وعلى
هذا فاذا اورد عام وخاص في طرفي النهي والتثني فلا
يبني العام على الخاص ولا يقيد المطلق كما في نهيه عن
مس الذكر باليمين في الاستنجاء والنهي عن مسه باليمين
مطلقا فبني على العموم لدلالته على النهي في محل
لا يدل ذلك الاخر عليه هذا اذا ثبت لنا ان الحديثين
مقتدان ليسا حديث واحد اختلف في لفظه مسألة
تعارض المغنر والمجمل كالتخصص والعام فيقدم المغنر على
المجمل مطلقا قاله الاستاذ ابو منصور
(المطلق والمقيد)

انظر ابن جواب
ان هو
فالعامة

لعله اختلف
لفظه

المطلق ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي وقال
في الحصول ما دل على الماهية من غير ان يكون له دلالة
على شئ من قيودها والمراد بها عوارض الماهية اللاحقة
لها

لها في الوجود العيني في الذهن اما اذا احتصر مع الماهية
عارض من عوارضها وهي الكثرة فان كانت محصورة
ففي العدد والا فالعام قال وهذا التحقيق ظهر
فناه قول من قال المطلق الدال على واحد لا بعينه
فان قوله لا واحد لا بعينه امران مفايران للماهية
من حيث هي هي زايدان عليها ضرورة ان الوحدة
وعدم التعين لا يدخلان في مفهوم الكيفية على ما
ذكرنا وقال صاحب الحاصل الدال على الماهية من
حيث هي هي هو المطلق والدال عليها مع وحدة
معينة هو المعرفة وعبر معينة هو النكرة وقال
صاحب التفتيح الدال على الكيفية هو المطلق ويسمى
معمومة كليا وحاصل كلام الامام واتباعه ان
المطلق الدال على معنى كلي ونحوه قول الغزالي في
المستصفي اللفظ بالنسبة الى اشتراك المعنى وخصو
صيته ينقسم الى لفظ لا يدل على غير واحد كزيد وعمرو
والى ما يدل على اشياء كثيرة فتفق في معنى واحد
ولسماه مطلقا فالطلق هو اللفظ الدال على معنى
لا يكون تصوره مانعا من وقوع الشركة وقال ابن
الزمكاني في الرهات جعل صاحب الحصول المطلق
والنكرة سواء وحفظا القدماء في حدهم له بما سبق
محميا محتميا بان الوحدة والتعين قيدان زايدان
على الماهية قال ويرد عليه اعلام الاجناس
كاسامة وثغالة فانها تدل على الكيفية من حيث
هي هي فكان ينبغي ان تكون نكرة وردد عليه
الاصغراني في شرح الحصول وقال لم يجعل الامام

المطلق والنكرة سواء بل غير بينهما فان المطلق الدال على الماهية من حيث هي هي والنكرة الدال عليها بعينه الوحدة الشائعة واما الزامه علم الجنس فمردود بانه وضع للماهية الذهنية بعينه الشخص الذهني بخلاف اسم الجنس واما الأمدى وابن الحاجب فقال لا انه الدال على الماهية بعينه الوحدة الشائعة كالنكرة قال في الاحكام المطلق النكرة في سياق الاثبات وقال ابن الحاجب المطلق ما دل على شايع في جنسه وبخودك عرف النكرة في كتب النحو الا ان الذي دعا الأمدى الى ذلك هو اصله في انكار الكلي الطبيعي واما ابن الحاجب فانه لا يتكره بل هو مع الجمهور في اثباته لكن الداعي له الى ذلك موافقة النجاة في عدم التفرقة بين المطلق والنكرة قال ابن الخشاب النحوي النكرة كل اسم دل على سمائه على جهة البدل اي فانه صالح لهذا ولهذا هو ولا ينبغي ذلك يعني موافقة ابن الحاجب للنجاة فان النجاة انما دعاهم الى ذلك انه لا عرض لهم في الفرق لا اشتراك المطلق والنكرة في صياغة الالفاظ من حيث قبول ال وعين ذلك من الاحكام فلم يحتاجوا الى الفرق اما الاصوليون والفقهاء فانها عندهم حقيقة مختلفةان اما الاصولي فعليه ان يذكر وجه المميز فيها فانا قطعاً نفرق بين الدال على الماهية من حيث هي هي والدال عليها بعينه الوحدة غير معينة كما نفرق بين الدال عليها بوحدة غير معينة وهو النكرة ومعينة وهي المعرفة فهي حقايق ثلاث لا بد من بيانها واما الفقيه فلون الاحكام تختلف عنده

بالنسبة

بالنسبة اليها الا ترى انه لما استشعر بعضهم التكبير في بعض الالفاظ اشترط الوحدة فقال الغزالي فيمن قال ان كان جملها غلوما فاعطوه كذا فكان غلومين لاشي لهما لان التكبير يشتر بالتوحيد ويصدق انهما غلوما لا غلوم وكذا لو قال لامرته ان كان حملك ذكرا فانت طالق طلقين فكانا ذكراين فيقبل لا تطلق لهذا المعنى وقيل تطلق حملوا على الجنس من حيث هو فانظر كيف فرق الفقهاء بين المطلق والنكرة واقول المحقق ان المطلق قسمان احدهما ان يقع في الاثبات فهذا يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهو معنى قولهم المطلق هو التعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تدبوا بقره والثاني ان يقع في الاخبار مثل رايت رجلا فهو لاثبات واحد منهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعل مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وعلى القسم الاول ينزل كلام المحصول وعلى الثاني ينزل كلام ابن الحاجب وهو قطعي في الماهية هذا عند الحنفية وظاهر عند الشافعية كظهوره الخلاف في العموم ولا سترسالة على جميع الافراد يشبه العموم ولهذا قيل انه عام عموم بدل والاطلاق والتقييد من عوارض الالفاظ باعتبار معانيها اصطلاحا وان اطلق على المعاني فلا مشاحة في الاصطلاح وهما امران نبيان باعتبار الطرفين ويرتقى الى مطلق لا اطلاق بعده كما لمعلوم والى مقيد لا تقييد بعده

كزيد وبينهما وسائط وقال الهندي المطلق الحقيقي ما
 دل على الماهية فقط والاضافي يختلف نحو رجل
 ورقية فانه مطلق بالاضافة الى رجل عالم ورقية
 مؤمنة ومقيد بالاضافة الى الحقيقي لانه يدل
 على واحد شائع وهما مقيدان زائدان على الماهية
 والمقيد مقابلهما قال صاحب خلاصة الماخذ
 اختيار مشايخ خراسان وما وراء النهر ان المطلق ثابت
 في الازهان دون الاعيان وحكمه حكم العام الى قيام
 دليل التعيين فائدة العمل بالمطلق قبل البحث عن
 المقيد ينبغي ان يكون على الخلاف السابق في العموم
 ولم يذكره مسألة اعلم ان الخطاب اذا ورد
 مطلقا لا مقيد له حمل على اطلاقه او مطلقا مقيد
 حمل على تقييده وان ورد مطلقا في موضع مقيد
 في اخر فالكلام في مقامين احدهما في المقيد هل
 يجب ان يكون حاله مقصورا على الشرط المقيد به ام لا
 والثاني في المطلق هل يجب حمله على حكم المقيد من جنسه
 ام لا اما الاول فهو البحث في ان مفهوم الشرط والصفة
 حجة ام لا كما سياتي ان شاء الله تعالى فان قلنا ليس
 بحجة لم يحمل المطلق عليه وان قلنا حجة حمل ولا يد
 في الحمل من تقديم كون المقيد شرطا فيها فيده
 والاصوليون قد اهلوا ذكره هنا لوضوحه وانما
 تعرض له الماوردي والرويان واعتبرا معنى المقيد
 فان كان خاصا ثبت حكم المقيد وان كان عاما
 سقط حكمه فالاول كقوله تعالى وان كنتم مرضى او
 على سفر الى قوله فلم تجذوا اما فتقيد التيمم بالمرض
 والسفر



والسفر شرط في اباحته والثاني كقوله واذا ضربتم
 في الارض الى قوله ان خفتم فليس الخوف شرطا في
 القصر واما الثاني فهو المقصود بعد ثبوت كون
 التقييد شرطا في المقيد فنقسم المطلق والمقيد الى
 اقسام احدها ان يختلفا في السبب والحكم فلا يحمل
 احدهما على الاخر بالاتفاق كتقيد الشهادة بالعدالة
 واطلاق الرقبة في الكفارة وشرط الامدي ان
 يكونا بثبوتين فان لم يكن كما اذا قال في كفارة الظهار
 اعتق رقبة وقال لا تملك رقبة كافر فلا خلاف
 ان المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالمسئلة في
 هذه الصورة واعلم ان الاتفاق في هذا القسم
 نقله القاضي ابوبكر وامام الحرمين والكنيا وابن
 برهان والامدي وغيرهم وذكر الباجي عن القاضي
 محمد من المالكية ان منه هب مالك في هذا حمل المطلق
 على المقيد واخذ ذلك من رواية رويت عنه
 انه قال عجبت من رجل عظيم من اهل العلم يقول
 ان التيمم الى الكوعين فليل له انه حمل ذلك على
 اية القطع فقال وابن هب من اية الوضوء قال
 الباجي وهذا التاويل غير مسلم لانه محتمل حمله عليه
 بقياس او علة وانما الخلاف في الحمل بمقتضى اللفظ
 وسياتي حكاية قول الثاني في كفارة العمل انه
 يجرى فيها الاطعام كما في الظهار قلت ومن هذا
 كله يخرج خلاف في حمل المطلق على المقيد في هذا
 القسم وينبغي التفاته الى انه من باب القياس
 او اللفظ فان قلنا من باب القياس امتنع لان

يكونا

من شرط القياس اتحاد الحكم والحكم ههنا مختلف حيث
 اطلق الاطعام وقيد الصيام العتم الثاني ان
 يتفقا في السبب والحكم فيجمل احدهما على الآخر كما لو
 قال ان ظاهرت فاعتق رقية وقال في موضع آخر
 ان ظاهرت فاعتق رقية مؤمنة وابو حنيفة موافق
 في هذا العتم كما قاله ابو زيد في الاسرار وابو منصور
 الماتريدي في تفسيره وغيرهما ولهذا حمل قوله
 تعالى فصيام ثلثة ايام على قراءة ابن مسعود
 متابعات وكذا الوكيل له تغد عندي اليوم فقال
 والله لا اتغده حمل على ذلك اليوم حتى لا يثبت بغيره
 ومن نقل الاتفاق في هذا العتم القاصيان ابو بكر
 وعبد الوهاب وابن فورك والكي الطبري وغيرهم
 وكما طلاق تحريم الدم في موضع وتقييده في آخره
 بالمسفوح وكتوله فاسحوا بوجوهكم وايديكم وقال
 في موضع اخر منه وقوله تعالى من كان يريد حرث
 الاخرة نزرده في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا
 نوته منها فانه لو قيل عن نوي من يطلب الدنيا طلبا
 حثيثا ولا يحصل له شئ قلنا قال تعالى من كان يريد
 العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد فعلق ما يؤتىه
 بالمشيئة والارادة فحمل المطلق على المعيد وكما طلاق
 المسح في قوله يمسح للمسا فرثلاثة ايام والتقييد بقوله
 اذا تطهر فليس خفيه وقوله عن موتون مع قوله
 كل صغير وكبير ذكر وانثى حر وعبد من المسلمين وقوله
 لا تكاح الابوي مع قوله الابوي مرشده وقال ابن
 العربي في المحصول هذه المسألة مسألة المعنوم كقوله

الظاهر ان هنا
 سقطا فليراجع

في

في اربعين شاة شاة وهذا مطلق وقوله في الغنم السائمة
 الزكاة فهذا معيد بالسوم فان قلنا بالمعنوم حملنا المطلق
 على المعيد على اختلاف والسبب واحد وهو الملك للمالك
 الباقي والحكم واحد وهو وجوب الزكاة اهو وظاهره
 جريان خلاف الكفنية في هذا العتم منكر والمعنوم به
 صرح ابن برهان في الاوسط فقال اختلف اصحاب
 ابي حنيفة في هذا العتم فذهب بعضهم الى انه لا يحمل
 والصحيح من مذهبهم انه يحمل قلت الا انهم لم يحملوا صدقة
 الفطر كذلك بل عملوا بالنصين وقال ابو الوليد الباجي
 حمل المطلق على المعيد في هذا العتم من باب دليل
 الخطاب وقد ذكرنا انه ليس بدليل فيجوز التخصيص
 به قال واختلف كلام القاضي ابي بكر في ذلك في
 التقریب وحكى الطرسوسي بالسينين المهمتين الخلا
 فيه عن المالكية ايضا واستثنى بعض كتابه من هذا
 العتم ما اذا كان المعيد احادا والمطلق متواترا قال فينبني
 على مسألة الزيادة هل هي نسخ وعلى نسخ المتواتر بالاحاد
 والمنع قول الكفنية وهذا كله في المعيد مطلقا فان كانت
 دلالة المعيد من حيث المعنوم فذلك عند من قال به
 فيقدم خاصة على العموم ومن لا يقول بالمعنوم فيحمل
 بمقتضى الاطلاق قلت وهكذا فعلت الكفنية في
 صدقة الفطر ولم يفعلوا ذلك في كفارة اليمين قالوا
 لانها في الصوم وردا في حكم يستحيل وجوده بموضعين
 متضادين مقدما للتقييد وفي صدقة الفطر في السبب
 ولا فراجة واذا قلنا بالحمل فاختلصوا فصيح ابن الحاجب
 وغيره ان الحمل بيان للمطلوب اى دل على انه كان

المراد بالطلق هو المقيّد وقيل يكون نسخاً أي دالاً على نسخ حكم
 المطلق السابق بحكم المقيّد الطارئ وأعلم أن ظاهر الظاهر
 أنه لا فرق في هذا القسم في الحمل بين أن يكون المطلق متقدماً
 أو متأخراً أو جهلاً السابق منهما ولذا قال الغزالي في
 المستصفي بعد تعرضه لهذا وهذا أصح على مذهب
 من لا يرى بين العام والخاص تقابلاً التام والممنوخ
 والقاضي مع تصيره إلى التعارض نقل الاتفاق على تنزيل
 المطلق على المقيّد عند اتحاد الحكم هو وفيما ذكره إشارة
 إلى أن من صار إلى أن العام المتأخر لا يخص بالخاص المتقدّم
 عند التعارض بل يحمل على النسخ ينبغي أن لا يحمل المطلق على
 المقيّد ويلزمه أن يقول ههنا أن المطلق المتأخر ناسخ
 للمقيّد المتقدّم لأن المطلق بمثابة العام والمقيّد بمثابة
 الخاص وعلى هذا يلزم الوقف عند حمل التاريخ كما توقف
 هناك كذا قال الصندي والأردبيلي ويشهد له حكاية
 ابن الحاجب عن بعضهم أنه إذا كان المقيّد متأخراً عن
 المطلق يكون المقيّد ناسخاً للمطلق وزيفه وأحق أنه يجزئ
 فيما إذا تأخر المقيّد عن وقت العمل بالمطلق والأصح حمل على
 النسخ مع إمكان جملة على البياض بعيد ثم يلزمه عكسه
 أن رأى نسخ الخاص بالعام وقد يقال لا يلزم القابل في
 العام بالنسخ أن يقول به هنا في المطلق والفرق أن الخاص
 يناقض العام في جهة مدلوله فإن العام يدل على إثبات
 الحكم في جميع أفرادها ظاهره والخاص ينفي الحكم في بعضها
 فوقع التعارض بينهما من هذا الوجه وأما المطلق فلا دلالة
 له على حكم المقيّد لا ينفي ولا إثبات فإن الإيمان مثلاً
 في قوله اعتق رقبة مسكوت عنه فلا يكون إثباته بقوله
 اعتق رقبة مؤمنة مناً فيا لحكم الاطلاق من جهة
 المدلول

المدلول فيحمل المطلق على المقيّد بكل حال فصح نقل الإجماع
 على ذلك ولا يخرج على الخلاف في تقابل العام المتأخر
 والخاص المتقدّم لما فيه من إجماع بين الدليلين القسم
 الثالث أن يختلفا في السبب دون الحكم كأطلاق
 الرقبة في كفارة الظهار وتقييد هابا بالإيمان في كفارة
 القتل فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق لكن الظهار
 والقتل سببان مختلفان فهذا هو موضع الخلاف
 بين الكيفية والشأفعية أما عكسه وهو اتحاد السبب
 واختلاف الحكم فظاهر إطلاقهم أنه لا خلاف فيه
 لكن ابن العربي في المحصول جعله من موضع الخلاف
 وبه نصير الأقسام أربعة ومثله بآية الوضوء فإنه
 قيد فيها غسل اليدين بالمرافق وأطلق في آية التيمم
 كقوله وأيديكم منه فإن السبب واحد وهو الحدث
 وحكى أبو الخطاب من كثرة اختلاف في اتحاد السبب
 واختلاف الحكم ونقل فيه روايتين عن أحمد ومثله
 بآية الوضوء والتيمم أيضاً ولذا مثلها القاضي في
 التقريب إذ اعلمت هذا فاختلغوا في هذه المسألة
 على مذاهب أحدها أن المطلق يحمل على المقيّد بموجب
 اللفظ ومقتضى اللغة من غير دليل ما لم يقم دليل
 على جملة على الاطلاق فإن تقييد أحدهما يوجب
 تقييد الآخر لفظاً كقوله تعالى والذّكرين الله كثير
 والذّكرات ولما في العدالة والشهود في قوله وأشهدوا
 شهيدين من رجالكم يحمل على قوله وأشهدوا وذوي
 عدل منكم وحمل اطلاق العتق في كفارة الظهار
 على العتق المقيّد بالإيمان في كفارة القتل واليهين

قال الماوردي والرويان في باب القضاء انه ظاهر
 مذهب الشافعي وقال الماوردي في باب الظهار ان
 عليه جمهور اصحابنا وقال سليم انه ظاهر كلام
 الشافعي وحكاه القاضي عبد الوهاب عن جمهور
 اصحابهم ونقله امام الحرمين عن بعض اصحابنا قال
 واقرب طريق هو لانه ان كلام الله في حكم الخطاب
 الواحد وحق الخطاب الواحد ان يترتب فيه المطلق
 على المعيد قال وهذا من فنون الهديان فان قضيا
 الالفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة لبعضها
 حكم التعلق والاختصاص وبعضها حكم الاستدلال
 والانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على
 حكم كلام واحد مع العلم بان في كتاب الله الثني
 والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغايرة فقد
 ادعى امر اعظمها ولا تغني في مثل ذلك الاشارة الى
 اتحاد الكلام الازلي ومضرب المتكلمين في
 الالفاظ والتقصايات الصيغ وهي مختلفة لامر في
 اختلافها فقط هذا الظن المذهب الشافعي
 انه لا يحمل عليه بنفس اللفظ بل لابد من دليل
 من قياس او غيره كما يجوز تخصيص العموم بالقياس
 وغيره وان حصل قياس صحيح او غيره من الادلة
 يقتضي تعيينه به قيد والا اقر المطلق على اطلاقه
 والمعيد على تعيينه قال الامدي هذا هو الاظهر
 من مذهب الشافعي وصححه هو الامام فخر الدين
 واتباعها وقد علمت ان اصحاب الشافعي انما نقلوا عنه
 الاول وهم اعرف من الامدي بذلك وفي مناقب الشافعي

لابي

في

لابي حاتم الرازي عن يونس بن عبد الاعلى قال سمعت
 الشافعي يعيب علي من يقول لا يقاس المطلق من الكتاب
 على المنصوص وقال يلزم من قال هذا ان يجيز شهادة
 العبد والسفها لان الله عز وجل قال واشهدوا ذوى
 عدل منكم وقال في موضع آخر واشهدوا اذا نجا يعتم
 مطلقا ولكن المطلق يقاس على المنصوص في مثل هذا
 فلا يجوز الا العدل نعم هذا القول عليه جماعة كثير
 من اصحابنا منهم القفال الشافعي كما رآته في كتابه
 ونقلوه عن ابن فورك وصححه الاستاذ ابو اسحاق
 الاسفرايني والقاضي ابو الطيب والشيخ ابو اسحاق
 وامام الحرمين وابن العثيري والغزالي وابن برهان
 وابن السمعاني وقال ابن دقيق العيد في شرح العدة
 انه الاقرب واختاره القاضي ابو بكر ونسبه الى المحققين
 قال لو كان تعييد المطلق لتعييد المعيد لجاز اطلاق
 المعيد لاطلاق المطلق وهو لا يجوز اجماعا ونقله
 الماوردي عن ابي علي بن ابي هريرة شوقا وهو
 قلة معرفة بلسانهم لانهم تارة يكررون الكلمة للتاكيد
 وتارة يحذفونها لاويجاز وتارة يستعملون بعضها للترخي
 ونقله القاضي عبد الوهاب عن الجمهور من المالكية
 وغيرهم ونقله الاستاذ ابو منصور عن ابن سريج
 وحكاه الماوردي والرويان في باب القضاء عن بعض
 اصحابنا فقالوا ذهب بعض اصحابنا الى ان حكم المطلق
 بعد المعيد من جنسه موقوف على الدليل فان قام
 الدليل على تعيينه قيد وان لم يبق على واحد منها دليل
 صار كالذي لم يرد فيه نص فيعدل عنه الى غيره

من الأدلة قالوا وهذا قول من ذهب إلى وقف العموم حتى
يقوم دليل على تخصيص أو عموم وهذا عند المذاهب
لأن النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائدا إليها ولا يبعد
بالاحتمال إلى غيرها ليكون النص ثابتا بما يورث إليه
الاجتهاد من نفي الاحتمال عنه وتعين المراد به قال الاصناف
وحيث قلنا بتعيينه قياسا اردنا به سألنا عن الفروق
وبه يندفع قولهم ان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف
الاحكام وقال ابن برهان كل دليل يجوز تخصيص
العموم به يجوز تقييد المطلق به وما لا فلا لان المطلق
عام من حيث المعنى فيجوز التقييد بفعله عليه السلام
خلاف للقاضي وتقريره خلافا لبعضهم وبمفهوم الخطاب
وقال ابن فورك والليث الطبري والقاضي عبد الوهاب
القائلون بانهم حمل عليه من جهة القياس اختلفوا هل
القياس محض المطلق او زائد فيه فمنهم من قال انه
يقضي تخصيص المطلق لا الزيادة فيه قال القاضي عبد
الوهاب وهو الصحيح ومنهم من قال يقضي الزيادة فيه
وجوز الزيادة بالقياس ولم يقدره نسخا وقال صاحب
الواضح اختلف ابو عبد الله البصري وعبد الجبار في ان
ان تقييد الرقبة المطلقة بالايان هل يقضي زيادة او
تخصيضا فقال البصري هو زيادة لان اطلاق الرقبة
يقضي اجزاء كل ما تقع عليه الرقبة فاذا اعتبر في اجزائها
الايان كان ذلك زيادة لاحالة وقال قاضي القضاة
هو تخصيص لان اطلاق الرقبة يقضي اجزاء المومنة
والكافرة والتقييد بالايان يخرج الكافرة فكان
تخصيضا لاحالة قال وفائدة هذه الخلاف ان من قال

زيادة

زيادة محتمل يمنع الحمل بالقياس لان هذه الزيادة نسخ
والنسخ بالقياس لا يجوز ومن قال تخصيص جواز الحمل
بالقياس وحقن الواحد وليس هذا بخلاف في
الحقيقة فالقاضي اراد ان التقييد بالصفة نقصان
في المعنى وابو عبد الله اراد زيادة في اللفظ اهو
وقال الغزالي في المحول القائلون بالقياس اختلفوا
فقبل لا يجوز الاستنباط من محل التقييد فليكن
من محل آخر وهو عدم اجزاء المرتد بالاجماع قال
وهذا باطل فان المستنبط من محل التقييد ان كان
محلها كما قبل والا فهو باطل لعدم الاحالة المذهب
الثالث قال الماوردي وهو اولي المذاهب انه
يعتبر اغلظ حكمي المطلق والمعتد فان كان حكم
المعتد اغلظ حمل المطلق على المعتد ولم يحمل على
اطلاقه وان كان حكم المطلق اغلظ حمل على
اطلاقه ولم يقيده الابدليل لان التقليل الزام وما
تضمنه الالزام لم يسقط التزامه بالاحتمال المذهب
الرابع التفصيل بين ان يكون صفة فيحمل كالايان
في الرقبة او ذاتا فلا يحمل كالسقيفة بالمرافق في
الوضوء دون التيمم وهو حاصل كلام الابرار
وسياتي ما فيه المذهب الخامس انه لا يحمل عليه
اصلا لان جهة القياس ولا من جهة اللفظ وهو
مذهب الحنفية وحكاها القاضي عبد الوهاب في
الملخص عن اثر المالكية بعد ان قال الاصح عندي
الثاني قال ابن السمعاني في الاصطلاح وعله الحنفية
بان تقييد الخطاب بشئ في موضع لا يوجب تقييد

مثله في موضع آخر كما ان تخصيص العموم في موضع لا يوجب
تخصيص العموم في موضع آخر ولو وجب حمل المطلق على
المعنى بظاهر الخطاب لم يكن ذلك يا ولي من حمل المعنى على
المطلق بظاهر الورد وهذا لان التقييد له حكم في
والاطلاق له حكم وحمل احدهما على صاحبه مثل حمل
صاحبه عليه لان كل واحد منهما ترك الخطاب من تقييد
او اطلاق اهو قال في المعتمد واختلفوا في سبب المنع
ف قيل لان تقييده بالايان زيادة على النص والزيادة
على النص نسخ والنسخ لا يجوز تقييده بالقياس وقيل لان
تقييده بالايان زيادة على حكم قصد استيفائه وقيل
تخصيصه بالايان هو تخصيص الحكم قد قصد استيفائه
وقال في المحمول اختلفوا في وجه النسخ ف قيل لان فيه شرط
الايان والنص لا يقتضيه وقال المحققون اقتضى النص
اجزاء ما يسمى رتبة فشرط الايمان بعين مقتضى النص قال
وهذا أقوى لهم في مسألة النية في الوضوء فان الله تعالى
تولى بيان فعال الوضوء واركانه فاقضى ذلك وقوع
الاجزاء بتحصيل ما تعرض له وشرط النية زيادة عليه
وقال الشافعي الزيادة على النص تخصيص وانما قال ذلك
لان يسمى الظاهر نصا وقال القاضي ابو بكر ان التقييد
بالقياس وعينه نقصان لزيادة فان الزيادة على
النص فيها ما هو نسخ وما ليس بنسخ واعلم ان
الخلافا في اصل هذه المسألة يلفت الى امور احدها
ان المطلق هل هو ظاهر في الاستغراق او نص فيه
فان قلنا ظاهرا جاز حمل المطلق على المعنى بالقياس

على

خ
بالحاء المهملة و

على الخلاف السابق في التخصيص به وان قلنا نص فلا
يسوخ لانه يكون نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز قال ابن
رجال ورايت لبعض المتأخرين مذهبا ثالثا وهو
ان المطلق ليس بنص في الاطلاق ولا ظاهرا فيه بل
هو متناول للذات غير متعرض لشي ولا اثبات وعلى
هذا فلا يكون تقييد المطلق من باب التناول بل يكون
آتيا بما لم يشعر به اللفظ الاول وهو بمثابة ايجاب
الركاء بعد ايجاب الصلاة الثاني ان الزيادة على
النص نسخ عندهم وتخصيص عند الشافعي كما نقله
عنه في المحمول هنا والنسخ لا يجوز بالقياس ويجوز
التخصيص به الثالث القول بالمعزوم فهو يدعي انه
ليس بحجة وعنده ناه حجة فلذا حملناه عليه وقال
امام الحرمين قد تناقض الحنفية في تقييدهم رتبة
الظهار باشتراط نطقها فلا يكفي عندهم اعتراف
الاخرس وفي تقييدهم القربى بالفقراء في قوله تعالى
ولذي القربى ثم قال والحق ان المطلق كالعام فيتمتع
كالتخصيص والتخصيص تارة يكون بقصر اللفظ على
بعض غير مميز بصفة كحل الفقراء على ثلاثة وتارة
على مميز بصفة كحل المشركين على حربيين وقال
المقترح مطلق النظر في هذه المسألة يبني على ان
الاجتزاء بالمطلق يوحى من مجرد اللفظ او من عدم
دليل يدل على اعتبار زايه فان قلنا بالثاني فالمطلق
لا يشعر بالمعنى فلا يحمل عليه لان حمله عليه من
باب التناول بان يكون اللفظ يحتمل معنيين فيحمل على
احدهما بالدليل وحينئذ فاللفظ لا اشعار فيه



بالمطلق فضلا عن المعتد فلا يحمل وان قلنا ماخوذ من
 الاستعار اللفظ فهل هو ظاهر في الاستفراق
 او نص فيه فان قلنا ظاهرا جاز حمل المطلق على المقيد
 بقياس على المخلاف وان قلنا نص فلا يسوغ الحمل
 بالقياس لانه يكون نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز
 قنيتها **باب الاول** قال البيهقي بقى قسم رابع
 وهو ان يتجدد الموجب ويختلف صنف الموجب كما
 اذا قيد الرقبة في كفارة الظهار بالاسلام ثم اطلق
 في جانب الاطعام ذكر المساكن فهل يتقيد به
 المسكين بان يكون مسلما كالرقبة المعتقة وقد اغفل
 الاصوليون الكلام على هذه الصورة والذي
 اقوله في ذلك انه يصح ويمكن ان يسلك به مسلك
 القياس كما سلكتاه في مسألة تقيد الرقبة في الظهار
 على الرقبة في القتل على ذلك الطريق اذا علمت ذلك
 فحمل المطلق على المقيد عندنا على الوجه المشرح شروط
 الاول ان يكون المقيد من باب الصفات كالايمان مع ثبوت
 الذوات في الموضوعين فاما في اثبات اصل الحكم من
 زيادة خارجة او عدد فلا يحمل احدهما على الاخر
 وهذا كما لا طعام في كفارة القتل فان اظهر التعولين
 انه لا يجب وان ذكره الله في كفارة الظهار لان هذا
 انما هو اثبات الحكم لا صفة وكذلك ايجاب غسل الاعضاء
 الاربعة في الوضوء مع الاقتصار على عضو من في التيمم
 فان الاجماع منعقد على انه لا يحمل اطلاق التيمم على
 تقيد الوضوء يستحق تيمم الاربعة لما فيه من اثبات
 حكم لم يذكر وحمل المطلق على المقيد يخص بالصفة
 قال

قال الماوردي ولهذا اجملتنا اطلاق اليد في التيمم على
 المرفق لتقيد ذلك في الوضوء لان ذكر المرفق صفة
 وذكر الراس والرجلين اصل ومن ذكر هذا الشرط
 القفال الثاشي والشيخ ابو حامد وبتبعه الماوردي
 والرويانى ونقله المازري عن الابهري من المالكية
 ايضا لكن في تمثيل القفال والماوردي بالتيمم الى
 المرفق نظرا لانه اثبات اصل اذ هو عضو زايد لا
 وصف ولذلك لم يرد مطلق الى تقيد بها بعدد
 وقد منع اصحابنا دعوى الكسفة كون التقيد زيادة
 على النص ولا يتجه منع كونه زيادة الا عند كون
 الزيادة وصفا اما اذا كانت ذاتا مستقلة فهي زيادة
 قطعا ونقل الماوردي في باب القضاء خلافا في
 هذه المسألة فحزم بما ذكرناه ثم نقل عن ابن خيران
 من اصحابنا ان المطلق يحمل على المقيد في الاصل ايضا
 فانه تعالى ذكر الاطعام في كفارة الظهار ولم يذكره
 في كفارة القتل فيحمل عليها قال وفي هذا اثبات
 اصل بغير اصل هو ومن صور المسألة ان الاصح
 في مذهبا ان المحرم اذا قتل صيدا واختار من
 الخصال اخراج الطعام انه يفرقه على ثلثة مساكن
 فصاعدا لانه امر باعطائه الى جمع في قوله تعالى
 او كفارة طعام ساكن واقله ثلثة مع انه ورد
 في كفارة الاتلاف في الحج اعطاؤها لجمع مقيدا
 بكونهم سنة لكل مسكين نصف صاع ولم يحملوا
 ذلك المطلق في الجمع على هذا المقيد وما ذاك
 الا لان في جملة زيادة اجرام وهي ثلثة مساكن



والا فله لا يحمل الشرط الثاني ان لا يكون المطلق الا
 اصل واحد كما شرط العدالة في الشهود على الرجعة
 والوصية واطلاقه الشهادة في البيوع وغيرها فهي
 شرط في الجميع وكذا تقييده ميراث الزوجين بقوله
 من بعد وصية توصون بها او دين واطلاقه الميراث
 فيما اطلق فيه وكان ما اطلق من الموارد كلها بعد
 الوصية والدين فاما اذا كان المطلق دائرا بين قيدين
 متضادين نظر فان كان السبب مختلفا لم يحمل اطلاقه
 على احدهما الا بدليل فيحمل على ما كان القياس عليه
 اولى او ما كان دليل الحكم عليه اقوى ذكره هذا الشرط
 الاستاذ ابو منصور والشيخ ابواسحاق في البيع والكيان
 وحكي القاضي عبد الوهاب فيه الاتفاق وليس كذلك
 فقد حكي القفال الشاشي فيه خلافا لاصحابنا ولم يرجح
 شيئا ومن ذكره الماوردي في باب الكفارات ومثله
 بالصيام في كفارة اليمين فان في وجوب تناوبه قولين
 اصحهما المنع لانه داير بين قيدين احدهما يوجب
 التتابع وهو صوم الظهار كما في قوله تعالى فصيام
 شهرين متتابعين والآخر يوجب التفرقة وهو صوم
 المتع في قوله فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا
 رجعت وليس حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر
 فترك على اطلاقه فيكون محيرا بين التتابع فيه والتفرقة
 كقضاء رمضان لما اطلق وهو بين هذين القيدين
 حمل على اطلاقه هو وسعه الروايات في مواضع منها
 كفارة اليمين وقال هذا مما سبق اليه الشافعي ولم
 يسبق فيه ومثله بعضهم بغسل اليدين في الوضوء
 فانه

فانه وردا مقيد بالمرافق وقطعها في السرقة مقيد بالكوع
 بالاجماع ومحمرا في التيمم ورد مطلقا فهل يلحق بالقطع
 او بالغسل هذا اما خذ الخلاف قال والاصح حمله على
 ما هو اشبه به من المقيد من يلحق بالغسل لان التيمم
 بدله وقال الكيا يجب الوقف اذ لا قياس فان غلب
 احد الشئين تحقق القياس وقال صاحب المعتمد
 وتبعه في المحصول ان من لا يرى تقييد المطلق بالمقيد
 اصلا لا يقيده هنا باحدهما ومن يرى التقييد من
 اللفظ لا يراه ايضا لانه ليس بان يقيده باحدهما
 اولى من الآخر واما من يراه بالقياس فالحقه باحدهما
 اذا كان القياس عليه اولى من القياس على الاخر
 وعلى هذا فقيل بحمل على الكفارة في الظهار والقتل
 لانها اقرب اليه في القياس لاشتراكهما في الكفارة
 بخلاف واجب التتابع ولذا كان للشافعي في كفارة
 اليمين في المسألة قولان الجديد عدم وجوب التتابع
 من اجل ان القراءة الشاذة حيث لم تجر تجزئ التفسير
 ولم يعارضها خبر هل يجب العمل بها ام لا وما ذكروا
 في وجوب التفرقة في المتع ليس بين الايام كلها
 بل بين الثلاثة والسعة وان كان السبب واحدا
 كما في حديث الولوغ فانه روي احداهن واولاهن
 واخراهن فالمطلق على اطلاقه اذ ليس الحاقه باحد
 اولى من الاخر والقياس هنا مستعذر فيتعارضان
 وبقي المطلق على اطلاقه ونقول بجواز التعفير في
 كل واحدة من المرات عملا برواية احدها المطلقة
 هكذا ذكره الاصوليون ومنهم صاحب المحصول وبه



اجاب القرافي عن اعتراض اورده بعض قضاة الحنفية
 على الثامنة فان قاعدتهم حمل المطلق على المعتمد فكانت
 ينبغي اولاهن لو روي احدهن واولاهن فاجابه القرافي
 بانه قد عارض رواية اولاهن رواية اخراهن يريد
 بذلك وعرضه الثامنة بالتراب ويترجع الى اصل
 الاطلاق وما ذكره القرافي ممنوع لاننا نسلم البقاء على
 الاطلاق بل يحمل عليها على معنى التخيير ومنع اجزاء المتوسط
 فلا يجوز ان يكون التراب الا في الاولى او في الاخيرة دون
 ما سواهما حمل للمطلق على المعتمد من المذكورين على
 طريق البديل وعلى ذلك نص الشافعي في المويطي وذرره
 المرعشي من اصحابه وغيره والجب من قول الشيخ
 في شرح الالمام في رواية اولاهن او اخراهن الاقرب
 انه شك من الراوي فانا لا نعلم احدا يقول بتعيين
 الاولى او الاخيرة فقط بل اما بتعيين الاولى او التخيير
 بين الجميع هو وقيل بل على هذا ينبغي اجاب كل منهما
 الاولى والاخيرة لو روي الحديث فنهما ولا تنافي في
 الجمع بينهما اللهم الا ان يراد بالثامنة التعدد لا الاخيرة
 فانه حينئذ يكون مطلقا كاحدهن ويكون رواية احدهن
 والثامنة واحدة ومعنى رواية اولاهن يعود اصل
 السؤال ومنهم من رده بان رواية اخراهن مساوية
 لاحدهن فيبقى قيد اولاهن فيحمل المطلق حينئذ
 عليه وهذا مردود لان اخراهن مؤنث آخر بكر
 انكار لامونث اخر بفتحها وذلك لا يضاف وههنا قد
 وقع مضافا فعلم انه مؤنث اخر بفتحها القيدان
 ومنهم من رده بان شرط التعارض تساوي الروايات
 وعدم

وعدم وجود الترجيح في احدها فاما اذا وجد ذلك وجب
 العمل بالراجح واطراح المرجوح لامتناع استقاط الراجح
 بمعارضة المرجوح ذكره الشيخ في شرح الالمام واعلم
 ان هذا السؤال لازم للحنفية فانهم يحملون المطلق على المعتمد
 اذا اتفق السبب والحكم وهو ههنا كذلك وينظر
 هذا السؤال سؤالان آخران احدهما ان اباحنيفة
 قال لا يجري التحالف بين المتبايعين الا اذا كانت السلعة
 قائمة اما اذا كانت تالفة فالقول قول المشتري وعند
 يتجالفان مطلقا مع انه روي عنه عليه السلام انه
 قال اذا اختلف المتبايعان تحالفا وروي زيادة
 والسلعة قائمة فلم لاحمل المطلق على المعتمد مع اتجاه
 القاعدة وجوابه انه ورد التقييد بقيد اخر مضاد
 للمعتمد السابق وهو قوله اذا اختلف المتبايعان
 والمبيع مستهلك فالقول قول البائع رواه الدارقطني
 فرجعنا الى اصل الاطلاق وايضا فالعقدان ضعيفا
 الاسناد وقول الغزالي في الماخذ ما يرويه اصحابنا
 من التقييد بالملوك اجمع اهل الحديث على صحة باطل
 الثاني ان في كتاب فريضة الصدقة في فريضة
 الابل فان زادت على العشرين ومائة وهو مطلق في
 الزيادة وجاء معتمد في حديث ابن عمر فان زادت
 واحدة فلو ينبغي ان يجب في مائة وعشرين وبعض
 واحدة الا ما يجب في مائة وعشرين فقط وهذا
 السؤال انما يرد على الاصطفي القائل بوجوب
 ثلاث بنات لبون فيما زادت بعض واحدة والصحيح
 انه انما يجب حقتان وفاقا بحمل المطلق على المعتمد



فان دفع السؤال تنبيهه حيث قلنا بالاطلاق في
 الصورة المذكورة يجب حمل واحد من المقيدتين
 على تقييده قاله المأوردى والرويانى في باب القضا
 قالوا فاما جملة على مقيد نظيره في نظر في صفتي
 التقييد فيها فان تنا في الجمع بينهما لم يحمل احدهما
 على الاخر واختص كل واحد بصفته التي قيد بها
 وذلك مثل تقييد كفارة الظهار بالتابع وضوم
 التمتع بالتفريق فالجمع بين التابع والتفريق
 فيخص كل واحد منهما بصفة وان امكن اجتماع الصفتين
 ولم يتنافيا ففي حمل كل واحد منهما على تقييده نظيره
 وجهان احدهما لا يحمل الا ما قبله اذ اقلنا المطلق
 لا يحمل على المقيد الا بدليل والثاني يحمل على تقييده
 وتقييد نظيره بنظير كل واحد منهما مقيدا به
 بالصفتين اذ اقلنا يجوز حمل المطلق على المقيد فعلى
 هذا يجوز ان يحمل ما اطلق من جنسهما على تقييدهما
 معا ويصير كل واحد منهما من النصوص الثلاثة
 المتجانسة مقيدا بشرطين هو الشرط الثالث ان
 يكون في باب الاوامر والانشآت واما في جانب النهي
 والنهي فلا فانه يلزم منه الامتداد باللفظ المطلق
 مع تساؤل النهي وهو غير سابق ذكره الامدى وابن
 الحاجب وقال لا اخلاق في العمل بمدلولهما والجمع
 بينهما لعدم التعذر فاذا قال لا يحق مكاتبها لا
 يحق مكاتبها كما فرام يحق مكاتبها كما فرام لا مؤنثا
 ايضا اذ لو اعتقه لم يعمل فيها لكن صاحب المحصول
 سوى بين الامر والنهي في الحمل ورد عليه القراني
 بمثل

سأله
 لعدم

بمثل ما ذكره الامدى واما الاصفهاني فتبع صاحب المحصول
 وقال حمل المطلق على المقيد لا يختص بالامر والنهي
 بل يجري في جميع اقسام الكلام تقول في الخبر
 جاءني رجل من آل علي ثم تقول جاءني بنية العلويين
 ومثال التمني ليت لي ما لا ثم تقول ليت لي جملة
 فانه يحمل عليه قال وانما خص الائمة الكلام
 بالامر والنهي للمخاطبة اليها في معرفة الاحكام
 الشرعية ولانه اذا تحقق الامر والنهي سهل بقدرته
 الى بنية اقسام الكلام هو وخالف في ذلك
 الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني في كتابه في الاصول
 فقال فما كان في حكم واحد كان احدهما مبنيا
 على الاخر كقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي
 وشاهد من مع قوله لا نكاح الا بولي مرشد وشا هدى
 عدل ثم قال وتحقيقه ان الجمع بين الالفاظ
 الواردة في الشريعة واجب على الثاني فما كان
 مكررا منه كان للتأكيد وما كان مفردا كان
 مستعملا على الترتيب فاذا روى عنه صلى الله
 عليه وسلم قوله لا نكاح الا بولي وشاهد من
 وروى عنه لا نكاح الا بولي مرشد وشاهد من
 عدل لجمع بين الروايتين فكان قوله الاول المطلق
 داخل في الثاني وحمل على التكرار واستعمل
 احدهما مع الوصف هو وقد يقال لا يتصور
 توارد المطلق والمقيد في جانب النفي ولا النهي وما
 ذكره من المثال انها هومن قبيل افراد بعض مدلول
 العام بحكم وفيه ما تقدم من خلاف ابى ثور



فلا وجه لذكره ههنا وقد خرج المصنف على ان مفهوم
 الصفة حجة ام لا فمن انكره لم يخص ومن قال به خص
 النهي العام به ومن ذكر هذا الشرط ابن دقيق العيد وشرط
 ايضا في حمل العام على الخاص ومثله حديث لا يمكن لعدم
 ذكره بميدانه وجاء في رواية وهو يبول فالاولى مطلقة
 والثانية مقيدة لكن في تقييده بحالة البول تنبيه على
 رواية الاطلاق واولى لانه اذا كان النهي عن المس بالبين
 حالة الاستحباب مع مظنة الحاجة اليها تغيره من الحالات
 اولى ومن العلماء من خص النهي بمس الذكر بحالة البول
 اخذ ايضا من حديث ومنهم من اخذ بالنهي عن مس مطلقا
 اخذ اما الاطلاق شرقا لويظن ان كانا حديثين فالعنى
 على ما ذكرنا ويقدم احدهما على الاخر وان كان حديثا واحدا
 ومخرجه واحد واختلف عليه الرواية فينبغي حمل المطلق
 على المقيد ويكون زيادة من عدل وهي مقبولة عند الاصوليين
 والمحدثين وهذا ايضا يكون بعد النظر في دلالة المفهوم
 وما يعمل به منه وما لا يعمل به وبعد ان ينظر في تقدم المفهوم
 على ظاهر العموم ثم قال الشيخ في موضع آخر وهذا كله مبنى
 على ما يقوله بعضهم من ان العام في الذوات مطلق في الاحوال
 والازمنة فاما على ما اختار نحن من العموم في الاحوال تبعاً
 للعموم في الذوات فهو من باب العام والخاص انتهى وهذا
 يسهل جعل هذه الصورة من باب المطلق والمقيد بتذييه
 سبق في باب العموم خلاف في ان التخصيص هل يدخل في
 الخبر كما في الامر والنهي او لا وينبغي جريان هذا الخلاف
 هنا حتى يشترط على قول كونهما من باب التكليف لانه
 ما يكثر هو الشرط الرابع ان يكون في جانب الاباحة
 ذكره ابن دقيق العيد ايضا في الكلام على ليس المحرم
 الخف

الخف وقال ان المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الاباحة ان
 لا تعارض بينهما وفي المطلق زيادة انتهى وفيه نظر
 الشرط الخامس ان لا يمكن الجمع بينهما فان امكن تعين اعمالها
 فانه اولى من تعطل ما دل عليه احدهما ذكره ابن الرفعة في
 المطب في الاصول والثمار ومثله حديث ابن عمر من باع
 عبد اوله مال فماله للبايع الا ان يشترط المبتاع وجاء في
 رواية من ابتاع عبد افعاله للذي باعه الا ان يشترط
 المبتاع فان الرواية الاولى تقتضي ان بعض العبيد لا يكون
 له مال فتكون الاضافة فيه للمملوك والمال فيه محمول على
 ما يملكه السيد اياه وليس كل عبد يملكه السيد مالاً والثانية
 تشملها كل عبد فكانت الاضافة فيها اضافة تخصيص
 لا تملك فيحمل على ثيابه التي عليه لان كل عبد لا بد له من ثياب
 يختص بها قال فهذه الرواية مطلقة تنزل على ما ذكرناه
 وهو اولى من تقييدها بحالة تملك السيد المال له قال ولا
 يحمل المطلق على المقيد هنا لان الجمع ممكن الشرط السادس
 ان لا يكون المقيد ذكراً قد رزاهد يمكن ان يكون المقيد لاهل
 ذلك القدر الزايد فلا يحمل المطلق على المقيد هنا قطعاً مثاله
 ان قاتلت فاعتق رقبة مع ان قاتلت مؤمناً فاعتق رقبة
 مؤمنة فلا يحمل المطلق هناك على المقيد هنا في المؤمن لان
 المقيد هنا امة جاهل المقيد الزايد وهو كون المقتول مؤمناً
 واعلم ان مذهبا ان الردة لا تحبط العمل الا بشرط الوفاة
 على الكفر وعند ابي حنيفة تحبط بمجرد الردة واحج
 اصحابنا بقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فبئس ما
 كافر فاولئك تحبط اعمالهم في الدنيا والاخرة واما قوله
 ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فمطلق قيدت به

الآية السابعة هكذا قالوا وفيه نظر لما في القيد من القدر
 الزائد وهو الخلود في النار وايضا فليست الآياتان من باب
 المطلق والمقيد بل من باب العام والخاص فيحمل الخاص على
 ان الآية التي تمك بها الكيفية مقيدة وهو قوله تعالى
 وهو في الآخرة من الخاسرين فتن ان المراد من مات على الكفر
 لان من مات مؤمنا لا يكون في الآخرة خاسرا فالمراد في الآيتين
 التقييد وليس فيها مطلق ومقيد على ان الشافعي يرضى في
 الام على ان الردة بمجرد ما تحبط العمل وان لم تتصل بالموت
 على معنى ذهاب الآخر الشرط السابع ان لا يقوم دليل يمنع
 من التقييد مثاله قوله تعالى والذين يتوفون منكم من
 ويذرون ازولجا الآية فلم يقيد بالذخول وقيد به في هذه
 المطلق بقوله اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل
 ان تموهن فما لكم عليهن من عدة ولم يجلوا المطلقة هناك
 على المقيد لقيام المانع وهو ان تقييد المطلق او تخصيص
 العام انما يكون بقياس او مرجح وهو هنا منتف لان
 المتوفى عنها زوجها احكام الزوجية باقية في حقها بدليل
 انها تغسله وترث منه اتفاقا ولو كانت في حكم المطلقات
 البواين لم ترث فلما ظهر في الفرع ما يقتضي عدم الحاقه
 بالاصل امتنع التقييد بالقياس والتخصيص به مسالة
 اللفظ المطلق اذا تطرق اليه التقييد ففي كونه حجة في
 الباقي قولان حكاهما ابن السمعاني في الكفاية كما اختلف
 في العام يتطرق اليه التخصيص قال وتمهيد هذا الخلاف
 يستدعي بيان عموم المطلق ويعني به الاسم المفرد كالعام
 فان الواحد ينقسم الى واحد بالجنس وواحد بالذات فان
 اريد الاول تناول جميع الذوات لاستعمال الجنس على الاعيان

والذوات

والذوات بخلاف العام فانه يدل عليها بالوضع فاما الواحد
 بالجنس فمعناه حقيقة توجد في جميع الاعيان فيقع عموم
 الاعيان ضرورة اشتغالها على تلك الحقيقة لانها مدلول
 اللفظ ولهذا قلنا ان المطلق يقارن العام من وجه
 ويساويه من وجه قال فالصايرون اليه انه اذا تطرف
 اليه تقييد لا يبقى حجة قالوا لان اللفظ كان عاما لانه
 يعرض للحقيقة ليستوى نسبتها الى الاعيان فاذا لم يثبت
 الحكم في بعض الاعيان تبين ان الحقيقة المطلقة ما كانت
 مرادة فيكون المراد الواحد بالذات وهو ضعيف لان
 اللفظ دل على حقيقة مطلقة تستوي نسبتها ويدل
 على ان الحكم يتعلق بها ولكن يجوز ان لا يثبت الحكم في بعض
 الاعيان لا لخلل في الدليل ولا لمعنى في التعلق وهو حقيقة
 بل لمعنى يقع من عوارض التعيين فينتفى الحكم مع وجود
 الدليل بالنسبة الى تلك الحقيقة لوجود معارض دافع للحكم
 وهو لا يبطل دلالة الدليل الا بالنسبة اليه كما قلنا في
 العام يخص خاتمتان الاولى المعروف ان المقيد لا يحمل
 على المطلق ووقع في الوسيط في باب قطاع الطريق حيث
 احتج للمقول الصاير اليه لو تاب بعد القدرة عليه
 يسقط عنه الحد قال لانه تعالى خصص هذا بقوله
 من قبل ان تعدروا عليهم واطلق في آية السرقة قوله
 فمن تاب من بعد ظلمه واصبح اتقى وفي هذا حمل المقيد
 على المطلق فانه حمل آية المجاربة وقد ورد فيها التقييد
 على ما ورد فيه الامر مطلقا وهو السرقة وهو غريب
 ثم رايت الاصحاب قد عملوا ذلك ايضا في مع الخف
 فان قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة

والمسا فر ثلاثة ايام بليا لهم من باب حمل المعية على
 المطلق على معنى كلامهم لان ليا لهم مقتد بالاضافة
 فيقتضى انه لو احدث المسافر عند طلوع الفجر لا يسمع
 المسئلة الرابعة وقد قالوا انه يسمع ليلته خملو على
 المطلق كما لو تاخرت ليلة اليوم عنه الثانية كثر
 في كلام كثير من المتأخرين ان يقولوا هذا مطلق
 والمطلق يكفي في العمل بمقتضاه اعماله في صورة
 وقد اتفقنا على العمل به في كذا فلا يفتى بحجة في غيره
 وقد استعظم جمع هذا السؤال وقد اجاب عنه ابن
 دقيق العيد فيما كتبه على فروع ابن ابي ابيان
 انما يكفي بالعمل به في صورة حيث لا يلزم ترك
 ما دل اللفظ على العموم فيه بل يجب العمل به في كل
 صورة يلزم من ترك العموم فيها في الحالة المطلقة
 ترك العموم فيما دخلت عليه صيغة العموم مثاله
 قول الحنفى في جواب الشافعى في ان الوضوء يجب فيه
 السنة لقوله صلى الله عليه وسلم ما منكم من احد
 يقرب وضوءه فيقول الحنفى هو عام في التوضي
 مطلق في الوضوء وقد اتفقنا على العمل به في الوضوء
 المنوي فلا يفتى بحجة في غيره وجوابه ان العموم في
 التوضي يلزم منه العموم في الوضوء لانه ما من نوع
 من انواع الوضوء الا وفاعله متوضي فيندرج تحت
 العموم فيلزم ان يكون مثابا عليه نظرا الى عموم
 اللفظ وقال في شرح الامام اما قولهم ان المطلق
 يكفي في العمل به مرة فنقول يكفي فيه بالمره فعلا
 او حكما الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه ان
 المطلق



المطلق اذا فعل مقتضاه مرة ووجدت الصورة الحزبية
 التي يدخل تحتها الكلى المطلق وفي ذلك في العمل به
 كما اذا قال اعتق رقية ففعل ذلك مرة لا يلزم اعتاق
 رقية اخرى لحصول الوفاء بمطلق الامر من غير
 اقتضار الامر العموم وكذا ان قال ان دخلت الدار
 فانت طالق فدخلت مرة وحدث لا يحدث بدخولها
 ثانيا لوجود مقتضى اللفظ فعلا من غير اقتضاه
 العموم اما اذا عمل به مرة حكما اي في صورة من
 صور المطلق لا يلزم التقييد بها ولا يكون وفاء
 بالاطلاق لان مقتضى الاطلاق بالصورة المعينة
 حكما ان لا يحصل الاكتفا بعرضها وذلك فلما خص
 الاطلاق مثاله ما اذا قال اعتق رقية فانت
 مقتضى الاطلاق ان يحصل الاجزاء بكل ما يسمى
 رقية لوجود المطلق في كل معتق من الرقاب
 وذلك يقتضى الاجزاء به فاذا احصينا الحكم
 بالرقية المومنة منعنا اجزاء الكافرة ومقتضى
 الاطلاق اجزاؤها ان وقع العتق لها فالذي
 فعلناه خلاف مقتضاه الظاهر والمؤول
 قال ابن برهان وهو انفع كتب الاصول واجلها
 ولم ينزل الزال الا بالتاويل الفاسد واما ابن
 السمعاني في القواطع فانكر على امام الحرمين
 ادخاله هذا الباب في فن اصول الفقه وقال
 ليس هذا من اصول الفقه في شئ انما هو
 كلام يورد في الخلافات لكتابتها ذكر طرفا منه
 ولا نعلم للناظر فيه فائدة وباجملة فلا ينبغي

حمل المخاطر على استخراج التاويلات المستترة للاخبار
 وينبغي للعالم الورع التمسك عنه فالظاهر الواضح
 وهو كما قال الاستاذ والقاضي لفظه يعني عن تعبيره
 وقال الغزالي هو المتردد بين امرين وهو في احدهما
 اظهر وقيل ما دل على معنى مع قبوله لا فائدة غيره
 افادة مرجوحة فاندرج تحتها ما دل على المجاز الراجح
 ويطلق على اللفظ الذي يفيد معنى سواء افادته
 غيره افادة مرجوحة اولم يفيد ولهذا يخرج النص
 فان افادته ظاهرة بنفسه ونقل الامام ان الامام
 الثاني كان يسمى الظاهر نصا قال ابن برهان
 ولعله لمخ فيه المعنى اللغوي فان النص لفظ هو الظهور
 ومنه المنصه والنص عنده ينقسم الى ما يقبل التاويل
 وهذا مراد في للظاهر والى ما لا يقبله وهو النص
 الصحيح مسألة الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه
 والعمل به بدليل اجماع الصحابة على العمل بظواهر اللفظ
 وهو ضروري في الشرع كالعمل باخبار الاحاد والا
 لتعطلت غالب الاحكام فان النصوص معتورة جدا
 كما ان الاخبار المتواترة قليلة جدا مسألة وهو
 قسمان احدهما الالفاظ المستعارة وهي المعولة
 اولاهي شئ شواستعيرت لغيره لمناسبة بينهما
 كما استعارتم اعضاء الحيوان لغير الحيوان قالوا راس
 المال ووجه النهار وحاجب الشمس وعن الماء
 وكبد السماء فهذا القسم اذا ورد في الشرع حمل على
 ظاهره وهو الحقيقة حتى يدل دليل على انه لغيرها
 وهو المجاز لان المجاز فيها لم يخلب استعماله فان
 غلب

ارادته صح

٣٦٠ غلب استعماله حتى صار اسما عرفيا بالمعنى الثاني كقولهم
 الغائط للمطهرين من الارض كان جملة على المجاز هو
 الظاهر حتى يدل الدليل على الحقيقة وقد يتطرق
 الى هذا القسم الاجمال فان تساوى الحقيقة والمجاز في
 كثرة الاستعمال كقوله تعالى وانزلنا معهم الكتاب والميزان
 فان المراد ههنا هو العدل وهو محتمل لذلك احتمالا ليا
 الحقيقة فليحق بالمجمل والثاني من اقسام الظاهر هي
 الفاظ العموم فانها ظاهرة في الاستغراق محتملة للتخصيص
 على ما سبق هناك واما التاويل فهو لغة المرجح من آل
 اليه الامر اى رجوع وقال النضر بن سميل ماخوذ من الايالة
 وهي السياسة يقال فلان اكل علينا اى سائنا
 فكان المؤول بالتاويل كالمحكم المايس على الكلام
 المتصرف فيه وقال ابن فارس في فقه العربية التاويل
 آخر الامر وعاقبته يقال مال هذا الامر اى مصيره
 قال تعالى وما يعلم تاويله الا الله اى لا يعلم الاجال والمد
 الا الله واشتقاق الكلمة من الال وهو العاقبة
 والمصير واصطلاحا صرف الكلام عن ظاهرة الى
 معنى يحتمله شران حمل لدليل فصحيح وحينئذ فيصير
 المرجوح في نفسه راجحا للدليل او لما يظن دليلا ففاسد
 اولاشئ فلعب لالتاويل فاذا ان التاويل صرف اللفظ
 الى غيره لانفس الاحتمال وقال الغزالي والرازي هو
 احتمال يعصده دليل يصير به اغلب على الظن من
 الظاهر وهو غير جامع لانه لا يتناول الفاسد واليقين
 شران جعله عبارة عن نفس الاحتمال وليس كذلك
 ولا يتطرق التاويل الى النص والمجمل شران ليس كل

احتمال يعضده دليل فهو تاويل صحيح مقبول بل يختلف ذلك باختلاف ظهور المتاويل فان كانت دلالة الموقول عليه مع كحارجي تزيد على دلالة على ما هو ظاهر فيه قبل والافلا وقال العبدري هذا التعريف انما يصح لو كان لا يتاويل الا العموم وليس كذلك فهو غير منطوق لانه يخرج عنه ما هو منه فان من التاويل ما هو صرف اللفظ عن حقيقته الى حقيقة كاللفظ العرفي بالمعنى الاول وهو حقيقة فيه قال الشيخ في شرح الامام اعلم ان التاويل صرف اللفظ عن ظاهره وكان الاصل حمله على ظاهره فالواجب ان يعضد التاويل بدليل من خارج لئلا يكون تركا للظاهر من غير معارض وقد جعلوا الصواب فيه مقابلة الظاهر بالتاويل وعاضده وتقدم الارجح في الظن فان استويا فقبل بالوقف وان كان ما يدعي تاويلا لا يتقدح احتماله فهو باطل واعلم ان تقدم ارجح الظنين عند التعايل هو الصواب غير اننا نراهم اذ انصرفوا الى الظن تمسك بعضهم لهذه القانوت ومن اسبابه استتاه الميل الحاصل بسبب الادلة الشرعية بالميل الحاصل من الالف والعادة والعصبية فان هذه الامور تحدث للنفس هنية وملاكة تقتضي الرجحان في النفس بجانبها حيث لا يشعر الناظر بذلك ويتوهم انه رجحان الاليل وهذا محل خوف شديد وخطر عظيم يجب على المتقي الله ان يصرف نظره اليه ويقف فكره عليه وقال في شرح العنوان يجب اجراء اللفظ على ظاهره دون ماله الابدليل يدل على خلاف الظاهر وشرطه ان يكون الظن المستفاد من ذلك الاليل على التاويل المرجوح اقوى من الظاهر وهو تصرف حسن لو مشى عليه في اتخاذ المسائل



المسائل حيث يقع التصرف لان القاعدة ان العمل باقوى الظنين واجب وكلما كان ابعد احتاج الى دليل اقوى لما ذكرنا واستثنى منه الظواهر المقتضية بخلاف ما دل القواطع العقلية عليه وقيل لا فرق بين البعيد من التاويل والقريب وهو راجع الى ترجيح الاقوى لان القاطع لا يمكن صرفه عن مدلوله بخلاف الظاهر قلت وكلام صاحب المقترح من اجد ليين مصرح بان دليل التاويل يصح ان يكون مساويا وهو مخالف لكلام الجمهور وحمله بعض شارحيه على ان دليل التاويل ان كان راجحا فعين المصير اليه وان كان مساويا كان ذلك معارضة وكلاهما يوقف كلام المستدل ويمتنعه من العمل بدليله قال وعلى هذا فيوافق كلام الاصوليين ويرجع الخلاف الى اللفظ فصل فيما يدخله التاويل وهو يجري في شيئين احدهما الفروع وهو محل وفاق والثاني الاصول كالعقائد واصول الديانات وصفات الباري الوهبة وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب احدها انه لا يدخل للتاويل فيها بل تجرى على ظاهرها ولا يؤول شئ منها وهم المشبهه والثاني ان لها تاويلا ولكننا تمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله وما يعلم تاويله الا الله قال ابن سرهان وهذا قول السلف والثالث انما مؤوله واولوها قال والاول باطل والاخران متولان عن الصحابة فنقل الامسالك عن ام سلمة رضي الله عنها لانها سئلت عن الاستواء فقالت الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وكذلك سئل عنه مالك فاجاب بما قالت ام سلمة الا انه

٥١١

زاد فيه ان من عاد الى هذا السؤال اضرب عنقه وكذلك سئل
 عنه سفيان الثوري فقال اثم من قوله الرحمن على العرش
 استوى مثل ما اثم من قوله نورا استوى الى السماء ونقل
 التاويل عن علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم قال وهو
 المختار عنده فاما ومنشا الخلاف بين الفريقين انه يجوز ان
 يكون في القرآن شئ لا يعلم معناه فعندهم يجوز
 ولهذا منعوا التاويل واعتقدوا فيه التنزيه على ما يعلم
 الله وعندنا لا يجوز ذلك بل الراسخون يعلمونه وعليه
 انبنى الخلاف السابق في الوقف على والراسخون ونقل
 في الوجيز قولنا لا يتاويل الوارد في القرآن دون السنة قال
 والاكثر من علي انه لا فرق قال وذهب كثير من السلف
 الى تنكب تاويل الايات والاجبار مع اعتقاد نفي التشبيه
 وزعموا ان الاقدام على التاويل خطأ من غير ان يكون
 هناك دليل قاطع يدل عليه وقال الشيخ ابو عمرو بن
 الصلاح الناس في هذه الاشياء الموهمة للجهمة ونحوها
 فرق ثلاثة ففرقة تؤول وفرقة تشبه وثالثة
 ترى انه لم يطلق الشارع مثل هذه اللفظة الاطلاقة
 سابق وحسن فنقولها مطلقة كما قالوا مع التصريح
 بالتقديس والتنزيه والتبري من التحديد والتشبيه
 ولاهم بشانها ذكرها ولا فلرا بل نكل علمها الى من احاط
 بها وبكل شئ حبرا وعلى هذه الطريقة مضى صدر
 الامة وسادتها واياها اختار ائمة العقول وقادتها
 واليهاد عا ائمة الحديث واعلامه ولا احد من المسلمين
 يصدف عنها ويا باها وافصح الغزالي عنهم في غير موضع
 بتهمير ما سواها حتى اجم اخرا في الجاهلية كل عالم
 وعامي

وعامي عما عداها قال وهو كتاب الجوامع العوام عن علم
 الكلام وهو آخر تصانيف الغزالي مطلقا واخره
 تصانيفه في اصول الدين حث فيه على مذهب السلف
 ومن تبعهم اهو وقال الشيخ عز الدين في بعض فتاويه طريقة
 التاويل بشرطه اقربهما الى الحق لان الله تعالى اسماء
 حاطب العرب بما يعرفونه وقد نصب الادلة على مراده
 من آيات كتابه لانه قال شران علينا بيان وقال
 لرسوله لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا عام في جميع
 آيات القرآن فمن وقف على الدليل فقد افهمه الله مراده
 من كتابه وهو اكل من لم يقف على ذلك اذ لا يتاويل
 الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال صاحب ابن دقيق
 العيد ونقول في الالفاظ المشككة انها حق وصدق
 على الوجه الذي اراده ومن اول شيئا منها فان كانت
 تاويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب وتفهيمه في
 مخاطباتهم ننكر عليه ولم نبذعه وان كان تاويله
 بعيدا توقفتا عنه واستبعدناه ورجعنا الى القاعدة
 في الايمان بمعناه مع التنزيه قلت وحيث ساعدنا
 لغة العرب فلا يقطع بانه هو المراد فالله اعلم بمراده
 بل نقول يجوز ان يكون المراد كذا وقد يترجم ذلك بالقران
 المحقة باللفظ بانه عليه بعض المشايخ واما قولهم
 مذهب السلف اسلم ومذهب الخلف اعلم فقد
 يتبادر الذهن الى ان المراد اقوى في العلم وانما المراد
 انه احوج الى مزيد من العلم واتساع فيه لاجل
 ابواب التاويل وانما كانت طريقة السلف اسلم
 لانهم لم يخوضوا فيه واخلف خاضوا فيه واولوها



على ما يليق بجلاله مع جواز ان يكون المراد غير ما اولوه
 مما يليق ايضا به ههنا مثل طريقة السلف اسلم
 ويحتمل ان يقال طريقة الخلف لما كان فيها دفع ايها
 من يتوهم حملها ولا يليق كانت اعلم من تلك ورجح
 بعض مشايخنا طريقة الخلف من جهة ان السلف
 خاصوا ايضا في بعض وقالوا انا قاطعون بان الظاهر
 الذي لا يليق غير مراد فترك الحمل على ما يجوز ان
 يكون مراد امسكوت عن التاويل مع الخوض في بعضه
 ونبذ ايها من لا يرتقى الى درجة العلم عنهم الى
 انهم انما تركوا ذلك لا اعتقادهم انها لامر زايد على
 ما قامت الدلالة القاطعة على اثباته له تعالى
 من الصفات اللائقة وفي ذلك تحذير وطريقة
 الخلف اعلم واسلم قال الغزالي في كتاب التفرقة
 بين الاسلام والزندقة سمعت الثقة من ائمة
 الكتاب يقولون احمد بن حنبل صرح بتاويل ثلاثة
 احاديث احدها قوله الحجر الاسود بين الله في
 الارض والثاني قوله عليه السلام قلب المؤمن بين
 اصبعين من اصابع الرحمن ونقل الرازي عن الغزالي
 في كتاب تأسيس التقديس بدل الحديث الثالث
 انا جليس من ذكرني والذي رايت في كتاب الغزالي
 ما ذكرناه قال الغزالي فانظر كيف اول احمد لقيام
 البرهان عنده على استحالة ظاهره مع انه ابعد الناس
 عن التاويل فيقول اليه تقبل في العادة تقربا الى
 صاحبها والحجر الاسود يقبل تقربا الى الله تعالى فهو
 مثل اليه لاني ذاته ولا في صفة من صفاته ولكن
 في

اني لا جد ربح نفس
 الرحمن من قتل اليه
 والثالث قوله عليه
 السلام صح

في عارض من عوارضه فسمى يمينا وكذلك لما استحال
 وجود الاصبعين فيه حسا اذ من فتش عن صدر
 لم يشاهد فيه اصبعين فاوله على ما به تيسر
 تغليب الاشياء وقلب الانسان بين لمة الملك
 ولمة الشيطانات فيها يقرب الله القلوب فكتي
 بالاصبعين عنهما قال وانما اقتصر احمد على تاويل
 هذه الاحاديث الثلاثة لانه لم يظهر عنده
 الاستحالة الا في هذا القدر لانه لم يستغرف
 البحث عن حقايق غيرها وعنده كالا شعرك
 والمعتزلي بحثها وتجاوزا فاقولا كثيرا لقيام ما
 استحال كثيرا وانكر ابن تيمية هذا على الغزالي
 وقال انه لا يصح عن احمد قلت ونقل الثقة لا
 يندفع وقد نقل ابن الجوزي في كتاب منهاج الو
 عن احمد انه قال في قوله تعالى وجاء ربك امر
 ربك فصل في شروطه وشروطه ان يكون
 موافقا لوضع اللغة او عرف الاستعمال او عادة
 صاحب الشرع وكل تاويل خرج عن هذه الثلاثة
 فباطل وقد دفع الشافعي الباب في التاويل
 فقال الكلام قد يحمل في غير مقصوده ويفصل
 في مقصوده وقد اختلفت الآراء في التاويل
 ومدارهم على هذا الاصل فيضعف التاويل
 لقوة ظهور اللفظ او لضعف دليله اولهما
 ومن الثاني منع عموم قوله فيها سقت السماء
 العشر وفيها سقي بنضع او دالية بنضع حتى
 لا يتسكن به في وجوب الزكاة في الخضراوات

صول

لان المقصود منه الفصل بين واجب العشر ونصفه
وكاستدلال بعض اصحابنا في قتل المسلم بالذبح
بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والحنفية قالوا هذا مفصل في احكام الاخرة
مجمل في احكام الدنيا وفي زكاة الكلى بقوله تعالى
والذين يكتزون الذهب والفضة والحنفية قالوا
هذا مفصل في تحريم الكنز مجمل في غيره ومن الاول
حمل بعضهم الاستجمار في قوله من استجمر فليوتر
على استعماله الخور للتطيب فانه يقال فيه جمرد
واستجمر واللفظ قوي ظاهر في الاستجمار وعليه
فهم الناس ومنه حمل بعضهم الجلوس في قوله
نهى عن الجلوس على القبر على الاستجمار عليه
واللفظ ظاهر في المراد في القعود ومنه حمل الظاهر
حديث لعن الله السارق ليرق البيضة على بيضة
الحديد وهو بعيد لان سياق الحديث يقتضى
خلافه ومنه حمل بعضهم حديث افطر الحاجم والمحجوم
اي دخلا بذلك في فطرتي وسنتي لان الحجامة
مما امر به النبي صلى الله عليه وسلم واستعمله
حكاه البيهقي تلميذ البغوي عن بعض مشايخ نيسابور
وقسم شارح اللع تاويل الظاهر الى ثلاثة اقسام
احدها تاويله على معنى يستعمل في ذلك كثيرا فهذا
يحتاج فيه الى اقامة الدليل في موضع واحد وهو
ان المراد باللفظ ما حمل عليه كحمل الامر في قوله
تعالى واتوهم من مال الله على الوجوب وحمله على الذنب
بدليل جاز لا استعمال الامر مراد به الذنب كثيرا
فيحتاج

فيحتاج الى دليل في ان المراد به الذنب والثاني تاويله
على معنى لا يستعمل كثيرا فهذا يحتاج فيه الى امرين
احدهما بيان قبول اللفظ لهذا التأويل في اللغة والثاني
اقامة الدليل على ان اللفظ هنا يقتضيه والثالث
حمل اللفظ على معنى لا يستعمل اصلا فلا يصح الا ان
يلون دليل التأويل اقوى من دليل قوله
فطلقوهن لعدتهن فانه يقتضى الطلاق في حال وقت
العدة وهو زمان الطهر فلو قيل المراد به عدد الطلاق
قال وهل يجوز التأويل بالقياس فيه ثلاثة اوجه
ذكرها في الارشاد احدها المنع والثاني وهو الصحيح
الحوازلان ما جاز التخصيص به جاز التأويل به
كأخبار الاحاد الثالث بالحلي دون الحنفية وقد جرت
عادة الاصوليين بذكر ضرب من التأويلات
ههنا كما لرياضة للافهام لتمييز الصحيح منها عن
الفاسد حتى يقاس عليها ويترن الناظر فيها وقد
اول الحنفية اسيا بعيدة حكم اصحابنا بطلانها
فمنها تاويلهم قوله عليه السلام لعنوا بن سلمة
الثقي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعها وارق
سائرهن بثلاث تاويلات احدها اي ابتدئ العقد
اطلاقا لاسم المصيب على السب تاويلها امسك الاول
ولعل النكاح وقع بعد على التفريق تاويلها لعله
كان قبل حصر النساء وقبل تحريم الجمع بين الاختين
فيكون العقد على وفق الشرع اما الاول فلانه فوض
الامساك والفراق الى الزوج والمخلوه عن القرينة
المعينة له والاحالة على القياس مستغنة لعدم اهلية

هنا بيان
بالنسخ التي
تأيد بناء لعل
المبغض له كلمة
(الظاهر) ٩



السائل له يقرب عهدته بالاسلام ولعدم فهمهم ذلك
 منه اذ لو فهموا الحدو والعقد ونقل وان نذر واما
 الثاني فلانه اطلاق المنكر واردة المعين من غير
 قرينة ولان حديث مروان مصرح بنفيه وكذلك
 الثالث لما فيه من العقد الظاهر بثبوته قبل الاسلام
 ولانه لم ينقل عن احد من الصحابة انه تزوج باكثر من
 اربع ولا جمع بين لختين واعلم ان الحمل لا يحنث
 على هذا التأويل اعتقاده ان افلحة الكفار صحيحة لكن
 اذا وقع العقد على من يجوز ابتداء العقد عليهن واما
 ما ليس كذلك كما لعقد على اكثر من اربع او على من يمنع
 الجمع بينهما فلا يصح ولا يقربه الاسلام فلما جاء هذا
 الحديث وظاهره مخالف لقاعدة مذهبه توسع في
 تاويله وعصده تاويله بالقياس من انها النكحة طرأ عليها
 سبب محرم فينبغي ان يفسخ اصله كما لو فسخ امرأة ثم
 تبين انها رضية لكنه غفل عن الامور الموجبة لفساده
 وهي اربع اما الاول فقولك امسك ظاهر في استدامة
 ما شرع في تناوله حتى لو قيل لمن في يده جبل امسك طرفك
 فهم استدامة ما في يده الثاني انه قابل لفظه الامسك
 بلفظة المفارقة وعلى ذلك التأويل ترتفع المقابلة لانه
 قد قيد الامسك بابتداء عقد وذلك لا يكون الا بعد
 مفارقة من يريد امسكها منهن وصار كأنه امر بمفارقة
 الجميع الثالث انه فوض له الخيرة بين يمك منهن وبين
 يفارق منهن وعندهم الفراق واقع والنكاح لا يبتدئه
 ما لم توافق المرأة عليه فصارت خيرة التوفيق لغوا
 لا فائدة له فقد لا يرضين او بعضهن الرجوع اليه
 الرابع



الرابع ان قوله امسك ظاهره الوجوب وكيف يجب
 عليه ابتداء عقد النكاح وليس بواجب في الاصل
 ٣٦٥ ولما دل مجموع هذه الادلة على فساد هذا التأويل قال
 القاضي ابو زيد من الحنفية هذا الحديث لا تأويل فيه
 ولو صح عندى لقلت به وقال العمري الخلاف
 بين الامامين في هذه المسألة انها صوبتني على الخلاف
 في تعارض القياس وظاهر الخبر وراي الاصوليين -- فيها
 قبل انها موكولة الى اجتهاد المجتهدين فمن راى الخبر
 اقوى عمل به ومن راى القياس اقوى عمل به وليس
 هذا الراي صحيحا بل الصحيح ان دلالة المنطوق به
 اقوى من دلالة المعنوم ودلالة المعنوم اقوى من
 دلالة المعقول وهو القياس فكما يتقدم الخبر القياس
 في قوة الدلالة فينبغي ان يتقدم في العمل به ولهذا
 كان المجتهد يطلب اولا الاجماع فان وجدته لم يلتفت
 الى غيره وان لم يجده طلب النص فان لم يجده طلب
 الظاهر فان لم يجده طلب المعنوم فان لم يجده فحينئذ
 يرجع الى القياس وقال الهندي ولو قيل بان
 القياس يقتضي ذلك لكنه ثبت جواز الاختيار
 رخصة وترغيبا في الاسلام ومنها حملهم حديث
 اميراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
 على الصغيرة ورد بانها لبت امرأة في حكم اللوات
 كما انه ليس الصبي بعلا وايضا فهذا ساقط عنهم
 فان الصغيرة لو زوجت انعقد النكاح عندهم
 صحيحا موقوفا نفاذه على اجازة الولي وكذا وقد قال

صلى الله عليه وسلم فكأحبا باطل والكده ثلاثا ومنهم من
 قال باطل اي يؤول الى البطالون غالبا لاعتراض الولي ،
 اجازته لتصور نظره وهو باطل لان البطالون صرح
 به مؤكدا بالتكرار مطلقا وتسمية الشيء بما يؤول اليه
 انما يجوز اذا كان ما يؤول اليه كائنا لا محالة نحو انك
 ميت ففروا من ذلك وقالوا ذلك وقالوا هو محمول على
 الامة لانه لا يمتنع تسمية السيد وليا فالزموا بطالونه
 بان فكأحبا كما ذكرنا في الصغيرة وبانه عليه السلام
 جعل لها المهر بما اصاب منها ومهر الامة لولاها فيزوا
 من ذلك وقالوا هو محمول على المكاتبه وارادوا المحلص
 من المهر فان المكاتبه مستحقة فرد منه والمكاتبه
 وقتلتها في الوجود والعموم ظاهر فيه فان ايا كلمة عامة
 والكهها بما هذا مع انه ذكره ابتداء تمهيدا للقاعدة
 لاني جواب سائل حتى يظهر تخصيصه واعلم ان هذا
 ان هذا الصنف من التاويل مقبول عند جماعة من
 الفقهاء اذ اعضده دليل وقال القاضي انه مردود قطعا
 وعزاه الى الشافعي قالوا انه على جلالة قدره لم يكن ليخفي
 عليه هذه الجهات للتاويلات وقد راي الاعتصام بحجة
 عائشة رضي الله عنها اعتصام النص وقدمه على الاقضية
 الجلية فكان ذلك شاهدا عدلا على انه لا يرى التعلق
 بمثل هذه المسائل وذكر القاضي ما حاصله ان النبي
 عليه السلام ذكر اعم الادوات اذ ادوات الشرط من
 اعم الصنيع واعمها ما واتي فاذا افوض الجمع بينهما كانت
 مبالغا في محاولة التعميم اي ان ما لو تجردت وكانت
 شرطية

شرطية كانت من صيغ العموم وقد اتى بها زائدة للتأكيد
 فكأنت مقوية لما تدل عليه اي من التعميم كذا فهم
 المازري ولم يرد ان ما المتصلة باي شرطية كما فهم
 ابن البياري شدا اعتراض عليه وقال هذه غفلة
 عظيمة ووافقه ابن المنير ونسأه الى امام الحرمين
 وهو في كلام القاضي ومعناه ما عرفت ومنها حملهم
 قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا على حذف المضاف
 واقامة المضاف اليه مقامه والمعنى فاطعام طعام ،
 ستين مسكينا فحوزوا صرف جميع الطعام الى واحد
 لان المقصود دفع الحاجة وحاجة الستين كحاجة
 الواحد في ستين يوما فاستويا في الحكم وهذا تعطيل
 للنص اذ جعلوا المعدوم وهو طعام مذكور النصح
 كونه مفعولا لاطعام والمذكور وهو ستين مسكينا
 عدما مع صلاحية لكونه مفعولا لاطعام مع امكان
 قصد العدد لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم
 على الدعاء للحسن وهذه معان لا تحق لا توجد في الواحد
 وايضا فلا يجوز ان يستنبط من النص معنى يعود
 عليه بالابطال قال امام الحرمين ولان اطعم يتعدى
 الى مفعولين والمهم منهما ما ذكر والمسكوت عنه غير مهم
 وقد ذكر الله تعالى عدد المساكين وسكت عن ذكر
 الطعام فاعتبروا المسكوت عنه وهو الامداد وتركوا
 المذكور وهو الاعداد وهو عكس الحق اما المازري
 فانتصر للتحفية بوجهين فقوى ونحوي اما الفقهي
 فالونه لا يلزم من مذهبهم ابطال النص الا لوجوزوا
 اعطاء المسكين الواحد ستين مدا في يوم واحد



وهم لا يقولون ذلك بل يراهم صورة العدد ويشترطون
 تكرير ذلك على المسكين الواحد تكريرا لايام فدارا من ان
 الله تعالى امر باطعام ستين مسكينا ولم يعين مسكينا
 من مسكين ولا خلافا في عدم تعيينهم فاذا اطعم مسكينا
 وتكرر اطعامه بالعداة وهو بالعداة مسكين فكأنه
 اطعم مسكينا آخر فاذا انتهى به التكرار الى ستين
 يوما صار مطعما ستين مسكينا لكون هذا المسكين
 كل يوم من جملة المساكين واما الخوي فذكر ان سيبويه
 قال ان المصدر يقدر بما وان فاذا قدرنا المصدر هنا
 وهو الاطعام بمعنى ما اقتضى ذلك ما قالته الحنفية
 ويكون التقدير ممن لم يستطع ما يطعم ستين مسكينا
 وهذا التقدير يخرج ابا حنيفة الى المذهب الا
 اراد وان صدر بان كان التقدير فعلية ان يطعم ستين
 مسكينا وهذا التقدير الاخر يخرج الى ما يريد قال
 وقد زاحمنا ابا المعالي فيما يتعلق به من صناعة الخو
 وذكرنا لابي حنيفة تعلقا منها من وجه آخر ذكره الامام
 الاول فيها وهو سيبويه ويقال له اما الوجه الاول
 فان تعطيل النصب حاصل بالاجازة سواء اعطي في ستين
 يوما ام لا فقد عطلوا من النصب لفظ الستين وللشاع
 عرض صحيح في العدد على ما سبق ولان في الكفاية
 نوع تعيد وهو العدد فالتمسك باللفظ المحصل للمقصود
 من كل وجه اولي واما الثاني فما نقله عن سيبويه غير
 معروف في كلامه والمنقول عنه ان الذي يقدر به
 المصدر العامل ان المستددة الناصبة لصغير الشأن
 لان المصدرية وما المقدره حرف مصدرى بمنزلة

ان

ان وانما يتجه ما قاله المازري اذا كانت موصولة لا بمعنى
 الذي فلا فرق بين الاطعام وما يطعم ومن الحنفية
 من اكثر نسبة هذا التأويل لجمهورهم وقدره اعطاء
 طعام ستين مسكينا ومنها حملهم حديث في اربعين
 شاة شاة على حذف المضاف اي قيمة شاة تجوزوا
 لخارج القيمة لان المقصود دفع حاجة الفقير لان
 تخصيص الشاة فيها غير معقول المعنى فيصح الابدال
 لحصول المقصود وهذا التأويل يؤدي الى رفع النص
 وبطلانه كالذي قبله وقال الغزالي انما يلزم ذلك ان لو
 قيل ان الشاة لا تجزئ ولم يقبله هو ولا غيره وانما قال
 ان القيمة نزلت منزلة الشاة اذا اخرجت وهو تو
 للمخرج لا اسقاط وانما النزاع مع ابي حنيفة في قوله
 ان مقصود الشرع سد الخلة ونحن نقول لا يتعد مع
 ذلك ان يكون المقصود اعطاء الفقير من جنس مال
 الغنى لينقطع تشوف الفقير الى ما في يد الغنى وايضا
 فالحديث ظاهر في ايجاب تعيينها وتجويز الابدال محجوج
 الى الاضمار وايجاب شئ اخر غير المذكور خلاف الاصل
 ومنها حملهم حديث لا صيام لمن لم يبيت نية الصيام
 من الليل على صوم القضاء والنذر وهو بعيد لان
 التكرار المنقبة من ادل الفاظ العموم سيما ما ورد
 ابتداء للتأسيس فحمل على النادر مخرج للفظ عن
 الفصاحة وتأويل نفي الكمال اقرب من هذا كما
 قاله امام الحرمين وحمله الطحاوي على نية صوم
 الغد قبل المغرب وكان يلهم به وهو بعد من
 الاول لان سياقه المنزى عن تأخير النية عن

سبع



الليل والحث على نقده يها على اليوم الذي يصوم فيه =
وهذا كالمخوي له وهو مضاد لما ذكره ولأن حمل النهي
على المعتاد اولى وتقديم النية غير معتاد وحمله على
نفي الكمال اقرب مما سبق لكنه ضعيف لانه
لا يمكن في القضاء والنذر فلو استعمل في غيره
لنفي الكمال وفيه لنفي الصحة لزم الاستعمال للمعنيين
مختلفين ومنها حملهم قوله تعالى والذي القربى
على ارباب الحاجات ولم يشترطوا القراءة فصرفوا
اللفظ الى شئ اخر والله تعالى علق الاستحقاق
بالقراءة ولم يتعرض لذكر الحاجة وهي مناسبة مع
ذلك فاشترطوا الحاجة ولم يشترطوا القراءة وهذا
خلاف ما تقتضيه لام التمهيك وترتب الحكم على
الوصف المناسب ولان الحاجة زيادة على النص
وهي نسخ عندهم لا يثبت بخبر الواحد فكيف
بالقياس وكونه مذكورا مع التامى والمساكين مع
قربية اعطاء المال ليس قربية فيه والا لزم
النقص في حق الرسول لوجودها فيه قال امام
الحرمين ولو حتموا صرف شئ الى القرابة بشرط
الحاجة لكان قريبا هو لكن مذهبهم ان الخمس
مقسوم على ثلاثة اسهم ويعطى ذوى القربى
من سهم المساكين لفقرهم فعلى هذا ذكر القرابة
كالمعنى الكياظم وهو تعطيل للنص فان قالوا
ذكر القرابة للتشبيه على انه لا يجب منهم كما
في الصدقات لاني وجوب الصرف اليهم قلنا
هذا بعيد لما فيه من ابطال دلالة الكلام وقا
الوطن

العطف المتضمن للاستحقاق وفيه عطف العام على
الخاص مع تغلل الفصل وهو غير معهود في اللغة
وذكر الغزالي ان هذا التأويل عنده من محل
الاجتهاد وليس من المقطوع ببطلانه وليس
فيه الاخصيص عموم لفظ القربى بالمحتاجين
منهم كما فعله الثا في على احد التولين في اعتبار
الحاجة مع اليتيم في سياق هذه الآية هو وما
فعله الثا في اقرب لان لفظ اليتيم مع قربية
اعطاء المال يشعر بالحاجة فاعتبارها يكون
اعتبارا ماددا عليه لفظ الآية فاليتيم المجرد غير
صالح للتعليل بخلاف القرابة فانها مجردة هامة
للاكرام باستحقاق خمس الخمس وما ذكره الغزالي
محمول على انهم يعطون القريب بشرط الحاجة ولكن
سبق عنهم خلافه وقولهم ليس فيه الاخصيص
عموم ذوى القربى بالمحتاجين قبل عليه كيف
يصح ذلك وفي الآية ذكر المساكين فلزم من
هذا التخصص التكرار في الآية ولا يلزم مثل
ذلك في التامى فان اليتيم يفيد الاحتياج للغز
ويمكن ان يقال ذكر القرابة يخص فيه في المحتاجين
منهم وهو تأكيد امرهم ومنها حملهم حديث
امر بلال ان يشفع الاذان ويؤثر الاقامة على
ان يؤذن بصوتين ويقم بصوت قال ابن السعدي
في الاصول وهو هذا ليس شئ لان في الخبر
اصافة الشئ الشفع والابتار الى الاذات

والاقامة والاذان والاقامة هي الكلمات لا الصوت
المسموع فيهما وعلى انه قال في اخذ الاقامة وعندهم
كما يقول ساير الكلمات في الاقامة بصوت واحد
كذلك نقول قد قامت الصلاة بصوت واحد فيل
التاويل مسئلة قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين الآية بمسك بها الشافعي في
قسم الصدقات على الثمانية اصناف فان ظاهر
الآية التملك والواو العاطفة للجمع والتشريك
فوجب اشتراك الجميع في ملك هذه المال الذي هو
الصدقة وخالف مالك وراى ان اللوم فيها
للاستحقاق وبيان المصرف لا للملك والتشريك
فيه لان المقصود دفع الحاجة بدليل سياق الآية
فانه سبحانه ذكر اولاً من ليس اهلها بقوله ومنهم
من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا
وان لم يعطوا منها اذاهم ليخطون فانها مصرحة
بان من لا يستحق الصدقة طلبها فاجب بقوله
انما الصدقات الآية اي ليس الطالب لها مستحقاً وانما
المستحق لها هذه الاصناف المذكورة ولا يلزم من
كونهم مستحقين ان يشتركو بل اللوزم من ذلك ان
لا يخرج عنهم وتوزعها عليهم بحسب اجتهاد الامام
فانه ما مورداً خذها من وجبت عليه وتفرقت
لمن يراه من المستحقين ودل عليه قوله عليه السلام
خذ صدقة من اغنياهم ورد على فقرهم ولم يذكر
له عين صنف قال اصحابنا المقتصر على الاعطاء
لصنف واحد معطل لا مؤول وقال الشافعي ما
حاصله

٢٦٩ حاصله شذ ان الحاجة ليست مرعية في بعض الاصناف
المذكورين كالعاملين فانهم ياخذونها لا من جهة حاجتهم
وكالفارمين بسبب جملة يحملونها لا صلاح ذات
البيت فقد بطل القبول على الحاجة وقد نقل
الغزالي ان منع الشافعي الحكم لتصور في الدليل
لاستغناء الاحتمال ونبه ابن ابي يارى في شرح
البرهان وقال اللوم في الفقراء اما ان تكون للمملوك
او للوهلية والاستغناء كاجل للفارس فان كانت
المراد الملك صح ما قاله الشافعي والافلا لا شريك
الكل في الاهلية وصحة التصرف قال وهذا
هو المختار فيخرج الكلام بهذا التقرير عن مرتبة
النصوص فانما ان يقول انه مشترك بين الحرمين
مستقر الى البيان في الحالين فيكون كل واحد مقتراً
الى الدليل او نسلم ظهور ما قالوه فخرج المسألة عن
تعطيل النصوص ويكون من التاويلات المقبولة
التي يحتاج من صار اليها الى دليل يعضده والحوار
ان اصل اللوم للملك والله تعالى كما راعى الحاجة
راعى من يصلح ذات البين ومن يعزم وكل من
يعمل عملاً يعود نفعه على المسلمين غنياً كان او
فقيراً ترغيباً في ذلك الفعل شر تجوز الدافع
الى الغارم الغنى بينا في كون المقصود الحاجة
ومنها تاويل مالك الاستجمار في قوله صلى الله
عليه وسلم ومن استجر فليوتر على التحوذ وهو
خلاف الظاهر من سياق الحديث فانه جمع
كثيراً من احكام الطهارة ولله الماسحة منه



الاعرابي استكره حتى ذلك المازري ومنها تاويله
 ايضا الذي عن اكلوس على العبر بالتعوط والبول عليه
 ويعضده رواية مسلم لان يجلس احدكم على حجرة فتحرق
 ثيابه فمخلص الى جسده خيره من ان يجلس على قبره
 ومنها تاويله قوله صلى الله عليه وسلم ان من البيات
 لسحر انه قصد به الدم والكهفور على انه قصد به المدح
 وسياق الحديث يقتضيه واطلق عليه اسم الجحولات
 مبنى علم البيان التحليل مسالة تناولت الخبلة
 قوله صلى الله عليه وسلم فاقدروا له على الضيق اي
 ضيقوا عدة شعبة ان يصوم رمضان بان جعل تعا
 وعشرين وهذا يرده قوله في الحديث الاخر فاكلوا
 ثلاثين ولهذا اورد مالك في الموطأ هذا الحديث
 عقيب الاول لينبه على انه كالمفسر له وقفا البخاري
 اثره في ذلك وتناول ابن سيرج فاقدروا له اي منازل
 العبر خطأ بالعارف بالنجوم وقوله العدة خطأ بالغير
 ولا يخفى بعده مسالة تناول بعض اصحابنا حديث
 من ملك ذارحم محرم عتق على الاصول والفصول خاصة
 لاختصاصها باحكام لا تعم جميع الرقاب وفيه بعد
 تعطيل لفظ العموم ولانه ورد استثناء لتأسيس قاعدة
 لا لبيان جواب وسؤال حتى يخص به ولانه سلك
 فيه سلك الحد ودحيث بدأ بالاعم وختم بالاخص
 فيجب ان يكون جامعاً فان قيل فهل يخصه الحديث
 الاخر ان يجزي ولد من والده الا ان يحده مملوكا فيشتهر
 فيعتقه قلنا ذكر بعض الافراد لا يقتضي التخصيص
 فان قيل فهلا قلتم بعمومه قلنا لانه لم يعم اساده بل
 هو

هو موقوف على احسن مباحث الجمل الجمل لغة المهم
 من اجمل الامرابيم وقيل المجموع من اجمل احساب اذا جمع
 وجعل جملة ولعدة وقيل التحصيل من اجمل الشئ اذا
 حصله اهو اصطلاحا قال الامدي ماله دلالة على
 احد معنيين لاقرية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه
 وقيل مالم تتضح دلالة وقال القفال الشاشي وابن فورك
 مالا يستقل بنفسه في المراد منه حتى يبان تفسيره لقوله
 تعالى واتوا حنه يوم حصاده وقوله عليه السلام
 الا يحقها وقوله واقبوا الصلاة واتوا الزكاة قال القفال
 الشاشي ويجوز ان يسمى العام مجمولا والخاص مفسرا على
 معنى ان العام جملة اذ ليس لفظه مقصورا على شئ محصور
 بعينه والخاص مفسرا اي فيه بيان ما قصد بتلك الجملة
 التي هي ذلك العموم وقال ابو عبد الله للزبيدي البصري
 من اصحابنا اعلم ان الفقهاء قد استخاروا العبارة عن
 العموم باسم مجمل وان كانت حقيقته المنقر الى بايينه
 وقال اخوارزمي في الكافي هو ما يحتمل معنيين فصاعدا
 بوضع اللغة او يعرف الاستعمال من غير ترجيح ولا
 يجوز اضافة الحكم الى شئ من احتمالاته من غير دليل
 يدل على ان مراد الشرح منه هذا مسالة وهو واقع
 في الكتاب والسنة على الاصح قال ابو بكر الصيرفي
 النبي عليه السلام عربي يخاطب كما يخاطب العرب
 والعرب تجمل كلامها شترتفسره فيكون كالجملة الواحد
 قال ولا اعلم احدا الى هذا عند اورد الظاهري ثم
 ناقض منه في صفة الايم في احق بنفسها مع قوله
 لانكاح الابوي والذي ناقض اصح من الذي اعطاه
 بينا وقد ذهب بعض اصحابه الى ان له في المسالة

قولين وهذا الجهرها هو وقيل لم يبق مجمل في كتاب الله تعالى
 بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وقال امام الحرمين المتبادر
 ان ما ثبت التكليف به يجمل استمرار الاجمال فيه
 فانه تكليف بالمحال وما لا يتعلق به تكليف فلا يبعد
 الاجمال فيه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم واستأثر
 الله تعالى بسره ولا يتصور الاجمال في القياس وسبق
 مثله عن ابن القشيري وقال الماوردي والرويات في
 كتاب القضاء يجوز التعبد بالخطاب بالمجمل قبل البيان
 لانه عليه السلام بعث معاذ الى اليمن وقال ادعهم الى
 شهادة ان لا اله الا الله الحديث وتعبدهم بالتزام الزكاة
 قبل بيانها وفي كيفية تعبدهم بالتزامها وجهان احدهما
 انهم متعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان والثاني
 انهم متعبدون قبل البيان بالتزامه مجمل وبعد البيان
 بالتزامه مفسرا وقال ابن السمعاني قالوا ان التزام المجمل
 قبل بيانه واجب واختلف اصحابنا في كيفية التزامه
 على وجهين وذكرهما قلت ولعل الثاني مراد الاول وانما
 اختلفت العبارة وهو قريب من الخلاف السابق في
 العام هل يجب اعتقاد عمومته قبل ورود المختص وقال
 الماوردي والرويات انها جاز الخطاب وان كانوا لا يفهمونه
 لاحد امرين الاول ليكون اجماله توطئة للنفس على
 قبول ما يتعقده من البيان فانه لو بدأ في تكليف
 الصلاة وبينها الجواز ان تنفر النفوس منها ولا تنفر من
 اجمالها والثاني ان الله تعالى جعل من الاحكام جليا
 وجعل منها خفيا لتفاضل الناس في العلم بها وياتوا
 على الاستنباط لها فذلك جعل منها مفسرا جليا
 وجعل

وجعل منها مجمولا خفيا ثم قال الماوردي ومن المجمل
 ما لا يجب بيانه على الرسول كقوله لينفق ذو سعة
 من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله
 فاجمل في النفقة في اقلها واوسطها واكثرها حتى اجتهد
 العلماء في تفهيمها وسئل عن الكفاية فقال آية الصية
 فوكله الى الاجتهاد ولم يصرح بالبيان قال واختلف
 اصحابنا في هذا البيان الصادر من الاجتهاد هل يؤخذ
 قياسا او تنبيها وجهان احدهما يؤخذ تنبيها من لفظ
 المجمل وشواهد احواله لانه عليه السلام قال لعمر
 بكفيت آية الصيف فزده اليها ليستدل بما تضمنه من
 بيانه وشواهد قال والثاني ان يؤخذ قياسا على
 ما استقر ببيانه من نص او اجماع لان عمر سأل عن
 العقلة فقال ارايت لو تمضضت فجعل العقلة بغير
 انزال كالمضض بغير اذداد هو وما ذكر في الاول
 من التمثيل بالنفقة يمتن المنازعة فيه فان بيانها
 قد ورد في نصه ههنا حيث قال خذي ما يكفيك
 وولدك بالمعروف فبين الاجمال في الآية بالكفاية
 مسألة وحكمه التوقف فيه الى ان يرد تفسيره ولا
 يصح الاحتجاج بظواهره في شئ يقع فيه النزاع قاله
 الاستاذ ابو اسحاق وقال الماوردي ان كان الاجمال
 من جهة الاشتراك واقترن به تنبيه اخذ به
 وان تجرد عن تنبيه وعرف وجب الاجتهاد في المراد
 منها وكان من خفي الاحكام التي وكل العلماء فيها الى
 الاستنباط فصار داخل في المجمل لحنفاه وخارجا
 منه لان كان استنباطه تنبيه وقد يجمل المجمل

على جميع معانيه غير المتناوية نظرا لعمام ولم يتعرضوا
 لذلك فيه ومن امثله قوله تعالى ومن قتل مظلوما
 فقد جعلنا لوليه سلطانا فان السلطان مجمل
 محتمل الحجة والدية والقود ويحتمل الجمع لاجرم ان
 الشا في خير بين العتل وغيره لان الكل بالاضافة
 الى اللفظ سواء قاله الصا الطبري في احكام
 القرآن مسألة الاجمال اما ان يكون في حال الافراد
 او التركيب والاول اما ان يكون بتعريفه كلفظة قال
 من القيلولة والقول وكالمختار فانه صالح للفاعل والمفعول
 يقال اخترت فلونا فاننا مختار وهو مختار قال العسكري
 ويغتر فان تقول في الفاعل مختار لكذا وفي المفعول
 مختار من كذا ومنه قوله تعالى ولا يضا ركاب ولا
 شهيد يحتمل ان يكون تقديره يضار بفتح الراء وبكسرهما
 وقد قرئ بهما ومثله لا تضار والدة بولدها في احتمال
 الوجوهين قاله العبدري في شرح المتصفي واما
 ان يكون باصل وضعه فاما ان تكون معانيه متضادة
 كالقر للظهر والكبيض والثاقل للعطشان والريان
 والسفق للجمرة والبياض واما مشابهة كالفرس
 للحيوان المعروف والصورة التي ترسم على مثاله او لا
 يكون كذلك كالعين للعصو الباصر وينبوع الماء وان
 شئت قلت اما ان يتناول معاني كثيرة بحسب خصوصياتها
 فهو المشترك واما بحسب معنى مشترك بينها وهو المتواطئ
 كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقال ابو العز
 المقترح الفرق بين المجمل والمشارك ان المجمل يستدعي
 ثبوت احتمالين متساويين بالنسبة الى الفهم سواء
 وضع اللفظ لهما على جهة الحقيقة او في احد هما مجاز
 وفي

٣٧٢ وفي الآخر حقيقة فالاجمال انما هو بالنسبة الى الفهم
 فان المشترك قد يتساوى بالنسبة الى الوضع ولا
 يتساوى بالنسبة الى الفهم فلا يكون مجازا وايضا
 اما ان يكون في الاسماء كما سبق او في الافعال
 كعسس بمعنى اقبل وادبر او في الحروف كتردد الواو
 بين العطف والابتداء في قوله تعالى والراسخون
 في العلم وتردد هاء بين العطف والحال في قوله
 الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا لانها ان
 كانت عاطفة او هم ان علم الله تضعفهم حدث
 الان وبه احتج بعض المعتزلة على حدوث العلم تعالى
 الله عن ذلك وانما المراد اعلام عبادته وان جعلت
 غير عاطفة كان تقدره الان خفف الله عنكم
 عالما ان فيكم ضعفا فلا يلزم منه محذور ويجب
 اصداره حسنة ونحو تردد من بين ابتداء الفاعل
 والتعويض كقوله فيتمها صعبا طيبا فاسجوا
 بوجوهكم وايدىكم منه فقالوا ابو حنيفة هي
 للابتداء اي اجعلوا ابتداء المسح من الصعيد
 وقال الشافعي واحده هي للتعويض اي اسجوا
 وجوهكم ببعض الصعيد فلهذا اشترطنا ان
 يكون لما يتيم به عبارة تعلق باليد ليحقق المسح
 ببعضه والثاني ان يكون اللفظ مجازا في تركيبه
 وهو انواع منها في المركب بجملة في نحو قوله تعالى
 او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين
 الزوج والولى ولذلك اختلف فيه فقال الشافعي
 بالاول ومالك بالثاني ومنها في الاستثناء



كقوله عليه السلام صلاة في مسجدى هذا افضل
 من الف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام ولكن
 لا كباقي المساجد بل انما ازيد او انقص منها والثاني
 الله ليس بافضل منه بل ابا ساء او المسجد الحرام
 افضل ومنها في مرجع الضمير اذا تقدم امرات
 يصلح لكل منهما واحد كقوله عليه السلام لا
 يمنع جار جاره ان يعز زخية في جداره فضمير
 الجدار يحتمل العود على نفسه اى في جدار نفسه
 او على جاره اى في جدار جاره وقه ذكرا صبا هذا
 في كتاب الصالح والاصح امتناع الرضع الا باذن
 وكقوله تعالى وليسئلهن باسمي من الصالحين
 فان هذا يحتمل ان تكون البشارة بميلاده فيكون
 المامور به بوجه اسماعيل لان هذا الكلام في قصة
 الذبيح ويحتمل ان تكون البشارة بنبوته ويكون هو
 المامور به بوجه ومنها في مرجع الصفة نحو زيد
 طبيب ما هو لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة
 في الطب كذا قاله ابن ابي عمير وعنه وقال
 صاحب السيط من الخويين اذا اجتمعت صفتان
 فصاعدا الموصوف واحد قال قوم الصفة الثانية
 للاول وحده وقال قوم هي لمجموع الموصوف والصفة
 وقال ابن السمعاني قال الاصحان الجمل على اوجه
 منها ان لا يرجع اللفظ للدلالة على شئ بعينه
 كقوله واتوا حقه يوم حصاده وقوله عليه السلام
 الا يحقها فان الحق يشتمل على اشياء كثيرة وهو
 في هذا

في هذا الموضوع مجهول وقوله تعالى احلت لكم نصية
 الانعام الا ما يتلى عليكم فانه صار مجمولا لما دخله
 الاستثناء ومنها ان يقول صلى الله عليه وسلم
 فعلا يحتمل وجوبه احتمالا واحدا كما جمع بين الصلاة
 في السفر فهو محتمل لانه يحتمل السفر الطويل والقصر
 فلا يجوز ان يحتمل على احدهما الا بدليل قال وهذه
 الوجوه لا تختلف المذهب في اجمالها وافتقارها
 الى البيان انتهى ومنها في تعدد المجازات المتساوية
 مع مانع يمنع من حملها على الحقيقة فان اللفظ نصير
 مجمولا بالنسبة الى تلك المجازات اذ ليس الحمل على
 احدها اولى من حملها على البعض الاخر كما هو في
 المشترك والمتواهي كذا ذكره الامدي والهندي
 وابن كعجب وهو ظاهر ان لم يحتمل المشترك
 على معانيه لكن قاعدة الشافعي حمله على سائر
 المعاني احتياطاً ولا يتوقف على بيان اما اذ
 كافات المجازات وترجع واحد لانه اقرب الى الحقيقة
 كقوله الصلاة ولا صيام اولاً لانه اظهر
 عرضاً او اعظم مقصودا كرفع الخرج وتحريم الاكل في
 رفع عن امتي وحرمات عليكم الميتة حمل عليه
 وقد اختلف في الفاظها قوله تعالى واحل الله
 البيع وللشافعي فيه اربعة اقوال احدها انها
 عامة خصصها الكتاب الثاني انها عامة
 خصصتها السنة الثالث انها مجملة بينها الكتاب
 الرابع انها مجملة بينها السنة واختلف قوله في
 آية الزكاة وهي قوله واتوا الزكاة على قولين



احدهما انعاما خصصتها السنة والثاني انها
مجملة بينتها السنة وهما من جهة اللفظ والتعريف
بالالف واللام واحد وفيه سؤال وهو ان كل واحد
منهما مفرد معروف فان عم من حيث اللفظ فليعم
في الايتين او المعنى فليعم فيهما وان لم يعم من حيث
اللفظ ولا من حيث المعنى فليستوا فيه معات
الصحيح في آية البيع العموم وفي آية الزكاة الاجمال
وسبق جوابه في باب البيع العموم قال ابن السعدي
الصحيح انها ليست مجملة لان البيع معقول في اللغة
فحمل اللفظ على العموم الا ما خصصه الدليل وقال
ابو منصور الصحيح انها مجملة في البيوع التي فيها
الربا فاما بيع لا ربا فيه فداخل في عموم التحليل
وكذا قال امام الحرمين انه مجمل فيما اشتمل على
جهة من جهات الزيادة دون ما ليس كذلك وما قد
يحمل لان لام التعريف في المفرد للعموم او الجنس
الصادق على الكل او البعض او انه وان كان للعموم
لكن قوله وحرم الربا جار مجرى الاستثناء فيه
وهو مجهول اذ الربا هو الزيادة وليس كل زيادة
حراما وبه يشعر تفصيل الامام وكلام الخرافي
يشعر بانه لتردده بين العموم وهو باطلافة
لا يعم الا عند عدمه ويلزمه ذلك في اجمع المعرف
ثم هو حرم بالاجمال وقال ابن القشيري في تفسيره
قال العلماء هذه الآية مجملة لان قوله احل الله البيع
يفتضي تحليل كل بيع وقوله وحرم الربا يقتضي

تحريم

٣٧٤ تحريم كل بيع لانه لا يبيع الا وتقصده منه الزيادة
فالرجوع اذن الى بيان النبي صلى الله عليه وسلم
وقيل البيع الذي لا زيادة فيه هو بيع عشرة بعشرة
بيع التجانس فهو حلول ليس فيه اجمال وانما الاجمال
فيما يتضمن الزيادة فبعض ما يتضمن الزيادة حلول
والبعض حرام وقال غيره هذه الآية مخصصة لاء
بجملة فان قوله وحرم الربا دل على ان المراد في قوله احل
الله البيع البعض دون الكل الذي هو ظاهر باصل
الوضع وقيل ان البيع مجمل لان الربا مجمل وهو في حكم
المستثنى من البيع واستثناء المجهول من المعلوم يعود
بالاجمال على اصل الكلام والصحيح الاول فان الربا
عام في الزيادة كلها وكون البعض غير مراد فرع
مخصص فلا تتغير به دلالة الاوضاع ومنها الايات
التي ذكر فيها الاسماء الشرعية كقوله واقبوا الصلوات
واتوا الزكاة وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وقوله والله على الناس حج البيت وفيها وجهات
احدهما انعاما غير مجملة فتحمل الصلاة على كل
دعاء والصوم على كل اساك والحج على كل قصد الا ما
قام الدليل عليه والثاني انها مجملة لان المراد بها
معان لا يدل اللفظ عليها في اللغة وانما تعرف من
جهة الشرع فافتقرت الى البيان هكذا احكامها
الشيخ في البيع وجعلها مبنيين على ان هذه الاسماء
منقولة وحقايق شرعية فمن قال منقولة قال
هي مجملة قال وهو الاصح ومن قال حقايق شرعية



قال هي عامة ونسب القاضي ابو الطيب في شرح الكفاية
 القول بالاجمال في هذا الى مذهب الشافعي قال وحكي
 ابو علي الطبري ان الشافعي جعله من المجمل لان مدلول
 الصلاة في اللغة والشرع مختلف قال الاستاذ ابو منصور
 واجاز الشافعي الاستدلال بعموم قوله واقيموا الصلاة
 لان الشرع وان ضم اليه اوصافا وشروطا فقد ضم
 الى السركة في آية القطع بها نصا باو حرزا ومع ذلك
 يجوز الاستدلال بعموم قوله والسارق والسارقة
 الا ما خصه الدليل فلكذلك الصوم والصلاة ومنها
 الالفاظ التي علق التحريم فيها على الاعيان كقوله
 حرمت عليكم امهاتكم وفيها نهيان احدهما انها مجملة
 لا يصح التعليق بظاهرها لان العين لا توصف بالتخليل
 والتحريم وانما الموصوف بهما افعالنا وهي غير مذكورة
 فافتقر الى بيان ما يحرم من الافعال وما لا يحرم وبه
 قال الكرخي وتلميذه ابو عبد الله البصري واذ قلنا
 بهذا فاختلوا لاي وجه الوجه الثاني وهو الاصح
 انها ليست مجملة لان المعقول منه التصرف في جميع
 التصرفات من العقد على الام ووطنها واكل الميتة
 والتصرف فيها وهو حقيقة في ذلك وقول القاضي
 عبد الجبار وابي علي وابنه ابي هاشم وابي الحسين من
 المعتزلة لقوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم
 فجلوها وباعوها فاكلوا ثمنها فدل على ان تحريمها
 احاد جميع انواع التصرفات والالم يتجه اللعن في
 البيع قال الشيخ ابو اسحاق وسليم هذا هو الصحيح
 وقال

وقال ابن برهان انه مذهب الشافعي وان الاول قول
 الحنفية وقال الشيخ ابو حامد الاسفرايني مثل قوله
 تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة لاخلاف
 في انه ما اريد به تحريم العين نفسها وانما اريد به تحريم
 افعالنا وهو حقيقة فيه وقال بعض الحنفية هو حقيقة
 في تحريم العين مجاز في تحريم الفعل فلا يمتنع به الابد
 ولنا ان الصحابة احتجوا بظاهرها هذه الايات في اثبات
 التحريم ولم ينقل عنهم انهم رجعوا في ذلك الى شئ آخر
 وجعل القاضي ابو الطيب من امثله قوله لا احل
 المسجد الحنب ولا حائض قال من اصحابنا من قال
 مجمل لان الاعيان لا تدخل في التحريم انما تدخل الافعال
 ويحتمل ان يكون المراد المرور والمكث فيتوقف فيه
 وقيل ليس اصهارا احدهما باولى من الاخر متعينا واليه
 ذهب بعض الحنفية واعلم ان هذه المسألة هي عين
 مسألة المعتضى هل له عموم في جميع مقدراته ام لا
 وابن الحاجب ممن يمنع العموم في بابه ويقول به ههنا
 الا ان يدعى انه لا يلزم من نفي الاحمال والعموم قال
 القاضي ابو الطيب اختلف اصحابنا في قوله انما الاعمال
 بالنيات على وجهين احدهما انه مجمل لان العمل يوجد
 بغير النية فيجب ان تكون النية شرطا في الجواز او
 الغضبية ولا ذكر لها في الخبر فليس اصهارا احدهما
 باولى من الاخر ولا يجوز دعوى العموم فيها لان العموم
 للولفاظ فيجب التوقف فيه والثاني ليس بمجمل لانه
 قصد بيان الشرع دون اللغة واصهارا احدهما لا خلاف
 الاصل فيجب العموم قال وقلت انا اذا ثبت انه

سأله
 لها



فصد بيان الشرع وجبان تكون النية شرطا في العمل دون
صفته فلا يصح العمل شرعا الا بالنية وهذا الجواب يعني
عن دعوى العموم فيه وقال ابو الحسن بن القطان اذا قيل
انما الاعمال بالنيات وانما الولا لمن اعتق افاد تبين
احدهما اذا وقع لهذا صرح واذا لم يأت به لم يصح وهذا
معقول الخطاب وقيل اراد الكمال لا الصحة ولنا اذا
بطل الصحة بطل الكمال ايضا فهو اكثر عموما فهو اكثر
فائدة قال وكان ابن ابي هريرة يقول قوله انما الاعمال
بالنيات ليس المراد اخراجه من العدم الى الوجود
فتعين ان يكون المراد به صحته او كماله لكن جملة على
الصحة اولى لانه انما يكون عاملا بنيته ومنها قوله
تعالى واسحوبرؤوسكم ذهب بعض الحنفية الى انه
معمل لتردده بين الكل والبعض والسنة بينت البعض
وحكاه في المعتمد عن ابي عبد الله البصري وقال اخرون
لا اجمال ثم اختلفوا فقالت المالكية يقتضى مسح جميع
لان الراس حقيقة في جميعها والباء انما دخلت للاصالة
وقال الشريف المرتضى فيها حكاه صاحب المصاير
انه يقتضى التبويض قال لان المسح فعل متعدي بنفسه
غير محتاج الى حرف التعدية بدليل قوله مسحه
كلمته فينبغي ان يعيد دخول الباء فائدة جديدة
فلولم يعد التبويض لبقى اللفظ عاريا عن الفائدة
وقالت طائفة انها حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم
وهو القدر المشترك بين مسح البعض والكل فيصدق
بمسح البعض ونسبه في المحصول للشافعي قال البيضاوي
هنا وهو الحق وهو مخالف لاثباته بحج الباء للتبويض
ونقل

ونقل ابن الحاجب عن الشافعي وابي الحسين وعبد الجبار
ثبوت التبويض بالعرف والذي في المعتمد لا في
الحسن عن عبد الجبار انما يعيد في اللغة تعميم مسح
الجميع لانه متعلق بما يسمى راسا وهو اسم للجمل لا
للعض لكن العرف يقتضى الحاق المسح بالراس
اما جميعه واما بعضه فيحمل الامر عليه شرعا قال
الله الاولى شرعا قال ابن الحاجب وعلى قول الشافعي
ومن وافقه لا اجمال اهو قلت وعبارة الشافعي
في كتاب احكام القرآن فكان معقولا في الآية
ان من مسح من راسه شيئا فقد مسح براسه ولم
تحتل الآية الا هذا وهذا اظهر معانيها او مسح
الراس كله قال فدللت السنة على ان ليس على
المسح راسه كله واذا دللت السنة على ذلك
فمضى الآية ان من مسح شيئا من راسه اجزاه
اهو فلم يثبت التبويض بالعرف كما زعم ابن
الحاجب وقال صاحب المصاير ينبغي على قول
الشافعي فعية ان يكون مجازا لانه اذا افاد
الصاق المسح بالراس من غير تعميم او تبويض
صار محتملا لهما فيصير مجازا وقولهم انه صار
معيد للتبويض ممنوع وقال الاصفهاني مذهب
الاولين اقرب الى النص ومذهب الشافعي
وابي حنيفة اقرب الى الفعل ومنها قال بعض
الحنفية اية السرة جملة اذا اليد للمضمون
المنكب والرفق والكوع لاستعمالها فيها
والقطع للابانة والسق لانه استعمل فيهما



ومنه الجمهور بل اليد حقيقة في العنصر الى المتكلم
ولمادونه مجاز لصحة بعض اليد ولغير الصحابة
اذ سحر الى الاباط لما نزلت آية التيمم والمجاز
خير من الاشتراك وقال بعضهم اليد في الشرع
تستعمل مطلقة ومتيدة فالمطلقة تنصرف الى
الكوع بدليل آية التيمم وآية السرقه وآية الحارة
وقوله فلا يغرس يده حتى يقبلها ثلاثا وقوله
اذا افضى بيده الى فرجه فليتوضأ والمقعدة
موجب ما قدمت به كآية الوضوء فلا اجمال والقطع
حقيقة في الابانة واطلاقه على الشق لوجودها
فيه والتواطؤ خير من الاشتراك ومنها ما ورد
من الاوامر بصيغة الخبر كقوله تعالى واكبر وح
فصاح وقوله والمطلقات تترى وقوله عليه
السلام الثيب ثاورد قد ذهب الجمهور الى انها
تفيد الايجاب وقال قوم من الاصوليين واصحاب
الشافعي انه موقوف فيه الى دليل يعين جهة
من الجهات لانه يتعدرا كعمل على ظاهره وهو الخبر
لانا نجد مطلقة لا تترى وجرحا لا يقتضيه
وثيبا لا تشاور واللفظ لا يتعرض لجهة اخرى
بالنص فلا بد لتعيين جهة من دليل وحجة
الجمهور انها من خير من الله فلو حملت على حقيقة
الخبر لزم الخلف في خير الله فوجب حملها على
ارادة الامر كذا احكامه صاحب الكبريت الاحمر
وادخله في باب الاجمال مسالة حرف النفي قد
يدخل على المناهية والمراد نفي الاصل كقوله
لا

لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله فاليوم لا يجر
منها وقد يراد به الكمال مع بقا الاصل كقوله
تعالى انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون ثم قال الا
نقاتلون قوما نكثوا ايمانهم فبقاها ولا نشد
اثنها ثانيا فدل على انه لم يرد نفي الاصل بل
نفي الكمال وهذا كله انما اخذ من القرينة
فاما عند الاطلاق كقوله لاصلاة الا بقا حنة
الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من
الليل ولا نكاح الابوي ولا صلاة لجار المسجد
الا في المسجد ونحوه فاختلفوا هل هي مجمل ام لا
فنقل الاجمال عن القاضيين ابي بكر وعبد
الجببار والجبائين ابي علي وابنه وابي عبد الله
البصري قال ابن برهان الا ان الجبائين
ادعى الاجمال من وجه والقاضي من وجه اخر
وقال ابن البيهاري ايماء القاضي الى الاجمال
لانه نفي الاسماء الشرعية والذي دل اللفظ على
نفيه موجود فانتقل الى التقدير وتعد المقدر
ونقله الاستاذ ابو منصور عن اهل الرأي ونقل
المازري عن القاضي ابي بكر الوقف قال
وهو عن مذهب الاجمال فنقول يحتمل عندي
نفي الأجزاء ونفي الكمال لا اكثر من ذلك حتى
يقوم دليل على احد الامرين والقابل بالاجمال
يقول انه يستغرق جميع الاشياء الصالحة للنفي
قلت وهذا هو ظاهر كلام القاضي في التقريب
بل صرح في صدر كلامه بانه ليس بمجمل وذهب

بجهود الى انها عامة منهم العفان الثاني والاستاذ
 ابو اسحاق ونقل امام الحرمين في التلخيص وابن
 القشيري عن معظم الفقهاء وصححه ابن برهان
 وابن السعاني وحكاه عن الاصحاب وقال ابن
 القطان انه الظاهر قال وتجاهل قوم فقالوا
 ليس فيه دلالة على دفعه قال شارح المصنف
 واختلفوا الى ماذا يعود النفي على وجهين احدهما
 الى المذكور وهو النكاح الشرعي والصلاة الشرعية
 والصوم الشرعي لانه الذي ورد به الشرع وذلك
 لم يوجد مع شرطه المذكور فاستغنى هذا عن دعوى
 العموم في المضمرة وعن حمل الكلام على التناقض
 وعلى معنيين مختلفين لان النبي عليه السلام
 بعث لبيان الشرعيات وقيل بل يرجع الى الصفات
 التي يقع بها الاعتماد في الكفاية كما يرجع النفي
 عند اهل اللسان في قول القائل ليس في البلد سلطان
 على نفس نفي الصفات حتى يقع بها الكفاية
 وهذه الصفات وان لم تكن مذكورة فهي معقولة
 من ظاهر اللفظ فنزلت منزلة المملوطة به
 وقال بعض المتأخرين اختلف الاصوليون في النفي
 اذا وقع في الشرع على ما ذكرنا فقال بعضهم يلحق بالمجمولات
 لان نفيه يقتضي نفي الذوات ومعلوم ثبوتها حاسا
 فقد صار المراد مجهولا وهذا الذي قالوه خطأ فان
 المعلوم من عادة العرب انها لا تضع هذا النفي للذات
 في كل مكان وانما تورده مبالغة فتذكر الذات ليحصل
 لها ما ارادت من المبالغة وقال آخرون بل يحمل على نفي
 الذات

الذات وسائر احكامها ويخص الذات بالدليل على ان النبي
 عليه السلام لم يردده وقال قوم لم تقصد العرب الى نفي
 الذات ولكن نفي احكامها ومن احكامها الكمال والجزء
 فيحمل اللفظ على العموم فيها وانكره هذا بعض المحققين
 لان العموم لا يصح دعواه فيها يتنافى ولا مثلك ان نفي
 الكمال يشعر بحصول الاجزاء فاذا اقدم الاجزاء منفيا
 لتحقق العموم قد وثقا بتا لتحقق اشعار نفي الكمال
 بثبوتها وهذا متناقض وما يتناقض لا يمتثل الكمال
 وصار المحققون الى التوقف بين نفي الاجزاء ونفي الكمال
 وادعوا الاحتمال من هذه الجهة لانهما قال الاولون فعلى
 هذه المذاهب يخرج لاصلاة لمن لم يقرأ بفتح الكتاب
 والقائلون اختلفوا في سببه على ثلاثة مذاهب احدها
 انها ظاهرة في نفي الوجود وهو لا يمكن لانه واقع قطعا
 فاقتضت ايهاما والثاني انها ظاهرة في نفي الوجود وهي
 الحكم فصار مجازا والثالث انها مترددة بين نفي الجواز
 ونفي الوجود قال المقترح وهو لا يلقى بمذهب القاضي
 قلت قد سبق التصريح به عنه في كتاب التقريب
 وصرح بنقله عنه ابن القشيري ورده وقال القاضي
 ابو الطيب الصحيح حمل اللفظ على نفي المنطوق به دون
 صفة لانه ظاهر اللفظ ويغني عن دعوى العموم يعني
 انه يلزم من نفي الاصل نفي صفة وقال الاستاذ ابو
 منصور الصحيح عندنا ان لفظ النفي في الشرع يقتضي
 نفي العين كقوله لا فتاح الا بولي ولا صلاة الا بطهور
 فاما قوله لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله فانه اراد ذكر
 القلب فلا يصح بدونه وقوله لا صلاة لجار المسجد



الا في المسجد اراد بالمسجد المكان الطاهر بدليل قوله ،
 جعلت في الارض كلها مسجدا انتهى واجاز الشيخ ابو حامد
 فقد يرثي الصحة وحكي عن اهل العراق نفي الكمال وعن
 بعض اصحابنا انه يقتضي نفي الامر من جميعا واختار امام
 الحرمين والغزالي ان النفي ظاهر في الأجزاء محتمل على الخفاء ،
 لنفي الكمال فان عصبه دليل قوي يزيد على قوة الظهور
 انصرف الى الكمال والافهوظا هره في الأجزاء فغرف الشرع
 عندهم عرف مقصود وله في الالفاظ اللغوية بصرف ،
 ومعنى الأجزاء عندهم اسما للصورة الشرعية وقال المادري
 اذا كان الحكم مطلقا محتمل الجواز ونفي الكمال قال ويجري
 على مذهب من قال يوقف المحتمل يجعل هذا موقوفا لانه
 محتمل والقائلون بالعموم اختلفوا هل النفي انصب الى
 الاعيان والاحكام فهو عام فيها شرخصت الاعيان
 بدليل احس او العقل وبقيت الاحكام على موجبها ويجري
 ذلك مجرى تخصيص اللفظ العام او انصب الى الاحكام
 فقط ولا يفدر دخول الاعيان ليجتاج الى تخصيصه لانه
 عليه السلام لم يتعرض للمجسوسات فهو عام بالنسبة الى
 افراد الاحكام على قولين حكاهما امام الحرمين وغيره
 قال ابن القشيري والمختار ان اللفظ ظاهر في نفي الجواز
 اذا ما دل على نفي الكمال محتمل عند الاطلاق على نفي الجواز ولا
 يحتمل على نفي الكمال مجازا الابدليل وهكذا اختاره الشيخ
 ابواسحاق الاسفرايني والامام في البرهان والغزالي في
 المنحول والماوردي والرويان في كتاب القضاء ونقله
 ابو بكر الرازي في كتابه عن عيسى بن ابان ثم قال انه
 انه الصحيح وجزم به القطان قال والتعدير عنه طريقان
 اما ان يقول هو باطل او يقول لا كذا الا بكذا فظاهر
 البطون

ابن صم

البطون الا ان يقوم دليل بصرفه عنه الى الكمال والفضيلة
 قال وهذا من الكمال ما يجأط به في ايجاب الشيء ثم قال
 امام الحرمين في التخصيص تبعاً للقاضي الذي يرتضيه اجمال
 اللفظ لتردد اللفظ بين الجواز والكمال ويستعمل الحمل
 عليهما جميعا ولا طريق الى التوقف لتعين لفظ المحتمل
 فان قيل هذا هو المذهب الاول في ادعاء الاجمال قلت
 الفرق بينهما ان الذين ادعوا الاجمال اولا استندوا الى
 توقع نفي الاعيان وهو مستحيل ونحن اسندنا ادعاء
 الإبهام الى الاحكام قال ثم هذا كله اذا قلنا باثبات
 صيغ العموم فان منعناه لم نخرج الى ايضاح وجه الاجمال
 قال الأستاذ ابواسحاق فقوله لا صلوة الا بطهور من
 قال ان النفي يتعلق بالعين منع من الاستدلال به على
 جواز الصلوة وفسادها وقال ان النفي يتعلق بالصورة
 وقد وجدت والمصير الى الجواز والكمال لا بد له من
 دليل ومن جعله عاما في الجميع زعم انه يوجب نفي الحكم
 وثبوت العين بالدليل لا يمنع من استعمال الظاهر فيما
 بعده وقال هذا هو الصحيح هو المختار وعليه في
 جماعة انه ان دخل على سمي شرعي كالصلوة فالمراد نفي
 الصيغة لا مكان جملة عليه فلا اجمال وان دخل على سمي
 حقيقي نظريه فان لم يكن الاحكام واحد تعين كقوله
 لاشهادة لمجلود في قذف اذ لا يراد به نفي الفضيلة وان
 كان له حكمان الفضيلة والجواز فهو محتمل لعدم التعين
 ونحوه لا يسمى مجازا عند من لا يقول بعمومه فأسند
 منع ابن الدهان المجرى تقدير من قدر لا صلوة لجار
 المسجد بقوله لا صلوة كاملة من جهة الصناعة



لان الصفة لا يجوز حذفها فلا يجوز حذف بعضها قال وانما
 التقدير لاكمال صلاة فحذف المضاف واقام المضاف اليه
 مقامه وكذا قال العبد رى في شرح المستصفي من قدر لا
 صلاة صحيحة او كاملة فقد ابعده لان حذف الصفة ،
 وابقا، الموصوف غير معروف في كلام العرب لم يات الا
 في قولهم سيرى سيرت والفاظ قليلة وانما المعروف
 عليه وهو حذف الموصوف وابقا، الصفة مسئلة
 وهذا الخلاف يجري في الرفع ايضا بخور رفع عن امتي
 الخطأ والنسيان رفع القلم عن الصبي قال الغزالي
 فضية اللفظ رفع نفس الخطأ والنسيان وهو غير
 معقول فالمراد به رفع حكمه لاعلى الاطلاق بل الحكم
 الذي علم يعرف الاستعمال قبل الشرع ارادته بهذا
 اللفظ وهو دفع الائم فليس يعام في جميع احكامه
 من الصمان ولتروم القضاء ، وعزيره ولا هو محمول بين
 بين المواخذة التي ترجع الى الذم ناجزا والى العقوبات
 اجلا وبين العزم والقضار لانه لا صيغة لعمومه
 حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله حرمت عليكم
 امرها تلم عاما في كل فعل مع انه لا يد من اصناد الفعل
 شو قال فاما اذا ورد في موضع لاعين فيه فهو مجمل
 محتمل لنفي الاثر مطلقا ونفي البعض وحكى شارح
 المع في هذا وجهين احدهما انه مجمل لانه يقتضى
 رفع الافعال المذكورة وهو محال لانها موجودة فوجب
 الرجوع الى ما ليس بمذكور وهو اما الائم او الحكم ولا
 يجمل على شئ الا بدليل ومن اصحابنا من قال يجمل
 على

على موضع اخلاف ومنهم من يجمله على الاعم فائدة قال
 والصحيح انه ليس بمجمل لانه معقول لغة فان السيد لو
 قال لعبه رفعت عنك جنايتك عقل منه وقع المواخذة
 عن كل ما يتعلق بالجناية فعلى هذا يرجع الى الائم
 واخرج او الى جميع الاحكام الا ما اخرج دليل فيه
 وجهان حكاهما في الارشاد وجمع الاصغها في شارج
 المحصول ثلاثة مذاهب احدها انه مجمل والثاني
 الكمل على رفع العقاب اجلا والائم ناجزا وهو مذهب
 الغزالي لانه المعزوم منه في العرف وليس يعام في
 نفي الصمان والثالث واختاره الرازي في المحصول
 حمله على رفع جميع الاحكام الشرعية قلت ومن
 حكى الثالثة القاضي عبد الوهاب في الملخص وب
 الثالث لاكثر العقراء من اصحابنا واصحابهم واختار
 هو الثاني اعني انه محمول على نفي الائم واخرج خاصة
 مسئلة في ان لفظ الشارع اذا دار بين مدلولين
 ان حمل على احدهما افاد معنى واحدا وان حمل على الاخر
 افاد معنيين وليس هو اظهر بالنسبة الى احدهما
 قول هو مجمل بالنسبة الى كل واحد منهما ام هو ظاهر
 بالنسبة الى افادة المعنيين قال المصدي ذهب الاكثر
 الى الثاني وذهب الاقلون منهم الغزالي انه مجمل بالنسبة
 الى كل واحد منهما

واختاره ابن الحاجب
 والاول اختاره الامدي كثيرا للفايدة ولما فيه من
 رفع الاجمال الذي هو خلاف الاصل فمن لم يجعله ،
 مجمولا يجعله حقيقة في المعنيين مجازا في الواحد ،
 واللفظ الداير بين الحقيقة والمجاز ليس بمجمل بالنسبة

هنا بياض وفي
 بعض النسخ كان
 هذا البياض
 ما يسه (ظاهر
 بالنسبة للمعنيين)
 فليظهر



الى كل واحد منهما بل هو ظاهر بالنسبة الى الحقيقة
 ومن جعله مجازاً لا يجعله حقيقة في أحدهما عيناً
 بل يحتمل عنده احتمالاً لا سواء أن يكون حقيقة في
 المعنى الواحد مجازاً في المعنيين وبالعكس وان يكون
 حقيقة فيهما ولا يرجع لسبب افادة المعنيين ثم
 قال الأمدى والهندى محل الخلاف إنما هو قبحها إذا
 لم يكن حقيقة في المعنيين فإنه يكون مجازاً وحقيقة
 في أحدهما فالحقيقة مرجحة قطعاً وظاهره محل
 الخلاف فيما إذا كانا مجازين لأنه إذا لم يكونا
 حقيقتين ولا أحدهما حقيقة والآخر مجازاً
 فما بقي إلا ان يكونا مجازين وحقيقة فقد يستشكل
 جريان الخلاف فيه لأن نسبة المجازين الى اللفظ
 نسبة الحقيقتين والحق ان صورة المسألة اعم من
 ذلك وهو اللفظ المحتمل للمساويين سواء كانا
 حقيقتين او مجازين او أحدهما حقيقة مرجوحة
 والآخر مجازاً واجماً عند القائلين بتساويهما ويكون
 ذلك باعتبار الظهور والخفاء وينزل كلام الأمدى
 على ما سنذكره واعلم ان ترجمة المسألة هكذا
 تحتمل معنيين أحدهما ان المعنى الواحد ليس واحداً
 من المعنيين والظاهر في هذا ترجيح الأجمال
 وقولهم أحتمل على المعنيين الترفايدة ممنوع لأن
 هذا صحيح فيما إذا كان المعنى الواحد احد المعنيين
 وعلى هذه الحالة ينزل قول الأمدى والهندى
 انه لم يقل بأحتمل على المعنى الواحد احد والاعراض
 عن الأخرى المعنيين المتغايرين للمعنى بل الظاهر
 الأجمال

الأجمال ويحتمل ان يرجح الجمل ذو المعنيين لكونه
 الترفايد وقد يمثل لهذه الحالة بقوله المحرم لا ينكح
 ولا ينكح إذا قلنا النكاح مشترك فإنه دأب بينهما
 من غير ترجيح فان حمل على الوطء استفيد منه معنى
 واحد وهو ان المحرم لا يطأ وان حمل على العقد
 استفيد منه شيئان بينهما قدر مشترك وهو
 ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا لغيره والثاني ان
 يكون واحداً منهما فيعمل به قطعاً لأنه مراد على كل
 حال ويبقى النظر بمعنى الآخر وقد يمثل لهذه
 الحالة بقوله الأيم أحق بنفسها فإنه محتمل انها أحق
 بنفسها فتعقد على نفسها كما يقول به الخصوم او
 انها أحق بنفسها فتمكن من امرين أحدهما ان تأذن
 لمن يعقد عليها والثاني ان تعقد بنفسها ونقل
 ذلك عن نص الثاقي إذا كانت في موضع لاوت
 فيه ولا حاكم وكذا قوله فيما سقت السما العشر
 وفيما سقى بالنضح نصفه يحتمل انه اراد مقدار
 الواجب ومقدار ما يجب فيه او مقدار الواجب
 خاصة مسألة ماله فسمى شرعي كالصوم والصلاة
 ليس محتمل عند الأكثرين بل اللفظ
 محمول على الشرعي لأنه عليه السلام بعث لبيان
 الشريعة لا اللغة ولأن الشرع طار على اللغة
 وناسخ لها فالجمل على الناسخ المتأخر اولى ولهذا
 ضعفوا قول من حمل الوضوء من أكل لحم الجوز
 على النظافة بفصل اليد وتأييدها انه محتمل ونقله
 الأستاذ أبو منصور عن الثراصبانيا وبه قال

القاضي وقال الغزالي ولعله فرعه على مذهب من اثبت
الاسامي الشرعية والا فهو منكر لها وثالثها وهو
المختار عند الغزالي التفصيل بين ان يرد مثبتا فيحمل
على الشرعي كقوله اذن صائم فيستفاد منه صحة
صومها من جهة ان النهي عن الممتنع ممتنع وهذا
منه بناء على اصله ان النهي لا يقتضي الفساد ثم
هو مع ذلك لا يقول بانه يقتضي الصحة ورابعها
لا اجمال ايضا والمراد في الاثبات الشرعي وفي النهي
اللغوي واختاره الامدي لتعذر حمله على الشرعي
لان الشرع يستلزم الصحة والنهي غير صحيح والصحيح
الاول ولهذا اتفقوا على حمل قوله دعى الصلاة
ايام اقرانك على المعنى الشرعي مع انه في معنى النهي
تفريع ان قلنا بالاصح انه يحمل على الشرعي فلو
تعذر ولم يمكن الرد اليه الا بضرب من التجوز فهل
يحمل على اللغوي او يكون مجمولا او يرد الى الشرعي فيه
ثلاثة مذاهب واختار الغزالي الاجمال قال ولم
يثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينطق بالحكم
العقلي ولا بالاسم اللغوي ولا بالحكم الاصل فتراجع
الشرعي تحكم وتمثل المسألة بالطواق بالبيت
وبالاثنتين فما فوقهما جماعة قال فانه محتمل ان
يكون المراد انه يسمى جماعة وانقاد الجماعة وحصول
فضيلتها والاكثر من منهم ابن الحاجب انه يحمل على
الشرعي لان الشارع بعث لبيان الشرعيات وهو
الاغلب وقال الشيخ عز الدين في كتاب المجاز اما
قوله صلى الله عليه وسلم آيما امرأة تكلمت بغير
اذن

اذن وليها فمحمول على صيغة ايجاب النكاح اللغوية دون
الشرعية وذلك حقيقة بالنسبة الى اللغة دون
الشرع كالصلاة المحمولة على الدعاء في قوله وان
كان صائما فليصل اي فليدع وكذلك نهيته عن
بيع الحرف فانه محمول على اللغوي دون الشرعي واما
نهي الحائض عن الصلاة فليست الصلاة فيه
محمولة على العرف الشرعي لتعذر ولما على اللغوي
الذي هو الدعاء لانه خلاف الاجماع وانما هو مجاز
تشبيه لان صورة صلاتها تشبه بصورة الصلاة
الشرعية فهو مجاز عن حقيقة شرعية والمختار
ان صلاتنا مجاز عن مجاز شرعي بالنسبة الى اللغة
لان الاظهر ان تسمية الصلاة الشرعية بهذا
اللفظ من مجاز تسمية الكل باسم جزئه لان
الدعاء جزء من اجزاء الصلاة فتجوز به عنها كما تجوز
عنها بالقيام والركوع والسجود مسالة ماله سمي
عرفي وشرعي علوم يحمل عند الاطلاق وجهات
خرجها بعض المتأخرين من المخلاف فيمن تذرعت
رقعة هل يجزئ ما يقع عليه الاسم في العرف
او لا يجزئ الا ما يجزئ في الكفارة فيه وجهان
مشهوران قلت الراجح الحمل على الحقيقة الشرعية
اولا ثم العرفية ولشبهه له ما لو وقف او وصى
للفقراء او المساكين ولسبيل الله فانه يعتبر من
اعتبره الشرع في الزكاة وكذا الوحلف لا يبيع الحجر
فانه لا يحنث ببيعه وكذا لو قال ان رايت الهلال
فانت طائق فهو محمول على العلم مسالة اذا ترد

سأه
بيعه

اللفظ بين المسمى العرفي واللغوي قدم العرفي
 المطرد ثم اللغوي كذلك اقاله الاصوليون ونخاله
 قول الفقهاء ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة
 يرجع فيه الى العرف فانه صريح في تأخير العرف
 عن اللغة وجمع بينهما بوجوه منها عدم ورودها
 على محل واحد فكلام الفقهاء في الضوابط وهي
 في اللغة اصسط فتقدم اللغة بالنسبة اليها وكلام
 الاصوليين في اصل المعنى وهو في العرف اظهر
 فيقدم بالنسبة اليه ومنها ان كلام الاصوليين
 في اللفظ الصادر من الشرع ينظر فيه الى عرفه
 وهو الشرعي ثم عرف الناس لان الظاهر انه
 يحتاجهم بما يتعارفونه ثم اللغوي وكلام الفقهاء
 في الصادر من غيره ولهذا قال الرافي في باب
 الطلاق اذا تعارض المدلول اللغوي والعرفي فكلام
 الاصحاب يميل الى اعتبار الوضع والامام والغزالي
 يريان اتباع العرف وضح الاول لان العرف لا يكاد
 ينضب ومنها قال الشيخ علاء الدين الباجي مراد
 الاصوليين العرف الكاين في زمانه عليه السلام
 ومراد الفقهاء غيره قلت ويظهر ان مراد الاصوليين
 ما اذا تعارض معناه في اللغة والعرف يقدم العرف
 ومراد الفقهاء ما اذا لم يعرف حده في اللغة فانا
 نرجع فيه الى العرف الا ترى الى قولهم ليس له حد
 في اللغة ولم يقولوا ليس له معنى البيان والمبين
 قال الغزالي جرت عادة الاصوليين بتعقد كتاب

البيان والمبين

له

له وليس النظر فيه مما لا يجب ان يسمى كتابا فالخطب
 فيه يسير والامر فيه قريب واولى المواضع به
 ان يذكر عقب المجهول فانه المعتبر في البيان اهر
 وامره ليس بالسهل فانه من جملة اساليب الخطابة
 بل هو من اهمها ولهذا صدر به الشافعي كتاب
 الرسالة والبيان لغة اسم مصدر بين اذا اظهر
 يقال بين بيانا وتبيانا ككلم يكلم كلاما وتكلمها
 قال ابن فورك في كتابه مشتق من بين وهو
 الفراق شبه البيان به لانه يوضح الشيء وينزل
 اشكاله وقال ابو بكر الرازي سمي بيانا
 لانفصاله مما ليس به من المعاني ويشكل من
 اجله واما في الاصطلاح فيطلق على الدال على
 المراد بخطاب لم يتقل بافادته ويطلق ويراد
 به الدليل على المراد ويطلق على فعل المبين
 ولاجل اطلاقه على المعاني الثلاثة اختلفوا
 في تفسيره بالنظر اليها فلاحظ الصيرفي فعل
 المبين فقال البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال
 الى حيز التحلي وقال القاضي في مختصر التقريب
 وهذا ما ارتضاه من خاض في الاصول من
 اصحاب الشافعي وقال القاضي ابو الطيب الطبري
 انه الصحيح عندنا لان كل ما كان ايضا حالمعنى
 واظهارا له فهو بيان له واعترضه ابن السجاني
 بان لفظ البيان اظهر من لفظ اخراج الشيء
 من حيز الاشكال الى حيز التحلي وللصيرفي منع
 ذلك ونقض ايضا بالنصوص الواردة في الحكم



المبتدأ من غير سبق اشكال فانه ربما ورد من الله
 تعالى بيان لم يخطر ببال احد ويخرج منه بيان
 المعدوم فانه لا يقال عليه شئ وبيان المعلم لمن
 لا يفهم عنه لقصوره ولعله يمنع نسبية ما كان
 ظاهرا ابتداء بياننا وقال الغزالي هذا الكلد نوع من
 البيان وهو بيان الجمل خاصة والبيان يكون فيه
 وفي غيره هو ولا حظ القاضي وامام الحرمين والغزالي
 والامدي والامام الرازي والثر المعترلة كابي هاشم
 وابي الحسن انه الدليل فخدوه بانه الدليل الموصل
 بضميم النظر فيه الى العلم او الظن بالمطلوب هو
 ولا حظ ابو عبد الله البصري انه نفس العلم او الظن
 احاصل من الدليل فخدوه بانه يتبين الشئ فهو
 والبيان عنده واحد كذا قاله الهندي تبعاً للغزالي
 وحكي ابو الحسن عنه انه العلم الحادث لان البيان
 هو ما به يتبين الشئ والذي به يتبين هو العلم
 الحادث قال ولهذا لا يوصف الله سبحانه بانه مبين
 لما كان علمه لذاته لا يعلم حادث وقال العبد ربي
 بعد حكاية المذاهب الصواب ان البيان هو مجموع
 هذه الامور الثلاثة فعلى هذا يكون حده انه انتقال
 ما في نفس المعلم الى نفس المتعلم بواسطة الدليل لكن
 الاصطلاح انما وقع على ما رسم به القاضي وذلك
 ان الدليل هو اقوى الامور الثلاثة واكثرها حظا
 من افادة البيان والمبين وقال الماوردي الذي
 عليه جمهور الفقهاء ان البيان اظهر المراد بالكلام
 الذي

٣٨٤ الذي لا يفهم منه المراد الا به قال ابن السمعاني وهذا
 الكلد الذي احسن الكدود ويرد عليه ما اورده هو
 على الصيرفي اعني الوارد ابتداء من غير سبق اجمال
 وقال شمس الائمة السرخسي من الكنفية في كتابه
 اختلف اصحابنا في معنى البيان فقال اكثرهم هو
 اظهار المعنى وايضا حجه للمخاطب منفصلا عما يستر
 به وقال بعضهم هو ظهور المراد للمخاطب والعلم
 بالامر الذي حصل عند الخطاب قال وهو اختيار
 اصحاب الشافعي لان الرجل يقول بان هذا المعنى
 اى ظهر والاصح الاول اى الاظهار هو وقال الاستاذ
 ابو اسحاق الاسفرائيني قال اصحابنا في البيان انه
 الا فهم باى لفظ كان وقال ابو بكر الدقاق انه
 العلم الذي يتبين به المعلوم حكاه القاضي ابو
 الطيب وذكر الشافعي في الرسالة ان البيان
 اسم جامع لامور متفقة الاصول متشعبة الفروع
 واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القران بلسانه
 فاعترض عليه ابو بكر بن داود وقال البيان ابن
 من التفسير الذي فسره به قال القاضي ابو الطيب
 وهذا لا يصح لان الشافعي لم يقصد حد البيان
 وتفسير معناه وانما قصد به ان البيان اسم عام
 جامع لانواع مختلفة من البيان وهي متفقة في
 ان اسم البيان يقع عليها ومختلفة في مراتبها
 فبعضها اجلى وابين من بعض لان منه ما يدرك
 معناه من غير تدبير وتفكر ومنه ما يحتاج الى
 دليل ولهذا قال عليه السلام ان من البيان



لسرا فاحتران بعض البيان ابلغ من بعض وهذا
 كما بخطاب بالنص والصوم والظاهر ودليل الخطاب
 ونحوه فجميع ذلك بيان وان اختلفت مراتبها فيه
 اهو وهكذا قال الصيرفي وابن فورك مراد الشافعي
 ان اسم البيان يقع على الجنبس وتحتة انواع مختلفة
 المراتب في الجلاء والكفء وقال ابو بكر القفال اردت
 وان حصل من وجوه فكل ذلك يجتمع في انه
 يعود الى الكتاب ولستفاد منه حكاة سليم
 الرازي في تقريبه وقال ابو الحسن في المعتمد هذا
 ليس بجيد وانما هو وصف للبيان بانه يجمع
 امر جامع وهو انه سنة اهل اللغة وانه ينسب
 الى اقسام كثيرة فانه ان حد بانه بيان لمن نزل
 القران بلغته كان قد حد البيان بانه بيان
 وذلك حد الشيء بنفسه وان كان قد حد البيان
 العام فانه يخرج منه الادلة العقلية وان حد
 البيان الخاص الذي يتعارفه الفقهاء فانه يدخل
 فيه الكلام المبتدأ اذا عرف به المراد كالصوم
 والخصوص وغيرها فصل في مراتب البيان
 الاحكام قد ذكرها الشافعي في اول الرسالة
 ورتبها خمسة اقسام بعضها اوضح بياننا من بعض
 فاولها بيان التاكيد وهو النص الجلي الذي لا
 يتطرق اليه تاويل كقوله في صوم التمتع فصيام
 ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
 كاملة وسماه بعضهم بيان التقرير وحاصله انه
 في حقيقة التي تحمل الجواز والعام المخصوص فيكون
 البيان

مطلب مراتب
 البيان للاحكام

البيان قاطعا للاحتمال مقرر المحكم على ما اقتضاه
 الظاهر ثانيا النص الذي لا ينفرد بدرك
 العلماء كما لو او والى في آية الوصوء فان هذين
 الحرفين يقتضيان معاني معلومة عند اهل
 اللسان ثالثها نصوص السنة الواردة بيانا
 لمشكل في القرآن كالنص على ما يخرج من الحصاد
 مع تقدم قوله واتوا حقه يوم حصاده ولم يذ
 في القرآن مقدار هذا الحق وراعيها نصوص
 السنة المبتدأة مما ليس في القرآن نص عليها
 بالاجمال ولا بالتفسير ودليل كون هذا القسم
 من بيان الكتاب قوله تعالى وما اتاكم الرسول
 فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا خامسها بيان
 الاشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب
 والسنة مثل اللفاظ التي استنبطت منها المعاني
 وقيس عليها لان الاصل اذا استنبطت منه معنى
 والحقت به غيره لا يقال لم يتناوله النص بل
 يتناوله لان النبي عليه السلام اشار اليه بالتبني
 كالحاق المطعومات في باب الربا بالاربعه المنصوص
 عليها اذ حقيقة القياس بيان المراد بالنص وقد
 امر الله اهل التكليف بالاعتبار والاستنباط
 والاحتياط فهذه مراتب البيان في الادلة الشرعية
 عند الشافعي وقد اعترض عليه فيها قوم وتو
 انه اهل قسمين وهما الاجماع وقول المجتهد اذا
 يعرض عصره وانتشر من غير تكبير وانما لم
 يذكرها الشافعي لان كل واحد منهما اتما يتوصل
 هو



اليه باحد الاقسام الخمسة التي ذكرها الشافعي لان
 الاجماع لا يصدر الا عن دليل فان كان نصا فهو من
 القسم الاول وان كان استنباطا فهو من الخامس فان
 قيل ينبغي ان لا يذكر ايضا القياس لانه مستند الى النص
 قلنا لا اجل هذا قال امام الحرمين وابن القثير
 لا مدفع للسؤال لكنه مدفوع بوجهين احدهما ان الاجماع
 على غير ما دل عليه النص فاستغنى بذكر احدهما
 عن الآخر بخلاف الآخر فانه انما دل على وجوب العمل
 به وليس دالا على مدلوله فلذلك افزده بالذكري الثاني
 محتمل ان يكون الشافعي تعرض لمراتب البيان الموجودة
 في كل عصر والاجماع لم يوجد في عصره عليه السلام
 فلذلك اغفله واعترض اخرون فقالوا لم يذكر دليل
 الخطاب وهو حجة عنده واجيب بانه ان كان مفهوم
 الموافقة فهو يدخل في قسم البيان من الكتاب
 والسنة وان كان مخالفة فهو من جملة ما استنبط
 بالاجتهاد فدخل في القسم الخامس ونجى المازري من
 الغزالي كيف حل الاتفاق على ان مراتب البيان خمسة
 وانما اختلفوا في اوضاعها ثم قال امتثالهم ابن
 المعاني يقع بيان الجمل ستة اوجه احدها بالقول
 وهو الاكثر كبيان نصب الزكوات وكقوله لا قطع في
 تمرة ولا كسرة والقطع في ربع دينار والثاني بالفعل
 كقوله صلوا كما رايتهم في اصلي خذوا عني مناسككم الثالث
 بالكتابات كبيان اسنان الديات وديات اعضاء البدن
 وكذا الزكوات الرابع بالاشارة كقوله الشهر هكذا
 وهكذا وهكذا ثلثين يوما ثم اعاد الاشارة
 باصابعه

باصابعه ثلاث مرات وحسب ابهامه في الثالثة يعني
 يكون تسعا وعشرين قلت وكذلك حديث كعب بن
 مالك مع ابي حذرة اشار النبي صلى الله عليه وسلم
 اليه بيده ان وضع النصف ومثله في المحصول باشارة
 النبي صلى الله عليه وسلم الى الحزب بيده وقال هذا
 حرام على ذكورا متي الخامس بالتنبيه وهو المعاني
 والعلل التي نبه بها على بيان الاحكام كقوله في
 بيع الرطب بالتمر ان يقص اذا جف وقوله في قبلة
 الصائم ارايت لو تمضمضت السادس ما خص العلماء
 ببيانته عن اجتهاد وهو ما ع فيه الوجوه الخمس
 اذا كان الاجتهاد موصلا اليه من احد وجهين اما
 من اصل تغير هذا الفرع به واما من طريق اشارة
 تدل عليه وراد شارح اللعق سابعها وهو البيان
 بالترك كما روى ان آخر الامر من ترك الوضوء ما امته
 النار وقد يرجع الى البيان بالفعل لان الترك كلف
 والكف فعل وقال الاستاذ ابو منصور قد رتب
 بعض اصحابنا ذلك فقال اعلا مراتبه ما وقع من
 الدلالة بالخطاب ثم بالفعل ثم بالاشارة ثم
 بالكتاب ثم بالتنبيه على العلة قال ويقع البيان
 من الله سبحانه بها كلها خلا الاشارة وقال الاستاذ
 ربها اصحابنا فقالوا اكد لها تبين التي بلفظ صحيح
 مع اعادته نحو اعط زيد ازيدا وفي الحديث فنكاح
 باطل باطل باطل ثم الموكد نحو فتم ميعات ربه
 اربعين ليلة وفي الحديث فان يكون ذكر فلا ولي
 رجل ذكر ثم يليه الخطاب المستقل بنفسه كقوله

هنا بياض وفي
 بعض النسخ مكان
 البياض كلمة نعل
 فلينظر



حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة ثم يليه
 ما يرد على لسان النبي عليه السلام نحو البيعان
 بالخيار الولا لمن اعتق ثم الكتابة ثم الاشارة
 بتحويل اليد والراس قال ورايت اصحابنا يقدر
 ما ورد من الخطابات الجمل الذي لا يمكن الوقوف
 على معناه للعسر في اللسان على القياس وهو
 اولى منه ومقدم عليه لاستقلاله بنفسه
 وامكان الوصول الى المراد باصله وفرعه وهما
 قسمان من البيان واطلق جمع من اصحابنا ان
 البيان بالفعل اقوى من القول قال ابن ارفعة
 وشاهده حلقه صلى الله عليه وسلم بالحج في ان
 اتباع الصحابة له اقوى من امره واذنه فيه كما جاء
 في الخبر مسألة يجب على الرسول بيان ما يتعلق
 باحكام الشرع واجها ومنذوها وحرامها ومكروهها
 ومباحها وقال بعض المتكلمين ما كان واجبا يجب
 عليه بيانه او مندوبا فمندوب او مباحا فباح قال
 ابن القشيري وهذا خرق للاجماع لاجماع الامة
 على وجوب تبليغ جميع الشرعيات وقال

هنا بياض

يلزمهم ان يكون
 بيان المحرم محرما وهو الزام عجيب وقال الماوردي
 والرويانى ما يلزم الرسول بيانه من الاحكام التي
 لست في كتاب الله كلقضاء بالشفعة وبالدية على
 العاقلة واعطاء السلب للمقاتل وان لا يرث
 القاتل ونحوه يلزم بيانه في حقوق العباد لانه
 لا

لا طريق لهم في العلم بها الامنه وفي لزوم بياها
 في حق الله وجهان ببيان على الخلاف في انه
 هل هو بالاجتهاد فان قلنا له ذلك لزمه والا
 فلا وقال الثاشي في كتابه الذي يجب عليه هو
 البيان لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
 وروى ان عمر ساله عن الكفالة فقال يكفيك
 آية الصيف فدل هذا على ان الواجب عليه
 من البيان ما لم يتوصل الى معرفته الا ببيانه
 فاما ما جعل في الكتاب بيانه وكان يتوصل اليه
 بالتميز فليس عليه بيانه قال ومعقول انه
 عليه السلام لا يجب عليه اياها كل الاحكام
 اصلا وانما عليه اياها الاصول التي فيها الدلالة
 على الفروع وقال الماوردي والرويانى من الجمل
 ما وكل العلماء الى اجتهادهم في بيانه من غير
 يفتقر اليه كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فلي
 يرد سمع ببيان اقل الجزية حتى اجتهد العلماء في
 اقلها وكقوله الا انودي للصلاة من يوم الجمعة
 فاجمل ذكر العدد الذي تنفقه به الجمعة حتى
 اجتهد العلماء فهذا ونحوه ساقط من الرسول
 عليه السلام لانه ما خوذ من اصول الادلة
 المستقرة وقد سئل عمر عن الكفالة فقال
 يكفيك آية الصيف فوكله الى الاجتهاد ولم يصرح
 بالبيان واختلف اصحابنا في هذا النوع من
 البيان الصادر عن الاجتهاد هل يؤخذ قياسا
 او تنبيها على وجهين احدهما يؤخذ تنبيها من



لفظ الجمل وشواهد احواله لانه عليه السلام
قال لعمر بكيفيك آية الصيف فزده اليها ليستدل
بما تضمنتها من تنبيه وشواهد حال والثاني يجوز
ان يؤخذ قياسا على ما استقر بناؤه من نص
او اجماع لان عمر سأل عن قبلة الصائم فقال ارايت
لو تمضضت فجعل القبلة كالمضضنة من غير
ازدياد انتهى **فصل في المبين** ويطلق على
الخطاب المحتاج الى البيان وورد بيانه وعلى الخطأ
المبتدأ المستغنى عن البيان وهو اما ان يدل
على الوضع وهو النص والظاهر او على المعنى
كالمعزوم وما يدل عليه النص بطريق التعليل نحو
انها من الطوافين او بواسطة العقل نحو الآمر
بالشيء امر بما لا يتم الا به ويسمى الدليل الذي حصل
به البيان مثبتا بقرائنه وفيه مسائل الاولى
لا خلاف ان البيان يجوز بالقول واختلفوا في وقوعه
بالفعل والجمهور انه يقع بيانا خلافا لابي اسحاق
المروزي منا والكوفي من الحنفية حكاها الشيخ
ابو اسحاق في التبصرة وكلام الغزالي يوهمه فانه
قال وكذلك الفعل محتاج الى بيان تقدمه لانه اراد
به بيان الشرع لان الفعل لا صيغة له لكن اوله
المضدي وقال قول الغزالي وغيره ان البيان
مخصوص بالدليل القولي فالمراد منه التسمية اصطلاحا
كما في العموم بناء على الغالب من كون البيان قولا
لا في حقيقة ما يقع به البيان ولا في جوازه وشرط
المازري الاستعانة به من مقال او قرينة حال والام
يحصل للمكلف البيان قال وعلى هذا فالتخلف لفظي

قال

قال ومنهم من جعله معنويا وهو انه هل يتصور فعل
ينبئ بمجردة عن المراد من غير استناد ذلك الى قرينة
ام لا قلت وجعله السرخسي مبنيا على اصل وهو ان
بيان الجمل هل يكون الجمل متصلا به فمن شرط الاتصال
قال لا يكون البيان الا بالقول اذا الفعل لا يكون متصلا
بالقول وفي المحصول لا يعلم كون الفعل بيانا للجمل الا
باجد امور ثلاثة او يعلم ذلك بالضرورة من قصده
او بالدليل اللفظي كقوله هذا الفعل بيان لهذه الجمل او
بالدليل العقلي بان يذكر الجمل وقت الحاجة اي العمل به
ثم يفعل فلا يصلح ان يكون بيانا وذكر الغزالي سبع طرق
وقال صاحب الكبريت الاحمر الصحيح عندي ان الفعل
يصلح بيانا لكن بشرط انتظام بيان قولي اله كما
روى عنه عليه السلام انه صلى ثم قال صلوا كما رايتوني
اصلي فصار بيانا لقوله اقيموا الصلاة وكما روى انه اشتغل
بافعال الحج ثم قال خذ واعني مناسككم اما الفعل الساجد
فلا لانه بذاته ساكت عن جميع الجهات فلا يبقى واحد
الا بدليل قال اللهم الا اذا تكرر الفعل عنده يحصل البيان
قرينة
تدل على كون الفعل بيانا احداها ووروده عند وقت
اجابه لئلا يتأخر البيان عن وقت الحاجة الثانية
ان ينقل اليها فعل غير متصل كسح الراس والاذنية
من غير تجديده الماء ثم ينقل اليها مع تجديده فيكون
ذلك بيانا للفضيلة الثالثة ان يترك ما يلزم
فيكون نسيها الرابعة ان لا تقطع في شيء ليعلم نحو

هذا بيان في قوله ما نضه
ولا بد من وجود واحد
من امور تكون قرينة
الحج



هنا بياض
ولتب بعضهم مكانه
او منه ويا هو

تخصيص آية الرقعة الخامسة ان يفعل في الصلاة ،
مالم يكن واجبا كالركوعين في صلاة الخسوف
السادسة ان ياخذ الجزية والزكاة متصلة بعد اجمالها
في النصوص السابعة ان يعاقب عقابه باعتقاد بدنيته
او باحتماله فغيرها من الاول هل يجري خلاف الفعل
في الكتابة والاشارة بحتم ان يقال به والظاهر المنع
ولهذا قطع ابن السمعاني فيها سبق بالبيان بالكتابة
والاشارة مع حكاية الخلاف في الفعل وبذلك صرح
صاحب الواضع فقال بعد حكاية الخلاف في الفعل ولا
اعلم خلافا في ان الكتابة والاشارة يقع بهما البيان
الثاني انما يقع الفعل بيانا اذا لم يكن هناك قول يصلح
للبيان واللام يرجع الى الفعل لان القول هو الاصل في
البيان والفعل انما يرجع يجعل بيانا بغيره لا بنفسه قاله
قاله ابن ثورك ويحتمل فيه الخلاف الا في الثانية يقع
البيان بالترك ايضا كترك الشهادة الاول بعد فعله اياه
فانه يبين كونه غير واجب وكسوته عن بيان حكمه
حادثة وقعت بين يديه فانه يدل على كونه ليس فيها
حكم شرعي والالزام تاخير البيان عن وقت الحاجة وان
يكون ظاهر الخطاب يتناولها والامة تتركه فيدل على ان
الخطاب لم يتناولها الثالثة يقع البيان بالتقرير
ذكر ابو بكر الرازي في اصوله قال كعلما بان عقود الكفار
كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعلمه بها
ولم ينكرها على فاعلمها يدل على ابحاثها ويحتمل فيه من
الوجوه ما سبق في الفعل الرابعة اذا ورد بعد
المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح لبيان
فيها

فيما اذا يكون البيان فاما ان يتقفا في الحكم واما ان يختلفا
فان اتفقا وعلم سبق احدهما فهو المبين قولان او
فعلا والثاني تأكيد له وقيل ان كان الفعل اضعف دلالة
منه لم يجعل على تأكيد اذ يمنع التأكيد بالاضعف وان لم يعلم
فلا يقضى على واحد منهما بانه المبين بعينه بل يقضى بحصول
البيان بواحد لم يطع عليه وهو الاول في نفس الامر
والثاني تأكيد وقال صاحب الكبريت الاحمر
وقيل هذا اذا تساوى في القوة فان اختلفا فالاشبه ان
المرجوح هو المتقدم ورودا والالزم التأكيد بالاضعف
وان اختلفا علم كآمره بعد نزول الحج القارن ان يكون
طواقا واحدا وروى انه عليه السلام قرن قطاف
لهما طوافين فاختار عند الجمهور منهم الامام فخر الدين
واتباعه وابن الحاجب ان المبين هو القول سواء كان
متقدما على الفعل او متاخرا او جعل الفعل على المذهب
الواجب المختص به وذلك لان دلالة القول على البيان
بنفسه بخلاف الفعل فانه لا يدل الا بواسطة انضمام
القول اليه والدال بنفسه اولى وقال ابو الحسن البصري
المقدم مطلقا هو البيان كما في صورة اتفاقها الخامسة
يجوز بيان القران بالقران كقوله تعالى للرجال نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب بينه
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية والسنة بالسنة
والموتور منهن بالآخر والمجمل من اى القران والسنة
الموتورة بغير الواحد سواء كان مما تقدم به البلوى ام لا
وقالت الحنفية ان كان مما تقدم به البلوى لم يحز حكاية
الغزالي في المستصفي والبايجي في الاحكام قال ابن خزم



ومما اجمل في السنة وبيته القرآن قوله عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس احدث شدة فسر الله تعالى ذلك وبيته
في سورة براءة بقوله فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا
الزكاة فخلوا سبيلهم قال ابو بكر الرازي وقد يقع بيان الجمل
بالاجماع كاجماعهم على ان دية الخطأ على العاقلة والذي
في كتاب الله فدية مسلة الى اهله ولم يذكر وجوبها
على العاقلة بين الاجماع المراد بها وقد يكون بيان الاجماع
بحكم مبتدأ كما يكون حكم الكتاب والسنة كاجماع
السلف على حد شرب الخمر ثمانين وقاجل امرأة العنبر
السادسة وهي اصل التي قبلها ذهب الجمهور كما قال
المصنف الى ان البيان لا يجب ان يكون كالمبين في القوة
بل يجوز ان يكون ادنى منه فيقبل المظنون في بيان المعلوم
خلافا للكرخي فانه شرط المساواة ولهذا لم يقبل خبر
الاوسق مع قوله فيما سقت السماء العشر وما نقلت
الجمهور صححه ابو الحسين في المعتمد فقال بعد حكاية قول
الكرخي الصحيح جواز كون البيان والمبين معلومين وامارتين
وان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص
القرآن بخبر الواحد هو والمختار عند ابن الحاجب
مذهب ثالث وهو اشتراط كونه اقوى دلالة من المبين
قال المصنف ولا يتوهم في حق احد انه ذهب الى اشتراط
انه كالمبين في قوة الدلالة فانه لو كان كذلك لما كان
بيانه بل كان هو محتاجا الى بيان اخر بل المراد هل
هو كالمبين في قوة المتن حتى لو كان المبين معلوما
والبيان مظنونا لا يكون مقبولا عند من شرط المساواة

هذا

هذا في بيان الجمل اما في بيان التخصيص والتقييد فالامر
فيه اظهر ضرورة ان المبين ههنا اظهر دلالة من الجمل
ومنهم من فضل فقال ان كان المبين مجمولا كفي في تعيين
احد محتملته ادنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما او
مطلقا فلا بد وان يكون المخصص او المعيد في دلالة
اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة
المطلق على المعيد والالزم الغاء الاقوى لاجل الاضعف
ونقل عن اختيار الامدي السابعة لا يجب ان يكون
البيان كالمبين في الحكم على الصحيح وقال قوم اذا كان
المبين واجبا كان بيانه كذلك قال ابو الحسين فان
ارادوا انه بيان لصفة شئ واجب فصحيح وان ارادوا
انه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح وان
ارادوا انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا فغير
صحيح لان بيان الجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا
ام لا وقال المصنف تبعا للمحصل نقل عن قوم ان البيان
يجب ان يكون كالمبين في الحكم والظاهر ان مرادهم ان
المبين اذا كان واجبا كان بيانه واجبا والا فلا لانه
بيان الشئ واجب فان ذلك مما لا يحتمله اللفظ بل
ينبوعنه ولا انه يدل على ما دل عليه المبين من الحكم
حتى يرد بانه لم يكن احدهما بيانا الاخر لانه انما يكون
احد الامرين بيانا للاخر اذا كانت دالة على صفة
مدلول الاخر لان ذلك ظاهر الفساد ولا انه يدل على
وجوب ما تضمنه من صفات مدلول المبين او نفيته
وهذا وان كان اقرب الاحتمالين المذكورين واختاره
القاضي عبد الجبار في تاويل ما نقل عنه لكنه ايضا



الثامنة

باطل لان البيان هل يجوز ان يتقدم المبين على المجهل فيه قولان حكاهما ابن القطن في اصوله احدهما المنع وخطأهم واصحهما الجواز قال ويجوز ان يرد مقتربا ومرتبيا فان قيل ان التفسير يحتاج الى مفسر فاذا لم يكن مفسر لم يكن تفسير قيل ان الله سبحانه اذا علم مصطلحنا في ذلك جازات يقدم التفسير فيجتمعا جميعا كما يرد بعضه التاسعة قد يكون البيان منفصلا وهو كثير وقد يكون متصلا كتبيينه المراد من الخط الابيض والاسود بقوله تعالى من الغر العاشرة اذا صدر من الرسول عليه السلام فعل واقع موضع البيان في مكان او زمان لم يتعقدت فيهما وقال بعض الاصوليين يتعقد بالمكان ولا يتخصص بالزمان وابعده فقالوا يتخصص بالزمان حكاه ابن القشيري ثم قال فنقول لا خلاف ان القول الصادر من الرسول عليه السلام لبيان الحكم لا يتضمن تخصيص الامتثال بمكان ولا زمان فكذا الفعل واما المرجح من كنفية فنقل عن اصحابنا التعقيد بالزمان والمكان وعن اصحابهم خلافة قال ولهذا كان احرام النبي عليه السلام بالبحر في اشهر الحج لا يقتضي التعقيد بتلك الاشهر عندنا خلافا للشافعي وكذلك فعله ركعتي الطواف خلف المقام فتحصل في المسألة مذاهب والتحقيق انها يدخولون حيث يليق دخولها كما في الوقوف بعرفة والصلوات في اوقاتها الحادية عشر كل ما يحتاج الى البيان من عام ومجمل ومجاز ومشارك وفعل متردد ومطلق لتأخير بيان حاله الاول ان يؤخر عن وقت الحاجة وهو الوقت الذي ات اخرا البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة بها تضمنه

تضمنه الخطاب وذلك كل ما كان واجبا على الفور كالإيمان ورد المغصوب والودائع لان الاتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع بناء على منع تكليف ما لا يطاق ومن جوزه اجازته لئلا يقع ولهذا نقل اجماع ارباب الشرايع على امتناعه والتعبير بالحاجة لم يستحسنه الاستاذ ابو اسحاق وقال هي عبارة تلتق بمذهب المعتزلة القائلين بان بالمؤمنين حاجة الى التكليف قال فالعبارة الصحيحة على مذهبنا ان يقال تاخر البيان عن وقت وجوب الفعل بالخطاب انتهى وهي مشاحة لفظية وقد عرفت ان المعنى بالحاجة كما قال امام الحرمين توجه الطلب وتردد بعضهم هل معنى التأخير عن وقت الحاجة تاخره الى وقت يمكن فيه الفعل الى زمن آخر ممكن او معناه تاخره الى وقت لا يمكن فيه الفعل كالظهور مثلا هل يجب بيانها بمجرد دخول الوقت او لا يجب الا اذا ضاق وقتها هو والمراد الثاني كما بيناه اولاً وبه صرح ابو الحسن في المعتمد وغيره وقال ابن السمعاني لا خلاف بين الامة في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة الى الفعل ولا خلاف في جوازه الى وقت الفعل لان المكلف قد يؤخر النظر وقد ينحط اذا انظر فهذا ان الضربان لا خلاف فيهما الحال الثاني ان يؤخر عن وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجة الى الفعل وهو كل ما لم يمكن وجوبه على الفور كما يحج وعنده وهو اما ان يكون لا ظاهراً له كالاسماء المتواطئة والمشاركة اوله ظاهراً وقد استعمل في خلافه كتأخير بيان التخصيص



وتاخير بيان النسخ وما خبير بيان الاسماء الشرعية
 اذا استعملت في غير المسميات الشرعية كالصلاة
 مراد بها الدعاء ونحوه وتاخير بيان اسم النكحة
 اذا اريد بها شئ معين ففي جواز تاخير ذلك مذاها
 احدها الحواز مطلقا قال ابن برهان وعليه عامة
 علمائنا من الفقهاء والمتكلمين ونقله ابن فورك
 والقاضي ابو الطيب والشيخ ابواسحاق وابن
 السمعاني وغيرهم عن ابن سريج والاصطخري
 وابن ابي هريرة وابن حيران والقفال وابن القطان
 والطبري والشيخ ابى الحسن الاسعري والقاضي
 ابى بكر وجزم به انخفاف في اخصال ونقله القاضي
 في مختصر التقریب عن الشافعي وابن سريج والطبري
 والقفال وعموم القول في الجمل والعام في الاوامر
 والنواهي والوعد والوعيد وسائر ضرب الاخبار
 ونقله ابن القطان عن ابن حيران وابن ابي هريرة
 قال وكان يحكى عن ابى العباس انه قال في مسائل
 المطر ان قلت لك ان يجوز بما يعمل وان قلت لك
 لا يجوز فما يعمل واختاره الرازي وابناعه وابن
 الحاجب وقال ابن السمعاني في القواطع هو الذي
 منصرفه قال وبصره عبد الجبار البغدادي في العمدة
 وحكاها عن واى هاشم وفيه نظر
 والذي نقله ابواحسن في المعتمد عن هؤلاء المنع
 مطلقا ونقله سليم عن المزني ونقله المازري عن
 ابن مطين وابى الفرج وابن خويزمنداد منهم وقال
 الباجي

صنابياض

الباجي عليه اكثر اصحابنا كلقاضي ابى بكر وابن
 خويزمنداد منهم وحكاها القاضي عن مالك واليه
 ذهب المحققون من الشافعية ومنهم شيخنا القاضي
 ابوالطيب الطبري وابواسحاق الشيرازي ومن
 ادلتهم قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان
 علينا بيانه وثم المتعقب مع التراخي فقد ضمن
 البيان بعد الزام الاتباع وقال في قصة نوح واهلك
 وعمومه بتناول ابنه ولهذا اسال ابن الزبير عن
 عيسى والملائكة والثاني المنع مطلقا ولم يجوز وان
 يقع ذلك الا والبيان معه ونقله القاضي ابوبكر
 وابن فورك والشيخ ابواسحاق وسليم وابن السمعاني
 وغيرهم عن ابى اسحاق المروزي وابى بكر الصيرفي
 والقاضي ابونحامة المروزي ونقله الاستاذ ابو
 اسحاق عن ابى بكر الدقاق ايضا قال القاضي
 وهو قول المعتزلة وكثير من الحنفية واليه صاد
 ابن داود الظاهري ونقله ابن القشيري عن داود
 ونقله المازري والباجي عن الأبهري منهم والقاضي
 عبد الوهاب قالت المعتزلة والحنفية لا بد وان
 يكون الخطأ متصلا بالبيان او في حكم المتصل
 احتراز من انقطاعه كعطاس ونحوه من عطف
 الكلام بعينه على بعض قال ووافقهم بعض
 المالكية والشافعية واعلم ان القاضي عبر عن
 هذه المذاهب بقوله واوجبوا ان لا ترد لفظة
 الا ويقترن بها بيانها اذا لم تكن مستقلة بنفسها
 هو ظاهر هذا التقييد انهم يجوزون عنده

الاستقلال وفيه نظر واعلم ان نقل هؤلاء الجماعة المنع عن
ابي بكر الصيرفي هو المشهور وقال الاستاذ ابو اسحاق في
كتابه هذا مذهب كان يذهب اليه الصيرفي قديما
فنزل به الشيخ ابو الحسن الاشعري ضيقا فناظره في هذا
واستنزله عن هذه المقالة الى مذهب الشافعي وسائر
المتسعة ولهذا نقل امام الحرمين مسألة اعتقاد العموم
موافقة للجمهور قلت وقد راجعت كتابه المسمى بالدلائل
والاعلام وهو مجلد كبير فرأيت فصل القول في ذلك
بين تأخير البيان الجمل فيجوز وتأخير تخصيص العموم
ونحوه فيمنع وهذا انا اسوق عبارة لتقف على صواب
قوله قال ما نصه القول في الخطاب الجمل الذي لا يعقل
من ظاهره مراده قال ابو بكر خطاب لا يعقل من نفس
اللفظ بيانه فعبر لازم حتى يقع البيان كقوله اقموا
الصلاة واتوا الزكاة لا سبيل الى معرفتها من ظاهر الاسم
وحينئذ فوق التكليف وقت البيان وهذا يجوز
ان يتأخر بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الالتزام
ويكون فائدة الخطاب الاعلام بانه اوجب الصلاة التي
سيبينها يلزمهم عند البيان قال وليس هذا تأخير
البيان لانهم لا يعرفون ما يلزمهم لانهم لا يقدر وفت
حينئذ على اعتقاد خلاف المراد ثم قال واما الخطاب
الذي تدرك حقيقته وحده من ظاهر الاسم فالوجوب
الى بيان اكثر من لفظه الى ان يقوم دليل على ارادة بعضه
او فعل في حال دون حال فهذا لا يجوز ان يؤخر بيانه لانه
ان اخره كان الكلام مطلقا ومراده الشرط فيوجب
اعتقاده عموما واقتضا امره صادرا فيكون قد امر

بما



بما يوجب ظاهره خلاف مراده وهو لا يجوز لما فيه من
اللبس ثم ذكر الدلائل على المنع ثم قال وزعم قوم انه
يجوز تأخير بيان بعض المنزلات عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة كما لو امر بقطع السارق فيجوز تأخير
بيان احد المتطوع الى ان يحضر سارق يحتاج الى قطعه
وهذه الطائفة من الشافعيين وغيرهم قال ابو بكر
لا يقدر احد منهم ان يحكي عن الشافعي نصا في شيء
من كتبه ولا يخبر عنه انه قال ان البيان يجوز تأخيره
بل قد حكى عن المزني انه يجوز تأخيره في مسائل ولا اذا
بقي تأخير وهذا اصل من اصول الشافعي فيستدل على
قوله انه غير قابل لما ينتقض من اصله فاذا لم يكن متصلا
لا اصل له ولا نص حكايته عنه فيضاف اليه فكيف
يجوز ان يجعل ذلك له ثم قال وجماعة من الالباء انه
لا يجوز ان يخاطبنا بخطاب عام ليس في ظاهره ما يوجب
التوقف ولا التراخي ولا البعض ويريد التراخي من الوقت
او بعض ما اظهر اسمه ويعر به من دليل يدل به على مراده
انتهى ملخصا واعلم ان الصيرفي انما قال ذلك بناء على
اعتقاده ان الصيغة العامة اذا وردت يجب اعتقاد
عمومها والعمل بموجبها ويلزم من رجوعه عن منع التأخير
فيما نقله الاستاذ عنه رجوعه عن وجوب اعتقاده
العموم ضرورة وما ادعاه من ان الشافعي ليس له نص
في ذلك يتارعه فيه قول الشافعي في كتابه وقد ذكرنا
من قول الشافعي ما يدل على الجواب في غير هذا الكتاب
وقال ابن القطان وقد استدل الشافعي بقوله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال الشافعي

فلما اعطى السلب للقائل علمنا ان المراد بالآية بعض دون
 بعض وقوله ولذي القربى فلما اعطى النبي عليه السلام
 بنى هاشم وبنى المطلب ومنع غيرهم دل على انهم نه اريد
 بعضهم دون بعض وكذلك ايضا قول الشافعي روى عن النبي
 عليه السلام انه نهي عن المزانية ثوران قوما من الانصار
 شكوا الى النبي عليه السلام فرفض لهم في العرايا فاطلق
 الذي شرخصه في ثاني الحال وهذا هو تاخير البيان
 قال وفيه كان ابو بكر يعني الصيرفي يذكر ان المرزني يذهب
 الى ان البيان يتاخر حتى اخرج لنا ابن ابي هريرة كلام
 المرزني في المنثور ان البيان لا يجوز ان يتاخر عن وقت
 الحاجة فدل على ان المرزني كان يذهب الى ما قلنا وقال ابن
 ابي هريرة جرت هذه المسألة بين ابي بكر وابن خيران
 فرأيت ابن خيران فيها ضحيفا فقلت لابي بكر مقصدنا
 من هذه المسألة المعنى لا الاسم فاذا حصل المعنى سواء
 سميته تاخير البيان او لم تسمه وذلك انا
 مثل ان يجوز ان يقول لنا اقطعوا
 السارق ويكون المراد منه البعض ولا يبينه في الحال
 ويبينه في ثاميه ولا نسميه تاخير بيان شرذكراته
 عكس ذلك عليه في تاخير بيان المجمل وما يقع من البيان
 بفعل النبي عليه السلام والنسخ وهو ان النسخ سماه
 الناس بهذا الاسم فخرني اراد الله منافي الابداء الصلاة
 الى بيت المقدس ابداء شر رفعه او اراد منافي الابداء
 الى زمان فان قلت موبد اختلفت وان قلت مقيداء
 قبل لك فاي شئ نسخ عنا فان قلت سمي هذا نسخا
 وهو

هنا بياض كنت بعض
 محله مانصه انا بخير
 تاخير البيان مثل النسخ

وهو في الحقيقة امر ثان لانه انكشف عنا ما لم يكن ظهرا لنا
 قلنا وهذا بعينه موجود في التخصيص وهنا تنبيه آخر
 يتعلق بمذهب المعتزلة وهو ان الجواهر اطلتوا النقل عنهم
 بالمتع وذكر بعضهم انهم استثنوا النسخ وجوزوا تاخير بيان
 وبذلك صرح ابو الحسين عنهم في المعتمد ولهذا ادعى الغزالي
 في المستصفي وابن برهان في الوجيز والسمري من
 الكيفية في الميزان الاتفاق على جواز تاخير بيان النسخ
 قال الغزالي بل يجب تاخيرها لاسما عند المعتزلة فان
 النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز ان يرد لفظ
 يدل على تكرار الافعال على الدوام شر ينسخ ويقطع الحكم
 بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام لكن يشترط
 ان لا يرد نسخ والغزالي اخذ ذلك من قول امامه وقد
 ناقضت المعتزلة اصولهم اذ النسخ عندهم بيان مدة
 التكليف ولم يكن هذا البيان مقترنا بمورد الخطاب
 الاول قال وليس لهم عن هذا اجواب والامام اخذ من
 القاضي فانه قال وما استدلال به اصحابنا ان قالوا النسخ
 تخصيص في الزمان والتخصيص في الاعيان شر يجوز
 ان ترد اللفظة مطلقة في الازمان والمراد بعضها فان
 لم يبعد ذلك في الازمان لم يبعد في الاعيان قال القاضي
 ولا يستقيم منا الاستدلال بذلك فان النسخ ليس بتخصيص
 في الازمان عندي وعند معظم المحققين من اصحابي وانما
 هو دفع والمذهب الثالث يجوز بيان المجمل دون غيره
 وهو قول ابي بكر الصيرفي في سقنا وكذا حكاه القاضي
 ابو الطيب وعبد الوهاب وحكاه ابن الصباغ في العدة
 عن الصيرفي وابي حامد المرورودي وكذا ابو الحسين



ابن القطان فانه قال لا خلاف بين اصحابنا في جواز تاخير بيان المجل كقوله اقموا الصلاة وكذلك لا يختلفون في ان البيان في الخطاب العام يقع بفعل النبي عليه السلام والفعل يتاخر عن القول لان بيانه بالقول اسرع منه بالفعل واما العموم الذي يعقل مراده من ظاهره كقوله والسارق والسارقة فقد اختلفوا فيه فمنهم من لم يجوز تاخير بيانه الى هذا كما في مذهب ابي بكر الصيرفي اهو وكذلك ابن فورك والاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني فانها حكيا اتفاق اصحابنا على جواز تاخير بيان المجل بشرط حكى خلافهم في تاخير اللفظ الذي يوجب تخصيص العموم او تاويل الظاهر ونسبه القاضي ابو الطيب لابي حامد المروروزي وحكاها ابو بكر الرازي وصاحب المعتمد عن الحسن الكرخي زاد صاحب الميزان والخصاص قال ابو بكر الرازي وهو عندي مذهب اصحابنا لانهم يجعلون الزيادة على النص نسخا اذا تراخت عنه ولا يجوز فيها الا بمثل ما يجوز به النسخ ولو جاز عندهم تاخير البيان في مثله لما كانت الزيادة نسخا بل بيانا وقد اجازوا هذه الزيادة في المجل بالقياس وجبر الواحد ولهذا استفتوا النية في الصوم ولم يوجب عندهم ذلك نسخا لانها على وجه البيان وقال السرخسي منهم قال علماءنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم كانت بيانا واذا تاخر لم يكن بيانا بل نسخا وقال الشافعي بيان واصل الخلاف ان مطلق العام قطعي كالخاص وعنده فيكون دليل خصوص بيان التفسير لا بيان التعبير ونسبه ابن برهان في الوجيز وابن السمعاني لابي الحسن البصري والذي

والذي في المعتمد تفصيل آخر ونقله ابن برهان في الاوسط عن عبد الجبار والذي في المعتمد عنه المنع فيهما والرابع يجوز تاخير بيان العموم لانه قبل البيان معزوم ولا يجوز تاخير بيان المجل لانه قبل البيان غير معزوم حكاه الماوردي والرويانى وحكاها لاصحابنا وقال ابن السمعاني وبه قال بعض اصحاب الشافعي ونقله ابن برهان في الوجيز عن عبد الجبار واما الماوردي فحكى هذا المذهب عن بعضهم قال انى به وقد قال القاضي عبد الوهاب في بعض مصنفاته لم يقل به احد وهذا كله مردود بما ذكرنا والخامس يجوز تاخير بيان الاوامر والنواهي ولا يجوز تاخير بيان الاخبار كالوعد والوعيد قال ابن السمعاني هكذا حكاه الماوردي عن الكرخي وبعض المعتزلة وعندى ان مذهب الكرخي هو ما قدمنا قبل قال الماوردي ولم يقل بهذا المذهب احد من اصحاب الشافعي اهو وحكاها القاضي في مختصر التقريب وابن القشيري والشيخ ابواسحاق والغزالي وابو الحسين في المعتمد الا انه لم يتعرض للنهي والسادس عكسه حكاه الشيخ ابواسحاق ايضا وبازع بعضهم في حكاية هذا وما قبله فان موضع المسألة الخطاب التكليفي فلا يذكرفيهما الاخبار وفيه نظر والسابع يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وحكاها ابو الحسن في المعتمد وابو علي وابنه وعبد الجبار والثامن التفصيل بين ما ليس له ظاهر كالمشرك قال الامام فخر الدين والاسماء المتواطئة جاز تاخير البيان لانه لا محذور



من تأخيره واما ماله ظاهر قد استعمل في غير ظاهره
 كالعام والمطلق والمسوخ ونحوه جاز تأخير بيان
 التفصيل دون الاجمال فانه يشترط وجوده عنده
 الخطاب حتى يكون مانعا من الوجود قوع في الخطأ
 فتقول مثلا المراد من هذا العام هو الخاص او المطلق
 المعتمد او النكرة المعين او هذا الحكم يتسخ واما البيان
 التفصيلي وهو المستخص بلذا مثلا فليس بشرط وقد
 نقل الامام فخر الدين واتباعه هذا المذهب عن ابي
 الحسين البصري والد قاق والقفال وابي اسحاق فاما
 ابو الحسين فالتقل عنه صحيح واما الد قاق فسبق
 النقل عنه موافقة المعتزلة واما القفال فالظاهر
 انه الشاشي وقد سبق النقل عنه موافقة الجمهور
 وقد رايت في كتابه التصريح بذلك قال ما لفظه
 البيان للعام والمجمل ان يجوز ان يتاخر عنه وان يقار
 وان يتقدم من الامور ما يستدل به على المراد مما
 يحتاج الى بيانه وذلك كله حسبما يقع التقيد به
 واما ابو اسحاق فان كان هو المروزي كما صرح به
 الامام فقد سبق النقل عنه بموافقة المعتزلة على
 المنع لكن حكى القاضي عبيد الوهاب عن المذهب
 الثالث وقال الهندي عن ابي اسحاق المروزي روايتا
 وان كان الشيرازي فقد صحح في شرح اللمع الجواز مطلقا
 والتاسع وحكاه ابن السمعاني عن ابي زيد ان بيان
 المجمل ان لم يكن تبديلا ولا تغييرا جاز مقارنا وطارنا
 وان كان بغير تغيير جاز مقارنا ولا يجوز طارنا
 مجال



بجال شدة ذكر ان بيان الاستثناء بيان تغير قال
 والخلاف الذي بيننا وبين الشافعي في بيان المحصور
 فعنده نا هو من قبيل بيان المجمل فيصح مقارنا وطارنا
 قال ولهذا قال علماءنا فمن اوصى له بخاتم ولعمرو
 بنفسه بكلام متصل ان الفص كله لصاحبه الفص
 ويكون تخصيصه ببياننا كاستثناء ولو فصل
 فقال اوصيت لهذا بنفسه كان الفص بيت
 الاول ولا يصير بياننا عند الفص قال واما بيان
 المجمل منفصلا فجاء في الاثر ان اصحابنا قالوا
 فمن اقران لفلان عليه شيئا يكون البيات
 اليه متصلا او منفصلا فائدة ذكر المازدي
 من فوايد الخلاف في هذه المسألة ان جنر الواحد
 اذا ورد متأخرا عن عموم الكتاب رافع لبعض
 مقتضاه كما في قوله عليه السلام يوم حنت
 من قتل قتيل فلا سلبه على ان السلب للقائل
 التقرير القائلون يجوز التاخير اختلفوا في
 جواز التدرج بالبيات بان يبين تخصيص
 على مذاهب احدى جوار ذلك في الثاني والثالث
 وما بعد هما كاول كما يجوز تأخيرا صل البيات
 عن اللفظ كما لو قال اقتلوا المشركين عند السراخ
 الشهر ثم قال بعد زمان اذا كانوا حربيين ثم
 قال اذا كانوا رجالا وهذه اقوال الاكثرين ومنهم
 القاضي لان الدال على جواز التاخير دال على
 جواز التدرج وعلى هذا فيجوز ما سبق في العام

من ان المجتهد يحكم باللزوم الى اى زمن والثاني المنع
من ذلك في الثاني وما بعده وان الاختصاص على
الاول يشعر باختصاص التخصيص فيه لان المخاطب
قصد بيان المشكل فافتضى الحال كماله واحيى
بان الابهام في تاخير البيان اكثر ولم يمتنع والثالث
يجوز ذلك في الجمل ولا يجوز في العموم كالمخلاف
في البيان الاول والرابع يجوز اذا علم صاحب
الشريعة المكلف ان فيه بيانا متوقفا فاما
اذا اتصل البيان بالمكلفين من غير اشعار
واعلام في موقع البيان فلا يترتب بيان اخر
واما المناغوت للتأخير فاختلعا في مسألتين
احدهما انه هل يجوز للرسول عليه السلام
تاخير تبليغ ما وحي اليه من الاحكام الى وقت
الحاجة فذهب اكثرهم الى اجواز متمسكين بان
وجوب معرفتها انما هو لوجوب العمل ولعمد الا
تجب معرفة الاحكام التي لا يجب العمل بها ولا
عمل قبل الوقت فلا يجب تبليغها ومنه الاقلون
متمسكين بقوله تعالى بلغ ما انزل اليك من ربك
ورد بان المراد القران والظاهر انه لا فرق
وحكى صاحب المصادر عن عبد الجبار انه ان
كان المنزل قرانا وجب تبليغه في الحال لان
المقصود انتشاره وابلواغه وان كان عنقران
لم يجب تعجيل التبليغ ورده لان حال القران وغيره
فما وحي اليه سواء الثانية في جواز اسماع
التخصص بدون مخصصة فقال اكثرهم
يجوز

٣٩٧ يجوز ومنعه ابو الهذيل والجبائي في المخصص السمي
دون العقلي وقد سقت المسألة في باب العموم
ولست المسألة السابقة فردا من افراد هذه
لانا اذا فرغنا على المنع فحن مانفون من ورود
العام الا ومعه الخاص وتلك المسألة في تبليغ
الحكم من حيث الجملة سواء العام المقارن للخاص
والمطلق المقارن للمعتد والمجمل المقارن للمبين
والمبين بنفسه مسألة حيث وجب البيات
والاستماع فانما يجب لمن اريد افهامه قطعاً لئلا
يلزم التكليف بما لا سبيل الى معرفته ولا يجب
ان لا تعلق له بالخطاب وكل منهما قد يراد به
العمل وقد لا يراد والا اول والثاني كاهلها
بالنسبة الى خطاب الصلاة واحكام الحيض
والثالث كما متنا بالنسبة الى الملل الماضية والربيع
كالنساء بالنسبة الى خطاب احكام الحيض مسألة
اذا تعارض دليلان واحدهما بيان في شئ مجمل
في آخر والاخر كذلك مثاله حديث فيما سقت
السماء العشر بيان في الاخراج مجمل في المقدار
وحديث ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
بيان في المقدار مجمل في الاخراج فتمسك ابو حنيفة
بالاول في عدم اعتبار النصاب وتمسك الثاني
بالثاني في اعتباره قال الماوردي ومذهبا
مترجح فان بيان المقدار من خبرنا قاض على
اجمال المقدار من خبرهم كما ان بيان الاخراج
من خبرهم قاض على اجمال الاخراج من خبرنا

المفهوم اعلم ان الالفاظ ظروف حاملة للمعاني
والمعاني الاستفادة منها قارة تستفاد من جهة النطق
والتصريح وقارة من جهة التعريض والتلويح والاول
ينقسم الى نص ان لم يحتمل وظاهر ان احتمل والثاني هو
المعزوم وهو بيان حكم المسكوت به لالة لفظ المنطوق
وسمى معزوما لانه يعزم من غيره اذ المنطوق ايضا
معزوم بل لانه معزوم مجرد لا يستند الى منطوق
فلما فهم من غير تصريح بالتعبير عنه سمى معزوما
قاله العمدة روى والمعزوم ينقسم الى النص والمجمل والظاهر
والمؤول كأنقسام المنطوق قال ابن رشد في مختصره
فمثال النص واسال القرية فانه يعلم قطعا انه اراد
اهل القرية وكذا احربت عليكم امهاتكم فان المعزوم منه
قطعا تحريم النكاح وقال المحتمل لا صيام فانه يحتمل نفي
القبول اصلا ونفي الكمال وقوله من ادرك ركعة من
الصلاة فقد ادرك الصلاة فانه متردد بين فضل
الصلاة او حكمها او وقتها هو تنبيه وهل المعزوم
استفاد من دلالة العقل من جهة التخصيص بالذكر
او استفاد من اللفظ قولان وبالثاني قطع الامام
في البرهان ورده الكرخي في نكته بان اللفظ لا يستند
بذاته وانما دلالة بالوضع ولا شك ان العرب لم
تضع اللفظ الا على شئ مسكوت عنه فان اللفظ
اما ان يشعر بطريق الحقيقة او المجاز وليس المعزوم
واحد منهما وبنى على هذا انه لا يصح الاستدلال
بلون اهل العربية صاروا الى المعزوم فانهم انما اخذوا
بطريق الاستدلال بالعقل وقد يخضوا فيكون اذن
نسبتهم

نسبتهم كناية عنهم من المخالفين تقسيم وهو اما ان
يلزم عن مفرد او مركب واللازم عن المفرد اما ان
يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه
اولا والثاني ان يعترن بحكم لو لم يكن افتراضه به
لتعاقبه كان اللفظ به قصدا من الشارع فيبينه
دايم كما سيأتي في باب القياس والاول يسمى دلالة
الاقتضاء بان يتوقف تحقق دلالة ذلك المفرد عليه
اما لوجوب صدق المتكلم كقوله رفع عن امتي الخطأ
اي حكم ذلك او الملاحظة لان عين الخطأ والنسيات
موجود واما الاستحالة المنطوق به عقلا كقوله تعالى
واسال القرية فان العقل يجيل سؤال الجدران فالتقدير
اهل القرية واما للصحة الشرعية كقوله احق عندك
عني لاستدعائه فقد ير الملك اذ العتق لا يحصل الا
في ملك وما ذكرناه من جعل الاقتضاء باقسامه من
المعزوم هو الذي صرح به الغزالي في المستصفي وجرى
عليه البيضاوي وغيره واما الامدي وابن الحاجب
فجعلاه من فن المنطوق وكذا الايماء والاشارة مع
تفسيرهما المنطوق بدلالة اللفظ في محل
النطق والمعزوم بدلالة اللفظ لا في محل النطق وهذا
بعيد من التوجيه مخالف لما ذكره ائمة الاصول فانهم
قالوا سمى المعزوم معزوما لانه فهم من غير التصريح
بالتعبير عنه وهذا المعنى شامل للاقتضاء والاياء
والاشارة ايضا فتكون هذه الاقسام من قبيل المعزوم
لا المنطوق ويمكن ان يجعل واسطة بين المعزوم والمنطوق
ولهذا اعترف بها من انكر المعزوم وقد وقع البحث في كلام



ابن الحاجب هنا بين الشنخين علاء الدين القونوي وشمس
الدين الاصفهاني لابن الحاجب وكتبا فيها رسالتين وانتصر
الاصفهاني لابن الحاجب بان ضرب المنطوق بما دل عليه اللفظ
في محل النطق فلزم منه جعل التلثة منطوقا لانها من قبيل
مادل عليه اللفظ في محل النطق وان لم يوضع اللفظ لها
بخلاف المعنوم فليراجع كلاهما وجعل ابن الحاجب دلالة
الاشارة ان لا يقصد وهو في محل النطق ومثلها كحقيقة
بقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية فانه يدل على ان
الكفار يملكون اموال المسلمين بالاستيلاء بطريق
الاشارة اليه اي بطريق التبعية من غير قصد الي
بيانه اذ الآية سقت لبيان استحقاقهم سهمها من الغنمة
لا لبيان ان الكفار يملكون اموال المسلمين بالاستيلاء لكن
وقعت الاشارة اليه من حيث ان الله سهاهم فقراء
مع اضافة الاموال اليهم والفقير اسم لديم المال لا من
تصل يده اليه مع كونه مالكه فلو كانت اموالهم باقية
على ملكهم لكانت القسمة المذكورة مجازا وهو خلاف
الاصل وضعف بان التسمية وان دلت على ما ذكره لكن
اضافة الاموال اليهم تدل على بقاء ملكهم اذ الاصل في
الاضافة الملك فليس حملهم الاضافة على التجوز واجزاء
التسمية المذكورة على الحقيقة اولى من العكس والمعنى
اللازم من اللفظ المركب اما ان يكون موافقا لمدلول
ذلك المركب في الحكم او مخالفا له والاول معنوم المباشرة
لان المسكوت عنه موافق للمعنوم به ويسمى نحو
الخطاب لان نحو الكلام ما يفهم منه على سبيل
القطع وهذا كذلك لانه اولى بالحكم من المنطوق

به

به او مساوله ويسمى ايضا لحن الخطاب اي معناه قال
تعالى ولتعرفنهم في لحن القول هكذا قاله الاصوليون
وحكى الماوردي والرويانى في باب القضاء في الفرق
بين المعنوي ولحن الخطاب وجهين احدهما ان المعنوي
ما يبه عليه اللفظ واللحن ما لاخ في اتناء اللفظ
والثاني المعنوي مادل على ما هو اقوى منه ولحن القول
مادل على مثله اهو ذكر القفال في فتاويه ان نحو
الخطاب مادل المظهر على المسقط ولحن القول ما يكون
مخالفا على غير المراد في الاصل والوضع من المعنوم
والمعنوم ما يكون المراد به المظهر والمسقط كقوله في
سائمة الغنم الزكاة فالمراد به اثبات الزكاة في السائمة
واسقاطها في غيرها ومثل نحو الخطاب بقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وقوله ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق اي فاضرب
فانفلق لان المعنوي هو المعنى وانما يعبر عن المراد به
بدلالة اللفظ المقدر المظهر على المظهر المحذوف قال وكا
الشيخ ابواحسن المقرئ يجوز الوقف على قوله تعالى
ان اضرب بعصاك الحجر ثم بيده بقوله فانفلق
فقلت له ان ذلك لا يجوز لان قوله ان اضرب وقوله
فانفلق بمجموعهما يدلان على ذلك المسقط فلم يجز الوقف
عليه قال واما لحن القول فهو غير هذا ويسمى به
لان اللفظ يذكر ويراد عنده لكن باللحن من القول
يبين به ان المراد به غيره كما قال تعالى ولتعرفنهم في
لحن القول لانه قال قبل ذلك حتى اذا خرجوا من عندك
قالوا للذين اوتوا العلم ماذا قال انفاك ان المراد



ان ما قال عليه السلام ليس بشئ فهذا هو لحن القول
لان قولهم ماذا قال مجرد انقال لم يكن عرضهم من هذا
اللفظ استكشاف القول والغرض عن معناه وهذا
اللفظ يجوز ان يراد به ذلك لكن في لحن القول قد
يراد به ما قد رناه فهم كانوا يقولون ذلك وكانت ذلك
بيننا في لحن القول قولهم والله اعلم وهذا المعنوم
تارة يكون اولى بالحكم من المنطوق اما في الاكثر دلالة
تحريم التافيف من قوله ولا نقل لهما اف على تحريم
الضرب وسائر انواع الاذى فان الضرب الكتراذى
من التافيف وكقوله صلى الله عليه وسلم في المسببة
يسعى بدمهم ادناهم فانه يفهم بثبوت الذمة
لاعلام بطريق الاولى واما في الاقل كقوله تعالى
ومن اهل الكتاب من ان تامن به بقنطار يوده اليك
يفهم معنومه ان امانته تحصل في الدرهم بطريق
الاولى وتارة يكون مساويا كدلالة جواز المباشرة
من قوله فالان ياشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم على جواز ان يصعب الرجل
صا بما وجب لانه لو لم يجز ذلك لم يجز للصائم مده
المباشرة الى الطلوع بل وجب قطعها مقدار ما يسع
الغسل قبل طلوع الفجر وينقسم الى قطعي لانه لا احتمال
في حكمه والى ظني وهو ما فيه احتمال مع الظهور
ومثله بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير
رقبة فان هذا عند طائفة يشعرون بان القاتل
عمدا عليه تحرير رقة من طريق اولى لكن فيه
احتمال

احتمال من جهة قصر الكفارة على المخطئ لكون ذنبه
المستعمل اعظم من ان يكفر ولهذا اتفقوا على العمل به اذا
كانت جليا وتنازعوا في المظنون فيه فلم يوجب مالك
الكفارة في العمدة لما ذكرنا وان شئت فقل الى ضرورة
ونظري وحكى المازري عن بعض الاصوليين ان المعنوم
ان تطرق اليه ادنى احتمال فانه لا يستدل به ويرون
ان الاحتمال في هذا يسقط العمل به بخلاف اللفظي وما
ذكرناه من ان معنوم الحقيقة الموافقة تارة يكون اول
وتارة يكون مساويا هو ما ذكره الخزالي والامام محمد
الدين واتباعه ومنهم من شرط فيه الاولوية وهو
قضية كلام الشيخ ابي اسحاق وعليه جرى ابن الحاجب
في موضع ونقله الهندي عن الاكثرين والصواب ان يقال
شرطه ان لا يكون المعنى في المسكوت عنه اقل مناسبة
للحكم من المعنى في المنطوق فيه فيدخل فيه الاول
والمساوي وهو ظاهر كلام الجمهور من اصحابنا وغيرهم
قال الهندي ويدل عليه تسمية الشافعي له بالقياس
الجلية فانه لا يشترط في القياس الجلي كون الحكم في
المقيس اولى من المقيس عليه فالوجيز عند القائلين
به اشتراط الاولوية لتسميته جليا بل هو
عندهم احض منه ولو سمي به لكان من تسمية
الخاص بالعام وعليه ينزلون تسمية الشافعي
لكن يسمى اكثرهم الاول بغوى الخطاب والثاني
بلحظه واختلفوا في دلالة النص عليه هل هي
لفظية او قياسية على قولين حكاهما الشافعي



في الام وظاهر كلامه ترجيح انه قياس وهو الذي
 صدر به كلامه في الرسالة واوضحه بالاسئلة
 ثم قال وقد منع بعض اهل العلم ان يسمى بيانا
 لانه نقله من النص ونقله الرافي في باب القضا
 انه قياس وكذا الصندي في النهاية وقال الصيرفي
 ذهبت طائفة جلة سيدهم الشافعي الى ان
 هذا هو القياس الجلي وذلك ان المذكور وهو
 المسمى باسمه وهو التنبية على العموم واذا كان
 به عقل كان هو الاصل وكان مما نه عليه فرعه
 وقال الشيخ ابواسحاق في شرح اللمع انه الصحيح
 وجرى عليه القفال الشافعي فذكره في انواع
 القياس وقال سليم في التقرير الشافعي يرى
 الى انه قياس جلي لا يجوز ورود الشرع بخلافه
 قال وانكر داود المعنوم قال وذهب المتكلمون
 باسره الاستعرية والمعتزلة الى ان المنع من التائيف
 وسائر انواع الاذي مستفاد من النطق انتهى
 وقال الشيخ ابو حامد الاسفرايني الصحيح من المذاهب
 انه جار مجرى النطق لا مجرى القياس وسماه
 الكيفية دلالة النص وقال اخرون ليس بقياس
 ولا يسمى دلالة النص لكن دلالة لفظية ثم
 اختلفوا فقيل ان المنع من التائيف مثلا منقول
 بالعرف عن موضوعه الى المنع من انواع الاذي
 وقيل انه فهم بالقياس لسياق القران وعليه
 المحققون من اهل هذا القول كالغزالي وابن
 القشيري

القشيري والاشعري وابن كحاجب والدلالة عندهم
 مجازية من باب اطلاق الاحصاء واردة الاصح قال
 المازري والقائلون بهذا شرط كون المسكوت عنه
 اولي بالحكم من المشطوق به قال والجمهور على ان
 دلالة من جهة اللغة لا من القياس وذهب الشافعي
 الى انه من باب القياس ورد عليه بان سماع الخطأ
 يفهم منه النهي عن الضرب وان لم ينظر في طرق
 القياس ويؤمن بذلك وان لم يؤمن بالتعبه بالقياس
 وقال عبد العزيز في كشف الاسرار ظن بعض الشافعية
 ان هذا قياس جلي واصلة التائيف وفرعه الضربة
 وعلى رفع الاذي وليس كما ظنوا لان الاصل في
 القياس لا يجوز ان يكون ضربا من الفروع بالاجماع
 وقد يكون في هذا اصلا بما يجعلوه فرعا ولانه
 كان ثابتا قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات
 اللفظية وليس بقياس ولهذا احتج به نفاة القياس
 ولان المعنوم نظري وهذا ضروري قال وفائدة
 الخلاف في هذه المسئلة انه هل يعمل عمل النص
 وانه هل يجرى القياس في الحدود والكفارات
 تنبيهات الاول ان امام الحرمين في البرهات في
 القياس اشار الى ان الخلاف لفظي وليس كذلك
 بل من فوائده انه هل يجوز النسخ به ان قلت
 لفظية جاز والافلا وسياق في النسخ ومنها
 ما حكيناه عن صاحب الكشف ايضا وقال الغزالي
 في باب القياس من المتحول قالوا فائدة الخلاف
 فيه انه ان كان قياسا قدم عليه الخبر والا

د/د



فلو وقال الاستاذ ابو اسحاق هو قياس ولكن لا يقدم
 على الخبر وهذا بعينه في منع التقييم والمخلاف
 بعده يرجع الى عبارة انتهى قلت سياتي تفهيمه
 على القياس عند التعارض لانه اقوى منه نعم
 لو كان القياس علمه منصوصة فالظاهر تقدمه
 القياس عليه لانه بمنزلة النص وقال ابن التمامي
 من قال مستنده التنبه بالادنى على الاعلى
 قال لا فرق بين ان يكون القوي قطعية او ظنية
 واليه ميل الثاني فانه قال في قوله تعالى ومن
 قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته ان تعيدا العقل
 في اجاب الكفارة يدل على اجابها في العمدة
 اولى وهذا ظاهر غير مقطوع به ومن قال
 مستنده القران والسياق واليه ميل الحنفية
 لم يشترط في القوي ان يكون مقطوعا به قال
 وفائدة الخلاف لو وجد في بعض الامور لفظ
 من الشارع يشعر بتقييد الحكم المسكوت عنه
 ان قلنا ماخوذ من قياس جلي امتنع القياس
 الاعلى راي من يقدم القياس الجلي على الظاهر
 وان قلنا يعتمد التشبيه او القران اللفظية
 تعارض اللفظان ونقي النظر في جهات
 الترجيح الثاني القول بمعزوم الموافقة من
 حيث الجملة مجمع عليه كما قاله القاضي ابو بكر
 وغيره ووقع في البرهان وغيره ما يقتضي
 ان ابا حنيفة ينكره وليس كذلك فقد صرح
 الامام بقوله كلام وذكر ان من انكر المعزوم
 سلم

سلم القوي في مثل قوله ولا نقل لها اف قال
 ٤٠٢ واما منكر واصبح العموم فلا شك انهم ينكرون
 المعزوم وهو بالتوقيف اولى لكن نقل عن الاسعدي
 ما يقتضي القول به فانه تعلق في مسألة الرقبة
 بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحوبون
 وقال اذا ذكر المحاب في ادلال الاستقيا اشعر ذلك
 بتقيضه في السعادة واما الظاهرية فقد قال
 المازري نقل عنهم انكار القول بمعزوم الخطا على
 الاطلاق كما حكى عن قوم من الاصوليين ان المعزوم
 متى طرق اليه ادنى احتمال فلا يستدل به ويرى
 ان الاحتمال في هذا يسقط العمل به بخلاف
 الظاهر اللفظي وقال ابن رشد لا ينبغي للظاهر
 ان يخالفوا في معزوم الموافقة لانه من باب السمع
 والذي يرد له ان يرد نوعا من الخطا قلت
 قد خالف فيه ابن حزم قال ابن نيمية وهو
 كما برة الثالث اختلفوا كما قاله المازري في
 جواز الحكم بتقييد هذا المعزوم مثل ولا نقل لها
 اف واقلها قال ورايت الادري تردد فيه
 فلم ان قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة لا
 يصح ان يقال لمن عمل قنطارا لم يزد له للتناقض
 وقال في موضع اخر من كتابه انما يستفاد المنع
 من قبلها لا جعل تحديده انتهى عن الثاني
 واستأر الى جواز هذين اللفظين بعضها
 لبعض وهذا الخلاف ملتفت الى ان دلالة
 هذا هل هي نص او ظاهرا فان قلنا نص



لم يجزوا الاجاز الرابع قال بعض الكتابه من فاسد
 هذا الضرب قول الشافعية اذا جاز السلم في
 الموجل في الحال العذر ومن العذر ابعده فانه
 لا بد من اشتراكهما في المقتضى وليس المقتضى
 لصحة السلم الموجل بعده عن العذر فيلحق به
 الحال والعذر مانع لعميل في المحم الموجل والحكم لا يقع
 لعدم ما نعه بل لوجود مقتضيه ثم لو كانت
 بعده عن العذر علة الصحة مما وجدت في الفرع
 فكيف يصح الالتحاق والثاني معنوم المخالفة
 وهواثبات نقيض حكم المنطوق المسكوت
 ويسمى دليل الخطاب لانه دليله من جنس الخطأ
 اولان الخطاب دال عليه قال في المنحول وقد
 بدل ابن فورك لفظ المعنوم ساول الخطاب
 في هذا القسم لمخالفته منظوم اللفظ قال
 القرافي في قواعد وهل المخالفة بين المنطوق
 والمسكوت بصد حكم المنطوق به او بنقيضه الحق
 الثاني ومن تأمل المعنومات وجدها كذا قال ويظهر
 التفاوت بينها في استدلال بعض اصحابنا على وجوب
 صلاة الجنازة بقوله في حق المنافقين ولا تصل على
 احد منهم مات ابدا ان معنومه يقتضى وجوب الصلاة
 على المؤمنين وليس كما قال بل معنومه عدم تحريم الصلاة
 على المؤمنين وعدم التحريم صادق مع الرجوب والذنب
 والكراهة والاباحة فلا يستلزم الرجوب لانه الاظم
 لان الاظم من الشئ لا يستلزمه فالنقيض اعم من
 الضم واقسامه عشرة اقتصر الاصوليون منها على
 ذكر

ذكر اربعة او خمسة قال المازري وحصرها الشافعي
 في خمس فذكر الكد والعدد والصفة والمكان والزمان
 واسا امام الحرمين الى شمول التعبير عنها بالصفة وهو
 صحيح لان الصفة مقدرة في ظرف الزمان والمكان
 ككاتب ومستقر وواقع من قولك زيد في الدار والغسل
 يوم الجمعة والجميع عنده فاجحة الاللقب وانظر ابو حنيفة
 الجميع وحكاة الشيخ في شرح اللمع عن العفال الشافعي
 وابي حامد المرود في وقال الاستاذ ابو اسحاق
 الاسفرايني في شرح الترتيب قد تكلم اصحابنا في هذا
 الباب وخطوطه وخرجهم ابو بكر العفال واول من
 تكلم فيه ابو العباس بن سريج وذكر انه نظر في
 كتاب الرسالة وغيرها من كتب الشافعي فلم ينكشف
 له ما قاله الشافعي كل الانكشاف فحسبها احرية
 مختلفة لاختلاف صورها فتال انها قال الشافعي
 يدل الخطاب وصرح العفال بخلاف الشافعي فيه
 اهو قال الشريف المرتضى في الذريعة انكر ابن سريج
 وتبعه جماعة من شيوخهم كابي بكر الفارسي
 والفعال وغيرهما وذكر ابن سريج ان المعلق بالصنة
 يدل على ما تأوله لفظه ان تجرد وقد تحصل
 منه قران يدل معها على ان ما عداه بخلافه
 كقوله ان جاركم فاسق بنبا وقوله وان كن
 اولات حمل فانفقوا عليهم واشهد واذوى
 عدل منكم وقوله فلم تجدوا ما رثيموا وقوله
 عليه السلام في سائمة الغنم الركاة وقال
 وقد يقتضى ذلك ان حكم ما عداه مثل حكمه

٤٠٣



كقوله تعالى ومن قبله منكم منعه او قوله ولا تقل لها اف
وقوله فلا تظلموا فيمن انفسكم وحاصله انه انما يد له على
النفى والاثبات بالقران قال وقد اضاف ابن سريج
قوله هذا الى الشافعي وتاول كلامه المقتضى لخلاف
ذلك ومناه عليه هو واما الاشعري فقال القاضي
والامام ان النقلة نقلوا عنه نفى القول بالمعروف كما
نقلوا عنه نفى صيغ العموم وقد اضيف اليه خلاف
ذلك وانه قال بمفهوم الخطاب لاجل استدلاله على
دوية المؤمن ربه يوم القيامة بقوله في الكافرين
انهم من ربه يومئذ لم يجوبون وذكر شمس الانمة الحنفي
من الحنفية في كتاب السير انه ليس بحجة في خطابات
الشرع قال واما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة
وعكس ذلك بعض المتأخرين منا فقال حجة في كلام
ابيه ورسوله وفي كلام المصنفين وغيرهم ليس بحجة
فصل اختلف المبتدئون للمفهوم في مواضع احدها
هل هو دليل من حيث اللفظ او الشرع على وجهين
لاصحابنا حكاهما المازري والرويانى قال ابن السمعاني
والصحيح انه من حيث اللغة ووضع لسان العرب
وقال الامام الرازي في المعالم لا يدل على النفي بحسب
اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام وذكر
في المحصول في باب العموم انه يدل عليه العقل فحصل
اربعة اقوال وحكى الابيارى في شرح البرهان ان
القائلين بالمعروف اختلفوا هل نفى الحكم فيه عما
عد المنطوق به من قبيل اللفظ او من قبيل المعنى
كعدم وجوب الزكاة في المعلوفة هل هو ملفوظ
به

به حتى نقول ان العرب اذا قالت في سائمة الغنم
الزكاة ان هذا الكلام قاييم مقام كلامين احدهما
وجوبها في السائمة والاخر نفيها عن المعلوفة ام
نقول ان هذا ليس من قبيل اللفظ بل من قبيل
المعنى قال ومذهب الشافعي انه من قبيل اللفظ
وتظهر فائدة الخلاف فيما اذا خص المفهوم هل
يبقى حجة فيما بقي بعد التخصيص ان قلنا انه من
قبيل اللفظ نعم وان قلنا انه من قبيل المعنى فلا
اه وهذا الخلاف عزيز وممن حكاه ايضا بعض
شراح اللع ويحصل حينئذ خمسة مذاهب من
جهة اللغة من جهة الشرع من جهة العرف من
جهة العقل من جهة المعنى الموضع الثاني اختلفوا
ايضا في تحقق مقتضاه انه هل دل على نفى الحكم
عما عد المنطوق مطلقا سواء كان من جنس المبتدئ
فيه ام لم يكن او اقتصرت دلالة بما اذا كان من
جنسه فاذا قال في الغنم السائمة الزكاة فهل نفينا
الزكاة عن المعلوفة مطلقا سواء كانت من الابل او
البقر او الغنم او لم تنف الا عن معلوفة الغنم على
وجهين لاصحابنا حكاهما الشيخ ابو حامد الاسفراخى
والشيخ ابواسحاق وسليم وابن السمعاني والامام
الرازي وغيرهم قال الشيخ ابو حامد والصحيح
تخصيصه بالنفي عن معلوفة الغنم فقط لانه
تابع للمنطوق ووجه النفي مطلقا ان السوم
كالعلة فينتفى بانتفاؤها وكذا صحح سليم ان



النفي عن معلوفة الفهم فقط لكن صح ابو الحسن السهلي
من اصحابنا في ادب الجدل له الثاني قال الشيخ وهو
ضعيف جدا الثالث انه ظاهر لا يرتقي الى
القطع وكلام امام الحرمين يقتضي انه قد يكون
قطعا وعلى الاول فهل يصح اسقاطه بجملة حتى
يكون كازالة الظاهر او لا وانما يؤول حتى يرد الى
البعض كما في تخصيص العموم قال الامام في الرها
يصح اسقاطه بجملة لانه غير مستقل بنفسه فاذا
دل دليل على اسقاط المعزوم بكلامه بقي اللفظ
فيما دل عليه بالنطق فلم يتعطل اللفظ بخلاف
ما اذا خرج من العموم كل فراده لانه يودي الى
تقطيع اللفظ والحاصل ان اسقاط المعزوم بالكلمة
كتخصيص العموم وحكي في المحول عن ابن مجاهد انه
لا بد من ترك بعبارة منه كما في المنطوق قال والمخار
خلافه اذ ليس المعزوم ساير الكلام وانما هو
بعض منتصيات اللفظ فليس في تركه مع بنية
المنطوق نسخ بل هو تخصيص العموم الرابع
اذا دل دليل على اخراج صورة من صور المعزوم فهل
يسقط المعزوم بالكلمة او يتمسك به في البقية
يبني على ان العموم اذا خص هل يكون مجاهدا فان
قلنا بصير مجاهدا فالمعزوم اولي وان قلنا لا يكون
مجاهدا فمقتضى مذهب الشافعي ترك المعزوم بالكلمة
لانه انما يلغاه بالنظر الى فوايد التخصيص ولانه
لا فائدة الا تخالفة المسكوت عنه للمنطوق به
فاذا

فاذا ثبت ان بعض المسكوت عنه يوافق المنطوق
به بطل ان تكون تلك هي الفائدة فيطلب فائدة
اخرى واحق جواز التمسك به بعد التخصيص كما
اذ قبل انما العالم زيد ولا عالم الا زيد فاذا دل
دليل على اثبات عالم غيره اقتصرنا في الاثبات على
مادل عليه الدليل الجديد ويبقى النفي فيما سواه
وعلى هذا يقبل فيه التخصيص كما اذا حلف لا
اكل السمك مثلا ونوى تخصيص النفي لغيره
يقبل منه الخامسة هل يجب العمل به قبل البحث عما
يوافقه او يخالفه من منطوق آخر فيه خلاف
العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وحكي القفال
الشافعي في كتابه وجها عن بعض اصحابنا ان
سبيله سبيل العموم بنظره عند ورود الخطاب
به فان وجد ما يدل على موافقة المسكوت عنه
للمذكور صير اليه والا اقتصر على المذكور وكان
المسكوت عنه مخالفا له قال وصار بعض اصحابنا
الى انه يجب العمل به حتى يقوم دليل على خلافه
واستدل كل فريق منهم على صحة مذهبه بالفاء
سرها من كلام الشافعي هو فصل للنقول
بمعزوم المخالفة شروط منها ما يرجع للمسكوت
ومنها ما يرجع للمذكور فمن الاول ان لا يكون
المسكوت عنه اولي بذلك الحكم من المنطوق
فان كان معزوم موافقا او مساويا كان قياسا
جليا على المخالف السابق ومنها ان لا يعارض
بما اقتضى خلافه فيجوز تركه بنص يضاده

وبغوى متطوع به يعارضه كغيره مشاركة الامة
العنه في سراية العتق فاما القياس فلم يجوز
القاضي ترك المعلوم به مع تجويزه ترك العموم
بالقياس هكذا في المحمول قال ولعله قريب مما
اخترناه في المعلوم فانه تلقاء الظاهر والعموم
قد لا يترك بالقياس بل يجتهد الناظر في ترجيح
احد الظنن منها على الاخر وكذلك القول في
القياس اذا عارضه العموم هو والذي نقله الامام
عن القاضي التوقف في تجويز تخصيص العموم
بالقياس وقال صاحب الكبريت الاجر القول
بالمعلوم عنه تجرده عن القران اما اذا اقترب
بظاها خطاب قريبة فانه لا يكون له لالة
الخطاب حكم بالاجماع وقال شارح المجمع دليل
الخطاب انما يكون حجة اذا لم يعارضه ما
هو اقوى منه كالنص والتبني فان عارضه
احد هو لا يستطو ان عارضه عموم مع التعلق بدليل
الخطاب على الاصح وان عارضه قياس حتى قدم القياس
واما الخفي فان جعلناه كالنطق قدم دليل الخطاب
وان جعلناه كالقياس فقد رايت بعض اصحابنا
يقدمون كثيرا القياس في كتب الخلاف والذي
يقضيه المذهب انها تعارضان قلت وما صححه
في معارضة العموم هي مسألة تخصيص العموم بالمعروف
لكن كلام الشافعي في البويطي يخالفه فانه قال
واذا قتل الرجل صيدا عمدا او خطأ ضمنه والحجة في
ذلك قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا والنجبة

في

٤٠٦

في الخطأ قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
فدخل في هذا العموم والخطأ هو فقد قدم هذا العموم
على مضمون قوله متعمدا ومن الفوائد ما نقله الخطابي
وعينه عن الحسن البصري لا يقتل الذكربالا نثى وهو
شاهد لكن شبهته قوية فان مضمون قوله تعالى
بالا نثى لا يعارض بالعموم الذي في قوله وكنتنا علم
فيها ان النفس بالنفس لان هذا خطاب ورد في حذر
شريعنا وهي مسألة مختلف فيها وما قاله في القياس
الكلبي فيه نظر لان القياس عموم معنوي واذا ثبت
تقديم المضمون على العموم اللفظي فتقديمه على المعنوي
اولى ويكون خروج صور المضمون من مقتضى القياس
كخروجها من مقتضى لفظ العموم ومنه حاجة المخاطب
ومنه قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاف
فذكر هذا العموم حاجة المخاطب اليه اذ هو كامل
لهم على قتلهم لا يختصص لحكم بهم ونظيره ولا تأكلوا
الربا اصغافا مضاعفة واما الثاني فله شروط
احدها ان لا يكون خارجا مخرج الغالب مثل قوله تعالى
وربا بكم اللاتي في حجوركم من نسائكم فان الغالب من
حال البائت كونهن في حجور زوج امهاتهن فذكر هذا
الوصف لكونه اغلب لا ليدل على اباحة كحاح غيرها
وكذلك تخصيص الخلع بمال الشقاق لا مضمون له اذ لا
يقع غالبا في حال المصافاة والمواقفة خلوا فالاب
المندور واذا الاح للتخصيص فائدة غير نفي الحكم فيها
عدا المنطوق تطرق الاحتمال الى المنطوق فصار مجمولا
كاللفظ الجمل قال الشافعي تعارض الفوائد في

المعزوم كغراض الاحتمالات في المنطوق فكما ان
تعارض الاحتمالات في المنطوق يكسبه نعت الاجمال
ولا يمكن ان يقال انه قصد بهذا التخصيص المغايرة
دون اعتبار الفائدة الاخرى قال الشافعي ولا حاجة
الى دليل في ترك هذا المعزوم وقال القزالي في المحلول
المختار خلافه اذ الشقاق يناسب الخلع فانه يدل
على نعت الخلع وتعد راسمرا النكاح فلو
يرتفع المعزوم المعلومة منه بمجرد العرف فلا بد
من دليل وان لم يبلغ في القوة مبلغ ما يشترط في
ترك معزوم لا يقصد بالعرف فانه قرينة مفهومة
اهو والصواب الاول وهو المنصوص للشافعي قال
الشيخ نفي الدين في شرح العوان والسبب فيه ان
القول بالمعزوم منشاء طلب الفائدة في التخصيص
وكونه لا فائدة الا المخالفة في الحكم او تكون تلك
الفائدة ارجح الفوائد المحتملة فاذا وجد سبب
التخصيص بالذكر غير المخالفة في الحكم وكان ذلك
الاحتمال ظاهرا ضعف الاستدلال بتخصيص
الحكم بالذكر على المخالفة لوجود المزاحم الراجح بالعادة
فبقي على الاصل قال وهذا احسن الاله يشكل
على مذهب الشافعي في قوله في سائر ما ائمة الغنم
الزكاة فانه قال فيه بالمعزوم واستقط الزكاة
عن المعلوفة مع ان الغالب والعادة السوم تقتضي
هذه القاعدة ان لا يكون لهذا التخصيص مفهوم
قلت قد ذكر القفال الشافعي في كتابه هذا السؤال
واجاب عنه بما حاصله ان اشتراط السوم لم يقل
به

٤٠٧ به الشافعي من جهة المعزوم بل من جهة ان قاعدة
الشرع العفون الزكاة فيما اعد للبدنية ولم يتعرض
فيه للتنمية وانما اوجب في الاموال النامية هذا
اصل ما تجب فيه الزكاة فعلم بذلك ان السوم شرط
لكن القفال قصد بذلك نفي القول بالمعزوم مطلقا
وقد سبق رده على ان كلام الشافعي في الام يخالف
ذلك فانه قال في كتاب الزكاة واذا قيل في سائمة
الغنم كذا فبشبه والله اعلم ان لا يكون في الغنم
غير السائمة شئ لانه كلما قيل في شئ بصفة والشئ
يجمع صفتين يؤخذ حقه كذا فعنه دليل على انه
لا يؤخذ من غير تلك الصفة من صفته قال الشافعي
فلهذا اقلنا لا تاخذ من الغنم غير السائمة صدقة
الغنم واذا كان هذا في الغنم فهكذا في الابل والبقر
لانها الماشية التي تجب فيها الصدقة دون ما سواها
اهو قلم يجعل الشافعي الغلبة الا لذكر الغنم حتى
الحق بها الابل والبقر ولم يجعل السوم غالبا وقال
ابن القثير قال الشافعي الغرض من المعزوم ان
لا يلغى القيد الذي قيد به الشارع كلامه فاذا
ظهر للقيد فائدة مما مثل ان خرج عن المعتاد
الغالب في العرف كفي ذلك وذكر في الرسالة كلاما
بالقافية في هذا الباب وقال اذا تردد التخصيص
بين نفي ما اعد المخصص وبين قصد
اخراج الكلام على مجرى العرف فيصير تردد
التخصيص بين هاتين الحالتين كتردد اللفظ
بين جمعيتين في الاحتمال فيلحق بالمحتملات كقوله
تعالى فان لم يكونا رجلين فزجل وامرأتان



فاستشهد النساء مع التمكن من استهاد الرجال خارج عن
 العرف لما في ذلك من الشهرة وهتكت السروع والامر
 عند اقامة الشهادة فجرى التقييد اجراء للكلام
 على الغالب وكقوله ان خفت في قصر الصلاة وخالفه
 امام الحرمين وراى القول بالمعنوم في ذلك كله وان
 دليل الخطاب لم يثبت بمجرد التخصيص بالذكر اذ لو كان
 كذلك للزم مثله باللقب ولكن انما دل على ذلك
 لما في الكلام من الاستعارة على مقتضى حقايقه من
 كونه شرطا فلا يصح استعاط مقتضى اللفظ باحتمال
 يؤول الى العرف لكن يظهر ملك التأويل ويخف
 الامر على المؤول في قرينة الدليل المعارض للتأويل وقد
 وافقه الشيخ عز الدين بن عبد السلام وزاد فقال
 ينبغي العكس اى لا يكون له معنوم الا ان لخرج
 مخرج الغالب وذلك لان الوصف الغالب على الحقيقة
 تدل العادة على ثبوته لتلك الحقيقة فالمتكلم يلتقي
 بدلالة العادة على ثبوته لها عن ذكر اسمه فاذا اتى
 بها مع ان العادة كافية فيها دل على انه انما اتى بها
 لتدل على سلب الحكم عما يفهم السامع ان هذه الصفة
 ثابتة لهذه الحقيقة وقد اجاب القراني عن هذا
 بان الوصف اذا كان غالبا كان لازما لتلك الحقيقة
 بسبب الشهرة والغلبة فذكره اياه مع الحقيقة =
 عند الحكم عليها لغلبة حضوره في الذهن لا للتخصيص
 = الحكم به واما اذا لم يكن غالبا فالظاهر ان لا يذكر
 مع الحقيقة الا لتقييد الحكم به لعدم مقارنته =
 للحقيقة في الذهن حينئذ فاستحضاره معه =
 واستجوابه

واستجوابه لذكره عند الحقيقة انما يكون لفائدة والغرض
 عند ظهور فائدة اخرى فتعين التخصيص ونازع
 بعضهم في هذا الشرط ايضا واعترض بالاستفسار
 فقال ما تريد ون بالغالب اعادة الفعل ام عادة
 الخطاب فان اريد عادة الفعل فلا نسلم الا اذا
 صحبها عادة الخطاب ودعوى ان عادة الفعل =
 مستلزمة لعادة الخطاب ضعيفة بمنع تسليم
 اللزوم ولانه اثبات اللغة لغلبتها وهوواه حدا
 وان اريد عادة الخطاب فاثباتها في موضع الدعوى
 غير الثاني ان لا يكون هناك عهد والافلا
 معنوم له ويصير بمنزلة اللقب من ايقاع التعريف
 عليه ايقاع العلم على سماه وهذا الشرط يؤخذ
 من تعليمهم اثبات معنوم الصفة انه لو لم يقصد
 نفي الحكم عما عداه لما كان لتخصيصه بالذكر فائدة
 وقولهم في معنوم الاسم انه انما ذكر لان الغرض
 منه الاخبار عن المسمى فلا يكون حجة الثالث
 ان لا يكون المذكور قصده زيادة الامتنان على
 المسكوت لقوله تعالى لتاكلوا منه لهما طريا فلا
 يدل على منع القيد الرابع ان لا يكون المنطوق
 خرج لسؤال عن حكم احد الصنفين ولا حادثة
 خاصة بالمذكور ولك ان تقول كيف جعلوا هنا
 السبب قرينة صارفة عن اعمال المعنوم ولم =
 يجعلوها صارفة عن اعمال العام بل قد موافق
 اللفظ على السبب ويتقد بران يكون كما قالوه =
 فصار جرى فيه خلاف العبرة بعموم اللفظ



او بخصوص السب لاسيما اذا قلنا ان المعنوم عام شديدا
 راي صاحب المسودة حتى عن القاضي ابي يعلى من
 اصحابهم فيه احتمالين ولعل الفرق ان دلالة المعنوم
 ضعيفة تسقط باحدى قرينة بخلاف اللفظ العام
 ومن امثله قوله تعالى لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة
 فلا معنوم للاضعاف الا عن الهوى عما كانوا يعاطونه
 بسبب الاتجال كان الولد منهم اذ اجل دينه يقول
 له اما ان تعطيني واما ان تترى فيضاعف بذلك اصل
 دينه مرارا كثيرة فنزلت الآية على ذلك الخامس
 ان لا يكون المذكور مقصدا به التخييم وتأكيده الحال كقوله
 لا يجزى لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحده فان
 التقييد بالايمان لا معنوم له وانما ذكر لتفخيم الامر
 لا المخالفة وكقوله صلى الله عليه وسلم الحج حرفة
 ويحتمل ان يكون منه ايما الربا في النسبة اذا كان اصل
 الربا عندهم ومعظمها ايما هو النسبة السادسة
 ان يذكر مستقلا فلذلك ذكر على جهة التبعية لشيء آخر
 فلا معنوم له كقوله تعالى ولا تبأسوا منكم وانتم تالفتون
 في المساجد فان قوله في المساجد لا معنوم له بل بالنسبة
 لمنع المباشرة فان المعتكف تحرم عليه المباشرة مطلقا
 السماع ان لا يظهر من السياق قصد التعميم فان
 ظهر فلا معنوم كقوله تعالى والله على كل شيء قدير
 لاننا نعلم ان الله قادر على المعدوم الممكن وليس شيئا
 فان المقصود بقوله كل شيء التعميم في الاشياء الممكنة
 لا قصر الحكم الشا من ان لا يعود على اصله الذي هو
 المنطوق بالابطال فلا يخرج على صحة بيع الغائب
 الذي

الذي عند الباع بمعنوم قوله لا تبع ما ليس عندك اذ
 لو صح لصح بيع ما ليس عنده الذي نطق الحديث به
 لان لحدالم يفرق بينهما وشرط الماوردى والرويات
 ان يكون المنطوق معناه خاصا كقوله تعالى وان
 كنتم مرضى او على سفر الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
 فتغيبيد التيمم بالمرض والسفر شرط في اباحته فان
 كان معناه عاما لم يكن له معنوم وسقط حكم التقييد
 بالخوف والكفارة بقتل العمد
 وقال اعم داود واهل الظاهر احكم في المقيد اعتبارا
 باللفظ لان الاعتماد على النصوص دون المعاني عندهم
 وهذا غلط لان الله تعالى قال ولا تقتلوا اولادكم
 خشية املاق ولا استباح قتلهم مع امن املاق
 وقال ولا تكثرها فتيا تكم على الغيار ان اردن تحصنا
 ولا يجوز الاكراه وان لم يردن التحصن فلما سقط
 حكم التقييد في هذا اولم يصير نجما جازا ان يسقط
 غيره فان قيل اذا سقط التقييد كان مقيدا قلنا
 يحتمل ذكر التقييد مع سقوط حكمه امورا منها
 ان يكون حكم المسكوت عنه ما حوذا من حكم المنطوق
 به ليستعمله المجتهد فيما اذا لم يجد فيه نصا فان
 الحوادث غير متعوضة ومنها ان يكون للتنبه
 على غيره كما في قوله تعالى ويحي من اهل الكتاب
 من ان تامة بقنطار يوده اليك فنه بالقنطار
 على الكثير وبالدينار على القليل وان كان حكم
 القليل والكثير سواء ومنها ان يكون الوصف

هنا بياض
 وتب بعض
 محل البياض
 مانصه وكذا
 التقييد
 هو

ومنهم من ان تامة
 بد ينار لا يوده اليك



هو الاغلب من احوال ما قيد به فيذكره لغلبته كقوله
تعالى فان خفتن الايقيما حدود الله فلو جناح عليهما
فيما افدتن به الآية وان كانت مفاداة الزوجين
تخوز مع وجود الحد وعدمه وان احتمل هذه الامور
وعندها وجب النظر في كل مقيد فان ظهر دليل
على عدم تأثيره سقط حكم التقييد وصادف
عموم حكمه كالمطلق وان عدم الدليل وجب حكمه
على تقييده وجعل شرطاً في ثبوت حكمه **فصل**
في انواعه النوع الاول مفهوم اللقب وهو يتعلق
الحكم بالاسم العلم نحو قام زيد او اسم نوع نحو في
الغنم زكاة فلا يدل على نفي الحكم عما عداه وقد نص
عليه الشافعي كما قاله في البرهان وقال الاستاذ
ابو اسحاق لم يختلف قول الشافعي واصحابه فيه
وخالف فيه ابوبكر الدقاق وبه اشتهر وذهب ابن
الرفعة وعنده انه لم يقل به من اصحابنا غيره وليس
كذلك فقد قال سليم في التتريب صار اليه الدقاق
وعنده من اصحابنا ورايت في كتابه ابن فورك
حكايته عن بعض اصحابنا شوقا وهو الاصح وقال
الليث الطبري في الملويج ان ابابكر بن فورك كان
يميل اليه ويقول انه الاظهر والاقيس وحكاة
السهيلى في تاريخ الفكر عن ابى بكر الصيرفي ولعله
تحرف عليه بالدقاق ونقله عبد العزيز في التتريب
عن ابى حامد المروري والمعروف عن ابى حامد المروري
انكار القول بالمعزوم مطلقاً وقال امام الحرمين

في

في اوائل المعزوم في البرهان ما صار اليه الدقاق
صار اليه طوائف من اصحابنا ونقله ابو الخطاب
الكنبلى في التمهيد عن نصوص احمد قال وبه قال
مالك وداود وبعض الشافعية هو وقال المازري
اشير الى مالك القول به لاستدلالة في المدونة به
على عدم اجزاء الاضحية اذا ذبحت ليلوا بقوله تعالى
ويذكر واسم الله في ايام معلومات قال فذكر الايام
ولم يذكر الليالي ونقل القول به عن ابن خويزمند
والبيهقي وابن القصار وحكى ابن برهان في الوجيز
قولاً ثانياً لثا عن بعض علمائنا وهو الفرق بين
اسماء الانواع فيدل على نفيه عما عداه نحو في
السود من النعم الزكاة وبين اسماء الاشخاص اذ
ان مدلول اسماء الانواع اكثر وهما في الدلالة
متساويان وحكى ابو حمدان وابو يعلى من احنابلة
قولاً رابعاً وهو الفرق ان تدل قرينة فيكون حجة
كقوله جعلت لي الارض طهاً مسجداً او ترتيبها
ظهوراً اذ قرينة الامتنان تغتضي الحصر فيه
قال امام الحرمين وقد سغه الاصوليون الدقاق
ومن قال بمقالته وقالوا هذا خروج عن حكم اللسان
فان من قال رايت زيدا لم يقتض انه لم ير غيره
قطعاً ولا جماع العلماء على جواز التعليل والقياس
فهو يقتضى ان تخصيص الربا بالاسم لا يدل على
نفيه عما عداه ولو قلنا به بطل القياس قال
وعندي ان المبالغة في الرد عليه سرف لانه لا
يظن بعاقلة التخصيص بالذكر من غير عرض



ثم اختار امام الحرمين ان التخصيص بالاسم يتضمن
 عرضا مبهما ولا يتعين انتفاء غير المذكور ثم قال
 وانا اقول وراء ذلك لا يجوز ان يكون من فرض المتكلم
 في التخصيص مفي ما عد المسمي بلفظه فان الانسان
 لا يقول رآيت زيدا وهو يريد الاستعداد بانه لم ير
 غيره فان هو اراد ذلك قال انما رآيت زيدا وما
 رآيت الا زيدا وحاصله ان التخصيص باللقب
 يتضمن عرضا مبهما ولا يتضمن انتفاء الحكم في
 المسكوت والدقاق يقول يتضمن عرضا معينا
 واختار الغزالي في المتحول انه حجة مع قران الاحوال
 قال ولهذا اردنا على ابن الماجشون في تعليقه تخصيص
 الاربعة في الربا بالذكر حيث علل الربا بالمال
 العامة ان قلنا لم تكن الاشياء الاربعة غالب ما يعامل
 به وكان الحجر يصب الممار في الأعصار الخالية
 فلوارتبط الحكم بالمال لكان التخصيص عليها
 اسهل من التخصيص بما في العارية على اليد ما اخذت
 حتى تؤديه فكان هذا ما حوذا من قران الاحوال
 مع التخصيص باللقب وهذا امر مهم جدا
 ان الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني قال في كتابه
 شرح الترتيب ان ابا عبد الله البصري الزم الدقاق
 ذلك في مجلس النظر قال فالترمه قال وكنا نكلمه
 في هذا في الدرس فالزمناه انه اذا قال له صم يجب
 ان يدل على منع الصلاة واذا قال صل يجب ان يمنع
 من الصوم والزكاة والحج وغيرها من العبادات
 فقال كذلك اقول فقلنا اذا قال لواحد من جملة
 القوم



القوم يازيد تعال يبنني ان لا يجوز للباقي ان
 ياتوه قال كذلك اقول فقلنا اذا وصلنا الى هذا
 سقط الكلام قال الاستاذ وهذا الذي رفته خلا
 الاجماع وليس يتخالف لقبوله في القلوب وجه عند
 العقلاء قال ولو تصور دليل الخطاب لم يصر الى ذلك
 ثم ذكر ان صورته ان يذكر الشيء بلفظه العام معيد
 باحد اوصافه نحو اقتل اهل الكتاب اليهود منهم
 قال وكان الدقاق اذا جرى له كلام في مثله يذكره
 في مجلس الدرس ويعيده ويتخيم به وينصره ورائيه
 كانه استحي من هذا القول الذي ركيه في دليل
 الخطاب فلم نره عاد اليه او تكلم به في كتاب هو هذا
 يدل على رجوع الدقاق عن هذا الرأي او توقفه فيه
 وليس ما الزم به الدقاق بجيب لانه يقول اقول بذلك
 ما لم يقم دليل النطق بخلافه الامر الثاني اطلاق ان
 مفهوم اللقب ليس بحجة مطلقا قد استشكل فان اصحابنا
 قالوا به في مواضع واحتجوا به كاحتجاجهم في تعيين الماء
 في ازالة الخجاسة حديث حنيفة ثم اقرضيه بالماء وعلى
 تعيين التراب بالتيم بقوله وترينها ظهور او الحق
 ان ذلك ليس من اللقب بل من قاعدة اخرى وهو
 انه متى انتقل من الاسم العام الى الخاص افاد المخالفة
 فلما ترك الاسم العام وهو الارض الى الخاص وهو
 التراب جعل دليلا واما في الماء فلان امثال المأمور
 لا يحصل الا بالمعنى وقال في شرح الامام الامراء
 تعلق بشئ بعينه لا يقع الامتثال الا بذلك الشيء

لانه قبل فعله لم يات بما امر به فلا يخرج عن العهدة سواء كان الذي تناوله الامر صفة او لقباً عندنا لما ذكرناه من توقف الامتثال عليه وكان بعض اصحابنا قد اعترض في مسألة تعيين الماء في النجاسة بقوله عليه السلام "اعليه بالماء" بانه حكم علق بلقب ومفهوم اللقب ليس بحجة فيقال عليه متعلق الامر لا بدله من ضرورة الامتثال ولا نظر لكونه لقباً او صفة وانما يفرق بينهما في محله وهو الدم مثلاً فلا يقال انه يدل على ان غير الدم يجوز غسله بغير الماء عملاً بالمفهوم لان الدم لقب لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه اهـ وقال الشريف المرتضى في الذريعة احتجوا على ان غير الماء لا يطهر بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهوراً فنقول الحكم غير الماء وهو متعلق بالاسم لا بالصفة ويمكن ان يكون من استدلال بهذا انما عول على ان الاسم يجري فيها مجرى الصفة لان مطلق الاسم الماء لا يخالف اتصافه فاجرى مجرى كونه الابل سائمة او عاملة والتحقيق ان يقال انه ليس بحجة اذا لم توجد فيه راحة التعليل فان وجدت كان حجة وقد اشار الى ذلك ابن دقيق العيد فقال في قوله اذا استاذنت احدكم امراته الى المسجد فلا يمنعها - يجتج به على ان الزوج يمنع امراته من الخروج الاباذنة لاجل تخصيص النهي بالخروج للمساجد فيقتضى " بمعنونه جواز المنع في غير المساجد ولا يقال انه مفهوم لقب لان التعليل هنا موجود وهو ان المسجد فيه معنى مناسب وهو محل العبادة فلا يمنع من التعبد فلا يكون ذلك من مفهوم اللقب قلت " ولهذا

انما

ولهذا يتفصل الجواب عن استدلالهم بالحدِيثين السابقين فان في اختصاص ازالة النجاسة بالماء والتم والتراب معنى لا يوجد في غيرها وقال الابي اريظن قوم ان المنفى ماخوذ من المفهوم وهو غلط فاذا قال لوكيله بيع غانما لا يتمكن من بيع سالم لاجل النص على بيع غانم ولكنه لا يبيع الاباذن والحج سابق والاذن قاصر فيبقى الحبس على ما كان عليه في غير محل " الاذن قلت قال الاصحاب لو قال لوكيله بيع هذا من زيد تعين عليه ببعه منه فلا يبيعه من غيره لانه قد يكون للموكل عرض في تخصيصه لكون ماله اقرب الى الحل ومخوه فغنه راحة التعليل فلهذا قلنا به ولهذا قال الماوردي لومات ذلك الشخص المعين بطلت الوكالة بخلاف ما لو امتنع من الشراء فانه يجوز ان يرغب بعد ذلك ولو اوصى بان يتباع العين الفلانية من زيد فان كان محاباة صح ونعت لانه قربة وان لم تكن محاباة فوجهان اصحهما المنع لانه لا قربة حينئذ ولو قالت المرأة للوليا، غير المجيرين " رضيت بان ازوج من فلان فالصحيح انه يلتقي به " ولكل منهن تزويجها منه فلو عينت بعد ذلك واحدا فهل ينغزل الآخرون وجهان الصحيح عدم الانغزال قال الرافي وبناء بعضهم على ان المفهوم هل هو حجة ام لا ولو قال اليهودي عيسى رسول الله حكم " باسلاحة ذكره الرافي في كتاب الردة قال لان المسلم لو وجد نبوته كفر وحكاه الامام في كتاب الكفارات عن المحققين قال الرافي ثم والمشهور عند الجمهور



خلافة وفي هذا نفي القول بمعهوم اللقب الثالث قال
 ابن الحاج في تعليقه على المتصني ينبغي تحقق المراد باللقب
 وليس المراد به المترجل فقط بل المترجل تجل والمنقول من
 الصفات وقد جعل الغزالي منه لا يتبعوا الطعام بالطعام
 لان الطعام لقب لجنسه وان كان مشتقا مما يطعم اذ لا
 يدرك فرق بين قوله في الغنم زكاة وفي الماشية زكاة
 وان كانت الماشية مشتقة هو وما ذكره الغزالي من «
 الحاق الاسم المشتق الدال على الجنس باللقب تبعه عليه
 الامدى لان الصفة فيه ليس بخيلة ان الطعام لا يناسب
 حكم الربا لکن قال القاضي ابو الطيب يلحق بالصفة
 الصريحة وجها واحدا لانا المشتق يتضمن صفة وحرم
 به سليم في التقريب وجعل الامدى اسم الجنس والعلم
 من باب معهوم اللقب قال لتخصيص الربويات الستة
 بتحريم التفاضل وقولنا زيد عالم وقال الغزالي قال التبريزي
 اللقب كالاعلام والحق بهما اسماء الاجناس قال وغيره
 اطلق في الجميع كانه يشير للامدى قال ابن السهاني واما
 تعليق الحكم بالاسم فضر بان احدهما اسم مشتق من معنى
 كالمسلم والكافر والزاني والقائل فحكه حكم الصفة «
 في قول جمهور اصحاب الشافعي وقال بعضهم ينظر في الاسم
 المشتق فان كان لعني اشتقاقه كما نثر في الحكم استعمال
 دليل خطابه وان لم يكن له تأثير في الحكم لم يستعمل
 دليل خطابه فان ما لا يؤثر في الحكم لا يكون علة في الحكم
 والثاني اسم لقب عن مشتق من معنى كالرجل والمرأة
 ونحوه فذهب الشافعي انه غير حجة وخالف فيه
 الدقاق

الدقاق قال ويلحق باللقب بتعلق الحكم بالاعيان كقوله
 في هذا المال الزكاة وعلى هذا الرجل الحج فذليل خطابه
 عن مستعمل ولا يدل وجوب الزكاة في ذلك المال على
 تركها في غيره وهذا عندنا كتعلق الحكم بالاسم اهر
 النوع الثاني معهوم الصفة وهو تعلق الحكم على الذات
 باحد الاوصاف نحو في سائمة الغنم زكاة وكتعلق
 نفقة البيونة على الحمل وشرط ثمرة النخل للبايع اذا
 كانت مؤبرة فدل على ان لازكاة في المعلوفة ولا نفقة
 لغيرها كامل ولا ثمرة لباع النخلة عن المؤبرة والمراد
 بالصفة عند الاصوليين تقيد لفظ مشترك المعنى
 بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا غاية ولا يريدون
 بها الفت فقط كالنخلة ويشهد لذلك تمثيلهم بمطل
 الغني ظلم مع ان التقييد به انما هو بالاضافة فقط «
 وقد جعلوه صفة اذا علمت ذلك فقد ذهب الشافعي
 ومعظم الفقهاء واصحاب مالك واهل الظاهر الى انه يدل
 على نفيه عما عداه وحكاه سليم الرازي عن اختيار المزني
 والاصطخري وابي اسحاق المروزي وابن حيران قال
 واليه ذهب مالك واحمد وداود وابو ثور قلت وابو
 بكر الصري ونقله في كتابه عن نضر الشافعي فقال
 قال الشافعي ومعقول في لسان العرب ان الشيء اذا كان
 له وصفان فوصف احدهما بصفة ان مالم يكن فيه
 تلك الصفة بخلافه اه وكذا حكاه ابو الحسن بن القطان
 وقال انه نضر عليه في كتاب الزكاة شرحي في العزل
 فيه بمجرد وجهين لاصحابنا قال القاضي ويدل
 عليه كلام شيخنا ابي الحسن لانه قال في اثبات خبر



الواحد قال تعالى ان حاكم فاسق نبيا فتبينوا مفهوم ذلك
 يدل على ان غير الفاسق لا يشبهه وتمسك ايضا في اثبات
 الروية بكلامهم عن ربه يومئذ محبوبون قال مفهومه يقتضي
 اثبات الروية لاهل الجنان وهذا انصر عليه الشافعي
 ايضا في احكام القرآن وقال عبد الوهاب في الملخص قال
 جمهور اصحابنا بمفهوم الصفة ونص عليه ابو العزج في
 اللع وهو ظاهر قول مالك اهو وهذا يرد نقل صاحب
 المعالم عن مالك موافقة ابي حنيفة قال السليمانى ولعلها
 ينقلون عنه بالتخريج في مسائل وفي صحيح البخارى في
 كتاب الجنائز عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم من مات يشرك بالله دخل النار
 قلت انا ومن مات لا يشرك بالله شيا دخل الجنة اهو
 وهذا امير منه الى القول بالمعروف وذهب ابو حنيفة
 واصحابه وطوائف من اصحابنا والمالكية الى نفيه قال
 الاستاذ ابو منصور وقد رآه الحنفية اقوى الادلة
 ومنهم من الزيادة على النص اهو وهو اختيار القاضى
 وبه قال ابن سريج والفعال زاد صاحب المصادر و
 بكر الفارسي قال واصناف ذلك ابن سريج الى الشافعي
 وتاول كلامه المقتضى بخلاف ذلك وقال الاستاذ ابو
 اسحاق باح الفعال بخالفه الشافعي في مفهوم الصفة
 واما ابن سريج فتعاطف وقال انما قال الشافعي بالمعروف
 بدليل يزيد على نفس اللفظ لامن نفس اللفظ اهو
 واختاره الغزالي والامدى وصاحب المحصول فيه
 واختار في المعالم خلافه ومن صار اليه من اهل اللغة
 الاخنس وابن فارس في كتاب فقه العربية وابن
 جنى

٤١٤ جنى وذهب الماوردى من اصحابنا الى التفصيل بين ان
 يقع ذلك جواب سؤال فلا يكون حجة وبين ان يقع
 ذلك ابتداء فلكون حجة لانه لابد لتخصيصه بالذكر
 من موجب فلما خرج عن الجواب ثبت وروده للبيان
 قال وهذا اهو الظاهر من مذهب الشافعي وقول
 جمهور اصحابنا ولا يحسن ان يجعل هذا مذهبها اخر
 لان من شرط القول بالمعروف من اصله ان لا يظهر
 للتخصيص بالذكر فائدة عن نفي الحكم وذهب ابو
 عبد الله البصرى فيما حكاه صاحب المعتمد الى
 انه حجة في ثلاث صور ان يرد مورد البيان كقوله
 في سائمة الغنم او مورد التعليم نحو حيز الخالف
 والسلعة قائمة او يكون ماعدا الصفة داخل تحت
 الصفة نحو الحكم بالشاهدين يدل على نفيه ^{الشاهد} - عن الشاهد
 الواحد لانه داخل تحت الشاهدين ولا يدل على
 نفي الحكم فيما سوى ذلك وفضل امام الحرمين بين
 الوصف المناسب وغيره فقال بمفهوم الاول
 دون الثاني وعليه يحمل ما نقله الرازى عنه من
 المنع وابن الحاجب من الجواز والافهما نقول متنا ^{بيان}
 نعم صرح في باب الريا من الاساليب بعدم الاشتراط
 فقال اذا علنا بالشيء المحتمل فلا تشترط الاخالة
 في المعروف بل نقول اذا خصص موصوف بذكر نفي
 الحكم عما عداه وان لم يقيد اخالة في الصفة قال
 الامام ومن سر مذهبنا انه لا يشترط في الوصف
 المناسب ما يشترط في العلل من السلامة عن
 القوادح وصلاحيه استقلاله لاثبات الحكم

في المنطوق به لانه لا يسند الى المعنى وانما يسند الى
 اللفظ والناسئة عنده معتبرة لترجمي قصد
 اختصاص الحكم بالمنطوق به وقطع الالتحاق وخالف
 امام الحرمين الشافعي في زيادة هذا الشرط وقال
 لان كل صفة لا يفهم منها تاسئة الحكم فالموصوف
 بها كالتعب قلت وخرج من هذا اذا اثبتناه فكل
 هو من جهة العلة او من جهة اللفظ قولان والاول
 ظاهر مذهب امام الحرمين وهذا شرط الوصف
 المناسب وعلى هذا يحمل القول به اذا كانت لالصفة
 في المحكوم عليه والحكم تعليل بها فلا يثبت عنده
 انتفاءها وهذا التفصيل هو قضية اختيار القائل
 عبد الوهاب كما ذكره المازري وقد رد ابن السمعاني
 هذا التفصيل على الامام بانه خلاف مذهب الشافعي
 وبان العلة ليس من شرطها الا انعكاسها والامام
 قد اورد هذا على نفسه واجاب بان قضية اللسان
 هي الدالة على احوال الوصف على ما عداه بخلافه
 وزعم ان هذا وضع اللسان ومقتضاه والحوالة
 هذه وما ذكره من منتصيات اللسان بخلاف العلة
 المستنبطة واذا قلنا جهة فهل دلت عليه اللغة ام
 استفدناه من جهة الشرع على وجهين حكاهما الرواية
 في البحر وقد سبق ان ابن السمعاني حكاهما في صبح
 مفاهيم المخالفة واختار الامام في المعالم انه يدل
 بالعرف لا باللغة لان اهل العرف يقصدونه والامام
 لم يكن للتخصيص فائدة واما انتفاؤه بحسب الوضع
 فلاون مقتضاه بئوت الحكم في تلك الصورة المقيدة
 بالصفة

بالصفة وهو غير مستلزم للانتفاء في الصورة
 الاخرى والامكانات القضية الكلية ممكنة
 وهو المطلوب شران الصفة على قسمين تارة ينصرف
 على ذكر الصفة من غير ذكر الموصوف كقوله في
 السائمة الزكاة وتارة تذكرو الصفة والموصوف
 معا كقوله في سائمة الغنم فدلالة هذا على
 الاختصاص اقوى من الترتيب على مجرد الصفة
 اذ لو لا اختصاص الحكم بحالة السوم لوقع ذكر
 السوم لغوا لافائدة فيه وقال بعضهم صورة
 مفهوم الصفة ان تذكر ذات شئ تذكر صفتها
 كالغنم السائمة والرحل القائم اما اذا ذكر الاسم
 المشتق كالتقائم فقط او السائمة فقط فهل هو
 كالصفة او لا مفهوم له لان الصفة انما جعل
 لها مفهوم لانه لافائدة لها الا انفي الحكم والكلام
 بدونها لا يحتمل واما المشتق فكما للفت يختل الكلام
 بدونه اختلف اصحابنا في ذلك كما حكاه الشيخ
 ابو حامد وابن السمعاني وعبرها وعبارة ابن
 السمعاني الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقائل
 يجري مجرى تعليقه بالصفة في استعمال دليله
 في قول جمهور اصحاب الشافعي وقال بعضهم ينظر
 في الاسم المشتق فان صلح للعلية استعماله والا
 فلا هو وجعل ابو الحسن السهلي من اصحابنا
 في كتاب ادب الحدل محل الخلاق في الاقتصار
 على الصفة دون الاسم فان ذكر جميعا كقوله
 في سائمة الغنم زكاة فظاهره انه جهة قطعاً



يستدل به على نفي الزكاة في المعلوفة لكن احتملوا
 ها يستدل به على نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم
 على وجهين أحدهما المنع والالكان استدلالاً
 باللقاب وأصحهما الجواز لأنه علق الحكم بشرطين
 كونها غنماً وكونها سائمة والحكم المعلق بشرطين
 يسقط بسقوط أحدهما هو وقد سبق الوجهان
 قال فان علق الحكم بنوع من جنس كقوله حرمت
 عليكم لحم الخنزير فهل يدل على أن شحم الخنزير وجلده
 وشعره غير محرم وهل يدل على أن لحم الثأة والبقرة
 وغيره هلال أم لا على وجهين كما ذكرنا هو وقال
 الشيخ أبو حامد الأسفرائيني وسليم الرازي هذا
 إذا كانت الصفة منصودة لذلك الحكم والأكثرون
 تعالى لأجناح عليكم ان طلقت النساء إلى قوله
 ومتوهن لم يكن له دليل في أصح القولين لأن
 الصفة لم تذكر لتعلق الحكم بها وإنما قصد بيان
 رفع الحرج عن طلق قبل المسيس والغرض وهذا
 الحكم وهو إيجاب المتعة على وجه التبع فصار كأنه
 مذكور ابتداءً غير معلق على الصفة هو وقال
 الشيخ أبو حامد القاسم تخصيص المتعة لأن الصفة
 علق بها حكمان فافتضى انتفاء الحكمين معاً
 بانتفائها وقال الأبياري موضع هذا الخلاف
 في الأوصاف التي نظراً وتزول كقوله الثيب
 أحق بنفسها والسائمة فيها الزكاة وأما التخصيص
 بالصفات التي لا نظراً ولا تزول كاسماء الأحناس
 نحو لا تبيعوا الطعام بالطعام ففيه خلاف
 وحرم

وحرم العبد ذي وابن الكحاج باشرط هذا وزاد
 شرطاً آخر وهو ان يكون نقيض الصفة بخاطر
 مال بال قال الأبياري فاما اذا ذكر الاسم العام ثم
 ذكرت الصفة الخاصة في معرض الاستدلال
 كقوله من باع ثمرة غير مؤسرة فثمرتها للبائع
 وكقوله من يلوم العلماء الصالحين فقد يقال لو
 كان الحكم يعمها لما اثنأ بعد ذلك استدلالاً
 وهذا صنف نعم التخصيص يفهم ان هذا
 هو المنطوق به اما الله ينفي الحكم فيما عداه فلا
 هو وقد سبق في كلام السهلي هذه الصورة
 تنبيهات الأول خرج لنا من هذا ان الصور
 ثلاث الاقتصار على الصفة واجمع بينها وبين
 الاسم ثم الصفة فيهما اما ان تبدل أم لا وبنت
 صورة اخرى وهي ان تقدم الصفة نحو في
 سائمة الغنم وهذا يستدعي تجديد عهد مما
 سبق ان المراد بالصفة التقيد وظاهر كلام
 البيضاوي انه لا فرق بين المتقدم والمتأخر
 والغنم موصوف والسائمة صفة في الموضعين
 قبل والظاهر تغايرهما وانها مشتركان في أن
 لكل منهما مفهوم صفة لكن المفهوم فيهما
 متغاير فالمعتد في قولنا في الغنم السائمة
 انما هو الغنم وفي قولنا في سائمة الغنم انما
 هو السائمة فمفهوم الأول عدم وجوب الزكاة
 في الغنم المعلوفة اذ لو لا التقيد بالسوم لشمها
 لفظ الغنم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة



في سائمة غير الغنم كاليعر مثلاً اذ لولا تقييد السائمة
 يا صافتها الى الغنم لسهل لفظ السائمة واما عدم
 وجوب الزكاة في الغنم المحلوقة بالنسبة الى هذا التركيب
 الثاني فمن باب معزوم اللقب وفي هذه الدعوى نظر
 الثاني هذا اذا تجردت الصفة عن دليل آخر فلو اقترنا
 بالحكم المعلق بالصفة حكم مطلق قال ابن السمعاني في
 القواطع فقد اختلف قول الشافعي في دليل المعتمد بالصفة
 هل يصير مستعملاً في المطلق على قولين ومثاله قوله
 تعالى اذ انكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
 فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فكم كان قضيتها ان لا عدة
 على غير المدخول بها ودليله وجوبها على المدخول بها ثم قال
 ومتوهن فهل يكون اطلاق المنعة معطوفاً على العدة
 في اشتراط المدخول بها قولان احدهما انه يصير المنعة
 بالعضف على العدة مشروطة بعدم المدخول والثاني ان قوله
 ومتوهن لا يقيد بما تقدم الثالث قال بعض متأخرينا
 ما اطلقه الاصحاب عن ابي حنيفة من انكار معزوم الصفة
 ليس على اطلاقه والصواب انه هو امران احدهما ان يرد
 دليل العموم ثم يرد اخر اخرج فرد منه بالوصف فهو محل
 لخلاف لقيام الدليل على وجوب زكاة الغنم مطلقاً ثم ورد
 الدليل بتقييدها بالسائمة فيقول ابو حنيفة لا تقتضي نفي
 الحكم عما عداها لقيام دليل العموم فيتصحبه ولا يجعل للتقييد
 بالوصف اثر معه والثاني ان يرد الوصف مبتدأ كما يقول
 اكرم بني تميم الطوال فابو حنيفة يوافق على ان غير الطوال
 لا يجب اكرامهم فليستظن لذلك الرابع اصل وضع الصفة
 ان تجي للتخصيص في النكرات وللتوضيح في المعارف نحو
 مردت برجل عاقل وزيد العالم وقد يجي المجرد التناهي
 كصفات

هنا

كصفات الله تعالى او مجرد الذم نحو الشيطان الرجيم او
 للتوكيد نحو نعمة واحدة وهذه الاقسام لا معزوم لها وقد
 تردد بين التخصيص والتوضيح كما سبق ذكره في اوائل
 المطلق والمعتمد فليراجع النوع الثالث معزوم العلة
 وهو تعليق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لشدها والسكر
 لحلاوته يدل على ان غير الشد يدواكلوا لا يحرم والفرق
 بين هذا والذمى قبله ان الصفة قد تكون علة كالاسكار
 وقد لا تكون بل تنمة العلة كالسوم فان العين هي العلة
 والسوم متم قال القاضي والغزالي والخلاف فيه وفي
 معزوم الصفة واحد وصحها على انكاره لاسمها اذا جوزنا
 تعليل الحكم بعلة فيثبت الحكم عند ثبوتها ولا ينتفي
 عند انتفائها على ما يقتضيه الاصل وفائدة ذكر العلة
 معرفة العلة فقط تنبيه اما فهم العلة من اضافة
 الحكم الى الوصف المناسب كقوله تعالى والبارق والبارقة
 فاقطعوا الزانية والزانية فاجلدوا فانها كما فهم وجوب
 القطع والجلد من المنطوق به فهم كون الترقية والزنا
 علة الحكم وهو وان كان غير منطوق به لكن سبق الى
 العزم من مجرى الكلام فلم يجعل الغزالي من المعزوم
 والحقه بدلالة الاشارة وجعله ابن الحاجب من اقسام
 المنطوق غير الصريح النوع الرابع معزوم الشرط
 اعلم ان الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء
 ولا يكون داخل في الشيء ولا موثراً فيه وفي اصطلاح
 النحاة ما دخل عليه احد الحرفين ان واذا او ما يقوم
 مقامهما من الاسماء والظروف الدالة على سببية الاول
 ومببية الثاني وهو المراد هنا اعني اللغوي لا الشرعي

سنة الزانية



والعقل نحو وان كن اولان حمل فيتعلق الحكم بوجوده ،
اجماعا وينتفى بعدمه عند القائلين بالمعزوم قالوا وهو
اقوى المفاهيم واما المنكرون له فاختلغوا فذهب ابن
سريج وابن الصباغ والكرخي وابو الحسن البصري الى
لزوم القول ونقله امام الحرمين عن اكثر العلماء ونقله ابن
القشيري عن معظم اهل العراق ونقله ابو الحسن السهملي
في ادب الجدل عن الثركمبية وذهب اكثر المعتزلة كما
نقله في الحصول الى المنع وقالوا لا ينتفى بعدمه بل هو
باق على ما كان عليه قبل التعلق ووجه المحققون
من الحنفية ونقل عن ابي حنيفة ونقل ابن السكيت
عن مالك وهو اختيار القاضي والغزالي والامدي ،
وقد احتج القاضي محسن في باب بيع الاصول والثمار من
تخليقه على الحنفية بحديث يعلى بن امية انه قال لعمر
ابن الخطاب لما ذاق تمر وقد ايتنا وقال تعالى ان خفتم
فقال له عمر نجيت مما نجيت منه فالت النبي صلى
الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته قال وهما من صميم العرب وارباب
اللسان وعرفا من الآية ان المعزوم يعني للشرط حجة
وانما تركاه لقول النبي صلى الله عليه وسلم اهو وقد
بالغ امام الحرمين في الرد على المنكرين لهذا المعزوم وقال
ابن المصور الذي يجب الاعتناء به الشرط والجزاء فان
سلم الخصم اقتضا الشرط تخصيص الجزاء به تقدير
هذه المرتبة وان استقر على النزاع التفتنا بنسبته
الى الجمالة باللسان او المراغمة والعتاد فمن نعلم من
مذهب اهل العلم قاطبة انها وضعت باب الشرط
لتخصيص

والعتاد

لتخصيص الجزاء به فاذا قال القائل من ارمنى كرمته فقد
استعر باختصاص اكرامه بمن يكرمه ومن جوز ان يكون
وضع هذه الكلام على ان يكرم مكرمه ويكرم غيره ايضا
فقد ال الكلام معه الى التسفيه والتجهيل والاحالة على
تعليم مذهب العرب قبل وفيه نظر لان النزاع في هذه
المسألة راجع الى ان مثل قول القائل من ارمنى كرمته
كما انه يدل على اثبات اكرام مكرمه بطريق المنطوق هل
يدل على نفي اكرام غير مكرمه بطريق المعزوم ام لا ولا
خلاف في ان هذا الكلام لم يوضع لان يكرم مكرمه
ويكرم غير مكرمه فانه لا دلالة على اثبات اكرام غير مكرمه
بالانتفاء لا بالمنطوق ولا بالمعزوم ولم يصير اليه احد
من منكري المعزوم وانما قالوا انه لم يلزم الا اكرام مكرمه
خاصة واما غير مكرمه فلا مدخل له في هذا الوعد
ولا دلالة لمثل هذا الكلام على اكرامه بنفي ولا اثبات
بل هو مسكوت عنه وهذا غير محال ولا مناف لاخصاص
الجزء بالشرط تبنيها في الاول سبق في التخصيص في
الكلام على الشرط خلاف في ان مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد والحكم هو الجزاء والشرط فيه بمنزلة الحال
وهو اصل الخلاف هنا فعلى الثاني يجعل التعلق ايجابا
للحكم على تقدير وجود الشرط واعدا ما له على تقدير عدمه
فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا تابعا باللفظ
منطوقا ومعزوما وعلى الاول يجعل موجبا للحكم على تقدير
وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير
عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على دليل

عدم الثبوت لاحكام شرعية مستفادا من النظم قال في البديع
 ونص في خزانة السلام الخلاف على حرف آخر وهو ان الشرط
 عندنا مانع من انعقاد السبب وعند الشافعي من الحكم
 فالعلق سبب وعندنا ان انتفاء شرطه مع وجود سببه
 وضع على هذا ان العلق بالملك قبله في العتق والطلاق
 صحيح عندنا خلافا للشافعي وكذا تعجيل النذر المعلق وكفاة
 اليدين ممنوع وطول الحركة غير مانع من تكاح الامة خلافا
 للشافعي الثاني ان هذا المنزاع يدل على انتفاء الحكم قبل
 وجود الشرط وهو معنى قولهم المعلق بالشرط عدم
 قبل وجود الشرط والا لكان العلق بالشرط نكاحا
 وتجاوز عن الفائدة وكان بعض العلماء يستدل على ان
 المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فيقول لو قال
 لامرأة ان نخلت الدار فانت طالق لا تطلق قبل دخول
 الدار فلو لا ان الشرط ينفي ثبوت الحكم قبله لوجب الوقوع
 عمدا بالمعتضى وهو قوله انت طالق الثالث ان المراد
 بالشرط هو اللغوي كما سبق وهو ما غير الشرعي والعقل
 فان كان كل واحد منهما ينتفى المسمى بانتفائه ولا يوجد
 بوجوده واما اللغوي فلا يبقى اثره الا في وجود المعلق
 بوجود ما علق عليه لا غير واما عدمه فاما لعدم مقتضيه
 اولان الاصل بقاء ما كان قبل العلق لامن جهة المعنوم
 كما سبق فالخلاف حينئذ انما نشأ من اطلاق اسم الشرط
 ومن قال المعلق بكلمة ان صريحه فدل بمنطوقه على وجود
 ما علق به عند وجوده ليس الا واما عدم عند عدم
 فلا يدل عليه البتة بل ذلك من باب المعنوم والحاصل
 انه

٤١٩ انه لا خلاف في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ولكن
 هل الدال على الانتفاء صيغة الشرط او التقا على
 الاصل فمن جعله حجة قال بالاول ومن انكره قال
 بالثاني وههنا امور اربعة احدها ثبوت الجزاء
 عند ثبوت الشرط والثاني دلالة النطق على
 الاول ورابعها دلالة على الثاني فاما دلالة
 الاولى فتتفق عليها والرابع هو المختلف فيه بعد
 الاتفاق على ان عدم الجزاء ثابت عند عدم الشرط
 لكن القائلين بالمعنوم ثبوته لدلالة العلق ^{عند صح}
 عليه وعند النفاة ثابت بمقتضى البراءة الاصلية
 فالحكم متفق عليه والخلاف في علته فالخلاف
 انما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم
 لا على اصل العدم عند العدم فان ذلك ثابت
 بالاصل قبل ان ينطق الناطق بكلام وهكذا
 الكلام في سائر المفاهيم قال ابو زيد الدبوسي
 وهو من المنكرين له التقا المعلق حال عدم
 الشرط لا يعنى من العلق بل يبقى على ما كانت
 قبل ورود النص قال وحاصل الخلاف يرجع الى
 ان الشرط هل يمنع من انعقاد علة الحكم فعندنا
 يمنع وعندهم لا فاذا لم يكن الشرط عندهم مما
 يمنع انعقاد العلة كانت العلة موجودة وكانت
 موجبة للحكم والشرط يمنع وجود الحكم وعندنا
 لما كان الشرط يمنع انعقاد العلة لم تكن العلة
 موجودة حتى توجب الحكم فلم يتصور استناد
 منع الحكم الى الشرط فائدة الغزالي من المنكرين



لمعزوم الشرط ولا راي موافقة للشافعي في عدم النفقة لغير
 الحامل مع ان الشافعي صمدته فيه معزوم قوله تعالى وان كن
 اولات حمل فانفقوا عليهن قال ان عدم النفقة ليس من
 ناحية المعزوم بل من حيث ان انقطاع ملك النكاح يوجب
 سقوط النفقة الا ما استثنى والحامل هي المستثنى فتفي
 عن الحامل على اصل المنع فانفتت نفقتها لا بالشرط لكن
 بانتفاء النكاح الذي كان علة النفقة وهذا نظير
 امتناع نكاح الامة عند القدرة على نكاح الكفرة عند
 الشافعي حكم شرعي من المعزوم ولهذا جعله تخصيصا
 لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعند الحنفية عدم اصل
 لاحكم شرعي فلا يصلح تخصيصا لان المخصص يجب ان
 يكون حكما شرعيا لا عدا ما اصليا فهما وان اتفقا في
 الحكم لكن اختلفا في الاحتذ وفيما قالوه نظر لانه اذا لم يكن
 مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز بالنص وهو قوله واحل
 لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى من لم يجد
 فصيام ثلثة ايام من لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
 فان لم يجد واما قيمها صعيدا طيبا فانه لم يفهم مدلوله
 على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط ثبت الحكم
 على العدم هو النوع الخامس معزوم العدد وهو تعليق
 الحكم بعد تخصيص يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك
 العدد زائد اكان او ناقصا كقوله اذا ولغ الكلب في اناء
 احدكم فليغسله سبعا وقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين
 جلدة وهو دليل مستعمل كالصبة سواء كما قال الشيخ
 ابو حامد وابن السهاني ونقله ابو حامد عن نص
 الشافعي وكذا القاضيا في ابو الطيب الطبري والماوردي
 في باب

في باب بيع الطعام قبل ان يستوفي ويجرى عليه الامام
 والغزالي وابن الصباغ في العدة وسليم قال وهو دليلنا
 في نصاب الزكاة والتحريم بخمس رضعات وقال ابن الرفعة
 في باب الجماعة من المطلب لغة الجمدة لنا في عدم تنقيص
 الاحجار في الاستحباب عن الثلثة والزيادة على ثلثة
 ايام في خيار الشرط ونجبت من النووي في قوله ان
 معزوم العدد باطل عند الاصوليين قال ولعله سبق
 الروم اليه من اللقب ونقله ابو الخطاب الحنبلي عن منصور
 احمد وبه قال مالك وداود وقال آخرون لا يدل وهو
 راي منكري الصفة كالقاضي وامام الحرمين وقد قال
 به صاحب الهداية من الحنفية فقال في قوله خمس
 فواسق يقتلن في احل واحرم انه يبقى غيرها بالعدد
 واجاب عن خمس رضعات بانه انما لم ينصف تحريم
 الرضعة لثبوتها في اطلاق ارضعتكم الصريح وقال ابو
 بكر الرازي كنت اسمع كثيرا من مشايخنا يقولون في
 المخصوص انه حجة كقوله خمس فواسق وقوله احلت لنا
 ميتان ودمان فدل على ان غيرهما من الميتة غير مباح
 ولقيت محمد بن شعيب قد احتج به ولا اعرف جواب المتقدمين
 من اصحابنا عنه قال القايلون لهذا فروا بين ان يصرح
 بالعدد كما ذكرنا فيكون حجة وبين ان لا يصرح به كقوله
 الذهب بالذهب مثلا بمثل الى آخر الاصناف الستة
 فلا يدل على ان ما عداه بخلافه لان لم يقل ان الربا في الستة
 كما في قياس خمس يقتلن المحرم وقال الاستاذ ابو اسحاق
 اختلف اصحاب ابي حنيفة في العدد اذا ورد مقرونا
 باللفظ فمد ذهب بعضهم الى انه ليس بحجة ثرنا فوضوا

٤٢٠
 ساه
 الله



اصولهم في الزيادة على النص فجعلوه اقوى النصين ويعقو
من الزيادة عليه بالقياس كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين
جلدة وقالوا انه يدل على سقوط التغريب ومن انكر
العدد الا امام الرازي بعد تفصيل سبقه اليه ابولكسين
في المعتمد وبه عليه الاقدي ايضا وحاصله انه لا يدل
فانه قال الحكم المعيد بعد ان كان معلول ذلك العدد «
ثبت في الزائد لوجوده فيه كما في جلد مائة او حكم بات
القلتين يدفعان حكم الجفاسة والا يلزم كما اوجب مائة
جلدة والثاقص عن ذلك العدد وان كان داخل فيه «
وكان الحكم ايجابيا او اباحا ثبت فيه كما اوجب او اباح
جلد مائة وان كان تحريما فلا يلزم وان لم يكن داخل
فيه كالحكم بشهادة شاهدة واحد فانه لا يدخل في
الحكم بشهادة شاهدين فالتحريم قد ثبت فيه بطريق
الاولى والايجاب والاباحة يلزمان قال فثبت ان قصر
الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد او نقص الا بدليل
تبيهاات الاول محل الخلاف فيما لم يقصد به التكثر
فاما المقصود به كالف والسبعين وغيرها مما جرى
في لسان العرب للبالغة فلا يدل بمجرد على التحديد «
ذكره ابن فورك وكلام الباقرين في الجواب عن الحديث
مصرح به واستثنى ابن الصباغ في القدة ما اذا كانت
في العدد تنبيه على ما زاد عليه كقوله اذا بلغ الماء
قلتين فانه تنبيه على ان ما زاد عليها اولى بان لا يحمل
الثاني قال بعض المتأخرين محل الخلاف انما هو عند
ذكر العدد نفسه كالثنتين وثلاثه اما العدد فلا يكون
مفهوما حجة كقوله احلت لنا ميتتان ودمات فلا
يكون



يكون تحريم ميتة ^٤ قالته مأخوذا من مفهوم العدد لكن
الناس يمثلون المفهوم العدد بقوله اذا بلغ الماء قلتين
وليس كذلك لانه ليس فيه اسم عدد والفرق ان العدد
يشبه الصفة والمعد وذو لثب اللقب ولا فرق فيه
بين ان يكون واحدا او مثنى الا ترى انك لو قلت رجال
لم يتوهم ان صيغة اجمع عدد ولا يفهم منها ما يفهم من
التخصيص بالعدد فذلك المثنى لانه اسم موضوع
لاثنين كما ان الرجال اسم موضوع لما زاد فن شوم يكن
قوله ميتتان ودمان يدل على نفي حل ميتة ثالثة
كما انه لو قال احلت لنا ميتة لم يدل عدم حل اخرى
الثالث انه من اشهر حجج المثبتين انه لما نزل قوله
تعالى ان تستغفروا سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
قال النبي عليه السلام لا زيد ن على السبعين فعلم
من الآية ان حكم ما زاد على السبعين بخلافه واجب
بانه لعلة قاله رجا حصول المغفرة بنا على بقا حكم
الاصل فان رجاها كان ثابتا قبل نزول الآية لانه
فهمه من التقيد واجاب القاضي ابو بكر والامام
والغزالي ومن تابعهم بالطعن في الحديث وقالوا لم يصح
وهذا غير مستقيم فانه مخرج في الصحيحين لكن بلفظ
سازيد على السبعين قال ابو بكر الرازي فاما ما رواه
ابو عبيد لازيد ن على السبعين فهي رواية باطلة لا تقع
ولا تخور عليه فانه ممتنع غفران وثب الكافر
وانما المروي لو علمت ان يغفر له اذا زدت على السبعين
لزدت قلت هكذا رواه البخاري في باب الجنائز بلفظ
لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر له لزدت علم



وقال ابن فورك لا معنى لتوهين الحديث لانه قد
صح وليس بمنكر استغفاره عليه السلام لانها لا
تجمل عقلا والاجابة ممكنة ولو خلتنا وظاهر
الآية لكان الزايد على السبعين يقتضى الغفران
لكنه نزل بعده ولا تصل على احد منهم مات ابدأ
فدل ذلك على زوال حكم المفهوم فان صلواته عليه
السلام توجب المغفرة وهذا المستغنى عن الصلاة على
المعنى وتلطف القاضى ابن المنير فقال لعل المقصد
من الاستغفار والتخفيف كما فى دعائه لاني طالب
وقوله لا زيد لان على السبعين اى افعال ذلك لا ثاب
على الاستغفار فانه عبادة وقول الاصوليين
ان اسما العدد نصوص ليس على اطلاقه بل هي
نصوص بقرائن الاحوال اذا
قصد الكثرة كقوله جنت الف مرة ومنه حثه
عليه السلام على صوم عشر ذى الحجة وما هو
الاستعانة ايام خاصة ولو نذر صوم هذا العشر
لم يكن فاذا صوم يوم العيد ولا عاصيا بهذا اللفظ
اجمعا فدل على ان العشرة قد تطلق على التسعة
تقريبا النوع السادس مفهوم الحال اى بتقيد
الخطاب بالحال كقوله تعالى ولا تأثروهن وانتم
عاكفون فى المساجد وهو كالصفة قاله ابن السكيت
ولم يذكره المتأخرون لرجوعه الى الصفة وقد ذكره
سليم فى التقريب والكنيا ومثلا بالآية وكذا ابن
فورك فى كتابه وقال هذه تنبئ عن حال من
وقع عليه كما نقول لا تأكل السمك وتشرى
اللبن بالرفع اى فى حال شربك اللبن ويكون
تخصيما

هنا بياض

تخصيما للحال فيدل على ان ما لاحال فيه حكمه بخلافه
النوع السابع مفهوم الزمان كقوله تعالى الحج اشهر
معلومات اذ انبؤدى للصلاة من يوم الجمعة وهو
حجة عند الشافعى كما نقله الامام والغزالي فى المتحول
ولو قال لو كيله بع يوم الخميس تعين عليه لانه قد
يحتاج الى بيعة فى ذلك الوقت لكثرة الراغبين
اذ ذلك كما اذا امره ببيع الغراء فى الشتاء ولو وكله
بالعق يوم الجمعة تعين وليس له عتقه فى غيره
ولو قال طلق زوجتى يوم الخميس فالمستقول انه
لا يقع قبل ذلك الوقت وان طلقها بعده وقع به
واستشكله النووي نعم لو ادعى عليه بعشرة فقا
لا يلزمى تسليم هذا المال اليوم لا يجعل بقرائه
لان الاقارب لا تثبت بالمعنوم نقله الرافعى عن
القاضى الحسن النوع الثامن مفهوم المكان
مخرولت امام زيد مفهومه انه لم يجلس عن سبها له
ومخو اضرب زيد اى الدار قال تعالى فاذكروا الله
عند المشعر الحرام وهو حجة عند الشافعى ايضا
كما نقله الامام والغزالي فى المتحول ولو قال بع فى
مكان كذا تعين على الاصح وهذا بحث نفيس
وهو انه هل يشترط فى الفاعل والمفعول ان يكونا
فى النظر اى لا يقتضى كلام النجاة انه لا يشترط
وقد فرق اصحابنا بين ما قال ان قلت زيدا فى
المسجد فانت طالق الله لا يد من وجود القائل
والمقتول فى المسجد او قال ان قدت زيدا فى المسجد
فانت طالق يشترط وجود القاذف فى المسجد



والتحقيق في هذه القاعدة الفصل بين الشخصيات
 الحسية فيشرط وجودها كالمسئلة الأولى والافيشة
 وجود الفاعل في الظرف كالثانية وينشأ عن هذا
 الخلاف بيننا وبين الحنفية في حديث صلى على سهل
 ابن بيضاء في المسجد فم يقولون كان النبي عليه السلام
 في المسجد وسهل خارجه قلنا هذا ضعيف لان الصلاة
 من الحسيات فلا بد من وجود الفاعل والمعقول واما من
 حصة الواقع فليس في حائط المسجد فرجة حتى يراه النبي
 صلى الله عليه وسلم ومثله البصاق في المسجد فخطبة
 هل يمتنع على من بالسجد ان يبصق الى خارج المسجد فيه
 هذا العمل فتمسبه اشار امام الحرمين الى رجوع هذا
 وما قبله الى الصفة لان الظرفين يقدر فيها الصفة
 فاذا قلت زيد في الدار فالمراد كان فيها واذا قلت القيام
 يوم الجمعة فالمراد واقع يوم الجمعة والكون والوقوع
 صفتان النوع التاسع مفهوم الغاية ومد الحكم
 بالي وحتى كقولك وامتوا الصيام الى الليل ولا تقربوهن
 حتى يظفرن وقوله لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول
 يدل على التحول عند الحول لان الحول جعل غاية للشي
 وغاية الشيء اخره وقد نص الثاقبي على القول به فقال
 في الامم وما جعل الله له غاية فالحكم بعد معنى الغاية
 فيه غيره قبل مضيها ثم مثل بقوله تعالى واذا ضربتم
 في الارض فليس عليكم جناح الاية وكان في شرط القصر
 لهم بحالة موصوفة دليل على ان حكمهم في غير تلك الصفة
 غير القصر هو وقد اعترف به جمع من منكري المفهوم
 الشرطي

الرجوع

الشرطي كالمقاضي ابي بكر والغزالي والقاضي عبد الحبار
 وابي الحسين واليه ذهب معظم نفاة المفهوم كما قاله
 القاضي وابن القثيري وحكي ابن برهان وصاحب
 المعتمد الاتفاق عليه وقال سليم لم يختلف اهل العرف
 في ذلك وخالفوا الاشعرية في ذلك وقال القاضي في
 التقريب صار معظم نفاة دليل الخطاب الى ان التقيد
 بحروف الغاية يدل على انتفاء الحكم وراه الغاية ثم
 قال وكنا قد نصرنا ابطال حكم الغاية في كتبنا والوضح
 عندنا الان القول بما فاذا قال اصرب عبدى حتى يتوب
 اقتضى ذلك بالوضع الكف عن ضربه اذا تاب ولهذا
 اجمعوا على تسميتها حروف الغاية وغاية الشيء نهايتها
 فلو ثبت الحكم بعدها لم تغد تسميتها غاية قال وهذا
 من توقف اللغة معلوم فكان بمنزلة قولهم تعليق
 الحكم بالغاية موصوع للدلالة على ان ما بعد ها مخلوف
 ما قبلها واحتم القاضي ايضا بالاتفاق على انك تقدر
 في غاية الطهر فتقول في ولا تقربوهن حتى يطهرن
 تقديره فاقربوهن وفي حتى تنكح زوجا غيره فحمل
 وكذا ذلك وهذا الكلام من القاضي يقتضى ان مذهب
 ان ثبوت الحكم فيما بعد الغاية من جهة المنطوق لا المفهوم
 فتنه لذلك وكذا قال العبدري في المستوفى وابن
 الحاج في تعليقه على المتصفي ع الاصوليين المغيا
 بالي وحتى في المفهوم جهل بكلام العرب فان المخالف
 بما يقتضيه حتى والي لا من جهة المفهوم قلت ويلزم
 ان يقولوا بذلك في الشرط فان الجزاء مرتبط به عند
 اهل اللسان وهو غير مستقل بنفسه كالفاية وذهب

الأمدى وطائفة من الكيفية الى المنع بصحها على انكار
 المفهوم ونقله المازري عن الأردني تلميذ القاضي أبي بكر
 وقد سبق في التخصيص بالغاية ما استدعي تجديده العهد
 بسببه ههنا والحاصل ان الخلاف هنا بخلاف مفهوم
 المحصر قبل لا يفيد وقبل منطوق وقبل مفهوم بتبنيها
 الأول فسروا الغاية بمد الحكم بالي وحتى والحق به
 بعضهم مد به بصرح الكلام بخصوصه ما صوما اخر
 الليل قال الهندي وفيه نظر الثاني من بعضهم ان
 هذا الخلاف السابق هل يدخل في المعيا وليس كذلك
 بل ذلك كلام في الغاية نفسها والكلام هنا فيما بعد
 الغاية فلما في نحو قوله تعالى الى المرافق ثلاث قضايا
 غسل ما دون المرفق وهو بالمنطوق وغسل المرفق وهو
 الخلاف في ان الغاية هل تدخل وعدم غسل ما بعد المرفق
 وهو خلاف المفهوم الثالث اذا تصور في الغاية
 تطاول فهل يتعلق الحكم بأولها ام يتوقف على تمامها هذا
 الاصل ولده من الخلاف في ان دم التمتع يجب عندنا
 اذا فرغ من العمرة او احرم بالحج لانه به ليس متمتعا
 وقال مالك ما لم يقف بعرفة لا يجب دم التمتع به
 وقال عطاء ما لم يرم جرة العقبة والدليل في المسألة
 قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فمن نكح
 الى للغاية فيكفي بأولها ولا يشترط الاستيعاب
 والحض بشرطه ومبني حملنا قوله تعالى ثم اتموا الصيام
 الى الليل فان استيعاب جميع الليل لا يكون شرطا فكذا
 هنا النوع العاشر مفهوم الاستثناء نحو لاله الا الله
 ولا عالم في البلد الا زيد ونحو ما قام القوم الا زيد
 وهو

وهو يدل على ثبوت الحكم السابق للمستثنى منه قات
 كانت القضية السابقة نفيًا كما في المستثنى مثبتًا او
 اثباتًا كما في نفيًا وقد اعترف به الثر منكري المفهوم
 كلقاضي والغزالي واصرت الكيفية على الاثبات على
 انه لا عمل للاستثناء في المنفي عن غيره وانما مقتضاه
 الثبوت فقط وقد سعت المسألة في بيان التخصيص
 ثم اختلفوا في ان دلالة النفي والاستثناء على الثبوت
 قبل بالمفهوم والصحيح انها بالمنطوق بدليل انه لو
 قال ماله على الا دينار كان ذلك اقرا بالدينار حتى
 يواخذ به ولو لاله منطوق لما ثبتت المواخذة لان
 دلالة المفهوم لا تعتبر في الاقرار وبذلك صرح ابو
 الحسين بن القطان فقال نحو قوله لا تكاح الا يولي
 ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل هي النفي
 والاثبات معا بالمنطوق والاخر بالمفهوم قال ابو
 الحسين هما جميعا بالمنطوق وليس احدهما بالمفهوم
 لان قوله لا صيام نفي للصيام عند عدم السنة واثبات
 له عند وجودها كقولك لا تعط زيدا شيئا الا ان
 يدخل القطار الدار فكان العطاء والمنع منصوصا عليها
 فكذلك هنا هو مثبت المحصر وله صيغ
 اقواها تقديم النفي على الا نحو ما قام الا زيد يدل
 على نفي القيام عن غيره واثباته له ونحو لا صلاة
 الا بطهرد وهو احد نوعي الاستثناء وقد سبق بل
 قال جماعة ان ذلك منطوق لا مفهوم وبه جزم الشيخ
 ابو اسحاق في الملخص ورجحه القراني في القواعد
 وقال الماوردى النفي اذا جرد عن الاثبات فان كان

مبحث المحصر
 الاولى وهي



جوابا لسؤال سائل لا يكون موجبا لاثبات ما عداه
 كقوله لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان فلا يدل
 على التحريم بالثالثة وان كان ابتداء كقوله لا يقبل
 الله صلاة بغير طهور فيدل على ثبوتها بالطهور
 ويكون نفي الحكم عن تلك الصفة موجبا لاثباته
 عند عدلها وهو الظاهر من مذهب الشافعي
 قال ويحمل قول من جعل ما عدا الاثبات في انما
 موقوفا ان يجعل ما عدا الثاني موقوفا وقال سليم
 في التقريب لا صلاة الا بطهور يعني اجزاء الصلاة
 بالطهور ومن اصحابنا من قال يعني ان الطهارة
 شرط في الصلاة ولا يبيد اجزاها وهذا خلط
 لان قوله الا بطهور يقتضي رد جميع ما عداه
 بقوله لا صلاة واثباته قال وهذه اللفظ لا يدل
 على وجوب الصلاة والطهارة وذهب ابن الدقاق
 الى انه يدل على وجوب الطهارة والصلاة وغلط
 في ذلك لانه يصح استعمال هذا اللفظ في النوافل
 فيقال لا صلاة نافلة الا بطهارة وانما يدل على
 صحتها واجزاها بالطهارة وقال الكيا المعنوم يجرى
 في النفي كاثبات ولا فرق بين قوله القطع في
 ربع دينار وبين قوله لا قطع الا في ربع دينار قال
 ومن العلماء من قال اذا قال لا قطع الا في ربع كان
 نضا في القطع في الربع معنوما في الذي فوفه
 ودونه وقال ابن الحاجب في اماليه الاثبات

بعد

بعد النفي في الاستثناء المفرغ معند للمصرى منفرد
 ما بعد الاية لك دون العام المقدر فاذا قلت ما
 جاء الازيد فزيد منفرد بالمجيء دون الاخرين
 المقدرين في ما جاء احد واذا قلت ما زيد الا بشر
 لا يلزم ان لا يكون بشرا غيره لانه اثباتا لثبوتها
 دون غيرها من الصفات ولم يتعرض لغيرها فمن
 عداه وهكذا في كل مستثنى هو في الحقيقة كالصفة
 والحال نحو ما جاء زيد الا راكبا وما زيد الا عالم لم ترد
 نفي الركوب والعلم ممن عداه وانما اردت ثبوت
 هذه الصفات له وذلك ثابت فان قلت فيلزم
 ان يكون ثم مني عام وهذا مثبت منه دون
 فيكون المعنى اثبات هذه الصفة له دون
 غيرها من الصفات وهو غير مستقيم فانك
 اذا قلت ما زيد الا قايما لم يستقيم نفي جميع
 الصفات عن زيد فاجواب ان هذا كان القياس
 ولكنه اتى على غيره لانه من احدهما انه لو اعتبر
 ذلك لا يمنع استعمال هذا الباب منه فيقول
 كل معناه منه والثاني انهم قصدوا اثبات
 ذلك ونفي ما يتوهم المتوهم مما يصاد ذلك
 وكذلك قوله لا صلاة الا بطهور فان المعنى
 اثبات الطهارة للصلاة المشروعة لا اثبات
 الطهارة لها خاصة حتى يلزم انها اذا وجدت
 وجدت اذ قد توجد الطهارة ولا تشرع الصلاة
 لفوات شرط اخر الثاني وهو قريب مما قبله
 في القوة المحصر بانما نحو انما زيد في الدار معنومه

الصفة الثانية



انه ليس في غيرها قال الكلب وهذا اقوى من الغاية
وقد نص عليه الشافعي في الام فقال واذا اسلم الرجل
على يد الرجل ووالاه ثمرات لم يكن له ميراثه من
قبل قوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وهذا يدل
على معنيين احدهما ان الولاء لا يكون الا لمن اعتق
والثاني لا يتحول الولاء عن اعتق ولهذا قال الماوردي
في احكامي مذهب الشافعي وجهود اصحابه انها
في قوة الاثبات والنفي وذهب ابن سريج وابو
حامد والمرودوي الى ان حكم ما عدا الاثبات موقوف
على الدليل لما تضمنته من الاحتمال والمذهب الاول
انها في قوة ما والا لكن اختلفوا في ان المنفي فيها
بالمنطوق او المعنوي على وجهين قال وعلى هذا فاذا
انفي حكم الاثبات عما عداه فقد اختلف اصحابنا
في موجب نفيه عنه احدهما اوجبه لان العرب
لغة والثاني اوجبه دليل الخطاب شرها قال
ولا فرق في هذا النوع بين ان يقع جوابا او ابتداء
مختلف ما سبق في مفهوم الصفة هو وقد قال
به الشيخ ابواسحاق والامام الرازي وقال القاضى
عبد الوهاب انما التحقق المتصل ونجى المنفصل
ونقل ابن القشيري عن القاضى القول به بعد
تردده لان العرب لا تنفصل بين قولك انما الربا
في النسبة ولا ربا الا في النسبة وقد سمي اهل
اللغة ذلك تمحقا وتحققا ونفيا واثباتا قال ابن
القشيري ولعل الاصح ان الظاهر من هذا اللفظ
اقتضاء النفي شره يجوز تركه بدليل من قال
بالمعنوي

٤٢٦ بالمعنوي قال هذا انقيض النفي ومن لم يقل به تردد
وحكى الغزالي عن القاضى انه ظاهر في الحصر
محتمل في التاكيد واختاره وقد سبق في فضل الحرف
في الكلام على انما بقية المذاهب وفيه ما يتعين
استحضاره هنا الثالث حصر المبتدأ في الخبر
سواء كان الخبر مقرونا باللام نحو العالم زيد او
مضافا نحو صديق زيد فعند حصر المبتدأ في الخبر
عند عدم قرينة عهد ومن قال بافادته الحصر
امام الحرمين والغزالي والهراسي وغيرهم من الفقهاء
وانكرها القاضى ابوبكر وجماعة من المتكلمين
وتبعهم الامدي واختلف الاولون في انه هل يفيد
الحصر بالمنطوق او المعنوي فذهب الامام الرازي
ومن تبعه الى الاول واستدل في المطالب العالية
على ان الله خالق لافعال العباد بقوله تعالى هو
الله الخالق قال وهذا التركيب يفيد الحصر وذهب
الغزالي وبعض الفقهاء الى الثاني قال الغزالي وانما
افاد الحصر لان المبتدأ يجوز ان يكون اخص من
الخبر او مساويا ويمتنع ان يكون اعم لغة وعقلا
فلا يجوز الحيوان انسان ولا الزوج عشرة بل
الانسان حيوان والعشرة زوج والعرب لم تتبع
الا الصدق والمساوي يجب ان يكون محصورا
في مساويه والاخص محصورا في اعمه والاعم
يمكن اخص ولا مساويا قالوا اولوم تقتض
الحصر لزم ان يكون المبتدأ اعم من الخبر وهو
غير جائز بيانا انا اذا قلنا العالم زيد فانه



فالالف واللوم ليست للجنس قطعا ولا للعهد فتعين ان
 تكون لماهية العالم وتلك الماهية اما ان تكون موجودة
 في غير زيد او لا فان لم تكن انحصرت العالمية في زيد
 وهو المطلوب وان كانت موجودة في غيره فتكون اعم
 من زيد وزيد اخص منها وقد احببتم عنها فلزم الاجبار
 بالاعم عن الاخص كما ادعينا قبل وهذا الدليل انما يتم
 بجعل العالم محبرا عنه وزيد محبرا به اما لو جعل العالم
 خيرا مقده ما على المحبر عنه فحينئذ لا فرق بين العالم
 زيد وزيد العالم ثم نقول العالم زيد بعينه المحصر وايضا
 لو جعل الالف واللوم في العالم للمعهود وهي معنى الكمال
 والمشتهر في العالمية فحينئذ بعينه المبالغة ولا يعيد
 احصر هذا اذا كان المستد او المحبر معرفتين وقد خبرنا
 فيها اما اذا كان المستد معرفة والمحبر نكرة نحو زيد
 قائم فلا حصر فيها قطعا فان لا يحصر زيد في القيام
 قطعا وقال العمري ما ذكره الغزالي من انه لا يجوز
 صدق زيد فليس بصحيح بل هو جائز ويكون المستد
 لفظا خاصا لا عاميا وانما اوقعه في هذا الخلط كون
 الصداقة لفظا عاما نعم هو عام اذا انفرد فلم يقع
 حبرا ولا مستدا ولا صفة فتقال صدقني يصلح للخبرية
 عن واحد نحو اكثر فاذا اوصف به موصوف او احببه
 عن مستد اكان مفردا اذا كان المستد او الموصوف
 مفردا فان كان المستد او الموصوف مثني او جمعا
 كان هو كذلك ويدل عليه الصهاير المقدره فيه فانها
 تعدر على وفق من يعود عليه مثاله زيد صدقني
 هو والزيد ان صدقني هما والزيدون صدقني هم
 وقال

وعن صح

وقال ابن الحاجب في اماليه زعم امام الحرمين انك
 ان احببت صدقني كانت الصداقة غير محصورة في
 زيد وان قدمت كانت محصورة فيه وكلومه لشعر
 بانه خبر في الجهتين جميعا وقال غيره هذا القول
 وزعم ايها قدم هو المستد وقال قوم باستواء التقديم
 والتأخير ووجه قوم قول الامام بان صدقني
 مقتضى للخبرية لا فائدة النسبة الى زيد فاذا كان
 خبرا واخرته لم يلزم احصر لجواز ان يكون الخبر اعم
 كقولك زيد عالم فاذا قدمت مع كونه خبرا فلم
 تقدمه الا لعرض ولا عرض الا قصد احصر ووجه
 القول الثاني ان المعرفتين اذا اجتمعا كان استقرهما
 المستد فاذا قلت زيد صدقني فلا حصر لجواز عموم
 الخبر واذا قلت صدقني زيد اقاد احصر لان المستد
 صدقني فلو قدرت الخبر عاما لم يستقم فلا بد من
 مطابقته وان لا صدقني سواه قال ابن الحاجب
 وليس القولان بتعيين والدليل على القول الثالث
 ان المعرفتين اذا اجتمعا فالمقدم هو المستد المذكور
 في موضعه وحينئذ فقولك صدقني زيد او زيد
 صدقني اما ان تريد بالصدق معروف او عموم
 الاصدقاء فان قضية واحد وقدم زيد او اخره
 فالمعنى واحد وان اخر قصد عموم الاصدقاء
 وقدم زيد واخر وجه العموم فاذا قلت صدقني
 زيد اي ان كان صداقة لي محصورة في زيد او زيد
 صدقني فزيد هو المحبر عنه لا صدقني سواه

٤٢٧



وجب الحصر فيها جميعا ولو سلم تعيين صديقي للحزبية
 كما قاله الامام فالمعنى فيها واحد فانه ان اريد الخاص
 فلا عموم في التقديم او التاخير او اريد المعنى العام
 فالمعنى واحد قدم او اخر وانما فهم التغاير لتزليله منزلة
 العالم زيد وليس هو نظيره واعلم انهم اختلفوا
 في المستد كان معرفة واكثر نكرة هل يعين الحصر فيقبل
 لا يعين اصلا واحتج له بقوله الصيام حنة فانه لا يمنع
 ان يكون غيره كذلك وقد ثبت قوله فليتنق النار ولو
 يثنى ثمرة وقيل يعينه ثم اختلفوا هل يعينه من
 جهة المنطوق او المعلوم على قولين فقبل انه بالمعروف
 ونقله ابن القشيري عن الحنفية قال ولهذا لم يقبلوه
 قال وعندنا انه ليس من قبيل المعلوم المتلقى من تخصيص
 الشيء بالذکر من قال زيد صديقي لم يتضمن نفي الصداقة
 عن غيره فلو قال صديقي زيد اقتضاه قال ولا يبعد
 ادعاء اجماع اهل اللسان عليه لانه غير نظم الكلام
 فدل على قصد الاهتمام وحصر الصداقة فيه وهو تابع
 لامام الحرمين وكذلك احتار الغزالي انه منطوق وجعله
 دون انما في القوة وكذلك الكيا وقال ان تلقي الحصر
 فيه ماخوذ من حيث اللفظ فجعل جنس التحريم محصورا
 في المسكر والصداقة مبتدأ والمستد لا بد ان يكون
 معلوما للنخاطب وصنعا والصداقة لا تعرف الا بصرفها
 الى الجنس فكانه قال جنس الصداقة محصور في زيد ولو
 قال زيد صديقي لا يفهم منه انه لا صديق سواه لانه
 جعل الصداقة حنرا ولم يجعلها مبتدأ فلم يعرفه النخاطب
 قال ويتلقى الحصر من مخوى اللفظ ونظم الكلام

قال

قال ولهذا قال ان تلقي المعلوم من المخوى لا يسقط الظهور
 فائدة التخصيص من جهة موافقة العادة او السؤال
 حتى يجوز الاحتجاج بقوله تعالى فان خفت الايقية
 حدود الله في نفي الحكم حالة المصافاة قال فرجع
 حاصل نظرا لامام الى ان التخصيص لا يدل على المخالفة
 في هذه الصورة وعندها ولكن حكم المخالفة يتلقى
 من المخوى فهو يدل بالمنطوق لا بالمعروف هو
 صورة المسألة في اللوم الجنسية اما التي للتعريف
 اي للعهد فلو ذكره صاحب الدخاير من الفقهاء قال في
 باب الرد بالعيب في الكلام على زوائد البيع للمشترى
 بعد القبض وقوله لعوله عليه السلام الخراج
 بالصمان فالحديث يقتضي انها للبايع فيما قبل القبض
 لانه من ضمان البايع فأجاب للمذهب ان هذه الالف
 واللام في الخراج بالصمان للتعريف فكانه قال الخراج
 في مقابلة مثل هذا بالصمان ودل على هذا التقييد
 قيام الدليل من خارج ان ضمان الفاسد والمقبوض
 عن سوم البيع والعقود الفاسدة الضمان فيها ولا
 خراج للضامن وقد كانت قصة الحديث في بيع
 وجد فيه الرد بالعيب بعد القبض وهذا لا يمنع
 ثبوت الخراج بمالك او نحوه وان لم يكن ضمنا اذ لا
 حصر الا في اللقب واللام الجنسية هذا كلامه
 الايمان بصحرا الفصل بين المبتدأ واكثر نحو زيد
 هو العالم ومنه قوله تعالى فانه هو المولى
 ان شئت هو الا بتر ذكره البيهقيون وقال

٤٢٨

هنا باض
 ولعل المبيض له
 لفظ واعلم ان
 او نحوه ذلك
 والله اعلم



ابن الحاجب في اماليه صار اليه بعض العلماء لوحيين
احدهما مثل قوله تعالى وان جندنا لهم الغالبون
فانه لم يتق الا الله وعلوم بانهم الغالبون دون غيرهم
وكذلك قوله تعالى وان المشرقين هم اصحاب النار
وان الله هو العفور الرحيم والثاني انه لم يوضع
الا للقائده ولا فائدة في مثل قوله ولكن كانوا هم
سوى احصر تقديم المعمولات على عواملها نحو
اياك نعبد واياك نستعين وهم بامرهم يعملون وقد
صرح المحصول وغيره بدلالة على احصر قال بعضهم
ولا خلاف في افادة هذا احصر عند القائلين به
من جهة المعلوم لا المنطوق وذكره البيهقي
ايضا ورده ابن الحاجب في شرح المفصل والشيخ
ابو حيان وقال الذي نص على ان التقديم للاهتبا
والعناية فقال كانوا يقدمون الذي شأنه اهم
وهم ببيانه اعني وان كانوا جميعا مهمتها هم او ببيانهم
اهو وهذا انما قاله سبويه في باب الفاعل الذي يتعداه
فعله الى مفعول قال وذلك قولك ضرب زيداء
عبد الله شوقا وكانهم يقدمون الى احزة وليس
هذا محل النزاع لان الكلام في تقديم المفعول على
العامل لا في تقديمه على الفاعل وذكره في باب ما
يلوكون فيه الاسم ببناء على الفعل قال وذللك قولك
زيدا ضربت فالاهتمام والعناية هنا في التقديم
والتاخير سواء مثله في ضرب زيد عمرا وضرب
زيد عمرو فهذا وان كان محل النزاع فلو حجة فيه
لانه

تقديم المفعولات
على عواملها

لانه انما ذكره من الجهة التي شابه بها تقديم الفاعل
على المفعول او العكس في المثالين وليس فيه من هذه
الجهة الا الاهتمام ويبقى ذلك الذي اختص بها
اذ تقدم على العامل وهي احصر واخو ان التقديم
يعني الاهتمام وقد يعنى مع ذلك الاختصاص
بقراين وهو الغالب وقد اجتمع الاختصاص وعدمه
في آية واحدة وهي قوله تعالى اعز الله تدعون
ان كنتم صادقين بل اياه تدعون فان التقديم في
الاولى قطعاً للاختصاص والى عليه محققوا
البيانين ان ذلك غالب لا لازم بدليل قوله تعالى
كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل انى الله شك
ان جعلنا ما بعد الظرف مبتداً وقد رد صاحب
الغلك الدائر القاعدة بالآية قبل ورد ابن الحاجب
في شرح المفصل القاعدة بقوله تعالى قال بل الله
فاعبد مع قوله فاعبد الله مخلصا فدل على ان
التقديم والتاخير سواء وفي هذا نظر بل ذلك يدل
على عدم المساواة فانه حيث اخر المفعول اى به انوب
عن التقديم وهو قوله مخلصا ولما لم يذكره مع التقديم
دل على افادته الاختصاص والاحصر ولعل ابن الحاجب
اراد الآية الاخرى وهي قل الله اعبد مخلصا له
دينى وقد ذكر مخلصا فيها مع اختلافها بالتقديم
والتاخير وقال ابن ابي الحديد في الغلك الدائر
الحوارة لا يدل على الاختصاص الا بالقران والا
فقد لث في القران التصريح به مع عدمه كقوله
تعالى وجعلنا في الارض رواسى ان تميد بهم



ولا يدل على ان غير الرواسي لم يجعله في الارض وقوله ان
 لك الاتجوع فيها ولا تعري ولم يكن ذلك مختصا به
 بل كانت حواء كذلك وقوله اذ نفتت فيه غنم القوم
 ولا يدل على انها ما نفتت فيه لان النفس انتشار
 الغنم من عزراءه سواء كان في حرث او غيره وقال
 تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فقدم الظرف ولا يدل
 على انه لم يشهد الاحكيم وقال ووصيا له يحيى
 واصليا له زوجه ولا يدل على انه لم يصلح زوجة
 احد غيره قال وفي الكتان الفأية مثل هذه
 تبطل الاختصاص والحصر قال والصحيح ان القرنية
 تدل على الاختصاص لا مجرد الصيغة اه وانما اذا
 عرفت قيد العلة سهل الامر نعم له شرطان احدهما
 ان لا يكون الممول مقدما على الرضع فانه لا يسمى
 مقدما حقيقة كاسماء الاستفهام والمبتدأ عن عند
 من يجعله معمولا لخبره والثاني ان لا يكون التقديم
 لمصلحة التركيب مثل وامامود وهذا يأتهم على قراءة
 النصب واعلم ان ظاهر كلام البيهقي ان
 الاختصاص والحصر والقصر بمعنى واحد ولهذا
 يجعلون من الحصر تقديم الخبر فهو عندهم مفيد
 للاختصاص والحصر وحكي ابن الحاجب عن امام
 الحرم ان استدل على ان مفهوم الصفة حجة بان
 لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لانه
 معناه وبخالفهم بعض المتأخرين وفرق بينهما بات
 الاختصاص اعطاء الحكم لشيء والاعراض عما سواه
 فهو سلوت عنه والحصر اعطاء الحكم له والتعرض
 لغيره

الاصح

٤٣٠
 لغيره عما عداه ففي الاختصاص قضية واحدة وفي الحصر
 قضيتان فاذا قلت لا قائم الازيد ففيه اثبات القيام لزيد
 وفيه عما عداه وهل ذلك بطريق المنطوق او المفهوم خلاف
 ينبغي عليه ما اذا قلت بعده وعمر وهل هو نسخ او تحضيض
 فان قلنا بالمنطوق فهو نسخ وان قلنا بالمفهوم فتحضيض
 قال ويدل على ان الحصر غير الاختصاص قوله تعالى يختص
 برحمته من يشاء فانه لا يجوز ان يقال انه يقصر رحمته عن
 يشاء لانها لا تقصر ولا تخصص بها لانها لا تختص بل مدلول
 الآية انه يرحم من يشاء وعزيم يعرض عنه تنبيه يدخل
 في هذا القسم تقديم الخبر فان الخبر معمول للمبتدأ على الصحيح
 السادس لام التعريف في الخبر يجوز ان المنطوق ذكره
 الامام فخر الدين في نهاية الارجاز وهو مقتضى حصر الخبر
 في المبتدأ عكس الحصر في المبتدأ فان الاول يكون محصورا
 في الثاني فاذا قلت الصديق هو الخليفة وزيد هو المحدث
 اي لا يتكلم فيها غيره واللوزم في هذه المفهومات هو
 التقيض لا الحصر ولا الخلاف وقال ابو الوليد الباجي
 قد ذكر شيخنا ابو اسحاق الشيرازي ان للحصر اربعة
 الفاظ اما واذا والالف واللوم نحو انما الاعمال بالنيات
 ولفظ ذلك قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري
 المسجد الحرام والاصافة كقوله تحريمها التكبير وتحليلها
 التسليم قال ابو الوليد الباجي والذي يصح عندي من
 ذلك لفظه قائما قال وقد ورد لما لك ما يقتضي ان
 لام كي عنده من حروف الحصر وذلك انه استدل
 على المنع من اكل الخيل والغال والحمير بقوله لتركبوها
 وذينة السابع التعليل بالمناسبة قال الشيخ في



شرح الامام الخوافيون من المتأخرين يقولون القليل
 بالمناسبة يقتضى الحصر لان قولنا اقل كذا كذا
 يمنع ان يقال فلعله كذا في العرف والاستعمال فاذا قال
 اعطيت هذا الفقرة لم يحسن ان يقول اعطيته لعله
 كتاب النسخ والنظر فيه بحسب اللغة والاصطلاح
 اما في اللغة فيطلق ويراد به الابطال والازالة ومنه
 نحت الشمس الظل والريح اثار القدم ومنه تناسخ القرون
 وعليه اقتصر العسكري ويطلق ويراد به النقل والتحويل
 بعد الثبوت ومنه نحت الكتاب اي نقلته وهو
 المعنى بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ومنه
 تناسخ الاوراح والمواريث وسمى قوم من المستدعة المتأخرين
 لانهم زعموا ان الارواح تنتقل من هيكل الى هيكل ومن قال
 الى قال سوا خلعوا فذهب الاكثرون كما قاله المصنف الى
 انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل وعليه ابو الحسن البصري
 والرازي ونقله ابن برهان عن عبد الله البصري وذهب
 ابن المنير في شرح البرهان الى انه بالاشترك المعنوي وهو
 التواطؤ لان بين نسخ الشمس الظل ونسخ الكتاب قدرا
 مشتركا وهو الرفع وهو في نسخ الظل بين الازالة
 بصدده وفي نسخ الكتاب مقدر من حيث ان الكلام
 المملوك بالكتاب لم يكن مستفادا الا من الاصل فكان
 للاصل بالا فادة خصوصية فاذا نحت الاصل ارتفعت
 تلك الخصوصية وارتفع الاصل والخصوصية سوا في
 معنى الرفع وقيل القدر المشترك بينهما هو التغير وقد
 صرح به الجوهري ومنه صاحب المعتمد على ان نحت
 الكتاب ليس من باب النقل والتحويل لان المكتوب

لم

٤٣١

٤٣١

لم ينتقل حقيقة بل يشبه المنقول شرقي الخلو في لفظي
 وقال ابن برهان معنوي يبنى عليه جواز النسخ باو
 بدل فمن قال حقيقة في الازالة مجاز في النقل جوزه ومن
 قال حقيقة فيها معناه وقال ابو الحسن في المعتمد فاما
 استعمال النسخ في الشرع فقال ابو عبد الله البصري
 هو منقول الى معنى في الشرع على طريق التشبيه باللغة
 وذلك انه يعيد ازالة مثل الحكم المتقدم كما يعيد في
 اللغة الازالة لان الشرع قصره على ازالة مثل الحكم
 الثابت بطريق شرعي على وجه مخصوص يجري مجرى
 قولنا دابة في انه غير منقول لكنه مخصوص ببعض
 ما يدب هو قال ابن الصباغ ذهب بعض المتكلمين
 الى انه منقول من اللغة الى الشرع كما نقل اسم الصلاة
 والاضطرانه مخصوص في الشرع برفع مثل الحكم وان
 كان الرفع عاما كما خصت الدابة بالاسم وان كان
 غيرها يدب عليها واما في الاصطلاح فقد اختلف
 في تحده والمختار انه رفع الحكم الشرعي بخطا والمراد
 بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فلا يريد
 ان القديم لا يرفع وحاصله يرجع الى التعلق وهو
 حادث وفيه نظراة نفاء ليس بحكم والمراد ارتفاع
 دوام الحكم بمعنى تكرره لا ارتفاع الحكم الذي هو
 الخطاب لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه وتعيينه
 بالشرعي يخرج العقلي كالمباح الثابت بالبراهة
 الاصلية عند القائل به فانه لو حرم فردا من
 تلك الافراد لم يسم نسخا وقتنا بخطاب ليعم وجوه

الأدلة ولينجج الاجماع والعياس اذ لا تصور النسخ ه
 فيها ولاهما وليخرج ارتفاعه بالموت وتحوه فانه لا يسمى
 نسخا وكن سقط رجلاه فانه لا يقال نسخ عنه غسل
 الرجلين وما قاله الامام فخر الدين في المحصول من انه نسخ
 ضعيف ومنهم من زاد قيد التراخي ليخرج المتصل بالحكم
 كالاستثناء والشرط والصفة لانه بيان لغاية الحكم
 ولا يسمى نسخا لاستحالة ان يكون آخر الكلام قد منع
 اوله وقولنا رفع حكم يعني عن هذه القيد اذ ليس ذلك
 من رفع الحكم لان الرفع انما يكون بعد الثبوت وليس
 شئ منها يثبت ثبوت الحكم لانها تخصيصات وهويين
 انه غير مراد وقتنا بخطاب اي بحيث لو لم يرد الثاني
 لكان حكم الاول باقيا وما ذكرناه من كون النسخ رفعا
 هو مختار الصيرفي والقاضي ابى بكر والشيخ ابى اسحاق
 والغزالي والامدي وابن الحاجب وابن اليباري وهو
 المختار وقد انكره الثر العفرا، شاعلى ان الحكم راجع
 الى كلام الله وهو قديم والقديم لا يرفع ولا يزال ه
 واجيب بان المرفوع تعلق الحكم النسبي لاذاته ولا تعلقه
 الذاتي وقال بعض شارحي البرهان الحق ما ذكره ه
 القاضي من انه الرفع ولا يلزمه ما يلزمه الامام من
 التناقض في التعلق فان القاضي بنى على اصلين
 احدهما ان الامر يفارق الارادة وثانيهما ان الكلام
 القديم يتعلق بتعلقات مختلفة على الاتحاد في نفسه
 والاختلاف راجع الى التعلق فالامر عبارة عن الطلب
 القائم بذات البارى سبحانه فقد يتعلق بالمطلوب
 نفسه في بعض الازمان ويكون هذا التعلق بيانا
 للورادة

للورادة والعلم انه لم يرد الدوام وانما اريد بعض
 الازمنة ولم يتعلق العلم بالدوام ولا تناقض في تعلق
 الطلب بمعلق واحد على صفتين في وقتين مطلوبا
 على التابيد في وقت وفي بعض الازمان في وقت اخر
 لم يختلف وانما اختلف التعلق والزمان وانما يستعمل
 هذا ان لو كان الخطاب يفهم في وقت واحد ولا استخا
 في وقتين فيرجع حاصل النسخ الى بيان الارادة ه
 والعلم وحده العقلا، بانه الخطاب الدال على
 انتفاء الحكم الشرعي مع التاخير عن مورده والزموا
 عليه كون النسخ من باب التخصيص فيصح ان ينسخ
 بما به تخصيص فينسخ بدليل العقل وبالاجماع وهو
 لا يجوز والى كونه بيانا ذهب الاستاذ ابو اسحاق
 والقاضي ابو الطيب وسليم واما احرمين والامام
 فخر الدين وعندهم وحكاة في المعالم عن اثر العلماء
 واختاره القرافي وهؤلاء يجعلون النسخ تخصيصا
 وبيانا اي ان الخطاب الثاني يبين ان الازمنة ه
 بعده لم يكن ثبوت الحكم فيها مرادا من الخطاب الاول
 كما ان التخصيص في الاعيان كذلك واوردوا على
 من حده بالرفع ان الرفع الحاد ان وجد حال وجود
 الاول لم ينافيه وان وجد حال عدمه لم يعدمه ه
 لا امتناع اعدام المعدوم واجيب بان الرفع كالسكر
 والارتفاع كالانكار وكذلك يجعلون النسخ كرفع
 العمود وقالوا ايضا انما عدنا الى البيان احترازا
 عن تعارض الراجع والدافع والرفع ليس اولى من
 الدفع وهذا منهم بناء على ان الرفع والدفع من



متنضى اللفظ وليس كالك بل اللفاظ دليل على ارادة
 الشارع والشارع له المحو والاثبات واحج القائلون
 بالثاني ايضا بان علم الله اما ان يتعلق بدوام الحكم او
 الى وقت معين وعلى كلا التقديرين فلا يمكن الرفع
 اما اذا تعلق بالدوام فلا بد له ليحتمل رفعه لاستحالة
 وقوع خلاف معلومه واما على التقدير الثاني وهو
 ان يعلم انتهاؤه الى الوقت واذا كان الانتهاء واجبا في
 ذلك لم يحصل الرفع الثاني لانه قد وجب ارتفاعة
 واجيب باننا لانعلم انه اذا تعلق العلم بالانتهاء في
 ذلك الوقت يمتنع الرفع لجواز ان يكون العلم متعلقا
 بالانتهاء في ذلك الوقت بالحدوث فان العلم متعلق على
 ما هو به وتحرير هذا الخلاف انهم اتفقوا على ان
 الحكم السابق له انعدام وتحقق انعدامه لا انعدام
 متعلقه لا لانعدام ذات الحكم وانفقوا على ان الحكم
 اللاحق لا بد وان يكون منافيا للاول وان عنده
 بتحقيق عدم الاول ثم اختلفوا ان عدم الاول هل هو
 مضاف الى وجود الحكم المتأخر فيقال انهما ارتفع الاول
 لوجود المتأخر اللاحق او لا يضاف اليه بل يقال الحكم
 الاول انتهى لانه كان في نفس الامر معينا الى غاية
 معلومة معينة لا يعرفها الا بعد ورود النسخ فيكون
 النسخ بيانا وبهذا يندفع وهم من قال ان النزاع
 لفظي وقررا بن المنكر كونه لفظيا بان الفقهاء
 يثبتون رفعها مع البيان والاصوليون يثبتون بيانا
 مع الرفع وذلك لان الفقهاء لا ينادون في ان الحكم
 المنسوخ كان قبل النسخ ثابتا وهو بعد النسخ

غير

عز ثبات وانما انكر وارفعنا بقض الاثبات ويجا معه
 والاصوليون لا ينادون في ان المكلفين كانوا على
 من بان الحكم لا ينسخ بناء على ان الغالب في الاحكام
 القرار وعدم النسخ ثم بالنسخ بين لهم ان الله
 تعالى اراد من الاول نسخا في الزمان المخصوص
 لان الارادة قدسية لا بد منها اتفاقا فلا يبقى
 للخلاف محط وقول ابن الحاجب ان انتهاء غاية
 الحكم بناء على بقاءه ولا معنى بالرفع الا ذلك
 مردود فان هذا ليس برفع ومنهم من جعل الخلاف
 هنا مبنيا على اختلاف المتكلمين في ان زوال
 الاعراض بالذات او بالصد فن قال ببقاءها
 قال انه يندم بتعنه ثم يحدث الضد الطارئ
 وليس له تاثير في اعدام الضد الاول وقال الكيا
 زعم القاضي ان النسخ رفع وانما يستقيم ان جعلنا
 النص الاول موجبا حقيقة تاما والموجب
 هو الله تعالى والوجوب باقتضائه فقه تسمت
 انتهاء الاول في علم الله بالنسخ بامر يخالف الامر
 الاول وليحتمل تقدير وضع امرين متناقضين
 في زمان واحد واختار الامام ان النسخ
 ظهور ما ينافي اشتراط استمرار الحكم بقوله
 افعل من حيث اللفظ للطلب ولكنه مشروط
 بان لا ينهى عنه ويصح منه ان يقول افعل ان لم
 انتهك عنه وقال اخترت على الراي النسخ قبل
 مضي امكان الفعل وعلى ما ذكره الاولون
 لا يجوز فانه لا يثبت قبل الامكان فتعيل

٤٣٣

لاوامام فهذا من قبل الاستثناء فقال الاستثناء
 هو المقرون باللفظ والنسخ مترادف وهو على
 هذا القول يرى ظهور المناقاة بالاضافة الى
 اعتقادنا التابيد فيه وعلى راي العقهاء النسخ
 لا يصادف الا امر بل يصادف استمراره وعلى راي
 الاخرين لا يصادف لا القاء ولا الامر ولكن
 يعنى الحكم في الاستقبال وهو انما يصادف ما
 اعتقدناه فيه فيرفع اعتقادنا والبقاء ظاهر
 في اعتقادنا وهو في حق الله انتفاء فغلى هذا النسخ
 لا يصادف الامر الاول ولا تصور المضادة في امضاء
 حكم الله تعالى الا بطريق البدا وهو غير جائز
 عليه وحدته المعترلة بالخطاب الدال على ان مثل
 الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل وذكروا مثله ليجتزوا
 به عن الرفع وجوزوا نسخ العبادة قبل التمكن من
 فعلها وقال العبادي من اصحابنا في كتاب
 الزيادات اختلف في النسخ فقبل ازالة فرض العمل
 في المدة وقبل بيان انتها رمدة العبادة وقيل
 انتها رمدة التكليف على ضرب من التراخي بدليل
 لولاه لوجب استرساله على عدم المعمول وقيل
 قطع حكم توهم دوامه قبل وهذا اصل العبادات
 على اصل الشافعي لانه يتناول ما قبل العمل وبعده
 هو واحد الثاني حكاة امام الحرمين عن القاضي
 ابي الطيب وضعفه بان النسخ يجري في غير
 العبادات وقال الشافعي في الامم النسخ من القران
 الا منزله الله بعد الامر بخلافه كما حوت

القبلة

القبلة وقال في الرسالة وهكذا اكل ما نسخه الله تعالى
 وهي نسخته تركه فرضه مطعما باتباع الفرض
 ٤٣٤ النسخ له قال ابن القطان وحيلة الكلام في
 النسخ عندنا هو ان يامر بامر على الاطلاق في جميع
 الازمنة ويريد منه بعضا ولا يكف ذلك
 ثم يامر بامر ثان فنعلم انه اراد به بعض الازمنة
 قال ولا فرق بين النسخ والتخصيص على هذا الا
 في حفلة واحدة وهي ان التخصيص قد يجوز
 ان يكون مقترنا مع الامر ولا يجوز ذلك في
 النسخ انتهى وان الحق ان النسخ للحكم كالنسخ للعقد
 كالنسخ للصحيح والمخلاف في ان النسخ رفع للعقد
 من اصله او من حينه لا يجي هنا تنبيه سبق
 في باب التخصيص تفريق بعضهم بينهما بان التخصيص
 يرفع بعض الحكم والنسخ رفع الكل وهو ضعيف
 بل قد يكون النسخ رافعا لبعض لان الشارع اذا
 اقبلت الحكم في جميع افراد العام ثم رفع بعضه
 يكون نسخا لذلك البعض لما ينسخ الكل ومثله
 بعضهم بالعرايا وان كان الاصحاب جعلوه من
 التخصيص لان نهيته عن بيع الطعام بالطعام
 عام ثم رفع بعضه بالعرايا وقوله اينقص الرب
 اذا حف دليل على ان قوله لا يبيعوا الطعام
 بالاطعام ايراد على عمومه ثم اوعر تمر فحينئذ
 تكون اباحة العرايا نسخا لذلك البعض لا
 تخصيصا لان التخصيص اخراج بعض ما تناوله
 اللفظ ولا يكون مندرجا تحت ايراده قاله ابن



التطان ابتدا وبه يحصل الفرق بين النسخ والتخصيص
 فصل اركان النسخ ثلثة الناسخ والمنسوخ والمنسوخ
 عنه اما الناسخ فهو الله تعالى على الحقيقة وتسمية
 خطابه الدال على النسخ بكتابه توسع اذ به يقع النسخ
 كما يقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء والمصوم
 والمنسوخ هو المزال وهو الامر المرتفع او المبنى على
 الخلاف والمنسوخ عنه هو المتعبد بالعبادة انزاله
 ولا يلزم النسخ البداء اذا النسخ بامر والبداء
 الظهور بعد ان لم يكن خلافا للرافضة واليهود فانهم
 ادعوا استلزامه فلزمهم التسوية بينهما في الجواز
 وعدمه فقالت اليهود لا يجوز النسخ عليه لامتناع
 البداء عليه وقالت الرافضة يجوز البداء عليه لجواز
 النسخ منه والكل كفر والثاني اغلظ اذ يمكن حمل
 الاول على وجه لا يكفر بان يجعل التعبد بكل شرع
 معيا الى ظهور اخر وهذا المعنى انكره بعض المسلمين
 وقال سلم في التقريب مذهب الاشعرية في النسخ
 يؤدي الى جواز البداء لان اللفظ بصيغة عندهم
 يدل على استغراق الاعيان والازمان حتى يقترب
 به دليل عليه يخصه ولفظ العموم في الازمان لا
 يقترب ما يتنسخ به بعضه لان النسخ لا يكون الا بدلا
 منفصل عن المنسوخ متأخر عنه فلا بد في قوله ان
 يدل دليل انه قصد ايجاب العبادات في عموم الاوقات
 ثم يدل دليل اخر بعده على النسخ هو وقال الكيا لا
 يستلزم البداء لان النسخ هو النص الدال على ان
 مثل الثابت زائل في الاستقبال وذلك يقتضى ان

لعله قبل انزاله

الفعل

الفعل المأمور به عن المني عنه وان وقت المني عنه عن
 وقت المأمور به وينبوا على هذا الاصل ان نسخ الفعل
 قبل وقت امكانه غير جائز واما الاشعرية فحوزوه
 بناء على ان الذي امر به لمصلحة والذي نهى عنه لمفسدة
 لانه امر به ونهى عنه عبثا وقد ير النسخ بعد الامر
 قبل امكان الاول ضرب من البداء وغاية ما تحكمون
 به ان الامر بالفعل مشروط بتقائه او مشروط بانقضاء
 النهى فاذا نهى عنه فقد زال الشرط بعد نهيه عن
 الفعل على غير الوجه الذي امر به وليس لما قال اذا
 امرتكم بكذا وكذا ونهيتكم عنه متصلا به لانه نهى
 عن الفعل على وجه الامر وههنا النهى على غير وجه
 الامر فهو كقولك امرتكم بشرط ان لا يظهر بكم ما ينافيه
 فائدة حكى ابن العارض المعتزلي في كتاب التلث
 عن بعضهم ان لفظ البداء غير صحيح في اللغة وانما
 هو في البدو من بدايبه وبدوا اذا ظهر قال ابن
 الصلاح في فوائده رحلته وهذا ليس بصحيح فقد
 اورد هذا اللفظ ابن دريد في قصيدته في الممدود
 والمقصود فقال توصى وعقلك في بداه فكذاك
 رايت في بداء قال التبريزي البداء مقصور موضع
 وقيل انه بغير الف ولام والبداء الممدود من قولهم
 بدالى في الامر تريد تغير راي فيه عما كان قلت
 وحكاه صاحب المحكم عن سيبويه فقال بدالتى
 يبدو بدوا وبدوا وبداء الاخرة عن سيبويه وفي
 صحاح الجوهري بداله في هذا الامر بداء ممدود وقد
 نبه عليه ابو محمد بن بري فقال صوابه بداء بالرفع

لانه الفاعل وقال السهلي في الروض المصدر البدو والبدو
 والاسم البداء ولا يقال في المصدر بداله بدو كما لا يقال
 ظهر له ظهور بالرفع لان الذي يظهر ويبد وهما هو
 الاسم نحو البداء قال ومن اجل ان البد والظهور كانت
 البداء في وصف الباري سبحانه بحال الالانه لا يبدو له شئ
 كان غائبا عنه وقد يجيء بد بمعنى اراد مجازا الحديث
 البخاري في الثلاثة الاقرع والاعمى والابرض وانه عليه
 الصلوة والسلام قال بد الله ان يتسلم تنبيه من
 بعض كنفية اطلاق لفظ التبدل على النسخ فانه رفع
 الحكم المنسوخ واقامة الناسخ وذلك بوجه البد وهو
 مجموع بقوله تعالى واذا بد لنا آية مكان آية مسالة
 النسخ جاز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود غير العيسوية
 وبعض غلاة الروافض ومنهم من سخر عقلا ومنهم من
 جوزة عقلا ومنه شرعا حكاه ابو زيد قال ولذلك
 ذهب اليه بعض المسلمين ممن لا يعتد بخلافه وسماه
 ابو مسلم الاصمغاني من المعتزلة تخصيصا فيقول هو انكار
 الوقوع وهو منقول الامدي وابن الحاجب عنه وقيل
 انما انكر الجواز وهو منقول الشيخ ابي اسحاق وسلم والوام
 فخر الدين الرازيان وصرح بان خلافه في القران خاصة
 قال ابن دقيق العيد نقل عن بعض المسلمين انكار النسخ
 لا بمعنى ان الحكم الثابت لا يرتفع بل بمعنى انه ينتهي
 بنقص دل على انتهائه فلا يكون نسخا هو وحاصله صيرورة
 اخلاق لفظيا وبه صرح ابن السعاني قال الهندي
 وليس من ضرورة القول بصحة نبوة سيدنا محمد صلى
 الله عليه وسلم القول بصحة النسخ حتى يلزم من
 انكاره

انكاره انكار النبوة وذلك لاحتمال ان يقال ان شرع
 الماضين كان معنيا بظهوره عليه السلام في اللفظ
 وهما مباحة مع اليهود لعنوا بما قالوا وهي ائمتهم زعموا
 ان التعبد في الشرايع بالعبادات لا يجوز ان يتغير قياسا
 على التوحيد فان التعبد بالتوحيد لا يجوز تغييره الى
 الكفر فيقال لهم يجوز ان يتعد بالصلوة مثلا في
 وقت دون وقت مع القدرة على الفعل فان قالوا نعم
 وهو قولهم لانهم لا يقولون باستغراق الزمان بالصلوة
 والصوم فيقال لهم يجوز ان يتعد بالتوحيد في وقت
 دون وقت مع كمال العقل والقدرة فان قالوا نعم
 فقد جوزوا ترك التوحيد وان قالوا لا وهو قولهم فقد
 فرقوا بين التوحيد والشرايع وحينئذ فلا امتناع في
 اختلاف التعبد بالشرايع في الكيفية والعدد والوقت
 والزيادة والنقص مسئلة يجوز نسخ الحكم عندنا
 وان لم يقترن به اعلام بانه سينسخ قال ابن برهان
 وعن ابي الحسين البصري وعنده من المعتزلة انه لا يجوز
 الا اذا اقترن به ما يدل على النسخ في الجملة كقوله تعالى
 قد نرى تقلب وجهك في السماء الآية قالوا فهذه قرينة
 ان الله تعالى سينسخ القبلة من بيت المقدس وقال
 الاستاذ ابو اسحاق رايت بعض من كان يظهر التوحيد
 ويترجم بالانحاد يزعم ان النسخ لا يجوز الا بدليل مقرون
 باللفظ يعلم انه كائن بعد وان لم يبين وقته قال
 الاستاذ وهذا قول اليهود وقد اجعت الامة على خلافه
 هو ونقل عن ابي الحسين البصري انه يجب ان يذكر مع
 المنسوخ ما يدل على انه منسوخ من حيث الجملة والا

نسخ
الحسن



لكان تلبسها وحالفه جمهور المعتزلة واصحابنا قالوا لا
 يجب ذلك بل يجوزنا خبر بيان النسخ من وقت الخطاب
 الى وقت الحاجة وقال الماوردي سمعت بعض اهل
 العلم يقول ان كل آية منسوخة ففي ضمن تلاوتها ما يدل
 على ان حكمها ليس بثابت على الاطلاق مثل قوله في سورة
 النساء فاسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او
 يجعل الله لهن سبيلا منه على ان حكمها لا يدوم فنسختها
 آية النور بقوله الرأفة والزاني الآية ولذا قال صلى الله
 عليه وسلم جعل الله لهن سبيلا قال وهذا الذي ادعا
 يبعد ان يوجد في كل آية منسوخة لكنه معتقد لمذهب
 ابي حنيفة في ان الزيادة على النص تكون نسخا جعل ذلك
 من سواهد المنسوخ مسألة لا يتحقق النسخ الا مع التعارض
 فاما مع امكان الجمع فلا وقول من قال نسخ صوم عاشورا
 برمضان ونسخت الزكاة كل صدقة سواها فلا يصح
 لان الجمع بينهما لا منافاة فيه وانما وافق نسخ عاشورا
 فرض رمضان ونسخ ما يتر الصدقات فرض الزكاة فحصل
 النسخ معه لانه قال ابو الحسن بن القطان في كتابه حكى
 بعض مشايخنا خلافا في ان النسخ في الامور المأمور فيقول
 وقع في الامر وقيل في المأمور نفسه والامر هو القول به
 والمأمور هو المخاطب قال والذي عندنا ان النسخ وقع
 في الامر بدليل قوله ما ننسخ من آية فاحذر ان النسخ
 يقع في الآية ومن تعرض لهذا الخلاف ابن حزم في الاحكام
 وقال الصحيح انه انما يقع على الامر ولا يجوز ان يقع على
 المأمور به اصلا لان المأمور به هو فعلتا وفعلتان
 كان قد وقع من بعد فقد فنى ولا ينهى عما مضى وان
 لم يكن قد وقع فكيف ينسخ شيء لم يكن بعد ويدل له قوله

ما



ما ننسخ من آية الآية فدل على ان الآية هي المنسوخة لانه
 افعلنا المأمور بها والمنهى عنها مسألة المنسوخ عند
 ائمتنا الحكم الثابت نفسه وقالت المعتزلة مثل الحكم
 الثابت فيما يستقبل والذي قادهم الى ذلك مذهبهم في
 ان الاوامر مرادة وان الحسن صفة نسيبة للحسن ومراد
 الله تعالى حسن وقد قامت الأدلة على ان الاوامر لا ترتبط
 بالارادة على ان الحسن والقبح في الاحكام انما هو من جهة
 الشرع لا بصفة نسيبة قاله ابن عطية في تفسيره
 مسألة يجب اعتقاد الامر بالشي قبل ورود النسخ
 ان يبقى الامر به ولم يرتفع عنه بصدده وان جوزنا
 النسخ قبل الفعل ولا يجزئ الخلق السابق في البحث
 عن التخصص وقال بعض الكشغرية اما في حياة الرسول
 عليه السلام فلا يقطع بالحكم قبل ظهور ناسخه لان
 دوامه باستصحاب الحال لجواز نزول الوحي بما ينسخه
 واما بعد وفاته فقد انتفى احتمال النسخ وصار البقاء
 ثابتا بدليل مقطوع مسألة يجوز نسخ النسخ لان
 المعنى المقتضى لجوازه اولاً قد يتفق في الثاني وقد
 وقع ذلك قال الشافعي فيما حكاه العبادي عنه لا اعلم
 شيئا اهل شرع ثم اهل شرع الا المتعة وذكر
 غيره انها نسخت خمس مرات ومن ذكر هذه المسألة
 ابن حزم في الاحكام وقال لا فرق بين ان ينسخ الله
 حكما بعينه وبين ان ينسخ ذلك الثاني وذلك الثالث
 برابع وهكذا كلما زاد وقد جاء في بعض الآثار
 اعلنت الصلاة والصوم تلاوته احوال وصح التكرير
 في تكاح المتعة وقال القاضي بن عبد العزيز



تحت القبلة مرتين وكذا نكاح المتعة ولحوم الجمر الاهلية
 ولا احفظ رابعا قلت وادعى بعض تكرر النسخ في الكلام
 في الصلاة مسألة شريعة نبينا محمد صلى الله عليه
 وسلم ناسخة لجميع الشرايع بالاجماع واختلف في ان عيسى
 بعث مفررا لشرعية موسى عليها السلام او بشرية
 مستداة حكاه ابن الرفعة في المطيب شرقال والحق انه
 لم ينسخ كل شريعة موسى ولهذا اقال تعالى ولا حل لكم
 بعض الذي حرم عليكم لانهم يحال لهم كل الذي حرم عليهم
 لانه منه الزنا والقتل والسرقة وانما احل السبت ولحم
 الابل واشياء من احياتان والطير تخفيفا عنهم ولم يوجب
 عليهم شيئا لم توجهه شريعة موسى وقال الامام في
 تفسيره روى ان الرسل بعد موسى عليه السلام كانت
 شريعتهم واحدة موافقة لشرعية موسى الى ان جاءه
 عليه السلام بشرية جديدة قال ومنع القاصي كوث
 الرسول الثاني ياتي بشرية الرسول الاول سواء ابي من
 غير زيادة ولا نقص اذا كانت شريعة الاول محفوظة
 يمكن معرفتها بالتواتر لان الرسول اذا كان كذلك لم يعلم
 من جهته الا ما قد علم من قبل فلما لا يجوز ان يبعث
 رسولا لاشريعة معه اصلا لما بين في العقلية كذلك
 ما نحن فيه ولجاب الامام عن ذلك بما يوقف عليه من
 كلامه فصل في بيان الحكمة في نسخ الشرايع ذكره
 الامام فخر الدين في المطالب العالية وهو ان الشرايع
 قسمات منها ما يعرف نفعها بالعقل في المعاش والمعاد
 ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها الا من السمع فالاول
 يمنع طروا لنسخ عليها كعرفة الله وطاعته ابد

ومجامع

ومجامع هذه الشرايع الفعلية امران العظيم لامر الله
 والسفعة على خلق الله قال تعالى واذا اخذ الله ميثاقا
 فبنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوا لدين احسانا
 والثاني ما يمكن طريان النسخ والتبدل عليه امور
 تحصل في كيفية اقامة الطاعات الفعلية والعبادات
 الكيفية وقائده نسخها ان الاعمال البدنية اذا
 واضبوا عليها خلقا عن سلف صادت كالعادة عند
 الخلق ونظرا ان اعيانها مطلوبة لذاتها ومنهم
 ذلك عن الوصول الى المقصود وهو معرفة الله
 وتجيده فاذا غير ذلك الطريق الى نوع من الانواع
 وتبين ان المقصود من هذه الاعمال عامة احوال
 القلب والارواح في المعرفة والحكمة انقطعت
 الاوهام عن الاستغفال عن تلك الصور والظواهر
 الى علوم السرائر وذكر غيره في ذلك وجوها منها
 ان الخلق طبعوا على الملاحة من الشئ فوضع في
 كل عصر شريعة جديدة لينشطوا في اداها ومنها
 ما فيه من حفظ مصاح العباد كطبيب يامر بدواء
 في كل يوم وفي اليوم الثاني بخلافه للمصلحة ومنها
 ما فيه من البشارة للمسلمين برفع الخدمة وموتها
 عنهم في الجنة فخر يان النسخ عليها في الدنيا يوزد
 برفعها في الجنة بمحو الله ما يشاء ويثبت وذكر
 التافعي في الرسالة ان فائدة النسخ رحمة الله
 بعباده والتخفيف عنهم واورد عليه انه قد يكون
 ناقل وجوابه انه رحمة في الحقيقة بالوجه التي

٤٣٨



ذكرنا فصل في شروط النسخ الاول الاول ان يكون
 الحكم المنسوخ شرعيا لاعقليا اي قد ثبت بالشرع
 شورف فان كان شيئا يفعله الناس بعادة لهم
 اقروا عليها شورف كما سبنا حرم الكفر في اول
 الاسلام على عادة كانت لهم الى ان حرم لم يكن نسخا
 وانما هو ابتداء شرع الثاني ان يكون النسخ منفعا
 عن المنسوخ متاخرا عنه فان المقترن كالشرط والصفة
 والاستثناء لا يسمى نسخا وانما هو تخصيص كقوله
 «ثم اتوا الصيام الى الليل فليس ذلك ناسخا للصوم»
 نهارا وكذا قوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما
 آتينه من الايات بغاحشة مبينة قال الكيا
 هذا اذا كانت الغاية معلومة فان كانت مجملة وهي
 التي رزى الشرع اليها ولولم ترد امكن اجراء حكم النص
 كقوله فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت
 او يجعل الله لهن سبيلا فهل يجعل بيان الحكم على
 خلا في الحكم السابق بعدها نسخا للحكم المتقدم
 ام لا قال فيه قولان لا صحاب الشافعي والاقرب
 انه نسخ بحق شرعية كجمله بعد قوله او يجعل الله
 لهن سبيلا وبه جزم الاستاذ ابو منصور كما
 لو قال اقلوه الى ان انسجه الثالث ان يكون
 النسخ بخطاب شرعي فارتفع الحكم بموت المكلف
 او جنونه ليس بنسخ وانما هو سقوط التكليف
 جملة الرابع ان لا يكون المرفوع مقيدا بوقت يقتضي
 دخوله زوال المعيانغاية فلا يكون نسخا عند
 وجودها الخامس ان يكون النسخ اقوى
 من

من المنسوخ او مثله فان كان اضعف منه لم ينسخه
 لان الضعيف لا يزيل القوي قال الكيا وهذا مما
 قضى به العقل بل دل الاجماع عليه فان الصحابة
 لم ينسخوا نص القرآن بخير الواحد السادس وذكره
 الكيا ان يكون مقتضى بالمنسوخ غير مقتضى بالناسخ
 حتى لا يلزم البداء قال ولا يشترط بالاتفاق ان
 يكون اللفظ النسخ متساويا لمتساوية المنسوخ
 اعني بالتكرار والبقاء اذ لا يمنع فهم البقاء بدليل
 آخر سوى اللفظ ومن هنا يفارق التخصيص
 السابع ان يكون مما يجوز ان يكون مشروعا وان لا
 يكون مما لا يحتمل التوقيت نسخا مع كونه مشروعا
 فلا يدخل النسخ اصل التوحيد بحال لان الله تعالى
 باسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال وكذا ما علم
 بالنص انه يتابد ولا يتاقت فلا يدخل نسخ
 شريعتنا هذه قال سليم وكل ما لا يكون الا على
 صفة واحدة كعرفة الله تعالى ووجدانيته
 فلا يدخل النسخ ومن هنا يعلم انه لا نسخ في
 الاخبار اذ لا يتصور وقوعها على خلاف ما اخبر
 به الصادق وكذا قال الكيا الطبري وقال
 الصنابط فيما ينسخ ما يتغير حاله من حسن لفتح
 واعلم ان في جواز نسخ الحكم المعلق بالتأبيد
 وجهين حكاهما الماوردي والرويان وغيرهما
 احدهما المنع لان التأبيد مانع من احتمال النسخ
 قال واشبهها الجواز قلت ولست ابرها
 الى معظم العلماء وابوا الحسين في المعتمد الى المحققين

قال لان العادة في لفظ التابيد المستعمل في لفظ الامر
 المبالغة لا الدوام وقال الماوردي لان المطلق يقتضي
 التابيد كالوقت كده ولانه لما جاز انقطاع الموبد
 بالاستثناء في قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدنا
 الآية جاز انقطاعه بالنسخ كالمطلق ونظر المسألة
 تخصيص الحكم المؤكد وقال صاحب الكبريت الاحمر
 ظاهر كلام الجمهور جواز نسخ الحكم المصريح فيه
 بكلمة التابيد ومنه جماعة وقال الحصاص الصحيح
 عند اصحابنا امتناع نسخه لان الله تعالى الزمان
 اعتقاد الحكم باقيا على سبيل التابيد بالتخصيص
 عليه فلا يجوز ان يكون بقاؤه مؤقتا الى وقت
 وعلى ذلك جرى ابو منصور الماتريدي والد بوسى
 واليزدويان الاحوليان ان وادعى شارح البرزوى
 في الكشف الاتفاق على ان التخصيص في وقت من
 اوقات الزمان بخصوصه يمنع النسخ وليس كما قال
 شرط ظاهر كلام ابن الحاجب تخصيص الجواز بما اذا
 كان انشاؤه موصوفا ببدء بخلاف ما اذا كان خيرا
 مثل الصوم واجب مستمرا بده فلا يجوز نسخه وفي
 كلام الامدي استارة اليه والفرق واضح اذ يلزم
 من نسخ الخبر الخلو وكذا لك امام الحرمين حيث
 قال في اول النسخ فان قيل لو قال هذا الحكم مؤبد
 لا ينسخه شئ فهل يجوز تقدير نسخه قلنا لا
 لان في تقدير وروده تجوز الخلف اهـ ولكن
 هذه العلة لا خصوصية لها بالموبد فان الخبر
 من حيث هو يمنع فيه النسخ لا من حيث التابيد
 وصواب

وصواب العبارة ان يقال التقييد بالتابيد لا يزيد
 حكما مجهدا بل هو تأكيد سواء كان في الخبر او الاشارة
 اما في الخبر فلا خلاف واما في الاشارة فعلى المختار
 وقال بعضهم انما منع ابن الحاجب بعض الاشارات فكأن
 فصل بين ان يكون التابيد قيد في فعل المكلف نحو
 صوموا ابدا فيجوز وبين ان يكون قيد اللوحوب وبيانا
 لمدة بقائه واستمراره فلا يجوز قلت وهذا هو
 الصواب كما صرح به في المنتهى مسألة في وقت النسخ
 يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسخ والعمل به بالاجماع
 قال الماوردي وسواء عمل به كل الناس كما استقبال
 بيت المقدس او بعضهم كغرض الصدقة عند مناجاة
 الرسول صلى الله عليه وسلم نحت بعد ان عمل بها على
 ابن ابي طالب رضي الله عنه واما النسخ قبل الفعل فهو
 على اقسام القسم الاول ان يكون قبل علم المكلف
 بوجوبه كما اذا امر الله سبحانه جبريل ان يعلم النبي صلى
 الله عليه وسلم بوجوب شئ على الامة ثم ينسخه قبل
 وصوله اليه فحزم الماوردي والرويان في باب القصة
 بانه لا يجوز ورود النسخ عليه لان من شرط النسخ
 ان يكون بعد استمرار الفرض يخرج عن البدء الى الاعلاء
 بالمدة قالوا واما ما روى في ليلة المعراج من فرض
 خمسين صلاة ثم استقرت بخمس فكان على وجه
 التقدير دون الفرض لان الفرض يستقر بنقود الامر
 ولم يكن من الله تعالى فيه امر الا عند استقرار الخمس
 انتهى وقد حكى ابن السمعاني في ذلك الاتفاق وليس



كذلك بل في المسئلة وجهان لا صحتها حكاهما الاستاذ
 ابو منصور والكيا وقال لا يتحقق الخلو في لان النسخ
 نوع تكليف او حط تكليف فاذا كان تكليفا او حط تكليف
 وقد شرع لمثل ما شرع له اصل التكليف والعلم شرط لهما
 اصل التكليف الا حثما لا يتوقف الا مكان عليه فالنسخ
 مثله بل فرق قال وان يظهر الخلو في ان القضاء هل
 يلزمه بعد العلم والتدارك او لا يتجتم عليهم وينبغي التغير
 على ان القضاء هل يجب بالامر الاول او بالامر الجديد فان
 قلنا بالاول وجب والا فلا ولا يزيد على حسن هذا هو
 وقال ابن برهان في الوجيز في لخر باب النسخ نسخ الحكم
 قبل علم المكلف بوجوبه جائز عندنا ومنعته المعتزلة
 واصحاب ابي حنيفة وبنوا على ذلك ان عزل الوكيل لا يثبت
 قبل العلم وزعموا ان النسخ قبل العلم يتضمن تكليف الحال
 قال وهذه المسئلة فرع تكليف ما لا يطاق فاذا قضينا
 بصحة مع النسخ حينئذ قال واحتج علماءنا في هذه
 المسئلة بقصة المعراج فان الله تعالى اوجب على الامة
 خمسين صلاة ثم نسخها قبل علمهم بوجوبها وهذا الوجه
 فيه لان النسخ انما كان بعد العلم فان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم احد المكلفين وقد علم ولكنه قبل علم
 جميع الامة وعلم الجميع لا يشترط فان التكليف استقر
 بعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا اعتماد على هذا
 الحديث هو وظهر ان ما قاله الماوردي والسبغاني من ذهب
 المعتزلة وقد قال ابن حاتم المازري تلميذ القاضي في كتاب
 الاوامع له من لم يبلغه الامر ولم يعلم انه مأمور هل يجوز ان
 يقال انه قد ينسخ عنه الامر ام لا ثم قال عندنا يصح

ان



ان يقال انه قد ينسخ عنه الامر ام لا اذا بلغه وقادى
 اليه لزمه المصير الى موجب النسخ قال عبد الجليل
 الربيعي في شرحه هذا اصحح وان تحول في قوله يصح
 وعقده ان يقول يجب اذ ليس من شرط كون الامر
 نسخا ان يبلغ المأمور وانما اليلوغ شرط الامتثال
 لا يجوز عندنا ان يكون مأمورا حين عدمه وقال
 القاضي ابو بكر بن حاتم واللفظ في يجوز عندنا
 ان يقال قد نسخ عنه الامر واذا بلغه لزمه المصير
 الى موجب النسخ لا بالامر المتقدم بل باعتقاد له
 آخر ولو كان على شئ آخر فبلغه انه امر ثم نسخ عنه
 وجب ان يصير الى موجب النسخ وقال جمهور
 الفقهاء والمتكلمين مثل هذا لا يكون نسخا اما
 اذ لم يبلغه المنسوخ فلا يلزمه حكم النسخ كما لم
 يبلغه حكم المنسوخ هو وقال بعض المتأخرين
 نسخ الحكم قبل علم المكلف بالحكم المنسوخ وانفتت
 الاشارة على جوازه والمعتزلة على منعه وحكي الفقهاء
 في المسئلة طريقتين احدهما ان للشافعي في المسئلة
 قولين والثاني الفرق بين الاحكام التكليفية
 والاحكام التعريفية فمنعوه في الاول وجوزوه
 في الثاني كتكليفه الغافل وهو من ذهب الحنفية
 هو واعلم ان النسخ اذا كان مع جبر بل عليه
 السلام فلا يثبت حكمه قبل ان يصل الى النبي
 صلى الله عليه وسلم بالاتفاق كما قاله القاضي
 ابو الطيب وتسلم وغيره واختلفوا بعد دخوله
 الى النبي عليه السلام وقبل تبليغه اليها هل

٥/١

ثبت حكمه بالنسبة اليها قبل العلم به على وجهين
 لأصحابنا حكاهما القاضي أبو الطيب وسلم وأب
 الصاغ في العدة وغيرهم وهما قولان لأصوليين
 واختار الثبوت وقال سليم أنه الصحيح وبصره الشيخ
 أبو إسحاق في البصرة وقال ابن برهان في الأوسط
 أنه مذهب أصحابنا ونصره ونقل عن أصحاب أبي
 حنيفة أنه لا يثبت ما لم يصل اليها واختاره ابن
 الحاجب وحزم به الروياني في باب القضاء ونسب
 القاضي في التقريب للجمهور وقال والقائلون
 بأنه ثبت النسخ شرطوا فيه البلوغ فوجب كون
 الخلاف لفظيا هو ولا شك ان من لم يبلغه فسمات
 احدها الممكن وهو في حقه والثاني
 غير الممكن وهو محل الخلاف فالجمهور على أنه لا يثبت
 في حقه لا بمعنى الامتثال ولا بمعنى ثبوتة في الذمة
 وقال بعضهم وثبت بالمعنى الثاني كالنايم ولم يصر
 احدا الى ثبوتة بالمعنى الاول وقال القاضي في مختصر
 التقريب ان هؤلاء يقولون لو قد ران من لم يبلغه
 الناسخ اقدم على الحكم الاول يكون ذلك خطأ منه
 يبداه لا يواخذ به ويعذر لجهله هو وليس كما قال
 فان الاستاذ ابا منصور البغدادي قال ان من
 اصحابنا من قال يصح عمله بالناسخ الى وقت علمه
 بالنسخ ومنهم من قال لا يحسن العمل قبل علمه بالنسخ
 ليكنه يعذر قال ولاجل هذا الخلاف خرجوا عمل
 الوكيل قبل علمه بالعزل على وجهين وقال ابن دنيق
 العيد لا شك انه لا يثبت في التأيم وهل يثبت

هنا يابض بالنسخ
 التي بيدي وكتب
 بعضهم مكاتب
 البياض ما يرضه
 والثابت فيلوجع

في

في حكم القضاء اذ هو من الاحكام الوضعية هذا فيه
 تردد لانه يمكن مجازا في الاول لانه يلزم فيه تكليف
 ما لا يطاق قال ابن برهان وهكذا القول في الاحكام
 الواردة من جهة الله تعالى ولم نتصل بنا لان العاد
 تخصيص جانب النسخ بالذكر دون الحكم المستبد هو
 وهي مسألة غريبة والقائلون بان النسخ لا يثبت
 في حق من لم يبلغه اتفقوا على انه يخاطب بحكم الاول
 الى ان يبلغه النسخ ثم اختلفوا هل يتصف بكونه
 ناسخا قبل البلوغ كما ان الامام للمعدوم على
 شرط الوجود او لا يتصف الا بعد البلوغ قال القا
 وهو خلاف لفظي وانما الخلاف الحقيقي في الذين
 قد منازكهم يعني القائلين بان الحكم يرتفع عنهم
 لم يبلغه النسخ وقد تبع امام الحرمين القاضي في
 جعل الخلاف لفظيا قال لانه ان كانت المرادات
 عليهم الاخذ بالناسخ قبل بلوغه فتكليف ما لا
 يطاق وان اريد الزام التدارك فلا يمنع قطعا وقد
 قال بل نظر فاندته في انه هل يحتاج في التدارك
 الى خطاب جديد او يكفي النسخ وقد سبق
 عن الكيا ما ينبغي استحضاره هنا قال امام الحرمين
 في اللخص وهذه المسألة قطعية وذهب بعضهم
 الى انها بالمجتهدات حتى نقلوا فيها قولين من
 الوكيل اذ عزل ولم يبلغه العزل هذا كله اذا بلغ
 النبي عليه السلام وهو في الارض فان يبلغه
 وهو في السماء كمنضية الصلاة فهل يسمى ناسخا
 ام لا ظاهر كلام ابن السمعاني تسميته به

ض



ومنع ابواسحاق المروزي في كتابه ذلك لان الامر لم يقع
قطر الا في الوقت الثاني قال ولو جاز ان يكون نسخا للتخلص
من تأخير البيان لجاز ذلك في صحة قصة اصحاب البقرة حين
امر وايد بمهاجرتي راجعوا وعين لهم فردوا فينبغي تسميته
نسخا لانه سبب حادث بعد الامر المتقدم بل اولي لان الخطأ
قد وجه به فهو اولي من الذين لم يواجه المفروض عليه
ولا نزل من السماء ولا يسمى احدا هذا نسخا وقال ابن عثيل
من احتابلة يجوز النسخ في السماء اذا كان هناك تكليف
مثل ان يكون قد اسرى بعض الانبياء كتبنا عليه السلام
ولا يكون ذلك بداء خلقا للمعتزلة ومنعوا كون الاسراء
يقظة وقال الامام ابواسحاق المروزي في كتاب النسخ
والمسوخ تاليفه لانعلم احدا من اهل العلم استجاز ان
يرد اللفظ بنسخ الشيء قبل ان ينزل من السماء الى الارض
قبل القاسم في سبب الرجوع من خمسين صلاة الى خمس
نسخا فخرج بذلك من قولك الامة انزى القسم الثاني ان
يكون بعد علم بعض المكلفين بوجوده وهذه هي مسألة
المعراج وقد سبق حكمها وقد ذكرها الماوردي والرويان في
البحر فقا لا ان ابلغه النبي عليه السلام الى البعض هل
ثبت حكمه بالنسبة الى الغائبين في وجهان اشبههما
انه لا يثبت لان اهل قبا لما بلغهم نسخ القبلة وهم في
الصلاة استداروا وبنوا ولم يتأنفوا وقال الشيخ ابو
اسحاق في التبصرة انزل النسخ على الرسول ثبت
النسخ في حقه وفي حقه في قول بعض اصحابنا ومن
قال لا يثبت في حق الامة قبل ان يتصل ذلك بهم وهو
قول الحنفية ثم نص الشيخ الاول واجاب عن قصة

اهل

اهل قبا، بان القبلة يجوز تركها بالاعذار ولهذا ترك
مع العلم بها في نوافل السفر فلهذا لم يوسروا بالاحادة
وحكى بعض المتأخرين مذهبنا قالوا بالتفصيل بين
الاحكام التنصيلية وخطاب الوضع فمنعه في الاول
وجوزه في الثاني لانه يلحق بالعاقلة ومخوه القسم
الثالث ان يعلم المكلف بوجوبه عليه لكن لم يدخل
وقته اما ان يكون موسعا كما في اقولوا المشركين عند ان
نسخ عنهم في ذلك اليوم او يكون على الفور ثم ينسخ قبل
التمكن من الفعل او يوم قمر بالعبادة مطلقا ثم ينسخ قبل
مضي وقت التمكن من فعلها فهما اختلفوا فذهب الجمهور
من اصحابنا وغيرهم الى الحواز ونقله القاضي ابو الطيب
وسليم عن اكثر اصحابنا ونقله عنهم عن معتزلة البصرة
ونقله ابن برهان عن الاشعرية وجماعة من الحنفية
قال القاضي في الترتيب وهو قول جميع اهل الحق وذهب
اكثر الحنفية كما قاله ابن السمعاني والاحتابلة والمعتزلة
ومنهم من قيده بمعتزلة بغداد الى المنع وقال الكيا
الطبري انه قول الفقهاء ولهذا احد النسخ بالدال على
زوال مثل الحكم الثابت في المستقبل قال وانما منعه
الاشاعرة وقال القاضي عبد الوهاب وهو قول شيخنا
المتكلمين قال ابن برهان واليه ذهب الصيرفي
وكثير من اصحابنا وعامة المعتزلة وقال صاحب المصادر
انه الصحيح وهكذا حكى القاضي ابو الطيب وابن السمعاني
المنع عن الصيرفي ونقل صاحب الكبريت الاحمر عن
الصيرفي الحواز وهو الذي رأيت في كتابه قال وهو
مذهب الدقاق وعليه مشايخ ما وراء النهر وذكر



البزدي ان التمكن من اداء العبادة ليس بشرط في نسخها
 وانما المشروط هو التمكن من العزم وقال صاحب البياض
 اختلفوا في التمكن من الفعل هل هو شرط لجواز النسخ
 قال بعض المحققين من اصحابنا مثل ابي بكر انحصار القائل
 ابي زيد وعينهما وعامة المعتزلة الى انه شرط وقال
 بعض متأخرينا وعامة اصحاب الشافعي ليس بشرط حتى
 لو كان الامر معلقا بوقت جاز نسخه قبل مجي الوقت
 وكذلك اذا كان مجزا غير معلق لكن لما لم يتمكن من
 الامتثال به فيه وقع الخلاف واجمعوا على ان التمكن
 من الاعتقاد بشرط هو وقال شمس الأئمة السرخسي
 شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب واما
 الفعل والتمكن منه فليس بشرط وعند المعتزلة التمكن
 من الفعل بشرط قال القاضي في التقريب قول اهل الحق
 لانسخ على الحقيقة الا قبل دخول الوقت قال واختلف
 المجوزون لنسخ الشيء قبل وقته فقبل مجوز مطلقا وله
 ان ينهي عن نفس ما امر به قبل دخول وقته وقيل انما
 يجوز بشرط ان ينهي على غير الوجه المأمور بايقاعه
 عليه فلا يجوز ان ينهي عنه في ذلك الوقت على
 ذلك الوجه الذي تناوله الامر عليه واختلفوا في
 وجه المغايرة على طرق انما يؤمر بالفعل بشرط
 بقاء الامر فاذا انتهى عنه قبل وقته زال الامر
 به فصار لذلك ما موراه على وجه ومنها عن
 ايقاعه على غير الوجه الذي تناوله الامر وقيل
 انما يؤمر بالفعل في الوقت مع انتفاء النهي عنه
 بدل الاول مع بقاء الامر وقيل انما يؤمر بالفعل
 بشرط

بشرط ان لا يمنع منه وقيل بشرط ان يختاره المكلف
 ويعزم عليه فاذا انتهى عنه فانما ذلك لعلمه بانه لا
 يختاره ثم قال القاضي والمتأخر عدم القول بالمخاطبة
 الى شيء من ذلك قال بعضهم وحاصل الخلاف يرجع
 الى ان الامر قبل التمكن هل هو ثابت موجود بالفعل
 فيصح نسخه او غير ثابت فلا يصح كما تقدم في
 مسألة خطاب الكفار بالعزوم واستشكل بعضهم
 فائدة الامر على تقديرتهم بتجوز النسخ واجيب بان
 فائدته اعتقاد الوجوب لان ما يجب به لله على محض
 الابتلاء في التكليف باعتقاد الوجوب القسم
 الرابع ان يدخل وقت المأمور به لكن ينسخ قبل
 فعله اما لكونه موسعا واما لانه من اراد ان يشرع
 فنسخ فقال سليم وابن الصباغ في العدة انه لا
 خلاف بين اهل العلم في جوازه ويجعل الخلاف
 فيما قبل دخول الوقت وكذلك فعل ابن برهان في
 اوسطه والقاضي من الحنابلة وكذا نقل فيه الاجماع
 صاحب الكبرى الاخر قال للمعنى الذي جاز نسخه
 بعد ايقاعه وهو انتقال المصلحة منسدة وكذا
 الامدي في انشاء الاستدلال فانه قال والخلاف
 انما هو فيما قبل التمكن لا بعده وكلام امام الحرمين
 في البرهان مصرح به وجرى عليه العبدري في
 شرح المستصفي فقال النسخ قبل التمكن من الفعل
 ثلاث صور احدها ان يرد بعد ما مضى من الوقت
 قد رما يقع فيه العبادة كلها الثاني ان يرد بعد
 ان مضى من الوقت قد رما يقع فيه بعضها فثابتا

ان صح



الصورتان متفتتان على جواز النسخ عند الاستعرة ه
 والمعتزلة فيها لان شرط الامر حاصل وهو التمكن
 من الفعل الثالث ان يرد الامر قبل وقته المعتد به
 نحو نسخ قبل دخول ذلك الوقت فهو موضع الخلاف
 اهو وفي هذا رد على الغزالي وغيره حيث اجروا
 خلاف المعتزلة هنا نعم الخلاف ثابت بنقل
 الهندي عن بعض المؤلفات القديمة ان بعضهم
 كالكرخي خالف فيه وقال لا يجوز النسخ قبل الفعل
 سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه ام لم يمض
 وقد اطلق جماعة من ائمتنا حكمية الخلاف في النسخ
 قبل الفعل وهو يشمل هذه الصورة وحلى الماوردى
 فيها ثلاثة اوجه فقال اذا ورد النسخ قبل اعتقاد
 المنوخ وقبل العمل به فعليه ثلاثة اوجه احدها لا
 يجوز كما لا يجوز قبل الاعتقاد والثاني يجوز كما يجوز
 بعد العمل لان الاعتقاد من افعال القلب والثالث لا
 يجوز الا ان مضى بعد الاعتقاد زمان العمل به وان
 لم يعمل به لاختصاص النسخ بتقديره التكليف وذلك
 موجود بمضى زمانه اهو وقضية تجريان الخلاف مطلقا
 فيما قبل التمكن وبعده وعن ابي العباس بن سريج حكاه
 وجيهين لا صحاب الشافعي في النسخ قبل الفعل احدهما
 المنع والثاني التفصيل بين ان ينقل من فرض الى
 اسقاطه فيجوز لان الاسقاط حصل فيه الاثبات
 للتخفيف وهذا الوجه رايه محليا في كتاب ابي اسحاق
 البروزي الذي الغه في النسخ والمنوخ قال باب ذكر
 نسخ الفرض المأمور به قبل ان يستعمل منه شئ ه
 باسقاطه

باسقاطه وبالنقل الى غيره قال ابو اسحاق لت احفظ
 للشافعي في هذا الباب شيئا نصا الا ما ذكره في بعض المواضع
 من ان الله عز وجل اذا فرض شيئا استعمل عباده به ما
 احب ثم نقلهم منه اذا شاء هذا معناه وليس فيه ما
 يقتضى الجواز والمنع لكنه الى المنع قرب وقد ذهب بعض
 اصحابنا الى جوازه لان النبي عليه السلام فرض عليه
 خمسون صلاة حيث اسرى به ثم رد الى خمس فصار
 نسخا قبل استعماله وكذلك قصة ابراهيم في الذبح ونسخ
 الصدقة عنه مناجاة الرسول وعهد النبي عليه السلام
 مع قريش ان يرد عليهم من جاءه من ناسهم وذلك نقل
 عما امروا به قبل استعماله قال ابو اسحاق وهذا كله محتمل
 والاصح عندي على مذهب الشافعي انه لا يجوز نسخ الشئ
 قبل ان يستعمل منه شئ واما الا تفصال عن جميع ما ذكر
 على مذهب الشافعي واجواب عن فعله وجيهين احدهما
 انه لا يجوز نسخ شئ لم يستعمل منه شئ باى وجوه
 النسخ كان نقلا من فرض الى غيره او من وجوب الى اسقاط
 او من حظر الى اباحة او عكسه والثاني ان ذلك جائز فيما
 نقل من فرض الى اسقاط لان الاسقاط قد حصل منه
 الامتنان بالتخفيف وهو المقصود ولهذا قال تعالى الات
 خفقا لله عليكم فامتن بالتخفيف بعد التخليط فهذا جائز
 قطعا فاما اذا نقل من فرض الى مثله او غلظ منه فليس
 ذلك موضع الامتنان ولا المقصد في الامر الاول الا نقل
 ما امروا به والنقل عن ذلك الى مثله لا مقصد فيه ينسب
 الى الله تعالى فعلا الا ويكون في ذلك مقصد معتزلي



معروف شر قال وانما عمل القائلون بجواز النسخ قبل الفعل
 مراعاة لمذهبهم في المنع من تأخير البيان فإرادوا تصحيح
 مذهبهم فسماوا ما وقع التحريفية نسخا لئلا يلزمهم
 تأخير البيان فعدلوا عن تسميته بيانا إلى النسخ لذلك
 قال وأول من فعل ذلك القاساني وقد كان قوله بتأخير
 البيان أولى شرا وأشد مذهب أهل العلم في حوازه
 تأخير البيان شر قال فان قلنا بالوجه الثاني فما ذكره
 من الأدلة ساقط لان جميعها نقل من فرض إلى استقاط
 واستناده في جميع ذلك ثابت وان قلنا بالاول وهو نفي
 جواز ذلك مطلقا فأجواب عنه انها كلها نسخ بعد الشروع
 في الامر ونحن انما نمنع قبل ان يوفى منه بشئ وقصة ابراهيم
 اتي فيها بالاضطجاع وامر بالسكن والطمع به وكذلك
 قصة التحول فعد فعلها بعض الصحابة وقصة الصلاة
 لانسميه نسخا لانه لم يستقر الامر الا بتجنس واما قصة
 الصلح فقال الشافعي ان الصلح كان قد وقع في الرجال
 والنساء فرد النبي صلى الله عليه وسلم الرجال ومنع من
 رد النساء واعطوا الغرض منه فعد استعمال بعد الفعل
 ونحن لانمنع وقوع النسخ بعد ان يفعل بعضه هذا خلاصة
 كلامه القسم الخامس ان يدخل وقته فيشرع في فعله
 لكنه ينسخ قبل تمامه وقد سبق التصريح قبل كلامه
 اسحاق المروزي بجواز هذه الحالة وقد جعلها الاصحح
 في شرح المحصول من صور الخلاف وقال القرافي لم ارفيه
 نقلا ولكن مقتضى قولنا بجواز مطلقا ومقتضى
 قول المعتزلة التفصيل بين ان يقال اذا اتى ببعض

الماورد

الماورد به لا يتخلوا ما ان يكون الماقي به تحصل به مصلحة
 او لا تحصل فان لم تحصل كما اذا امر بانقاذ الغريق ماقي
 ٤٤٦ به الى قريب من الشاطئ وكان الغريق بحيث لا يمكنه
 السباحة الى طلوع البر فان هذه الصورة واشتباها
 لا يجوز فيها النسخ وان حصل بعض المقصود كما اذا امر
 باستياع الكبايع وسقي العطشان واكساء العريات
 ففعل البعض فانه يجوز نسخ الباقي لان الذي فعله
 مقصود القسم السادس ان يقع بعد خروج الوقت
 قبل فعله مقتضى استدلال ابن الحاجب انه ممنوع
 بالاتفاق ووجهه بان التكليف بذلك الفعل
 الماورد بعد مضي وقته ينتفي لانتهاء شرطه وهو
 الوقت واذا انتفى فلا يمكن رفعه لامتناع رفع المعدوم
 لكن صرح الأمدى في الاحكام بجواز وانه لا خلاف
 فيه قبل ولا يتاقي الامر حينئذ بوجوب القضاء
 وان قلنا الامر بالأداء يستلزمه والصواب هذه
 الطريقة فان ابا الحسن البصري من المعتزلة قطع
 به فقال في المعين ينسخ الشئ قبل فعله ضربا من نسخ
 له قبل وقته وهو عز جابر عند شيوخنا المتكلمين
 وذهب بعض الفقهاء الى حوازه ونسخ له بعد مضي
 وقته وهو جابر لان مثل الفعل يجوز ان يصير
 في مستقبل الاوقات معسدة قال ولا فرق في
 جواز ذلك في العقل بين ان يعصى المكلف او يطع
 اهو هذا تصریح بان خلاف المعتزلة لا يجئ في
 هذه الصورة بل هي محل وفاق بيننا وبينهم
 لكن القاضي في التقريب صرح بجريان خلافهم



في هذه المسألة فقال لا يستحيل عندنا ان ينسخ الفعل
قبل وقوعه وبعد مضي وقته الذي وقته به لانه
على ان يقال للمكلف لا تفعله في الوقت الماضي
الذي كان وقت به لاستحالة له ولكن يجوز النسخ
له واليه عنده قبل فعله ومع فعله وبعد مضي وقته
بان تعاد القدرة على فعله او على تركه في المستقبل
لان ذلك يصح شره يوم المكلف بان يفعله مرة
ثانية فيما بعد اذا عرفه بعينه شره يقال له قبل
دخول وقته الذي وقت له ثانيا لا تفعله ففعله
نهيا لانه هذا جائز غير ممتنع ويكون لسانا
للشي قبل وقته وقبل ايقاعه ومنع ايقاعه في وقت
الاول قال وهذا الاصح الاعلى القول بجواز اعادة
افعال العبادات والمعتزلة ينكرونه وعلى اعادة الباقي
من افعال العبادات وغير الباقي فلهذا كاحالوا نسخ
الشيخ قبل مضي وقته اما الاختصاصه بالزمان
او لاستحالة الاعادة عليه وان كان باقيا ومن
وافقهم من الفقهاء على مسألة النسخ لم يعرف ما ارادوا
من ذلك فليحذر الفقهاء السلم من بدعتهم
سببهات الاول ان القاضى ابا الرطب الطبري
ترجم المسألة بالنسخ قبل وقت الفعل شره قال
وقال بعض العلماء بالاصول انما قلت نسخ المحكم
قبل وقت الفعل ولم نقل قبل فعله لان المخالف يقول
يجوز قبل فعله وهو نسخ الفعل الثاني والثالث
وما بعده قال القاضى والصحيح ان النسخ اذا ورد
قبل وقت الفعل نينا ان المراد به ايجابه
مقدمات

مقدمات الفعل وكل النسخ عندنا هكذا الامه تخصيص
للزمان وبيان لما يراد باللفظ كالتخصيص في الاعيان
ولا نقول ان الله نسخ ما امر به واوجب علينا
فعله واراد ايجابه لاستلزامه البدء وهو محال اه
وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفراينى جوز الجمهور
النسخ قبل الفعل وجعلوا الحقيقة اذا قال لهم صلوا
هذا واقتلوا زيد اشر منهم منه قبل دخول الوقت
انه انما امرهم به على وصف ان وجد سقط الامر
كان قال صلوا هذا واقتلوا زيد ان لم تموتوا الثاني
قال ابن ابي هريرة والاستاذ ابو اسحاق الخفاف
كل نسخ فانما يكون قبل الفعل لان ما مضى يستحيل
لحوق النسخ له لان النسخ رفع الحكم في المستقبل من
الزمان فلامعنى لقول من ابطال النسخ قبل الفعل
ولهذا قال امام الحرمين ترجمة المسألة بالنسخ قبل
الفعل فحتمه يعنى لانها تفهم صحة النسخ بعد الفعل
وهو غير صحيح ولا نسخ ابد الا قبل الفعل سواقلنا
انه رفع او بيان اذا لا يتصور النسخ على سابق وانما
المراد به هل يجوز نسخ الفعل قبل دخول وقته او
قبل ان يمضي من وقت الامر به ما يبيحه فاهل
الحق على جوازه والمعتزلة على منعه بشرائح بقصة
الخليل عليه السلام فانه نسخ الامر قبل وقوعه
وهذا الدليل لا يطابق المدعى بظاهرة وصور الغرر
المسألة في النسخ قبل التملن من الفعل وابو الحسن
في النسخ قبل وقت الفعل وتبعه ابن الحاجب وغيره
والاحسن ان يقال قبل مضي مقدار ما يبيحه من

وقته ليشمل ما اذا حضر وقت الفعل ولم يمض مقدار ما
يسعه فان هذه الصورة من محل النزاع ايضا قلت
والقائلون بالنسخ قبل ارادوا به نسخ الخطاب الذي
لم يتقدم به عمل البيت وعندئذ فلا يتوجه
الامام فان المراد نسخ الحكم الملقى من الخطاب
قبل التمكن من مقتضاه السنة الثالثة اصل
الخلاف هنا الخلاف السابق في صحة التكليف بما
علم الامر استفا شرط وقوعه عند وقته وكذلك تعلم
الماورد كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال والمعتزلة
يمتنعونه ولهذا اندروا ثبوت الامر المقتد بالشرط فمن
قال انه يمتنع كالمعتزلة لزمه هنا عدم جواز النسخ
قبل وقته اذ لا يتمكن قبل الوقت فلا امر والنسخ
ليسته عي تحقق الامر السابق فيتميل النسخ عند
عدمه ويلزم امام اكرم من موافقهم هنا لان موافقهم
على ذلك الاصل اماما من لم يقل بذلك كالجهور فيجوز
ان يقول بجوازه وان لا يقول بذلك لما يظهره من
دليل تخصيصه وليت هذه المسألة فرع تلك
على الاطلاق اعني في اجواز وعدمه كما اشعر به
كلام الغزالي بل في عدم اجواز فقط وفي تعريب
القاضي ان اصل الخلاف هنا الخلاف الكلامي
في جواز اعادة افعال العبادة وانه قد سبق قريبا
مسألة لا يشترط في النسخ ان يتقدمه استبعاد
المكلف بوقوعه خلافا لبعض المعتزلة وقد سبق
مسألة لا يشترط في نسخ ان يخلقه بدل كما في الصدقة
في متاجاة الرسول والامساك بعد الافطار في ليالي
رمضان

رمضان خلافا للمعتزلة حيث قالوا لا يجوز نسخ الحكم
الى غير بدل حكاها الامام في مختصر التقریب واستدل
القاضي بانه يجوز ارتفاع التكليف عن المخاطب
جملة فلا يجوز ارتفاع عبادة بعينها لا الى بدل اولى
قال والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون ارتفاع
التكليف فلهذا خالفونا في هذه المسألة فهذا اثار
الخلاف بيننا وبينهم اهل لكن المجزوم به في المعتزلة
اكثر اجواز وانما نسب الاصوليون المنع في هذه
المسألة لبعض الظاهرية هذا بالنسبة الى اجواز اما
الوقوع فاجمروا عليه وقيل لم يقع وهو ظاهر نص
الشافعي فانه قال في الرسالة وليس ينسخ فرض ابد
الا اذا انت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس
فانت مكانها الكعبة قال وكل منسوخ في كتاب الله
وسنة نبيه عليه السلام هلك او قال الشافعي
في موضع آخر به وذكر نسخ التوجه لبيت المقدس
وهذا مع ابائته لكن ان النسخ والمنسوخ في الكتاب
والسنة دليل على ان النبي عليه السلام اذا سن سنة
حواله الله عنها الى سنن اخرى غير ما يصير اليها الناس
بعد التي حول عنها لا يذ صبه على عامتهم النسخ
فيثبتون على المنسوخ ولما يشبهه على لحد بان رسول
الله صلى الله عليه وسلم بين في فيكون في الكتاب
شيء يري بعض من جهل اللسان او العلم بموقع السنة
مع الكتاب بما فيه ان الكتاب ينسخ السنة اهو كلامه
وليس ذلك مراده بل هو موافق للجمهور على ان النسخ
قد يقع بلا بدل وانما اراد الشافعي بهذه العبارة



كتابه عليه الصير في شرح الرسالة و ابو اسحاق المروزي
 في كتاب النسخ انه ينقل من حضر الى اباحة الى حضر او يجده
 على حسب احوال المفروض ومثله بالمتاجاة وكان يتاحى
 النبي عليه السلام بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم
 الصدقة ثم ازال ذلك فردهم الى ما كانوا عليه فان
 ساؤا تقربوا بالصدقة الى الله وان ساؤا فاجوه من غير
 صدقة قال فهذا معنى قول الشافعي فرض مكان فرض
 فتغيره هو والحاصل انهم ينقلون من حكم الى شرعي الى مثله
 ولا يتركون غير محكوم عليهم بشئ وهذا صحيح موجود في
 كل منسوخ وقال ابو اسحاق معنى قولنا لا ينسخ الشئ الا
 بمثله يعني ما لا بد له من النسخ كالعقل من الحظر الى الاباحة
 او من الفرض الى النهي او الى العرض فاما ان اريد اسقاطه
 فنسخه اما ان ينسخ برسم مع شوق الاسم الاول فلا يكون
 ذلك الا بقرا اسمه واما بر رفع رسمه مع حكمه بان ينسخ
 فيستغنى بذلك عن رسم يرفع به الاضراب التي كانت تقدر
 سورة البقرة وكال ابن القطان قول الشافعي ان النسخ
 يكون بان يبدل مكانه شيا جوايه من وجهين احدهما
 انه اراد ان الاكثر في الفرائض هو الذي ذكره الثاني ان
 ذلك يجري مجرى امرئيات بعبارة اخرى والعرض الاول
 قد تغير لان الله تعالى حين امر به اراد في زمان يوصف
 واما خفي ذلك علينا وقد رآه عام في الازمنة كلها الا انه لا
 بد ان يعلم ان العرض الاول قد تغير الا ترى انه رفع
 حين صلاة فكان علينا ان نعتقد ان الكل واجب
 فاذا اسقط البعض تغير الاعتقاد الذي كنا قد
 اعتقدناه

٤٤٩ اعتقدناه فلا محالة يتغير شئ مما من الفرض الاول
 هو والحاصل ان الصور اربع الاولى جواز النسخ بلا
 بدل لاشك فيه وانما فيه خلاف في المعتزلة الثانية
 وقوعه بلا بدل اصلا بحيث يعود الامر كما هو كوهو
 قبل ورود الشرايع ويتركون غير محكوم عليهم بشئ
 وهذا هو الذي منع الشافعي وقوعه وان كان
 جائزا عقلا كما صرح به امام الحرمين في التلخيص
 الثالثة يبدل من الاحكام الشرعية اما احداث امر
 مغاير لما كان واحيا اوليا كالكمة قبل القدس او
 الحكم باباحة مكان ولجيا كالتاجاة والنسخ لم يقع
 الا هكذا كما قاله الشافعي وبه صرح امام الحرمين
 في التلخيص فقال بعد ان ذكر جواز النسخ لا الى بدل
 فان قال قائل كيف يتصور ذلك ولو وجبت عبادة
 فمن ضرورة نسخ وجوبها اباحة تركها والاباحة
 حكم من الاحكام وهو يبدل من الحكم الثالث اوليا
 وهو الوجوب قلنا من مذهب من يخالفنا ان العبادة
 على الايق ان تكون لا تنسخ الابعبادة ولا يجوزون
 نسخا باباحة على ان ما طال بتمونابه يتصور بان
 يقال الرب سبحانه نسخ حكم العبادة وعاد الامر
 الى ما كان عليه قبل ورود الشرايع فهذا مما يعقل
 ولا ينكر فان استروحووا في منع ذلك بقوله ما
 ينسخ من آية الآية وهي مصرحة بالثبات البدل
 قلنا هذا اخبار بان النسخ يقع على هذا الوجه
 وليس فيه ما يبدل على انه لا يجوز وقوع النسخ على

عن هذا الوجه هو فقد صرح بان النسخ لا يقع الا
 على هذا الوجه بعد ان حوز وقوعه لا الى بدل
 الرابعة وقوعه بعد بشرط ان يكون تأصيلا
 لا و آخر كما للعبة بعد المقدس ولم يشترطه الشافعي
 كما توهم عليه فصل النسخ بدل يقع على وجوه
 احدها ان ينسخ بمثله في التخفيف او التقليل كنسخ
 استقبال بيت المقدس بالعبة الثانية نسخة الى
 ما هو اخف منه كنسخ العدة حول بالعدة اربعة
 اشهر وهذان العثمان لا خلافا فيها الثالث
 نسخة الى ما هو اغلظ منه والجمهور على جوازها كالعكس
 ولو وقوعه لان الله تعالى وضع القتال في اول الاسلام
 ثم نسخ بغير القتال ونسخ الامساك في الرضا
 باجله وهذه قوم من الظاهرية الى المنع واليه
 صار ابن داود كما نقله ابن السمعاني ثم اختلف
 المانعون فقبل منع العقل لما فيه من التغيير وقل
 بل الشرع لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر وزعم المصنف ان كل من قال بجواز قال
 بالوقوع وليس كذلك فقد حكى القاضي قوله انه
 جازر ولكنه لم يقع وذكر ابن برهان ان بعضهم
 نقل المنع عن الشافعي قال وليس بصحيح وكذا حكاه
 عبد الوهاب قوله للشافعي قلت كان مستند
 النقل عنه قول الشافعي في الرسالة ان الله فرض
 فرائض اثنتا عشرى نسخا رحمة وتخفيفا لعباده
 هذه العنزة وقد اختلف فيه اصحابنا كما قاله ابو
 اسحاق المروزي فقال بعضهم اشار به الى ان النسخ
 يكون



يكون الحق من المنوخ لانه جعل النسخ رحمة وتخفيفا
 وما نسخ باغلظ منه كان تشديدا لا تخفيفا وقال
 اخرون لم يرد به جميع انواع النسخ بل البعض قال
 ابو اسحاق وكلام الشافعي مخرج على وجوه احدها
 انه اطلق اللفظ على الاكثر من النسخ لان اكثرها
 يقع فيه النسخ نقل من تغليظ الى تخفيف والثاني
 انه لم يقصد ذلك وانما ذكر الفرائض وارادما
 لم يلزم اثباته من الفرائض فاسقط قلت وبالجملة
 فالقول بجواز مطلقا هو الاصح وقد قال
 بكل منهما بعض اصحابنا وليس في ذلك عن الشافعي
 شئ نقطع به والظاهر انه اشار به الى وجه
 الحكمة في النسخ والصحيح الجواز لان النسخ للوشلاء
 وقد يكون لمصلحة تارة في النقل الى ما هو اخف
 وتارة اشق الثالث نسخ التخيير بين امرين
 بتعيين احدهما وهو راجع الى النسخ بالاثقل
 كما ذكرنا في صدر الاسلام بين التخيير في صوم
 رمضان بالعدية والصيام بقوله وعلى الذين يطيقونه
 فدية الآية ثم نسخ بقوله فمن شهد منكم الشهر
 فليصمه وينقسم باعتبار آخر الى ما سقط وجوبه
 الى الذب كنسخ ثبات الواحد للعشرة الى ثباته
 للوشين وان كان ثباته للعشرة منه وبالنسخ
 وجوب قيام الليل جعل نذبا والى ما سقط وجوبه
 الى الواحة كالمباشرة بالليل للصائم بعد الذب
 والى ما سقط تحريمه الى الاباحة كزيارة القبور



وادخار لحوم الاضاحى مسألة يدخل النسخ في كل حكم شرعي خلافا للمعتزلة فيما حسنه وقيحه ذاتي او لازم له كالظلم والكذب ووافهم «
 الصير في كتابه في كتابه فقال الاشياء في العقود على ثلاثة اصرب احدها واجب لا يجوز النهي عنه وهو الاعتراف للمنع بالاحسان والتخالف بالتعظيم واعتقاد توحيده والثاني محذور لا يجوز اباحته والظلم ونحوه والثالث ما يجوز ان ياتي العباد به ويجوز ان لا ياتوا وهذا هو الذي يقع فيه النسخ كالصلاة والصيام والزكاة ونحوها لان النهي عنه والامر به لا يدفع العقل مجاز الله ان يوقعه في زمان دون زمان وفي مكان دون مكان لانه يجوز ان لا يوتي به البتة ولا يقع النسخ في غير ذلك ولا يجوز النسخ في التوحيد ولا في صفة من صفاته هذا الفظه وهكذا قال ابو اسحاق المروزي في كتابه لا يجوز النسخ في توحيد الله وما امر به من الاعتراف بربوبيته والامتنان لامره والاتباع لرسله والكفر بالشيطان واوليائه ولا في صفات الله اهو وقد سبق مثله عن سليم «
 واتفق الكل على جواز زوال التكليف باسرها عن المكلف لزوال شرطه كالعقل وانه لا يجوز ان ينهى الله المكلف عن معرفته سبحانه الا اذا جوزهنا تكليف ما لا يطاق واختلفوا في زوالها بالنسخ فمنعه المعتزلة والغزالي لانه يتضمن التكليف بمعرفة الناسخ وهو ظاهر كلام المتولي والرافعي حيث ذكرنا فيه

هنا بيان وكتب
 بعضهم محله كالكذب
 فليراجع

فيه لوعلق الطلاق على ما يستعمل شرعا لما لو قال ان نسخ وجوب المكتوبات الخمس او صوم رمضان فانت طالق انه يقع في الحال والمجاز عند ابن الحجاج جوازه لانها احكام كغيرها لكن الثراصحاننا كما ذكرنا على المنع «
 مسألة في جواز نسخ المقررون بكلمة التابيد قولنا حكاهما صاحب اللبريت الاحمر وقال قال الجصاص الصحيح عند اصحابنا المنع لان الله تعالى الزمان واعتقاده باقيا على سبيل التاكيد بيد فلا يجوز ان يكون بقاءه موقتا قال وظاهر مذهب الجمهور جوازه كالمطلق وكلمة التابيد تستعمل للدوام المعهود قلت وقد سبق نظيره في التخصيص للحكم الموكدة مسألة في نسخ الاخبار اما ان ينسخ لفظه او مدلوله والاول اما ان ينسخ تكليفا بان يجزبه وتلاوته ولا خلاف في جوازه سواء كان ماضيا او مستقبلا فيما يقبل التغيير كما بان زيده ام لا وسياتي حديث لو ان لابن آدم واديين من ذهب لا يتغنى لهما ثالثا لانه من المنسوخ «
 تلاوته وهو حذر لكن هل يجوز النسخ تكليفا بالاخبار عما لا يتغير تكليفا بالاخبار بنقيضه منعه المعتزلة لانه كذب والتكليف فيه قبيح قال الامدي وهذا مبني على قاعدة الحسن والقبح الباطلة عندنا قال وعلى هذا اقل ما منع من التكليف بالغير نقيض الحق والثاني وهو نسخ مدلوله وثمرته وهي المسئلة الملقبة بنسخ الاجبار بين الاصوليين فننظر فان كان



بما لا يمكن تغييره بان لا يقع الاعلى وجه واحد كصنات
 الله وحذر ما كان من الانبياء والامم وما يكون
 من الساعة وآياتها كخروج الدجال فلا يجوز نسخ
 بالاتفاق كما قاله ابو اسحاق المروزي وابن برهان
 في الاوسط لانه ينص الى الكذب وان كان مما
 يصح تغييره بان يقع على غير الوجه المحذر عنه
 ما صنعا كان او مستقبلا او وعدا او وعيد او خيرا
 عن حكم شرعي فهو موضع الخلاف فذهب ابو
 عبد الله ابو ابي الحسن البصريان وعبد الجبار
 والامام الرازي الى جوازه مطلقا ونسبه ابن
 برهان في الاوسط الى المعظم وذهب جماعة
 الى المنع منهم ابو بكر الصري كما رأيت في كتابه
 وابو اسحاق المروزي كما رأيت في كتابه في النسخ
 والمنسوخ والقاضي ابو بكر وعبد الوهاب والجبالي
 وابنه وابوهاشم وابن السمعاني وابن ابي حبان
 وقال الاصفهاني في انه الحق ومنهم من فصل ومنع
 في الماضي لانه يكون تذييلا دون المستقبل لجرىاته
 مجرى الامر والتهى فيجوز ان يرفع ولان الكذب
 يختص بالماضي ولا يتعلق بالمستقبل ولهذا
 قال الشافعي لا يجب الوفاء بالوعد وانما يسمى
 من لم ينف بالوعد مخلقا لا كما ذابوا هذا التفصيل
 جزم به سليم وجرى عليه البيضاوي في المنهاج
 وسبقهما اليه ابو الحسن بن القطان فقال الخبر
 ضربان احدهما ما يمنع نسخه كما حكاه الله لنا
 عن الامم السالفة كقوله فليث فيهم الف سنة
 الا

الاخمين عاما والثاني ما كان من باب الاخبار الكائنة
 كقوله من صلى دخل الجنة ومن زنا دخل النار
 فهذا يجوز تغييره فيقال بعد ذلك من صلى ادخلته
 النار على حسب المصلحة هو وقيل ان كان الخبر
 الاول معلقا بشرط او استثناء جاز نسخه قال
 ابن مقلة في كتابه البرهان كما وعد قوم يونس
 بالعذاب ان لم يتوبوا فلما تابوا كشف عنهم وقال
 الامدي يجوز مطلقا اذا كان مما يتكبر واكثر
 عام فيبين النسخ اخراج ما لم يتناول اللفظ
 وقال ابن دقيق العيد المشهور في الخبر انه لا يدخله
 النسخ لان صدقه مطابقة للواقع وذلك لا يرفع
 ولختار جماعة من الفضلاء جوازه لكن جوازا
 مقيدا وينبغي ان يكون في صورتين احدها ان
 يكون بمعنى الامر نحو والوالدات يرضعن والثانية
 ان يكون الخبر تابعا للحكم فيرتفع بارتفاع الحكم
 تنبيهات الاول ان الخلاف مبني على تفسير النسخ
 وهل هو رفع او بيان كما صرح به القاضي فقال
 ذهب كل من قال بان النسخ بيان وليس برفع
 حقيقى الى جواز النسخ في الاخبار على هذا التاويل
 قال واما نحن اذا صرنا الى انه رفع لباس حقيقى
 وان المسين ليس بنسخ اصلا فلا نقول على هذا
 بنسخ الاخبار لان في تجويزه حينئذ تجويز الخلف
 في خبر الله وهو باطل وهذا بخلاف تجويز النسخ
 في الاوامر والنواهي لانه لا يدخلها صدق ولا كذب
 هو ومن هذا يعلم ان من وافق القاضي في تغييره



بالرفع وقال يجوز النسخ في الاخبار لم يتحقق ولم يقف
 الهندي على كلام القاضي فقال لا يتجه الخلاف ان
 فسرتا النسخ بالرفع لان نسخا حينئذ يستلزم الكذب
 وانما يتم اذا فسرتاه بالانها فانه لا يمنع حينئذ ان
 يراد من الدليل على ثبوت الحكم في كل الازمنة لا يوجبها
 الثاني ان الخلاف ايضا في الخبر المحض اما الخبر الذي
 معنى الامر والهي نحو والوالدات يرصعن والمطلقات
 يربصن لا يميزه الا المطهرون فالو خلاف في جواز
 نسخها اعتبارا بمعناه قاله ابن ابرههان وتبعه الهندي
 قال واما نقل الامام وغيره الخلاف في الخبر عن حكم
 شرعي فمحمول على ما كان خبر اللفظ ومعنى قلت
 لكن ذهب ابو بكر العفان من اصحابنا الى منع نسخ
 الخبر وان كان حكما شرعيا اعتبارا بلفظه حكاه
 عنه الشيخ ابواسحاق في اللمع وشرحها وسليم في
 التقريب وابن السمعاني في القواطع وقال عبده
 الوهان الصحيح انه لا يجوز نسخ الخبر الا اذا كانت
 مراد به الامر وقال الرويانى يجوز نسخ الامر وان
 ورد بلفظ الخبر وقال بعض اصحابنا لا يجوز اعتبارا
 بالاخبار وهو فاسد لا يختص بالاخبار بالاغلام
 واختصاص الاوامر بالالزام الثالث النسخ في الوعد
 والوعيد نقل ابواحسن في المعتمد عن شيوخ المعتزلة
 منع النسخ فيهما واما عندنا فذلك في الوعد لانه
 خلاف والخلف في الانعام مستعمل على الله وبه
 صرح الصيرفي في كتابه واما الوعيد كما خالفه بقرة
 فنسخه جاز كما قاله ابن السمعاني قال ولا يبعد
 ذلك

452 ذلك خلقا بل عفوا وكرما وظاهرا كلام ابن القطان
 السابق جواز نسخها وذكر بعضهم ان منشا الخلاف
 ان الوعيد هل هو خبر محض او مع ذلك انشا كصنع العتود
 التي تقبل النسخ لكونه اخبارا عن ارادة المتوعد وعزمه
 كما خبر عن الامر والهي المتضمن خبره عن طلبه المتضمن
 ارادته الشرعية وفي صحيح مسلم لما نزل قوله تعالى وان
 تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله عظم ذلك
 فامرهم النبي عليه السلام ان يقولوا سمعنا واطعنا فلما
 ذلت بها السنتهم نسخها الله بقوله لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها قال البيهقي وهذا النص بمعنى التخصيص
 فان الآية الاولى وردت مورد العموم فبينت التي
 بعدها ان مما لا يخفى لا يواخذ به وهو حديث النفس
 التي الذي لا يستطيع العبد دفعه عن قلبه قال وكثير
 من المتقدمين كانوا يطلقون عليه اسم النسخ على
 الاتساع بمعنى انه لولا الآية الثانية لمكان مواخذ
 بجميع ذلك قال ويحتمل ان يكون هذا اجزائ متضمنة للحكم
 وكانه حكم بمواخذة عباده بجميع ذلك وتبديهم به فلما
 قابلوه بالطاعة خفف عنهم ووضع عنهم حديث النفس
 فيكون قوله يحاسبكم به الله خبرا متضمنا للحكم اي
 محاسبكم به وهذا القول ان يكن منكم عشرون صابرا
 الآية قال وهذا كقوله من جملة كلام الشيخ ابي بكر
 الاسماعيلي قال وقال الخطابي النسخ لا يجري فيما اخبر
 الله عنه انه كان وانه فعل ذلك فيما مضى لئلا يؤدى
 الى الكذب والخلف ويجرى عند بعضهم فيما اخبر
 انه يفعله لجواز تعليقه بشرط بخلاف اخباره عما



فعله فانه لا يجوز دخول الشرط فيه وهذا الصح الوجه
 وعليه قال ابن عمر الآية ويجري ذلك مجرى العفو
 والتخفيف وليس بخلف وقال الصيرفي فان ثبت
 على ادخال الوعيد في باب الاخبار فقد وهم لان الله
 قد احذر ان يغفر ما دون الشرك ان شاء، وقال القرطبي
 اما الوعيد والوعد فلما كانا معلقين على ما يجوز النسخ
 والته بل جاز نسخها نعم قد ورد في الشرع اخبار
 ظاهرها الاطلاق وقيدت في مواضع اخرى كقوله
 اجيب دعوة الداعي اذا دعان فقد جاء تقييده
 بقوله ويكشف ما يدعون اليه ان شاء ونحوه فقد
 يظن من لا بصيرة له ان هذا من باب النسخ في الاجزاء
 وليس كذلك بل هو من باب الاطلاق والتقييد قال
 ابن حاتم الازدي في اللوامع واما الاوقات فلا تنسخ
 لانها لا تدخل تحت قدرة العباد وقال شارحه وهذا
 صحيح وانما يؤمر ان نوقع افعالنا في اوقات تعين لنا
 الرابع هل يرد النسخ في الدعاء روى الترمذي
 عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم
 العن اباسعيان اللهم العن الحارث بن هشام
 اللهم العن سفيان صفوان بن امية قال عليه
 السلام وهم كفار قرشي ثم اسلموا بعد ذلك
 قال صاحب مسند الفردوس بقوله اللهم ايامر حل
 سبته او شتمته فاجعل ذلك قرية اليك تنفق
 عليه وفي رواية ايمان من مسالة يمتنع نسخ
 جميع القران بالاجماع كما قاله الامام الرازي وغيره
 واما

واما نسخ بعضه فما يزخرنا قال ابى مسلم الاصفهاني
 كما نقله عنه الامام فصل في وجوه النسخ في
 القران وقسمه ابواسحاق المروزي والماوردي
 وابن السهاني وعزهم الى ستة اقسام احدها
 ما نسخ حكمه وبقي رسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه
 كنسخ آية الوصية للوالدين والاقربين بآية
 المواريث ونسخ العدة حولاً بآية اشهر وعشر
 فالمسوخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم والناسخ
 ثابت التلاوة والحكم ومنع بعض الاصوليين
 من ذلك لان المقصود من التلاوة حكمها فاذا
 انتفى الحكم فلا فائدة في بقائها حكاه جماعة من
 الحنفية واخباره ومنهم من ادعى الاجماع على
 الجواز وقال الأستاذ ابواسحاق هكذا منسوخا بآية
 العدة وعندى انها من المخصوص لان فيها تخصيص
 بعض الشروط بالايجاب وبعضها بالاستقاط الثاني
 ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه
 كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة
 وصيام عاشورا برمضان قال ابواسحاق المروزي
 ومنهم من جعل القبلة من نسخ السنة بالقران وزعم
 ان استقبال بيت المقدس بالسنة لا بالقران الثالث
 ما نسخ حكمه وبقي رسمه ورفع رسم الناسخ وبقي
 حكمه كقوله فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن
 الموت او يجعل الله لهن سبيلا بقوله الشيخ والشيخة
 اذا زنيا فاجوهما السنة نكاحا من الله وقال عمده
 لنا نقرؤها على عهد النبي عليه السلام ولولا



انه يقال زاد عمر في كتاب الله لا يثبتها فان قيل لانتم ان الرجم ثبت بهذه الآية بل انما ثبت بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثبت بالثب الرجم رواه مسلم قلنا هذا مقرر لحكم تلك الآية ويعرف انه لم ينسخ وقد يصف هذا من وجهين احدهما ان حمل الحديث على التأسيس والاثبات الرجم ابتداء اولي من حمله على تأكيد الآية المنسوخة وثانيهما ان الحديث ورد مبينا للسبل المذكور في قوله او يجعل الله لهن سبيلا فدل على انه غير متعلق باية الرجم بل هو اما مستقل باثباته او مبين للسبل من الآية الاخرى قال البيهقي « فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه واخمس مما نسخ رسمه بدل ان الصحابة لما جمعوا القرآن لم يثبتوها رسما وحكمها باق عندهم وقوله اوحى مما يقرا من القرآن الرابع ما نسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه كما مروى عن عائشة كان فيها انزل عشر رضعات نسخ بخمس رضعات فتوفي النبي عليه السلام وهن مما يتلى من القرآن قال ابن السمعاني يعني انه يتلى حكمه دون لفظه وقال البيهقي يعني من لم يبلغه نسخ تلاوته قرانا فهذا اولى وانما احتجنا لهذين التاويلين لانه ليس في القرآن اليوم وان حكمه غير ثابت فكان المنسوخ مرفوع التلاوة والحكم والناسخ باقى التلاوة ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه ومن نسخ حكمه مع بقاء اللفظ لانه يؤدي احدهما الى ان يبقى الكل ولا مدلول والاخر

حين صم

يؤدي

يؤدي الى ان يرتفع الاصل ويسمي الناسخ والصحيح هو الجواز لان التلاوة والحكم في الحقيقة شيان مختلفان فجاز نسخ احدهما وتبعية الاخر كالعبادتين وحزم شمس الائمة السرخسي بامتناع نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان الحكم لا يثبت بدون التلاوة وقد اورد على اثر عمر السابق كونه مما نسخ رسمه لان القرآن لا يثبت بمثل هذا فان من انكر آية من القرآن كفر وبمثل هذا لا يكفر فاذا لم يثبت كونه قرانا فكيف يدعى نسخه والرجم ما عرف بهذا بل حديث ما عرذ وكذلك حديث عائشة فان القرآن لا يثبت بخبر الواحد فلا تثبت به تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معا فانا لا نعقل كونه منسوخا حتى نعقل كونه قرانا وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد وهذا الاعتراض في القسمين اعني منسوخ التلاوة دون الحكم وعكسه ولهذا قال صاحب المصادر واما نسخ التلاوة دون الحكم فوجوده غير مقطوع به لانه منقول من طريق الاحاد وكذلك نسخها جميعا لا يقال ان ذلك لم يكن قرانا لقول عمر لولا ان يقول الناس زاد عمر في القرآن وذلك يدل على انه لم يكن قرانا قلنا انما قال ذلك لارتفاع تلاوته فلم يكتف لانه نسخ رسمه وقال لولا ان يقال زاد في القرآن المثبت لكتبت ذلك فان قيل الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالاحاد ممتنع سواء كان قرانا او خبرا قلنا والرجم ايضا لم يثبت بالتواتر بل بالاحاد وغايبته ان الرجم ثابت اجماعا والاجماع ليس بناسخ وغايبته الكشف عن ناسخ متواتر وقد تكون سنة متواترة وليس كون

اخدهما متواترا اولى من الآخر واجاب المصنف عن اصل
 السؤال بان التواتر شرط في القرآن المثبت بين الدفتين
 اما المنسوخ فلا نسلم ان ذلك شرط فيه بل ثبت بجبر
 الواحد لكن الذي قد ثبت ضمنا بها لا يثبت به استقلاله
 كالنسب لشهادة القوائل وكتبول قول الراوى في احد
 الخبرين المتواترين انه قبل الآخر على راي وان لزم نسخ
 المعلوم بقوله واجاب غيره بان زماننا هذا ليس زمان
 نسخ وفي زمان النسخ لم يقع النسخ بجبر الواحد وقال الكيا
 الطبري القرآن وان لم يثبت بجبر الواحد لكن ثبت
 حكمه والعمل به بقول عائشة وهي مما يتلى اى في حق
 الحكم وضعف هذا بان التلاوة تجوز بذلك واجاب
 اخرون بان قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم مطلق
 في الارضاع والخبر جالبيان العدد فلفظ القرآن محمل
 في حق العدد والخبر انما يلحق بجبر عائشة فالآية اذا
 كانت مبينة بالخبر وكان المراد خمس رضعات كان المتكوى
 خمس رضعات يعنى وهذا كقوله اقموا الصلاة واتوا
 الزكاة اذا ثبت الخبر بيان قد والزكاة نصف دينار
 وهو المراد بالخبر فكان قراءة الزكاة في القرآن قراءة
 نصف دينار والدليل على جواز نسخ الآخرة مع بقاء
 الحكم ان التلاوة حكم فلا يبعد نسخ احد الحكمين
 مع بقاء الآخر وليس احدهما متعا للثاني فزم هل
 يجوز للمحدث مس المنسوخ التلاوة قال الامدى تردد
 فيه الاصوليون والاشبه المنع وخالفه ابن الحاجب
 وقال الاشبه يجوز وهو اصح الوجهين عندنا ولذلك
 تبطل الصلاة بذكره فيها وذكر الرافي في اول
 باب

باب الزكاة ان القاضي بن كج حكي عن بعض الاصحاب وجها
 انه لو قرأ قارئ آية الرجم في الصلاة لم تغد صلاة
 والصحيح خلافه واما المنسوخ حكمه دون لفظه فله
 حكم ما لم ينسخ بالاجماع الخامس ما بقي رسمه وحكمه
 ولا نعلم الذي نسخه كالمروى انه كان في القرآن لو
 كان لابن آدم واد من ذهب لا يتغنى ان يكون له ثياب
 ولا يملأ فاه الا التراب ويتوب الله على من تاب
 رواه البخاري ومسلم من حديث انس مرفوعا ورواه
 احمد في مسنده وقال كان هذا قرانا فنسخ خطه
 قال ابن عبد البر في التمهيد قيل انه في سورة ص
 وفي رواية عن انس قال فلو ندرى اشئ نزل ام
 شئ كان نقول كما رواه انس في اصحاب بنرمعون
 انهم لقوارهم فرضى عنهم وارضاهم قلنا نقرأ ان قد
 بلغوا قومنا انا قد لعيننا ربنا فرضى عنا وارضانا
 واخرج الحاكم في مستدركه من حديث زر بن جبير
 عن ابي بن كعب ان النبي عليه السلام قرأ عليه لم يكن
 وقراها ان ذات الله بن عبد الله الكنفية لا اليهودية
 ولا النصرانية ومن تعجل خيرا فلن يكفر قال الحاكم
 صحيح الاستناد هكذا ذكر الماوردى هذا القسم في
 الكاوى ومثله بالحديث الاول وفيه نظر كما قال
 ابن السمعاني وقال ليس هذا ليس بنسخ حقيقة
 ولا يدخل في حده وعده غيره مما نسخ لفظه وبقي
 معناه وعده ابن عبد البر في التمهيد مما نسخ خطه
 وحكمه وحفظه ينسب مع رفع خطه من المصنف
 وليس حفظه على وجه التلاوة ولا يقطع بصحة



عن الله ولا يحكم به اليوم احد قال ومنه قول من قال
 ان سورة الاحزاب كانت نحو سورة البقرة والاعراف
 السادس ناسخ صار منسوخا وليس بينهما لفظ
 مثلوا كالموارث بالحلف والنصرة نسخ بالتوارث
 بالاسلام والهجرة ثم نسخ التوارث بالهجرة ذكره
 الماوردي قال ابن السمعاني وهذا يدخل في النسخ
 من وجه ثم قال وعندى ان القهين المحضرب
 تكلف وليس يتحقق فيها النسخ وحمل ابواسحاق
 المروزي التورث بالهجرة من قسم ما علم انه نسخ
 ولم يعلم ناسخه قال ولذا قوله تعالى وان تبدوا
 ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فهو منسوخ
 لا يذرى ناسخه لها ما كتبت وعليها ما كتبت
 وذكر ابواسحاق في وجود النسخ في القرآن شيئا
 الذي يرفع بلا ناسخ يحرق فلم يبق له رسم ولا
 حكم مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
 سورة البقرة فرفعت قال وهذه الاوجه في
 نسخ القرآن اما نسخ السنة فانما يقع في الحكم
 فاما الرسم فلم يدخل له **مسئلة** لا يشترط
 في النسخ ان يكون متأخرا عن المنسوخ في التلاوة
 وهذا كما لا يهتد على الدالة على التقاء بالبيت سنة متأخرة
 عن الدالة على البقاء اربعة اشهر وعشر الا انها
 متقدمة في النزول وكذلك نقله المنسوخون وشهوه
 بقوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم
 عن قبلهم التي كانوا عليها وهذا انزل بعد ان تولوا
 عن القبلة الاولى وتوجهوا الى الكعبة ثم جاء
 بعد

٤٥٧ بعد ذلك قد نرى تعقب وجهك في السماء فلنولينك
 قبلة ترضاها وقوله فلنولينك يدل على انه لم يحول
 بعد قلم يات الترتيب في الكتابة على النزول
 فتفهم هذا الفصل فانه دقيق المسئلة عز نزالها **مسئلة**
 مسئلة لا خلاف في جواز نسخ القرآن بالقرآن
 والسنة المتواترة بمثلها والاحاد بالاحاد
 والاحاد بالمتواتر سنة او قرانا بالاحاد والكلام
 في الجواز والوقوع اما الجواز عندنا فالاكثرون
 عليه وحكاه سليم عن الاشعرية والمعتزلة
 ومنهم من نقل فيه الاتفاق وبيده صرح ابن
 هارون في الاوسط فقال لا يستحيل عقلا نسخ
 الكتاب بخبر الواحد بلو خلا في وانما الخلاف
 في جوازه شرعا ومنعه المصنف وظاهر كلام
 سليم في التقريب ان غير الاشعرية والمعتزلة
 يقولون بمنعه عقلا وهو ظاهر ما نقله القاضي
 في التقريب عن الجمهور وقال الكيا لا يمنع منه
 ولا يلتفت الى من قال ان خبر الواحد يفيد الظن
 وكتاب الله قطعي فكيف يرفع المقطوع بمظنون
 فان هذا اشاع بما يلوح في الظاهر لان خبر
 الواحد وان كان مفضيا الى الظن لكن العمل
 به مستند الى قاطع وذلك القاطع اوجب
 علينا العمل بالظن ولولاها لما صرنا الى العمل
 به فوجب العمل به مقطوع والظن وراء ذلك
 فعلى هذا ما رفعنا المقطوع بمظنون واما

الوقوف فذهب الجمهور كما قاله ابن هارون وابن
 الحاجب وعندهما الى انه غير واقع ونقل ابن
 السمعاني وسليم في التقريب فيه الاجماع وعبارتهما
 لا يجوز بلا خلاف وهكذا عبارة القاضي ابي الطيب
 في شرح الكفاية والشيخ ابي اسحاق في اللمع ولم
 يجليا خلافا ويتبين حمل كلامهم على نفي الوقوع
 لما ذكرناه وان كانت ادلتهم صريحة في نفي الجواز
 وذهب جماعة من اهل الظاهر منهم ابن حزم الى
 وقوعه وهي رواية احمد احتجاجا بقصة اهل
 قبا حكاه ابن عقيل والزم الشافعي ذلك ايضا
 فانه احتج على جنرال واحد بقصة قبا وفصل
 القاضي في التقريب والغزالي وابو الوليد الباجي
 والقرطبي بين زمان الرسول وما بعده فقالا بوقوعه
 في زمانه وكذا قال امام الحرمين اجمع العلماء على ان
 الثابت قطعا لا ينحصر مطلقا ولم يتعرض لزمان
 الرسول وكان الفارق ان الاحكام في زمان الرسول
 في معرض التغيير وفيما بعده مستقرة فكان لا قطع
 في زمانه مسألة واما نسخ القران بالسنة فان
 كانت السنة احاد فقد سبق المنع وكرر ابن
 السمعاني نقل الاتفاق فيه وليس كذلك وان
 كانت متواترة فاختلغا فيه فالجمهور على جوازه
 ووقوعه كما قاله القاضي ابو الطيب وابن برهان
 وقال ابن فورك في شرح مقالات الاسعري انه
 ذهب اكثر اصحاب الشافعي واليه يذهب شيخنا
 ابو الحسن الاسعري وكان يقول ان ذلك وجد
 في

في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
 حيزا الوصية فان هذه الآية منسوخة بالسنة
 وهو قوله لا وصية لوارث وكان يقول انه لا يجوز
 ان يقال انها نسخت باية الوارث لانه يمكن ان يجمع
 بينهما هو ومن خط ابن الصلاح نقلته قال ابن
 السمعاني وهو مذهب ابي حنيفة وعامة المتكلمين
 وقال سليم هو قول اهل العراق وقالوا ليس لا في
 حنيفة نص فيه ولكن نص عليه ابو يوسف
 واختاره قال وهو مذهب الاسعري والمعتزلة
 وسائر المتكلمين قال الدوسقي في التقوم انه
 قول علمائنا يعني احنفية قال الباجي قال فيه
 عامة مشايخنا وحكاة ابو الفرج عن مالك
 ولهذا لا يجوز الوصية عنده للوارث للمحدث
 فهو ناسخ لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر الآية
 قال عبد الوهاب قال الشيخ ابو بكر وهذا
 سهو لان مالكا صرح بان الآية منسوخة باية
 الوارث وذهب الشافعي في عامة كتبه كما قاله
 ابن السمعاني الى انه لا يجوز نسخ القران بالسنة
 بحال وان كانت متواترة وجزم به الصيرفي
 في كتاب الودائع لابن سريج وقال امام الحرمين
 قطع الشافعي جوابه بان الكتاب لا ينسخ بالسنة
 وتردد في عكسه قلت وسياتي عن الشافعي
 حكاية خلاف في نسخ السنة بالقران فليجي هنا
 بطريق اولي او ينقطع بالمنع في العكس قال ابن
 السمعاني ثم اختلف القول على مذهب الشافعي

انه منع منه العقل او الشرع قال وظاهر مذهبه انه منع منه العقل والشرع جميعا وكذا قبله قال قبله سليم في التقريب وعبارته وذهب اخرون الى انه لا يجوز ذلك شرعا ولا عقلا وهذا ظاهر مذهب الشافعي اهو وفيما قاله نظير بقصارى كلامه منع الشرع كيف والعقل عنده لا يحكم شرعا والثاني انه منع منه الشرع دون العقل شرعا خلت القائلون بهذا فقال ابن سريج فيما نقله عنه الشيخ في التبصرة وابن الصباغ في العدة ان الذي منع منه ان الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وهذا اصح وقال ابو حامد الاسفرايني الشرع منع منه ولم يكن محوزا فيه اهو وقال الماوردي في الحاوي صرح الشافعي بانه لا يجوز نسخ القران بالسنة ووافقه اصحابه «
واختلفوا هل منع منه العقل والشرع على وجهين اهو وقال الاستاذ ابو منصور منهم من اجازة عقلا وادعى ان الشرع منع منه وهو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها فانما نبيخها وبه قال ابن سريج واكثر اصحاب الشافعي ومنهم من قال يجوز ذلك في العقل ولم يرد الشرع بمعه الا انه لم يوجد في القران آية نسخت بسنة اهو وقال في كتاب النسخ والمسخ اجمع اصحاب الشافعي على المنع من نسخ القران بالسنة وبه قال ابو العباس «
القلونسي وعلي بن مهدي الطبري وجماعة من متكلميهم واختلف هؤلاء في طريق المنع منهم من قال انه مستعمل من جهة دلالة العقل على استحالة وبه نقول وهو ايضا اختيار الاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني ومنهم من قال ان ذلك في العقل جائز الا ان الشرع قد ورد بالمنع «
وهو

٤٥٩ وهو في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها ولا تكون النسخ حيزا ولا مثملا فلا يجوز نسخها بها ولو لاهذه الآية لاجزا نسخ الآية بالسنة وهذا اختيار ابي اسحاق المروزي وابن سريج واكثر اصحاب الشافعي ومنهم من قال ان العقل يجيز نسخ القران بالسنة ولم يرد الشرع بالمنع منه الا ان لم يجد في القران آية منسوخة بسنة ناسخة انتهى ومن قال ينبغي اجواز العقلي الحادث بن اسد المحاسبي وعبد الله بن سعد والقلونسي والاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وابو منصور والظاهرية وحكاها صاحب المصاحف عن الشريف المرتضى وهي رواية عن احمد ومن نفي اجواز السمي الشيخ ابو اسحاق في اللمع واعلم انه قد غلط في الناس في النقل عن الشافعي في هذه المسئلة ونحت نذكر وجه الصواب في ذلك فنقول قال الشافعي في الرسالة واما ان الله لم يمانع ما نسخ بالكتاب وان السنة لا تكون ناسخة للكتاب وانما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل به نصا ومفسرة معنى بما انزل منه حكما قال تعالى واذا نتلى عليهم اياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقران عزيز هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي في قوله ما يكون لي ان ابدله ما وصفته من انه لا ينسخ كتاب الله الا كتابه كما كان المبتدئ بغرضه فهو المزيل المبتدئ لما شاء منه وليس ذلك لاحد من خلقه «
وكذلك قال تعالى يحول الله ما يشاء ويثبت وهو اشبه ما قبل والله اعلم وفي كتاب الله دلالة عليه قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها فانما نبيخها او مثلها



وقال تعالى واذا بد لنا آية مكان آية انتهى لفظه ومن
صدر هذا الكلام قيل عنه ان السنة لا تنسخ الكتاب
وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك حتى قال الكيا
الهراسي هفوات الكفار على اقدارهم ومن عد خطوه
عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار بن احمد كثيرا ما ينصر
مذهب الشافعي في الاصول والفروع فلما وصل الى هذا
الموضع قال هذا الرجل كبير ولكن الحق اكبر منه قال
الكيا في التلويح لم نعلم احدا منع جواز نسخ الكتاب
بخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر فلعله يقول
دل عرف الشرع على التحريم منه واذا لم يدل قاطع من
السمع توفيقا والا فمن الذي يقول انه عليه السلام
لا يحكم بقوله من نسخ ما ثبت في الكتاب وهذا يستعمل
في العقل قال والمغالون في حب الشافعي لما رواه هذا
القول لا يليق بعلو قدره كيف وهو الذي مهد هذا
الفن ورتبه واول من اخرج به قالوا لا بد وان يكون
لهذا القول من هذا العظيم محل فتمتوا في محامل
ذكروها قال وغاية الامكان في توجيه بيان احدهما
ان الرسول عليه السلام كان له ان يجتهد وكان
اجتهاده واجب الاتباع قطعا فقال الشافعي لا يجوز
ان يبين الرسول باجتهاده ما يخالف نص الكتاب
مع ان اجتهاده مقطوع به لانه لا بد له من مستند
في الشرع ولا يتصور ان يلوح له من وضع الشرع ما
ينتضي نسخ الكتاب وهذا بعيد لان الاجتهاد
لا يتطرق الى نسخ اصلا الشافعي في الاصحاب الشافعي
قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها فانسخ
منها

منها او مثلها يحتمل الكتاب وغيره مما هو اجز
في المثوبة واصح في الدارين فلما قال بعده السم
تعلم ان الله على كل شئ قدير علينا انه اراد بما
تقدم ما تفرد هو بالقدرة عليه وهو القرات
المجذفات فكانه تعالى قال نأت بخير منها مما
يخص بالقدرة عليه وهو بعيد فان المراد بذلك
انه القادر على العلم بالمصالح او اناشأها او ازالها
من الصدور وقد قيل نأت بخير منها بعد النسخ
اذ اقدم النسخ عليه وليس في الآية نسخ حكم
الآية ولان المراد خیر منها كتم انتهى كلامه وقد
صنف الامام ابو الطيب سهل بن سهل الصعلوكي
كتابا في نصرة قول الشافعي وكذا الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني ونليمذه ابو منصور المغدادي
وكانا من الناصرين لهذا الرأي وكذلك الشيخ ابو
اسحاق المروزي في كتاب النسخ حتى نص الشافعي
بالمنع وقرره وقال قال ابو العباس بن سريج كنت
اتاول قول الشافعي رحمه الله قد بما في المنع انه
لم يرد ذلك فلم يجوزوه وانه يجوز كونه حتى تدبر
هذه الآية ما ننسخ من آية فقبل له لم لا يكون معنى
خير منها حكما لكم خير من الحكم الاول وقد يكون
ذلك بالسنة فقال هذا هذيان لان الامر فيه
يامر بالشيء ثم يامر بعده بخلافه وهذا جار في
قدرة الرب الامر به وانما اجيز الله عز وجل عن
قدرته التي تعجز الخلق عن اقتعال مثله وذلك
دلالة على انه حق وان الرسول الذي جاء به

ابو ال محمد الميرزا الميرزا الذي
يعجز الخلق عن ك



صديق وان الجميع من عند الله وبني بقوله لم تعلم
ان الله على كل شيء قدير على محبت قدرته فيما ذكر
انه يفعل وانما ذلك في انزال الآيات المعجزات بدلا
من الآي المعجزات هي آيات معجزات للخلق ان ياتوا
بمثل وكذا بصفة القدرة ومعنى ثبات بغير منها
اي في عينها ويجوز اطلاق ذلك والمراد اكثر ثوابا
في التلاوة كما ورد في ام القران وسورة الاخلاص
قال ابو اسحاق في هذا كلام اي العباس بعد كلام
الثاني وفي كل منهما كفاية ثم اخذ ابو اسحاق
في الاستدلال على المنع وفيه فائدة جلية وهي
تحرير النقل عن ابن سريج انه كان اول ما ذهب
في تأويل كلام الثاني الى منع الوقوع ثم ثبت
على الامتناع فأعرف ذلك فان الناس خلطوا في
النقل عن ابن سريج وكذلك كلام الثاني في
المنع حرره الامام ابو بكر الصيرفي في كتابه ثم
قال وجماع ما اقول ان القران لم ينسخ قط بسنة
من شاء فليرنا ذلك فانه لا يقدر عليه فان
الثاني لم يحل جواز العبارة ان ياتي برفع حكم
القران بالسنة وانما قال لا يجوز للدلائل التي
ذكرناها فقيام الدليل عنده هو المانع من جواز
ذلك وهو كقوله لا يجوز نكاح المحرم ولا يجوز
بيع كذا بالخبر وغير ذلك من قيام الدليل فهذا
وجه قوله يمتنع ان تنسخ السنة القران اهو
وعلى ذلك جرى ابو اسحاق في اللمع فقال لا يجوز
نسخ القران بالسمع من جهة السمع على قول الثاني
وكذا

وكذا ابن برهان فقال لا يصح عن الثاني ذلك
وانما نقل عنه امتناع ذلك من جهة السمع لا من
جهة العقل وقال القاضي في مختصر الترتيب
منهم من يقول يجوز عقلا وانما امتنع بادللة السمع
قال وهذا هو الظن بالثاني مع علو مرتبته
في هذا الفن انتهى واحاصل على هذا الوجه ان
الثاني لم يمنع اجواز العقلي بل لم يتكلم فيه السنة
لا في هذا الموضوع ولا في غيره ولا وجه للقول به
لان ان اراد به قابله انه يلزم من فرضه المجال
فباطل وان اراد ان العقل يقتضي تعيجه فهو قول
معتزلي والثاني يرى من المقالين فان
قلت فما وجه قول سليم وابن السمعاني ان ظاهر
مذهب الثاني انه منع منه العقل والسمع جميعا
وكذلك نقل عن ابن الحسن في المعتمد ان الثاني
منع منه بالعقل وكذا البأحي قلت من نقل عنه
المنع الشرعي فقط اعظم وأكثر فيرجح على نقل
هو لانه ولو قطعنا النظر عن كل من المقالين
لرجعنا الى قول الثاني وقد علمت ان كلامه في تعي
اجواز الشرعي على هذه الكسفة التي بناها لا
المنع مطلقا ولهذا الحجة بادللة الشرع ولهذا ذهب
الصعلوكي وابو اسحاق الاسفرائيني وابو منصور
البغدادي الى ان العقل يجوز نسخ كل واحد منهما
بالاخر ولكن الشرع مانع منه فيهما جميعا وقال
المفتوح لم يرد الثاني مطلق السنة بل اراد
السنة المنقولة احادا واكتفى بهذا الاطلاق

٤٦١

٥/٤

لان الغالب في السنن الاتحاد قلت والصواب ان معصود
 الشافعي ان الكتاب والسنة لا يوجدان مختلفين
 الا ومع احدهما مثله ناسخ له وهذا التقسيم عظيم
 وادب مع الكتاب والسنة وفهم بموقع احدهما
 من الاخر وكل من تكلم في هذه المسئلة لم يقع على
 مراد الشافعي بل فهو اخل في مراده حتى غلطوا
 واولوه وياتي مزيد بيان فيه في المسئلة بعدها
 وقد اجمع من خالف الشافعي باي من كتاب الله
 نسخت احكامها ولا ناسخ لها في القران وانما
 نسختها السنة التي كانت متواترة في الصدر الاول
 ثم استغنى عن نقلها بالاجماع فصارت احاد كوجوب
 الوصية للوالدين والاقربين بقوله لا وصية لوارث
 واجاب الصيرفي بان آية الموارث نسخت والرسول
 عليه السلام بين انها ناسخة وقال الكيا الطبري
 يمكن ان يقال نسخ باية اخرى لم ينقل رسمها ونظيرها
 النيا كما قيل في قوله تعالى وان فاتكم شئ من
 ازواجكم فان هذا الحكم مسوخ اليوم الا الله لم يظهر
 له سنة ناسخة فان جاز لكم الحمل على سنة لم تظهر
 حاز لنا الحمل على كتاب لم يظهر انتهى وقال الصيرفي
 ولا يقال ان الرجم نسخ بالجمله عن الزاني لان الرجم
 رفع لم يكن اجمله عليه بالقران فحظ
 السنة البيان والاجبار عن المراد ولان الله تعالى
 جعل السنة للبيان فحال ان ينسخ الشئ بما بينه
 قال وانما جاز نسخ بعض القران ببعضه للاحتراز

هنا بياض وكتب
 بعضهم مكان المبيض
 له ما نصه
 شئ فليظرو

من

من حجة الكفار ان يكون بغير المعجز وليس هذا في السنة
 انتهى فان قيل قد نسخ قوله تعالى قل لا اجد فيها اوحى
 الاية بنبيه عن اكل كل ذي ناب قلنا الاية اجتمع فيها
 لفظان متعارضان فيتعين صرف احدهما للآخر
 فلفظ اوحى ماض لا يتناول الاحسن ورود الاية ولفظ
 لا ينفي المستقبل بنص سيبويه كما في قوله تعالى
 لا يموت فيها ولا يحيى والمراد الاستقبال ضرورة وح
 لا بد من صرف لا اوحى او صرف اوحى للفظ لا فان
 صرفنا لا للفظ اوحى فلا نسخ لعدم التناقض بين
 الاية والخبر وان علينا كان تخصيصا لانسخا فلا
 حجة فيه وما عارض به المحصوم دعواهم ان الشافعي
 عمل باحد ابيث الدباغ مع انه ناسخة لقوله تعالى حرمت
 عليهم الميتة فنسخ الكتاب بالكتاب انه من باب التخصيص
 لا النسخ وقد روى الامام احمد في حديث شاة ميمونة
 وقوله هل لا اخذتم مسكها فقالت ميمونة ناخذ مسك
 شاة ميمونة فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انما قال الله تعالى قل لا اجد فيها اوحى الى محرما على
 طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم
 خنزير فانه رجس وانتم لا تطعمون له حينئذ فيمن
 صلى الله عليه وسلم ان المراد بقوله تعالى الا ان يكون
 ميتة تحريم الاكل بما جرت العادة باكله وهو اللحم
 فلم يتناول الاية وهذا جواب آخر تنبيهات الاول
 اذا قلنا بامتناع نسخ القران بخبر الواحة فاذا يفعل
 فيه وجهات لاصحابنا حكاهما ابو الحسن السبلي



في كتابه ادب الجدل احدهما يجب الاعتماد على الامة
 وترك الخبر اذا لم يمكن استعماله ولا نسخ الآية والثاني
 انه يجب حمل الآية على انها نحت بثلثها او بما يجوز
 نسخها بدليل الخبر الصحيح بعده بخلافه قال فاما اذا
 كانت الخبر متواترا وقتنا بالمنع فحكمه ما سبق من
 خبر الواحد الثاني انهم تعرضوا للاجود والتواتر
 وسكتوا عن المستفيض لانه يؤخذ حمله من المتواتر
 بطريق الاولى وقد توقف فيه الشافعي وقال قد
 جوزوا التخصيص به والاحاطة في النسخ اكد وقد
 تعرض له ابن برهان في الاوسط في باب الاخبار
 وحكى عن بعضهم جواز نسخ الكتاب به قال ومنهم
 من منع وجوز الزيادة على الكتاب به لان الزيادة
 ليست بنسخ انتهى وظاهر كلام الماوردي في الحاوي
 انه لا فرق بين المستفيض والمتواتر فانه حكي الخلاف
 في نسخ القرآت ثم قال وجوز ابو حنيفة نسخ الكتاب
 بالسنة المستفيضة كما نسخت اية الموارث مجديث
 لا وصية قال وهذا غلط فانه انما نسخها اية الموارث
 وكانت السنة بيانا الثالث في المسألة حديث رواه
 الدارقطني عن جابر رفعه كلام لا ينسخ كلام الله
 وكلام الله ينسخ بعضه بعضا وقال ابن عدي في
 الكامل انه حديث منكر مسئلة واما نسخ السنة
 بالقران فمن جواز نسخ القران بالسنة فاولى ان يجوز
 هذا واما المانغوت هناك فاختلفوا وللشافعي فيها
 قولان حكاهما القاضي ابو الطيب والشيخ ابواسحاق
 وسليم وامام الحرمين وصحوا الجواز وقال ابن
 برهان

برهان هو قول المعظم وقال سليم هو قول عامة
 المتكلمين والفقهاء وقال ابن السمعاني انه الاولى
 ٤٦٣ بالحق وجزم به الصيرفي هنا مع منعه هناك
 وظاهر كلام ابى اسحاق المروزي نصحيه لكن
 حكي الرافعي في باب الهدية ان المنع منسوب الى اكثر
 الاصحاب وقال الماوردي في الحاوي في باب العضا
 طاهره ههنا وحرهان او قولان التردد منه وقا
 الذي نص عليه الشافعي في القديم والجديد انه
 لا يجوز نسخ السنة بالقران كما لعكس وقال ابن
 سريج يجوز بخلاف ذلك لان القران اكد من السنة
 وخرجه قولاناسا للشافعي من كلام تاوله في
 الرسالة انتهى وقال ابواسحاق المروزي في
 كتابه نص الشافعي في الرسالة القديمة والجديدة
 على ان السنة لا تنسخ الا السنة وان الكتاب
 لا ينسخ السنة ولا العكس وقال ابن السمعاني
 ذكر الشافعي في الرسالة القديمة والجديدة ما
 يدل على ان نسخ السنة لا يجوز ولعله صرح بذلك
 دلوح في موضع اخر بما يدل على الجواز فخرجه اكثر
 اصحابنا على قولين واظهرهما من مذهبه انه لا يجوز
 والثاني الجواز وهو اولى بالحق انتهى وقد استعظم
 الكيا الهراسي القول بالمنع ههنا ايضا وقال
 توجهه عسر جدا او الممكن فيه ان يقال انه عليه
 السلام اذا قال عن اجتهاد فلا يجوز ان يرد الكتاب
 من بعد بخلافه لما فيه من تقرير الرسول على
 الباطل وابهام المخالفة وقال في تعليقه قد صح



عن الشافعي انه قال في رسالته جميعا ان ذلك
 هيرجايز وعد ذلك من هجواته وهجوات الكبار
 اللبار على اقدارهم ومن عد خطوه عظم قدره
 وكان عبد الجبار بن احمد كثيرا ما يصر مذهب
 الشافعي في الاصول والفروع فلما وصل الى هذا
 الموضع قال هذا الرجل كبير لكن الحق اكبر منه ثم
 نصر هو الحق قال الكتاب والمغالون في محبة
 الشافعي لما راوا ان هذا القول لا يليق به طلبوا
 له محامل فقبل انما قال هذا بناء على اصل وهو
 جواز الاجتهاد للرسول فجاز الاجتهاد في
 بنص الكتاب وحكم فتراد الرسول نسخ
 باجتهاده لا يجوز له لان الاجتهاد لا يودي الى بيان
 امد العباد ولا يهدي الى مقدار وقتها وهذا
 باطل لان الشافعي منع من النسخ بالتواتر وقضية
 هذا الكلام تحوير نسخ القرآن بالسنة التي
 لا توجد وبيانه ان ما كان بياننا في كتاب الله بالحق
 كان ثبوت عليه باجتهاد الرسول لان الاجتهاد
 استخراج من جهة الله وهو لا يجوز مع وجود الكتاب
 فكأنه يقول الشافعي يمنع من نسخ الكتاب بسنة
 لا يتصور وجودها انتهى كلامه وصيغة الشافعي
 في الرسالة بعد الكلام السابق وهكذا سنة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة
 لرسوله ولو احدث الله لرسوله في امر من فيه غير
 ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم اليه حتى
 يبين للناس ان له سنة فاشحة التي قبلها مما
 يخالفها

هنا بياض

بخالفها وهذا مذكور في سنته صلى الله عليه وسلم
 فان قيل هل ينسخ السنة بالقرآن قيل لو تحت
 السنة بالقرآن كان للنبي عليه السلام سنة
 تبين ان السنة الاولى منسوخة بسنة الاخيرة
 حتى يقيم الحجة على الناس بان النبي ينسخ بمثله
 انتهى وفيه كذلك قوله في الرسالة في مواضع
 اخرى وقد ورد حديث ابي معين في تأخير النبي
 صلى الله عليه وسلم الصلاة يوم الخندق وان
 ذلك قبل ان ينزل الله الآية التي ذكر فيها الخوف
 ثم ذكر الشافعي صلاة النبي صلى الله عليه وسلم
 بذات الرقاع ثم قال وفي هذا لالة على ما وصفت
 قبل هذا في هذا الكتاب من ان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اذا سن سنة فاحدث الله في
 تلك السنة نسخا او
 الى سنة منها
 سن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة
 تقوم الحجة على الناس بها حتى يعلموا ان ما صاروا
 من سنته الى سنته التي بعدها فنسخ الله
 تأخير الصلاة عن وقتها في الخوف الى ان يصلوها
 كما انزل الله ورسول الله صلى الله عليه
 وسلم في وقتها ونسخ صلى الله عليه وسلم سنة
 في تأخيرها بقرض الله في كتابه ثلث سنة صلاة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في وقتها كما
 وصفت انتهى ومن صدر هذا الكلام اخذ
 من نقل عن الشافعي ان السنة لا تنسخ بالكتاب
 ولو تأمل عيب كلامه بان له غلط هذا الفهم

٤٦٤

صلاة صح

هنا بياض
 وكتب بعضهم مكان
 المبيض له ما يفهم
 تحريفا فليتنظر

ها



وإنما مراد الشافعي ان الرسول اذا سن سنة انزل الله
 في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلا يبد ان يسن النبي
 عليه السلام سنة اخرى موافقة للكتاب تنسخ
 سنته الاولى لتقوم الحجج على الناس في كل حكم
 بالكتاب والسنة جميعا ولا تكون سنة مفردة
 تخالف الكتاب وقوله ولو احدث صريح في ذلك
 وكذلك ما بعده والحاصل ان الشافعي يشترط لوقوع
 نسخ السنة بالقران سنة معصدة للكتاب
 فاسخه فكانه يقول لا تنسخ السنة الا بالكتاب
 والسنة معا لتقوم الحجج على الناس بالامرين
 معا ولا يتوهم انفراد احدهما من الاخر فأت
 الكل من الله والاصوليون لم يقفوا على مراد
 الشافعي في ذلك وقد سبق ان هذا ادب عظيم
 من الشافعي الا ما ذكرناه فان قيل يرد عليه الكتاب
 المنفرد بالسنة والسنة المنفردة بالكتاب قيل
 الحجج في ذلك قائمة بالكتاب والسنة جميعا
 اما الاول فلتبليغ النبي والعلم باتباعه امر ما تواتر
 عنه من الامر بطاعة الله واما الثاني فلقوله
 وما اتاكم الرسول فاجتمع في كل مسألة ودليلات
 فان قيل فهذا حاصل فيما اذا كانت لحدتها ناسخا
 لاخر قيل نعم ولكننا تعلم ان النبي صلى الله عليه
 وسلم اعلم بالله واكثر ابا ومساعدة الى ما يؤمن
 به ولا يبقى مكان ازالة المثبتة عن الناس
 وازالة عذرهم وذلك يقتضي انه لا يبقى له سنة
 تخالف الكتاب الا بهت انها منسوخة بيا ناصحيا
 بقوله

بقوله او فعله حتى لا يتعلق من في قلبه ريب باحد هما
 ويترك الاخر وهذا من محاسن الشافعي الذي لم
 يسبقه غيره الى الافصاح به وقد وقع الى هذا
 المعنى ونبه عليه جماعة من ائمتنا منهم ابواسحاق
 المروري في كتاب التاميم فقال وقد نقل كلام
 الشافعي في الرسالتين فذكر الكلام السابق ثم
 قال وذكر الشافعي في الرسالة القديمة منع نسخ القران
 بالسنة ثم قال وكذلك القران لا ينسخ السنة ولو
 احدث الله عز وجل لمبنيه في سنة سنها عزما
 سن الرسول لمبني رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ايضا غير السنة الاولى حتى ينسخ بسنة الاخره
 سنته الاولى وقال ايضا في القديمة في مناظرة
 بينه وبين محمد حكاية عن محمد انه قال واذا كانت
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم سنة فرسول
 الله صلى الله عليه وسلم اعلم بما اراد الله عز
 وجل ولا يتاول على سنة لرسول الله صلى الله عليه
 وسلم ولا يزعم ان الكتاب ينسخ بسنة ولكن
 السنة تدل على معنى الكتاب فقال الشافعي اذا
 اصيب وهذا قولنا فكيف لا نقول باليمين مع
 الشاهد قال ابواسحاق فقد نص الشافعي في الرسالة
 القديمة والجديدة على ان سنة الرسول لا تنسخ الا
 بسنة وان الكتاب لا ينسخ السنة ولا السنة
 تنسخ الكتاب وان كان فيما للنبي صلى الله عليه
 وسلم فيه سنة انما ياتي امرتان ينسخ سنته
 حتى يكون هو المتولى نسخها والسنة ان يكون

ذلك لا يتخلط البيان بالسنخ فلا يوجد لرسول
الله سنة ظاهر القرآن خلافها الا جعل القرآن ناسخا
او جعلت السنة اذا كان ظاهرها خلاف القران
ناسخة للقران فيكون ذلك ذريعة الى ان يخرج الكثر
السنن من ايدينا وقد قال الشافعي في مواضع ما يوجب
ان القرآن ينسخ السنة الا انه في ايدينا وحب استعمالها
على ما يمكن منها والذي يمكن تخصيص العام بالنص
يعلمنا ذلك ثم سواء تقدمت السنة او تأخرت لانها
ان تقدمت فالكلام مثبت عليها وهي بيان وان
تأخرت فهي تفسيره وهي بيان ومن جعلها منسوخة
فانما يريد متى ان يترك المفسر بالجهل ومن اراد ذلك
منا قلنا له بل بيان كما امر الله بنبيه بالبيان به
فلا يجوز ترك النص بما يحتمل المعاني قال وهذا جملة
مما قاله الشافعي في هذا الباب وما قاله ابو العباس
ابن سريج فيه اهو ومنهم ابو بكر الصري في كتابه
قال ومعنى قول الشافعي ان السنة لا تنسخ القران
صحيح على الاطلاق لا ياتي حينئذ بحكم يرفع القران
ابدا ومعنى قوله لا ينسخ القران السنة الا احدث
النبي صلى الله عليه وسلم سنة تبين السنة الاولى
قد ازيلت هذه الثانية كلام صحيح احوال ان تلوث
السنة تاتي برفع القران الثابت على ما بينا من
قيام الادلة واجاز ان ياتي القران برفع السنة بل قد
وحده شرقيه يانه لا بد من سنة معه تبين انه
ازال الحكم لئلا يجوز ان يجعل عموم القران منيلا لما
بينه من سنن النبي عليه السلام لوهم ان يتوهم

ان صح

ان

ان قوله فاعسلوا ارجلكم منزل الحكم مسح الخفين ومثله
قوله لا تجد فيها او حتى الى مخرما على طام يطعمه منزل
لكل ذي ناب من السباع ونحوه قال الشافعي عند
ه كره صلاة الخوف وحكي عن ابن سعيد صلاة النبي
عليه السلام يوم الخندق وذلك قبل ان ينزل بعد
فرجالا اوركيانا فقال وهذا من الذي قلت لك
ان الله اذا حدث لرسوله في شيء سنة عليه السلام
فلا بد من سنة تبين ان سنته الاولى منسوخة
بسنته الاخرى يعني ان الله عز وجل رفع الحكم
بالآية ففعل هذه السنة لان الرفع هو القران
والسنة هي المثبتة ان القران قد رفع حكم ما سنه
وبيانا للامة الاترى النبي صلى الله عليه وسلم
قد علم ان الحكم قد زال بما امر وصار هو الغرض بفعله
امثالا للمفروض عليه وعلى امته وبيانا للامة
انه قد ازيل ما سنه فعلم بسنته الثانية ان
الله قد ازال سنته الاولى لما وصفت من احتمال
ترتب الآية على السنة لئلا يشك ذلك في الترتيب
والغرض وقد نص الشافعي على ذلك فقال فيما عده
النبي صلى الله عليه وسلم لتريش بنقض الله الصلح
من رد المؤمنين فهذا يدل على ان القران هو الذي
رفع السنة انتهى كلامه وقال الغزالي في المتحول
اما ورود آية في مناقضة ما تضمنه الخبر فجائز
بالاتفاق ولكن الفقهاء قالوا النبي عليه السلام
هو الناسخ لخبره دون الآية قال وهذا كلام لا
فائدة فيه ولا استحالة في كون الآية ناسخة للخبر

وعزى الى الشافعي الصير الى استحالته ولعله عني في
المسئلة ان النبي عليه السلام لا ينسخ ولا يبين وانما
الناسخ الله اهو وقال القاضي في التقریب كان الشافعي
يقول يجوز ورود القرآن بلفظ ينفي الحكم الثابت
بالسنة عزانه لا يقع النسخ به حتى يحدث النبي عليه
السلام مع القرآن سنة له لخرى بينهما انتفاء حكم
السنة المتقدمة وهذا مما لا وجه له لانه اذا كانت
القرآن من عند الله وكان ظاهره ينفي حكم السنة
وجب القضاء على رفعه لها ولو كان ما هذه حكمة
من القرآن لا يكفي في ذلك في رفع حكم السنة لفظ
سنة اخرى ينفي حكمها فان قيل قد يلبس الامر في
ذلك فيظن سامع لفظ الآية انه غير مراد به رفع
حكم السنة قلنا اذا لم يحتمل اللفظ غير ما يصاد حكم
السنة ارتفع الهم وقال ابو اسحاق المروزي نص
الشافعي في موضع آخر على ان الله ينسخ سنة رسوله
غير ان قوله لم يختلف في ان الله ناسخ ذلك لم يكن يد
من ان يكون لرسول الله عليه السلام سنة تبين ان
السنة الاولى منسوخة اما بالسنة او بكتاب الله
لان المنع من اجازة نسخ الله سنة بنبيه لانه لا يخلط
البيان بالنسخ فتخرج السن من ايدينا فاذا انسخم
الى السنة الاولى والى القرآن اتي برفعه سنة اخرى
تبين ان السنة الاولى منسوخة فقد زال ما يتجوزه
من احتياط البيان بالنسخ ولا يبالي بعد ذلك ايها
الناسخ بلحكم الاول الكتاب للسنة او السنة للسنة
وليس في ايدينا دليل واضح على انه لا ينسخ الكتاب
بالسنة

الذي

بالسنة كما ان السنة لا تنسخ القرآن قال وحكي ابو العباس
ابن سريج قول الشافعي في الرسالة ان الله لا ينسخ
سنة الاومعها سنة له تبين ان السنة الاولى منسوخة
والاخرجت السن من ايدينا شر قال وهذا الذي اخرج
به الشافعي بين لمن تدبره وذلك لان الله قال لنبيه
لتبين للناس ما نزل اليهم فاذا كانت هذه الايات محتملة
للخصوص شرعا عنه عليه السلام ما يدل على ذلك
فهو بيان منه له فاذا جعلت ناسخة له فاذا ادري
ذلك الى ابطال الوضع الذي وضع الله له بنبيه من
الابانة عن معنى الكتاب فان قيل انما هي بيان اذا
اشتم انه قال بعد نزول الآية قيل انه قوله والآية
اذا جعلنا الناسخ دليله على انه الناسخ وان الذي
بنا فيه منسوخ كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها تنبيهان الاول قسم الصير في ما ياتي
من القرآن برفع ما حكم به النبي عليه السلام الى
ضربين احدهما لا يحتمل الموافقة بنا الخطاب
يعلم رفعه كقوله قد نرى نقاب وجهك في السماء
الآية وكصلح الرسول لقرش على ان يرد النساء
اليهم فانزل الله فلو ترجعوهن الى الكفار
فهذا يعلم من ظاهر الخطاب ان الحكم قد ازيل
ويكون فعل النبي عليه السلام امثاله لامر الله
والثاني يحتمل الموافقة كآية الوصايا مع الموارث
فانه يحتمل ان يجمع الوصية والميراث للوالدين
والاقربين فلو ثبت النسخ الا ان تاتي سنة



تبين ان الآية رافعة لقوله عليه السلام ان الله اعطى
 لكل ذي حق حقه فلو وصية لوارث قال ومثل
 ان عموم آية على سنة فلا بد حينئذ من سنة تبين
 ان السنة الاولى قد ازيل حكمها ببيان السنة الثانية
 الثاني ان الكلام هنا في الجواز هل هو الشرعي
 او العقلي فيه ما سبق وقد صرح الماوردي بان العقلي
 محل وفاق فقال فابعد ما سبق شر اختلاف اصحابنا
 في طريق الجواز والمنع في الشرع مع جوازه في العقل
 على ثلاثة اوجه احدها لا توجد سنة الاولها
 في كتاب الله اصل كانت فيه بيانا للمجمل فاذا ورد
 الكتاب بنسخها كان نسخا لما في الكتاب من اصلها
 فصار ذلك نسخ الكتاب بالكتاب والثاني يوحى
 الى رسوله بما تحققه من امته فاذا اراد نسخ ما
 سنة الرسول اعلمه به حتى يظهر نسخه بشره
 الكتاب بنسخه تأكيد للنسخ رسول فصار ذلك
 نسخ السنة بالسنة والثالث نسخ الكتاب
 بالسنة فيكون امر من الله لرسوله بالنسخ فيكون
 الله هو الامر به والرسول هو النسخ فصار
 ذلك نسخ الكتاب نسخا بالكتاب مسئلة
 حكى ابو بكر الرازي من الحنفية في كتابه عن بعضهم
 ضربا اخر في الامتناع وهو انه صلى الله عليه
 وسلم قد كان يقف في تاويل مجمل الكتاب على
 ما لا يشركه في الوقوف عليه احد من امته
 فليت له سنة لا كتاب فيها الا وقد محتمل ان
 يكون لها في الكتاب جملة تدل عليها فخص
 الله

الله رسوله يعلم ذلك فلم يثبت ان آية نسخت منه
 لان تلك السنة قد تكون مأخوذة من جملة الكتاب
 وان خفي علينا علم ذلك بعد قال ابو بكر وهذا
 يوجب ان لا يكون للنبي صلى الله عليه وسلم سنة
 اصلا وان يكون كل ما بينه فهو بيان لجملة مذكورة
 في القران قد علمها دوننا وبطلونه معلوم
 باتفاق الامة مسئلة قد حكى الشافعي في اول
 الرسالة قولاً عن بعض اهل العلم نحو حكى الرازي
 عن هذا القائل استقرا انه لم يزد انه يجب
 عنده سنة الا وقد وجد لها حكمة من الكتاب
 نحو ما ادعوه من نسخ استقبال بيت المقدس
 واستحلال الخمر وتحريم المباشرة والنظر بعد
 اليوم في ليالي الصوم فقد يكون استقبال بيت
 المقدس مأخوذاً من قوله اولئك الذين هدى
 الله فبهداهم اقتده وشرب الخمر من قوله اشرو
 كبير ومنافع للناس ومعلوم ان شربها لا يجل وفيه
 اشرو ويحرم ما يجل للمفطر يا ايها الذين امنوا كتب
 عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ابي على
 الصفة وان ورد ما لم يطع فيه على ذلك فيجوز
 ان يكون مأخوذاً من الكتاب وان خفي علينا
 علمه شرزيف الرازي هذه المقالة ورد هذا
 كله مسئلة اشار الى بوسي الى ان الخلاف في
 هذه المسئلة والتي قلنا نشأ من الخلاف في
 ان الزيادة نسخ او بيان فالشافعي يرى انه
 بيات وما ورد مما يوجب النسخ جعله من قسم



البيان وعندنا ان الزيادة نسخ فاضطررنا الى القول بجواز نسخ السنة بالكتاب وبالعكس وقال ابن الميثر في شرح البرهات طريق النظر عندي في هذه المسئلة غير ما ذهب اليه المصنفون وذلك لان الناسخ والمنسوخ امر قد فرغ منه وجف به القلم فلا يتوقع به الزيادة وينبغي ان يسم الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة فان لم يجد شيئا من الذي نسخ بالسنة ولا العكس قطعتا بالواقع واستغنينا عن الكلام على الزايد لانه لا يقع ابدا قال وھمنا مزلة قدم لا بد من التنبية عليها وذلك انا قد نجد حكما من السنة منسوخا ونجد في الكتاب حكما مضادا لذلك المنسوخ فيسبق الوهم الى انه الناسخ وهذا غير لازم لانا قد نجد في السنة ناسخا فلعل الموجود في السنة هو الذي نسخ والموجود في الكتاب نزل بعد ان استقر النسخ فلا يتعين كون ذلك هو الناسخ ثم نتبع ذلك بالامثلة مسئلة اذا وردت السنة بيانا لجهل الكتاب كقوله فاعلوا وجوهكم وبين الرسول الرضوء ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به قال ابو اسحاق المروزي فما كان من السنة من هذا النوع فلا يجوز ان ينسخ بالسنة لان الغرض لا يثبت الا بالكتاب لا بالسنة قال وكذلك ما ورد في الكتاب مجمولا ففسرته السنة او عا ما فخصصته او متشابهها او بيانا للناسخ من منسوخ مثل اقيموا الصلاة واتوا

واتوا الزكاة فلا يجوز نسخ ذلك بالسنة فيما كان بيانا للجملة التي احتيج الى تفسيرها فاما ما ضم هو اليها فيجوز نسخه بالسنة مسئلة ظاهر مذهب الشافعي كما قاله الماوردى والرويانى ان القول لا ينسخ الا بالقول وان الفعل لا ينسخ الا بالفعل وقال بعض اصحابنا بجواز نسخ كل واحد منهما بالآخر لان كلا منهما سنة يؤخذ بها وقد قال عليه السلام في السارق فان عاد في الخامسة فاقتلوه ثم رفع اليه سارق في الخامسة فلم يقتله فدل على انه منسوخ وقال الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم ما عزا ولم يجلد به فدل على ان الجلد منسوخ وما حكيناه عن بعض الاصحاب صححه الشيخ في المبع وهو الذي يقتضيه مذهب الشافعي فانه ذكر في ايجاب العمود اذ اصلى الامام قاعدا انه نسخ بفعله صلى الله عليه وسلم في مرض موته وقال القاضي يجوز نسخ الفعل بالفعل اذا علم كونها مشبتين لحكين متنايين فاما النسخ باقرار الرسول على الفعل او المنع منه فقد ذكرناه في باب الاخبار قال واختلف ايضا في نسخ قوله بفعله فاجازه قوم ومنعه اخرون والصحيح وقال ابن عقيل من الحنابلة لا يجوز النسخ بالافعال وان جعلنا هاداة على الوجوه دون دلالة صريح القول والشئ انما ينسخ بمثله او باقوى منه وقال ابن فورك اذا قرأ على

اجواز صح



غير ما امر به هل يدل اقراره على نسخ الاول وجهان
احدهما ان يقع به نسخ كما يقع به التخصيص
على قولنا ان الفعل يدل على الوجوب ومن توقف
في الفعل قال ويستدل باقراره على انه قد سبقه
قول نسخ به الامر الاول لان فعله يقع تخصيصا
ويقع متعديا فمن قال بهذا فانه يقول في حديث
معاذ وكان قد تقدم من النبي صلى الله عليه وسلم
لمعاذ قولاً في ذلك ثم قال سن لكم معاذ سنة
فاتبعوه فاصافها الله تنويرها بذكره لما كان
هو المستدعي به ومن قال بالاول جعل سكونه على
الانكار مخالفاً له مسألة الاجماع لا ينسخ ولا
ينسخ به اما كونه لا ينسخ فالنسخ الاجماع لا يكون
بعد وفاة الرسول والنسخ لا يكون بعد موته
هكذا قاله ابن الصباغ وسليم وابن السهري
وابو الحسين في المعتمد والامام فخر الدين وجعلوا
هذه المسألة مبنية على ان الاجماع لا ينعقد في
زمانه لان قولهم بدون قوله لاغ واما معه
فالحجة في قوله وقول العيز لاغ واذالم ينعقد
الابعد زمانه فلا يمكن نسخه بالكتاب والسنة
لتعذرهما بعد وفاته ولا باجماع آخر لان هذا الاجماع
الثاني ان كان من دليل فقد غفل عنه الاجماع الاول
فكان خطأ والاجماع لا يكون خطأ فاستحال النسخ
بالاجماع ولا بالقياس لان من شرط العمل به ان لا يكون
مخالفاً للاجماع فتعذر نسخ الاجماع مطلقاً لانه لو
انسخ لكان انتساخه بواحد مما ذكرنا والكل باطل
وما

الاصح --

وما ذكره من عدم تصور الاجماع في حياته عليه السلام
هو ما ذكره اكثر الاصوليين وفيه نظراذ اجوز فالهم
الاجتهاد في زمانه كما هو الصحيح فلعلم اجتهادوا
في مسألة واجمعوا عليها من غير علمه عليه السلام
وقد ذكر ابو الحسن البصري في المعتمد بعد ذلك
ما يخالف الاول فان جزم بان الاجماع لا ينسخ لانه
انما ينعقد بعد وفاته ثم قال نعم يجوز ان ينسخ الله
حكماً اجتمعت عليه الامة على عهده ثم قال فان
قبل يجوز ان ينسخ اجماع وقع في زمانه قلنا يجوز
واما منعتنا الاجماع بعده ان ينسخ واما في حياته
فالمنسوخ الدليل الذي اجمعوا عليه لاحكامه وقد
استشكل القرافي في شرح التنقيح هذا الحكم ونقل
عن ابي اسحاق وابن برهان جواز انعقاد الاجماع
في زمانه قال وشهادة الرسول لهم بالعصمة متناول
لما في زمانه وما بعده وقال صاحب المصاير ذهب
اجماهير الى ان الاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً
لانه انما يستقر بعد انقطاع الوحي والنسخ انما يكون
بالوحي قال الشريف المرتضى وهذا غير كاف لان
دلالة الاجماع عندنا مستقرة في كل حال قبل انقطاع
الوحي وبعده قال فالاقرب ان يقال اجتمعت
الامة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
به اي لا يقع ذلك لانه غير جائز ولا يلتفت الى
خلاف عيسى بن ابان وقوله ان الاجماع ناسخ لما
وردت به السنة من وجوب الغسل من غسل الميت

انعقادهم

٤٧٠



انتهى واما كونه ينسخ به فلما لا يكون منسوخا لا يكون
 ناسخا لانه لما كان يتعقد بعد زمانه لم يتصور ان ينسخ
 ما كان من الشرعيات في زمانه ولان الامة لا تجتمع على
 مثل هذا لانه يكون اجماها على خلافه وهم معصومون
 منه فان قيل قد نسختم حيز الواحد وهو حديث الغسل
 من غسل الميت والوضوء من مسه قلنا انما استدلت بحالته
 الاجماع له على تقدم نسخه فصار منسوخا بعين الاجماع
 لا بالاجماع وصار الاجماع في هذه المواضع دليلا على النسخ
 لانه وقع به النسخ قاله ابن السمعاني في القواطع وقال
 الاستاذ ابو منصور اذا اجتمعت الامة على حكم واحد
 ووجدنا خيرا بخلافه استدل لنا بالاجماع على سقوط الخبر
 لانه او تاويله على خلاف ظاهره وكذا قال الصيرفي
 في كتابه ليس للاجماع حظ في نسخ الشرع لانهم لا يشعرون
 ولكن اجماعهم يدل على الغلط في الخبر او دفع حكمه لانهم
 دفعوا الحكم وانما هم اشباع لما امروا به وقال القاضي
 من كتابه يجوز النسخ بالاجماع لكن لا يفتنه بل بمسئله
 فاذا ارينا نصا صحيحا واجماها بخلافه استدل لنا بذلك
 على نسخه وان اهل الاجماع اطلعوا على ناسخ والامام الخليل
 وقال ابن حزم جوز بعض اصحابنا ان يريد حديث صحيح
 والاجماع على خلافه وذلك دليل على انه منسوخ قال
 ابن حزم وهذا عندنا خطأ فاحش لان ذلك معدوم
 لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وكلام
 الرسول وحى محفوظ اهو ومن جوز كون الاجماع ناسخا
 كما في البغدادي في كتاب العقبة والمنفعة ومثله بحديث
 الوادي الذي في الصحيح حين نام الرسول واصحابه فما
 اتقظهم

٥/١١

اتقظهم الاحر الشمس وقال في آخره فاذا اسها احدكم من
 صلاته فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت قال
 فاعاد الصلوة المنسية بعد قضاؤها حال الذكر في الوقت
 منسوخ بالاجماع المسلمين على انه لا يجب ولا يجب ومثله
 ايضا حديث اسئلوه الى ذر قال قلت لحذيفة اني
 ساعة تسخرتم مع رسول الله قال هو النهار الا ان الشمس
 لم تطلع فقال اجمع المسلمون ان طلوع الفجر يحرم الطعام
 والشراب على الصائم مع بيان ذلك في قوله تعالى من
 الفجر انتهى ودعواه النسخ في الثاني بالاجماع فيه نظر
 فان قوله تعالى من الفجر صريح في التقييد بالفجر فهو
 الناسخ حينئذ لا الاجماع الا ان يريد ان الامة لما
 اجتمعت على ترك ظاهره دل اجماها على نسخه لان
 الاجماع هو الناسخ وقال الكيا يتصور نسخ الاجماع
 بان الاولين اذا اختلفوا على قولين ثم اجموا على احدهما
 فنقول ان اختلف نسخ وجزم القول به مع اجماع
 الاولين على جواز الاختلاف قلنا الصحيح ان اختلف
 الاول يزول به ومن قال يؤول به قال هذا لا يجد
 ناسخا لانهم انما سوغوا القول الاول بشرط ان لا
 يكون هناك ما يمنع من الاجتهاد كالغائب عن الرسول
 لا يجتهد الا بشرط فقد النص والاجماع كالنص
 في ذلك والاختلاف مشروط بشرط وهذا بعيد
 فان نص الرسول ذلك الحكم المخالف لم يكن حكم الله
 وهنا الاجماع بعد الخلاف لا يبين ان الخلاف لم
 يكن شرعيا وانما اعترض على دوام حكم الخلاف
 نسخا فان قيل بهذا المذهب فهو نسخ الاجماع



على المخالف لا محالة انتهى وقال ابن سرهان في الاوسط
واما الجماع الطيبة الثانية على احد القولين فليس ينسخ
لان القول المصود بطل في نفسه ولهذا قال القاضي
المذاهب لا تموت بموت اربابها وايضا فلنفسه شرط
الاجماع وهو ان يكون للمذهب الاول ذات وناصر
وقال ابن السمعاني في القواطع واما نسخ الاجماع بالاجماع
فمثل ان يجمع الصحابة على في حكم على قولين ثم يجمع المنافقون
بعدهم على قول واحد فيكون الصحابة مجمعين على جواز
الاجتهاد والمنافقون مجمعين على عدم جواز الاجتهاد
قال وفي المسألة للشافعي قولان وان قلنا بجواز
لا يكون نسخا لان الصحابة وان سوغوا الاجتهاد بشرط
ما لم يمنع مانع مسألة القياس لا ينسخ ولا ينسخ به
اما كونه ناسخا فاجمهور على منعه ومنهم الصيرفي
في كتابه والكيافي التلويح وابن الصباغ وسليم وابو
منصور البغدادي في التحصيل وابن السمعاني ونقله
ابو اسحاق المروزي عن رض الشافعي وكلام ابن سريج
واختاره ايضا وقال القاضي الحسين في تعليقه في
باب الاقضية انه الصحيح في المذهب واختاره القاضي
ابوبكر ونقله في التقريب عن الفقهاء والاصوليين قالوا
فلا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس لان
القياس يستعمل مع عدم النص فلا يجوز ان ينسخ النص
ولانه دليل محتمل والنسخ يكون بامر مقطوع ولان شرط
صحة القياس ان لا يكون في الاصول ما يخالفه ففي نسخ
الاصول بالقياس تحقيق القياس دون شرطه وهو
ممنوع ولانه ان عارض نصا واجما عا فالقياس
فاسد

فاسد الوضع وان عارض قياسا آخر فلك المعارضة
في الاصل والفرع لامن باب القياس قال الصيرفي
لا يقع النسخ الا بدليل توقيفي ولا حظ للقياس فيه
اصلا اللهم الا ان يرد خبر لمعنى شريد ناسخ
لذلك الخبر الذي منه ذلك المعنى فيرتفع هو ودلا
كما لو حرم بيع البر بالبر للوكل فقتنا كل ما كوله عليه
شرا حل البر بالبر فيصير ما قسناه عليه حلولا
لان تحريمه للمعنى الذي اوجبه ما اوجبه في غيرها
فمتى ازال حكمها بطل حكم ما تعلق بها وليس هذا
نسخا بالقياس انما هو نسخ للنصوص عليه بالنصوص
وقال كذلك ما اقر عليه النبي عليه السلام لا يجوز
رفعه بالقياس لانه قد ثبت تحليل عيشة والقياس
يقع منه الخطا انتهى والمذاهب الثاني الجواز
مطلقا بكل دليل يقع فيه التخصيص حكاه القاضي
وعيره وقال الجزري في اجوبة التحصيل لودل نص
على اباحة النبيذ مثلا كما يقول من يتبعه شردل
نص على تحريم الخمر وكان مترجيا عن اباحة
النبيذ شرقتا التحريم في النبيذ على الخمر كانت
القياس الثاني ناسخا وهذا منبني على امرين
تقدم اباحة النبيذ وكون التحريم في النبيذ بالقياس
لا بالنص كما قال بعضهم وح يتصور كون القياس
ناسخا للنص وحلى القاضي عن بعضهم انه ينسخ
به المتواتر ونص القرآن وعن اخرين انه انما ينسخ
به اخبار الاحاد فقط الثالث التفصيل بين الجلي
فيجوز النسخ به وبين الخفي فلا يجوز حكاه الاستاذ



ابو منصور وعينه عن ابي القاسم الانماطى اجراء
 له مجرى التخصيص وحكاه صاحب المصادر عن
 ابن سريج وحكى ابو الحسن القطان عن الانماطى
 انه كان يقول القياس المستخرج من القرآن ينسخ به
 القرآن والقياس المستخرج من السنة ينسخ به السنة
 وعلى في موضع اخر عنه انه جوز ذلك وقال ما
 لا يحتمل الا معنى واحدا وقال جوزة الثراضا بنا
 الا انه لم يقع وعلى الباجى عن الانماطى التفضل
 الاول ثم قال وهذا ليس بخلاف في الحقيقة
 لان القياس عنده مفهوم الخطاب وهو ليس بقياس
 في الحقيقة وانما مجرى مجرى النص وقسم الماوردى
 والرويانى القياس الجلى ثلثة اقسام احدها
 ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال
 كتوله ولا نقل لهما ان فانه يدل على تحريم الضرب
 قياسا لا لفظا على الاصح وفي جواز النسخ بروحها
 والاكثر على المنع الثاني ما عرف كتهيه عن الضحية
 بالعودار والعرجاء فكانت العمياء قياسا على العوراء
 والعرجاء على القطع لان نقصها اكثر فهذا لا يجوز
 التقيد به بخلاف اصله ويجوز التخصيص به ولا
 يجوز النسخ بالاتفاق لجواز ورود التقيد في
 الفرع بخلاف اصله الثالث ما عرف معناه
 باستدلال ظاهر بتادى النظر بقياس الامة
 على العبد في السراية وقياس العبد عليها في تصنيف
 الكدر فلا يجوز النسخ به ويجوز تخصيص العموم
 عند الثراضا بنا هو والرابع التفصيل بين ان
 يكون

يكون علته منصوصة كقوله حرمت الخمر لاجل الشدة
 فهذا يجوز النسخ به مع التقيد بالقياس ويرفع
 به حكم تحليل الأندة التي فيها الشدة وبين
 ان تكون مستنبطة فهي على ضربين احدهما ان
 تستنبط من خطاب متأخر عن الخطاب المعارض
 لها فهذا قد كان يجوز ان يرد الشرع بنسخها للخطاب
 المتقدم وانما منع من ذلك الشرع والثاني ان
 تكون العلة مستخرجة من خطاب سابق على الخطاب
 المعارض لها فهذا يستحيل ان يرد شرع بنسخها
 للخطاب المتأخر لان المفهوم من العلة المستنبطة
 تحريم المباح بدليل الخطاب ثم يرد الخطاب
 المنسوخ بعد العلة الناشئة بالاباحة فيجتمع
 الحظر والاباحة في حكم واحد وذلك يمنع
 التكليف قال الباجى في احكامه وهذا هو
 الحق وفصل الأمدى بين ان تكون العلة منصوصة
 فيصح والا فان كان القياس قطعيا كقياس الامة
 على العبد في السراية فانه وان كان مقده ما
 لكن ليس نسخا لكونه ليس بخطاب والنسخ
 عنده هو الخطاب وان كان ظنيا بان تكون العلة
 مستنبطة فلا يكون ناسخا وقد سبقه الى
 هذا التفصيل صاحب المصادر ايضا ثم قال
 قال القاضي عبد الجبار اذا كان كذلك يعنى العلة
 منصوصة فالأقرب ان النسخ هو ما كان
 من جهة الرسول ولكن فعلنا بشرط وجعل

الهندي محل الخلاف في حياة الرسول وقال اما بعده
 فلا ينسخ بالاتفاق واما كونه منسوخا فمخالف
 مسكتان احدهما مع بقاء اصله قال ابن السكيت
 وفيه وجهان كالوجهين فيما اذا نسخ الاصل هل
 يكون ذلك نسخا للقياس قال وصورة ان ثبت
 الحكم فرعين بعبارة ويقاس عليها غيرها ثم
 ينسخ الحكم في تلك العين المقيس فالاصح ان
 يبطل الحكم في الفرع لان الفرع تابع للاصل فاذا
 بطل الحكم في الاصل بطل في الفرع وقال ابن براهيم
 في الاوسط نقل عن عبد الجبار انه لا يجوز نسخ
 القياس لانه يتضمن نسخ اصوله من الكتاب
 والسنة وهي لم تنسخ ونقل عنه قول اخر انه
 يجوز نسخه قال والحق ما ذكره اصحابنا وهو انه
 يجوز نسخه في زمن الرسول بالكتاب لا السنة
 والقياس واما بعد موته فلا يجوز اهو وكذا قال
 الكيا قيل لا يصح نسخه لانه مع الاصول فمادامت
 الاصول ثابتة فنسخه لا يصح قال وهذا عندنا
 بعد الرسول فانه انما تبين بطلانه من اصله
 وذلك ليس من النسخ في شيء بل يظهر مخالفا
 او لا يظهر ولكنها قدر فلا يكون نسخا وان كان
 في عهد الرسول فيجوز ذلك ان قلنا يجوز الاجتهاد
 للغايب عنه بناء على الاصول فاذا اطرأ ما نسخ
 بعده صح نسخ القياس بثبوته ان يقال
 ليس ينسخ القياس فانه تبع للاصول فاذا ارتفعت
 ارتفع

ارتفع التبعية واطلق سليم انه لا يجوز نسخ القياس قال
 لانه يستفاد من اصله فلا يجوز ان ينسخ مع بقاء حكم
 اصله وقال صاحب المعتمد منع القاضي عبد الجبار
 من نسخ القياس قال لانه تبع للاصول فلم يجوز مع
 ثبوتها رفعة ولانه انما ثبت بعد انقطاع الوحي
 وقال في الدرر ان كان معلوم العلة جاز نسخها
 قال لان النبي عليه السلام لو نص على ان علة تحريم
 البرهي الكحل وامر بالقياس لكان ذلك كالنص
 في تحريم الارز ثم ينسخه جاز ان يحرم الارز ثم
 ينسخه جاز ان ينسخ عنا تحريم الارز المستفاد لهذه
 العلة المنصوص عليها ويمنع من قياسه على البر
 وقال البيضاوي في منهاجه انما ينسخ القياس بقياس
 اجلي منه وقال الامام فخر الدين في المحصول تبعا
 لصاحب المعتمد وابن الصباغ ينسخ القياس ان
 كان في حياته فلا يمتنع رفعة بالنص وبالاجماع
 وبالقياس اما بالنص فبان ينص عليه السلام
 في الفرع بخلاف حكم القياس بعد استمرار التقيد
 بالقياس واما بالاجماع فانه اذا اختلفت الامة على
 قولين قياسا تراجموا على احد القولين كانت
 اجماعهم رافعا لحكم القياس المقتضى للقول الاخر
 واما بالقياس فبان ينص على صورة بخلاف ذلك
 الحكم ويجعله معللا بعبارة موجودة في ذلك الفرع
 ويكون اشارة عليها من اشارة عليية الوصف
 للحكم في الاصل الاول واما بعد وفاته فانه

يجوز نسخه في المعنى وان كان لا يسمى نسخا في اللفظ
كما اذا افتى المجتهد بالقياس شرطا لظن بالنص او
بالاجماع او بالقياس المتخالف للاول فان قلنا كل مجتهد
مصيب كان هذا الوجدان نسخا لقياسه الاول
وان قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الاول لم يكن
متعبدا به فلم يكن النص الذي وجدته آخرنا نسخا
لذلك القياس قال صاحب التحصيل ولتقابل ان يقول
وفي هذه الاقسام نظر فليتامله الناظر وهو كما قال
فان تجوز نسخه القياس في حياة النبي عليه السلام
بالاجماع يناقض قوله قبل ذلك ان الاجماع لا ينفقه
في زمانه كما قال القرافي ونقله الاجماع على بطون
الاقسام الثلاثة الاول ليس يجيد بل الخلاف ثابت في
تجوز نسخه الكتاب بالقياس كما سبق وقال بعضهم ينبغي
ان يجوز مطلقا فانا وان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا
خلاف انه مكلف بما علب على ظنه كالقبلة اذ لم يعينها
فانه تكليف بما ادى اليه اجتهاده وقال ابن برهان نقل
عن عبد الجبار انه منع نسخ القياس لانه انما ينسخ اصوله
واصوله باقية لم تنسخ ونقل عنه الحوازي والحق بين ما
فيه اصحابنا فقالوا اذا كان القياس في زمن الرسول
جاز نسخه بالكتاب والسنة والقياس فاذا قال لا يسعوا
البر بالبر وبنه على علمه تعد بناها الى الارض ثم وجد
نص من كتاب الله او سنة رسوله يقتضي اباحة بيع
الارض بالارض متفاضلا فانه نسخ لحكم ذلك القياس
اما بعد وفاته فلا يجوز نسخه لانه لا يمكن بعد الوفاة
تجدد بشرع وقال الامدبي العلة الجامعة في القياس
ان كانت منصوصه هي معنى النص ويمكن نسخه

في حكم

بنص

بنص او قياس في معناه لو ذهب اليه ذاهب بعد النبي
عليه السلام لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث بانه
وان وجب عليه اتباع ما ظنه فرفع حكمه في حقه
بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجدا بل بين
انه كان منسوخا وان كانت مستنبطة فحكمها في حقه غير
ثابت بالخطاب فرفعه في حقه عند الظن بذلك معار
وسيرجح عليه لا يكون نسخا لكونه ليس بخطاب لان النسخ
هو الخطاب المسألة الثانية الحكم الثابت بالقياس
نسخ اصله يوجب نسخه في قول الجمهور كما قاله ابي
السمعاني وصورته ما لو نص الشارع على حكم وعلة بعلة
والحق غيره به شر نسخ الحكم في الاصل فزول يرتفع
الفرع عندنا يرتفع وقالت الحنفية يبقى لانه لو زال
لكان زواله نسخا بالقياس وهو ممنوع والصحيح
الاول لان الفرع لا يبقى بعد زوال الاصل لانه اذا بقي
لا يكون فرعا وفصل الكيا الهرامى بين ان ينسخ الاصل
لا الى بدل فلا يبقى الفرع وبين ان ينسخ الى بدل فيبقى
وهو عزيز قال امام الحرمين الحق ان المعنى يبقى
استدلالا وفيه نظر فان شرطه الاستدلال عند
العامل عليه ان لا يشهد عليه اصل وهذا المعنى قد انقضى
الناسخ ومنتثا الخلاف في هذه المسألة البحث في ثبوت
الحكم وكون الوصف علة شرعا هل هما متلوزمان
تلوزمهما والحنفية يعتقدونهما منفصلين فلا يلزم من
بطون احدهما بطون الاخر واعلم ان التعبير في
هذه المسألة بالرفع وقع في عبارات سليم في الترتيب
وابن برهان في الاوسط وامام الحرمين في التلخيص



وهو احسن من تعبير غيرهم كابن برهان والهندى وغيرهما بالنسخ لان اصحابنا لا يقولون ان حكم الفرع ينسخ بارتفاع حكم الاصل بل يزول بزوال كون العلة مقترنة والحكم اذا زال لزوال علة لا يقال انه منسوخ قالوا لو كانت نسخ الاصل نسخ الفرع لكان ذلك بالقياس على الاصل اذ لم يرد نسخ للفرع واجيب بمبغضه اذ لا جامع وهو لا يتم بدونه بل هو لزول حكم الاصل اذ العلة مبنية عليه قاله الهندي وهذا بين ان محل النزاع في زوال الحكم لا من حيث انه نسخ حقيقة اذ زوال الحكم لزوال علة ليس نسخا بالاتفاق قال القاضي ابو الطيب وسليم الرازي وامام الحرمين في التلخيص وغيرهم قد بنت الحنفية على اصلهم فرعين انه لا يجوز التوضؤ بالنبي المسكر النبي وانما يجوز اذا كان مطبوخا وقد توضأ النبي عليه السلام بالنبي واكقوا به المطبوخ قياسا ثم نسخ التوضؤ بالنبي وبقي التوضؤ بالمطبوخ والثاني ادعوا ان يوم عاشورا كان يجب صومه ويجوز ايقاع النية فيه نهارا فان النبي عليه السلام بعث الى اهل العوالي يوم عاشورا ان من لم ياكل فليصم فدل على انه يجوز ايقاع النية من النهار واحق به رمضان من حيث انه صوم ثم نسخ صوم يوم عاشورا وبقي القياس مستمرا في رمضان وقد نوزع في هذا المثال الثاني لانه غير مطابق من جهة ان حكم القياس مغاير للحكم المنسوخ لان حكم القياس ترك التبييت واحكم المنسوخ انما هو وجوب الصوم وليت مسئلتنا من هذه القبيل وقال الكيا ذهب الثراحنفية الى

جواز

جواز الاستنباط من المنسوخ في اصله لا بد من مساعدتهم على بعضها كقولهم في صوم يوم عاشورا كان واحدا وجوزه الرسول بنية من النهار ثم نسخ وجوبه فادعوا ان المنسخ يرجع الى تبدل النية وما فهمناه من جواز النية من النهار باق بحاله لا يتاثر بنسخه فاذا عرفنا تماثل الحكمين عند وجوبها من النية فالنسخ راجع الى احدهما في الوجوب لانه المعنى المنقول منه قال الكيا وهذا احسن لا ريب فيه نعم لو نسخ الاصل لا الى بدل فالفرع لا يبقى دون الاصل وهما نسخ الى بدل كما اذا نسخ تحريم التفاضل في الاشيا الاربعة لا يمكن اثبات الحكم بالمعنى المستنبط منه في المطعومات لانه يكون فرعا بلا اصل وعلى هذا يبطل قولهم ان التوضؤ بالنبي جائز بحديث ابن مسعود انه وان تم ادائه من حيث كان نفع التمر ولكن يفهم منه اجزاؤه بنبيذ التمر حيث ان هذا فرع بلا اصل قال وقد يلبس بهذا ما احتج به الشافعي من حيث وجوب التيمم لكل صلاة تلقيا من قوله اذا قمتم الى الصلاة ثم فعل الوضوء لكل صلاة فكان التيمم كذلك شروري اجمع بين صلاتين فاكثر بوضوء واحد ولا يجوز ذلك في التيمم عند الشافعي فلم يعقل من حكم النسخ ما عقل من حكم الاصل وهذا خطأ من الظان فان الظاهر دل عليها مسالة في نسخ المفهوم وهو ينقسم الى مفهوم مخالفة ومفهوم موافقة اما المخالفة فيجوز نسخها مع نسخ الاصل وبدونه لقوله اما الماء من الماء

بالقياس لان الله لم ينص على حكم العشرين وانما قسناه
 على حكم المائتين ومنهم من قال علم باللفظ هو
 ومنشأ الخلاف في انه قياس جلي اولا ان دلالة
 لفظية او عقلية التزامية فان قلنا لفظية جاز
 نسخها والنسخ بها كما المنطوق وان كانت عقلية كانت
 قياسا جليا والقياس لا ينسخ ولا ينسخ به واما
 كونه منسوخا فتارة يتوجه النسخ اليه مع بقاء
 حكم اللفظ وتارة يتوجه الى اللفظ فان توجه
 الى اللفظ فلا شك في جوازه ويكون نسخا للفقوى
 على الخلاف الا ترى وان توجه الى الفقوى فقط
 وحكم اللفظ باق فاختلف فيه الاصوليون على
 قولين حكاهما ابن السمعاني وغيره احدهما الجواز
 ونقله عن اكثر المتكلمين كالنصيبين يجوز نسخ
 احدهما مع بقاء الآخر ونقله سليم عن الاشعرية
 وغيرهم من المتكلمين قال بناء على اصلهم ان
 ذلك مستفاد من اللفظ فكأننا بمنزلة لفظين
 مجاز نسخ احدهما مع بقاء حكم الآخر وهو جزم به
 سليم قال لانهما بمنزلة ما تناوله العموم من
 المشبهات ونسخ بعض ذلك مع بقاء بعض شايخ
 قال وفيما روى القياس حديث يمتنع نسخه مع بقاء
 اصله لان صحة الاصل صحة الفرع فادام
 الاصل باقيا وجبت صحته والثاني المنع وصحة
 سليم وجزم به الماوردي والرويانى ونقله ابن
 السمعاني عن اكثر الفقهاء لان ثبوت نطقه موجب
 للفقواه ومفهومه فلم يجوز نسخ الفقوى مع بقاء

موجبه

موجبه كما لا ينسخ القياس مع بقاء اصله وقال ابو
 الحسين في المعتمد فاما نسخ الفقوى مع بقاء الاصل
 فجوزه القاضي عبد الجبار في العمدة وقال في
 شرحه يجوز ذلك الا ان يكون نقضا للغرض
 ومنع منه في الدرر وهو الصحيح لانه لا يرتفع
 مع بقاء الاصل الا وقد انتقض الغرض لانه اذا
 حرم التافيف على سبيل الاعظام للابوين
 كانت اباحة مضرتهما نقضا للغرض وقيل
 بعض المتأخرين بين ان تكون علة المنطوق
 لا تحتمل التغير كما كرام الوالد بالزنى عن تافيفه
 فيمتنع نقض احد الفقوى لتناقض المقصود
 وان احتملت النقض جاز لاحتمال الانتقال
 من علة الى علة كما لو قال لغلامه لا تعط زيدا
 درهما يقصد بذلك حرمانه لنقصه فنحواه
 ان لا يعطيه الدرهم فاذا نسخ ذلك بات
 قال اعطه اكثر من درهم ولا تعطه درهما
 جاز لاحتمال انه انتقل من علة حرمانه الى علة
 مواساته واذا فرعنا على اجواز ففي استتباع
 نسخ احدهما نسخ الاخر ثلاثة مذاهب احدها
 ان نسخ كل منهما يستلزم نسخ الاخر واختاره
 البيضاوى لتلوازمها والثاني لا يلزم من نسخ
 احدهما نسخ الاخر والثالث ان نسخ الاصل
 يستلزم نسخ الفقوى لانها تابعة ولا يتصور
 بقاء التابع بدون متبوعه ونسخ المفهوم لانه
 يتضمن نسخ الاصل وجعله ابن برهان

في الاوسط المذهب ونقل عن الحنفية ان نسخ النصوص لا يتضمن نسخ المعنوم ليلام يودى الى النسخ بالقياس قال وهذا باطل لان النصوص عليه اذا نسخ كان من ضرورية انتساخ المعنوم لانه من توابعه ولا يتصور بقاء التابع مع فقد الاصل ووجه عيره مذهب الحنفية بانه اولي بالثبوت من النص فلا يكون رفع الاصل مستلزما لرفعه قال الصفي الهندي وهو متجه ولهذا الوصح بنفي تحريم التافيف وتحريم الضرب لم يكن متناقضا وهو على قول من يقول نسخ الوجوب لا يستلزم الجواز الزم وبنو عليه ان نسخ قوله من قتل عبده قتلناه لا يقتضي نسخ معنومه وهو انه يقتل بعقل عبده غيره بطريق اول واختار الامدي انما لو قلنا المعنوي ثبت بدلالة اللفظ فهي على تحريم التافيف صريحة وعلى الضرب التزامية فمضاد لالتان مختلفتان فلا يلزم من رفع احدهما رفع الاخرى وان قلنا ثبت بالقياس وجب ان يكون رفع حكم الاصل موجبا لرفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يسم ذلك نسخا وان حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الاصل لانه لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع فروع ان الاول زعم في المحصول ان العقل يكون تامخا في حق من قطعت رجلاه فان الوجوب ساقط عنه وهو مردود بان زوال الحكم لزوال سببه لا يكون نسخا كما سبق وقد قال القاضي في التعريب لا خلاف لانه لا سبيل من جهة العقل الى معرفة النسخ من ناحية ضرورية اورد ليله نعم حكى ابواسحاق المروزي في كتابه عن جماعة ان ارتفاع الحكم لا ارتفاع شرطه او سببه

ان ص

يسى

يسى نسخا الثاني وقع في المحصول في مسألة ما تأخير البيان ما يقتضي جعل الموت نسخا وفيه نظر اذ لو كان كذلك لكان كل حكم منسوخا وانتقض حد النسخ واشكل على المعتزلة النسخ فانهم لا يجوزون النسخ قبل الفعل وهم موت وقع قبل الفعل ولانه غير معلوم الوقوع فجاز تقديمه وتأخيره ولو صح فينبغي ان لا يكون نسخا بالنسبة الى جملة الحكم بل بالنسبة الى ميت ويصح على هذا ان يكون النسخ غير الشرع وهذا كله تشويش للقواعد مسألة في الزيادة على النص هل تكون نسخا لحكم النص اعلم ان الزايد اما ان يكون مستقلا بنفسه او لا الاول المستقل وهو اما ان يكون من غير جنس الاول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة فليس بنسخ لما تقدمه من العبادات بالاجماع لعدم التنافي واما ان يكون من جنسه كزيادة صلاة على الصلوات والصلاة الوسطى لانها تجعلها غير الوسطى قال القاضي عبد الجبار ويلزمهم زيادة عبادة على العبادة الاخرى فانها تجعلها غير الاخرى وتغير عددها وهو خلاف الاجماع الثاني الذي لا يستقل كزيادة ركعة على الركعات والتغريب وصفة رقة الكفارة من الايمان وغيرها وكاشتراط النية في الوضوء مع قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم فان اشتراطها يكون تغييرا لما دل عليه النص من الاكتفاء بالذكور فيه فاختلفوا على اقوال اعدائها ان



لا تكون نسخا مطلقا و به قالت الشافعية والمالكية
والحنابلة وغيرهم من المعتزلة كالجباي وابي هاشم
وسواء اتصلت بالمزيد عليه ام لا قال الماوردي
وهو قول اكثر الاشعرية والمعتزلة قال ولا فرق
بين ان تكون هذه مانعة من اجر المزيد عليه او
غير مانعة وقال ابن فورك والكلبي قال الشافعي
في البيهق مع الشاهد انه زيادة على ما في الكتاب
وليس بنسخ وان ذلك كالمسح على الكفين والغنى
وقال في المحول قال الشافعي ليس بنسخ وانما هي
تخصيص عموم يعني حتى يجوز بخبر الواحد والقياس
والثاني انها نسخ وهو قول الحنفية قال شمس الائمة
الرخي وسواء كانت الزيادة في السب او الحكم
وقال ابن السمعاني واما اصحاب ابي حنيفة فقالوا
ان الزيادة على النص بعد استقرار حكمه توجب
النسخ حكاه الصميري عن اصحابه على الاطلاق
واختاره بعض اصحابنا قال ابن فورك والكلبي
عزى الى الشافعي ايضا فانه قال في قوله انما
الماء من الماء منسوخ في وجه دون وجه فان
هذا النص يضمن امرين احدهما نصه وهو
غير منسوخ والثاني ان لا غسل فيما سواه وهو منسوخ
محدث التناختانين وانما صار منسوخا بالزيادة
على الاصل وحكاه ابن السمعاني وجها لبعض اصحابنا
محدث ثرد قال وهذا غلط لان انما الماء من الماء انما
دل من حيث دليل الخطاب وهو نسخ للمعنى لانسخ
للمنص من حيث الزيادة انتهى قال ابو اسحاق

نسخه
وليس

ولا

ولا يقال ان هذا هو المذهب الا في القابل بالتفصيل
بين مانعاه المفهوم وما لم ينفعه لان القابل بهذا التفصيل
يجعل مانعاه المفهوم نسخا للنص واصحابنا لا يجعلون
ذلك نسخا للنص البتة ولا تعلق له به وانما هو نسخ
للمفهوم غير مستلزم نسخ النص والكلام في هذه
المسئلة انما هو فيما يجعل نسخا للنص ولم يقل لعدنا
بذلك في نسخ مفهوم مخالفة الا هذا الوجه الضعيف
والثالث ان كان المزيد عليه ينفي الزيادة بمجواه فان
تلك الزيادة نسخ كقوله في سائمة الغنم الزكاة فانه
يعني دليله نفي الزكاة عن المعلوفة فان زيدت الزكاة
في المعلوفة كان نسخا وان كان ذكرها لا ينفي تلك الزيادة
فوجوده لا يكون نسخا حكاه ابن برهان وصاحب
المعتمد وغيرهما والرابع ان غيرت المزيد عليه تغيير
شرعيا حتى صار لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان
يفعل قبل الزيادة يصح فعله لم يكن نسخا كزيادة التبريد
على الجلد حكاه صاحب المعتمد والقواطع عن عبد الجبار
وحكاه سليم عن اختيار القاضي ابي بكر والاسرماندي
والبصري قلت وهو ظاهر ما رايته في التقریب
للقاضي فانه ذكره واستدل له بامور شر شرط القاضي
لكونها نسخا اذ غيرت المزيد عليه ان يعلم ورودها
بعد استمرار الحكم بثبوت الغرض عاريا منها فان لم
يعلم جاز ان يكون على وجه البيان وحكي ابن
برهان في الاوسط عن عبد الجبار التفصيل بين ان
يتصل به فهو نسخ كزيادة ركعة رابعة على التلوة
وان انفصلت لم يكن كضم التبريد الى الجلد وهذا



ما اختاره الغزالي والخامس ان كانت الزيادة مغيرة حكم
المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا وان لم تغير حكمه في
المستقبل بل كانت مقابلة رنة له لم تكن نسخا فزيادة
التغريب في المستقبل على الجمله نسخ وكذا الوزيد في حد
الغذق عرثون واما الزيادة التي لا تسقط من المزيد عليه
فكوجوب ستر الفخذ بشرح ستر بعض الركبة فلا يكون
وعوب ستر بعضها نسخا حكاه ابن فوران عن اصحاب اب
حسيفة وقال صاحب المعتمد وبه قال شيخنا ابو الحسن
الكرخي وابو عبد الله البصري والسادس ان الزيادة
ان رفعت حكما عقليا او ما ثبت باعتبار الاصل
كبراهة الذمة لم تكن نسخا لانا لا نعتقد ان العقل يوجب
الاحكام ومن يعتقد ايجابه لا يعتقد رفعها نسخا وان
تضمنت رفع حكم شرعي تكون نسخا كقوله في سائمة
الغنم الزكاة فان ظاهره يدل على الوجوب ونحوه يدل
على نفي الزكاة عن المعلوفة فلو ورد خبر بايجاب
الزكاة في المعلوفة كان نسخا لهذا المعنى لانه حكم شرعي
حكى هذا التفصيل ابن برهات في الاوسط عن اصحابنا
وقال انه الحق واختاره الامدي وان الحاجب والامام
فخر الدين والبيضاوي ونقلوه عن اختيار ابى الحسن
البصري يعني في المعتمد وهو قضية كلام القاضي
ابي بكر في مختصر التقریب واما امام الحرمين في البرهات
وقال الصفي الهندي انه اجود الطرق واحسنها وقال
الاصمغاني لا يتجه على قولنا ان النسخ بيان وحينئذ
لا يتجه للامدي والرازي القول به وحكي القاضي
ابو الطيب في شرح الكفاية عن القاضي ان كانت
الزيادة

الزيادة شرطا في المزيد عليه كان نسخا والاقلوه
والذي في كتاب التقریب خلاف ذلك فانه قرر
ما سبق نعم قال فان قيل فيجب على هذا ان تكون
زيادة شرط للعبادة لا تصح الا بها نسخا لها لانها ان
فعلت مع عدمه لم تكن عبادة فاذا فعلت مع عدمها
لم تكن صلاة قال واما زيادة الترتيب والنية بايجاب
النية والترتيب جعلت بعض ما كان مجزئا غير مجزئ
فصار بمثابة تعييد الرقة المطلقة في الكفاية
بالايمان بعد استقرار اطلاقها واجزاء جميع الرقات
مومنة وكافرة فان قلت لما حكم وان كان نقصانا
قبل اذا اورد بالنص كان تخصيص عموم والا فهو نسخ
انتهى وقال بعضهم ان هذه التفاصيل لا حاصل لها
وليت في محل النزاع فانه لا ريب عند الكل ان ما
رفع حكما شرعيا كان نسخا لانه حقيقة وليس الكلام
هنا في مقام ان النسخ رفع او بيان وما لا فليس
بنسخ فالقابل انا الفصل بين ما رفع حكما شرعيا وما
لم يرفع كانه قال ان كانت الزيادة نسخا فهي نسخ
والا فلا يكون فلو وقع الاتفاق على انها ترفع حكما
شرعيا لوقع الاتفاق على انها ترفع او على انها لا ترفع
لو وقع على انها ليست بنسخ ولكن النزاع في الحقيقة
في انها هل هي رفع اولا وهذا كما يقول فيما لو طمخ
ثوب العبد بالمداد في ثبوت الخيار وجهان متشاهما
ان مثل هذا هل يصح ان يكون تعريرا والاصح لا
لان الانسان قد يلبس ثوب غيره عارية فلو وقع



الاتفاق على انها تقرير لوقع على اثبات الخيار او على
 عدمه لوقع على عدمه والظاهر ان هؤلاء لم يجعلوا
 مذاهم معايرة للمذاهب السابقة بل عرضوا على
 الامر على حقيقة النسخ ليعتبره وذكر السمان في
 الكفاية ان الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف
 السابق في ان الامر هل يدل على الاجزاء فان قلنا
 يدل كانت نسخا والاقلوا واعلم ان فائدة هذه
 المسألة ان ما ثبت انه من باب النسخ وكان مقطوعا
 به فلا ينسخ الا بقاطع كالقريب فان باحسنة لما
 كان عنده نسخا ففاه فانه نسخ للقران بخبر الواحد
 ولما يلى عند الجمهور نسخا قبلوه اذ لا معارضة
 وقدره وايذ ان اخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة
 على القران والزيادة نسخ ولا يجوز نسخ القران بخبر
 الاحاد فردوا الحادث تعيين الفاتحة في الصلاة
 والشاهد واليمين وآيمان الرقبة واشترط النية
 في الوضوء ويلزمهم ان يجعلوا حديث المسح على الخفين
 ناسخا لآية الوضوء واكديث الوارد بالتوضي
 بالمبيد عند عدم الماء يخالف للقياس وقد رجح
 فيه الى الحديث وخالفه في حديث المصراة وحديث
 القرعة بين العبيد لما خالف الاصول والقياس
 فتحصل من مذهب طريح حديث لم يخالفه قياس
 واستعمال حديث جاء بخلاف القياس وانما قصرنا
 حديث الشاهد واليمين بالاموال دون غيرها
 لاجماع الامة على ذلك لان معناه قائلين احدهما
 تركه اصلا كحقيقة والثاني القول به في الاموال

خاصة

خاصة كالشافعي ومالك واذا قالت الامة في مسألة
 ٤٨٢ بقولين لم يجز احداث ثالث قال القاضي ابو الطيب
 وقد تمسك بعض الحنفية في سهم ذي القربى لانه
 لا يستحق الا بالحاجة لانه سهم من الخمس فوجب ان
 يستحق بالحاجة قياسا على سائر السهام فقلت له لا
 يصح هذا القياس لانه زيادة في النص وهو قوله
 ولذي القربى ولا ينسخ القران بالقياس فلم يكن
 له جواب وقال الاستاذ ابو منصور البغدادي ومن
 زاد الخلو على الايتين الواردتين في الطلاق قبل
 المسيس في اجاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر مع
 مخالفة غيره وامتنع من الزيادة على النص بخبر صحيح
 كان حاكما في دين الله تعالى سرايه ونقض عليهم الا
 ابو منصور ايضا فان زيادة التفريب ان كانت نسخا
 لزمكم ان يكون ادخال نبيذ التمر بين الماء والتراب
 نسخا لا يتي الوضوء والتميم فهو ما ولزيادة التفريب
 وانظارك مما تقدم وان انفصلوا عن هذا بان نبيذ
 التمر داخل في عموم الماء بقوله ثمرة طيبة وما اظهر
 قبل لهم فيكون حنيفة رافعا لطلاق فاعسلوا
 وجوهكم ضرورة انه لا يجوز التوضوء به عند وجوب
 غيره من المياه وتقييد مدلول النص المطلق نسخ
 للنص عندهم وقال ابو الطيب فائدة هذه
 المسألة جواز الزيادة بالقياس وجزا الواحد بعد
 ما جاء التخصيص به جازت الزيادة به وفصل
 ابن بريحان في الاوسط فقال المزيد عليه ان
 ثبت خبر الواحد جاز اثبات تلك الزيادة بخبر

سأذ



الواحد وان لم يكن الاصل يجوز اثباته بجبر الواحد
 فلا يجوز اثبات الزيادة به قال ابو حنيفة يعتقد
 ان جبر الواحد لا يقبل اذا ورد فيها نعم به البلوى
 ويعتبر للعمل به شرائط والشاقي لا يلتفت الى ذلك
 فتبينه اطلق النص في هذه المسئلة وانما يتم اذا
 سمينا الظواهر نصوصا فان قلنا الظاهر لا يسمي
 نصا فهذه العبارة مستدركة لان تغيير النصوص
 التي لا احتمال فيها نسخ لا محالة بنبه عليه الماوردي
 في غير هذا الباب فروع الاول لو اوجب الشارع
 الزكاة في معلوفة الغنم فهل يكون نسخا لوجوبها
 في السائمة لان معزومه نفي ايجابها في المعلوفة فلو
 وجبت فيها لكانت زيادة نفاها المعزوم فمن
 لم يقل بالمعزوم لا يكون نسخا لانه لم يرفع شيئا من
 مدلوله وانما رفع السكوت عنه وان قال به كان
 نسخا لو ثبت ان المعزوم مراد من الكتاب الثاني
 لو زيدت ركعة في الصبح بحيث صادت ثلاثا قال
 ابو الحسن ليس بنسخ لحكم الدليل الدال على وجوب
 الصبح لان النسخ لا يتعلق بالافعال ولا باجزائها
 لانها مجريات وقال ابن الحاجب نسخ تحريم الزيادة
 على الركعتين والتحريم حكم شرعي وقد ارتفع بالزيادة
 وقال الامدي هذا ليس بحق لانه لا يصح الا لو
 كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة
 عليها وليس كذلك بل يمكن استفادته من دليل اخر
 فزيادة الركعة على الركعتين لا تكون نسخا لحكم الدليل

الدال

الدال على وجوب الركعتين انتهى وهذا هو الحق فان
 كلامنا في ان الزيادة هل هي نسخ للمزيد عليه لا في
 كونها نسخا لامر اخر وقال في المحصول انه نسخ لوجوب
 الشهد عقيب الركعتين ووافقه الامدي للرد به
 على ابو الحسن ونازعه المصدي الثالث الزيادة
 في التعريف على الجمل لا يزيل نفي وجوب ما زاد على
 المائة اذ هذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب
 المائة قدر مشترك مع ايجاب ما مع نفي الزيادة وما
 الاشتراك لا استغارة بما به الامتياز لكن
 معلوم بالعقل ورفع الثالث بالعقل ليس بنسخ
 وقال ابن الحاجب هو نسخ فقال زيادة التعريف نسخ
 لتحريمه اذ كان يحرم التعريف وقد عرفت ان كلامنا
 الان في انه هل هو نسخ للمزيد عليه الذي هو الجمل
 لغيره الرابع اذا اوجب الله غسل الرجلين عينا
 ثم خبز بينه وبين المسح على الخف او اخذ بان الكفاية
 في الاطعام والصيام ثم زاد ثالثا وهو العتق فهل
 يكون نسخا لوجوب غسل الرجلين على التعيين قال
 الامام والامدي ليس بنسخ لان معنى كون الكل
 واجبا على التعيين وجوبه وان غيره لا يقوم مقامه
 وجوبه لم يرتفع وانما المرتفع عدم قيام غيره مقامه
 وانما ينتقض النفي الاصلى فلو يكون رفعه نسخا وقال
 ابن الحاجب انه نسخ لان التحديد والتعيين حكمان شرعيين
 وقد رفع الاول والثاني وهو الصواب الخامس اذا زيد
 في الطهارة اشتراط غسل عضو ازيد على الاعضاء
 الستة فلو يكون نسخا لوجوب غسلها اذ هي واجبة

مع وجوب غسل العنق الزايد ولا اجزاها السادس
قبل اصحابنا جزا الواحد في الشاهد واليمين وورده
الحثية لانه ناسخ لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان قالوا
فان الامر كان دايما بين اثنين فزيد ثالث والزيادة
نسخ وجزا الواحد لا ينسخ الكتاب وهو ضعيف
فان الحديث والآية لم يتواردا على محل واحد وذلك
لان الامر في الآية في الاستشهاد والحديث في الحكم
بشاهد ويمين والاستشهاد بجزا الواحد فلا يعلق
لاحد هما بالآخر كما اذكره ابن الحاجب وهو حسن
لا يقال مفهوم الآية يقتضي الحصر ويمنع الشاهد
واليمين لانا نقول انما يمنع استشهاد الشاهد واليمين
ومن قائلون به السابع تقييد الرقة المطلقة
بالايمان مسئلة لا خلاف ان النقصان من العبادة
نسخ لما اسقط منها لانه كان واجبا في جملة العبادة
ثم ازيل وجوبه واما بالنسبة الى نسخ الباقي فينظر
فان كان مما لا يتوقف صحته عليه كسنة من سننها
فلا خلاف ايضا انه ليس بنسخ للعبادة نقله
الامدي والرازي لكن الغزالي في كلامه ما يشعر
بجريان الخلاف فيه وبه صرح الشيخ في اللع وان
كان مما يتوقف عليه صحته من شرط او غيره
فاختلفوا فيه على مذاهب اصحابنا انه ليس بنسخ للعبادة
ويكون بمثابة تخصيص العموم قال ابن برهان وهو
قول علمائنا وقال ابن السمعاني اليه ذهب جمهور

اصحاب

اصحاب الشافعي واختاره الرازي والامدي وقال
الاصمغاني انه الحق وحكاه صاحب المعتمد عن
الكرخي وقيل نسخ لها وحكاه ابن برهان وابن
سمعان عن الحثية وفضل القاضي عبد الجبار
بين الشرط المنفصل فلو يكون نسخا لها فنسخ الوضوء
لا ينسخ الصلاة وبين الجزاء كالقيام والركوع في
الصلاة كان نسخا لها ووافق الغزالي في الجزاء
وتردد في الشرط وصحة القرطبي لان الشرط خارج
عن ماهية الشروط بخلاف الجزاء اما المنفصل
فلا خلاف فيه لانها عبادتان متصلتان وقيل
به مطلقا وللنسخ شروط احدها ان يقول
الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
«نسخت عنكم كذا قال القاضي ويجب قوله اذا
كان المنسوخ من غير الاحاد فان كان مما يوجب
العلم لم يرفع مثل هذا الا ان ينضم ما يوجب
القطع الثاني هذا كله اذا صرح بالنسخ قياسا
واما اذا قال قولا يخالف الحديث فلو يقتضف
نسخ النص سواء انتشر ام لا قاله القاضي ام لا
ايضا قال ومن جعل قوله حجة اذا انتشر ولم
يحفظ له مخالف ترك به حكم النص وتبين
عنده انه منسوخ لانه اجماع الثالث اذا كان
راوى احدهما متقدم الصحة والاخر متأخرا
فتسميه ابن السمعاني الى قسمين احدهما ان ينقطع
صحة الاول عند صحة الثاني فيكون الحكم



الذي رواه المتأخر ناسخا للذي رواه الاول كرواية قيس
ابن طلق وابي هريرة مس الذكر والثاني ان لا ينقطع
صحة المتقدم عند صحة المتأخر فلا تكون رواية المتأخر
الصحة ناسخة لرواية المتقدم لجواز ان يكون المتقدم
راويا لما تأخر كما يجوز ان يكون راويا لما تقدم وثبات
النسخ بمجرد الاحتمال ممنوع كرواية ابن عباس وابن مسعود
في التشهد فلا تكون رواية ابن عباس ناسخة لرواية
ابن مسعود ولكن يطلب الترجيح من خارج هو
والقسم الاول ذكره اللسان وصاحب المصادر ومثابه
وجزما به لكن القاضي خالفهم قال في المصادر وشرط
الشريف المرتضى في ذلك ان يكون الذي صحبه آخر لم يسمع
من النبي عليه السلام شيئا قبل صحبته له لانه لا يمتنع
ان يراه اولاً ويسمع منه وهو مصاحبه ثوراه
ثانياً ويختص به والقسم الثاني ذكره الشيخ في اللع
وجزم بعدم النسخ وكذا الصدي قال ومن هذا يعلم
انه لا يثبت النسخ بكون راوي احداً من من احداث
الصحابة او يكون اسلامه متأخراً عن اسلام راوي
الاخر وبذلك صرح القاضي في التقريب واطلق الاستاذ
ابومنصور وابن برهان ان رواية المتأخر صحة
ناسخة لرواية المتقدم الرابع ان يكون الراوي لاحدهما
اسلم بعد موت الاخر او بعد قصته وفيه احتمالات
للشيخ في اللع وجزم سليم في صورة الموت بان رواية
المتأخر ناسخة الخامس معرفة التاريخ للواقعتين
كحديث شداد بن اوس انه قال افطر اكلهم والمجموع
قال

قال الشافعي هو منسوخ بحديث ابن عباس لفتح
وهو محرم صائم اخبره مسلم فان ابن عباس اثماً
صحيحة محرماً في حجة الوداع سنة عشر وفي بعض طرق
حديث شداد ان ذلك كان في زمن الفتح وذلك سنة
ثمان السادس كون احداً حكيمين سرياً والآخر موقفاً
للعادة فيكون الشرحي ناسخاً للمعتاد كخبر مس الفرج
ذكره الاستاذ ابو منصور وغيره ومنه القاضي
والغزالي لانه يجوز ورود الشرح بتقرير الوصف ثم يرد
نسخته ويرد الى ما كان في العقل فان الموافق للعقل
لم يرد بعد نقل حكمه وقال لما ورد في كحاوي دلائل
النسخ تقدم احدهما على الاخر فان جهل عدل الى الثاني
وهو بيان الرسول فان ثبت عنه عمل به وكانت السنة
مبينة لانساخته فان عدم عدل الى الثالث وهو الاجماع
فان فقد عدل الى الرابع وهو الاستعمال فاذا كانت
احدهما مستعملاً والاخر متروكاً كان المستعمل ناسخاً
والمتروك منسوخاً فان فقد عدل الى الخامس وهو
الترجيح بشواهد الاصول والادلة وكان غاية العمل
به وما ذكره في الرابع يتارعه قول الصيرفي اذا وجد
حكمان متماثلان واحدهما منسوخ لم يحكم بان السابق
منهما نسخ الاخر وذلك كصوم عاشوراء مع صوم
رمضان جاء الله لما نزل فرض رمضان نسخ صوم
عاشوراء فنقول اتفق نسخاً عند ثبوت فرض رمضان
لانه نسخاً لانه غير مناف له وحكاه سليم ايضا
مسألة اذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ بوجه من

الرجوه قال ابن الحاجب فالوجه التوقف الى التبين
ولا يتخير وقال الامدي ان علم اقتراهما مع تعذر الجمع
بينهما فعندي ان ذلك غير متصور الوقوع وان جوزه
قوم وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقوف عن العمل
باحدهما او التحير بينهما ان امكن وكذا لك الحكم فيما اذا
لم يعلم شئ من ذلك واعلم ان كل منهما يشمل ما اذا علم
اقتراهما وذلك لا يقع وما اذا لم يعلم الحال او علم ان
احدهما متلخر ولو لم تعرف عينه واما اذا علم
التاخر لثبوتى وقد ذكر الغنمى هذه الاقسام في
الجهتين والنكاح وعقد الامان لاشتن وموت جماعة
من الاقارب يهدم او غرق فاذا ما اذا علم عين المتقدم
من المتأخر لثبوتى فلو وجه للتحير بل يتعين الوقف
خاتمة لا يثبت النسخ بالترتيب في المصحف وقد
سبق ولا يكون احد الحكمين اخف من الاخر خلافاً
للقائلين بانه لا يفسخ الشئ الا بما هو اخف منه فانهم
زعموا ان ذلك من ادلة النسخ وان الاخف هو النسخ
والاغلف هو المنسوخ حكاه ابواسحاق المروزي ولا
يكون احدهما يوافق الحظر والاخر الاباحة خلافاً
للقائلين بان اصل الاشياء الاباحة حيث زعموا ان
النسخ ما يقتضى الحظر لان الانتقال من الحظر الى
الاباحة يعين العود الى الاباحة ثانياً فجعلت الآية
المبيحة تأكيداً لما قبلها من الاباحة والتي قبلها من
الاباحة والآية التي فيها الحظر ناقلة عما كان عليه
من الاباحة ومن زعم ان الاشياء على الحظر حتى ياتي

نظر وعلله
تجدد

دليل

دليل الاباحة فانه يجعل آية الاباحة ناسخة
ويجعل التي فيها الحظر مؤكدة لما كان عليه من الحظر
قال ابواسحاق وهذا اخلاق مذهب الشافعي
وليت الاشياء عنده على الحظر ولا على الاباحة
بل هي على ما شرع الله فلا ريب من
دليل على النسخ والله

اعلم

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى اله
وصحبه وسلم تسليماً كثيراً وحمد الله رب العالمين
بحمد الله وعونه ثم الجزء الثالث
من كتاب بحر المحيط ويلييه
الجزء الرابع واوله
كتاب السنة

وهذا الجزء والجزءان السابقان في المقدمات والكتاب
الاول فناله سبحانه وتعالى ان يوفقنا للكمال
انه كبير متعال