كما سبق هذا ما قيل في معناه الحقيقي و يرد مجازا في اللغوي ما سبق بعد اداده
من المعاني انفا فانها عدا التحريم والكراهة وفهما على الحلاف و قد اختلف فيه اذا
ورد بعد الوجوب والمختار انه لا اثر لتقدم الامر في حمله على خلاف معناه الحقيقي
وهو التحريم في الراجح من الاقوال وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والجمهور و قيل
بل يفيد الاباحة بناء على ان تقدم الوجوب قرينة تخرج عن معناه الحقيقي وهذا
القول لبعض القائلين بان الامر بعد الحظر للاباحة وبعضهم وافق الجمهور وحكاه
القاضي ابو بكر والاستاذ الاتفاق على انه كما لو ورد ابتداء والفرق بين وجهين احدهما
ان مقتضى النهي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل بخلاف مقتضى الامر
والثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور
به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح و قيد بعد الوجوب الكراهة
بناء على ان تقدم الامر قرينة تدل عليه وهو غير مسلم و قيل بل الحكم الوقف في مقتضاه
بعد الوجوب وهو مذهب الجويني قال اما انا فاحب دليل الوقف عليه كما قدمته في
صيغة الامر بعد الحظر هذه اقوال لمثله قد عرف وجهها ولا يخفى عليك ضعفها وحكمه
الدوام اي الانتهاء عن المنهي عنه دائما او التكرار اي استحباب حكمه على جميع الازمان
والنفور اي تحصيل الانتهاء عن المنهي عنه وذلك لانها المتبادر الى الفهم عند التجرد
عن القرائن ولانه لو لم يكن كذلك لجاز انقياع الفعل المنهي عنه ولو مرة واحدة وهو
باطل لان النهي مطلقا يفيد المنع من المنهي عنه مطلقا ووقوعه يرفع مطلق الامتناع
ولان العلماء لم يزالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف الاوقات لا لخصوصية
وقت دون وقت ولولا انه لما ذكرناه لما صح ذلك و النهي يكون اما عن شيء واحد
وهو ظاهر او اشياء متعددة اما جمعا كالحرام المخير كالاستمتاع بالثمن واللبن
ومنه يحرم الجمع بين الاختين فعليه ترك احدهما فقط ولا يخالفه الا بفعلهما جميعا
فالمحرم جمعهما لا فعل احدهما وهذه المسألة كالواجب المخير والحلاف في متعلق التحريم
الوجوب وفي بعض عبارات اصحابنا ما يفيد ان متعلق النهي بعض الجمع ولابد في حسن
هذا من امكان الجمع ليلا يكون النهي عبثا وامكان الفرق ليلا يكون تكليفا بالمحال
والاشاعرة يجعلون متعلق النهي الماهية المشتركة المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين

الطبري كما هو مذهبهم في الواجب المخير يلزمهم وجوب الانتهاء عن كل فرد لوجود
القدر المشترك في ضمن كل واحد فاذا فعل فردا فقد فعل المنهي عنه لوجوده في
ضمنه ولهذا قالوا بعضهم بنفي الحرام المخير او فرقا بقوله صلعم لا يشبع احدكم
في نعل واحدة لينعلها جميعا رواه البخاري ومسلم فانه يصدق انه نهى عنها
جميعا لبسا او نهى من جهة الفرق بينهما في اللبس والنزع لا الجمع بينهما فيه ولابد في
حسنه من امكان الجمع ليلا يكون تكليفا بالمحال وامكان الفرق ليلا يكون النهي عبثا او
اجمعا كالنهي عن الزنا والسرقة فكل واحد منهما منهي عنه فيصدق بالنظر اليهما معا
ان النهي عن متعدد وان كان بالنظر الى كل واحد منهما ان النهي عن شيء واحد ولابد
في حسنه من امكان الخلو عنهما فلا يجوز النهي عن الحركة والسكون معا لامتناع فهما **مسألة**
وهو اي النهي لمعناه الحقيقي وهو التحريم يدل على الفساد المرادف للبطلان وقد عرف
معناه شرعا لانه في امرين وهما العبادات والمعاملات وسوارجع الى نفس المنهي عنه
كصلوة الحايض وصومها او جزء كالنهي عن بيع حبل الحبلة لجهالة المبيع او اجل الثمن على
الغيرين المشهورين وكل واحد منهما ركن من البيع وكالنهي عن بيع الملاقيح اي ما في
البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع وصفة الملازمة لبيوع الربا
لاشتمالها على الزيادة اللازمة بالشرط ومنهم من فرق بين المنهي عنه لعينه ولوصفه
في الحكم والحلاف والصحيح عدم التفرقة وعليه اكثر المولفات وهذا هو المختار واليه ذهب
ابو طالب والمنصور بالله ومالك وابو حنيفة في رواية والطاهرية واكثر الشافعية
وطايفة من المتكلمين والشافعي في اصح الروايتين عنه من غير فرق بين العبادات
والمعاملات وهذا ما لم يعد النهي الى امر خارج غير لازم مقارن للمنهي عنه
في باب المعاملات واما اذا عاد اليه في بابها فانه لا يدل على الفساد عند الجمهور وذهب
الامام ابو الفتح الديلمي الى انه يدل عليه فيه ايضا وهو مروي عن مالك واحمد وذلك
كالنهي عن البيع وقت النداء للجمعة فان النهي فيه راجع الى فوت الجمعة لا الى نفس البيع او
لازمه وكالنهي عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للبادي لان النهي فيهما انما هو للضيق
على اهل البلد واما في العبادات فالنهي يدل على فسادها مطلقا على المختار ولا يرد
الحج بالحرام والوقوف والطواف على حمل وثوب مغصوب والوضوء بانا مغصوب

لانه لم يرد في الشرع الا النهي عن غصب مال الغير واستعماله لاعراج والوضو
الموصوفين على ما لا يدعي الا ان الفساد مقتضى النهي ظاهرا فاذا قامت دلالة على خلافه
الظاهر اتبع واما ما وقع النهي عنه ولم يشرع عبادة ولا معاملة فانما يدل على قبحه
كالزنا وشرب الخمر واخذ مال الغير وغيرها من الخبيثات قيل ويدل على الفساد ايضا
لغة وهذا القول لبعض القائلين بالمذهب الاول وقيل يدل عليه في العبادات
شرعا لا لغة دون المعاملات وهذا مذهب ابي الحسين البصري الملاحمي والغزالي في رواية
عنه والرازي والقاضي جعفر والشيخ الجبل الرصاص وقيل لا يدل عليه اصلا لا في
العبادات ولا في المعاملات وهو مذهب كثير من الشافعية والحنفية وبعض اصحابنا
والمعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسين الكرخي والقاضي عبد الجبار وقيل
يدل على الصحة وهو راي اكثر الحنفية ويحتمل مذهبهم بقتضى مزيد بسط فنقول
النهي اما ان يكون عن فعل حسي كالزنا وشرب الخمر او شرعي وهو ما يكون له مع تحققه
الحسي يحقق شرعي بان كان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع لحق او لمفاسد
لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الواقع
على ما ليس بمال وان وجد القبح لعينه او لعينه فالنهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق
على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وعند القرينة الدالة على ان النهي للغير يكون قبحا
لغير وح ان كان ذلك الغير وصفا ملازما للمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان
كان مجاورا منفصلا عنه فلا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دلت القرينة على
ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى فان قربها وعلت ثبت السبب اثما قالوا والنهي
عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح او بواسطة القرينة على القبح لعينه وهذا
الطرف يوافقون في بطلانه والطرف الاول من الشرعي ان كان الغير فيه مجاورا او صحيح
مكروه وان كان وصفا ملازما فصحيح باصله فاسد بوصفه لا سفاما يدل لعلى ان القبح
فيه لعينه هذا محل النزاع ومنه يعرف انهم لا ينفون دلالة النهي على الفساد باحد معنيه
وانما ينفون دلالته على ما يرادف البطلان وان قولهم يدل لانه على الصحة لانما في القول
بدلالته على الفساد بالمعنى الاول وانما يتنافيان بالمعنى الثاني لما في الاحتجاج للقول
الاول اما على دلالته عليه شرعا فوجهان احدهما دلالة الاجماع وذلك ان السلف من

على الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون عليه اي على الفساد لاعلى مجرد التحريم
بالنهي لخصوص القرائن في الربويات مثل لا تاكلوا الربا واذروا ما بقي من الربا
والا نكحه مثل ولا تنكحوا المشركات وغيرها كثير مما نهي عنه من جنس العبادات
والمعاملات وثانيهما دلالة المعقول وهو ايضا لو صح عنه اي لو لم يفسد
لعدم الواسطة بين الصحة والفساد لزم من الشيء للمنهي عنه ومن الثبوت لاحكام
النهي والصحة وهو اي اللازم باطل اما الملازمة فلاستحالة خلو الاحكام
الشرعية عن الحكمة اجماعا اما على اصول اصحابنا والمعتزلة فلانه عبث وهو قبيح لا
يصدر من الشارع واما على اصول الاشاعرة فلانه وان جاز خلو افعاله عن الحكم
والمصالح فالاحكام الشرعية واقعة على وفق الحكمة ومصرفات العقلاء لحكم الاستقراء
وان لم تكن واجبا واما بطلان اللازم فلارتفاعهما يؤدي الى خلو الحكم عن
الحكمة وفيه خرق الاجماع ولان حكمة النهي اما ان تكون راجحة على حكمة الصحة او
مرجوحة او مساويه حاز ان تكون مرجوحة او مساويه لامتناع النهي في المساوي
ومرجوحيته حكمة لانهما مع التساوي متعارضان فساقطان فيكون فعل المنهي عنه
كلا فعل فيمتنع النهي عنه وامتناعه مع كونه مرجوحة اولى لفوات الزايد من مصلحة
الصحة وهي مصلحة خالصة ولا ان يكون مصلحة النهي راجحة لامتناع الصحة في حقه
لخلو الصحة عن المصلحة ايضا لفوات الزايد عن مصلحة النهي خالصة واما عدم دلالته
اي النهي على الفساد لغة فلان الفساد للشيء مغايرة عن سبب الاحكام له اي عدم
ترتب ثمراته وآثاره عليه ولا يفهم منه اي من النهي لغة قطعا يعني ان لفظ
النهي لم يوضع ما يدل على الفساد مرجحة اللغة اصلا يعلم ذلك قطعا فانه لو قال
لا تبع هذا ولو فعل عاقبتك ولكن يترتب عليه احكام لم يكن ظاهرا في التناقض قيل
في الاحتجاج للقائلين بانه يدل على الفساد لغة ما ذكرناه في دلالته شرعا للاجماع
وهو انه فهمه السلف من النهي لغة ولذلك لم نرهم الى استدلون بالنهي عليه قلنا
لا نسلم ان احتجاجاتهم بدلالة النهي على الفساد لفهمه منه لغة بل لفهمه منه شرعا
لما تقدم من الدليل على عدم دلالته عليه لغة قيل في الاحتجاج لهم ثانيا قد
ثبت ان الامر يقتضي الصحة بامر من الصحة موافقة الامر والنهي يقتضي فاقتضى

سلمنا وهو الفساد لوجوب تقابل الاحكام المتقابلات قلنا لانسلم ان الامر
نقيضها لغة بل شرعا ونحن نقول بمثله في النهي فيقتضي الفساد شرعا سلمنا انه نقيضه
لغة فلا نسلم ان النهي يقتضيه انما يقتضيه عدم الامر وهو اعم من النهي والاعم لا يستلزم
الاخص سلمنا ذلك فلا نسلم انه يجب احد الاحكام المتقابلات لجواز اشتراكها
في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا وجوب الاحد لكن اللازم
حينئذ الا يكون منهيا عنه صحيحا لانه يقتضي نقيض الصحة وهو اعم من اقتضاء
الفساد فلم لا يكون في النهي اقتضاؤه لا يقال اذا سلمنا وجوب احكام المتقابلات
يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد لان المراد من الحكم ما يقتضيه النهي من المقتضا
والا لكان المترتب عليه لا ما لا يقتضيه لانا نقول نحن انما سلمنا وجوب اتصاف
احكامها بناء على ان الحكم اعم مما ذكرتم فالمنع حينئذ ولا يخفى ما فيه احتج
القائلون بالمذهب الثالث وهو انه يدل على الفساد في العبادات
دون المعاملات ولهم فيه مقامان اما الاول فمقررون انها لو صحت الصلوة المنهي
عنها بناء على عدم الواسطة بين الصحة والفساد لكانت مأمورا بها ندبا لعموم ادلة
طلب العبادات مثل قوله صلعم الصلوة خير موضوع فمن استطاع ان يستكثر فليستكثر
رواه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة ومما روي عن ابي امامة رضي الله عنه قال قلت
يا رسول الله مرني بعمل وفي رواية مرني بامر يبعدني الله به وفي رواية دلني على عمل
ادخل به الجنة قال عليك بالصوم فانه لا عدل له وفي رواية فانه لا مثل له
رواه النسائي وابن خزيمة في صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه فمحمة النقيضان
لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال واما الثاني فلما استدل
به الرابح وسيأتي وايضا لو كان النهي مقتضيا للفساد في غير باب العبادات لكان فعل
النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوب وطلاق البدعة والسوق وقت النداء
والوطي في زمن الحيض غير مشروعة لانها منزوال النجاسة وحل الذبيحة واحكام
الطلاق والملك واحكام الوطي من تكميل المهر والاحلال وغير ذلك لانها منهي عنها
واللازم باطل بالاتفاق والجواب اما ذكروه من النهي في الصور المذكورة فلم يدل
امور مقارنة خارجة ولو سلم فنصححها بالدليل من خارج بدليل استدلال الشافعي

على فساد كثير من الانكحة والبيوع وغيرها المجرد النهي كما تقدم احتج
الرابع وهو القائل بانه لا يدل على الفساد لغة ولا شرعا بان النهي لو دل
على الفساد لغة او شرعا لناقض التصريح بالصحة لغة او شرعا واللازم باطل
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان الشارع لو قال لا تبتعد عن
الربا نهي تحريم ولو فعلت لكان البيع المنهي عنه سببا للملك يصح من غير تناقض بحسب
اللغة والشرع قلنا لا نسلم الملازمة اذ قد يصرح بخلاف الظاهر ونحن لم ندع
الا ان النهي ظاهر في الفساد والتصريح بخلافه قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر
الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرائن احتج اهل المذهب الخامس وهم الحنفية
بان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الوقت المكروهة شرعي للقطع بان المنهي عنه
فيهما انما هو الصوم والصلوة الشرعيتان لا الامساك والدعا وكل شرعي صحيح لان
المراد بالشرعي المعتبر في الشرع ولا نعني بالصحيح الا هذا والجواب ان الكبرى ممنوعة
لانا لا نسلم ان الشرعي معناه المعتبر في الشرع كما ذكرتم بل ما نسبه الشارع بذلك الاسم
وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت او لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة
وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة

الباب الثالث من المقصد الرابع في مباحث العموم والخصوص وما يتعلق بهما

وفيه ان بعد فصول

فصل العام الكلمة الدالة دفعة على جميع ما يصلح له بوضع واحد

فقوله الكلمة جنس قريب وفيه تنبيه على ان العموم من عوارض
الالفاظ وقوله الدالة دفعة واحدة على جميع ما يصلح له لخرج نحو زيد لما في لفظ جميع
من التنبيه على تعدد ما يطلق عليه الكلمة ويصلح له ويخرج المفهومين وصولا لما فيه من
الاشعار بالشمول والاحاطة بما يصلح له ويخرج المكان في الاثنان وحدانا وتثنية
وجمعا عددا كانا او غير عدد فان رجلا مثلا يصلح لكل ذكر من بني ادم لكنه لا يدل
على كل ذكر دفعة واحدة بل على سبيل البدل وقس عليه رجلين ورجالا وعشرة وعشرات
ومئة يعلم عدد ورود نحو عشرة على طرد الجد كما ذكره ابن الحاجب والمراد بالصلوح الصلوح
في اللغة وقوله بوضع واحد تدخل المشترك في ما له حقيقة ومجاز لان لفظ العيون ان
اريد به المبصرة دون القوان والاسد اذا اريد به استغراق السبع دون الشجاع عام

لان الشرط انما هو شمول الافراد الحاصلة مع وضع واحد ومن اعتقد ان المشترك عند مجرده عن القرينة ومالا حصة ومجاز عند قيام القرينة على ارادة الجمع من قسم العام لا يكون الحد عنده مع قوله بوضع واحد جامعا وهذا بحث قد وقع فيه الخلاف عند من يحمل المشترك ومالا حقيقة ومجاز على جميع معانيها ان لم يكن عنها تناف فالجويني والغزالي والآمدي وغيرهم جعلوها من قسم العام بناء على ان نسبة المشترك الى معانيه كنسبة العام الى افراده فكما ان العام عند التجرد يستفاد منه جميع الافراد كذلك المشترك عند التجرد يستفاد منه جميع المعاني والرازي وغيره لا يعدونها من قسم المعاني وانما نزل تزل البيان في مقام الاجمال منزلة العموم ولهذا قال بعض الشافعية ان الايمة لم يريدوا العموم وانما هذه الزيادة من جهة النقلة عنهم لما رأوهم يقولون باطلاق المشترك على معنييه فظنوا انهم الحقوه بالعام في معنى استغراقه لمدلولاته ووجوب الحمل على جميع معانيه **واعلم** ان الاتفاق وقع على ان العموم **موصوف به الالفاظ حقيقة** بمعنى ان كل لفظ تصح شرائه الكثرين في معناه لا فيه يسمى عاما حقيقة امالو كانت الكثرة في الامر نفسه لا في مفهومه فهو شامل لا عام وعرف ان عروض العموم للالفاظ باعتبار معانيها **و** اختلفوا في عروضه للمعاني على ثلثة اقوال القول الاول انه من عوارضها حقيقة فتوصف به **المعاني كذلك** يعني حقيقة كما في الالفاظ فيكون للفظ المشترك بينها وهو راي ابي بكر الرازي من الحنفية وحكاه عن مذهبهم واختيار ابن الحاجب ومنهم من ذهب الى انه موضوع لكل من الالفاظ والمعاني بالاشتراك اللفظي وهو في غاية السقوط لما تقرر من المجاز اولى من الاشتراك **وذلك كثير المطر والحصب** الناس وعمهم العطاء وعمهم **العصر** بمعنى انه يصدق لهم على جهة الشمول ونحو ذلك كثير وهذا الاطلاق شائع ذائع في لسان اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة **وكالمعاني الكلية** التي تتصورها الانسان كالاجناس والانواع فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها **بقي** الكلام في العموم **شمول امر لمتعدد** سواء كان ذلك الامر لفظا او معنى **فان قيل** لا نسلم ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد بل هو حقيقة في شمول امر متحد لمتعدد وما ذكرتموه من عموم المطر والحصب والعطاء والصوت ليس كذلك لانه بالحقيقة شمول متعدد هو آحاد المتعدد لمواد الاماكن

وكذلك العطاء والانعام الخاص بكل واحد من الناس وكذلك الصوت فان الواصل منه الى الصماخ زيد غير الواصل منه الى الصماخ عمرو والا لزم حلول المعنى الواحد بمحال متعدد وهو محال ولو سلم انه منتقل في محله كما هو راي البعض لزم ان يكون ذات الشمس والقمر عاما لانه تراها كل مبصر وبالجملة فان تعلق معنى واحد بمتعدد لا يتصور في المعاني الخارجية كما بيناه انما يتصور في المعاني الذهنية كالمعاني الكلية والاصوليون ينكرون وجودها فالجواب ان النزاع ان كان مما يعتبره اهل اللغة في العموم فقد بنهنال على ما هو شائع عنهم والمنع لمثله مكابرة على انهم لا يعتبرون تقييد الامر الموصوف بالعموم بالوحدة الحقيقية بل يكتفون بمطلق الشمول المتصف بالوحدة النوعية تنزيلا للموجود الخارجي منزلة واحد لاشتراكها في الماهية من حيث هي وان كان في مقارف الاصوليين ورد السؤال وكان الراجح قول الاكثرين القول الثاني مما افاده قوله **وقيل مجاز** يعني ان العموم ليس من عوارض المعاني حقيقة ولكنه من عوارضها مجازا فوصفها به على جهة المجاز وهو قول اكثر الاصوليين وذلك لعدم الاطراد فيه بدليل معاني الاعلام كلها فانها لا توصف بالعموم حقيقة ولا مجازا ولو كان حقيقة لكان مطردا وهو منقوض بالاعلام انفسها فانها ايضا لا توصف به حقيقة ولا مجازا والحق اطراده في محل النزاع وهو ما صدق على الامر الواحد الشامل المتعدد لفظا كان او معنى بالعموم اما حقيقة واما مجازا على اختلاف الرايين القول الثالث **وقيل لا يصح** اتصافهما فلا توصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازا وهو قول شذوذ من ضعفاء الاصول وهو في غاية السقوط اذا عرفت ذلك فهو عند اهل القولين الاخيرين **استغراق اللفظ لما يصلح له** والاقرب انه في اللغة للاخيرين وفي الاصطلاح للالفاظ للاخير **مسئلة** اختلف في الصيغ التي يستعمل في العموم مثل **اسماء الشروط والاستفهام** نحو من وما واي منهما وما ونحو **والموصولات** نحو من وما واي والذي **وكل وكل** وجميع سوكانت مثناة او منبهة لان دخول السلب عليها يفيد سلب العموم المستفاد منها **والنكرة في سياق النفي** او ما في معناه كالاستفهام والنهي نحو هل لي احد عندك ولا بطيء منهم انما او كفوزا فالمختار وعليه الجمهور انها **للعموم حقيقة** لغوية واستعمالها في غيره على جهة المجاز **وقيل** انها للعموم **في الامر والنهي لا غير**

والوقف فى الاخبار كالوعد والوعيد حكاه ابوبكر الرازى عن الكرخى ثم قال
وربما ظن ان ذلك مذهب ابى حنيفة لانه كان لا يقطع بوعيد اهل الكبائر من المسلمين
ويجوز ان يغفر الله لهم فى الدار الاخرة **وقيد** هى موضوعة **للخصوص** واستعمالها
فى العموم على جهة المجاز وهو قول المرجئة **وقد ذكر** بينهما فلا يستفاد منها احدهما
الا بقرينة وهو قول الشيخ ابى الحسن الاشعرى فى احدى الروايتين عنه وبعض الاصوليين
وقيل بالوقف وهو مذهب الاشعرى فى روايته والآمدى والقاضى ابى بكر الباقلانى
وغيرهم والوقف اما على معنى انا لا ندرى اوضع للعموم والخصوص صيغة امر ام لا واما على
معنى انها وضعت صيغة تستعمل فيهما ولكنا لا ندرى اهى حقيقة فى العموم وحده او فى
الخصوص وحده او فيهما معا امر محال كذلك **لنا الثبات** من الاطلاق فانه اذا قيل
لا تضرب احدا اولا تكلم رجلا وغيرها فهم العموم من ان الصيغة فطعا والتبادر
دليل الحقيقة فثبت ان للعموم صيغة وهو ما ذكرناه بالاستقراء **ولنا ايضا استدلال**
العلما بلا نكير فانا نقطع انهم لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بوصيكم الله فى اولادكم
على وجه العموم شائعا ذائعا من غير انكار من احد وكاحتجاج عمر على ابى بكر فى قصة
مانعى الزكاة بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله
الا الله عصم منى ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله فقال ابوبكر والله لاقاتلن
من فرق بين الصلوة والزكوة فان الزكوة حق المال اخرجه الجماعة الا ابن ماجة
واللفظ للبخارى ولم ينكر على عمر احد من الصحابة بل عدل ابوبكر الى التعليل بالاستثناء
فدل على انهم فهموا منه عموم وجوب القتال قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعموم
العصمة بعده الا ما اخرجه الاستثناء وكاحتجاج ابى بكر بقوله صلعم الائمة من قريش
رواه احمد والنسائى والطبرانى ولم ينكر عليه احد مع ان مقام الحجاج مطنة الانكار
واعترض عليه بان الاجماع السكوتى لا ينهض فى الاصول وبان ذلك انما فهم بالقرائن
ففى مثل السارق والسارقة ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او العلم بانه نهض
فاعتبر كما رجم ماعزا فعلم العموم لانه شارع اذ لا عموم للافعال او قوله حكمى على الواحد
حكمى على الجماعة او غيره لان وعليه فض واجيب بان شياعه وعدم انكاره فى مقام

الحاجة يفيد عادة القطع بحقية الاجماع ولو سلم فالمطلوب دلالة اللفظ وهو ما نكتفى
فيه بالظن ولذلك قبلت فيه اخبار الآحاد وبان فى هذا الباب يؤدى الى ان لا يثبت
اللفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يقوم بالقرائن فان لنا فيما لنا فيما لم يتصل بالواضح بل الاكثر
الاكثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق انا لم نجوز لابنا فى الظهور وما ذكروه من
انا وبالات عناد للقطع بان العموم فى مثل قوله تعالى حكاية عن اليهود ما انزل الله
على بشر من شئ انما فهم من الصيغة لا من امر خارج **احتج** الاول وهو القائل بالعموم
فى الامر والنهى والوقف فى الاخبار **لو لم تكن** صيغها اى الامر والنهى **للعموم لم تكن** **للتكرار**
قلنا لكن الاجماع منعقد على ان التكليف لعامة المكلفين والتكليف انما يتصور بالامر
والنهى **قلنا ثبت العموم** بنوع الكلام من الخبر والاستفهام **بما ذكرنا** من
الادلة على ان العلامة فى ترجمة المنتهى ادعا انعقاد الاجماع على تكليف جميع
المكلفين بمعرفة اخبار الوعد والوعيد ونحوها اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصى
والانبعاث للطاعات فلا وجه للفرق بين الامر والنهى والخبر فى عموم التكليف
احتج الثانى وهو القائل بالخصوص **الخصوص متيقن** لانها ان كانت له فهو المراد
وان كانت للعموم فهو داخل فى المراد بخلاف العموم فانه مشكوك فيه لجواز ان تكون
للخصوص فلا يكون للعموم مراد ولا داخلا فى المراد **فكان** جعله حقيقة للخصوص المتيقن
اولى من جعله حقيقة للعموم المشكوك فيه **قلنا** ما ذكروه **اثبات اللغة بالترجيح**
وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل كما سبق ولو سلم فهو معارض بان العموم احوط فيكون
اولى لانه ان كان للعموم فالحمل على الخصوص لا يحصل المراد وان كان للخصوص فالحمل على
العموم يحصل المراد وزيادة **والاشتراك والوقف بعدهما** اى بعد ثبوت شهة كل منهما
وحوالتها فى فصل الامر اما ثبوت شهة الاشتراك على ما تقدم فبان يقال ان هذه
الصيغة اطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل فى الاطلاق الحقيقة فكونها
فيهما وهو معنى الاشتراك وتقرير الحجاب ان حمله على المجاز فى احدهما اولى من حمله على الاشتراك
لما سبق من رجحان المجاز واما ثبوت شهة الوقف فانه لو ثبت هذه الصيغ لشئ من العموم
والخصوص لثبت بدليل والتالى منتف لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول
لا دخل له فى اللغة كما سبق والنقلى ان كان احاديا لم يفد لان المسئلة اصولية مطلوب

بالمثل مثلا مثل سواء بسواء يد بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم
اذا كان يدا بيد وشاع وذاع ولم ينكره احد وصيغة الاستثنى فانه يجاب من هذه
الصيغة بشهادة الاستعمال والاجماع والاستثنى يخرج ما لجب الدخوله فلزم من ذلك
ان الافراد كلها واجبة الدخول وهو معنى العموم وقيل هو للعموم ان لم يمير الواحد من
الوحده سواء بين واحده بالتا كالتمر والشعير والتمر ولم يميز شئ منها كالذهب
والفضه والملح والعسل والماء وهذا مذهب الغزالى اما اذا ميز واحده بالوحده كالدنانير
والرجال والرغيف فلا يحمل على العموم الا بقرينه كالسعير فى قولهم الدينار افضل من الدرهم
والتفضيل فى نحو قولهم لا يقتل الرجل بالمراه وفيه ان الظاهر من نحو النفس بالنفس والعين
بالعين والاذن بالاذن والسن بالسن ان العموم فهم من نفس الصيغه لا من امر خارج
والمتاول متعسف وقيل هو للعموم ان ميز واحده بالتا اما اذا لم يمير واحده
بها فلا يفيد عموما سواء ميز بالوحده اولا وهذا قول الجوينى وهو بعيد جدا
وهذا نزل بمثل كلام الغزالى وقيل ان اسم الجنس المعرف باللام لا يفيد عموما
اصلا بل هو للجنس الصادق ببعض الافراد كما فى لبست الثوب وشربت الماء وهو مذهب
ابى هاشم والرازي وابي الحسين البصرى لانه اى الصادق بالبعض هو المتيقن
والجمع مشكوك فيه فوجب الحمل على المتيقن لان على المشكوك الا ان يقوم قرينه عليه
كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وعملوا فان الاستثنى فيه قرينه
ارادة العموم وهو اى الاحتجاج المذكور ترجيح فى اللغه وقد تقرر ان اللغه
انما تثبت بالتوقف لا بالترجيح فاما المضاف منه الى المعرفه فالمختار انه يفيد
العموم مطلقا وفاقا لابن الحاجب والسبكى وغيرهما وقد اخذ قولا لابن عباس
واحمد ابن حنبل والمرتضى واتى العباس الحسنى رحمهم الله من قولهم فمن قال
زوجتى طالق وله زوجات انهن يطلقن جميعا وما ذاك الا لان الجنس المضاف
يعم بل قد قيل ان عموم المضاف اقوى من عموم المحلى باللام بدليل ان الرازي وهو
ممن ينفى عموم المحلى باللام صرح فى المحصول بان الامر المضاف فى قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره عام فى كل امر ومن الادله على عمومه قوله تعالى احل لكم
ليله الصيام فانه عام يجمع ليالى الصيام قطعا ومنها احتجاجهم على ابى بكر الصديق

منها العلم والاحاد لا يفيد الا الظن والمتواتر لم يوجد والا لما وقع فيه اختلاف
لقضاء العاده بامتناع الا يطلع عليه المجتهدون فى الطلب وتقرر جوابها بان نقال
ثبت كونها للعموم مما تقدم من دليل التبادر واستدلال العلما على ان الموضوعات
اللغويه تثبت بالاحاد بالاتفاق اذا تقرر ذلك فالقائلون بان العموم له صيغه
لم ينقل عنهم خلاف فى ان ما سبق ذكره من الالفاظ للعموم الا فى الذى والذين وذوتها
من الموصولات فانه نقل عن ابى هاشم وابى الحسين والرازى ان ذلك كاسم الجنس والجمع
المعرفين باللام الجنسيه والظاهر انه نقل غير صحيح لانه لم يوجد فى كتبهم كالمعتمد
والمحصول واختلفوا فى الفاظ وقد بين الخلاف فيها بقوله وكذلك اسم الجنس دخل عليه
اللام مشارا بها الى الجنس بعينه من حيث الوجود على الاطلاق يعنى ان اسم الجنس الداخل
عليه اللام الموصوفه كما سبق ذكره من الالفاظ فى كونها للعموم حقيقه مقوله مشارا بها الى الجنس
نفسه لخرج لام العهد الخارجى لان الاشاره بها الى حصه معينه من الجنس الذى دخل عليه
فردا كانت او افرادا وقوله من حيث الوجود لخرج لام الحقيقه والطبيعه لان الاشاره
بها الى الجنس نفسه لا من حيث وجوده فى ضمن الافراد بل من حيث هو كما هو فى التعريفات
ونحو قولنا الرجل خير من المراه تريد ان جنس الرجل خير من جنس المراه ولا يلزم منه ان لا يكون
امراة خيرا من رجل لجواز ان يكون جنس الرجل الحاصل فى ضمن كل فرد منه خيرا من جنس المراه
الحاصل فى ضمن كل فرد منها مع كون خصوصه افراد منها خيرا من خصوصه افراد منه كفاطمه
رضى الله عنها وقوله على الاطلاق لخرج العهد الذهنى فانها فيه مشارا بها الى الجنس نفسه
من حيث وجوده لا فى ضمن اى فرد على الاطلاق بل فى ضمن فرد غير معين وذلك الفرد المندرج
تحته باعتبار مطابقته للماهيه معلوم عند المتكلم فلذا عده بهذا الاعتبار شيئا
معهودا اذهنيا ثم انهم اتفقوا على ان العهد الذهنى متوقف على قرينه التعيين دفعا لاشكال
وجب الحمل على الاستغراق وهو ما اردناه من العموم وعليه جمهور الاصوليين من غير فرق بين
ما بين واحده بالوحده او بالتا وما لم يكن كذلك للتعميم منه عند الاطلاق
ولهذا وقع الاتفاق على ان لام الجمهور الذهنى مصرفها الى الفرد بخلاف الاستغراق واستدلال
العلما كما ذكرناه فى السارق والسارقه والزانيه والزانى وكاحتجاجهم بحديث مسلم وان ابا
وغيرها الذهب بالذهب والفضه بالفضه والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح

بحديث والجل مبينه ولم ينكر عليهم الاحتجاج بذلك وانما عدل اصحابنا الى
تخصيص العموم بحديث جابر مرفوعا ما القي البحر او حزر منه فكلوه وما مات
وطفى فلا تاكلوه رواه ابو داود وابن ماجه والبيهقي في سننهم ومن النادر
فصل فذهب انه لا عموم في المضاف الذي يمين واحده بالوحدة محتجا بان من
قال زوجتي طالق وعبدي حر وله زوجات وعبيد لم تطلق ولم يعتق
الا من عينه عندا لاكثر خلافا لما لابيري واحده بالوحدة سواء يريد الجنس او
العراق اولم يريد شيئا منهما كالمطر وذهبت الشام وجعله قولا للقائلين بعدم
طلاق جمع الزوجات وعتق جميع العبيد في المثالين ولا يخفى على ذي مسكة ان ذلك
لا يصلح ماخذا وانما قالوا لان المعرف طارئ اقتضاه ومثل ذلك يبقى على الافراق والالام
فيمن قال الطلاق يلزمني ان فعلت كذا لوجب وقوع الثلث عند اهل الثلث وطلاق
جمع الزوجات ان كان له زوجات عند الجمع لكونه اسم جنس محلى باللام لكنه
خولف فيه الاصل اتباعا للعرف الطارئ ومن الصيغ المختلف في كونها للعموم
الجمع المعرف باللام الموصوفة او الاضافة نحو قد افلح المومنون يوصيكم الله في اولادكم
ومثله اسم الجمع كما مر ان قابل الناس يا قومنا اجيبوا داعي الله والجمهور على انه
يفيد العموم لتبادره الى الذهن عند الاطلاق ويشهد لذلك احتجاج ابي بكر
على الانصار بالايه من قريش ولم ينكر عليه بل اذعن لها الانصار ولو لم يكن للعموم
لم يقم حجة عليهم لانك اذا قلت بعض الايه من قريش لم يلزم منه الا ان يكون
من غيرهم امام وقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك
فهم عليه الصلوة والسلام من قوله تعالى واهلك وقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه
القرية لما فهموا ابرهيم عليه السلام منه العموم قال ان فيها لوطا فاجابته الملئكة عليهم السلام
بتخصيص لوط واهله الا امراته من العموم وقوله صلعم فمن قال السلام عليكم على
الله الصالحين فاصاب كل عبد صالح في السموات والارض وغير ذلك كثير
والصحة الاستثنى كما تقدم وقيل انه يفيد العموم اذا لم يحتمل عهدا وهو اختيار
الجويني وذلك للتردد ممنوع اي مع الاحتمال العهد بين العموم والخصوص حتى تقوم
قرينة على احدهما وهو اي التردد ممنوع بل المتبادر منه العموم كما بيناه وقيل انه

لا يفيد

لا يفيد العموم بل هو للجنس كذلك اي الصادق ببعض الافراد من الجماعات
وهو مذهب ابي هاشم كما في تزوجت النساء وملكت العبيد ما لم يفرق منه على العموم
وعلته ما سبق واعلم ان المحلى بلام الاستغراق والمعرف بالاضافة من ايم الجنس
والجمع سواء في شمول الافراد كلها عند اكثر القائلين بافادتها العموم كما دل عليه الاستقراء
وصرح به ابية النصيين في كل ما وقع منه في التنزيل كقوله والله يحب المحسنين انه جمع
لينا ول كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه يكون ظلما وجمع
العالمين على معنى ما يريد شيا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعالى ولا تكن للخائنين
خصيما لاحد منهم عن خان قط ولهذا صح بلا خلاف جاني القوم او العلماء الا
زيدا مع امتناع قولك جاني كل جماعة من العلماء الا زيدا على الاسبق المصرح به
الواقع في سياق النفي من ايم جنس او جمع منكرين عند الاكثرين نحو لا رجل في الدار
ولا رجال في الدار وذهب الاقل الى ان استغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف
او بغيره اشمل من استغراق الجمع بدليل صحة لا رجال في الدار وفيها رجل او رجلان
دون لا رجل وعورض بانه يصح انه يقال ليس في الدار رجل بل رجلان او رجال
كما يصح ان يقال ليس فيها رجال او رجلان والتحقيق ان النكرة في سياق
النفي والنهي والاستفهام ظاهرة في الاستغراق ويحتمل عدمه احتمالا مرجوحا
مستقرا الى القرينة نحو ما جاني رجل بل رجلان فانه مع القرينة وهي قولنا بل رجلان
تتحقق عدم الاستغراق هذا اذا لم يكن مع ظاهر او مقدر اما اذا كانت معها
ظاهر نحو ما جاني من رجل او مقدر نحو لا رجل في الدار فهو نص في الاستغراق
لكن نصوصيته لا رجل في استغراق افراد مدلوله فلا خرج عنه شي من الاحاد بغير
الاستثنى لان الاستثنى لا يفيد حي في كون اللفظ نصا بدليل جوازه في اسما العدد
مع كونها نصا في معانيها ونصوصيته لا رجال في استغراق افراد مدلوله فلا خرج عنه
شي من الجماعات بغير الاستثنى واما استغراق الاحاد فيدل عليه بالطريق الاولى بالنصوصية
فلذلك صح لا رجال في الدار بل رجل او رجلان وصح ما في الدار رجل بل رجلان
او رجال بخلاف لا رجل واما ما روي عن ابن عباس من ان الكتاب اكثر من الكتب وما
ذكره صاحب الكشاف من ان الملئكة اكثر من الملئكة فما طالما ان المفرد المعرف باللام الجنس

او الاضافة صالح لان يراد به الجنس الا ان يحاط به اى يراد كل واحد منه بحث لا يخرج من احاده شئ وان يراد بعضه الى الواحد لان معناه الاصلى على الحصة المطلقة باقترانها مع ارادتها والجمع المعرف بذلك صالح لان يراد به جميع الجنس اى كل واحد واحد من افراده وان يراد بعضه ولكن لا الى الاثنين والواحد اذ لا بد فى ارادته ذلك من قرينة لان معناه الاصلى اعنى جنسيه الجمع المطلق او الى الاستغراق فى المفرد انما هو بتناول كل جماعته لانها آحاد مدلوله فاذا نسب اليه حكم كان منسوبا الى كل جمع جمع فان كان من الاحكام التى تكون ثبوتها للجماعة مستلزما لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد كقولك جاءنى الرجال والا كانت الآحاد باقية على الاحتمال كقولك ركب العظام وهذا انما هو بالنظر الى مرعات الجمعية والا فان العلماء المحققين يعتبرون الجمع المستغرق بتناول كل واحد من غير تفرقة بين جاءنى الرجال وركب العظام فيكون كالمفرد فى استغراقه كانه قد نقل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية

ك الجمع المنكر فانه لا يفيد العموم عند الجمهور خلافا لابى على الجبائى والحاكم والمراد به جمع الكثرة وانما لم يفيدها لظهور ان هذا الخلاف لا يتصور فى جمع القلة لكونه ظاهرا فى العشرة فما دونها بالاتفاق وبين شبهة المخالف لا تخفى فيه كما لا يخفى وذلك لانه فى الجمع كرجل فى الواحد اذ لا شك فى ان رجلا صالح لكل جماعة على سبيل البدل كما ان رجالا صالح لكل واحد على سبيل البدل ورجال ليس للعموم فما بالنا وله من الواحد ان لا يكون رجال للعموم فما بالنا وله من الجماعات **ولصحة نفيه له عندى عبيد الله** لانها اهل الجمع ولو كان ظاهرا فى العموم لما صح نفيه يا قل الجمع لانه بقضل المرء ظاهرا لا كله لا يقال معنى العموم جميع عبيدى كما فى قولك عندى العبيد ولا قرينة تنفى ذلك **قيل** فى الاحتجاج للمخالف **ثبت الخلافة على كل جمع** من الجموع ومنها الجمع المستغرق **والحمل على الجمع** اى الجمع المستغرق **حمل له على كل الجماعات** اى كل واحد من الجماعات التى هى حقيقة فى كل منها لكونه من افراد الموضوع له لا نفس الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظى فلا اعتراض بانه لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع فهو حقيقة فيه لا فى كل فرد لخصوصه حتى يكون هنا لك حقائق واذا كان كذلك فهو اولى **قلنا** فى الجواب

عليه **بل** الجمع المنكر صالح لكل مرتبة من مراتب الجموع والاقل مرتبة من مراتبه وجزء من سائر المراتب والحمل عليه متيقن وعلى غيره مشكوك **و** الحمل **على المتيقن** اولى من الحمل على المشكوك فيه **و قلنا** ان **فى الجواب** عليه **الجمع المستغرق** فهو مما **وضع له** لان رجالا مثلا موضوع للقدر المشترك بين الجموع والجمع واحد من الجموع فهو جزء من جزئياته وشان العام ان يراد به جميع الجزئيات وهذا لم يرد به الاجزء واحد فلا عموم فيه اصلا **و** اختلف فى اقل الجمع والنزاع فى صيغ الجمع لا لفظ الجمع والجماعة والجمهور على ان اقله بلفظه للتبادر بمعنى انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة ما فوق الاثنين وذلك دليل على انها حقيقة فيه **وقيل** ان اقله اثنان وهو مروى عن مالك واكثر اهل الظاهر وابيه ذهابا قلانى والاستاذ من الشافعية لقوله تعالى **فان كان له اخوة** والمراد به ما بينا وان الاخوين ايفاقا والاصل فى الاطلاق الحقيقة **قلنا** لو كان حقيقة لتبادر الى افهام اهل اللغة فكان لا ينكر ابن عباس على عثمان ولا يعدل عثمان الى التاويل وهو الحمل على خلاف الظاهر لاجماع من اهل اللغة وفصحا العرب وذلك فيما رواه ابن خزيمة والبيهقى وابن عبد البر والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال له ان الاخوين لا يرد ان الام الى السدس فما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان فى لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى فثبت انه **مجاز** لتبادر غيره لا حقيقة لانتفاء التبادر منها **وهو** معه استعمال صيغة الجمع فى الاثنين مجاز **جائز** على المختار وقيل انه غير جائز **وجهنم** قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة **وهو معارض** بقول زيد بن ثابت فيما رواه الحاكم فى المستدرك عنه انه كان يقول الاخوة فى كلام العرب اخوان فصاعدا ورووى نحوه عن عمر والتوفيق بين قولهما انا ان عثمان اراد ليس الاخوان اخوة على جهة الحقيقة وزيد بن ثابت اثبت ذلك على جهة المجاز احتجوا ثانيا بانه لو صح الاثنين لصح ان يقال جاءنى رجلان عالمون ورجال عالمان فيجعل عالمون فى الاول ورجال فى الثانى للاثنين **واجيب** بمنع الملازمة مستندا بان **امتناع رجلان عالمون** ورجال عالمان امتا **لامتناع الصورة** فلا نعت لمشى بصورة الجمع ولا الجمع بالمشى لمحافظة على التناسب بين الصفة والموصوف مع كونها لشئ واحد قبل لمرة وعن الصورة

لما تعين وصف المفرد ان المعاطف بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع يقال جاءني زيد وعمرو بكر العالمون لا العالمان وجاءني زيد وعمرو العالمان لا العالمون وهو ممنوع انه كلام على السند مدفوع بما تقرر عندهم من ان الجمع لحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع معاطف المفرد ان بمنزلة الجمع وفي صورته وبعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها اولانا ان استعمال صيغة الجمع لاثنين مجاز فلا يطرد في كل شيء لما عرف من المجاز لا يجب اطراده قيل ق يصدق صيغة الجمع في الواحد مجازا ايضا وهو قول الجويني واتباعه لصحة استعمالها فيه يجوز القائل انثر حق للرجال فبين درهم لرجل واحد لاستوا الواحد والجمع في حرمة الدخل و قيل لا يصدق صيغة الجمع عليه حقيقة ولا مجازا والجمع فما ذكر من المثال هو على ما به لان من درهم لرجل درهم لغيره عاده على ان جمع الكثرة يستعمل لجرة الحمية والحمية فيقال فلان اجل البنان في معنى جيد الثوب وكم عندك من الثياب والثياب صرح به الرضي رضي الله عنه في شرح الشافية وما لحق به من هذا القبيل مسئلة اختلف في مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة هل يبعض من كل نوع من انواع مال كل مال او يقتضي اخذ الصدقة من كل واحد منها وذهب الكرخي وابن الحاجب الى الثاني فيكون اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال اخبر الاكثرون بما اشار اليه بقوله لانه جمع مضاف وقد مر انه من صيغ العموم فكانه قيل خذ من كل مال صدقة وكما انه لا يكفي في امتثال الامر فيما مثلناه اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال كذلك لا يكفي في محل النزاع واجيب منع مساواة خذ من كل مال لخذ من اموالهم فان كلا للتفصيل بخلاف الاموال واموالهم ولذلك فرق بين قول القائل للرجال والجيران على درهم وبين قوله لكل رجل ولكل جار علي درهم ورجع بان لا يسمه تعرف والجمع المعترف تارة بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكمنا بانه اقر بدرهم واحد للكل واخرا بكل واحد واحد فيكون كالمفرد في اسعرافه والمعنى الثاني اكثر من الاول نص عليه السيد شريف فيحمل الحمل على الاكثر الا لقرينة كمثال الافراد قال سعد الدين قد تقوم قرينة على ارادة بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال او نفس الجنس مثل فلان ركب الخيل وباهد لا يخدم الرجال

فلهذا يفرق بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين ويحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد او لا يحد من العباد قيل في الاحتجاج للمخالف انه يصدق اذ الخذ من حملة اموالهم صدقة واحدة يصدق انه اخذ منها صدقة واذا صدق انه اخذ منها صدقة بواحدة فقد امتثل ما امر به قلنا ما ذكرتموه ممنوع اذ هو عين النزاع فلا نسلم انه يصدق انه اخذ من اموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بعضية العموم خذ من كل مال صدقة قيل في الاحتجاج له ثانيا لو عم لوجب من كل فرد واللازم باطل اما الملازمة فللاجماع على ان كل دينار وكل درهم مال واما بطلان اللازم فللاجماع على انه لا يجب اخذ الصدقة من كل فرد من افراد المال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا مقتضي له الا هم العموم من الخطاب قلنا قضية العموم لحكم اللغة يقتضي ذلك لكنه لم يجب للعرف والاجماع يعني ان العرف والاجماع عارضا العام في بعض منا ولانا الذي هو الافراد ولا نسلم ان ذلك نسلم المعارضة في البعض الاخر وهو الانواع فيبقى العام حجة فيه والتحقيق ان الجمع المضاف المفرد فيراد به الجنس فيكون معنى الجمع هو الواحد من الافراد فيكون معنى الجمع المعرف باللام والاضافة جمع الافراد وقد يراد الجنس جميع فيكون معنى جمع الانواع كالاموال والعلوم والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثاني فيكون التعويل فيه على القرائن وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ارادة في مثل خذ من اموالهم الانواع الافراد مسئلة في بيان حكم الخطاب لو ابتدئ على سبيل الاكان او عين وتفصيل الكلام فيما يتبعه السؤال ان الجواب اما ان يكون مستقلا بنفسه بحيث لو ابتدئ به كان كلاما تاما مفيدا او غير مستقل فالثاني تابع للسؤال في عمومه بالاتفاق وفي خصوصه على المختار اما العموم فكما روي عن النبي صلعم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم فقال فلا اذن فان السؤال لما كان غير مختص باخذ بنفسه الجواب في العموم واما الخصوص فكما لو سأله سائل وقال توضأ بماء البحر فقال هو طهور ماؤه الحل ميتته فانه لا يدل على التعميم في حق الغير خلافا للشافعي رضي الله عنه مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال كما قال به الغزالي رحمه الله تقدير

عمومه بالوهم المجرد لان الحكم على ذلك الشخص لعله كان لمعنى يخصه كتخصيص
ابي بردة في الاضحية بجذعة من المعز وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده ولو
قدر معنى خالف الحكم يوجد في غيره فالتعميم بالعلة لا بالنص على ما هو زعم من يدعي
عمومه واما الاول وهو كون جواب السؤال مستقلا بنفسه فلا يخلو اما ان يكون
مساويا او اخص او اعم فان كان مساويا فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لم يكن
مستقلا بنفسه فلا يخلو اما ان يكون مساويا او اخص او اعم فان كان مساويا فالحكم
في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لو لم يكن مثال الاول ان يسأل سائل هل عليّ
جامعت في نهار رمضان فاذا على يقال له عليك كفارة كالظهار ومثال الثاني
ان يقول ما علي من جامع في نهار رمضان فيقال فيقال من جامع في نهار رمضان
فعليه كفارة كالظهار وهذا متفق عليه والاول فيه خلاف الشافعي كما تقدم
وان كان الجواب اخص فالحكم فيه كالحكم فيما لو لم يكن الجواب مستقلا مع كون
السؤال خاصا فلا يتعدى محل التخصيص الا بدليل لحاجة عن اللفظ كما مر والخصوص
هنا اولى منه هناك لانه يجرد هنا بالجواب عن مطابقة سؤال السائل مع دعاء الحاجة
الى المطابقة بخلافه هناك لتطابق السؤال والجواب فان كان الجواب اعم فحكمه
العموم وقد نبه عليه بقوله ومرور العام على سبب خاص لا يبيح عمومه عند الاكثرين
وتقل خلافه عن مالك والشافعي والمزني وابي ثور وسواء كان ذلك السبب سؤالا
او لا مثال الاول حديث ابي داود والترمذي عن ابي سعيد الخدري قيل يا رسول
الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب فقال
ان الماء لا ينجسه شيء ومثال الثاني ما روى البيهقي عن ابن عباس وعائشة ان
شاة لميمونة ماتت فقال النبي صلعم هلا استمتعتم بإهابها فقالوا انها ميتة
فقال ان دباغ الادم طهوره ورواه البزار في مسنده من حديث يعقوب
عن عطاء عن ابيه عن ابن عباس وقال لا نعلم رواه عن يعقوب الا شعبة انتهى واجيب
الجمهور بوجهين الاول قوله لاعتبار اي لاعتبار السلف للعموم لكان اجماع
الامة على التعميم على خلاف الدليل وهو باطل وذلك في اماكن الشرفة واللعان
والظهار اما ابو الشرفة فقال الكلبي انها نزلت في طعمة بن ابيرق سارق الدرع

ذكره الواحدي وقيل انها نزلت في شرفة الجحن وقيل في شرفة رداء صفوان واما
ايه الظهار فانها نزلت في خولة وقيل خولة بنت ثعلبة حين ظاهر منها زوجها
اوس بن الصامت واما ايه اللعان فانها نزلت في هلال بن امية وقصته مشهورة
وغيرها مثل قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة فانها نزلت في عناق وابي
مرثد العنوي لما استاذنه رسول الله صلعم في نكاح عناق وكانت حليلة له
في الجاهلية رواه ابو داود والترمذي والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده والثاني قوله ولبن الميتة يا العام ولا ينافيه السبب الخاص قطعا لانه
لا معارضة بينهما واجيب الاقل بوجهين وقرر الاول انه لو كان عاما للسبب
ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه بعض الافراد فيجعله حكما ساريا
فيجوز الحكم بعدم طهوريته بدبغ بضاعة وبطلانه قطعا ومتفق عليه والجواب
منع الملازمة وحينئذ لا يلزم جواز تخصيص الا المعينة كبئر بضاعة فانها من
بين ما يتناوله العموم بخصوص المنع عن الاخراج للقطع بدخولها في الارادة ولا
يعدل دليل على ارادة خاص يصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن
اخراج غيره دونه وقرر الثاني بان يقال لو عم الخطاب العام مع السبب
الخاص لكان مستنده الى السبب الخاص وغيره سواء فلا يكون لقوله فايدة لما اشتمل
عليه لكن الثاني باطل فالمقدم مثله والجواب منع الملازمة وحينئذ لا يلزم
من ابقاء العام مع السبب الخاص على عمومه اسقاط فائدة بقوله اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة
المعينة اسقاطها على الاطلاق فانها منع تخصيصها وتعريفها يعني ان الفائدة
غير ما ذكروه من ابطال العموم مثل منع تخصيص الاسباب فلا يجوز اخراجها عن
العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة الاسباب والسير فانها تطلب لذاتها وربما افاد
معرفتها الوثوق بصحتها ولهذا قال العز الى ان اباحنيفة لم يبلغه السبب في قصة
عبد بن زمعة وسعد بن ابي وقاص فاخرج السبب عن العموم والتحقيق ان السبب
المعين قطعي الدخول فلا يجوز اخراجه عن العموم بالاجتهاد واما نوع الشبه فليس
دخوله قطعيا فيجوز اخراجه عن العموم وقد حمل كلام ابي حنيفة على هذا لانه
لم يقل بإخراج وليدة زمعة بعينها وانما اخرج نوع الامة المشتبهة والحق

ان ابا حنيفة يقول انما ثبت قرابة ولده زمعة بالدعوة ولا تكون الامة مستفرشة لانها لابالوطي وحده وحينئذ لم يخرج نوع السبب ولا تخصصه اصلا ويؤيد هذا التاويل انه جاء في بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش ابي افرب به ابي والله اعلم **مسئلة** اختلف في اللفظ العام اذا قصد به المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم هل يبقى على عمومه ام لا والمختار وعليه الجمهور ان **لصيغة** مدح او ذما لا يقدح في عمومه لعدم التنافي بين المدح والذم وبين التعميم لان قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم واللفظ عام بصيغته وضعا فوجب التعميم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض ونقل عن الشافعي رحمه الله المنع من عمومه حتى انه منع من التمسك بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية في وجوب زكوة الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا في الكلام وانما سيق الكلام للذم لاحجاف الزكوة في كل ذهب وفضة وقد **قيل** في الاحتجاج له انما سيق الكلام للمدح او الذم بلفظ العموم قصدا للمبالغة فيهما **وذكر العام بلا تعميم** ابلغ اذ ادخل في المبالغة في المدح والذم **قلنا** لانسلم ذلك بل التعميم ادخل فيها فان المكلف اذا علم ان كل فاجر في الجحيم وان كل كانز للذهب والفضة مبشر بالعذاب الاليم اجتمع عنده زواجر وكتاب الحاوي وحافظ على واجب الانفاق بخلاف ما لو اعتقد ان بعضهم ناجون ثم **ان سلم** ذلك فالتعميم وان لم يكن ادخل فيها **فلا نسلم** في بين التعميم والمبالغة حتى يكون العدول اليها مستلزما لنفي العموم بل غاية الامر ان المبالغة تحصل بكل منهما وان كان التعميم ادخل **والتحقيق** ان قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم بل لا بعد ان يكون العموم ابلغ في قصدها كما بيناه واما في غير مقام الحث والزجر فانهما قد يفترقان فيبان كما في ضرب الناس كلهم فانه اذا حمل على ظاهره من العموم فان المبالغة لانها انما حصلت من نزول ضرب الناس منزلة ضرب الكل **مسئلة** اختلف فيما اذا حكى الصحابي حكما لا بلفظ ظاهر العموم **مثل** قول الراوي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم **نهى** عن بيع الغرر رواه مسلم

و **قول** جابر ان النبي صلعم **قضى بالشفعة بالجوار** رواه النسائي وذهب الامام يحيى واكثر الاصوليين الا انه لا يعم والا قلنا الى انه يعم والجار فالفرد المذكور **نعم** جميع افراد **الفرد** في الجوار المذكور يعم جميع افراد الجوار وذلك **لصدوره من عدل عارف** يعني ان صيغة العموم صدرت من عدل عارف باللغة فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم وهي الفرد والجوار لكونهما معرفين بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لا يشكل في عمومها او غلب على ظنه عمومها اذ العادة تمنعه عن ايقاع الناس في ورطة الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه واذا ظن صدق الراوي فما نقله عنه علينا وجب اتباعه بالاتفاق **قيل** في الاحتجاج للاكثرين **الاحتجاج** انا هو بما يحكى لا بنفس الحكاية **والمحكي يحتمل الخصوص** يحتمل في الحديثين انه صلعم نهى عن فرد خاص وقضى في جوار خاص وظن الراوي عموم الحكم باجتهاده او سمع صيغة خاصة توهمها عامة فضل الحكم على توهمه او الحاجة **قلنا** هذه الاحتمالات **خلاف الظاهر** لما مر من عدالة الراوي او عرفه بالعربية وترك الظواهر للاحتمال لادى الى ترك كل ظاهر **لان الاحتمال** من ضرورتها **مسئله** اختلف في فعل المساواة الواقع في بيان النفي **مثل** قولنا **لا يستوي** اصحاب النار واصحاب الجنة فذهبت الحنفية والرازي والبيضاوي وكثير من اصحابنا الى ان ذلك لا يفيد العموم وذهب الشافعي وبعض اصحابنا الى افادة العموم وكذلك ذهب الى ان المسلم لا يقتل بالكافر ولو كان ذميا واصحابنا وان وافقوا في الحكم فلم يوافقوا في الاصل وانما منعوا قتل المسلم بالكافر ولو كان ذميا بعموم لا نقتل مسلم بكافر رواه البخاري وابو داود والمختار انه لا يعم لانه **يحتمل** نفي **الكل** من وجوه الاستوي **ويحمل** نفي **البعض** منها **لحصول** العلم من المخاطب عن المراد منها وصحة تعيينه اليها فثبت انه ليس مطلق النفي للاستواء وهو اعم من النفي المقيد بالكل او البعض والنفي الاعم لا استعمال له بالنفي الاخص ولا يخفى عليك ان الكل والبعض قيد للنفي نفسه لا للمنفي اذ لو كان للمنفي لتوجه النفي اليه ولزم انعكاس الحكم وان اردت من زيادة استيضاح لما ذكرناه فتامل في الفرق بين قول القائل حصل نفي للاستواء مطلق وحصل نفي للاستواء بل

بجمع وجوهه او خاص لبعضها وبين قوله حصل نفي لاستوا مطلق وحصل
نفي لاستوا شامل او خاص يعلم ان النفي المطلق لا يشعر بالمقيد بفيد بحصوص
كلان نفي المطلق ولما لم ينبه الشارحون لمنهاج البيضاوي ضعفوا هذا
الدليل وجزموا بان قوله لان العموم لا يستلزم الاخص غلط مشاوه استعمال
قاعدة الامكان في النفي وهو اجل من ان يخفى عليه ما هو واقع من هذا قيل في الاحتجاج
للشافعي ومن وافقه نفي دخل على فعل في سياق النكرة وهي المصدر بمعنى لاستوى زيد
وعمرو لانكبت استوى بينهما فعم كغيره من النكرات قلنا قد تقرر ان التعريف
والتنكير من خواص الاسما فلم يدخل النفي على نكرة اصلا وح لانسلم انه يجب اجرا المضمر
مجرا ما يضمنه لما ثبت من انه لتنزل الماول كما اول به كقولهم في الجملة المعلقة لها مقوله
بالمصدر وقايمه مقام المفعولين فلو كان الماول كما اول به لما قامت مقامها هذا
واما يخو قول القايل لا استوا ولا استواء بين زيد وعمرو فهو عام لانه نكرة في سياق
النفي ومثله لا استوا حاصل بين زيد وعمرو لكونه محلا بلام الجنس وكل واحد
منها مخصص بالعقل كخالله خالق كل شيء اي خالق كل شيء مخلوق فلا يرد عدم
صدق كل واحد من العمومين من حيث انه بين كل امرين من متساويه من وجه
اقلها المساواة في سلب ما عدا هما عنها وعدم متساويه من وجه واقلها في شخصهما
والا ان يفعت لا بنته مسئله اختلف في المقتضى بصيغة الفاعل وهو ما لا
يستقيم في العقل والشرع كلاما الا بتقدير ونحوه او مصالحة لاستقامة الكلام فذهب
السيد ابو طالب والامام يحيى بن حمزة وكثير من الاصوليين كالشيخ ابي اسحق والرازي
وابن السمعاني وقال الرازي والآمدي وابن الحاجب الى انه لا عموم له في المقتضيات
فلا نقدر كلها بل يقدر واحد منها بدليل فان قيد الدليل كان محلا لنهما وذهب
جمهور اصحابنا الى انه يعم المقتضيات فتقدر كلها الا ما خصه دليل مثاله ذان
قوله صلعم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه رواه الطبراني
في معجم الكبير عن ثوبان وله شاهد صحيح رواه ابن ماجه بسند جيد وابن
حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال انه على شرط الشيخين فان ظاهره
يقضي بفيها بالكلية عن جميع الامة لكنه يفضي الى الكذب في كلام الرسول

صلعم للقطع بصدورها من الامة فلا بد من اضمار حكم يكون نفيه من الاحكام
الدنيوية او الاخروية كالعقوبة والضمان والذم والقضا الى غير ذلك احتج
الاولون بما اشار اليه بقوله للاستغنا عن اضمار الخ وقررته بان يقال
لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغنا واللازم باطل اما الملازمة فلان الحاجة تندفع
بالبعض دون الاخر فكان لا اخر مستغنى عنه واما بطلان اللازم فلان الاضمار
لما كان للضرورة وجب ان يقدر بقدرها احتج القايلون بالمذهب الثاني بما
اشار اليه والى جوابه بقوله وفهم من نحو لا سلطان للبلد نفي الصفات المعتبرة
عرفا ولا قياس عليه وتقريره انه اذا قيل لا سلطان للبلد وبها سلطان فانه
يفهم منه جميع الصفات المعتبرة فيه من السياسة والعدل وانفاذ الحكم وغيرها
فكذلك يكون حكم رفع عن امتي الخطا والنسيان والجواب انه انما فهم ذلك بحسب
العرف والقياس في العرف لا يصح اذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا
جامع في مثله فان تعسر احدها اي احد الصفات بدليل فكالملفوظ اي عاما فعام
وان خاصا فخاص اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى قيل العموم من
عوارض الالفاظ والمقدر ليس بلفظ ورد بمنع المقدمتين اما الاولى فلان
العموم في الحقيقة انما يعرض لمدلول اللفظ بان يراد جميع افراده واما الثانية
فلان المقدر لفظ حكما مسئله اختلف اختلف في الفعل المتعدي الى مفعول
اذا وقع بعد نفي ومعنى نفي هل جرى مجرى العموم في مفعولاته امر لا مثاله والله
لا اكلت وانا كلت فعبدي حر هذا مثال ومعنى النفي لاستعماله في موضع اليمين
التي للنفي فالجمهور كالشافعية وابي يوسف من الحنفية والمراصحابنا على انه عام في
مفعولاته فقيل التخصيص بالنيه فاذا قال ارد ان اكل العنب مثلا فيلزمه وقيل
انه عم عام في مفعولاته فلا يقبل تخصيصا فلو خصصه باكل لم يقبل منه لان التخصيص
من توابع العموم وهذا مذهب اكثر الحنفية والمويد بالله وهذا الخلاف مبناه على
ان المفعول به مقدر في نظم الكلام بنكرة كالمذكور ملحوظا عند الذكر فجاز ان يراد
به بعض دون بعض او محذوف لا لحظ عند الذكر وانما سيق الكلام لنفي حقيقة
الفعل من حيث هي والصحيح احتمالها لان كل واحد منها واقع في فصيح الكلام

فقوله اى التخصيص بالنيه ويكون ذلك قرينه لارادة احد المحتملين وعلم
ان من اصحابنا من جعل الخلاف عاما فى الفعل المتعدى وغيره ومثل لغير المتعدى
بان صمت ولا اصوم بالنيه الى الان منه وان تعدت ولا افعل بالنيه الى الامكنه
ولا بعد فيه فان سائر المتعلقات تما يحتمل التقدير والحذف والغزالى وابن الحاجب
وغيرهما خصصوا الخلاف بالمتعدى وجعلوا ما عداه محل وفاق فانه لا يقبل
التخصيص بالنيه وفى دعوا الوفاق نظر فان بعض الشافعيه ذكر فيه التخصيص
بالزمان منه والامكنه ويقبل فى ذلك نصا للشافعى رحمه الله واما يحلف لا اكل اكلا
وان اكل اكلا مقابل للتخصيص بالنيه اتفاقا واستبعد التفرقه بين هذا وبين
ما تقدم لان مفهومها متحد لا يختلف الا بالتاكيد وعدمه والتاكيد يفيد مدلول
الاول من غير زياده وفرق بعضهم بان المفعول المطلق متعلق للفعل كغيره من
المتعلقات فكانه اذا قال والله لا اكلت تمرا ولا صمت يوما ولا دخلت دارا
يصح منه التخصيص بالاتفاق كذلك اذا قال لا اكلت اكلا بخلاف ما اذا احذف
المتعلقات فان الفعل لا اشعار له بشئ منها وبعضهم بان اكلا فيه تنكير صرح وقد
نقصد به عدم التعيين بما هو متعين مخصوص فى نفسه كجوارات رجلا وهو غير
عند المتكلم لكنه لا يتعرض له فى تعبيره فاذا قرر ذلك وخص باكل التمر كان معينا
لا يحتمل تقبل خلاف لا اكل فانه لنفى الحقيقه وخصصه بقرينه بما لا يحتمله
مسئله الاكثرون على ان الفعل الاصطلاحى المثبت الدال على ما تقابل القول
يفيد حكايته العموم فاذن لا عموم لمثل صلى داخل الكعبه لكان مجمع بين الظهر
والعصر فى اقسامهما فلا يعم الاول الفرض والنفل ولا الثانى جمع المتقدم والمتاخر
باكثر من صلوتين وجمع محصورين فلا يمكن تعيين احد القسمين الا بدليل لانه فى نفس
وقوع الفعل المدلول عليه بالصيغه ما يدل على وقوعهما معا بل وقوع احدهما
والتعيين الى الدليل وفهم الاستمرار من كان كما نص عليه الشيخ عبد القاهر حيث
قال قولنا كان يدل على الزمان الماضى نحو كان زيد خارجا انفسه ان يجعل اسم
الفاعل مستحقا للوجود فى الماضى من الزمان ويجعل من بعد انه يقتضى وجودا ما
فى الماضى من الزمان واذا فهم الاستمرار منه فالاوجب انه يفيد فى الثانى وهو كان

جميع عموم الازمان وكونه من لفظ الراوى لا يقدح فى ذلك لان الغرض
انه عدل عارف فيعم جميع المقدم والتاخير والجمع فى سفر الندب وغيره
قيل ومنشا الخلاف فى هذا الطرف من هذه المسئله ان كان هل يقتضى التكرار او لا
وبالاول جزم القاضى ابو بكر فقال ان قول الراوى كان صلعم يفعل كذا يفيد
فى عرف اللغه تكرير الفعل وتكريره قال تعالى وكان يامر اهله بالصلوه والزكوه
اى يداوم على ذلك وكذا قال القاضى ابو الطيب من الشافعيه وجرا عليه ابن الحاجب
الا انه قال ما معناه انه لا يلزم من التكرار العموم واختاره فى المحصول الثانى
فان دل دليل خارجى على التكرار عمل به والا فلا وقال ابن دقيق العيد انها
تدل على التكرار كثيرا كما يقال فلان كان يقرى الضيف ومنه كان صلعم اجود
الناس الحديث وحمى لمجرد الفعل من غير تكرير قليلا لخبر كان النبى صلعم يقف بعرفات
عند الصخرات وقول عايشه كنت اطيب النبى صلعم لحله وحرمه ولم يقع وقوعه
بعرفه واحرامه وعايشه الامره ومنه ما فى سنن ابى داود بسند صحيح عن عروه
عن عايشه وهى بذكر شان خيبر كان النبى صلعم بعث عبد الله بن رواحه الى
يهود خيبر فيخرص النخل وهذا لا يمكن فيه التكرار لان خيبر كان سنه سبع وقد عاد
بن رواحه قتل فى غزوة مؤته سنه ثمان انتهى كلام ابن دقيق العيد وقد يحصل من
جميع ما ذكرناه غير ما فى المحصول شياع افادتها التكرار والاستمرار فلا يعدل
عنه من غير قرينه مسئله فى بيان ان الشارع اذا علق حكما على علله منصوصه
بحروف نحو لعلكم ترحمون السكر لكونه يحملوا هل يعم الحكم وهو الحرمه فى المثال ابن ما
وجدت العله وهى الجلاوه او لا اختلفوا فيه والمختار وعليه الاكثرون الحكم
المعلق على علله منصوصه يعم قياسا شرعيا لا لغه وقيل انه يعم بالصيغه
لغه وكلام الشافعى انه يعم ولم يبين وجه العموم فقيل اراد من جهة اللغه وقيل
من جهة القياس وكلامه محمول على القولين وقيل انه لا يعم لا بالقياس ولا
باللغه وهو احتيار الباقلانى لنا قلانى لنا فى عمومه اسقلال العله ظاهرا فوجب اتباعا
ولبيان الحكم حيث وجدت لثبوت وجوب التعبد بالقياس ولنا فى ان عمومه
ليس بالصيغه انه لو عم لغه لاقتضى قول القايل اعتق عاما لسواده عبيد

كل اسود من عبده لانه بنا به اعمت كل اسود والا لانه باطل لانه لا تقابل به
من اهل اللغه وقوله والحاد مفهوم حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر منطوق اشارة
الى شبهه القايل بعمومه لغه وجوابها وتقريرها انه لا فرق بين حرمت الخمر لاسكارها
وحرمت المسكر في العرف والمفهوم واحد والثاني يدل على تحريم كل مسكر بالصيغه
وكذلك الاول وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم الفرق بينهما فان الاول خاص
بالخمر بصيغه والثاني عام لكل مسكر وان اتحادا لا فرق بينهما في الحكم لم ينفعه لان
ذلك بالقياس الشرعي ولا يلزم كونه بالصيغه لان عموم القياس متوقف على ادلة تتبع
القياس وعموم الصيغه لا تتوقف على ذلك فافترقا وقوله واحتمال حرمه العله
لا يدفع الظهور اشارة الى شبهه الباقلاني وجوابها وتقريرها انه يحتمل ان تكون
العله في قوله حرمت الخمر لاسكارها خصوصيه المحل مع الاسكار لا مجرد الاسكار
وكذلك قوله صلعم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمايهم فانهم يحشرون واوداجهم
تشخب دما يحتمل ان تكون العله فيه مع ذلك خصوصيه قتلى احد وتقرير الجواب
ان هذا مجرد احتمال فلا ينزل به الظاهر والتعليل ظاهر بالاسفلال كتار العلل
المنصوصه **مسئلة** اختلف في عموم المفهوم فالجمهور على اثباته ونفاه الغزالي
رحمه الله قيل النزاع لفظي فمن قسمه بما يستعرف في محل النطق لم يقل به ومن فرضه
ما يتعرف في المحل قال به لا حقيقي لانه ان اراد ثبوت الحكم في جميع ما يتوى
المنطوق من صور وجود العله في الموافقه وعدمها في المخالفه فلا تتصور المتى
من القايل به كالغزالي وان اراد ثبوته فيما يتوى المنطوق فلا يتصور اثباته والحق
انه حقيقي لما ثبت من العموم من عوارض الالفاظ لا المعاني ولا الافعال وهذا
ما اراد بقوله الخلاف في عموم المفهوم مبناه على الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني
وهو ظاهر كلام المستصفى حيث قال من يقول بالمفهوم قد يطلق المفهوم عموما
ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ يشابه دلالة بالاضافه الى ما يتناوله المتمسك في
المفهوم والمحوي ليس يتمسك بلفظ بل لكونه فاذا قال في سايمة الغنم زكوة فمن
الزكوة عن المعلوفه ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله تعالى ولا تقل لهما اف
دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم

للالفاظ لا للمعاني والافعال انتهى الا ان من يقول بان العموم من عوارض الالفاظ
خاصه ربما يقول بعموم المفهوم بناء على ان المفهوم ملحوظ توجه اليه القصد عند
اللفظ بالمنطوق وربما يقول بعدم عمومه بناء على انه مكون غير ملحوظ اليه قصدا
اذ حصوله انما هو تبعيه ملزومه المنطوق كما يقرر في مساله لا اكل **مسئله** اختلف
في عموم خطاب الرسول صلعم بمثل بانها المزمل قم الليل الا قليلا ونصفه او انقص منه
قليلا او زد عليه ورتل القرآن ترتيلا هل يعم الامه او لا فذهب الاكثرون من الاصوليين الى ان الخطاب الخاص بالرسول
كما مثلناه لا يتناول الامه بعمومه ولا يتناولهم الا بدليل خارج من قياس او غيره على انه
اجماع يوجب الشركه امتا مطلقا او في ذلك الحكم خاصه وذهب ابو حنيفه واحمد رحمهم
الله تعالى الى انه لا يعمهم الا بدليل يدل على الفرق **احتج** الاولون بقوله **لانه خطاب**
مفرد بمعنى ان كل من عرف اللسان يقطع ان مثله وضع لخطاب المفرد لا يتناول غيره
ولان لا يكون امر السيد لبعض عبيده لخطاب بعضه امرا للباقين وكذا في النهي وسايير
اقسام الخطاب كيف وان المجتهد ان يكون الامر الواحد المعين مصلحه في حق المخصوص
بالخطاب ومفسده في حق غيره كما في اوامر الطبيب للمرضى ولهذا خص النبي صلعم باحكام
من الواجبات والمحظورات والمباحات لم يثبتها له فيها غيره ومع امتناع الاتحاد في
الخطاب وجواز اختلاف الحكمه في المقصود يمنع الشركه في الحكم الا ان يقوم دليل
من خارج عليه وحينئذ يكون مستندا الى ذلك الدليل لا الى الخطاب الخاص
بمحل التنصيص **وقوم** وهو الاتباع من مثل اركب لتاجر العدو لمن بعدي ليوشع
لوقوفا لفرض على الله اشاره الى شبهه المخالف وجوابها وتقريرها ان يقال لكن
ما ذكرتي ان خطاب المفرد مطلقا يتناول الغير بل المدعى ان خطاب من هو مقدم على
قوم وقد عقدت له الولايه والامانه عليهم يتناول الغير وهو اتباعه فاذا قيل
لمن له منصب الاقتدا اركب لمناجزة العدو او لفتح البلاده الفلانيه فهم منه ان الامر
له ولاتباعه معه وكذلك يقال انه كر وفر والمراد مع الاتباع لانهم الذين كروا
وفروا لا هو وحده ويقرر الجواب ان ذلك انما فهم بقرينه وهي كون الغرض من المناجزه
والفتح ونحوهما موقوفا على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصور فان قيام الرسول
ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الامه له **واعلم** ان الذي تقرر في اصول الحنفيه ان

من له منصب الاقتدا اما ان يشمل على قرينة العموم كالامر بما يوقف على معاونة الاتباع
كفتح البلاد والاكلام في عمومه واما ان يشتمل على قرينة الخصوص كالامر بالامور الخاصة
ولا كلام في خصوصه ولا يشمل على شيء منها كالامر بالاداب ومجاسن الاخلاق ومثل هذا
لا نزاع في عمومه للامة بدليل شرعي مشترك مطلق او فيه خاصة كقياس لهم عليه او نص
او اجماع ولا في عدم عمومه بحسب الوضع واللغة وانما النزاع في فهم العموم منه من حيث العرف
هذا كلامهم ومنه يعلم ان نظر هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع ولهم منها
اخرى انا الامر لمن له منصب الاقتدا بامرنا فهم للامر له ولاتباعه عرفا ولو لم يكن
المخاطبان له من المشرع ومنها ان قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء دال
للكل فكما جاز تخصيصه عند امر الكل جاز تخصيصه بالامر عند امر الكل ومنها قوله تعالى
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم حيث اخبر ان الاباحة له تشمل
الاباحة للامة في تزوج ازواج الادعياء ومنها قوله تعالى خالصة لك من دون فلولا ان
فلو كان الاختصاص مستفادا من نفس الخطاب لكان ذلك غير مفيد والجواب عن
الاول بالمنع فانه احتجاج محل النزاع وعن الثاني بان ذكر النبي عليه الصلوة
والسلام بالندا اولا للتشريف والخطاب بالامر للجميع لان الندا للجميع على ان في الاية
ما يدل على ان خطابه ليس خطابا للامة والا لما احتيج الى قوله اذا طلقتم
فطلقوهن لكون اذا طلقت فطلقهن كافيا بالامة مع مناسبة لما قبله ومنه يوخذ
الجواب على الثالث وعن الرابع بمنع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل
على العموم بل هو محتمل لها وهذا يقطع احتمال العموم وفائدته انه لا يلحق الامة به
قياسا كما كانت يلحق به من دون زيادة خالصة لك وناقلة لك عليه ونحوه خطابه
لواحد يعني انه اختلف في خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لواحد هل يكون
خطابا لسائر الامة ام لا كما اختلف في الخطاب الخاص به صلى الله عليه وآله وسلم والمختار
وعليه الاكثرون انه لا يكون للعموم فلا يتناول سائر الامة وذهبت الحنابلة وجماعة
من الناس الى عمومه فان جعلوا عمومه بالصيغة او بالعرف فقد تقدما وان جعلوه
بالقياس ويحتج على الواحد حكمي على الجماعة فللاخلاف لنا انا لا نقطع بانه لم يوضع
للعموم لغة ولا يفهم منه العموم عرفا وقد استدل بانه يلزم عدم فائدة قوله تعالى

فيما رواه النسائي من حديث امية بنت رقيقة ما قولي لامراة واحدة الا كقولي
لمائة امراة ورواه الترمذي بلفظ انما قولي لمائة امراة كقولي لامراة واحدة وقال
حسن صحيح ورواه احمد في مسنده لان ما يتضمنه يفهم من الخطاب نفسه بصيغته
وقد اجيب بان فائدته دفع الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد
للامة ظاهر يختلف فيه لا قطعي متفق عليه قالوا قال الله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وقال صلعم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبيا قبلي كان كل نبي
يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى كل احمر واسود الحديث وذلك يدل على ان جميع الاحكام
الخاصة والعامة عامته قلنا لا نسلم دلالتها على عموم كل حكم لكل مكلف فان فائدة
ظاهر بل معنى التعميم انه بعث ليعرف كل احد من الناس من مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر
وحايض ما خص به من الاحكام لانا الكل قالوا نحن نعلم قطعا ان الصحابة كانوا
يحكمون على الكل بما حكم به النبي صلعم على البعض كتحريم الجزية على كل حي لمن به الجزية
على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا قلنا لا نسلم انهم حكموا بذلك لفهمهم
العموم من الخطاب بجواز ان يكون بالقياس او بالنصوص الدالة على التعميم قالوا لو لم
يفد العموم لم تكن لقوله عليه السلام لاني مرده في الضحية بالجذعة بحيث لا يجزي عن
احد بعدك بخصيصه حربه بقبول شهادة وحده فايده قلنا لا نسلم الملازمة
اذ فايدته نفي احتمال الشركة بالقياس مسئلة اختلف في اللفظ الموضوع للمذكرين
صيغة كالمسلمين وفعلوا هل يدخل فيه الاناث ظاهرا امر لا ويجري محل النزاع
ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة فقد تكون موضوعة بحسب المادة
للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة
لما هو اعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في انها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة
موضوعة لهما وبحسب الصيغة للمذكور خاصة وهو محل النزاع فذهب الاكثرون الى
انه لا يدخل فيه الناطاهرا فيحتاج في دخولهن الى قرينة وذهبت الحنابلة وبعض
الحنفية وابن داود وشذوذ من الناس الى دخولهن فيه ظاهرا والمختار الحمل
لاجماع اصل اللغة فيما جزمناه على انه جمع المذكر وهو لضعيف المفرد بالاجماع
والمفرد مذكر ومن الادلة على ذلك قصة ام سلمة حيث قالت يا رسول الله ما لنا

لا يذكرن في القرآن كما يذكرن الرجال فانزل الله سبحانه ان المسلمين والمسلمات واذا النساء في المعنيين من السن الكبير فقد ذكرهن مطلقا فلو كن داخلات لما صدق نفيهن فلم يجز تقريرهن عليه الصلوة والسلام للنفي **فان قيل** لجواز ان يكون تقريره لفهمه من سؤال امرسلمه ان مرادها من عدم ذكرهن عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن لاعدم الذكر مطلقا **قلنا** سؤال امرسلمه صريح في عدم الذكر مطلقا فلو ذكرن ولو بضمنا لما يصح هذا الاحتجاج على الطلاقه **سلمنا** ان السؤال لم يكن لعدم ذكرهن مطلقا بل كان لعدم ذكرهن بلفظ ظاهر فيهن لكن السؤال انما يتوجه لو كان الرجال مذكورين بصيغة كذلك وهو ممنوع على تقدير جمع المذكر ظاهرا فيها وللمخالف شبهتان اشار الى الشبهة الاولى وجوابها بقوله **والغلب** بجاز **ولا لزم الاشتراك** وتقريرها ان المعروف عند اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما بالنفاق كما دخل نساء بني اسرائيل في ادخلوا الباب سجدا وقولوا في اهبطوا بعضكم لبعض عدو مع ادم وابليس **ونقرر** الجواب انه انما يدل على ان اطلاق ما هو للمذكرين صيغة على جمع فيهم ذكور واناث تغليبا صحيح ولا نزاع في صحة الاطلاق ولكنه على جهة المجاز ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه وقع النزاع **فان قيل** الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا بدليل **قلنا** لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان لهم وللنساء حقيقة لزم الاشتراك والمجاز اولى منه كما تقدم والقول **بان** الظهور معروف بالعرف ممنوع **ولو سلم** فالمقدم الى العرف خلاف الاصل والمجاز وان كان اضا خلاف الاصل اولى منه لما سبق واشار الى الثانية بقوله **والمشاركة في الاحكام** الخارجي **وتقريرها** ان يقال لو لم تدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن الرجال في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة والملازم منتف بالاتفاق **ونقرر** الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم لما شاركن الرجال لما شاركهن في الاحكام بذلك الخطاب فالملازمة مسلمة ولكن لا نسلم بطلان التالي لان المدعى عليه بطلان القول بعدم مشاركتهم على الاطلاق لا القول بعدم مشاركتهم بذلك الخطاب فانه محل النزاع وان اردتم به لما شاركتهم في الاحكام على الاطلاق فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون المشاركة بدليل خارج عن ذلك الخطاب من نص واجماع او قياس والقول **بان** الاصل عدم الخارج كلام على السند فلا يسمع وبان الاستثناء

لا يشاركهن

لا يشاركهم فيه محتاج اليه عن مسلم فما لم تقم قرينة على دخولهن بخلاف ما لا فرق فيه بين المذكر والمؤنث كمن وما فيعم المؤنث وان ذكر العائد اليه على الاصح من الوجهين وهو كلام الاكثرين وقيل انه لا يعم المؤنث ويعزى لبعض الحنفية وعزاه ابن الدهان النحوي للشافعي **تحقيق** الاكثرين الاجماع فيمن دخل دارا ي فتوح على صدق الاتمام الداخلات ولولا الظهور لما اجمع عليه **مسئلة** اختلف في الخطاب الوارد من الشارع يا ايها والعبد من الالفاظ العامة **لغة** مثل ايها الناس وايها الذين امنوا هل يعم شرعا ام لا **قيل** لا يعم شرعا وايه ذهب الامام **وقيل** يعم ان كان الخطاب في حق الله تعالى دون حقوق الادميين وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفية **والصحيح** الذي عليه الجمهور انه يعم العبد على الاطلاق من غير فرق بين حقوق الله وحقوق الادميين **لدخوله** يعني العبد في الناس والمؤمنين لكونه منهم قطعا **والرقبة** التي فيه وهي كونه عبدا **لا تصلح** مانعا لذلك فقد يحقق المقتضي وهو التناول للغوي وعدم المانع فلا يخرج الاخارج للاولين شبهتان اشار الى الاولى وجوابها بقوله **ولانا نقول** صرف منافعه الى السيد لانه في عين نصابق العباد **ات** ونوجهها ان يقال ثبت بالاجماع صرف منافع العبد عما يتعلق بها التكليف وتحصيلها الامتثال المهمات السيد وقضي حوائجه فلو خوطب العبد ثانيا بصرف ذلك المانع الى غير السيد لناقض الخطاب ان فوجب ترك الظاهر اتباعا للاجماع فتوجيه الجواب بان يقال لانسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثنى من ذلك وقت نصائق العباد ان حتى انه لجنون بل كعصيانه لو ادى طاعته الى فواتها فلا يكون العبد بالعبادة مناقضا لصرف منافعه الى السيد **نعم** لو قالوا بوجوب الصرف حال التناقض لكان مناقضا ولكنهم لم يقولوا به والى الثانية وجوابها بقوله **وخروجه عن خطاب** بخو الجهاد والجمعة **جامع** ونوجهها ان يقال ثبت بالاجماع خروج العبد من خطاب الجهاد والجمعة والحج والعمرة وغيرها من العمومات الواردة كصحة البيوع والاقران بالحقوق ولو كان الخطاب متناولا له بعمومه لوقع التخصيص والاصل عدمه ووجه الجواب ان يقال ان خروجه بدليل خارجي اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض عن عموم الصوم والجهاد والجمعة والمسافر عن الصوم والجمعة والحائض عنها وعن الصلوة

التخصيص بل كان ينكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك الامر ومنه ما روي
انه صلى الله عليه واله وسلم امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له امرتنا
بالفسخ ولم يفسخ فلم ينكر عليهم ما فهموه واعتذر بقوله اني قلدت هديا وروي انه قال
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة قال ذلك تطييبا
لقلوب اصحابه وقالت طائفة من الفقهاء والمتكلمين انه لا يشمله مطلقا محتجين
بانه صلعم امر ومبلغ فان كان امرا فلا يكون مامورا لهما لواحد لا يكون امرا
ومامورا معا بالخطاب الواحد لان الامر غاير به مر المامور فلا بد من المغايرة
وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا اليه بخطاب واحد لان وصول الخطاب الى المبلغ
لا بد ان يكون قبل وصوله الى المبلغ اليه فلا بد من المغايرة والجواب انا لا نسلم
انه امرا ومبلغ وحينئذ لا يلزم ان يكون امرا مامورا ومبلغا مبلغا اذ الامر
الله عز وجل والمبلغ جبريل عليه السلام والنبي صلعم حال التبليغ جبريل ما هو داخل
فيه من اوامر الله تع قالوا ما نبينا النبي صلعم قد خص باحكام كثيرة وذلك يدل على علو
بينه وانفراده عن الامة بالاحكام الكلية فلا يكون داخلا في الخطاب المتناول له
بحسب اللغة والجواب ان انفراده بخصوصه باحكام خارجة من الحد فلا يوجب
خروجه عن عمومات الخطاب كالمريض والمسافر والعبد والمراة والحايض فان خروجهم
من عمومات مخصوصة لا يوجب خروجهم عن العمومات مطلقا وقيل لا يشمله ان صدر
بنحو قد يعني ان كان مامورا في اول الخطاب بقل مثل قل يا ايها الناس ونحوه
مثل بلغ وما اشبه ذلك لم يشمل الرسول والا شمله واليه ذهب ابو بكر الصيرفي
وتبعه الحليمي من اصحاب الشافعي رضي الله عنه قالوا لان الامر بالامر بالشي لا يكون
امرا به اي بذلك الشي وهو ممنوع بل هو اول المسئلة فالاحتجاج به مصادرة
على المطلوب لان القايل بكون المتكلم داخلا في عموم الخطاب قايل بان الامر للرسول
بالامر بشي على هذه العموم امر للرسول صلى الله عليه واله وسلم بذلك الشي وهكذا امر
الملك وبريء ولا خرج من العموم الا بقرينة وليس هذا في شي مما ذهب الجمهور في المسالة
السابقة في بحث الامر من ان الامر بالامر بالشي ليس امرا به لان المراد هناك انه ليس امرا له
للمامور بالشي وهنا للامر به فافترقا واما الجواب بلزومه في كل خطاب لتعذر

وذلك لا يدل على عدم تناول العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلوة والجهاد
لهم اتفاقا غايته انه خص بدليل والتخصيص غير مانع من العموم وشبهته الاولين
وهي الاجماع على صرف المنافع الى السيد معارضا في حقوق الادميين فوجب الظاهر اتباعا
للاجماع لا في حقوق الله تعالى لما قررناه من ان الصرف انما هو في غير نصابي العبادات
وجوابه انا لا نسلم وجوب الصرف على الاطلاق انما يجب عند الطلب لا عند قدم الطلب
ولهذا جاز صرفها الى الدين فلا يكون الخطاب بحقوق الادميين عند عدم الطلب مانعا
للصرف الواجب مع الطلب ولو سلم فحقوق الادميين كحقوق الله في وجوب المقدم لها
عند المصابين كما مر في الفروع **مسئلة الاكثر** على ان المتكلم داخل في عموم
خطابه مطلقا سواء كان خبرا مثل وهو بكل شيء عليم او انشا مثل من اكرمك فاكرمه او فلا
تهنه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة
ودلائل لتناوله لغة يعني انه وجد المقتضي وهو التناول اللغوي فوجب تناوله له
في المركب وكونه متكلما لا يصلح مانعا لذلك وقيل انه يدخل في عموم خطابه عينا
الامر ومثله الناهي وهو اختيار السبكي والبرماوي وغيرهما من الشافعية وذلك
لبعد ان يريد من قال لعبده من اكرمك فاكرمه نفسه والجواب منع الاستبعاد ولو
سلم فلفهمه كون المخاطب عبدا وقيل لا يدخل المتكلم في عموم خطابه مطلقا مثل
ذلك يعني لبعد ان يريد المخاطب بخطابه نفسه لافهمه وهو ممنوع وهذا
القول الاخير قال به الرافعي والمناوي انه الاصح عند اصحاب الشافعي وهو اختيار بعض
في بعض مسايل الطلاق في القول الاول عن ابي طالب والمؤيد بالله في احد قوليه والقول
الاخير عن القسم والمؤيد بالله في احد القولين **مسئلة** اختلف في **ما ورد على لسان**
صلعم فما يتناوله لغة من سايز خطابات التكليف الوارد بالالفاظ العامة كيا
عبادي ان ارضي واسعة يا ايها الناس اعبدوا ربكم يا ايها الذين امنوا لا تتبعوا خطوات
الشيطان هل يشمله ام لا والمختار انه يشمله على الاصح من الاقوال وهو قول الجمهور
للتناول اللغوي كما تقدم وهذا احد الوجوه التي احتج بها الجمهور والوجه الثاني لهم
الصحابة اياه اي للرسول له صلى الله عليه واله وسلم ولذلك كانوا يسالون النبي
صلى الله عليه واله وسلم عن موجب التخصيص له ان لم يفعل لمقتضى العموم فيسن لهم ذلك

التخصيص

فقد فلو سلم يليس المقدر كالملفوظ وهذا اشاره الى اورده العلامه
في شرحه على مختصر المنتهى ورده عليه فقرير الجواب ان يقال لو صح ما ذكرتم للزم ان لا
يدخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخطاب العام الذي لا يكون مقدرا بقيد كالامات
المذكوره والثاني باطل اما الملازمه فلان كل الخطابات يقدر فيها ذلك فيجري
فيها ما جرى في الملفوظ واما بطلان اللازم فباتفاق المثبتين وحاصل الرد
منع كون الكل مقدرا بذلك ولو سلم فلا نسلم ان المقدر كالملفوظ في جميع الاحكام
مسئله اختلف في الخطاب الوارد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بما هو من اضناف المشافهه
فقال الاكثر من اصحابنا والحنفيه والشافعيه والمعتزله انه يعم الحاضرين في زمان
الوحي والموجودين في زماننا عليه السلام وانما فرقنا باجماعنا على ان في كلام الاصوليين
ما يشعر بكل منهما وصرح العلامه في شرحه على مختصر المنتهى الاول وقال انه الاشهر
وذلك مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي فانه لا يعم من بعدهم
اي بعد الحاضرين او الموجودين بن جهة اللفظ وانما يعمهم بدليل اخر وهو ما علم
من عموم بعثه صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم القيمه بالضروره وقوله تعالى لانذركم
به ومن بلغ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم بعثت الى الناس عامه واصرح من ذلك قوله تعا
هو الذي بعث في الاميين رسولا الى قوله واخرين منهم لما يلحقوا بهم وذلك لوجهين الاول
قوله لانه لا يقال يا ايها الناس ونحوه للمعدومين وهذا معلوم قطعا فالكاف
مكابرة والثاني قوله ولانه امتنع الخطاب بمثله في حق الصبي والمجنون واذا لم
يتوجه اليهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اولى ان يمتنع توجه الخطاب
اليه واورد على الاول من الوجهين انه ان يشد بقولهم انه لا يقال للمعدومين
انهم لم يخاطبوا بما خاطب به ولا نزاع فيه وان اريد انهم لا يخاطبون به مع الموجودين
ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس او العباد عليهم مغلبا فممنوع وهو اول
المسئله كيف ومسئله مصنح شايع في الكلام معروف عند علما البيان واورد على الثاني
بان عدم توجه خطاب التكليف الى الصبي والمجنون لدليل عقلي لا ناف تعم
الخطاب ونتناوله لفظا كما في سايرا لادله النقليه ها نع التخصيص وقيل انه يعم الحاضر
والموجودين على خلاف المفسرين ومن بعدهم الى انقطاع التكليف وهذا مذهب

الحنابله

الحنابله وبعض الحنفيه وفي كلام والدنا المعصوم بالله قدس الله روحه
ما يدل على انه لحنان هذا القول وذلك لوجهين الاول قوله والا لم يكن
مرسلا اليهم يعني لو لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخاطبا لمن بعد الحاضرين
او الموجودين لم يكن مرسلا اليهم واللازم باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه
لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بعد العموم وهي
انما وهم واما بطلان اللازم فباجماع واجيب بمنع الاولى وهي الشرطيه يعني
لا يلزم من عدم الخطاب عدم الارسال وما ذكر في بيان الملازمه لا يصح لان التبليغ
لا يحصر في خطاب الشفاه بل يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلايل والامارات
على ان حكمهم حكم المشافهين والوجه الثاني تم الاحتجاج به اي بما ورد
على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما وضع لخطاب المشافهه من الصحابه على من
بعدهم ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم ولولا عموم ذلك لمن وجد بعده لما كان
ذلك احتجاج الا خطا وهو يعيد عن اهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم
واجيب بان ذلك لا يتعين ان يكون لما ذكره لهم بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه
ثابت عليهم لدليل اخر كالذين من خارج خطاب المشافهه كما سبق جمعا بين
دليلنا ان الدال على عدم دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على المشاركه
وفيه ان سياق القصص على ما نقلت على ان احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات او بما
يساويها والجمع ممكن باعتبار الغلبه وعدمه كما سبق قال بعض العلما الخلاف
في عموم خطاب المشافهه قليل الفايده فلا ينبغي ان يكون فيه خلاف عند التحقيق
لان اللغه تقتضي ان لا يتناول غير المشافهه بالخطاب والقطع بان الحكم شامل لغيره
لما علم من عموم الشريعه مسئله اختلف في العام اذا خصص هل هو مجاز في الباقي
او حقيقه على مذاهب كثيره المختار الذي عليه جمهور ائمتنا عليهم السلام وكثير من
المعتزله والشافعيه والعراقيين من الحنفيه واختاره ابن الحاجب ان العام المخصص
مجاز في الباقي على اي وجه وقع التخصيص وقيل انه حقيقه فيه على اي وجه وقع
التخصيص ايضا وهو مذهب الحنابله وكثير من الحنفيه والشافعيه والمعتزله واليه يميل
الغزالي وقيل انه يكون حقيقه في الباقي ان كان عن محصور له كثير العلم بقدره على الجاز

الناس والا فمجاز وهو احتيار ابي بكر الرازي من الحنفيه وقيل انه حقيقه في الباقي
ان كان المخصص غير مستقل كالشرط والصفه والاستثنا والغايه لان خص مستقلا من سمع او بعض
فانه نصيرته فيه مجازا وهو احتيار الرازي والكرخي قال الامام الناطق بالحق وهو
قول اكثر اصحاب ابي حنيفه وقد نسب هذا القول الى ابي الحسين البصري وهو وهم
وقيل انه حقيقه في الباقي ان كان المخصص شرطا او استثنا لا ان كان غيرهما
فهو فيه مجاز وهو احتيار الباقلاني وقيل انه حقيقه فيما بقي ان كان المخصص
شرطا او صفه والا فمجاز وهو احتيار القاضي عبد الجبار من المعتزله وقيل انه
حقيقه فيه ان كان المخصص لفظا متصلا كان او منفصلا والا فمجاز وقيل
انه حقيقه في تناوله لما بقي بعد التخصيص لا في الاقتصار عليه دون ما خرج بالتخصيص
فانه فيه مجاز وهو مذهب الجبائي وقيل كذلك يعني حقيقه في تناوله لا في الاقتصار
في التخصيص بالدليل المستقل اما اذا كان التخصيص بمستقل فانه فيه حقيقه وهو
مذهب الشيخ الحسن البصري وحفيده وفي كلام ابي الحسين البصري اشاره اليه
حيث قال في جواب على الجبائي في المساله التي بعد هذا الجواب انه اذا دار
العموم صار مجازا مرجحا به بعض ما يتناوله فذلك صحيح ولا مانع من التعلق
به فيما عدا المخصوص لا متناول له على الحقيقه وان اراد انه مجاز فيما عدا
المخصوص فليس بصحيح لانه متناول له في اصل الوضع فهذه نسعه اقوال والقول
العاشر انه حقيقه في الباقي ان كان سابقا الى فهم السامع عند اطلاق العام مع
التخصيص والا فمجاز وهو احتيار الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه الدين في
مصنفوه الاحيار وذلك مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه سبق الى افهم
وجوب قتل المشركين على اي حال وجدناه وان كان قد خص منه اهل الذمه والمعاهد
ومن لم تبلغه الدعوه وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السما العشر وغير ذلك
من الظواهر التي تطول تعدادها الواجب الرجوع مع التخصيص فافهم المراد من ظاهره
هو حقيقه فيما تناوله وما لم يفهم الا بقرينه فهو مجاز كما لو قال لا تقتلوا اهل الكتاب
الا خص اليهود من ذلك وامر بقتلهم فانه مجاز لانه خرج من العموم ما سبق الى الفهم
دخوله تحت العموم الحادي عشر انه حقيقه ان خص بالاستثنا والا فمجاز وهو لبعض

الثاني عشر انه حقيقه في الباقي ان كان جمعا والا فمجاز وهو منقول
عن بعض اصحاب ابي حنيفه الثالث عشر انه حقيقه في الباقي اذا كان الاخراج بغير
المستقل او بالمستقل المقارن مطلقا اذ لا تخصيص فيهما واما اذا كان بالمستقل
المتراخي فهو حقيقه في المتناول مجاز في الاقتصار وهذا القول عزاه صاحب
فصول البدايع من الحنفيه وصححه لمذهبهم الرابع عشر وهو لابي الحسين ذكره في المعتمد
انه ان كان التخصيص بمستقل فمجاز وان كان بغير مستقل فلفظ العموم على افراده
ليس بحقيقه ولا مجاز وانما الحقيقه مجموع الامرين العام والخاص غير المستقل
لنا في انه مجاز فيما بقي بعد الاخراج انه ثبت النظر بان الباقي تمام المراد
وليس ذلك من لفظ العموم لانه خلاف المتبادر منه عند الاطلاق وانما هو بمعونه
القرينه وهو معنى المجاز فان قيل ارادة الباقي معلومه من غير قرينه وانما
المحتاج الى القرينه ان عدم ارادة المخرج فالجواب ان اللفظ انما يكون حقيقه لو علم
ارادة الباقي من دون قرينه على انه نفس المراد لكنه انما يعلم قبل القرينه على انه داخل
تحت المراد وجزء منه وانما تتبين تمام المراد بمعونه القرينه وهذا معنى المجاز احتج
الاول من المخالفين وهو القائل بانه حقيقه كان اللفظ متناولا للباقي حقيقه
وذلك التناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرا عدم تناول الغير فلنا
حقيقه الحقيقه استعمال اللفظ فيما وضع و مطلقه اي التناول المعرى عن قيد
للقطع بان البعض لم يوضع له صيغ العموم ق التناول له مع غيره لحيث يكون مستعملا
فيما وضع له غير باق لانه المفروض الثاني وهو القائل بانه حقيقه في الباقي ان
كان غير مخصص قال معنى العموم حقيقه الدلاله الحاصله من لفظ على امر غير
محصور في عدد واذا كان الباقي غير محصور فالمتكلم ان عاما ورد مانع فلا يسلم
كون معناه تناوله للجميع واذا لم يتناول الجميع يكون مجازا الثالث وهو الشيخ الحسن
الكرخي ومن وافقه قال الدال على البعض المجموع والا اسقط فائت القيد وغيره
ان القائل اضرب بني تميم الطوال وان كانوا طوالا او الا من دخل الدار فانه لم يرد
البعض بلفظ العموم وحده ولا لزم ان يكون اراد بالا استثنا والصفه الشرط شيئا
فثبت انه انما عنى البعض بالمجموع فيكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثنا حقيقه

بالدلايل اللفظيه على الاطلاق حقيقه قال كالثالث فى احتجاجه وهو فى حيز
هذا اضعف لان غير المستقل كالجزء من الكلام بخلاف المستقل فلا وجه للتعميم
السابع وهو الجوينى قال العام كنكرة الاحاد المتعدده اذ هو كثره
مجتمعه من الاحاد فان معنى الرجال فلان وفلان الى ان تستوعب وانما اخص
بوضع الرجال ولاشك انه اذا اقتصر على بعض الاحاد فى المنكره بقى الباقى حقيقه
بالاتفاق فاذا اقتصر فى العام الذى هو مدلوله بان اخرج منه البعض فالباقى حقيقه
ايضا والاقتصار حينئذ المجاز حيث كان غير مقتصر فيه فوضان مقتضا قلنا لانسلم
ان العام كنكرة الاحاد بل هو ظاهر فى جميع الافراد الداخله تحته فاذا خرج عنه
واحد خرج عن وضعه الاول قطعا بخلاف المنكره فانه بقى مدلوله قليلا
كان كثيرا وانما قيل انه مثلها اى مثل نكرة الاحاد نبيها لحكم وضعه لا ان
المقصود من ذلك مماثل الاحكام من جميع الوجوه للقطع بانتفاء التماثل فى بعضها
كما بيناه وايضا يمتنع كون الكلام يجب وضع واحد حقيقه ومجازا باعتبار من
وما ذكر فى بعض شروح المفتاح من تجويز ذلك لا يصحه له ونطيره بلفظ الدابه
اذا اطلقت على الفرس باعتبار انه يدب على الارض يكون حقيقه لغه
وباعتبار خصوصيه الفرسيه والدب جميعا يكون مجازا لغه منظور فيه لان
لفظ الدابه انما يكون حقيقه لغه اذا استعمل فى المعنى العام وانما يكون مجازا اذا
استعمل فى خصوص المفيد فى فالمعنى الحقيقى والمعنى المجازى مختلفان لا يتحدان
كذا حققه العلامه السمرقندى الثامن وهو الشيخ الحسن وجيه قال فى ما
خص بالدليل المتصل كالحال فى احتجاجه يعنى ان لفظ العموم قد صار مع الاستثنا
ونحوه كلفظ موضوع لما بقى وقال فيما خص بالدليل المنفصل ان جهه الحقيقه
فيه كالاول وجهه المجاز كالثانيه يعنى ان كلا منهما فى جهه الحقيقه ككلام الاولى
من المخالفين للمذهب المختار وفى جهه المجاز ككلام الثانيه وفيه ان تناول
العام المخصوص للباقى بأن وذلك جهه الحقيقه فلا افتقار على بعض ما تطلق عليه
دون بعض جهه المجاز والجواب الجواب **مسئله** اختلف فى العام المخصص
متصلا هل يصح الاحتجاج به بعد التخصيص مع الاتفاق على ان المخصص مجمل

بالدليل

نما يفيده وهكذا المشروط مع الشرط والموصوف مع الصفه ومثل هذا لا يمتنع فى الكلام
فان الخبر اذا انضم الى المبتدا افاد مجموعهما افادة ما لا يفيده كل واحد منهما بانفراده
قلنا لا نسلم ان الدال على البعض المجموع انما الدال عليه لفظ العموم والقيد انما هو
قرينه لارادة البعض من لفظ العموم وذلك فايدة الرابع وهو الباقلانى مثله اى
مثل الذى قبله فى الاحتجاج والجواب وخرج الصفه من عموم الدليل لانها اما غير
مضبطه او غير لفظيه تخصيصها اما عدم انضباطها فلانها قد تشمل افرادا الموصوف
كالجسم الحادث وقد لا يشمله واما كون تخصيصها غير لفظى فلان عدم شمولها الموصوف
فى بعض الاحوال انما يعلم من خارج لا من الصفه نفسها والا لما اختلفت حالاتها
الخامس وهو القاضى عبد الجبار قال عبر الاستثنى من الشرط والصفه ومثلهما
الغايه كما ذكره فى الفصول خرج الاجوال الوجوه اى الاستثنا يخرج الاعيان فاوقفا
بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بنى تميم ان كانوا دخلوا او الكاتبين فى الدار او الى ان
يخرجوا منها فانها لا تتبعض تلك الاعيان وانما خرجت هذه العبارات احوالا لا
اعيانا بخلاف ما اذا استثنيت الاحاد فيكون ما اخرج الاحوال باقيا على الحقيقه
وما اخرج الاعيان غير باق فيكون مجازا ولنا مخرج الاحوال كمخرج الاعيان
فيكون فى الجميع مجازا بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بنى تميم ان كانوا دخلوا الدار
فقد اخرجت الاعيان الذين لم يدخلوا الدار على ان الشرط والصفه قد سدا ولان
الاعيان لانك اذا قلت اكرم بنى تميم اذا كانوا من بنى سعد والكاتبين من بنى سعد
فقد اخرجت غيرهم من الاشخاص هكذا اصح نقل مذهب القاضى عبد الجبار وحجته فى
المعتمد وقد ظن ابن الحاجب ولم يصب فى ظنه انه اخراجه الاستثنا لتركونه مجازا
فى الباقى معه بل لكون الاستثنا عنده لبيان تخصيص وتبعه فى هذا الظن الامام المهدى
عليه السلام فى المنهاج ونص القاضى يدل على ان الاستثنا عنده مخصيص قال فى عقد
الاداه باب فى ذكر جمل الادله التى تعرف بها خصوص العام اعلم ان العام يعلم
خصوصه من وجهين احدهما ما يتصل به من الكلام والاخر ما ينفصل منه من الادله
وما يتصل به من الكلام قد يكون استثنا وقد يكون شرطا وقد يكون تقييدا بصفه ثم
قال باب فى ذكر تخصيص العام بالاستثنا السادس وهو القابل بان المخصص

نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما تلى عليكم لا بين حجة فيما بقى لان
كل فرد يجوز فيه ان يكون مخرجا والا لكون كذا قيل وفى حكايته الاتفاق نظر
فان ابن برهان فى الوجيز حكى الخلاف فى هذه الحالة وصحح العمل به مع الاتهام قال
لانا اذا نظرنا الى الفرد سكتنا فيه هل هو من المخرج ام لا والاصل عدمه فيبقى على الاصل
ويعمل به الا ان يعلم بالقرينة ان الدليل المخصص معارض للعام فانا نكون معارضا
عند العلم به انتهى ونقل ابن السمعانى العمل به عن بعض الحنفية وكذا صاحب اللباب
والزهد وغيرهم وحكاه ابو الحسين القطان عن بعض اشافعية والقول به فى غاية
البعد لان اخراج المجهول من المعلوم نصيب المعلوم مجهولا والمختار ان المخصص
حجة فى الباقى وهو قول الجمهور وقيل لا يكون حجة فما بقى واليه ذهب ابو ثور وعيسى
بن ابان وقيل انه يبقى حجة فى اقل الجمع اثنين او ثلثة على الخلاف فيه لانى الزيادة على اقل
قاله الصفى الهندى ولعل هذا لمن لا يجوز التخصيص الى الواحد وقيل ان خصص بمتصل
فهو حجة فى الباقى لا ان خصص بمنفصل وهو قول الشيخ ابى الحسن الكرخى ومحمد بن شجاع الجلى
بالشين والجيم وقد وقع فى مختصر المنتهى نسبة هذا القول الى البلخى بالباء الموحدة والخاء المعجمة
ولا بعد انه يصحف البلخى بالمثلثة والجيم وقيل ان لم يفصح الى زمان على معنى انا لو
تركنا وظاهر العموم من دون التخصيص كذا بمثل ما اريد منا وضم اليه ما لم يرد منا فيفوت
اقتالى المشركين المخصص باهل الذمة فهو حجة وان كان بحيث لو تركنا وظاهره من غير
تخصيص لم يمكنا امتثال ما اريد منا من دون بيان من دون بيان فانه لا يكون
حجة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة فانا لو تركنا وظاهره لم يمكنا امتثال ما اريد منا
من الصلوة الشرعية قيل بتخصيصه بالحائض مثلا وقبل اخراجها الى بيان الصلوة الشرعية
وكذا الكل بعد اخراجها وهذا اختيار القاضى عبد الجبار من المعتزلة وكلام ابى طالب
يومى اليه وقيل ان انبا لفظ العموم عن الباقى فهو حجة فيه والا فلا بمعنى ان
التخصيص ان لم يمنع من تعلق الحكم فى الباقى بالاسم العام فهو حجة فيه وان منع من تعلق
الحكم فيه بالاسم العام واوجب تعلقه باسم لا يبنى عنه الظاهر لم يجز التعلق به وهذا
مذهب الشيخ ابى عبد الله البصرى ومثل الاول بقول الله عز وجل اقتلوا المشركين
لان قيام الدلالة على المنع من قتل بعض الجهة لا يمنع من تعلق القتل بالباقى ومثل

الثانى

ومثل الثانى بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لان
قيام الدلالة على اعتبار الحرز فيه ومقدار المسروق ممنع من تعليق القطع بالسرقة
وبعضى وقوفه على الحرز والقدر وذلك امر لا يبنى عنه اللفظ هذه المذاهب
المشهورة فى هذه المسئلة وقد حكى الغزالى فى المحصول عن ابى هاشم قولا اخر وهو
انه يتمسك به فى واحد ولا يتمسك به فى جمع لنا فى انه حجة فيما بقى دليلان
الاجماع من الصدر الاول وهو استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر ذلك شائع
ولم ينكر فكان اجماعا من ذلك احتجاج فاطمة رضى الله عنها على ابى بكر فى ميراثها
بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الاية مع انه مخصص
بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع طهوريته وشهرته بل عدل
ابو بكر فى حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ومنه احتجاج عمر على ابى بكر فى قصة مانعى الزكوة بالحديث
المتقدم وغير ذلك كثير على انه لا يكاد يوجد فى ادلة الاحكام عموم غير
مخصوص فابطال حجية العام المخصوص ابطال لحجية كل عام والثانى وقوع القطع
بانه اذا قيل اكرم بنى تميم وقيل لنا بكلام منفصل لا تكرم زيدا وهو منهم
فترك اكرام سائر بنى تميم عد عاصيا ولولا انه ظاهر فيما عدا صورة
حجة فيه لما عد عاصيا بالترك وايضا العام قبل التخصيص كان حجة فى كل واحد
من افراده اجماعا والاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد معارض والاصل
عدمه مراد عاه يحتاج الدليل وعدم الحكم فى بعض الافراد لا يصلح معارضا
لان عدم الحكم فى فرد لا ينافى ثبوته فى الاخر اجيب الاولان وهما القائلان
بانه لا يكون حجة اصلا والقائل بانه يبقى حجة فى اقل الجمع اما الاول فبان
حقيقة العموم وذلك غير مراد وسائر مجازاته مع المراتب مجازات له والباقى احد
المجازات فقد ترد فيما بقى فى كل مرتبة منه اى مما بقى مجازا اضافة
مجملا فيها فلا يبقى حجة فى شئ منها واما الثانى فقال اقل الجمع هو المحقق والزيادة
على الاقل مشكوك فيه فلا تصار اليه ولنا لا نسلم ان الباقى من دون فيه او مكرر
فيه فانما ذلك لو كانت المراتب منتاولة له ولا دليل على تعين احدها ولسنا كذلك

لما سبق من الدلايل على وجوب الحمل على ما نفى واحتجاج الثالث وهو الكرخى
ومن وافقه كالاول فى التخصيص بالدليل المنفصل اما منع التخصيص بالدليل
المتصل فانه بقى عنده خصمه فى الباقى كما سبق له فى المسئلة التى قبل هذه فتكون
متنازعا فيه لامستدلا الاحران وهما القاضى والبصرى احتجا بان العام المخصص
الى البيان وعند المنبى عن الباقى من العموم مجمل اما الاول فلعدم الاكتفاء بالظاهر
فيه واما الثانى فلعدم انبنا الظاهر فيما تعلق به الحكم فى الباقى قلنا فى الجواب
عن ذلك اما الاول فلا امتناع للعمل فيه ان بين المراد واما الثانى فلاجمال
فيه فلا يمنع العمل به بيان ذلك ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
عام فى كل سارق سرق قليلا او كثيرا من حرز او من غير حرز فقيام الدلالة على ان المراد
الحرز وقدر مخصوص من المال لا يمنعان العلم بوجوب قطع من سرق من حرز ذلك القدر
المخصوص كما ان قيام الدلالة على المنع من قبل معقطى الجهة والمشاهد لا يمنعان
العلم بوجوب قتل المشرك الذى لا يكون كذلك مسئلة اختلف فى الوقت الذى
يجوز للمجتهد العمل بحكم العموم فيه و مختار امامنا والجمهور على انه لا يجوز ان
يعمل بالعام قبل ظن عدم المخصص فيجب البحث عنه ليزول ظن عدم المخصص
عليه لكثرة المخصص فى الشرع حتى قيل لا عام الا مخصص لقوله تعالى والله بكل شئ عليم
وقال ابا قلانى ومتابعوه انه لا يجب البحث بل انتفا المخصص مضيفا اسنه
الى ان الجرم بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع فاذن لو جاز
القطع بعدمه يمتنع الجزم بعمومه والعمل به قالوا وحصل ذلك بتكرر النظر والبحث
واشباهه وكلام العلما من غير ان يذكر احدهم تحديدا وحكى الغزالى قولا متوسطا
وهو انه لا يكفى الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفايه
وقال القفال فى والبسطاوى وابيه ميل الرازى انه يجوز العمل بالعام الى
ان يظهر الخاص ولا يجب البحث دهانا منهم الى ان العموم حقيقة فى الاستغراق والحقيقة
تلزم التمسك بظاهرها من غير طلب للمجاز لان الحقايق هى الاصل والتخصيص
مجاز ظاهر والاصل عدمه و الجواب ان كون الاصل الحقيقة وعدم المخصص تم
ولكنه لا يفيد ظنا بعدم التخصيص بل لا بد بعد ظن وجوده قبل الطلب وذلك لسعة

المجتهد

التخصيص خصوصا فى احكام الشرع والعمل فيها مع الشك والوهم لا يجوز اتفاقا
فصل التخصيص قصر العام على بعض افراده هذا شروع فى بحث التخصيص وما يتبعه
والخلاف فى جوازه وقعا لجوزيه وهو فى الاصطلاح كما ذكره يعنى حبس العام
على ذلك البعض ومنعه من التجاوز عنه الى جميع افراده و التخصيص كما يقال
على قصر العام على بعض افراده يقال على قصر اللفظ على بعض افراده وان لم يكن
ذلك اللفظ عاما فى الاصطلاح كعشرة والمسلمين وغيرهما مما له اجزا يصح اطلاقها
حسا او حكما فان العشرة اذا قصرت على خمسة باعتبار الاستثنى قيل انها قد خصصت
والمسلمين المعهودين من يجوز انى مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا يقال فيه قد
خصص باعتبار الاستثنى وذلك كما ء انه يقال له اى للفظ المخرج عنه
عام وان لم يكن عاما فى الاصطلاح كما فى المثالين والمخصص بالفتح هو العام
المخرج عنه بعض افراده لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم فان المخصص
هو الذى تعلق به التخصيص او دخله التخصيص لما جاز ان يراد بالخطاب
خاصا وعاما لم يترجح احدهما على الاخر الا بالارادة وتعالى اى ويطلق المخصص
ايضا على الدال عليها اى على الارادة مجازا سواكان ذلك الدال لفظا او عقليا
تسمية للدال باسم المدلول الا انه مجاز قد اخرجته الشهرة الى حيز الحقيقة
مسئلة ذهب اكثر القايلين بالعموم الى ان التخصيص للعام جايز خبرا كان
العام او امرا وذهب شذوذ من الناس الى انه لا يجوز فيهما وحجة الاكثرين معقول
ومنقول اما المعقول فلان حاصل التخصيص يرجع الى صرف اللفظ من
جهة العموم الذى هو حقيقة الى جهة الخصوص الذى هو مجاز والتجوز عن جميع
الاذاته ولا لغيره واما المنقول فكثير ونوعه اما فى الخبر فكقوله تعالى
خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير ما تدمر من شئ الا جعلته كالرميم
واوتيت من كل شئ مع تخصيصها لانه تعالى ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها
ولانها ات على الجبال والارض ولم يجعلها كالرميم ولانها لم تؤت السما والارض
واما فى الاوامر العامة فكقوله تعالى فاقتلوا المشركين والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والزانى فاجلدوا مع تخصيصها لعدم قتل اهل الذمة وقطع

كل سارق رجلد كل زان والخصوص العامه المخصوصه اكثر من ان يحصى ولذلك لم يرد
عام الا وهو مخصوص غير قوله تعالى والله بكل شئ عليم ومستند النافين للجواز امتا
في الخبر فما تقدم في المجاز من انه كذب لانه بنفي فيصدق بفيه فلا يصدق هو
والاصدق النفي والاثبات معا وهو محال فقولك جاني كل من في البلد وقد يحلف
بعضهم فلا يصدق فهو والاصدق النفي والاثبات معا وهو محال فقولك جاني
كل من في البلد والجواب المنع وصدق النفي انما هو بفيد العموم لا مطلقا والا
انما هو بفيد الخصوص فلم يتوارد الاثبات والنفي على شئ واحد فكانا جميعا صادقين
واما في الاثبات فلانه لو جاز التخصيص فيه لزم البدا وهو ظهور المصلحة بعد خفائها
والجواب المنع ايم والبدا انما يلزم لو اريد العموم ابتدا لكنه لم يرد من اول
الامر الا العموم وانما اريد به الباقي بعد التخصيص وهذا امتنع تاخير البيان كما يجي
ان شا الله تعالى مسئلة اختلف في الغاية التي انتهى التخصيص اليها والمختار وعليه
الاكثر انه يجوز التخصيص بغير الاستثنا ما بقي من العام قدر غير محصور
وفيه قال الامام يحيى بن حمزة وابو الحسين البصري والغزالي والرازي والجويني
واكثر الشافعيه ونسب الى المعتزله عموما الا ان ظاهر اطلاقهم يوهم انهم يجعلون
هذا الحكم عاما في الاستثنى وغيره ولكن كلامهم في الاستثنى يرفع ذلك الايهام
وعليك بتامل كلام ابي الحسين في المعتمد والامام يحيى في المعيار والغزالي
في المستصفى والرازي في المحصول والمنتخب وغيرهم يجدهم مصرحين في باب الاستثنى
بما ذكرناه ويجوز التخصيص الى ان يبقى ثلثه وهو مذهب الشافعيه
في الجموع المحلاه بلام الاستغراق يحو الرجال والمسلمين واما في غيرها فيجوز الى
واحد كالمذهب الاخر وبعضهم جوزه الى اثنين سوا كانت الصيغه جمعا او لا
حكاه ابن برهان وغيره لا الى الواحد فلا يجوز وبعضهم جوزه الى واحد
مطلقا وانما الممنوع ان يكون التخصيص مستغرقا وهو مذهب الشيخ ابي يحيى الشيرازي
وحكاه الجويني في التخليص عن معظم اصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره
الشافعي واليه ذهب الشيخ الحسن الرصاص من اصحابنا ولابن الحاجب تفصيل لا يعرف
لغيره وهو انه كان التخصيص بالاستثنا او البدل جاز الى واحد يحو عشرة الا تسعة

واشرت

وا شرت العشره احدها وان كان منفصلا غيرها كالصفه والشرط جاز الى
اثنين يحو اكرم الناس العلما اوان كانوا علما وان كان منفصل فان كان في
محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زهدي وهم ثلثه اوان بعده وقد
قتلت اثنين وان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب قول الاكثر
هذا كلامه ولم ير هن الا على الطرف الاخير ولا وجه لقوله وان كان منفصلا غيرها
كالصفه والشرط جاز الى اثنين للقطع بصحة قولنا مر جال من اهل المدينه فاكرمه
ان كان عالما مع ان العالم منها واحد وهذا لا ينافي قول الاكثر لان العادة
لم تعرفها دلاله على ان الباقي محصور ووجدته المفروضه وقعت بالاتفاق
واما التخصيص بالاستثنا بيانا انه انما يشترط فيه عدم الاستغراق فيجوز
الى واحد لنا في الاستدلال على ما اختاره الاكثر انا نقطع بانه لو قال
قايل قلت كل من في المدينه ولم يقتل الا ثلثا وان بعضه عدلا غيا في قوله مخطئا
فيه عند اهل اللغه وكذلك يعد لاغيا مخطئا من قال اكلت كل رمانه
في البستان ولم ياكل الا ثلثا ومن قال كل من دخل داري فهو حر وفيه ثلثه
واما المذهبين الاولين وهما المجوز الى ثلثه والمجوز الى اثنين على اقل الجمع
كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقه في الثلثه او في الاثنين والجواب ان الكلام
في اقل مرتبه يجوز تخصيص العام اليها لا في اقل المراتب التي يجوز استعمال الجمع فيها
والجمع لسر بعام ولا دليل على تلك المراجحات فلا تعلق لاحدها بالاخر
واما احتج به الثالث وهو المجوز الى واحد على الاطلاق من قوله تعالى انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون اطلق ضمائر الجمع والمراد بها هو تعالى وحده لا شريك
له وقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس
نعيم بن مسعود الاشجعي وبالثاني ابو سفيان وكم بعده اهل اللغه ستجتمع
فيام القرينه فجاز التخصيص الى الواحد اذا وجدت القرينه ومن جوز الكرم
الناس الا الجهال والعالم واحد بالاتفاق ومن صححه فقال اكلت الخبز حتى
الملح مرتين الا قليلا منه انا ياتيا وانه الملح والخبز علم ذلك من اللغه بالضروره والجواب
عن جميع ذلك انه خارج عن محل النزاع فلا يقوم شئ في المدخا اما قوله تعالى

انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فانه للتعظيم وليس من العموم والتخصيص في
شئ واما قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس فالناس هنا للعهود والمعهود
ليس بعام وجاز اطلاق الناس على بعيم وحد لانه من جنس الناس وكلامه كلامهم
والاستثنى مستثنى عن الكلية المدعاة وكل واحد من المثالين والخبر في المثالين ليس بعام
والتعريف فيهما انما هو للعهد الذهني كما في ادخل السوق وانما احتاج الثالث
بان استعمال العام في غير الاستغراق استعماله في غير ما وضع له فلم يجز
استعماله في البعض واولى منه في البعض الاخر فجوابه انه قد تقرر ان المجاز لا يجب اطراده
فاذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازية لم يجب استعماله في البعض الاخر وان
وجدت العلاقة كما جاز استعمال النخلة في الطويل من الانسان ولم يجب استعمالها في كل
طويل على ان اللغة انما تثبت بالنقل لا بالراى والترجيح

فصل

في بيان الطرق التي يعرف بها التخصيص العام وهي قسمان بينهما بقوله والمخصص
متصل لا يستقل بنفسه ومنفصل يستقل فالمتصل منه ما لحق المذكور وهو
اما ان احدها الاستثنا المتصل بجميع الناس الا الجهال اخرج الجهال وهو مذكور
في الكلام واما الاستثنى المنقطع فلا تخصيص فيه والثاني الغاية بجميع الناس
الى ان يجهلوا فانه يخرج الجهال ايضا وهو مذكور في الكلام ومنه ما لحق عينا
اى عينا المذكور في الكلام وهو بنوعه احدها الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا
علما والثاني الصفة مثل اكرم الناس العلما والثالث بدل البعض مثل اكرم الناس
العلما منهم فانه يخرج الجهال فهما جميعا وهو غير مذكور في الكلام مسئلة المتصل
هذا شروع منه في الكلام على القسم الاول وهو المخصص المتصل وقدم منه الاستثنا
فقال مسئلة الاستثنا ينقسم الى متصل ومنقطع ولا مدخل للمنقطع في التخصيص
ولا يعرف خلافا في صحته لغة وانما اختلف في كون الاستثنا في المنقطع
حقيقة او مجازا يعني انهم اختلفوا في صيغ الاستثنا اذا استعملت في المنقطع
نحو جاني القوم الا حمارا هل هي مستعملة فيما وضعت فتكون حقيقة او في غير ما وضعت
له فتكون مجازا واما لفظ الاستثنا فانه حقيقة عرفية في القسمين بلا نزاع وعلى
القول الاول وهو كونها حقيقة اختلفوا ايضا في كونه مشتركا لفظيا بين

المتصل

بين المتصل والمنقطع بمعنى ان الصيغ وضعت لكل واحد منهما بوضع مستقل
او للمشترك بينهما بمعنى انها وضعت للقدر المشترك بينهما فيكون من قبيل المتواطي
هذه جملة مذاهب ذهب الى كل منها طائفة فالاكثرون على ان صيغ الاستثنا
في المنقطع مجاز وذلك لان تبادر المتصل دليل المجاز ولاجل تبادرها في
المتصل لم يحملوا عليها الخصوص على المنقطع الا عند تعذر المتصل وجد
على التواطؤ اى جد الاستثنى باعتبار كونه مشتركا بالاشتراك المعنوي بين
المتصل والمنقطع ان يقال ما دل على مخالفه الا غير الصفه واخواتها
فقوله ما دل على مخالفه هو الجنس العام لانواع التخصيص وغيرها وقوله بالا غير
الصفه يخرج سائر انواع التخصيص ومثل قام زيد لا عمرو وبقيد الا بغير
الصفه احترز عن الا التي هي صفه وهي ما كانت تابعه لجمع منكور غير محصور
اى لجمع لا يدخل فيه ما بعدها لو سكت عنه نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا وقوله واخواتها اراد بها ما تودي معناها من الاسماء والافعال
والحروف نحو ليس ولا يكون وما عدا وما خلا وحاشا وسوا وغير عند حملها على
الا وهي معلومه معينه واعلم ان الاستثنى قد يقال بمعنى المصدر
وهو الاخراج او المخالفه وبمعنى المستثنى وهو المخرج او المذكور بعد
الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك وهو المقصود بالتعريف
هنا واما حد الاستثنا على الاشتراك اللفظي او على المجاز في المنقطع والحقيقة
في المتصل فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان
مختلفان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو المفروض وح يراد بحد المنقطع مع
غير اخراج فيكون حد الاستثنا المنقطع ما دل على مخالفه بالا غير الصفه واخواتها
من غير اخراج ويميز عن المتصل ح يراد في حد المتصل مع اخراج لتمكن هذه
الزيادة عن المنقطع وهو ظاهر فعلى هذين القولين يكون الاخراج وعدمه
جزئين من الماهية والقابل بالتواطو منع كونها جزئين ويدعي انهما شرطان خارجان
عن تمام الماهية وحد الاستثنا المتصل بالمعنى المصدري وقد عرفته اخراج
بحرف وضع له اى اخراج بكلمة وضعت للاخراج فالمراد بالحرف هنا ما يرادف

الكله فلا خراج الاستثنا باخوات الاسم الا بما والا فعال عن التحديد **مسئلة**
واحلق دلالة الاستثنا **المتصل** وذلك انه لما كان ينباد تبه المناقض لمن
قوله على عشرة الا ثلثه فيه اثبات للثلثه فى ضمن العشر ونفى لها صريحا ولا شك انهما
لا يضدان معا والمناقض غير جائز بينا فى كلام الله تعالى اخلفوا فى دلالته
على وجه يندفع معه المناقض **فقيل المتصل** وهو ما يعد الا الا ستثنى غير داخل
فى المستثنى منه **والاستثنا قرينة** فيكون المراد بعشر فى قوله على عشر الا ثلثه انما هو
سبعه فالا ثلاثه قرينة الارادة السبعه من العشره ارادة الجزء باسم الكل كما فى التخصيص
بغير الاستثنا كان يقال لا تقتلوا اهل الذمه فانه مبين للمراد من المشركين
فى قوله اقتلوا المشركين وهذا مذهب الجمهور **وقيل المجموع** من المستثنا والمستثنى
منه والا لا ثلاثه **بمنزله اسم واحد** يعنى انه موضوع لمعنى واحد وما يفهم منه اجزاء
من غير تقدم الاول لمعنى ثم الاخراج جئ كان العرب وضعت لمعنى السبعه
عبارتين احداهما مفرده وهى سبعه والاخرى مركبه وهى عشره الا ثلثه وهو
مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى ونسبه الوضى الى القاضى عبد الجبار واليه يميل
كلام ابى الحسين فى المعتمد حيث قال فيه فثبت انه انما عنى البعض بمجموع
الامرين وكلام صاحب الجوهرين اصحابنا حيث قال فيها والذى يدل
عليه ان لفظ العموم قد صار مع الاستثنى ونحوه كلفظ موضوع لما بقى داخلا
تحته ولكنهما جعلا ذلك عاما فى المخصص بالمتصل سواء كان استثنا او صفه
او شرطا او غايه او بدلا **وقيل** ان المستثنى منه **افراد اعتبر داخل** تركيبا يعنى
ان المستثنى داخل فى المستثنى منه حقيقه باعتبار افرادهما بالتركيب الاسنادى
وهو غير داخل فيه باعتبار الاسناد فلم يسند الا الى الباقى بعد الاخراج
فالمراد بعشر فى قولك على عشر الا ثلثه هو بعينه عشر قبل الاسناد ثم اخرج منه
الثلثه بالاستثنا على التحقيق وحكم بالاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى
سبعه وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره **الاول** بان
الاستثنا **غير متصل** فكما ان التخصيص بالشرط والصفه والغايه
وغيرها تصير المخصص مجازا كذلك الاستثنا ولا يمكن القول فى بان الاسناد

بعد

بعد الاخراج فى الاستثنا خاصه لان الاستثنا فى التحقيق بعد التخصيص فى الصور
والمفصل جميعا والا لزم ان لا تكون مجازا فى الباقى وان لا يمنع تاخره عن وقت العمل
وان كون نسخا وقد ابطل هذا القول بوجوه منها انه لو اريد بالجاريه فى قولك
اشتريت الجاريه الا نصفها لزم استثنا نصفها من نصفها وهو مستهجن مستغرب
غير جائز بالاتفاق وايضا يلزم من استثنا نصفها من نصفها التسلسل بيان ذلك
انه لو اراد استثنى نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع
لانه الباقى بعد اخراج النصف ثم يلزم من النصف ثم يلزم ان يكون المراد به
الثمن لانه الباقى بعد اخراج النصف من الربع وهكذا الى ما لا نهايه به **واجيب**
بانه لا يلزم من شرت الجاريه الا نصفها الاستغراق او التسلسل لعود
الضمير الى ظاهر اللفظ ومراعاة جانب اللفظ فى كلام العرب كثيره جدا على ان
ما يفهمه السامع قبل القرينه عنى الاستثنا هو الكل والذى اطلق مجازا
على نصف الجاريه هو الجاريه المقيده لا المطلقه كشريت جاريه نصفها
للغير فانه لو تم المفيد بقيام القرينه لكون الملاحظه المعانى الوضعيه
فكذا رجع الضمير الى كمال الجاريه ومما ذكرناه يتحقق ان الاستثنا اخراج
البعض من كل كما اجتمع عليه وان العشر نص فى مدلوله وان فيه رعايه
وضع الاخراج والمخرج منه وليس مثل جعلوا الاصابع فى اذانهم الا اصولها
كذلك لان الاستثنى ورجاع الضمير بعد تمام القرينه ومنها ان اهل
العربيه اجمعوا على ان الاستثنا اخراج بعض من كل ولو اريد الباقى فى الجاريه
لم يكن ثم كل وبعض واخراج **واجيب** بانه **لا** يلزم **مخالفه الاجماع على انه**
اخراج اذ هو اخراج ظاهرا يعنى ان الاستثنا على هذا القول اخراج بحسب
ما يظهر لسامع المستثنى منه قبل سماعه للقرينه ولذا قال التكاكى حين ورد
عليه انه اريد بالعشر التسعه فى قولك على لزيد عشر الا واحدا لم يدخل الواحد
فيها فلم يكن اخراجا ان دخول الواحد فى حكم العشر ليس مقدرا من قبل المتكلم
يجب ارادته والا لنا قض اخر كلامه اوله بل من قبل السامع لتناول العشر الواحد
بحسب الوضع على ان هذا الوجه يضمحل بما ذكر فى الجواب على الوجه الاول كما

كما بينا لك عليه ومنها ان هذا القول مبطل للتصوص اذ ما من لفظ متعدد
المعنى الا ويستثنى لبعض مدلوله ممكن فيكون المراد وهو الباقي فلا يبقى
نصا في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله واجيب بانه لا يلزم من
ابطال التصوص المزور الاتصال من المستثنى به المستثنى منه وانما يبطله لو كان
مجوزا وان لم يتسع كما ان تجوز تخصيص الالفاظ العموم بالمتصل يبطل التصوص
وحينئذ لا نسلم ان امكان الاستثناء يبطل التصوصية كما ان التصغير في قولك هذه
عشيرة مستثنى او يخرج منها واحد لا يبطل التصوصية على ان ما ذكر من كون الملاحظ
المعاني الوضعية قبل قيام القرينة وما ذكره السكاكي من انه دخول الواحد
في حكم العشرة من قبل السامع لنا ولو العشرة الواحد تحت الوضع كان في ابطال
هذا الوجه احتج الثاني بانه قد ثبت ان دخول المستثنى في المستثنى
بناقض فلا يصح ان يكون المراد العشرة بكمالها في نحو عشرة الا ثلثة وعدمه اي
دخول المستثنى في المستثنى منه خلاف الاجماع فلا يصح ان يكون المراد بالعشرة
السبعة فتعين ان يكون المجموع هو الدال على الباقي وهما ممنوعان يعني لا نسلم
ان دخول المستثنى في المستثنى منه يقتضي التناقض لانا لا نحكم بانه داخل بحسب
الارادة وانما ندخوله باعتبار ملاحظة المعاني الوضعية ولا نسلم ان عدم
دخوله على انه مراد خلاف الاجماع اذ لم يجمع الا على دخوله بالوجه الذي
ذكرناه وانما يعني انه مراد فانتفاء دخوله وفق الاجماع وقد اورد لابطال
هذا القول وجوه باطله وقد بينا وبين الوجه في بطلانها بقوله ولا نرد
خروجه عن قانون اللغة لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاثة كلمات ولا اسم مركب معرب
اوله وهو غير مضاف علم ذلك بالاستقراء ولا يرد ايضا اعادة الضمير على جزء الاسم
وهو المجاز به في نحو اشترت الجارية الخمسة منها والكناية عن الشيء بالضمير من خواص
الاسم لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما وكل اسم يدل
على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعا للضمير ولا يرد ايضا
مخالفة الاجماع على انه اخراج بعض من كل لا يرد ذلك لان المفرد ان مستعملة
في معانيها والمجموع يصدق على الباقي يعني ان المجموع من نحو عشرة الا سبعة

موضوع

موضوع للباقي بالوضع النوعي والمعاني الافرادية ليست مجوزة في الموضوعة
النوعية فاسقي الايراد الاول لانه لا تركيب مرجح فيه واعراب جزء الاول كاعراب
المبتدا مع الخبر والاخراج حاصل وبهذا يندفع ايضا ما اورد من ابطال نصوصية
العشرة مثلا في مدلولها لان الايراد مبني على انها تصير مهملة في التركيب وقد علمت
بطلانه واما النقض بنحو تابط شرا وبرق نحره وبنحو اني عبد الله فليس شيء لان
الاول من باب الحكاية والتركيب غير مقصود فيه بل هو مذكور بمثل اسما للعدد
فليس ما نحن فيه كذلك والثاني ثانيه مضاف وهذا في الحقيقة غير ما قيل من ان
المراد في هذا القول التعبير عن السبعة بلازم المركب نحو اربعة ضمن البهائلة
والتعبير عن الانسان بمجموع مستوى القامة الضحاك بالطبع واما القول
الثالث فانه محتمل وهو الى الثاني اقرب يعني انه يحتمل لموافقة كل من القولين
وذلك لان المراد في قولك على عشرة الا ثلثة هو السبعة قطعا فان كان باعتبار
انها مدلول مجازي فهو الاول والا فهو الثاني ويحقيق المقام ان الاول جعل
الاستثناء قرينة على ان المراد هو السبعة والثاني جعله جزءا من الدال على المراد
والثالث جعله قيدا فاحتمل كونه قرينة او جزءا الا ان اعتبار المفيد من حيث
هو مفيد اقرب الى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو مفيد ولذا حكم
على الاخيرين بانه حقيقة فيهما كما صرحوا به في مقرر المذاهب وقد يحمل بعضهم
المذهب الاول على ان المراد بمجموع العشرة الا ثلثة هو السبعة مجازا لا باقرب
وجه هو ان يكون كالثاني في استفادة السبعة بالمجموع وان افترقا في كون الاول
مجازا والثاني حقيقة وليس شيء لجمهور اهل العربية على خلافه فقد صرح صاحب
المفتاح بان استعمال المنكر للعشرة مجاز في السبعة وان الاواحدا قرينة
المجاز في قوله علي لفلان عشرة الا واحدا ولانه يلزم وجود المجاز بلا قرينة
وانه غير مجاز اتفاقا ولانه نفهم من على عشرة الا واحدا سبعة قطعا من غير
قرينة خارجة فلو كان هذا المجموع من حيث هو المجموع مجازا في السبعة لكان
فهما متوقفا على القرينة الخارجية الرابطة على المجموع واللازم بين البطلان
مسئلة الاستثناء شرط الاتصال بالمستثنى منه وهو ان يعد الكلام في العرف واحدا

غير مقطع وان تحلل بينهما فاصل بانقطاع نفس وسعال مانع من الاتصال
الحقيقي هذا مذهب اهل البيت عليهم السلام وعليه الاكثرون لنا في ذلك
وجهان الاول قوله ولا لما استقر عقد وايقاع يعني لو صح الانفصال
ولم نشترط الاتصال لم يستقر عقد من العقود كالبيع والنكاح ولا شيء من
الانقاعات كالعتق والطلاق والثاني باطل اما الملازمة فللقطع بان
تجويز الاستثناء يقضي بعدم الجزم بثبوتها واستقرارها واما بطلان اللازم
فلما فيه من اللعب وابطال الصرفات الشرعية وهو انفاق والثاني قوله
ولانفاق اهل اللغة يعني ان المعلوم من اهل اللغة العربية انهم يشرطون الاتصال
ولا يسوغون الانفصال وانهم لا يعدون من قال علي عشرة وقال بعد
شهر الا ثلثة منطقا بل يحكمون بانه لغو وروي عن ابن عباس خلافه وهو
القول بصحة الاستثناء وان طال الزمان من غير تعيين ومنهم من نقل
عنه انه يجوز تراخيه الى سنة ومنهم من نقل عنه الى شهر والاشهر في النقل
عنه الاطلاق من غير تقييد قال سعيد بن منصور حدثنا ابو معوية قال
حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يرى الاستثناء ولو بعد
سنة وذلك كالتخصيص بغير يعني ان الحجة فيما نقل عن ابن عباس القياس على
التخصيص بغير الاستثناء من سائر المخصصات المتصلة بجامع التخصيص
وهو منقوض بسائر المتصلات من الشرط والصفة والغاية والبدل فان دليله
يقضي جواز انفصالها وهو باطل بالاتفاق قالوا ثانيا لو لم تصح لما صدرت
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلانه
عليه السلام افصح فصحاء العرب واما الاستثناء فلانه روي عنه عليه السلام
انه قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله تعالى رواه
ابو داود ولانه روي ان اهل مكة بعثوا رهطا منهم الى اليهود بيثرب
عن اشياء يمتحنون بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا سلوه عن ثلاث
فان عرفها فانه نبي سلوه عن فتية ذهبوا في الارض فلا يدري ما صنع
وسلوه عن رجل بلغ مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح فلما

رجعوا سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال غدا أجيبكم
وتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
رواه الحافظان محمد بن يحيى في كتاب السنن وابو بكر البيهقي في دلايل النبوة ولا يقال
هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جوز الفصل في احدهما جوزه في الاخر
اذ لا قايل بالفرق قلنا لا نسلم صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسكوته
في الرواية الاولى يحتمل ان يكون من السكوت الذي لا يخل بالاتصال كما مر بيانه
ويحتمل ان يكون غيره وحينئذ يصار الى الترجيح والراجح هو الاول لما تقدم
من الدليل جمعا بين الادلة واما في الرواية الثانية فلا نسلم انه قال ذلك
بطريق الالحاق لجواز الاول لجواز ان يكون المراد اقول ان شاء الله عند قولي افعل
كذا وهذا كما اذا قال قايل لغيره افعل كذا فقال ان شاء الله وقيل ان شرط
الاتصال في عين القرائن قول ساقط قاله بعض الفقهاء قال الجويني في
البرهان وانما حملهم على ذلك خيال يجتلوه من مبادي كلام المكلفين الصائرين
الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين
وان كان قد تأخر الاستثناء فدال في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في
كلام رب العالمين وهذا من هوس الاقتحام في العبارات وارتكاب في غمرات
الجهالات اذ الكلام ليس في الكلام الازلي بل في العبارات التي يتبلغ بها وهي
محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم من
وضع العربية فصل صيغة الاستثناء عما يستثنى عنه وروي عن سعيد بن جبير
جواز الاستثناء ولو بعد يوم او اسبوع او سنة وهو قول ابن عباس بعينه وعن
طاوس هو على ثنياه ما دام في مجلسه وعن عطا يستثنى على مقدار حلبة ناقة
غزيرة ذكره لان كله النيسابوري وفي رواية اخرى عن سعيد بن جبير الى اربعة
اشهر وعن عطا والحسن ما لم يقم من المجلس وعن مجاهد الى سنتين وهذه
الاقوال كلها ضعيفة لما تقدم والمنقول عن هؤلاء الايمة له تأويلات مبسوطة
في بساط الفروق من شروط الاستثناء عدم الاستغراق فهو معطوف على الاصل
ولا يصح ان تكون المستثنى مثل المستثنى منه ولا الكل بالاجماع فمن قال لفلان علي عشرة

الاعشر لزمه عشر والاستثنا باطل واما استثنا المساوي والاكثر فصحيح
عند الاكثر وقيل بشرط الاتيان المستثنى على البات بعد الاستثنا فيصح
حينئذ استثنا المساوي ولا يصح استثنا الاكثر وهذا قول البا قلاني في اخر
اقواله وابن درستويه النحوي والحنابله ونقله ابن السمعاني وعبره عن
الاشعري وقال بعضهم انما منع استثنا الاكثر اذا كان المستثنى والمستثنى
منه عددا صريحا نحو علي له مايه الا واحدا وخمسين بخلاف ما لو لم يكن صريحا
نحو خذ ما في الكيس من الدراهم الا الزيف فانه يصح وان كانت الدراهم مايه
والزيف تسعه وتسعين وهو المفرد للحنابله في صحيحهم وقيل بشرط ان
ينقص منه فيكون المستثنى اقل من المستثنى منه فلا يصح استثنا المساوي
والاكثر وهذا القول نقله الشيخ ابو اسحق والاصدي وغيرهما عن الحنابله
وقد روي عن الباقلاني وان كان تصريحه منع استثنا الاكثر خاصه قال في مختصر
المقرب كنا على تجويز استثنا الاكثر دهرا والذي صح عندنا انه ممنوع ذلك
ولم تعرض لاشتراط الاقليه ولكن في تقرير ادلته ما يشعر بمنع المساوي ايضا
فلعله اخذ له هذا القول مما اشعرت به ادلته ونقل عن بعض اهل اللغه
استفتاح استثنا عقد صحيح وان كان اقل من النصف نحو مايه الا عشره بخلاف
الاخمسه قالوا واما قوله تعالى فلبث فيهم الف سنه الا خمسين عاما فانما سوغه
كون الخمسين كالكثير لانها نصف مايه كانه قيل فلبث فيهم عشرين الا نصف
مايه وفيه تعسف **تنبيه** قال بعضهم العلما المخالف في استثنا الاكثر
والمساوي لا خلاف في الحكم وانما خالف في كون العرب استعملت ذلك فلا
يسقط حكمه في الاقاريز وغيرها عند الجميع قال بعض المانعين ان ذلك
وان لم يسمع في العربيه لكنه جائز في المعقول ومراد غايته سماعا فقد اخطا
لنا في الاحتجاج لصحة مذهب الاكثرين قوله عليه السلام فيما يرويه عن ربه عز وجل
واسع العطا تبارك وتعالى رواه مسلم وغيره من حديث ابي ذر رضي الله عنه
يا عبادي كلكم جايع الا من اطعمته فاستطعموني اطعكم ويقرر بها بان يقال
لو لم يجز استثنا الاكثر لما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والثاني

باطل

باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه عليه السلام افصح العرب واما بطلان
اللازم فللحديث المذكور ولا شك ان من اطبعه الله اكثر وهذا انما يقوم حجه على من
منع استثنا الاكثر على الاطلاق واما من يفرق بين العدد الصريح وغيره
فلا ولنا ايضا انه لو لم يصح استثنا الاكثر لغه لم يبق عليه علما الحصاد و
لكنه قد وقع الاتفاق منهم على انه لا يلزم من قول المقر في اقراره علي عشره الا
تسعه الا واحدا ولولا ان استثنا الاكثر في وضع اللغه في بقا الاقل لامتنع الاتفاق
عليه عاده ولصار قوم ولو قليلا الى انه يلزمه العشره لكون الاستثنا لغوا غير
صحيح كالمستغرق وهذا يقوم حجه على الجميع هكذا افرد هذا الدليل في محصة
المنتهى وغيره ورايت في شرح الحنابله ما يدل على بطلان استثنا الاكثر
ولزوم العشره كلها قيل في الاحتجاج للمانعين لا شك ان الاستثنى خلاف الاصل
فانه بمنزله الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا
استدراكه بالاستثنا لان الاقل قد ينسى لقله التفات النفس اليه فيستدرك
وهذا المعنى مفقود في المساوي والاكثر قلنا لا نسلم فقدانه فيهما ولكنه قد
ينسى الاكثر كما اذا كان على انسان الف درهم وقد قضى من ذلك تسعمايه وتسعه
وتسعين وعنى انه قضى ذلك فيقر بالف ويذكر في الحال القضا فيستدركه بالاستثنا
وان كان الاكثر مبينا ان الاقل على انه لو كان ما ذكروه صحيحا لما صدر من الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم واجمع عليه علما الامصار **مسئلة** اختلف في الاستثنا
الوارد بعد امور متعدده هل يكون استثنا من الجميع او من الاخير فقط
ولا نزاع في امكان رده الى الجميع والاخير وانما النزاع في الظهور وذلك مثل
قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعه شهدا فاجلدوهم ثمانين
جلده ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
محل النزاع شروط منها ان يكون ذلك الامور جملا كما عبر به الاكثرون لا متفرقات
فان في كلام ابن الحاجب وغيره نوخذ منه الاتفاق على انه بعد لا يرجع الى
الجميع ومنها ان تكون معطوفا بعضها على بعض كما صرح به البعض ودل عليه استدلة
الاخرين وادلتهم وكلام البيانيين يقتضيه لان الفصل ان كان لكمال الانقطاع فهو

قرينه على انه لا يعود الى الجميع وان كان لكمال الاتصال فهو قرينة على عوده الى
الجميع والنزاع انما هو فى المجمل الذى لم تقم عليه قرينة قال بعض علما
الاصول لا خلاف فى عود الاستثنا الى ما قام عليه الدليل من كل او متقدم
او متاخر وانما الخلاف فيما تجرد عن القرينة ولم يكن فيه ما يدل على شئ من ذلك
ومنها ان يكون العطف فيها بالواو وخاصة عند البعض وعند اخرين انه شرط
ان يكون بالواو ونحوها مما يقتضى المشاركة قال بعضهم والتقييد بالواو وامّا
لظهور حكم المسئلة فيها اولان ما فى معناها كالفرع عنها اما ما لم يكن فى معنى
الواو وفى الجمع كلكن وبل واو ولا واما وام فان الاستثنا يعود الى الاخيرين
بلا نزاع وقد اشار المتن بقوله فيلزمه وهو يعد جعل الواو للجمع الماهن الشروط جميعا
وهذا راى الجمهور من المتاخرين والشافعية وقيل ان الاستثنا يكون للاخيرة
من الجمل خاصة وهو مذهب الحنفية وقيل بالوقف اما لجهل المدلول فلا
يدرى انه حقيقة فى ايهما او لاشتراك القرينة يعنى ان اهل اللغة استعملوه فيهما والاصل
فى الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا والمشترك يتوقف فيه الى ظهور القرينة والمرتضى
الاخرية والاول مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى والغزالى وغيرهما والثانى
مذهب المرتضى السنوى وكلام ابن الحاجب ترجع الى احد هذين القولين فظهر
ذلك مع التامل فيه وهذان المذهبان يوافقان الحنفية فى الحكم وهو عدم العود
الى غير الاخيرة بلا قرينة لانا فى المجمل لان عدم ظهور التناول غير ظهور عدم
التناول وقيل ان بين فى الجملة الثانية اضراب عن الجملة الاولى فللاخيرة يكون
الاستثنا والا فللجميع وهذا مذهب القاضى عبد الجبار والى الحسين البصرى
وقال ابن برهان انه مذهب الشافعى ونظر الاضراب فى مسايل منها ان
حلف الجملتان نوعا وقصته نحو اضرب بنى تميم واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثنى يرجع الى ما يليه اذ لا شئ ادل على استيفا الغرض
بالكلام من العدول عنه الى قصته اخرى وقوع اخر وفى رجوع الاستثنى الى الكل
للقول بان المتكلم قد استوفى غرضه منه ومنها ان يحلف نوعا ويختلفا اسما وحكما
نحو اضرب بنى تميم واكرم ربيعة الا الطوال فان استقلال كل واحد من الكلامين

ومباينته للاخر مفيد للاضراب ومنها ان يختلفا فى الاسم فقط من غير اضمار
للاسم والحكمان لا يشتركان فى غرض من الاغراض نحو سلم على بنى تميم واستاجر بنى
تميم الا الطوال قال ابو الحسين الاحسن فى هذا بين الصورتين رجوع الاستثنى
الى ما يليه وان لم يكن فى الظهور كالذى تقدم وذلك لعدول المتكلم عن الكلام
الاول ودلالته على استيفا غرضه منه واما ما لا يكون الكلام الثانى فيه اضرابا
عن الاول فبتين فى مسايل منها ان يختلفا حكما فقط والحكمان لجمعهما غرض واحد
نحو سلم على ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الحكمين لجمعهما الاعظام ومنها
ان يختلفا حكما فقط مع اضمار الاسم نحو اكرم ربيعة واستاجر هم الا من قام ومنها
ان يختلفا اسما فقط مع اضمار الحكم نحو اكرم بنى تميم وربيعة الا من قام فان
الاشتراك فى الغرض والاضمار لاجلا معا على استيفا الغرض من الكلام الاول
فيعود الاستثنا الى الجميع **هذا** محصل ما ذكره ابو الحسين فى المعتمد
وحاصله ان الجملتين اما ان يختلفا فى النوع كالخبر والانشا
او فى الاسم المستثنى منه او فى الحكم او فى الثلثة جميعا او فى اثنين منها فهذه تسعة
اقسام ما لا يختلف منها فى الاسم وهو ثلثة اما ان يكون الثانى ضمن الاول اولا والاول
يختلف منها فى الحكم وهو ثلثة ايضا اما ان يكون الحكم فى الثانية مضمرا او لا وهذا
ما تقتضيه كلامه وان كان الظاهر مع اضمار الحكم انه من عطف المفرد وما يختلف
منها فى الحكم وهو اربعة اما ان يشترك حكما هما فى غرض كالتعظيم والاهانة
او لا يكون الاقسام عشرين حاصله من ضعف ثلثة وثلثة واربعة سبعة منها
صور ظهور الاضراب وهى ما لم يكن فيه شئ من الاضمار والاشتراك فى الغرض وثلثة
صور ظهور عدم الاضراب وهى ما كان فيها شئ من ذلك والاشكال غير خافى
فيكون الاستثنى فى ايه القدر للجميع لاضمار الاسم والاشتراك فى الاهانة
كما صرح به ابو الحسين وعدم رجوعه الى الجملة ان سلم لدليل خارجى كما ياتى
ان شا الله تعالى ولا يخفى عليك ان المراد بالعود الى الاخيرة حيث كان الاستثنا
بعد جملتين فقط كما فى الامثلة اما اذا كانت الجمل اكثر من اثنين فانه قد يعود
الى الاخيرة والى الاخيرتين والى اكثر والتعويل على تبين الاضراب فاذا قيل اضرب

بنى تميم وسلم على ربيعة والكرد ربيعة الا الطوال رجع الاستثنا الى الجملتين الاخرتين
دون الاولى لتعدد الاضراب عنها دون الثانية وعلى ذلك فقس وهذا القول قد
جعل القول الاول عليه بنا على ان تبين الاضراب وظهوره قرينة دالة على اختصاص
الاخيرة بالاستثنا وقد عرفت ان ذلك مما لا نزاع فيه ومع تسليمه يحقق الخلاف
فيكون عند الاولين ظاهرا في الرد الى الجميع واختير ايضا يعني ان اكثر اصحابنا
المتاخرين جعله للمذهب المختار وحمل عليه كلام القدما وذلك لوجوه الاول
قوله لانه كالاستثنا بالمشيه والشرط الى آخره يعني انه لو لم يعد الاستثنا الى الجميع لم يعد
الشرط والاستثنا بالمشيه الواقعان بعد حمل الجميع اما الاولى فلانحاد المعنى
في الاستثنى والشرط وهو كون كل واحد منهما تخصيصا متصلا لا يستقل بنفسه
بل لا وجه لاجله يقال بوجوب رجوع الاستثنا الى ما يليه وهو قايم في الشرط
بل قال ابو طالب عليه السلام في المجرى ان الاستثنى شرط في المعنى لان المستفاد
منهما واحد الا ترى انه لا فرق بين قولك القذفة فساق ان لم يتوبوا وقولك
الا من تاب وكذلك لا فرق بين ان يقال اقتلوا المشركين ان لم يدخلوا في الذمة
وبين ان يقال الا اهل الذمة واما الثانية فلانه لا خلاف في رجوع الشرط والاستثنا
بالمشيه الى الجميع على ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات
كالحال والشرط والصفة وغيرها فحيث يكون الاستثنا كذلك ما لم يصرف عنه
قرينة جريا على الاصل واتباعا للاستعمال الفياسا في اللغة قيل يمكن الفرق بين
الشرط والاستثنى كذلك بان يصرف عنه قرينة جر الشرط وان تاخر فهو مقدم لوجوب
لوجوب تقدم الشرط على الجزا بخلاف الاستثنا قلنا نقدر تقدمه على ما ترجح بالقرينة
فلا تعلق الشرط بما يليه ونقدر تقدمه عليه ثم ان هذا الفرق على ما بينه لا يجري
في الحال والصفة وغيرهما وهو ظاهر الثاني في قوله ولان العاطف يصير الكلامين
كالواحد بيان ذلك ان واو العطف يقوم مقام واو الجمع في الجمل المتماثلات
فكما ان الاستثنا في قولك جاني الزيدون من ربيعة ومضر الا الطوال يعود الى الجميع
فكذلك في الكرم ربيعة واستثنا جرهم الا الطوال ولا ينقض ذلك بالجملتين المتباينتين
لظهور عدول المتكلم عن الاولى الى الثاني قوله ولاستبعاد التكرار للاستثنا

بعد كل جملة فانك اذا قلت اضرب من شرف الان زيدا ومن نهاك الان بيدا ومن قتل الان زيدا
كان ذلك قولا مستبعدا ولو لم يعد الى الجميع لكان الكرات عند قصد الرجوع الى الجميع
غير مستبعد لتعينه طريقا لاداء المقصود واجيب بمنع الاستبعاد عند قرينة الاقصاد
ولو سلم فانما يستبعد لما فيه من الطول مع امكان الاختصار بالاكتفا بالجميع الرابع
قوله ودفعا للحكم وذلك لانه صالح للجميع واستعماله فيه كليهما فتخصيصه بالبعض
حكم واجيب بان القرب مرجح فلا يحكم اجيب ابو حنيفة واصحابه بان قالوا انه لو
لم يرجع الاستثنا فيها الى الجلد اصلا وبقيرها ان الاستثنا لو وجب رجوعه
الى الجميع ما سديه من الحمل المجموع بينها بحرف العطف لرجع الى الذين تابوا في انه
لا قذف الى الجميع لكنه لا يرجع الى الجميع للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة
فلما ان سلم فلدليل يعني لا نسلم انهم اتفقوا على عدم رجوع الاستثنا فيها الى
الجمل الثلاث جميعا بل المستثنى هو الا الذين تابوا واصلحوا ومحله الاصلاح
الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصرف
الاستثنا الى الكل ولو سلم الاتفاق بنا على المستثنى هو الا الذين تابوا خاصة فلا
يلزم من ظهور المجموع العود اليه دايما بل قد يصرف لدليل وها هنا كذلك فان
الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق قيل في
الاحتجاج لهم ثانيا لو قيل على عشرة الا اربعة الا اثنين لكان الاثنين للاخيرة
وهو الاربعة فيفيد استثنا الاثنين من الاربعة فيلزم ثمانية قلنا انما لم يعد
الى الاولى وهي العشرة لانه تعدد ت عوده الى الجميع لان الثنى الواحد لا يكون
مثبتا منفيا فلو عاد الاثنين الى الجميع لكان مثبتا لاستثنايه من المنفي وهو الاربعة
منفيا لاستثنايه من المثبت وهو العشرة فتعين الاقرب مرجحا له لاعتياد اللغة
للاقرب في غير موضع ولو تعدد ت عوده الى الاخير فللاول مثل عشرة الا اثنين
الا اثنين لاستحالة استثنا الاثنين من اثنين فيكون الباقي ستة على انه عن
البراع يعني ان هذا الوجه مما اخترع به الحنفية خارج عن محل النزاع لما عرف
من اشتراط كون الاستثنى بعد حمل معطوف بعضها على بعض وقد اعتادت بعض
الحنفية عن هذا بان الرجوع الى الجميع اولى في المفرد ان كما تقدم وفي غير المتعاطفة

بعوركم

ايضا لان ما يجوز على المبعد يجوز على المطلق وفيه ان بعد تعوده الى الكل
اقوى قوية صان فه له عن الاولى ولا نزاع فيما قامت فيه القرائن قيل في الاحتجاج
لهم ثالثا كمال الكلام الاول واطلاقه عن المقترنات معلوم وبديهي اى الكمال
برفع البعض بالاستثنا مشكوك فيه والشك لا يقاوم العلم قلنا ما قررتموه ممنوع
فلا نسلم العلم بكمال الحكم الاول لان يجوز كون الاستثنا من الجميع سيفيه قطعا فائدة
كان بعض الفضلا يقول ان عود الاستثنا الى الجميع يلزم منه توارد عوامل على
معمول واحد مع انه تؤدي الى ان يكون المستثنى في الايه مجرورا ومنصوبا واجب
بان من يجعل العامل الاكمل المبرد والزجاج وابن مالك لا يجيزه شي من ذلك ومن يجعل
العامل الجمله بكمالها كما تعمل عشرون في الدرهم يقول انه يحذف الاستثنا من المقدم
لدلاله المتاخر عليه والاحسن في الجواب ما قاله بعض المحققين انه راجع الى الجميع
ويكون الجمله الاخيره اولى بالعمل فيه ادخالا له في باب تنازع العاملين فصاعدا
لمعمول واحد على ان سيبويه والخليل وابن مالك جوزوا ذلك في نحو جاءني زيد
واتى عمرو العاقلان وقال البيضاوي يحقفه في الايه عند الامامين
ان تكون منصوبا لان الاستثنى عند الشافعي يعود الى الجميع ولا يمكن ان تكون
الاسم معربا باعرابين مختلفين في حاله واحده لكنه لجي نصبه نظرا الى الاخيره
فيبقى نصبه نظرا الى ما قبلها ايضا وان جاز البدل في غير هذه الماده **مسئلة**
وهو يعني الاستثنا من الاثبات نفي وبالعكس عند اصحابنا والشافعيه والجم الغفير
خلافا للحنفيه ولا يكفر لان لم يكفر الا الامام في التوحيد واللازم باطل الاجماع
بيان الملازمه انه يتم التوحيد باثبات الالهيه لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض
انه انما يفيد النفي دون الاثبات فلو يكفر بها منكر لوجود الصانع لما ناف معتقده
ولا يتم بها اسلامه واجيب منع الملازمه فان المخالف انما يقول بان الاستثنا
من الاثبات لا يكون نفيا ولا من النفي اثباتا في النسبه الخارجيه لا في النسبه بيان
ذلك ان الخبر يدل على نسبه نفسه لها متعلق تعبر عنه بالنسبه الخارجيه الواقعه
في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبه الخارجيه فلا دلاله له في اللفظ على ان
للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبه النفسيه فهي

الاستثنا سواء كان من النفي او من الاثبات الكلام النفسي وهو باطل ولو سلم لزم فيما
هو المعتبر في ماخذ الاحكام وهو الالفاظ العدم دلالته على النسبه الخارجيه ان
الاستثنى يدل على ان للمستثنى حكما مخالفا للصدر فلا يكون زيدا في اكرم الناس
الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل يحكم ما عليه بعدم الاكرام وهم لا يقولون به
وايضا يقطع ان قول القايل ما قام الا زيد يدل على ثبوت القيام لزيد وانكاره كاد
يلحق بانكار الضروريات وايضا اجمع اهل العربيه انه من النفي اثبات وذلك مما لا يحتمل
التاويل قيل في الاحتجاج لمذهب الحنفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
لا صلوه الا بوضوء رواه الطبراني في المعجم الكبير والاوسط من حديث يعني بن سعيد
عن ابيه عن جده مرفوعا فلو كان الاستثنى من النفي يفيد الاثبات للزم ثبوت الصلوه
بمجرد الوضوء وانه باطل بالاتفاق قلنا اما اولا فلان مبالغه فلا يصح ان يكون الحصر
فيه حقيقيا بحقيقيا واما ثانيا فلان الوضوء لما كان امرا متوكلا
جعلت سايرالشروط بمنزله العدم كانه لا شرط لها غيره وايضا لا يخلو اما ان يكون
المعنى لا صلوه بوضوء فيكون الجار والمجرور قد استقرا والا باقترانها بوضوء يكون
لغوا الاقتران الجار والمجرور الى متعلق وذلك المتعلق هو المستثنى واما
المستثنى منه فعلى الاول محذوف وهو النكره المنفيه وعلى الثاني يحذوف
وهو يوجد من الوجوه والاستثنا مفرغ وحينئذ لا نسلم ان قولنا لا صلوه بوضوء يقتضي
صحه كل صلوه ملصقه بالوضوء بل لا يقتضي الا صحه صلوه بوضوء في الجمله وكذا في الثاني
لا يقتضي الا ثبوت الصلوه عند الاقتران بالوضوء في الجمله وذلك عند استجماع الرابط
وما يقال من انا اذا قلنا بصحه الصلوه الملصقه بالوضوء لزم عموم الحكم في كل صلوه
كذلك لعموم النكره الموصوفه بصفه نحو لا جالس الا رجلا عالما ولدلاله الكلام
على ان علله الصحه هو الوصف المذكور وضعف لان الاول ممنوع فان القول به
مما فتح فيه كثير من علما الحنفيه فضلا عن القايلين بان الاستثنى من النفي اثبات
وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكلن من رجل لاكلن من رجلا عالما انه ليس باكرام رجل
واجد واما من حلف لا اجالسن الا رجلا عالما فانما لا يحنث لمجالسه عالما او اكثر
لان الوصف قرينه على ان المستثنى هو النوع لا الفرد على ان القايلين بعموم النكره

الموصوف لا يشترطون في العموم الاستغراق والثاني يخص بما اذا كان الوصف
صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وقد استدل الحنفية بقوله عز
وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه لو اقتضى الاثبات لوقوع بكلف كل نفس جميع
وسعها لان وسعا جنس مضاف فكان عاما فصار التقدير لا يكلف الله نفسا شيئ
الا بكل وسعها فانها تكليفه وليس كذلك وليس شيء لان العموم مستفاد بالاجماع واصل
الاثبات باق في الباقي **واعلم** ان المشهور من كلام غير الحنفية ان الاستثناء الاثبات
نفي متفق عليه وانما الخلاف في العكس والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات
نفيا ولا من النفي اثباتا وانما هو تكلم بالباقي بعد الاستثناء معناه انه اخرج
الاستثنا وحكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى فمثل على عشرة الا ثلثة
انما اوجبت الثلثة بحكم البراءة الاصلية لا بدلالة الكلام وفي مثل لفي على الا سبعة
انما اثبت السبعة بحسب العرف وطريق الاستثناء لا بحسب دلالة الكلام وكلة التوحيد
تحصل بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع لحسب عرف الشارع ويقولون
كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي فانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم
من باب اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وفي هذه الثنا وثلاث
من التعسف ما لا يخفى مع انه اجتمل اجماع اهل العربية على كونه من الاثبات نفيا ما ذكره
من التاويل فمن اين لهم تاويل ما اجمعوا عليه من كونه من النفي اثباتا **مسئلة**
في حكم بعد الاستثنا ومقول **اذا توالى** مثل لحاني المكيلون الا فرسا الا هاشميا
الا عقيلا او على عشرة الا خمسة الا واحدا **فكل** باق **مستثنى** من مثله ان امكن
وكانت غير معاطفة كما مثلناه وهذا مذهب البصريين والكسائي وقال بعض النحاة
يعود المستثنات كلها الى المذكور اولا ان لم يستغرقه والا بطل ما وقع بعد الاستغراق
وبه اجاب ابو يوسف حين سأله الكسائي فيم قال له على ما يه الا عشرة الا اثنين
فقال يلزمه ثمانية وثمانون وقال بعضهم باحتمال الامرين فيعمل في
الاقرار باليقين وبالنفي المحتمل وعلى المختار **كل** وتر من المسيتا والوتر المستثنى
الاول والثالث والخامس وعلى هذا **منفي** خارج **وكل شفع** منها وهو الثاني والرابع
والسادس ونحوها **مثبت** داخل حيث كان الاستثنا من الموجب كما مثلنا فيكون قوله تعالى

المكيلون عشر ولس مع جميع ذي هاشم الا عقيلا ويلزمه بالاقرار سبعة لانه اخرج
خمسة من العشرة فبقي خمسة وادخل معها ملئة صارت ثمانية ثم اخرج منها واحدا فيكون
الباقي سبعة **وهو بالعكس** اذا كان **من غير جنسه** اي من غير الموجب فكل وتر مثبت داخل
وكل شفع منفي خارج فاذا قلت ما جاءني المكيلون الا فرسا الا هاشميا الا عقيلا فقد
جاءك من المكيلين جميع فرس مع عقيل الا هاشميا واذا قلت له علي عشرة الا خمسة الا ثلثة
الا واحدا لزمه بالاقرار ثلثة لانك اثبت بالاستثنا الاول خمسة واخرجت منها ثلثة
فبقي اثنان وضممت اليها واحدا فيكون الباقي ثلثة **الا** اذا كانت الاستثنات **متعاطفة**
اولا يمكن من المتكلم بان يستغرقه **فالاول** وهو المذكور قبلها **مع الامكان**
ترجع الجمع الى المذكور اولا بان لا يكون مستغرقا له اما المتعاطفة فلان العطف
يقتضي التشريك ولما كان الاستثنا الاول راجعا الى المذكور فلو كان ما بعده كذلك
لحصل فائدة العطف وذلك حيث يمكن ارجاع الاستثنات كلها الى المذكور اولا بان
لا يستغرقه والا بطل ما وقع بعد الاستغراق واما غير المتعاطفة التي يمكن فيها ارجاع
كل تال الى متلوه فلانه يجب حمل الكلام على الصحة ما امكن فاذا تعذر من المتلو امكن
من المذكور اولا وجب فاذا قلت علي عشرة الا اثنين الا ثلثة كان اللازم خمسة وهذا
مذهب الجمهور وقال الفراء ايمة ان الوتر وهو الاثنان منفي خارج والشفع
وهو الثلثة مثبت داخل فيكون معنى عشرة الا اثنين ثمانية وقولك الا ثلثة ادخال
مراد على الثمانية فيكون الاقرار باحد عشر وهو في غاية الضعف لان الاستثنا بعد المعنى
انما يكون مثبتا اذا كان من ذلك المعنى وقولك الا ثلثة لا يمكن ان يكون من الاثنين وهو ما
من عشرة كما ان الاثنين منها ومن الثمانية الباقية بعد الاستثنا الاول وكلاهما مثبتا
يكون الثلثة على التقديرين منفية فيكون الاقرار بخمسة على الوجهين وان لم يمكن ارجاعها
جميعا الى المذكور اولا بان يستغرقه كخمسة الا اثنين الا ثلثة كان الاستثنا الثاني لغوا
عند غير الفراء ولما عنده فالملزم ستة **مسئلة الغاية كالى** في الصيام الى الليل هنا
النوع الثاني من انواع المخصص غير المستقل وضعت الغاية الى وحتى وقد عرفت انها مما
تخرج المذكور فلا بد ان يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية وسطا
وخرجت عن كونها غاية وذلك كما في الاية الكريمة وفي قوله تعالى فاغسلوا الذي لوجوهكم

باالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من
الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان الليل غير محل للصوم
ومعطى الجزية خارج عن الامر بقتله واما قوله تعالى وايديكم الى المرافق وارجلكم الى
الكعبين فوجوب غسل المرافق والكعبين انما هو لفعل النبي صلى الله عليه واله وسلم فان
افادة الغاية لنفس الحكم على ما قبلها من جهة الظاهر كما ذكره ابو الحسين وغيره فجاز ان
يدل الدليل على خلاف الظاهر اولان الحديث هنا للغاية وانما هو تبع كما قال بعض
المعتزلة انها لا تدل في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وكون فعله صلعم
تنبيه دالة على ارادة هذا المعنى اولانه لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا بالتبعية
لا بالاصالة كما ان غسل جزء من الراس يجب تبعا لوجوب غسل الوجه وفي هذه المسئلة اقوال
احدها ان ما بعد الصيغة لا يدخل فيما قبلها وهذا مذهب الجمهور والاخرون قالوا الكلام
على انه تحكم على ما بعده بنقيض حكم ما قبلها والاول على انه مسكوت عنه مبني على حكم
الاصل وسيجيء تحقيق هذا الخلاف ان شاء الله تعالى ثانيها انه داخل مطلقا لانها
انه داخل ان كان من الجنس نحو بعتك الرمان الى هذه الشجرة والواقع انها زمانية فلا
فلا وهذا محكي عن المبرد رابعها ان دخل ان لم يكن معه من خلاف نحو بعتك من هذا الجدار
خامسها ان افترن بمن لم يدخل والا احتمل الامرين وهذا القول عزاه الجويني الى تحقيق
وانكر ان حرفا عزوه اليه سادسها انه ان تبين مما قبله بالحس مثل امتنع الصيام الى الليل كان
حكمه حكم ما قبله وان لم يتبين حسا كان داخلا مثل المرافق فانها لا تفصل عن
اليد بمنفصل محسوس عين شبيه بما قبله كما تفصل الليل من الصيام وهو اختيار الامام
الرازي وقد يتحد كل واحد منها اي من الغاية وكل واحد من قيدها وهو المعنى
وقد تتعدد كل واحد منها ايضا اما جمعا او ابدا فهذه تسعة اقسام لان
المعنى اما ان يكون متحدا نحو قتلوا اهل الكتاب او متعددا على جهة الجمع نحو قتلوا اليهود
والنصارى او متعددا على جهة البدل نحو قتلوا اليهود والنصارى فهذه تسعة اقسام
كما مثلها في الغاية نحو حتى يعطوا الجزية حتى يذلوا ويعطوا الجزية حتى يسلموا او يعطوا الجزية
فاذا جعلت كل واحد من اقسام الغاية مع كل واحد من اقسام المعنى حصلت تسعة اقسام والحكم
في ذلك واضح فان مقتضى ما مثلناه وجوب استمرار القتل للطائفتين او للطائفتين

او لاحدهما الى ان يحصل الغاية او الغايتان او اخراهما **مسئلة الشرط** مثل قوله تع
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وهذا هو الثالث من انواع المخصص المتصل وهو ما استثنى م
عدم وعدم امر مغاير ولا مراد على طرده جزا السبب اما اذا كان السبب معدوما فلا يجب
ان يوجد المتبب بسبب اخر واما اذا كان متحققا فلان المراد باستلزامه العدم للعدم
ان يكون بمجرد هذا استلزاما بالذات لذلك ومعلوم ان اخر السببا المتحد لم يعدم متحد
عدمه بل لعدمه وعدم تعدد السبب وهي اقسام بلغت عقلي وشرعي ولغوي اما العقلي
فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بتوقف وجود العلم على وجود الحيوة واما
الشرعي فكالطهارة للصلوة فان شرطية الطهارة للصلوة انما استفاد من جهة
الشرع واما اللغوي فمثل ان علمتم فيهم خيرا من قوله تعالى فكاتبوهم الاية لان اهل اللغة
وضعوا هذا التركيب لدل به على ان ما دخلت عليه اداة الشرط هو الشرط والمعلق به
هو الجزا وقياس الشرط اقتضا صدر الكلام ليعلم نوعه من اول الامر كالاستفهام والنفي
وغيرها ففي مثل الابيه المستقيم جزاء معنى اذ لا تحقق له لفظا ولا الجازم جزمه في مثل
الرجل ان دخلت الدار ولهذا اختلف فيه واتفق على طلاق الجزا عليه والمراد بالشرط
فيما يحن فيه هو اللغوي وهو تعليق امر على امر تان او اخرا لخواتها وهذا يقع اللغو
انما يستعمل في السبب فان دخول الدار في قولك ان دخلت الدار فانت
طالق سبب للطلاق تستلزم وجوده وجود الطلاق او في شرط يشبهه وذلك من
حيث ان الشرط يتبع وجود المشروط وهو الربط الذي بين المشروط امر يتوقف عليه سواه
فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الاسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم من وجود
الشروط فاذا قيل ان طلقت الثلث فانت طالق ثلثا فمعنى فهم منه انه لا يتوقف اضافته على طلوعها ولكنه
اي ولانه انما استعمل في السبب او شبهه خرج ما لولاه لدخل لغة اي بحكم اللغة ودلالة اللفظ
فان لم يدخل في الواقع بحكم العقل او الشرع فنحو اكرمني يتم ان دخلوا او وقفت هذا
على اولادي ان كانوا علما لولا الشرط لعم وجوب الاكرام الداخلين من بني تميم وغير الداخلين
ولم الوقف العالم من الاولاد وغير العالم وقد يتحد كل واحد من الشرط والجزا ويتعدد
جمعا وبدلا كل واحد منها فهذه تسعة اقسام كما في الغاية نحو ان دخل بيدا الدار او الدار
والسوق او الدار او السوق فاعطه درهما او درهمين او ثلثة والحكم في ذلك ظاهر

فانه ان رتب جزا على شرطين على الجمع لم يحصل الا عند حصولهما وان كان على البدل حصل عند احدهما وان رتب جزاء على شرط حصلا عند حصوله ان كان على الجمع والا حصل احدهما عنده فعلى هذا اذا قال لزوجته ان دخلتما الدار فانتما طالقان فدخلت احداهما لا تطلق واحدة منهما وهو المقرر عند اصحابنا والحنفية لان مدخول كلمة الشرط لجمع اجرايه شرط واحد وكل من اجرا الجزا الصالح للجزا شرطا واحدا وهو الموفق لما تقرر في العلوم العقلية من ان تعدد المقدم لا يقتضي تعدد الترتب بخلاف تعدد التالي والاصل المؤزر ان المشروط لا يتوقع على اجزا الشرط وقبل ان الداخلة تطلق اذا المراد عرفا طلاق كل واحدة بدخولها والعرف متبع ولكنه غير مسلم وقيل انهما تطلقان لان الشرط دخولها بدلا والنفط لا دلالة فيه على البدلية **مسئلة** الصفة وهي النوع الرابع من انواع المخصص المتصل **مثل** في الغنم السائمة زكاة فان التقييد بالسائمة يقتضي تخصيصها بوجوب الزكوة فيها ولولا التقييد لعم الوجوب السائمة والمعلوفة فكانت الصفة تخرج لبعض ما كان داخلا تحت العام والمراد بالصفة ما اشعر بمعنى في الموصوف وسواء كانت نعتا او حالا او غيرهما وسواء كان مفردا او جملة او شبها نحو الذي في الدار اي في عين ثابتة او في مستوى **مسئلة** بدل البعض وهو النوع الخامس من انواع المخصص المتصل **مثل** قوله تعالى **ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا** وهذا النوع ذكره جماعة من المتعلمين والمكرة اخرون بناء على ان المبدل منه في حكم الطرح فلا يتحقق فيه معنى الاخراج والتخصيص لابد فيه من الاخراج فيكون التقدير في الاية ولله الخ على المستطيع وهو بناء على اساس باطل قال الشيرازي قال زعم النحويون انه في حكم بحية الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاءه وانما مرادهم ان البدل قايم بنفسه وليس تبعا للاول كتبعية النعت الذي هو تمام المنعوت ومعه كالشيء الواحد وفي كلام الرضي في شرح الكافية ما يؤيد ما ذكرناه وضوحا **والشرط** اذا وقع بعد متعدد فانه **للجميع** نحو لا الى الاخرة **بلا خلاف** فان المنقول عن ابي حنيفة التفرقة بين الاستثنا والشرط فجعل الاول للاخير والثاني **للجميع** **والنقل** عن ابي حنيفة **خلف فيما عداه** اي فيما عدا الشرط تمام بين جملة من المخصصات المتصلة وهي الغاية والصفة وبدل البعض وظاهر اطلاق البيضاوي

وغيره ان ابا حنيفة لا يخالف فيها كالشرط ويروى بعضهم عنه الخلاف فيها كالاستثنا نحو اكرم بني تميما واعط مضرا ان نزلوا بك واكرم العرب والعجم المؤمنين ولا تصل الحايض ولا تصم حتى تطهر ووقفت على اولادي واولاد اولادي ونحو ذلك **مسايل المتصل** لما فرغ من المخصصات المتصلة اخذ في المتصل م والمخصص المتصل هو الذي لا يحتاج في تمامه الى ذكر العام معه وهو قسمان عقلي وحسي فالعقلي الجبلي مثاله والحتي كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد **تدمر كل شيء** فانه مخصص بالحس لانا شاهدنا اشياء كثيرة لا تدمر فيها كالسموات والجبال والاكثرون نقسمونه الى ثلثة اقسام فيجعلون الستي قسما سفليا ولا شك انه داخل في المحسوس **مسئلة** الجمهور على انه **يجوز التخصيص بالعقل** وخالف فيه شذوذ من المتكلمين وذلك **لقوله تع الله خالق كل شيء** فعموم لفظ الكل شيء يتناول ذاته لكونه شيا من الاشيا مع انه ليس خالقا لها لقضاء ضرورة العقل باستحالة كون القديم سبحانه مخلوقا فهذا الاحتجاج مبني على ان المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وقد للمتكلمين مذهبان الصحيح اطلاقه عليه كقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وقوله تعالى **والله على الناس حج البيت** فانه يتناول بعمومه لفظ كل من هو استطاع حقيقة لغة والعقل قاض باخراج الصبي والمجنون لكن بالضرورة بل بالنظر وذلك دليل على امتناع تكليفهما **قيل** في الاحتجاج للمخالف لو كان دليل العقل مخصصا لكان **بلزم تاخره** والتالي باطل اما الاولى فلان تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان متاخر عن المبين لامتناع البيان والا بين واما التالية فلان دليل العقل مقدم على الخطاب بالضرورة **قلنا** اللازم انما هو تاخره **منفصلا بالبيان** ولا نطلق بينه انما الباطل تاخره انه ويخص ذلك ان يقال قولهم يلزم تاخره اراد وابه تاخرة تا فالاولى ممنوع وان اراد وابه تاخر كونه مبينا فالثانية ممنوع وذلك لان دليل العقل وان كان مقدما في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا وانما يصير مبينا بعد وروده **مسئلة** اتفق الامة الا قليلا منهم على **جواز**

تخصص الكتاب اجيب الجمهور اما من جهة العقل فلانه يقضي بان القاطع وهو الخاص يقوده دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص فيه ولان العمل بالعام يبطل الخاص بالكلية بخلاف العكس واما من جهة النقل فهو انه لو لم يجز لم يقع في كتاب الله تعالى لكنه واقع في كتاب الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما استحالة التالي فلانه قد ورد فيه كاية العدتين عدة الحامل وعدة المطلقة فان قوله تعالى واولات الاحمال ان يضعن حملهن تخصص لعموم قوله ثم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قرو فان قيل لانسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الاية يجوز ان يكون من السنة قلنا قد قيل انه وقع العلم بان التخصيص انما هو بالاية لابدليل اخر سمعه مكابرة مع ان الاصل عدم الغير قالوا لو خصص الكتاب بالكتاب كخروج النبي صلى الله عليه واله وسلم عن كونه مبينا والتالي باطل فكذا المقدم اما الاولى فلاستحالة ان يكون التي الواجد مبينا يتبين واما التالي فلان ربنا تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص تبين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم نقض ما نطق به القران وانه محال والجواب ان ما ذكروه من الاحتجاج بقوله تعالى لتبين للناس معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء لا مضايقة ان يكون الكتاب تبيانا للكتاب لكونه شيا وانجز انه صلى الله عليه واله وسلم المبين بالكتاب والسنة لان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا يخالفه ولا يعارض ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة المعلومة انفاقا سواء كانت معلومة بالتواتر او بغيره كما قال ابن السمعاني ان محل الخلاف في خبر الاحاد اذا لم يجمعوا على العمل به اما اذا اجمعوا عليه فيجوز التخصيص به بلا خلاف واختلف الطبيبة السنة الظنية على اقوال منها المنع مطلقا وهذا القول حكاه ابو الخطاب عن بعض الحنابلة ونقله الغزالي في المحصول عن المعتزلة ونقله ابن برهان عن طايفة من المتكلمين والفقها ونقل عن طايفة من اهل العراق قالوا ولاجل ذلك منعوا الحكم بالقرعة وبالشاهد واليمين ومنها الجواز مطلقا وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام كما صرح به الامامان ابو طالب والمنصور بالله عبد الله بن حمزة وعليه الجمهور

ونقله الامدي وابن الحاجب عن الاربعة لكن الاطلاق بعيد عن الحنفية بالمشهور واما بعده فيجوز بعد التخصيص بمنفصل عن فعل لا بعد النهي ومنها انه قيل بالجواز مع التخصيص بقطعي عقلي او نقلي متصل او منفصل وهو لعيسى بن ابان واتباعه وهذا لا ينافي ما تقدم له من ان العام بعد التخصيص لا يكون حجة بل يصير مجملا لانه اذا خرج شيء من المباني لم يجز الواحد كان يحكم بما علمه بضد حكم العام خارجا عن الاجمال ومنها انه قيل بالجواز بعد التخصيص بمنفصل قطعي في روايه وفي اخرى قطعي او ظني كالمشهور والا فلا جواز وهذا القول عزاه المتاخرون من الحنفية والشافعية الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وروى ابو طالب عنه في المجرى موافقة الجمهور لنا اجماع السلف من الصحابة والتابعين على التخصيص للكتاب الاخبار فدليل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم يدخل فيه نكاح المراة على عمتها وعلى خالتها خص بما رواه الجماعة عن ابي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان ينكح المراة على عمتها او خالتها والبخاري سئله عن جابر ومن ذلك ايات المواريث فانها مخصوصة بما جا في السنة من موانع الارث فمن ذلك ما رواه النسائي والترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي عن ابي هريرة مرفوعا القاتل لا يرث ورواه ابو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا بلفظ لا يرث القاتل شيا وفي رواية ليس لقاتل ميراث ومن ذلك حديث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر متفق عليه ومن ذلك قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر فانه يقتضي قتل الوالد بولده والمسلم بالكافر فخصص ذلك بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يقتل الوالد بالولد اخرجه ابن ماجه عن عمر بن الخطاب وعن ابن عباس وبقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يقتل مسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر واعترض بانهم ان كانوا اجمعوا فالتخصص هو الاجماع لا خبر الواحد وان لم يجمعوا فلا دليل اذ الدليل انما كان هو الاجماع والفرض عدمه واجيب بان اجماعهم لم يكن على تخصيص العمومات مطلقا ليكون المخصص هو الاجماع بل كان على تخصيص الامامات بالاخبار والاجماع دليل عليه قيل في الاحتجاج للمانعين مطلقا ورد عمر خبر

فاطمة بنت قيس روى مسلم عن الشعبي انه حدث بحديث فاطمة بنت قيس انه سمعها تقول
ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فاخذ الاسود بن يزيد
كفا من حصا فحصبه به وقال ويلك ان يحدث مثل هذا قال عمر لا نترك كتاب
ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندري احفظت ام نسيت وزاد الترمذي في
روايته وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة ولم ير وعن احد من الصحابة
انكار ذلك فلو كان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائزا لما رد عمر حديثها المخصص
لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم باخراج المبتوتة طلاقها
من عموم المطلقات لان زوجها ابا عمرو بن حفص بن المغيرة كان قد بت طلاقها
ولكان ينكر عليه و قيل ايضا في الاحتجاج للمانعين تخصيص الكتاب بخبر الواحد
يستلزم نزول العلم بالظن لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فلزم نزول القطعي
بالظني وايضا يستلزم جواز المعارضة بين القطعي والظني لانه اذا جاز نزول
الاول بالثاني فبالاولى ان يتعارضا وايضا يستلزم جواز النسخ للمعلوم
بالمظنون لمثل ذلك ولان النسخ ايضا تخصيص في الازمان والكل معلوم البطلان
قلنا اما الاول وهو رد عمر لخبر فاطمة بنت قيس فانما هو للتردد منه وحفظا
لما امر به النبي صلى الله عليه واله وسلم ولذلك قال لا ندري احفظت ام نسيت فعلل
الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا لكونه خبر واحد على انه يحتمل انه انما رد خبرها
لكونه ناسخا للاية لتراخيه لا مخصصا والناسخ لا بد ان يكون في قوة المنسوخ كما يجي
ان شاء الله تعالى و اما الثاني فلا نسلم ان العام ظني الدلالة في العمليات لكنه التخصيص
في عمومها انما يلزم الا ترك الظني الظني و اما الثالث فممنوع الملازمة وجنسه
لا تعارض بينهما لعدم التساوي و انما جاز ان يكون الاحادي مخصصا للكتاب لانه
مبين للمراد من العموم عين الرافع لشئ منه ولا تعارض و اما الرابع فممنوع الملازمة
ايضا فيقال لم لا يلزم نسخ الاجماع الفارق بينهما فانه استدل على ان الكتاب لا ينسخ
السنة غير مرة بنقل الاجماع السيد ابو طالب وابو عبد الله وابو الحسين البصريان
والقاضي ابو بكر الباقلاني وفي الحصول ان القرن بالاجماع جواب الاصوليين
قاطبة قال ابو طالب ولولاه لكنا نجوز النسخ به كما نجوز التخصيص به وكذا ذهب

الشيخ ابو عبد الله البصري الى ان النسخ به كان جائزا في صدر الاسلام ثم وقع الاجماع
من بعد على المنع منه واستدل بقصة اهل قبا وهي انهم تحولوا في حال صلوتهم الى
جهة الكعبة حين وصل اليهم خبر نسخ القبلة وهو من اخبار الاحاد وقوله ابو
طالب بانهم كانوا قد علموا وقوع النسخ حملوا بعلمهم انه ناسخ فعلموه بالاحادي
ليس نسخا للمعلوم بالمظنون وانما هو اثبات لتاريخ النسخ المعلوم وهو بالاحاد جائز
وهذه طريقة الحنفية على وقد روى اليها الشافعي وبهم من فرق بين التخصيص والنسخ
بان التخصيص اهون لان النسخ لا يتناول النسخ يرفع الحكم دونه ولا يلزم من تاثير الشئ
في الاضعف تاثيره في الاقوى اصح الاجوبة وهما بان امان والكرخي بان
العام ان لم يخص بقطعي او بدليل منفصل قطعي فيتناول افراده لم يضعف بالجواز
اي بالصرف عن الحقيقة الى المجاز اما اذا خص بقطعي كما ذهب اليه ابن امان او بمنفصل
كما ذهب اليه الكرخي صار العام ظني الدلالة بالنسبة الى الاحاد بخلاف ما اذا
خص بمتصل فان ذلك عند الكرخي لا يضعف العام مجازا في الباقي كما تقدم
فيبقى دلالته على بقيه الافراد قطعية فلا يجوز تخصيص شئ منها بخبر الاحاد كما
اذا لم يخص شئ اصلا و الجواب ان فيه ما سبق وهو منع كون العام قطعيا بعد
تناول افراده لاحتماله التخصيص بالنسبة الى اي واحد منها قد مر سواء كان وقوع
بقطعي ومنفصل او لم يخص و يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع اجماعا كآية القذف
وهي قوله والذين يرمون المحصنات الى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة فان عموم
الموصول يوجب الثمانين للحر والعبد فخص بالاجماع على تنصيف الجلد في حق العبد
كالامة المنصوص عليها بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
وقياس من العبد عليها يسند الى الاجماع ومن ذلك قوله بها الذين امنوا اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فانه يعم النساء والعبيد وخصوا بالاجماع
وهو بعني التخصيص بالاجماع ليس لذات الاجماع قطعا لما تجيء لانه في زمنه صلى
الله عليه وسلم محال وانما هو لتضمن المخصص وهو مستند الاجماع والمخصص في
الحقيقي هو المستند فان قيل سند الاجماع قد يكون قياسا كما مر وفي
التخصيص بالقياس مقال كما يجي قلنا المقال في قياس لم ينعقد عليه اجماع

على ان مانع التخصيص بالقياس تخصيص الاجماع المخصص يكون مستنده نصا
صريحا وهذا يضمن الفعل بخلاف النص للناسخ يعني كما ان عمل اهل الاجماع
بخلاف ما هو نص في حكم من عين عموم متضمن لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم
بخصوصه لامتناع عمل اهل الاجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له
ولاجل هذا حكم على ان الاجماع لا يكون ناسخا وانما الناسخ ما تضمنه واطلاقهم
القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا مجرم اصطلاح مبني على ان
النسخ لا يكون الا لخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من الفعل والحس وغيرهما
وانما من جهة المعنى فلا فرق اذ كلام النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي
التحقيق بالمتضمن **مسئلة** ويجوز تخصيص **السنة** بها اي بالسنة عند الجمهور
والمخالف في ذلك اقل قليل والمعول ان السنة العامة اما متواترة او احاد به
والمخصص كذلك فالمقابل اربع الاولى تخصيص السنة المتواترة بمثلها وقد روى
عن داود القول بتعارضهما الثانية تخصيص المتواتر بالاحاد والخلاف فيها
كالخلاف في تخصيص الكتاب بالاحاد كما صرح به القاضي ابو بكر في التقريب والجويني
في البرهان والبيضاوي في المنهاج وغيرهم الثالثة تخصيص الاحاد بالمتواتر
وهو قليل الوجه الرابعة تخصيص الاحاد بالاحاد وهو كثير جدا وانما حكم الجمهور
بجوازه في الاربع المقابل جميعا اما في الثانية فلما تقدم في تخصيص الكتاب بالاحاد
واما في البواقي فلوجهين **للوقوع** و**ليلا يبطل القاطع بالمحتمل** اما الوجه
الاول فمن ان يقال لو لم يجز تخصيص السنة بالسنة لم يقع لكنه واقع اما الشرطية
فظاهرة واما الاستثنائية فلان قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر
رواه ابو داود والنسائي عن ابن عمر مخصوص لقوله صلعم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
متفق عليه من حديث ابي سعيد الخدري وهو في السنة اكثر من ان يحصى واما الوجه
الثاني فكما تقدم قالوا قال تعالى في حق الكتاب تبيانا لكل شيء فلو ثبت السنة
لما صدق العموم لاستحالة ان يكون مبينا بتبيين **والجواب** تسليم استحالة ان يكون
الشيء مبينا ومبينا اذ قد منع استحالة اجتماع المبينات بناء على انها معرفات لامور
ان قوله تعالى تبيانا لكل شيء معارض بنحو من للناس في قوله تعالى لتبين للناس

الذكر لتبين للناس الى اخره اي ما سبق وهو قوله والحق انه المبين بالكتاب
والسنة وقد عرف تقريره على انه يمكن الجمع بين الايتين بان يكون الثانية مخصصة
للاولى **ويجوز** تخصيص السنة متواترة كانت او احادا **بالكتاب والاجماع** عند
الجمهور **لئلا يبطل القاطع بالاخر** كما تقدم ولقوله تعالى تبيانا لكل شيء **وخالف**
في ذلك شرذمة محتجين بقوله **لتبين** للناس وهذا قد سبق تقريرا وجوابا
مسئلة ويجوز التخصيص **بالمفهوم عند معتبره** سواء مفهوم الموافقة والمخالفة
وذكر بايه مثالا لمفهوم المخالفة فقط وهو قوله **مثل في الانعام زكوه في السائمة**
وكوه لانه الاضعف فاذا صح التخصيص بالاضعف فبالاقوى اولى ومن امثلة
التخصيص بمفهوم الموافقة قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان مفهومه هو ان لا يؤذيهما
بحبس ولا غيره مخصص لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته
رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي من حديث عمرو بن الشريد عن ابيه وقال الحاكم صحيح الاسناد والمراد بحل
عرضه ان يقول عرضه ظلمني ويعاقبه الحبس ونحوه ولذلك ذهب اصحابنا
ونقل عن كثير من الشافعية كالرافعي والبغوي والنواوي ان الوالد لا يحبس في دين
ولده ومن امثلة التخصيص بمفهوم المخالفة قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا بلغ
الماء قلتين لم يحمل الخبث رواه الاربعة خص مفهومه قوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يبخس شيء رواه ابو داود والترمذي والنسائي عن ابي سعيد الخدري فان
منطوق الثاني وهو عدم تنجيس الماء قليله وكثيره بشيء من النجاسات خصصه مفهوم
الاول بالكثير وهو القلتان فما فوقهما لدلالة الشرط على انه اذا لم يبلغ قلتين
يحمل الخبث وهذا بمجرد مثال والا فان حديث القلتين ضعفه ابو داود مع انه
يحتمل ان يراد اذا بلغتا اسقاطا ضعف عن احتمال الخبث لا بمعنى دفع الخبث فيكون
التخصيص بالمنطوق لا بالمفهوم والتخصيص بالمفهوم عند من يحتج هو الصحيح
للجمع بين الدليلين لانه دليل شرعي عارض مثله فلا يعدل الى اطراح احدهما
مع امكان العمل بهما ولو كانا يختلفان قوة وضعفا كالخصص للكتاب المتواتر بخبر
الواحد **ويجوز** تخصيص العموم **بفعله عليه السلام** عند اكثر القائلين بكون فعله

حجة وقال الكرخي وابن برهان ومن وافقهما انه لا يجوز وعلم ان العام اما ان يكون عاما للامة وللرسول صلى الله عليه وآله وسلم او عاما للامة دونه صلى الله عليه وآله وسلم ان كان الثاني فعله لا يكون تخصيصا له عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة ففيه الاقسام والمذاهب الاتية وان كان الاول كما لو قال الوصال او استقبال القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل شيأ من هذه الاشياء التي حرمها فلا خلاف في ان فعله يكون تخصيصا للعموم بالنسبة اليه واما بالنسبة الى الامة فلا يخلو اما ان يجب اتباع الامة له في ذلك الفعل او لا يفعل الثاني يكون تخصيصا له دون الامة فان وجب الاتباع وهو الاول فاما ان يجب بدليل خاص لذلك الفعل او بدليل عام فالخاص كما لو قال اولا يحل لاحد ان يصلي مكشوف الراس ثم صلى كذلك فهذا الفعل نسخ لحكم العام المفيد لان نفاعه عن الكل اما بالنسبة اليه فظاهر واما بالنسبة الى الامة فلوجوب الثاني بدليل خاص لهذا الفعل وهو صلوا كما رأيتموني اصلي ولكنه لا يجوز الا بشرط وهو وجوب تراخيه مدة نسخ الفعل بالمنسوخ كما سبق وسيأتي ان شاء الله تع وان وجب الاتباع له صلى الله عليه وآله وسلم في فعله المخالف حكمه لحكم العموم بالعام اي بالدليل العام لوجوب الاتباع في ذلك الفعل وغيره مثل خذوا عني مناسككم اي عبادتكم وقد واصل بعد تحريمه على الكل فانه على المختار يكون هذا العام القابل لوجوب المتابعة مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره وهو في مثلناه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا وصال في الصوم وذهب للجمع بين العمومين وكلا من وجه فانه اولى من ابطال احدهما بالكلية فاما لو عملنا بدليل الاتباع العام وهو خذوا الحديث لبطل قوله لا وصال في الصوم بالكلية بخلاف العكس وهو ظاهر وذهب قوم الى ان العمل بوافق الفعل اولى من المخالف لخصوص الفعل فكان اقوى وإليه الاشارة بقوله قبل الفعل اولى لخصوصه قلنا الكلام في العمومين لا في الفعل والعام المعارض له لان الفعل لا دلالة له في نفسه على لزوم الحكم في حق الامة وانما استفاد ذلك من دليل الاتباع والمفروض ان الاول اخص وهو اعم فان قيل الدليل المجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو اخص قلنا

لا نسلم ان للفعل دلالة على الثاني بوجه ما بل الدال هو العام وحده وان سلم ان له دخلا في الدلالة فلا نسلم ان المجموع اخص غايته المساواة فانه سيأتي من وصاله صلى الله عليه وآله وسلم مع دليل الثاني العام عموم الجواز كما يستفاد من قوله الوصال حرام على كل مسلم عموم التحريم وحينئذ ان عمل بالقول المخالف لم تبطل الفعل وهو ظاهر ولا دليل الثاني بالكلية وان عمل بالموافق للفعل معه لزم الابطال للقول المخالف بالكلية وللاعمال اولى من الاهمال ويجوز تخصيص العام بتقرير صلى الله عليه وآله وسلم مع كامل شرائط فاذا قرر واحدا من المكلفين على خلاف مقتضى العام كان تخصيصا له عند الاكثر من خلافا لطائفة شاذة وسيأتي ان المقرر لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغة وهو التعميم وجوابها ان المقرر وان لم يكن له صيغة لكنه في دلالته على جواز الفعل للفاعل اقوى من دلالة العموم على بعينه عنه وان كان له صيغة نظرا الى ان تطرق الخطأ الى الرسول صلى الله عليه وسلم ابعد من تطرقه الى التخصيص الى العام لكثرة التخصيص وعلى فرض التساوي يكون التخصيص اولى جمعا بين الادلة واذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد فان تبين معنى هو العلة لتقريره الخ وجه مشاركة في ذلك المعنى اما بالقياس واما بحوجكي على الواحد حكمي على الجماعة ان ثبت وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة حجة الوداع هل بلغت قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ اوعى من سامع هذا حديث صحيح متفق عليه والا يتبين معنى موجب للتقرير فالمختار انه لا يتعدى الى غير الفاعل لتعدد دليل التعدي اما القياس فلعدم الجامع كما هو المفروض واما الحديث فلانا لو عملنا به لبطل العام بالكلية بخلاف ما لو خصصنا الحديث فالتخصيص هو الاولى جمعا بين الادلة وهذا ما اراده بقوله والا يبطل العام ويجوز التخصيص بالقياس عند ائمتنا عليهم السلام والجمهور ونقل عن الفقهاء الاربعة والاشعري وابي هاشم في قوله الاخير والى الحنفية والامام الرازي والامدي ورواه ابو طالب عن الشيخ ابي الحسن الكرخي فيخصص عمومات الكتاب والسنة في الاحكام التي تعم فيها بالقياس وقيل لا يجوز التخصيص بالقياس اصلا وهو رأي الجبائي

والبه كان يذهب ابو هاشم اولا ورواه ابو طالب عن بعض الفقها ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن طايفه من المتكلمين منهم ابن مجاهد من الشافعيه وقيل بالوقف وهذا مذهب الجويني والباقلاني وقيل يحمل اجتهادا ورد فيعمل بالارجح من الظن الحاصل بالعام والحاصل بالقياس ان كان ثم تعارض والا فالوقف وهو مذهب الغزالي وبه قال الامام يحيى من حمزه وقيل يجوز التخصيص بالجلي من القياس لا بالخفي وهو قول جماعه من الشافعيه واختلفوا في تفسيرهما فقيل الجلي قياس العله والخفي قياس الشبه وقال الاصطخري الجلي ما لو قضى القاضي بخلافه لنقض قضاوه والخفي بخلافه وهل ان الجلي مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وعليه يدل هو الاقرب العقل عن اتمام الفكر فينعدى الى الحاجم والحاجم فقيل يجوز التخصيص بالقياس ان كان العام مخصصا كما سبق في تخصيص الكتاب بالسنه الظنيه فان ابان يجوزه اذا خص بقطعي سوا كان عقليا او نقليا متصلا او منفصلا والكرخي ان حكى الرواية عنه يجوزه اذا خص بمنفصل قطعي في رواية او ظني في اخرى وقول ابن ابان والكرخي مبني على ان العام المخصص بالمنفصل كما روى عن الكرخي او مطلقا كما روى عن ابن ابان يجاز ومبني صار يجازا ضمان دلالته مظنونه وان كان مقطوع المتن يصح تخصيصه بالقياس فاما قبل ذلك فانه حقيقه في العموم ومكون قاطعا في دلالته فلا يصح تخصيصه بالقياس واعلم ان ابن برهان نقل عن اصحاب ابي حنيفه في وجوه مثل كلام ابن ابان واختاره ابن الفتاري في فصول البدايع مذهب اصحابه الحنفيه وقال انه مختار كثير من مشايخهم قلت الا انهم لا يستثنون المنفصل مخصصا ويجوزون تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر تخصيصا فارقا قولهم قول ابن ابان وقيل يجوز ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص والا فلا وقيل يجوز ان شك علته العله بنص او اجماع او كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العموم والا فالقرائن هي المعتبره في اجتهاد الواقع فان ظهر رجح خاص بالقياس عمل به والا فالعموم هو المعمول به وهذا مختار ابن الحاجب قال البرماوي ولكنه ايل الى المنع ان رجح الظنين فان تساويا فالوقف وهو راي

الغزالي

الحرالي فتامله قال ابن الحاجب يحتمل احتماله لانه اي القياس اذا كان كذلك اي ثبت علته بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا بالنص كان في القوه كالنص الخاص فجاز التخصيص به جمعا بين الدليلين واما القياس الذي ليس كذلك فلا يخصص العموم لعدم الدليل فلا يجوز التخصيص به ورد ما ذكره من انه يعمل بالقياس في بعض الصور دون بعض بلزوم الابطال لدليل علم اعتبارا بالادله الاتيه في القياس ان شا الله تعالى ويقدم الاضعف على الاقوى انما لا يكون عند ابطال الاقوى وها هنا ليس كذلك وانما هو اعمال لهما ولا ابطال لشيهما ولا يقال قد بطل الاقوى بالاضعف لانه يقال المراد من ابطال الاقوى بالكليه ان لا يبقى معمولا به اصلا لان يبقى معمولا به في بعض الصور وهذا كالاجماع فانه قد ثبت جواز تخصيص الكتاب به وكذلك المفهوم قد ثبت انه تخصيص منطوق الكتاب والسنه فلما منع التخصيص بالقياس لكونه اضعف لامنع تخصيص الكتاب بالسنه ومنطوق الكتاب والسنه لمفهومهما لكونه اضعف والشرفي ذلك ان التخصيص للبيان للابطال فجاز بالاضعف ومر هذا الرد وما سبق في رد هذا الاول وشبهها وما عليها من الاجوبه اما القايلون بالجواز مطلقا فحجتهم ما ذكر من انه لو لم يجز التخصيص بالقياس للزم الابطال لدليل علم اعتباره واما المانعون مطلقا فحجتهم ما تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد من انه تستلزم ترك العام بالظن وجواز المعارضه والنسخ والجواب الجواب واما الواقفون والقايلون بانها اجتهاد به فما تقدم من ان العام ظني الدلاله واذا كان العام ظنيا تعارضا فيحل الوقف او الاجتهاد والجواب ان الجمع بين الدليلين اذا امكن واجب كما تقدم واما القايل بجواز التخصيص بالجلي خاصه فصحيح مثل ما ذكره ابن الحاجب ومقال ان الجلي لغته كالنص واما القايل بجوازه ان كان العام مخصصا مثل ما تقدم من انه مع التخصيص يضعف لصيرورته مجازا في الباقي فجاز بالقياس ومثله القايل بجوازه ان كان الاصل مخرجا والجواب ما سبق

مسئلة فيما ادخل في المخصصات المنفصله والمختار انها ليست منها فمنها مذاهب الصحابه والمختار انه لا يجوز بمذهب الصحابي مطلقا وهو قول ابينا والجمهور وقيل انه يجوز التخصيص به مطلقا

وهو مذهب الحنفية والحنابلة وقيل انه يجوز التخصيص به ان كان العام
بخلاف الخاص هو الراوي وهو ما اعتمد عليه في فصول البدائع وصحح لمذهب
الحنفية ومن امثلة المسئلة ما روى ان ابن عباس روى عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم من بدل دينه فاقتلوه وكان مذهب الى ان المرتد لا يقتل ومن امثلتها لا تحكر
الا خاطئ رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن معمر عن عبد الله عن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم وكان سعيد يحتكر الزيت فقيل له فقال ان معمرا روى الحديث
كان يحتكر من حصص تحوم الاحتكار بالاقوات اما ان يكون اصله فعل الراوي
فيكون قابلا بجواز التخصيص لمذهبه واما ان يكون لانه استنبط من النص
معنى خصصه وذلك المعنى هو شدة الاضرار في قوام الانفس غالبا وفعل
الراوي عاضد لاستنباطه فيكون من قبيل التخصيص بالاجتهاد قلنا مذهب
الصحابي ليس بحجة والعموم حجة فلا يجوز تخصيص هذا بذاك والا كان
تركا للدليل لغير دليل وانه غير جائز والمخالفة الصحابي تستلزم دليلا
والا فالواجب تفسقه بالمخالفة وهو خلاف الاجماع معتبرين ذلك الدليل وان
لم يكن معروفا نعينه ونخصص به جمعا بين الدليلين والجواب ان استلزام
المخالفة من الصحابي للعام دليلا انما هو في ظنه وما ظنه مجتهد دليلا لا يكون
دليلا على مجتهد اخر ما لم يعلم الاخر عينه مع وجود دلالته فلا يجوز ان يتبع
ذلك المجتهد فيما اعتبره وخصص به لانه تقليد من مجتهد ومنها العادة والمما
انه لا يجوز التخصيص بالعادة وهو مذهب الاكثرين خلافا للحنفية واعلم
ان العادة اما ان تكون جارية باطلاق لفظ على بعض افراد العام الدال
عليها لغة بحيث يكون عرفهم اطلاق الطعام على البر مثلا ثم ما في النهي عن بيع الطعام
بالطعام واما ان يكون باستمرار فعل شيء بحيث يستفهم تناول البر دون
سائر المطعومات ثم ما في النهي المذكور والفهم الاول لا نزاع في انه تخصيص به
بالعادة لانه في الحقيقة من تقديم الخصوصة الغريبة على اللغوية والثاني محل النزاع
فيكون العام مخصوصا عند الحنفية الى المعتاد فقط واما عند الجمهور فهو على عمومه
فيه وفي غيره غايته ان تفاوت دلالة العام في المعتاد وغيره كما يتفاوت دلالة

ما ورد

ما ورد على سبب خاص في السبب وغيره فحصل من هذا ان النزاع انما هو في
العادة الفعلية دون العادة القولية والقولية هو المراد في اللسان دون
الفعلية فمن حلف من اكل اللحم انما لا يحنث بلحم السمك لانه يتبادر من اطلاق اللحم
المعتاد ولا ينصرف الى غيره الا بقرينة فكانت غلبة العادة مستتبعة لغلبة الاسم
بخلاف من حلف من الخبز في بلد لا يعتاد فيه الا الدخن والجزر الا رز فانه يحنث بغيره
وهكذا من حلف من الذرة في بلد لا يعتاد فيها الا الدخن والقمح فانه يحنث بالبيض
لعدم استتباع العادة لغلبة الاسم وانما احتيج عدم التخصيص بالعادة لعدم
حجيتها فان العادة في المتناول لا يصلح دليلا على نقل اللفظ من العموم الى
الخصوص بخلافها في غلبة الاسم وما لا يصلح دليلا لا يبطل به الدليل قيل في
حجة المخالف التخصيص للعام بالعادة الفعلية كالتخصيص له بالعرف اي كما
يخصص لفظ الدابة بذوات الاربع بعد كونه في اللغة لما يدب وكما يخصص
النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد قلنا ممنوع
فلا نسلم ان التخصيص بالعرف لوجود الفارق بينهما فان التخصيص بالعرف
انما كان لغلبة الاسم في الخاص عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة غالبة
في تناوله لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا عليه لفظ
الطعام على البر في عرف المخاطبين كما غلب استعمال الدابة في ذوات الاربع
في العرف العام لخصص الحكم بالبر في قوله حرمت الربا في الطعام لوجوب بين كل
مخاطبه الشارع للعرب عالما هو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال لفظ الطعام
في غير المعتاد لخرج المعتاد المتناول عن حكم التحريم واختص التحريم بغير المعتاد
تناوله فثبت ان المخصص انما هو غلبة الاسم لا غلبة العادة فان قيل في الاحتجاج
ثانيا لا بد من نحو شئ لحما في البلد فلو لم تكن العادة مخصصة لم يفهم المعتاد
مخصوصة لكنه فهم فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم قلنا ذلك في غير
محل النزاع لان لحما مطلق لا عام والمطلق انما يدل على واحد من الجنس غير
معين فحاز فيه ان تكون العادة معينة للمراد من المطلق الشائع في جنسه
قيل في الرد على هذا الجواب كما يفهم من المطلق في مثل اشتر لحما اللحم المقيد

الذى هو المعتاد فالعام فى مثل لا تشتر لحما كذلك يعنى انه يفهم منه الخاص الذى هو المعتاد فقد افضت العادة مخالفه الظاهر فى العموم كالاطلاق وهو المطلوب قلنا يعنى انا جوزنا ان تكون العادة معينة ولم نجوز ان تكون مقيده ولا مخصصة وتحقيق ذلك ان الامر ان الامر اذا تعلق بالمطلق يكون تعلقه بحرى مطابق للماهية الكلية لان المطلق ممنع الوجود فى الخارج عقلاً كما سبق ذكره فكان العقل حاكما بانه لم يرد به الا مقيد بخصوص وكانت العادة معينة للتقييد العقلى بخلاف ما اذا تعلق بالعام فان العقل لا يحكم بان المراد بالعموم الخصوص لامكان وجود العموم فى الخارج فلا تكون العادة مقيده ولا مخصصة واذا نفى هذا المطلق المقيد بالعقل المعبر بتقييد بالعاده فانما ورد النفى فيه على مطلق مقيد بالعقل لعدم المراد بالعاده لا على مطلق مطلق والنفى اذا ورد على مقيد توجه فى الغالب الى القيد والعلة اذا تدبرت ما سبق من تحرير محل النزاع عرفت ان هذا الاحتجاج مرتضاه غير واقع فى موضع الخلاف لان عليه العادة هنا قد استبعت عليه العاده ولا نسلم ان استباعها فى كل موضع كما ذكرناه فمرجع الجبر والذره فكان عنا بهذا التطويل ولكنه اتبع فيه اثر مخصص المنتهى وشروحه ومنها انه لا يجوز موافق العام وهو انه يحكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط ان لا يكون الخاص مفهوم مخالفه يقتضى نفى الحكم عن غيره من افراد العام كما اذا قيل فى الغنم زكوه فى الغنم السائمه زكوه فانما ترك التقييد بهذا الشرط اعتمادا على ما سبق ومايأتى من جواب شبهة المخالف وعدم التخصيص بموافق العام هو قول الجمهور غير الامام يحكى عن احد من اصحاب الشافعى وقد مثل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه مسلم عن ابن عباس اذا دبغ الاهاب فقد طهر وبما كان فى الصحيحين من حديث ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا استمعتم بإهابها فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها ومثله ما رواه مسلم عن ابن عباس عن ميمونة ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم مر بشاة لمولاة ميمونة ماتت فقال الا اخذوا اهابها فدبغوه واستمعوا به

فقالوا

قالوا يا رسول الله انها ميتة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما حرم اكلها ووجه التمثيل ان الحديث الثانى فيه ذكر بعض العام والحكم عليه بمثل حكمه فلا تخصيص عند الاكثرين قالوا لعمال كان الخاص ورد فيه خبر يشمله وفيه وخبر لخصه وخص ابو ثور نطهير الدبغ بجلد المأكول بحديث الشاة الميتة وشاه مولاة ميمونة ومثاله المسلة حديث الطعام بالطعام مثلاً بمثل وفى حديث اخر البر بالبر وجه ما اختاره الاكثرون انه لا تعارض بين العام والخاص فوجب العمل بهما جميعا لعدم التعارض بينهما لانهما اذا تعارضا لعذر العمل بهما من كل وجه واذا لم يتعارضا لم يتعذر فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضى السالم عن المعارض قيل فى احتجاج المخالف قد ذكرنا ان المفهوم يخصص العموم فيجب ان يخصص موافق العام بالمفهوم لان مفهوم الخاص ينفى الحكم عن سائر صور العام فوجب ان يخصصه قلنا ما ذكرتموه من ان المفهوم يخصص العموم انما اذا كان للخاص مفهوم معمول به كالشرط والضم فيكون من باب التخصيص بدليل الخطاب والمفهوم المعمول به غير مفهوم اللقب لانه غير معتبر كما يجئ ان شاء الله تعالى والحاصل ان الخلاف فى هذه المسئلة فرع الخلاف فى مفهوم اللقب فمن اثبته خصص به ومن نفاه لم يخصص به ومنها انه لا يجوز تخصيص العام بعود ضمير خاص اليه وفاقا للاكثرين من اصحابنا والظاهرية وهو الذى اختاره عبد الجبار والغزالى والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى واختاره فى فصول البدايع للحنفيه وقيل ان مثل ذلك تخصص العموم وهو مذهب الكثير من الحنفية وقيل بالوقف وهو مذهب ابى الحسين البصرى والحوينى والرازى وابن الملاحمى وغيرهم مثال ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن فالضمير فى ردهن لرجعيات دون البوائن فلا يوجب تخصيص الحكم السابق بالرجعيات بل عم المطلقات لنا ان لفظ المطلقات وضمير جمع المؤنث لفظان عامان نظرا الى ظاهرهما ومقتضى الاول اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثانى عوده الى كل ما تقدم اذ لا اولوية للعود الى البعض دون البعض وقد قام دليل على بطلان احدهما فالظاهر

وخروجه عن حقيقته وهو الضمير لخصصه بعض المذكور سابقا واذا كان
كذلك فلا يلزم من تخصيص احدهما تخصيص الاخر اذ لا يلزم من مخالفه ظاهر مخالفة ظاهر
اخر بل الواجب ان يجرى على ظاهره الى ان يقوم دليل التخصيص قال المخصص
يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم مرجع الضمير مخالفه الضمير لمرجعه
وانه باطل واجيب بان لزوم مخالفه المرجع معارض بلزوم مخالفه الظاهر وتقرير
المعارضه ان يقال لو خصص لو خصص الاول وهو المطلقات فى الآية للزم مخالفة
ظاهر لانه للعموم واذا تعارضا وجب الترجيح وهو معنا كما سنبين قال
الواقفون ظاهر العموم المتقدم يقتضى الاستغراق وظاهر الضمير يقتضى
الرجوع الى جميع ما تقدم فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر
الضمير باولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن ظاهر العموم فكان التمسك
باحدهما بحكما فوجب التوقف واجيب بانه لا يحكم لانه ممنوع لان الظاهر
اقوى فى دلالته من المضمر لتوقف الثانى على الاول من غير عكس واذا كانت
دلالته اقوى كان عدم مخالفته اجرى واعلم انه قد يعبر عن هذه
المسالة بما هو اعم من عود الضمير على بعض ما يتناوله العام بان يقال العقب
العام بما يكون مخصصا بعضه هل يقتضى تخصيصه ام لا سواء كان ذلك ضميرا كما مثلنا
او اسما كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن الى قوله وقد
فرضتم لهن فريضة الا ان يعفون فان لفظ النساء قبل الآية يشمل الصغيرة
والمجنونة والعفو يخص بالمكلفات لانهن اولى بالخصوص ببعض افراد العام
مثل قوله تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدرى
لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اى رجعة فى مراجعتهن ومعلوم ان ذلك يخص
بغير البوائن هكذا افرد هذه المسالة ابو الحسين فى المعتمد والرازى فى المحصول
وغيرهما وجعلوا الخلاف فيها واحدا ومنها انه لا يجوز التخصيص لمقدر
مخصوص فى المعطوف فاذا كان المعطوف عاما مقدرا وقد دل دليل على تخصيصه
لم يجب ان يكون العام المذكور فى المعطوف عليه مخصصا بذلك التخصيص وهو
احتراز اصحابنا والشافعيه وقالت الحنفيه يجب ان يكون العام المذكور

للمعطوف

فى المعطوف عليه مخصصا كالمعطوف مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل
مومن بكافر ولا ذو عهد فى عهده رواه احمد وابو داود والنسائى عن قيس
ابن عباد وقال انطلقت انا والاشتر الى على فقلنا هل عهد اليك نبى الله شيا
لم يعهده الى الناس عامه فقال لا الا ما كان فى كتابى هذا فاخرج كتابا من قراب
سيفه فاذا فيه المومنون تتكافا دمائهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم
ادناهم الا لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد فى عهده وفى روايه النسائى عن
الاشتر انه قال لعلى ان الناس قد يتشبع بهم ما تسمعون فان كان رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم عهدا ليك عهدا فخذ بثنايه قال ما عهد الى رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم عهدا لم يعهده الى الناس عيبان فى قراب سيفى صحيفة
فاذا فيها المومنون تتكافا دمائهم وهم يسعى بذمتهم ادناهم لا يقتل مومن بكافر
ولا ذو عهد فى عهده فاستدل اصحابنا والشافعيه بقوله لا يقتل مومن
بكافر على ان المسلم لا يقتل بالذمى لان لفظ الكافر وقع منكرا فى سياق النفى
فعم الذمى وقالت الحنفيه يجب المساواه بين المعطوف والمعطوف عليه
بحيث ان يقدر فى المعطوف بكافر كما فى المعطوف عليه فيكون على التقدير وما
يقتل ذو عهد فى عهده بكافر قالوا ومما يقوى ان المراد عدم قتله بالكافر
ان يحرم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائده
ثم ان الكافر الذى لا يقتل به المعاهد هو الحربى لان الاجماع قائم على قتله
مسلما والذمى فوجب ان يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربى
تسويه بين المعطوف والمعطوف عليه قلنا المقتضى كالظاهر المنطوق
به فان النبى صلى الله عليه وآله وسلم لو قال لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد
فى عهده بكافر لم يدل على ان الاخر مخصوص فى الحربى لم يجب ان يكون الاول
كذلك وهذا الوجه ذكره القاضى عبد الجبار فى معرض الجواب وفى المعتمد
لابى الحسين ان المعطوف اذا قيد بصفه لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه
الا ما به يصير مستقلا الا ترى انه لو قيل اقتلوا اليهود فلا يجوز ان يقال النصارى
فى الاشهر الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل لانه لما قيد المعطوف بزياده على ما

انه ازيد المخالفه بينهما فى لمعيه القتل وان شرك بينهما فى نفس القتل وقيل
بالتخصيص لتسويه بين المتعاطفين اشار الى ما ذهب اليه الحنفيه وما تمسكوا به
والجواب ان التسويه لا تجب بينهما فلا نسلم ان فى الحديث تقديرا لان قوله
ولاد وعهد فى عهده كلام تام فلا يحتاج الى اضمار لان الاضمار خلاف
الاصل فلا يصار اليه الا لضروره فيكون نهيا عن قتل المعاهد ولا نسلم
ان قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان لانه انما يعلم من جهة الشرع والا فان
ظاهر العمومات يقتضى جوازه وفائدة قوله فى عهده ما عسى يتوهم ان المعاهد
لا يقتل وان خرج عن عهده ولو سلم تقدير الكلام فى الثانى فلا نسلم استلزام
تخصيصه بالحربى تخصيص المحول به فان مقتضى العطف مطلق الاشتراك
لا الاشتراك من كل الوجوه مسئلة فى بيان العام على الخاص اذا ورد دليلان
من الكتاب او من السنه احدهما خاص والاخر من السنه فاما ان يكون
احدهما عاما من الاخر مطلقا والاخر اخص منه مطلقا واما ان يكون كل منهما
اعم من وجه واخص من وجه اخر وعلى الاول اما ان يعلم تاريخ ورودهما
او يجهل فان علم فاما ان يتقارنا او يتقارن قاميده لا يشبع العمل ومده يشبع العمل
وعلى التقارن اما ان يكون المتاخر هو العام واما ان يكون هو الخاص اذا عرفت
ذلك فنقول قيل يبنى العام على الخاص مطلقا سواء جهل التاريخ او علم تقارنهما
او تقارن فيما يشبع تقدم العام او تاخره وهو قول بعض الشافعيه ويحمل تاخر
الخاص مده نسخ العمل على اصل من يقول بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجه والحق
امتناعه كما يجىء ان شاء الله تعالى والمختار انه يبنى العام على الخاص ان تقارنا بان يتصل
احدهما بالاخر لتعذر القران الحقيقى على القولين او تقارن قاميده لا يشبع للعمل
بالمتقدم او جهل التاريخ والا فالخاص المتاخر لا العام فى الاصح ناسخ بمعنى انهما
اذا تقارنا قاميده يشبع للعمل بالمقدم منهما فان كان المتاخر الخاص فهو ناسخ للعام
فيما تناوله وان كان المتاخر العام لم يكن ناسخا للخاص المتقدم فى الاصح بل يكون
العام المتاخر مخصصا بالخاص المتقدم اما التخصيص مع التقارن ونحوه فهو قول
الجمهور من الاصوليه وغيرهم واما مع جهل التاريخ فهو قول الامام الناطق بالحق

لو طالب

الى طالب يحيى بن الحسين والامام يحيى والشيخ الحسن الرصاص قال الامام المنصور
بالله وهو راى كثير من الفقها والمتكلمين وقال البرماوى انه مذهب الشافعى
واصحابه والحنابله وبه قال القاضى عبد الجبار وابو الحسين وبعض الحنفيه
واما نسخ الخاص المتاخر المتراخى للعام المتقدم فتناوله فهو قول عامة اصحابنا
والمعتزله وغيرهم ولا خلاف فيه الا من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجه
واما تخصيص العام المتاخر المتراخى بالخاص المتقدم فهو مذهب المؤيد بالله عليه
السلام صرح به فى شرح التجريد والسيد محمد بن ابرهيم والفقيه سليمان بن ناصر وعبد الله
ابن زيد من اصحابنا وبه قال الشافعى وابو الحسين والرازى وبعض الطاهريه
وذهب جمهور اصحابنا والحنفيه وبعض الشافعيه الى ان العام ناسخ للخاص
المتقدم وقيل ان العام والخاص يتعارضان ان جهل التاريخ فما ظنا ولا
يجب فيه الرجوع الى الترجيح ان امكن والا تساقطا فى محل التعارض ويرجع
فيه الى حكم الاصل ان لم نجد ناقل شرعى واليه ذهب جمهور اصحابنا كالمؤيد
والقاضيان عبد الجبار وابو على فلانى لنا فى ان المقارن ونحوه لا نسخ
فيه ان التخصيص بيان وكل بيان انما يمنع تراخيه عن وقت الحاجه
اما الصغرى فبالاجماع واما الكبرى فلان المقارن متفق عليه والمتفق بد من
ان يمكن من العمل مستدل عليه ولنا فى ان الخاص المتقدم مطلقا يخصص العام
ان تقدم الخاص قرينة دالة على انه لم يرد بالعام جميع ما تناول وانما اريد به
ما لم يتناوله الخاص المعلوم عند المخاطبين فلا يضر تراخى العموم لان الخاص
انما ينصف بالتخصيص حين ورود العام كما ان الفعل انما يتصف بالنسخ عند
ورود العام وتصير التخصيص مقارنا للعموم وذلك مما لا اشكال فيه ولنا
فى ان الخاص يخصص العام مع جهل التاريخ ان التخصيص اغلب من النسخ
لكثرة التخصيص فى الشرعيات ولا شك فى ان الخاص النسخ افاد وفى عامه
علم ذلك بالاستقرا والحمل على الاعم الاغلب اولى ولانه اهون من النسخ لانه
يدفع ما يظن دخوله وهذا رفع حكم قد ثبت ولا شك ان الدفع اهون من الرفع

وايضا الخاص اقوى دلالة من العام لان الخاص ما نص فهو مبين واما العام فهو اقل احتمالا لان العام لان المفروض انه اقل افرادا والمبين قاطع اقل احتمالا اقوى من الظاهر المظنون الاكثر في الاحتمال واذا كان اقوى وجب انتفاء التعارض لان الاقوى لا يعارضه الاضعف وايضا وجب بنا العام على الخاص مع جهل التاريخ لان البنا واجب على اربعة تقادير والنسخ انما يجب على تقدير واحد بيان ذلك انهما اما ان يقارنا او يتأخر احدهما مدة لا يسع العمل بالمقدم منهما او مدة يسع العمل فهذه خمسة وجوه ولا وجه يقدر غيرها والبنا يجب على تقدير المقارنة وتقدم العام مدة لا يسع للعمل به وتأخر مدة لا يسع للعمل بالخاص وتأخر مدة يسع لذلك ويجب القول بنسخ ما بنا ولاه على تقدير تأخر الخاص مدة يسع للعمل بالعام لا غير ولا شك ان وقوع احد الامور الاربعة اغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الاغلب لكونه مظنونا واستدل فيما نحن فيه بالاجماع استدل به ابو الحسين حيث قال ان فقها الامصار تبنى هذه الاعصار تخصون اعم الخبرين لاخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ واما الاخر واما الاخر وهو كون الخاص متأخرا عن وقت الحاجة الى العمل بالعام ناسخا فلا سبيل البيات المتأخر عن وقت الحاجة كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في فصل البيان احتج القائلون بالتعارض مع جهل التاريخ بانه يحتمل بطلان الخاص بكون تأخر العام وعند بطلانه يجب تقدم العام فيجب الوقف الى ان يظهر مرجح قلنا ذلك مبني على ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وقد بطلناه ولئن سلم فاجرا العام على خصوصه يوجب الغاء الخاص فاعتبار الخاص لا يوجب الغاء احد منهما فكان اولى صونا للكلام الحكيم عن الالغاء احتج القائلون بان العام المتأخر ينسخ حكم الخاص المتقدم بوجوه منها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتأخر احدث فوجب العمل به ومنها انهما لفظان تعارضا وعلم تأخر احدهما فوجب تسليط المتأخر على السابق كما لو كان المتأخر خاصا ومنها ان اللفظ العام يجري في تناوله لاحاد ما دخل تحته يجري

الفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحدا من تلك الاحاد فان قوله اقتلوا المشركين قايم مقام قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا وبكرا وخالدا ولو قال ذلك بعد ان قال لا تقتلوا زيدا كان الثاني ناسخا واجيب عن الاول بانه قول صحابي فلا حجة فيه ولو سلم خص المتناول من عمومه وخصوصا فانهما المتعارضان حقيقة وعن الثاني بالفرق بما تقدم من ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه عليه وبان عدم تسليط الخاص المتأخر على العام المتقدم يستلزم الغاء الخاص بالكلية بخلاف عدم تسليط العام المتأخر وظهر الفرق وعن الثالث بالفرق بان العام ظاهر والمفصل نص فلهذا لو كان قوله لا تقتلوا زيدا المشرك مقارنا لقوله اقتلوا المشركين خصه ولو قارن المفصل لناقضه واعلم انه حيث ما يكون المتأخر ناسخا للمقدم يجب الاخذ بالمتأخر على الاطلاق وانما نوخذ به حيث لا يؤدي الى نسخ المتواتر بالاحاد كما يجيء ان شاء الله تعالى واما على الثاني وهو ان يكون كل من المتعارضين اعم من وجه واخص من وجه فليس تخصيص عموم احدهما لعموم الاخر باولى من العكس فيطلب الترجيح بينهما كان يتضمن احدهما حكما شرعيا دون الاخر او يشتهر راويه او يعمل به الاكثر او يكون محرما والاخر غير محرم او يكون بعمومه مقصودا والاخر عمومه اتفاقي او نحو ذلك مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتلوا المشركين فانه قال الاول خاص المرتدين عام في النساء والرجال والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدين فعمل ابن عباس بعموم الثاني منع قتل المرتدات وعمل غيره بالاول فاوجب قتلهن ولما كان المطلق والعام مشتركين في العموم الا ان عموم الاول شمولي وعموم الاخر بدلي والمقيد بالنسبة الى المطلق كالخاص بالنسبة الى العام وكان تعارض المطلق والمقيد من باب تعارض العام والخاص حسن ان نذكره في باب العموم والخصوص ونترجم لهما بالفصل فقال

فصل

والمطلق والمقيد فالمطلق الدال على شايع في جنسه قوله الدال اي اللفظ الدال فالالف واللام بمنزلة الجنس وقوله الدال احترز به عن الفاظ المهملة وقوله شايع في جنسه معناه ان يكون مدلول ذلك اللفظ حصة يحتملها الحصص كثيرة

مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعين
اما شخصا نحو هذا وات وهذا واما حقيقة نحو الرجل وانسانه واما حصة نحو
فعصى فرعون الرسول واما استغراقا نحو ان الانسان لفي خسر والرجال وكذا كل
عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق
وهو منافٍ للشيوع المذكور واما المعهود الذهني شائع الشائع الجسم فانه يطلق
لصدق الحد عليه والمقيد المخرج عن شائع حسن الوجوه كرقبة مؤمنة فانها وان
كانت شائعة بين الرقاب المؤمنات فقد اخرجت بين الشياع بوجه ما من حيث كانت
شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فان دل ذلك الشياع وقيد بالمؤمنة فكان مطلقا
من وجه ومقيدا من وجه وقد يطلق المقيد على مقابل الخبر وهو اللفظ
الدال لا على شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف والتعميمات كلها وهذا لا يصدق
على نحو رقبة مؤمنة لما فيها من الشياع وهذا المعنى للمقيد ليس باصطلاح
شائع فيه وانما الاصطلاح هو الاول اعني اللفظ المخرج عن شائع بوجه
من الوجوه **واذا** عرفت معنى المطلق والمقيد **فاعلم** ان التقييد للمطلق
كالتخصيص للعام فيما ذكر فيه من متفق عليه ومختلف فيه ومختار ومزيف
فعليك بالنظر والاعتبار ونقل ما هنالك الى هذا الموضع **مسئلة** وهي
اي المطلق والمقيد اذا ورد في كلام الشارع على اربعة وجوه لانه اما
ان يتحد حكمهما اولا يتحد وعلى التقديرين اما ان يتحد سببهما او يختلف
ان اتحد سببهما اي السبب الموجب لحكمهما ففي الكلام حذف مضاف **واتحد حكمهما**
بحيث نقول ان ظاهر فاعتق رقبته ويقول في موضع اخر فاعتق رقبة
مؤمنة **فكالنص** يعني ان الكلام هنا كالكلام في لسان العام على الخاص فيبنى
المطلق على المقيد بشروطه بين المقارنة او المفارقة الى وقت العمل وجهل التاريخ
والا فالمقيد المتاخر ناسخ والحلاف هنا كالحلاف هناك والاحتجاج كالاحتجاج
الا ان البرماوي والشافعي نقل عن الحنفية في هذا الموضع بنا المطلق على المقيد
على اية حال والصحيح خلافه فان العلامة المنار صرح في اصول البدايع
بان تاخر المقيد نسخ عند الحنفية وقال ان القول بانه ناسخ اولى لان

بان المخصص المتاخر ناسخ لكونه رافعا لتمام ما به صحة استعمال المطلق في التحقيق
انما ترفع بعض الثابت ثم ذكر انهم مع تقديم المقيد يوافقون في ان المطلق يحمل
عليه ويفرقون بين تقدمه وتقدم الخاص بان المطلق المتاخر ساكت عن ما قاله
المقيد بخلاف العام المتاخر ومعنى ان يعلم ان ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد
في غير السبب الموجب اما اذا كان فيه مثل اذا واعتق كل اخرس وعبد اد واعتق كل اخرس
وعبد من المسلمين فعند ابي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون
المطلق سببا والمقيد سببا اخر والحمل التعميم لبلا يبطل فايدة المقيد
لان المثال المذكور ليس من باب تقييد المطلق وانما هو من باب تخصيص
العام بمفهوم الصفة وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يثبتون العمل بالمفهوم ومن
امثلة المسالة قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اما عندنا
فمثل ما تقدم في تخصيص الكتاب بالسنة الاحادية واما عند الحنفية
فلكون قراءة ابن مسعود مشهورة روى عن ابرهيم انه قال كنا نعلم قراءة عبد الله
ابن مسعود ونحن صبيان ولهذا لم يعمل بقراءة ابي بن كعب فعدها من ايام اخر متتابعات
لانها لم تشتهر ولم تظهر ظهور قراءة ابن مسعود ولا نذهب عليك انه يشترط
في حمل المطلق على المقيد الا يكون مقيدا بقيدين متضادين والاطلب الترجيح
بين المقيدين وحمل المطلق على الراجح ان امكن والا تساقطا وبقي المطلق على
اطلاقه **وان اختلفا حكما** نحو اكس بيما واطعم بيما عالما **لم يحمل المطلق على المقيد**
اتفاقا وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما سوا اختلف سببهما نحو تقييد
صيام القتل بالتتابع واطلاق اطعام الظهار او لم يختلف نحو تقييد صوم الظهار
بما قبل المس واطلاق اطعامه الا اذا استلزم حكم المطلق بالاولى او المساواة نفيه
حكم المقيد الا عند تقييده بضد قيده نحو اعتق عن ظهارك رقبة مع لا تملك رقبة كافرة
فانه يجب تقييد المطلق بضد قيد المقيد وهو الايمان ومن الناس من حكى في مختلف
الحكم مختلف السبب الخلاف الاتي في مختلف السبب يختلف الحكم ولهذا لم يذكره لان
المشهور ما ذكرناه **وان اختلفا سببا** فقط لا حكما فان حكم المحلف حكما
تقدم بيانه وذلك كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان

فى كفارة الفتل والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق والتيب مختلف وهو القتل
والظهار واليمين والمختار انه يحمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس التقييد
بان يوجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق فيكون تقييدا للمطلق بالقياس
كتخصيص العام بالقياس وبحثنا ما تقدم هنالك من الخلاف وقالا نعني القياس
التقييد بان لا يوجد بينهما علة جامعة فلا يحمل المطلق على المقيد لعدم الدليل
على التقييد فوجب البقاء على ظاهر الاطلاق وهذا مذهب عامة اصحابنا والجمهور
من المتكلمين وهو الاظهر من مذهب الشافعي واصحابه وقيل انه يحمل المطلق
على المقيد مطلقا وهو مروي عن الشافعي وبعض اصحابه قالوا الان كلام الله في
حكم الخطاب بالواحد فيترتب فيه المطلق على المقيد قال امام الحرمين الجويني
وهذا من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله تعالى يخالف
بعضها بعضا بالتعلق والاختصاص وبعضها بحكم الانقطاع فمرادي ينزل
جهات الخطاب على حكم كلام واحد يخ العلم بان في كلام الله تعالى النفي والاثبات
والامر والزجر والاحكام المغايرة فمدادي امرا عظيما واطال في ذلك وقال
ابو حنيفة ومتابعوه لا يحمل المطلق على المقيد سواء وجد الجامع او لم يوجد
لان اعمال الدليلين واجب ما امكن فوجب اجرا المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده فيما يحن فيه اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه دل
على اجرا المقيد وغير المقيد فيبطل الاول الثاني من غير ضرورة بخلاف ما اذا اتحدت
الحادثة كما في صيام ثلثة ايام مع ولاء متتابعات فانه لو لم يحمل المطلق على المقيد
لبطل حكم المقيد لاقتضائه وجوب التتابع واقتضا المطلق جوازه فوجب حمل
المقيد بيانا للمطلق قلنا اذا تم القياس ترجح الى متحد الحكم والسبب لانه يصير
بمنزلة نص مقيد للاطلاق

الباب الرابع

بين المفصل والمجمل

المجمل في اللغة المجموع من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل
في مقابلة المفصل واصله من الجمل بمعنى الجمع ومن معانيه اللغوية الابهام يقال اجمل
الامر بمعنى ابهمه وفي الاصطلاح ما دلالته غير واضحة فقوله ما كالجنس وانما لم يقل
لفظ ليعم القول والفعل فلا يبطل عكس الحد بالتعاريف فانه قد يكون مجملا كصيام الذي

صلى الله عليه وآله وسلم من الوجه الثاني من عين حلوان المشهد الاوسط لتردده بين
العود الى جوان نزل الجلسة الوسطى وبين المهل الذي لا دلالة على الجوان
وقوله دلالته يفيد ان له دلالة فمخرج المهمل اذ لا دلالة له وقوله عين او صحة
مخرج المبين لوضوح دلالته والمجمل قد يكون اجماله في مفرد اما اصالة كالعين
على رأي يعني انه يكون في المشترك كالعين المتردده بالاصالة بين المخلصين والقرء
المتردد بين الضدين على رأي القائلين باشتراك تعميم المشترك واما اعلالا
كمختار فانه متردد بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال وهو قلب الياء الفا تحركها
وانفتاح ما قبلها ولولا الاعلال لما كان مشتركا بينهما لوجوب كسر العين في اسم
الفاعل وفتحها في اسم المفعول ومن هذا القبيل قوله تعالى لا ضار والده بالرفع
سواء كان من ضر يضر على قراءة ابن كثير وابي عمرو ويعقوب او مضعفا على قراءة
الباقين وقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد لاحتمال الفاعل والمفعول
فيها بواسطة الادغام وقد يكون اجماله في التركيب اما في التركيب كجملة نحو قوله
تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد المركب من الصلة والموصول بين
الزوج والولي او في الضمير اذا وقع في كلام مركب وتقدمه امران يصلح لكل واحد
منهما كما يحكى عن ابن جريج انه سئل عن علي وابي بكر ايهما افضل فقال فقيل له
فانت من هو فقال من بنته في بيته فاجمل فيهما او في المجاز اذا وقعت
في التركيب وتقدمها امران يصلح ان يرجع الى كل منهما نحو زيد طبيب ماهر لتردد
ماهر بين عوده الى طبيب فيلزم المهارة في الطب والى زيد فيكون المعنى انه طبيب
وانه ماهر او في التخصيص اذا وقع في التركيب وامتنع حمل اللفظ على الحقيقة فيه
وكان له مجازان فصاعدا نحو حرمت عليكم الميتة ونرفع
عن امتي الخطا عند المخالف او في المخصص لمجهول سواء كان متصلا مثل قوله
تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او منفصلا نحو ان يقول اقتلوا
المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعضهم او في غير ذلك فانه قد يكون سبب تردد اللفظ
بين جمع الاجزاء وجمع الصفات نحو الحمد لله زوج وفرد فان المعنى يختلف لصدقه
على فرد من جمع الاجزاء ودون جمع الصفات وقد يكون سبب التردد بصفة مجهولة

الاضمار خلاف الاصل لا يصار اليه الا للضرورة فوجب ان يقدر ما يندفع به الضرورة تعليلا للاضمار المخالف فمعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال وهكذا الكلام فى رفع عن امتى الخطا والنسيان فان اللفظ من حيث اللغة يقتضى رفع نفس الخطا والنسيان وهو محال لوقوعهما من الامة ضرورة فلا بد من اضمار شئ يكون متعلقا للرفع حذرا من التعطيل ولا سبيل الى اضمار جميع احكامها لكثرة المخالفة من تدافع الضرورة ببعضها فمعين اضمار البعض الآخر والجواب لم لم يسلم ان ذلك البعض غير منحصر بل هو منحصر بما سبق من العرف فى ارادة المقصود من مثله ومنها انه لا اجمال فى نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلوة الا بوضوء وقد مر تخريجه وقوله صلى الله عليه وآله لا عمل الا بنية وهو طرف من حديث اخرجه بالاحمد ابن الحسين من طريق جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا قول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنية ولا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة وقد روى مرفوعا عن الحسن البصري بلفظ لا يصلح قول الا بعمل ولا يصلح قول وعمل الا بنية ولا يصلح قول وعمل ونية الا باصابة السنة وروى موقوفا عن سعيد بن جبير قوله صلى الله عليه وآله الاعمال بالنيات رواه الحاكم فى الاربعين له من طريق مالك واخرجه ابن حبان من وجه آخر فى مواضع من صحيحه كما ذكره فى الكتاب بحذف انما وجميع النيات ورواه البخارى ايضا بحذف انما وافراد النية وانما مع ذكر انما فلم يبق من اصحاب الكتب المعتمدة من لم يخرجه سوى مالك فانه لم يخرجه فى الموطا وبدا به على يحيى بن سعيد الانصاري وعندنا ان ما وضع الفعل على امر والمعلوم انه يوجد منه وهو مذهب الجمهور خلافا لابى عبد الله البصري والقاضي ابى بكر الباقلاني وبعض الحنفية وفصل السيد ابو طالب وابو الحسن البصري فقالا انه فى مثل لا صلوة الا بوضوء لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا نكاح الا بولي لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وغيره مما يكون اسقاط الفعل منى لحصل تلك الصفة غير مجمل وفى مثل الاعمال بالنيات مما لم يكن اسقاط الفعل منى لم تحصل الصفة مجمل قالا لان كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يجب حمله على مقتضيه

سئل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان يقيد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال الى بين ذلك وانما جعل الاجمال فى الضمير وما بعده من الاجمال فى المركب بخلاف ما قبله لان المشكل سواء فيه الاجمال قبل التركيب وبعده لخلاف الضمير والصفة فان الاجمال فيهما انما كان بسبب تعدد مرجعهما ولا يتصور ذلك الا مع التركيب وكذا اللفظ ما لم تعتبر به التركيب لم يحكم بتعدد حقيقة وتعدد مجازه **مسئلة** هذه المسئلة اشمل عما اشاعدن فى الجمل ولذلك بنى عنها انه **لا اجمال فى نحو حرمت عليكم الميتة** انما اضيف فيه التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم امهاتكم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم احل الذهب والحرير لاناث امتى وحرم على ذكورها رواه احمد والنسائي والبيهقي عن ابى موسى وهو مذهب اصحابنا والاكثر من المعتزلة والشافعية والحنفية وقال الكرخي وابو عبد الله البصري وروى عن ابى حنيفة انه مجمل فى مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتى الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وقد سبق فى العموم تخريجه وهو اختيار اصحابنا والجمهور وقال ابو الحسين وابو عبد الله البصريان وبعض الحنفية باجمال لنا لسبق المقصود الى الفهم عرفا يعنى ان من استقرا كلام العرب ومارس الفاظهم واطلع على اعرافهم علم ان مرادهم فى مثل اذا الطلقوه انما هو التحليل والتحريم للفعل المقصود من تلك الاعيان كالاكل فى المأكول والشرب فى المشروب واللبس فى الملبوس والوطي فى الموطوء وان مرادهم فى مثل رفع عن امتى الخطا رفع المؤاخذة والعقاب فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان المفهوم انى لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه ولا تتبادر الى افهامهم غير ذلك والاصل فى كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة ثابتة اما بالوضع الاصلي او بالعرف الاستعمالي ولا اجمال على شئ من التقديرين قالوا التحليل للاعيان وتحريمها محال اما اولا فلانها اجسام والاجسام غير مقدورة لنا واما ثانيا موجودة فايجاد الموجود محال فثبت ان الامر والنهي والتحليل والتحريم يتناول افعالنا فيها وهي كثيرة فلا بد من اضمار واحد منها يكون متعلقا للتحليل والتحريم واضمار الجميع غير جائز لان

الشرعيه فظاهره اذا اقتضى نفى الصلاه الشرعيه مع اسقاط الوضو مثلا وهو
ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضى كون الوضو شرطا ويقتضى ان يكون
استعمال الصلاه في الفاسده مجازا واما الثانى فمعلوم انه لا يخرج العمل عن
كونه عملا مع فقد اليه وعلمنا ان المراد احكام العمل من الكمال والاجزاء لا
محض لتحققها فكان مجملا **اجيب** الجمهور بقوله **لانه الاقرب الى نفى الذات**
يعنى انه متعين من بين الاحكام التى سوغ اليها النفى الحكم الاقرب الى نفى الذات
المنفى ظاهرا وهو الصحه دون الكمال لان ما لا يصلح كالعدم فى عدم الحدوى
بخلاف ما لا كمال فيه فكان نفى الصحه اقرب المجازين الى الحقيقه المتعذره فكان
ظاهرا فيه فلا اجمال **وهذا ليس ترجيحا فى اللغه وهو لا يثبت بالتوجيه بل حملا**
على ما هو المتعارف فى الاستعمال المجازى لمثل هذا الكلام ولذلك يقال
هو كالعدم اذا كان بلا حدوى هذا اذا لم يثبت فى مثله عرف اصلا فان ثبت
عرف شرعى فى اطلاق الصلوه والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كما والمعنى
لا صلوه صحيحه ولا صيام صحيح ولا عمل صحيح والنفى لها ممكن فلا تقدير فلا
اجمال وان ثبت عرف فيه لغوى وهو ان مثله يقصد منه نفى الفايده والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله بعين فلا اجمال وذهب
القايلون بعموم المقتضى الى انه لا اجمال فيه لما ثبت عندهم من وجوب تقدير
جميع الاحكام التى يمكن تقديرها الا ما منع منه الدليل قال السيد ابو طالب
رحمه الله وهذا انما يصح اذا كان هنالك لفظ يشملها وهذا بنا منه على ان العموم
خاصه للفظ وقد صرح به فى غير موضع من كتابه **وقيل انه غير مجمل فى الشرع**
اى مما نقله عرف الشرع الى غير معناه الاصلى كالصلوه والصيام والنكاح مجملا فيه
كالاعمال والاعمل **لانه** يعنى مثل لا صلوه الا بوضو لا صلوه الا بفاتحة الكتاب **بينه**
اى فى الشرعى **لبيان شرط** كالوضو فانه شرط فيما يسمى صلوه شرعيه **او شطر** اى جزء
من الشرعى كفاتحة الكتاب فانها ممن يمكنه القراءه جزء من الصلوه بخلاف نحو لا عمل الا
بنيه فان النيه ليست شرطا لما يسمى عملا ولا جزء منه فان فقدانها لا يخرج العمل عن
كونه عملا لان الشرع لم ينقله الى غير معناه الاصلى وهذا مذهب الامام ابى طالب

والى الحسين البصرى واتباعهما الذى اشرنا اليه سابقا والجواب انما ذكروه
مبنى على ان الشرعى ليس الا الصحيح وهو غير مسلم فان الشرعى هو الصوره
المعينه والحاله المخصوصه صحت ام لا لانه يقال صلوه صحيحه وصلوه
فاسده وصلوه الجنب وصلوه الحايض باطله والاصل فى الاستعمال الحقيقه
فالقول بكونه مجازا فى غير الصحيح غير صحيح **وقيل** انه فى هذه الصوره
المتقدم ذكرها **مجمل للاستوا** يعنى انه قد امتنع حمل اللفظ على حقيقته فلا
بد من تقدير شى يتوجه النفى اليه كالاجزاء والكمال ولا وجه لاضمار الكل
لانه خلاف الاصل ولا دليل على خصوصيته واحد منها فكانت مستويه
فثبت الاجمال **محمل للاستوا** يعنى لانتفاء استوائها فى المقدر بل نفى الصحه راجح
بما ذكرنا من انه اقرب الى نفى الذات **ومنها انه لا اجمال فى وامسحوا برؤسكم**
من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوه فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين عند اصحابنا والمالكيه والشافعيه
خلافا للجمهور من الحنفيه اما عند اصحابنا والمالكيه والقاضى ابى بكر من الشافعيه
وابن جنى فلان **لظهور التهم** لان الراس حقيقه فى الكل والباء اما للالصاق
او صله وعلى التقديرين فالظاهر التعميم واما الشافعيه فمنهم من قال
ان الاصل فى اللغه ذلك ولكنه قد عرف فى ان مثله يفيد الصاق المسح
اما بكل الراس او ببعضه اى بعض كان وهذا ما اشار اليه بقوله **او مطلق**
المسح يعنى انه ظاهر اما فى الكل ان لم يثبت عرف بخلافه كما قاله الاولون
او فى المطلق الصادق على الكل والبعض ان ثبت فيه عرف كما قاله هؤلاء والجواب
ان القول بالعرف دعوى من غير دليل واحتجاجهم فى ثبوته بان قول القايل
مسحت يدي بالمنديل لا يفيد التعميم مدفوع بانه ان اريد لا يفيد تعميم اليد
بالمسح بالمنديل فهو ممنوع بل يفيد تعميم اول ما يستعمل بلا وان اريد لا يفيد
تعميم المنديل فغير المنازع فيه لانه ممسوح به لا ممسوح والمقصود من الآله
مقدار ما يتوسل به ونظيره اليد فى مسلمنا وكم لا توجب تعميم الراس بجميع
اجزائها ومنهم من اعتمد على افادة الباء للتبعيض اذا دخلت على المتعدى وهذا

الاطلاق الاجمال اما بين مر ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدها واما مع الظهور
فلا وقد بينا ان اليد ظاهرة في العضو الى المنكب والقطع في الاباحة وجواب اخر
وهو انه قد ثبت كونهما حقيقة في العضو الى المنكب والاباحة لعدم الخلاف وهما في
البعض والشيوع ان بين المجاز والاشتراك والمجاز خير من الاشتراك ولا اجمال الا
مع الاشتراك ومنها ان اصول اصحابنا تقتضي انه لا اجمال فيما يطلق لمعنى
واحد تام ولمعنيين اثنين اخرى اطلاقا على السوا لقولهم بعموم المشترك ويكون
ظاهرا في الجميع وهذا ما اراده بقوله لظهوره فيها لانه كما قال البعض كثير الفائدة
يعني انما يفيد معنيين اكثر فائدة مما يفيد معنى واحدا فكان الاقتضاء واجب
بان ذلك باطل لانه ترجيح في اللغة بكثرة الفائدة وطريقها النقل لا الترجيح
ولو سلم الجواز فهو معارض بان الالفاظ المفيدة معنى واحدا اغلب واكثر مما
يفيد معنيين وخصوصا في كلام الشارع فكان جعله من الاكثر هو الاظهر فتناقضا
وقيل انه مجمل وهو مذهب الجمهور وبه نقول وقد سبق الكلام فيه في صدر الكتاب
وللقاضي عبد الوهاب ابن الشيخ تقي الدين السبكي تفصيل في هذه المسألة وهو
انه ان كان ذلك المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ بان احد المعنيين اللذين
يستعمل فيهما اللفظ ثانيه اخرى مثل الدابة يراد بها الفرس تارة والفرس والحمار
اخرى ومثل يحدث فسلم البيت حتى بنفسها من ولتها اما بان تعقد لنفسها واما
بان تعقد لنفسها او تاذن لولتها تعقد لها ولا خيار وجب العمل به في ذلك المعنى
جزما بوجوده في الاستعمالين فهو مراد قطعا وهذا قال لا تعقد لها الا جنبية
مطلقا وبعض الشافعية اذا كانت في مكان لا ولي فيه ولا حاكم وان لم يكن ذلك المعنى
احدهما ومثل يحدث سلم المحرم يتزوج ولا يتزوج بنا على ان النكاح مشترك بين
العقد والوطي فانه ان حمل على الوطي استفيد منه معنى واحد وهو ان المحرم لا
يطا ولا يوطا اي لا يمكن غيره من وطيه وان حمل على العقد استفيد منه معنيان
بينهما قدر مشترك وهو ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره فالراجح
الاجمال لتردده بين المعنى والمعنيين ومنها انه لا اجمال فيما له مجملان لغوي
وشرعي مثاله الطواف بالبيت صلوة اخرجه الترمذي عن طاوس عن ابن عباس

انه لم تثبت عن اهل اللغة بحتها للتبعيض مع ان فيه المراد في مع من والاشتراك
مع الالتصاق وكلاهما خلاف الاصل احتج الحنفية بانه متردد بين الجميع
والبعض لانه يحملها على السوا فكان مجملا وقد بينه عليه الصلاة والسلام
فيما بناصبيه ومقدارها الربع فكان الربع واجبا واجيب بان الرد
ممنوع يعني لانسلم ذلك لما ذكرناه من انه لم تثبت عرفا قائل فهو ظاهر في
الجميع وان ثبت كان ظاهرا في المطلق من غير تقييد بمقدار وبين صاحب
فصولهم الاجمال بوجه اخر حاصله ان ما دخل الباء عليه لاجراء استيعابه
عرفا اما الاله فلان المراد منها مقدار ما يتوسل به واما غيرها فلان دخول
الباء لجعله شبيها بها اذ هو حرفها ولما لم يقتض وضع الاله استيعابها فاذا لم يكن
بها لتشبيه بالاكثر الحاكي للكل حكما فعرض عن هذا التبعيض لا مطلقا بل مقدارا
فصار مجملا وقد يجاب بمنع ان دخول الباء على غير الاله يجعله شبيها بها لم لا نه
نسلم ان يكون الباء مجازا في الآية والمجاز خلاف الاصل مع انه لا حامل به
ومنها انه لا اجمال في اية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وفاقا للجمهور وذلك لظهور اليد في الكل لانها اسم لجملة العضو الى
المنكب لصحة بعض اليد على ما دونه قطعا قال السيد باقر الله قدس الله
روحه واسم اليد يتناول الكف من الذراع الى الابط والمنكب وقال القاضي
زيد بن محمد البهكي في الشرح وهذا العضو يتناوله الاسم الى المناكب ويدل
على ذلك ان الصحابة فهموه لما نزلت اية التيمم فيمموا الى المناكب كما روي عن عمار
وهذا ذهبت الخوارج الى وجوب قطع اليدين من المنكبين واطلاقها الى الكوع
بجان قام الدليل على ارادته وهو فعله صلى الله عليه وآله وسلم والاجماع وظهور
القطع في الابانة الا لشيء ما كان متصلا به لكونه حقيقة فيه قطعا وذهب بعض
من اصحابنا والحنفية الى اجمالها والوجه اسنوا الكل والبعض في اليد لانها تطلق
على ما وصل الى الكوع او الى المرافق او الى المنكب واسنوا الابانة والشق في القطع
لانه ايضا يطلق عليهما فانه يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده ومنه قوله
تعالى وقطعن ايديهن فجا الاجمال والجواب انه ممنوع اذ لا مانع من ورود

والنسائى عن طاووس عن رجل من فوقه وزاد النسائى من طريق اخرى عن طاووس
عن ابن عمر موقوفا فانه يحتمل ان يسمى صلاة لغة وانه كالصلاة فى اشتراط الطهارة
قال الاخر الاثنان فاقوى فهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابى موسى والدارقطنى
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وزاد وفى الطريقين مقال فانه يحتمل بسبب
الاثنين جماعة لغة وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين مثل هذا اللفظ اذا صدر من
الشارع لا يكون مجملا عند الجمهور بل يحمل على المجمل الشرعى لان الشارع معرف الاحكام
الشرعية لا الموضوعات اللغوية يعنى ان ذلك صادر عن الشارع لانه بعث له لا لتعريف
الموضوعات اللغوية فكان قرينة موضحة للمراد ولا اجمال وقال الغزالى وتبعه
الامام يحيى بن حمزة رضوان الله عليه انه مجمل لانه صالح لها ولم يصح افادته لاحدها
لعدم الدليل فرضا والجواب لا نسلم عدم ايضاح افادته لحصوله بما ذكرناه مرارا
عرفه تعريف الاحكام دون اللغات غاية عدم الايضاح بدليل خاص فيه وهو لا يوجب
عدم الايضاح مطلقا وقد منا انه له اجمال فيما له مسميان كذلك يعنى لغويا وشرعيا
بل هو ظاهر فى معناه الشرعى عند الجمهور من غير نقض فرق بين النهى وغيره لقضاء عرف
الشرع بطروء فيه للقطع بان اطلاق المستعمل ظاهر فى معتاده فلا يتم تمسكهم
بصلوحها بعد وضوح ايضاحه وفى المسئلة اقوال اخر احدها الاجمال مطلقا
وهو اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى قال الغزالى ولعل هذا الفرق منه على مذهب
من يثبت الاسامى الشرعية والا فهو منكرها وثانيها الاجمال ان وقع فى النهى وهو مذهب
الغزالى وثالثها انه لا اجمال فيه مطلقا لكنه يجب حمله فى غير النهى الشرعى ويجب حمله
فيه اى فى النهى اللغوى يعنى انه ظاهر فى الاثبات الشرعى وفى النهى اللغوى وهذا مذهب
الامدى هذه اقوال ثلثة مغايرة لما ذهب اليه الجمهور مثاله فى الاثبات ما روى
مسلم عن عايشة قالت دخل على النبى صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم فقال هل عندكم
شئ فقلنا لا فقال انى اذا صائم فان حمل على الشرعى دل على جواز النية نهارا وان
حمل على اللغوى لم يدل ومثاله فى النهى نهيه عن صوم يوم النحر فان حمل على الشرعى جاز
الامتثال من غير نية وان حمل على اللغوى لم يجز قالوا جميعا ما كان له مسميان كذلك فهو
عند الاول صالح لهما جميعا ولم ينبه فى احدهما فكان مجملا وعند الثانى الامة

اسنوى الشرعى وعين نهيا بنا على ان النهى لا يدل على الفساد بل هو محتمل
للصحة بدليل صحة التصريح بها فيكون شرعيا والفساد كذلك فيكون لغويا فيسوح
مجملا واما الاثنان فهو واضح فيه للشرعى لما استفاده وعند الثالث انه يعذر جملة
فى النهى على الشرعى بنا على ان النهى يستلزم فساد المنهى عنه فلا يكون المنهى عنه الا غير
الذى وصحة الشرعى لخلاف ما اذا وقع فى الاثنان فانه ظاهر فى الشرعى لما تقدم
وهذا ما اراد بقوله او تعذر للزوم صحته وقوله بين مجملا او لغويا من ثمة ما تمسك به
الغزالى والامدى على طرفة اللف والنشر المرتب ورد ما ذكروه بمنع الصلوح
والاستوا والزوم يعنى لانسلم انه صالح لهما لما تقدم ولانهما مستويتان فى النهى
او تعذر الشرعى فيه للزوم صحته لان الشرعى ليس هو الصحيح شرعا بل ما يترتب الشارع
به من الغايات من غير نظر الى صحة او فساد والا لزم فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم
فاذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة ان يكون مجملا بين الصلوة والدعا اوظاهرا فى
الدعا وهو باطل للقطع فانه ظاهر فى معناه الشرعى والاجماع منعقد على انها غير
ممنوعة عن الدعا **فصل** فى لسان والمبين ولما كان البيان يعنى الدلالة
وعبارة عنها والدلالة تتوقف على الدليل المرشد الى المطلوب وهو العلم او الظن
الحاصل منه لاجرم كان **البيان يقال** اى يطلق تارة **على الفعل** اى فعل المبين
وهو التبيين كالتعلم والكلام للتعليم والتكليم واشتقاقه من ان اذا ظهر او اعتبر
واخرى **على الدليل** لكونه يحصل به التبيين وثالثة **على المدلول** لكونه متعلقا
للتبيين ولاجل ذلك اختلف فى تعريفه فاختار ابن الحنفية المعنى الاول ووافقهم
ابو بكر الصيرفى من الشافعية فقال انه اخراج الشئ من حز الاشكال الى حيز الوضوح
وما اورده عليه من لبيان المبتدا ومجازيه لفظ الخبر فى الموضعين مناقشة واهية
لان مقتضى اخراج الشئ عرفا كونه بحيث لو وقع يخصوصه لوكيه ويكون التصور فى الحد
اذا اشتهر المجاز وقال القاضى ابو بكر الباقلانى والغزالى والاكثر من الشافعية
والمعتزلة كابى على وابى هاشم وابى الحسين البصرى وغيرهم انه هو الدليل نظرا
الى المعنى الثانى وقال ابو عبد الله البصرى هو العلم عن الدليل نظرا الى الثالث
والمبين خلاف المجمل فهو ما دلالته واضحة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب

فكذلك مقابله المبين قد يقع في مفرد وفي مركب ابتدا يعني غير مسبوق بالاجمال كالتمام والاتمام والمفرد والله بكل شيء عليم والمركب اذا قلت ابتدا قد يقع مسبوقا بالاجمال وهو ظاهر وقد يقع في الفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه عند الجمهور خلافا للشرفية ومثله الترك والتقدير كترك الشهد الاول بعد فعله او تقريره ما تركه فانه يكون بيانا لكونه غير واجب وذلك لما الصلوة والحج به فانه صلى الله عليه وآله وسلم بينهما بحديث الصحيحين صلوا كما رأيتموني اصلي وحديث مسلم لتأخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه وفي رواية النسائي يا ايها الناس خذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد عامي هذا وبالجملة بيان الصلوة والحج بالفعل معلوم بالضرورة من دين الاسلام ولان مشاهدة الفعل اول كما جاء الحديث ليس الخبر كالمعاينة رواه احمد في مسنده باسناد صحيح والطبراني في الاوسط والحاكم في مستدركه عن ابن عباس والطبراني في الاوسط عن انس والخطيب في تاريخه عن ابي هريرة رفعوه وقوله ولا يستلزم التأخر دون القول لاطالته اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما تقرير الشبهة فبان زمان الفعل اطول من زمان القول فالبيان به يوجب تأخر البيان مع امكانه بما مضى اليه وهو القول وذلك غير جائز واما تقرير الجواب فانا لا نسلم ان زمان الفعل اطول من زمان القول فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول لاستدعى زمانا اطول مما تصلى فيه الركعتان بكثير ولو سلم فلا نسلم استلزام التأخر لان التأخير هو ان لا يشرع فيه عقيب الامكان لا امتداد الفعل كما قال العلامة ادخل البصرة فسار عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا لبلد ساد زمانه بالفورية ولو سلم فلا نسلم ان تأخير البيان مع امكانه بما مضى اليه غير جائز على الاطلاق وانما ذلك حيث لا غرض في التأخير اما مع وجود غرض في التأخير كتأول القرآن فيما يحرم فيه فلا **مسئلة** اذا ورد بعد المجمل قول وفعل يصح كل واحد منهما للبيان فهما اما متفقان كالوطاف بعد نزول آية الحج طوافا واحدا او امر بطواف واحد او مختلفان كالو فعل طوافين وامر بواحد وعلى انهما متفقان اما ان يعلم المتقدم منهما او لا ان علم فالمتقدم البيان لحصوله به قولا واحدا وان جهل المتقدم منهما

فاحدهما

فاحدها هو البيان عند الجمهور وهو الاولى في نفس الامر والثاني كالتأكيد لحصول المقصود دونه سواء كان راجحا او مساويا او مرجوحا فبتقدير الامر كذلك مع التساوي والاوجب ان يتعين غير الراجح للبيان حكما بتقدمه وتأخر الراجح والى هذا ذهب الامدي وذلك لامتناع الامر اي بالمرجوح لو قدر متأخرا لان الشيء لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة قلنا ما ذكرتموه من امتناع التأكيد المرجوح ممنوع الموكد المستقل كالجمل التي يذكر بعضها ليؤكد بعضا التأكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيد تأكيدا وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير وانما يمتنع ذلك في المفردات نحو خاتمي القوم كلام هما مختلفان مختلف فيهما قيل المتقدم من القول والفعل هو البيان لان المجمل اذا انعقد ما يجوز ان يكون بيانا وجب القضاء بكونه هو البيان وهذا مذهب ابي الحسين البصري واختاره صاحب الفصول والد وابن ابي وغيرهما من اصحابنا قالوا ويكون المتأخر منهما ناسخا لحكم البيان المتقدم ومبينا للمجمل واورد عليه ان نسخ المبين نسخ للمبين لانكونه كالشيء الواحد لاتحاد فائدتهما فلو ثبت ذلك لزم ان يكون الثاني ناسخا للمجمل مبينا للمراد منه وهو تناقض وان يكون المجمل مبينا لكان النسخ اذ لا يرد الا على مبين ومجمل لكان البيان وهو ناقض واجب منع كون نسخ المبين نسخا للمبين لجواز ان يكون للمبين احوال واوصاف بعض منها بان وبعض اخرى **بيان ذلك** ان المصلحة قد تكون في ادا الفعل وفاعلي وصف اخر فيكون الثاني ناسخا للوصف الاول وكل واحد منهما مبينا للمجمل باعتبار ورد بانا نقطع بعد ورود البيان ان لم نرد بالمجمل الا ذلك وان سائر الصفات ملغاة فرفع البيان رفع للمبين ولو سلم فالنسخ خلاف الاصل لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة مع امكان الجمع بان يجعل المبين هو الاول كما مضى هذا كله **ان علم** المتقدم من القول والفعل **والا فالاول والرجيه** يعني ان القائلين بان المتقدم هو المبين اختلفوا مع جهل المتقدم فقال ابو الحسين البصري والامام المهدي اجيه

احد يحى عليه السلام فى منظومته ان القول هو المبين لان الفعل لا يكون
بيانا لنفسه بل لابد معه من قول يضامه مثل صلوا وخذوا او قرينة تدل على ذلك
لخلاف القول فكان اولى وقال السيد ابرهيم بن محمد فى فصوله والشيخ
احمد فى جوهرته انه يجب الترجيح بينهما اذ قد صار لكل واحد منهما من
الغلبة والاختصاص بالمجمل ما اوجب النسوبة فلا يحكم لاحدهما بالبيان
الا بطريق مرجح فان انتفى المرجح فالوقف **والمختار** ان المبين **هو القول** سواء علم
المتقدم او جهل وفاقا للجمهور **للجمع** بين الدليلين بان يحمل الفعل على الندب
او الخصوصية بخلاف ما اذا جعل المبين هو الفعل فان علم تقدمه صار
منسوخا بالقول كما تقدم وان جهل المتقدم لزم الغاء القول او نسخ المتيقن
الى ذلك مع امكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل اذ لا يصار اليه
الا لضرورة ولا يذهب عليك انه يجب ان يكون المتاخر من القول والفعل
غير متاخر عن وقت الحاجة الى البيان لما يجئ من امتناع تاخر البيان عن وقت
الحاجة والمسالة مفروضة فيما اذا كان كل واحد منهما يحتمل للبيان ولا احدهما
فما جاء بعد وقت الحاجة بل سيعين للنسخ سواء كان قولا او فعلا قولا واحدا
الا عند من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة **مسئلة** **ولا** يجوز ان يتاخر
البيان **عن وقت الحاجة** من المكلف الى البيان وهو وقت التعبد وهو قول عامة
المسلمين الا عند من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فانه عندهم جائز غير
واقع **واختلفوا** فى التاخير **اليه** اى عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة **فقيل**
بالجواز مطلقا يعنى سواء كان الخطاب ظاهرا اريد به خلافه كبيان التخصيص
والتقييد والنسخ والامر الشرعى والكبيان المجمل وسواء كان خبرا او انشاء وهذا
مذهب الامام يحيى والمرتضى الموسوى والجمهور من الحنفية والشافعية واختاره ابن
الحاجب **وقيل بالمنع مطلقا** وهو مذهب ابى اسحق المروزى وابى بكر الصيرفى من
الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة كالظاهرية واختاره الامام ابو طالب وقال
انه قول ابى على وابى هاشم **وقيل** بالمنع **فى غير النسخ** واما بيان النسخ فيجوز تاخيره
الى وقت الحاجة وهذا القول مروى عن ابى على وابى هاشم والقاضى عبد الجبار

ذكره ابو الحسين البصرى فى معتمده ولم يحك عنهم خلافه ومثله فى شرح العلامة
لمختصر المنتهى **وقيل** بالمنع **فى غير المجمل** وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره
واما المجمل فيجوز تاخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وهذا
مذهب الشيخ ابى الحسن الكرخى وبعض الحنفية **وقيل** كذلك **فى البيان الاجمالى**
يعنى انه ممنوع تاخير البيان الاجمالى الغير المجمل عن وقت الخطاب مثل هذا
العام سيخصص وهذا الحكم سيتبين وهذا المطلق سيقيد واما البيان المفصل
فيجوز تاخيره وهذا مذهب ابى الحسين البصرى وبعض اصحابنا وحاصله
ان الخطاب اما ان يكون له ظاهر او لا ان كان الثانى جاز التاخير مطلقا
وان كان الاول جاز تاخير المفصل ان بين بالاجمال وقيل يجوز تاخير بيان
الامر والنهى وغيرهما بين الظاهر والمجمل لانهما اشاقا لحصل مرادهما
دون البيان اعتقاد جهل لحلال المختار لان السامع اذا اخبر بعام اعتقد
شموله فيكون خطابه بذلك انتفاعا فى الجهل واذا اخبر بمجمل لم يفهم منه شيء
فكان الخطاب به عبثا وليس كذلك الخطاب بالمجمل فى الامر والنهى لان العزم
على الامتثال اذا بين تاخره عن كونه عبثا واختار هذا القول بعض اصحابنا
المتاخرين **احتج** **المجيز** لتاخير البيان الى وقت الحاجة على الاطلاق
بانه لو لم يجز لم يقع لان **الوقوع** فرع الجواز لكنه واقع لكثرة ما ورد من ذلك انه
تاخر بيان **ايه الخمس** وهو قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الى قوله
ولذى القربى **بيان السبيل للعامل** فى قوله صلى الله عليه واله وسلم من قتل قتيلا فله سلبه
فانها نزلت وراه البخارى ومسلم وتاخر بيانها ايضا **بيان ذوى القربى** هم
وهم وبنو المطلب على اختلاف الراءين دون بنى امية وبنى نوفل وهذا عام
تاخر عنه بيانه لانه ورد من غير بيان تفصيلى وهو ظاهر ولا اجمالى اذ لو اقتصر
به لنقل ولان الاصل عدمه واعترض بان كون السلب للقاتل غير منافى
لوجوب الخمس فيه فلا يكون مخصصا فلا يكون بيانا **واجيب** بان ظاهر
اللفظ يقتضى ان السلب كله للقاتل وانه لا حق فيه كما هو رأى البعض وان
المشهور من اسناد فعل العنه الى الغانمين ان الباقى بعد اخراج الخمس لهم

جميعا لا يختص به احدهم فجعل السلب للقاتل وحده مخالف للظاهر
وان قلنا انه يحمل على ان تمام ما ذكره المعترض لا يضر لان تاخر البيان الثاني
كان في المطلوب هذا في بيان الطامة كما عرفت ومن ذلك قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فان مقتضى الآية عموم القطع لليد من المفصل
بعموم السرقة للقليل والكثير فجاز السنة ببيان القدر الذي يجب فيه القطع
وكونه من حرز ويحمل القطع وكون من ليس من خاصته وهذا البيان ان الحاجات
بالتدريج من غير مقارنته اجمالي لانه لم ينقل والاصل عدمه وتاخر ايضا حوائج
الصلوة والزكوة في المجمل فان قوله تعالى واقيموا الصلوة ظاهر في مطلق الدعا
ولم يرد بالسياق ولم يقترن به البيان بل اخر بيان افعال الصلوة واوقاتها الى
ان بين جبرئيل ثم بين جبرئيل بعد ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم بين النبي صلى
الله عليه وآله وسلم بعد ذلك لغيره من المكلفين وكذلك الزكوة فان قوله تعالى
واتوا الزكوة لا يفهم منه مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من
اموال الزكوة وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك شيئا فشيئا على التدريج والاية
نزلت قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده في مكة وقد ارجئ مجمل ولم تبين
المجملين وجبت الزكوة وذلك في المدينة وقلنا ان البيان تاخر عن المبين اذا لم
يفصل اقتران له بالمبين والا صار عدمه بل وقوع الفكاك البيان عن المبين معلوم عند
الناظرين في السير المطلعين على مواقع الاحكام روي عن ابن عباس قال ان اوس ابن
ثابت الانصاري توفي وترك امراة يقال لها ام كحة وثلاث بنات له منها فقام
ابنا عم الميت ووصياه سويد وعرفجة فاخذا ماله ولم يعطيا امراته ولا بناته شيئا
وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغار وان كان ذكرا وانما يورثون
الرجال الكبار وكانوا يقولون لا نعطي الا من قاتل على ظهور الخيل وذاد عن
الحوزة وحاز الغنيمة فقالت ام كحة الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فقالت يا رسول الله ان اوس ابن ثابت مات وترك علي بنات وانا امراته وليس عندي
ما انفق عليهن وقد ترك ابوهن ما لا حسنا وهو عند سويد وعرفجة ولم يعطياني ولا
بناته من المال شيئا فدعاهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالا يا رسول الله

ولده

ولده لا يركب فرسا ولا يحمل كلا ولا ينكا عدوا فقال رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم انصرفوا حتى انظر ما يحدث الله لي فيهن فانصرفوا فانزل الله للرجال
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الآية بعث اليهما لا تقربا من مال اوس شيئا
فان الله قد جعل لهن نصيبا ولم يبين حتى بين وترك يوصيكم الله فاعطى ام كحة
الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم ومن هذا له على جواز تراخي البيان
قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه لان ثم للتراخي احتج المانع
لتاخر البيان الى وقت الحاجة بانه فسلم العبث في المجمل والتلبيس في الظاهر
بيان ذلك ان الخطاب بالمجمل من دون بيان خطاب بما لا يستفاد منه شيء اصلا
وما هو كذلك ظاهر وكونه عبثا وان الخطاب بالعام مثلا يستفاد منه شموله فلو
اريد به بعض ما شمله دون البعض الاخر من غير بيان للمراد لكان تلبيسا لاعتقاد
المخاطب شموله وهو غرض شامل وذلك قبيح للجزم واجيب منع العبث
فان الاجمال كثيرا ما يقصد لغرض صحيح ولذلك وجه المفسرون تقديم الاجمال
في قصة ام كحة وتاخير التفصيل بان النظام غير المألوف شديد والتدريج في الامور
من دأب الحكيم فان العلم الجواز تاخر التخصيص الى وقت العمل مع مرارة قيام
على اعتقاد استغراق العام عند جماعة بلا شك مع من ذلك فكيف اذا طرء ورود
المخصص من بعد لامارة وهو كثرة التخصيصات ولهذا قال بعض العلماء ان كل
عام باق على عمومه عند من لم يقل بالاحكام واختلف القائلون بجواز تاخير البيان
الى وقت الحاجة في جواز تاخير بعض البيانات دون بعض وبعبر عنه بتدريج
البيان فمنهم من ذهب الى المنع من ذلك ذاهبا الى ان تخصيص بعض العام يوهم جواز
الاستعمال في جميع ما بقي بعد الاخراج واجب اولا بانه لا يهام مع نصب
ما يدل على جواز التاخير غايته انه يقع مع من لم يلتفت الى الدليل ولم يجتهد فيه وذلك
كما لا قبح في الخطاب بما يوجب ظن التعميم ونحوه عند من لا يستعمل الدليل العقلي
مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم وتابينا بان الاقتصار على
الخطاب العام دون ذكر شيء من المخصصات مع كونه ظاهرا في العموم يوهم
المنع من التخصيص فاخراج بعض ما بينا وله بلفظ لا دلالة على انتفاء تلك

والحق انه يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين
وان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص خبر الواحد
بخبر واحد والقائل هذا كلام الامامين وبه تبين محل النزاع وان
يحب البرماوي مراد الحاجب حيث جزم في المخصصات على تخصيص الاقوى
بالاضعف في غالب المسائل واشترط هنا كون بيان الظاهر اقوى غير
مستغرب لانه اراد بالقوة في الدلالة من حيث النظر الى الطرفين فلا معنى
للاشتراط لان الخاص من حيث هو خاص قوي في الدلالة على محل الخصوص
من العام من حيث هو عام وهكذا الكلام في المقيد والمطلق وان اراد
بها القوة في الطرفين بناقض كلامه **الباب الخامس من المقصد الرابع** من مقاصد الكتاب **في مفهوم الخطاب** اي ما يفهمه
السامع من الخطاب سواء كان مفهوما بالمعنى المصطلح او منطوقا وهو قسمان
منطوق ومفهوم اما **المنطوق** فهو **ما افاده اللفظ من احوال مذكورة**
فقوله ما افاده اللفظ مشترك فيه القسمان لان المفهوم مستفاد من اللفظ
قطعا وبانه بقوله من احوال مذكورة لاخراج المفهوم لان افادة اللفظ
فيه للحال الغير مذكورة فيه والمراد بالاحوال الاحكام الشرعية التكليفية
والوضعية والاعجاب والسلب والمقدمات العقلية والعادية وغيرها
فان ذكرت الحال في اللفظ كما ذكر صاحبها فيه بان نحى في الكلام ما يفيده
بنفسه **فصريح** كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه دل فيهما على حال مذكوره للصلوة والقطع
وهو وجوب صلوة الظهر وعلة السرقة للقطع **والا** يكن الحال مستفادة من اللفظ
مذكورة فيه **فغير** اي غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام وهي ينقسم
الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصود المتكلم اولا والاول
لحكم الاسفل فمن احدها ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية
عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان اذ لولا
تقدير المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا لانها لم ترتفع واما الصحة العقلية فنحو اسال

البعض ومفهومه ليس بحجة وليس في الدلالة كالنطق اولى ان لا يكون موهما
لمنع التخصيص ومنهم من ذهب الى انه **على تقدير الجواز** لتاخير البيان الى وقت
الحاجة **لجوز بدليل البيان** قيل وهو مذهب المحققين محتجين بانه لو لم يجز لم يقع
لكنه واقع اما الشرطية فظاهرة واما الاستثنائية فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين
اخرج منه اهل الذمة اولا ثم العبد ثانيا ثم المراة ثالثا وكذلك اية الميراث اخرج
منها القاتل ثم الكافر بتدريج وكذلك اية السرقة خصصت بنصاب السرقة اولا وبالحرز
ثانيا وعدم الشبهة ثالثا الى غير ذلك **واختلفوا** ايضا في **جواز تاخير البيان الى**
وقت الحاجة فاما القائلون بجواز تاخير البيان فيجوزونه **بالاولى** اذ لا يلزم منه شيء
مما كان يلزم في تاخيره البيان من المفاسد واما القائلون بالمنع مختلفون فيه والمختار
عندنا والجمهور جوازه ومعتمدهم القطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
ولو صرح به لوقع ولعله اوجب عليه لمصلحة في التاخير **استدل** المانع بقوله
تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب ويجاب بان كون قوله بلغ للفور
والا لم يفد فايد جديدا لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري تقضي به العقول
الجواب انا لا نسلم ان امر بلغ للفور وما ذكرتم من عدم افادة الفايد ضعيف
لحصولها وهي معلومة بالعقل وبالنقل ولو سلم فقوله تعالى **بلغ ما انزل اليك**
ظاهر في تبليغ لفظ القران لانه في كل الاحكام وهاهنا خلاف في انه هل يشترط
ان يكون البيان اقوى من المبين او مساويا ولا فالجمهور على انه لا يشترط وذهب
الكرخي الى وجوب المساواة واخرون الى اشتراط كونه اقوى وان الحاجب الى اشتراط
كون بيان الظاهر اقوى دون بيان المجمل وينبغي ان ينظر في المعنى الذي وقع به الترجيح
وفي كلام ابي الحسين في المعتمد والرازي في المحصول تصريح بمحل النزاع قال ابو الحسين
قال الشيخ ابو علي ان المبين اذا كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم
يقبل ولهذا لم يقبل خبر الاوساق مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السما العشر
والصحيح انه يجوز ان يكون البيان والمبين دليلين معلومين وان يكونا امارتين وان
يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القران بخبر الواحد وقال الرازي
قال الكرخي المبين اذا كان معلوما وجب ان يكون بيانه مثله والا لم يقبل

الله وكل واحد من الاحوال التي دل عليها بالاقتضاء او الاشارة
حال للمذكورة ولكنها غير مذكورة في العبارة وانما هو مدلول عليها بالالتزام
خرجت عن المنطوق الصريح الى غير الصريح وتاخرت المفهوم لانه لا يكون حالا
للمذكور وانما يكون حالا لغير المذكور كضرب الضرب فان الضرب حال للضرب
وهو غير مذكور واما غير المذكور التابع وكعدم وجوب الزكوة في المعلوفة
فانه حال للمعلوفة وهي غير مذكورة وانما المذكور السائمة في نحو في الغنم السائمة
زكوة **بيان ذلك** فمما ذكرنا من الامثلة ان المواخذة والاهلة والتملك
والعلة وسنا وادنى مدة الحيض ومدة الطهر في نقصان النسا واقل مدة الحمل وجواز الاصطياد
حينا وملك الكفار لما استولوا عليه من اموال المسلمين احوال غير مذكورة لمذكورات
هي الخطا والنسيان والعمد والمعلول ونقصان النسا والحمل والصيام والفقرا المهاجرين
فلا اشتباه بين غير الصريح من المنطوق وبين المفهوم كما توهم وقوله **وايضا** اشارة
الى ان للمنطوق تقسيما اخر وهو ان المنطوق **ان افاد معنى لا يحتمل غيره فنص**
هذا معناه الاصطلاحي فهو مقابل الظاهر وقد يطلق في مقابل الاجمال والخفا
فهو الدليل من الكتاب والسنة سوا كان ظاهرا او نصا بالمعنى الاول ومنه ما سياتي
في القياس من اشراط ان يكون حكم الفرع منصوصا وتقسيم مسالك العلة الى الايماء
والنص والاستنباط وقد يطلق في كتب الفروع على ما يقابل التصريح فمراده به قول
صاحب المذهب اعلم ان يكون نصا لا احتمال فيه وان يكون ظاهرا واما في اللغة
فهو الرفع ومنه نص الحديث اذا رفعه الى قايله **وان احتمل غيره** فاما ان
يتساويا في اسفادتهما من اللفظ اولا **فان تساويا فمجمل** وقد تقدم **والا يتساويا**
في الاسفاده فاحد المعنيين راجح والاخر مرجوح **فان حمل اللفظ على المعنى**
المرجوح بقرينة من القراين العقلية او النقلية **راجحا** عند الناظر سواكانت
مرجحة له في نفس الامر كما في التاويل الصحيح او غير مرجحة كما في الفاسد **فاول**
اي فهذا القسم يسمى تاويلا في الاصطلاح واما في اللغة فهو اتم مفعول من المزيد فيه
واصله المعنى رجع **والا** اي بان لم يحمل على المرجوح **فظاهر** فالظاهر في الاصطلاح
هو اللفظ السابق الى الفهم منه معنى راجح مع احتماله لمعنى مرجوح لم يحمل عليه

النزهة اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال الجماد غير
معقول واما الصحة الشرعية فكقولك اعتق عبدك عني على الف لاستدعا
تقدم الملك لان عتقه عنه بدون تمليكه لا يصح شرعا وبانهما ان يقدر
الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل
ذلك المقصود كان اقترانه بعيدا يفهم منه التعليل ويدل عليه وان
لم يصرح به ويسمى بنيها وسياتي في القياس مفصلا ان شا الله تعالى والثاني
وهو الذي لم يكن مقصودا للمتكلم يسمى دلالة اشارة مثل ما روي ان الحيض
شطر دهرها لا نصا اي نصف دهرها فدل على ان مدة الحيض قد تكون
مساوية لمدة الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكنه لزم من حيث
انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة يقتضي ذكر اكثر ما يتعلق
به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو مدة الحيض اكثر من زمان فعل
الصلوة وهو مدة الطهر لذكره ومثله قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا
شك انه ليس مقصودا في الايتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة ما تقاسيه
من التعب والمشقة في الحمل والفصال وفي الثانية مدة الفصال ولكن لزم منه
ذلك كما تقرر ومثل قوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فانه يعلم منه جواز اصباح
الصايم جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد ذلك في الايه ومثل
قوله تعالى للفقرا المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فانه يدل
على ان الكفار يملكون اموال المسلمين بالاستيلا مع انها انما سيقت لبيان شرفهم
من الجهة لان الله تعالى سماهم فقرا مع اضافته الاموال اليهم والفقير
من لا مال له من لا يصل الى يده المال وان كان ملكا له فلو كانت باقية على ملكهم
لم يكونوا فقرا وهو خلاف الاصل **لا يقال** الاضافة تقتضي الملك
فيتعارضان فيبطل الاستدلال **لانه يقال** قد تقرر عند علما العربية
ان الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة بين المضاف والمضاف اليه فلا تستلزم الملك

وهو في اللغة بمعنى الواضح يقال ظهر الشيء ظهورا اذا وضح بعد خفاء ومنه قيل طهر لي رأي اذا علمت ما لم تكن علمته ثم ان دلالة الظاهر بالمعنى المصطلح قد تكون بالوضع الاصلي كالاسد للحيوان المفترس وقد تكون بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر اذا غلب به بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن وقد تكون بعرف الشرع كالصلوة للدعاء الاذكان والاذكان بعد ان كان في الاصل للدعاء بقي الكلام فيما اذا اقترن اللفظ بقرينة يكون بها ظاهرا في المعنى المجازي منه في المعنى الحقيقي فكلام الآمدي وغيره مصرح بانه من قسم المأول لا من قسم الظاهر وهذا هو الظاهر من عبارة هذا الكتاب وكلام ابن الحاجب محتمل وجعل سعد الدين التفتازاني دخول المجاز في قسم الظاهر اقرب الاحتمالين من كلامه **واما قوله** اقسام منها قسم قريب تاويله يكفيه في الترجيح ادنى مرجح ومنها قسم بعيد يحتاج في قربه وقبوله الى المرجح الاقوى ومنها قسم متوسط بينهما فيحتاج الى مرجح متوسط بين المرجحين ومنها قسم سعيد لا يحتمل اللفظ فيه وبحكم ببطلانه ولا يجوز قبوله **واسلمها** اي هذه الاقسام الاربعة **في المطولات** من كتب الاصول وقد عدمن القريب تاويل الآيات والاحاديث التي يخالف ظاهرها التنزيه وبوهم التشبيه فان الدليل العقلي والشرعي قايم على عدم ارادة ظاهرها بل اتفاق السلف والخلف على منع حملها على الظاهر وهي في ادلة الاحكام الفرعية كثير جدا كتاويل لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك بامر الايجاب لان مطلق الامر قد ورد في قوله استنوا كما هذا عند من يقول بان الامر حقيقة في الندب او للقدر المشترك بينهما واما عند من يقول بانه للوجوب فيكون التاويل للقريب في قوله استنوا حيث حمل على امر الندب وهو خلاف الظاهر بدليل لامرتهم بالسواك ومنه تخصيص امثلة الرمل في الاشواط بخلق الجنس لحديث عباد ابن الصامت الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد رواه احمد ومسلم وابو داود وابن ماجة وعد من البعيد ما ول اصحابنا والحنفية حديث ان غيلان اسلم وتحته عشر نسوة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق سايرهن رواه الشافعي عن الثقة عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابيه وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق معمر قال الترمذي قال البخاري هذا الحديث غير محفوظ والمحفوظ ما رواه شعيب عن الزهري قال وحديث عن محمد بن سويد الثقفي ان غيلان اسلم الحديث واما حديث الزهري عن سالم عن ابيه فانما هو ان رجلا من ثقيف طلق نساءه فقال لعمر لنرجعن نساءك اولا ترحمك وحكم مسلم على معمر بالوهم فيه وقال ابن عبد البر طرق كلها معلولة بان المراد بالاربع الاوائل من نكحهن مرتبا او بان المراد بالامساك ابتداء النكاح ان جمعهن عقد وجوزه بعده كان منسوخا بالاسلام لا يعرف شيا من الاحكام خطاب مثله بغير ظاهر مثل هذا بعيد مع انه لم ينقل الجديد لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ومثله تاويل قوله صلى الله عليه وسلم لعبيدة بن الديلمي وقد اسلم على اختين اختر ايتهما شيت عند الترمذي وطلق ايتهما شيت عند ابي داود وفي اسناده ابو وهب الجيشاني قال البخاري وفي اسناده نظر بمثل ما تقدم مع زيادة الدلالة على ان الترتيب غير معتبر بقوله ايتهما شيت قلنا لو شيت اصحابنا والحنفية الحكم هذا الجمل وانما لهم ادلة مشهورة في الفروع وهذان الحديثان ضعيفان من اصلهما كما اشرنا اليه فنا وليهما انما هو لو وقفت الادلة الصحيحة على تقدير صحتهما ولهذا قال الترمذي ان الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود المانعة من استباحة الفروج الابعد شرعي لجعل هذا التاويل قريبا مع انه لا بعد في ان يراد بالاربع الاوائل ووقع الطلاق انما لا على ما علم من ضرورة الدين من بطلان نكاح الخامسة فصاعدا خصوصا مع ما روي ان اسلامه كان بعد وقعة الطايف فانه حين نقرر قواعد الاسلام **وهكذا** الكلام في خبر فيروز واما التاويل بابتداء النكاح فلا شك في بعده كما ان جمع نسائه في عقد واحد بعيد في العادة **واما العموم** المستفاد من انتهاشيت فظاهره عدم الفرق لاعتبار الترتيب لا العرض لعدم اعتباره ولما ذكرناه عد بعض اصحابنا تاويل هذا الحديث من المتوسط بين القريب والبعيد وعد من البعيد ايضا تاويل اصحابنا والحنفية حديث من

لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له رواه الاربعة وهذا لفظ ابي داود
والترمذي والنسائي في رواية من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له قال
ابن حجر احلف الايمة في رفعه وقال الترمذي الموقوف اصح ونقل
في العلل عن البخاري انه قال هو خطا وهو حديث فيه اضطراب والصحيح
عن ابن عمر موقوف وقال النسائي الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه
قال احمد ما له عندي ذلك الاسناد وقال الحاكم في الاربعين صحيح
على شرط الشيخين وفي المستدرك صحيح على شرط البخاري وقال البيهقي رواته
ثقات الا انه روي موقوفا وقال الخطابي اسنده عبد الله بن ابي بكر والزهري
من الثقة مقبوله يخصصه بالقضا والنذر المطلق والكفارات دون صوم
شهر رمضان والنذر المعين فيصح بيته من النهار مع ان ظاهر العموم لكل
صيام ووجه بعد الحمل على النادر حتى صار كاللغز قلنا كما لا يعد في
تاويله باخراج صوم النفل بالاتفاق والاحاديث الصحيحة كذلك بعد
في تاويله في اخراج صوم رمضان والنذر المعين بالادلة الدالة على صحة
صيامها لبيته من النهار جمعا بين الادلة قالوا فليحمل على اقرب تاويل لنفي
الفضيلة قلنا في ذلك التاويل ابقا الحقيقة وهي نفي ذات الصوم الشرعي
والعموم في بعض الاصناف وفيما ذكرنا من التاويل ابقا العموم فقط دون
حقيقة النفي فكان ذلك اقرب المجازين مع ان التخصيص اغلب فكان الحمل عليه
اولى وعد من البعيد ايضا تاويل الحنفية لحديث عايشة ايما امراة انكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل هكذا في رواية ابي داود الطيالسي
وفي رواية الشافعي واحمد وابي داود والترمذي وابن ماجه فنكاحها باطل
فنكاحها باطل فنكاحها باطل وكلهم من طرق ابن جريج عن سليمان بن موسى
عن الزهري عن عروة عنها وقد تكلم فيه من جهة ابن جريج قال ثبت الزهري
فسالته عنه فانكره وقد اعلت هذه الحكاية عن ابن جريج واجيب عنها على تقدير
صحتها بانه لا يلزم من نسيان الزهري له ان تكون سليمان من ابي موسى وهم فيه
بانه لا يخلو اما ان تكون المراد بانما امراة الصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة

ويكون

ويكون المراد بالبطلان الاول اليه عند اعتراض الولي عليه مطلقا واما
ان يكون المراد بايما امراة المكلفة ويكون المراد بالبطلان الاول اليه لعدم
الكفاءة او الغبن الفاحش في المهر في الجرائر المكلفات لان النكاح للرقيقة
موقوف على اجازة المولى ولغير المكلفة على اجازة الولي لكونه متردد بين
النفع والضرر كالبيع والمكلفة مالكة بضعها فكان كبيع سلعته فاعتراض الولي
لدفع نقصه نقصان الكفاءة او المهر فان الشهوة مع قصور النظر للحديث
ولانهن ربعان الاعتراز ميتات الاختيار مظنها لخلل السلعة ووجه
بعده ابطال التعميم المستفاد من مقام تمهيد قاعدة هي منع المراة من نقصها
نفسها عما لا يليق بمحاسن العادات مع الصريح باداة التاكيد ثم الكرر لدفع
الشهو والتجوز والحمل على الصوت النادر المشبه لقول السيد لعبده
ايما امراة نكحتها فانكحها ثم يقول ازدت المكاتبة ان رضي مولاها ويمكن
ان يجاب بان هذا التاويل لم يبطل التعميم لان عقد غير المكلفة والرقيقة
عندهم موقوف على اجازة الاولياء والموالي لعقد الحرة المكلفة فتوجه التاويل الا
قوله فنكاحها باطل باطل باطل بالاول الى البطلان اما مطلقا او في
بعض الاحوال كما بيناه ولا بعد فيه والتعبير عنه بالبطلان ويكرر ملاءما
للتخصيص على اجتناب ما لا تترتب عليه الثمرة في اغلب الاحوال مع ما روي انه
غالبا مع الخصومات على ان قوله بغير اذن وليها يفهم صحة عقدها مع الاذن
اما العمل بالمفهوم واما لكونه ساكتا عنه مع الاذن فيصح لحكم الاصل فيكون
اذنه اللاحق كاذنه السابق ومقرب التاويل ولو سلم بعد تاويله بالاول
اليه فليتاول بالاضمار اي باطل عند اعتراض الولي وعند المفصة فقد
روي عن ابي حنيفة انه لا ينعقد وعد من البعيد ايضا تاويه الشافعية لحديث
الحسن عن سمرة من ولد ولدا رحمه فهو حر رواه احمد والاربعة قال
ابو داود والترمذي لم يروه الا حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن رواه شعبة
عن قتادة عن الحسن رجلا ورواه ابو ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من
طريق صخر عن الزهري عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بعض الحفاظ

وهم فيه ضمرة والمحفوظ هذا الاسناد حدث نهى عن بيع الولاء وعن هبته
ورده الحاكم هذا بانه روى من طريق ضمرة الحديثان بالاسناد الواحد وصححه
ابن حزم وعبد الحق وابن القطان وقال الترمذي العمل عليه عند
اهل العلم بالتخصيص لعمومه بالاصول والفروع للقاعدة المقررة وهي انه لا
عتق من دون اعتاق وخولفت هذه القاعدة في الاصول لحديث لا يجزي
ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بالشراء من غير حاجة الى صيغة
الاعتاق وفي الفروع لقوله تعالى لقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه
بل عباد مكرمون دل بذلك على ان العبودية منافية للولدية فلا ان يكون الولد
عبدا ووجه بعد ظهوره في كل ذي رحم محرم مع الابوة الى وجه علة العتق الوجود
في الاب والابن وغيرهم فحمله مع ذلك على صورة نادرة مراعاة لقاعدة لا يوافق
عليها بغاية البعد واما المتعذرة فوجوه في تاويلات اصحاب البدع اتباع
الاهوا كتاويل الباطنية وبنى عن الفحشا والمنكر والبغي بابي بكر وعمر وعثمان
وتاويل الخوارج للخسران في قوله تعالى كالذي استهوته الشياطين في الارض
حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى يعني ابي طالب عليه السلام وان المراد
بالاصحاب هم لا غيرهم وتاويل المعتزلة للبيت في قوله تعالى ان اول بيت
وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين بالقلب وكله بالصدر فجعلوه
بيت الله فكان مباركا على الانسان وهدايته تدنى به فان النور الالهي
اذا وقع في القلب يفسح له وانشرح وينبسط ويعقل وينطق وينطوي على
ويتحرك ويسكن الا به وجعلهم مقام ابرهيم عبارة عن الخلة التي توصل الخليل
الخليلة فوصل الى ذلك المقام امن من نار القطيعة وعذاب الحجاب وهذا
طرف من تاويل الباطل وقد تاولوا القرآن من اوله الى اخره على هذا الاسلوب
وزعموا انه المراد وغطوا عن الشرائع والاحكام ومنهم من خصه بالصريح يعني
ان من العلما كالغزالي والبيضاوي وغيرهما بين محض المنطوق بالصريح المقدم ذكره
فهو ما افاده اللفظ بما وضع له وضعا شخصيا او نوعيا فيدخل الحقائق والمجازات
سوا كانت شرعيه او عرفيه او لغويه وخرج عنه دلاله الاقتضا والتبيه فالاشارة

لعدم الوضع فيها وقد وقع بين الاصفهاني والقوانوي مباحثة طويلة في
الترجيح بين القولين عضد فيها الاصفهاني قول ابن الحاجب وموافقيه
واصله ورجحه البرماوي وعليه المتاخرون من اصحابنا وغيرهم والمفهوم كذلك
يعني بخلاف المنطوق على الراس فهو على الاول ما افاده اللفظ مراجوال اللام
غير مذكور وعلى الثاني ما افاده اللفظ بما لم يوضع له سوا كان بحالة المذكور
او لغير مذكور فيكون دلالة الاقتضا والايما والاشارة داخله في المفهوم وهذا
مذهب الغزالي والبيضاوي وغيرهما والامدي جعل ذلك واسطة بين المنطوق
والمفهوم وعلى الثاني من معنيي المفهوم يلزم عن مفرد عقلا او شرعا يعني ان المفهوم
بالمعنى الثاني قد يكون لازما للمفرد والمقتضى للزومه واما العقل مثل ادم
فانه امر يستلزم من جهة العقل الامر بتحصيل القوس والسهم لانخاله الرمي وبهما
واما الشرع مثل اعتق عبدك عني فانه يستلزم من جهة الشرع تمليكه لان عتقه
عنه بدون تمليكه اياه لا يصح شرعا ويلزم عليهما يعني على المعنيين عن مركب
اما مفهوم موافق يعني الحكم عن المذكور او لجهته في المذكور كالجزا بالكون من
مثقال الذرة يكون موافقا لحكم المذكور نفيا او اثباتا كفحوى الخطاب وهو
ما كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور كالجزا بالكون من مثقال الذرة فانه
اشد مناسبة من الجزا بمثقالها المذكور في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكالضرب فانه اشد مناسبة للتاخير من الناقيف
المذكور في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وبما دون القطار اشد مناسبة للتاذية
من القطار المذكور في قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقطار يوده
اليك ومما فوق الدينار اشد مناسبة لعدم التاذية من الدينار المذكور في قوله
تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يوده اليك ولحنه اي لحن الخطاب وهو ما
كان حكم غير مذكور مساويا لحكم المذكور كتحريم احراق مال اليتيم فانه مساو
لتحريم الاكل المستفاد من لو عبد عليه في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى
ظلما لاستوائهما في الاتلاف والفحوى واللحن معناهما في اللغة معنى الخطاب قال
الجوهري فحوى القول معناه ولحنه وقال في قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول

اى فى فحواه ومعناه والمراد به المعنى الخفى كما قال ابو زيد يقول لحن لى بالتخفيف
الحن لحنا اذا قلت له قولا لا يفهمه عنك ويخفى على غيره ويقال عرفت ذلك
فى لحوى كلامه بد ويقصر ويقال فى كلامه الى كذا يلحن لحنا اذا ذهب
به اليه وما ذكر من تسميه الاولى بلحوى الخطاب والمساوى بلحن الخطاب
مذهب كثير من العلما وكثيرهم يتمون كل واحد من القسمين بكل واحد من
الاسمين ومنهم من يسمى الاولى بهما دون المساوى وهو القابل بان المساوى ليس
من مفهوم الموافقه وهذا خلاف فى الاصطلاح ولا مشاحه فيه ولما لم يكن معرفه
كون الحكم فى المسكوت عنه اشد مناسبه منه فى المذكور او مساويا الا بعنان المعنى
المناسب المفصود من الحكم كالاكرام فى منع التاقيف وعدم تضييع الاحسان الى السا
فى الجزا بالمثقال والامانه فى ايداع القطار وعدمها فى عدم ايداع الديناد والاملاك
فى تحريم اكل مال اليتيم اختلف فى وجه الدلاله على الحكم فى المسكوت عنه فقيل
ان ذلك من جهه القياس لتوقفه على معرفه الجامع كما بيناه وهو المسمى بالقياس الجلى
كما يجى ان شا الله تعالى واختاره صاحب الفصول من اصحابنا وعزاه الى الجمهور وسوا
فيه الاولى والمساوى فلا يكون من باب المفهوم وقيل انه من باب المفهوم لا من باب
القياس وهذا هو المشهور ونقله الرافعى وغيره عن الاكثرين وقيل ان الاولى
من باب المفهوم والمساوى من القياس وهو مذهب ابى الحاجب ومن وافقه والاظهر
ان مستند الحكم فى المسكوت هو لحوى الدلاله اللفظيه لا الدلاله القياسيه للقطع
بان العرب انما يتوددون بمثل هذه العبارات المبالغه فى التاكيد للحكم فى موضع
السكوت حتى كانها موضوعه بالوضع النوعى للمبالغه المذكوره ولذلك كانت افضى
من التصريح بحكم غير المذكور الا ترى اذا قصدوا المبالغه فى كون احد الامرين
سابقا على الاخر قالوا هذا لا يلحق غبار ذلك وانه ابلغ من قولهم ذلك سابق على هذا
وهكذا اذا قال قايل لا نسلم ان مثقال ذر كان ابلغ فى فهم المنع مما فوق المثقال
من التصريح به قطعا ولعل ذلك من الفيان الذى جعله الشارع حجه لانه يعرفه
كل من عرف اللغه من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعى وهذا
ظاهر فى الاولى واما المساوى فيحتمل الامرين ويمكن ترجيح المفهوم بان قوله تعا

الاصل

ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مايتين معلوم انه لا يراد منه خصوص
وجوب ثبات العشرين للمايتين بل المراد منه تعميم وجوب ثبات الواحد للعشره
سوا كان فى هذا العدد اقل او اكثر وانه يقال فى قول القايل حرمت الخمر
لاسكاره وقد اختلف فى هذا الحلاف فقال الجوينى فى البرهان انه لفظى
وقال غيره انه معنوى لان من فوايد انا اذا علنا ليس بها شا جاز النسخ
به والا فلا لجوز عند ما نعى النسخ به على الاطلاق ومفهوم الموافقه قد يكون
قطعيا وهو اذا كان التعليل بالمعنى قطعيا كالاسله المذكوره وقد يكون
ظنيا اذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعى رضى الله عنه اذا كان
قتل الخطا يوجب الكفاره فالعمد اولى واذا كانت اليمين المعقوده توجب
الكفاره فالغموس اولى وانما كان ظنيا لتجويز الا يكون المعنى فى قتل الخطا
والليمين غير الغموس الزجر الذى هو اشد مناسبه للعمد والغموس بل التدارك
والتلافى والكفاره انما سميت كفاره لتغطيتها للحكم وستر والعمد والغموس
عظيمان لا يستر عقابها ثواب الكفاره واما مفهوم مخالفه وهو ان يكون
المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا او نفيا ويسمى دليل الخطاب اما
لان دلالته من جنس دلالة الخطاب اولان الخطاب دال عليه او لمخالفته
منطوم اللفظ ويسمى مفهوم المخالفه وهو ظاهر الوجه ومنه مفهوم الصفه
والشرط والغايه والعدد اما مفهوم الصفه والمراد بها لفظ مفيد لاخص عين
معضل عنه ليس بشرط ولا استثنا ولا غايه ولا عدد فلا النعت فقط فيدخل
فيها العله والظرف والحال فكقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى كل ابل سايمه من
كل اربعين ابنه لبون وفى كتاب ابى بكر لانس بن مالك حين وجهه الى البحرين
حكايه عن فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفى صدقه الغنم وفى سايمتها
اذا كانت اربعين فيها شاه والسايمه صفه تدل على نفى وجوب الزكوه فى المعلوفه
واما مفهوم الشرط والمراد به ما علق من الحكم على شى باداه شرط كان واذا ونحوها
وهو المسمى بالشرط اللغوى وليس المراد الشرط الذى فيم الثب والمانع السابق بيانها
فى خطاب الوضع فكقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل بمفهومه

على ايمن ان لم تكن اولات حمل لم يجب الانفاق عليهن ولهذا ذهب الشافعي الى
ان المبتوتة لا نفقة لها ان لم تكن حاملا واما اصحابنا والحنفية فيقولون ان
فايدة الشرط ان مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان ان النفقة تسقط اذا مضى
مقدار عدة الحمل فجاء ذلك فنفى ذلك الوهم ومن شروط العمل بمفهوم المخالفة الا يظهر
له فايدة سوى التخصيص واما مفهوم الغاية وهو ما يفهم من تقييد الحكم بما دون
غايته كالى وحتى وكقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره يفهم منه اذا نكحت زوجا اخر حلت له بشرطه واما مفهوم العدد والمراد به ما
يستفاد منه من تعليق الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
اى لا اكثر من ذلك وكقوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة اي لا اقل من ذلك واما
يجعل مفهوم المخالفة عند معتبريه حيث لا فائدة للتقييد بشئ مما الصفة والشرط
والغاية والعدد وغيرها سوى التخصيص للمذكور بالحكم اما اذا ظهر له فايدة
غير التخصيص للمنطوق بالحكم ونفي الحكم عما عداه بطرق الاحتمال الى المفهوم ويصير
الكلام مجملا فيه فلا يقضي فيه لموافقه ولا لمخالفه مثل ان يكون المسكوت عنه اولى
بالحكم من المنطوق او مساويا له فانه قد يستغنى بطريق الاولوية او المساواة
عن ذكره كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لان نخرهم قتل الاولاد
حالة امن الفقر اولى منه حالة خوفه مثل ان يكون المذكور غالبا في العادة بيان
لذلك لا للتخصيص نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم لما كان الغالب كون
الربائب في الحجور وانه من شاء منهن خص هذا الوصف بالذكر لغلبة حصوله في الوجود
لا للتقييد ومثل ان يكون المذكور موافقا للواقع فلا يوجد للوصف مفهوم مثل
قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه لا يتأتى
الا مع ارادة التحصين فان امر المطيعة الموافقة للبغاء لا يسمى اكراها ولا امرا اكراها
وقد روي ان هذه الاية نزلت في معاذه ومسيكة جاريتي عبد الله بن ابي كانتا مسلمتين
وكان يكرههما على البغاء تطلبا منها **قلت** **فان قيل** يجوز ان يكون كان لهم
للامرين التحصن والبغاء ذلك امر مادون بعيد الوقوع فاشبه
المحال ومثل ان يكون جوابا لسؤال سائل عن المذكور او في حادثة خاصة بالمذكور

مثل ان يقال هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون
الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة والاطلاع على ذلك من فوائد
معرفة اسباب النزول وسبب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومثل ان يكون
الحكم في المسكوت معلوما للمخاطب وفي المذكور مجهولا كما لو قيل الصلوة المفروضة
فرضها كذا وكذا فلا يقال مفهومه ان المفروضة ليست كذلك لان ذلك
معلوم ومثل ان يكون القيد لكونه مفهوما فيكون بيانه اللفظ الذي يحتاج اليه
في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ومثل ان يقصد بذكره زيادة الامتنان
على المسكوت كقوله تعالى لتأكلوا منه لحما طريا فلا تؤخذ منه منع القيد ومثل ان
يخرج مخرج التفخيم والتأييد كحديث لا يحل لامرء ان يؤمن بالله واليوم الاخر ان يحد
على ميت الحديث فلا يؤخذ منه الحل لمن لا يؤمن بالله واليوم الاخر وقد ذكر صور غير
ذلك لا حاجة الى التطويل بها بعد تقرر الضابط ومنها يجيء الصفة للتوضيح فان
كان يحتمل للتخصيص والتوضيح جاء الاحتمال في المفهوم كما في قوله عليه الصلاة
والسلام لما استعار من صفوان ابن امية ادرعا اغصبا يا محمد فقال بل عارية مضمونة
يحتمل الايضاح ان العارية شأنها ذلك فيكون حكما للعارية مطلقا كما تذهب
اليه الشافعية ويحتمل التخصيص اي شروط فيها الضمان فلا تكون العارية مضمونة
حتى يشرط فيها ذلك كما تذهب اليه اصحابنا والحنفية ومنها وهو من الفوائد المختصة
بالعدد ان يقصد به التكثير كالالف والسبعين ونحوهما مما يستعمل في لغة العرب
للمبالغة ولهذا قالوا ان قولهم اسماء العدد نصوص مخصوص بما اذا لم يقم قرينة
على ارادة المبالغة يخرجه الف مرة فلم احد له به يعلم ضعف لا يحتاج بقوله
صلى الله عليه وآله وسلم لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
تارة على السبعين لانه يحمل على انه عليه الصلاة والسلام اراد الطهارة الرحمة
والرافة بامته والدعاء لهم الى ترحم لبعضهم لبعض لانه فهم منه مخالفة الزايد
للمذكور كيف وقد قال فلم يغفر الله لهم واراده بقوله ذلك بانهم كفروا بالله
ورسوله فليس المقصود بهذا العدد تحديد المنع وانما هو كقول القائل لمن سأله
حاجة لو سألتني سبعين مرة لم اقضها ولهذا بين العلة التي لاجلها لا يغفر استغفار

الرسول وهي كغرهم وهنهم وهذا المعنى فايم مع الزيادة على السبعين وقد جا
في الرواية ما يدل على انه صلى الله عليه وسلم فهم هذا المعنى فانه عند البخاري
في باب الجنائز بلفظ لو اعلم انى ازدت على السبعين لزدت عليها **واعلم** ان مفهوم
المخالفة مختلف فيه على اقوال كثيرة فاما مفهوم الصفة فهو حجة معمول بها عند اكثر
اصحابنا والشافعي ومالك واحمد وفي عتمد معزى المشنى حكاه عنه القاضي ابو بكر
الباقلاني في التقريب والجويني وغيرهما وفي عتمد القسم من سلام وعزاه عنه الامدي
وابن الحاجب وابن السمعاني وهو مروي عن الجويني والمزني وعزاه صفري والمروزي
وابن خيران وابي ثور والصيرفي والاشعري واحتجاج اصحابنا بمفهوم قوله تعا
ومن قتل متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم على ان لا جزاء على الخاطي قال الامير الحسين
ولا اعلم قايلا من اهلنا خلافا فيه قلت على ان مفهوم الصفة معمول به عندهم اذا لم
يعرف بين الجمال وغيرها من انواع الصفة في هذا الباب احد من العلما وقد
قال الفقيه يوسف في الثمرات ان سبل هذا سبيل قوله عليه الصلاة والسلام
في سايمة الغنم زكوة ولا يقال انهم انما نفوا وجوب الجزاء على الخاطي رجوعا الى
الاصل لانه يصحل بالقياس على سايمة محظورات الاحرام وضمان الاموال فلولا العمل
بالمفهوم لوجب القول بالوجوب عملا بالقياس وفي حجته بعض اصحابنا كالامامين
يحيى بن حمزة واحمد بن يحيى عليهما السلام والحنفية وبعض الشافعية والمالكية واحمد
الغزالي والامدي واختلف كلام الرازي فاختاره في المعالم الاول وفي المحصول
والمنتخب الثاني ومنهم من قال بمفهوم الوصف المتابع مثل اكرم الرجل الطويل
الابيض دون غيره لان الاجتماع متابعة الاوصاف يفيد تاكيد الحكم فما عدا
بخلافه وضعف اختيارها فانها لغير ذلك وروي عن ابي عبد الله البصري انه
حجة في بلاد صورة احد هي ان يكون الخطاب ورد للبيان يحيى في سايمة الغنم زكوة المعنى
لا يه الزكوة وثانيها ان يكون الابتداء بالتعليم كحديث اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قايمة بحالها مفهومه عدم التحالف مع عدم قيام السلعة ثالثها ان يكون ما عدا الصفة
داخلا بحتها كالحكم بالشاهدين لان المفهوم وهو الشاهد الواحد داخل تحت لفظ
الشاهدين فلو لم يكن الحكم في الواحد مخالفا لما كان لذكر الاثنين فايدة والمنصوص عليه

عبد الله بن حمزة عليه السلام بعضيل اخر مقرب من هذا وقال الجويني انه حجة
فيما اذا كان الوصف مناسبا يحيى في الغنم السايمة زكوة لما في خفة مؤنة السوم
من المناسبة للمواساة بالزكوة بخلاف يحيى الغنم العفر الزكوة لكونها احب لسيد
في معنى اللفظ وهذا الاقوال مبنية على ظهور انتفاء ما عدا التخصيص من فايدة
التقييد بالصفة فما ذكروه وظهورا فيها لا ينفي ظهورها في غيره **واعلم**
ان هذا الخلاف في الصفة مشروط بانه عند البعض ان يكون هناك اسم يحيى
عليه الصفة متقدم او متاخرا ما لو كان الاسم المشتق وحده يحيى في سايمة الزكوة
فلا مفهوم له لاحتمال الكلام بدونه كاللقب والاكثرون لا يشترطون ذلك لان
على السوم الزايد على الذات بخلاف اللقب وعند اخرين ان يكون الصفة مما يطرد
او يزول اما اذا كانت ملازمة للجنس كالطعم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا تبيعوا الطعام بالطعام فهو قريب من التخصيص بالاسم والاكثرون على خلاف
ذلك ويقتصرون على الضابط المذكور واما مفهوم الشرط فقال به القايلون
بمفهوم الصفة وبعض المانعين لها كما لمنصور بالله عبد الله بن حمزة وحكاه عن
شيخه وكالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي الحسن البصري والصفة يحيى بن حسن القرشي والجويني
والامام الرازي وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم وقال الامام المهدي احمد
ان يحيى بعد البحث عن مراد له الخلاف لاحتمال جواز ان يكون لهذا الشرط شرطا اخر
يخالفه فيه فيكون موافقا واختاره السيد ابو طالب في المجزي واما الامام يحيى
ابن حمزة عليه والقاضيان عبد الجبار والباقلاني وابو علي وابو هاشم والغزالي
والامدي فعلى المنع فيه كمفهوم الصفة وهو مروي عن عبد الله البصري وقد
مر مروي عنه القول به واما مفهوم الغاية فقال به القايلون لمفهوم الشرط
وبعض المانعين له كالسيد ابي طالب والامامين والقاضيين والغزالي والشيخ
الحسن وحفيده وحكاه الامام المهدي والسيد ابرهيم والشيخ الحسن والقاضي
عبد الله الدواري عن الجمهور وقد ذهب بعض العلما الى ان دلالتها على انتفا
حكم ما قبلها عن بعده من قبل المنطوق وحكي عن الجبا شيد المنع وفاقا للمختصر
كما تقدم واما مفهوم العدد فقال القاضي عبد الله الدواري لا اعلم خلافا

في مفهومه الاعم من ابى المفهوم حمله وهو قول ابى حنيفة فجعله اقوى من مفهوم
الغايه وهذا منه عجب فانه يحكى من مذهب صاحب الجوهره ما يدل على ان
مفهوم الغايه اقوى من مفهوم العدد لانه يجعل مفهوم الغايه مطلقا ومفهوم
العدد اذا كان ثبوتا لمحتمل كالصفه والشرط وفيما عداه موضع اجتهاد ثم ان
الامام الرازي والعلامه القرشي وغيرهما عملوا المفهوم الشرط ومفهوم العدد
والقاضي البيضاوي عمل مفهوم الصفه دونه ولذا جعل القاضي عبد الوهاب
ابن السبكي الصفه سواء كانت مناسبه او غير مناسبه اقوى من العدد واما النواوي
فقال ان مفهوم العدد باطل عند الاصوليين سواء كانت مناسبه او غير مناسبه
والذي يترجح ان مفهوم العدد في مرتبه مفهوم الصفه وهو اي المفهوم المذكور
الذي هو مفهوم الصفه والشرط والغايه والعدد المختار انه معمول به بالشرط
المذكور **والا انسفت فايدة الذكر** لها ان تخصان على وجوب العمل
بهذه المفاهيم الاربعه جملة فنقول الاولى ان يقال لو لم يفد لخصص محل
النطق بالمذكور على المخالفه لم يكن لتخصصه بالذكر فايده والتالي باطل فكذا
المقدم اما الشرطيه فلان المفروض عدم فايدة غير التخصيص واما الاستثنا
فلانه لا سبيل انه ثبت تخصيص من اجاد البلغا لغير فايده فكلام الله وكلام رسوله
احدى واعترض بان حاصل ما ذكرتم اثبات لوضع التخصيص بنفي الحكم عن
المسكوت عنه بما فيه من الفايده وانه باطل لان الوضع انما ثبت بالنقل وجب
بانا لا نسلم ان دلالة التخصص على مخالفه المسكوت للمذكور بالوضع لم لا يكون
بالعقل كما قال به البعض او بان العرف العام بقصد اليه ويفهم كما ذهب
اليه الرازي في المعالم سلمناه فلا نسلم انه اثبات الوضع بالفايده بل ثبت
بطرق الاستقراء منهم ان كل ما ظن انه لا فايده للفظ سواء بعينه لمعنى كون
مراده وهذا كذلك فاندرج في القاعده الكليه الاستقرائيه فكان اثباته
بالاستقراء لا بالفايده وانه يفيد الظهور فيه فيكفي به سلمناه لكن لا نسلم بطلان
لانا اثبتنا جمعا دلالة النسبه نفاديا عن لزوم الاستعاده في كلام الشارع
فاثبات دلالة المفهوم حذرا عن لزوم انتفا فايدة الذكر اولى اذ لا شك

واجيب في ان البعد اخف محذورا من عدم الفايده فهذا الجواب الاخير
ناسب من يجعل دلالته من جهة الشرع لا غير **اعترض** ثانيا بالنقض الاجمالي
بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون ما ذكرتم من مفهوم اللقب كذلك اذ يجري فيه
مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فلزم ان
يعتبر والاتفاق بخلافه وتكلم على انه غير معتبر واجيب بان اللقب لما سقط
لاخلال الكلام فذكره لنفي الاخلال وهو اعظم فايده فلم يصدق انه لو لم
يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا فانتفت دلالته على المفهوم **اعترض** بالتزام
منع الملازمه يعني لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فايده بل فايدته اما تقويه
دلالته على المذكور ليلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال في
الغنم زكاه هاز ان يكون المراد المعلوفه تخصيصا فلما ذكر السايمه زال الوهم
واما ثواب الاجتهاد بالقياس وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور بعين جامع
فلا تخلو ضرورة عن فايده تما ذكرنا **واجيب** بان الخلو عن الفايده متحقق
في بعض الصور فانكاره مكابره وما ذكرتموه من الفايده وكذا غيره ليس
بلازم فيجوز عدم الفايده بحكم الاصل بل عدم ظهورها بحكم الوجدان
وهو كاف في المطلوب لان شرط المفهوم ان لا يظهر غيره من الفوايد لا عدم
غيره في نفس الامر ثم ان العموم والقياس انما يكونان على تقدير الاولويه والمساواه
وقد شرط عدمهما **وتقرير** الثانيه ان يقال لو لم يكن التعليق بالصفه دالا
لغه على نفي الحكم فيما عداها لما فهم منه اهل اللغه ذلك والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الاولى فظاهر لاستحاله فهم اللغوي من اللفظ ما لا دلالة له عليه واما
الثانيه فلان ابا عبيد معمر بن المثنى وابا عبيد القاسم بن سلام وهما ائمة اللغه
والاول شيخ الثاني فهما ذلك وقالا في قوله صلى الله عليه وآله وسلم في الواحد
يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان
والحاكم من حديث وبر بن ابي دليله عن محمد بن عمرو عن ابي سلمه وعنهم من طرق
محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص عن ابيه وهذا اسناد جيد انه يدل
ان لي غيرا لواجد لا يحل عرضه وعقوبته وما لا في قوله صلى الله عليه وآله وسلم

لان يمثلي جوف احدكم قيحا خير له من ان تمثلي شعرا رواه مسلم عن سعيد بن
وقاص والبخاري عن ابن عمر وابو داود بالاسناد على شرطهما عن ابي هريرة لما
قيل ان المراد بالشعر هنا الهجا مطلقا او هجا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم خاصة
لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلا معنى لان قليله وكثيره سوا فجعلا الامتلا من
الشعر في قوة الشعر الكثير فهما منه ان غير الكثير ليس كذلك فالزما من تقدير
الصفة المفهوم فكيف لو صرح بها قال ابو علي اللولوي يلغز في ابي عبيد
انه قال وجهه انه يمثلي قلبه حتى يشغله عن القرآن وذكر الله فاذا كان القرآن
وذكر الله الغالب فليس جوف هذا عندنا حاملا بما الشعر بل جا في الصحيحين عن ابن
مسعود وهو من اهل اللسان انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات
يشرك بالله شيا دخل النار وقلت من مات لا يشرك بالله شيا دخل الجنة قال
وهذا مصير منه الى القول بالمفهوم لان الجملة حالية وقد عرفت انها من باب
الصفة هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة والكل عالمون باللغة
فالظاهر فهم ذلك لغة فثبت طهورا فادونه لغة وهو المطلوب واعترض بانا
لا نسلم ان ابا عبيد والشافعي فهما ذلك لغة لجواز ان يكون فهمهما على اجتهاد
وهو الاستدلال والنظر في المباحث اللغوية واجيب بان هذا البحث قائم في
اكثر اللغة لانها انما ثبت بنقل الاحاد فانه انما يكون فاديا لو كان المدعى القطع
بمفهوم الصفة لكن المدعى هو الظن والتجويز لا يقدح فيه والا لزم الاشتغال بما
نقله الاحاد من اللغات لقيام هذا التجويز فيه اعترض ثانيا بالمعارضة
بمذهب الاخفش مع علمه بالعربية فدل على انه ليس من مفهوم اللغة واجيب
بانه لم يثبت نفي الاخفش له عاما كما ثبت عن ابي عبيدة ومن معه لانهم كثير واذا دل
في مواضع كما علم فصار القدر المشترك مستفيضا والشافعي روى عنه اصحاب
مذهبه مع كثرتهم وعلمهم والراوي عن الاخفش ليس كذلك ولو سلم فذكرناه
ارجح من الاخفش لتعددهم وكونهم اعظم منه في العلم والدين ولو سلم فشهادتهم مثبتة
وشهادتهم نافية والمثبتة اولى بالقبول من النافية لانها انما سغ لعدم الوجدان
وانه لا يدل على عدم الوجود الا طا والمثبتة تثبت الوجدان وانه تدل على الوجود

قطعا ولو سلم فالمعارض ضعيف لامكان الجمع بان المثبتين انما اسمعا حديث
لم يظهر فايدة غير التخصيص والبيان وما نافع في مقام ظهرت له فايدة اخرى
وهاتان الحيثيتان قاضيتان بجمع المفهومات المعمول بها ولنا حجة في مفهوم الشرط
خاصة وهي انه اذا ثبت كونه شرطا فانه يلزم من انتفايه انتفا المشروط فان ذلك
هو معنى الشرط قيل في الاعتراض عليه اولا ما علق به الحكم بكلمان ونحوها مما
يسمى شرطا بحسب اللغة لا يجب ان يكون شرطا يلزم من انتفايه انتفا الحكم اذ قد يكون
سببا بل انه الغالب في الاستعمال قلنا ان لم يجر العرف على الاسباب فلا اقل
واما ان جرى العرف فيها فالظاهر العرف فاذا انتفى السبب الخاص حكم بانتفا مطلق
السبب لان الاخر وان كان جائزا لكن الاصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحيث ثبت
انتفا الحكم ظاهرا وهو المطلوب قيل في الاعتراض عليه ثانيا هو منقوض نقضا
اجماليا بان ان ترد في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن
تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن
والاكراه عليه غير جايز في جميع الاحوال قلنا الاكراه مع عدم ارادة التحصن
والبغي للمجموعات فهذا المفهوم قد خرج من كونه دليلا لامتناعه في ذاته
وعلى فرض كراهة التحصن والبغا معا لجاز مع كونه في غاية البعد بان هذا
الشرط خرج مخرج الغالب لان الاكراه يكون في الغالب عند ارادة التحصن
واعترض ثالثا بان المذكور بعد كلمان ونحوها شرط لايقاع الحكم لا لثبوت
الحكم فلا يلزم من انتفايه سوا انتفا الايقاع وهو لا يستلزم انتفا الوقوع
وتحقيق ذلك انه ان اريد انه شرط للنسبة النفسية فسلم ولا يلزم من انتفايه
الا عدم الحكم النفسي وهو الذي نريد وان اريد انه شرط لمعلومتها الخارجي فهو
ممنوع وهو الذي وقع النزاع فيه واجيب بان مرجعه الى اللحلان في
ان اثر الشرط في منع السبب الذي هو الايقاع كما هو مذهب الحنفية او منع الحكم
فقط وهو الوقوع كما هو مذهب اصحابنا والشافعية والحق ان اثره في منع الحكم
فقط للقطع بانا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر ان الدخول شرط لوقوع
العتق لا انشاءه الذي هو تصرف منا بالتنجيز او التعليق ولنا حجة في مفهوم من

الغايه خاصه وهان معنى قول القايل صوموا الى الليل ان طرف الصوم وهو وجوب الصوم طرف النهار وهو اخرج منه مقدرا لوجوب بعده خلاف المنطوق لاقتضا التقدير كون اخر جزء من النهار ليس طرفا للصوم بعد ان كان بعض المنطوق كونه ظن فاله

احتج النافون لجميع ما تقدم من المفاهيم بوجوه منها انه لو ثبت المفهوم الذى هو دليل الخطاب لثبت بدليل والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فبالاجماع واما بطلان التالى فلان ثبوته اما بدليل عقلى او بدليل نقلى متواتر وهما منتفيان والاجماع لا يفيد بيان ذلك ان العقل لا مجال له فى ان دليل الخطاب يدل على الحكم فى المنطوق وعلى نفيه فى المسكوت وضعا لما تقرر من ان الاوضاع انما تثبت بالنقل والمتواتر لا سبيل الى اثباته والحمل اصوليه لا يفيد فى مثله نقل الاحاد ومنها انه لو ثبت مفهوم المخالفه لثبت فى الخبر لكنه لم يثبت فيه فلم يثبت اما الشرطيه فلان الذى ثبت به فى الاستثنا وهو الجذد عن عدم الفايده قايم فى الخبر واما الاستثنائيه فلانه لو قال فى الغنم السائمه لم يدل على عدم المعلوفه بها وذلك معلوم من اللغه والعرف ومنها انه لو ثبت مفهوم المخالفه لما ثبت خلاف المفهوم والتالى باطل فالمقدم مثله اما الاولى فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف لان الاصل عدم التعارض واما الثانيه فلانه قد ثبت فى نحو لا تكلموا الوالى اضعافا مضاعفه فان قوله اضعافا مضاعفه فى معنى الوصف كما سبق ومفهومه عدم النهى عن القليل وقد ثبت بالنهى عن القليل والكثير وبهذا تمسك به النافون من الشبه اما الاولى فبانا لا نسلم اشتراط التواتر وعدم افاده الاحاد فنقول بقبول الاحاد فى مثله والا امتنع العمل باكثر الادله والاحكام لعدم التواتر فى مفرداتها وايضا فانا نقطع بان العمل فى الاعصار والامصار كان مكتفين فى امر معانى الالفاظ بقول الاحاد المعروفين بالثقه والعداله وتعلم كما فى عبده والاصمعى والخليل وغيرهم واما الشبهه الثانيه فمحلها منع الثالثه وهى الاستثنائيه القايله بان مفهوم المخالفه لم يثبت فى الخبر بل هو ثابت فيه كما فى الانشا كما يجى قول الفقها الحنفيه ايمه فضلا ومطلق الغنى ظلم عند قصد الاضرار الى غير

ذلك من الاخبار الواقعه مع عدم فهمه نفى المفهوم وقيام القرينه على بعضه فى بعض المواضع كما فى قولنا فى السام الغنم السائمه لا نسلم فى ذلك واما الشبهه الثالثه فجوابها منع المقدمه الاولى وهى الشرطيه القايله بانه لو ثبت مفهوم المخالفه لما ثبت خلافه قولكم فى سانها لو ثبت لثبت التعارض بين الدليلين قلنا ممنوع فان المفهوم دليل ظنى فاذا قام قاطع لخالفه لم يقع المفهوم على معارضته فان القاطع يدفع الظاهر فلا يقع تعارض من الطرفين ولو سلم ان ثبوته يستلزم التعارض قلنا لكن التعارض وان كان خلاف الاصل فانه يجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل البراه ويجب مخالفتنا للدليل وهو اكثر من ان يحصى واعلم ان هذه الشبهه قد تقرر على وجه يندفع معه الجوابان وهو انه لو كان دليل الخطاب ثابتا لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف الاصل واذا لم يثبت لم يلزم وما يفضى الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبه الى ما لا يفضى اليه والمرجوح منتف فما لم يقم عليه دليل فان اقام القايل بدليل الخطاب عليه دليلا صحيحا دليلنا فكان دليله معارضه والمعارضه لا تقدح فى صحة الدليل وجوابها على هذا التقرير انا لا نسلم ان التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل لانه فى الحقيقه ليس بتعارض لعدم كونهما متساويين فى القوه ولو سلم فلا نسلم ان خلاف الاصل فى بعض الصور وهو فيما اذا كان عند المخالفه انما يقتضى الرجوحيه فى ذلك البعض لا مطلقا وهى لا تقتضى الا الانتفا فى موضعها وهو لا ينافى ما ادعيناه من ثبوت دليل الخطاب فى الجمله بان لا يكون هناك دليل يدل على مخالفه المفهوم

مسئله فى مفهوم اللقب وهو نفى الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل فى الغنم زكاه وزيد قايم فانه يدل عند مثبته على نفى الزكوه عن غير الغنم وعلى القيام عن غير زيد ومنه الاسم المشتق الذى قد غلب عليه الاسميه كمتمثل الغزالى لا تشبعوا الطعام بالطعام وكذلك الاسم المشتق الذى لم يلحظ فيه المعنى نحو فى الماشيه زكوه فانه مثل قولك فى الغنم زكوه والقول بمفهوم اللقب مذهب بكر الدقاق محمد بن محمد بن جعفر الفقيه الشافعى والد ابى بكر ابن فورك من الشافعيه وقال

وقال الجويني انه صار الى مفهوم اللقب طوائف من الشافعية ونقله
ابو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصور بن احمد ومنهم من عزاه الى احمد نفسه
قال ابو الخطاب وبه قال مالك وداود وحكى ايضا عن ابن القصار
وخوين منداد من المالكية ومبيه مكتوبة ومفتوحة وقيل انه اخذ هذا القول
لمالك من استدلاله على عدم اجزاء الاضحية اذا ذبحت ليلا بقوله تعالى ويذكروا
اسم الله في ايام معلومات قال فذكر الايام قد يذكر الليالي ذكى الرازي
واصحابنا ينسبون هذا القول الى احمد ولعل الوجه الوجه والماخذ الماخذ و
الجمهور على انه لا يعمل مفهوم اللقب لحصول الفائدة بذكره يعني ان المفهوم
انما يعتبر لتعيينه فائدة لا تنفك غالبا من القيود كما عرفت واللقب قد اسقط فيه
المقتضي لاعتبار المفهوم لانه لو طرح لاختل الكلام فذكره لاستقامة الكلام
وهو اعظم فائدة وهذه الطريق اقوى ما يتمسك به في ابطاله و ايضا لو عمل
به لا يلزم نحو قولنا محمد رسول الله والعالم موجود ظهور الكفر لان مفهوم
الاولى نفي رسالة غير نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من الانبياء ومفهوم الثاني
نفي وجود غير العالم وكذا زيد موجود او عالم او قادر ومفهومه نفي هذه الصفات
عن الغير واجيب عن هذا الوجه بان المفهوم انما يحتج به عند عدم معارض
الدليل انما اذا اقام الدليل القطعي على الخلاف امتنع العمل به كغيره من انواع
دليل الخطاب و احتج القائلون بمفهوم اللقب بانه وقع فهم نسبة الولد الى الام
الحصر من نحو قول القائل لمن خاصمه لست امي بن ابيه وتبادر ذلك
الفهم من مثل هذا الخطاب ولذلك وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولو لم مفهوم
اللقب لما تبادر ذلك والجواب ان ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهي الخصام
وارادة الايذاء والتعنيف وكلما توهم في مقام الخصام مراد به ذلك غالبا فلا يكون
من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة **مسئلة** ومفهوم الحصر مثل
ما العالم الا زيد وما انت الا ميتي وعند ذلك مما يفيده النفي والاستثناء منه
فهل يفهمان الا القوم الفاسقون وبالله الا الذين تابوا والحصر بالنفي والاستثناء
يفيد النفي منطوقا والاثبات مفهوما و مثل انما العالم زيد وانما انت ميتي

وهو الحصر بانما يفيد الاثبات منطوقا والنفي مفهوما و مثل العالم زيد
والرجل عمرو والكرم في العرب والابوة في قريش وصدق من خالد ما عرف به
المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويكون الخبر
اخص منه يجب المفهوم سواء كان علما او غير علم ومنه قوله صلى الله عليه وآله
تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولهذا احتج به اصحابنا والشافعية على تعين
التكبير وخالف فيه الحنفية بناء على اصلهم في منع المفهوم وعكسه ايضا كذلك
عند علماء المعاني مثل زيد العالم او مثل تقديم المفعول كقوله تعالى اياك نعبد
واياك نستعين واناي فارهبون **اذا عرفت** ذلك فمفهوم الحصر قد **قيل به**
و قد قيل **بعينه** انما مفهوما لا وانما اعترف به اكثر منكري المفهوم كالقاضي
ابي بكر الباقلاني والغزالي وامام الحنفية على تعينهم وانما مفهوما انما فاثبتها والجمهور
على اثباته كالشيخ ابي اسحق والغزالي والامام الرازي واتباعه وقال القاضي
ابو بكر الباقلاني لا يبعد انها ظاهرة في الحصر ونفاه الآمدي وابو حنيفة
والحنفية واما الثالث فنفاه القاضي ابو بكر الباقلاني وجمع المتكلمين وتبعهم
الآمدي وابن الحاجب واما الحنفية فعلى اصلهم والاكثرون على الاثبات **لنا**
في اثبات المفاهيم المذكورة **الاستقراء** لاستعمالات الفصحاء فان ائمة العربية
اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات وعلى افادة انما للحصر ولذلك اطبق
عليه ائمة النحو والتفسير وابو حيان نقل ذلك في كتبه البحوة كشرحه التسهيل
والتسهيل والارتشاف وشرح الغاية ومختصر المقرب وغيرها ومن تامل كلامهم
لا يشك في اجماعهم عليه وكذلك اطبق علماء المعاني على افادة الثالث الحصر
حتى قال صاحب المفتاح المنطقيون زيد والمنطقون كلاهما يفيد حصر الانطلاق
على زيد ووجه المناسبة في هذا النوع انه لما كان ظاهرا في الخسيسة والعموم
على ما هو قانون الخطابات افاد الجاد الجنس مع زيادة الوجوه والمعنى
للحصر شواهد وقولهم ان الاثبات في مثل ما جاءني احد الا زيد مسكوت عنه
فلا يستفاد منه ثبوت المجيء لزيد ولا عدمه مضادة لانه احتجاج بسقوط المدلول
فيه فقال لا نسلم انه مسكوت عنه كل محكوم عليه بثبوت المجيء على ان ذلك لا يدل

ما قام الا زيد وما العالم الا زيد على ثبوت القيام والعلم لزيد لكن لا يحتج
بالضرورة بان وقولهم ما سوى انما زيد قايم وان زيدا قايم لان ما من زيد
ولا يفيد الا زيادة التاكيد فهي في غيرها كالعدم مصاحبة ايضا واعادة
للمدعى بعبارة اخرى فيقال لا نسلم عدم الفرق بل ان زيدا قام للاخبار
بقيامه على وجه التاكيد وانما زيد قايم للاخبار بانه قايم لا عاقد روى
ابن الانباري ان الكندي المفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد في كلام
العرب حشوا فقال المبرد في اي موضع فقال في قولهم زيد قام وانما زيد
قايم وان زيدا قايم وان زيدا لقايم لاتحاد المعنى واختلاف الالفاظ فقال
المبرد بل المعاني مختلفة فالاول اخبار عن قيامه فقط والثاني اخبار عن قيامه
مع اختصاص القيام به والثالث جواب عن سوال سايل والرابع عن انكار منكر
لقيامه وقد حقق هذه المعاني وقد جمعن هذه المعاني التي اشار اليها البليغ
على البيان قالوا نزه انما يفيد دون الحصر كقوله عليه الصلاة والسلام انما الربا
في النسيه لانعقاد الاجماع على جواز ربا الفضل لان ابن عباس رضي الله عنهما
وان خالف فيه فقد ثبت رجوعه عنه وترك مع الحصر كقوله تعالى انما الهكم
الله فحي اعتقاد كونها للقدر المشترك بين الصور من وهو تاكيدا لثبات
الخبر للمبتدا نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما خلاف الاصل قلنا
قد ثبت اجماع ايمة التفسير واللغة والبيان على افادتها الحصر فاذا خولف
ذلك في بعض المواضع حمل على انه لقرينة جمعا بين الادلة على انه قد يترك
انما الربا في النسيه بلفظ لا ربا الا في النسيه رواه ابن عباس عن اسامة اخرجه
مسلم والنسائي ويجب تاويل تلك الروايه كما يجب تاويل هذه عند الجمع بخصيصة
تخالفي الحس كما تقدم فثبت المفهوم والزامه اي الاستثنا في المقدم والتاخير
ملتزم يعني ان قول القايل لا عالم زيد لو كان يفيد الحصر كان قوله زيد العالم كذلك
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان دليلكم في العالم زيد ان العالم
لا يصلح للحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد اخرى كاذب ولا معين لعدم
القرينة الصارفة الى المعهد فرضا وكان لما صدق عليه الخبر فيفيد ان كل ما صدق

عليه زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل اتى بعينه في العالم زيد العالم
والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم واما بطلان الثاني فلان
القايلين بافادة الاول للحصر لا يقولون بافادة الثاني والجواب
ان ما ذكروه في استفادة المقدم فالتاخير في افادة الحصر ملتزم قولهم ان
القايلين بافادة الاول للحصر لا يقولون بافادة الثاني له ممنوع فان
صاحب المفتاح صرح بان المنطلق زيد وزيد المنطلق سوا في افادة حصر
الانطلاق على زيد ولمتبادره اي المفهوم في الاولين اللذين هما النفي والاستثنا
وانما قيد انه منطوق لان مفهوم النفي والاستثنا فمصرح بانه
منطوق ابو الحسين بن القطان والشيخ ابو اسحق الشيرازي ورجحه القرافي
في قواعده والبزماوي في شرح الفيته وهو الظاهر من مذهب ابن الحاجب
قال ابن ابي شريف وهو الذي تشهد له القصود اذ كيف يقال في لا
اله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهيه بالمفهوم وهو الذي اطبق عليه
علما البيان بل قالوا انها تفيد الاثبات نصا واما مفهوما فالقول بانه
من قبيل المنطوق مذهب القاضي ابو حامد احمد بن عامر بن بشر بن حامد
المروروذي بفتح الميم والواو وبينهما راء مهملة ثم راء مهملة مضمومة مشددة
بعدها واو ساكنه وذال معجمه حكاه الماوردي وجها للشافعية واما
استفادة الحصر من المقدم فما لا ينبغي ان يقع خلافا في انها من قبيل المفهوم
للقطع بانه لا نطق اصلا فرضه في سلك المنطوقات فقد ابعد لانه
انما يستفاد بحكم الذوق السليم والقوة الداركه لدقايق كتب اللغا ولطايف
اعتبارا تهم فيها فان من مج اذا نظر في مفهوم الكلام المشتمل على المقدم فهم بسهولة
التخصيص والحصر واما من لم تحصل هذه القوه فربما انكره مع كمال قوته الادراكيه
في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب وكما روي عن بعض العلما انه كان
اذا سئل عن فايدة التقديم في المنزل اجاب بانه فاعل مختار يفعل ما يشاء
واعلم انه اذا وجد في الكلام التقديم مع انما ففيه تفصيل وهو انه ان
امكن تقدير الكلام بها والا من غير تغيير لاجرايه عن وضعها واعرابها

كقولك انما ضربت زيدا كان القصر مستفادا من انما وتقدم الخبر هنا كتقديمه فيما سيمر الا انا وذلك لتأخر المقدم وكونه اضعف في افادة القصر وان لم يكن ذلك كما في انما زيدا ضربت كان القصر مستفادا من المقدم لانه في معنى ما ضربت الا زيدا فيكون المقصور عليه زيدا وانما تؤكد لذلك القصر نظرا نظرا الى ان زيدا هو الجزء الاخير وتنبه اذ لا يمكن تقديرها قبله الا بتأخير زيد كما لا يخفى ومن البين فيه ان قوله اسامي لم نرده معرفة وانما لذكرناها اي ما ذكرناها الا لان ولو لم نوجز لان وقدرنا الكلام بما والا صار الكلام ما لنا الا ذكرناها فان نصبت لنا لم يكن للكلام وجه صحة وان رفعت انعكس المعنى المقصود

الباب السادس من المقصد الرابع

في مباحث الناسخ والمنسوخ وهو تما يشترك فيه الكتاب والسنة لا غير ويشتمل على مقدمة وسبعة مسائل اما المقدمة ففي بيان معنى النسخ فنقول النسخ في اللغة يستعمل بمعنى الازالة وبمعنى النقل قال ابن فارس كل شيء خلف شيئا فقد نسخه يعني سواء ازاله او لم يزله ومن الاول نسخت الشمس الظل والشيب الشباب ومن الثاني تناسخ المواريث والاصل عند القائلين به ونسخت النحل من خليته الى خلية اخرى فيكون للقدر المشترك وذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره الى انه مشترك بين الازالة والنقل متمسكين بانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف الاصل وذهب ابو الحسين البصري وغيره الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل من باب استعمال اللازم في الملزوم لان في النقل ازاله عن موضعه مستلزمين الى انه غير مستعمل فيما سواهما وليس حقيقة في نسخ الكتاب لان ما فيه لم يزل حقيقة معين كونه حقيقة في الازالة نظرا الى عرف الشرع وكثرة المجاز وجوابه ان ذلك وان كان مجازا في نسخ الكتاب فالاعتداد عن تناسخ المواريث والازواج ونسخ النحل وذهب الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انه حقيقة في النقل مجاز في الازالة من باب استعمال اللازم في الملزوم محتجين بانه اطلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يكون حقيقة في الازالة

دفعا للاشتراك وهو معارض بمثله وهذا الحلاف تما لا يتعلق به غرض علمي هذا معناه اللغوي واما المعنى الاصطلاحي فهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ فقوله بيان جنس وذكروا لانها لاخراج بيان المجمل والمقيد للحكم بالشرعي لاخراج الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان بيان انتهائها بدليل شرعي ليس نسخا باصطلاح اهل الشرع وقوله بطريق شرعي لاخراج الطرق العقلية كالموت والنوم والغفلة والجنون فان شيئا من ذلك لا يسمى ناسخا اصطلاحا والطريق الشرعي يتناول الكتاب والسنة قولا كانت او فعلا او تركا او تقريرا ويتناول النسخ ببدل وبغير بدل واما الاجماع فليس بناسخ فانما الناسخ سنده كما تقدم وهذا القياس الناسخ عند من اثبت النسخ به اصله لا عينه وقوله لا متراخ لاخراج نحو متصل عند كل من قال الى اخر الشهر وجمع طرق التخصيص لانها للدفع وهذا للرفع مع التنبيه على ان النسخ ممتنع قبل امكان العمل بالمنسوخ كما يجيء ان شاء الله تعالى ومنهم من عرف برفع الحكم الشرعي والمعنيان متقاربان لانه بيان بحصر في علم الله تعالى المتعلق بامد حكمه ورفع وتبديل في علمنا لطهور اطلاقه في لسانه بالبحث عن الترجيح بينهما وقيل الحدود ومنهم من حده بالدلالة على خلاف حكم شرعي بدليل شرعي متراخ وقالت الدلالة اولى من الرفع والبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون اخر كما بيناه والدلالة تصدق بالاعتبارين نفي الكلام في نسخ التلاوة وقط فيقال لا نخرجها عن التعريف لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام لا مطلق النسخ وقيل هي غير خارجة والمراد نسخ الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب **مسألة** وهو جائز عقلا عند جميع اهل الشرائع ونفاه بعض اليهود وهم ستا الشمعونية من اليهود ونفى وقوعه فقط بعضهم يعني بعض اليهود وهم العنانية فانهم قالوا بجوازه عقلا وامتناعه سمعا وبعض المسلمين وهم فرقة لا شهرة لهم ولا يعرف لهم اتباع واما العيسوية من اليهود فقالوا بجوازه عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لكنه لم يبعث شريعة موسى بل بعث الى بني اسماعيل دون بني اسرائيل وقد حرى

هذا الكتاب على نهج الاصوليين فى ذكر خلاف اليهود فى النسخ وكان الانسب
اعقاله لان الكلام فى اصول الفقه فيما تقرر عند المسلمين اما اتفاقا واما
اخصلافا واما خلاف الكفار فالمناسب ذكره فى علم الكلام لنا فى الاصح
لمذهب الجمهور اما الجواز فدليله امران احدهما القطع بالجواز عقلا فانه لو فرض
وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا اما اذا اعتبرت فظاهر
لان الله يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحة تختلف باختلاف
الاوقات كشرب دواء فى وقت دون وقت فلا بعد ان تكون المصلحة فى وقت
يقتضى شرع ذلك الحكم وفى وقت رفعه وثانيهما ان الاحكام الشرعية قد ثبت
انه مراعى فيها المصالح اما وجوبا كالمعتزلة واما تفضلا لغيرهم واختلاف
المصالح باختلاف الاوقات كما مر بيانه اتفاقا و اما الوقوع فدليله منها الامر بتزويج بنات
ادم من بنيه فانه كما فى التوراة ان ادم عليه السلام امر بتزويج بناته من بنيه بلفظ
الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص البنات والبنين فى زمانه
ولا تعبد بوقت دون وقت والاختلاف التى لم يشاء دليل لم ينفيها ظاهر
الدليل يجب نفيها ثم جاء التحريم لذلك انفاقا بينا وبينهم وهو النسيء ومنها وهو
اول الادلة الخاصة بمنكرى النسخ من المسلمين قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها او مثلها وهى ظاهرة فى الوقوع واعترض بانها جملة شرطية معناها ان سنات
وصدقنا لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد
فانا اول العابدين واجيب بان سبب النزول يدل على الوقوع قال المفرون
ان المشركين قالوا الا ترون الى محمد يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه
ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ما هذا القرآن الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه
وهو كلام بعضه فوق بعضه ايضا فانزل الله تعالى هذه الاية وانزل ايضا واذا بدلنا
اية مكان اية الاية وهذه سالمة عن هذا الاعتراض لان اذا لا تدخل الا على المتحقق
وقيده ومنها الاجماع على ان شرعنا ناسخ لجميع الشرائع المتقدمة اما فى جميع احكامها
واما فى بعضها بل ذلك معلوم ضرورة من دين النبى صلى الله عليه وآله وسلم فان قيل
المنكرون معترفون بنسخ شرعنا الشرع من قبلنا فى كثير من الاحكام وللخصم ان يقول

ان شرع كان مغيا الى غايه هى ظهوره عليه الصلاة والسلام وعند ظهوره زال
البعد بشرع من قبله لانها الغايه وليس ذلك من النسخ فى شىء بل هو جار مجرى
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قلنا القول بذلك رجوع بالخلاف الى الخطا
فى التسمية لاجماع السلف الى زمان ظهوره المخالف على تسميته ذلك نسخا ولكن اذا تقرر
هذا الدليل على وجه يقوم حجة على اليهود وايضا بان يقال قد ثبت بالدليل
القاطع والمعجزات الباهرة بنوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصحة بنوته صلى الله
عليه وآله وسلم يلزم نسخ شرع من قبله ولم يكن لليهود والنصارى تقرير بعلم
منه امد شرعهم على التعيين حتى يلزم ان يكون شرع نبينا انتهى غايه لا نسخا وكذلك
الاية يمكن تقريرها كذلك بان يقال قد ثبت بنوة محمد عليه السلام وصدقه
بالمعجزات وقد نقل لنا عن الله تعالى انه قال ما ننسخ من ايه او ننسها الاية فان
قيل الحكم انما يستدل عليه بما سبق مقدمة قلنا لا يستدل على الخصم بما
لا يعتقد فما له فيه شبهه واما ما لا شبهه له فيه بل يثبته بالمحسوسات
فلا يلتفت الى عدم اعتقاده فيه و منها سبع وجوب التوجه الى بيت المقدس فانه
كان ثابتا بالاجماع فنسخ بوجوب التوجه الى الكعبه و منها الوصية للاقربين فانها كانت
واجبه بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين ثم نسخت اجماعا ويفيد ذلك كتب صوم عاشوراء بصوم رمضان
ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
ووجوب التربص حولا كاملا بالمتوفى عنها زوجها بان عدة اشهر وعشر
ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
الاية بقوله تعالى الان خفف الله عنكم الاية ولما فرغ مراده لمذهب
الصحيح شرع فى بيان شبه المخالف واجوبتها فقال شبهة اليهود وجوه
ونبعه المصلحة بنى العبث واخلافها بنى البدا نقول التشبه ان يقال لو جاز
النسخ على الله تعالى جاز عليه العبث او البدا والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان نسخ لما شرعه انما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له من قبل اولا وعلى الاول يلزم البدا
وعلى الثانى ظهر العبث لان ما لا يكون لحكمة يكون عبثا واما بطلان التالى فلجواز

العبث لان ما لا يكون لحكمة يكون عبثا - والبدا الذى هو الظهور بعد الخفا على الحكيم الذى لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السما ويقرن الجواب ان الاحكام كلها مبنية على المصالح تابعة لها اما وجوبا واما تفضلا على اختلاف الراين فلا عبث والمصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب دوا فى وقت او حال ومضرته فى غير ذلك وقد يتجدد مصلحة لم يكن موجودة لانه يتجدد طهور مصلحة لم يكن ظاهرا فلم يلزم بدا فالملازمة ممنوعة ومن الشبه قولهم الحكم الاول اما مقيد بغايه او مؤبد فلا نسخ على التقديرين بيان ذلك انه كان مقيدا بغاية كان الحكم مخالفا له بعد تلك الغاية مغايرا لمعنى النسخ وان كان مؤبدا لم يقبل النسخ للتناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد ولا يخفى ما فيه الى تعذر الاخبار الناسد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا وهى تقبل النسخ فلا يبقى طريق الى معرفة بقدر ارادته وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد وهو محال مع انا نعلم بالضرورة ان ذلك كاسباب المعانى المفيدة يمكن التعبير عنه والاخبار الى نفى الوثوق بتابيد حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصلوة والصيام والجواب نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به وجوابها انه ان اريد بالحكم الاول اما مقيدا بغاية واما مؤبدا لفظا اى مقرونا بلفظ مقيدا للتقييد بالغاية او التابيد فلا نسلم جواز الا يكون مقيدا بغايه ولا مقرونا بتابيد ولا يكون المراد ذلك بل المراد انه يدل بنفسه لا من كذلك فلا امتناع للنسخ لما تقرر من انه مقيد فى علم الله تعالى غير مقيد فى علمنا لظهوره اطلاقه فى البقا ولا نعنى بالنسخ الا رفع ما ليس مقيدا فى علمنا ومن الشبه قولهم رواية عن موسى عليه السلام انه قال فى شريعته هذه شريعة مؤبدة وقال الربوا التين ابدا وقال تمسكوا بالتين ما دامت السموات والارض فلو نسخت شريعة موسى لبطل قوله عليه السلام اما الملازمة فلدلالة قوله على تابيد شريعته وهو ينافى النسخ واما بطلان اللازم فلكونه قول رسول متواترا فلا يمكن بطلانه سندا ولا معنى والجواب مع كونه قول موسى لا هو مختلق فلا يكون متواترا قال الخليفة ابن الراوندي والدليل على انه مختلق انه لو كان صحيحا عندهم لعضت العادة ان يقولوه لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم ويحتجوا به عليه فلم يقع ولا لاشتهر عادة ودين

وقوعه فى القرآن خامسه ابو مسلم محمد بن بحر الاصفهانى المعتزلى وكان من اعوان الداعى محمد بن زيد صنف الداعى الكبير الجشمى من زهد وذلك لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لطرق اليه البطلان قلنا النسخ ليس بباطل بل هو حق قطعا والباطل ضد الحق وكذلك المنسوخ ليس باطلا لوقوعه على وفق المصلحة وارتفاعه بارتفاعها ولان بيان انتهاء حكم لا يقتضى ابطاله فانه حق فى وقته وما مؤود به فى وقته وقد نقل عن ابو مسلم الوقوع بمعنى وقوع النسخ مطلقا والراجح ما ذكرناه **مسئلة** اختلف فى جواز النسخ قبل التمكن من فعل المنسوخ بان ينسخ بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدرة له شرعا ولا يكفى ما يسع جزاءه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده قبل مضى ذلك المقدر يحل الزيادة والجمهور من الاشعريه وبعض الفقها على جوازه والحنابلة عند امنا عليهم السلام والمعتزلة انه يمنع النسخ قبل الامكان وبه قال الصيرفى من الشافعية وهو يحكى عن اكثر الحنفية والحنابلة **وذلك** للزوم البدا والعبث يعنى لو صح نسخ الشئ قبل امكان فعله لكان نهيا عن نفس ما امر به او امرا بنفس ما نهى عنه فان كان ذلك لانه ظهر له من بعد القبح او الحسن كان بدا وان كان لانه لم يظهر له شئ من ذلك كان عبثا وتجهيلا والكل على الله تعالى محال **لا يقال** ان ذلك يشمل على فايدة التكليف التى هى الابتلا فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك فيكون اسقط الخطاب بين موجبها الى العزم والاخر الى الفعل فلم يتوارد فى محل فلا نودى الى ما ذكرتم **لانا نقول** وجوب العزم فرع على وجوب المعزوم عليه فاذا لم يجب لم يجب فلا يطيع ولا يعصى به سلمنا فالمعتبر عن العزم بالفعل الغائر ونعميه اذ لم توضع له ولا قرينة تدل عليه ولو سلم لم يكن من النسخ فى شئ لاختلاف المتعلقين **وقولهم** فى الاحتجاج على جواز النسخ قبل التمكن كل نسخ قبل وقت الفعل وهو ثابت بالاتفاق فيلزم بحتون ما قبل الفعل بيان ذلك ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ وكذلك فى وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا يمكن احراجه

عن كونه طاعة بعد بحثها وهذا عين النزاع لان النزاع فى وقوعه قبل
الوقت الذى قدره الشارع للفعل والمذكور فى هذه الشبهة وقوعه قبل
مباشرة الفعل فان احدهما عين الاخر والقياس على الموت ممنوع حكم الاصل
والجامع اشارة الى شبهة اخرى وجوابها بقرينة الشبهة انه قد ثبت فيما تقدم
ان التكليف بالفعل لا ينقطع حال حدوثه بل متعلق به فى اول زمان
حدوثه وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه فوجب جواز نسخه
بالنسخ كما ترفع بالموت لانهما سواء وبقرينة الجواب انا لا نسلم حكم الاصل فلا يرفع
التكليف بالموت لانه مفيد بالموت عقلا ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف
لا ينقطع حال حدوث الفعل وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط
وقوعه كما تقدم وقوله ودعوى الوقوع باطلة اشارة الى شبهة ثالثة وجوابها
بقرينتها انه قد وقع النسخ قبل التمكن ولو وقع فرع الجواز فى ذلك قصة ابراهيم
عليه السلام فانه امر بذبح ولده بدليل قوله تعالى افعل ما تؤمر ولهذا اقدم
على الذبح وتوجع الولد ولو لم يكن مامورا به لكان ذلك ممتنعا شرعا وعادة
ونهى عنه قبل التمكن من الفعل لانه لم يفعل فلو كان عند عدم الفعل عند حصول
الوقت لكان عاصيا ومنه حديث المعراج فانه يدل على نسخ الزايد على الخمس
من الخمسين قبل التمكن من الفعل وبقرينة الجواب منع الوقوع فلا نسلم ان شيئا
ذكروه من ذلك اما قصة ابرهيم فلجواز ان يكون الوقت موسعا وقد انقضى منه
ما يسعه ولا يعضيه ومثل هذا التعلق بالمستقبل لا يمنع النسخ وقولهم لو كان
موسعا لاخر لا فدام والتوجع رجاء ان ينسخ او لموت قبله من عظائم الامور فخشى
عاده ممنوع الملازمة فان الانبيا صلوات الله عليهم انما يستبعد منهم عدم
المسارعة الى الامتثال فكثير من مثله التراخى الى ان يمضى من الوقت ما يسع الفعل
ولو سلم فلا نسلم عدم التاخير لجواز ان يكون الاقدام والتوجع فى اخر اوقات
الامكان والتقديم غير معلوم واما حديث المعراج فاحادى لا يثبت بمثله مثل
هذا الاصل مع انه يستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين وعفة قلوبهم على الامثال ولا
قايل به فيجب تاويله بان المراد من فرض الخمسين بان المفروض من الصلوات الخمس

قوله

ثواب الخمسين وبين ذلك بالاقتصار على الخمس قبل وقت الامكان وبيان بعد
هذا التاويل بان حديث المعراج متاخر عن شرع الصلوة فان المشهور ان
رسوله الله صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك مدة
مديدة **مسئلة** الناسخ اذا ورد الى النبى صلى الله عليه وسلم قبل تبليغه الى المكلفين
هل يثبت حكمه فى حقهم ام لا ثبت بل هم فى التكليف بالفعل الاول على ما كانوا عليه
قبل ورود الناسخ فذهب بعض الشافعية الى الاثبات والمختار عند اصحابنا الحنفية
واحمد بن حنبل وبعض الشافعية ان الناسخ لا يثبت حكمه قبل تبليغه عليهم وذلك لوجوه
منها انه كغيره من الاحكام المبتداة فانهم لا يقولون بثبوت حكمها فى حق من لم تبلغه
اليه وكما قبل التبليغ الى الرسول فانه لا يثبت حكمه بالاتفاق ومنها قوله لاشتراطه
تكليف الغافل وهو ممنوع كما سبق ومنها انه يستلزم اجتماع الضدين فى محل
واحد وهو محال بيانه ان الفعل بالاول حرام لكون الناسخ واجبا للقطع بتاثيم
تاركه والفعل بالثانى واجب لكونه ناسخا وحرام لاستلزامه ترك واجب وهو
الفعل بالاول فالواجب يتحدد فلا يعتبر علم المكلف به كما يعتبر بلوغه الى المكلف
واحدا فان حكمه ثبت فى حق الجميع اتفاقا قلنا الفارق بينهما وهو الممكن
من العلم معتبر قطعا والا كان تكليف العاقل وهو من لم يبلغه صلاحية الفهم
لمن ليس عالما بالمقتضين والا لم يكن الكفار مكلفين ويعرف الناسخ والتمييز
من المنسوخ اما بعلم تاخره عن المنسوخ او وطنه وذلك بضبط التاريخ مثل
ان يعلم او يظن ان هذه الاية نزلت فى غزوة كذا وهذه فى خامسة الهجرة وبان
فى سادسها مع بعد الجمع بينهما وبحديث جابر كان اخر الامرين من رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ترك الوضوء مما مست النار **واعلم** ان خبر الاحاد
فى ضبط التاريخ ونحوه مقبول ومعمول به فى النسخ وان كان المنسوخ
قطعيا كالكتاب والسنة المتواترة لكون الناسخ قطعيا والظن انما هو فى كونه ناسخا
بالنسخ على ان استفادة النسخ من خبر الواحد انما هو بالنص او الالتزام ومثل ذلك
يغتفر ما لا يغتفر فيما اذا كان اصلا كما يقبل الشاهدان فى الاحصان وان
ترتب عليه الرجم وشهادة القابلة فى ولادة وان ترتب عليه النسب وذهب

الامام المهدى عليهم احد رحمه الى انه لا يعمل به الا فى الطنى ليلا تؤدى الى
ترك القطعى بالظنى • وفيه ان متواتر السند قد اسقط القطع بقاعدة معارضة
القطعى للقطع بان احد المتواترين المتعارضين ناسخ والاخر منسوخ فبيان
الاحاد معين للناسخ المعلوم اجمالا والقطع رافعه فطع مثله وبحوان يقوم
قرينه تعين الناسخ والمنسوخ ظنا كما ذكره اصحابنا فى حديث الوضوء من مس
الذكر انه تتعين كونه المنسوخ بقرينه السؤال عنه فى حديث طلق فلو كان انه كان
بلغهم حديث الوضوء منه لما سألوا عنه لنزل سؤالهم منزلة السؤال عن سائر
الاعضاء هل فى مسها او فى مس شئ منها وضوء فالامر لا معنى له وحديث طلق
رواه احمد واصحاب السنن والدارقطنى وصححه جمع من الحفاظ وتمام يشد كون
مثل هذا السؤال قرينه للنسخ ما رواه البخارى فى الجامع الصحيح عن سعيد
ابن الحارث قلت لجابر لوضوء مما مست النار قال لا وكان خلاف الصحابة
فى عصر النبى صلى الله عليه وآله وسلم على الخفين اكان قبل المائدة ام بعدها
او قوله عليه السلام بان هذا ناسخ وهذا منسوخ اما ترجيحا واما بان يذكر ما هو
فى معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحى
فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا فى سقاء فاشربوا فى الاسقية كلها
ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم من حديث بريدة الاسلمى **او اجماع** كالاجماع على ان من
قبل شارب الخمر فى المرة الرابعة والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا كما مر بيانه
على وجوه ناسخ **لا نقول صحابى** بان هذا ناسخ وهذا منسوخ لجواز ان يكون عن
اجتهاد سواء صرح بعلمه امر لا وسواء كان الاول معلوما او مظنونا لحصول النتيجة
المذكورة فان الانسان كثيرا ما يخبر بما قوى عنده بالعلم ذكر ذلك القاضى عبد الله
الدوانى رحمه الله وقيل انه مقبول مع التصريح بالعلم فى نسخ المظنون دون المعلوم
واختاره صاحب الفصول وقال الشيخ ابو الحسن الكرخى يكون قول الصحابى حجة اذا
اطلق ذلك اطلاقا فقال هذا منسوخ لانه لو لا ظهور النسخ لما اطلق خلاف
ما اذا قال نسخ بهذا واعترض بانه يجوز ان يكون اطلقه لقوة ظنه وفى المسئلة
قول اخر انه يكون ناسخا مطلقا لانه لا يقوله الا عن نقل غالبا وهذا رأى

من يرى التمثل بالاثر **او حداثة او تاخر اسلامه** ولا يعرف التاريخ بشئ من هذين
الامرين لان منقول متاخر الصحابة يحتمل ان يكون متقدما ومنقول متقدم الصحبة قد يكون متاخرا فلا دلالة فى ذلك على النسخ اللهم الا ان
منقطع صحبة الاول قبل صحبة الثانى فيرجع الى ما علم تقدم تاريخه وهكذا قوله
او ترتيب فى المصحف او موافقة الاصل او الخفية حكما اما الاول فلان الآيات
لم ترتب فى المصحف ترتيب النزول واما الثانى فقد قيل انه يحكم بتاخر موافق الاصل
من حيث انه لحكم بتقدمه لم يفد الحاما علم بالاصل فيعرى عن الفائدة الجديدة
واذا حكم بتاخره افاد الاخر رفع حكم الاصل وهذا رفع حكم الاول وذكر
القاضى عبد الجبار انه يحكم بتقدم موافق حكم العقل على المخالف ويكون المخالف
ناسخا والموافق منسوخا والكل غير معمول به لانه لا يتبع ان يكون ابتداء الشرع
على خلاف ما فى الاصل او بما يوافقه مع ان العلم يكون ما علم بالاصل مقررا عند الشرع
فائدة جديدة وان تاخر الموافق يستمر بغير من والاصل قلة التغير واما المالكية
فقد قيل بانه يقضى بتقدم الاشق لما مر ولقوله لان الاحكام تراعى فيها المصالح
لتجوز ان يكون المصلحة فى تاخر الاشق كما فى تاخر الخف كما فى الصيام فانه نسخ
الاخف فيه وهو وجوب صوم يوم عاشوراء بالاشق وهو وجوب صوم شهر رمضان
والاشق فيه بالخف لانه كان فى صدر الاسلام لاجل الصائم الاكل والشرب
والجماع من بعد العروب الا ان ينام قبل العشاء الاخرة او ينام فاذا صلاها او نام
حرم عليه الطعام والشراب والنساء الى القابلة وقيل بالعكس لما مر ان الشريعة
مبناها على التخفيف وفيه ما عرف فان عرف التاريخ بطريق من الطرق المعتبرة
عمل به **والا فالترجيح** بين المتعارضين هو الواجب ان امكن فيعمل بالراجح ويطرح
المرجوح والترجيح باحد طرق الاتية فى بابه ان شاء الله تعالى **تنبيه** ان تعذر
الترجيح لاستوائهما فى جميع الوجوه الظاهرة فانه يجب **الوقف** عن العمل بهما والرجوع
فى حكم الحادثة الى غيرهما وهذا قول اصحابنا والاكثرون واشار الى قول البعض بقوله
او التخيير بينهما وهو باطل لان فيه دفعا لحكمهما والظن قاض بخفية احدهما والقول
بالتخيير مذهب لخبر يعارض الامارات من دون مرجح فى نفس الامر والمذهب

الصحيح ان ذلك غير متصور الوقوع من الشارع **مسئلة** اختلف في
جواز النسخ فيما قيد بالتابيد فذهب بعض المتكلمين والحصاص والمارندي
والدبوسي وعيسى من الحنفية الى منع نسخه مطلقا والجمهور على انه يجوز ان
كان التابيد قيدا للفعل بخصوصه ابدا لان الفعل يتم عبادة والوجوب
مستفاد من الهيئة فالتابيد قيد فيما به الفعل لا غير او كان ظاهرا بحسب
خصوص مثل صوم رمضان تابيدا فان الظاهر كونه ظنيا فالوجوب يحتمل ان يكون
ظنيا فالصوم فكان ظاهرا في كونه قيدا للحكم يحتمل للخلاف فجاز نسخه
عند الجمهور لان اولا انه كثيرا ما يجوز بالابد عن الوقت الطويل بخلاف
ما اذا كان قيدا للحكم نصا فيه نحو الصوم واجب مستمرا ابدا فانه لا يجوز
نسخه بالاتفاق وقد اشار المتن الى ذلك كله بقوله **تابيد بحسب الحكم لا يمنع النسخ**
كما في نحو صوموا ابدا **بخلاف تابيدا نصا** كما في الصوم واجب مستمرا ابدا فانه لا يجوز
بالاتفاق ومفهوم قوله نصا ان تابيده على جهة الظهور دون النص غير مانع
كما في نحو صوم رمضان بحسب ابدا وانما جوز الجمهور في الصورتين **لان ابدية**
الفعل المكلف به وعدم ابدية التكليف به لا بينا فان لان ابدية الفعل انما
تنافيه وتناقضه عدم ابدية لا عدم ابدية التكليف بالشيء انما يناقضه ابدية
التكليف بذلك الشيء لا ابدية **فان قيل** تقيد الفعل بالابدية
لا من حيث هو بل من حيث كلف به فيستلزم ابدية التكليف به فاذا استمت ابدية
التكليف به بالنسخ استمت ابدية **اجيب** بالمنع وان تم فغايته الطهور **ولا**
الظاهر يجامن المخالفة لدليل بل واجب **بالاتفاق** فاذا كان التقييد للحكم بلفظ
التابيد انما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمان بالطهور لا بالنصوصية
لم يمتنع ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في
الالفاظ العامة بجميع الاشخاص فاذا لم يمتنع وورد الدليل المخرج
لمراد الشارع واذا فرض ذلك لم يلزم منه محال فيكون جائزا وقوله **فلانا قض**
فيه اشارة الى شبه المانعين وجوابها قالوا التابيد معناه الدوام والنسخ يناقض
الدوام وتقطعه فكان منافضا فلا يجوز على الله تعالى والجواب منع لزوم المناقضة

في موضع الخلاف لما بيناه وانما يلزم فيما نص فيه على تابيد الحكم واستدل
للخلاف في منع نسخ قالوا نسخ وجوب الصيام المؤبد يجعله غير مؤبد
لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيكون مبطلا لصورته تابيد الفعل كتابيد
الحكم قلنا نسخ الوجوب المؤبد يستلزم اجتماع الحسن والقبيح في زمان واحد
وهو في بعض زمنه الابد بخلاف نسخ الفعل المؤبد لاحتمال ان يكون
زمان الوجوب غير زمان الفعل على ان الفعل المؤبد اذا لم يلاحظ معه
الحكم الشرعي لا يتصور نسخ فكيف يستلزم نسخ وجوبه **نسخ** قالوا عدم جواز النسخ
في نحو الصوم واجب وان كان مستمرا ابدا ان كان لكونه خبرا مؤديا الى
الكذب فكذا الصوم المستمر المؤبد في شهر رمضان واجب وان كان باعتبار
كونه حكما وانجابا فالايجاب المؤبد للصوم المؤبد سواء في ذلك فيكون نسخهما
جميعا ابدا والفرق بحكم قلنا لا تسلم الاستواء في الطرفين فان الفرق بين
الايجاب المؤبد وايجاب المؤبد واضح لا يخفى **مسئله وكون المحل حيا لا يمنع**
النسخ الا بالنسبة فيما لا يتعقل مدلوله يعني ان محل التكليف اذا كان حيا يجوز
ان يكلف الشارع احدا بان يحرق من يعقل او عادي او من هو في كونه البارئ
واحراق الناس وايمان زيد فان خبريته لحينا في نسخ التكليف بالاخبار
به فيجوز نسخ برفع التكليف به بالاتفاق وكنسخ التعبد بتلاوته بعض الايات
واما نسخ بان يكلفه بالاخبار بنقيضه فان كان مما لا يتعقل مدلوله لم يجب
عندنا والمعتزلة لان احدهما كذب والتكليف به قبيح وجوزه الاشاعرة
بناء على اصلهم من نفي القبح العقلي وبنى عليهم ان التكليف به صفة نقص وهم
لا يجوزونها على الله تعالى واختار العلامة القاري في فصول البدائع انه لا
يجوز نسخ بالاخبار بنقيضه في حق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لانه يرفع الثقة
ويجوز في حق غيره لجواز التكليف بالكذب كما جاز الكذب في بعض المواضع لو
كان مما يتعقل مدلوله جاز بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوته وفي الامر بتلاوته
ضده **والمختار انه لا ينسخ مدلوله** اي مدلول الخبر سواء كان مما يتعقل كاثبات
زيد وكفره او لا كحدوث العالم وقال الشافعي واتى على والهاشم والقاضي

الى بكر الباقلاني والضبعي وابي اسحق المروزي وابن السمعاني وابن الحاجب
وعامة المتاخرين من الفريقين وقيل بينهما من الجنس ما يتغير مدلوله اي مدلول
الجنس سواء كان مما يتغير كايمان زيد وكفره او لا كالحدوث والعالمية وقال الشافعي
وابي علي وابي هاشم وهو اختيار السيد العلامة ابرهيم بن محمد وروه في الفصول
عن ابيه الزيدية وابي عبدالله وابي الحسين وبعض الاشعرية والاستدلال من اطلاق هذا
القول لحسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وفسحة حال ايمانه وبنحو قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون برفع الخلاف لان ايه
الحج مرادها الامر والايجاب ولكنها اوثرت صيغة الخبر للدلالة على التحقيق
والبرهنة في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار على وجه
يفيد انه حق واجب لله سبحانه وتعالى في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن ادائه
تاكيدا لبيان الخ واعلنا بامره وهكذا قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون بعد
تحريم مس غير المطهر اياه وهذه احكام يجوز نسخها بالاتفاق واما حسن الاخبار
بكفر زيد حال كفره وقبح الاخبار به حال ايمانه فليس ذلك من النسخ في شيء
لما عرفت من ان النسخ بيان انتهى حكم شرعي او رفع حكم شرعي وهذا ليس حكما
شرعيا بل هو حكم عقلي وهذا قال الفقيه يحيى بن حسن القرشي ان كان الخبر
مما يتغير فابدته فان كانت فابدته حكما جاز النسخ بخلافه الخ وان لم يكن
حكما جاز ولا يسمى نسخا قالوا ان قوله تعالى ان الله لا يخشع فهما ولا تقربوهن
منسوخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وايات الوعيد بالخلود في النار منسوخ
بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قلنا اما الاولى فلما بين تقييد المطلق
اي ان ذلك مع الطاعة وعدم العصيان واما الثانية فاصحابنا يخصون
من يشاء بالتائب وغيرهم يخصصون بذلك ايات الوعيد بنا على ان مجهول
التاريخ مقارن او في حكم المقارن مسئلة اختلف في جواز النسخ من غير
بدل والمعنى هل يجوز النسخ للحكم الشرعي بلا حكم اخر بان تدل الدليل
على ارتفاع الحكم الثابت من غير اثبات حكم اخر شرعي وهو جايز عند الجمهور
بلا بدل وخالف فيه قوم من اهل الظاهر ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن بعض المعتزلة

وذهب

وذهب البرماوي وابن السبكي الى انه جايز عيني وافقه وحملوا كلام الشافعي حيث
قال والنسخ يتضمن فرضا بدا الا اذا ثبت مكانه فرض على نفي الوقوع دون الجواز
ووجه ما ذهب اليه الجمهور قوله لجواز المصلحة في بعض التعبد بذلك الحكم
من دون تبديل له بحكم اخر والعقل يقضي بانه لا استحالة في ذلك فضلا قطعيا واما
من لم يقل بما اداه المصالح فوجه الجواز عنده الظن والوقوع وذلك لصدقه
النبوي في قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانه اوجب تقديم الصدقة
عند مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ثم نسخ بقوله فاذ لم تفعلوا وهو نسخ
لا بدل والاباحة اصلية واما الاباحة بعد نسخ وجوب الامتثال عن المباشرة بعد النوم
او صلوة العشا وبعد تحريم ادخار لحوم الاضاحي فرهنة لان قوله تعالى احل لكم
ليلة الصيام الرفث الى نسايكم صريح في ذلك وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم فادخروا
وقوله والمراد بلفظ او بحكم بيع الشرعي والاصلي وبشرعي يخصص اشارة الى صحة
المخالف وجوابها وتقريرها ان الله تعالى اخبر بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها انه لا يمنع الابدل لانه لا يتصور كونه خيرا او مثلا في الحكم
في خبر الصادق بمحال ويقرر الجواب ان المراد بالاية اللفظ فيدل اذا كذلك فالمراد
بات بلفظ خير منه لا بحكم خير والنزاع في الثاني ولا دلالة له عليه في الاية سلمنا ان
المراد بحكم خيرهنا فلا نسلم ان المراد بالحكم الشرعي بل المراد اعم منه ومن الاصلي
فلعل الخير في حكم الله تعالى عدم الحكم الشرعي وهو حكم اصلي سلمنا ان المراد به الشرعي
لكن لفظ الاية عام يحتمل التخصيص فلم لا يكون مخصصا بما ليس له الى بدل كما به النحوا
واختلف ايضا في جواز النسخ للحكم الى بدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليلة رمضان الى الحل ووجوب مصابرة كل واحد
من المسلمين لعشرة امثالهم بوجوب مصابرتهم للضعف الضعف والى بدل لما هو اثقل كنسخ وجوب
التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فذهب بعض الشافعية وبعض اهل الظاهر
الى انه لا يجوز فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منع منه شرعا فقط وهو ابو بكر
بن داود الظاهري ومنهم من قال انه جايز ولكن غير واقع والجمهور على جوازه وقوعه
لما مر من حديث المصلحة والوقوع كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم وصوم

عاشورا وهو بصوم شهر رمضان ووجوب الحبس فى البيوت والاذا بالجلد
او به وبالرجم والصفح عن الكفره بقتال مقاتلتهم ثم بقتالهم كافه وقوله واستدا
المكلف بنى بعد المصلحه اشاره الى شبهه للمانعين وجوابها بقوله لان النقل
من الاخف الى الاثقل ابعد فى المصلحه لكونه اضرارا فى حق المكلفين لانهم ان
تعللوا الترموا المشقه الزايده وان تركوا استضروا بالعقوبه وهو غير لائق بالحكيم
الشارع وبقوله الجواب ان ذلك لان مرادهم فى ابتدا المكلف لعقل المكلف من
الاباحه الاصليه والاطلاق الى مشقه التكليف وجوابهم جوابنا وايضا لانتم
الا بعد ديه بجواز ان يعلم الشارع ان الاصلح للمكلف هو النقل الى الاثقل كما يقلهم
من الصحه الى السقم ومن الغنى الى الفقر وصحتا ثانيا بقوله تعالى يريد
الله ان يخفف عنكم وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى
الاثقل بخلاف ذلك فلا يريد قلنا التخفيف والعسر واليسر فى الايتين مطلق له
عام واللام للجنس له للاستغراق ولو سلم فالمراد فى الاخره كتخفيف الحساب وتكثير
الثواب ولو سلم فجاز باعتبار ما تؤل اليه لان غايته التكليف هذان ولو سلم
كونه دنيويا وحقيقيه فهو مخصوص بما ذكرناه من لبنه بالاثقل كما لقبله اى كتخصيصه
بالتكاليف الشاقه والوانواع الابتلا فى الابدان والاموال انفاقا واحتجوا
ثالثا بقوله ما ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها والخير هو الاخف والمثل
هو المساوى والاشئ ليس شيا منهما قلنا الاشق خير باعتبار الثواب بدليل قوله تعالى
ولا يصيبهم ظما الايه وبقوله الطيبات للمريض الجوع خير له مسئله ويجوز وقوع
النسخ فى القران حكما وتلاوه معا ولا خلاف فيه الا من منع من وقوع النسخ فى القران
وهو ابو مسلم كما تقدم فاما نسخ جمعه فانه ممنوع بالاجماع لانه معجزه نبينا صلى الله عليه
واله وسلم المستمره على التابيد ويدل الحديث عايشه كان فيما انزل عشر رضعات
معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات فتوفى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
وهن فيما يقرا من القران رواه مسلم فانه لم يبق لهذا اللفظ حكم القران لانه فى الاسد لال
ولا يجب عنه واما قول عايشه فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يتلى من القران
فمحمول على ان من لم يبلغه نسخ تلاوته يتلوه وهو معذور واما اول بذلك لاجماع

الصحابه

الصحابه ومن بعدهم على تركها من المصحف وقوله او اجدها يريد انه يجوز نسخ
الحكم دون التلاوه ونسخ التلاوه دون الحكم اما نسخ الحكم دون التلاوه فكايه
كايه الشيخ قال عبد الرزاق اخبرنا معمر عن ايوب عن مجاهد قال على ما اقول
بها غيرى حتى سمعت واحسبه قال وما كان الا ساعه من نهار وكايه الاعتداد بالحول
وايه الوصيه للوالدين والاقربين والحتم والاذا للراسين والايات المنسوخه
بايه السيف وهى كثيره واما نسخ التلاوه دون الحكم فكما رواه الشافعى عن سعيد
ابن المسيب عن عمر قال ايا كم ان تهلكوا عن ايه الرجم او يقول قايل لا اجد حدين
فى كتاب الله عز وجل فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والذى
نفسى بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر فى كتاب الله لاثبتها الشيخ والشيخه اذا زنيا
فارجموها البته فانا قد قرانا ها وره الترمذى نحوه والبخارى ومسلم عن ابن
عباس عن عمر قريبا من هذا وره النسايى عن ابى امامه اسعد بن سهل بن حنيف
عن خالته رضى الله عنها قالت لقد اقرانا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
ايه الرجم الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموها البته بما قضيا من لذتهما وره احمد
فى مسنده وابن حبان فى صحيحه من حديث ابى ذر رضى الله عنه وفيه وانتهما انها كا
فى سوره الاحزاب والمراد بالشيخ والشيخه المحصنان فالحكم باق واللفظ مرتفع
ومنع النسخ فى الاخرين وهما نسخ الحكم فقط والتلاوه فقد روى عن بعض
الاصوليين منع نسخ الحكم دون التلاوه ومن بعضهم المنع من نسخ التلاوه مع بقا
الحكم وبه جزم السرخسى وعن بعضهم المنع من القسمين معا لنا فى الاحتجاج لمذهب
الجمهور ان القطع بالجواز لنسخ كل من التلاوه والحكم دون الاخر حاصل فان
جواز تلاوة الايه حكم من احكامها وما يدل عليه من الاحكام حكم اخرلها ولا تلازم
بينهما واذا ثبت ذلك جاز نسخ احدهما دون الاخر كسايرالاحكام المتباينه ولنا ايضا
الوقوع لنسخ كل منهما دون الاخر كما تقدم بيانه والوقوع فرع الجواز قيل فى الاحتجاج
للمانعين وهو لمن منع من نسخ كل منهما دون الاخر هما اى التلاوه والحكم فى التلاوه
بينهما ود لالتها عليه كالعلم مع العالميه والمنطوق مع المفهوم فكما ان العلم والعالميه
لا يسفك احدهما عن الاخر وكذلك المنطوق والمفهوم والتلاوه والحكم يجب ان

يكونا كذلك قلنا لانسلم ثبوت العالمية فان ثبوتها فرع ثبوت الاحوال والحال
هو الواسطة بين الوجود والعدم وهو عندنا وعند جماهير اهل السنة رحمهم الله
وغيرهم باطل لما علم ضرورة ان الموجود ما لم يتحقق والمعدوم ما ليس
كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ولذا قال بعض ائمتنا اهل البيت عليهم السلام
في وصف اعتقادات ابائه الصحيحة من قصيدة طويلة ولم يثبتوا صفة للذات زائدة
ولا قضوا بافتضاء حال لاحوال والمفهوم غير لازم للمنطوق لتخلفه
عنه في كثير من الصور كما سبق بحقيقه سلمنا عدم الانفكاك بين العلم
والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلانسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق
علة العالمية والمفهوم والمعلول يجب تلازمهما ابتداء ودواما
بخلاف التلاوة والحكم فيلازمها ابتدا لا دواما لان التلاوة امارة الحكم
في ابتداء ثبوته دون حاله دوامه فلا تدل الا على ثبوته ابتدا ولا تدل دواما
على دوامه ولذلك ثبت الحكم تماما واحدا مع كثرة التلاوة فاذا نسخت التلاوة
وحدها كان نسخا لدوامها وهو غير الدليل واذا انسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام
وهو غير المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل عن المدلول قيل في الاحتجاج
للمانعين لنسخ احدهما دون الاخر ثانيا بقا احدهما من دون الاخر لوقوعه في الجملة
لانها به اعتقاد نفي الحكم لنسخ التلاوة واعتقاد ثبوته لبقايها ورفع الفائدة
عن القرآن لانحصارها في فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد اصلا او قصد
ولكن من غير تلك اللفظ فقد بطلت فائدته فيكون عبثا والتخييل والعبث
قبيح لايجوز على الله تعالى ورد بالمنع للامرين اما الانتفاع في الجملة فلانه
منتف مع الدليل الدال على بقا التلاوة او الحكم دون الاخر المحتمل بعلم
بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه واما رفع الفائدة فكذلك لانها بقا
التلاوة كونه قرانا يتلى للثواب وكونه معجزا بفصاحة لفظه وبقا الحكم قد
حصلت في الابتدا وقد تقرر هذا الاحتجاج على وجه يكون حجة للمانعين نسخ
التلاوة دون الحكم فقط وللعاكسين وبوجه ما سبق تقريرا وجوابا مسئلة
ويجوز نسخ القرآن والمتواتر والاحاد كل بمثله اتفاقا ولا يخالف في ذلك

الا من منع النسخ مطلقا او من منع في القرآن فيجوز نسخ القرآن بالقرآن كآيتي
العدتين والخبر المتواتر بالخبر المتواتر ومثاله عن بن وقد مثله القرشي بنسخ
المتعة ونسخ الكلام في الصلاة والخبر الاحادي بالخبر الاحادي بخو حديث
الصحيحين كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها لافادة كنت نهيتكم ان النهي
كان من السنة وكنسخ نكاح المتعة ونسخ الوضوء مما مسته النار ومن مس الفرج
وهو كثير ويجوز نسخ الاضعف بالاقوى ويجوز نسخ الاحادي بالمتواتر اتفاقا
ويجوز نسخ السنة متواترة كانت او احادا بالقرآن عند الجمهور كنسخ بحرم
مباشرة الصايم اهله ليلا بعد النوم او صلوة العشا بقوله تعالى احل لكم ليلة
الصيام الرفث الى نسايكم الاية وكالتوجه الى بيت المقدس فانه كان بالسنة
ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لانه اي الاضعف
ان كان الاحاد فظاهر وان نسخه بالكتاب والسنة المعلومة لان جواز نسخه
بالمتواتر متفق عليه والكتاب اقوى منه ولذا قدمه معاذ ولما قدمناه من
صون الوقوع وقيل يجوز ان يكون نسخها بالسنة ولو وافقها القرآن او ثبت
المنسوخ بشرايع من قبلنا او بقرآن نسخ تلاوته قلنا لو قدح ذلك لما صح
اجماع العلما على صحة الحكم بناسخه نص علم تاخره عما يخالفه وحجية شرايع
من قبلنا معتبر بما قص فيه ومن لم يقص في الكتاب وما نسخ تلاوته لا يسمى
قرانا بل سنة لانه وحي غير متلو ولذا لا يجوز به الصلوة ومن ذلك مصالحة
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اهل مكة في الحديبية على رد نسايهم ثم نسخ
بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات الاية او كان الاضعف هو المتواتر والاقوى
الكتاب فلا اقل من الجواز لنسخ بالكتاب للقطع بامكانه في نفسه وعدم لزوم
المحال منه كفكه والمدعى انما هو الجواز لا الوقوع وقيل يمتنع نسخ السنة
معلومة كانت او مظنونة بالقرآن وهو قول الشافعي صرح به في رسالته قال
القاضي عبد الجبار ومن اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك وليس ظاهرا من قوله
لكنه لما زاى المسالة ضعف عن النظر جعله قولا اخر حب ما يفعله كثير منهم
انتهى كلامه وجمهور المتاخرين من الشافعية بنوا قول كلامه بانه انما اراد

نفى الوقوع دون الجواز قال الامام يحيى مرايمة الزيدية من ذهب الى ذلك
وذلك للدليل السمعى اعنى لقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس فيجب
ان يكون ماجا به من الذكر الذى هو القران مبينا لا رافعا والنسخ رفع لا بيان
قلنا البيان معناه التبليغ لانه اظهار سلمنا فالنسخ بيان لانه مدة الحكم كما سبق
فى مقدمة الباب سلمنا فاين يفيده اى النسخ لانها انما تدل على كونه مبينا فى الجملة
ولا ينافى كونه ناسخا فى الجملة سلمنا العميم فلم لا يكون مسما باعتبار ما ثبت به من
الاحكام باعتبار ما انتفع به منها وقد تقرر الاحتجاج بهذه الايه على وجه
اخر حاصله ان الايه تدل على ان السنه تبين القران لانه عليه الصلاه والسلام
انما يكون مبينا بها فلو نسخ الكتاب السنه لكان مخالفا لقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم اذ النسخ تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم نقيض
ما نطق به القران وهو محال وحاصل الجواب منع احتضاص تبينه بما
الجوان ان يكون مبينا بما ورد على لسانه من الكتاب والسنه جميعا والجمهور
من ايمة الزيدية وغيرهم على جواز نسخ القران بالمتواتر من السنه ومنعه
الشافعى رضى الله عنه وتابعه على ذلك طايفه وهو مروى عن بعض ايمة الزيدية
واختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا كالحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد
والقلانسى وهو رواية عن احمد بن حنبل ومنهم من منعه سمعا كالشيخ ابى حامد
الاسفرايني وهو مقتضى كلام المانعين من ايمة الزيدية وتاول به مذهب
الشافعى احتج الجمهور بقوله لانه معلوم متاخر فوجب على
المكلفين اتباعه ولا مانع من معرفه كون حكم المصلحة بالقران ومعرفه
كون بدله مصلحة بالسنه قيل فى الاحتجاج للمانعين سمعا قال الله تعالى ما
ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها وهو يدل على عدم جواز نسخ القران
بالسنه من وجهين احدهما انا نبينه به القران نحب ان تكون خيرا او مثلا والسنه
ليست كذلك ثانيهما انه قال نات والضمير لله فيجب ان لا يبينه الا ما ياتى به الله
وهو القران قلنا المراد بقوله نات بخير منها او مثلها الحكم وهو خير او مثل
فى حق المكلف حكما او ثوابا سلمنا فغير الناسخ اذ لا يمتنع ان يكون المراد بالايه على

موجب ظاهرها ان الله تعالى متى نسخ ايه انزل ايه اخرى مثلها او خيرا منها
وان لم تكن هى الناسخه الاولى بل يكون الناسخ لها امرا اخر سلمنا فى التلاوه
لم لا يكون المراد فى الايه نسخ التلاوه فاذا نسخ تعالى تلاوة ايه بدلها
بايه تلاوتها خير فى الثواب او مثل وقوله الضمير يعود فى نات لا يمنع النسخ بالسنه
لان الكتاب والسنه جميعا من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحى يوحى وبه يعلم الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لى ان
ابدله من تلقا نفسى ان لم يكن المراد لا اضع لفظا لم ينزل مكان ما انزل
واما المانعون عقلا فاحتجوا بان تجويزه يودى الى التنفير عن الايمان بنبينا
وعما جاوا به من حيث يجوز ان ياتوا من عند انفسهم ما يرفع حكم ما جاء من
عند الله وقد نبه الله تعالى على نفى هذا المعنى بقوله قل ما يكون لى ان
ابدله من تلقا نفسى قلنا قيام الدلاله على صدقهم فى التبليغ عن الله تعالى وتعريفه
الامه مصالحها الشرعيه وعلى ان كل ما جاء به من عند الله وعلى انه لا يجوز
عليه الكذب والتغيير والتبديل نزل التنفير والجمهور ايضا على منع نسخ
الكتاب والسنه المعلومه بالاحاد التى لا تفيد القطع بالقران لان القاطع
لا يعارضه المظنون وذهب متاخرو الحنفيه الى جواز نسخ الكتاب والسنه
المتواتر بالخبر المشهور قالوا لان النسخ بيان من وجه وتبديل من اخر حيث
بانيه يجوز بالاحاد كبيان المجمل والتخصيص ومن حيث تبديل شرط
التواتر فجاز التوسط بينهما عملا بالجهتين وفيه انه لا واسطة بين العلم والظن
وقد صرحوا بان المظنون لا يقابل القاطع وفى جمع الجوامع ان نسخ القران
بالاحاد جاز غير واقع وذهب القاضى ابو بكر الباقلانى والغزالى وابو
عبد الله البصرى المعتزلى فى عصره عليه الصلاه والسلام لا بعده ووافقهم
الامام يحيى بن حمزة من ايمة الزيدية عليهم على ذلك لما حكى من حديث اهل قبا
وبعث الاحاد الى الافاق وغيرها وللاجماع على العمل فيما بعده بالظهور
المخالف وذهب جمع من الظاهرية الى الجواز ووقوعه لانه اذا جاز تخصيص
القاطع بالاحاد جاز نسخه به لان ذلك تخصيص فى الاعتقاد وهذا تخصيص

في الازمان واجيب بالفرق بالفرق بان التخصيص بيان وجمع بين
الدليلين والنسخ ابطال ورفع لاحدهما قالوا قد وقع والوقوع فرع الجواز
بيان ذلك ان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا فاستدل وفي قتال الحربي
الواحد ولم ينكره عليه وانه عليه السلام كان بعث الاحاد لتبليغ مطلق
الاحكام حتى ما ينسخ متواترا لوكان ونسخ الوصية للوالدين والاقربين بقوله
عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث ونسخ قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
بقول عايشه رضي الله عنها ما توفي رسول الله حتى احل الله ان يتزوج من
النساء ما شاء ونسخ قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الايه بنهيه عن كل ذي ناب
واجيب عن الاول بان خبر الواحد افاد القطع بالقرائن فان بلدا مادية
عليم بالقرب منه في مثلها قرينة صدقه عادة وعن الثاني منع بعثه للاحاد
بما ينسخ قاطعا لظهور استوا الناسخ والمنسوخ في حق الناس عنه عليه السلام
في كونهما تبليغ الاحاد ولو سلم لحصول العلم به بقرينة الحال وعن الثالث
بان الخبر معلوم لتلقي الامة اياه بالقبول روى ابو عبيد عن الحسن قال
كانت الوصية للوالدين والاقربين فنسخ ذلك وصارت الوصية للاقربين
الذين لا يرثون ثم قال ابو عبيد والى هذا صارت السنة القائمة عن رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وإليه انتهى قول العلما واجماعهم في قديم الدهر وحديثه
ولو سلم فانسخ بآية الميراث كما روى عن كثير من الصحابة وغيرهم والحديث انما
دل على ان آية الميراث متاخرة وانه لا يجتمع في المال حقان لمصدق بان
الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه والوجه في ان قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم الآيه اشعارا بانه تعالى تولى بيان حق كل ذي حق من الاقارب من
الاقارب بعد ان فوضه الينا لعجزنا عن معرفة مقاديره كما قال تعالى لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا واوضح ذلك الاشعار بالحديث وحينئذ ان يقدر ايضا
الاقارب كان مفوضا اليها لانه المفهوم من قوله بالمعروف ثم اوجب الثاني
مقدرة في الآيه والمقدرة ناسخة في المفوضة فنسخها وعن الرابع ان قوله من بعد
قيد في الحكم يحكم في الناسخ والحديث غير صحيح ولو سلم فالنسخ بقولهم انا

احللنا لك ازواجك الآيه وقولها احل ظاهر في انه بالكتاب وعن الخامس بان
المعنى لا احل الآن واليكم في المستقبل لا ينافيه ولو سلم فالحديث مخصص
لا ناسخ **مسئلة** الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ اي لا يكون منسوخا
وحكى القرشي في عقده الاتفاق على ذلك وحكى السيد ابرهيم
في فصوله الخلاف فيه عن ابي الحسين البصري والى عبد الله البصري وفي حكايته
عن ابي عبد الله البصري نظر **احتج** الجمهور بقوله لان الناسخ المتواتر
اما قاطع فيكون الاجماع خطا لانعقاده على خلاف الدليل القاطع لانه
ان كان نصا فهو مستند على الاجماع لكونه لا ينعقد في حياته صلى الله عليه وآله والاجماع
لا ينعقد على خلاف النص القاطع وان كان اجماعا قاطعا لان الاجماع
لا ينعقد على خلاف الاجماع والا لزم ان يكون احد الاجماعين باطلا بالضرورة
سواء كان سنده ظنيا او قطعيا ولما امتنع بطلان الاجماع القاطع كان
الاجماع الاخر المفروض ناسخا باطلا لانعقاده على الخطا وانه محال واما
الظني والظني لا تقابله اي لا يقابل الاجماع القطعي للاجماع على تقديم
القاطع على المظنون هذا ان كان الاجماع المفروض نسخ قطعيا واما ان كان
ظنيا فالحق الشامل له وللقطعي قوله ولا ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي بقوله
صلى والاجماع لا ينعقد الا بعده عليه الصلاة والسلام لان قولهم في زمانه
من دونه لاغ ومع قوله او مقترن الحق في قوله او بقرن لا في قولهم فاذ العقد
الاجماع بعده لم يكن سخ بكتاب ولا سنة لعدمهما بعد وفاته ولا باجماع
لانه ان كان لاحد دليل خطا او قد دليل فيلزم تقدمه على الاجماع المفروض
كونه منسوخا والناسخ لا يتقدم المنسوخ والقياس شرط عدم مخالفة الاجماع مع
ان التعبد به مقارن للتعبد باصله فيلزم تقدمه وهو باطل قيل في الاحتجاج
للقائلين بالنسخ الاجماع من الامة في سند على قولين يقول بكل منهما طائفة والاخر
الباقون اجماع من الكل على انها اجتهاد به على المجتهد المصير الى ما ادى اليه اجتهاده
منهما وللمقلد الاخذ بايهما شاء ثم انه يجوز الاجماع على احد القولين كما من فالاجماع
حينئذ على احدهما ناسخ للاجماع الاول لابطاله الجواز الذي اقتضاه

قلنا لانسلم الاجماع الاول لان كل فرقة تجوز ما تقوله وبقي الاخر ولو سلم فلانسلم انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم في الاجماع من القول بامتناعه ولو سلم الاجماعان فان الاجماع الاول بين الاولين على جواز الاجتهاد فيما اختلفا فيه شروط بان لا يوجد قاطع منع الاجتهاد للاجماع على الاجتهاد بخلاف القاطع لاجوز و الجمهور على انه لا ناسخ اي لا يكون ناسخا لغيره وما وجد من الاجماع على خلاف النص فليضمنه الناسخ وذلك لانه اي الاجماع الناسخ اما عن مستند نص والنص به لا اجماع اولا عنه فالاول اما قاطع الى اخره اي الى اخر الدليل المذكور في منسوخيته يعني انه اذا لم يكن عن مستند منصوص فان كان الاول قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطا والاجماع معصوم عن الخطا وان كان ظنيا لم يمنع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به تجانبه وافادته الظن وقد انتفا بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا ثبت به حكم فلا ينصور فيه شان انها ناسخ ولا رفع ولا ناسخ **فان قيل** الثابت بالظني قبل انعقاد الاجماع اذا ارتفع بصار نسخا كان رفع الثابت بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي مخالف **قلنا** انعقاد الاجماع على خلافه يدل على بطلان الظني من اصله وعلى خطا العامل به قبل الاجماع بخلاف رفع الثابت بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي فان العامل بالظني قبل نسخ بالقطعي مصيب وقوله و مما تقدم حجة اخرى للجمهور وهي ان نفاع النسخ بان نفاع الوحي والاجماع معصوم عن مخالفة دليل شرعي من الكتاب والسنة لا معارض له منهما لما وجدناه من الاجماع مخالفا لها حكما بتضمنه للناسخ ان لم يمكن الجمع بالتاويل وقيل انه يجوز ان ينسخه اي يكون ناسخا لغيره وهذا القول حكاه في الفصول عن ابي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار وابن ابان وابي الحسين البصري وابي عبد الله البصري وحكاه الشافعي في المدخل عن الشافعي رحمه الله ونسبه هذا القول الى عبد الله المصري نظرا لان السيد ابا طالب رضي الله عنه حكاه عنه المنع من النسخ به وهو مذهب شيخه اعرف ولم يجز الجواز الا عن عيسى بن ابان ونصرنا بعوه واختاره صاحب فصول البدايع من متاخري

الحنفية جواز نسخ الاجماع بالاجماع واما غيره فلا يكون ناسخا له ولا منسوخا به وحجة القايلين بالجواز ما اشار اليه بقوله لما تقدم من حدوث الاجماع بعد الاختلاف بقرآن وخبر واحد فلا يطول باعادته

مسئلة اختلف في نسخ القياس

يعني ان الحكم الثابت بالقياس هل يجوز نسخه بدليل اخر مع بقاء حكم اصله او لا يجوز وفيه اقوال اولها المنع وهو مذهب اصحابنا والجمهور من الفقها والمتكلمين من غير فرق بين كونه في زمنه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته وبين القطعي والظني وعبر فلان و ثانيها الجواز من غير فرق كذلك ونسب هذا القول الى ابي العباس بن سريج من الشافعية وغيره وقوله مطلقا راجع الى القولين معا كما بناه و ثالثها الجواز في القياس الظني لا القطعي رواه السيد في الفصول اللؤلؤية عن القاضي عبد الجبار وفي معتمد ابي الحسين عنه قولان احدهما المنع مطلقا و بينهما انه كان معلوم العلة جاز نسخه قال لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو نص على ان علة تحريم البر هي الكيل وامرنا بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الارز بنصه بجامع الكيل وامرنا بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الارز بنصه بجامع حاز ان ينسخ عنا تحريمه المستفاد من هذه العلة المنصوص عليها ومنع من قياسه على البر وهذا ما صار اليه كثير من الحنابلة كابي الخطاب وغيره واختاره الآمدي من كون ما علته منصوصة كالنص ينسخ بما ينسخ به بخلاف المستنبطة فانه متى وجد نص يخالفها تبين فساد القياس و لنا جواز نسخه في عصره عليه السلام لا بعده وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وهو مذهب الامام يحيى وابي الحسين البصري والرازي واما جواز نسخه في عصره صلى الله عليه وآله وسلم عند هؤلاء فقوي من نص وقياس اما بالنص فكما اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا ونسخ الناس بقياس فان تكون المسئلة محالها الا ان الرسول عليه الصلاة والسلام نص على اباحة الفاضل في بعض المأكولات ونبه على ان علته كونه مأكولا باما على قوي من الامارة الدالة على ان علة تحريم البر هي الكيل فيلزم من ذلك قياس الارز على المأكول واما القياس الثابت بعد وفاته عليه الصلاة والسلام

ولا نسخ طهر بعد الحفا ولا اجماع ولا قياس اقوى او مساو ولان زوال
القياس ليس للنسخ بل لزوال شرط وهو اسفا معارضه النص والاجماع والقياس
الاقوى • وكذلك المساوي لتساقطهما واما القياس الاضعف فساقط
وذهب ابن الحاجب الى انه يجوز في عصره صلعم بقطعي سواكان نصا او قياسا
اذا كان النص بالقطعي لمثله في القطعية وهو ان يكون المنسوخ قياسا قطعيا
بان يكون جمع مقدماته قطعية ونسب الصادي في قوله هذا القول الى
الشافعية واما بعده عليه الصلاة والسلام فلا نسخ وان ذهب الى هذا
القياس ذاهب في سائر الاعصار لعدم اطلاعه على ناسخ بعد البحث عنه
فانه وان كان متعبدا بطنه فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لايكون
نسخا متجددا بل بين انه كان منسوخا والفرق بس الامرين غير خفي وذهب
البيضاوي الى انه يجوز نسخ القياس بالقياس الاقوى خاصة احج
القابل بالمذهب الاول وهو المنع على الاطلاق بان شرط العمل
بالقياس عدم ظهور المعارض سواكان اقوى او مساويا فاذا ظهر المعارض
زال شرط العمل به من اصله سواقيل كل مجتهد مصيب او قيل المصيب واحد
لان الذي يظهر للمجتهد بعد القياس لابد ان يكون معتبرا في عصر النبي صلى الله
عليه وآله وسلم والا لم يكن شرعيا قلنا ماذكرتموه منقوض بالاجماع فانه
شرط العمل بها عدم ظهور معارض راجح او مساو مع الاتفاق على جواز نسخها
بالراجح فان قيل ناسخ الاجماع مرجوح فلا يكون ناسخا في حق
المكلف حين العمل بالمنسوخ فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطا فلا يصدق
انه وجد الناسخ انه زال شرط العمل به لان زوال الشيء يقتضي سابقيته
قلنا وناسخ القياس يجب تراخيه عن اصله وتراخيه عن اصله مستلزم لراجحيته
على حكمه للاتفاق على انه مطهر للحكم لا مثبت له فيكونان سواء احج
الآخرون وهم القائلون بالجواز مطلقا والمفصلون اما المجوزون
على الاطلاق فلهم مقام ولجد وليله ان القياس في جواز نسخه كغيره
من الادلة الشرعية في ذلك فيجوز نسخه بما قام منه ومثله اذا عرف تقدم اصله

على ناسخه بوجه من الوجوه السابقة واما المفصلون فلكل منهم مقامات
احدها مقام الجواز ودليله ما سبق وثانيها مقام المنع وقد اشار الى
مثل كل منهم فما منعه فقال ثانيهم والقطعان لاتعارضان
والظني باقيا يعني ان ثاني الآخرين وهم القائلون بجواز نسخ الحكم المستفاد من
القياس الظني دون عين محلهم في جواز ما يجوز فيه ما تقدم وفي امتناع
نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي انه لايجوز ان يكون ناسخه قطعيا لان
القطعيين لايتعارضان وقاطعا لان الظني مع القطعي ساقط والاحكام
انما ثبتت بهما قلنا مختار انه ينسخ بالقطعي فولكم القطعيان لايتعارضان
قلنا مسلم ولكنه لاتعارض مع التاريخ الذي لابعرف النسخ الا به والتعارض
بين الشيئين انما يتحقق مع اتحاد الوقت فاذا كان الناسخ وارد اعلى الشارع بعد
امكان العمل بالفرع المنسوخ بعد الوقت فاسفا الناسخ احج ثانيهم
اي ثالث الآخرين وهو القائل بجوازه في عصره عليه الصلاة والسلام بنص
او قياس قوي والمنع من بعده لمقام المنع بقوله وارتفع النسخ بان يقاس
الوحي فلا يصح نسخه بكتاب او سنة متحدين ولا بغيرهما كما سبق قلنا ارتفاع
النسخ بان يقاس الوحي مسلم ولكنه غير مفيد للاتفاق على ان القياس مظهر
للحكم لامثبت له فالقائلون بالجواز على الاطلاق لايقولون بان الحكم المستفاد
من القياس الواقع بعده صلى الله عليه وآله وسلم انما ثبت به واستغنى الى ظهوره
الناسخ له حتى يلزم وقوع النسخ بعد ان يقاس التنزيل وانما يحكمون بان
ثبوته مقارن لثبوت حكم اصله فيحرم بيع الارز متفاضلا مقارنا لتحريم
بيع البر متفاضلا سواء وقع في ذلك الوقت بركب قياسا ولا واذا ورد بعد
ذلك ما يدل على جواز الفاضل في الارز كان نسخا للقياس على البر فاذا
قاسه قايس على سائر الاعصار على البر لعدم اطلاعه على الناسخ فعمل بالتحريم
ثم اطلع من بعد على الناسخ المنسوخ والا فان كان معارض القياس نصا ظهرت
له منسوخية القياس بعد خفائها ولم يكن من النسخ بعده صلعم في شيء مع فان
تاخر الناسخ عن اصل المنسوخ والا فان كان معارض القياس نصا او قياسا

راجحا جعلناه على انه قوبل عدم التعبد بالقياس كما في بنا العام على الخاص
مع جهل التاريخ **احتج** **خامسهم** يعني رابع الاخرين وهو القابل
بجوازه في عصره صلعم اذا كان الناسخ قطعيا بقياس قطعي والمنع
في الظني مطلقا والقطعي بعده صلعم مقام المنع **لهذا** **وكما** **منع** مطلقا
يعني ان حجة على امتناع نسخ القطعي بعده صلعم لحجة ما لهم وهو ارتفاع
النسخ بارتفاع الوحي وحجة على امتناع نسخ القياس الظني في حضوره وبعده
صلعم لحجة المانعين مطلقا والجواب كالجواب **احتج** **خامسهم** وهو القابل
بجواز نسخه بالقياس الاقوى لا بغيره لما سبق من ان الحكم المستفاد من
القياس كغيره من الاحكام الشرعية فيجوز نسخه كما جاز نسخها لكنه اذا كان
الناسخ له **غير القياس** فانه **بين بطلانه** بما اصله لان ذلك الغير اما نص او اجماع
ومن شرط صحة القياس ان لا يخالف نصا ولا اجماعا فاذا وجد نص او انعقد
اجماع على خلافه زال لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يستلزم
نسخا **وغير القياس** **الاقوى** اما مساو او مرجوح والكل **ساقط** اما المساوي
فلامتناع الترجيح بين دون مرجح وسقوط الاول لزوال شرطه للتبيين
لان من شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض كما سبق واما المرجوح
فلاستلزام النسخ به تقدم المرجوح على الراجح **قلنا** لجواز نسخه بالنص و**لا**
ان المدعى التابع المقيد لناسخ النص الناسخ عن اصل القياس مدة نسخ العمل
بالقياس المنسوخ كما سبق قريبا ولو كان النص نازلا القياس من اصله على الاطلاق
لوجب ان نازله من اصله القياس الاقوى لان من شرط صحة القياس ان لا يخالف
قياسا اقوى ايضا **واختلف** **في نسخ** يعني في نسخ القياس **بعنه** على اقوال اولها
المنع وثانيها **الجواز** **مطلقا** اما منع النسخ به مطلقا فهو قول الامامين
ابي طالب والمؤيد بالله عبد الله بن حمزة عليهما السلام وحكاه ابو طالب
عن عامة الفقها والمتكلمين فلا يسخ نصا ولا قياسا اما النص فلاجماع
الصحابة على رفض القياس عند وجوده واما القياس فلان تقدم بتقدم
اصله قوبل بخصيص علة الاخر كما في بنا العام على الخاص ان لم يكن مرجوحا

والاسن

والاسن زوال شرط العمل به كما تقدم واما الجواز مطلقا فهو مذهب اكثر
من سمح من النسا وعبارته فاذا نسخ قياس متاخر لتاخر شرعية اصله على خبر الواحد
مثلا بوجه من الوجوه بالترجيح او سواء بينهما وجب نسخه بالقياس لاستناده
الى النص المتاخر الدال على علية العلة مع حكم الاصل لا على حكم الاصل فقط
لان النص الدال على حكم الاصل قد يكون علته مستنبطة فيكون النص على الحكم
المدعى نسخه معارضا لها فلا يصح الالحاق **وتالتها** الجواز **في الاصل** فيجوز
ان ينسخ القياس الجلي غيره من سائر الادلة بخلاف الخفي لضعفه قال الدواري
وهو قياس المعنى دون قياس الشبه وجعله قولا لابن سريج والقول الاخير مع
القائلين بالجواز مطلقا وحكاه الاستاذ ابو منصور عن العالم الامامي
ورابعها الجواز **في القطعي لمثله** فيجوز ان ينسخ القياس القطعي قطعيا مثله
سواء كان نصا او قياسا وهو اختيار ابن الحاجب ومن وافقه شرط ان يكون
في زمنه صلعم اما ما وجد بعد زمنه صلعم فلا يكون ناسخا لاسفا النسخ فلنا
ينسخ به ان مخالفه كان منسوخا **وخامسها** الجواز **في الجلي** **وهو مذهب**
القاضي البيضاوي كما تقدم وفي المسئلة مذاهب اخر منها انه لا يجوز ان ينسخ
القياس الا قياس مثله نقله البرماوي عن نص الشافعي رحمه الله **وجمهور الشافعية**
ترجيحه وظاهره عدم الفرق بين راجحية الناسخ وسواوته للمنسوخ فيكون
قولا مغايرا لما اخاره البيضاوي ومنها ما حكاه ابو الحسين بن القطان
وغيره عن ابي العباس انه ذهب الى ان القياس المستنبط من القرآن ينسخ به القرآن
والمستنبط من السنة ينسخ به السنة ومنها جواز النسخ به ان كان علة منصوصة
لا غير وهو احتيار الباجي والآمدي وغيرهما **مسئلة فيما يقع**
بنسخ النحوي وهو مفهوم الموافقة وقد اتفق القائلون بكونه لشرع ثابت
القياس على جواز النسخ به ونسخ مع اصله واختلف العلما **في نسخ كل من النحوي**
والاصل وهو اما له المفهوم **دون الاخر** فهل يجوز نسخ يحرم الضرب وابقا
يحرم التاييف وعكسه لا يجوز بنى من ذلك او يجوز بعض ونسخ بعض فيه اقوال
اولها **المنع** مطلقا فلا يسخ النحوي دون اصله ولا الاصل دون فحواه اللهم

الا ان يكون بقا النحوى بدليل اخر غير المنسوخ فانه جائز بلا خلاف وهذا
مذهب ابى الحسين البصرى والاكثرين و ثانيها الجواز مطلقا وبنى كلام النحوى
والاصل وبنى الآخر وهذا مروى عن القاضى عبد الجبار واختاره القاضى عبد
الوهاب فى جمعه و ثالثها الجواز فى الاصل يعنى يجوز نسخ الاصل مع بقا النحوى
دون العكس فلا يجوز وهو مذهب ابن الحاجب وغيره و رابعها الجواز
فيه اى فى الاصل خاصة فى الاولى والاقتها يعنى انه يجوز نسخ الاصل
مع بقا النحوى لا النحوى مع بقا الاصل اذا كانت النحوى فى معنى الاول
وان لم تكن النحوى اولا بل كانت مساوية جاز النسخ فى كل واحد من الاصل والنحوى
مع بقا الآخر وهذا مذهب الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والشيخ احمد
الرصاص و خامسها الجواز فى النحوى مع بقا الاصل لا الاصل مع بقا النحوى
الا بدليل اخر وهذا اختيار الفقيه عبد الله بن زيد المذحجى رحمه الله تعالى
احتج الاول وهو القائل بالمنع منهما بان يحرم الضرب لان يلزم تحريم التأفيف
والا لم يعلم منه وتحريم التأفيف متبوع لتحريم الضرب وقد يقرر ان بنى اللازم
والمتبوع يستلزم بنى الملزوم والتابع مع عدم اللازم
والمتبوع وانه بنى مع حقيقة الملزوم والسبب فاذا ارتفع اللازم ارتفع الملزوم
والا لم يكن ملزوما واذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه والا لم يكن تابعا **قلنا**
دلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام والمعتبر فى الدلالة الالتزامية متعارف
علم البيان وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم فى الجملة فهو اذن
لزوم فى الجملة فلا يمتنع الانفكاك بين اللازم والملزوم حتى يلزم رفع
الملزوم مع عدم اللازم **سلمنا فعند الاطلاق** يعنى لو سلم ان اللازم
هنا معنى امتناع الانفكاك فانما هو كذلك عند الاطلاق وعدم
التصريح بنفى المفهوم اما اذا صرح بنفيه كما اذا قيل اقتله ولا تستحق به
قتل القتل وان كان مستلزما للاستحقاق الا انه اذا صرح بنفيه لم
نسلمه وما نحن فيه كذلك فانه اذا نسخ تحريم الضرب كان مصرحا بانتفائه
فلا يكون لازما **والبحث فى الدلالة وهى بانيه** يعنى ان دلالة اللفظ

على النحوى تابعة لدلالته على الاصل ولنرجحها تابعا لحكمه فان فهمنا تحريم
الضرب حصل من فهمنا تحريم التأفيف لان الضرب انما كان حراما لان
التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما فالمرتفع هو تحريم
التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالممنوع لم يرتفع والمرتفع ليس
بمتبوع **احتج الثانى** وهو القائل بالجواز فيهما بان افادة
الجواز للاصل والنحوى دلالتان **سلمنا ان ولا لزوم**
بينهما **حكما** يعنى امتناع الانفكاك بينهما وغايته ما بينهما اللزوم فى الجملة
وهو لا يمنع الانفكاك فى الجملة فجاز رفع كل واحد منهما بدون الآخر
واجيب بانه لو لم يكن بين الاصل ومحواه الا اللزوم فى الجملة
لزم ان لا يكون الحكم ما بينا فيهما بطريق الاولوية لكن الاولوية مشترط
عند البعض واشتراطه يوجب اللزوم الكلى بينهما ورد بانه لو كان اللزوم
بينهما كليا لما جاز التنصيص بالخلاف ولكنه جاز قطعا كما سبق ودفع
بان مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف ان قيل فى مقام ايجاب التعظيم امتنع
التنصيص بنقيض المفهوم فالا لزم التناقض وان لم نقل فى مقام التعظيم
لم نسلم ثبوت المفهوم فلا يفرض التنصيص بالنقيض ورد بانه لا مانع
من اعتبار معنى فى وقت واعتبار عينه فى اخر كما تقدم فى قياس
فلا يكون من قول مثل ولا تقل لهما اف فى مقام التعظيم ان يتم اعتبار
التعظيم حتى يمنع التصريح بنقيض المفهوم جاز ان نعتبر فى وقت اخر
لتحريم التأفيف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم ويكون نسخه قرينة
لذلك واما سائر المذاهب الاخر وادلتها على ما من المحققين فلا يطول
بفصلها وقد اختلف فى نسخ مفهوم المخالفة والحق به انا نسخ فيجوز
نسخ معه اصله او لم ينسخ وقد قالت الصحابة رضى الله عنهم ان قوله
صلعم الماء من الماء منسوخ بقوله صلعم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل
مع ان الاصل باق وهو وجوب الغسل بالانزال وانما نسخ الاصل بدون
مفهوم المخالفة وذكر بعضهم فيه احتمالين قال واظهرهما عدم الجواز

على الصلوات الخمس يكون نسخا لانها لخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب
المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
والجمهور على انها ليست نسخا لان الزيادة انما تبطل كونها وسطى وابطال وصف
الوسطى لا يبطلها اى الصلوة الموصوفة بالوسطى يعنى انه لا يبطل حكما الشرعى
الذى هو الوجوب وانما يبطل وصفها بالوسطى ولس حكما شرعيا انما زيادة شطر
اى جزء كزيادة ركعة فى الفجر وزيادة الضرب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على
حد القاذف او زيادة شرط كزيادة وصف الايمان فى اعتاق رقبة بالاطلاق
وزيادة الطهارة على الطواف او رفع مفهوم مخالفة كالجاب الزكوة فى المعلوفة
بعد نص الشايه فقيل ان الزيادة نسخ فى الاولين اللذين هما زيادة الجزء والشرط
وهذا مذهب الحنفيه وقيل انها نسخ فى الثالث وهو رفع المفهوم المخالفة لانه
عنه حكاه المحرى وابو الفضل لبعض الشافعيه وقيل ان الزيادة لا تنسخ المزيد
عليه مطلقا سواء كانت الزيادة فى شطر او شرط او غيرهما وهذا مذهب الشافعى
واكثر اصحابه والشيخين ابى على وابى هاشم وقيل ان المزيد نسخ ان عاد الاصل المزيد
عليه بعد ان نسخ شرعيا بان صار كالعدم ووجب استيناف كزيادة ركعة والا فلا
كالضرب والعشرين وهذا مذهب الامام ابى طالب والقاضى عبد الجبار والقاضى
جعفر والغزالى وزاد بعضهم وهو القاضى عبد الجبار ثانيا فقال او جبت
ثانى ثالث من امور بعد ان خير فى اشيت منها كان يقول اعتق او صم ثم
يقول اعتق او صم او اطعم فان زيادة الاطعام يكون نسخا لفعل الاجزاء بالعتق
والصوم لا كزيادة عشرين فى حد القذف وزيادة الضرب فى حد الكفر فانه
لا يكون نسخا عندهم لانه لا يلزم من زيادتهما استيناف الجلدين وانما يلزم ضمها اليهما
وعند القاضى عبد الجبار ان زيادة شرط منفصل عن العبادة لا يكون نسخا لان
ان زيادته تصير العبادة من حيث هى كالعدم لوجوب استيناف به فهو وان حد
عليه وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى وابو عبد الله البصرى الى ان الزيادة ان
غيرت حكم المزيد عليه فى المسقبل كانت نسخا والا فلا فزيادة العشرين والضرب
فى الحدين وزيادة الحكم بشاهد ويمين والجاب الدية والترتيب والمضمضة والاستنشاق

لانه انما يدل على ضد الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور فاذا بطل تاثير ذلك
القيد بطل ما بنى عليه واختار السيد ابو الحسين فى فصوله الجواز واما النسخ به
فمنعه ابن السمعانى فى قواطعه والقاضى عبد الوهاب لان البعض ربما اقوى
منه بكثير بنسخ الاضعف الاقوى واختار السيد ابو الحسين فى فصوله الجواز وفاقا
للشيخ ابى اسحق الشيرازى والدبوسى بنا على ان المنسوخ بالمفهوم قد يكون
متواترا او اضعف كان يكون مفهوم المخالفة او خبر واحد لان الله اعلم

مسئلة اختلف فى بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم اصله فذهب
بعض الحنفيه الى بقايه والاكثرون الى امتناعه وهذا ما اراده بقوله
سنة حكم الاصل دون حكم الفرع ثم منهم من يبنى ذلك نظرا الى الظاهر
من ان نفاعه بعد كونه ومنهم من لا يبنيه نظرا الى ان الحكم انما زال بزوال
علته **احج** الاكثرون بقوله **لخروج العلة عن الاعتبار** يعنى ان نسخ
الاصل مستلزم لخروج علته عن كونها معتبرة شرعا حيث علم الغاء او العدم
ترتب الحكم عليها فى الاصل وانما ثبت الفرع بالعلة بنيف بانتفائها انتفى
الحكم بلا دليل **قيل** فى الاحتجاج للقايلين بالبقا **الفرع تابع للدلالة**
لا للحكم كما فى الفحوى **قلنا** هب انه تابع للدلالة **مع الحكم** ولا نسلم انه لم يحدث شئ الا
انتفا الحكم بل حدث معه انتفا الحكمة المعتبرة شرعا وانتفاؤها يستلزم انتفا الحكم
فى الفرع لاستحالة بقايه بغير حكمة معتبرة والمفهوم ليس كذلك اذ لا يلزم من
انتفا الحكمة المجهمة للتانيف انتفا الحكمة المجهمة للضرب لان ما يكون حكمة باعثة
على تحريم التانيف غايته فى ايجاب التعظيم والمنع عن الايذا فيتبع انواع الايذا
تحريم الشتم والضرب وسايرانواع الايذا بخلاف حكمة تحريم الضرب فانه لا يكون
فى بعض الغايه فلا تستتبع سايرانواع الايذا فكانت الغايه والعنايه فى تحريم
التانيف اعلى واخص وانتفا الاعلا والاخص لا يوجب انتفا الادنى والاعم

مسئلة اتفق الكل على ان الزيادة اذا كانت
عبادة منفردة عن العبادة المزيد عليها انه لا يكون نسخا لحكم
المزيد عليه الا ما حكى عن بعض العراقيين من الحنفيه ان زيادة صلوة سادسه

في الوضو وضم الاصبع الى الرجله في كفارة الظهار يكون نسخا لان الحد قبل الزيادة كان حدا كاملا في الشرع يجزئ المزيد عليه اقامته وتعلق الحد الزائد ايضا حكم شرعي وهو زيادة الشهادة وبعد الزيادة ينتفي جميع ذلك وهكذا الكلام في الشاهد واليمين لان الاية يقتضي الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامرأتين وفي الدين والتدبير والمضمضة والاستنشاق لان الوضوء كان مجزئا من دونها ومثال ما ليس بنسخ عندها الامر بستر الركبة بعد الامر بستر المنكبين لان الحجاب ستر المنكبين مفض لحجاب ستر الركبة من حيث انه لا يتم الا به فلم ينفرد المزيد عليه في المستقبل هذا معظم الخلاف في هذه المسئلة والضابط المراعى عند الجميع ان الناسخ رافع الحكم الشرعي والخلاف في الجزئيات والمأمون منه كون الزيادة نسخا على الاطلاق يحكمون بان حكم المزيد عليه باق وان التعبد بالركعتين ووجوبهما واستحقاق الثواب عليهما حاصل بعد زيادة الثالثة كما كان قبلها والمشبون على الاطلاق يحكمون بان الزيادة قد رفعت حكما شرعيا وهو اجزاء المزيد عليه من دون الزيادة في الركعتين والحد والطهارة والمطلق اذا قيد بنا على ان الاجزاء حكم شرعي فاذا توجه الخلاف الى الجزئيات حسن ان يذكر نحكان اصحابنا فيما اختلف فيه منها فنقول قد نص اكثر اصحابنا على انه لا نسخ في زيادة العشرين والمغرب في حد القاذف والمكرهين وهو مبني على بطلان حكم مفهوم العدد واما اذا البناء كان المنع من الزيادة مستفادا من حيث الشرع فاذا ثبت الزيادة بدليل شرعي متراخ كان نسخا وهكذا الكلام في ايجاب الزكاة في المعلوفة بعد نص النبي عليه وفي زيادة الحكم بشاهد ويمين بعد الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامرأتين وتقييد المطلق وتخصيص العام نسخ عند القراخي كما تقدم واما زيادة ركعة فواقعة لاجل المزيد عليه فجعل الاجزاء حكما شرعيا كان ذلك عنده نسخا ومن لا يجعله شرعيا فلا نسخ عنده الا ان يقول انه ارتفع بوجوب زيادة الركعة تخييرها الثابت بشرعية الاقتصار على الركعتين والمختار ان التخيير بعد التعيين نسخ لفتح الاخلال بالمعين ومثله الزيادة في خصال التخيير وقال ابو الحسين ان يحرم الاخلال عقلي لانه متفرع على عدم الحجاب المزيد وذلك عقلي والمتفرع على العقلي عقلا

يكون

فلا يكون رفعه نسخا **واجيب** بمنع بعضه عن عز الحجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال عدم الحجاب المزيد بالتفريع عليه وهذا قال الدواري رحمه الله تعالى الاحق ان فتح الاخلال شرعي لا يتفرع على مجموع الامرين الحجاب الملك من خصال الكفارة وعدم الحجاب الرابعة واحدها لا يكفي في التأثير في فتح الاخلال شرعيا لان الحجاب الملك هو الطارئ والمعقب له فتح الاخلال فعلق به للمقارنة ولانه اضعف الاصلين والشرع يتبع الاضعف في الحكم واما زيادة شرط الصلوة كان يرد بها الامر بها مطلقا من غير شرط ثم يرد الامر بتقديم الوضوء ورد الامر بها شروطا به ثم يرد فيه عضو فالخلاف فيها مبني على الخلاف في كون الاجزاء حكما شرعيا او عقليا **وان نقص** احدها فنسخ له يعني انه اذا نقص شطر العبادة او شرطها فنسخ لذلك الناقص لا خلاف **قيل** هو ايضا نسخ للثاني وهو العبادة المنقوص جزؤها او شرطها **وقيل** انه يكون نسخا في الشطر اي الجزء اذا سقط جزء من العبادة كركعة او ركوع كان نسخا لها وان كان المسقط شرطا كالطهارة والنية والاستقبال لم يكن نسخا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام السيد ابي طالب في المجزي وواقفه الغزالي في الجزء وزاد في الشرط **واعلم انها قد اختلفت** كلامهم في موضع الخلاف من الشروط فكلام ابي الحسين في المعتمد يقتضي بالفصل من الشرط المتصل والمنفصل منقول عن القاضي عبد الجبار الحاق الشرط المتصل بالجزء قال انه يقول بان نسخ الوجه الى بيت المقدس في الصلوة كلام ابي طالب في المجزي يقتضي بعدم الفصل من المتصل والمنفصل وغير الشرط عن الجزء ان الشرط ما يجب تقديمه واستصحابه في جميع العبادة كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة والنية في حكم المستصحبة لكونها مؤثرة في جملة العبادة فكانت شرطا لاجزاء والجزء ما لا يصح تقديمه ولا استصحابه في جميعها كالركوع والسجود وما يجري مجراهما وقال ان نسخ القبلة لم يوجب نسخ الصلاة بالاجماع

والحنابلة وعليه الجمهور منهم الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام
والامام يحيى بن حمزة عليه السلام والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله والحسن
والرازي والشيخ الحسن الوصاصان النسخ لا يكون نسخا للباقي سواء كان المنسوخ
جزءا او شرطا لنا في الاحتجاج لمذهب الجمهور ان نقض حرمة العبادة او شرطها
لو استلزم نسخ الباقي الذي هو العبادة المنسوخ بعضها او شرطها لكان
يعقل ثبوته يعني ثبوت حكمه الذي هو الوجوب بناء على ان المضاف محذوف
الى دليل ثان غير الدليل الاول لان المفروض ان حكم الدليل الاول منسوخ
والاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر في وجوبه الى دليل ثان قيل في
الاحتجاج للاقل ابن النجار بغير المنى يعني انه قد ثبت بحكم فعلا الباقي
غير المنقوض من الجزء والشرط ثم ان نسخ ذلك الحكم بحكم اخر وهو جواز الباقي او
وجوبه من دون المنقوض لا معنى للنسخ الا ذلك فلما يعني النجار للباقي
من دون المنقوض وجوبه يعني وجوب المنقوض مع وجوب الباقي لا يعني
له الا ذلك فنقض نسخ لوجوبه ولا نزاع فيه ولا نسلم انه نسخ لوجوب الباقي
ولا نسلم له ولا انه فقد وجوبه الى دليل اخر وهو باطل كما تقدم والفائدة
فيهما قبول خبر الواحد مع علم الاصل وعدم قبوله يعني ان فائدة الخلاف
في الطرفين وهما النسخ بالزيادة والنسخ بالنقصان العمل باخبار الاحاد اذا
قصت بزيادة او نقصان فيما اقتضاه القرآن كزيادة التغريب على الجلد الثابت
بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد مايه وتغريب عام وزيادة اعتنان الشاهد
واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وابي داود وغيرهما
انه صلعم قضى بشاهد ويمين عند القائلين بعدم النسخ وعدم العمل بها عند
القائلين بالنسخ والمشهور عند الحنفية كما يعلم في حواشي نسخ الكتاب به كما
تقدم والله تعالى ورسوله اعلم

المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب في القياس وما يتصل به من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وجعلت هذه متصلة بالقياس

لكونها شرعية في الغالب والقياس احد الادلة الشرعية المتفق عليها والمبني عليها اكثر

الاحكام

الاحكام لم يجعل مقاصد مستقلة لما فيها من الاختلاف وقلة ما ينبني
عليها من الاحكام والقياس في اللغة مصدر قايس بمعنى قاس الشيء
مقايسة وقياسا اذا قدرته وحذوته به وسويته عليه وهو بعد بالياء
كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء
والحمل والقياس في اصطلاح الاصوليين والفقهاء هو الحاق معلوم
بمعلوم في حكمه سواء كان اثباتا او نفيا للاشتراك في العلة سواء كانت
صفة او حكما مثبتا او منفيا فقوله الحاق كالجنس يدخل فيه الحمد
وغيره وما بعده كالفصل والمراد بحكم الذهن كون امرا مرسوا كان ذلك
الحاق قطعا او ظنا وقد علم من هذا التعريف اركان القياس الى هو الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لتضمنه اياها وسيأتي ان شاء الله تعالى
فالمعلوم الاول مشار به الى الفرع والثاني الى الاصل والمراد بالمعلوم
بعلى العلم المصطلح والاعتقاد والظن فان الفقهاء كثيرا ما يطلقون
لفظ العلم على هذه الامور وغيره لكون القياس يجري في الموجود والمعدوم
ويرجح على التعبير بالفرع والاصل لما في التعبير بهما من ايهام الدور
وان كان قد دفعه بعضهم بان المراد بهما ذات الفرع والاصل اعني
محل الحكم المطلوب ومحل الحكم المعلوم والموقوف على القياس انما هو وصفا
الفرعية والاصلية وقوله في حكمه اشاره الى الركن الثالث اعني حكم
الاصل والمراد من الحاق الفرع بالاصل في حكم الاصل ان يثبت له مثل
حكمه لا عين حكمه لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحل والاوصاف لا يتصور
انتقالها من محل الى محل وهكذا الكلام في الرابع المشار اليه بقوله للاشتراك
في العلة واخرج بذلك عن الحاق معلوم بمعلوم في حكمه لا للاشتراك
في العلة بل للدلالة نص او اجماع فانه لا يكون قياسا ومنه قياس الدلالة
لتضمنه خصه بالذكر دفعا لتوهم كون الجد لا يشمله لان قياس الدلالة
ما لا يكون الجامع المصرح به فيه هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل لا في نفس
الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون دلالة عليها لملازمة بينهما وذلك كالجمع بين

النذر والحق بالواجب الفائت الملازمة للشدة المطربة فبين كون الحد شاملاً له بقوله لبضمها يعني لبضم العلة الباعثة وان لم يضح بها فان المشاركة في الواجب المخصوصة تدل على المشاركة في الشدة المطربة وقوله والعكس ملازمة الى آخره اشارة الى دفع ما وقع من الاعتراض بكون الحد غير جامع لان اشتراط الاشتراك في العلة يخرج القياس العكس لانه يحمل معلوم على معلوم ليثبت نقيض حكم المحمول عليه للمحمول لوجود نقيض علة فيه مثاله قول اصحابنا والحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلوة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر فالاصل الصلوة والفرع الصوم والحكم في الاصل عدم وجوب الصلوة في الاعتكاف يعني انها ليست شرطا في صحته والعلة في الاصل كونها غير واجبة فيه بالنذر وحكم الفرع وجوب الصوم فيه بغير نذر يعني انه شرط في صحته وعلة وجوبه بالنذر فافترقا فحكما وعلة مثال آخر لما صح الوتر على الراحلة كان نفلا كصلوة الفجر لما لم يصح عليها لم يكن نفلا والاصل صلاة الفجر والفرع صلوة الوتر وحكم الاصل كونه غير نفل وعلة عدم صحته على الراحلة وهذا الاعتراض مدفوع بان قياس الاصل العكس ملازمة يعني انه قياس استثنائي مشتمل على ملازمة واستثنى وحاصله في المثال الاول لو لم يكن الصوم في صحة الاعتكاف شرطا على الاطلاق لم يكن شرطا عند النذر لكنه شرط بالاتفاق فكان شرطا على الاطلاق والقياس انما هو لسانها هو يعني لسان الملازمة فان دعوى الملازمة لا يحتاج بيانها بالدليل فثبت ان ما لا يكون شرطا لشئ لا يصير شرطا له بالنذر فاشمل قياس العكس على الملازمة وعلى القياس المحذوف الذي لسانها فان ايراد المعترض خروج القياس الذي لسان الملازمة عن التعريف فاعتراضه غير وارد وذلك لان الاشتراك في العلة والاستواء في الحكم حاصل على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف نلزم ان لا يشترط في حال النذر كما ان الصلوة لا تشترط في صحته مع النذر فقد تبين عدم شرطية الصوم بالنذر عما عدم شرطية الصلوة

بالنذر

بالنذر بجامع كونهما غير شرطين احدهما في الواقع بالاتفاق والاخر على تقدير ان يكون الصوم ليس شرطا في الواقع وهو بهذا الاعتبار داخل في حد القياس دونها يعني دون الملازمة وخرجا عن التعريف لا يضر لكونها ليست بقياس عند الاصوليين وقد ذهب القاضي عبد الله بن زيد من اصحابنا وغيره الى ان ما يستثنى قياس العكس ليس قياسا لخالفته لطريقة القياس قال ابن زيد ولكنه طريقة صحيحة لكونه راجعا الى طريقة المقارنة التي اثبتها بعض المتكلمين وحرمن ان الصوم والصلوة اشتركا في كونهما عبادة وامن قاس في الوجوب بالنذر في الاعتكاف فلا بد من فارق وليس الا ان الصوم يجب في الاعتكاف بغير نذر دون الصلوة وحينئذ الرد على القياس لخروجه عنه

مسئلة اتفق العلماء على ان

القياس حجة في الامور الدنيوية واختلفوا في التعبد به في الشريعة على اقوال منها الوجوب عقلا وسمعا يعني ان التعبد بالقياس واجب بدليل العقل وبدليل السمع وهذا مذهب المنصور بالله والحسين البصري والشيخ الحسن وحفيده والقفال ومنها قوله او سمعا يعني ان التعبد به انما وجب من جهة السمع فقط والعقل انما هو مجوز للتعبد به لا موجب وهذا مذهب لجمهور من ائمتنا عليهم السلام والفقهاء والمتكلمين من العدلية وغيرهم ومنها المنع من التعبد به كذلك يعني اما عقلا وسمعا او اما سمعا فقط فهذان قولان للمانعين فالاول للامامية والنظام في رواية وجماعة من معتزلة بغداد كابي الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والثاني للظاهرية والقاشاني والنهرواني والنظام في رواية وهؤلاء فريقان فقال بانه لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به وجب الامتناع من العمل به وقابل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة بانه لولاه اي القياس وكونه دليلا شرعيا لخلت وقائع كثيرة عن الاحكام اما الملازمة فلان النص لا يفي بتناوله لكل الاحكام لتناهي النصوص وعدم تناهي الاحكام لتجدد الوقائع التي يحال الاحكام واما بطلان اللازم

حجج الموجب عقلا

فلان خلق الكثير من الوقايع عن الاحكام خلاف المقصود من بعثة الرسل
مع ان الانبيا عليهم ما مورون بسديد الاحكام وكمال الدين ورد بمنع
الملازمة بجوان الاستغنى فى بعض الوقايع بالعقل فانه حاكم كالشرع كما تقدم
والقبح انما هو خلو الواقع عن مطلق الحكم لا خلوه عن الشرعى لا عن مطلق
الحكم وحاصل الدليل العقلى الذى اورده ابو الحسين وعزاه ان المجتهد
اذا ظن كون الحكم فى الاصل معللا بعلة معينة ثم وجدها فى الفرع حصل له
بالضرورة ظن ثبوت مثل ذلك الحكم فى الفرع وحصول الظن بالشى مستلزم
لحصول الوهم نقيضه وبديهة العقل يقضى باستحالة الخروج عن النقيضين
والجمع بينهما فوجب العمل باحدهما والموهوم مشتمل على الظن المذموم
المظنون لان ظن الحكم فيما وجدت فيه العلة مع العلم اليقينى بان مخالفة
حكم الله تعالى سبب للعقاب يقتضى ظن كون تركه سببا فى العقاب فيتعين
العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك **احتج**
الآخرون وهم القائلون بالتعبد به من جهة الشرع دون العقل
اومعه بالكتاب والسنة والاجماع فالكتاب كقوله تعالى فاعتبروا يا اولى
الابصار وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة
اعتبار لكونه مشتقا من العبور وهو جهته فى المجاوزة نعلا واستعمالا فالقياس
اعتبار فيكون مامورا به فيكون واجبا وهو المطلوب واورد عليه بان المراد
بالاعتبار هنا الاتعاظ لا القياس لعدم مناسبة صدر الاية فان ترتيب
القياس الشرعى على اخراب بيوتهم بايديهم وايدى المومنين مما يصان نظم التنزيل
عنه **واجيب** بان المراد بالاعتبار القدر المشترك بين
الاتعاظ والقياس وهو نفس المجاوزة الشاملة للقياس والاتعاظ فان الاتعاظ
مجاوزة بين حال الغير الى حال النفس وكون صدر الاية لا يناسب القياس
لخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بين الاتعاظ وبينه واما السنة
فلقوله صلعم لابن مسعود اقض بينهما بالكتاب والسنة فان لم تجد الحكم فيهما
فاجتهد برايك **احتج** به الرازى فى المحصول والمنتخب وهى طعنه

بعضى

يعنى ان الحج الماخوذة من الايه والحديث طنيه اما الحديث فواضح واما الايه
فلظهور تخصيص الاعتبار فيها بالاتعاظ ومن الحج الماخوذة من السنة
بصوبه صلعم لمعاذ رواه احمد وابو داود والترمذى وابن عدى والطبرانى
والبيهقى من حديث الحارث بن عمرو ابن اخى المغيرة ابن شعبة قال حدثنا ناس
من اصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثه صلعم الى اليمن قال كيف تقضى
اذا عرض لك قضا قال اقضى بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله
قال فبسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد فى سنة رسول الله صلعم
ولا فى كتاب الله قال اجتهد رايى ولا ادرى قال فضرب رسول الله
صلعم فى صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله ولاهل الحديث
فى اسناد هذا الحديث مقال ولكن معناه صحيح سلمنا عناية العقل والنقل
بالقبول ولهذا استند ابو العباس بن القاص فى صحة الى ما ذكرناه وقال
بانه معمول بحرة الرواية واما الاجماع فقد اشار اليه بقوله ومثل
ما سبق فى الآحاد من اجماع الصحابة والتابعين فانه تواتر عنهم العمل
بالقياس والرجوع اليه عند عدم النص والاجماع منكرا ولم ينكره
عليهم احد والعادة تقضى بان اجماعهم مثلهم فى مثله لا يكون الا عن
قاطع فنوجد قاطع على حجيته قطعا **فان قيل** غاية اجماع
سكوتى فيكون ظنيا **قلنا** ليس كل سكوتى ظنيا ومثل هذا السكوتى
ظنى قطعى لاظنى لان العادة تقضى بان السكوت فى مثله من الاصول
العامة الدايمة الاثر وفاق ووفاقهم حجة قاطعة **فان قيل** هذا
انما يفيد القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل
به لما تقرر من ان المراد بالتعبد بالقياس ايجاب الشارع للعمل موجبه
قلنا قد افاد القطع بحجية القياس وبه يتم المطلوب للقطع بوجوب العمل
بما دل القاطع على حجيته ومن عمل الصحابة بالقياس رجوعهم الى ابى بكر فى
قتال بنى حنيفة على الزكوة وذلك قياسهم خليفة الرسول على الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم وسنه قول عبد الرحمن بن سهل الانصارى البدرى

لابي بكر وقد ورث ام الام دون ام الاب لقد ترك التي لو كانت على الميت ورث
ما لها كله • فرجع الى التشريك بينهما في السدس وذلك لان ابن الابن عصبته
وابن البنت لا يرث • وحاصله ان هذه ارب فيحاق بالارث فاعتبر
في توريثها الراي • ومنه ما رواه مالك والشافعي بسند صحيح ان عثمان ورث
تماضر بنت الاصبغ زوجة عبد الرحمن بن عوف • وقد كان طلقها في مرضه فبتها وانما
ذلك بالراي ومنه ما روي ان عليا عليه السلام قال لعمر لما شك في توبة
القتيل الذي اشترك في قتله سبعة ارايت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم
قال نعم قال وذلك وهو قياس للقتل على السرقة • ومنه ما جاء في الصحيح
انه لما قيل لعمر ان سمرة قد اخذ الخمر من يهود في العشور وخللها
وباعها قال قاتل الله سمرة ما علم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال
لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها قاس الخمر على
الشحم في ان بحريمها يحرم ثمنها ومنه قول علي رضي الله عنه لما استشار عمر
الناس في حد شارب الخمر اذا ان نجعلها بمنزلة حد الفرية ان الرجل اذا شرب
هذى واذا هذى افترى اخرجه ابن جرير عن يعقوب بن عتبة وفي روايته مالك
عن شوذب بن نبدا الديلمي وعبد الرزاق عن عكرمة اذا شرب سكر واذا سكر
هذا روى ذلك كله السيوطي في القسم الثاني من جمع الجوامع فقاس علي
رضي الله عنه الشارب على القاذف ومنه قياس بعضهم قول الرجل لزوجه
انت علي حرام على اليمين • وبعضهم على الطلقات الثلاث وبعضهم على الواحدة
وبعضهم على الظهار ومن كتاب لعمر بن الخطاب الى ابي موسى الاشعري ثم الفهم بما
ادلي اليك مما لم يجيء كتاب ولا سنة ثم قايس الامور بعند ذلك واعرف الامثال
والاشباه رواه الدار قطني والبيهقي وابن عساكر • وروي ان عمر بن الخطاب
امر شريحا ان يقضي بما استبان له من كتاب الله ثم بما استبان له من سنة رسول
الله ثم بما استبان له مما اجتمع عليه الناس قبله ثم يجتهد رايه وقوم حلسناه
الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قالوا هذه اخبار احاد لو صحت فغايتها الظن
والمسئلة قطعية فلا تثبت الا بدليل قطعي **قلنا** بل تلك الاخبار الاحاد

قدره

قدره مشترك هو العمل بالقياس وذلك متواتر وانه يكفينا ولا يضر عدم تواتر
كل واحد كما في شجاعة علي كرم الله وجهه قالوا العمل العمل فيما ذكرتم من الصور
غير ممكن لان الاية والاجتهاد انما هو في دلايل المنصوص الخفية من الكتاب والسنة
كالمطلق على المقيد والعام على الخاص • وترجيح احد المتضمن على الاخر
فالنظر في نفس النص الاصلي ودلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء
ودلالة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة
المتضمنة لا المتعلقة بالاستنباط **قلنا** نحن نعلم من نياتنا ان العمل بها كما
في سائر التخريجات قالوا لكن ليست منصوصة فلا يلزم منها وجوب العمل بكل
قياس ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه وقع النزاع **قلنا** القطع
حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كسائر الطواهر التي عملوا
بها من الكتاب والسنة فانا نعلم ان العمل بها لظهورها وان احتمل ان
علمهم بها لخصوصيتها بها ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا
يجتهدون الا لتحصيل الظن قالوا العاملون به بعض الصحابة فلا تكون
تعلمهم دليلا **قلنا** لا يقدح ذلك في الاتفاق فانه اذا انكر واحد ولم
ينكر عليهم احد فالعادة تقضي بالموافقة فليس سندا لا تعلمهم خاصة بل العلم
وسكوت الاخرين مع التكرر والشيوع في العصرين وذلك يدل بطريق عادي
على الاتفاق قالوا لا نسلم نفي الامكان غايته عدم الوجدان ولا يدل على
عدم الوجود **قلنا** لو انكر لنقل عادة لانه مما تتوفر الدواعي على نقله
لكونه اصلا فيما يعم به البلوى قالوا قد نقل ذم الراي روي عن علي رضي
الله عنه انه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى
من ظاهره وعن عثمان مثله وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال انه تعالى
قال لنبيه صلعم وان احكم بينهم بما انزل الله ولم ينزل بما رايت ولجعل
للخد ان لجعل بابه لحقارة ما لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم وعن ابي بكر انه
لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله
برايي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعدا السنن اعيتهم الاحاديث

ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود انه قال اذا قلتم
في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله **قلنا**
سنتول عمن نقل عنه القول بالراي والقياس فلا بد من التوفيق بين الدلين
لاستحالة الحج بهما والعمل باحدهما من غير اولوية مع جهل المذموم على ما
كان صادرا عن الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفا للنص الواضح
الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا فيه بالعلم
دون الظن جمعا بين الدليلين هذا على جهة الاجمال واما التفصيل فالمراد من قول
علي وعثمان انه لو كان جمع الدين بالقياس ولكون المقصود من ذلك انه ليس كل
ما اتى به السلف على ما يقتضيه القياس ومن قول ابن عباس الراي المجرد عن
الاعتبار الشارع ومن قول ابي بكر بغير القرآن ولا شك انه مما لا مجال للراي
فيه لاستناده الى محض النص السمع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واهل اللغة
ومن قول عمر من ترك الاحاديث وعمل بالراي ح ان العمل به مشروط بعدم
النص ومن قول ابن مسعود القياس الفاسد جمعا بين المتماثلين **اجبنا**
المانعون للتعبد به اما عقلا فبان القياس الظني الذي وقع فيه
النزاع طريق لا امن فيه الخطا وكل ما لا يؤمن فيه الخطا فالعمل مانع منه
والمقدمتان ممنوعتان **قلنا** ذلك **لا يفيد** المطلوب لانا لا نسلم ان منع العقل
مما لا يؤمن فيه الخطا احاله له وايجاب لسعيه وكيف يحكم بما يكون طريقا الى
تحصيل مصلحة للمكلف لا يحصل دونه وذلك لان التعبد بالقياس فيه مصلحة
لا يحصل دونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده واعماله فكره في اعمال عمله الحكم
المنوط عليه لتعبديته الى محل اخر على ما قاله عليه الصلاة والسلام ثوابك
على قدر نصبك بل غايته ترجيح ترك سلوك طريق القياس على سلوكه ان لم نعرض
مرجح اخر والمدعى هو الاحاله ومنوضيح للدليل في غير محل النزاع **سلمنا** ان
منع العقل عنه احاله بناء على ان ما يرجح تركه عقلا يمتنع التعبد به شرعا فمنع
البعض يعني لا نسلم انه ممنوع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه الخطا بل في البعض منه ذلك
وهو ما ضوابطه مرجوح وخطاه راجح اما ما كان ضوابطه راجحا فلا اذ لا مانع

الخطا

الخطا في الترك له فيكون العقل موجبا للعمل به عند ظن الصواب واما
سمعا فمن **قيل** من ان **الشرع منع من اتباع الظن** فلا يجوز العقل ان يرد الشرع
باتباعه بعد المنع منه بيان ذلك انه منع الحكم بالشاهد الواحد وان
افاد الظن القوي لكونه ضديقا او للقرائن وشهادة عدلين
وان كثروا وعللت انهم منصوبون عن الكذب الى الغاية وكاشتباه رضيعة
بعشر اجنبيات فان كل واحدة منهن على التعيين يظن كونها غير الرضيعة
مع اتباع الظن وحرم التزوج باحدة منهن **قلنا** بل المعلوم ورود
سماعه الظن كما في ظاهر الكتاب وخبر الواحد وفي شهادة اربعة للزنا
ورجلين لما عداه من موجبات الحد ورجل وامراتين ورجل ويمين
في الاموال والحقوق وامراة واحدة فيما يختص بالنساء وغير ذلك وما
ذكروه المانع فيه من اتباع الظن **لمانع خاص** وهو ان للظنون
مراتب خفيه عن منضبطه بعضها فيظن بعضان ظاهر منضبط فكان
ما ذكروه نقضا للحكمة المبنى كما وسيجيء انه لا ضرر وما **قيل** من ان الشرع
ورد فيه **بفرق المتماثلان وجمع المختلفان** وثبوت ذلك في الشرع
لحكمة اي القياس وهذا ما اختص بحرين النظام اما الاول فمثل فرق
المتماثلين الجنابة الغسل وغيره الخروج المني دون البول وقطع السارق
القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا الى المسلم العفيف دون
نسبة القتل والكفر اليه وثبوت القتل بشاهدين دون الزنا والفرق
بين عدتي الطلاق والوفاة ومن جمع المختلفات التسوية بين العمد والخطا
في قتل الصيد في العدد وبين الزنا والردة في القتل وبين القاتل خطا
والمظاهر في الكفارة واما الثانية فلان معنى القياس وحقيقته
ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلان والفرق بين المختلفان **قلنا**
ما ذكرتموه من ان ثبوت ذلك في الشرع لحكمة القياس **ممنوع** لان التعبد
بالقياس شروطا كصلوح الجامع عليه وان تما تعقد في المتماثلان لجواز
صلاحية ما بينهما جامعا وله موانع لمعارضة اقوى في الاصل او الفرع

ورّبما يوجد فى تلك المتماثلات والتفكيك فى المختلفات بجواز اشراكها فى
جامع بين دون معارض مع جواز اقتضاء العلل المختلفة فى المحال المختلفة واحدا
وللتقوم شبه اخرى بطلانها واضح فلم نذكرها **مسئلة والنص على العلة**
عين كان فى المعبد به اى بالقياس فيما وجدت فيه تلك العلة المنصوصة
فلا يكون النص عليها اذ ذاك من الشارع فى ذلك القياس المخصوص واعلما
بحيثه واجبا للعمل بموجبه مع فرض عدم شرعيته القياس من اصله وهذا مذهب
ايمتنا والجمهور وقال به من نفاه القياس بعض اهل الظاهر والجعفرية
وذهب احمد بن حنبل وابو بكر الرازى وابنه الحسن الرصاص وبعض نفاة القياس
كالنظام والقاساني والنهروانى وبعض اهل الظاهر الى ان تنصيص الشارع
على علة فى موضع يكفى فى التعبد بالقياس فى ذلك الموضع واختاره فى فصول
البدايع لمذهب الحنفية والذاهبون الى هذا المذهب من النفاه مخصصون
ما سبق لهم بما لم ينص فيه على العلة ونقل هنا عن النظام هو المشهور عنه
ونقل عنه الغزالى الى ان التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم فى جميع
موارد ها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس ومثله نقل صحابنا عن ابى
هاشم والكرخى وكلاهما يحتمل للامرين ولهذا حمله الحكام ابو سعيد
على مذهب الاكثرين وقال ابو طالب ان كلام ابى هاشم يحتمل وفصل ابو عبد الله
البصرى بين ان يكون الحكم المعلل تركبا وبين ان يكون تعلقا فجعل النص على
العلة كافيا فى التعبد بالقياس فى الاول دون الثانى واما لم يكن النص على
العلة كافيا عند الاكثرين **لجواز** كونه **لمجرد الانقياد** والقبول فان النفوس
الى قبول ما عرف به الحكم والمصالح من الاحكام اميل وعن قبول الاحكام
المحضة والتعبدات الصرفة ابعد وبهذا يندفع ما احتج به الاخرون
من انه لو لم يكن ذكرها للتعميم بالالحاق لخرى عن الفائدة والى هذا اشار بقوله
فلا عبث قالوا الظاهر من ذكرها انه لقصد الالحاق قلنا لا نسلم ظهوره
قيل وجه التعبد بالقياس لا يقال العلل الشرعية وجوه الحكم والمصالح اذا
عمت وعمت الاحكام لانه يقال اطلاقها لا يستلزم عمومها فاذا قيل حرمت الخمر

لاسكارها احتمل ان العلة اسكارها واحتمل انها مطلق الاسكار
لجواز ان يجعل الله تعالى اسكار الخمر خصوصه هو العلة لما يعلم فيه من
المفسدة الخاصة به وان جعل مطلق الاسكار هو العلة ومع قيام الاحتمال
يمنع القياس من دون امر يستانف به واذا صح الاحتمال فى جانب النزل فبثبوته
فى جانب الفعل اولا لا يقال قيام الاحتمال يقتضى امتناع القياس عند القطع
على العلة مع ورود الامر به ايضا لانه يجاب بالمنع اذ ورود الامر به قرينة
مرجحة لاحد الاحتمالين **واجيب** ابو طالب لتصحيح مذهب الاكثرين
بان الحكم المنصوص على علته يمتنع ان يتعلق المصلحة بفعله وحده
فان ضم اليه ما يشاركه فى علته خرج عن كونه صلاحا وتعلقت المفسدة بمجموعهما
كما عرفنا فى الشاهد فان الاب قد يغلب على ظنه من حال ولده انه اذا اعطاه
ثوبا او دينارا دعاه ذلك الى لزوم طاعته وسلوك طريق الاستقامة والاشتغال
بتحصيل الخير وان ضاعف ذلك له صار مفسدة وقد عنه الزيادة الى
الاشتغال باللهو واللعب وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى ولو بسط الله
الرزق لعباده لبغوا فى الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء فجيد لا يجوز ان
يحمل غير المنصوص على المنصوص الا اذا دلت الدلالة على بيان القياس فاذا
تامن عند ذلك من تعلق المفسدة بحمله عليه وقوله **وافادته التعميم عرفا ممنوع**
اشاره الى شبهة القائلين بكفايته وجوابها بقرره ان ذكر العلة يفيد
التعميم بالالحاق عرفا يحو قول الاب لابنه لا تاكل هذا الرمان سمومة وقول
الطبيب لا تاكل هذا الرمان فانه يفيد صحة ان يلحق به كل سمومة وكل بارد فى وجوب
الامتناع **والجواب** المنع فانه احتجاج بنفس المدعى وما ذكروه من
المثالين انما فهم فيهما التعليق وصحة الالحاق بالقرائن كشفقة
الاب وتعويل الاطباء على مطلق الحواص من غير نظر الى خصوص محالها واما
احكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون بعض لامر لا يدرك وظهور
التعميم فيها قبل ورود التعبد بالقياس ممنوع وقوله **وفيه تركا لقرينة**
غير الاحكام اشاره الى شبهة البصرى وجوابها بقرره ان النص على العلة

يفيد التعميم فما هو ترك فقط بيان ذلك ان من ترك اكل شيء لاذاه دل
على تركه اكل موذ بخلاف من يصدق على تخصص لمعرفة او لتعلم ونحو ذلك فانه
لا يدل على صدقه على كل متصف بتلك الصفة **والجواب** انا فهمنا
ذلك لقرينة وهي التأذي في المثال فان ترك الموذي مطلقا مركوز في الطباع
وخصوصيه ذلك الموذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها ورد بخصوص
محالها كما تقدم **مسئلة** وهو بمعنى القياس ينقسم باعتبار مدركه
الى **عقلي وشرعي** فالعقلي ما لم يكن للشرع مدخل في اثبات شيء منه كان
كون العالم حادثا لانه مؤلف كالبيت ويسمى عند المتقدمين مثلا
ويعرفونه بانه تسوية جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما لتثبت في المشبه الحكم
الثابت في المشبه به لمثل ذلك المعنى والمشكوك بينهما اسندلالا
على الغائب والشرعي ما كان للشرع دخل في اثبات شيء منها وهو المراد هنا
وباعتبار استجماعه للشرائط الى **صحيح وفاسد** فالصحيح ما جمع الشروط
المعتبرة الآتية ان شاء الله تعالى وسواء كان قاطعا او مظنونا والفاسد
ما لم يجمع تلك الشروط وباعتبار قوته الى **قطعي وظني وجلي وخفي**
فالقطعي ما علم حكم اصله وعلته ووجودها في الفرع من دون معارض
كما في قياس العبد على الامة في تنصيف الحد وهو قليل نادر وقيل ما توقف
على العلم بعلة الحكم في الاصل ثم العلم بحصول مثلها في الفرع كجمعهما بتنقيح
مناط الالحاق ولو كان نفس الحكم ظنيا ومثل بقياس الضرب على التأفيف
فان الالحاق فيه قطعي والحكم ظني لانه مستفاد من النهي ودلالته النهي
على التحريم ظنيه للاختلاف فيها كما سبق والظني ما فقد فيه احد العلوم
او العلمين على اختلاف المعنيين والجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كقياس
الامة على العبد في ثمانية العتق في قوله صلى الله عليه وسلم اعتق شركا له في عبد
وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل الحديث وقياس الصبية
على الصبي في حديث مروهم بالصلوة لسبع واضربوهم على تركها وهم ابناء عشر
فانا نقطع بعدم اعتبار الشرع المذكورة والا لنوته فيهما وان لا فارق

بينهما سوى ذلك والخفي ما لم يقطع بنفي الفارق فيه ومن الناس من زاد
واسطة بين الجلي والخفي وسماه واضحا وفسر الجلي بما ذكرناه والخفي بقياس
السنة والواضح بينهما ومنهم من جعل الجلي ما كان ثبوت الحكم في الفرع فيه اولى
من الاصل والواضح ما كان فيه مساويا لثبوته في الاصل ومثلوه بالنبيذ مع
الخمر والخفي ما كان دونه وقيل غير ذلك وكلها امور اصطلاحية ولا مشاحة
عليك ظهور الفرق بين القطعي بالمعنى الاول والجلي وبين الظني بذلك
المعنى والخفي فان القطعي اخص مطلقا من الجلي والظني اعم مطلقا
من الجلي والظني اعم مطلقا من الخفي واما بالمعنى الثاني فالظاهر عدم الفرق
وباعتبار جامعه **الى قياس علة ودلالة وفي معنى الاصل** يعني انه ينقسم
باعتبار المعنى الجامع فيه الى هذه الثلثة لانه اما ان يكون مذكورا
الجامع او الغاء الفارق فان كان مذكورا الجامع فان كان المذكور هو العلة
فهو قياس العلة والا فهو قياس الدلالة فقياس العلة هو المصرح بعلته
وسواء ثبت بنص او غيره والمثلة كثيرة وقياس الدلالة هو ما لا يذكر فيه
العلة بل وصف ملازم لها كالوقاع في قياس المنذور على الخمر بجامع الاشتداد
او حكم من احكامها كقياس قطع الجماعة بواحد على قطعهم به لجامع الاشتراك
في وجوب الدية عليهم فان وجوب الدية حكم لجناية العمد العدوان التي
هي العلة فوجوده دليل على وجودها فسمي لذلك قياس دلالة وحاصله
اثبات حكم في الفرع لوجود حكم اخر يوجبهما في الاصل علة واحدة فقال
ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع بأحد
موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب
الاخر لملازمتهما ومرجعه الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة
على الموجب الاخر لكنه اكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها وفيما مثلناه الدية
والقصاص موجبان للعلة التي هي الجناية العمد العدوان لحكمة الزجر في الاصل
وقد وجد في القطع احدهما وهو الدية فيوخذ الاخر وهو القصاص عليهم
لانهما مثلان ربما تطرق الى ايجاد علتها وحكمتها والبعض والرابعة توجبهما

في الاصل عله واجبن وهي الاسكان وقد وجد في الفرع احدهما وهي الرائحة فليوخذ الاخر وهو التجربة للتلازم والقياس في معنى الاصل ان يجمع بين الفرع والاصل بنفي الفارق من غير عرض لوصف هو العله وهو قريب من تنقيح المناط الذي يأتي مثاله فقده الموانع اهله في نهار رمضان سبب كونه اعرابيا فليلحق به الريحي والهندي وسبب كونه المحل اهلا فيلحق به الزنا وسبب كونه رمضان ملك السنه فيلحق به الرمضانات الاخر وسبب كون الافساد بالوقاع فيلحق به افساد الصوم بالاكل عمدا **مسئلة والقياس يجري في الحدود والكفارات** عند اصحابنا والشافعي واحمد بن حنبل واكثر الناس خلافا للحنفيه وهذا الخلاف فيها انفيها اذ مفادها لا يجري فيها القياس عند الجمع كما صرح به البرماوي وغيره وهذا قال المؤيد بالله عليه في شرح التجريد في باب تحديد الردة وايضا فقد ثبت ان مثل هذه المفادات لا بد فيها من الوقوف مع استعماله القياس في الحدود نفيها وقال القابضي زيد في تقدير اقل الحيض واكثره انه لا مساغ للاجتهاد فيه لانه اثبات المقادير وطريق اثباتها النص والاجماع اذا عرفت ذلك فالراجح ما ذهب اليه الاكثرون **بعموم الدليل** الدال على حجية القياس فانه لم يكن مخصصا بغير الحدود والكفارات بل هو متناول لها بعمومه كغيرها فوجب العمل به فيها **ولاجل فعل علي عليه السلام والصحابة** رضي الله عنهم حتى شاوروا في حد الشارب اخرج ابن جرير عن يعقوب ابن عتبه قال بعث ابو عبيده ابن الجراح وبره ابن ربعان الكلبي الى عمر بن الخطاب ان الناس قد سارعوا في شرب الخمر في الشام وقد ضربت ارجعين ولا ارابها يعني عنهم شيئا فاستشار عمر الناس فقال علي عليه السلام نرى ان تجعلها بمنزلة احد الفريه ان الرجل اذا شرب هذا واذا هذا افترى فحدها عمر بالمدينه وكتب الى عتبه فحده بالشام وبره ما لك عن نوفل ابن يزيد الدلي وعبد الرحمن ابن ازهر عن عمر به بلفظ اذا شرب سكر واذا سكر هذا واذا هذا افترى وهو مروي من طرق كثيره اقام علي عليه السلام مظنه الشي مقامه ولم ينكر بل عمل به الصحابه فكان اجماعا فقاره ليلا يخ المنافع فيه لخصوصه كما دل عليه

الاول بعمومه وقوله **وكونه تقديرا لا يعقل ممنوع وارد والحدود منقوض بحد الواحد والشهاده** اشاره الى مجيبين للحنفيه وموافقهم وجوابه اما الاول فمقررها ان في شرع الحدود والكفارات تقديرا لا يعقل معناه كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين سنين تكبنا مما لا سبيل الى ادراك معناه ويقرر الجواب ان هذا انما ينفعكم لو عم جميع احكام الحدود والكفارات والعموم ممنوع اذ فيها ما يعقل معناه ومحل لا توجب في حكم كل حد وكفاره بل فيها علم معناه منها ومن غيرها واما الثانيه فمقررها انه روى علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال ادرا والحدود بالشبهات رواه البيهقي بسند حلا فيانه وبره واه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعا ومسده عن ابن مسعود موقوفا واختلفا له الحظا في الفتيا شبهه فيجب ان لا تثبت بها الحدود ويقرر الجواب انه منقوض نقضا اجماليا بان يقال لو صح ما ذكرتم ان كلما يحتمل الخلاف شبهه وان كل الشبهات في الحديث على عمومها لوجب درء الحدود اعني عدم اثباتها باخبار الاحاد وشهاده الشهود والجمل التالية لاستلزام اجمال الخطا شبهه فان طهور الظن الغالب لا يسمى شبهه **واعلم** انه لا منافاه في حكم الحنفيه بامتناع جريان القياس في الكفارات كما بانهم الكفاره بالاكل والشرب في نهار رمضان لجامع عموم الافساد للوقاع والاكل لان الالحاق فيه بالغا الفارق وما كان كذلك فهو عندهم يسمى بالاستدلال لا بالقياس وجعلوا له احكاما تخالف احكام القياس فجوزوا نسخه والنسخ به **والقياس ايضا يجري في الاسباب** عند الجمهور خلافا للحنفيه وابن الحاجب **لدلالة** يعني العموم الدليل الدال على كون القياس حجة **ولوقوع** يعني لوقوع القياس فيها **كقياس المنصف** اذا عمل به في كونه سببا للقصاص **وقياس اللواطة** في كونها سببا للحد **على الحدود** اذا قاربه جامع القتل العمد العدوان **والزنا** جامع الايلاج المحرم المشتهى **واجيب** بمنع الوقوع والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال لا من باب القياس ولو سلم فليس من المبحث اذ البحث في الاول القتل العمد

الحدودان وفى الثانى الايلاج المحرم المشتهى وهو متحد فى الاصل والنوع
فيكون القياس فى ايجاب العقاص والحد لافى اثبات الستة فنها ولو سلم
فالمثالان لا يردان على من لا يقول بوجوب العقاص والحد بالمثقل واللوط
وهم اكثر المخالفين وقد يدفع بان ما ذكر فى الجواب يعود بنا الى النزاع
فى العبارة ولان كل صورة من هذا القبيل يمكن ان يبنى بالاستدلال
ولان القائلين بصحة القياس فى الاسباب لا يعتدون الاشون الحكم
بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكرتم من ايجاب الستة والحكم
فيكون النزاع لفظيا فى تسمية الحكم متعلقا بالسبب الجامع بين السببين او احدهما
وعلى تقدير تسليم صلاحيته لان المشترك بين الوصفين لان يكون علة
للحكم فلم لا يجوز ان يكون علة لسببية الوصف ايضا ويكون الحكم مستندا
اليهما بان يكون المشترك مؤثرا والوصف معرفا وقوله **واحتجاج الثانى**
بايجاب السبب والحكم ان كان الجامع حكما وضابطها وحده دليل
المثبت من هذا القبيل برفع النزاع اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما الشبهة
فتقريرها ان الحكمة المشتركة بين الوصفين ان ظهرت وانضبطت وصلح لنوط
الحكم استغنت عن ذكر الوصفين واثبات سببية احدهما فيا شا على الاخر للقطع
بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترتب عليها من الاحكام فيكون
القياس فى اثباتها لا فى اثبات الاسباب وان لم تظهر الحكمة ولم تنضبط ولم تصلح
لنوط الحكم بها فان كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين بها فاذا ثبت بان
الايلاج المشتهى المحرم يصلح سببا للحكم او يوجد له مظنة صالحة لذلك صار
القياس فى وجوب الحد فى الايلاج اللواط كما فى ايلاج الزنا الجامع علة
او المظنة فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الحد وسبب واحد وهو ذلك
الوصف فلا تعدد فى الحكم ولا فى السبب وقد كان المفروض ان هناك حكمين
الحد والسببية وسببين الزنا واللواط وان لم يكن اى الامرين فلا جامع بينهما
من حكم او مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وانه لا يجوز وجعلوا ما اجيب
به المثبتون من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق تحقيقه واما الجواب

فى

فلما تقدم من ان القائلين بصحة القياس فى الاسباب لا يعتدون الا بوجود
الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكره المانعون من
ايجاب الحكم والسبب لا لقيام بوسيط الوصفين وهذا واقع فى كل صورة
والذى يرجح مذهب الاكثرين ان الشارع اعتبر الزنا فرتب الجلد عليه
بقوله تعالى حيث قال الزانية والزانى فاجلدوا وفى الحديث الصحيح
زنا ماعز فرجم ولم يرتبه على ما يعم الوصفين فدل على انه المقتضى للجلد
لا غير فاجيب الى القياس والا خولف الكتاب والسنة قالوا لم يثبت بحار بصحة
سببية الوصف المجرد معللا باشتماله على الحكمة المقصودة به لانا انما اثبتنا
باعتبار الشارع وصفا اخر مغايرا له لتحصيل الحكمة اذ المفروض مغايرة الوصفين
فيكون مناسبا مرسلا فلا يعتبر **قلنا** القائم دليل شرعى فالاثبات به
اثبات بالشرع فكان معتبرا فيه ولو سلم فالمناسب المرسل الملايم معتبر لما يجى
من الدليل الدال على اعتباره وقوله قالوا سببية الوصف الاول معللة
بقدر من الحكمة ولا نعلم ثبوت ذلك القدر فى الوصف الثانى لعدم ضبط
الحكمة واختلاف الوصفين فلا يكون الشبه فى الحكم **قلنا** ذلك مسلم فيما لم ينضبط
حكمة ولم يكن منوطا بوصف ظاهر منضبط اما ما كانت حكمة ظاهرة منضبطة
فلا وهو الذى وقع فيه النزاع **و** القياس ايضا يجرى عند الجمهور **فى كل جملة**
من الاحكام الشرعية بمعنى انه لا بد من النظر فى كل مسئلة هل يجرى فيها القياس
ام لا ولا يكفى النظر فى الجملة كالحدود والرخص والكفارات والعبادات
والمعاملات **لما تقدم** من عموم الدليل الدال على حجية القياس من غير تخصيص
بعض الجملة دون البعض **وبقاء** اى نفاذه فى كل جملة من جمل الاحكام **فما سبق**
لبعض بان فى الشرع جملا لا يجرى فيها القياس وهى الحدود والكفارات
والرخص والمقدرات والاسباب والشروط **لانه** يجرى **فى كل فرد** من الاحكام
الشرعية عند اكثر الناس خلافا للشذوذ فانهم جوزوا جريته فى كل فرد بمعنى ان كلا
من الاحكام صالح لان تثبت بالقياس بان يترك معناه كوجوب الدية على
العاقلة فان له معنى يدرك وهو تحمله الجانى فما هو معذور فيه كما يعقل

العاقلة لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الركوة والجنى خلافه اذ
فيها ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة والقسامة ومعظم المقدرات
وما قيل فى بيان معنى وجوب الدية على العاقلة مدفوع بان المطلوب معنا
مختص بمناسبتها وما ذكروه ليس كذلك كما ان معرفة حكمة الرخص على الحمار هو المعنى
المقتضى لوجوب الاعداد فى حق المطلقة والمبينة ولكنه غير خاص باحدهما
فالمعنى المخصص لكل حكم غير معقول وقوله والاستدلال يلزم التسلسل
غلط لان الكلام فى الجواز اشار به الى ما اجيب به الاسترى وابتناءه حيث
قالوا لو كان كل حكم ثبت قياسا فله اصل فان انتهى الى اصل لا يتوقف على قياس فهو
خلاف المفروض وان لم ينته لزم التسلسل وهذا ما يسقيم لو كان مذهب المخالف
وجوب توقف كل حكم على القياس ولا يبقى ان يكون قولا لاحد كيف والقول
به مصادم لما علم ضرورة من استناد الكثير من الاحكام الى الكتاب والسنة ثم ان
الاسترى قد صرح بان الخلاف فى جواز اجراء القياس فى جميع الاحكام فان
قيل الدليل قايم على تقدير الجواز ايضا بيان ذلك ان جوازه يستلزم
جواز التسلسل وجواز المحال يحال قلنا اللزوم ممنوع اذ لا يلزم من جواز
بيان كل حكم بالقياس توقفه على القياس بجواز ثبوته بنص واجماع او استدلال
وان امكن بيانه بالقياس فاذا لا توقف فلا تسلسل ولا استحالة ولما فرغ
من تحقيق ماهية القياس واقسامه وموافقه وكونه احد الادلة الشرعية عقبه
ببيان اركانه التى لا يتم الا بها وشرائطها فقال فصل واركانه
اربعة اركان الشئ اجزاءه التى لا يحصل الا بها فى الذهن وفى الخارج فان
اريد بالقياس المعنى المصدرى فاطلاق الاركان على هذه الامور مجاز وان
اريد به مجموعها مع الحمل والالحاق فالاطلاق بحقيقته ونظير هذا خلافهم
فى الصدقة هل الانعقاد بالنسبة الحكمة خاصة ام المجموع المركب منه ومن صورة
الموضوع والمحمول اولها الاصل وهو المشبه به الذى هو محل الحكم الثابت وثانيها
الفرع وهو المشبه اى محل الحكم المراد اثباته وانما قدم على الجامع والحكم لمقابلته
الاصل فناسب ان يذكر عقيبه لما بين الصدرين من اللزوم فى الذهن وثالثها

الوصف

الوصف الجامع بين الاصل والفرع وهو وجه الشبه بينهما ورابعها حكم الاصل
وهو ما ثبت مثله للفرع وهو اى المثل الثابت للفرع الحكم يعنى ان القياس
فلا بد فيه ان يكون مركبا من اربعة لان عدد منها ينقض وصف القياس
عليه والمفروض وقوعه على القياس فيكون دورا وهو مبنى على ان الدليل
يقضى نفس الحكم لا العلم بالحكم وهما قولان وقد صح منها الثانى فان
قيل اذا رجح الثانى كانت ثمرة القياس العلم بالحكم لا نفسه وقد حكم
الفرع من احكام القياس لا يقتضى الدور فهلا قيل انها خمسة قلنا
قد اجيب بان الحكم فى الاصل والفرع واحد باعتبار نوعه وان تعدد
شخصا لتعذر المحال فان قيل فهلا اطلق ولم يقيد بالاضافة الى الاصل
ليعم الحكمين قلنا انما اضيف اليه لسبقه فى الاعتقاد فاذا قيل حرمت الخمر
لاسكارها قام فيس عليها النبيذ فالاصل الخمر والفرع النبيذ لشبههما بالخمر
والجامع الاسكار والحكم التحريم هذا ما عليه الجمهور وعليه اطباق الفقهاء
وقيل عكسه لان قد ذهب المتكلمون الى ان الاصل دليل حكم المحل كالنص والاجماع
الدال على تحريم الخمر هو الذى يبنى عليه التحريم وذهب طايفة
الى انه حكم المحل وهو التحريم لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم
به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى
المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر ما لم يثبت الحكم فيها ولا فى النص والاجماع
اذ لو تصور العلم بالحكم فى الخمر من دونهما امكن الالحاق ولان النص لو كان
هو الاصل لكونه طريقا الى معرفة الحكم لكان قول الراوى هو الاصل بالطريق
الاولى لانه اصل للنص وهو باطل اتفاقا فتحقق ان الحكم هو الاصل ووجه
ما ذهب اليه الجمهور ان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه
وهو انما يتحقق فى نفس الخمر واعلم ان النزاع لفظى لامكان اطلاق الاصل
على كل منهما لتباحكم الفرع على الحكم وعلى المحل لانه اصله واصل الاصل اصل كذا
على دليله وعلى هذا لا يمتنع اطلاق الاصل على العلة الجامعة ايضا لكن الاشبه
ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون لان الاصل قد يبطلق

على ما ينبئ عليه غيره وعلى ما لا يضف الى غيره وبينهما عموم وخصوص من وجه
وهذان المعنيان يصدقان على المحل • اما الاول فلما مر • واما الثاني فلانه
الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مضف الى الحكم ولا
الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي
ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل وهو المراد من المعلوم الثاني في حد
القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة ولان باب القياس
مرجعه الى الفقها وقد ساعدهم الاصوليون فيه على مصطلحهم وجروا فيه على
مقتضى قولهم فلا يطلقون الاصل الا على ما يطلقه عليه الفقها لئلا يحط الرجل
بين الاصطلاحات واما الفرع فذهب الاكثرون الى انه محل الحكم المشبه كالنبيذ
والبائعون الى انه حكمه كالتحريم وهذا اولى لانه الذي يبنى على الغير ويضف
اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه به اصلا سموا المحل الاخر فرعا
لكونه مقابله على طريق المجاز • ولما كان للقياس شروط وهي لا تخرج عن شروط
اركانه الاربعة فمنها ما يعود الى الاصل • ومنها ما يعود الى الفرع ثم ما يعود
الى الاصل منه ما يعود الى حكمه ومنه ما يعود الى علته عد ذلك مفصلا فقال

مسئله وشروط حكم الاصل هنا شرعيته اى كونه حكما شرعيا وقوله
هنا اشاره الى انه قد يجري في غير الشرعيات كما مقدم ولكنه هنا يعني في اصول
الفقه يشترط في حكم الاصل ان يكون شرعيا اي ثابتا بدليل شرعي لان المراد
بالقياس منه القياس الشرعي لكون الغرض منه اثبات حكم شرعي في الفرع واذا لم
يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان عقليا او لغويا ان قيل بثبوت اللغة بالقياس
فالحكم المتعدى الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا
ومنها فوعيته فلا يجوز ان يكون من الاحكام الشرعية الاصلية لاستلزامه ان
يكون الحكم في الفرع كذلك والموصل الى اصول الشرايع غير داخل في حد الاصول
ومنها بقاؤه فلا يجوز ان يكون منسوخا غير ثابت لانه انما يتعدى الحكم من
الاصل الى الفرع باعتبار الشارع للوصف الجامع فاذا زال الحكم بالنسخ لم يبق الوصف
معتبرا للشارع فلا يتعدى الحكم به الى الفرع ومنها ثبوته عندا لقائس

حكم الاصل ثابتا عنده والا كان قاسا مثلا اذا انوى النفل ما زم عليه فرضه
الخ سقط عنه الفرض عند الشافعي دون الحنفي في الصوم بنية النفل اثنا
اتربه سقط عنه الفرض كفرض الخ لم يصح هذا القياس لصحته اعتراف
المستدل بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح بنا الفرع
عليه لانه لا يجوز ان يذكره في معرض التقرير لما خدا مامه لانه انما يعرف
كون الوصف الجامع ماخذا له ثابتا به الحكم على وفقه والا لم يعرف ولا في
معرض الالزام للخصم لان له ان يقول الحكم في الاصل معلل بغير ما علمت به
ولا وجود له في الفرع والظاهر صدقه لعدالته وكونه اعرف بماخذ امامه او يقول
لا نسلم التخطئه في الفرع الذي هو محل النزاع لجواز ان يكون الخطا في عدم
حكم الاصل بالوصف المذكور ولو اعترف بخطائه في الاصل لم يضر ذلك في الفرع
ومنها موافقة الخصم على علته اى الاصل وعلى وجودها فيه فلا يصح قياس
اختلف الخصمان في علة حكم اصله بان يعتبر المستدل علته فيه والمعترض غيره
اخرى وهذا يسمى قياس مركب الاصل لوقوع النظر في علة حكم الاصل ولا ثباتها
اختلفا في الاصل الوصف الذي علل المستدل اصله به هل له وجود في الاصل
امر لا وهذا يسمى مركب الوصف لوقوع الخلاف في وجود الوصف الجامع وقيل
انه انما يسمى مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم في الاصل بقياس فقد
اجتمع قياسا هما فان الاول اتفقا فيه على الحكم وهو الاصل باصطلاح حدوث
الوصف الذي يعلل به المستدل يسمى مركب الاصل والثاني اتفقا فيه
على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمثيلا له فرضا جيه
بادنى مناسبه مثال مركب الاصل ان يحتج على الحنفية في ان العبد لا يقتل
به الحر عبد فلا يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب المقتول عن
وفاء وورثه مع السيد فقول الحنفي العلة في قتل الحر للكتابة جهالة المستحق
للقصاص من السيد والورثة واجتماعهم على طلب القصاص لارتفاع الاشتباه
لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المكاتب المخلف للوفا هل هو حر او عبد
والمستحق على الاول الوارث وعلى الثاني المولى فان اعترض عليه بانكم لا تقيدون

ان يحكموا فى هذه الحال باحد هذين القولين واما ما كان فالمسخ معلوم
اجابوا بانا يحكم بموته جزما بمعنى انه ورث لا بمعنى وجوب القصاص على
قاتله اخذا لان حكمنا بموته جزما ظنى لاختلاف الصحابة والقصاص
ينتفى بالشبهة فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به فى الحكم لعدم مشاركته
له فى العلة وان بطلت فان الحصم منع حكم الاصل ويقول يقبل الجزم بالمكاتب
لعدم المانع وهذا منع تقديرى اى على تقدير انتفاء علته ولا يناقيه الاعتراض
المحقق به فلا ينفك عن منع العلة فى الفرع كما لو كانت هى الحيلولة او منع حكم الاصل
كما لو كانت هى كونه عبدا فلا يتم ومثال مركب الوصف انه يقال فى مسئلة تعليق
الطلاق قبل النكاح قول القايل ان تزوجتك فانت طالق تعليق للطلاق
قبل النكاح فلا يصح كما لو قال زينب التى اتزوجها طالق فيقول الحنفى
التعليق على تقدير تسليم علته لعدم الوقوع مفقود فى الاصل فانه يتجزى
فان صح هذا بطل الحاق التعليق به والا منع عدم الوقوع لانه انما منع
الوقوع لكونه تعليقا فلو كان تعليقا لقال به فانتفى عن منع علة الاصل
او منع حكمه فلا يتم القياس **قاعدة** كل موضع يستدل فيه الخصم بانتفاء
الطرفين يتاتى للخصم دعوى انه قياس مركب اذ لا يخرج عن طهارة قيد يخص
بالاصل ولو كان نفس محله فندعى انه العلة ولا سبيل الى دفعه بالدليل
على ان علة المستدل هى العلة عنده بل لو قال علتى غير ذلك ولم يسمع منه
فلا ثبت العلة عنده الا باعترافه وبعدا عن ان تسلم وجودها ايضا
فذاك والا فللمستدل اثبات وجودها بعقل وحس او سمع فيلزمه القول
بموجبه ونزل ما عنده اذا كان مجتهدا كما لو ظنه بذلك لنفسه لم تسعه
المخالفة والمناظر كالناظر فى ان مقصودهما اظهار الصواب فاذا لزمه القول
عند ظنه به وعند نظائرها اولا واما المقلد فلا يجوز له مخالفة مجتهد
امامه بظن بطلان دليله **واعلم** ان هذا فيما فقد فيه باجتماع الحصمين
على حكم الاصل اما اذا كان مجمعا عليه مطلقا فلا كلام فى قبوله واما اذا لم
يكن فيه اجماع اصلا فحاول المستدل اثبات حكم الاصل بنصب دليل اثبات علته

بطريقة مقبول فى الاصح وقيل لا لضم شر الجدال قلنا لو لم يقبل لم يقبل فى
المناظرة مقدمة بقبل المنع للزوم امكان كلام يوجب طول البحث والفرق
بان كل حكم شرعى يستند الى ما يستند عبه الاخر بخلاف المقدمات فانها اجلى
الحكم المطلوب ولا يلزم من كون الاستدلال اليه انقطاعا كونه اليها كذلك امر
اعتبارى انما يصطلح لنا الاصطلاح عليه والحق ان لا بعد الاستدلال لاصلاح
الكلام الاول الى شئ كان انقطاعا لان يحمل طول البحث اولى بالباب
من قطع الكلام قبل ظهور الصواب **و منها** انتقاض دليل حكم الفرع
يعنى بشرط ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع شمولا تاما
عند الخصمين والا لكان جعل احدهما اصلا والاخر فرعا تحكما ولكان
القياس تطويلا بلا طايل كقياس الذرة على الشعير فى كونه ربويا مع ان الاصل
فيه المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعام بالطعام مثلا بمثل
قال وكان الطعام يومئذ الشعير اخرجه مسلم فيجاب بان الطعام
بنا ولهما جميعا بوضع القياس وشيوع دليل العلة اذا كان نصا وجب
ان لا يتناول الفرع بلفظه لذلك وان القيدين مرادان منه ايضا لان
الشمول اذا لم يكن ظاهرا بان يكون العام مخصوصا او مخلصا فيه والمستدل
او المعترض لا يراه حجة مطلقا او الا فى قليل ما يتناوله كان القياس مفيدا
بخلاف ان يكون احد الحصمين مخصص بالعادة فيكون قياسا لذرة على الشعير
مع انه بحديث مسلم مفيدا يكون العادة يومئذ يتناول الشعير كما دل
عليه آخر الحديث **و منها** اصليته فلا يجوز ان يكون شرعا على اصل اخر عند
الجمهور خلافا للحنابلة وفى نسبته الى ابى عبد الله البصرى نظر فقد روى
ابو طالب وغيره عنه انه لا يجوز الا ان يكون فى حمل الفرع على الفرع الاول
مزيد فايدة كان يخالف الثانى الاول مرجحات ولو افق فى اخر فيبطل الطان
ان الجمع بينهما خطا فيقاس ليتبين ان اختلافهما فى تلك الجهات لا منع اشراكهما
فى العلة الجامعة وافاقهما فى الحكم وروى القاضى عبد الله الدوارى عن
قاضى القضاة والشيخ ابى عبد الله البصرى القول بصحة قياس فرع على فرع

اخر بعلة غير علة الفرع الاول التي قيس عليها الاصل **احتج** الجمهور بانه
منع الحاق فرع بفرع **والا انتفت الفايدة ان اتحدت** العلة الجامعة
بين القياسين اللذين احدهما لاثبات المطلوب والاخر لاثبات اصله وقد
القياس ان تعدد امّا الاول فلان ذكر الوسط اعني ما هو اصل في قياس
وفرع في اخر صانع لامكان طرحه من الوسط وقياس المطلوب على اصل ما جعل
اصلا له مثاله قياس الشافعي التفرجل على التفاح في الربوية بجامع الطعم
يمنع ربوية التفاح فيلحقه بالبر بالطعم ايضا فانه حينئذ يضيع ذكر
التفاح لامكان الحاق التفرجل بالبر من دونه وامّا الثاني فلان علة
حكم الاصل المطلق هي العتبرة ولم توجد في الفرع المطلق والموجود فيه
علة غيره معتبرة فلا مساواة بين الفرع المطلق واصله في العلة المعتبرة
والاصليان مساواة في غيرها فلا يعتد به كما لو قيس الجذام على الرتق في منع
النكاح به بجامع كونهما عيبا يفسخ به البيع فيمتنع ان النكاح يفسخ بالرتق
بقياسه على الجب بجامع فوات الاستمتاع فان الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله
الحكم في الرتق وهو غير موجود في الجذام والوصف الثابت في الجذام لم يثبت
اعتباره **واجيب** بمنع لزوم المساواة في العلة بل يجوز ان يثبت الحكم
في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى كما يجوز ان يعلم شوته في الفرع بدليل
هو القياس وفي الاصل بدليل اخر هو نص او اجماع ورد بالفرق بين العلة
والدليل فانه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفا
القياس بخلاف اختلاف الدليل وهم ان يجيبوا بانه لا مانع من اعتبار
الشارع للوصفين في حكم واحد بجوابين ان تعدد العلل كما يجيء ان شاء الله تعالى
ووجود احدهما في محل النص غير مانع من اعتبار الاخر فينفرد كل من الاصل
والفرع من المطلقين بوصف ويجتمع الوصفان فيما هو اصل وفرع باعتبارين
وههنا فرعان ذكرهما اصحابنا الاول قال المؤيد بالله عليه السلام
في شرح التجريد قال يعني الهادي عليه السلام وفي حنين البهيمة اذا القت
ميتا نصف عشر قيمته قاسه على حنين الامة كما قاس حنين الامة على حنين الحرة

تعلم

الحرة بعلة انه جنين اسقطته الجناية وفي البحر عن الهادي والامام يحيى وفي
الدابة نصف عشر قيمته ان خرج ميتا كجنين الامة وفيه عن القاسمية وفي
جنين الامة نصف عشر قيمته كالحر قاسوا جنين الدابة على جنين الامة
وجنين الامة على جنين الحرة الثاني قاس بعض اصحابنا موضحة رأس الرجل
الخطأ على الحرة في انها تحملها العاقلة ثم قاسوا موضحة العبد ويحوها على موضحة
الحر في ذلك الحكم قالوا لانه شبه بالحر قيمة ولو قلت كالدية واطافة كالحر
الحر فتحمل العاقلة ما كان نصف عشر قيمته والكلام في هذين الفرعين
كما ذكره ابو طالب وغيره عن ابي عبد الله البصري وان القياس انما هو
لدفع ما يتوهم فارقا بين الفرعين متدرين **ومنها ان لا يكون معدولا**
به عن سننه اي عن سنن القياس وطريقه والمعنى انه بشرط ان يوجد
مثل علة حكم الاصل في اصل اخر غير محله فاذا علم انتفاء ذلك كان معدولا
به عن سنن القياس والبا للتعدية اي جعل عادلا ومجاوزا عنه فلم يبن
على منهاج القياس فلا يقاس عليه **كما لا يعقل معناه** وهو قسمان قسم خرج عن
قاعدة مقررة لشهادة خزيمة ورد ابو داود والنسائي باسناد صحيح
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادة رجلين
فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان اعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك
من الدين والصدق لما علم ضرورة من تقرر القاعدة الشرعية على خلاف ذلك
وخروج هذا الفرد كالمستثنى منها وقسم منها لم يخرج عن قاعدة كمقادير العبادات
والحدود والكفارات وغيرها **ومثل ما لا نظير له** فانه لا يقاس عليه وهو ايضا
قسمان قسم لمعنى ظاهر كترخيص المسافر لما فيه من المشقة المناسبة للترخيص
لكنها لم تعتبر في عينه كالحداء في الفطر في رمضان وقسم لمعنى غير ظاهر كضرب
الدية على العاقلة والاجنبية لهم كالقسامة وهي عندنا تحليف المدعي عليه ما قتله
العاقلة بشروط مذكورة في الفروع خمسين يمينا كما رواه عبد الرزاق وابن ابي شيبة
والبيهقي في السنن عن الشعبي ان قتيلا وجد بين وادعة وشاكر فامرهم عمر ان
يقيسوا ما بينهما فوجدوه الى وادعة اقرب فجعلهم عمر خمسين يمينا كل رجل ما قتلت

ولا علت قاتلا ثم غرمهم الديه فقالوا يا امير المومنين لا ايمانا دفعت
عن اموالنا ولا اموالنا دفعت عن ايماننا فقال عمر كذلك الحق ذكره
الاسيوطي في جمع الجوامع فانها شرعت للتغليظ في حق الدماء لامكان الفراغ عنه
ودفعت لانظير لها واما ذو النظير وهو القياس المعدول به عن سنن القياس
وله معنى يعقل وله نظير وهو الذي يكون حكم اصله ثابتا بخلاف وارد محلا
قياس الاصول اي مستثنى من القواعد العامة مع كون المعنى فيه ظاهرا معقولا
كرخصة العرايا فانها جاءت على خلاف قاعدة الربويات وانقطعت عنها الحاجه
الفقراء كما جاء في حديث زيد بن ثابت انهم لما شكوا اليه عليه الصلاة والسلام
ذلك رخص لهم في العرايا في الرطب فالمحتاج فيه الجواز وفاقا للسيد الى طالب
والجمهور • وذلك كغسره من سايرالاصول لانه انما جاز القياس عليها لكونها
طرق قاصرعنه واجمع الاتباع معروفه الوجوه التي لاجلها ثبت احكامها وقد
شاركها هذا الاصل في ذلك فيجب ان يشاركها هذا في جواز القياس عليه
ولانه لو امتنع القياس عليه لامتنع القياس على مخصص الكتاب يعني على ما
ثبت بمخصص لعموم الكتاب والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه
لا وجه لامتناعه الا كونه قياسا على اصل مخالف للعموم واما بطلان اللازم
فللاتفاق على ان عموم الكتاب لا يمنع من القياس على مخصصه وان كان خبر واحد
فبالاولى ان لا يمنع قياس العموم من القياس على اصل مخالف لقوة عموم الكتاب
وذهب السيد المؤيد بالله الى منع القياس على ذلك بكل حال قياسا القياس الاصول
على الاصول انفتا في المنع لاستعمال قياس مخالف لها وذهب الشيخ ابو عبدالله
البصري وحكاه عن الشيخ ابو عبدالله البصري وحكاه عن الشيخ ابي الحسن الكرخي
وهو مروي عن السيد المؤيد بالله انه لا يصح القياس عليه الا ان يرد معللا او
بقوله دليل قاطع على تعليله من اجماع او غيره او كون له قياس اصل اخر يصح ان
يقاس عليه قال والذي لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد في الاكل ناسيا
في نهار شهر رمضان انه لا قضاء عليه فانه لا يجوز قياس الصلوة عليه وخبر الوضوء
بنبيذ التمر وخبر الوضوء من القهقهة في الصلاة فلا يقاس على الاول الخل ولا على

الثاني سايرالمقيدات من الاقوال والافعال وما يجوز القياس عليه لوروده
معللا مثاله الخبر الوارد في جواز الوضوء بسور الهرة لانه معلل بقوله انها
من الطوافين عليكم والطوافات فقاس عليه ما يكثر البلوى بسقطه كالفار
والافاعي وسباع الطير وما يجري مجراها وحجته ما تقدم في الاحتجاج لمذهب
ربالله الا انه يزيد ما ثبت تعليله بنص واجماع مع ورود العبد بالقياس
منزله النص والاجماع على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العله وجواب تمسك
المذهبين ان قياس الاصول على الاصول انما يتم لو لم يقس المخالف على اصل
قد ثبت بالنص اتفاقا على الثابت بالنص كما هو الفرض فلا معنى به بالنص مرجعه
الاصول وغايه ما يلزم انه استعمل القياس فيما منع منه بعض قياس الاصول
ويجوز بعض وذلك جايز وخارج عن النزاع • ولما فرغ من بيان شروط الاصل
اخذ في شروط الفرع وقدمها على شروط العله لما سبق فقال **مسئلة**
ومن شروط الفرع مشاركة الاصل في عين العله او جنسها يعني
يجب ان يشارك الفرع الاصل ويساويه اما في عين العله كالشده المطربه
في تحريم شرب النبيذ المشتركه بينه وبين الخمر واما في جنسها كالجنايه في وجوب
قصاص الاطراف المشتركه بين القطع والقتل وانما اشترطت المشاركه في ذلك
لان القياس انما هو تعديه حكم الاصل الى الفرع بواسطه علة الاصل فاذا
لم تكن علة الفرع مشاركه لها في صفه عمومها ولا خصوصها لم تكن علة الاصل
في الفرع فلا يتعدى حكم الاصل اليه **ومنها مماثله حكم الاصل كذلك**
فيجب ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل في حكم عين الحكم او جنسه والمراد
بالعينيه المماثله في تمام الحقيقه وان اختلفا قوة وضعفا اما العين فكما
بين القصاص في القتل بالمثقل عليه في القتل بالمحدد فحكم الفرع بعينه حكم
الاصل وهو وجوب القصاص واما الجنس فكما في بنات الولايه على الصغير
في نكاحها على ثبات الولايه عليها في مالها فان ولايه النكاح من جنس ولايه
المال لانها سببت لمفاد التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين وانما اشترط
ذلك لان الاحكام انما شرعت لما يفضي اليه من مصالح العباد فاذا كان حكم

الفرع مما لا لحكم الاصل علما انما يحصل به من المصلحة مثل ما يحصل من
حكم الاصل لتماثل الوسيلة فوجب اثباته واما اذا اختلف الحكم لم يقع مثاله
الشافعي الذي بالمسلم في ان الظهار يوجب الحرمة في حقه فان الحرمة في
الاصل مقيدة لان غايتها الكفارة وفي الفرع مطلقة لان الذمي ليس من
اهل الكفارة التي فهمنا بمعنى العبادة فاختلف الحكمان ومنها عدم النص
على حكم الفرع مما لا يصح للقياس وذلك للشرط يعني سقوط القياس لانه
لا يقوى على معارضة النص واما النص الموافق للقياس فالاشبه جوازه
واختيار مشايخ سمرقند والامام الرازي وصرح به الدبوسي والفصول
لجواز تعدد الادلة فان الشرع قد ورد باثبات واحاديث على حكم وملا السلف
كتبهم بالتمثيل بالنص والمعقول معا ومنها عدم تقدم حكمه اي حكم الفرع
مثاله الوضوء شرط للصلوة فحب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متاخرة
عن شرعية الوضوء وذلك لان ثبوت حكم الاصل كوجوب النية في التيمم مقارن
لعلته التي كونه شرطا في الصلوة فاذا تقدم حكم الفرع كوجوب النية في الوضوء
على حكم الاصل لزم تقدمه على علة المقارنة لحكم الاصل فلا يصح ان تكون
معرفة ثبوت حكم الفرع ماخوذة من حكم الاصل الا انه يجوز مثل ذلك
للالزام للخصم فيقال للحنفي مثلا لا يجب ان يقول بوجوب النية في الوضوء
لكونه شرطا للصلوة لانا نقول بوجوب النية في التيمم لثلا تعلم وفي
اشتراطه عدم مخالفة الفرع الاصل كحفنا او غلبطا بان لا يكون احدهما
مبنيا على الغليظ كالوضوء وغسل الرجلين والاخر مبنيا على الخفيف كالتيمم
والمسح على الخفين اقوال احدها الاشتراط لذلك ومحل موافقة الفرع للاصل
خفيفا او غليظا لمنع الاختلاف للقياس لان اختلاف الفرع والاصل خفيفا
وغليظا اما وقع فاصلة بينهما في الحكم والاختلاف في غير ذلك لا يضر وهذا
مذهب الشيخ الحسن الرصاص وعزاه في الفصول الى ابيتنا والجمهور وثانيها عدم
الاشتراط لذلك مع باشر العلة او مناسبتها يعني ان العلة ان كانت مناسبة
او مؤثرة في الحكم بحيث يترجح بها على الفرق ذلك الاختلاف صح القياس

والا يكن كذلك بل كانت مشبهة فيشترط عدم الاختلاف بخفيفا وغليظا
عند الغزالي وعبد الله بن زيد لضعف العلة الشبهية او يكون محل اجتهاد
عند الشيخ احمد الرصاص للغاير بين علتي الجمع والفرق وقوى في نظر المجتهد
منهما عمل به مثاله ذلك ان يقال في مسح الراس في الوضوء مسح فلا يسن
فيه التثليث كالتيمم ومسح الخفين او يقال مسح على الخفين او يسن فيه
التثليث كمسح الراس فللمعترض ان يقول ان اختلاف الاصل والفرع غليظا
يعني باختلافهما في الحكم وان كانت العلة الجامعة بخفيف بالاتفاق فيه
يمنع المعارضة حتى يتبين الرجحان واعلم انه قد شرط قوم شروطا غير ما تقدم
والجمهور على انها لا تشترط فذكرها منعته لا تثبت حكم حملا يعني انه لا يشترط
ان تثبت حكم الفرع بالنص على جهة الاجمال خلافا لاناس هاتم فانه كان
يذهب الى وجوب تاويل النصوص لها حملا والقياس انما هو للكشف عن
مواضعها وانتزاع بقاصيلها قال ومثاله ذلك انه لو لم يثبت بالنص
ان الاخ وارث لما صح ان يحكم من طريق القياس بانه يرث مع الجد وكذلك
القول في سائر الفروع فاما اثبات فرع لم يثبتا واحكمه نص على سبيل
الجملة فانه لا يصح واحتج بان الصحابة لم يستعمل القياس الا في فروع
هذا سبيلها الا ترى الى قياسهم حد الخمر على حد القذف في تعيين عدد الجلد
لورود النص على حد الشارب على جهة الاجمال ولم يثبت عنهم اثبات حكم
من طريق القياس لفرع لا ذكر له في المنصوص رأسا ولا يشترط ايضا علم
العلة فيه اي في الفروع بل يصح القياس مع ظن وجودها فيه ولا يشترط
ايضا عدم مخالفة اي حكم الفرع بل يصح القياس مع ظن لمذهب صحابي
فيجوز القياس ولو ادى الى مخالفة مذهب احد الصحابة وخولف كلام
الطوفي نظرا الى ان العلة التي يعلم وجودها في الفرع مفقرة الى كمية المقدار
وربما تضعف الظن لذلك او يصحل والى ان الظاهر استناد الصحابي الى
النصوص لمخالفة مذاهبهم سببه لمخالفة النصوص والكل فاسد لعموم الدليل
الدال على وجوب اتباع القياس مما لم يخالف النص وفعل علي والصحابة

رضي الله عنهم فانهم قاسوا ات على حرام تاره على اليمين كما روى عن ابى بكر
وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت فيكون ايلاء ان كملت شروطه
وتاره على الطلاق ان نواه اما الرجعي كما روى عن عمر واما البائن كما روى
عن زيد واما الثلاث كما روى عن علي علم فيوجب التحريم وتاره على الظهار
كما روى عن عثمان فيجب كفارته اولم توجد نية الفرع جعله كل كانت واقعة
مجتهدة ولا علت العلة الجامعة بل الكف كل ظنه لان الظن غايه الاجتهاد
فيما يقصد به العمل والمعلوم من حال الصحابة انهم لم يخوضوا في ذلك فليس
خوض القاطعين وقد خالف قياس كل منهم مذهب الاخر فبطلت بذلك شروط
ولما يقضيها اراده من ذكر شروط الفرع شرع في شروط العلة فقال

مسئلة ومن شروط العلة

شرعيتها فيجب ان تكون شرعية بمعنى ان المنوط
بها حكم شرعي وهي ما علقه عليه او عرفه له على خلاف في الباس لا عقلية موجبة
لمعلولها فان البحث عن العلل العقلية فنا اخر ومنها انتفاء مثل دليلها
حكم الفرع فيجب ان لا يكون الدليل الدال عليها مثلنا ولا لحكم الفرع لما يعمه
ولا لخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل مثاله في العموم حديث
مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم فلا حاجه في اثبات
رتبويه الذرة مثلا الى قياسها على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم
الحديث ومثاله في الخصوص حديث من قاء او رعف فليتوضا فانه دال على
علية الخارج النجس نقض الوضوء لتنبيه على الامرين المذكورين ولا مشاركة
بينهما سوى الخارج النجس فلا حاجه للحنفي الى قياس القئ او الرعاف على الخارج
من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث
فالعدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان
ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة ورجوع على القياس الى المعنى فلا يجوز ذلك
الا لفائدة مقتضية كان يكون النص مخصصا او المستدل والمعترض لجبراه حجة
الا في اقل الجمع وقد يعترض الفرع فيه فيثبت به العلية في الجملة ثم يعم به
الحكم في جميع موارد وجودها وكان يكون دلالته على العلية اظهر من دلالته على

العفو كما يقال حرمت الربا في الطعام للطعم فان العلة في غاية الوضوح والعموم
في الفرع بخلاف ظاهر وقد سبق لهذا زيادة تحقيق ومن شروط العلة كونها
وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه ليكون ضابطا لحكمه شرعية لحكم لا
محرده عن الضابط وذلك اما لخفائها كالرضا في التجارة فنيط بوضع العقود
لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى وتختلف
بالاحوال والاشخاص اختلافا كثيرا وليس كل مرتبة مناطا ولا يمكن تعيين مرتبة
منها اذ لا طريق الى تعيينها بذاتها وضبطها بنفسها فنيط بالسفر اللهم الا ان
يوجد حكمه مجردة عن المظنة تكون ظاهرة منضبطة بنفسها حيث لم تكن اعتبارا ومعرفا
فيجوز اعتبارها ويربط الحكم بها على الاصح لقصد اصالة اذ يجلب قطعا
انها هي المقصودة للشارع وانما اعتبرت المظنة لما تغلب خفاءها واضطرابها فاذا
زال المانع من اعتبارها جاز قطعا قيل لا يجوز تعليل الحكم بالحكمة المجردة
عن الضابط مطلقا لوجهين احدهما انه لو جاز لوقع من الشارع للقطع
بانها اذا وجدت الحكمة التي هي المقصودة الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع
ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التي توهم الربط بها انها المقصودة
لكنه لم يقع الربط بها مع انتفاء المانع بحكم الاستقراء وثانيهما انه لو جاز لما
اعتبرت في نظر الشارع المظنة بدونها وذلك عند تحقق خلوها عن الحكمة
اذ لا عبرة بمظنة الشئ وهي ما يظن بوجوده فيها في معارضة المنة وهي مجرد تحقق
الوجود لكنه اعتبر المظان بدون الحكمة حيث ناط الترخص بالسفر وان خلى
عن المشقة كسفر الملك المترفه ولم يناط بالحظ وان اشتمل على المشقة كما في الجذوذين
والفلاحين في الغلط والغلط الحاصل قد لل على ان للعبرة وجودا وعدما هو
المظنة دون الحكمة قلنا في الجواب عنهما لا تسلم الشرطيتين اما شرطية الوجود فلان
فلان الجواز اعم من الوقوع ولا استقراء الاعم الاخص بيان ذلك ان وقوع
اعتبار الشارع للحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها فرع وجودها وفرض الوجود لا
يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ولو تم فلا تسلم
الاستقراء فانه قد وقع ربط الاحكام بالحكم انفسها كالحاجة الضرورية فانها حكم

حكم قد ينيط بها احكام كوجوب الجهاد وتحريم قتل النفس وتناول المسكر والزنا والعصب **و** اما الشرطيه في الوجه الثاني فلانها **لا تستلزم المظنه المدعه لا وجودا** لان مظنه الشي لا يجب اطرادها بمعنى اذا وجدت الحكمه **ولا انتفاء** لانها ايضا لا تحد انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمه كما يجي ان شا الله تعالى عن قريب لجواز اعتبار المظنه لمزيد ضبط للمدلول ولاحظ الفلاحين فظهر الملازمه

واعلم ان في التعليل بالحكمه ثلاثه اقوال اوفقها للجواز مطلقا لان المقصود في التعليل وهو احتمال الامام الرازي واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله الآمدي وغيره عن الاكثرين والثالث التفصيل المذكور وهو احتيار ابن الحاجب والقرافي والبرماوي وغيرهم **و** من شروط العله **ان لا يكون المتعديه المحل او جزءه** والمتعديه هي التي تجاوز الاصل فوجد في غيره فشرط فيها ان لا يكون غير محل حكم الاصل ولا جزءا له والمراد به الجزء الخارجي الذي تركب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدما عليه في الوجود ولا يحمل عليه الا الجزء العقلي الذي يصح حمله على ما تركب منه ومن غيره فانه لا يتم عند المتكلمين جزاء لما اشرط ذلك في العله المتعديه **ليمكن الالحاق** ويحمل حكم الاصل وجزءه لا يتصور بعد بها فيتعذر الالحاق حينئذ **لا القاصره** ان جوز التعليل بها فانه لا يشترط فيها ذلك فيجوز ان يكون المحل او جزءه لانتفا مانع الالحاق مثال التعليل بالمحل قولنا الذهب ربوي لكونه ذهبا والتعليل بجزء المحل كقولنا الزنا يحرم لوجود لحم الاقا في فيه وقد يكون القاصره وصفا ملازما كالتقدير في الذهب والفضه وتركبا مع اخر وخارج وملازم وغير ملازم وامثلتها لا تخفى ثم ان الكل اتفقوا على ان تعديه العله شرط في صحه القياس واختلفوا في صحه العله القاصره وهو عند الاكثرين كالامام يحيى والشيخ الحسن والشافعي واصحابه ومالك واحد بن حنبل والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وابن الملاحمي والجويني والرازي والآمدي واكثر الفقها والمتكلمين **صحيحه مطلقا** يعني سوا كانت ثابته بالنص والاجماع او غيرهما من مسالك العله وذلك لظن **كون الحكم لاجلها** يعني ان الظن حاصل بان الحكم لاجل تلك العله القاصره على معنى كونها باعثه عليه

وذلك لثبوت الحكم على وفقها مع كونها مناسبه له والثبوت موجب للظن فاذا حصل الظن صحه القاصره لان معنى صحه التعليل بعله ما حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحه القاصره المنصوص عليها وان لم يفد النص الا الظن

وقيل بصحتها ان ثبت **بنص واجماع** لا بغيرهما من المسالك وهو مذهب ابي حنيفه وابي طالب والمنصور بالله والكرخي وابي عبد الله البصري قالوا **لعدم الفايده** في القاصره لانحصار فايدتها في اثبات الحكم بها وهو لا يصح في الاصل لشبهه فيه بغيرها من نص واجماع ولا فرع ثبت بها الحكم فيه لقصوره فلو كانت صحيحه لكانت مفيده لان اثبات ما لا يفيد لا يصح عقلا ولا شرعا **واجيب** بانكم سلمتم به اما اولا فانه قد **نقض بالثابته بهما** يعني ان ما ذكروه من الاحتجاج منقوض بالقاصره الثابته بنص واجماع بحري احتجاجهم بعينه فهما مع الاتفاق على جوازها ولوضوح ما قالوه لكان النص عليها عبثا والاجماع عليها خطا **و** اما ثانيا فانه قد **منع عدمها** يعني لا نسلم عدم الفايده في العله القاصره وانحصارها في اثبات الحكم بل فيها فوايد اخر منها معرفه الباعث للناس فان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول من التعبد المحض ومنها اذا وصف اخر دفع ما عسا يتوهم من الحاق فرع بذلك الاصل بشبهه نوعه لولا ذلك العله القاصره ومنها اذا فقد وصفا اخر متعد وقد علمت قاصره امتنع الالحاق حتى يقوم دليل على انه ارجح منها لخلو ما لو انفرد المتعدي فانه لا يفسد الالحاق به الى دليل الترجيح ولا يعارض بما سياتي في الترجيح من تقديم المتعديه على القاصره اذا تعارضا ولا مرجح لاحدهما لان ذلك مختلف فيه فقد قيل بتقديم القاصره وقيل بالوقف وحينئذ نظهر فايده ولانها اذا رجحت القاصره بدليل تصير راجحه على المتعديه او معادله لها بطل الالحاق وظهرت الفايده ومنها ان النص الظني نوعا منها قوي بتصديق كل دليل شرعي كل منها بالاخر **واعلم** ان اكثر النقل على انه ليس في القاصره الا القولان المذكوران وان **القاصره الثابته بالنص والاجماع** لا خلاف في صحتها والذي في المحرر وصفوه الاحتجاج والفصول والعيون والفائق والوجوه ان فيها ثلثه

اقوال الصحه على الاطلاق والفساد والثالث المفصل وب الاطلاق الثانى
فى الكتب المذكوره الى جمهور الحنفيه وغيره فى المجرى ايضا الى الثلثه الرابع الكرخى
وقد ذكره القاضى عبد الوهاب من اصحابنا فعه فى لحصه ونسبه الى اكثر فقها العراق
وقال البرماوي وقد اغرب فى حكايته هذا القول ومن شروط العله ان
لا تتاخر عن حكم الاصل وخالف فى ذلك قوم من اهل العراق حكاه القاضى عبد
الوهاب كما لو قيل فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس مكون نجسا
كلعابه فمنع نجاسه اللعاب بيقال لانه مستقذره لان استقذاره مرتب
على ثبوت نجاسته الا ان شرط عدم تاخره ثبت حكم الاصل مدون باعث عليه
وانه بحال وهذا مبنى على ان المراد بالعله الباعث اما اذا اريد كونها امارة
معرفه للحكم لا باعثه عليه فلا يبقى حينئذ تاخره
فان الحادث يعرف القديم قيل لزم تعريف المعرف فان المفروض معرفه للحكم
قبل علته قلنا تعدد المعرفات جايز وانما يبقى المعرف الذى يحصل منه العلم
بالفعل بل من شانه التعريف واما ما قيل من انها لو كون معرفه لحكم الفرع فليس كذلك
لان المقدر انها علة لحكم الاصل يعنى الامارة عليه ومن شروطها ان لا يعود
عليه اى على الاصل بالابطال اى لا يلزم من التعليل بها بطلان الحكم المعللة بها
فان كل علة استنبط من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل ولهذا اجتمع
النقيضان بيان ذلك ان الحكم اصل للعلة المستنبطه وبطلان الاصل يستلزم
بطلان الفرع وصحته مستلزمه لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان
مثاله قوله صلى الله عليه فى لمعين شاه شاه علة الحنفيه بستدخل المسجى فجوزوا
منها قعادها اصلا وهو ايجاب الشاه بالبطلان لانه يلزم منه ان لا تجب الشاه
عينا ومن شروط العلة ان لا تخالف نصا ولا اجماعا يعنى انه يشترط فى العله
ان لا يكون ما ثبت بها فى الفرع حكما مخالفا للنص او الاجماع لان العلة ان لم تقتض
شيا لم تخالفه النصان يقول الحنفى المراه ما لكه لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن
وليها قياسا على ما لو باعت سلعتها وقال له هذا علة مخالفة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم
ايما امراه باعت سلعتها الحق نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومثال المخالفة

الاجماع

الاجماع ان يقال مسافر فلا تجب عليه الصلاه قياسا على صوم ومثال هذه
العله اثبت فى الفرع حكما مخالفا للاجماع على وجوب الصلاه فى السفر وكان
يعلل حكم بالسهوله فيقال عليه ان الملة لا يجوز له الكفاران بالاعفاف
لسهولة عليه بل يتعين عليه الصوم وهو بعينه مثالا للامرين مخالفة الكتاب
والسنه والاجماع وقوله وفى اشتراط عدم تضمن العلة المستنبطه خاصة زياده
على النص اى حكما فى الاصل غير ما اثبته النص مطلقا يعنى سواء كانت منافيه
او غير منافيه كما اختاره ابن الحاجب او اذا كانت منافيه كما اختاره الامدى
خلاف مبناه على الخلاف فى النسخ بالقياس وبالزياده شروع فى نوع اخر من
شروط علة حكم الاصل مختلف فيه واعتبره لان فيما يحق بعده من المسايل فانه لم
يصح بالشرط فى اكثرها وان كان فى معرض اثبات الشروط وانما غيرها الاسلوب
لما فيها من الخلاف ولانها من حمله الشروط اذا عرف ذلك فاعلم ان
ابن الحاجب والهندى ومن وافقهما ذهبوا الى انه يشترط فى العلة المستنبطه
ان لا تتضمن زياده على حكم الاصل لانها انما تعلم منه فلو اثبتت بها حكم فى الاصل
كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص وهذا انما يتجه بناء على ان الزيادة
على النص نسخ على الاطلاق كما ذهب اليه الحنفيه وعلى ان القياس لا يكون ناسخا
وما ذكر من لزوم الدور غير لازم لجواز ان الحكم المستنبط منه لما ثبت بها وان
الامدى والبرماوي وابن السبكى وغيرهم ذهبوا الى انه يشترط فيها ان لا
تتضمن زياده منافيه للحكم المستنبط هو منه لان الزياده المنافيه تكون ناسخه
لحكم الاصل على المختار كما يقدم فسقط العلة حينئذ من وجهين احدهما النسخ
بالقياس والثانى الجمع بين الاصل والابطال **مسئلة** اتفقوا على جواز
تعليل الثبوتى بالوصف الثبوتى كالتحريم بالاسكار والعدمى بالعدمى كعدم
نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمى بالوجودى كعدم نفاذ التصرف بالحجر
واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى ففيه الخلاف والمختار
وفاقا للجمهور انه يجوز كونها عدميه وان كان الحكم ثبوتيا والمراد بكونها
عدميه ان يكون العدم مضافا بامر يضاف هو اليه واما العدم المطلق فلا كلا

في انه لا يعلل به لعدم اختصاصه بمحل وحكم واستواسبته الى الكل وذلك
يصحح دليل الضرب بانذا الامثال مع ان الضرب يثوني واسنا الامثال
عدمي قالوا التعليل هنالك بالكف عن الامثال وهو امر ثبوتي يحقق
واجيب بان الكف عن مانع لما ان دناه من التعليل بالعدم وانا
نقطع بان عدم الامثال عدمي والتعبير عن العلل العدميه بعبارات
وجوديه واقع وعدم التعبير عنها بالعبارات العدميه مجرد دعوى
ولنا ايضا وقوع العدم جزأ من العله كما يجيء ان شاء الله تع ويمنع كونها عدميه
في الحكم الثبوتي وهو مذهب الامدي وابن الحاجب وانما عنها وذلك لانها
اما وصف مناسب ومظنه لان الكلام في العله بمعنى الباعث على الحكم فهو اما نفس
الباعث وهو المناسب او امر مشتمل عليه وهو المظنه ولا يكون العله الباعثه
غيرها والكلام في الاول لان العدم ان كان غير مقيد بامر فلا نزاع فيه وان
كان مقيدا بامر ويسمى عدما مضافا فاما ان يكون فيه منشا مصلحه
اولا والثاني اما ان يكون منشا مفسده اولا فهذه ثلثه اقسام يمنع ان يكون
عدم ذلك الامر في شيء منها مناسبا اومظنه مناسب وقد فصلها بقوله لان
فيه اما منشا مصلحه ظاهرا ومفسده مانع والا فوجوده كعدمه فوجه
الاول ان ذلك الامر المضاف اليه العدم ان كان منشا مصلحه في ذلك الحكم
فظاهر بطلان كون عدمه مناسبا اومظنه لان عدمه يستلزم فوات تلك
المصلحه ولا شيء من المناسب ومظنته كذلك ولا يجوز ان يكون العدم منشا
لمصلحه ارجح لاستلزامه كون الوجود منشا مفسده لان نزول المصلحه الراجحه
مفسده وهو خلاف المفروض ووجهه الثاني وهو ما يكون وجود ذلك
الامر المقيد به العدم منشا مفسده في ذلك الحكم اما لذاته اولمنافاته
المناسب ان ذلك الامر يكون حينئذ مانعا من الحكم لانا ما نعني بالمانع عن
الحكم الا ما يكون وجوده منشا مفسده وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس
علة بل لا بد معه من مقتض يقال اعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم والتجارة
ولو علل شيء منها لعدم المانع لعد عبثا مستقبحا عند العقلاء هذا فما كان

منشا

منشا مفسده لذاته واما ما كان وجوده منشا مفسده لمنافاته المناسب
يعني انه يستلزم وجوده عدم المناسب والاخران يستلزم عدمه وجود المناسب
لتحصل به الحكمه فلا يصلح مناسبا ولا مظنة اما المناسب فلانه خلاف
المفروض واما المظنه فلان المناسب اللازم ان كان ظاهرا اغنى عن المظنه
بنفسه لانها انما تعتبر اذا لم يكن المناسب ظاهرا وان كان خفيا فمقابله خفي
لاستحاله كون احد المتقابلين خفيا دون الاخر وحينئذ يكون عدم الخفي
خفيا لان الاعدام انما تعرف بملكاتها والخفي لا يصلح مظنه للخفي لوجوب
ظهور المظنه او انضباطها كالسفر للمشقة وقوله الثالث وهو ما لم يكن
وجوه ذلك الامر المقيد به العدم منشا مصلحه ولا مفسده ان وجوده
يكون كعدمه بالنسبه الى ذلك الحكم لان المناسب يحصل عند وجوده كما يحصل
عند عدمه فلا خصوصيه لواحد من الوجود والعدم في تحصيل الحكمه لذاته
او لكونه مقتضيا لها فلا يكون العدم خاصه مناسبا او مظنه فلا يكون
علة وهو المطلوب وقد اوضح ذلك بمثال وهو انه اذا قيل في المرتد بقتل
لعدم اسلامه فذلك اما لان في قتله مع الاسلام مصلحه فلزم من اعتبار
عدمه تفويتها او فيه مفسده لذاته فغايته ان الاسلام مانع فما المقتضي
لقتله اولمنافاته مناسب القتل وهو الكفر مثلا فوجود الاسلام يستلزم
عدم الكفر بحقيقة المنافاه وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا للحكمه فان
كان الكفر ظاهرا منضبطا كان هو العله لا عدم الاسلام وان كان خفيا
فالاسلام كذلك فعدمه كذلك فلا يصلح للعليه وان لم يكن قتله مع الاسلام
منشا مصلحه ولا مفسده ولا منافيا للمناسب بناء على ان الكفر غير مناسب للقتل
بل امر اخر لا ينافيه الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه سواء بالنسبه الى ذلك
الحكم فلا يكون عدم الاسلام علة والا لما كان وجوده وعدمه سواء بالنسبه
الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالنسبه اليه قلنا وليكم هذا لو كان بحيث
مقدمانه صحيحا للبرهان يعني العله العدميه مطلقا يعني ولو كانت في
حكم عدمي كحرمة فيما نحن فيه لا نسلم انتفاء صلوح عدم ما هو منه

او عدم ما لم يكن اتما اى مصلحة فى ذلك الحكم او مفسدة للعلة اما الاول فلجواز ان يشتمل على مصلحة اما لانه نفس المناسب وقولنا عدم المانع لئلا يرد ان الاذن فى الجملة قائم وان ادعى الكلية ممنوع فان الاسلام فى المثال منشأ مفسدة وعدم مناسب لان يتعلق به الجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذى هو التزام الاسلام واما لانه مظنة لمناسب وهو الالتزام المذكور وهكذا الكلام فيما اذا جعل المضاف اليه العدم منافيا للمناسب بجواز ان يكون ذلك العدم لعينه نفس المناسب قولك اما المناسب فلانه خلاف المفروض فيما يستقيم منع القول بوجوب ايجاب العلة فيجوز ان يكون الاسلام منافيا لمناسب هو الكفر وعدمه نفس المناسب بان تعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذى هو التزام الاسلام وان يكون لعينه مظنة للمناسب وظهور المناسب كالكفر فى المثال لا ينافى ان يكون عدم المنافى له مظنة لمناسب اخر كالتزام الاسلام وغايته اجتماع العلتين وان يكون عدم المنافى للشئ مظنة لذلك الشئ ووجوب استوا المتقابلين فى الجلا والخفا مخصوص بتقابل المضايف لا مطلقا فيجوز ان يكون احد المتقابلين خفيا دون الاخر فيكون عدم الجلى مظنة للخفى واما الثانى وهو منع انتفاء صلوح عدم ما لم يكن منشأ المصلحة ولا لمفسدة للعلية فلجواز ان يكون هناك امر اخر هو المناسب فيكون ذلك العدم المضاف مظنة له ولا يلزم ما ذكرتم مرارا وجود ذلك الامر المضاف اليه كعدمه فى تحصيل المصلحة فان ترتب القتل على عدم الاسلام يستلزم المصلحة التى هى التزام الاسلام وحصول القتل مع الاسلام لا يستلزمها كما انه لا ينافيها وبهذا قال مالك يقتل المرتد فان رجع الى الاسلام فلم يكن عدم الاسلام فى تحصيل المصلحة التى هى التزام الاسلام كوجوده **واعلم** ان من شرط فى العلة ان لا يكون عدما يجب الحكم الشرعى بشرط فيها ان لا يكون العدم جزأ منها لان ما جزؤه عدم وقد علم مما ذكروه فى الاحتجاج على امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض ما فى مثله فى امتناع تعليل الوجود بما جزؤه عدم والجواب هو الجواب **والمختار** ان العدم يجوز ان **يكون** جزء علة ولو فى حكم ثبوتى **كالدوران** فانه علة لمعرفة كون المدار عليه وهو وجود والدوران مركب من وجودى وعدمى لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم

مع العدم وكالتحدى مع انتفا المعارض فانه مع كونه مركبا من الامرين علة لمعرفة كون المعجز معجزا وهو وجودى ورد منع كون العدم فى الصورتين جزأ من المعرف بالشرط ودفع بوضوح ان التحدى لا يستقل بمعرف المعجز ولا الوجود مع الوجود فقط بمعرف كون المدار عليه وهذا معنى قوله **اذ لا يستقل ما عداه بالتعريف** والضمير فيما عداه للمعجز العدمى **مسئلة وقد اختلف فى اشتراط اطرادها** وهو كلما وجدت العلة وجد الحكم وعدم الاطراد وهو ان يوجد عدم الوصف الذى ندعى انه علة فى محل مانع عدم الحكم فيه ويتخلفه عنه بنى نقضا للعلة ومخصصا لها فالناس من مذهبه **الاشتراط** لاطرادها فيقدح فيها التخلف سواء كانت منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع محققا او مقدرا كالحراتين من الحنفية وبعض الشافعية وابى الحسين البصرى ومنهم من مذهبه **الاشتراط عدمه** اى عدم اشتراط اطرادها **مطلقا** يعنى سواء كانت منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع محققا او مقدرا فانه لا يقدح فيها التخلف وهم بعض الحنفية كالكرخى والخصاص من العراقيين والقاضى ابى يزيد الدبوسى من ائمة الحنفية والبه ذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة **ومنهم** من قال بعدم اشتراط الاطراد **فى المنصوصة** فلا يكون التخلف قادحا فيها **لا المستنبطة** فشرط فيكون التخلف قادحا فيها من غير فرق بين العلم بوجدان المانع وفقدان الشرط وعدمه **ومنهم** من قال بعدم اشتراطه **فى العكس** فلا يجب الاطراد فى المستنبط فلا يكون التخلف قادحا فيها ويجب فى المنصوصة فيكون فيها قادحا ولو علم الوجدان والفقدان وهم طائفان طائفة جوزت التخلف فى المستنبطة **لمانع او عدم شرط** ظاهرين معلومين فى محل التخلف وطائفة جوزته فيها **مطلقا** يعنى سواء ظهر وجدان المانع وفقدان الشرط اولا **وذهب الآمدى** وابن الحاجب الى عدم اشتراط اطرادها **فى المستنبطة** **والمختار** ان وجود المانع وانتفا الشرط يعلمان **والا** يجب فيها الاطراد **وعدم اشتراطه فى المنصوصة** سواء علما او يعلما **ولكنهما** يقدران وجودا وذهب البيضاوى الى انه ان وجد المانع او عدم الشرط لم يقدح التخلف سواء كان العلة منصوصة او مستنبطة **والا** كان قادحا فيهما **سبعة اقوال** **اصحها** **الاول** وهو القابل بان النقض بطل ما عدا الاطلاق

بان الحكم لازم الصحة فلو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم في صورة التخلف لان من ضرورة العلية لزوم المعلول لعلته **قلنا** لانسلم كونه من لوازم العلة لانا لا نريد بها الا الباعثة لا الموجبة فلا يلزمها الحكم مطلقا بل **ان عدم المانع ووجد الشرط** لان صحتها عبارة عن اقتضاء الحكم وهو كونها باعثة عليه واذا وجدنا مانع او عدم شرط كان ذلك غير منحتم فينتفي اللزوم **وكونها جارية يرجح النقض لغلبتها** هذا اشارة الى ما احتج به ابو الحسين البصري وجوابه تقرير الاحتجاج ان التخلف انما يكون مع وجود مانع او عدم شرط فيكون نقيضها وهو عدم المانع ووجود الشرط جزء من العلة الا ترى انه لو ثبت منع بيع الجدد بالجديد متفاضلا لكونه موزونا ثم علم جواز بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا لكونه ابيض او غير اسود علم ان منع بيع الجديد متفاضلا انما كان لكونه موزونا مع انتفاء مانع البياض ومع وجود شرط السواد فلا يكون كونه موزونا كل العلة بل شطرها **وتقرير الجواب** ان يقال الزائد ان العلة التي معنى الباعث فلئن عدم المانع ووجود الشرط منه بقي شئ وان اردت بها ثبت معه الحكم فانه ترجع النزاع لفظيا لا يتبادر على غير العلة فان سمي بقي الباعث على الحكم جاز النقض وان سمي بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز وقوله **والقياس على العقلية فاسد** اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان العلة الشرعية يفسد تخلف الحكم عنها ولا يصح كالعلة العقلية لجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم بها **وتقرير الجواب** ان هذا القياس فاسد لانا لا نسلم ان سماه العقلة عند تخلف الحكم عنها لما ذكرتموه من الجامع بعني نصبه الجاعل الشرعية بها بل انما كان لان العقلية علة بالذات فاستدل انها لمعلولها استدلال الذاتي وما بالذات لا يتخلف فيدل التخلف فيها على عدم العلية وهذا غير متحقق في الشرعية لانها علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم فلا يفيض التخلف في بعض المحال **احتج الثاني** وهو القايل بان النقض لا يقدح في المنتشر بل في المنتشر بان **صحة العلة المستنبطة** مع كونها منقوضة انما هو **لتحقق المانع** لان التخلف بلا مانع دليل قاطع على عدم الاقتضاء **وتحققه** اي تحقق المانع انما هو **لصحتها** يعني ان المانع انما يتحقق بعد صحة العلة اذ لو لم يصح كان عدم الحكم لعدمها لا لما يتصور مانعا فتوقف **الصحة** على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور **قلنا** المانع **الاول** وهو الذي يتوقف عليه صحة العلة انتفاء بالمانعية اضافي **بالقوة** وهي كونه بحيث اذا اجامع علة باعثة منعها مقتضاها سواء وجد الباعث امر لا **والمانع الثاني** وهو الذي يتوقف على صحة العلية اضافة بالمانعية اضافي **بالفعل** يعني ان كونه مانعا فانع في الخارج فلا دور وقوله **والانكسار معارض** اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان دليل المنتشر هو انتفاء الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار في غير محل الانكسار وشهد عليها بالاهدار في محله معارضا وبطلت العلية **وتقرير الجواب** ان انكسار الحكم عن العلة لمعارض خاص موضع الانكسار وهو لا يبطل الشهادة كما اذا عورضت شهادة باخرى فان المعارضة لا تبطل حكم الشهادة مطلقا فالتخلف في صورة مجيء المانع لخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب عدم قبولها مطلقا **احتج الرابع** وهو القايل بان النقض لا يقدح في المنتشر اذا وجد مانع او انتفى شرط بان **دليل المنصوصة** نص عام اذ لو اختص بغير صورة النقض لم تصور النقض

كون

كون هذا الوصف علة وخصوصية هذا المدلول وهو كون هذا الوصف علة ملغاة قطعا فانتفى الفرق بينه وبين سائر المخصصات فلو لم يجر هذا لم يجر شئ منها **ويلزم** ايضا ان تبطل **العلل القاطعة** فلو بطلت العلية بالتخلف لبطلت العلل القاطعة وهي التي حصل القطع بعليتها بطريق الاجماع والانتفاء في غير صورة النقض بعد دلالة النص على عليتها عموما بطريق الظن كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان للتخلف في الابوين وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف في المحصن على رأي وكعلة القطع وهي السرقة للتخلف في مال الولد والغريم الى غير ذلك والالزم بطلان البيان الملازمة المفروضة منافاة التخلف للعلية اذ لولاه فلا مانع من صحتها المطعون **احتج الثالث** وهو القايل بان النقض لا يقدح في المنصوصة بل في المستنبط بان **صحة العلة المستنبطة** مع كونها منقوضة انما هو **لتحقق المانع** لان التخلف بلا مانع دليل قاطع على عدم الاقتضاء **وتحققه** اي تحقق المانع انما هو **لصحتها** يعني ان المانع انما يتحقق بعد صحة العلة اذ لو لم يصح كان عدم الحكم لعدمها لا لما يتصور مانعا فتوقف **الصحة** على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور **قلنا** المانع **الاول** وهو الذي يتوقف عليه صحة العلة انتفاء بالمانعية اضافي **بالقوة** وهي كونه بحيث اذا اجامع علة باعثة منعها مقتضاها سواء وجد الباعث امر لا **والمانع الثاني** وهو الذي يتوقف على صحة العلية اضافة بالمانعية اضافي **بالفعل** يعني ان كونه مانعا فانع في الخارج فلا دور وقوله **والانكسار معارض** اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان دليل المنتشر هو انتفاء الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار في غير محل الانكسار وشهد عليها بالاهدار في محله معارضا وبطلت العلية **وتقرير الجواب** ان انكسار الحكم عن العلة لمعارض خاص موضع الانكسار وهو لا يبطل الشهادة كما اذا عورضت شهادة باخرى فان المعارضة لا تبطل حكم الشهادة مطلقا فالتخلف في صورة مجيء المانع خصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب عدم قبولها مطلقا **احتج الرابع** وهو القايل بان النقض لا يقدح في المنتشر اذا وجد مانع او انتفى شرط بان **دليل المنصوصة** نص عام اذ لو اختص بغير صورة النقض لم تصور النقض

فيتناول محل النقض فتثبت فيه العلية صريحا ولا يقبل النقض للزوم
ابطال النقض من حيث دلالته على العلية حيث لا علية لان المفروض انتفا
لازمها الذى هو ترتب الحكم لحلاف العلة المستنبطة فان دليلها اقتران
الحكم بها مع وجود الشرط وعدم المانع لولا تخلفه عنه لان انتفا العلية فى
صورة النقض مبنى على انتفا الدليل لجزء الثانى اعنى وجود الشرط وعدم
المانع لان المفروض فيها تحقق انتفا الشرط او وجود المانع فان قيل
لا دليل عند تحقق ذلك فلا علية فلا نقض قلنا المراد نقضها هو علة
فى الجملة لا فى الصورة ثبت عليتها فيها فانه يحال والجواب انه ان كان
النص العام قطعى الدلالة على محل النقض فسلم انه لا سبيل النقض لانه ان
لم يكن بدليل فالظنى لا تعارض القطعى والقطعيان لا تعارضان فلا يفيد
ذلك مجالا للنزاع لان القايلين بجواز تخصيص المنصوصة يشترطون ان
يكون التخصيص عليها بطاهر عام لا يقاطع كذلك وقد منع ما ذكرتموه من
عدم قبول دليلها ليخصص فى العام الظاهر فيجب تخصيصه بالدليل الدال
لحكمها فى صورة النقض ويجب ايضا تقدم المانع لان التخلف انما يكون لعدم
المقتضى او لوجود المانع والاول منتف فيما نحن فيه لوجود النص الدال عليه
فتعين الثانى اجيب الخامس وهو القايل بان النقض لا يقدح فى
المستنبط مطلقا بل فى المنصوصة اما اولا فبانا نثبت عليته العلة المستنبطة
بطاهر يوجب الظن لها والتخلف مشكل فلا يوجب ظن عدم العلية وانما يوجب
الشك فيه لانها لا تنتفى بتقدم المانع وتنتفى بتقدير عدمه وهما جايزان على
السوا والظن لا يرفعه الشك فلا تنتفى العلة بالتخلف واما ثانيا فانه لو سلم
كونها اماره وهو ثبوت الحكم بها فى غير محل النقض على ثبوت الحكم بها فى محل للزم
اما الدور واما التحكم والكل باطل وبيان الملازمة بان وقوف ثبوت
حكمها فى محل كغير محل النقض على ثبوتها فى محل اخر كمحل النقضان انعكس
بان توقف ثبوتها فى محل النقض على ثبوتها فى غيره فدور وان لا ينعكس فيحكم
وترجيحه من غير مرجح ورد الاول من الوجهين بالمعارضة وتوجيهها ان يقال

التخلف

التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبط مشكل لانه يكون
مع تقدير المانع ولا يدل مع تقدير عدمه وهما فى الجواز سوا وليس لاحد
ان يقول ان الدليل الظاهر يفيد ظن العلية والتخلف يفيد الشك فما
يفيده ما مقتضاه الظن فلا معارضة لان التحقق ان الظاهر والتخلف
سوا فى ان مقتضاها الظن عند انفراد كل منهما عن الاخر والشك انما يحصل
عند الاجتماع والتعارض كسائر الادلة الظنية اذا تعارضت وورد ايضا
باستلزام الشك فى احد المتقابلين الشك فى الاخر فاذا كان التخلف
مشكوكا فى عدم العلية كان نفسه مشكوكا فى العلية لما عرف من ان تحقق
الشك توقف الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر فنقول
العلية مظنونة بكذا وعدمها مشكوك فيه بكذا كلام متناقض لانه اذا كان
عدم العلية مشكوكا فيه كانت العلية مشكوكا فيها والظن والشك لا يجتمعان
لتضاد انواع الاعتقاد وما قيل من انه قد كثر فى السن الفقها ان اليقين
لا يرفع بالظن وانهما لا يرتفعان بالشك وهو وقوع اجتماع انواع الاعتقاد
فى متعلق واحد فقد اجيب بان معناه ان حكم الاول الاقوا لا يزول
بحكم الثانى الاضعف وليس معناه ان الاقوا نفسه لا يزول بالاضعف
فان زوال الضد عند طرو ضده ضرورى لكن يجوز ان يجعل الشارع حكم الضد
الزايل باقيا مثل صحة الصلوة مع زوال ظن الطهارة بالشك فى الحديث واما
فيما نحن فيه فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار فلو
ثبت من الشارع جواز صحة القياس مع زوال ظن العلية بالشك لوجب متابعته
ورد الثانى من الوجهين بان التناظر العلية بالمناسبة واستمرار اليقين
او وجوه المانع بان ذلك ان المناسبة مذهب بتنادى الراى واول النظر من عند
تبع للصورة ووقوف على التخلف وعدمه على علية الوصف فاذا اعيد النظر فيما
هو شرط للعلية مرة اخرى لا مرين اما اليقين وهو ثبوت الحكم فى جميع الصور او وجود
مانع من ثبوته فى بعضها فان حصل ذلك الشرط استمر الظن والا زال فاستمرار
ظن كونها اماره يتوقف على احدهما وهما على طهور كونها اماره وهو ابتدا

يجوز التعليل بالعلة مع تخلف الحكم عن حكمها وذهب قوم الى انه يضر
فيكون الكسر مبطلا للعلية مثاله قولنا في المسافر العاصي بسفره مسافر فيقصر
برخصة السفر فعلية كونه مسافرا تناسب السفر للترخيص بما فيه من المشقة فيقال
ما ذكرتموه من حكمة المشقة منقوض بوجوده في حق ارباب الصنائع الشاقة في
الحض كالحداده والفلاحة وحمل الاثقال والقبض في القطر الجاري مع انتفاء
الرخصة في جنسهم **احتج** الجمهور بان العلة هي المظنة ولم يرد عليها نقض يوجب
العمل بها وانما كانت هي العلة لظهورها وانضباطها فاقيمت مقام الحكمة
المقصودة لخفائها واختلافها بحسب الاشخاص والاحوال وقوله **وعدم اعتبار**
قدر لابطل اعتبار اخر اشارة الى شبهة الاولين وجوابها اما الشبهة
فتقريرها ان المظنة تتبع الحكمة واذا لم يعتبر المقصود فالوسيلة التابعة
واما الجواب فتقريره ان قدر الحكمة كالمشقة في المثال تختلف وعدم
اعتبار قدر من الحكمة لا يبطل اعتبار قدر اخر منها وخفاء الحكمة وتعسر ضبطها
قادح في بيقن القدر المعتبر منها في الحكم ولا بد في ورود النقض من تساويه
حكمة لما يراد نقضه واذا لم يتيقن المساواة فلعل ما في صورة النقض اقل حكمة
او لعل التخلف فيه لمعارض يجعل قدر الحكمة فيه ناقصا او باطلا وظل التخلف
لا يعارض به العلة القطعية وبتين وجود ذلك القدر واكثر بعيد ومع بعده
يمكن ان يثبت حكم اخر لائق بتحصيل تلك المصلحة كما لو قيل بقطع اليد باليد للزجر
ويعترض بان القتل العمد العدوان لائق بحكمة الزجر ولم تقطع فيه اليد فيجاب
بان القتل اكثر عدوانا من القطع فيكفي بالزجر عنه حكم يحصل به زجر اكثر من
زجر القطع يحصل به ما يحصل بالقطع من الزجر وزيادة وهو القتل فلو فرض بعض
التساوي وانتفاء المعارض وعدم حكم اخر يطلت العلة وبما ذكرناه يعرف ان
مساواة الفرع للاصل في الحكم يستلزم المساواة في الحكمة اذ الاقل قد لا يعتبر
والاكثر قد لا يحصل بذلك الحكم بل ما غلط منه **ولا** نقض العلة ايضا عند الجمهور
النقض الممكنة وهو نقض **بعض اوصافها** بان يكون ذلك البعض موجودا مع
الحكمة المعتبرة من دون حكم فيكون بالنسبة الى المجموع كثرا لوجود الحكمة بدونه

طنها فلا دور **واما اذا** يقارن دليل العلية والتخلف لم يفد اتهاطنا كما
سبق فلا اشكال فيه **واحتج السادس** وهو القايل بان المنصوصة
لا يقدح فيها التخلف مطلقا ولا في المستنبطة مع ظهور المانع وانتفاء الشرط
كالثاني يعني احتجاجهما واحد **وانا** نقول علية المستنبطة بالتخلف في
بعض المواد بان وجدت ولم يوجد الحكم وكان ذلك التخلف **لبلوغها** يعني بلا
ظهور مانع ولا انتفاء شرط فان القايل بالمذهب الثاني **لا يخالف فيه** لانه اذا
وجد المانع وانتفا الشرط امكن احالة نفي الحكم على ذلك فيسقط ظن علتها بخلاف ما
اذا لم يوجد في موضع التخلف فانه يزول ظن علتها لان علية المستنبطة
انما عرفت باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها وهو وان دل على اعتبارها
فان تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور مانع يكون مستندا لتخلف يدل على الغائها
وليس احد الدليلين اولى من الاخر فيسقطا ويبقى الوصف على ما كان قبل
الاعتبار وهو لم يكن قبل ذلك علة **احتج** القايل بالمذهب السابع وهو
انه لا يقدح فيها تخلف حكمها ان وجد المانع وسواء كانت منصوصة او مستنبطة
والا قدح فيها مطلقا اما اولا فلقيام المانع للمانع على المخصص بجامع الجمع بين الدليلين
فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في
بعضها كما ان مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص عدم
ثبوته في بعضها فالنقض لما منع المعارض للعلة كالتخصيص لدليله المعارض للعام
واما ثانيا فبان التخلف مع المانع لا يرفع ظن العلية كما تقدم بخلافه مع عدم
المانع لان اسقاط الحكم اما لانتفاء العلة او لما لوجود المانع والثاني منتف
بفرضين الاول وهذا مسلم في المستنبط واما المنصوصة فلا نسلم ان انتفاء الظن
الحاصل من النص بالتخلف من دون ظهور مانع **ولما فرغ من بيان**
الخلاف في شرائط اطراد العلة اخذ في بيان ما قيل في اطراد الحكمة اذا كان
الحكم معللا بالمظنة ومعناه انها كلما وجدت الحكمة وجد الحكم فاذا وجدت
الحكمة ولم يوجد الحكم فيجوز ان العلة لم توجد او وجد مانع **ولا يضر العلة نقض حكمها** عند اكثر المانعين

وبدون الحكم وبالنسبة الى ذلك الوصف نقضا فكان بين النقض والكسر
قسم نقضا مكسورا مثاله قول الشافعي رضي الله عنه في منع بيع الغائب
مبيع مجهول الصفة عند العقد فلا يصح كبيع عبدا فيقض بما لو زوج
امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العقد وهو صحيح فحذف قيد
كونه مبيعا ونقض الباقي وانما ذهب الجمهور الى ان ذلك لا يضر خلافا
لقوم **لانها** اي العلة **المجموع** ولا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض
عدم علية الجميع **الا ترى** البعض **الاخر** من الاوصاف مع نقض بعضها فانه
يضر العلة المركبة وبطلها لكونه مبعدا في المثال فانه اذا الغي بيان انه
طردي لا دخل له في التاثير وبان المنقوض مستقل بالمناسبة كما لة
الصفة عند العقد ثم النقض وبطلت العلة لورود ه على ما يضلع علة
ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعا للنقض **ولا** يضر العلة
ايضا **عدم انعكاسها** عند الجمهور وذهب قوم الى جعل الانعكاس شرطا
في علية حكم الاصل وهو كما عدم الوصف عدم الحكم ومبنى الخلاف على جواز
تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان كان جاز لجاز الحكم بدونه بل بوصف
اخر وان لم يجز فثبوت الحكم دونه دليل على انه ليس علة والا لا سقا باسقا
العلم او الظن بالحكم عندنا او نفس الحكم في المعللات عند المصوبة لان
الحكم عندهم العلم او الظن فيكفي باسقاطهما ويمكن ان يقال باسقاية عند
عندنا اما لان تعليم المكلف بدون علمه او ظنه تكليف بالمحال واما
لان العلة الدليل الباعث فيجوز ان يخالف مطلق الدليل فيلزم من
عدمها عدم الحكم لان الاحكام الشرعية تابعة لمصالح العباد وجودا
او فضلا على اختلاف في ذلك بين الخلاف الدليل المعرف فانه لا يلزم من عدمه
عدم المدلول في نفس الامر ولما كان مبنى الخلاف في اشتراط الانعكاس
على الخلاف في جواز تعدد العلل وضع عليه رابط بين المحلين وبنيه
على كون الاول وفرغا عن الثاني بقوله **لجواز التعدد** فحقه دليلا على عدم
اشتراط الانعكاس وهو ذلك مع كونه مختلفا فيه لما مضى من الدليل اذا عرفت

ذلك فجواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم المعلل بها مذهب اكثر المتاخرين
من اصحابنا والمعتزلة وفي هذا المبحث اقوال اخر احدها **المنع** للتعدد **مطلقا**
سواء كانت العلل منصوصة او مستنبطة وهو رأي الامام يحيى بن حمزة عليه الله
والامدي ورواه البرماوي عن ابي علي والجويني **وثانيها** المنع للتعدد
في **المستنبطة** خاصة فيجوز تعدد العلل المنصوصة وهو مذهب الاستاذ
وابن فورك والامام الرازي واتباعه واختاره السيد ابرهيم بن محمد وفضل
وثالثها المنع له **في المنصوصة** خاصة فيجوز تعدد المستنبطات **ورابعها** المنع
للوقوع فقط وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل عنه الامدي خلافه
وعبارته في البرهان يحتمله للروايتين وقوله **اقوال** خبر لقوله المنع وما
عطف عليه سواء لكون كل من تلك المعاطيف قائلا به قال في حققنا
ولا بد من تحرير محل النزاع فمقول الحكم المعلل بالعلل المتعددة اما ان
يكون واحدا بالنوع او واحدا بالشخص والاول يجوز تعدد علله بحسب
تعدد اشخاصه بالاتفاق كتعليل قتل شخص بردته **وثانيا** بالقصاص وذلك
بالزنا ورابع بترك الصلوة والثاني ممنوع على امتناع تعدد العلل القيد
فيه لانها مؤثرة وتاثير في واحد محال كما قرر في محله واما العلل
الشرعية ففي محل النزاع والحجة **لنا** على الجواز **الوقوع** كتحريم وطي الحايض
المتعدد المتجهة وكالحدث من قئ ونزول عقل وخروج مزفوج وكل من ذلك
علة مستقلة في حكمه والوقوع فرع الجواز لا يقال الاحكام متعددة
ولذا يمنع قتل القصاص بالعفو وبقي قتل الردة والعكس بالاسلام لانه نجاب
بان ذلك تعدد بالاضافة الى الادلة وذلك لا ينافي الوحدة الشخصية
والا لزم تعدد الشخص الواحد اذا حصلت له اضافات الكثيرين كالابوة
والبنوة والاخوة والجدودة وغيرها قيل كيف لا يتعدد والقتل بالردة
حق لله تعالى وبالقصاص حق للعبد قلنا ذلك تابع لاختلاف الاضافة
لا لاختلاف الحقيقة ليتعدد نوعا ولا يمتنع بانه لو لم يجز تعدد العلل
لم يجز تعدد الادلة لان العلة دليل باعث وواضح ولا يلزم من امتناع

الاخص امتناع الاعم **احتج** المخالف **الاول** وهو المانع مطلقا بانه لو جاز تعدد العلل المستقلة لوجب ان يستلزم الناقض للزوم استقلال كل منها وعدمه نظرا الى ثبوت الحكم به وثبوته بغيره ولان العلتين اذا اجتمعتا في زمن واحد في محل واحد ثبت الحكم بكل منهما لكونه علة مستقلة واسفى بثبوته بكل منهما لثبوته بالاخر ولان اجتماعهما في محل يستلزم اجتماع المثلين فيه لان المفروض ان كل واحد منهما يوجب مثل موجب الاخر واجتماع المثلين يوجب اجتماع المتضادين لان المحل يشغى بكل واحد عن كل واحد فيكون مشتغلا عنهما غير مشتغل عنهما هذا لازمه مطلقا ومع فرض ترتب حصولها يلزم تحصيل الحاصل ايضا **قلنا** هذا كله انما يتم بين العلل العقلية المفيدة للوجود لا الشرعية المفيدة للعلم بالوجود لجواز تعدد المعرفات للواحد لتحصيل المصالح ودفع المفاسد وحينئذ لا تسلم لزوم الاستقلال وعدمه لان معنى الاستقلال هنا الكفاية في الثبوت به عند الانفراد لا مطلقا وهو لا ينافي الثبوت بالاخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع اذ يصدق عند انه كان فيه لو انفرد ويكون مستقلا حقيقة عند الاجتماع لا مجازا وغاية ما فيه تخلف الحكم لمانع هو الاجتماع او الحصول باخر **احتج الثاني** وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة بان قال **لا تعدد** تعدد العلل **المنصوصة** اذ لا مانع من ان يعرف الله تعالى الحكم امارتين **واما المستنبطة** فاذا اجتمعت الاوصاف التي يصلح كل منها علة فانه يجب ان يحكم بان كلا منها جزء من العلة **لعدم دليل الاستقلال** والاعتداد منصوصة والاستقلال امر زايد فالاصل عدمه **ورد باستنباطه** اي الاستقلال من مجال الانفراد يعني ان لنا الى معرفة الاستقلال طريقا استنباطية ايضا وهي انا اذا نظرنا اليها في مجال انفرادها وجدناها مستقلة فستنبط العقل من ذلك ان كلا منها مع الاجتماع لم يبطل عن صفته الاستقلال بالمعنى المذكور انفا **احتج الثالث** وهو المجوز في المستنبطة دون المنصوصة بانه **الثالث** من تعدد العلل **المعارض** في **المنصوصة لقطعها** لكون الشارع عين ما كانت هي الباعثة له على الحكم ولا يتبع

فما عينه

فما عينه المعارض وهذا **بخلاف الاخرا** وهي المستنبطة فانها وهمية فيمكن ان يكون الباعث كما يمكن ان كون ذلك على سواء وفد تؤيد كلا منهما مرجح فيحصل الظن بغلبة كل منهما قلنا ما ذكرتم من قطعية المنصوصة **ممنوع** فقد تكون دلالة النص ظنية كما مر ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال مع التعدد اذا كان الباعث متعددة من حصول المصالح ودفع المفاسد **احتج الرابع** وهو القايل بالجواز دون الوقوع لاشك في جوازه عقلا ولكنه ممتنع شرعا لانه **لو ثبت شرعا لوقع ولو نادرا** والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ما وجب امكانه وكثرت موارده قضت العادة بامتناع عدم وقوعه واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة **وما ذكر** فيما سبق من الصور القاضية بالوقوع ليس من محل النزاع لكونه **متعدد الاحكام** للاشكال اذ يوجد احدها دون الاخر ومع الاجتماع يرتفع واحد وبقي اخر **ورد بمنع التالية** فلا نسلم انه لم يقع ولم يفعل كما في الصور المذكورة وانما له اثبات التعدد في احكامها **وتحسين التعدد** في احكامها غير كاف له لكونه مستدلا واثباته فيها بالدليل في غاية البعد مع انه قد نقل عن المستدل بهذا الدليل وهو الجويني القول بصحة تدبير الامة المستولدة ويكون بعضها ام ولد السيد سببان فكلامه مضطرب **وهاهنا تفريع على** القول بالجواز مع الوقوع وهو انها اما ان تقع متوالية او مجتمعة ان ترتبت لحكى القاضي عبد الجبار الاتفاق على ان الحكم بالاولى وحدها فان زاد اتفاق الاكثرين فحتى والا فان العلامة البخاري قال في فصوله والمذهب عند مشايخنا ان العلة المجموع ترتب او اجتمعت محتجا بان العلل الشرعية امارات باعثة اعتبرها الشارع للاقدام على الاحكام فجاز تواردها ولو على شخص واذا جاز فلا يدفع فلا نرجح بالسبق وغيره وما ذكره الموافق لما ذهب اليه اصحابنا من انه اذا اجتمع حدثان كوطيين او وطي وحيض كفى في رفعهما الغسلية احدهما من غير فرق بين المتقدم منهما والمتاخر ولو كان المتقدم منهما هو العلة في وجوب الغسل فوجب لخصوصه بالنية والله اعلم وان وقعت مجتمعة فاما ان تكون

العلة كل واحد او المجموع او واحدا لا بعينه وقد قال بكل منها قايل
والمختار عند اصحابنا وابن الحاجب والحنابلة من الحنفية انها اذا حصلت
مع فعلا مستقلة عند الاجتماع كاسقلا لها عند الانفراد وذلك كغيرها
من الادلة فلو امتنع كون كل واحد منه علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول
لما تقرر من ان العلل الشرعية ادلة والملازم منتف بالفاق ولانها لو لم تكن
علة مستقلة لكان كل واحد منها جزء وكانت العلة واحدة والفاسان باطلان
لان الجزئية تبطل الاستقلال الثالث لكل منها كما ان الادلة المتعاضدة لو
قيل بجزئية كل منها مع الاجتماع لكان مبطلا للاستقلال والقول بان العلة
وقيل منها معينة او غير معينة مع كونها مشاوبة لحكم محض ولزومه في المعين
اظهر ولذلك لم يقل به احد وقيل بالثاني وهو ان العلة المجموع فيكون
كل منها جزء علة والا لزم شبه المانع المشار اليها بقوله فيسلم المناقض ان
كان كل منها علة او الحكم ان كانت واحدة وقد تقدم جواب كل من الطرفين
وقيل بالثالث وهو ان العلة واحدة غير معينة والا لم تكن كذلك لزم ما ذكر
من كون الجزئية وشبه المانع تبطل الاستقلال او الحكم في المعين والحاصل
في هذا الاحتجاج انه لا يتم الاستقلال بناء على شبه المانع لتعدد العلل ولا
الجزئية لابطالها للاستقلال ولا كون العلة واحدة معينة للزوم التحكم بتعيين
ان تكون العلة واحدة غير معينة وقد مر جواب ذلك مع كون التحكم ايضا شاملا
لمدعاه ولا نضر العلة ايضا كونها اماره اي وصفا لا يظهر اشتماله على حكمة
مقصوده للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها
فيجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته لحصول التعريف للحكم بها وهو مر افقوا فوائد
قيل كونها مما يعرف الحكم لا بتضمن الا وهو مستنبط من الحكم يعني حكم الاصل
لان التصديق عليها اما الاجماع صريح بالحكم فان قيل حرمت الخمر تعلله بالاسكار
تصريح بحرمة الخمر فلا يصدق ان الحكم انما عرف بها فمردود في المستنبط حيث بين
لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلا يجوز عرفان بثبوتها قلنا لانسلم ان كون الوصف
معرفا للحكم معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي

نص

نص او اجماع بل معناه ان الحكم ثبت بدليله ويكون الوصف اماره بها يعرف
ان الحكم الثابت حاصل في هذا الجزئي مثلا فالعلة واقعة على شرعية الحكم
بدليله والواقف عليها ثبوته اي معرفة ثبوته في المواد الجزئية فاذا ثبت بالنص
حرمة الخمر وعلل بكونه مانعا احر بقذف بالزبد كان ذلك اماره على ثبوت
الحرمة في كل ما يوجد فيه لان الوصف من افراد الخمر فلا حاجة ورد مسئلة
ويجوز تعليل حكمين شرعيين بعلة واحدة فان كان تعليلها بعلة واقعا بامارة
فهو جايز اتفاقا اذ لا امتناع في نصب علامة واحدة على حكمين مختلفين وان
كان واقعا مباعث على شرع الحكم فقد اختلف في جوازه والمختار الجواز اذ لا
مانع من مناسبتها اي من مناسبه وصف الحكمين كالزنا المثبت للجلد والرجم
لتحصل بها الزجرا التام وكالسرقة للقطع زجرا له ولغيره عن العود والمغرم للمال
الغايب عند الشافعي والمرة للقايم عندنا جبرا لصاحب المال قيل ذلك يجب
اذ يلزم منه تحصيل الحاصل اذ قد حصلت الحكمة بواحد من الحكمين لان معنى
مناسبه الوصف للحكم حصول الحكمة التي هي المصلحة في شرعية عند حصوله فاذا
حصل احد الحكمين فقد حصل ثم اذا حصل الاخر حصلها ايضا وهو تحصيل
الحاصل قلنا لانسلم لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان لا تحصل الحكمة المقصودة بواحد
من الحكمين بل بهما معا كما في مثال الزاني او تحصل بالاخر احرى كما في مثال
السارق او تجوز ايضا كونها حكما شرعيا اما بمعنى الاماره فلا كلام فيه للقطع
بانه لا امتناع في جعل الشارع احد الحكمين اماره للاخر بان يقول اذا وجدت
كذا فاما بمعنى الباعث فقيل يجوز وقيل لا يجوز والمختار الجواز لجواز اجرا
المسالك فيه من نص وسبر وتقسيم ومناسبه وغيرها قيل في الاحتجاج لمذهب
المانعين الحكم المعلول عليه اما ان يتقدم وجوده على ما هو علة فيه او يتاخر عنه
او يقارنه والكل باطل لان التقدم ينقض للعلة لوجودها من دون حكمها والتاخر
ممنوع لما سبق من امتناع تاخر ثبوت العلة عن ثبوت حكمها والمقارنة لحكم لعدم
اولويته احدهما بالعلية قلنا جوابا عن احتجاجهم لا يضر النقض المانع لما سبق
ولا لحكم مع بحوا لمناسبه من سائر المسالك وقيل يجوز ان تكون العلة حكما شرعيا

لا مطلقا بل اذا كان لتحصيل مصلحة فقط كما يقال في بطلان بيع الخمر
عليه النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم
الانتفاع والنجاسة حكم شرعي كما تقدم واما ان كان لدفع مفسدة تقتضيها
حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعي لا يكون مشتملا مفسدة مطلوب دفعها
والا لم يشرع ابتدا وهذا القول هو الذي اختاره ابن الحاجب قلنا جوابا عما
احتج به قد يشتمل الحكم الشرعي على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة مطلوبة
الدفع حينئذ يدفع بحكم اخر شرعي لسبع تلك المصلحة خالصة عن شائبة الفساد
وذلك كحد الزنا فانه حكم شرعي مشتمل على مصلحة راجحة وهو حفظ النسب وهو
حد يقتل لما فيه من اتلاف النفوس وايلامها فكان في كثرة وقوعه مفسدة
ما شرع المبالغة والاحتياط في طرق ثبوته لاجل الشهادة دفعا للمفسدة المرجوحة
فوجوب الحد المفضي الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي وهو علة لوجوب كون
الشهادة ابلغ دفعا لمفسدة الكثرة لتبع مصلحة حفظ النسب خالصة ولجواز
في العلة ايضا كونها من عدميا اوصافا كالقتل العمد العدوان عند الجمهور
خلافا للقوم بما تقدم من جواز اجراء سائر العلة فيها قيل في الاحتجاج لمذهب
الاقلين العلية صفة زائدة لامكان تعقل المجموع بدونها واحتياجها الى النظر
والمجهول غير المعلوم وحينئذ ان لم تقم شبهة على اجرائه فليت صفة والا فان
قامت العلية باحد من اجزاء ذلك المركب فقط فهو العلة وحده ولا مدخل
لسائر الاجزاء في العلية او قامت بكل واحد من الاجزاء فهو العلة ايضا بمعنى كل
واحد من الاجزاء يكون علة مستقلة دون المجموع او قامت بكل واحد من حيث هو
مجموع فان لم يكن له جهة وحدة بها يكون المجموع مجموعا ظاهرا انه لم يكن امرا
اخر سوى ملك الاوصاف فالعلية القايمة بها اما قايمة بكل وصف او بعض
الاوصاف وبينه ما عرف والا يكن كذلك بل كان له جهة وحدة بها يكون المجموع
فيقال قيامها اما باحد او بكل واحد او بالمجموع فيتحقق جهة واحدة اخرى
وتسلسل قلنا بعد النقض بنحو الخز والاستحسان وهي صفة اعتبارية لا وجود
والا لزم من قيامها بالوصف وان كان باطلا قيام العرض بالعرض وانه محال و

يجوز ايضا تعليل الحكم العدمي بعدم المقتضي المعين وهو ما للانواع فيه
واما تعليل العدمي بوجود مانع او انتفاء شرط كتعليل عدم صحة البيع بالجهل
بالمبيع او عدمه وجوده في الملك فهل يقتضي وجود المقتضي كسبق مرادهم ومحل
والمختار انه لا يقتضي التعليل بانهما وجود المقتضي لانهما اي المانع
وعدم الشرط للحكم اذا وجدا او احدهما مع وجوده اي المقتضي مع عدم
يكون انتفا الحكم معهما احدهما للخلو عن المعارض قيل في الاحتجاج للمخالف
اذا لم يوجد المقتضي كان عدم الحكم لعدمه لانهما كما زعمتم فكان اسناد
انتفا الحكم الى وجود المانع او انتفا الشرط باطلا قلنا لا يلزم من اسناده الى
عدم المقتضي ان لا يستند اليهما اذ غايته انهما اما وان متعددة وذلك جايز
فان قيل ان هذا الانتفا اصلي لا شرعي وكلامنا في العلل الشرعية
فكيف يجوز القياس له قلنا هو شرعي لان عدم المدرك مدرك شرعي
بدليل قوله تعالى قل لا اجد الايه حيث جعل العدم فيها دليلا وهو كثير في
الفتاوى والاحكام مثل قولهم فوايد الغصب لا تضمن لانها لم تغصب ويجوز
ان يكون قياسا عقليا وذكرنا شرعيات استطراد مسئلة قيل يثبت
حكم الاصل المنصوص عليه بالعلة لانها الباعث للشارع على اثبات حكم الاصل
وهذا مذهب الشافعية وبعض الحنفية وقيل انما يثبت بالنص لانه
المعرف للحكم وهذا مذهب الجمهور من الحنفية اذا عرف ذلك فلا خلاف
بين القولين بمعنى وانما الخلاف لفظي لان الحنفية لا ينكرون كون العلة
باعثة للشارع على شرع حكم الاصل وانما الذي ينكرونه كونها هي المعرفة لحكم الاصل
بالنسبة الينا والشافعية لا يقولون بذلك والشافعية لا ينكرون كون النص
معرفا للحكم بالنسبة الينا وانما الذي ينكرونه كونه باعثا على شرع الحكم والحنفية
لا يقولون بذلك واعلم ان القوم قد اختلفوا في تعريف العلة فقيل انها المؤثر
وقيل المعرف وقيل الباعث على سبيل الايجاب والقولان الاخيران اقرب الى الصواب
ولما فرغ من بيان شروط العلة وما يتعلق بها شرع في بيان الطرق الدالة عليها
لان كون الوصف الجامع علة لحكم جزئي عارض وهي فلا بد في اثباته من الدليل

وذلك اما اجماع او نص او استنباط فقال **فصل وطرق العلة**
وتعبر عنها ايضا بمسالك العلة **منها الاجماع** وانما قدمه على النص الذي هو
اصل للاجماع لوجهين احدهما ان الاجماع اقوى قطعيا كان او ظنيا ولهذا يقدم
على النص عند التعارض وثانيهما ان النص تفاصيله كثيرة والمراد من ثبوته بالاجماع
ان مجمع الامة على ان هذا الحكم علته كذا كما جاء في حديث مسلم والترمذي
والنسائي لا لحكم احد بين اثنين وهو غضبان على ان علته شغل القلب وشغل
الفكر ولا يتوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور
فيه اختلاف واثبات بالقياس لان الاجماع قد يكون ظنيا كما ثبت بالآحاد
والنص قد يكون قطعيا وثبوت الوصف المجمع عليه في الاصل وفي الفرع
ظني وقد يكون القطعي معارضا في الفرع كما لصغر علة الولاية المالية اجماعا
فكذا النكاح **و** منها **النص** من الكتاب والسنة **وهو صريح** وهو ما دل بوضعه
وغير صريح وهو ما لزم مدلول اللفظ **و** الصريح **مراتبه** اربع اقواها **النص في**
على التعليل بحيث لا يحتمل غير العلية مثل لعلة كذا وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا
الآية وكي نفرعينها واذا لاذ قال **ثم الظاهر** في التعليل ويحتمل غير كلام الشارع
وبالتنبيه وان الداخلة على ما لم يتبين للتنبيه ما يتوقف عليه سواه فتدخل اللام
للعاقبة والباء لنحو المصاحبة وان اللزوم من دون سببيه والثبوت ان على تقدير
اخر بطريق الاتفاق ومنه ان بالفتح مخففا ومثقلا بمقدر اللام فان
المقدر كالتصريح **ثم ما دخلت عليه الفاء على الوصف** المعلل به نحو فانهم يحرمون
واوجه نحو فاضربوا ما **او الحكم المعلل** نحو فاقطعوا ايديهما وشرط ان الفاء للترتيب
والباعث مقدم عقلا متاخر خارجا فجوز ملاحظة الامرين ودخول الفاء على كل
منهما والعالم نوضع للعلية بل للترتيب ثم يفهم منه العلية بالاستدلال فرجحت
كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه ومرجحا يحتاج ثبوت العلية
الى النظر جعلت استدلالية لا وضعية صرفه فكان ما دخلته الفاء مترتبا دون ما
تقدمها هذا اذا كان في لفظ عليه الصلاة والسلام اي وارد على لسانه من
الكتاب والسنة **ثم** ما دخلت فيه الفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد فانه يرد هنا

احتمال

احتمال غلط الراوي في الفهم ولكنه لا ينفي الظهور فكان مرتبته دون ما سبقها
والوجه في كونها بين المرتبتين دون المرتبة الثانية ما افاده بقوله **لان دلالة**
على العلية لا بالوضع كما عرفت شرحه ومنه يعلم بطلان ما في المحصول ان قوله
فانه يحشر ملبيا اما فان العلية تفهم من الفاء لا من الامر الا قتران وقد اختلف في
ان المكسورة المشددة اذا وقعت في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء
وانها من الطوافين فقيل من النص من المرتبة الثالثة لان اللام مضمرة معها لا مقدرة
والمضمر انزل من المقدر وقيل من الايما لانها لم توضع للتعليل بل للتوقيع وقوع
مطلوب المخاطب ومتوقبه ودلالة الجواب على العلية ايما وفي كلام عبد القاهر
ما يرجح الاول انها في هذه المواقع يعني عنا الغنا **وغير الصريح من النص يسمى**
تنبيها على العلة وايما الهما وبعض الاصوليين جعل الايما مسلكا مستقلا نظرا
الى ان دلالته ليست بحسب الوضع **وهو الاقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل**
لكان بعيدا يعني ان التنبيه والايما هو ان يقترن حكم بوصف لو لم يكن هو
او نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيدا وقوعه من الشارع فصاعدا جنة
وانما نه بالالتفات في مواقعها ولتنزه كلامه عن ما لا فايدة له **فمنه خبر المواقع**
في نهار رمضان وهو اعرابي قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واقعت اهلي
في نهار رمضان فقال اعتق رقبة اخرجه الستة واللفظ لابن ماجه وهذا مثال
كون الوصف بعينه للتعليل فيستفاد منه كون الوقاع علة للافتراق لان ارادة
الامر به في معرض الجواب لجعله في معنى وقعت وكم وان كان دونه في الظهور
لتقدير الفاء والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة ولذلك
كان احتمال ان يكون ابتداء كلام او مرجعا للسائل عن سؤاله كقول السيد لعبده
وقد سأله عن شيء اشعل سائر لعبدا جدا **فان حذف** بعض الاوصاف في مثله وعلل
بالباقي **فسنقيه المناط** اي سنقيه ما ناط الشارع الحكم به وهو خلاف بعض الاوصاف
والتعليل بالباقي لجذف كونه اعرابيا فان اصناف الناس في حكم الشرع سواء وكون
المحل اهلا فان الرمي احدث به وكونه وقاعا اذ لا مدخل لخصوصيته في كونه افسادا
للصوم ولا يخرج بهذا عن كون الحديث مثالا لكون الوصف المذكور للتعليل لان

واعلم انه لا منافاة في مسلك النص من مراتب التصريح ومراتب الايماء فقد يجتمعان كما في قوله صلعم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر انقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم فلو لم يكن نقصان الرطب بالبس لاجل التعليل لاسقط الفائدة من ذكره اذ الجواب يتم من دونه فقد اجتمع في هذا المثال الايماء والاقتران والنص لاذن والطافر للفا اذ لو لم تبق الا واحدة منها لافاد التعليل وخبر الخثعمية روى انه صلعم لما سألته الخثعمية ان امه ماتت وعليها حجة الوداع اكنت قاضيتها عنها قالت نعم قال فصومي عن امك وقد مثل للنظير بحديث عمر سأل عن قبلة الصائم فقال صلى الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت من الماء وانت صائم انقطر قال لا قال فمه رواه ابو داود والنسائي وذكر حكم المضمضة وبين انها علة فثبت في المسؤل عنه مثله **واعترض** الامدي على التمثيل به بانه ليس مما نحن فيه لانه لا يصلح ان تكون علة لعدم الافساد الا ما يكون مانعا منه وكونه مقدمة للصوم لا ينافيه لانه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدمه الفساد بل هو نقض لما توهمه عمر من ان مقدمة المفسد مفسد وفيه بحث لان في قوله علم انها على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حصول المقصود منها وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه **ومنه** اي من الايماء وهو من مراتبه **الفرق بحكم** لوصفين اما **بصفة** اي بصيغة الصفة مع ذكر الوصف نحو

وأما المخرج المراد فهم العلية منه لافهم عليته فالاولى اعم من الثاني الكلام الى ذكر المناط وهو العلة توجهت الاشارة الى انتفاع النظر والاجتهاد فيه فنقول لما كانت العلة هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر اما في تحقق المناط او تنقيحه او تخريجه اما الاول فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء عرفت بالنص او بالاجماع او بالاستنباط بخوان يعرف ان الشدة المطربة مناط تحريم شرب الخمر بالاستنباط فيكون النظر في كون النبيذ اذا شد مطربة المظنون بالاجتهاد وتحقيق المناط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة فيه مظنونة معلومة بالنص والاجماع واما الخلاف فيما اذا كان مدركها معرفتها بالاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين اما لخصوصية ذلك الوصف المنصوص كما في حديث الاعرابي لكونه ظهر بالاجتهاد ان خصوص ذلك الوصف المنصوص كما في حديث الاعرابي لكونه ظهر بالاجتهاد ان خصوص ذلك الوصف لا يصلح للعلية فتعين ان كون المناط ما فيه من العموم وهو افساد الصوم واما لذات الوصف بان يدل ظاهر على التعليل بمجموع اوصاف بحذف بعضها عرف رجوعه الاعتبار اما لانه طردي واما لثبوت الحكم مع دونه وبقاء بالباقي وكل ذلك بالاجتهاد والرأي بما يساعد عليه من الادلة وهذا النوع يدور على الفاظ وان اقربه اكثر منكري القياس آومنكره في نوع كما في حنيفة فانه ينكر القياس في الكفارة ويستعمل تنقيح المناط فيها لانه يسميه استدلالا ويفرق بينه وبين القياس فيخصص القياس بما يكون الالحاق بذكر الجامع الذي لا يفيد الا الظن والاستدلال بما يكون الالحاق فيه بالفارق الذي يفيد القطع واجراه مجرى النص في تنجز والتنبيه والرابع به على النص ولم يجوز تنجز بخبر الواحد **واما تخريج المناط** فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ونحو حتى نقاس عليها كلما سأل في ذلك وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره اهل الظاهر والامامية وطائفة من معتزلة بغداد وقال الغزالي رحمه الله تنقيح المناط هو الجمع بين الاصل والفرع بالفا الفارق وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع وحاصل ما ذكرنا يرجع اليه

للمراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر احدهما فقط نحو الفاعل لانه ترك او بصيغة
استثنا نحو صف ما فرضهم الا ان يعفون او بصيغة غاية نحو لا تقربوهن حتى
يطهرن او صيغة شرط نحو اذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان
يدا بيد او بصيغة غير كما لا يستدرك نحو لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان **ووجه** استفادة العلة من ذلك كله
ان المغفرة لا بد لها من علة قايمة والاصل عدم غير المدعى وهو افادة علية
الوصف **واعلم** ان فهم العلة لا يستلزم القياس كما في ايه المغفرة عند من لا يحتج
بالمفاهيم او يقول بانه يستحق سارق ما يه الزنا وحد يثه عند من لا يحتج
باللايط ولا كون العلة معدية لا تفاق على جواز كون المنصوصة ولو
بالايما قاصرة **ومنه** اى من الايما وهو مرتبه اخرا **ذكر** وصف **مناسب الحكم** نحو لا يقضي
القاضي وهو غضبان بنه على علية الغضب لشغله القلب وتشويشه للنظر احد
جوانب الغضب كونه مظنة العلم وانه من الجهال وذلك لانه يغلب من المقارنة
مع المناسبة ظن الاعتبار هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما **واما** اذا لم
يقع الا ذكر **واحد** منهما فاختلف فيه على اقوال بلثه **قيل** ايما **مطلقا** سواء
كان المذكور هو الوصف والحكم مستنبط نحو واحل الله البيع فان احل البيع
وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة او الحكم والوصف مستنبط وهو
كثير ومنه اكثر العلل المستنبطة نحو حرمت الخمر **لانه** يعني الاما في هذه
المرتبة **الاقتران** بين الوصف والحكم **يعني** وهو تم ذكر احدهما وتقدير الاخر
و **قيل** **لا ايما** في شئ منها **لانه** لا **يقران ذكر** وهو منتف **و قيل** **اما في ذكر**
الوصف دون الحكم لانه في ذكر الحكم دون الوصف **لان ذكر الملزوم** وهو العلة
لكونها تستلزم حكمها او تستدعه **ذكر لازمه** فيتحقق الايمان وذكر اللازم لا يحقق
ذلك لان اثباته لا يستلزم اثبات ملزومه فلا يكون الملزوم في حكم المذكور
فلا يتحقق الايمان وهذا القول ارجحها لان الاحتمالات عروت من اقسام المنقوض
فلا بد فيه من كون المدلول حكما اوحالة للمذكور وقد تهدك على ان الخلاف
لفظي مبني على تعيين الايما ما هو **و اما ثمرته** فهي **الخلاف** في تقديم عدم المعارض

على القياس

على القياس **المستنبط** ومما يحسن بيانه الخلاف في اشتراط مناسبة الوصف
المومى اليه بصحة العلية فقيل شرط مطلقا وقيل لا والمختار اشتراطه
في القسم الاخير الذي يفهم المناسبة لا في الباقي والمراد شرط فهم المناسبة
اذ نفسها لا بد منها في كل علة ما علمت **ومنها** اى من طرق العلة
السبر والتقسيم وهو المسلك الثالث **وهو حصر اوصاف الاصل** الموجودة فيه
الصالحة للعلية في ادى الراي ومعرفتها باعيانها **ثم ابطال بعضها** وهو ما عدا
الذي يدعى انه علة **بدليله** او بدليل الابطال وسيجيء بيان طرقه فالحصر
عند المحققين التحقق راجع الى التقسيم والسبر الى الابطال كتعيين الكيل
ثم ابطال علية القوت والطعم في قياس الذرة على البر وفيه بيان الاول
انه **يكفي** المستدل في بيان الحصر اذا منع ان يقول بعد قوله بحثت **لم اجد**
سوى هذه الاوصاف ويصدق لعدالته وتدينه فلا يلتفت بانه لم يبحث او بحث
ووجد ولم يذكر تزويجا للكلام وذلك لما تغلب ظن العدم لان الاوصاف
العقلية والشرعية مما لو كان لما خفي على الباحث عنه فلا تفاوت عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود **او** يقول **الاصل عدم غيرها** فان ذلك يحصل
الظن المقصود **و** الثاني ان المستدل **لا يقطع** بان الذي من جهة
المعترض **وصف** اخر كان يقال فيما سبق من المثال وصف اخر وهي كونه ذخيرة
قوت **يبطله** المستدل حينئذ والا احصر ولا ينقطع اذ غايته منع مقدمة
وهو لا ينفي الدليل ولا دلالته عليها وقيل ينقطع لظهور بطلان حصره في الحنطة
لا لانه اذا ابطله لم حصر وله ان يقول لما ادخله وحصرى على ما مني بعد صوابه
عليه وان يقول انما ادعى الحصر المظنون وظهور خلاف المظنون غير
مستنكر كالمجتهد يظهر له خلاف مظنونه **و** الثالث ان **الابطال** من المستدل
لكون بعضها علة **اما بنص الحكم بالمنبئ** دون سائر الاوصاف **وصورته** ما
يعلم ان لا اثر لغير المنبئ وهذا الطريق يسمى بالالغاء نحو يقول المستدل
القوت باطل لان المحل ذرة ولس بقوت **و** هذا **ليس من نفي الدليل** الذي قد
مر انه لا يفيد عدم العلية لجواز تعدد العلل وان اشبه من حيث ثبت به عدم

الوصف بثبوت الحكم بدونه في بعض الصور وذلك لعدم الحاجة الى نفي
الاستقلال حتى يلزم ان يكون هذا من ذيل الاذيال بل كفيه نفي حزئه المحذوف
مقول لو كان المحذوف جزأ من العلة لما كان الوصف المبقى مستقلا بالحكم
وبه يتم المطلوب ولا يقال انه حينئذ يستغنى لجعل تلك الصورة
التي هي المثل في المثال اصلا يقاس عليه الذرة مثلا لسقوط مؤنة الابطال لانا
نجاب بان ذلك لا يستلزم فربما يمنع المستدل في مؤنة اكثر من ذلك فان المثل
مثلا يجوز ان يكون له اوصاف ليست في البر يحتاج في ابطالها الى مثل تلك المؤنة
او اكثر او بطرده اى الوصف المحذوف بان يكون من جنس ما علم الغاؤه
الشارع اما مطلقا اى في جميع احكام الشرع كالطول والقصر او في ذلك الحكم
وان اعتبر في غيره كالذكورة فانها لا تنافي في احكام الغسل دون الشهادة وولاية النكاح
والارث او بعدم ظهور مناسبته اى لوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث
من طرق الحذف ولا يجب ظهور عدم مناسبة المحذوف لان المستدل مصدق في
قوله بحثت فلم اجد لعدالته فان قيل من اجاب المعترض الوصف الباقي كذلك
اى بحثت فلم اجد له مناسبة ويصدق لعدالته قلنا الترجيح هو اللازم للمستدل
حينئذ للتعارض بين الوصفين الحاصلين من التدين كالترجيح بالتعدية وغيرها
من وجوه الترجيح الاتية في بابه ان شاء الله تعالى وليس للمستدل ان يبين
مناسبة وصفه لان بيان مناسبته خروج من مسلك السبر الى مسلك الاخالة

فائدة علة حرمة الربا

اما المال والاقتيات او الادخار
او الطعم او القدر او الجنس اذ لا قائل بغيرها لا يصح مطلق المال علة للاجماع
على جواز بيع فرس بفرسين قال الشافعي رحمه الله تعالى ولا الاقتيات والادخار
لعمومه لانتفاء الطعام بالطعام للتفوت المدخر وغيره وكذا القدر والجنس
لانه لا يلزم حرمة الربا فيهما وضعه وقال مالك رحمه الله تعالى وكذا الطعم
لانه ما لم يصح للادخار لكون معرضا للفساد فلا يشعر بالغرر المؤثر في ذلك قلنا
قد نجد حرمة الربا دون الطعم في الاثمان وبدون الاقتيات والادخار في الملح
ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس لان المصلحة رعايته غاية القدر وانما يحقق

فيما فيه المتساويان صورة بالقدر ومعنى بالجنس على ان علتها ثابتة بالنص
في مثلا مثل لكونه حالا والحال قيد في صاحبها والحكم يصرف الى القيد ولذا
يتعلق بالطلاق بالركوب في انت طالق ان دخلت راكبا واذا تقرر عندك
كيفية العمل في مسالك السبر فلا بد من اقامة الدليل على اعتبار في الشرع وكونه دليلا
على العلية وكذلك ما يجيء بعده من المسالك كالاخالة والشبه وغيرهما فنقول
دليل العمل بهذي المسالك وما بعده من المسالك انه لا بد لكل حكم من علة لما
ثبت من الاجماع على تعليل الاحكام اما وجوبا كما هو رأي المعتزلة او تفضلا كما هو
رأي الجمهور وقد حصل في شأن هذه المسالك تقريب وهو ان الاصل في الاحكام
المنصوصة التعليل اما للاجماع المذكور واما لكون ارساله عليه الصلاة والسلام
حجة للعالمين بمقتضى مراعاة مصالحهم واما لان التعليل هو الغالب في الاحكام
اذ المعلل بالمصالح اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فكون اقضى الى مقصود الحكم
فالحاق الفرد بالاعم والاخيتان الحكيم الاقضى الى مقصوده هو الاغلب على الظن
فثبت كون هذا الحكم المنصوص معللا وقد ثبت طرق العلية وتأثيرها بالمسلك فحي العمل
به للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام كغيرها ومنها اى من طرق
العلة المناسبة وهو المسلك الرابع ويسمى ايضا الايالة لانه بالنظر الى الوصف
يحال انه علة اى يظن ويسمى ايضا تخريج المناط لانه مناط الحكم به واظهاره
وهي تعيين العلة لمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم كالاسكار في التحريم والفسق
القادح في العدالة وان في القصاص ولا يذهب عليك ان المصلحة التي لاجلها كان الوصف
مناسبا لا تخرج اذ الوقوف من وجود حكمها وجود مفسدة مرجوحة انفاقا واختيار
الجمهور انها يتخلف عنها مفسدة راجحة عليها او مساوية لها وذهب البعض الى انها
لا تتخلف وان كانت مرجوحة والقول هو الاول لنقض العقل بانتفاء المصلحة حينئذ
بالضرورة ولذلك لا يعد العقلاء تحصيل مصلحة درهم واحد على وجه يستلزم
فوات مثله او اكثر مناسبا بل يعدون المتصف بذلك خارجا بتصرفه عن تصرفات
العقلاء وما احتج به المخالف وهو صحة الصلوة في الدار المغصوبة مع كون
المصلحة المقتضية لها معارضة لها بمفسدة التحريم والمصلحة لا تزيد على المفسدة

والا لما خرجت للاجماع على ان المناسبة لايخرجها لزوم مفسدة مرجوحة ممنوع
لما سبق فى صدر الكتاب من الدليل على انها لاتنفك ولو سلم فلاحلاق المنشأ
للمصلحة والمفسدة فان منشأ المصلحة من نفس الصلوة ومنشأ المفسدة من الغصب
فانه لو شغل المكان ولم يصل ائم والكلام فى مفسدة ومصلحة تحدان منشأهما الصوم
يوم العيد واذا وجب رجحانها عند التعارض لابد من ترجيحها اما جزما لحسب
خصوصيات المواد او كليا بان المصلحة لو لم تكن راجحة لما ثبت الحكم لان ثبوته لاجلها
قد مر بعذره او بعده والمناسب مقتضى ماذكر ما تعين عليه يعنى انه وصف
يتعين عليه محمدا هذا المناسبة لابنص ولا غيره و يقال فى الاصطلاح على
ما هو اعم من ذلك فهو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه
ما يصلح عند العقلا قصده واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفى والمضطرب
وبقوله عقلا عن الشبه وقيد القصد بكونه عند العقلا اى مقصودا لهم من حصول
مصلحة او اندفاع مفسدة ليخرج المدار والمستبطى فى الشبه ونحوها وليس المراد
من المقصود ما يكون مقصودا من شرع الحكم والا لم تظهر الدورة لان كونه مقصودا
من شرع الحكم يعرف بانه مناسب فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا والمصلحة
اللذة كحفظ النفس والطرف فى القصاص او وسيلتها القريبة كدفع الالم او البعيد
كتعقل بوجه او الا بعد كالانزجار والمفسدة الالم او وسيلته وكلاهما نفسى وقد
يدعى واخرى فان عدم احدهما اى الظهور والانضباط بان كان الوصف
خفيا كالرضا فى المعاملات او غير منضبط كالمشقة فى ترخيص المسافر اعتبر وصف
ظاهر منضبط يوجد الوصف الذى يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود بوجوده اى
بلازمه ملازمة عقلية او غيرها كلية او غالبية اى يكون ترتب الحكم عليه محصلا
للحكمة دائما او غالبا ويسمى مظنة كالايجاب والقبول وبقص السفر فى المعاملات
والترخيص فهو اى المناسب باعتبار المقصود من شرع الحكم و باعتبار الاضافة اليه
اى افضا الحكم الى المقصود من شرعه وباعتبار اعتبار الشارع للوصف المناسب ثلثة
اقسام ولكل قسم منها تقسيم الاول وهو باعتبار المقصود قسم منه ضروريا فى
اصله وهو اعلا المراتب فى افادة ظن الاعتبار ولذلك رجحت فى كل ملة كحفظ الدين

والنفس

والنفس والنسل والعقل والمال وذلك بالجهاد الاكبر للنفس والاصغر للكفار
فى حفظ الدين والعقاب فى حفظ النفس والحدود فى الثلثة الاخر وهو الحد على شرب
المسكر وعلى الزنا وعلى السرقة والمحاربة وقد علم الاخر وهو الحد على شرب بعضهم من
الضرورية حفظ الغرض بحد القذف وقسم منه يكمل له اى للضروري كحد قليل
المسكر لدعايته الى الكثير بما تورث من الطرب المطلوب زيادته الى ان يسكر ومن
حام حول الحمى اوشك ان يقع فيه وكالتى رياضة النفس وقهرها وتهذيب اخلاقها
فى باب العبادات وقسم منه مكمل له فى نفسه كالبيع والاجارة فان المعاوضة
وان ظنت ضرورتها فكل واحد منها لجواز فوات الى فوات شئ من الجهة الضرورية
والحاجى ليس فى مرتبة واحدة بل يشتد ويضعف بحسب اشتداد الحاجة وعدمه وبعضه
اكد من بعض وقد يكون بعضه ضروريا كالاجارة فى تربية الطفل الذى
لا مال له وكثير المطعوم والملبوس يعود الى حفظ النفس واطلاق الحاجى عليه لغلبة
الاغلب وقسم منه تحسينى اى للحاجى كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل لولى
الصغيرة فانه اشد افضاء الى دوام النكاح وهو بكمل المقصود وقسم منه تحسين
وهو ما لا حاجة اليه ولكن فيه تحسين وسلوك المنهج الاحسن كالحجاب للنساء وكراهة
فى النكاح لما فيه من تعيير النكاح عن السفاح بالاطلاق والاعلان وتحريمه تناول
القاذورات فانه قادح فى علو منصب الادمى المكرم وكسلب اهلية الشهادة عن العبد
وان كان دينا عادلا على اى خطا اعتبارا للمناسبة فى المناصب وقد عد منه قسم
اضافى وهو المناسب فى الوهم لاعند التامل كتجاسة الخمر لبطلان بيعها فى مناسب
الاذلال والبيع الاعزاز ومعنى النجاسة وهو المنع من صحة الصلاة لامناسب لبطلان
البيع قال بعض المحققين وما احسن ما قال لكن ترد كل من الحاجية والتحسينية
والاضافية الى تكميل الضرورية ان الخمس او نقيض مفسدة على ما لا يخفى فان
الحاجة الى المعاملات من مكملات حفظ المفوس لان حاجتها للبقاء وحفظ بقاء
الشئ مكمل لحفظه وكذا مكمل المكمل مكمل وشهادة النكاح من مكملات حفظ النفس
لان الخفى مظنة الجهل وفى تعديه الولاية الى غير اهلها مفسدة التحامل وفى ردها
دفعها وتناول القاذورات تورث على ما يقال الخبث المفضى الى المعصيان

في المنع عن الملبس بها ولو بالبيع الذي هو مظنه للرغبه وطرق للاعراض بتحصيل
لعدم الانتفاع به الذي هو مقتضى البطلان او بتقييض لاغراء النفس لامكان
الكثير التوق الى تحيلها • القسم الثاني وهو الحاصل باعتبار افضى الحكم الى
المقصود من شرعه وعبر في القسم بقوله قد يكون حصول المقصود من شرع
الحكم يقينا كالبيع للتخل وقد تكون حصوله ظنيا كالقصاص للانزجار اذ
المتبع اكثر وهذان لا ينكرهما احد ولذلك قال انفاقا وقد يكون بحصول
كالتعفي سواء يكون مشكوكا فيه ومثل بحد الخمر للانزجار لتقارب عدم المنع
والمفسده والذي عرفناه في نظرنا كون المنع اكثر فيكون مما قبله والظاهر انه
لا يوجد لهذا القسم مثال على التحقيق وقد يكون حصوله مرجوحا والعدم
راجحا كالنكاح الايسه لغرض الناسل فان عدم النسل منه اكثر وهذان قد ذكرا
والمختار الجواز لاعتبار المظنه مع انتفاء المنه كحاجه المعاوض في البيع والملك
المتزوجه في التسر فان البيع مظنه للحاجه الى المعاوض وقد اعتبر مع انتفاء
ظنها وظن انتفائها للاجماع على انه لا يبطل مع ظن عدمها والسفر مظنه المشقه
وقد اعتبر مع ظن عدمها كما في الملل المترفه بسائريه في المحفه كل يوم نصف
فرسخ وقد يكون المفصود مقطوعا بنفيه كالنكاح جعل مظنه لسقوط النفقه
في الرحم المرتب عليه ثبوت النسب وكالاستبراء جعل مظنه لبراءه الرحم من المني
المترتب عليه منع الوطء فلو قطع بانتفاء سقوط النفقه كما في نزوج مسترسه
مقطوع بعدم ملاقتها وكما لو اشترى احد جاريه ثم باعها من بائعها في المجلس
فهل يلحق بالزوج المغربي ولد من المغربيه ومنع المشتري من بيعها في المجلس مع القطع
بخلو الرحم من نطفه منهما فعتبر المظنه مع القطع بانتفاء الحكمه قد اختلف
في ذلك والذي عليه الجمهور وهو المختار ان الوصف الذي هو المظنه لا تعتبر
لعدم المنه وهي الحكمه المظنه ولا تعتبر بالمظنه اذا عارضها الحكمه وقيل
باعتبار نظرا الى مظان العلم من غير نظر الى ما تضمنته من الحكمه وهذا مذهب
الحنفيه فان قيل انكم اتممتم والشافعيه اوجبتم الاستبراء في مثل بيع الجارية
في مجلس الشراء وفي المشتراه من المراه فقد اوجدتم الحكم على المظنه مع القطع

باسقاط الحكمه قلنا قول اصحابنا والشافعيه فيها بوجوب الاستبراء على جهة
التعبد والاستبراء فيه نوع تعبد ولذلك وجب تربص من ماتت بعلها ولو
قطع بخلو رحمها القسم الثالث وهو الحاصل باعتبار اعتبار الشارع
للوصف المناسب للحكم والمناسب بهذا الاعتبار انجعه اقسام موثر وملايم
ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا ان اعتبر فان اعتبر عينه اي المناسب
في عين الحكم بنص او اجماع فموثر لظهوره تاثير في الحكم بالنص او بالاجماع وهذا
داخل في مسالك النص الا انه اتى به هنا استتماما لاقسام المناسب او اعتبر
عينه في عين الحكم لا بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه اي المناسب وهو ثبوت
الحكم معه في محل الوصف فملايم لملابسته لجنس تصرف الشارع ولكنه لا يستتم
ملائما الا ان اعتبر بنص او اجماع لعين الجنس يعني عين العله في جنس الحكم
او العكس وهو جنس العله في عين الحكم او الجنس في الجنس فالملايم حينئذ
ثلاثه اقسام والا اعتبر كذلك فغريب وان لم يعتبر العين ولا الجنس لا بالنص
ولا الاجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فمرسل وهو ثلاثه اقسام ملائم وغريب
وملغى لانه ان اعتبر عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه فهو الاول
والا فان ثبت الغاؤه فالثالث والا فالثاني مثال الموثر تعليل ولاية المال
بالصغر الثابت بالاجماع وهو كذلك ومثال القسم الاول من المعتبر الملائم اعتبار
عين الصغر في جنس الولايه الشامله للمال والنكاح بالاجماع لان الاجماع على
اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولايه بخلاف اعتباره في
عين ولايه النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث ثبت الولايه مع
في الجمله وان وقع الخلاف في انه للصغر وللبكاره او لهما جميعا • ومثال الثاني
منه اعتبار جنس الحرج الشامل لما يحصل من السفر ومن المطر في عذر حصة الجمع بالنص
والاجماع واما اعتبار عين الحرج فليس الا بحرج ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص
ولا اجماع على علية نفس حرج المطر ومثال الثالث منه اعتبار الجنايه العمد العدوان
الشامل للجنايه في النفس وفي الاطراف في جنس القصاص الشامل للقصاص فيها بالنص
والاجماع • واما اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس

حيث كان القتل بالمثقل فلم يثبت الاجتزاب الحكم على وفقه اذ لا نقول لا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد فهذا مثله ملاءم الغيبة ويمكن ان لجعل نفيها مثله لملاءم المرسل بان نفرض بانها لم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر ولا رخصه الحج مع نفر حرج المطر ولا القصاص في النفس مع القتل العمد العدوان وانما اعتبر الشارع عين الصغر في مطلق الولاية ومطلق الجرح في عين الرخصة ومطلق الجناية في مطلق القصاص ومثال غريب المعتبر بالاسكار في حمل اليد على الحمر على تقدير عدم النص على التعليل به لمناسبته التحريم وقد ثبت اعتباره في التحريم بمجرده ترتب الحكم على وفقه في الخمر فلا يكون مرسلا ولكنه غريب من جهة عدم النص والاجماع على اعتبار عينه او جنسه في عين التحريم او جنسه فلم يدل النص بعمومه قوله صلعم كل مسكر حرام بالايما على اعتبار العين في العين كان غريبا ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم في حمل الباذ في المرض على القابل في المعارضة بنقيض المقصود فيحكم بارث زوجه الباذ كما منع القاتل من الارث فهذا له وجه مناسبه وزجر عن الفعل المحرم ولكن الشارع لم يعتبر ان عدم ارث القاتل لاستعجاله الميراث فيعارض بنقيض مقصوده ولم ير الشرع الفت الى ذلك في موضع اخر فلم يكن ملائما لجنس تصرفاته ومثال الملغى تعيين الابتداء بالصوم في الكفارة في حق من سهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكنه علم اعتبار الشارع له فلا يجوز ذو وان يجيء ابن يحيى من كتبي الليثي صاحب مالك امام اهل الاندلس افتى الامير عبد الرحمن ابن الحكم الاموي حين جامع في رمضان بصيام شهرين متتابعين تعيينا فانكر عليه ذلك وقيل له لم لا افتته بمذهب مالك وهو التخيير بين العتق والاطعام والصيام فقال لي فيخالف هذا الباب سهل عليه ان يطاعل يوم ويعتق رقبه ولكن حملته على اصعب الامور ليلا يعود وهذان يعني الغريب والملغى مردودان ايضا كما حكاه ابن الحاجب وغيره وما حكي عن مالك من قبول المرسل على الاطلاق حتى انه جوز قتل الاقل لصلاح الاكثر وقال ترك الخمر الكثير للشر القليل شركثير تقضي انه لا يقول برد الغريب وكلام الغزالي حيث قال المصالح ما شهد الشرع باعتبار

وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو الحل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر بقضي بانه لا اجماع على رده ولذا قال القرشي انه مردود اتفاقا بين من لا يكيف بحيث المناسبة وهي الاول وهو الملاءم من المرسل اقوال منها القبول ونسبه في الفصول الى ائمتنا والجمهور ورجحه القرشي في عقده ونسبه الى الجويني والغزالي ومالك في رواية عن الشافعي وذلك للمقبول والمعقول اما المعقول فاشار اليه بقوله لان اعتبار المصالح يوجب ظن اعتبار يعني ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام واعتبارها يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة التي هي الملاءم لكونها فردا من افرادها ولم تعارض نصا كما وقع من افتا الملك بالصوم ولا اخراجه عن تصرفات الشرع لان اعتباره لعين العلة في جنس الحكم او جنسها في عينه او جنسه ماخوذ في حقيقتها فلا يرد ما قيل من انه لو وجب اعتبارها لشاركتها المصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب الغاؤها لمشاركتها للمصالح الملغاة في ذلك فيكون معتبره ملغاة وهو محال لانا لم نلحقها بها لمطلق مشاركتها لها بل بمع ما ذكرناه من الخصوصيتان واما المنقول فهو ما اشار اليه بقوله وللامر بالاعتبار وقوع الصحابة بمعرفتها هاتان حجتان سمعيتان اما الاولى فاشارتها الى قوله فاعتبروا يا اولي الابصار فانه امر بالمجاوزة كما عرف واما الثانية فاشارتها الى اجماع الصحابة فان من تتبع احوالهم علم بالضرورة انهم كانوا يفعلون في الوقائع بمجرد ظهور المناسبة لمصرف الشارع ولا يبحثون عن امر اخر والظاهر في الدليلين العموم لمحل النزاع ومنها مطلق الرد واليه ذهب جمهور الشافعية وطوائف من الحنفية وان الحاجب لعدم الدليل عليه ورد بالمنع لما ثبت من الدلالة عليه عموما وخصوصا واما ما احتجوا به من ان ما لا يكون معتبرا في الشرع بعينه ولا جنسه القرب ولا يكون دليلا شرعيا فان اراد بالقرب الجنس الذي لا جنس لعين هذا الوصف لجنه فغير مسلم فان الشرط ان شمله معنى معتبرة الشرع خصوصا كان بحته جنسا ولا وان اراد به الجنس العالي كالوصف المصلحي الشامل للعقلية والملغى فمسلم ولا نزاع فيه ومنها ما اشار اليه بقوله او في غير الضرورية القطعية

الكلية بعني ان من الناس كالغزالي من شرط ان يكون عيتضروري اما اذا كان ضروريا لاحاجيا قطعيا لاظنيا كليا بمعنى عاما لاجزئيا بمعنى متعلقا بعض فالمخاز قوله وذلك كما اذا ترس الكفار ببعض المسلمين وقطعنا انا لو كففنا عن الترس لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس ايضا ولو رمينا الترس لخلص الترس المسلمين وان هلك الترس وخرج بقيد الضروري ما لو ترس الكفار بمسلم فانه لايحل رمي الترس اذ لاضرورة وبالثاني ما اذا لم نقطع بالاستيصال لو كففنا عن رمي الترس وبالثالث امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لسلامة الاخرين لان المصلحة ليست كلية اذ تحصل بغرق السفينة هلال عدة محصورة بخلاف استيصال كافة المسلمين قال الغزالي لانا نعلم بادلة خارجة عن الحصر ان بقليل القتل مقصود الشارع لمنعه بالكلية لكن قد من لايذب عن بلد المسلمين له اصل يعين ونحن المانجوز عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يوثر الكلية على الجزئية وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ مسلم واحد

وبهذا اي من طرق العلة مسلك يسمى الشبه لمشابهته للمناسب من وجه والطردي من اخر لانه وصف اعتبره الشارع في بعض الاحكام ولم يعلم مناسبته بالنظر الى ذاته وهو واسطة بين المناسب والطردي لان الوصف ان علمت مناسبته لذاته مناسب والا فان الف اليه الشارع شبه والا فطردي وعرف الشبه بالمناسب بالتبع لان ما بالغير تابع لما بالذات وعرف ايضا بما يوهم المناسبة ولم يناسب وهما سقان بان وبتمم عن الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما يقال الخل لاتب في عليه القنطر ولا يغشى هذه التلول فلا من الجبل كالمرقب فان ذلك تمام الغا الشارع قطعا بخلاف الذكورة والانوثة فانه قد اعتبر في بعض الاحكام وعن المناسب الذاتي بان مناسبه المناسب تعرف بالعقل وان لم يرد شرع كالاسكار للخمر فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما لايحتاج في العلم به الى ورود شرع مثال الشبه ان يقال انه كطهارة تراد للقربة فيجب كالماء كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة مراد للقربة وبين وجوب

غير طاهر ولكن اذا تعين وصف من اوصاف المتوسط لاحتمال الشارع اليه دون غيره يتوهم انه مناسب وقد اجتمع في ازالة الخبث كونها قلعا له وطهارة مراد للقربة والشارع اعتبر الثاني في تعيين الماء في الصلوة والطواف المصحف اعتبارا في الجملة اي اذا كانت الطهارة للحدث ولم يعتبر الاول في شيء من الصور فكان الحكم بالغا غير معتبر انتهى من الحكم بالغا المعتبر ولا يعارض الثابت بما يعدم اجماعا يعني ان العلة الشبهة اذا ثبت بها قياس لم يعارض القياس الثابت بما يعدم من العلل بالاجماع لضعف الشبهة وقوة ما يعدم

والشبه وجد حجة عند الجمهور كالمناسب فيما ثبت به من الدليل العام والخاص اما العام فظاهر واما الخاص فلان اعتبار الشارع له بالجملة يوجب اعتباره وشمول الامر بالاعتبار واتفاق الصحابة على التعليل بالشبهة كتعليلهم مسئلة قول الرجل لزوجته انت على حرام والحاق كل منهما باصل الضرب من الشبه ويقابل مردود كالمطرد وهو اخبار الباقلاني وبعض الاصوليين وعده الفاري من متاخري الحنفية من العلل الفاسدة قال لانه اما ان يكون مناسبا او غير مناسب الاول يجمع على قبوله فلا يكون شبهيا لانه يخالف شبهه قطعا والثاني طردي ملغا بالاتفاق قلنا ان عنيتم بالمناسب المطلق اخترنا انه مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع انما انعقد في المناسب بالذات والشبه مناسب بالغير وان عنيتم به المناسب الذاتي اخترنا انه غير مناسب ولكنه قد اعتبره الشارع في بعض الاحكام فلا يكون طرديا وقد عرف الشبه بما لا يعد معه من المسالك منهم من عرفه بما يرد فيه الفرع بين اصلين كالسفيه والمالية في العبد المقوم المتردد بينهما بين الحر والقن وهو بالحر اشبه وحاصله ترجيح احد مناسبين تعارضا ومنهم من قال هو ما عرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر في ايجاد الصور الى الحقيقة كما في طلب المثل كما في جزاء الصيد بعد العلم بوجود المثل ومنهم من قال هو ما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على تبديل الكمال احدهما اغلب فالحكم به شبه كالحكم في اللعان بانه بين لاشهادة وان وجد فيه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني هو الجمع بين الاصل والفرع بالايماء

ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة فقوله بالحكمة الى آخر القطعية
والموعظة الحسنة الى استعمال الدلايل الاقناعية وان كان الخصم مشاغبا حاول
بالطريقة التي هي احسن الطرق وقد سلكها النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة
والتابعون ومنها سعي في احيا الملة وتعاون على البر والتقوى وجهاد انتهى
ما للعراقي لحل المشكلات الدينية ورد المحدثين والمبتدعة وهو كما يرد على القياس
يرد على غيره من سائر الادلة الا ان الوارد عليها لما كان قليلا بالنسبة الى الوارد على
القياس حسن تعقيبه هنا مع ذكر ما يرد على غيره في اثنايه فقال **فصل الاعتراض**
اصلها كلها ثلثة امور الاول **المناقضة وهي منع مقدمة الدليل** ومعنا المنع
في عرفهم طلب الدليل على صفة متعينة سواطلب على كل واحد منها او على بعض
معين لا على المجموع من حيث هو مجموع لعدم امكان اقامة الدليل عليه فيكون
منعه مكابرة الا ان يقارن بشاهد يدل على الممنوعة فهو النقض الاجمالي وهو
غير المناقضة وهذا المنع قد يكون مجردا عن السند ومقارنا له والسند
ما يذكر لسقوط المنع بزعم المانع وان لم يكن مفيدا في الواقع لجواز ان يقال
لا نسلم انما كون كذا لان لو كان كذا اولم لا يجوز ان يكون كذا وكيف ذلك وقد
كان كذا فيلزم المستدل اثبات المقدمة الممنوعة وانما مقارنة المنع بالاستدلال
على انتفاء المدعى فغصب غير مسموع عند الجمهور ولا يعرض للسند الا اذا كان
ساويا فانه يبطل بالدليل لان انتفاء احد المتساويين لا يكون بدون انتفاء
الاخر **و الثاني النقض الاجمالي وهو منعه** اي منع الدليل الحملة **بشاهد** يدل على
الممنوعية لان حاصله دعوى انه غير صحيح فلا تدل له من ليل كما لتخلف واستلزام
المحال **و الثالث المعارضة وهي اقامة الدليل من التاييل على خلاف مدعى**
المستدل وعلى ما بنا فيه سواكان نقيضا له او مساويا للنقيض واخص منه
فان كان ذلك الدليل عين دليل المعلل الاول مادة وصورة سمي قلبا والا فان
وافقه صورة فمعارضة بالمثل والا فمعارضة بالعين **وله** اي للمستدل **اثبات**
المنع من مقدمات دليله في الاول وهو المناقضة **وله** ايضا **منع وجوده**
اي وجود دليله في مادة النقض التي ابداها التاييل **و منع لزوم الفساد** ايضا

الحكم لكنه يستلزم المناسب وهو تباين الدلالة وقال الجويني لا يتحرز في
الشبه عبارة مستمرة في صناعة الجدل ومنها اي من طرق العلة **الدوران**
وبيانه الطرد والعكس وهو كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه
وهو عند الجمهور **يفيد الظن** بمجرده فيوخذ به في الشرعيات **وقيل** انه بمجرده
يفيد القطع فيوخذ به في العقليات وهو مذهب بعض المعتزلة **وقيل** انه
بمجرده لا يفيد **ايهما** اي لا قطعا ولا ظنا وهو قول بعض المعتزلة وابن الحاجب
وبعض الاصوليين **لنا** في افادته الظن انه لو لم **يفد** ظن العلية **لم يفد القطع**
بها لعدم الاعم **و التالي** باطل بالضرورة والملازمة بيان ذلك ان التجويز انما
يحصل بالدوران فاذا وجد ولا مانع للعلية بين معية كما في المتضايفين وابوة
كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي قضت العادة لحصول العلم او الظن
بالعلية الا ترى ان انسانا لو مر باسم فغضب ثم تركه فلم يغضب وكرر ذلك منه
علم ان ذلك سبب الغضب حتى انه يفهمه من لبس اهلا للنظر من الاطفال فيتبعون
داعين له بذلك الاسم لغضبه ومنعه قدح في التجريبيات وانكار للضروريات للعلم
بان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بامر اخر **قيل** في الاحتجاج
للقايلين بانه لا يفيد شيا الوصف انما ثبت بالدوران عند خلوه عن تاثير المعلل
وحينيذ **يجوز** ملازمة **منه للعلة** كالرايحة المخصوصة في المسكر فانها توجد بوجوده
الامكان وتعدم بعدمه كما يحصل تجويز كونه هو العلة والتجويز **سني الظن قلنا**
ممنوع حصول التجويز ان اريد به تساوي الطرفين او منافاته للظن ان اريد به
عدم الامتناع والوصف الثابت بالدوران تشترط فيه المنافاة الشايع اليه في بعض
المواد والا كان لاحقا بالطردي الاترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران
صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما ويصرح جمع الجوامع برجوعه الى الضرب من
الشبه **واعلم** ان القياس الثابتة علته تماما لنص والاجماع يسمى ما ثبت وصفه
وفاقا بأحد السبر وقياس الاخالة وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران
وما فرغ من الكلام في القياس وانواعه شرع في بيان ما يرد عليه من طرف
المجادلة الحية ولما كان الغرض منها اظهار الصواب كانت محمودة ودليلها قوله

بان نقول لا اسلم التخلف ولا اسلم لزوم المحال من تلك الصوره التي ابدتها وسان
الوجه المصنف للتخلف اولزوم المحال وهذا كله على الثاني وهو النقض الاجمالي
وله ايضا ما للسائل من النقض التفصيلي والاجمالي والمعارضه على الثاني لست
وهو المعارضه فيجهول النسبان والمشهوران المعارضه لا تعارض وذهب
البعض من المحققين الى الجواز لان الدليل الثاني للمعلل يجوز ان يكون اطهر
مادة وصوره من الاول او تسلما عند المعارض او يكون اخلال دليل المعارض
منتفاة امسه بلا خفا فيعرض المعارض عن مناقضة فلا يكون السلب الكلي موجها
وهذه السلمه الاسيله ورده ممكن في كل سند لال فكانت اصلا لهذه السلمه والحق
لاولها اليها الا الاستفسار اي طلب التقييد فلا يول الى شئ منها لان طلب بيان
معنى اللفظ الخ في دليل المعلل وذه لان امر خارج عما ذكر ن واعلم انه لما كان
دليل الاستدلال بالقياس وغيره بفهم ما نقوله ولو في اصل الدعوى وبالفناس خاصه
بيت مقدمات مذكوره او مفقده وهي بيان ان المدعى يحل للقياس وان حكم الاصل
كذا وان علته كذا وانها ثابته في الفرع وانها تسلم وثبوت حكم الفرع وانه الحكم
المطلوب وذوقنا لذلك سبعه انواع من الاعتراضات تشتمل على ثلاثه وعشرين صنفا
بعضها عام الورود على كل مقدمه كالاستفسار والتقسيم وبعضها على كل قياس لمنع
وجود العله او عليتها والمعارضه في الفرع وبعضها خاص ببعض كما يجي ان شاء الله تعالى

النوع الاول

ما يتعلق بالافهام وهو صنف واحد ليس الا هو سوال الاستفسار
وقد عرفته وهو ان يكون مع بيان وجه الخفا والا لم يسمع لان الاصل عدمه فلا
يسمع من المعترض الا فيما فيه اجمال او غرابه والا كان تعنتا وتهتما فاضا الى السلم
فعلى السائل بيان الاجمال لانه يمكن ان يستدل كون الاصل العدم ويكفي السائل بيان صحة
اطلاقه على معنيين فصاعدا لا بيان التساوي والا لم يحصل بيان مقصود المناظره
لعسر لانه لخبر عن نفسه فيصدق لعدالته السالمه عن المعارض وكذبه لو التزمه
تبرعا بان قال المفاوض يستدعي ترجيحا والاصل عدمه لكان اولى لاتيانه بما
ادعاه من الاجمال مثاله قولهم المكروه محظور فيقبض منه كالمكره فيقال المحظور
يقال للفاعل القادر وللفاعل الراعب هذا هو الاستفسار فلو قال بعده

الاول مسلم وغير مفيد والثاني ممنوع كان من سوال المقسم ومثال الغرابه
قولهم في الكلب المعلم الذي يا كل صيده انه لم يرض فلا يحل فرسته كالسبع فسال
عن كل منها والجواب عن سوال الاستفسار بالظهور اي بيان انه ظاهر في مقصوده
بنقل عن اهل اللغه او عرف عام او خاص او فقهي كما لو استدل بقوله تعالى حتى
تنكح زوجا غيره فيقال النكاح تقال للوط لغه وللعقد شرعا فمقول المستدل
هو ظاهر في الوط لانه الحقيقه الشرعيه او في العقد هجر اللغويه او لانه يعني
الوط لاسند الى المراه ثم اذا هجر عن ذلك كما في مسالة الكلب اجاب بالتغير بما يصير
له لغه او عرفا لا بكل شئ ليلا يصير لعبا لان انه يدفع الاجمال اجمالا اي بالطريق
الاجمالي كان يقول الاجمال خلاف الاصل او لشرط هنا في غير ما قصدت
اتفاقا فلو لم يظهر فيه الاجمال وهذا على الاصح من القولين لعدم افادة كون
الاصل عدم الاجمال بعد الدلاله عليه ولانه لا يندفع بالطرق الاجمالي دعوى
عدم فهمه ولانه لا يبقى للسوال حينئذ فايده

النوع الثاني من الاعتراض

وهو باعتبار المدعى محلا للقياس وقابلا له فان منع محليته تلك المسلمه
مطلق القياس فهو فساد الاعتبار وان منع محليتها لذلك القياس فهو فساد الوضع
كان ضعفين اوهما فساد الاعتبار وهو مخالفه القياس للنص فلا يصح
الاحتجاج حينئذ به في المدعى والجواب لهذا الاعتراض من وجوه اما ما طعن
في سنده بانه موقوف او في روايته قدح لان راويه ضعيف الحفظ في عدالته
او ضبطه او تكذيب شيخه او غيره لان او منع ظهوره له في المدعى كمنع عموم او سوء
او دعوى اجمال او تاويل بان يسلم ظهوره ويدعي ان المراد غير ظاهره بدليل ارجح
او قول بموجب بان نقول ان ظاهره لا ينافي حكم القياس او معارضه لقول السائل
بنص اخر سلم القياس ولا يفيد معارضه السائل بنصه لان نصا واحدا
يعارض نصين كما ان شهاده الاثنين تعارض شهاده الاربعه ولا تعارض
النص النص والقياس لان الصحابه رضي الله عنهم كانوا اذا تعارضت نصوصهم رجعوا
الى القياس واذا اعتبره لان في النظر والاجتهاد لزم اعتباره في البحث والمناظره
لاشتراكهما في القصد الى اظهار الصواب وليس للمعلل ان يقول عارض نصك

فيانتفى وسلم نفى لانه اسقال واى شئ فى المناظرة اقبح منه ولم يجبوا عليه بيان
مناواه نصه لنص التاثيل لتعذره او ترجيح للقياس على النص اما لخصوصه وعموم
النص او ثبوت حكم اصله بنص او وضع القطع بوجود العلة فى الفرع عند من جهة
اليها وهذه الاجوبة لاتحب كلها بل يوتى منها ما امكن فان تعذرت كلها فالدابر
على المعلل مثاله قولهم فى ذبح تارك التسمية ذبح براهله فى محله فوجب الحل
كذبح ناسيها معارض بمخالفه قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيتناولها
المعلل بذبح اعتده الاوثان لحديث اسم الله تعالى على فم كل مسلم او ترجح قياسه بكونه
قياسا على الناسى لمخرج عن هذا النص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة فى الفرع
قطعا وقد سبق ان مثل هذا القياس راجح على النص وفوق التاثيل بان العامد
مقصر والناسى معذور فخرج عن قياس الاعتناء الى المعارضة لما يحتمل ان الله تعالى
يرى ان الفرق ابدا خصوصيته اما فى الاصل هو شرط فيكون معارضة فيه او فى الفرع
هو مانع فيكون معارضة فيه فيوقعه فى قياس الاستقال والاعتراض بصحة
اعتنائه لان المعارضة بعد ذلك قائمة بحديث اسم الله تعالى على فم
كل مسلم رواه ابن عدي والدارقطنى من طريق مروان ابن سالم الجزري وقد
رمى بالوضع ثانيهما فساد الوضع وهو اعتبار الجامع بنص واجماع فى نقيض
الحكم الذي اثبت به فيكون القياس المخصوص فاسد الوضع اذ الوصف الواحد
لا توثر فى النقيضين هذا هو المشهور فى تفسير هذا الوصف والذى نقضى به عبارات
العلماء فى مناظراتهم ان فساد الوضع استمال القياس على خلاف ما عهد فى الشرع نصا
او اجماعا سواء كان بنفس الاعتبار او بترتب الحكم على وفقه نحو ان نقول فى التيمم
فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فنقول المعتبر ثبت اعتبار المتيمم فى كراهة التكرار
بمسح الخف والجواب عن هذا الاعتراض اما ببيان مانع فى اصل التاثيل لكون التكرار
فى مسح الخف معرضا له للتلف او عينه كاشفا الشرط وهذا الجنس ليس بنقض ولا بقلب
ولا قدح فى المناسبة وان كان شبيها بكل واحد منهما بين وجه فهو بيان تارة وتارة اخرى
بيان ذلك انه يشبه النقض من جهة كونه تبين فيه ثبوت نقض الحكم مع
الوصف وبفارقه لانتفاء اى الجامع بنقض المقيض والنقض لجتمع فيه لذلك

بل منع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فعارضا عموما وخصوصا وشبه القلب
من جهة اثبات النقض بعلة المستدل وتفارقه من جهة اثبات النقيض باصل اخر
وفى القلب باصل المستدل وشبه القدح فى المناسبة من حيث سعى مناسبة الوصف
للحكم لمناسبته لنقيضه وبفارقها من جهة انه لا يقصد هنا الا بنا النقض على الوصف
فى اصل اخر بلا بيان لعدمها اى المناسبة فلو بين مناسبته لنقض الحكم بلا اصل
كان قدحا فيها هذا اذا كان مناسبته للنقض والحكم من جهة واحدة واما اذا
كانت من جهتين لم يعتبر من قدح الجواز مناسبة وصف الحكمين كون المحل شبيها
بمناسب اباحة النكاح لاباحة الخاطر وحرمته لاباحة الطعام والاخ لابوين مع
الاخ لاب مناسب تحقيق الاول بالارث لتقديمه بالقوة وشركتهما مع بقيتهم
للشركة والزيادة ونقيضها لشركة الاب ولاعتداد بالام فى العصوبة **النوع الثالث**
من الاعتراضات معين المنع اما ابتدا او بعد تقسيم فالحصر فى الوجوه الاربعة
اولها **منع حكم الاصل** بان يقال جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة
الغليظة كالكلب فيقال لا نسلم اولم قلت ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ لان حاصل
منع حكم الاصل **طلب دليله** كما مر وهو ممنوع كما سلف **ولا قطع بمجرده فى الاصح**
انما كونه ممنوعا فلان غرض المستدل لا يتم مع منعه وقال الشيخ ابو اسحق
الشيرازي انه لا يسمع هذا المنع من المعترض وقد تقول قوله باحد وجهين
احدهما ان يكون المستدل ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل ولا يسمع المنع فى
محل الاجماع ثانيهما ان يكون مدعاه لو ثبت حكم الاصل ثبت حكم الفرع وغرضه
ضرب الجدال واما كون المستدل لا يقطع بمجرده فلان اثبات حكم الاصل انما يوقف
عليه اثبات المطلوب والاستقلال انما يفيد اذا كان الى غير ما به تمام منع
حكم الاصل **كمنع العلة** ومنع **وجودها** فى الاصل وفى الفرع فان يقع منه
بيان ذلك ولا يعد المنع قطعا له بالانقاف واذا لم ينقطع **فعلية الدليل** غالبا
اثبات حكم الاصل وذهب البعض الى ان هذا المنع قطع للمستدل فلا يمكن من اثباته
لانه استقال الى حكم اخر شرعى فتمة الكلام فيه كالكلام فى الاول وقد ظفر التاثيل
باقصاره والصحيح انه لا ينقطع الا بالعجز عن اقامة الدليل وكونه استقالا الى حكم

شرعي كالدليل مجرد وصف طردي غير مؤثر في عدم المنع لان الواجب على المستدل
امران بيان ما توقف عليه غرضه كتركيه مقدماته او قلت على ان مقدماته ربما تكون
اقل بان ثبت بالاجماع او النص الجلي الواضح واختار الغزالي اتباع عرف المكان الذي
هو فيه ومصطلح اهله واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الانقطاع عند
ظهور المنع وقدمه عند خفائه لظهور عذره واذا اقام المعلل الدليل فانه لا
ينقطع التابل حينئذ في الاصح اذ لا يلزم من صوته دليل صحته فطالب بصحة كل
مقدمة من مقدماته وهو بمعنى المنع وقيل ينقطع لان اشغاله تما اقامة الدليل
دليلا على المقدمة المنوعة اشتغال بالخارج عن المقصود وتهما بفوته قلنا
لانسلم اذ المقصود لا يحصل الا بهما لطول الزمان او قصر ثانيهما التقسيم وهو
عام الورود في جميع المقدمات وانما خص ذكره بهذا النوع لتقدمه على تابين
الانواع التي يقع ورودها فيها وهو منع احد محتملي اللفظ المستوين في طابن
النظير اتابع السكوت عن الاخراج لابيضه واتابع تسليمه او بيان انه لا يضره وقد
اختلف في قبوله فقال قوم لا يقبل اذ العلل الممنوع غير مراده والصحيح قبوله
اذ به يتعين مراده وله مدخل في المضيق عليه و لكن شرطه اي شرط القبول
ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه مثاله في الصحيح الحاضر الفاقد للماء
يقال تعذر الماء سبب صحة التيمم فيقال الماء تعذر مطلقا سبب
او تعذر في السفر او المرض الاول ممنوع وبانيا ما تقدم في المنع الابتدائي
من الايجاز وجوابه مثله ومثال ما لم يجعل فيه شرط القبول ان يقال في الملتقى
الى الجرح القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقال منع ما ذكر الا لتما الى
الجرح او هو وهو الاول ممنوع وانما لم يقبل لانه طالب المعلل ببيان عدم كونه
مانعا وذلك لا يلزمه لان دليله افاد الظن وكيفية ان الاصل عدم المانع
فكان بيان المانعية على التابل **النوع الرابع من الاعتراضات**
وهو الوارد على المقدمة القائلة وعلته كذا وهو عشرة اصناف لان القدح في
كون الوصف علة لحكم الاصل اما في وجوده او في علية وهذا اما في العلة صريحا
بالمنع المجرد او ببيان عدم التابين واما منع لازمها والملازم المختص بالمناسبة

اربعة الاول الى المصلحة وعدم المفسدة المعارضة والظهور والانضباط فمنع
في كل واحد سؤال وغير المختص اما الاطراد فسيذكر بعد القادح كسر وقد
نقض واما عدم المعارضة لمعنى اخر فسؤالها سؤال اولها منع وجود العلة في
الاصل بان يقال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيوجب القصاص كالمحدد
يقال لا نسلم انه في الاصل قتل وعمد وعدوان وجوابه اثبات وجوده
بما هو طريقه من حس او عقل او شرع فيقول المستدل هو قتل حسا وعمد عقلا
بامارة وعدوان شرعا ليحرم ثانيها منع عليتها بمعنى منع كون ما ادعاه
المستدل علة علة منع مجرد وقد اختلف العلماء في قبوله فذهب بعض الى انه لا
يقبل لتمام خدع القائل بان كانه والمختار قبوله لان وده يصح كل وصف
طردي ولا الحاق الا بجامع يظن صحته لان ظن صحته ماخوذ في صحة حقيقة
القياس وقد استدل الرادون بانه الا لقاء به اي بالمنع المجرد على الاطلاق
دليل صحة الممنوع لان طرف بطلانه تما لا يخفى على المحتد والمناظر فلن
يجده لا طهر عادة قلنا لا نسلم ان عدم التعرض مدل على عجز من المعترض
فلعله لعدم التراءه شيا من الصحيح والابطال بل لمجرد الطلب واما قياسه
على العقليات من حيث ان التعرض لبطلانها حتى عن دليل التبكيت ليس صحيحا
لها ففاسد اذ ليس وجه بطلانها ولا طريق ابانتها ظاهرا وهاهنا الامر
اسهل طريق لابانته مناسب للمعترض ان يجعله كالمذكور ويشغل بانه
عليه وصف اخر وجواب هذا المنع الاتيان للعلية باحد المسالك التي
تقدمت ورد على كل ما يليق به بما سيلد برده على طريق الاجمال كقولنا
اجمعوا على انه لا يجوز رد الثيب الموطوءة مجانا لان عمرو زيدا وجبا
نصف عشر القيمة وفي البكر عشرا وعلى رضي الله عنه منع الرد من غير تكبير
منع وجوده بصريح المخالفة او منع دلالة التكون على الوفاق والطرق
وسنده اما بالمطالبة بصحيح او بيان فلانا نقله وهو ضعيف لخلل في
عدالته او ضبطه او غيرهما او معارضته اما باجماع مثله او متواتر طعني
الدلالة او احادي قطعها لانفراد او احادي طني الدلالة الا ان يكون الاجماع

فلا يقدم اذا نه فيقال عدم الفضل لا شبهة له في عدم تقديم الاذان
ولذلك استووا المغرب وغيره مما يعرض فيه ذلك او ظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل
بالاستغناء عنه بوصف اخر وقد به يعني سمي عدم التاثير في الاصل الخ العاب
مسح غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فانه غير مرئي وان ناسب في الصحة
فلا تاثير له في مسئلة الطير اذا لعجز عن التسليم كاف في فيها ضرورة استووا المرئي وغيره
فيها او يظهر في الوصف المعلل به عدم التاثير لقيد من قيوده في الحكم وقيد
هذا القسم سمي الحكم بان سمي عدم التاثير في الحكم كقول بعض الحنفية في المرتد
المسلم لما لم يرث المسلم ماله في دار الحرب فلا ضمان عليه كسائر المسلمين فان
كونه في دار الحرب غير مرئي عندهم لاستوائهما في دار الاسلام في عدم
وجوب الضمان او يظهر عدم تاثير الوصف المذكور في الفرع بان لا يطرد في
جميع صور النزاع وان كان مناسبا وقد به يعني سمي هذا القسم عدم التاثير
في الفرع يخ زوجت المراة نفسها من غير كفو بغير اذن وليها فلا يصح كما في
زوجها وليها من غير كفو فان كونه غير كفو لم يؤثر في عدم صحة تزويج المراة نفسها
وان ناسبه اذ النزاع وتزويجها نفسها من كفو ومن غيره واقع والحكم فيهما واحد
وانما قيد كل واحد من اقسام عدم التاثير الاربعة بما قيد به لتمييز لبعض
عن بعض وتسهيلا للتعبير عنها باختصار قيل رجع الاول والثالث
الى منع العلية اذ مرجع الاول الى المطالبة بكون عدم القصر علة والثالث الى
المطالبة بعلية كونه في دار الحرب وقيل الى ابداء علة هي ملائم الحرم مطلقا فيكون
راجعا الى المعارضة وقد رجح الاخران وهما الثاني والرابع الى المعارضة في
الاصل فان كونه غير مرئي عورض بابداء علة اخرى هي العجز عن التسليم وتزويجها
نفسها من غير كفو عورض بتزويجها نفسها مطلقا والمطلق غير المقيد ورد
بالفرق بين الدليل على عدمها وطلب دليلها وحاصل الاول والثالث ليس مجرد
منع العلية ليدل عليها بل اثبات عدم علية الوصف مطلقا او في هذا الاصل
وبالفرق بين الدليل على علية الغير واحتمالها وحاصل الثاني والرابع ليس مجرد
المعارضة في الاصل بابداء ما يحتمل ان يكون علة بل اثبات ان العلة هي ذلك

طننا فيها ورد على ظاهر الكتاب كما استدل بعموم البيع في قوله تعالى احل الله
البيع على جواز بيع الغائب الاستصناع كان يقال ما معنى احل فانه بمعنى الجعل
في المحل وبمعنى جعل الشيء حلالا غير حرام ومنع ظهوره في الدلالة لخروج صوره
لا تحصى او منع عمومه كان يقال لا نسلم ان اللام للعموم لجواز كونها للعموم والخصوص
وبا ويله بالرفع عطفا على الاستصناع بانه وان كان ظاهرا في شمول ذلك البيع
لكنه يندرج تحت نهي عن بيع الغرر وهذا اقوى لعدم التخصيص فيه او لقلته
فصار به المجمل المرجوح راجحا والا فلا اقل من ان يعارض ظهوره يبقى محملا
ومعارضة بايه اخرى وحديث متواتر والقول بالموجب كان يقال احل البيع
مسلم ولكنه لا يقتضي صحته ورد على ظاهر السنة كما اذا استدل بقوله عليه
السلام ان بغا وفارق سائرهن على ان النكاح لا ينفسخ ما ذكر من اداء سببه
الردة على ظاهر الكتاب كالاستصناع على معنى الاستدلال والمفارقة اما لو قال
ان ارتدت بلا جديد شوع او معه عذر مفيد فلس باستصناع بل سؤال يتيم
ومنع الظهور اذ ليس في الخبر صيغة العموم او لانه خطاب بامثال علماء ربنا
من نشوته وهو خاص فلا يكون ظاهرا في عدم انفساخ النكاح على العموم او لانه
ورد على سبب خاص ويجوز ان يكون تزوجهن متباينا فامن بامثال الاوايل ومفارقة
الاواخر والتاويل بان المراد بجديد نكاح الاربع لان الطارئ كالمبتدا في
افساد النكاح كالرضاع وهذا التاويل ان لم يجعل المجمل المرجوح راجحا فلا
اقل من ان يعارض الظهور يبقى محملا والمعارضة ببعض اخر والقول بالموجب كان
يقال سلمنا الامثال لكن بشرط جديد عقد وابن الدلالة على نفي هذا الاشتراط
والطعن في السند كما مر وهذا حيث ثبت العلية بما ذكر من الاجماع وظاهر
الكتاب والسنة وان ابيت بترجيح المناط ورد عليه ما سيتاتي من عدم الاقتضاء وعدم
الظهور وعدم الانضباط والمعارضة وما يفيد من انه مرسل او غريب او شبه ثالثها
عدم التاثير وهو ابدا ان الوصف او جزءه لا اثر له في اثبات الحكم وله عند الحنفية
اقسام اربعة اما ان يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا وقد يعني الوصف يعني سمي عدم
التاثير في الوصف وهو في محل ما بعده في ابداء عدم العلية نحو الصحيح لا يقصر صلاته

فلا يقدم

العين فالفرق واضح بين والجواب عن هذا الاعتراض بما قدمه على القول
برجوعها الى ما ذكر ظاهر اذ جواب كل فهم ما رجع اليه وهكذا على الفرق اما فيما
ترجع الى منع العلية فلان الاستدلال على عدمها لا ينافي منعها بل يؤكده وفيه
واما فيما ترجع الى المعارضة في الاصل فيخرج من اجوبتها منع وجود ما ابداه المعترض
لاقامة الدليل عليه **تنبيه** القيد الطردي في العلة ان كان المستدل
معترفا بكونه طرديا فالمختار رده لانه في دعوى الجزئية كاذب باعترافه وقيل يعين
رده ودلائل الغرض الاستدلال لا الحكم وقد حصل بالجزء الاخر واما اذا لم يعترف
بطرده بينه فالمختار عدم رده بجواز قصد الغرض الصحيح كدفع النقض الصريح الا
الى النقض المكسور الاصعب فان الصريح لتوفيه الايمان بنقض الوصف اعني بتوفيه
في صورته مع عدم الحكم فيها والمكسور فيه بيان عدم تاثير بعض اجزاء الوصف وسائر
بعض البعض الاخر فكان الثاني اضعف على المعترض من الاول وقيل يرد ودلائله لغو
كما اذا اعترف بطرد بينه والفرق ان اعترافه بطرد بينه صيره ثابتا في هو العلة
فيبقى لا غير فلم يكن في ايراد ما اعترف بطرد بينه ذلك الغرض رابعها القدح
في الايماء الى المقصود بالحكم وهو محتمل لمنع الايماء ولبيان عدمه فهو سؤالان وكذا
القدح في المناسبة والطرد والانضباط مثاله تعليل ما سد حرمة مصاهرة
المحارم بالحاجة الى انتفاع الحجاب ووجه المناسبة ان التحريم المؤبد يفضي
الى دفع الفجور من جهة زجره للطبع المفضي الى الفكر والنظر المفضي الى الفجور فيعترض
بان تابيد التحريم لا يفضي الى دفع الفجور بل ربما افضى اليه لكونه عبارة عن
سد باب النكاح والمنع منه والانسان حريص على ما منع والجواب ببيانه اي
الاصل كان يقال التابيد مانع عما ذكرته عادة اذ بالذوق يصير كالطبع
فلا يسعى المحل شتى كالامهات خامسها القدح في المناسبة بالطرد ومفسدة
راجحة او مساوية اذ المناسبة تخرم بالمعارضة كما سبق والجواب بالترجيح للمصلحة
اما تفصيلا بان هذا ضروري او قطعي او اكثري او معتبر نوعه في نوع الحكم
وذلك جاحي او ظني او قليل او معتبر جنسه في نوع الحكم او جنسه او نحو ذلك او
اجمالا بلزوم التعبد المحض لولا اعتبار المصلحة وهي معتبرة وجوبا او تفضلا

مثاله

مثاله صحة البيع في المجلس ما لم يتفرقا لدفع ضرر المخلوع اليه فعارض مفسدة
ضرر الاخر فيرجح بان الاخر يجلب نفعا ودفع الضرر اهم للعاقل من جلب النفع
ولا يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع وكذا قولهم التخلي للعبادة افضل مما فيه من كسر
النفس فقال بعضهم مصالح كالجهاد للولد وكف النظر وكسر الشهوة فيرجح
الاول بان مصلحة العبادة كحفظ الدين وهذا كحفظ النفس والنوع والحق
ان فيه المصلحتين لافضائه الى تولد المنهي وهي ارجح من العبادة سادسها وسابعها
عدم طهوره وعدم انضباطه اما عدم الطهورية ومعناه كون الوصف غير
طاهر فكالرضى في العقود والقصد في الافعال التي يترتب عليها حكم شرعي كالقتال
واما عدم انضباطه ومعناه كون الوصف غير منضبط فكالتعليل بالحكم
والمصالح من الحرج والمشقة والزجر اذ مراتبها يجب الانحاص والازمان غير محصورة
فلا يمكن بعين فقد منها **وجوابهما بالبيان والضبط** يعني انه يجاب عن
السؤال الاول ببيان ان ذلك الوصف ظاهر في نفسه ان امكن او بضبطه
بصفة ظاهرة كبيع العقود في الرضا او فعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح
في المثل في القصد وعن الثاني ببيان انه منضبط في نفسه او بضبط بوصف
كالمشقة بالسفر ثامنها **النقض وقد عرفته** اما شروط العلة فهو وجود العلة
مع عدم الحكم في بعض الصور **والاجماع** على المستدل **الاجوبة** عنه بذكر ما يرجح
محل النقض عن المخالف **لاولها** اي النقض **على المعارضة** لكونه دليلا لعدة العلة
وهو بالحقيقة معارضة **و** المعارضة **لا يجب** على المستدل **نفيها** قبل ورودها
كما يجيء ان شاء الله تعالى وقد استدل بان ذلك القيد المحترز به لا يدفع النقض
اذ يقول السائل هذا وصف طردي والباقي منقوض وفيه بحث لان دفع النقض
الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب غرض صحيح كما سبق **وقد يجب الاجوبة**
دفعا للنقض **وقد يجب في غير المسببات** وهي ما تدرك على كل علة كالدوران الموثوق
والطعم والكيل اذ لا يتعلق الاخوان حينئذ بصحة مذهب وابطاله
والجواب لهذا الاعتراض امور ثلثة احدها منع وجوده اي الوصف في صورة
النقض **والاصح** ان **للسائل** اثباته **مطلقا** بان يستدل على وجوده بعد

المنع او قبل تمام الابطال للدليل وقد يمكن منه فيمكن منعه وقيل لا يكون
له ذلك للانتقال الى الاستدلال وفيه منع سلف وقيل لا يكون له الاثبات
في الشرعي يعني حيث يكون الوصف المعلل به حكما شرعيا لطهورة اي
لطهورا الانتقال فيه بخلاف ما اذا لم يكن حكما شرعيا فان له اقامة الدليل
على وجوده في صورة النقض لطهور كونه متمما لمطلوبه لا انتقالا الى مطلوب اخر
وقيل ليس له ذلك ما وجد له في القدح طرقا اولى من النقض والا
جاز للضرورة لان عصب المنصب والانتقال انما يفيدان استحسانا فاذا وجد
الاحسن لم تركبهما والا فالضرورة تجوزهما فان كان المستدل قد دل عليه
اي على وجود العلة في الاصل بما اي بدليل وجد في محل النقض ثم منع
وجودها بعد النقض في محله انتقل السائل حينئذ على الاجود الى نقضه
فيقول ينتقض حينئذ دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله
لان القدح في دليلها قدح في اقتضائها الى مسلك صحته والقدح في العلة هو مطلوب
السائل فلا انتقال وقيل لا يكون له ذلك للانتقال من بعضها الى بعض لبطلها
قلنا هو تتميم للابطال لا انتقال هذا اذا ادعا انتقاض دليل العلة معينا
واما اذا ادعا احد الامرين غير معين بان مال الى الزام احد البعضين اما نقض
العلة او نقض دليلها وكف كان لا تثبت العلية اما على الاول فلان النقض بطلها
واما على الثاني فلانها لا تثبت لانتفاء صحة مسلكه فموقع ذلك الالزام من السائل
بالاتفاق لان غلبة الانتقال بنيه ظاهر والثاني من الاجوبة منع التخلف بان
يقول لا نسلم عدم الحكم في صورة النقض ثم الاصح ان للسائل الاتيان للتخلف
باقامة الدليل عليه لحصول مطلوبه وقيل لا للانتقال وقيل لا ايضا ما وجد
طرقا اولى بالقدح والاجبان كما تقدم والثالث اذا ما يع معارض في محل النقض
اقتضا نقيضا للحكم كنفي الضمان للضمان او صد له كالحرمة للوجوب وذلك اما
لتحصيل مصلحة كالعرايا المفروض بيع الرطب بتمر مثله خرصا فيما دون خمسة اوسق اذا
وجد فيه نقضا على الرطوبتان لتمام الحاجة الى الرطب والتمر قد لا يكون عندهم ثم اخر
وكما في ضرب الدية على العاقلة اذا اورد على ان شرع الدية للزجر الذي ينافيه

عدم

عدم الوجوب عليه لمصلحة اوليا المقتول مع عدم قصد القاتل ومع كون
اوليائه بحيث لا يكونه مقتولا فيعرفون بكونه قاتلا او دفع مفسدة كما في
تناول المضطر الميتة اذا ورد على حرمتها فقد رتها لدفع مفسدة هلاك
النفس وهو اعظم من اكل المستذر هذا كله ان لم تثبت العلة بعام ظاهر
فهذا والا خص العام بغير محل النقض ولا حكم بالتخلف لان تخصيص
العام اهون من تخصيص العلة لكثرة التخصيص فيه دونها تاسعها الكسر
وهو نقض الحكمة وقد سمعت انه لا يسمع الا اذا كان قدح الحكمة في صورة
التخلف مساويا لقدح الحكمة المقتضية للحكم او زايدا عليه ولم تثبت حكم اخر
الذي يحصيلها وحينئذ هو كالنقض جوابا وسؤالا ورده واختلفا فصحاب
اولى منع وجود المعنى وثانيا منع عدم الحكم ليلا يتحقق واذا تحقق اجيب
بابدا المانع وفي تعيين المعارض من الدلالة على وجود المعنى ان بنيه مذاهب
ومن الدلالة على وجود الحكم بلثة مذاهب وفي وجوب الاجبة عن
الكسر في ضمن الاستدلال مذهبان ولتفاوت قدرها اي الحكمة كما مر كان
منع الوجود هاهنا اظهر منه في النقض ويزداد الكسر حوان تثبت حكم اولى
منها اي بالحكم جوابا ليس من اجوبة النقض فيقال لم لا يجوز ان تثبت حكم في
محل النقض هو اولى بالحكمة كالقصاص للزجر عن القتل المعلل به وجوب
القطع كما تقدم عاشرها المعارض في اصل يكون من جهة السائل يصلح له من
الاوصاف للعلية مستقلا او قيدا اما الصالح للاستقلال فيحتمل ان تكون علة
مستقلة دون الاولى وان يكون جزا فيكون مع الاولى علة مستقلة كان
يعلل حرمة الربا بالطعم معارضا بالقوت او الكيل واما الصالح لان يكون
قيدا فيحتمل ان يكون جزا من الاولى فينبغي استقلاله كان يعلل القصاص
في المحدد بالقتل العمد العدوان معارض بكون في الجارح وقد اختلف
في قبول هذه المعارضة والاصح قبولها لئلا يلزم الحكم بان ذلك اي المدعي
يصلح علة مستقلة وحراما ان المدعى علية وقوعه كذلك وقيل احدهما دون
الاخر لحكم قالوا المعتبرة راجحة بالاتفاق لان الاصل اعمال العلل وتوسعة

الاحكام قلنا هذا يقتضي ابيان العلة بالتوسعة ولا تسلم دلالة التوسعة
الحاصلة بوصف على العلية له لما فيه من شائبة الدور حيث توقف التوسعة
على العلية والعلية على التوسعة مرجحه بعد ثبوت عليه الوصف بحوا لمناسبة واما
وهي في حيز المنع فلا لان الكلام والبحث في انه قد ثبت علية وصف المستدل او لا
وان سلم ان ذلك يدل على العلية اوانه لمجرد الترجيح لثبوت العلية بالمناسبة
وغيرها عورض بترجيحه وصف المعارضة مخالفة الاصل مع الالغاء والموافقة
مع الاعتبار يعني انه يحصل مع الالغاء وصف المعارضة مخالفة الاصل وهو
اسفا الاحكام ويحصل مع اعتباره موافقة الاصل وهو الجمع بين دليلي المعلل
والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزء فلا يرد بان ابطاله اعتباره
مبطل لاعتباره وصف المستدل فكيف يكون جمعا بينهما لان المراد الجمع في المحل
وترجيحا ولو في صورة الجزء لجزء في صورة استقلال كل منهما ولنا ايضا على صحة
قبولها النقل لان بحث الصحابة كان جمعا بين اصل وفرع في حكم تعميم بقضيته
وصف وفرقا بين اصل وفرع بتخصيص بقضيته وصف اخر يعرف ذلك من تتبع
تفاصيل الاثار وقد ان اجماعهم على جواز ابداء وصف فارق في معارضة وصف
جامع اعتبره معلل وقبوله قيل في الاحتجاج للمراد من المفروض الاستقلال
لكل تما مدعيه المعلل والسائل اما فيما يصلح مستقلا ظاهر واما فيما لا يصلح
الا جزأ فلان ما مدعيه السائل علة وهو المجموع المركب من وصف المعلل وما
ابداه لا ينافي عليته عليه الجزء الاول الذي مدعيه المستدل علة بالاستقلال
فيتعدد حينئذ العلل لما تقدم فلا يكون المعارضة قادحة فلا يقبل
قلنا بل هو اي الاستقلال احد محتملات اما في الصورة الاولى فانه يحتمل
ان العلة هي الطعم وانها القوت والكيل وانها المجموع واما في الصورة الثانية
فيحتمل ان العلة هي الجزء الاول كما لقتل العمد العدوان وانها المجموع المركب منه
ومن كونه بالخانج فالحكم به اي بالاستقلال في مقام الاحتمال لحكم ومن هذا
يعلم ان المعارضة انما تسمع في مقام الاحتمال اما اذا ثبت علية وصف المعلل
بشرائطها فانها لا تبطل بعلة اخرى لذلك الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى فكيف

تنقل

تبطل مجرد الدعوى للعلة الاخرى وانها في المعنى راجعة الى منع العلية لان كلا
منهما انما تقول بعلية وصفه فقط واذا تقرر انها مقبولة فهي انه هل يلزم المعترض
في الوصف الذي ابداه بيان نفيه عن الفرع ولا يلزمه على الله اقوال اولها
اللزوم لتبعة دعوى التعليل به لبيان ثبوت الحكم فيه اي في الفرع وهو مطلوب
المستدل ثانيها عدمه للهدم اي هدم استقلال وصف المعلل وذلك غرض السائل
وثالثها اللزوم لبيان نفي وصفه عن الفرع ان تعرض للمنع بان ذكره صريحا اللزوم
بما تقدم والا فعدمه غرضه من الهدم لكونه قد اتى بما لا يتم معه الدليل وبيان
عدم الحكم في الفرع خارج عن غرضه لانه لو ثبت بدليل اخر لم يكن الا ما لسة
وهو تسليم وهذا هو المختار واختلف ايضا في احتياج السائل الى تأثير
تأثير وصفه الذي ابداه فيه حتى يقبل كان يقول العلة الطعم دون القوت
كما في المحل فقيل يحتاج وهو المختار انه لا يحتاج اصلا لانها يعني المعارضة للصد
عن التعليل اما بهدم استقلال علة المعلل وهو تم بجزئه ما ابداه فلا يلزم
بيان عليته بالتأثير لجواز ان لا يكون علة فلا تؤثر في اصل اصلا واما باحتمال
تأثير المبدا والاحتمال كاف لانه لا مدعى عليه حتى يحتاج الى شهادة اصل
اخر قيل ولان اصل المعلل اصل السائل بان يقول العلة القوت دون
الطعم او كلاهما كما في البين معينة فمطالبته باصل لمطالبته له بما قد يحقق
حصوله وفيه شيء لان الكلام في تأثيره فيه فلا بد لبيانه من اصل اخر والجواب
لهذا الاعتراض من وجوه هي اما منع وجوده اي وصف السائل كان يعارض
الكيل بالادخار فيقول المعلل العبرة بما من الرسول صلعم ولم يكن مدخرا حينئذ
او منع تأثيره بان يقول المستدل لا اسلم تأثيرها ابدا حتى فعلم الدليل على تأثيره
وهذا انما يسمع من المستدل ان لم يثبت وصفه بالتبع اما اذا ثبت علية وصفه
بالتبع كان الوصف داخلا في التبع لجواز احتمال كونه مناسبا لان التبع يحقق
بابطال ما عدا المستبعى من غير بيان لمناسبته فيتم المعارضة بابداء وصف اخر
يحتمل للعلية والمناسبة لانه مثله فلا يسمع من المعلل مطالبة السائل بالتأثير
او منع ظهوره او منع انضباطه او بيان عدمهما بان بين المعلل انما ابداه السائل

غير ظاهر او غير منضبط وقد الاربعة لما تقرر من ان الظهور والانضباط
شرط في الوصف المعلل به فلا بد في صلوح الوصف علة من كليهما والمطالبة
ببيان وجودهما وان لم يبين عدمهما و بيان انه اى الوصف الذى ابداه المستدل
عدم معارض في الفرع وعدمه طرم لا يصلح للتعليل مثاله في قتل المكره على
القتل في القصاص لجامع القتل ان يقول قتل يوجب القصاص فوجب بالمباشرة
كقتل المختار فيقول المعارض بالطواعية الواجد
هو القتل منها فجاب بانها عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم القصاص فهو
عدم معارض للقصاص وليس من الباعث في شيء هذا ان سلم ان الاكراه معارض
لثبوت الحكم في الفرع ومناسب لعدمه لانه في حيز المنع اذ المناسب لعدم الحكم
هو الاكراه الغالب للاختيار بالكلية وهو معدوم في الفرع او بيان الغاية
اما في جنس الاحكام على الاطلاق كالطول والقصر او في جنس الحكم المعلل وان
كان مناسبا لبعض الاحكام كالمذكورة في باب العتق او بيان استقلال
وصف اى وصف المعلل في صورة ما بظاهر او اجماع لجواز ان يقال في تلك
صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل كما لو ارتد فعارض بان العلة في المرتد
الكفر بعد الايمان فيجاب بان التبديل معتبر في اى صورة لحديث البخاري
من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو قال قتل اعتبار كالتبديل
للحديث لم يسمع لكونه خروجا من القياس الى النص وعمومه لا يفيد المستدل لجواز
ان لا يقول هو والخصم بالعموم او غيره لان مما يمنع المتمسك بالعموم ولا يكفي
في الغاء الوصف الذى ابداه المستدل وجود الحكم في صورة دون الوصف المستدل
المعارض به لجواز التعدد في العلل وعدم وجوب الانعكاس ولذلك نقيده
اى هذا الطريق الذى هو الاكتفاء بوجود الحكم في صورة دون وصف المستدل في تلك
الصورة لوصف خالف لوصف المعارضة وقايم مقامه فيكون وصف المستدل
في كل صورة جزء من العلة لا مستقلا على ما زعم وكذا كل واحد من اوصاف المعارض
به وما يقوم مقامه فيكون حينئذ معللا لا ملغى ويسمى هذا النوع تعدد الوجه
وتعدد اصل العلة لثبوتها مع احد القيدين في اصل ومع الاخر في اخر كما قيل في
امان العبد للحربي امان من مسلم عاقل فيقبل كامان الحر لان الاسلام والعقل

مطمئنان

مطمئنان لاطمأنان ومصلحة بدل الامان فمعارض بالحرية لانها مظنة فراغ القلب
للنظر فاطمأنانها معها اكمل فقول المستدل الجزية ملغاة لاستقلالها في العقد
المأذون له من سيده في القتال فيقول المعترض خلاف الاذن الجزية فانه مظنة
لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال او لعلم سيده بصلاحيته لاطمأنان
مصالح الامان وجواب بعدة الوضع الغاء المعلل ذلك الخلاف في صورة اخرى
فان ابدا خلافا فكذلك وهلم جرا الى ان يقف احدهما فان وجد المعلل صورة
لا خلاف فيها تم الغاؤه والا عجز ولا يكفي في اثبات استقلال وصف المعلل واطمأنان
وصف المعارض به بيان ضعف الحكمة فيه مع تسليم المظنة لجواز الرد عليه القائل فعارض
بانها العلة مع الرجولية لانها مظنة الاقدام على قتال المسلمين فجاب بان الرجولية
لا تعتبر وان كانت مظنة للاقدام والا لم يقبل مقطوع اليدين اذا ادعى انه قد
اضعف منه في القتال فهذا جواب لا يقبل من المعلل لتسليمه ان الرجولية مظنة معتبرة
شرعا فان ترجمة المعلل في التعليل لا يمنع رجحانه لان مقدار الحكمة غير مضبوط ولا
يكفي المستدل ايضا الترجيح لوصفه او جه من وجوه الترجيح جوابا عن المعارضة
كما ظن اذ لا يدفع او لويته استقلال وصفه احتمال الجزئية ولا بعد في ترجيح بعض
الاجزاء على بعض فان القتل في العقبة اقوى من العمد والعدوان ولا الترجيح يكون
وصفه متعديا للاطراف على العقيل بالمتعدية والاتباع ويكون الاخر قاصرا
لا يطرق عليه ولا اتباع وهكذا كله ان لم يدع المعترض استقلال وصفه والا
كان الترجيح مبطلا لوصفه وهو ظاهر وهل يجب على المعلل الاكتفاء باصل واحد
قيل لوجوبه لحصول الظن به والوناوة لغو والصحيح بجواز تعدد الاصول لان
الظن تقوى به والمقوى مقصود وبعد تعدده اختلف في اقتضاء المعارض
على اصل واحد على وفق احدهما الجواز لان ابطال احد كلام المعلل ابطال له
لان وصفه الحاق الفرع بجميع الاصول وهو يبطل بالغرق بينه وبين احدها
وبانهما وهو المختار بعدمه اذ يكفي المعلل في اثبات مطلوبه سلامة اصل واحد
فان لم يقتصر المعارض على واحد اما لوجوبه او تبرعا منه في اقتضاء المستدل
ولان كذلك اى كالخلاف الاول فقيل يكفيه دفع المعارضة عن اصل وهو المختار

اذ يحصل به مطلوبه وقيل لا يكفيه لانه التزم الجمع فصار مدعاه بالعرض
فلزم الذب عنه و المعارضه في الاصل منها سؤال التعديه وهو سان وصف
في الاصل تعدى الى فرع يختلف فيه كوصف المستدل فيقول المعترض
للمستدل ما علمت به وان تعدى الى فرع يختلف فيه فكذا ما ادعيته ولس احدهما
اولى من الاخر كقول المستدل في البكر البالغه بكر فتخير كالصغيره فمعارض
بالصغر فانه يتعدا به الحكم الى البكر الصغيره كما تعدا ذلك الى البكر البالغه
فكان من المعارضه في الاصل لزيادة العرض للتساوي في التعديه دفعا للترجيح
بها وقد يذكر هنا سؤال التركيب وهو راجع الى منع حكم الاصل او منع العليه ان
كان تركب الاصل والى منع الحكم او منع وجود العله في الفرع ان كان تركب
الوصف فليس سؤالا برأسه وكأنه لما سئله قد عرفت ولاشتهار هذين السؤالين باسمهما
افردهما الحريرون بالعدد فكان عدة الاسئله باعتبارهما خمسه وعشرين انتهى

النوع الخامس ما يرد على دعوى العله في الفرع اما منع وجوده
او معارضتها او منع تساويها باعتبار ضميمة في الاصل ومانع في الفرع
وفرق وباعتبار نفس العله اختلاف في الضبط او في المصلحه فانحصرت اصنافه
بحسب الوجوه في خمسه اولها منع وجوده في الفرع كقولهم في امان صدر عن
اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقال لانسلم اهليته له والجواب ببيان
ما تريد بالاهليه لم يبان وجوده بحس او عقلا او شرعا كما تقدم في منع وجوده
في الاصل فيقول اريد بها كونه مظنه لترتب غايه مقتضاه الايمان وهو سلامه
وبلوغه كذا بدلاله العقل على ان التأبيل لا يمكن من تعبير ذلك الوصف
ويقرره بوجه اخر بيانيا لعدمه و اما بكون مقرونا الى مدعيه لان نفسيه
وطبقه اللائط به لكونه العالم بمراده واثباته وطبقه مدعيه فيتولى تعيين ما ادعاه
كل ذلك لما ينشرح الجدال بالاسئال وثانيها المعارضه في الفرع بما يقتضي خلاف
الحكم فيه سواء كان ذلك المقتضى مقتضا او مستلزما للمنع كان يقول المعترض
ان اقتضى وصفك ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه
فيتوقف دليلك ثم يثبت المعترض وصفه باي مسلك من مسالك العله

شا فيكون كالمعلل بنقيضه فيسقط الوصفان و المعارضه في الفرع
هو المراد بالمعارضه مع الاطلاق في باب القياس بخلاف المعارضه في الاصل
فانها بقيد والمختار قبولا لا ابطال الفايده من المناظره وهي ثبوت الحكم
لانه لا يحقق ثبوته ما لم يعلم عدم المعارض قيل فيه قلب للمناظره
وخروج عما قصداه من معرفه صحة نظر المستدل في دليله قلنا بل مقصود
هدم الدليل المعلل كانه قال عليك بابطال دليلي ليتم دليلك وانما
يكون قلبا لو قصد به اثبات ما نقضيه وكيف يقصد به ذلك وهو معارض
بدليل المعلل و الجواب ما ورد على المستدل من جميع الاسئله السابقه مع
اجوبتها وقد يجاب عنها بالترجيح والمختار قبوله للاجماع على وجوب
العمل بالراجح وقيل لا يقبل لان المعتبر حصول اصل الظن لا تساوي الحاصل
منه بهما كما لا فلا معارضه لامتناع العمل به وعلى المختار قيل يجب الاتيان
الى الترجيح في متن الدليل والعمل به فاذا ثبت الحكم من دونه و المختار لا الى
الا يا اليه ابدا لان الترجيح خارج عن الدليل وشرط لدفع المعارض اذا
طرء لا مطلقا فلا يجب ذكره في الدليل ثالثها الفرق وهو امر مخصوص في
الاصل هي شرط او في الفرع هي مانع فهو راجع الى احدى المعارضتين
لان له ان لا يعترض لعدم الاول في الفرع فيكون معارضه في الاصل لان
المعلل ادعا عليه الوصف المشترك والمعترض عليه مع خصوصه لا يوجد في
الفرع وله ان لا يعترض لعدم الثاني في الاصل فيكون معارضه في الفرع
لان المانع عن الشي في قوه المقتضي لنقيضه فيكون المانع في الفرع وصفا يقتضي
نقيض الحكم الذي اثبته المعلل وتسند الى الاصل لا يحاله وهو معنى المعارضه
في الفرع فان تعرض لعدمهما او لاحدهما كما وجه البعض فالبيهما رجع الفرق
بالمعنيين جميعا اما الاول فلان ابدا الى الخصوصيه التي هي شرط في الاصل معارضه
في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضه فيه واما الثاني فلان بيان وجود
مانع في الفرع معارضه فيه واما الثاني فلان بيان وجود مانع في الفرع معارضه
فيه وبيان انتفائه في الاصل امكان بان العله هي ذلك الوصف مع عدم هذا

الا ذلك وحينئذ يكون معارضة فيه حيث ابدا علة اخرى لا توجد فى الفرع
ولا بد من بيان حقه وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طريق ابنات المستدل
عليه الوصف المعلل به من التأثير والاستنباط لتم المعارضة رابعها اخلاق
الضابط اى مناط الحكم مظنة كان او حكمه فى الاصل والفرع مثاله قولهم شهود
الزنا يشترط للقتل فقد منهم كالمكرة فيقال الضابط فى الاصل الاكراه وهو
فى الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما فى المصلحة والجواب من وجهين اما بصلوح
القدر المشترك كالسن مظنة لكونه مضبطا عرفا او باسقوا الاضا او ارجحيته
فى الفرع منعين العلل ان اقتضاه فى الفرع مثل اقتضايه فى الاصل او ارجح
منه منعت التعدى كما اذا كان الاصل هو الغرى للحيوان على القتل فلا شك ان
اقتضا التسبب بالشهادة اقوى منه بالاغواء فمنه داع كاسقام اوليا المقتول
من المشهود عليه بالقتل وهنا مانع لقوة المغرى على الاداء وعدم علمه بالاغوا
فلا يضر اختلاف اصل التسبب فيهم القياس لا انه يجاب عن هذا السؤال
بالغا التفاوت فيقال فى المثال المذكور التفاوت ملغى فى القصاص لصلحة
حفظ النفس فان المقصد فى المثال المذكور الموت كقطع الانملة والاشد
انضا كضرب الرقبة سيان فى القصاص لانه لا يلزم من الغا فارق معين الغا
كل فارق فقد الغى علم القابل وذكورته وصحته وعقله لاسلامه وحريته
مقتل العالم والذكر والصحيح والعاقل من لم يكن كذلك ولم يقتل الحر العبد
والمسلم بالكافر خامسها اخيلا وجنس المصلحة فى الاصل والفرع كقول المعلل
يحد باللواط كالزنا لانه ايلاج محرم فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقال
المصلحة فى الزنا منع اختلاط النسب المفضى الى عدم تعهد الاولاد وفى اللواط
منع رذيلة وهتك بينهما تباين فى نظر الشارع وحاصله كالغرق لا بد لخصوص
فى الاصل كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه موجبا لاختلاط النسب فيكون
راجعا الى المعانى صنه فى الاصل والجواب بالغا الخصوصية فيه بطريق من طرق الحذف
المتقدمة فى السبر والتقسيم **النوع السادس من الاعتراضات**
وهو الوارد على قوله فوجد الحكم فى الفرع ولا سبيل الى منعه لقيام

الدليل عليه فكان الاعتراض امانجرد دعوى المخالفة بين الحكمين او نقض ان
دليلان يقتضى ذلك ويسمى القلب فالحصر فى ضربين اولها مخالفة الحكمين حكم الاصل
وحكم الفرع حقيقة بان يقول المعترض بعد تسليم علة الاصل فى الفرع الحكمان
مختلفان وان تشابها صورة فالمطلوب المساواة للحقيقة ولم تفد الدليل
يجوز ان يقاس الدليل النكاح على البيع او عكسه فى عدم الصحة بجامع ما فيقال
الحكم يختلف فعدم الصحة فى البيع جزمه الانتفاع بالمبيع وفى النكاح جزمة
المباشرة والجواب بمنعها يعنى ان المعلل انتفاما ادعاه المعترض من المخالفة
فيقول فى المثال عدم الصحة شئ واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد
عليه والاختلاف المذكور انما يعود الى خصوصية المحل الذى هو شرط فى القياس
لا نفسها القلب وحاصله دعوا استلزام وجود الوصف الجامع فى الفرع خلاف
المدعى وهو بخلاف الفرع حكم الاصل لان المدعى موافقتهما ووقوع ذلك
من السائل اما لتصحيح مذهبه فيبطله لان مذهب المعلل لنافيهما او لابطال
مذهب المعلل ابتدا ما صريحا او الزاما مثال القلب لتصحيح المذهب
قول الشافعى فى مسح الراس فى الوضو فيكفى بقليل من مجرد كمسح الخف ومثال
القلب لابطال مذهب المعلل صريحا كقول الشافعى فى مسح الراس بعضا فلا
يقدر بالربع كمسح الخف فيقول الحنفى فيهما فلا يكفى بالقليل فيه كمسح
الخف صحيح مذهبه معترضا به على الاول وابطل مذهب المعلل ابتداء صريحا
معترضا به على الثانى ومثال القلب لابطال مذهب المعلل الزاما قول
الحنفى بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح
يقول الشافعى فلا ثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح زوجه وارؤه ان من
قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان لازما لها واذا اسقط الازم اسقط الملزوم
وقد اجاب الحنفية عن هذا الاعتراض بان خيار الرؤية حكم اخراجتمع مع
الصحة على جهة الاتفاق فلا يكون لازما فلا يستلزم نفيه نفيها لان شرط الاستلزام
كون الشرطية فيه لزومية كما تقدم قبل هو قابل بهما فبين بطلان احدهما وبين
الاخر منع الجمع فاستلزام عن بطلان احدهما مسلم ونقض ثبوت الاخر قلنا

سلم لو كانت عنادية كيف ولوصح لعمها الاستدلال من بطلان حكم قال به مجتهد على بطلان جميع احكامه وهو ظاهر البطلان والعلب بانتفاء الملائمة هو نوع معارضة كما مر فانه يشترك فيه الاصل الجامع بين القياسين فيجي الخلاف في قبوله ويكون المقبول هو المخالف ولكنه لغفلة من الاستدلال لان قصد هدم دليل المعلل بادايه الى التناقض ظاهر فيه ومنعه المستدل لوجه الرجحان لانه لا يتصور الترجيح الا بين شيئين والدليل في الغلب واحد كان بالقبول اولى من المعارضة المحضة

النوع السابع الاعتراضات

ما يرد على قول المعلل وذلك هو المطلوب بقولنا المعترض لا يتم بل النزاع باق لان الدليل منصوب في غير المتنازع فيه وهو سؤال واحد وهو القول بالموجب وقد يسمى عدم تمام المقرب وهو من السؤالات العامة لجميع الادلة وحاصله تسليم المدلول مع بقاء النزاع ويرد لوجوه بلاثة اما ان يرد لاستباح الدليل ما يتوهم انه المتنازع او ملازمه والامر بخلاف ذلك يخان يقال بالقتل بالمثقل فقتل ما يقتل به غالبا فلا يفيد في القصاص كالقتل بالحرق فيقول الحنفي لان مسلم ولكن عدم المنافاة لا يتم تحللا للنزاع ولا مستلزما له لان محل النزاع وجوب القتل وعدم منافاته لا استلزامه او يرد لاستباح المستدل بن دليله ما يتوهم انه ماخذ الحكم والحكم بمنعه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه كان يقال في مسئلة القتل بالمثقل المفاوت في الوسيلة لا نسلم القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيسلمه الحنفي ويقول لا نسلم من ان يلزم من عدم ما منع ان يقتضي جميع الموانع ووجود الشرائط والمقتضي والحكم انما ثبت بالجميع او يختار بعد قول الثاني لنفرهذا ماخذي نصدقه لانه اعرف بمذهبه او يعلله بزعم ان لمقلده ماخذا اخر وقيل لا يصدق الا ببيان ماخذ اخر اذ قد يمنعه عنادا او القول بالموجب اكثر من هذا القسم لخفا الماخذ لخلاف المذهب فان اشتباهه قليل لشهرته ولعلة تقدم حركة او يرد لترك المستدل وتكونه من مقدمة صغرى غير مشهورة اما المشهورة فهي بمنزلة المذكورة كقولنا نشترط في الوضوء النية لانه ما ثبت لمرتبه شرط النية

كالصلوة ولا بذكر الصغرى وهو الوضوء ثبت مرتبه وهذا يسمى قياس الضمير ويقول الحنفي مسلم ومن ان يلزم اشتراط النية في الوضوء فورد السكوت عن الصغرى ولم ذكرت لم يرد الا منعها قال الحذلكون القول في الموجب فيه انقطاع احد المتناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او ملزومه او ان المبطل ماخذ الحكم او لازمه او ان الصغرى حق انقطع السائل والا فالمعلل وهذا صحيح في الاولين دون الثالث لاختلاف مرادهما فمراد المعلل ان المنزول كالمذكور لطهوره ومراد السائل ان المذكور وحده لا يفيد فلو بين المعلل مراده استمر البحث بمنع الصغرى والجواب بانه المنازع او ملزمه في القسم الاول يعني بين المعلل ان اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزما له اذ مرجعه الى منع احدهما او بين شهرته او نقل ائمة الماخذ في الثاني او بان المعذور كالمذكور فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده في الثالث

خاتمة للفصل الاعتراضات المتحانسة وهي التي

جميعها ضعف واحد كالاستفسار والمنع او المعارضة او النقض بتعدد انفا والمتحانسة الاعتراضات المختلفة انواعا كذلك اي كالمتحانسة في جواز التعدد وقيل مطلقا وهذا مذهب اهل سمرقند للخبط او التعدد من الضبط لخلاف المتحانسة لان كل ما كان الشريف اقل فهو بعد من الخبط واذا جوزنا التعدد في المختلفة فقد قيل منع المرتبة طبعا كمنع حكم الاصل وضع العلة اذ تعلل التي بعد ثبوته وهذا مذهب الاكثر من الجدليين لتسليم الاول بذكر الاخير لانه اذا قيل لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل بكذا يطلب تعليله بعد الاخير في ثبوته فيكفي حينئذ جواب الاخير ويلغو ذكر الاول فالمختار جوازه وقولهم لتسليم الاول بذكر الاخير قلنا انما يسلم فرضا وتقديرا لان معناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وهذا لا يستلزم التسليم في نفس الامر واذا جازت المرتبة فانه يجب الترتيب لفتح المنع بعد التسليم فانه اذا قيل لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ثبوت الحكم ضمنا فلو قيل بعده لان ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان منعا لما قد سلم وبعد وجوبه فالمناسب للطبع تقديم ما يتعلق بالاصل

كالقتل

بالعلة لانها مستنبطة منه ثم بالفرع لانبنائه عليها وتقديم المعارض على المعارض
في الاصل لان النقض لابطال العلة والمعارضة لابطال تاثيرها بالاستقلال
وبالجملة بالترتيب وبالطبع كما وقع الترتيب بالوضع **وممّا فرّع**
من الادلة الاربعة وما يرد عليها شرع في غيرها مما يتمسك به بعض ويقدح فيه
اخرون وكم يذكر لتلازم لانه تمسك بمعقول مفهوم من النص والاجماع او القياس
فهو في الحقيقة تمسك بها اذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية المستفادة من الاحكام
الوضعية بدون الثلاثة محال بالاجماع لانهم اعترفوا بان التلازم بين الحكمين
لو عللت علته كان قياس علة فقد عاد الى قياس الدلالة ولا خلاف في كون
مذهب الصحابي حجة وفي المصالح المرسلة لقدمتها بل اقتصر على ذكر ثلثة امور
في ثلثة فصول فقال **فصل الاستصحاب ومعناه**
تعاضد بالدليل حتى يرد ما يغيره بان يجعل الامر الثابت في الماضي
باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير وقد يكون استصحابا بالحكم عقلي كاستصحاب
البراءة الاصلية حتى يرد ما قل وقد يكون شرعي كاستصحاب **ملك الملاء والنكاح والطلاق**
حتى مغير كالعلم بالبيع والطلاق والاسترجاع **وهو معمول به** عند الاكثرين من
اصحابنا والشافعية خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية والغزالي من اصحابنا قال
العاملون **لان تحقق الشئ** في حال **بلا ظن معارض** طارئ عليه **يستلزم ظن البقاء**
لذلك الشئ المستحق **ضرورة** ولولا هذا الظن لما جزم العاقل عاسلة من فارة
ولا اشتغال بما يقتضي مدة كالجراثة والبحاثة والمراض والرسائل الهدية
والوديعة الى العيد والظن متبع شرعا لما مر **واما الوجم يكن ظن عا لاستوا الشك**
في الزوجية ابتدا وبقا والثاني باطل اما الملازمة فلانه لا فارق بينهما الا
استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحابها في الثانية فلولا اعتباره لاستوت
الحالان واما بطلان اللازم فللاجماع على حرمة الاستمتاع فمن شك في ابتداء الخصومة
الزوجية وعلى خلافه فيمن شك في بقائها وهكذا الكلام فمن شك في ابتداء الوضوء
عملهُ وشك في الحدث ولذا حكم عليه السلام باستدامة الوضع حتى يسمع صوتا او يجد
ريحا **وقال الاخرون الحصار ادلة الشرع في النص من الكتاب والسنة والاجماع**

والقياس يقتضي ان لا يثبت حكم شرعي غيرها والاستصحاب ليس منها فلا يحتج
به في الشرعيات **واجيب** بان ذلك مسلم **في ابتداء الحكم الشرعي** فلا يثبت
الحكم ابتداء الا بها واما في الحكم ببقائه فممنوع بل يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم
انحصارها فما ذكرتم فان النزاع في كون الاستصحاب احدها **وقالوا** ثالثا الوطن
به البقاء لو رفع **لزوم تقدم بينة النفي** على بينة الاثبات لتمسك باستصحاب البراءة الاصلية
قلنا نسلم **لو جعل الظن بهما** وكما بعدهما به لكن الظن منتف في بينة النفي لانه
لا يعدو غلطا في ظن الموجود معدوما لعدم العلم به بخلاف بينة الاثبات ولان
للعلم بالاثبات طرقا قطعية بخلاف النفي ولان انكار الحق اكثر من دعوى الباطل
معارض العلة اصالة فلا يحصل به ظن عند وجود المعارض **وقالوا** ثالثا
نفي جواز القياس للظن الحاصل من استصحاب حكم الاصل بطل العمل بالاستصحاب
بيان ذلك ان جواز القياس يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل لكونه مرجحا حكم الاصل
بدليل انه ثبت به احكام لولاه لكانت نافية على النفي فلا يحصل الظن بانتفاء
الحكم الاصلي لا عند انتفاء قياس مرجعه ولا سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم
تتابع الاصول التي يمكن القياس عليها فمن ان للعقل الاحاطة بنفيها **قلنا**
هذا التقريب انما يتم **قبل البحث** والتفتيش عن الاصول **وهذا خلاف الفرض**
فان الفرض فيما بحث فيه العالم فلم يجد اصلا يرجح حكم الاصل والاحتاج الى
القطع بانتفاء القياس الرافع بالظن كان وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان
مع البحث وبمجرد الاحتمال لا ينافيه بل يلازمه **واما استصحاب حكم الاجماع**
في محل الخلاف كاستدلال الشافعية على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء
بان ذلك الشخص كان على الوضوء فخرج خارج اجماعا فينبغي ان ما كان عليه فالجماعية
فلا يكون حجة عندنا عليهم والغزالي لان الدليل انما هو الاجماع وهو مقيد بعدم
الخارج فاذا وجد فلا اجماع **فصل اختلف** في بعثه عليهم وتكليفه
قبل البعثة بشرع على ثلثة اقوال اولها **النفي** وهو اختيار البصري والحاجب وغيرهما **وثانيها** **الاثبات** وهو اختيار ابي الحسين البصري وبعض المتكلمين **وثالثها** **الوقف** وهو قول الجويني والغزالي والامدي **واختلف** ايضا على القول

الاول هل كان متعبدا بدين معين اولا قبل مغن ثم اختلف اهل
التعيين فقيل هو شرع نوح عليه وقيل شرع ابرهيم وقيل شرع موسى وقيل عيسى
وقيل هو ما ثبت له من الشرائع السالفة بطريقه مفيد للعلم وهو المختار اجيب
الاول بانه بطل بالاحاد يث بحثه وحجه وطوافه وتركوبه اما بحثه فقيل
جا في الحديث الصحيح انه كان يحلو بغار حرا فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد
والتحث التعبد حتى جاءه الحق وهو في غار حرا واما حجه وطوافه فقد ثبت انه
صلى الله عليه وآله وسلم كان يحج ويقف مع الناس بعرفات ولا يقف مع الحمس وهم
كانت العرب تطوف فيه وفي الثياب كان اول ما تبدا به اذا انصرف من حوا يعني
في غار حرا الكعبة قبل ان يدخل بيته فيطوف بها سبعا او ما شا الله من ذلك واما
ركوبه ففي حديث حنين بن مطعم قال لقد رايت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قبل ان ينزل عليه الوحي وانه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين
قومه حتى دفع معهم منها قال الحسين بن مطعم حين راه واقفا بعرفة مع الناس
هذا رجل احمس فما باله لا يقف مع الحمس حيث يقفون وحيل الركوب انما طريقه الشرع
قالوا بعده صلى الله عليه وسلم بشرع يبتدا مخالطته لاهل ذلك الشرع ومن تتبع كتب
السير علم اسفارها فينتفي الدور واجيب بان استدام التعبد المخالط ممنوع
في المتواتر لحصول التواتر من دونها وهي غير معتبرة في غيره كالاحاد لانا لا ندعي
تعبده الا بما علم شرعيته والاحاد لا تفيد علما والخلاف في تعبده صلى الله عليه وآله
وسلم بشرع من قبله بين الانبيا عليهم السلام بعدا لبعثة واقع كذلك اي
كما وقع الخلاف في تعبده بشرع من قبله قبلها وذهب الاكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية
انه كان متعبدا بما صح له وعلمه من شرائع من قبله طريق الوحي والتواتر لما مر حجت
كتبهم ويقال ان بايها لاحرفوا وطمروا العداوة فلا يعتبر بعلمهم ولا يقال ان اسلم
كعبد الله بن سلام الاحبار لانه عن كتبهم والمحرف فيها من بين داوة وعنى عليها الله
بقوله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل الاية وذهب المعتزلة والاشاعرة والاسفرائني
وبعض اصحابنا عليهم الدليل الى المنع من ذلك المثبت لما تقدم من الحجج على كونه عليه
الصلاة والسلام متعبدا قبل البعثة والاصل بقاما كان على ما كان لما مر في الاستصحاب

وللاستدلال

وللاستدلال بقوله تعالى النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا وهذا
الاستدلال متفق عليه والايه واردة في بني اسرائيل فلولا انه متعبد بشرع من
قبله لما صح الاستدلال بوجوب القصاص في بني اسرائيل على وجوبه في ديننا
ونحوه كما جا في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا
رقد احدكم عن الصلوة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول
اقم الصلوة لذكري وهو مقوله لموسى عليه السلام وسياق كلامه عليه الصلاة
والسلام يدل على الاستدلال بها ومن ذلك احتجاجهم على جواز لعنه بالنار
بقوله تعالى لها شرب الايه وقوله تعالى وبينهم ان الماسخة بهم وهو اخبار عن
صالح عليه السلام. احتج المانع اولا بتصويب النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لمعاذ في حديثه السابق مع انه لم يذكر شرع من قبلنا ولو كان متعبدا به لم يصح
مع النزول واجيب بان تصويب معاذ في تركه لشرع من قبلنا اما لشمول
الكتاب او للعلمة اي قوله ما هو مذكور للاحكام منه جمعا بين الادلة ثانيا
بانه يلزم من التعبد به وجوب تعلم احكامه والبحث عنها والاجماع بخلافه واجيب
بان الاقصار على المتواتر لكون الاحاد لا تفيد لعدم العلم بعدالة الاوساط
بقي وجوب تعلمها لان التواتر لا يحتاج الى تعلم وبحث ثالثا بالاجماع على
ان شرعه ناسخ لكل الشرائع وهو نا في تعبده بها واجيب بان نسخ
شرعه انما هو لما خالفها من الاحكام للقطع بانها لم تنسخ جميع الاحكام
الا ترى الى قوله تعالى فبهداهم اقتده والهدى اسم الايمان والشرائع جميعا
لقوله تعالى اولئك على هدى من ربهم بعد وصف المتقين بالكل وقوله تعالى
اتبع ملة ابرهيم حنيفا وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والملة والدين اسم
الكل لا يقال هذه العمومات مخصوص عنها لثبوت نسخ البعض قطعا فتخص
بالعقايد جمعا بين الادلة لانا نقول النسخ مبين لمده لما انتهت مدته فالمنسوخ
خارج عن الاصل بالدليل وكفى به تبديل حكم ثابت فيبقى الباقي على الظاهر وهو
الموافقة في سايل الاحكام **فصل الاستحسان مختلف في**
لحصول معناه وكونه دليلا معمولا به فقال به بعض اصحابنا والحنفية والحنابلة

وانكره عيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع اى اثبت حكما من تلقاء
نفسه لامن قبل الشارع وقد قيل فى معناه هو العدول بحكم المسئلة عن حكم
نظائرها الى خلافه لوجه اقوى ذكر هذا المعنى ابو طالب فى المجرى ورواه
عن شيخه ابى عبد الله البصرى وهو قول المنصور والكرخى وقيل هو العدول
من قياس الى قياس اقوى رواه فى الفصول عن الوبد بالله وبعض الحنفيه وهو
اخص مطلقا مما قبله وقيل هو تخصيص قياس باقوى منه قياس وغيره فهو اعم
مطلقا من الاول ومن وجه من الثانى وقيل هو ترك حكم طريق الحكم لطريق اقوى
وهذا الوجه قريب من الاول ولا نزاع فى الكل من الوجوه التى مرت فلا يصلح
شئ منها محلا للنزاع وقيل هو العدول عن حكم الدليل لمصلحة للناس كدخول
الحمام من غير تعيين الاجرة ومكان المكث وقدر الماء فان على خلاف الدليل
الدال على تعيين المسفعة والاجرة فى الاجارات وعلى تعيين المبيع والثمن والمبلغ
ورد هذا الوجه بانه ان جرى فى زمنه صلى الله عليه واله وسلم او زمنهم
اى زمن الصحابة رضى الله عنهم من غير انكار منهم فمقبول لشهوته بالسنة فى الاول
وبالاجماع فى الثانى والا ثبت كذلك فمردود قطعا لان الشرعيات لا تترك
لمصالح الناس واغراضهم وقيل هو دليل معدوح فى نفس المجتهد يعسر عبارة عنه
وربما دنه ان يحقق ثبوت الدليل المستحسن فى نفسه فحق واجب اتباعه والعمل
به ولا اعتبار بالتعبير الا فى حق الغير ولا يحقق ثبوته بل كان يقع انعدام تحقيقه
فى نفسه الشك فيه فباطل مردود بالاتفاق اذ لا تثبت الاحكام لمجرد الاحتمال
والشك وقيل فى معناه غير ذلك مثل قول ابى الحسين هو ترك وجه اخفاه وى غير
شامل لوجه خفى اقوى هو فى حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله عن شامل
من ترك العموم الى الخصوص وبقوله فى حكم الطارئ عن القياس المتروك به لا يحتمل
وقيد الطارئ بالحكم لان المتاخرين شرطوا فى وجه الاستحسان لا شبهة كما يظهر بالعرض
او النقض فالذى استقر عليه راى المتاخرين من الحنفية ان الاستحسان دليل منع فى مقابلة
القياس الظاهر سواء كان اثرا كالتعامل والاجارة ونفى الصوم مع النسيان فى حق الناسى
او اجماعا كالاستصناع عموم حديث لا بيع ما ليس عندك لانه فى مقابلة الاستحسان تماما

نظرا الى معناه ومناط حكمه العام وضرورة كطهارة الحياض والآبار وقياسا
خفيا واشباهه كثيرة وهذه الاقوال يمكن تحقق اسحسانا مختلفة لرجوعها الى
الترجيح بين الادلة الشرعية وهو امر متفق عليه ولا يحاجة بنا الى فرض استحسان
يصلح محلا للنزاع ثم الاحتجاج على بطلانه

المقصد السادس من مقاصد هذا الكتاب فى الاجتهاد والاستفتاء

الاجتهاد قيل هو فى اللغة تحمل الجهد بالفتح اى المشقة وقيل استفراغ
الجهد بالفتح اى المشقة وقيل استفراغ الجهد بالضم اى الطاقة وهو فى الشريعة
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى فرعى ومعنا استفراغ الوسع
بدل تمام الطاقة فهو كالجنس فرج استفراغ الوسع من غير الفقيه ومنه لا فى المجتهد
حكم شرعى فرعى او فى تحصيله علما لا ظنا اذ لا اجتهاد فى القطعيات والفقه
وقد علمته وبه يعلم ركناه اى بعلم مما ذكر من التحديد بدركنا الاجتهاد وهما
المجتهد والمجتهد فيه والمجتهد فيه الى حكم شرعى فرعى ظنى عليه دليل فالقيد
الاول فصل عن العقلى والحسى والثانى عن الكلامى والاصولى والثالث عن
فروعيات الدين وسائر القطعيات والرابع يفيد ان ثبوت لازم فى
الاجتهاد

مسئلة شرطه فى المجتهد المطلق

وهو الذى يتاتى فى جميع
الشرع لا فى مسئلة دون اخرى العلم بما يتعلق به نسبة الاحكام الى الله تعالى
من اصول الدين ومدارك الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما
يتعلق بها من العلوم كعلم اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان والمجتهد فى
مسئلة او مسائل مخصوصة يكفيه معرفة ما يتعلق بها ولا يشترط جميع ما عداه والعلم
بشرط فى المجتهد المطلق ان يعرف ايات القرآن المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة اى
افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم فى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان
سليقة او تعلما او شريعة اى مناطات الاحكام وافنائها من هذا الخاص
او العام او المجمل او المبين او الناسخ او المنسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالحد
الواجب منها عند الرجوع اليها وان يعرف السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة وشريعة
كما ذكرنا وسندا وهو طريق وصولها الينا من تواتر وغيره وتنضم معرفة حال الرواة

والجرح والتعديل والصحيح والسقيم وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديد
الايمة الموثوق بهم لتعذر معرفة احوال الرواة على حقيقتها في وقتنا وان تعرف
القياس بشرايطه وان كانه واقسامه المقبوله والمردوده ويستلزم معرفة المتايل
المجمع عليها ليلا تحرف به وبالجمله لابد من معرفة مايتعلق بالاحكام الشرعيه من الكتاب
والسنه ويكفي فيها معرفة كتاب صحيح جامع كالسنن لاحدهما وعلم اصول الفقه اوما
عم الكلام فقيل انه غير شرط والاولى ان يعلم منه قدرما به يتم نسبه الاحكام الى الله
من كونه موجودا قديما حيا قادرا عليما وثبوت تكليفه وبعثه النبي صلى الله عليه وآله
ومعرفة معجزته وشرعه وان يحرز ادلتها التفصيلية واما الفقه فهو ثمرة الاجتهاد
فلا يكون شرطا فيه وان كانت ممارسته في زماننا طريقا الى تحصيله وهذا كله على
القول بعدم تحري الاجتهاد واما على ما هو الصحيح من القول بجواز الاجتهاد في
بعض المتايل دون بعض فشرطه معرفة مايتعلق بالبعض المجتهد فيه ولا يضر الجهل بما
لا يتعلق به **واحتمال تعلق المجهول بها** اي بالمسئله المجتهد فيها **لا يدفع الظن**
الحاصل للفقيه لان المفروض جمع ما هو مادة في تلك المسئله في ظنه نفيا واثباتا
اما باخذه عن مجتهد واما بعد تفرس لايمه الامارات وضم كل الى جنسه **فيجزي**
الاجتهاد حينيذ هذا واما بحسب المذهب فشرطه الاطلاع على اصول مقلده لان
استنباطه على حينها ويبني استنباطه لحكم جديد اجتهادا في الحكم والدليل الجديد للحكم
المروي عن امامه تخريجا وقد اطلق كثير من المتاخرين اسم التخريج من الكل **مسئلة**
لا خلاف ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجوز الاجتهاد في الامور الدنيوية والحروب
دون احكام الدين الا ما يروى عن الحبائي وابنه والاصح عنهما خلافه واختلف
في **تعبده عقلا بالاجتهاد** فيما لا نص فيه من الاحكام **الشرعية** على قولين احدهما الكل
وهو قول ابي طالب وابي عبد الله البصري والشيخ الحسن والمنصور بالله وعترهم
وثانيهما **المنع عقلا** حكاه في الفصول عن بعض ابمتنا والشحمين وابي عبد الله البصري
جوازه عقلا وعلى الجواز الوقوع وعدمه والوقف يعني انه اختلف القائلون بالجواز
وهم اكثر الناس في وقوع تعبده عليه الصلاة والسلام بالاحكام الدينية فقال الشافعي
وابو يوسف بثبوته وارتضاه ابن الحاجب وقال ابو طالب وابو عبد الله البصري

والشحمان

والشحمان واكثر المعتزلة بانه لم يقع وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين
الى الوقف وارتضاه الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وعزاه الى اكثر علمائنا الاصول
اجتج اهل **الجواز** بانه **لا يمتنع تعلق المصلحة عقلا** فيكون حكمنا بتعلق
مصلحتنا بالتوصل الى كثير من الاحكام من طريق القياس والاجتهاد يتعبد
بذلك كما نتعبد **قلنا** لو جاز له الاجتهاد للزم ان **يجوز عليه الخطا** كما يجوز
على سايرالمجتهدين **قلنا** جواز الخطا **ممنوع في حقه للعصمة** عنه **واستلزام**
جوازه **عدم الثقة** بقوله فلا يجوز عليه السهو والغلط فما بلغه عن الله تعالى
والاوقع الريب في جميع احكامه لاحتمال كونها عن اجتهاد مغلوط فيه وفي ذلك
السفير عن القبول منه **سلمنا** جواز الخطا عليه كما ذهب اليه بعض القايلين
بالوقوع **فلا نسلم عدم الثقة ابدا قطعا** فلا يلزم منه عدم الثقة بقوله **اجتج** اهل
المنع بانه صلى الله عليه وآله وسلم **لو جاز عليه العمل بالحكم باتظار الوحي صح عليه**
العمل بالظن الذي لا حاصل من الاجتهاد سواه **وترد بالمنع** فان نزول الوحي غير معتد به
له واتظاره لا يستلزمه فلذا كان يحكم بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن **اجتج**
اهل **الوقوع** بقوله تعالى **عفا الله عنك لم اذنت لهم** وعوتب صلى الله عليه
وآله وسلم على حكمه الذي هو اذنه للمنافقين في القعود والتخلف عن غزاه تبوك
ولا عتاب فما علم بالوحي **واحتجوا** ايضا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم **لو**
استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدى اخرجه مسلم وغيره عن جابر بحديث
الطول معناه لو علمت اولا مثل ما علمت اخرا ومثله لا استقبلت الا فعل بالراي
فقد عمل في السوق بالراي وهو حكم شرعي **وفيه** ان الاول من الدليلين بانه وقع
في غير الحكم الشرعي من الاذان والحروب والامور الدنيوية ولا نزاع فيه **وفي**
الثاني منع كون معنى الحديث ما ذكرتم بل معناه لو استقبلت من امري ما استبان
لي في اخيار بعض ما ائتمت بالوحي من انواع الثلثة **لا ابتداء حكم** فلم يكن السوق عن
اجتهاد بل كان مخيرا بين القران فسوق وبين غيره فلا يسوق وانما قال ذلك
تطييبا لنفوس اصحابه لانه كان يشق مخالفة فعله وحجة **عدم الوقوع** قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى معناه ان كل ما ينطق به عن وحي وهو

وهو نفى الاجتهاد وترد بخصصه ما يلح من القرآن لانها لزمه فوهم فيه انه مفترى
وان سلم فمؤوله ومقيد بالاجماع ثابت بالوحى فيكون الحكم الثابت بالاجتهاد
الثابت بالوحى ثابتا بالوحى **واعلم** ان القائلين بوقوع الاجتهاد منه صلى الله
عليه وآله وسلم فريقان فريق لم يجوز عليه الخطا وفريق جوزه ولكنه لا يقر عليه بل ينبه
احتج الفريق الاول بانه لو جاز الخطا فما افتى به لكنا مامورين باتباع الخطاء
وهو باطل وترد بمنع البطلان كما امر العوام باتباع المجتهد ولو كان مخطيا والجواب
ان لحكم الخطا جهتين عدم مطابقته للواقع وكونه مجتهدا فيه والامر به للثانية
فكما وجب العمل به على نفسه ولو كان خطا حق على متبعيه ايضا لانه دل على ان اتباعه
المامور فيما مر به عليه ولا خطا فيه • قالوا ثانيا يجوز الخطا موهت الثقة مفتح
في مقصود المعجزة ورد بانه لا يوهنه بعد ثبوت الرسالة بتصديق المعجز لوجوب
اتباعه ولو خطا ولا سيما اذا علم انه لا يقر عليه بالاجماع قالوا ثالثا لما عصم
الاجماع عن الخطا لكون اهله امة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فعصمة اولى بهذا
الشرف • واجيب بان العصمة في الاجماع بعد القرآن وسائر هذا مسلم في حقه
صلى الله عليه وآله وسلم احتج الفريق الاخر اما عقلا فبانه لا مانع منه من حيث
نشرته ولس على نبوته وكمال عقله وفطنته بحدسه مانعا لان السهو والخطا
للغفلة من لوازم الطبيعة البشرية فاذا جاز سهوه بحاله المناجاة كما ثبت انه سهى فجاز
الخطا في غيرها بالاولى واما نقلا فبقوله تعالى لم اذنت لهم على ان اذنهم كان خطا
وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الاية حتى قال عليه الصلاة والسلام
لو نزل بنا عذاب ما نجا منه الا عمر لانه اشار الى الفداء وغيره الى الفداء فهو خطا
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الى فلعل بعضكم ان
يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بحق مسلم فانما هي قطعة
من النار فليأخذها او يتركها فدل على انه قد يحكم عليه الحق الباطن • واجيب
بان ذلك في الاراء والحروب وفصل الخصومات والكلام في الاحكام ولا يقال ان
فصل الخصومات مستلزم الاحكام الشرعية وهي الحل لتحقق الحرمة لانا نقول يقتضي جواز
خطايه فيها لانه يقال انما يتم ذلك عند من يقول ان الحكم ينفذ ظاهرا وباطنا

كما هو راى الحنفية واما على ما هو الحق فلا ولو سلم فغير باطنا وحلالا لم يكن قطعة
من النار ولو كان هذا من الاجتهاد في الاحكام لم يقر عليه للاجماع اعني انه لا يقر
على خطا في اجتهاده **مسئلة** اختلف في جواز الاجتهاد من الصحابة رضي الله عنهم
عصره عليه السلام على اقوال منها الجواز عقلا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين
ومنها المنع مطلقا في الحاضر والغائب ومع الاذن وعدمه وهذا مذهب الاقلين
ومنها المنع في الحاضر دون الغائب وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم وغيرهما
رواه عنهم ابو طالب عليه السلام ومنها المنع عنه بلا اذن والجواز مع الاذن
ذكره في المنتهى **واختلف** على الجواز في الوقوع على اقوال منها الوقوع حاضرا
وغائبا عند الاكثرين ومنها عدمه مطلقا عند ابي علي وابي هاشم في رواية الاكثر
ومنها عدم الوقوع في الخطر مطلقا بغير اذن وغير اذن ومنها عدم الوقوع
بلا اذن منه صلى الله عليه وآله وسلم والوقوع معه وهو المختار عند ابي طالب
عليه السلام والفصول وغيرهما ومنها الوقف في الوقوع وعدمه مطلقا يعني في
الحاضر والغائب وهو مذهب ابي علي وابنه وفي رواية ابي طالب والحسين الاملي
ومنها الوقف في الحاضر عنه صلى الله عليه وآله وسلم والقطع بالوقوع من
الغائب لحديث معاذ المتلقى بالقبول وهو مذهب القاضي عبد الجبار **الجواز**
لما تقدم من انه لا مانع من تعلق المصلحة به عقلا **والمنع للتمكن من العلم** بالرجوع
الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والاجتهاد انما يحصل به الظن ولا يصار اليه الا
مع تعذر العلم **ورد بالمنع** فان اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير مقدور
لهم ولا يقال يجب عليه الاخبار اذا سئل فيفهم السؤال وهو مفقود وترد قطعا
لانه يقال اذا كانت المصلحة في ان تعمل الكلفون في بعض الاحكام باجتهادهم
ويسلكوا فيها طريق الظن لم يجب ان يبين لهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تلك
الاحكام من طريق النص لم يجز فلا يمكن من العلم **قيل** يجوز ان يلزمه الله
سبحانه الاستغناء عنه صلى الله عليه وآله وسلم في تلك الاحكام الى توصل اليها بالاجتهاد
قلنا لزوم الاستغناء ممنوع كيف والاجتهاد فيها لا يفيد الا ظنا والمنصوص عليه
ولا يلزم ان يكون الصحابة رضي الله عنهم بعده قد استغنت عنه في احكام الحوادث التي

اجتهدت فيها وهو ظاهر الفساد **الرابع** الاخران وهما القائلان بجواز الاجتهاد
من الغائب عن حضرة صلى الله عليه وآله وسلم دون الحاضر والقائل بجوازه مع
الاذن والمنع مع عدمه كل طرف بدليل فطرف المنع لدليل المانع مطلقا وهو
ما تقدم وطرف الجواز دليله **الوقوع مع الغيبة** كحكم معاذ المتلقى بالقبول
ومع الاذن كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل الرجال وقسمة
الاموال وسبي الذراري والنساء فقال صلى الله عليه وآله وسلم لقد حكمت بحكم
الله وفي رواية بحكم الملك **وحجة الوقوع** مطلقا **بغير من** صلى الله عليه وآله وسلم
لقول ابي بكرة رضي الله عنه اخرج مسلم عن ابي داود الانصاري قال خرجنا
مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عامرجين وذكر القصة الى ان قال
ان الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال من قتل قتيلا
له عليه بينة فله سلبه فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثله الثانية
فقمت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مالك يا ابا قتادة فقصصت
عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله سلب ذلك القتيل
عندي فارضه من حقي فقال ابو بكر لاها الله اذن لا يعمد الى اسد من اسد الله
يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
صدق فاعطه اياه فاعطانيه فبعت الدرع فابتعت مخرفا في بني سلمة فانه لاول
مال تاثلته في الاسلام **قلنا** ابو بكرة **انما عمل بالنص** وهو قوله عليه الصلاة والسلام
من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه لا بالاجتهاد وهو ظاهر **احتج الثاني**
وهو القائل بعدم الوقوع بانه **لو وقع لنقل وعلم** يعني لوجوده **والتعبد** لا جماد
ووقع استعماله لوجب ان ينقل نقلا شايعا ذائعا به العلم كما ان الصحابة رضوان
عنهم لما تعبدوا به بعده صلى الله عليه وآله وسلم ووقع منهم العمل به نقل ذلك
نقلا يوجب العلم **قلنا** لزوم العلم بنقله **ممنوع** ولا يلزم مساواة اجتهاد
الحاضر لغيره في الشيوع لقلة الاجتهاد مع نزول الوحي وكثرته وعموم الحاجة اليه
مع انقطاعه ولو سلم فقد علم لان خبر معاذ من تلقي عند العلما بالقبول **احتج**
الثالث وهو القائل بوقوعه من الغائب دون الحاضر اما عدمه من الحاضر فلقيله

كالثاني

كالثاني وهو انه لو وقع لنقل الينا نقلا يوجب العلم وجوابه ما سبق **واما**
وقوعه من الغائب فهو لخبر معاذ الذي تقدم **وهو متلقى** عند العلما
بالقبول فوجب العلم **احتج الرابع** وهو القائل بوقوعه مع الاذن خاصة
حضورا وغيبة بما رواه اهل السير من **تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة**
في حق الحاضر **وخبر معاذ** في حق الغائب **ونحوها** كما روي ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم امر عفبة بن عامر وعمرو بن العاص ان يجتهدا في بعض الجهات لحضرته
وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة
وروي ايضا انه امر غيرهما بذلك ذكره ابو طالب في المجرى وكما روي انه
قال لابي موسى حين وجهه الى اليمن اجتهد رايك **مسئلة** اجمع المثبتون
على ان المصيب في العقليات واحد وان النافي لجملة الاسلام كلها او بعضا
وهو مخالف الضروري دينا كوجوب الصلوة وتحريم الزنا والخمر **كافر** لكن
في انه اثر خلاف الجاحظ في المجتهد دون المعاند مع انهما يجري عليه في الدنيا
احكام الكفار اتفاقا وفي انه يخطي خلاف العنبري وقد اول نفي الاثم
بالاجتهاد في مسايل الكلام كالقول بالرؤية لا في صريح الكفر والاصح ان
خلافهما في مطلق الكافر سوا كان من اهل القبلة اولم يكن اذ القول بان
اليهودي غير مخطي في نفيه نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ليس ما بعد
من القول بان المجتهد من اهل القبلة غير مخطي بان الله تعالى جسم وفي جهة
والعنبري ان اراد بتصويب كل مجتهد في العقليات وقوع معتقده لزم التناقض
كقدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فمحتمل **والا** يكن مخالفا لما علم
الدين ضرورة بل لغيره من القطعيات المعلومة بطرق النظر كحجية الاجماع والقياس
وخبر الواحد والعفو عن المعلومة بالاجماع **فانه** مخطي **ان قصر** لا كافر
والاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالف **على كونهم** اي الكفار معاندهم يجتهدهم
من اهل النار يبطل بقي تاثيم المجتهد منهم كما يقوله الجاحظ **و يبطل تصويبه**
كما يقوله العنبري **وكون التكليف يخلون الاجتهاد** تما لا يطان ممنوع لشاة
الى شبهة الجاحظ والعنبري وجوابها نقرر الشبهة ان حصول ما يترتب على

الاجتهاد من الاعتقاد ضروري فمنع اعتقاد نقيضه ولا اجتماع النقيضين والجواب منع امتناع اعتقاد النقيض دائما وانما يمتنع حين يعتقد ليقتضيه ضرورة يمكن بتصحيح النظر هذا حكم المجتهد في اعتقاديات الاصول وقطعيات الفروع واما ظني الشرع وهو الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهاد به فقد قيل فيه بالتخطئة والتصويب فقال الاشعري والباقلاني وابن سريج وابن يوسف ومحمد كل مجتهد مصيب وقال الجمهور وجد الحق وتخطيه البعض وعليه المتأخرون من الحنفية والشافعية والمالكية وقال ابن السمعاني انه ظاهر مذهب الشافعي وحكي عنه غيره فقد اخطأ وبه قال قال وادلتنا المنصورة بالله عليه السلام وهو الذي يختاره والقائلون بالتصويب منهم من قال به مع الاشبه وهو ما لو حكم الله تعالى لم يحكم الا به فمخطئه مصيب مخالف للاشبه وربما عبر عن ذلك بانه مخطئ في الاثم لا يجب الا بتدا وهذا قول ابن سريج وابي يوسف ومحمد وقال الاشعري والباقلاني بان كل مجتهد مصيب مع عدم الاشبه فقالوا لو حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد فكلما ظنه هو حكم الله في حقه وعلى القول الاول وهو القول بوجد الحق وتخطيه البعض قيل بالتاثيم لمخالفة الحق وهو قول الاصم وبشر المريسي والكتاب والسنة والاجماع يدفعه وذلك كقوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وضع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وما علم بالتواتر من اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المسائل الاجتهادية شائعا ذائعا من غير نكير ولا تاثيم من بعضهم لبعض معينين ولا بهم مع القطع بانه لو كان اثما لذكر وتحاقن الاجتهاد وتحتموه وخوفوا منه والصحيح الذي عليه الاكثر ان عليه دليلا ظنيا فمن قصر به فهو المصيب وقيل بل عليه دليل وتطلبه وهو مذهب الاصم والمريسي وقيل لا دليل عليه انما كل من يصاب اي يتفق للبعض اصابته اخذا بالاول وهو القابل بوجد الحق وتخطيه البعض بوجوه عقلية وقياسية اما العقلية فمنها ان الاجتهاد طلب الحكم فيتوقف عليه

فتكون

يكون ثابتا قبل الاجتهاد وبيان ذلك ان المجتهد طالب والطالب لابد له من مطلوب مقدم في الوجود على وجود الطلب فلابد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم مخطئا قيل المطلوب الظن وسؤاله من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة اتبع لك الركوب وان غلب على ظنك العطب حرم وقيل حصول الظن لله علينا قلنا له متعلق تتوقف عليه والمثال ليس مما نحن فيه لان متعلق الظن هو الحكم الشرعي يعني ان المجتهد يظن ان حكم الله تعالى في هذه الواقعة هذا دون هذا وهذا معلوم ضرورة وانكار مكابرة فان المجتهد لا يطلب الظن كيف كان وانما يطلب ظنا صادرا عن امارة ووجود الامارة متوقف على وجود مدلولها فلو كان وجود المدلول متوقفا على حصول الظن لزم الدور قيل متعلق الظن هو الاتي بالاعتبار المشهود بالشارع والا يلزم بالاصول قلنا هذا ينافي مخالف الثابت من الاجتهاد ان الصادرة عن الامارات الظنية ولا خلاف في جوازها قيل متعلق الظن هو الدليل لا المدلول قلنا الدليل متوقف على المدلول الذي هو حكم الله تعالى فهو متقدم على الاجتهاد فلا يكون متوقفا عليه وايضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان اذ شرط القطع بقاء الظن هذا دليل اخر من الادلة العقلية ووجهه انه لو كان الكل حقا لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط بيانه ان المجتهد اذا ظن حكما اوجب ظنه القطع به في حقه وقطعه به مشروط ببقاء ظنه به للاجماع على انه لو ظن خلافه وجب عليه الرجوع عنه قيل لا نسلم ان قطعه به مشروط ببقاء ظنه ولم لا يجوز ان يستمر الظن ربما يحصل القطع وح يزول الظن الى العلم بالحكم المستنبط لتضاد العلم والظن وليس هذا زوالا له بالظن بعينه بل بالقطع به قلنا اولا عند زوال الظن في المجتهد ان الى العلم بها امر متحقق بالوجدان ثبت ان انكار استمرار الظن بها بهت اي قول باطل يحير من بطلانه وثانيا بان لو لا له اي الظن الى العلم ان سلم منع الوجوع عنه لان الحكم الحكم اخر مظنون لامتناع ظن احد النقيضين مع العلم بالاخر وكذا الجابه

اى اجاب الظن للعلم مع تذكر اى الظن مع الرجوع ايضا بعد انه اذا كان
الظن بالحكم موجبا للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع الرجوع
لامتناع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم الموجب للعلم به لامتناع ظن نقيض
الحكم المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم بوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة
موجبه والا لم يكن العلم علما ولا الموجب موجبا والقطع بالحواز لظن النقيض
فى الرجوع معه اى مع تذكر ظن الحكم حاصل فلم يكن مسلما للعلم قيل لزوم
اجتماع النقيضين وارد على المذهبين فلا الزام به مشترك بينهما فاما ان يبطلا
او يفتقد الدليل لوجوب اتباع الظن قطعا قلنا لا الاجماع منعقد على وجوب
اتباعه سواء قيل باتحاد الحق او تعدده فقد استقر الظن القطع على المذهبين
قلنا نعم لو اتحدا المتعلقان واما اذا اختلف متعلقا الظن والقطع فلا وهما
عند القائلين بوحدة الحق مختلفان لان متعلق الظن الحكم المطلوب ومتعلق القطع
تحريم مخالفته او وجوب العمل به لكونه مظنونا فلا يلزم امتناع ظن النقيض
مع تذكر موجب القطع لان موجبه وجب القطع بغير المظنون فلا منافاة بعد عدم
القطع بالمظنون وسلم ان ظن المظنون لما كان هو الموجب للقطع بالمقطوع كان
زواله عند ظن النقيض موجبا فى زوال القطع لكنه ليس موجبا له دائما بل ما دام
مظنونا بعد زوال الظن بتبع شرط المطلوب الموجب والشئ كما يتبع باتفاء شرطه
فلا يمتنع ظن النقيض **فان قيل** لا ايجاد فى المتعلق على القول
بالتصويب ايضا لان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم بثبوت مدلوله
ما دام دليلا فاذا تبدل الظن زال ثبوت الحكم وهو طن الدلالة
قد اجيب بان كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه فقد علمه
والا جاز ان يكون الدليل غير دليل فيكون مخطيا فى انه هو فلا يكون كل مجتهد مصيبا
وح يجتمع فى كونه دليلا الظن والعلم فيتم الالزام **وفيه** ان الشرع جعل
مناط وجوب العمل ظن الدليل ولا القطع به فيجوز ان يوجب ظن الدليل وجوب
العمل وان يوجب الحرم بكونه دليلا ثم يجوز كون غير دليلا لا يوجب العمل
ما لم يتعلق الظن بكونه دليلا ثم المراد بكون كل مجتهد مصيبا اصابته فى الاحكام

التكليفية

التكليفية لا فى كل حكم كما لا يخفى والجواب ان الظن المتعلق بثبوت المدلول
يستلزم ظن الدليل قطعا ويجوز ظن اخر متعلق بكون الدليل دليلا لا يرفع
الجزم الحاصل من الظن الاول **نعم** اذا اخذت الفقهة القابلة بان
مظنون المجتهد مفوض به او مشروطة او عرفه لم يكن المصوبة امتناع على النقض
كالمخطية لكنه سيئ الناقض لكونهم يقطعون بان الحكم المجتهد فيه ثابت فى نفس
الامر وبقا الظن بالمجتهدات مما لا يمكن الكافة **وايضا** لو لم يكن الله تعالى
فى كل واقعة حكم لكان **يلزم ان يكون المجتهد** اذا اجتهد فى واقعة مخيرة
مبتدعا شرعا **وايضا** لو كان الكل حقا فاذا لغير الاجتهاد فان قيل الاول
يحقق الزم اجتماع المتنافيين وان لم يتوصل الاجتهاد الثانى ناسخا للاول
وكذا المقلد اذا صار مجتهدا والاجماع على ان ابتدا الشرايع وسخها انما هو بالوحى
لا بالاجتهاد باحاد الامة **واما الادلة النقلية** فالكتاب
والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما
داود بالاجتهاد دون الوحى والا لما كان لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع
عنه فلو كان كل منهما حقا لم يكن لتخصيص سليمان جهة ولم يحل له الاعتراض
على من لم يخطى فكيف اذا كان اثما نبيا والقول بجواز الاعتراض لغير الاولى
فانه فى الانبيا عليهم السلام بمنزله الخطا فى غيرهم مع بعده فان قوله ففهمناها
يفيد مظاهره تفهيم مطلق الحكومة لا الحكومة المقيدة بكونها الاولى فان
التقييد خلاف الظاهر نوله الى التخطية وهو المطلوب وقوله سليمان عليه السلام
غير هذا ارتفق للفريقين مع انه خبر واحد لا يقتضى جواز الحكمين فلعل
الاولى فيه موجب للتعيين وقوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما يحتمل ايتا
الحكمة ومناسبة الاحكام والعلم بطريق الاجتهاد وهو الظاهر المراد هنا للقرائن
السابقة واما الاجماع فان الاثار على ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يمارسون
الاجتهاد بين الصواب والخطا ويخطى بعضهم بعضا حيث نوازن القدر المشترك
وهذا ما اراد بقوله **وايضا اجمع الصحابة على التخطية** وقد عد شارح الدة
فقال **كما فى العوالى** روى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال ان وفد

احصى رمل عالج عددا لم يحص فى مال نصفا ونصفا ونلثا اذا ذهب نصف
ونصف فاين موضع الثلث ثم قال لو قدم يعنى عمر من قدم الله واخر من اخر الله
ما عالت فريضة ذكره الاسيوطى فى جمع الجوامع وهذا من ابن عباس انكار وتحكم
لمن يقول بالعول وقد روى ايضا انهم خطاوه فى ذلك وكما فى الكلالة روى
الاسيوطى عن الشعبى قال سئل ابو بكر عن الكلالة فقال انى اقول فيها برايى
فان كان صوابا فمن الله وحده لا شريك له وان خطا فمنى ومن الشيطان
والله عنه برئ رواه الدارمى والبيهقى وابن ابى شيبه وعبدهم وروى
عبد الرحمن بن مهدى عن حماد بن زيد عن سعيد بن صدقه عن محمد بن سيرين
قال نزلت باى بكر فريضة فلم اجد لها فى كتاب الله اصلا ولا فى السنة اثرا
فقال اقول فيها برايى فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمنى واستغفره
وكما فى المحصنة بكسر الصاد يقال احصنت الناقة والمراة ولدها اجهاضا
اسقطته ناقص الخلق فهى محصن ومحصنة والولد محصن قال ابن حجر فى تلخيصه
روى البيهقى من حديث سلام عن الحسن البصرى قال ارسل عمر بن الخطاب
الى امراة مغيبة كان يدخل عليها فانكر ذلك فقيل لها اجيبى عمر قالت
ويلها مالها ولعمر فبينما هى فى الطريق ضربها الطلق فدخلت دارا فالقت ولدا
فصاح صبيحين ومات فاستشار عمر الصحابة رضى الله عنهم فاشار عليه بعضهم
ان ليس عليك شئ انما انت وال ومؤدب فقال عمر ما تقول يا على فقال على
ان كانوا قالوا برايهم فقد اخطاوا وان كانوا قالوا فى هواك فلم ينصحوا الا
ارى ان ديته عليك لانك انت افزعتها فالقت ولدها من سببك فامر عليا
ان يقيم عقله على قومش ثم قال وتواه عبد الرزاق عن معمر عن مطر الوراق
عن الحسن فذكر نحوه وذكر الشافعى بلاغا عن عمر مختصرا وكما روى عن ابن عباس
انه قاس الجد على ابن الابن فى حجب الاخوة وقال الا يتقى الله زيد بن ثابت جعل
ابن الابن ابنا ولم يجعل الاب ابا وكما روى عن مسروق قال كتب كاتب
لعمر بن الخطاب هذا ما راى الله امير المومنين عمر فانهره وقال لا بل اكتب هذا
ما راى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمن عمر اخرجه البيهقى وروى

الموتر بالله

الموتر بالله فى شرح التجريد عن ابن مسعود انه قال فى امراة مات زوجها ولم
يفرض لها صداقا اقول فيها برايى فان يكن توابا من الله وان يكن خطا فمنى
ومن الشيطان والله ورسوله منه برئان ولعلى بن ابى طالب عليه السلام كلام فى
ذلك لا يحتمل التاويل وشهرته اغنت عن نقله وامثال هذا كثير شائع ولم
ينكر على احد منهم وامّا الشتمة فما اشار اليه بقوله وصرحا يعنى بالتخطئة
عليه السلام فى عدة احاديث فمن ذلك ما اخرجه الجماعة الا الترمذى عن عمرو
ابن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطا فله اجر واخرج الجماعة كلهم عن ابى
هريرة نحو قال الترمذى وفى الباب عن عمر وبن العاص وعقبة بن عامر
وفى رواية للحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فله عشرة اجور
ثم قال هذا حديث صحيح الاسناد وعن عقبة بن عامر ان رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم قال له فى قضاء امرء به اجتهد فان اصبت فلك عشر
حسنات وان اخطات فلك حسنة وروى نحوه احمد بن حنبل فى مسنده وحملهم
التخطية على صورة وجود القاطع او ترك استفصاء المجتهد بعد استمام الصحابة
رضى الله عنهم والحاكم المقصر ماذور فلا يكون ماجورا **نبيه** اجر
المخطى على بذل الوسع لا على نفس الخطا لعدم مناسبته ولانه لتفويت فعله
والمصيب بتعدد الاجر فى حقه فله اجر على بذل الوسع كالمخطى واجران او اجور
اتباع الاصابة لكونها بمن الله صنعه واتباع لكونه سن سنة حسنة يقتدى بها
من تبعه من المقلدين لاهتدائهم به لمصادفتهم الهدى ومقلد المخطى لم يحصل
على شئ غايته الامن سقوط الحق عنه باعتبار ظنه انه على الحق احترز بالثانى
وهو القابل بتصويب الكل وجهين اولهما ان التخطية يوجب احد الجدوين
لان المخطى فى اجتهاد اما ان سعى الحكم الذى هو الصواب فى نفس الامر فى حقه اولى
والكل باطل لان **بقا الصواب** فى حق المخطى ووجوبه عليه مع وجوب الخطا
الذى هو ضده الصواب عليه **نقيضان** والتكليف بهما **محال** وعدمه اى عدم بقا
الصواب فى حق المخطى **الجواب** خطى ويحرم صواب وهو ايضا محال وترد بان

الثاني وهو زوال الحكم الاول في حق المجتهد المخطئ ولا نسلم استحالة مخالفه
الدليل القطعي من نص واجماع بلا تقصير منه في البحث فانه يحب عليه مخالفه
الواقع مع الاتفاق على خطائه مع الاختلاف في خطائه اولا وبانهما ان العمل
بغير حكم الله تعالى ضلال ليس باهتداء فلو كان بعض الصحابة المجتهد من مخطئا
لم يكن متابعته اهتداء وقد قال صلى الله عليه وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا
هو اهتداء من حيث فعل ما يجب عليه لانصاله في الثواب وان لم يكن كذلك من
حيث تعيين الحكم والصدق ببعض الاعتبارات كاف في اصابة الصدق كما اذا خالف
النص مجتهد لم يطلع عليه **مسئلة اختلف** في نقض الحكم ان خالف
قاطعا من نص كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس قطعيين اما اذا خالف
القطعي بقض بالاتفاق لان الظن لا يبطل العلم **فقيل** في مخالف غير القطعي
بالمنع فلا يجوز من مجتهد نقض حكمه اذا تغير اجتهاده ولان حكم غيره
اما اذا لم يخالف نصا ولا جليا فللاجماع واما اذا خالف احدهما فهو مذهب الجمهور
لنا ان مصلحة نصب الحكام لانه يتسلسل بنقض المنقض من الاخرين فيفوت
مصلحة نصب الحكام من فصل الخصومة لعدم الوثوق بالحكم وقيل بالجواز
انقض الحكم **ان خالف نصا** صريحا ولو كان احاديا **او** خالف ظاهرا **جليا**
ولو قياسا لقوله تعالى فردوه الى الله والرسول وهذا مذهب المتاخرين من
الشافعية ذكره البرماوي وهو ممن يقول بوجوه الحق ولهذا قال **وهو على**
الخطه ظاهر يعني واما عند المصوبة فلا وجه لكون الاول وقع مطابقا
لمراد الله تعالى عند بعض المخطئة لان الظن لا يرتفع الظن والرد الى الله تعالى
مع بقاء الاختلاف ولا ينبغي خلاف مع الحكم **و** لا يجوز **الحكم** من مجتهد **بخلاف**
الاجتهاد الحاصل منه **ولو** رفع ذلك الحكم من المجتهد من يقلده منه لمجتهد اخر فانه
باطل لوجوب اتباع الظن والعمل به **ولا يجوز** له التقليد مع اجتهاده اجماعا
وكذا مع تمكنه من الاجتهاد كما مر ان شاء الله تعالى ولا خلاف ان رجوع المجتهد في
الاحكام التي لا يستمر حكمها لا حكم له فيما قد مضى **و** المخالف الذي عليه الجمهور ان
رجوعه اي المجتهد **في دوام الحكم** اي ما يستمر حكمه كتحليل وتحريم واجارة جاز ان

يطلق زوجته ثلاثا ثم رجع وقلنا رجعته وهو يرى ان الطلاق لا يتبع
الطلاق فراجعها ثم تغير اجتهاده الى ان الطلاق يتبع الطلاق يجوز ان يرى
ان الخلع فيه فسخ امرأة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع
طلاق **او في واجب القضاء** كجواز بيع فرد بردا وهو يرى وجوب القصر فيه ثم رآى
بعد خروج وقت الصلاة وقبل فعلها ان ذلك لا يوجب القصر **بعض للاول**
من الاجتهاد من حيث انه لا صلاة فلا يعيد ما فعله بالاجتهاد الاول ولا يخالف
فيه قبل تغير الاجتهاد وبعده يعمل بالثاني لحرمتها واجزاء يقضي تماما ويفارق
تلك المطلقة والمخالعة **واما استحيال** في مثال المطلقة والمخالعة ثلاثا **واجب**
لرفض قصرا وهو يرى وجوب التمام **مما تعتقد تحريمه** في الاول **وعدم اجزائه**
في الثاني **وقيل** لا يعمل بالثاني بل بالاول سواء اتصل به حكم حاكم او لا من يرى
للاجتهاد منزلة الحكم فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد والتحقيق ان العمل بالاجتهاد
الثاني ليس نقضا للاول وانما يكون له لو حكم بانه كان حراما من اول الامر
واهل التخطئة والتصويب متفقون على خلاف ذلك **وقيل** لا يعمل بالثاني ان
حكم به اي بالاول فاذا حكم به حاكم بصحة الزوجة والنكاح فما سلناه عمل
المجتهد على ذلك وان خالف اجتهاده لما سبق من انه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات
لان الحاكم ولاه من يعينه وامتناع النقض بمقتضى اعتبار الحكم واعتباره يقتضي
عدم تحريمه على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده وهذا هو رآى المصوبة
وكثير من القائلين بوجوه الحق وهو مبني على ان حكم الحاكم في الاجتهاديات يفيد
ظاهرا وباطنا فيحل للزوج مباشرة تلك المطلقة والمخالعة ظاهرا وباطنا وان
كان مذهبه التحريم وفيه نظر **ويجوه الخلاف في المقلد** يعني ان الخلاف في المقلد
كالخلاف في المجتهد فلو تزوج مقلد بغير ولي عند من امامه صحة ذلك ثم علم بتغير
اجتهاد امامه فالمختار التحريم مطلقا وقيل الحل مطلقا وقيل اذا اتصل به حكم
حاكم لا فلا **وحكمه** اي المقلد **كخلاف مذهب امامه جار على الخلاف في الانتقال**
وسيأتي ان شاء الله تعالى فان قلنا انه يجوز له الانتقال لم ينقض حكمه والا نقض
كما لو حكم المجتهد بخلاف اجتهاده **وقيل** انه انما ينقض حكمه اذا لم يقلد فيه احدا

افتديتم اهتديتم اما الاية فلانه قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر من اهل الذكر فيسأله للتعلم واما الحديث فظاهره العوام خص منه من اجتهد بالاجماع فبقي ما عداه والجواب ان الامر وسألوا اهل الذكر والخطاب في اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم للمقلدين بيان ذلك انى معنى ان كنتم لا تعلمون ان كنتم لا من اهل العلم يشعر به مقابله ان كنتم لا تعلمون باهل الذكر والمراد باهل العلم اهل القدرة على تحصيله فان المجتهد من اهل الذكر ولو كان المراد ما ذكرته لجاز تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد اذا كان ظانا للحكم لانه حينئذ لا يعلمه والخطاب في الحديث للمقلدين كما سبق ولو سلم فيخص بالاصحاب لبركة الصحبة واحتمال السماع فلا يفيد في عموم الدعوى ومنها ان المطلوب الظن وهو حاصل بفتوى الغير والجواب ما مر ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالاقوى **مسئلة** اذا تذكر المجتهد الواقعة التي قد اجتهد فيها فان لم يتذكر اجتهاده الاول فيها اصلا او ذكره ولم يجد له ما يحتمل انه مقتضى الرجوع وجب عليه اعادة النظر فيها قطعا وان كان ذاكرا لاجتهاده الاول مع دليله لم يلزمه الاعادة قطعا وان كان ذاكرا لاجتهاده الاول دون دليله ولم يجد له ما يحتمل انه يقتضي انه مقتضى الرجوع فالخلاف فذهب الشهرستاني الى وجوب الاعادة وذكر بعض الشافعية فيه وجهين قال النواوي اصحهما لزوم التجديد والمختار الذي عليه الجمهور انه لا يلزمه اعادة النظر وتذكر طريق الاجتهاد لتذكر الواقعة اذ قد حصل مطلوبه والاصل عدم اخبار غيره والفرق بين المخالف باحتمال خبر الاهم فلا يتم الظن وباعادة النظر يعلم استمراره فكانت الاعادة واجبة **توجيهها** اي اعادة النظر مطلقا سواء تذكرت الواقعة اولا لدوام الاحتمال ولا قايل به والحال ان الطرق ما دام مظنونا فاحتمال خلافه مرجوح والا لم يعمل به اولم يرجح والمرجوح لا يعتبر مع الراجح واذا زال ظنه بان شك في فتوته حيث لم يجد له ما يحتمل انه مقتضى الرجوع وجب لا سيما **مسئلة ذهب** جل اصحابنا والمعتزلة والحنابلة الى انه **ممتنع** شرعا

بن الابيه اما اذا قلد فيه عن امامه فلا ينقض لانه لعدالته اما حكم لمحاباته عنده **واعلم** ان في كون الحاكم مقلدا ثلاثة اقوال اولها انه لا يصح حكم المقلد وثانيها انه يصح لان التقليد طرأ على القاصر عن الاجتهاد وكما يقلد في قيم المتلفات قيل وهذا اولى ليلا تعطل الاحكام ويضيع الحقوق لقلة المجتهدين خصوصا في زماننا وثالثها انه يصح عند تعذر الاجتهاد **مسئلة** لا خلاف في ان المجتهد ممنوع عن التقليد اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى حكم واختلف في تقليد مجتهد اخر قبل اجتهاده على اقوال اولها **المنع** مطلقا وهذا قول الاكثر وهو الجديد من مذهب الشافعي لان الاجتهاد اصل التقليد والاخذ بالفرع مع القدرة على الاصل لا يجوز كما في الوضوء والتيمم ولقوله تعالى فاعتبروا فانه يعم الاجتهاد وترك العمل به في العامي لعجزه والقياس على التقليد في الاصول بجامع العذر عن الاحتراز عن العمل الضار المحتمل ولا يفرق بان المطلوب هنا الظن وهو يحصل بالتقليد لان المطلوب الظن الاقوى وهو ممكن منه ولا ينقض قضاء القاضي حيث لا يجوز خلافه لان ذلك عمل بالدليل الدال على انه لا ينقض الا بالتقليد **وثانيها** **الجواز مطلقا** اي سواء كان الغير صحابيا اولا واعلم اولا الى اخر الاقوال في ذلك لعدم عمله به الان وهو مذهب احمد ومالك في احد روايتيه وشيخ ابي حنيفة **وثالثها** جواز تقليد المجتهد **لا اعلم** منه وهو قول محمد بن الحسن الشيباني واحدى الروايتين عن ابي حنيفة وذلك لان رجحان الاعلم عليه بخلاف المساوي والادنى **ورابعها** جواز تقليده **لصحابي راجح** في نظره على غيره من الصحابة المخالفين له **والاخيران** المجتهد في تقليده ايهم شاء الا ستووا في النظر وهذا مذهب مالك والجبائي واحد قولي الشافعي واحمد والوجه رجحان الصحابي على غيره **وخامسها** جواز تقليد المجتهد غيره **فيما** خصه من الاحكام لا فيما يفتي به غيره **وسادسها** جواز تقليد لغيره **فيه** اي فيما يخصه اذا كان مضيقا بحيث يفوته وقته لو اشتغل بالاجتهاد وهو قول ابن سريج وهو وجيه **لعدم الممكن من الاصل** الذي هو الاجتهاد والوقت بان **اخبر** المجتهد مطلقا لوجوه منها قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها حديث اصحابي كالنجوم بايهم

خلو الزمان عن مجتهد لقوله صلعم لا تزال طايفة من امتى ظاهرين على
الحق حتى تقوم الساعة وحتى بانى امر الله ومن ذلك قول على عليه السلام من كلام
طويل لا تخلو الارض من قايم لله بحجة اما ظاهر مكشوف او خاف مغمور ونحوه
من الاخبار المفيدة لمعناه حتى تواتر كما سبق ووجه الدلالة انا مكلفون
بالاحكام الاجتهادية فى كل وقت ولا طريق لنا الى العلم بها الا بالاجتهاد
وهذا يقتضى وجوبه على الكفاية فلو لم يجتهد احد لزم خطا الامة والاجماع
لجهله **فان قيل** يكفى فى ذلك تقليد الاموات **اجيب** بان
تقليدهم مفض الى الاجتهاد فيه والمدعى مطلق الاجتهاد لا الاجتهاد المطلق
قيل غايته ما ذكرتم من الدليل انه **ينفى الخلو** عن المجتهد **لا الجواز** لخلوة الواقع
فى الثانى دون الاول **قلنا** الذى لم ينفه دليلنا هو الجواز **العقلى** اى جواز
خلو الزمان عن مجتهد عقلا **وهو غير المدعى** اذ المدعى انما هو امتناع خلو
الزمان عن مجتهد من جهة الشرع دون العقل **وقيل يجوز** الخلو وهو مذهب
الامامية رضى عليه السلام والاكثرين **لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله**
لا ينتزع العلم انتزاعا عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يقول ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد
ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤسا جهالا
فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخارى ومسلم وغيرهما وهو
ظاهر فى الجواز والوقوع حيث اخبر بقبض العلم والعلماء وانى بكلمة اذا التى
اصلها لجمع وقوع مدخولها وهى تنافى بقاء العالم على العموم **قلنا** هذا الحديث
لا يعارض الحديث الاول لكونه **متواتر المعنى** فيتاول هذا بان المراد بقبض العلماء
قبضهم عن تبيين البسط فى الارض وظهورهم على الجهال فقبض العلماء هو قبض بسطهم
واستعمال بسطه اليد فى الارض على معنى القهر فيها والغلبة واستعمال القبض على
عكس ذلك شايع ذايع ويدل على صحة هذا التاويل وقربه قوله فى اخر الحديث
اتخذ الناس رؤسا جهالا فجعل رياسة الجاهل بدلا عن رياسة العالم **فلو لم**
لم يمتنع الخلو **لكان ممتنعا لغيره** لان ذاته اذ لا يكره من فرض وقوعه لذاته محال

والاصل

والاصل عدم الغير **ان اريد به الامتناع** اى مطلق الامتناع اعم من
الشرعى والعقلى **فقد وجد** كما حققناه انفا **او** ان اريد الامتناع المخصوص
وهو **العقلى فلا يفيد** لخروجه عن محل النزاع **وقد يدعى الامتناع العقلى**
موجب الامامة عقلا يعنى ان من يقول بوجوب الامامة عقلا وهم الامامية
وبعض المعتزلة ذهب بعضهم الى انه لا يجوز عقلا خلو الزمان عن مجتهد
وحجتهم هنا حجتهم هناك والجواب الجواب

مسئلة لا خلاف

فى جواز التفويض الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم او المجتهد ان يحكم بما راه
بالنظر والاجتهاد وانما الخلاف فى تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق
له من غير رؤية فذهب موسى بن عمران من المعتزلة الى جوازه ووقوعه وذهب
الجمهور من متاخرى الحنفية والشافعية وغيرهم الى جوازه عقلا ولكنه لم يقع
وتردد الشافعى فقيل فى الجواز وقيل فى الوقوع وذهب الامام يحيى بن حمزة الى جوازه
فى حق النبى صلى الله عليه وآله وسلم والمجتهد دون غيرهما وتوقف فى الوقوع
واجازه ابن السمعانى فى حق النبى لا غير وهو احد اقوال الشافعى والذى عليه
الجمهور من ايمتنا والمعتزلة انه **ممتنع التفويض** فلا يجوز ان يقول الله تعالى
لنبى او غيره على لسان نبى احكم بما شهيه كيف اتفق فانك لا تحكم الا بالحق
لعدم ادراك المصالح والمرجحات مصالح ولا يستلزم من تكليف اختيار الصلاح
واداءه على جهة الاتفاق كما لا يستلزم الصدق من تجويز الكذب من علم واذا جاز من
المكلف اختيار الفساد كان الامر بالحكم باختياره امرا بما لا يؤمن ان يكون
مفسدة وهو قبيح **و** اعترض بجواز ان يكون الفعل مصلحة تحت اختيار
كما يكون مصلحة تحت طلبه واجيب بانه ان كان للاختيار تاثير فى كون
الفعل مصلحة سقط التكليف وكفى بالاباحة لانها ليست باكثر من ان يقال
اخرته فعلته وان لم يؤثر فلا نفعله والا لم يستلزم اختيار الصلاح اتفاقا
قلت الافعال المخيرة فيها اكثر من لعدم انفكاك الجواز المفسدة من كل واجد
فان قيل اذا قيل له انك لا تحكم الا بالحق امنت المفسدة **اجيب**
بان صحة مثل هذا القول داخل فى المتنازع لكونه جبرا ولا يصح استدراك

استمرار اختيار المصلحة ايقاعا فلا يصدق فلا يجوز ان يقال
الاخرون اما على الجواز فبعد امتناعه لذاته ولاغيره منعه وبناوه على
نفي القبح العقلي واما على الوقوع فبقوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه
ولا تسليم الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله تعالى وبحديث ابن
عباس المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال يوم فتح مكة
ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض الى ان قال فهو حرام بحرمة
الله تعالى الى يوم القيمة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا
من عرفها ولا يختلى خلاها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقينهم
ولبيوتهم فقال الا الاذخر دل على التفويض الى رايه حيث اطلق المنع ثم استثنى
بالتماسه مع ظهور انه لم يقل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة وبحديث ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلاة رواه الجماعة وبحديث ابي هريرة قال خطبنا رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل كل
عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال صلى الله عليه وآله وسلم لو قلت
نعم لوجبت ولما استطعتم رواه مسلم وفي حديث ابن عباس خطبنا رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع ابن
حابس فقال اكل عام يا رسول الله فقال لو قلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا به
الحج مرة فما زاد فتطوع رواه الحاكم وصححه وفي حديث علي رضي الله عنه قال لما
نزلت هذه الاية ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قالوا يا رسول الله
افي كل عام قال لا ولو قلت نعم لوجبت رواه الحاكم وهذه الاحاديث صريحة
في ان قوله المجرد من غير وجي موجب واجابوا ايضا بما روي من قصة فتيلة
ذكر ابن اسحق في السيرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما رجع من بدر العظمى
ومعه الاسارى فيهم النظر بن الحارث بن كلدة وعقبة بن ابي معيط وغيرهما من شياطين
العرب امر علي بن ابي طالب رضي الله عنه فضرب عنق النظر بن الحارث صبرا بين يدي
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ابن هشام فقالت فتيلة بنت الحارث الشاعرة

يا راكبا ان الاثيل مظنة ... من صبح خامسة وانت موفق
ابلغ بها ميتا بان تحية ... ما ان تزال بها الركاب تحفق
مني اليه وعبرة مسفوحة ... جادت بوكفها واخرى تخنق
هل يسمعن النضران ناديته ... ام كيف يسمع ميت لا ينطق
احمد يا خير نجل كريمة ... من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما ... من الفتى وهو المغيظ المحنق
او كنت تقبل فدية فليسفعن ... باعز ما يعلو به ما يبهق
والنضر اقرب من امرت قرابة ... فاحبهم ان كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني ابيه تنوشه ... لله ارحام هناك تشقق
ضربا بكل مهند ذكر ... رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما
بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل لمننت عليه ودل على ان القتل عنده
مفوض اليه **والجواب** انما ذكروه جميعا لا يسلم دلالته على التفويض
فان تحريم اسرائيل محمول على الاجتناب منه فمعناه انه حرمه على نفسه بدليل طي
واستثنى الاذخر من باب التخصيص والعباس فهمه وان لم يرد العموم فنطق بما
فهمه وقرره الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقوله عليه الصلاة والسلام لامرتهم
بالسواك ولو قلت نعم لوجبت يحمول على التحديد ومعير فيجوز ان يكون تخييرية
في هذه الصورة المعينة بان قيل له ان تامر بالسواك وان لا تامر وان توجب
الحج مرة او في كل عام وان تقبل النظر وان تعفو عنه ولا يلزم من هذا جواز
التفويض مطلقا او على انه اراد الاجتهاد بالوحي لانه لا ينطق الا عن وحي
بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافته الى نفسه
لان قوله دليل الوجوب وان صدر عن وحي كما في غير ذلك من الاحكام واما
قصة فتيلة فقد يجاب بانه انما ابيح له القتل فلو سمع قولها قبل القتل لتركه
لانه احد الجائزين وانه من الاراء والحروب التي لا اخلاف في انه يجوز للرسول صلى
الله عليه وآله وسلم ان يجتهد فيها فكان اجتهاده الاول قاضيا بالثاني والثالث

بعده **فصل لما كان التقليد وما** يتعلق به من معرفه المقلد والمقلد وما يقلد فيه مقابلا للاجتهاد خص الحافه به التقليد ماخوذ من القلاده كان المستفتى جعل الفتيا قلاده فى عنق المفتى واما فى الاصطلاح فهو **قبول قول الغير من غير حجه** اى حجه ذلك القول المقتضيه له فالقبول كالجنس والمراد به الاعتقاد الاذعانى المقتضى للاتباع والمراد بالقول الرأى والمذهب فيشمل القول والفعل واضافه القول الى الغير يخرج المعلوم بالضروره لعدم اختصاصه بذلك المجتهد وما كان من اقواله وافعاله التى لم تقم فيها اجتهاد لانها لا تسمى قولا له بالمعنى الذى ذكرناه وقوله من غير حجه يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد من اخر لانه انما قبل ذلك الحكم واخذ من الدليل لا من المجتهد وقولهم اخذ الشافعى بمذهب مالك فى كذا واخذ احمد بمذهب الشافعى فى كذا مجاز ويخرج ايضا الرجوع الى قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم وكذا الى الاجماع ورجوع القاضى الى الشهود فى شهادتهم لقيام الحجه فيها واما رجوع العامى الى المفتى فاضافه الحجه الى ضمير القول ادخله كما لا يخفى **وهو** عند الجمهور **ممنوع فى العقليات** من مسايل الاصول كوجود الباري تعالى وما يجب له وما يمتنع من الصفات **وقيل بالجواز** وهو مذهب عبد الله بن الحسن العنبرى ويعزى الى الحشويه ايضا وقد روي عن القاسم وهو رواية مضعفه اومتاوله وصرح فى كتاب العدل والتوحيد بخلاف ذلك وروي عن ابى حنيفه انه قال ايمان المقلد معتبر وتاوله بعض الحنفيه بان اعتباره لمطابقه الواقع لا لجواز التقليد فانه بالتقليد اثم وهو مبنى على ان المراد بالايمان المصدق دون الاعمال والظاهر انه اراد ما فسر الايمان بالصلوه فى قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا يكون مما نحن فيه **وثالث الاقوال الوقف** وهو قول البيضاوى لتعارض الادله من جانبى المنع والجواز **فلذا قال فى منهاجه ولنا فيه نظر ورابعها الوجوب** للتقليد فيما وان البحث والاجتهاد فيما حراما ان اما لان المطلوب فيه العلم وعندهم ان النظر لا يفيده واما لان النظر قد يورث شبهه فيكون ذلك سببا للضلال على الرايين المشهورين والقول بالوجوب هو الظاهر من كلام الشافعى

قلنا فى الاحتجاج للمنع **العلم** بالله تعالى وصفاته وغيرذلك **واجب** بالاجماع **فلو اقتضاه** التقليد **لزم** التقيض فيكون كل واحد منهما حقا وهو محال بيان ذلك انه اذا افتى اثنان اثنين فى المسايل المختلف فيها كحدوث العالم وقدمه كان المقلدان عالمين بما يلزم حقيقتهما لا يقال انما يلزم حقيقتها لو كان مقلد به حقا لانا نقول مقدم الشرطيه افاده التقليد العين فاذا جاز عدمها فاده فانما يعلم افادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد واضافه منع حصول العلم بالتقليد لتجويز الكذب على المخبر والمفتى ذلك مخبر عن غير معصوم ولانه انما يفيد اليقين لو بقيت جميع مقدماته ومن جملتها صدق المخبر فالعلم به اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول بالضروره ولا الى الثانى لاحتياج النظر الى الدليل وحينئذ يكون المفيد لليقين ليس مجرد التقليد بل مع الاستدلال **ونفى النظر الى الصحابه** يشبه **لهم الى الجهل بالله تعالى** هذا اشاره الى شبهه المجوزين وجوابها اما الشبهه فمقرره ان النظر لو وجب لكان الصحابه رضى الله عنهم اولى به فلو وقع منهم فى العقليات والاصول لنقل الينا كما نقل نظرهم فى الاجتهاديات فكان عدم نقله دليلا على عدمه فلا يكون واجبا واما الجواب فمقرره انا نلتزم ان بعض الصحابه به وانهم قد وقع منهم والا كانوا جاهلين بالله تعالى وبصفاته وهو باطل بالاجماع ولا نسلم دلاله عدم النقل على عدم الوقوع فان وضوح الامر عندهم مع صفا اذهانهم وعدم الجنوح لهم الى الكثار النظر لا يقتضى نقله بخلاف من بعدهم لعدم مشاهده الوحى وكثره الشبه التى لم تزل تحدث حينا فحينا واما الاجتهاد ان فجاز وتعارض امارتها يحوج الى كثره النظر والبحث فاقتضى النقل **وعدم الزام العوام به ممنوع** وهذه شبهه اخرى للمجوزين حاصلها انه لو وجب لالزم الصحابه رضى الله عنهم العوام به واللازم باطل فان الاعرابى الجلف والامه الخرساء لم يكلفهم بادلتها لعجزهم الكليين وحاصل الجواب منع بطلان اللازم فقد الرسوم وليس المراد بخبر الواحد ونحوه والجواب عن الشبهه بالدليل الجملى الذى يحصل بادنى نظر ووجوب الطمانينه كاف وكان ذلك

منهم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير والاثر يدل على المسير
افتاءذات ابراج • وارض ذات فجاج • لا تدل على اللطيف الخبير ثم ان
فطرهم قد جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا
عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعقائد علم زائد لا لزمهم

قالوا ثالثا لو وجب لما نهى عنه والتالي باطل فقدره وي انه صلى الله عليه
واله وسلم نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون في القدر وقال تعالى ما يجادل في
ايات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي الى فهم بواد الجدال والمنهي عنه لا يكون
واجبا واجيب بمنع كون النظر منهيا عنه وما تضمنه الحديث محمول على انه
صلى الله عليه واله وسلم لما علم صحة اعتقادهم وحقه يقينهم بما يلقوه منه شاهدوه
من المعجزات علم ان الجدال بعد ذلك لا يفيدهم شيئا بل ربما اورث شكا والآية
يحمولة على الجدال بالباطل لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقد مر وكونه
مظنة الوقوع في الشبهة حاصل في المفتي فيتسلسل وانتهاؤه الى الوحي

بنفي الوجوب هذه شبهة القائلين بوجوب التقليد وجوابها نفس الشبهة ان
النظر مظنة الوقوع في الشبهة والضلال لاختلاف القرائح والاقطار بخلاف
التقليد فكان واجبا والجواب ان ما ذكرتموه حاصل في المفتي وهو الامام
المقلد لانه ان نظر فنظره مظنة الوقوع في الشبهة والضلال ايضا كما ذكرتم
فيكون تقليد المقلد له حينئذ اولى بان يحرم لان فيه ما في الاول مع
زيادة احتمال كذب المفتي واضلاله مقلده وان قلد غيره انتقل الكلام
اليه وتسلسل **فان قيل** لا نسلم لزوم التسلسل لاحتمال انتهائه
الى صاحب الوحي المؤيد من عند الله تعالى **قلنا** اتباع صاحب الوحي ليس بتقليد
بل علم نظري فيبقى الوجوب على انه لا يمكن بحسب التقليد لوجوب النظر في ضد
كل خبر هذا في العقليات **واما** الشرعيات فقد اشار الى الخلاف بقوله
ولا يلزم لغير المجتهد في الاحكام الشرعية الفرعية يعني انه يجب على غير المجتهد
التقليد للمجتهد في الاحكام المذكورة ولو كانت قطعية عند الاكثر وذهب معتزلة
بغداد الى منعه مطلقا وقال الحنبلي يجوز في مسائل الاجتهاد دون

القطعيه • حجة الجمهور ما اشار اليه بقوله **للاجماع** يعني ان علما الامصار
ما انكروا على العوام الافتاء على فتاويهم فحصل الاجماع قبل حدوث المخالف
وايضا العامي اذا وقع له واقعة كان مامورا بشيء فيها اجماعا وليس هو التمسك بالبراءة
الاصلية اجماعا ولا الاستدلال بادلة سمعية اذ الصحابة لم يلزمهم تحصيلها
ولانه منعهم عن الاشتغال بمعايشهم ولما كان الاجتهاد فرض كفاية ولانه في
زماننا ولا بد وان يعلم علوما كثيرة يضيق عنها وقت الواقعة فلم يبق الا
التقليد ولا يقصان بوجوب معرفة ادلة العقليات لما مر ان المعرفة الاجمالية
المحصلة للطمانينة كافية في ذلك واما هنا فيحتاج الى تفصيل كثير ويحتمل
وحجة الجمهور على الحنابلة ان الفرق يقتضي ان يحصل العامي درجة الاجتهاد
ثم يقلد اذ لا يتميز منها سوا المجتهد **قيل** في الاحتجاج لمذهب المانعين
التقليد **يوجب اتباع الخطا** بيان ذلك ان الخطا من المجتهد جايز وقوعه وعلى
تقدير وقوعه يجب اتباعه **قلنا** والخطا ايضا جايز **مع** ابدا المستند
من المجتهد للمقلد لكون البيان ظنيا وانتم تقولون بان المجتهد لو ابدا لغير
مستنده وجب على الغير اتباعه وكذلك المجتهد يجب عليه مع احتماله الخطا
فما هو جوابكم فهو جوابنا **والحق ان** الحكم المجتهد فيه متصف بانه مظنون
وبانه خطا على التقديرين فكان **الوجوب** لاتباعه **لكونه ظنيا** واما من حيث انه خطا
فاتباعه حرام ولا امتناع في ذلك وانما الممتنع اتباع الخطا من حيث انه خطا
كما نفهمه من ترتب الحكم على الوصف في قولهم يوجب اتباع الخطا قالوا ثانيا قال تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلما خص بالعقليات جعابنه وسر ادلة
اتباع الظن قالوا ثالثا قد ذم الله تعالى المقلد بقوله انا وجدنا ابانا على
امة قلنا المذموم التقليد الباطل الجاري على خلاف الدليل الواضح اذ في
العقليات

مسئلة المفتي الفقيه وهو من قام به

الفقه وقد تقدم تعريفه **ولا بد من معرفته عليه وعدالته** يعني ان المستفتي
لا بد ان يعلم او يظن علم المفتي وعدالته **تصريحا وتاويلا** فلا يستفتي فاسق
المصرح ايضا فاقد العدم الثقة ولا المتاول لانه اذا اخطا في الادلة العقلية

القطعيه كان اولى لان لخطى فى الامارات لكونها اخفى من الادله فيقوا الظن
لخطايه فيها ولا يجوز العمل بما ظن خطاوه وقال الكعبى يجوز استفتاه
لان يحاشيه عن الكذب والخطا واعتقاده لفتح ذلك لحصل الظن بصدقه
قلنا ان سلم فانما يحصل الظن بصدقه خبره لاعتقاده واما ظن اصابته
للحكم مع العلم لخطايه فى القطعيات بعيد حصوله ومعرفه علمه وعدالته
بالخبره او بالشهره بذلك ولو باستصابه للفتوى اذا كان استصابه ملا قدح
من معتد به فاما اذا قدح من معتد به من اهل العلم والورع فى ذلك المنصب
لم يحصل الظن بعدالته فلا يجوز الاخذ بفتواه اللهم الا ان يعارض قدح
القادح خبر مثله بعدالته المنصب رجح الى الترجيح واما قدح ملا يعتد
به فغير ضار اذا ظهر ذلك فلا يجوز ان يستفتى من ظن فيه انتفا العلم
والعدالة او احدهما انتفاء قال ولا ان يستفتى المجهول علمه وعدالته او احدهما
فى الاصح وقالت الحنفيه يجوز استفتا مجهول العدالة فقط وقيل يجوز
استفتا المجهول علمه احتج المانعون بما اشار اليه بقوله لعدم الظن
بصحة فتواه بيان ذلك اما فى مجهولهما معا فلانهما شرطان والاصل عدمهما
ولا الغالب على الناس التجارى على مقتضيات التهم والرقعه وعدم التحري
والتثبت واما فى مجهول العلم وجده فلان غلبة الجهاله على الناس توجب الظن
بعدم صحة الفتوا قالوا ظاهر السلامه فلا يفتى الا ما تعلم قلنا معارض
بظهور الجهل لغلبته كما تقدم واما فى مجهول العداله فلان الاكثر غير عدل
ولذلك لم يقبل شهاده مجهول العداله ولا روايته قالوا الغالب المجتهدين
العداله قلنا لا نسلم واختلف فى جواز افتا غير اى غير المجتهد لمذهب
مجتهد على اربعه اقوال اولها الجواز مطلقا واليه ذهب الامام الرازى ومعنى
الافتا عنده اعم من الاستنباط والحكايه وذلك لانه ناقل فلا فرق بين
العالم وغيره كالاحاديث والجواب ان ما ذكرتموه هو عين البراع فان الكلام
ليس فيمن ينقل عن المجتهد حكما للاتفاق على انه انما تعتبر فى الناقل شرائط
الراوي التى تقدمت وانما الكلام فيما هو المتعارف من الافتا فى المذهب لان ظن

نقل كلام الامام وثانيها الجواز فى مجتهد المذهب وهو من له ملكه الاقتدار
على استنباط الفروع من الاصول التى مهدها الامام فهو فى المذهب بمنزله
المجتهد المطلق فمن كان له ذلك فله الفتوا بمثل ما له عن العامى والى هذا
ذهب الامدي وابن الحاجب وغيرهما واختاره الامام المهدى عليه السلام
للاجماع فيه خاصه دون العامى بيان ذلك انه تكرر الافتا من العلما الذين
ليسوا مجتهدين فى جميع الاعصار والامصار من غير انكار وثالثها جواز افتى
مجتهد المذهب مع عدمه اى المجتهد المطلق للضروره اما مع وجود المجتهد
المطلق فلا يجوز لكونه عملا بالاضعف مع امكان الاقوا وقد يجاب بمنع
كون مجتهد المذهب اضعف لانه احق على المسفتى باتباع ظنه فاذا علم ان
هذا عالم بمذهب امامه يتبع له وذلك مجتهد مطلق كان فتوا صاحب مذهبه
وان لم يكن مجتهدا ارجح عنده من فتوا المجتهد المطلق ورابعها المنع من فتوى
المجتهد فى المذهب واليه ذهب ابو الحسن البصري وكثير من اصحابنا وقوله
كالعامى اشاره الى ما تمسكوا به بيانه انه لو جاز للعالم غير المجتهد لجاز
للعامى لانهما فى النقل سوا ورد بالفرق فان الدليل هو الاجماع وقد
جوز للعالم دون العامى والفارق علم المآخذ واهليه النظر وفى جواز
تقليد المفضول مع وجود الافضل قولان احدهما الجواز وهو مذهب
ابى الحسين البصرى للوقوع بلا نكير يعنى انه اشتهر انما المفضولين من الصحابه
والتابعين من غير انكار ولقوله صلى الله عليه واله وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم
لما خرج العوام بانهم مقلدون بقى معمولا به فى المجتهدين من غير فصل بفصل
وقد يمنع عدم الانكار لتخطئه بعضهم لبعض وتخطئه المتبوع تستلزم تخطئه
التابع ولو سلم فانما ترك لانه لا يجب على العالم ان يبحث عن وجه اختيار العامى
لفتوا هذا دون ذاك حتى ينكر عليه ترك النظر فى الفضل واذا لم يبحث لم يظهر
له جهاله فترك الانكار لا يخولنا انه قد نظر واتبع الراجح فى ظنه لا لتشريع اتباع
المفضول واما الحديث فقد بينا فيما سبق ظنيه فانما يفيد من المقالد وثانيها
المنع من تقليد المفضول فيجب عليه الاخذ بقول الاكمل علما وورعا

وهذا مذهب المؤيد بالله عليه والى طالب والمنصور بالله والشيخ الحسن
ومقتضى كلام الرازي قال الدواري واحسبه قول جميع الاصوليين
الا الشيخ ابا الحسن قال الدواري هذا في العامي الذي لا يميز بين وجوه
الدلايل وادلتها واما المميز الحافظ لاقاويل العلما والخايض في ادلتهم والقادر
عليه الرجوع الى ما يقوى له من ادلة المسايل وتعليلها وان لم يكن مجتهدا كما
عليه سفهة زماننا وانما ذهب الذاهبون الى هذا القول لوجوب اتباع
الظن مع تعذر اليقين واقوال المجتهدين عند المقلد كالادله عند
المجتهد فدفع تعارضها بالترجيح وليس الا ان يكون قايله افضل في ظنه
ولا يتعدد خوله في احاد بث الامر بالاجتهاد لانه ممكنة الاجتهاد في اعلم المجتهدين
واد سهم بالتسامع والشهرة ورجوع العلما اليه واقبال الناس عليه وذلك
مما يطلع عليه بسهوله فيكون طريقا الى ظنه واذا لزمه الاجتهاد في معرفة
امر مصفيه فله ثلاث حالات الاولى ان يظهر له اعلمية احدهما فيتبع
الاعلم منهما اما اذا استويا في الورع فظاهر واما اذا كان ناقص العلم يريد
الورع فيه خلافا لمذهب الامام المؤيد بالله والشيخ الحسن وجعفيه الى
الترجيح بالاعلمية وهو قول الجمهور وذهب البعض الى الترجيح بزيادة الورع
لان شدة الورع يبعث على الاستقصا في البحث عن مناط الحكم وكلام الجمهور الى
ان المسئله مبنية على استوايهما في الورع المحتاج اليه في الاستقصا والمعرفة
لحكم المسئله بحيث لا يتتابع واحد منهما الى الحكم قبل انفا النظر خفة والزيادة
المفروضة من وراء ذلك ثم اذا استاويا في العلم وكان احدهما اشد ورعا من
الاخر كان الاورع ارجح بلا خلاف وهاتان الحالتان هما المعتمد في الرجوع
الى راي المجتهد وزاد المؤيد بالله عليه ان مما يوجب التفاوت شدة البحث وجودة
الخاطر وكون احدهما فرغ للبحث والاخر اكثر شغلا قال الدواري ويترجح
ان الاختصاص بالمنصب النبوي وجه ترجيح لمن علم اهل البيت اعلم بركه ونظاره
مقرونة بالامانة وهم مثبتون لخلاف غيرهم لشرف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فان استووا عدا العامي فيما ذكر من خصال الترجيح على بعده اي الاستوا

لان الاغلب انه لا يكاد يتفق التفاوت في المكلفين فالجمهور من الاصوليين
على التخيير للمقلد في اتباع ايهم شاء وان اختلفوا فطايفة لحيرون في كل
حادثة وطايفة لحيرون الى اول فتوى يسمعون قول صاحبها احيانا
القايلون بالتخيير مطلقا بان المستفتي لم يكن مخيرا مع استوا المفتين لعين
عليه اتباع احدهم من غير مرجح وهو يحكم باطل لان المفروض ليس بعضهم اولى من
بعض في وجوب الاتباع فان قيل استوا المجتهدين عند المقلد كاستوا
الامارتين عند المجتهد فلم خيرتم هنا لا هنا لك فقد اجيب بان المجتهد
اذا طرح الامارتين يجد مسلكا اخر وهو مقتضى العقل ولا كذلك المقلد فلو
طرحهما اسند عليه حكم الحادثة **واجيب** الاخرون بان عدم
المزية لبعضهم على بعض منع الانتقال الى غير المفتي اذ لا وجه له الا
اتباع الهوا **واجيب** بل وجهه اتباع الدليل من الكتاب والسنة والاجماع
الموجب للرجوع الى العلما والحق لا يقتضح فيه مواقعته للغرض **والحق**
انه يجب اتباع الاحوط من الاقوال فانه وجه مرجح للانتقال فيعمل بالحرام
فان تكافا فالتخيير وهذا فيما يحصه واما فيما يتعلق بالمحصومات فالرجوع
فيه الى الحاكم كيف كان قطعا لها وقوله في الاصح اشاره الى ما قيل من وجوب
التزام قول من افتى اولا والى ما قيل من جواز الاخذ بالاخف لقوله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وغيره لان من الاقوال **ونحو الرخص**
فلا يجوز ان ياخذ من مذهب كل مجتهد بالاهون لادايه الى الخروج عن الدين وهو
اجماع الامايروى عن الشيخ ابي اسحق المروزي قال المحلي والظاهر ان النقل
عنه سهو لانه قد روى عنه المصنف بذلك **وفي** جواز تقليد **الميت** اقوال
اولها **الجواز** وهو مذهب جمهور المتاخرين **للوقوع بلا نكير** فكان اجماعا
بيان ذلك ان عمل الامة في كل قطر بمذاهب الايمة كالهادي والناصر والفقها
الاربعة وغيرهم شايع لا ينكر فكان اجماعا **وثانيها** انه يجوز تقليد المجتهد
الميت مع فقد المجتهد الحي للضرورة بخلاف ما اذا لم يفقد فلا يجوز لدليل
المانعين **وثالثها** المنع من تقليد الميت وهو مذهب الاكثرين لعدم اعتبار

مذهبه لانعقاد الاجماع بعده فلو اعتبر لم ينعقد اجماع الا لاجماعهن على
احد قولي التابعين قلنا سلمنا لولا قيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد
الخلاف المستقر كما تقدم تحقيقه وحينئذ لا يلزم من سقوطه اي قول
المجتهد الميت معه اي مع انعقاد الاجماع بعده على السقوط لقوله مطلقا
يعني سواء اجمع على خلافه قوله ام لا كالامارة فانه لا يلزم من سقوطها للاجماع
على خلافها في الزمن اللاحق سقوطها في الزمن السابق بحيث يمنع العمل بها فيه
واذا ثبت جواز تقليد الميت فاعلم انه يوجد من كلام المجتهد ومذهبه
في كتاب معروف به فقد ما ولمثله النبي يجوز لمن نظر فيه ان يقول قال
فلان كذا فان لم يسمعه من احد يخبر جامع الهادي الى الحق عليه السلام لان وجود
على هذا الوصف بمنزله الخبر المتواتر والاستفاضة ولا يحتاج سئله الى اسناد وربه
اي في تقليد الميت اقوال اخر غير ما تقدم منها قول بعضهم بالجواز ان قلده
في حوته واستمر عليه بعد وفاته لا غير وقول اخرين بانه اولى من تقليد الحي
لانه يومن فيها يغير الاجتهاد مع اختصاص الاول بكونه يصدق عليه انه قد
قلد حيا وقول اخرين بانه يجوز اذا نقله مجتهد في مذهبه لانه لمعرفة
مداركه يميز بين ما استمر وما لم يستمر عليه فلا يقلد لمن يقلد الا ما استمر
عليه **مسئلة** ذهب كثير من متاخري اصحابنا وغيرهم الى ان التزام مذهب
امام واحد كالهادي عليه السلام اولى من عدم الالتزام لالحاق البعض له
اي للالتزام كالامام المنصور بالله وشيخ وغيرهما فيكون الالتزام اقرب
الى الاخذ بما يقرب من الاجماع لان الاكثرين بين واجب ومندوب وبالوجوب
وغوض احتجاجهم على ما فهمه بالحاق البعض للاكثر من اقوال المجتهدين
كوالدنا المنصور بالله عليه السلام وغيره وله فيه تفصيل مبسوط في ارشاده
وقد اختلف في كونه اي المقلد يصير ملتزما او غير ملتزم فعلى الاول يكون
ملتزما اما بالعمل فما عمله خاصة كما ذهب اليه الجمهور فاذا عمل العامي قول
مجتهد في حكم سئله فليس له الرجوع الى غيره عنه وحكى شارح المختصر وغيره
الاتفاق على ذلك او يكون ملتزما بالفتيا فقط فاذا استفتى عاميا مجتهدا

فحكم

في حكم لم يكن له ان يسئل غيره في ذلك الحكم ولا غيره بل يجب عليه العمل
في سائر الاحكام الشرعية وينسب هذا القول الى المنصور بالله عبد الله بن حمزة
عليه السلام واحتج له بان بان المقلد في اختياره من يقلده منزله المجتهد
في ترجيح الامارات فمتى اختار عالما لفتواه وقضائه ذلك العالم بمنزلة
الامارة الراجحة عند المقلد ورد بان الاجماع على خلافه للقطع بان الناس
في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سؤال مفت بعينه وقد
شاع وتكرر ولم ينكر او يكون ملتزما بالافتاء مع صحة قول المفتي عنده في صحة قول
المفتي في نفس المستفتي كان ملتزما واجبا عليه الاتباع له في جميع اقواله وينسب هذا
القول الى ابن السمعاني وشبهه وجوابها بوجد مما سبق او يكون ملتزما مآليه
للالتزام فاذا انوى التزام مذهب امام معين لم يجز له مخالفته وهو مذهب
الامام المهدي والامام شرف الدين وغيرهما ويوجد محتمة وجوابها مما سبق
او يكون ملتزما بها اي بالبنية مع الشروع في العمل فمتى صار ملتزما قبل تمامه ولان
السمعاني قول اقرب من هذا وهو انه يصير ملتزما بالفتوى مع الشروع في العمل
او يكون ملتزما بالبنية والشروع في العمل فاذا شرع في العمل بقول
مجتهد او نواه لم يجز له العمل بخلافه وهذا قول الحاكم او يكون المقلد غير
ملتزم بها يعني ان المقلد لا يصير ملتزما بشئ مما ذكر وانما يجب عليه الترجيح
بين المجتهدين كما سبق وقوله خلاف يبتدا خبره ما تقدم من قوله وفي كونه
يصير ملتزما والامام شرف الدين عليه السلام كلام في الفرق بين الملتزم وغيره
حاصله ان الملتزم هو من نوى الالتزام لمذهب معين والمقلد العامل به والصحيح
ان الملتزم والمقلد متحدان في المعنى على ما ذكر من الخلاف ولا فرق بينهما
الا عند من يشترط اللزوم بالالتزام لانه يجعل العامل مقلدا ولا يجعل الالتزام
معتبرا وبعده اي بعد التقليد والالتزام باي هذه الوجوه على الخلاف فهما
لزوم الانتقال الى تقليد مجتهد اخر لان قول المجتهد عند المقلد كالدليل عند
المجتهد فلا يجوز له الرجوع كما لا يجوز للمجتهد الا لسقوط في الاول او لرجحان غيره
حينئذ كما تقدم وفي قوله لرجحان غيره تنبيه على ان المراد بالسقوط المرجح

كان نظيرا للمقلد زيادة عن من قلده في العلم او الورع او غيرهما من الصفا
المقتضية للترجيح فانه يجب حينئذ الانتقال الى تقليد الراجح على المختار
كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الامارات وان كان مرجحها متخيرا

المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب

في المعادل وهو في اللغة المساوي وفي الشرع استواء الامارتين
عند المجتهد بحيث لا تثبت في احدهما فضل على الاخرى والترجيح وهو في
اللغة في احد جانبي المعادلة ومنه قوله عليه السلام زن وارجح وفي الشرع
تقويه احد الامارتين على الاخرى لاقترانها اي احد الامارتين بسببها اي
سبب التقوية وهو وجود فضل في احدهما **مسئلة** لا يتصور
تعادل فيما دلالته قطعيته اذ لا تعارض بين قطعيين للزوم التناقض
لان الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضا فلو وجدا لثبت مقتضاهما
ولا تعادل ايضا بالمعنى الذي ذكرناه بين قطعي وظني لاسقاط الظني
بالقطع بالنقيض واما التعادل بين الظنيين فقد يكون في نفس الامر وقد
يكون في نظر المجتهد اما التعادل في نفس الامر ففيه قولان احدهما المنع
وهو مروي عن الامام يحيى واحمد بن حنبل وابي الحسين والشيخ احمد صاحب
الجوهرة وانما منع للزوم العبث بيان ذلك ان المجتهد اما ان يحب عليه العمل
بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا يجب والكل باطل فالاول للتناقض
والثاني للتحكم والثالث لاستلزام التخيير بين الاباحة والحرمة وهو عمل في الشرع
بالشهوة وبين الحرمة والوجوب وهو ترك لهما والرابع للعبث والثاني الجواز
وهو قول الجمهور وذلك **لعدم دليل المنع وقد نظن** لما سبق من الدليل
وقولهم لا تسلم الحصر فيما ذكر من الاقسام لوجود قسم اخر وهو العمل بمجموعهما وذلك
بان يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ يتوقف المجتهد او يخير ترجح الى الحق
لبطلان حكمهما مع التوقف لان المجتهد حينئذ يطرحهما ويرجع في الحادثة
الى غيرهما من الشرع او العقل وللزوم ترجيح الاباحة على الحرمة مع التخيير او ترك
الوجوب والحرمة وقد ثبت بطلان ذلك واما التعادل بين الامارتين

في نظر المجتهد بحيث لا ترجح احدهما على الاخرى عنده فالمخير ابدا فاذا عمل
فما تعارضا فيه بغيرهما من شرع او عقل وهذا مذهب اصحابنا واكثر
الفقهاء وفي التخيير بينهما كما ذهب اليه القاضي ابو الطيب الطبري والحنابلة
للزوم الترك للامارتين من حيث كان مدلول احدهما واجبا والاخر
محظورا لان العمل بامارة الوجوب يرفع التحريم والعمل بامارة التحريم
يرفع الوجوب او لزوم الشهوة في الشرع حيث كان احد مدلولي الامارتين
اباحة والاخرى تحريما فان العمل بامارة الاباحة حينئذ اتباع للشهوة
في الشرع وعلى القول بالتخيير يعمل المجتهد والمستفتي فيما يتعلق به تاما
في غير الخصومات اذ لو خير الخصمان بطل نصب الحكام فعلى هذا الحاكم
يأخذ الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالاخرى **وأما فروع**
من المعادل وبيان ما يصح فيه وما لا يصح فيه اخذ في بيان الترجيح
بين الامارات الموصلة الى المقصد بقانون الشريعة وهو على اقسام لانه اما
بين معقولين او معقولين او مختلفين والكلام في ترجيح الحدود
وان كان مختلفا بالمقدم على الكلام في ترجيح الادلة الطنية لان الاول
يوصل الى المقصود والثاني الى المقصدين والمقصود مقدم على المقصدين طبعا
فلنقدم عليه وضعا لكن لما كان الاهم الغرض الاهم في هذا الفن هو الكلام
على ترجيحات الادلة لكونه اكثر في المباحثات الفقهية من الحدود واشد حاجة
قدم الكلام فيه **واعلم** ان التعارض يكون في نوع واحد كظاهرين من
الكتاب او السنة او الاجماع او المعقول ويكون في نوعين وقد اقتصر في المقصد
على ذكر المقصدين الاولى المنقول والمعقول لمعرفة تقدم ما تقدم منهما مما سبق
تارة يأتي ان شاء الله تعالى **وينبغي** ان يشار في الشرح الى ما في ذلك اشارة
خفيفة تسهيلا على الطلاب فنقول اما التعارض الواقع بين الظاهرين
من الكتاب والسنة فان كانت السنة متواترة فهي كالكتاب وان كانت احادا فان
تساويا في المتن وفيها ترجح الى المرجحات الاخر فالكتاب اولى لتواتره وان كان
متن قطعيا دون متنه فالسنة اولى من ظاهر الكتاب كالخاصة وهو عام او مؤيد

وهو مطلق او منحه المدلول وهو منعدده او صريحة الدلاله وهو بحسنه
الاشاره والاقتضا او التنبيه او الايما او المفهوم او مخالفه لدليل اخر
كما جي وظاهره على خلافه او غير ذلك مما تقدم مفصلا والوجه في ذلك
ان نطرق الخلل الى السنه انما هو من جهة ذهول الراوي وغفلته عما رواه
واما ظاهر الكتاب فالخلل يتوجه من جهة الى وقوفنا على جهة الدلاله او جهة
المعارضه او دليل التاويل واحتمال هذه اقرب من احتمال الغفله في حق
الراوي المعروف بالعداله والفقه وكثره البحث واما التعارض بين الظاهرين
من الاجماع والكتاب فالكلام فيه كما سبق سواء كان الاجماع متواترا او احادا
الا ان الاجماع قد يترجح بكونه غير قابل للنسخ بخلاف الكتاب وهكذا الكلام
في التعارض بين السنه والاجماع ثم قدم الكلام في الترجيح بين المتقابلين
على القسمين الاخرين لاتصاله المنقول في الاحكام الشرعيه فقال **مسئله**
يجب ان يطلب الترجيح بين الامارتين ليعمل بالراجح ويطرح المرجوح
وسواء كان دليل الرجحان قطعيا او ظنيا وخالف الياقلاني فيما رجح بالظن
هذا **ان تعذر الجمع** بينهما من كل وجه بان يفيد احدهما خلاف ما افاده
الاخرى لان امكن ولو من وجه بان يحتمل احدهما تاويلا يوافق الاخرى
كحديث فيما سقت السما العشر مع حديث ليس فيما دون خمسه اوسق صدقه فالاول
شامل لما دون خمسه اوسق وغيره حملناه على عفو جمعا بين الدليلين ولو كان
المتقابلان من الكتاب والسنه فان العمل بهما من وجه اولى من اطراح احدهما
وذهب البعض الى تقديم الكتاب محتجا بحديث معاذ المتقدم ولا حجه فيه
لان معاذ انما اراد العمل بالكتاب حيث وجد حكم الحادثه فيه فقط وبالسنه
حيث وجد الحكم فيها ولو سلم فهو محمول على تقديم الكتاب على السنه على فرض
تعارضهما من كل وجه وذهب اخرون الى تقديم السنه لقوله تعالى لتبين
للناس وجوابه ان المعارض للكتاب من كل وجه غير مبين له مثاله قوله تعالى
الا ان يكون ميته مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في البحر هو الطهور ماؤه والحل
ميته فحملنا الاباحه على ميته البر لتبادره الى الاذهان جمعا بين الدليلين

وانما

وانما ان لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه فالترجيح ان كان بين طرفين
متقابلين من نوع واحد فيه اربعه اقسام تشمل فيها الكتاب والسنه
والاجماع الا الترجيح بحسب الراوي فانه لخصص بالكتاب والمتواتر
من السنه اولا الترجيح بحسب السند وهو الطرق الى ثبوت المتن وثانيها
الترجيح بحسب المتن وهو نفس الدليل من امر او نهي او عموم او خصوص
او اجماع او غير ذلك وثالثها الترجيح بحسب الحكم المدلول كالحظر والاباحه
ورابعها الترجيح بحسب الخارج وقد جمع كلا منها في مسئله اما السند
فيرجح فيه **بكثره الرواه** لافاده كل واحد منهم الظن وزيادتهم تزداد
الظن قوه حتى ينتهي الى التواتر وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه الكرخي
وقد اشار الى خلافه بقوله **قيل يرجح في الشهاده** يعني يرجح بالزياده للزوم
مثل ذلك في الشهاده والتالي باطل اما الملازمه فلان المفروض ان الزياده
لم يخرجهما عن حد الظن واما التاليه فبالاتفاق **ويرد بالفرق** بان باب
الشهاده اضيق فلس كل ما يرجح به الروايه يرجح به الشهاده ولذا اعتبر لفظها
حتى لو اتى العدد الكثير بلفظ الاخبار لم يقبلوا ويرجح شهاده الناقلو
كثرت فكانت الشهاده مستنده الى توقيفان تعدد به **ويرجح فيه بعلم الفقه**
في احد الراويين فان العالم اذا سمع ما لا يجوز اجراوه على بحث عنه ونظر
في سببه فيطلع على ما نزل الاشكال وقيل لا يرجح به الا فيما يروى بالمعنى **و**
علم العربيه ليمكنه التحفظ في مواضع الغلط وارد عليه ان النحوي يعتمد
على لسانه فلا مبالغ في الحفظ وفيه نظر لان علمه ينبهه على مواضع الغلط
فيتحفظ عنها **ويرجح بزياده الورع والضبط والفطنه وحسن الاعتقاد والله**
لكل من هذا في صفه من هذه الصفات يرجح خبره على خبر مقابله **ومن وجوه**
الشهره احدها اي احد هذه الاوصاف المتقدمه فاذا كان احد الراويين
اشهر بشي منها وان لم يبلغ رجحانه فيها فان حديثه يكون اولى لان الشهره
يفيد الظن الراجح **ومنها الاعتماد على الحفظ** وبذكر السماع للحديث لا على
الخط او النسخه قال الاموي رحمه الله تعالى وفيه احتمال **ومنها**

باستواء العقل فان خبر من كان كامل العقل ارجح من خبر من اختلط عقله
في اخر عمره وهذا دونوا في المختلطين ومنها موافقة العمل فخبر العامل بروايته
نفسه ارجح من خبر من لم يعمل بروايته اولم يعلم انه عمل بها لان العمل بالرواية
يضعف وهم الكذب فيها ومنها مصاحبة الفقه فخبر صاحب الفقه المباشر
لها ارجح من خبر غيره لكونه اعرف بما روى كرواية ابي رافع رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال
قال وكنت انا الرسول بينهما اخرجه احمد والترمذي وحسنه فانها ترجح
على رواية ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وآله وسلم تزوجها وهو
محرم اخرجه الجماعة ولهذا قال ابو داود قال ابن المسيب وهم ابن عباس رضي
الله عنهما في تزويج ميمونة وهو محرم وكرواية ميمونة رضي الله عنها قالت
تزوجني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن حلالان بسرف اخرجه
مسلم وابو داود والترمذي وبنى بها حلال ومات بسرف ودفنا في
الظلة التي بنى بها فهذه الرواية ارجح من رواية ابن عباس رضي الله عنهما
لكونها المباشرة للقصة ايضا ومنها المشافهة من الراوي بروى عنه بان
لا يكون بينهما حجاب كرواية القسم عليه السلام عن عايشة رضي الله عنها ان
بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا فمن رواه مسلم فانها ترجح على رواية الاسود
عن عايشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها حرا لمشافهة القسم من محمد بن ابي بكر
لعمته دون الاسود لانه كان بكلها الا من وراء حجاب ومنها القرب بان يعبر
الراوي من المروي عنه بان يصرح بانه كان عند النخل قريبا دون الاخر
كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وآله وسلم ازره الليلة على رواية
من روى انه نثاها اي قرن لانه روى ان ابن عمر كان بحذائه حين لما فالظاهر
انه اعرف ومنها التقدم في الاسلام كاكابر الصحابة رضي الله عنهم فان روايتهم
تقدم على رواية الاصاغر منهم لقرب الاكابر من مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
في الاغلب فالظاهر انهم اعرف هذا كلام الجمهور من اصحابنا وغيرهم وعن احمد
انه يقدم الاكثر فالاكثر فتقدم رواية الخلفا الاربعة على غيرهم قالوا

ولذلك

ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الراوي ويقبل رواية ابي بكر من غير
تحليف • وقد عكس هذا القول في بعض صوره العامة فقضوا بتقديم متاخر
الاسلام على رواية مقدمه لان متاخر الاسلام يحفظ اخر الامرين من رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا قال ابراهيم النخعي كان بين هم حديث
جرير البجلي في المسح على الخفين لان اسلامه كان بعد نزول المايدة قالوا وفي
معنى متاخر الاسلام متاخر الصحبة ولذلك قدموا رواية ابن عباس رضي الله عنهما
في الشهد على رواية ابن مسعود والقول الاول اولى لان المقدم في الاسلام
اعرف واشد تحرزا وتصونا لان مادة اصالته في الاسلام وقول ابن عباس كنا
ناخذ بالاحدث فالاحدث معناه بتقدم المتاخر بقرينة على المتقدم والله اعلم
ومنها شهرة الغير لان اهتمام الغير بالصون والتحرز وتحفظ الجاه اكثر
ومنها عدم اللبس بضعف فيقدم رواية من لا يلتبس امره بمن هو ضعيف الرواية
على رواية من يلتبس بذلك لكون الاول اغلب على الظن ومنها التجمل بالغا
يقدم رواية من يحمل الحديث بالغا على رواية من حمله صغيرا قطعا او احتمالا
لخروج الاول عن الخلاف فيكون الظن به اقوى ومنها شهرة العدالة فيقدم
حديث مشهور العدالة وهو الذي لا يحتاج الى تزكيه كاية الحديث وغيرهم
ونحوهم ممن اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته بالتعديل ومنها كثرة المزكين
واعدليتهم وا وثقيتهم فمن كان مزكوه اكثر واعدل او اوثق كان حديثه
ارجح من مقابله فان اختلف الصفتان بان كان مزكو هذا اكثر ومزكو
هذا اعدل او نحو ذلك فموضع اجتهاد ومن جهات الترجيح صرحيا اي صريح
التزكية فمن كانت تزكيته بالصريح من الفاظها فحديثه على حديث من كانت تزكيته
بنفس الحكم بشهادته وهو اي الحكم بالشهادة مقدم على الحكم بالرواية لانه
يحتاط في الشهادة اكثر ومنها قلة الوسائط والمراد به قلة عدد الطبقات
الى منتهاه فيرجح على ما كان اكثر لقلة احتمال الخطا لقلة الوسايط ولهذا رغب
الحفاظ في علو السند وبالعوالي طلبه ومنها الاسناد فاذا تعارض المسند
والمرسل رجح المسند هذا مذهب كثير من اصحابنا والشافعية وعند الحنفية

العكس حكاه عنهم في فصول البدائع وعند القاضي عبد الجبار والشيخ الحسن
وغيرهما انهما مستويان احتج الحنفية بان الثقة لا يقول قال النبي عليه
الصلاة والسلام الا اذا قطع بقوله ولذا قال الحسن اذا حدثني اربعة نفر
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فلت قال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم واجيب باحتمال بان قطعه عن اجتهاد في عدالة الراوي والاجتهاد
يحتمل الخطا والمجتهد لا تقليد له فلا بد من ذكر الرواة ليجتهد في عدالتهم
وقد لا يعلم المرسل خرج الراوي ويعلمه المجتهد ورده بان امر الاتباع لغلبة
ظن الصدق لا سيما من المجتهد لا سيما تقليدا والتحقيق ان المرسل لا يجزم
بان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال بل ظن انه قال فلي لا ارسال الجزم
ظنه وفي الاسناد ظنون جميع الرواة وايضا عدالة من اعضل ذكره في المرسل لا تعرف
الا المرسل والمذكور في المسند يعرف عدالة جمع من يحتج من اهل الاسناد فيكون
ممن كثر مزكوه * ومنها قبل الارسال فان سال الصحابي او لا فمقبوله بالاتفاق
واعضل ذكره في المتن لقلته **وبعده ارسال التابعي** لعله الوسائط **وبعد ذلك**
ارسال من عرف من حاله **انه لا يرسل الا عن عدل** لحصول الظن بعدالة مرسله
ومنها ذكر السبب للحديث فان ذكره دليل اعتنائه وايه بالحديث وكمال ضبطه
له بقدم ما ذكر سببه على ما لم يذكر **ومنها الاسناد على رفعه** فاذا كان
احد الحديثين لم يختلف في رفعه الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم والاخر
مختلف في رفعه ووقفه قدم منهما ما لم يختلف فيه **ومنها رواية الشيخ والتلميذ**
بسبع وهكذا سائر مراتب التحمل كما تقدم فانه يقدم **كل** من سبق من قوله في قبله
الوسائط على مقابله كما عرفته مفصلا **ومنها التصريح بالسماع** من الراوي عمن روى
عنه فانه يقدم **على** لفظ **محتمل** للسماع وغيره وعلى مثل هذا سائر مراتب الفاظ
الراوي التي تقدمت **ومنها السكوت** من الرسول صلى الله عليه واله وسلم عما وقع في زمنه
عليه الصلاة والسلام **حضورا** فانه يقدم **عليه** اي على ما وقع في زمنه صلى الله
عليه واله وسلم **غيبة** اي في غيبة مجلسه وسمع به ولم ينكره اذ الفعله عما جرى في مجلسه
اقل وابعد اللهم الا اذا كان خطر ما جرى في غيبة حضرته اكد وانم من خطر ما جرى

في حضرته بحيث يكون الغفلة عنه اشد خطرا بعد فانه يكون موضع اجتهاد
لتعارض جهتي الترجيح **ومنها اللفظ على المعنى** فاذا كان احدى الروايتين
بلفظ النبي صلى الله عليه واله وسلم والاخرى بالمعنى كقول الراوي امر او نهى
قدمت الرواية باللفظ على المعنى لاحتمال ان يكون سمع ما ليس نهيا فظنه نهيا او سمع
لفظ الامر والنهي من النبي صلى الله عليه واله وسلم فظن الامر بالشيء نهيا عن اضداده
وان النهي عن الشيء امرا باحد اضداده فكان بظن نقل الحكم الى الرواية بالمعنى اقرب
ومنها القول فالفعل فالتقرير اما القول فلفوته ودلالته ولهذا اتفق على
حجيته دون حجية الفعل واما تقديم الفعل على التقرير فلان الغفلة عن فعل
الغير اكثر من الغفلة عن فعل النفس **ومنها عدم انكار الاصل** لرواية الفرع
عنه فان ذلك جهة ترجح لما لم ينكر **على الاخر** وهو الذي انكر الاصل انكاره
نسيان ولو وقف لا انكار جزم وتكذيب لما تقدم من ان ما انكره الاصل انكاره
تكذيب غير مقبول وذلك لكونه مع عدم الانكار اغلب على الظن منه مع
الانكار ولان ما انكره الاصل انكار توقف مختلف فيه **مسئلة** **ومما**
جهات الترجيح بحسب المتن **منها النهي فالامر فالاباحة** اما ترجيح النهي
على ما بعده فلانه لدفع المفسدة والامر لجلب المصلحة ولما ادركت الجهتان اولى
تقديما لما عرف من ابتناء الاحكام على المصالح والعقلاء يدفعون المفاسد اشد اهتمامهم
بجلب المصالح ولهذا كان شرع العقوبات لفعل المحرم اكثر منها لترك الواجب
ولان اقتضاء الحرمة الى مقصودها اتم لانه يحصل بالترك مع القصد وعدمه
بخلاف فعل الواجب ولان النهي للدوام دون الامر ولفعله بجاهل لفظ النهي
دون الامر لما عرف من نهاية المعاني المجازية في الامر على المعاني المجازية
في النهي ونهاية ما اختلف فيه من معاني الامر الحقيقية على معاني النهي الحقيقة
واما ترجيح الامر على الاباحة فللاحتياط لاستواطر في المباح دون المأمور
به وقيل بالعكس لوجود معناها وكثر معاني الامر واستلزامه تقديمه تعطيل
الاباحة بخلاف العكس لان ترجيح المبيح فيه تاويل الامر بصرفه عن ظاهره والتاويل
اولى من التعطيل ولاشتماله على مقصود الفعل والترك ولاشك ان تحقيق الاجتهاد

ارجح ومنها الاقل اضمارا على الاكثر اضمارا كما ذكرناه من كون النهي للاضمار اولى من الامر والاباحة اقل اضمارا منهما فالاول جهة ترجيح وان عارضتها جهة ترجيح اخرى ومنها الحقيقة الشرعية فالعرفية فاللغوية فالمجاز كما اذا كان لفظ واجد له مدلول لغوي وقد استعاره الشارع في معنى اخر وصار عرفا له فانه اذا اطلق الشارع ذلك اللفظ وجب حمله على عرفه الشرعي دون المعنى اللغوي لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق لفظا وله موضوع في عرفه انه لا يريد به غيره وقد سبق له مثالان وهكذا الكلام في لفظ له محملان عرفي ولغوي او حقيقي ومجازي فانه يقدم العرفي لكونه اشهر على اللغوي والحقيقي لما تقدم على المجازي وهكذا اذا تعارض لفظان حقيقي ومجازي ومنها جهات للترجيح اشار اليها بقوله وهو اي المجازي يقدم لرجحان دليله او شهرته او قربه جهة او شهرة مصحح او قوته او قربه على مثله في المجازية يعني انه اذا تعارض لفظان مجازيان فللترجيح بينهما وجوه منها ان يكون دليل احدهما ارجح من دليل الاخر كان يثبت احدهما بنص الواضع او نصف النبي والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق بكون الاخيرين من ادلة الضعف على ما سبق ومنها شهرة احد المجازين على الاخر فان الشهرة توجب الترجيح لعدم افتقاره الى القرينة حينئذ او لقلة افتقاره اليها فان الشهرة تستلزم اما عدم الافتقار كما اذا كان مجازا منقولا او قلة الافتقار اليها كما اذا قارب حد النقل ولم يبلغه كما اذا قيل من نحو ط بعليه الوضوء من نزف دلا وضع عليه وان لفظ الغائط في الحدث من البراز ومنها ان يكون احد المجازين اقرب جهة الى الحقيقة من الاخر كما اذا بعدت الدار فان جعله مجازا من نفي الصحة اولى من جعله مجازا من نفي الكمال لان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي الكمال ومنها ان يكون مصحح احد المجازين وهو العلاقة مشهورا دون الاخر ومنها ان يكون المصحح في احد المجازين قويا كان يكون العلاقة بينه اقوى من علاقة الاخر كاطلاق السبب على المسبب فانه اقوى من اطلاق المسبب على السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد بدون سببه الخاص بان ثبت سبب اخر ومنها قرب المصحح كالسبب الذي

بلا واسطه والسبب الذي بواسطه فان الاول اقرب من الثاني فهذه ست جهات لترجيح المجاز على المجاز ومن وجوه الترجيح اللفظ الاشهر مطلقا اي في اللغة او في العرف او في الشرع فانه يقدم على غيره منها انه يقدم غير المنقول شرعا وموكدا لدلالة كل على مقابله فمقابل الاول المنقول شرعا ومقابل الثاني غير الموكدا تا الاول فلان ما استعمله الشرع من غير تغيير للوضع اللغوي يكون العمل به اولى مما استعمل مع تغيير وضعه ولان وجوه اللفظ الشرعي على المنقول وجواز استعماله خلافا للخلاف اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي واما الثاني فوجه الترجيح فيه ظاهر والتاكيد دلالة وجوه احدها اللفظين دالا على مطلوبه من وجهين او من اكثر والاخر لا يدل الا من جهة واحدة فالذي كثرت جهة دلالته اولا لانه اغلب على الظن وثانيها دلالة لفظ احدهما مكررا دون الاخر كما في قوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل مع حديث الايم احق بنفسها من وليها فانه وان سلم دلالة المخصص على مطلوبهم انها تزوج نفسها كان هذا مقدما عليه لتاكيده وثالثها ان يكون دلالة احدهما بالمطابقة فيقدم على ما يدل بالالتزام لانها اضبط ورابعها ان يتاكد حكم احدهما بدلالة السياق فيقدم على ما ليس كذلك ومنها ضرورة الصدق على الشرع فاذا تعارض نصان دلا بالاقتضاء والمدلول عليه بالاقتضاء لازم غير مقصود بنوع الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه يحوج رفع عن امتي الخطا والنسيان ونحو واسال القرية ونحوها عفو عند عنى على الف فما يتوقف عليه الصدق وكذا الصحة العقلية مقدم على ما يتوقف عليه الشرع لان مراعاة الصدق او الصحة العقلية اهم ومنها اسقاط العبء على غيره فاذا تعارض ايما ان وقد عرف ان الايما اقتران وصف بحكم لو لم يكن لتعليله لكان بعيدا فالبعد اذا لم يخل الى لزوم العبث والحشو كان نزيه كلام الشارع عنه اولى مما اذا لم يلزم منه الا الاعراض عن السائل او كون ما يترتب عليه الحكم غير علة الى غير ذلك مما سبق ومنها الاقتضاء فالايما فالاشارة فالمفهوم الموافق فالمخالف فهذه مراتب الترجيح اما الاول

فلان نفي الصدق او الصحة العقلية او الشرعية ابعد من انتفاء قصد هذه
الامور واما الثانية فقدمت على الثالثة لاختصاصها بقصد المتكلم واما
الثالثة فلما في الرابعة من الاختلاف وبجوز الا تكون اولى او مساوية واما
اختلف في الحالف قيل العمد بالخطا والنسيان بالمعفوة في وجوب الكفارة
واما الرابعة فلان مفهوم الموافقة اقوى من مفهوم المخالفة ولهذا لم يقع
فيه اختلاف من جهة العمل وان اختلف فيه من جهة كون دلالته بالمفهوم
او بالقياس او بالمجاز بالقرينة او بالنقل العرفي لخلاف في مفهوم المخالفة فالحاصل
في العمل به ظاهر واختار الهندي ومن وافقه ان مفهوم المخالفة ارجح من
مفهوم الموافقة قالوا لان المخالفة يفيد تاسيسا لخلاف الموافقة وفيه نظر
بل كل منهما يفيد تاسيسا لخلاف الموافقة وفيه نظر بل كل منهما يفيد التاسيس
غايته الامران ما يفيده المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما يفيده الموافقة
موافق له والحاصل نوع المنطوق والمفهوم في مفهوم الموافقة دون مفهوم
المخالفة لاخرجه الى التاكيد ومنها الخاص فانه يرجح على العام اذا تعارضا
لانه اقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتماله لتخصيصه منه
وهكذا الخاص من وجه يقدم على العام من كل وجه وهكذا اذا تكرر في احدهما
لتخصيص العام وفي الاخر تاويل الخاص قدم لتخصيص العام لكثرته ومنها
المعد فانه يقدم على المطلق لمثل ما ذكر في العام والخاص ومنها العام
ومنها المطلق اذا كان الاول غير مخصص والثاني غير مقيد فانه قد
كل مما ذكر على مقابله لان العام المخصص مثله المطلق المقيد مختلف
في حجية كخلاف العام والمطلق المطلقين ولانه لا خلاف في ان العام الذي
لم يخصص حقيقة كخلاف ما خص منه فان فيه الخلاف وقد علم ان الحقيقة
مقدمة على المجاز ومنها العام الشرطي كمن وما واي الشرطيات على غيره
يعني انها اذا تعارضت صيغ العموم وضع الشرط الصريح يقدم على غيره كالنكرة
في سياق النفي لان يفيد التعليل لخلاف غيره وما كان للتعليل فهو اولى على
المقصود فلو الغى العام الشرطي كان الغاء للعلة وغير العام الشرطي لا يلزم

من الغايه الغاعلته ولا يخفى انه قد لا يصح للتعليل نحو من فعل كذا
فلا اثم عليه فلعل الكلام حيث يصح للتعليل والله اعلم وقيل ينبغي
ان يكون المراد بتقدم الشرط على النكرة المنفية نحو لا التي لنفي الجنس اذ
التي لها نص في الاستغراق ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
لا ريب فيه ان قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه ولاجله
عكس بعضهم فقال بتقدم النكرة على العام الشرطي وظاهر اطلاقات
الاصوليين ان النكرة المنفية تقدم على كل لفظ وفيه نظر فانه قد جرى
بعضهم الاتفاق على ان لفظ يقدم عليها والظاهر ان تقدم ما تقدم من
العام الشرطي والنكرة المنفية بلا التي لنفي الجنس ولفظ كل موضع اجتماعهما وكل
منهما مقدم على ما يعم بالقرينة كالجمع المحلى باللام اتفاقا فان قيل قد
تقدم انها جميعا حقيقتان في العموم والحقيقة عينه عن القرينة قلنا اما اذا
كانت مشتركة كذو ان اللام والموصول والمضاف الى المعرفة فخاجة الى القرينة
ظاهرة والا فاللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى
تعارض المعنى الحقيقي ولا شبهة حينئذ في احتياجه اذا اريد معناه الحقيقي
الى القرينة ومنها الجمع المعرف باللام او بالاضافة والاسم الموصول كمن وما
الموصولتين وهكذا الاستفهاميتان فانها تقدم على الجنس المعرف باللام او
بالاضافة لان تلك لاحتمال العهد ولحمله على بعض بخلاف اسم الجنس المعرف
فان احتمال العهد فيه قريب لكثرة استعماله في المعهودة فكانت دلالته على
العموم اضعف قالوا والجمع المعرف يرجح على الموصول ونحوه لانه اقوى في العموم
لامتناع ان يخص الى الواحد دون من وما الموصولتين والاستفهاميتين وفي
هذا التعليل نظر لان امكان التخصيص الى الواحد لا يخرج العام عن كونه
دلالة قوية والا لزم ان يقدم على العام الشرطي ولو قيل بان ما ومن ارجح
من الجمع المحلى باللام لكون دلالتها على العموم بالوضع والجمع المحلى بقرينة الام
لكان وجها ومنها الاجماع الظني فانه يقدم على غيره من سائر الادلة
الظنية كالخبر الاحادي لان الخبر يحتمل النسخ لخلاف الاجماع ويبعد الاجماع

بالظن لما عرفت من ان القطعي يبطل معه الظن و منها الاجماع السابق
فانه يقدم على الاجماع اللاحق فاذا نقل الاجماع اجماعان متعارضا
احدهما عن الصحابة رضي الله عنهم والاخر عن التابعين قدم اجماع الصحابة
لان الظن يقضي ببطلان اللاحق لمخالفته السابق ولان السابق دايما
اقرب الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والاقرب حين بدليل خير القرون
قرني ثم الذي يلونهم ثم الذي يلونهم **واعلم** ان الاجماع الظني من جهة السند
والمتن يقدم عليه الاجماع الظني من جهة واحده واجماع الكل من المجتهدين
والعوام يقدم على اجماع المجتهدين خاصة وما انقرض فيه عصر المجمعين
على ما لم ينقرض وما لم يسبقه خلاف مستقر على ما سبقه لما عرفت من الخلاف
في اعتبار العوام واشتراط انقراض العصر ان لا يسبقه خلاف مستقر وقس على
ذلك ما سبق من الاجماعات المختلف فيها وذهب بعض الناس الى ان الاجماع المسبوق
بالخلاف ارجح لانهم اطلعوا على الماخذ واختاروا واما خذ ما اجمعوا فيه فكان
اقوى وبعض اخر الا انهما سوا لتعارض المرجحين **مسئله** و اما جهات الرجحان
بحسب المدلول فمنها الحظر فالوجوب فالكراهه اوالندب فالاباحه
فيقدم الحظر على الوجوب لما تقدم في تقديم النهي على الامر ويقدم الوجوب
على الكراهه للاحتياط ويقدم الكراهه على الندب لان الفعل حينئذ يكون
فيه شايبه مفسده وشايبه مصلحة وقد تقدم ان دفع المفاسد في نظر العقلا اولى
ويقدم الندب على الاباحه للاحتياط لان الفعل ان كان مندوبا فمن تركه احتال
بالطلب وان كان مباحا فلا احتال ان فعله وقيل الاباحه تقدم على الحظر
لاعتضادها بالاصل وهو عدم الحرج ولان العمل بالحرمة مظنة للاباحه
بالكليه بخلاف العكس كما تقدم ولان الغالب انه لو كان حراما لكان المفسده ظاهره
يطلع عليها المكلف ويقدر على دفعها ولان الاباحه مستفاده مما اخذ مدلوله
وهو التخيير بخلاف الحظر فانه مستفاد مما نزه مدلوله بين الحرمه والكراهه
وهو النهي وهذا كله لا يفيد ما الاحتياط فان ملابسه الحرام موجبه للاثم
بخلاف المباح فكان العمل بالحاظر اولى بالاحتياط لقوله صلى الله عليه وآله وسلم

دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولهذا الوطي معتقدا نسخ الحرام اثم ان
مرافي الحظر الاصل مؤكد ومخالفه موسس والتاسيس اولى من التاكيد وذهب
ابو هاشم وعيسى ابن ابان والغزالي انهما سوا لتساوي مرجحهما عندهم وفيه
ما عرفت **ومنها** الدائي والمبيح والموجب طلاقا وعتاقا والتكليفي
والاخبار فانه يقدم كل واحد منها على مقابله اما تقدم ما يضمن دراء
الحد على ما يضمن اثباته فلان الحدود تدراء بالشبهات ولان الخطي في نفي
العقوبه اولى من الخطا في اثباتها كما قال عليه السلام لان يخطي في العفو
خير من ان يخطي في العقوبه ولانه اذا اسقط لتعارض البينين مع تقدم
ثبوته فبالاولى ان يسقط لتعارض الحدين مع عدم تقدم ثبوته وعن
المتكلمين يقدم موجب الحد نظرا الى ان فايده العمل بالموجب الناسين والمقرر
التاكيد وذهب ابو طالب عليه السلام والغزالي الى انهما سوا لان الشبهه
لا تؤثر في ثبوت مشروعيته بدليل انه تثبت بخبر الواحد والقياس مع قيام
الاحتمال وانما تسقط الشبهه الحد اذا كانت في نفس الفعل الموجب له **واما**
يقدم ما يضمن اثباتا على ما يضمن نفيا فلاشتمال المثبت على زياده علم ولان
فايده الناسين بخلاف الناقي وذهب الامدي الى تقدم الناقي على المثبت
لاعتضاد الناقي وهو المقرر بالاصل بخلاف الناقل ولوجه اخر وهو ان العمل
بالمقرر حكم بتاخره عن الناقل فيكونان للناسين بخلاف العكس فانه يقتضي
الحكم بتاخر الناقل فيكون المقرر للتاكيد وحملهما معا على الناسين اولى من حمل
احدهما على التاكيد وذهب القاضي عبد الجبار الى انهما سوا مصيرا منه الى
ان المثبت وان ترجح بالوجهين الناقصين فالناقي يترجح ايضا بالوجهين الاخرين
فيتعارضان **مثالهما** خبر بلال ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دخل البيت
وصلى وخبر اسامه انه دخل البيت ولم يصل واما تقدم ما يوجب طلاقا
او عتاقا على ما يوجب عدمهما فهو مذهب الشيخ ابو الحسين الكرخي والى الحسين
البصري والى القسم البلخي وغيرهم ووجهه ان البينين اذا تعارضا في ذلك
كانت بينة العتاق والطلاق اولى وكذلك الحجران وذهب بعض الاصوليين

الى عكس ذلك لكون الثاني على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واشتمال اليمين المسترجح على الدليل المقتضى لنفيها بافادة الناسين وذهب السيد ابو طالب والامام يحيى والقاضي عبد الجبار والحاكم والشيخ الحسن الى انهما سواء لان كل واحد منهما مفيد لحكم شرعي ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر من هذا الوجه وتلك الوجوه متعارضة واما تقدم الحكم الكلي على مقابله الذي هو حكم الوضع فالاصوليون فيه فريقان منهم من يذهب الى ما ذكرناه لان الكلي مقصوده بالذات ويحصل للثواب واكثر من الاحكام الوضعية ومنهم من يعكس فيها بانا الى ان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه الكلي من فهمه والتمكن من فعله واما تقدم الحكم الاشق على الاخف فيه خلاف ايضا والمختار تقدم الاشق لزيادة مصلحة الاشق وكثرة ثوابه وكون المقصود اكد من مقصود الاخف وظهور تاخره لتاخر المشتملات ولهذا وجبت العبادات وحرمت المحرمات شيئا فشيئا وقيل بالعكس ذهابا الى ان الشريعة مبناها على التخفيف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت بالحنيفية السمحة ولان الحرمان يجري في الفطرة مجرى الفطام ايضا لتعلقها بالاحكام ولهذا لم يعد ذكرهم مفصلا

مسئلة واما جهات الترجيح فحسب امر خارج منها انه يقدم الموافق للدليل او لفعل الوصي كرم الله وجهه او لما ذهب اليه الاكثر او لمذهب الاعلم يقدم كل ممن ذكر على مقابله اما الاول فنحو ان يكون احد الحديثين موافقا لظاهر الكتاب دون الاخر فيكون الاول اولى بالاعتبار كحديث من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها معارضة حديث النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة لكن الاول يعضده ظواهر من الكتاب مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات وسارعوا الى مغفرة من ربكم ونحو ان يكون احد الحديثين موافقا لاحد دون الاخر كحديث لا نكاح الا بولي مع حديث ليس للولي مع الثيب امر فان الاول موافق لحديث ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ونحو ان يكون احدهما موافقا للقياس دون الاخر

وكذا موافقه احدهما لدليل العقل دون الاخر الا ان يكون مما لجوز نسخه فيه ما تقدم من الخلاف هل يعمل بالناقل او بالمقرر والوجه ان الموافقة لدليل اخر يقوي الظن بمدلول الاخر الموافق والعمل به لا يستلزم الاخلال بمخالفه دليل واحد والعكس يستلزم مخالفة دليلين وروي في فصول البدايع عن ابي حنيفة وابي يوسف عدم اعتبار كثرة الادلة واختار له واجبه لنا لا نقاوم ما ذكرناه من مزيادة قوة الظن بالكثرة واما الثاني فكتقديم روايه من روى اربعا الاول واقفه عمل على كرم الله وجهه وقد شهد له الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بكون الهدى والحق معه وشهادة الرسول ابلغ في تقوية الظن مع كثرة ما ذكرناه من وجوه الترجيح واما الثالث فنحو الموافق لعمل الاكثر على خلافه لقوة الظن في الموافق لبعد عقله الاكثر من الراجح وقيل لا يرجح بذلك لانه ليس بحجة واما الرابع فلان الاعلم اخبر بالتاويل واعرف بمواقع الوحي والتنزيل ومنها ان يقدم الدليل الراجح دليلا ناقلا والدليل المعلل على الاشر لمقصود وجهه وبابه يقول او فعل والدليل المتاخر يقدم كل مما ذكر على مقابله فاذا كان الدليلان مؤولين وكان دليل التاويل في احدهما ارجح من دليل تاويل الاخر كان الارجح دليل تاويله اولى لكون التاويل حينئذ اقرب كما تقدم وهكذا اذا كان احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم وحده فان الاول اولى لكونه افضى الى مقصود الشارع بسبب سهوله الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول المعنى ولان دلالته على الحكم من جهتين لان دلالته على العلة دلالة على الحكم ايضا بالواسطة وكذا اذا كان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه من الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يدل بعمومه على تحريم الوطء بملك اليمين وقوله تعالى وما ملكت ايمانكم يدل بعمومه على تحليله فالاية الاولى امس بالمقصود وهو بيان حكم الجمع واما ما روي عن علي رضي الله عنه قال احلتهما اية وحرمتهما اية

وترجح النجم وعثمان التحليل فهو راجح الى ما تقدم من ترجيح الحظر والاباحة
على ما سبق من الخلاف وهكذا اذا كان احدهما مفسرا من جهة الراوي بقول
منه او فعل دون الاخر فانه يقدم المفسر لان الراوي علم بمعنى الخبر فيكون
ظن الحكم به اقوى وهذا حيث كان المفسر لا يفيد اللفظ مثاله حديث ابن
عمر المتبايعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا والتفرق يحمل على التفرق بالابدان
والمفرق بالقول وقد روي ان ابن عمر كان اذا اراد ان يوجب البيع مشى
قليلا ثم رجع واصحابنا يرجحون خلافه موافقة لاطلاق الايات مثل قوله
تعالى اوفوا بالعقود الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة هي البيع والشرى
وقد حصلا بالعقد عن تراض واشهدوا اذا تبايعتم والامر بالشهادة للارشاد
للعقد وبيان الخيار بعده ينافيها وهكذا المتاخر بقرينة يحوان تكون
مورخا بتاريخ مضيق او متضمنا للتشديد دون الاخر كما تقدم او غير ذلك
من القرائن نحو حديث جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم ترك الوضوء مما مست النار وحديث ابن عباس في شاة لميمونة ماتت
فقال هلا انتفعتم بجلدها مع حديث عبد الله بن عكيم انه رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم كتب الى جهينة قبل موته ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب
ولا عصب وقد عدم من القرائن تاخر اسلام الراوي ووفق ما بينه وبين ما عدا
من الترجيح بتقدم الاسلام بان الاول فيما علم الجاء زمان روايتهما لثبات
قدم الاقدم في الاسلام والثاني فيما علم موت المسقط قبل اسلام المتاخر او ان
اكثر رواياته قبل اسلام المتاخر والغالب كالمتحقق او ان رواياته هذه قبل
رواية المتاخر ومنها العام الوارد على سبب خاص فانه يقدم على غيره
في صورة السبب خاصة لقوة دلالته عليها ولذا امتنع اخراجها بالتخصيص
والاخر وهو ما لم يرد على سبب تقدم عليه اي على ذي السبب وغيره اي في
غير السبب للخلاف في تناول الوارد على سبب لغير صورة السبب كحديث من بدل
دينه فاقتلوه مع حديث النهي عن قتل النساء والولدان الوارد في نساء اهل الحرب
مقصر على الجزيات ورجح الاول في المرتدات واما في صورة السبب فيقدم

الخاص

العام ذو السبب لانه اما خاص به على راي او واجب الدخول على راي
ولذا لا يجوز اخراجه بالتعميم **ولما فرغ من الكلام في الترجيح**
بين المقولين اخذ في الترجيح بين المعقولين كالقياسين والكلام فيه يجب
العلة نفيا ويجب دليلها اثباتا ويجب دليل حكم الاصل ويجب الفرع في بلاق
تاييل اما الترجيح بجب العلة فقال فيه **مسئلة** **ويرجح الوصف الحقيقي**
وهو الثبوتي الظاهر المنضبط المعقول في نفسه من غير توقف على عرف وشرع
على مقابله من الاوصاف كان يكون حكما شرعيا او حكمه مجردا للاتفاق عليه
والاختلاف في مقابله **وبهذه العلة يرجح الوصف الثبوتي على العدمي**
والمعنى ان القياس الذي علته وصف ثبوتي مقدم على ما علته وصف
عدمي وهكذا الكلام في سائر الاوصاف المذكورة **ويرجح الوصف الباعث**
على الامارة المجردة للاتفاق والاختلاف ايضا **والوصف المنضبط** والوصف
الظاهر على مقابلهما للاتفاق والاختلاف وقوة الظن بالانضباط والظهور
واصل الباب زيادة غلبة الظن **ويرجح الوصف المتعدد** وهو العلة المتحدة
ذات الوصف الواحد على الوصف المتعدد ذي الاوصاف لكونه اقرب الى
الضبط وابعد من الخلاف **ويرجح الوصف المؤثر** على المركب كذي الوصفين
على الاكثر كذي الثلاثة لكونه اقرب الى الضبط واسلم من ادخال وصف طردي
ويرجح الوصف المتعدي على القاصر لكونه اكثر فائدة وقيل بالعكس لان الخطا في
القاصر اقل وقيل هما سواء لتعارض الوجهين واعلم انه انما يتحقق التعارض
بين المتعديه والقاصرة فيما اذا اتحد المحل والحكم وعلل كل منهما وقلنا باستقلال
تعدد العلل او تعدد مع اتحاد المحل فترجح المتعديه حينئذ اكثر فائدة
بالنسبة الى المحل الاخر الذي وجدت فيه دون القاصرة لانها ان كانت هي العلة
ثبت له ذلك الحكم وان كانت العلة القاصرة لم يثبت واما اذا تعدد المحل
وعلل حكم بالقاصرة وحكم المحل الاخر بالمتعديه فلا تعارض بينهما في المحلين
وهو ظاهر في المحلين وهو ظاهر ولا في محل ثالث وجدت فيه المتعديه
اذ لا وجود للقاصرة فيه لانها لا تتعدى محلها والا لم تكن قاصرة **وكذا لو**

يرجح الوصف الحكمة تعدديا على مقابله وهو الاقل تعديا لان الحكمة اكثر
فايدة وزيادة الفايدة تغلب ظن الاعتبار ويرجح الوصف المطرد وهو الذي
لا يتخلف عنه الحكم اصلا على مقابله وهو المنقوض لسلامته عن المفسد وبعده
عن الخلاف ويرجح الوصف المتفق على علته وهو الذي ينفي الحكم باسقاطه على
مقابله ايضا وهكذا جامع الحكمة مانعها فكلما وجد وجدت الحكمة وكلما انتفت
انتفت ترجح على ما لا يكون كذلك لزيادة انضباط الجامع المانع وبعده عن
الخلاف وقوله على كل على مقابله معناه انه يرجح كل واحد من الاوصاف المذكورة
من اول المسالة على ما يقابله كما تقدم مفصلا وموجها واذا تعارضت
المقاصد الضرورية الخمسة وما يتبعها رجحت مصلحة الدين نظرا الى كون ثمرته
الكمال الثمرات وهي نيل السعادة الابدية ولما ثبت ان عباد مقصود من اجلها الله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل يقدم الاربع الضرورية
على الدينية لان الاربع حق ادمي تحتاج لخلاف الدينية ولذلك قدم
القصاص على قبل الردة اذا اجتمعا وخفف عن المسافر بالقصر ووجب انقاذ
الغريق ولو ادى الى ترك الصلوة ترجيحا لمصلحة النفس على مصلحة الدين
وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وان قيل ترجيحا لمصلحة واجيب
بان القصاص حق لله تعالى ولما يجر عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى
فوتها فقدم لترجيحه باجتماع الحقين واما التخفيف بالقصر وترك الصوم
فانما لزمه منه التقديم على فروع الدين ولا نزاع فيه انما النزاع في انه لا تقدم
شيء منها على اصول الدين ولو سلم لمشقة الركعتين في السفر فقط ومشقة الاربع
في الحضر فلم تختلف المقصود واما الصوم ونحوه فلم يقف مطلقا بل يخير لخلفه
كالقضا والاداء مع الانفراد وقوله فالنفس فالنسب فالعقل فالمال معناه انها
مع التعارض ترتب هذا الترتيب فمصلحة النفس تابعة لمصلحة الدين اذ بها تحصل
العبادات التي هي اساس الدين ثم النسب لان حفظه انما كان مقصودا لاجل حفظ
الولد حتى لا يبقى ضايعا لا مربي له فلم يكن مطلوبا لذاته بل لافضائه الى بقاء النفس
ثم العقل لغفلته بفوات النفس بخلاف العكس فكانت المحافظة على منع ما يفضي الى

القوان مطلقا اولى وانما قدم على ما بعده لانه مركز الامانة واساس
التكليف ومطلوب للعباد بنفسه من عين واسطه ولا كذلك المال ولهذا
كانت هذه الرتب مختلفة في العفو بان المربية عليها على عكس اختلافها في اسها
فان قيل لو لا يكون مصلحة المال كمصلحة النسب فان حفظ المال ايضا
يفضي الى حفظ النفس قلنا حفظ المال غير متحفظ لذلك وان افضى اليه في
بعض الاحوال لان المقصود منه في الاغلب بقا النفس فمن فهم خلاف حفظ
النفس فانه متحفظ لحفظ النفس ومثل تفاوت هذه الرتب تكون التفاوت
بين مكملاتها ولهذا قال والمكمل كذلك ووجه تاخرها عن الضروريات
ظاهر ولهذا لم نراع في كل ملة وقوله فالحاجي فالتحسيني معناه ان مرتبة
الحاجيه تتبع لما يقدم لزيادة مصلحة الضرورية وغلبة الظن بها ولهذا
لم يخل شريعة عن مراعاتها ومكملاتها بحكمها لان من حام حول الحمى يوشك
ان يقع فيه ثم هي سواء كانت اصلا او مكملا مقدمة على التحسينية لتعلق الحاجة
بالحاجي دون التحسيني ويرجح الوصف العام للكلي على الخاص بعضهم
لان العام اكثر فايدة وكثرتها تغلب ظن الاعتبار ويرجح الوصف المثبت
لحكم على الوصف النافي له لان المثبت افاد حكما شرعيا فكان موسسا
لخلاف النافي وقد يعكس فيقدم الوصف الخاص على العام ويروى هذا
القول عن ابي طالب وكلامه في المحرر لا يفهم الا بعد افادة الاخصية والاحصية
للترجيح ومثله في فصول البدايع للحنفية ويقدم النافي على المثبت عند ابن
الحاجب ومن معه اما تقديم الخاص فلان اشتماله على القيود المخصصة له
بالبعض يفيد زيادة الاعتبار بشانه وذلك مما تغلب ظن الاعتبار قيل وعلى
هذا وقع الخلاف بين السيد بن المويد بالله وابي طالب في تاخير القصاص
لمصلحة عامة فجوزه المويد بالله ترجيحا للعامة ومنعه ابو طالب ترجيحا
للخاصة واما تقديم الوصف الثاني على المثبت فلشوت حكمه راجحا فظاهر
واما ساويا فلما يدء بالنفي الاصلي قلنا موافق الاصل مستغنى عنه بالاصل
واعنا الثاني بالمحتاج اليه الدال وسلم تايد المثبت بالتاسيس ويستويان

وفى كلام الامدي ما يدل على استوائهما حيث قال ان الحكم لا يكون مطلوبا لنفسه بل لما يفضى اليه من الحكمة والشارع كما يريد تحصيل الحكمة بواسطة يثبت الحكم يريد تحصيلها بواسطة بعينه **و** يرجح الوصف **المطرد** فقط **على المنعكس** فقط لقوة القول بالاطراد وضعف القول بالانعكاس **و** يرجح وصف **عام المراجع** وهو المعارض على ما يقابله وهو وصف لم يعدم المعارض وان كان معارضه مرجوحا لان العدم اغلب على **و** هكذا اذا تعارض وصفان لكل منهما مراجع فانه يرجح الوصف **الراجح عليه** اى على مراجحه على مقابله وهو المراجح الذى لم يرجح على مراجحه لما تقدم **و** يرجح **قوى موجب النقض** من الاوصاف على مقابله وهو ما لم يكن موجب النقض فيه قويا فاذا انتقض علتان متعارضتان وكان موجب التخلف احداهما من مانع او عدم شرط اقوى من موجب بعض الاخرى او كان موجب بعض احداهما قويا وموجب بعض الاخرى محتملا فالمقدم الاقوى والقوى والوجه ما تقدم **و** يرجح من الاوصاف **متعدد الاصول** على مقابله فاذا تعارض وصفان احدهما له اصلان والاخر له اصل واحد قدم الاول لما تقدم اذ سبر مع الاخر سبر حكمين ثبت احدهما باخبار كثير دون الاخر وذهب المخالفون فى الترجيح بكثرة الادلة الى انه لا يرجح بتعدد الاصول **و** يرجح من الاوصاف **موافق عمل الاكثر** على مخالفه فاذا تعارض قياسان وافق احدهما عمل الاكثر دون الاخر عمل بالاول **وكذلك** كموافقة عمل الوصى كرم الله وجهه فى الجنه او الاعلم لما تقدم فى بطيء من المفوض **وقوله كل على مقابله** قد عرف معناه **مسئلة** **و** اما الترجيح بين المتعارضين يجب دليل الوصف المعلل به فانه يرجح الوصف **الثابت بالاجماع فالنص الصريح فالظاهر على مرتبه والايما كذلك فالسبر فالمناسبة فالدوران** فكل من المعطوفات دون ما قبله فقدم الوصف الثابت بالاجماع لان الاجماع لا يقبل النسخ ولهذا قدم فى نفسه على النص عند التعارض وللنص الصريح مراتب تقدم بيانها ونوجيه ترتيبها فما ثبت من الاوصاف بمرتبة منه قدم على ما ثبت بالمرتبة التى بعدها ثم الايما كذلك اى على مرتبه فيقدم ما كان الايما به الى علية الوصف بعينه ثم الى التنبيه

ثم الفرق بين الحكمين ثم ذكر مناسب مع الحكم لما يلزم فى الاولين من العبث وتاخير البيان ورجح الاول منهما لذكر العلة بعينها واما الثالث فلان الظاهر من الفرق بالوصف افادة علية والاصل عدم غيرها فكان اقرب الى ما سبق **و** اما الرابع فلان مقارنة المناسب تغلب ظن الاعتبار وقدمت هذه على السبر للنص وقدم السبر على المناسبة لان قياس السبر يضمن فى المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة وقدمت على الدوران لقوة الخلاف فى اثبات العلة به **و** قد **عكس فى الاولين** وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم النص على الاجماع لان النص اصل الاجماع وحجية ما ثبت به وامتناع تعارض النص واحتمال النسخ **و** عكس ايضا فى **الاخرين** وهما المناسبة والدوران فقال بعض تقدم الدوران لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة وجوابه ان الدوران قد يقع مع المجل وغيره من الاوصاف الطردية والظن باعتبار الشارع للمناسب اقوى من ظن اعتبار ذلك **و** اذا تعارض قياسان طرد وصف احدهما الايما الواقع مع ظهور المناسبة والاخر الايما لا غير قدم **الايما مع المناسبة عليه فقط** اى على الايما مجردا عن مناسبة لاشتراط البعض فى سلك الايما مناسبة الوصف الموما اليه **و** يرجح ايما **الدليل القطعى على ايما الظنى** والوجه ظاهر **و** هكذا اذا كان الوصفان المتعارضان طرد احدهما **للمناسبة مع السبر ومع الدوران** والاخر طرده المناسبة **فقط** قدم الامران **عليها فقط** لان الثابت بامرين اقوى من الثابت بامر واحد **و** هكذا اذا تعارض وصفان مناسبان وكانت المناسبة فى احدهما **مع الاقوى** من المسالك قدمت **عليها** اى على المناسبة اذا كانت **مع الاضعف** وهو ظاهر **مسئلة** واما الترجيح بين القياسين المتعارضين يجب دليل حكم الاصل فانه يرجح بقوة دليل حكمها فى الاصل كان يثبت فى احد الاصلين بالمنطوق وفى الاخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل **و** هكذا اذا كان دليل الحكم فى احد الاصلين مما وقع **الاتفاق على عدم نسخه** والاخر مما وقع الاختلاف فيه قدم الاول لبعده عن الخلل **و** يرجح القياس ايضا بوقوع حكم اصله **وحرمة على السنن** اى سنن القياس على ما وقع حكمه

معدولا عن السنن وهو والنظر المعقول معناه للاختلاف فيه كما سبق

و اما الترجيح بين القياسين بحسب الفرع فنرجح احدهما على الاخر بالمشاركة في العلتين اى مشاركة الفرع للاصل في عين العلة وعين الحكم فالعلة فالحكم فالجنسين اى فالمشاركة في العلة فقط فالمشاركة في عين الحكم فقط فالمشاركة في جنس العلة وجنس الحكم لاعينهما فالاول ظاهر والثاني لان العلة هي العمدة في العقد به فكلما كان الشابه فيها اكثر كان اقوى وعكس بعض الحنفية معللا بان الحكم هو المقصود الاصلي فقوة الشابه فيه اولى والثالث ظاهر والترجيح بين الاجناس فيما يحتمل مراتبها قربا وبعدا او يرجح احد القياسين بثبوته اى الحكم في الفرع جملة لا تفصيلا والقياس لمفصل الحكم لا لمحصله لان الخبر بالعكس لان اثبات تفصيل الشئ الثابت اهون من تحصيله من اصله فيكون اقرب الى الظن واسرع الى القبول والخلاف في الثاني كما تقدم

مسئلة واما الكلام في الترجيح بين المنقول والمعقول فانه يرجح الاول وهو المنقول ان كان خاصا منطوقا لكونه اصلا اولغته نظرا الحكم اليه بالنسبة الى القياس كما سبق ولا يكون كذلك فلا يحالة يكون عاما او مفهوما فالعام متقدم الخلاف فيه هل لخصص بالقياس اولى والمفهوم محل اجتهاد ومنها قوي جدا ومنها متوسط بين ذلك فالترجيح فيه انما يكون بحسب ما يقع للمجتهد من قوة الدلالة وضعفها عند مقابلة درجاته بدرجات القياس

مسئلة والترجيح يقع في الحدود السمعية كحدود الاحكام والصلاة والصوم وانما قدمت الحدود بالسمعية الطبية المتعارضة لا العقلية وانما لم يتعرض لقيد الطبية لما علم ان التعارض لا يقع فيها اذا كانت قطعية وحينئذ يقع الترجيح بين الحدين باموركثيرة كالصراحة يعني ان الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الناصة على الغرض المطلوب الدالة عليه بالمطابقة او التضمن اجح من الحد الذي يكون مشتملا على بعض تلك الالفاظ كالمجازية والمشتركة والغريبة والمضطربة والدالة على الغرض بالالتزام لقرب الاول الى الفهم وبعده عن الخلل والاضطراب و منها الاعرفية فيقدم الاعرف على الاخفى لان الاول اوفى الى الغرض المطلوب من الثاني والعلامة في شرح المختصر ما مثاله

يقدم الحسي على العقلي والعقلي على العرفي ظاهر واما تقديم العرفي على الشرعي فلعل وجهه انهما مع اشتراكهما مقابلتهما في المرجحية يمتاز العرفي بكون مقابله في الاعلب مهجورا بالمرة ولا كذلك الشرعي فكان العرفي اعرف ولم يذكر العلامة اللغوي ويمكن ان يقال مرتبته اللغوي الذي لم يطرق اليه نقل ارجح من العرفي لعدم الاحتمال فيه والله اعلم و منها الذاتية فالحد المشتمل على الذاتيات يقدم على ما اشتمل على العرضيات لانها واشركا في افادة التميز عن سائر الاعيان فقد اختص الاول بافاده تصور المحدود دون الثاني و منها الاعمية فاذا كان مدلول احد الحدين اعم من مدلول الراجح الاخر يرجح الاعم لكثرة الفايدة وقد يعكس في نحو للاتفاق على مدلول الاخص والاختلاف فيما عداه و **ههنا** ترجيحات باموره خارجة فمنها الموافقة من احد الحدين لنقل الشرع او اللغة دون الاخر فان الموافق اولى لكونه ابعد عن الخلل واغلب على الظن وصفرة الوضع دون الاخر و منها القرب منه اي من نقل الشرع او اللغة فاذا كان احدهما مناسبا للمعنى الشرعي او اللغوي دون الاخر قدم لما ذكر و منها فوة طرق الاكتساب فما كان طريق اثباته ارجح فهو اولى لقوة الظن و منها موافقة اجماع او قول معصوم او اولى واحرى لما ذكر و منها تقرير حكم خطر او دون لجدة فاذا كان احدهما مقررا لاحد الامرين والاخر لخلافه قدم المقرر لما تقدم في الخلاف ما تقدم **خاتمة للترجيح** طرق كثيرة غير ما ذكرنا ومدارها على غلبة الظن وقد سبق كثير منها لتقديم مفاهيم المخالفة على بعض وبعضها لحمل بالفهم على بعض كالجمع على الاشتراك وعدم ذلك ومنها ما لم يسبق له ذكر واعلم اعلمك الله تعالى نظر المجتهد كقدم الخبر الفصيح او الافقه كما انهما على مقابله ومارواه غير مدلسين او غير ذي اسنين على مقابله وغير ذلك و الترجيح يتعدد في المتقابلين فاذا تقابلت الترجيحات المذكورة في الدلايل والحدود وتركبت بعضها مع بعض تعسرت ترجيحات كثيرة فتعدد جدا حصرها لكنه يسهل على ذي الفطنة الاطلاع عليها اذا اذ بما ذكر مطرق الترجيح

ان شاء الى ذلك يجوز ان يكون احد المعرفين اعرف من الاخر مع كون كل منهما
اعرف من المحدود لكن المعرف الاعرف لم يكن على النمط الطبعي في الترتيب من
تقديم الجنس على الفصل وانه لم يذكر فيه الذاتيات العامة والاخر بعكسه فما
هو بالعكس اولى لحصول التعريف به مع اختصاصه بذكر الذاتيات العامة الكاشفة
عن الحقيقة المشتركة وما وقوعه على وفق الطبع ويجوز ان يكون احدهما موافقا
للنقل الشرعي بخلاف اللغوي والاخر بعكسه فان امكن تاويل احد النقلين
في احدهما رجح الاخر للجميع وكلاهما للنقل الشرعي اولا لان اهمال المنصوص على وجه
لا يمكن التعمل بها مراعاة لموافقة النقل الشرعي غير معهود هذا في المحدود وبعد
طريق الترجيح في هذا على هذا يخفى والله اعلم

المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب في احكام العقل وهي

الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة كقضاء
الدين والظلم والاحسان وسوء الاخلاق كمنطوب الوجه وغيرها مما يمدح
على فعله او تركه ولا يذم على فعله والتصرف من المالك في الملك وحدودها اي
الاحكام الخمسة تقدمت في مباحث الاحكام لان معرف الحكم قد يكون
هو الشرع وقد يكون هو العقل فنوخذ المعرفات من التقسيم السابق
هناك

مسئلة اختلف في ما لا مدرك فيه لخصوصه جهة تحسينه
له او جهة تقبيحه كالمشي بالبراري والتطلع تحت اشجارها والشرب من انهارها
وتناول ما ينفع به الحي ولا مضرة فيه على احد كالثابت في غير ملك فقوله
ما لا مدرك فيه لخصوصه معناه ان العقل لا حكم فيه على جهة التخصيص
والتفصيل في كل فعل فعل واما على جهة الاجمال فانه مدرك فيه ذلك وحكم
وهذا اختلفوا فيه على اقوال ثلثة اولها الاباحة وهو مذهب ابينا والجمهور
وثانيها الحظر وهو للبعض من البغدادية والامامية والفقها ولا يصح
الا الشرع وثالثها الوقف وهو راي الاشعري والى كل الصير في وبعض الشافعية
بمعنى لا ندري هل هنا لك حكم اولا وهل الحكم المفروض حكم او اباحة فالوا
لعدم الدليل على ثبوت حكم في ذلك بنا منهم على بطلان ما استدل به

مخالفيهم والحق خلافه احتج الاول بان ما كان كذلك يعلم الله
مضرة فانا نقطع بحسن الانتفاع به كما نقطع بقبح الظلم وحسن الاحسان
ونعلمه ضرورة من غير فرق احتج الاول انصا بانه اذا استوى جوازا
نصف نهاية الجوع بحر لا يعرف واخذ مملوكه فطر من ذلك البحر فلا قبح
يدرك بالعقل في ذلك ضرورة وتناول العبد المستلذات التي خلقها
الله تعالى من دون اذن يمنعه تناول المملوك فطر من بحر مملوك بل اقل وما
قيل من انه ان اريد الاحكم بالجرح فسلم ولكنه لا يستلزم الحكم بعدم الجرح
وان اريد خطاب الشارع بعدم الجرح فلا شرع وان اريد حكم العقل
بالتخيير نا قض لان المفروض انه تم الحكم للعقل فيه بجواز اتيان الاخر
ومنع التناقض فان المفروض ان لا حكم للعقل فيه بخصوصه لا تنافيه الحكم
العام بالاباحة كما سبق الاشارة اليه احتج الثاني وهو القابل للخطر
بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه لانه المفروض فيقبح فلنا لا نسلم
قبح التصرف في ملك الغير مطلقا وانما يقبح لو ضر اي المالك لانه فيما
لا ضرر فيه منزه عن الضرر **مسئلة** ويقسم حكم العقل الضروري الى الحاجي
الى دليل ونظري يحتاج اليه ومن الاول وجوب شكر المنعم عند عامة
العدلية فلا يحتاج الى دليل وخالفت الاشاعرة وهذا قيل في الاحتجاج
لهم لو وجب لكان الوجوب لغرض لكنه ليس لغرض اما الاولى فلانه لو لاه
لكان الوجوب اي الايجاب عبثا واما الثانية فلانه لو كان تعالى غرض
للزوم الحاجة وهو منعال عنها ولا للعبد في الدنيا لمشقته اي الشكر لان
منه فعل الواجب وترك المحرم وذلك مشقة تاجر لا يحظ للنفس فيه ولا غرض
فيه للعبد في الاخرة اذ امورا لاخرة من العبث الذي لا يجال للعقل فيه
ورد منع الثانية وهي الاستثنائية والغرض للعبد في الدنيا ثابت فارتفع
الامن من ضرر لخوف العقاب على ترك الشكر لاحتمال العقاب على الترك فان
المنعم في نعمه لا يحصى اذا نظر وتفكر فيما عليه غرق لزوم الشكر والعقاب
عند عدمه قيل كما ان ترك الشكر يخوف لما ذكرته هكذا الفعل يخوف

ايضا لانه تصرف فى ملك الغير بلا اذن منه فان ما يتصرف فيه العبد
من نفسه وغيرها ملك لله تعالى و لان فعل الشكر استهزاء من حيث انه ليس
للنعمة قدر يعتد به بالنسبه الى مملكه منعما واستنعابه عنها فالشكر عليها كما فى شكر
ملك قد شملت مملكته الخافقين من فقد على لقمه اعطاه الملك اياها ولما كان
شكره عليها بذكرها • ويحرك انمله دايما لاجلها لا يليق لمنصب منعم وبعد
استهزاء به كان طاعه العبد مذمه عرفا كذا قيل قلنا لا نسلم ما ذكروه من حصول
الخوف من فعل الشكر اما اولا فلانه لا يفيد المالك وهو ظاهر وما كان
كذلك وفيه نفع للفاعل فانه حسن بالضروره كالاستدلال لحائط الغير
والنظر فى مرآته والتقاط ما يتناثر من حب غلته بغير اذنه فلا خوف حينئذ
من فعل الشكر لانتفا الامارات المفضيه و اما ثانيا وثالثا فلان رجحان
طرفى الامن و رجحان حال العبد المشغل بالخدمه المواضب على الشكر على
غيرها من طرفى الخوف وحال العبد المعرض عن الخدمه المغافل عن الشكر
ضروري للقطع بان العبد المشغل المواضب احسن حالا من المعرض عن الخدمه
المغافل عن الشكر وان تساوى طرفى الامر ارجح عند العقلا وكذا ما لحن فيه ولا
نسلم ما ذكر نوع من كون شكر الله تعالى استهزاء كما ان شكر الملك العظيم على اعطائه
لقمه استهزاء لان نعمه من الله تعالى على العبد عظيمه عند الشاكر والسامع
لان وجود العبد وبقاءه ومآبه سايرين كما لانه من الله تعالى فكان لها قدر
بالنسبه الى حاجه المنعم عليه واى قدر ولا كذلك اللقمه اذ اعطاء الملك
العظيم فقيرا فطفق الفقير مرددا ذكره فى المجامع ويحرك انمله اعظاما لها
لجفان اللقمه عند المعطى والمعطى والسامع فيعد مثل ذلك استهزاء بالملك تأمل

مسئله ويجب على النافى بحكم عقلى او شرعى عند ضروري
دليل عند الجمهور كما يجب على المثبت وقيل لا يجب فيهما وقيل يجب الدليل
فى نفى الحكم الشرعى دون العقلى لنا ان النافى يدعى حصول علم ينتفى به
عند ضروري لا فى الوجود والا كان نفيه بديهيا فى الاستحاله فلا يسمع دعواه
ولا فى العدم والا كان نفيه عبثا عن الدليل وحصول علم نظرى بلا دليل

محال لان النظرى يحتاج الى طرف يفضى اليه والا كان ضروريا لعدم
الواسطه نظريا لانه المفروض وهو محال قيل فى الاحتجاج للمذهب
الثانى لو لزم كل مدع النفى ان يقيم الدليل عليه لوجب ان يلزم منكر دعوى
الرساله ان يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر وجوب صلوه
سادسه كذلك المدعى عليه المنكر لثبوت المدعى واللوازم المثبته ظاهره
البطلان قلنا لزوم الدليل للنافى ممنوع وهو انما لازم الثبوت المتحقق
فى الصلوه السادسه لان الاشتغال من لوازم ثبوتها عاده واذا انتفى اللازم انتفى
الملزوم وفيما عدا الرساله لان لازمها وجود المعجز وقد انتفى • وقد
يكون دليل النفى الاستصحاب للاصل مع عدم الرافع له وهو محقق فى منكر
دعوى الرساله والصلوه السادسه والمدعى لانه فيها براءه الذمه فلا يحتاج
الى اقامه دليل اخر قيل لو كان للاستصحاب دليلا لافاد ظنا ولادعى المنكر
عن اليمين قلنا انما لم يفد الظن ولم يغن عن اليمين لان انكار الحق اكثر من دعوى
الباطل معارضت الغلبه والاصاله والحاصل منع بطلان اللوازم فانه
البلانه مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا يحتاج الى
التصريح به قيل فى الاحتجاج لاهل المذهب الثالث اما على طرف الاثبات
فبمنع المذهب الاول واما على طرف النفى فبانه يعضد فى الحكم الشرعى
موافقه الاصل وهو براءة الذمه عن الحكم الشرعى وعدم شغلها به قلنا
الاعتضاد بالاصل يعود بكم الى الوفاق لانطباقه فى مسئلة الاوله كما سيبين

تنبيه اختلف فى صحة الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل فقيل
بالصحه بناء على ان فقدان الدليل بعد الفحص البالغ يفيد ظن عدمه وظن
عدمه يستلزم ظن عدم الحكم والفحص اما ينقل ادله المثبتين وابطالها واما
بحصر وجوه الادله ونفيها بعد وجدانها وكون الاصل عدمها يجب انتفا الحكم
والا لزم الخلو من ثبوت ما لا دليل عليه فيلزم القدح فى الضروريات والنظريات
فبتجويز وجود ممكنات كثيره محصوره لحصرها واما النظريات فبتجويز الغلط فى
كل دليل يقام عليه ورد بانه ان اريد النفى الاصلى فلا كلام فيه لكن

حاصله عدم البثوت لانبثوت العدم ولذا لا يصدر المدعى العاجز عن
البينه مقضيا عليه وان حلف خصمه المنكر وان ارد النفي الشرعي
فلا يسلم صلاحيته للدلاله عليه لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجود
كبين وان فوق كل ذي علم عليم ويمكن ان يجاب بان المدعي الظن فلا
يدفعه احتمال الوجود مع قوة البحث والتفتيش من المجتهد وبلوغه الغاية
الغايه من الوسع وسع الله علينا في الدنيا والاخره وهدا عقولنا الى
معرفه احكامه بالبراهين الظاهره ووفقنا لسلوك الطرق الموصله
الى غايه السول من رضوانه واعاننا على اداء شكر ما منح من احسانه وصلى
الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى اله الطيبين الطاهرين
وصحابته الراشدين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **هذا**
اخر ما اراد المؤلف رحمه الله تعالى ونفع به جمعه على محمقه
المبارك فيه والحمد لله رب العالمين وكان تاليفه عليه السلام لهذا
الشرح في اماكن عديده ومدد مديده لشواغل عاقت عن الاقبال عليه والاهتمام
به والحركات الى ثغور الجهاد والتنقل من بلاد الى بلاد ونظر في انتظام امور
كثيره ويفيد احكام الشرع فكان ابتداؤه بمحروس ثمانيه سنه خمس وثلثين
والف سنه والفراغ منه بمحروس زمان منتصف صفر الخير سنه تسع واربعين
والف سنه وطال ما طوى عمله في هذه المدة ولم يكتب القلم فيه لمده
بل واكثر المواطن لم يستصحب الكتب لمده الحاضر لصنعا وكده السفر الى تهامه
لاستفتاحها والمصابره على محروس زبيد نحوا من ثلاث سنين ولما اذهب الله
اهل البغي وطهرت تلك الجهات بحمد الله عاد منصورا مؤيدا المحروس الدافع
سته خمس واربعين والف سنه قال عليه السلام فمن طالع كتابه هذا ونظر
بعد التحقيق والانصاف فراى من سبق قلم عباده عن وهم فليوسع العذر
فما خلو من ذلك الا كتاب الله العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وما الغرض الا تحصيل الثواب اما الجهاد
واجب او مذاكره في علم نافع لتحصيل فايده وتفيد شاوده وتاليف ساله

والصحيح

وتصحيح قول وتمهيد اصل وجواب سؤال وحل اشكال وشرح مختصر
والله حسبنا ونعم الوكيل ونعم المولى
ونعم النصير وصلى الله على
سيدنا محمد واله وسلم
تسليما كثيرا
امين

تم الكتاب ولست احصي شكرا من • اولاني التمكن والامهالا •
وامدني بلطائف من عنده • واعانني سبحانه وتعالا •

تعاليه سيدي مولاي حمال الملة والاسلام على بن امير المومنين المتوكل على الله اصول الدين حفظه الله تعالى
وعلى معاليه والعمل بما فيه انه على ذلك قدير وبالاجابه جدير وكان تمام
في يوم الجمعه لعله سابع شهر صفر الخير سنه ١٠٩٢

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام ابو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي رحمه الله الحمد لله العظيم في مجده الكريم
في جوده المنفرد بتعليمه قبل عبادة المتعلي بالشي وضده احمده على حمده واصلي على محمد واله
وجنده واسلم تسليما كثيرا وبعد فاني لما رايت تخليط القدما في علم ناسخ القران ومنسوخه
جمعت فيه كتابا جامعا عن … سلمنا عن خطايهم تبين عوار جدهم وسعي به عن …
ثم اختصرت منه جزا لطيفا للحفظ لتجمع عيونه وتحصل مضمونه ثم رايت تخليطهم في علم
ناسخ الحديث ومنسوخه فالفت فيه كتابا على نحو ما وصفت في الفن الاول الا انه احتوى
على ذكر كثير من اغلاطهم فطال فرايت ان افرد في هذا الكتاب قدر ما صح نسخه او احتمل واعرض
عما لا وجه لنسخه ولا احتمال فمن سمع بحديث يدعى فيه النسخ وليس في هذا الكتاب فليعلم وهاء
تلك الدعوى وها انا اذكر ذلك عاريا عن الاسانيد ليكون محالة الحافظ وقد تتبعته فاذا
فيه احد وعشرون حديثا والله الموفق الحديث الاول روى حذيفة قال رايت رسول الله
صلى الله عليه اتى سباطة قوم فبال وهو قائم وروى جابر ان النبي صلى الله عليه واله وسلم نهى
ان يبول الرجل قائما فادعى قوم نسخ الاول بالثاني وليس بصحيح بل الكل وجه وان
نهيه عن البول لئلا يعود رشاشه على البائل ولحديث حذيفة ثلاثة اوجه احدها ان رسول الله
صلى الله عليه فعله لمرض منعه من القعود والثاني انه استشفى بذلك من مرض منعه من القعود والعرب
تستشفي بالبول قائما والثالث انه لم يتمكن من القعود في ذلك المكان لكثرة النجاسة فيها من علو
الى اسفل الحديث الثاني روى ابو ايوب ان النبي صلى الله عليه واله مر بشاة ميتة فقال الا
استمتعتم بجلدها قالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وروى عبد الله بن عكيم قال اتانا كتاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته بشهر لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب قال الاثرم كان
ناسخا للاول للاول الا انه يقول قبل موته بشهر وقال غيره يجوز ان يكون حديث الاباحة قبل موته
بشهر وقال غيره يجوز ان يكون حديث الاباحة قبل موته بيوم والاهاب اسم للجلد قبل الدباغ وحديث
ابن عكيم مضطرب فلا يقاوم به الاول لانه في الصحيحين الحديث الثالث عن ابن عباس روى عن النبي صلى الله
عليه واله وسلم قال لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها وروى جابر ان رسول الله صلى الله عليه واله نهى ان
تستدبر القبلة او نستقبلها ببول فرايته قبل ان يقبض بعام يستقبلها افضل الصلوة والسلام وقد ادعى
جماعة نسخ الاول بالثاني وليس كذلك بل الاول محمول على من كان في الصحرا والثاني على من كان في البنيان
الحديث الرابع روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال توضؤوا مما مست
النار وروى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه اكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضا قال جابر كان اخر الامرين
من رسول الله صلى الله عليه ترك الوضوء مما مست النار وهذا دليل على النسخ وقد روى عكراش انه اكل
مع النبي صلى الله عليه واله قصعة من ثريد ثم اتي بما فغسل يديه وفمه ومسح بوجهه وقال يا عكراش هذا الوضوء
مما مست النار الحديث الخامس روى طلق بن علي ان رجلا قال يا نبي الله ايتوضا احدنا اذا مس ذكره
فقال عليه الصلوة والسلام هل هو الا بضعة منك او من جسدك وقد روى عمر وابن عمر وابو ايوب وزيد بن خالد
الجهني وجابر وابو هريرة وعائشة وام حبيبة وبسرة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال من مس فرجه
فليتوضا وقد رايت بعضهم من مس ذكره فليتوضا وقد ادعى قوم نسخ حديث طلق بهذا وعللوا بان طلقا قدم على النبي
صلى الله عليه وسلم وهم يؤسسون المسجد وابو هريرة اسلم متاخرا وهو قول محتمل الحديث السادس روى ابو سعيد

قيل انه يسمع وضع الطلب له

الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال الماء من الماء وهذا الحديث كان معمولا به في اول الاسلام
ثم نسخ قال رافع بن خديج قال رسول الله صلى الله عليه الماء من الماء ثم قال بعد ذلك اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل
الحديث السابع روى ابو سعيد يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم وقد ادعى
قوم نسخ هذا بقوله عليه الصلوة والسلام من توضا فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل وفي هذا ضعف لان الحديث الاول اقوى
… ولم يفهم الخطابي فقال في قوله واجب لازم من … الاستحباب … الحديث الثامن
روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه نهى عن الصلوة بعد العصر حتى تغرب الشمس وروت عائشة رضي الله عنها قالت ما دخل علي
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد العصر قط الا صلى ركعتين الحديث الاول في الصحيحين قال الاثرم وحديث عائشة خطا وجه
كونه خطا انه قد روى عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصليهما بعد الظهر فشغل يوما فصلاهما بعد العصر …
قال ابن عقيل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بجواز الصلوة في الاوقات المنهي عن الصلوة فيها …
الحديث التاسع روى وائل بن حجر ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كان يضع يديه قبل ركبتيه اذا ركع وقال سعد ابن ابي وقاص
كنا نفعل ذلك فامرنا ان نضع الركب قبل الايدي … صريح في الاخبار بالنسخ والله اعلم الحديث العاشر روى ابن مسعود انه سلم
على النبي صلى الله عليه وهو يصلي فرد عليه السلام وفي حديث اخر كنا نسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدمت من ارض الحبشة
… فسلمت عليه فلم يرد وقال ان الله يحدث من امره ما يشاء وان الله قد احدث من امره ان لا تكلموا في
الصلوة وهذا صريح في النسخ الحديث الحادي عشر روى ابو سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رايتم الجنازة فقوموا
لها وقال علي رضي الله عنه قام رسول الله صلى الله عليه للجنازة فلما نهى انتهى وفي لفظ رايت رسول الله صلى الله عليه قام فقمنا وقعد
فقعدنا وهذا دليل على نسخ القيام وقال ابن عقيل يمكن الجمع فيقال القيام لها مستحب والجلوس جائز فلا نسخ الحديث
الثاني عشر روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادركه الفجر جنبا فلا صوم له فلما بلغ
عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا فيصوم ويغتسل فيخرج والماء يقطر على جلده فيصوم
ذلك اليوم قال المصنف قلت وحديث ابي هريرة يحتمل شيئين احدهما ان يكون هذا كان في اول الاسلام ثم نسخ بما ذكرناه
عن عائشة رضي الله عنها والثاني ان يكون اشارة الى من يجنب من الجماع بعد طلوع الفجر فانه يومر بالامساك والقضاء بصوم
ذلك اليوم الحديث الثالث عشر روى علي بن ابي طالب رضي الله عنه وسعد … واسامة بن زيد … وشداد
ابن اوس وثوبان … عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو سعيد وابو هريرة وعائشة رضي الله عنهم اجمعين عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال افطر الحاجم والمحجوم وقد روى ابو سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث لا يفطرن الصائم القي والحلم
والحجامة وروى انس قال احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم … وهو محرم وهو صائم … فقال افطر هذان
ثم ان رسول الله صلى الله عليه رخص في الحجامة للصائم والاحاديث الاول اثبت من هذه وحديث ابي سعيد …
من رواية … وقد اجمعوا على تضعيفه وحديث انس يرويه خالد بن مخلد البجلي ولو صح كان صريحا في النسخ …
طعن في خالد وقال له احاديث مناكير الحديث الرابع عشر روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صام
عاشورا وامر بصيامه فلما فرض رمضان ترك يوم عاشورا فمن شاء صامه ومن شاء افطر وظاهر
هذا انه كان واجبا ثم نسخ الحديث الخامس عشر روى سبرة الجهني قال اذن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المتعة فلم نخرج
من مكة حتى حرمها رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى ابو هريرة قال … رسول الله صلى الله عليه وسلم … فقال
رسول الله صلى الله عليه … ان الله قد حرم …
… وقال علي بن ابي طالب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة عام خيبر قال المصنف الاحاديث

فالح الروض الباسم في الجمع بين الاسم المختص بالعلم والقاسم المشترك بين كل معلوم حواشي على مقدمة حواشي على مقدمة في اصول الاجتهاد يعني الى اصف علوم الاجتهاد وهو معرفة الصالح والمنسوخ وغير ذلك من الوجوه التي لا يتم الفقه الا بمعرفته وذلك سار في الصحيح مفصلا في الرابعة بالنظر الى التخصص وما يدخله ضرب من التعارض وتصحيح كسر المنسوخ في مختصات سيره وجمعها اجمع العلل على نحو استعمال مسالك العدس والكلام في الطلوع وحكم المنسوخ وترك الطي في الخوف وطي الجمعة قبل الحطة والطوع على المنافقين وتحريم زيارة القبور على الرجال وجواز الاسعار للكفار بعد موتهم على الكفر وجوب صوم عاشورا والتحذير بعد طلوع الفجر وشروق الشمس على حلاق شاذ في نهر المحرم وجواز لحوم الحمر الاهلية ورجعه المطلقة ايام عداد المتوفى عنها حولا وجواز سرد الصوم وتحريم الاكل والنكاح للملاي رمضان والنحر فيه بين الصوم والكفارة وتحريم الجهاد بالسيف للكفار وتحريم قتال آمن المسالحة منهم ووجوب قيام الليل على النبي صلى الله عليه وسلم واعتبار القشر الرضعات في تحريم الرضاع وتحريم ما حرم بالنسب والصهر وجواز الصلاة في النعلين والخفين ووجوب الوتر ونسخ الوتر الواجب وحبس الزاني حتى يموتا ووجوب القتل على المسلم لقتله واجمع المسلمون على ان الزانية المحصنة ترجم واختلفوا في الزاني المحصن هل يرجم على قولين واجمعوا على وجوب الحجاب للنساء جاز ان كان جواز تركه من قبل على اصل الاباحة فلس النسوخ في شيء وان كان من قبل ان شرع من قبلنا شرع لنا حتى ينسخ فهو منسوخ والاول اقرب وسماه كرياه حالم يجمع على نبوته اولا فيدل اعتبار القشر الرضعات وكل اجمعوا الان على عدم اعتباره وهو عندي من باب عدم الحجة على سنية المنسوخ ما استهر نسخه ولم اعلم فيه خلافا ولا نقل الاجماع فيه غلط كما يوثق به فيما اعلمه وذلك نسخ الامر بالفرع وقتل شارب الخمر في الرابعة والامر بادى الرأي بالنبي وتحريم كل الزهو والفضة لعوارضها الكفر وتحريم قتال الكفار والبغاة في الاشهر الحرم وجواز التفضيل قبل القسم وليس منها الزهو والامر بفعل الكلاب الا الاسود وجواز المثلة وفي المجموع المنسوخ ما استهر نسخه وذهب اليه المتاهرون وشذ المخالف فيه وذلك مثل نسخ الماء من الماء والوضوء من اكل الزاد والنطق في الركوع والامر بضرب النساء مطلقا وجوب الامام من الاشيب الاول بانه لا ربا الا في النسيئة وجوب حقوق في المال غير الزكوة والامر بالعتيرة وهي ذبيحة في رجب وتبعه الساق تحريم لحم الاضحية بعد ثلث الضحايا بعد المواسي وعدم وجوب النياحة وفي ركوب البحر على نفسل فيه وشد المحالف في جواز لبس الحرير للرجال بعد عانج التحرير والمحالف المبيح على الحتى بعد النسخ شذ في الصدر الاول ثم كثر الناس به من شيعة وشاع الخلاف في نسخ تحريم استعمال القلة عند الحاجة وفي ترك الوضوء من مس الذكر وفي متعة الحج وفي طهارة جلود الميتة بالدبغ وفي التيمم الى المناكب ونسخه وفي جواز فتح القدمي من غير غسل والمجزم لم اقرب الى الشذوذ وفي الالفاظ الطلوع وفي جواز افاضة غير المودن وفي قطع المار للطلوع وفي الطلوع النبطا وبرد وضع اليدين قبل الركبتين والجهر بالتسمية وفي ثبوت القنوت وفي القراءة خلف الامام وافضليته الاسعار بالفتح وطلوع الماموم حالتا اداء على الامام كذلك ونحو السهو بعد السلام والعمل للحاسن ونسخ عدد تكبير طلوع الحنازة الى اربع والنهي عن الجلوس حتى توضع الحنازة وفساد صوم المصحح حيضا والجمهور على صحته وفساد صوم المحتجم ونسخ اباحة الفطر في السفر الى ثلثة وهو والجمهور على خلافه ونسخ النهي عن زيارة القبور فقط وفي الاذن المرتعد بالتحريك كالزبا والانا المطلق ولم نقل بعدم النسخ فيه الا احمد حنبل واصحابه ولخلفوا في المسح بنحو قوله تعالى المنحة فابو الدرداء هل ردا حيهم مثل ما انفقوا الاحلاء معناها على جاهز حضرت كتب النفسير والنهي عن الزرع بعض الفراخ التمر وعن قول ما شاء الله وفلان والاشتراط في الحج والله اعلم بالصالح الحرم وشهادة غير المطلق في النفر عند الحاجة الى دلنا وتحريم لحوم الخيل وجواز المزارعة والاذن للموضحة والنقل اياد عنها وصحة نسخه وقتل المسلم بالذمي والتحريق بالنار نسخ غير الحرب في تسعة المواضع قبل ابطال الحرج وحلد المخصن قبل الرجم

جنسي وفي حر فيا زيد

[illegible] الاذن [illegible] الحراره الساق [illegible]

[illegible] ٢٧٧

منسوخ على نسخ المتعة الاذان الاوائل تدل على وقوع التحريم لكم وجود على مدلول اني ذكر بحضار وهو مقدم ثلاثة اوجه احدها ان يضعف على نسخه وجوب سجوده من افراد مسلم والثاني ان علما رضي الله عنه اعلم باحوال النبي صلى الله عليه وسلم وغيره والثالث انه ثبت بعد ما في الرجال لما حفي على عمر وكابر استعلوه عند فتح مكة ما كانوا يتجوه من محرم علم يا الصالح انه وقع فيها هم وود كان رضي الله عنه على جماعة منهم ان عباس فانه كان يهيء لها عبده حتى يهاه على رضي الله عنه وكرم الله وجهه قال الحافر محمد انه سمعنا اصحابنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يحيى بها ما نحمد يحيى في شان عمر وحديث الحرب الساكن عتبر روى ابو عمران النبي صلى الله عليه وسلم نهاها ان توكل الاضاحي بعد ثلثة قال الله حسنة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاها ان يحسه فوق ثلثة ايام رخص لنا في اكله وخرج الحديث الصالح عشر وضع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الزبا والمزفت وصح عنه انه قال لا تشربوا في الوضعة فانه ربما ركب وعا ولا تشربوا مسكرا وهذا دليل النسخ الحديث الماضي المختصر روى ابو سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن فمن كتب شيئا فليمحه وروى انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقبروا العابر بالكلب قال الرضي له رأي في اول الامر فلما علم ان المسلمين يكثر وقوع النجس عليهم في نعالهم ثم يصلون فيها ثانيا حكم بالعفو عن ذلك ويدل على النسخ الحديث الماضي في الكتابة الجارح عشر وضع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رأى عن قتل النساء والولدان وقد روى انه لقي امرأة مقتولة فانكر ذلك وقال ما كانت هذه لتقاتل فنهى عن قتل النساء والولدان بالعلل وحديث الصعب ابن جثامة انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اهل الدار من المشركين يبيتون فيصاب من نسائهم وذراريهم قال هم منهم وكان الزهري اذا حدث بهذا الحديث هو لها ما نسوخ وليس له هذا بصحيح فانا النهي عن قتل النساء والولدان بالعلل وحديث الصعب جثامة هما لم يعمد قتلا ما ضمن بذلك الحديث القرون روى بريدة ان رجلا كدر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسل رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا هما ان وحدتم حيا فاقتلوه وان وجدتموه ميتا فحرقوه فانطلق فوجده نائما وجاء محرقة بالنار روى ابو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان نرمي الاسود وامر بقتله نهى حرمي حفظ في احرقوه بالنار ثم نعت النهي عن قتل الهدهد والنار انه رب النار الحديث الحاجي ما العمرون رووا عن علي رضي الله عنه قال اهدى كسرا للنبي صلى الله عليه وسلم فضل منه وفي رواية عن علي رضي الله عنه ان الكبش رووه اهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم الذبيح الى رسول الله صلى الله عليه وسلم هديته فرد ها وقال انا لا نقبل زبد المشركين وفي هذه الاحاديث الثلاثة اوجه والنظر ما لم آحدها ان احاديث القبول انبت وفي حديث عياض ابن حمار عاض معدم وحديث الاكبش رواه احمد منه ربيه بريده بالكسر الدجان فيكون من باب النابح والمنبوح والمالك ان يكون قبل التهدد لعدم اهل الكتاب دون اهل الشرك وعلى لم يكن من اهل الكتاب فصح عليا ان مجوسيا ولكن قبل من كسرى وجوابه من وجهين احدها ان الحديث الاول هو قوله تؤتى ابراي فاخته وليس بنقه والثاني ان يكون المعنى انه وحاي حوض لا اخاف الحق فاهم اعلم بالكتاب هو جمع ما في الاحاديث المنسوخ والمحمل الناسخ والله اعلم انهى قال الرسوخ في [illegible] الناسخ والمنسوخ نقلته من خط العارض بدر الدين محمد العزيز الهروي باسع شهر شوال سنة ١٣٤٩

[illegible]

فائدة ذكر الامام الرضي موضعين من شرح الكافية أنا لا نسلم تواتر القرآن السبع وان دعواه لم تكن من الاصولي
ونقله عن الامام الحصري والامام كما ترجمه والزمخشري وهو الذي يلوح بامحاث التحصيل ومن ذكر التواتر جلد صحيح
الا موافقة السلف على ذلك اد اد التواتر يعضي القطع بثبوت كل واحد من السبع وانت تجزم بعكس ذلك اذ القطع عندك
ملك ومالك ولا يقرأ الجر والنصب في نحو مررت بملك وراحلك الى الكعبة فاعرف ذلك انتهى والنهاية في غلط
والمعروف الاول اما ثبوت ذلك فمع لا اخر انتهى قال الدركي في بحث القرآن السبع والعظم قال بعض الناظرين
للخصوم بها متواتر عن الائمة السبعة واما تواتره عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه نظر فان اسناد الائمة السبعة
لهذه القرآن السبع موجودة في كتبهم وهي نقل الواحد عن الواحد فلم يستكمل التواتر وقد بحث معي بعض
المسلمين بان الامة تلقتها بالقبول واختارتها المصحف الجامعة وقطعت بانها قرآن واما عداها مما روي عن
الطائفة والقراء بركما قال القاضي ابو بكر في الانتصار وبدي الطرطوشي ان الصلاح ان احاد ذلك الصحابي
مقطوع بها وان روت باحاد لتلقي الامة لها بالقبول وهو قول جمهور الاصوليين اي احد الواحد اذا
تلقته الامة بالقبول افاد القطع واد اكان كذلك فما ذهب اليه الواحد حكما صار قطعيا وصح عليه ما ذكروه
التواتر او كلها لكن كلام ابن الصلاح هو المتقدم كثير من الناس وقال ابو شامة كل فرد فرد منها
متواتر اما المجموع منها فلا حاجة الى النسبة على تواتره قال وقد شاع ذلك على السنة جماعة من المعربين
المتاخرين انتهى ⊙

فائدة قال البعض ليس في القرآن باء الا في المنسوخ هذا في الربيت الا في ثلاثة
من المنسوخ باء السبع قوله تعالى علم ان لن تحصوه فتاب عليكم فاقرءوا ما تيسر منه وقوله تعالى من اجل
ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا ومن
احياها فكانما احيا الناس جميعا فاقرءوا ما تيسر منه ⊙

فائدة قال بعض المحققين ان القرآن السبع لا يجوز ان يكون منها شيء منسوخا لان الله تعالى قال انا
نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فلو كان شيء منها منسوخا لكان قد ضاع بعض ما انزل الله وهذا لا يجوز
لان الله تعالى قد ضمن حفظه ⊙

فائدة قال ابن الجزري في كتابه النشر في القراءات العشر ما نصه اعلم ان القراءة سنة متبعة يلزم قارئ
ان يقرأ بقراءة من قرأ منهم ولا يجوز له خلافه في شيء منها الى ان قال وقد كان من اول ما ابتدع في القراءة
ما ذكره ابو بكر احمد بن موسى بن العباس بن مجاهد المقرئ البغدادي في كتابه السبعة في القراءات فانه
اراد ان يقتصر على ما اشتهر على السنة قراء الامصار من القراءات التي وافقت خط المصحف الامام
وكانت مع ذلك جارية على الفاظ العربية المشهورة وعلى ما روي عن الائمة المقدمين في الاداء المتصلة
اسانيدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم فرأيته قد اقتصر على قراءة سبعة من ائمة القراء المشهورين في
الامصار الذين طبق ذكرهم الخافقين وسارت بقراءتهم الركبان في سائر البلدان وهم نافع المدني وعبد الله
بن كثير المكي وابو عمرو بن العلاء البصري وعاصم بن ابي النجود الكوفي وحمزة بن حبيب الزيات الكوفي
وعلي بن حمزة الكسائي الكوفي وابو عمر بن العلاء البصري وعبد الله بن عامر اليحصبي الدمشقي ثم
ذكر ان هذا الاقتصار لم يكن لمعنى يقتضي ان غير السبعة ليس بصحيح ولا لامر يوجب ان ما سواها شاذ
او باطل بل لما ذكرته من الاشارة ثم ذكر ان ابا بكر بن مجاهد رحمه الله لم يقصد بذلك الحرف الذي
يقرأ به كل واحد من السبعة دون غيره من القراءات الصحيحة الشائعة عن الائمة المقبولة عند الامة
بل قصد ان يجمع من كل مصر من امصار المسلمين قارئا اشتهر بالثقة والامانة وطول العناية بالقرآن
والرواية والدراية وكمال المعرفة والضبط وعلو الاسناد وتقدم الهجرة والاقتداء ليكون ذلك دليلا
على ما اختاره من الحروف التي رواها ثقات الامة عن ثقات الامة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وعلى ما اقرأ به من القراءات التي اتفقت فيها المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها وعلا
وشهرت بين الائمة نقلا وتلقيا ولم يكن قصده بذلك ان ما سواها من القراءات غير صحيح ولا ان
ما سواها من الحروف غير مقروء به لان ذلك لم يقل به احد من علماء المسلمين ولا ذهب اليه
احد من ائمة الدين بل كل ما صح سنده وعلا واشتهر نقله ولم يخرج عن الاحرف السبعة التي
نزل بها القرآن ووافق خط المصحف الامام ولو احتمالا فهو من السبعة الاحرف التي نزل بها القرآن
ووجب على الناس قبوله سواء كان عن السبعة او عن العشرة او عن غيرهم من الائمة المقبولين
ولا يرد شيء من ذلك جملة ولا يطعن فيه على الاطلاق بل يجب على الناس قبوله والايمان به
وعلى كل امرئ علم ذلك ان يقرأ بما يصح عنده من ذلك انتهى ⊙

فائدة قال ابن الجزري في كتابه النشر في القراءات العشر ما نصه اعلم ان القراءة سنة متبعة يلزم قارئ
ان يقرأ بقراءة من قرأ منهم ولا يجوز له خلافه في شيء منها الى ان قال وقد كان من اول ما ابتدع في القراءة
ما ذكره ابو بكر احمد بن موسى بن العباس بن مجاهد المقرئ البغدادي في كتابه السبعة في القراءات فانه
اراد ان يقتصر على ما اشتهر على السنة قراء الامصار من القراءات التي وافقت خط المصحف الامام
وكانت مع ذلك جارية على الفاظ العربية المشهورة وعلى ما روي عن الائمة المقدمين في الاداء المتصلة
اسانيدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم فرأيته قد اقتصر على قراءة سبعة من ائمة القراء المشهورين في
الامصار الذين طبق ذكرهم الخافقين وسارت بقراءتهم الركبان في سائر البلدان وهم نافع المدني وعبد الله
بن كثير المكي وابو عمرو بن العلاء البصري وعاصم بن ابي النجود الكوفي وحمزة بن حبيب الزيات الكوفي
وعلي بن حمزة الكسائي الكوفي وابو عمر بن العلاء البصري وعبد الله بن عامر اليحصبي الدمشقي ثم
ذكر ان هذا الاقتصار لم يكن لمعنى يقتضي ان غير السبعة ليس بصحيح ولا لامر يوجب ان ما سواها شاذ
او باطل بل لما ذكرته من الاشارة ثم ذكر ان ابا بكر بن مجاهد رحمه الله لم يقصد بذلك الحرف الذي
يقرأ به كل واحد من السبعة دون غيره من القراءات الصحيحة الشائعة عن الائمة المقبولة عند الامة
بل قصد ان يجمع من كل مصر من امصار المسلمين قارئا اشتهر بالثقة والامانة وطول العناية بالقرآن
والرواية والدراية وكمال المعرفة والضبط وعلو الاسناد وتقدم الهجرة والاقتداء ليكون ذلك دليلا
على ما اختاره من الحروف التي رواها ثقات الامة عن ثقات الامة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وعلى ما اقرأ به من القراءات التي اتفقت فيها المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها وعلا
وشهرت بين الائمة نقلا وتلقيا ولم يكن قصده بذلك ان ما سواها من القراءات غير صحيح ولا ان
ما سواها من الحروف غير مقروء به لان ذلك لم يقل به احد من علماء المسلمين ولا ذهب اليه
احد من ائمة الدين بل كل ما صح سنده وعلا واشتهر نقله ولم يخرج عن الاحرف السبعة التي
نزل بها القرآن ووافق خط المصحف الامام ولو احتمالا فهو من السبعة الاحرف التي نزل بها القرآن
ووجب على الناس قبوله سواء كان عن السبعة او عن العشرة او عن غيرهم من الائمة المقبولين
ولا يرد شيء من ذلك جملة ولا يطعن فيه على الاطلاق بل يجب على الناس قبوله والايمان به
وعلى كل امرئ علم ذلك ان يقرأ بما يصح عنده من ذلك انتهى ⊙

لبد العامد

اتعبت نفسك بس دله كادح طلب المعاش وبس حرص ماءل
واصعت عمرك لاحلاعت ماحن فيه افدت ولا وفا رسحك
وتركك خض النفس في الدنيا وفي الاخرا وحت عن الخلق بمعزل

ه

وال العلم اعمل العمل
اسا بن خير ما عملا
لخذه بله خاله احرى
من ان سوا كلوا مى
حدحك انسى ه

داع صعر امحه
وحرهم عروى
وروا دعوتى علم
قال اسا تكرون
ان لا فتر لى خاص
الا كبر قالوا ما علمت
دلك نعمى اسهر ذكر السلف

التقدمت ما صود من القحداى
ان المحمد خير للعلاج
كما لهجت ولم تلقهم من
فقاه العلماء

دابع كبر البيح لها كاسها الابار والاحجار
فعلم وسم وحمر كل الوصا تمس النار