



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية

إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية

رقم المخطوط: خ ٦٩٨ الموضوع : أصول الفقه

عنوان المخطوط: البحر المحيط

بيان الأجزاء : الجزء الأول

اسم المؤلف: الزركشي، محمد بن بهادر بن عبدالله، بدرالدين أبو عبدالله التركي المصري (ت ٧٩٤هـ)

اسم الناسخ :

سنة التأليف : ٧٧٧هـ سنة النسخ : ١٣٤٠هـ

عدد الأوراق : ٤١١ ق حجم الورقة : ٢٤,٥ × ١٨ سم

عدد الأسطر : مختلف (٢٤-٢٦) س

وصف النسخة، والملاحظات: بخط نسخي، مصححة، مقابلة، بعض الكلام بالحمرة، على الهوامش بعض القوائد، هامش ق ١٨٢، ١٨٣ تنبيه، ق ٤١٠، ٤١١ ورقين من المجلد الثاني.

أوله: بعد البسملة، قال الشيخ الإمام ... ابن الفقير إلى الله تعالى عبدالله الزركشي الشافعي ... الحمد لله الذي أسس قواعد الشرع بأصول أساسه ... أما بعد فإن أولى ما صرفت فيه الهمم إلى تمجيده، وأحرى ما عنيت ... العلم الذي هو قوام الدين. آخره: وهذا اشترطت في انيّه ليزول الابهام وتبين البيوتة عن وصلة النكاح ... ولم يشترطوا إدارة اللازم ثم الانتقال منه إلى المنزوم بدليل أنهم جعلوا الحقيقة المهجورة وانجاز المعارف كناية مجرد استار المراد . الكتاب سبق طبعه.

المراجع : كشف الظنون ص ٢٢٦، معجم المؤلفين ط. الرسالة ١٧٤/٣، الأعلام للزركلي ط. الملايين ٦/٦٠، الدليل الجامع لشامل شاهين ١/٥٨، ٢/٢١، فهرس المكتبة الأزهرية ٢/٨، فهرس طوب قاي ٢/٣٥٧-٣٥٩، فهرس الخزانة التيمورية ٤/١٥١، المكتبة الوطنية باريس ١/١٧٤ (٨١١).



١٩٨٥/٤/٤

هذا كتاب البحر المحيط للإمام
الزركشي في اصول الفقه
الجزء الاول

تم
وفاء المؤلف سنة ٧٩٤

ابتدأت نقل هذا الكتاب يوم الثلاثاء
اول ربيع الاول سنة ١٣٤٤ انسال الله الاعانة
والتوفيق على اكماله انه سميع قريب

محبب امين
م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الامام العلامة المحقق افضل المتأخرين
وبرهان المحققين كفت الأئمة والفضلاء
زبدة مختار العلماء شيخ الاسلام وعمدة
فضلاء الزمان بدر الدين ابو عبد الله محمد
ابن المقير الى الله تعالى عبد الله الزركشي
الشافعي سقى الله شراه وفي دار الخلد ما واه
الحمد لله الذي اسس قواعد الشرع باصول
اساسه ومالك من شاء قياد قياسه ووهب
من اختصه بالسبق اليه على افراد افراسه
واولى عنان العناية من وفقه لاقتباسه
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
شهادة يتقوم منها احد بفصوله واجناسه
واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي

رفي

رفي الى السبع الطباق بديع جناسه وانس من
الاعلان زواهدى الامة بايناسه صلى الله عليه
وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا ما قامت
النصوص بنفا نس انفا سه واستخرجت المعاني
من شكاة نراسه ابا بعد فان اولى ما
صرفت فيه الصم الى مجيده واحرى ما عنيت
تتد يد قواعد وتشيد العلم الذي هو
قوام الدين والمرقى الى درجات المنقذين وكان
علم اصول الفقه حوادته الذي لا يلحق وحله
المتين الذي هو اقوى واوثق فانه قاعد
الشرع واصل يرد اليه كل فرع وقد اشار
المصطفى صلى الله عليه وسلم في جوامع كلمه
اليه وبه ارباب اللسان عليه فصدر في
الصدر الاول منه جملة سنية ورموز خفية
حتى جاء الامام المحمّد مجيد بن ادريس الشافعي
رضي الله عنه فاهتدى بمناره وتمشى الى
صنوه ناره فشرع عن ساعد الحجد والاجتهاد
وجاهد في محصل هذا الغرض السني حق
الاجتهاد الجهاد واظهر قائمه وكنوزه
واوضح اشاراته ورموزه وابرز مخبئاته
وكانت مستورة وابرزها في الكل معنى
واجمل صورة حتى نور بعلم الاصول وجاء
الافاق واعاد سوقه بعد الكساد الى انفاق
وجاء من بعده فبدتوا واضحواء وبسطوا
وشرحوا حتى جاء القاصيات قاضي السنة

تمجده



ابو بكر بن الطيب وقاضي المعتزلة عبد الجبار فوسعا
 العبارات وفكك الاشارات وبيننا الاجمال ورفعنا
 الاشكال واقتفى الناس باثارهم وساءوا على
 لاحسانارهم فحردوا وقرروا وصوبوا وصوروا
 فجزاهم الله خير الجزاء ونظم بكل مسرة وهذا
 شرحا ت طائفة اخرى من المتأخرين فجزوا ما
 كان واسعا وابعده واما كان شاسعا واقتصروا على
 بعض رؤس المسائل وكثروا من المشبه والدلائل
 واقتصروا على نقل مذاهب المخالفين من الفرق
 وتركوا اقوال من لهذا الفن اصل والى حقيقتة
 وصل فكان يعود امره الى الاول وتذهب عنه
 بهجة المعول فيقولون خلا قالوا هاشم او فاقا
 لبياني وتكون للشافعي منصوصة وبين اصحابه
 بالاعتناء بمخصوصة وقالهم من كلام السابقين
 عبارات رانقة وتقريرات فائقة وتقول
 غريبة ومباحث عجيبه وقد اجتمع عندي
 بحمد الله من مصنفات الاقدمين في هذا الفن
 ما يربو على المسنين وما برحت لهم لي صمة تهم
 في جمع اشقات كلماتهم وبحول ومن دونها عوايق
 الحال تحول الى ان من الله سبحانه ينيل المراد
 فامد الله بلطفه بكثير من المواد فمخضت زينة
 كتب القوم ووردت شرايع المتأخرين من العلماء
 وجمعت ما ينتمى الى من اقوالهم ونسجت على
 سؤالهم وفتحتم من مساكن متغلا وفصلت
 ما كان بجملا بعبارة تستغذب واشارة لا تستغيب
 وزدت

وزدت في هذا الفن ما ينسب على الالوف وولدت من
 الغرائب غير المالوفى وزدت كل فرع الى اصله
 وشكله قد حيل بينه وبين شكله وانبت منه
 بما لم اسبق اليه وجمعت شوارده المتفرقات عليه
 بما يقتضى منه العجب وان الله يهب لعباده ما
 يشاء ان يهب وانظم فيه بحمد الله ما لم ينتظم قبله
 في سلك ولا حصل لما لك في فلك وكان من المهم
 تحرير مذاهب الشافعي وخلاف اصحابه وكذلك
 ساير المخالفين من ارباب المذاهب المتنوعة
 ولقد رايت في كتب المتأخرين الخلل في ذلك والزلل
 في كثير من التقريرات والمسالك فانبت البيوت
 من ابوالها وشا فتت كل مسلة من كتاب وربما
 اسوقها بعباراتهم لاشتمالها على فوائد وتنبها
 على خلل ناقل وما تضمنته من الماخذ والمقاصد
 فن كتب الامام الشافعي رضى الله عنه رسالة
 واختلاف الحديث واحكام القرآن ومواضع
 متفرقة من الامم وشرح الرسالة للصيرفي
 واللفعال الشاشي والجزيني ولاى الوليد النيا بوري
 وكتاب القياس للمزني وكتاب الرد على داود
 في انكاره القياس لابن سريج وكتاب الاعذار
 والافذار له ايضا وكتاب الدلائل والاعلام
 للصيرفي وكتاب القفال الشاشي وادب
 الحسن بن القطان وادب علي بن ابي هريرة
 وادب اسحاق المروزي وادب القياس بن القاسم
 في رياض المتعلمين وادب عبد الله الزبير

وابي الحسين محمد بن يحيى بن سراقه العامري وابي
 القاسم بن كج وابي بكر بن فورك والاساذ
 ابي اسحاق الاسفرايني والشيخ ابي حامد الاسفرايني
 وسليم الرازي في التقریب في الاصول والتحصیل
 للاستاذ ابي منصور البغدادي وشرح الحکفاته
 واجدل للقاضي ابي الطيب الطبري واللمع وشرحها
 وشرحها للشيخ ابي اسحاق والنصرة والمخلص
 والمعونة والحدوة وغيرها من كتبه وكتاب
 الشيخ ابي نصر القشيري وكتاب ابي الحسين
 السبيلي من اصحابنا والاوسط لابن برهان
 والوحيز له والقواطع لابي المظفر السمعاني
 وهو اجل كتاب للشافعية في اصول الفقه فعلا
 وحججا وكتاب التقریب والارشاد للقاضي ابي بكر
 وهو اجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقا والنجيم
 من هذا الكتاب لامام الحرمين املوه بمكة
 شرحها الله والبرهان للامام وشروحه وقد
 اعتنى به المالكيون المازري والابن ابي
 وابن العلاف وابن المنير ونكت عليه الشيخ تقي
 الدين المقترح جد الشيخ تقي الدين بن رقيق العيد
 لانه ومختصر النكت لابن عطاء الله الإسكندري
 ومختصره لابن المنير والمستصفي للغزالي وقد
 اعتنى به المالكية ايضا فشرحها ابو عبد الله
 العيدري في كتابه المسمى بالمستوفى ونكت
 عليه ابن الحاج السبيلي وغيره واختصره
 ابن رشد وابن شانس صاحب الجواهر
 وابن

ابن محمد

سنة
الاسكندري

وابن رشيق والمحصل ومختصراته وشروحه
 للاصفهاني والقرافي والاحكام للامدي
 ومختصر ابن الحاجب والنهابة للمصفي الهندي والغا
 والرسالة السيفية له وابن رقيق العيد في شرح
 العنوان وشرح العمدة وشرح الامام وبه ختم
 الختني في هذا الفن وفي موضع من شرح الامام
 يقول اصول الفقه هو الذي يقضى ولا يقضى
 عليه ومن كتب الحنفية كتاب ابي بكر الرازي
 واللباب لابي الحسن البصري الجرجاني وكتاب
 شمس الائمة السرخسي وتقوم الادلة لابي زيد
 والميزان للسمرقندي والكبرى الاحمر لابي
 الفضل الخوارزمي وكتاب العالمى والبديع لابن
 الساعاتي وكان اعلم اهل زمانه باصول الفقه
 ومن كتب المالكية الجامع لابي عبدالله محمد بن
 احمد بن مجاهد بن خويزمنداد المالكي البصري
 ونقلت عنه بالواسطة والمخلص للقاضي عمه
 الوهاب والافادة والاجوبة الفاخرة له والقصود
 لابي الوليد الباجي والمحصل لابن العربي وكتاب
 ابي العباس القرطبي شارح مسلم والقواعد للقرافي
 وغيره ومن كتب الحنابلة التمهيد لابي الخطأ
 والواضح لابن عقيل والروضه للمقدسي ومختصرها
 للطوفي وغيرهم ومن كتب الظاهرية كتاب
 اصول الفتوى لابي عبدالله محمد بن سعيد الداودي
 وهو عمدة الظاهرية فيها صح عن داود وكتاب
 الاحكام لابن حزم ومن كتب المعتزلة العمدة



لابي الحسين والمعتمده والواضح لابي يوسف عبد
 السلام والنكت لابن العارض بالعين ومن كتب الشيعة
 الذريعة للثريفة الرضى والمصدر محمود بن علي الحمصي
 وهو على مذهب الامامية وغير ذلك مما هو مبين
 في موضعه وسميته البحر المحيط والله اسأل ان
 يجعله خالصا لوجهه الكريم مقر باللفوز بجنان
 النعيم فصل الثاقي رضى الله عنه اول من
 صنف في اصول الفقه صنف فيه كتاب الرسالة
 وكتاب احكام القرآن واختلاف الحديث رابطال
 الاستحسان وكتاب جماع العلم وكتاب القياس
 الذي ذكر فيه تضليل المعتزلة ورجوعه عن قول
 شهادتهم تترتبة المصنفون في الاصول قال
 الامام احمد بن حنبل لم تكن تعرف بخصوص وعموم
 حتى ورد الثاقي وقال الجويني في شرح الرسالة
 لم يسبق الثاقي احد في تصانيف الاصول وعرفتها
 وقد حكى عن ابن عباس تخصيص عموم وعن بعضهم
 القول بالمفهوم ومن بعدهم لم يقل في الاصول شئ
 ولم يكن لهم فيه قدم فانا راينا كتب السلف من
 التابعين وتابى التابعين وغيرهم فاراينا هم
 صنفوا فيه الا ترى ان احمد بن حنبل كان اكبرنا
 منه وكان متقدما في العلم وكان يأخذ بركابه
 فيتعلم ويتعلم منه هو وليس كما قال بل هو
 اصغر من الثاقي بربع عشرة سنة واعلم ان
 الشيخ ابا الحسن الأشعري كان يتبع الثاقي في
 الفروع والاصول ولا مما يخالفه في الاصول كقوله
 بتصويب

بتصويب المجتهد بن في الفروع وليس ذلك مذهب ه
 الثاقي وكقوله لاصيغة للعموم قال الشيخ ابو محمد
 الجويني ونقل مخالفة اصول الثاقي ونصوصه
 وربما ينسب المستدعون اليه ما هو برئ منه كما
 نسبوا اليه انه يقول ليس في المصحف قران ولا في
 المشورتي وكذلك الاستثناء في الايمان ونفي قدرة
 الخالق في الازل وتكفير العوام واجاب علم الدليل
 عليهم وقد تصفت ما تصفت من كتبه وقاملت
 نصوصه في هذه المسائل فوجدتها كلها خلاف
 ما نسب اليه وقال ابن فورك في كتاب شرح المقالات
 للاشعري في تصويب سئلة المجتهد بن اعلم
 ان شيخنا ابا الحسن الأشعري يذهب في الفقه
 ومسائل الفروع واصول الفقه ايضا مذهب
 الثاقي ونص قوله في كتاب التفسير في باب
 ايجاب قراءة الفاتحة على المأموم خلاف قول
 ابي حنيفة والجمهور بالبسملة خلاف قول مالك
 وفي اشآت آية البسملة في كل سورة آية منزها
 قرانا منزلا فيها ولذلك قال في كتابه في اصول
 الفقه بموافقة اصوله فصل في بيان
 شرف علم الاصول اعلم ان العلوم ثلاثه
 اصناف الاول عقلي محض كالحساب والهندسة
 والثاني لغوي كعلم اللغة والنحو والصرف
 والمعاني والبيان والعروض والثالث الشرعي
 وهو علم القران والسنة ولا شك انه اشرف



الاصناف شراف العلوم بعد الاعتقاد الصحيح
 معرفة الاحكام العملية ومعرفة ذلك بالتقليد
 ونقل الفروع المجردة يتفرغ من اجسام الذهن
 ولا يشرح بها الصدق لعدم اخذه بالدليل
 وشان بين من ياتي بالعبادة تقليدا لا مامه
 بمقوله وبين من ياتي بها وقد تلج صدره عن
 الله ورسوله وهذا لا يحصل الا بالاجتهاد والناس
 في حضيض من ذلك الا من تغفل باصول الفقه
 وكرع من مناهله الصافية وادرع ما يوبئه
 الصافية وسبح في بحره ورجح من مكنون
 درره قال امام الحرمين في كتاب المدارك وهو
 من انفس كتبه والوجه لكل متصدح للافلا
 باعيا الشريعة ان يجعل الاحاطة بالاصول
 شوقه الاكبر وينص مسائل الفقه عليها نص
 من يحاول بايرادها تهذيب الاصول ولا يتزف
 جمام الذهن في وضع الوقائع مع العلم بانها لا
 ينحصر مع الذهول عن الاصول وقال الغزالي في
 المستصفي خيرا العلم ما ازدوج فيه العقل
 والسمع واصطب فيه الراي والشرع وعلم الفقه
 واصول الفقه من هذا القبيل فانه ياخذ من
 صفو العقل والشرع سواء البيل فلو هو ينظر
 بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالعقول
 ولا هو مبني على التقليد الذي لا يشهد له العقل
 بالتأييد والتسديد ولا جل شرق علم اصول
 الفقه ورفعه وقر الله دواعي الخلق على
 طلبه

طلبته وكان العلماء به ارفع العلماء مكانا واجلام
 شاننا واكثرهم اتباعا واعوانا وقال ابو بكر
 القفال الشاشي في كتابه الاصول اعلم ان الفقه
 على حكم كل حادثة عينيا معدوم وان للاحكام
 اصولا وفروعا وان الفروع لا تدرك الا باصولها
 وان النتائج لا يعرف حقا بقرا الا بعد تحصيل
 العلم بمقده ما ترأفق ان يبدا بالامانة عن
 الاصول لتكون سببا الى معرفة الاصول الفروع
 شراخلف في نسبة الاصول الى الفقه فقبل علم
 الاصول بمجرده كالميلق الذي يختبر به جيد
 الذهب من رديئه والفقه كالذهب فالفقيه
 الذي لا اصول عنده ككاتب مال لا يعرف
 حقيقته ولا ما يدخر منه مما لا يدخر والاصول
 الذي لا فقه عنده كصاحب الملق الذي لا ذهب
 عنده فانه لا يجد ما يختبره على سيلقه وقيل
 الاصول كالطبيب الذي لا عقار عنده والفقيه
 كالعطار الذي عنده كل عقار ولكن لا
 يعرف ما يضر ولا ما ينفع وقيل الاصول كصانع
 السلاح وهو جبان لا يحسن القتال به
 والفقيه كصاحب سلاح ولكن لا يحسن
 اصلاحها اذا فدت ولا جوارها اذا صدعت
 فان قيل هل اصول الفقه الا منذ جمعت من
 علوم متفرقة بنذة من الخوفا لكلام على
 معاني الحروف التي يحتاج الفقيه اليها والكلام
 في الاستثناء وعود الضمير للبعض وعطف



الخاص على العام ونحوه ونسبة من علم الكلام
 كاللوم في الحسن والقبح وكون الحكم قد هما والكلام
 على اثبات النسخ وعلى الأفعال ونحوه ونسبة
 من اللغة كاللوم في موضوع الأمر والنهي وصيغ
 العموم والمجمل والمبين والمطلق والمقيد ونسبة
 من علم الحديث كاللوم في الأخبار فالعارف
 بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه في شيء
 من ذلك وغير العارف بها لا يغنيه أصول
 الفقه في الاحتاطة بها فلم يبق من أصول الفقه
 إلا الكلام في الإجماع والقياس والتعارض
 والاجتهاد وبعض الكلام في الإجماع من أصول
 الدين أيضاً وبعض الكلام في القياس
 والتعارض مما يتقل به الفقيه ففائدة أصول
 الفقه ح قليلة فاجواب منع ذلك فأنه الأصوب
 رد قوا النظر في فهم أشياء من كلام العرب
 لم تصل إليها النجاة ولا اللغويون فان كلام العرب
 متنوع والنظر فيه متشعب فكتب اللغة بضبط
 الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة
 التي تحتاج إلى نظر الأصولي باستقراء زايد على
 استقراء اللغوي مثاله دلالة صيغة افعل على
 الوجوب ولا تفعل على التحريم وكون كل واخواتها
 للعموم ونحوه مما نص هذه السؤال على كونه من
 اللغة لو فلتت لم تحدد فيها شيئاً من ذلك غالباً
 وكذلك في كتب النجاة في الاستسنا. من أن الإخراج
 قبل الحكم أو بعده وغير ذلك من الدقائق التي
 تعرض

في
 خ
 تضمنه

تعرض لها الأصوليون واخذوها من كلام العرب
 باستقراء خاص وأدلة خاصة لا تقتضيهما أصلاً
 النحو وسيريك منه في هذا الكتاب العجيب العجيب
 المقدمة مات أصول الفقه مركب تتوقف معرفته
 على معرفة مفرداته من حيث التركيب لا من حيث
 كل وجه فالأصول جمع أصل وأصل الشيء ما منه الشيء
 أي مادته كالوالد للولد والشجر للغصن ورده
 القرافي باشتراك من بين الأبتداء والتعويض
 وبأنه لا يصح هنا معنى من معانيها وأجاب الأصفي
 عن الأول بأن الإشتراك لازم لكن يصار إليه في
 أحد ودحيت لا يمكن التعبير بغيره وعن الثاني بأن
 من لا يتبدأ الغاية وقال الأمدى ما استند الشيء
 في تحقيقه إليه وقال أبو الحسين ما يدني عليه وتبعه
 ابن الحاجب في باب القياس ورد بأنه لا يقال إن
 الولد لا يبنى على الوالد بل يقال فرعه وقال الأمام
 هو المحتاج إليه ورد بأنه إن أريد احتياج الأثر إلى
 المؤثر لزم إطلاقه على الله تعالى وإن أريد ما
 يتوقف عليه الشيء لزم إطلاقه على الجزء والشرط
 وقد التزمه في المباحث الشرقية فقال لا يبعد تسمية
 الشروط وإنه قاع الموانع أصولاً باعتبار توقف
 وجود الشيء عليها وقال أبو بكر الصيرفي في كتاب
 الدلائل والأعلام كل ما أثر معرفة شيء وبه عليه
 فهو أصل له فعلوم الحسب أصل لأنها تثير معرفة
 حقائق الأشياء وما عداه فرع له وقال القفال
 الناشئ الأصل ما تفرع عنه غيره والفرع

في حقيقة

خ
 عليها

ما تفرع عن غيره وهذا السد الحذور فعلى هذا لا يقال في الكتاب انه فرع اصله الحسن لان الله تولاها وجعله أصلا دل العقل عليه قال والكتاب والسنة اصل لان غيرها يتفرع عنها واما القياس فيجوز ان يكون أصلا على معنى ان له فروعا تنشأ عنه ويتوصل الى معرفتها من جهته كالكتاب اصل لما يثبتني عليه وكالسنة اصل لما يعرف من جهتها وهو فرع على معنى انه انما عرف بغيره وهو الكتاب او غيره وكذلك السنة والاجماع قال وقيل ان القياس لا يقال له اصل ولا فرع لانه فعل القاييس ولا توصف الافعال بالاصل والفرع وقال الاستاذ ابو منصور البغدادي الاصل ما عرف به حكم غيره والفرع ما حكم عرف بحكم غيره قياسا عليه وقال الماوردي في الحاوي قيل الاصل ما دل عليه غيره والفرع ما دل على غيره فعلى هذا يجوز ان يقال في الكتاب انه فرع لعلم الحسن لانه الدال على صحته هذا الاعتراض يصلح ان يدخل به كثير من العبارات السالفة على اختلافها فليتامل وقال ابن السمعاني في القواطع قيل الاصل ما يثبتني عليه غيره وقيل ما يقع التوصل به الى معرفة ما ورأته وهما مدخولان لان من اصول الشرع ما هو عقيم لا يتصل الفرع ولا يقع به التوصل الى ما ورأه بحال كدبته كحنين والقائمة وتعمل العاقلة فهذه اصول ما يثبت لها فروع فالاولى ان يقال الاصل كل ما ثبت

ثبت دليلا في ايجاب حكم من الاحكام لتناول ما جلب فدعا اولم يجلب ويطلق في الاصطلاح علي امور احدها الصورة المقيس عليها على المخالف الا في ان شاء الله تعالى في القياس في تفسير الاصل الثالث الرجحان فتقولهم الكلام في الاصل الرجحان الحقيقة اي الراجح عند السامع صحة الحقيقة لا المجاز الثالث الدليل فتقولهم اصل هذه المسئلة من الكتاب والسنة اي دليلها ومنه اصول الفقه اي ادلته الرابع القاعدة المستمرة فتقولهم اباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل وهذه الاربعة ذكرها القراني وفيه نظر لان الصورة المقيس عليها لبت معنى زائدا لان اصل القياس لظلف فيه هل هو محل الحكم او دليله او حكمه وايا ما كان فليس معنى زايد الا انه ان كان اصل القياس دليله فهو المعنى السابق وان كان محله او حكمه فهما يسميان ايضا دليلين مجازا فلم يخرج الاصل عن معنى الدليل وبقي عليه امور احدها التعمد فتقولهم التعمد ايجاب الطهارة بخروج الخارج على خلاف الاصل يريدون انه لا يهتدى اليه القياس الثاني الغالب في الشرع ولا يمكن ذلك الا باستقراء موارد الشرع الثالث استمرار الحكم السابق فتقولهم الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المنزلة له الرابع المخرج فتقول الفرضيين اصل المسئلة من كذا شد اختلفوا في هذه الاصول فالجمهور على انها اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس قال الرافي



في باب القضاء وقد يقتصر على الكتاب والسنة ويقال
 الاجماع يصدر عن احدهما والقياس الرد الى احدهما
 فمما اصلون قال في المطلب وفيه منازعة لمن
 جوز انعقاد الاجماع لاعن اماره ولاعن دلالة
 وجوز القياس على المجل المجمع عليه واختصر بعضهم
 فقال اصل ومعقول اصل قال اصل الكتاب والسنة
 والاجماع ومعقول الاصل هو القياس قال ابن
 السمعاني و اشار الشافعي الى ان اجماع الاصول
 نفس ومعنى فالكتاب والسنة والاجماع داخل
 تحت نفس والمعنى هو القياس وزاد بعضهم العقل
 فجعلها خمسة وقال ابو العباس بن القاسم الاصول
 سبعة الحس والعقل والكتاب والسنة والاجماع
 والقياس واللغة والصحيح انها اربعة واما العقل
 فليس بدليل يوجب شيئا او يمنعها وانما تدرك به
 الامور فحسب اذ هو آلة العارف وكذلك الحس
 لا يكون دليلا بحال لانه يقع به درك الاشياء المحاضرة
 واما اللغة فهي مدركة اللسان ومطوية لمعاني
 الكلام واكثر ما فيه معرفة سمات الاشياء ولا
 حظ له في ايجاب شئ وقال الجليلي في الاعجاز
 اربعة الكتاب والسنة والقياس ودليل
 القياس على العقل النفي الاصل وردتها القفال
 الشافعي الى واحد فقال اصل السبع هو كتاب
 الله تعالى واما السنة والاجماع والقياس
 فمضاف الى بيان الكتاب لقوله تعالى نبينا
 ما كل شئ وقوله ما فرطنا في الكتاب من
 شئ

مدرجة

شئ وروى عن ابن مسعود انه لعن الواصلة
 والمتوصلة وقال مالي لا العين من لعنه الله
 فقالت امرأة قرأت كتاب الله فلم اجد فيه ما
 تقول فقال ان كنت قرأته فقد وجدته وما
 اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان
 النبي صلى الله عليه وسلم لعن الواصلة
 والمتوصلة فاضاف عبد الله بن مسعود بلطف
 حكمته قول الرسول الى كتاب الله وعلى هذا
 اضافة ما اجمع عليه مما لا يوجد في الكتاب
 والسنة قلت ووقع مثل ذلك للشافعي في
 مسألة قتل المحرم للزنيور قال الاستاذ ابو منصور
 وفي هذا دليل على ان الحكم الماخوذ من السنة
 او الاجماع او القياس ماخوذ من كتابه سبحانه
 لدلالة كتابه على وجوب اتباع ذلك كله
 والفقهاء لغة اختلف فيه فقال ابن فارس
 في المجل هو العلم وجرى عليه امام الحرمين
 في التلخيص واللبيا الهراسي وابو نصر بن القشير
 والماوردي الا ان جملة الشرع خصوه بضم
 من العلوم ونقل ابن السمعاني عن ابن فارس
 انه ادراك علم الشئ وقال الجوهري وغيره
 هو الفهم وقال الراغب هو التوسل الى علم
 غائب يعلم شأه فهو اخص من العلم وفي
 المحكم لابن سيده الفقه العلم بالشئ والفهم
 له والظن ان مراده بهما واحد وهو الفهم
 لانه فسر الفهم بمعرفة الشئ بالقلب

9

ع



ومعرفة الشيء بالقلب هو العلم به ومثله قول
 الازهرى فهت الشيء عقلته وعرفته واصرح
 منه قول الجوهري فهت الشيء فهماً علمته «
 وظهر بهذا ان الفهم المفسر به الفقه ليس فهم
 المعنى من اللفظ ولا فهم غرض المتكلم ونقل
 الفقه الى علم الفروع بعلية الاستعمال كما اشار
 اليه ابن سبويه حيث قال غلب على علم الدين
 لسيادته وشرفه كما ينجم على الثريا والعود على
 المنديل قال ابن سراجة وقيل حده في اللغة «
 العبارة عن كل معلوم يتقنه العالم به عن فكر
 وقال ابواكسين في المعتمد وتعه في المحصول «
 فهم غرض المتكلم ورد بانه يوصف بالفهم
 حيث لا كلام وبانه لو كان كذلك لم يمكن
 في نفي الفقه عنهم منصفة ولا تعبير لانه غير «
 متصور وقال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم
 وقال ابن دقيق العيد وهذا تقييد للمطلق بما
 لا يتقيد به وقال الشيخ ابواسحاق وصاحب
 اللبائى من الحنفية فهم الاشياء الدقيقة قالوا
 يقال ففرت ان السما توتنا قال القرأى وهذا
 اولى ولهذا اخصصوا اسم الفقه بالعلوم النظرية
 في شرط كونه في مظنة الخفا فلا يحسن ان يقال
 ففرت ان الاثنين اكثر من الواحد ومن ثم لم يسم
 العالم بما هو من ضروريات الاحكام الشرعية فقيرا
 فان احتج له بقوله تعالى قالوا يا شعيب ما نفقه «
 كثيرا مما تقول وقوله فما ل هولاء القوم لا يكادون
 يفقهون

يفقهون حديثا قلنا هذا يدل على ان الفهم من الخطاب
 يسمى فقرا لا على انه لا يسمى فقرا الاما كان كذلك
 وقد قال تعالى ولقد ذرانا للجحيم كثيرا من الانس
 لهم قلوب لا يفقهون بها وهذا لا يختص بالفهم «
 من الخطاب بل عدم الفهم مطلقا من الادلة العقلية
 والسمعية وطرق الاعتبار بشر المراد من الفهم
 الادراك لاجودة الذهن من جهة تصنيته «
 لاقتناص ما يرد عليه من المطالب خلافا للومد
 والذهن عبارة عن قوة النفس المستعدة لاكتسابها
 لكه ودالوسطى والاراء وقال ابن سراجة الفهم عبارة
 عن اتقان الشيء والثقة به على الوجه الذي هو
 به عن نظر ولذلك يقال نظرت ففرت ولا
 يقال في صفات الله سبحانه فهم يقال فقه بالكر
 فهو فاقه اذا فهم وفقه بالفتح فهو فاقه ايضا
 اذا سبق خبره الى الفهم وفقه بالضم فهو فقيه
 اذا صار الفقه له سجية واستعمل لاسم فاعله «
 فقيه لان فعلا قياس في اسم فاعل فعل ووقع
 في عبارة بعضهم انه اخير له فعيل لان فعلا
 للمبالغة فاستعملها فيمن صار الفقه له «
 سجية اولى وهذا ليس بصحيح اعني دعوى
 ان فعلا هنا للمبالغة لان الالفاظ المستعملة «
 للمبالغة هي التي كانت على صيغة نحووت عنها
 الى تلك الالفاظ للمبالغة ولذلك يقع في كلامهم
 ما حول للمبالغة من فاعل او مفعال او فعيل او
 مفعول او فعيل واما فقيه فهو قياس لان فعيل

1.
 الجن و صح



قوله نحو علم الخ
لعله بخلاف
نحو علم وسميع
الخ هـ

مقيس في فعل فهو مستعمل فيما هو قياسي من غير
تحويل نحو علم وسميع فان المتكلم يحولها عن
سائر وعالم لتقصد المبالغة ولا يخلص عن هذا
الا ان يدعى انه حول تقديرا بمعنى ان الواضع
حواله عن فاعل لتقصد المبالغة فان قلت ليس
من شرط الفقيه ان يكون له سجية ولهذا اقال
الرافعي في الوقف على الفقيه انه يدخل فيه من حصل
منه شيا وان قل وقضية هذا حصوله بمعنى
مسئلة واحدة قلت ليس كذلك لما ذكره من
كلام الشيخ ابي اسحاق والغزالي وابن السمعاني
 وغيرهم من الائمة ولعل مراده من حصل حتى
 صار له سجية وان قلت واما في اصطلاح
 الاصوليين فالعلم بالاحكام الشرعية العملية
 المكتب من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس
 والمراد به الصناعة كما تقول علم الخواص صناعة
 وحق فيندرج فيه الظن والتعين وعلى هذا اقال
 يرد سوال الفقه من باب الظنون ومن اورده
 فهو اختياره لاختصاص العلم بالتطمين وخرج
 بالاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال
 وبالشرعية العقلية والمراد بها ما يتوقف معرفتها
 على الشرع وبالعملية عن العملية ككون الاجماع
 وخبر الواحد حجة قاله الامام وقال الاصفاي
 خرج به اصول الفقه فانه ليس بعمل اي ليس
 هلمنا بكيفية عمل قال ابن دقيق العيد وفيه نظر
 لان الغاية المطلوبة منها العمل فكيف يخرج
 بالعملية

بالعملية وقال الباغي هو احترام عن اصول الدين
 واعلم ان اصول الدين منه ما ثبت بالعقل وحق
 كوجود الباري ومنه ما ثبت بكل من العقل والسمع
 كالوحدانية وهذا ان خارجا بقوله الشرعية
 ومنه ما لا يثبت الا بالسمع كسئلة ان الجنة مخلوقة
 وان الصراط حق وهذا من الفقه لوجوب
 اعتقاده وعدل الآمدي وابن ابي عمير عن لفظ
 العملية الى الفرعية لان النية من مسائل الفقه
 وليس عملا وليس بجيد لانها عمل والظن ان لفظ
 العملية اشبه لدخول وجوب اعتقاده مسائل
 الديانات التي لا يثبت لها الا بالسمع فانها من
 الفقه كما سبق بخلاف الفرعية وبالمكتب
 علم الله تعالى وما يلقيه في قلب الانبياء والمرسلين
 من الاحكام بلا كتاب وبالاخير عن اعتقاد
 المقلد فانه مكتب من دليل اجمالي قاله الامام
 وقيل علم المقلد لم يدخل في الحد بل هو احترام
 عن علم الخلاف واما عند الفقهاء فقال القاضي
 الحسين الفقه افتتاح علم الحوادث على الانسان
 او افتتاح شعب احكام الحوادث على الانسان
 حكاه البغوي عنه في تعليقه وقال ابن
 سراقه حده في الشرع عبارة عن اعتقاد علم
 الفروع في الشرع وكذا لا يقال في صفاته
 تعالى فقه قال وحقيقته الفقه عندي
 الاستنباط قال الله تعالى لعلمه الذي
 يستنبطونه منهم واحبار ابن السمعاني في

نكته



المواطع انه استنباط حكم الشكل من الواضح قال
وقوله صلى الله عليه وسلم رب حامل فقه غير
فقيه اي غير مستنيط ومعناه انه يحمل الرواية
من غير ان يكون له استدللال واستنباط فيها
وقال في ديباجة كتابه وما شبه الفقيه
الابغواص في مجرد ركلها غاص في بحر فطنته
استخرج درا وعيره مستخرج اجرا ومن المحاسن
قول الامام ابي حنيفة الفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها قبل واخذه من قوله تعالى لها ما
كسبت وعليها ما اكتسبت وقال الغزالي في الاحياء
في بيان تبديل اسامي العلوم ان الناس خصروا في
اسم الفقه فخصه بعلم الفتاوى والوقوف على وقائعها
واما هو في العصر الاول اسم لمعرفة وقايق افات النفوس
والاطلاع على الاخرة وحقارة الدنيا قال تعالى يستعملون
في الدين وليسنه ذوا والاذا ربهذا النوع من العلم دون
تفاريع السلم والاجارة وعن ابي الدرداء لا يفقه
العبد كل الفقه حتى يميت الناس في ذات الله
شريف على نفسه فيكون لها شدة مقماً وسال فرقة
الشيخي الحسن من شئ فقال ان الفقهاء يجادلونك
فقال الحسن تكلمت املك وهل رايت فقيراً بجيبك
امامه الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الاخرة
البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكف
ولذلك قال الكلبي في المزاج ان تخصيص اسم الفقه
بهذا الاصطلاح حادث قال والحق ان اسم الفقه
يجم جميع الشرايع التي من جعلتها ما يتوصل به الى
معرفة

معرفة الله ووجدانيته وتقدريه وسائر صفاته
والى معرفة انبيائه ورسله عليهم السلام ومنها
علم الاحوال والاخلاق والآداب والقيام بحق العباد
وهي ذلك قلت ولهذا صنف ابو حنيفة كتاباً
في اصول الدين وسماه الفقه الاكبر تبيينه علم
من تعريفهم الفقه باستنباط الاحكام ان المسائل
المدونة في كتب الفقه ليست بفقه اصطلاحاً
وان حافظها ليس بفقيه وبه صرح العبد روى
في باب الاجماع من شرح المستصفي وقال وانما هي
نتائج الفقه والعارف بها فروعها وانما الفقيه
هو المجتهد الذي ينتج تلك الفروع عن ادلة صحيحة
فبتلقاها منه الفروعى تقليد اويده ونهاجها
ويحفظها ونحوه قول ابن عبد السلام هو يعنى نقله
فقه لا فقراً وقال الشيخ ابواسحاق في كتاب الحدود
الفقيه من له الفقه فكل من له الفقه فقيه
ومن لا فقه له فليس بفقيه قال والفقيه هو
العالم بافعال احكام الفتيا التي يسوغ فيها
الاجتهاد وقال الغزالي اذا لم يتكلم الفقيه في
مسئلة لم يسمعوا ككلامه في مسئلة سمعوا فليس
بفقيه حكاه عنه ابن الهدياني في طبقات
الحنفية وقال ابن سراقه الفقيه من حصل له
الفقه وذكر الشافعي في الرسالة صفة المفتي
وهو الفقيه فذكر سبع عشر خصلة تأتي في باب
الاجتهاد ان شاء الله تعالى اصول الفقه
لغة اما استند اليه الفقه ولم يتم الابه



وفي الاصطلاح مجموع طرق الفقه من حيث النضاً
 على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال وحالة المتدبر
 لها فقولنا مجموع ليعمها فاذا ن بعضها بعض اصول
 الفقه لا كلها وقولنا طرق ليعم الدليل والامارة على
 اصطلاح الاصوليين وخرج بالاجمال ادلة الفقه
 من حيث التفصيل فلا يقال لها في عرف الاصوليين
 اصول فقه وان كان المحقق يقتضى ذلك اذ
 هو اقرب الى الفقه واقل تخصيصاً ولانه يوافق
 قولنا هذا الحديث اصل لهذا الحكم ولهذا الباب
 ونحن فاختار الادلة في احاد مسائل الفروع من
 اصول الفقه ويكون الاجمال شرطاً في علم اصول
 الفقه لانه شرط فيها او جزئ منها قال ابن
 دقيق العيد ويمكن الاقتصار على الدلائل وكيفية
 الاستفادة منها والباقي كالتابع والتممة لكن
 لما جرت العادة بادخاله في اصول الفقه وضاع
 ادخل فيه حدا قلت وعليه جرى الشيخ في
 اللمع والغزالي في المستصفي وابن برهان في
 الاوسط وقال اصول الفقه ادلة الفقه على
 طريق الاجمال وكيفية الاستدلال بها وما
 يتبع ذلك اهل قد يقال الدليل هو الاصل
 بالذات والباقي بالتبع لضرورة الاستدلال
 بالدليل قال صاحب المعتمد والمراد بكيفية
 الاستدلال ههنا الشروط والمقدّمات
 وترتيبها معه ليستدل بالطرق على الفقه
 هذا ما اطبق عليه الاصوليون والفقهاء
 يطلقون

١٢ يطلقون ذلك على القواعد الكلية التي يندرج
 فيها الجزئيات كقولهم الاصل في كل حادث
 تقديره باقرب زمن وقولهم يفتقر في الدوام
 ما لا يفتقر في الامتداد وغير ذلك من القواعد
 العامة التي يندرج فيها الفروع المنتشرة وعليه
 سمي الشيخ عز الدين كتابه القواعد ويقال
 انه اول من اخترع هذه الطريقة ويوجد في
 كلام الامام والغزالي متفرقات منها
 وقيل الاصول هذه الحقايق انفسها او العلم
 بها طريقان وكلام القاضي ابي بكر يقتضى
 انه العلم بالادلة وعليه البيضاوي وابن
 الحاجب وغيرهما وقطع الشيخ ابواسحاق
 وامام الحرمين في البرهان والرازي والامدي
 بانه نفس الادلة ووجه الخلاف انه كما يتوقف
 الفقه على هذه الحقايق يتوقف ايضا على
 العلم بها فيجوزح اطلاق اصول الفقه على
 القواعد انفسها وعلى العلم بها والثاني اول
 لوجوه احدها ان اصول الفقه ثابت في
 نفس الامر من تلك الادلة وان لم يعرفه
 الشخص وثانيتها ان اهل العرف يجعلون اصول
 الفقه للمعلوم فيقولون هذا كتاب اصول
 الفقه وثالثتها ان الاصول في اللغة الادلة
 فجعله اصطلاحاً نفس الادلة اقرب الى
 المدلول اللغوي وهذا خلاف الفقه فانه
 اسم للعلم كما سبق والتحقيق انه لا خلاف



في ذلك ولم يتوارد واعلى محل واحد فان من اراد
 اللقبى وهو كونه علما على هذا الفن حده
 بالعلم ومن اراد الاضا في حده بنفس الادلة
 ولقد الما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبى
 بالادلة ويجب تاويله على ارادة العلم بها
 شر المراد بالادلة الكتاب والسنة والاجماع
 والقياس والاستدلال وقال امام الحرمين
 والغزالي هي ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع
 ومعنا ان يكون القوانين الكلية الظنية
 من اصول الفقه وقال في التلخيص الذي
 ارتضاه المحققون ان ما لا ينبغي فيه العلم
 كاختيار الاحاد والمقاييس لا يعد من اصول
 الفقه فان قيل فاختيار الاحاد والمقاييس لا
 ينفي الى العلوم وهي من ادلة احكام الشرع
 قيل له انما يتعلق بالاصول تشبيها ادلة على
 وجوب الاعمال وذلك مما يدرك بالادلة
 القاطعة واما العمل المتلقى منها فيتعلق بالفقه
 دون اصوله وقال في البرهان فان قيل
 معظم المسائل الشرعية ظنون قلنا ليت
 الظنون فقها وانما الفقه العلم بوجوب العمل
 عند قيام الظنون ولذلك قال المحققون لخبار
 الاحاد والاقضية لا توجب العمل لا وانما
 يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهو الادلة
 القطعية على وجوب العمل عند رواية الاحاد
 وقيام الاقضية لا توجب العمل لذواتها
 وانما

وانما يجب العمل بما يجب قال وهما وان لم يوجد الا
 في اصول الفقه لكن حظ الاصول ابانة القاطع
 في العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليسنى المدلول
 عليه ويرتبط الدليل به ونسعه ابن القشيري
 وقال اطلق الفقهاء لفظ الدليل على اخبار الاحاد
 والقياس وهو خلاف هين وقال الاستاذ ابو
 منصور الخضر من اصول الفقه معرفة ادلة احكام
 الفقه ومعرفة طرق الادلة لان من استقرأ ابوابه
 وجدها اما دليلا على حكم او طريقا يتوصل به الى
 معرفة الدليل وذلك كمعرفة النص والاجماع
 والقياس والعلل والرجحان وهذه كلها معرفة
 محسنة بالادلة المنصوصة على الاحكام ومعرفة
 الاخبار وطرقها معرفة بالطرق الموصلة الى
 الدلائل المنصوصة على الاحكام وهما امور احدها
 ان الاسماء المستعملة في هذه العلوم كاصول الفقه
 والفقه والخبر واللغة والطب هل هي مقولة
 اولاد ذكر بعضهم فيه احتمالا لن أحدهما ان يكون
 مما صار بالغلظة كالعمية والثاني ان يكون من
 المنقولات الغرفية قال وهذا الاحتمال ارجح
 لان العلم بالغلظة يتقيد بما فيه الالف واللام
 او الاضافة واسماء هذه العلوم تطلق عرفا
 مع التنكير والقطع عن الاضافة كما تقول
 فلان يعرف فقها ونحوها قلت وبالاول صرح
 ابن سيده وغيره كما سبق وبالثاني صرح
 القاضي في التفرير في الكلام على الحقيقة



العرفية والطرطوشي في اوائل كتابه وقال فيكون
من الاسماء العرفية وهو مقتضى كلام الخليلي
والغزالي وما رجع به الثاني فيه نظر لانه مع
التحكيم لم يخرج عن العملية فان العلم يتكرر
تحقيقاً او تقديراً الثاني اذا ثبت انها مقولة
فهي اسما اجناس او اعلام اجناس والظاهر
الاول لقوله الالف واللام والعلم لا يقبله
ولا اشتهاؤها في العرف كما اشتها لفظ الدابة
لذوات الاربع وقد ثبت انها ليست بعلم هذا
اذا كانت غير معرفة اما اصول الفقه فهو معرفة
بالاضافة ونقل الى هذا العلم الخاص او غلب
عليه فهو علم جنس لانه المميز لهذا الجنس بخصوصه
من غيره من الاجناس الثالث ان اصول الفقه
يطلق مضافاً ومضافاً اليه ويطلق علماً على
هذا العلم الخاص واختلف الاصوليون فمنهم من
عرف الاضافي ومنهم من عرف اللقي ومنهم من
جمع بين النوعين والصواب تعريف اللقي وليس
تفرقه واما جزؤه حالة التركيب فليس لواحد
منهما مدلول على حدته انما هو كلام زيد اذا سميت
به لم تطلب معنى الكلام ولا معنى زيد وليس لنا
حدان اصنافي ولقي انما هو اللقي فقط فصل
يجب على كل طالب علم ان يعلم ما الغرض منه وما
هو ومن اين وفيه وكيف يحصل حتى يتمكن له
الطلب ويسهل والاول فائدة والثاني حقيقته
ومباذيه والثالث مادته التي منها يستمد والرابع

موضوعه

موضوعه والخامس مسأله اما الفائدة فهي الغاية
الموصله للاموال المهمة والسبب الغائي اعتباران - اول مح
الفكر ويهيى الباعث ومنتهاه وهو اخر العمل ويسمى ١٥
الفائدة واما الحقيقة وهو اقتناصه مجد اورسم
او تقم والقصد به الارشاد الى المطلوب وايضاحه
قال المازري وانما يحتاج اليه في التعلم للغير واما
الطالب لنفسه اذا لاح له حقيقة ما يطلب مع طلبه
وان لم يحسن عبارة عنه صالحة للمجد فلا يكون
هذا شرطاً الا في حق من اراد التعليم لا التعلم واما
المادة فذكر امام الحرمين وتأبعوه ان اصول الفقه
ستمد من ثلاثة علوم الكلام والفقه والعربية
اما الكلام فلتوقف الادلة على معرفة الباري تعالى
بقدر الممكن من ذاته وصفاته وافعاله ومعرفة
صدق رسوله ويتوقف ثبوته على ان المعجزة تدل
على دعوى الرسالة وذلك كله بين في علم الكلام
فيعلم هنا وتخص النظر في دليل الحكم هنا بعلم
خمة اشياء كلام الله تعالى لمخاطب وقدرة العبد
كيا ليكلف وتعلق الكلام القديم بفعل المكلف
ليوجد الحكم ورفع التعلق بنسخه وصدق المبلغ
ليبين واما العربية فلان الادلة جات بلسان
العرب وهي تشمل على ثلاثة فنون علم النحو
وهو علم مجازي واخر الكلام رفعا ونصبا
وجرا وجزما وعلم اللغة لتحقيق مدلولات اللفظ
العربية في ذواتها وعلم الادب وهو علم نظم
الكلام ومعرفة مراتبه على مقتضى الحال

وإنما يكون هذا مادة لبعض أنواع الأصول وهو
 الخطاب دون مسائل الأخبار والإجماع والنسخ
 والقياس وهي معظم الأصول ثم إن المادة
 فيه ليست على نظير المادة من الكلام فإن
 العلم بمادة لغز الأداة وأما الفقه فإنه
 مدلول أصول الفقه وأصول الفقه أدلته ولأن
 يعلم الدليل مجرداً من مدلوله والأولى أن يقال
 في وجه استمده من علم الكلام إن علم
 أصول الفقه فيه الفاظ لا تعلم سميها من
 غير أصول الدين لكنها تؤخذ من أصول الفقه
 مسلمة فيه على أن يبرهن في غيره من العلوم أو
 تكون مسلمة في نفسها وهي العلم والظن والدليل
 والإشارة والنظر لأن لفظ الطرق يشمل ذلك
 كله والحكم أيضاً إذ لا بد فيه من خطاب شرعي
 ولا يثبت ذلك بالدليل في غير أصول الدين وما
 ذكر منه غير ما عدناه فهو يتبع ولا بد من معرفة
 هذه الأمور في معرفة هذا العلم ليتوقف منه
 إذن على بعضه لأجله وإلى هذا أشار ابن برهان
 وغيره وذكر الغزالي أن استمده أصول الفقه
 من شيء واحد وهو قول الرسول الذي دل الكلام
 على صدقه فينظر في وجه دلالة على الأحكام
 إما بمفوضه أو بمفهومه أو بمقول معناه
 ومستنبطه ولا يجازي ونظر الأصولي ذلك قول
 النبي صلى الله عليه وسلم وفعله قال وقول
 الرسول إنما يثبت صدقه وكونه حجة من علم
 الكلام

على صح

17 الكلام وهذا ليس بمرضى فإن من جملة ما يوجد
 فيه من علم الكلام معرفة العلم والظن والدليل
 والنظر وغيره مما سبق وقوله بأن نظر الأصول
 لا يجاوز قوله وفعله ممنوع فإنه ينظر في الاستصحاب
 والأفعال قبل الشرح وقول الصحابي وغيره مما ليس
 بقول الرسول ولا فعله وأعلم أن المادة على قسمين
 أسنادية ومقومة فالمقومة داخلة في أجزاء
 الشيء وحقيقته وهي الفقه والأسنادية ما
 استندت إلى الدليل كعلم الكلام لأنه يعلم
 أصول الفقه وإن لم يعلم علم الكلام وإنما علم
 الكلام دليل المعجزة وهو دليل الأصول فاستندت
 إلى الدليل وكذلك مادة العربية فإن قلت كيف
 يجعل الفقه مادة للأصول وهو فروع الأصول
 ومادة كل شيء أصله فهذا يؤدي إلى أن يكون الفقه
 أصلاً والأصل فرعاً اجاب المقترح في تعليقه على
 البرهان بأنه لا بد أن نذكر الفقه في الأصول من
 حيث الجملة فيذكر الواجب بما هو واجب والمندوب
 بما هو مندوب لأن هذا القدر بين حقيقة
 الأصول وإنما المحذور إن يذكر جزئيات المسائل
 فإن ذكرها يؤدي إلى الدور وأعلم أن معرفة
 أصول الفقه يتوقف على معرفة الفقه إذ لا يمكن
 العلم بكونها أصول فقه ما لم يتصور الفقه لأن
 المضاف إلى معرفة أصنافه حقيقة لا بد وأن
 يتعرف بها ولا يمكن التعريف إلا على تقدير
 سبق معرفة المضاف إليه ولأن العلم بالمركب



يتوقف على العلم بمفرده ضرورة واما الموضوع فشي
يبحث عن اوصافه واحواله المعبرة في ذلك العلم
وهو معنى قول المنطقيين موضوع كل علم ما يبحث
فيه عن عوارض الذاتية اي ما يلحق الشيء لذاته
كالنجم اللاحق للونان لذاته لا باعتبار امر
آخر او لجزئه كالمشي اللاحق له بواسطة كونه
حيوانا او لامر بياويه كالصنك اللاحق له بواسطة
التنجيب فهذه الثلاثة هي اعراضه الذاتية وقد
يكون لام داخل فيه كالحركة للونان لكنه محجور
بشيء بذلك لرجوع موضوعات سائل العلم اليه
فموضوع الفقه افعال المكلفين وموضوع اصول
الفقه الادلة السمعية وموضوع الهندسة المقدار
وموضوع الطب بدن الانسان فان هذه الاشياء
هي مجال البحث في هذه العلوم يبحث فيها عن
اعراض هذه الاشياء اللاحقة بها كما انهم شبروا
ما يبحث في كل علم عن اعراضه واحواله بمادة
حسية بضمها انسان بن يديه ليوت بها اراما
كالخشب الذي يوش فيه الخمار حتى يصير سريرا
او بابا وكالفضة التي يوش فيها الصايغ حتى
يصير خاتما وسوارا ونحوه واما مبادئ كل
علم فهي حد ود موضوعه وجزائه واعراضه
مع المقدمات التي تولف منها قياساته وذلك
كحد البدن واعضائه وما يعرض لها من صحة
وسقم بالنسبة الى علم الطب وحد الفعل واصنافه
واستخاصه وما يعرض من خل وحرمة ونحو ذلك
بالنسبة

خ
لها

بالنسبة لعلم الفقه وحد اللفظ وما يعرض من
صواب وخطأ بالنسبة الى النحو وهي جمع بين او مبدأ
الشيء هو محل بدايته وسميت حد ود موضوع
العلم وجزائه ومقدارته التي هي مادة قياساته
مبادي لانه عنها ومنها ينشأ ويبدا واما سائل
كل علم فهي مطالبه الجزئية التي يطلب اثباتها فيه
كسائل العبادات والمعاملات ونحوها للفقه وسائل
الامر والنهي والعام والخاص والاجماع والقياس وغير
ها
لاصول الفقه والموضوع قد يكون واحدا كما لعدد
للحساب وقد يكون كثيرا بشرطه ان يكون بينهما
تناسب اي مشاركة اما في ذاتي كما اذا جعل الاسم
والفعل والحرف موضوعات النحو لا شراكها في الجنس
وهو الكلمة واما في عرضي كما اذا جعل بدن الانسان
واجزاؤه والادوية والاعذية موضوعات الطب
لا شراكها في غاية وهي الصحة وموضوع اصول
الفقه قد يجمع فيه الامران فانه اما واحد وهو الدليل
السمعي من جهة انه موصل للحكم الشرعي واما كثير
وهو اقسام الادلة السمعية من هذه الجهة
لا شراكها اما في جنسها وهو الدليل او في غايتها
وهو العلم بالاحكام الشرعية واختلفوا هل يجوز
ان يكون للعلم اكثر من موضوع واحد ام لا فتقبل
يجوز مطلقا غير انه لا بد ان يشركه في امر ذاتي
او عرضي كالتب يبحث فيه عن احوال بدن
الانسان وعن الادوية ونحوها وقيل يمتنع



مطلقاً لئلا يؤدي الى الانتشار واختار صاحب التوضيح
من الحنفية تفصيلاً وهو ان كان المبحوث عنه في
ذلك العلم اضافة فيجاز كما انه يبحث في الاصول عن
اثبات الأدلة للحكم والمنطق يبحث فيه عن ايصال
تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون
بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة
عن احد المتضامين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا
العلم كالمضامين وان كان غير اضافي لا يجوز
لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم ثم
ان كان اضافة فقد يكون المضاف والمضاف اليه
موضوع ذلك العلم كاصول الفقه وقد يكون احدهما
كعلم المنطق فان موضوعه القول الشارح والدليل
من حيث انه يوصل الى التصور والتصديق الدليل
يطلق في اللغة على امرين احدهما المرشد للمطلوب
على انه فاعل الدلالة ومظهرها فيكون معنى الدليل
الدال فعيل بمعنى الفاعل كعليم وقد يراد ما حوذة
من دليل القوم لانه يرشدهم الى مقصودهم قال
القاضي والدال ناصب الدلالة ومخترعها وهو
الله سبحانه ومن عداه ذكر الدلالة وعند الباقرين
الدال ذكر الدلالة واستبعد اذا حكى والمدرس
لان يسمي دالا وهو ذكر الدلالة فالاولى ان
يقال الدال ذكر الدلالة على وجه التمسك بها
ويسمى الله تعالى دليلاً بالاضافة وانكره الشيخ
ابو اسحاق الشيرازي في كتاب الحدود قال
ولا حجة في قولهم لله تعالى يادليل المخبيرين

معنى صح

لان



لان ذلك ليس من قول النبي صلى الله عليه وسلم
ولا احد من الصحابة وانما هو من قول اصحاب
العكاكيز وحكي غيره في جواز اطلاق الدليل
على الله وجهين مفرعين على ان اختلف في الاسماء
هل تثبت في اسما ام لا لكن صح عن الامام احمد
انه علم رجلا ان يد عوفيقول يادليل الحيا ري
دلى على طريق الصادقين الثاني ما به الار
اي العلامة المنسوبة لمعرفة الدليل ومنه قولهم
العالم دليل الصانع ثم اختلفوا فقيل حقيقة الدليل
الدال وقيل بل العلامة الدالة على المدلول بناء على
استعمال المعنيين في اللغة وقال صاحب الميزان
من الحنفية الاصح انه في اللغة اسم للدال حقيقة
وصار في العرف اسما للاستعمال فيكون حقيقة
عرفية وفي الاصطلاح الموصل بصحيح النظرية
الى المطلوب قال امام الحرمين ويسمى دلالة
ومستد لابه وحجة وسلطاناً وبرهاناً وبیاناً
ولذلك قال القاضي ابو زيد الدبوسي في تقويم
الدلالة قال وسواء اوجب علم اليقين اودونه
انتهى وقال القاضي ابو الطيب يسمي الدليل حجة
وبرهاناً وقيل بل هما اسم لما دل على صحة الدعوى
وقال الروياتي في البحر في الفرق بين الدليل
والحجة وحصان احدهما ان الدليل ما دل على مطلوب
والحجة مانع من ذلك والثاني الدليل ما دل على
صوابك والحجة ما دفع عنك قول مخالفاً لك اه
وخص المتكلمون اسم الدليل بالمقطع به

١٨

في ان اسما الله

شاد

بك

من السمي والعقلي واما الذي لا يعيد الا الظن فيمونه
امارة وحكاه في التلخيص عن معظم المحققين وزعم
الامدي انه اصطلاح الاصوليين ايضا وليس
كذلك بل المصنفون في اصول الفقه يطلقون الدليل
على الاعم من ذلك وصرح به جماعة من اصحابنا
كالشيخ ابي حامد والقاضي ابي الطيب والشيخ ابي
اسحاق وابن الصباغ وحكاه عن اصحابنا وتسليم
الرازي وابي الوليد الباجي من المالكية والقاضي
ابي يعلى وابن عقيل والراغوثي من الحنابلة وحكاه
في التلخيص عن جمهور الفقهاء وحكاه القاضي ابو
الطيب من اهل اللغة وحكي القول الاول عن بعض
المتكلمين قيل ولعل منشأه قول بعضهم ان الادلة
الظنية لا تحصل صفات تقتضي الظن كما تقتضي
الادلة اليقينية العلم وانما يحصل الظن اتفاقا
عندها ولهذا يقولون ان الظنيات ليس فيها
تقديم ترتيب وتقدم وتأخير وليس فيها خطأ
في نفس الامر كما تقول ذلك المصوتة وقال ابن
الصباغ اختلف المتكلمون في اطلاق اسم الدليل
على الظني وانما قصد لهذه التسمية الفصل بين
المعلوم والمظنون فاما في اصل الوضع فلم يختلفوا
في ان الجمع يسمى دليلا وصفا وكذا قال ابن
برهان وابن السمواني الفقهاء لا يفرقون بينهما
وفرق بينهما المتكلمون وهو راجع الى اللفظ
دون المعنى وقال الاستاذ ابو منصور العبادي
في كتاب عيار النظر قال ابو الحسن الاشعري
معنى

معنى الدليل مظهر الدلالة ومنه دليل القوم وقال
ان تسمية الدلالة دلالة مجاز وكانت اذا قيل له
لو كان الدليل مظهر الدلالة لوجب على المسؤل عن
الدلالة اذا قيل له ما الدليل ان يقول انا لانه هو
المظهر للدلالة اجاب بانه لو قيل من الدليل قال
انا واذا وقع السؤال بحرف ما عرف ان المراد به
السؤال عن الدلالة لان ما انما يسأل به عما لا يو
صف بالتمييز وقال عامة الفقهاء واكثر المتكلمين
ان الدليل هو الدلالة وهو ما يتوصل به الى معرفة
ما لا يدرك بالحس والضرورة وعلى هذا فلتسمية
الدال على الطريق دليلا مجازا هو وقال القاضي
ابو الطيب الدلالة مصدر قولك دل يدل دلالة
ويسمى دليلا مجازا من باب تسمية الفاعل باسم
المصدر كقولهم رجل صوم واما الدال فاختلف
اصحابنا فيه فقيل هو الدليل وقيل هو الناصب
للدليل وهو الله تعالى الذي نصب ادلة على
الشرع والعقل قال الامام وليس للدليل تحصيل
سوى تجريد الفكر من ذي فكرة صحيحة الى
جهة يتطرق اليها تصدق او تكذب
وينقسم الدليل الى ثلاثة اقسام سمعي وعقلي
ووضعي فالسمعي هو اللفظي المسموع وفي
عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي اعني الكتاب
والسنة والاجماع والاستدلال واما عرف
المتكلمين فانهم اذا اطلقوا الدليل السمعي
فلا يريدون به غير الكتاب والسنة

والاجماع قاله الامدي في الابكار الثاني العتلي وهو
 ما دل على المطلوب بنفسه من غير احتياج الى وضع
 كدلالة الحدوث على المحدث والاحكام على العالم
 الثالث الوضعي وهو ما دل بقضية استناده
 ومنه العبارات الدالة على المعاني في اللغات قال
 واحق به المحققون المعجزات الدالة على صدق
 الانبياء وتبعه ابن القشيري وقال ما دل عقلا ولا
 يتبدل وما دل وضعا يجوز ان يتبدل لكن الامام
 في الارشاد اختار ان دلالتها عقلية وهو قول
 الاستاذ ابي اسحاق وسياتي عن ابن القطان
 ايضا وقال الامدي في الابكار الذي ذهب اليه
 شيخنا والقاضي والمحققون ان دلالة المعجزة على
 صدق الرسول ليست دلالة عقلية ولا سمعية
 اما الاول فلان ما يدل عقلا يدل بنفسه ويرتبط
 بمدلوله لذاته ولا يجوز تقديم غيره وقد تقع
 الكوارق عند تصرف الدنيا مع عدم دلالتها على
 تصديق مدعي النبوة فانه لا ارسال ولا رسول
 اذ ذلك واما الثاني فلان الدلالة السمعية متوقفة
 على صدقه فلما توقف صدق الرسول عليها لمكان
 دورا بل دلالتها على صدقه غير خارج عن الدلالات
 الوضعية النازلة منزلة التصديق فكانت نازلة
 من الله منزلة قوله صدق شر العتلي ينقسم
 الى ما يقتضي العقل كالادلة في اصول العقائد
 والى ما لا يقتضيه ولذا ينقسم الى ما يقتضي القطع
 وهويتهم العلم والى ما لا يقتضيه كاحبار

لعله الى الوضع
 فعل الفاعل ضمير
 يعود على الامدي
 حرر

الاحاد

20 الاحاد والمقاييس السمعية فكما لا يوصف باقتضا العلم
 لا يوصف باقتضا غلبة الظن قال وهذا مما يزل
 فيه معظم الفقهاء ولكن جرت العادة بحصول الظن
 في اشياء من غير تضمنها ويتنوع العتلي الى استقرافي
 وتمثيلي واقترافي واستثنائي متصل او منفصل
 ويتألف المتصل من المتاوزات والمنفصل من المتطارات
 ونوعها الاصحاب اربعة بناء الغايب على الشاهد
 وانتاج المقدمات التناجج والسر والقيم والا -
 بالمتفق عليه على المختلف فيه ونازع ابن القشيري
 في الاول وقال عندنا لا اصل لبناء الغايب على الشاهد
 وان الحكم به باطل وان قام دليل على المطلوب في
 الغايب فهو المقصود ولا اثر لذلك الشاهد والا
 فذكر الشاهد لا معنى له وليس في المعقولات قياس
 قال وكذا قياس المختلف فيه على المتفق عليه باطل
 لانه لا قياس في المعقولات وساتي هذه المسئلة
 في كتاب القياس ان شاء الله تعالى ولا يشترط في
 الدليل الوجود بل يجوز ان يكون عدسيا ولهذا يتبدل
 بعدم الايات على كذب المتنبي وبعدم الادلة والعلوم
 الضرورية على انحصار اوصاف الاجناس فيما
 ادركناه والدليل لا يقتضي مدلوله ولا يوجب
 ايجاب العلة معلولها بل يتعلق بالمدلول على ما هو
 به كالمعلم يتعلق بالمعلوم وبيانه ان الحدوث
 لما دل على المحدث استحالة القول بانه يوجب
 بل يتعلق به على ما هو به والقصد بهذا التحرز
 من قول بعضهم الدليل يوجب كذا والدلالة

سند لال

تقتضى مدلولها كذا وهل يجوز ان يكون الدليل محتاجا لدليل
فيه خلاف حكاه ابو الحسين بن القطان في كتابه في
اصول الفقه قال فمنعه قوم وجوزه آخرون وقالوا الادلة
تنقسم الى ماهوبين في نفسه والى ماهوي في نواي العقل
محتاج الى دليل واختلف المتكلمون في مسئلة وهي ان
اذا اقتضت لتيلا على حدوث العالم مثلا فهل المدلول
حدوث العالم او العلم بحدوثه والصحيح الاول بدليل
ان حدوث الاكوان دال على حدوث الجواهر سواء نظر
الناظر اولاً واختلفوا في الدلائل اللفظية هل تفيد
القطع على ثلثة مذاهب احدها نعم وحكاه الاصمغيني
في شرح المحصول عن المعتزلة وعن الثر اصحابنا والثاني
ايضا لا تفيد والثالث وهو اختيار فخر الدين الرازي
ايضا تفيد القطع ان افترقت بها قرائن مشاهدة او
معقولة كالتواتر ولا يفيد اليقين الا بعد تيقن امور
عشرة عصمة رواة ناقليها وصحة اعرايها وبصريتها
وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص بالاشخاص
والايمان وعدم الاضمار والتقديم والتأخير وعدم
المعارض اللفظي قيل ولم يذكره الشيخ لانه داخل عنده
في التخصيص بالازمان قال القرطبي في اصوله وما
ذكره صحيح غير انه لا يشترط في حصول اليقين حصول
هذه الامور مفصلة في الذهن فانا نقطع بان الله
تعالى قد حكم على المطلقة المدخول بها ترتيب
ثلثة قنود لا اقل منها ولا اكثر وان حكم المحصر
الذي لم يجد الهدى صيام عشرة ايام وان لم يحيط
لنا تفصيل هذه الامور بالبال وهذا كما يقول

كما التواتر والكاف
للتنظير

من هذا الى قوله وانما
نهيان لم يوجه في بعض
النسخ

في

في الخبر المتواتر اذا اجتمعت شروطه يفيد العلم وان
يشعر الذهن بتفصيل شروطه حالة حصول العلم
به وكذا القول في الدليل اللفظي فانه قد يحصل لنا
اليقين به قبل احصاء تلك الامور بالبالي قال
وانما نبهنا على ذلك لئلا يسمع القاصر كلام
الامام هذا فيظن انه لا يحصل العلم بالدليل
اللفظي حتى يخطر له تلك الامور ببالي ويعتبرها
واحد واحد افنتك نفسه بما حصل له من
اليقين من الادلة ولا شك ان ظن تلك الامور
او بعضها بالدليل ظن الا ان يقترن به قرائن
عقلية او حالية فيحصل اليقين منها انتهى ورده
غيره بان بعض النحو واللغة والشعر قد يبلغ
حد التواتر كرفع الفاعل ونصب المفعول ونحن
لان دعى قطعية جميع التقلبات ومن ادعى انه
لا شئ من التراكيب يفيد القطع بمدلوله فقه
انكرو جميع المتواترات وقال غيره المقصود
من هذه المسئلة ان الدليل العقلي اذا ادعى اليقين
اثبات امر وقام الدليل العقلي على نفي ذلك الامر
فان الدليل العقلي يتقطعتا به في هذا المحل
ولا يمكن ان يقال انه معارض للدليل العقلي
كما يتصور المعارضة بين العقلي والتقلي
بالنسبة الى محل واحد مسئلة قال ابو الحسين
ابن القطان انكرو داود واصحابه ادلة العقول
وذهب ابو بكر الصيرفي الى انها صحيحة الا
ان الله تعالى لم يوجبها اليها لان اول مجموع

٢١

١٠



بالسمع آدم عليه السلام حيث قيل له لا تأكل فدل
 على أن أدلة العقل قد كفيها الأمر فيها واستقلنا
 بالسمع قال وعندهنا أن دلائل العقول صحيحة لها
 ندرى الأشياء لأن العلم بالمعجزة إنما دل عليها
 العقل وقال تعالى فما اغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم
 ولا أفئدهم من شيء ولم يرد سبحانه بالافئدة
 قطعة اللحم وإنما أراد به التمييز وهذه الآية
 احتج على أن محل العقول الفؤاد وقال الأستاذ
 أبو إسحاق الذي عليه الإسلاميون وغيرهم
 أن العقول طرق المعلومات قال وانكحوت
 طائفة من المحدثين ذلك وقالوا لا يعرف شيء
 إلا من قول النبي صلى الله عليه وسلم قد رجع
 وقضيا بالعقول ضربان ما علم بضرورة العقل
 وهو ما لا يجوز أن يكون على خلاف ما هو به
 كالوحيد فيوجب العلم الضروري وإن كان عن
 استدلال للوصول إليه بضرورة العقل وما علم
 بدليل العقل وهو ما يجوز أن يكون على خلاف ما
 هو به كاحاد الأنبياء إذا ادعى النبوة فيوجب علم
 الاستدلال ولا يوجب علم الاضطرار لحدوثه
 عن دليل العقل لا عن ضرورته واختلفت في أصول
 النبوات على العموم هل تعلم بضرورة العقل
 أو بدليله على اختلافهم في التعبد بالشرايع هل
 اقتربوا بالعقل أو يعقبه فذهب من جعله مقرباً
 بالعقل إلى إثبات عموم النبوات بضرورة العقل
 وذهب من جعله متأخراً عن العقل إلى إثباتها
 بدليل

ما
 العقل

٢٢ بدليل العقل ضابط الباحث عن الحكم الشرعي
 أما في إثباته أو في نفيه ففي الأول لا بد له من دليل
 مثبت وهو الكتاب والسنة والجماع والقياس
 وما يتبع ذلك كما سيأتي وفي الثاني أما أن يكون
 لعدم دليل فهو المعبر عنه بالبراهة الأصلية ومعنى
 ذلك أن ما لم يتعرض له الشرع باق على النفي الأصلي
 على ما تقرر ولهذه المعنى سماه الغزالي دليلاً
 وأما أن يكون لوجود دليل باق وذلك الدليل أما
 أن لا يستلزم النفي لمعتقوليته أو يستلزم الأول
 نصوص الأدلة والثاني هو المانع فقطه أن الشرط
 فائدة أدلة النفي أوسع من أدلة الثبوت لأن
 كل ما يدل على الثبوت يدل على النفي وقد يدل الشيء
 على النفي ولا يدل على الثبوت أصلاً كالدليل العقلي
 والبراهة الأصلية ومن شريف دليل على الثاني
 النظر لغة الانتظار وتعليب الحدة نحو المرق
 والزحمة والتامل ويتميز بالمعدي من حروف الجبر
 وفي الاصطلاح الفكر المؤدى إلى علم أو ظن
 قال إمام الحرمين في التامل الفكر هو انتقال
 النفس من المعاني انتقالاً بالقصد وذلك قد
 يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا
 يكون كما ذكر حديث النفس فلا يسمى نظراً بل
 تخيلاً وفكراً والفكر أعم من النظر فالحاصل
 أن قصد الناظر الانتقال من أجزاء الحدة وقال
 في البرهان حقيقة النظر ترد في أنحاء
 الضروريات ومقرباً وقال فيما بعد عندنا

مباحثة في انحاء الضروريات ومراتبها واساليبها وقد اعترف فيما بعد ان الضروريات تنقسم الى هاجم عليه ويسمى ضرورياً والى ما يحتاج الى فكر فبسي نظرياً قيل وهذا نقض لقوله ان كليهما ضرورية واما حصر النظر في الضروريات فلا يستقيم فانه قد يكون في غير الضروريات ضرورة شره هو منقوض بالشك وقال القاضي ابو بكر النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظناً وهو مطرد في القاطع والظني واحترز بقوله به من يقية الصفات فانه لا يطلب بها بل عندها فيكون شرطاً للطلب كذا حكاه عنه الأمدى واستحسنه واجاب عما اعترض به عليه شراً ختار خلافه وليس لشي واحد حدان مختلفان وقال الاستاذ ابو منصور هو الفكر في الشيء المنظور فيه طلباً لمعرفة حقيقة ذاته او صفة من صفاته وقد يقضى الى الصواب اذا رتب على وجهه وقد يكون خطأ اذا خولف في ترتيبه وقال الغزالي في الاقتصاد اذا اردت ادراك العلم المطلوب فعليك وظيفتان احدهما احضار الاصلين اي المقدمتين في ذهنك وهذا يسمى فكراً والاخر يسوقك الى التفتن لوجه لزوم « المطلوب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طلباً قال فلذلك من جرد التفاته الى الوظيفة الاولى حد النظر بانه الفكر ومن جرد التفاته الى الثانية قال انه طلب علم او غلبة ظن قال ومن التفت الى الامر من جميعاً قال انه الفكر الذي

الذي يطلب به من قام به علم او غلبة ظن قالوا ولا يستعمل الا فيما يمكن ان يجعل له صورة في القلب ٢٢ ولذلك ورد تفكروا في الآلهة ولا تفكروا في الله وقال بعض الاذكياء الفكر معلوب الفكر غير ان الفكر لا يستعمل الا في المعاني وقال القاضي ابو علي في كتابه المعتمد الكبير النظر والاستدلال معنى غير الفكر والرؤية بل يوجد عقبه خلافاً للمعتزلة في قولهم انها بمعنى واحد ولما ان الانسان يفكر اولاً في الجسم هل هو قديم او حادث وما دام مفكراً فهو شاك ثم يتقرر بحد بعد ذلك في الدليل وح يلزم ان يكون النظر والفكر متغايرين قال الروياني في البحر والفرق بين الجدال والنظر وجهان احدهما ان النظر طلب الصواب والجدال نصره القول والثاني النظر الفكر بالقلب والمعل والجدال الاحتجاج باللسان مسئلة واقسامه اربعة لانه اما جازم اولاً وكل واحد اما مطابق اولاً وان شئت قلت اما صحيح او فاسد وكل واحد اما جازم او غير جازم فالنظر الصحيح هو النظر المطابق والناسد هو الذي لم يفيد المطلوب اما الخطأ في الترتيب او انه قصد به شيء فافاد غير اول يفيد شيئاً او غير ذلك وقسمه الأمدى الى صحيح وهو ما قد وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل وناقض ذلك بقوله ان الصحيح منه يفيد العلم مع انه لا يرى الظن علماً بل ضد للعلم وهو احد طرق العلم خلافاً للسوفسطائية الثانية «



للمخاطب والسمنية القائلين بتكافي الأدلة وشرطه
 العقل وانتفاء منافيه كالغفلة وهل السوء عن النظر
 الصحيح والسيان له ضد له ام لافيه احتمالان «
 للقاضي ابي يعلى وعنده لا يكون غير العلم ضد اله
 لانه انما يفيد العلم والنظر ليس علما وان لا يكون
 جاهلا بالمطلوب ولا عالما به من كل الوجوه ولا من
 وجه تطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل وقال الامام
 فخر الدين الرازي انه ينافي العلم بما ينظر فيه لان
 النظر طلب وطلب احتمال محال وينافي الجهر به لان
 الجاهل يعتقد كونه عالما وهو يصرفه عن الطلب
 قيل لكن هذا في المركب وهو ينافي البسيط ايضا
 ولم يذكره وان يكون نظره في دليل لا في شبهة «
 بمعنى ان يقع نظره على الدليل الذي يتعلق به الحكم
 لانه اذا اخطأ الدليل لم يصح نظره ولذا اخطأ
 من اخطأ لانه لم يوفق في نظره لاصابة الدليل
 وانما وقع على شبهة ادرك الدليل عنده وان
 يستوفى شروط الدليل وترتيبها على حقيقته «
 بتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره
 وان يعلم الوجوه التي تدل منها الأدلة ولا يكفيه
 العلم بذات الدلالة مع الذهول عن الوجه الذي
 منه الدلالة قال ابن السمعاني ويجب ان يكون
 المطلوب علم الاكتساب لا علم الضرورة وقال الانسائي
 ابو منصور يجب اولا ان يكون المطلوب غائبا عن
 الحس والضرورة فيما يدرك بالحواس او البداهة
 لا مدخل للنظر فيه شرعي علم الضروريات «

الحاصل

وهذا

التبعية

الحسية والبدئية والالام يتمكن من رد الغائب «
 الى محسوس او معلوم بالبداهة شرعي علم وجود «
 الدليل على ما يستدل به عليه شرعي علم وجه تعلق
 الدليل بالمدلول ومن شر لم يصلح للاستدلال «
 على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام بالقرآن
 المعجز من لا يعرف وجود القرآن في العالم ولا من
 عرف وجوده ولم يعلم انه ظهر على يديه ولا من
 عرف ظهوره عليه ولم يعلم انه تحدى به العرب
 فجزوا عن معارضته بمثله قال ومن شرطه اذا
 كان دليلا يدل على شيئين فاكثر ان يجربه فيهما
 فاما ان يستدل به في احد مدلوليه ويمنع من «
 الاستدلال به في الاخر فانه مفسد للدليل على «
 نفسه ولهذا لم يصح استدلال المعتزلة على ان
 الله عالم بافعاله المحكمة لان المحكمات كادت
 على كون فاعلها عالما دلت على ان له علما فاذا
 لم يجروا هذه الدلالة في علم الباري لم يصح
 استدلالهم بها على كونه عالما قلت ومنه «
 استدلال الحنفية على صحة بيع النضولي بحديث
 عروة البارقي ولا يصح لان عندهم ليس له
 الاقباض والحديث كما دل على جواز العقد «
 دل على جواز الاقباض فاذا لم يستدلوا به
 على عدم امتناع الاقباض لم يصح استدلالهم
 على جواز العقد واذا اجتمعت هذه الشروط
 كان النظر ثمرا للعلم ومنجبا له وان اخل بشي



منها كان فاسدا ولم يقع بعده علم قال ابو يعلى
 في المعتمد وكل جزء من النظر الصحيح يتضمن
 جزءا من العلم خلافا لابي بن الباقلاني والمعتزلة
 في قولهم ان كل جزء من النظر لا يتضمن جزءا
 من العلم بل لا يثمر الا بعد استكمالها فاذا
 استوفى النظر حصل بعده العلم وهذا كما نظر
 في حدوث العالم فانما ننظر اولاً في اثبات
 الاعراض فاذا نظرنا فيه حصل العلم بوجود
 العرض فقط ثم ننظر ثانياً في حدوثه فنعلم
 حدوثه وربما تكون الادلة على وجود الاعراض
 اوحدها ونهاً ببنية على اشياء كثيرة يجب النظر
 فيها فيحصل لنا العلم بكل من النظر في تلك الاشياء
 علماً وكذلك النظر في سائر الادلة قلت والخلاف
 لغضبي فانه ان اريد علم قائم فالحق ما قاله ابو يعلى
 وان اريد المقصود بالنظر فالحق ما قاله الاخرون
 ونظيره الخلاف في التقري ان الحدث هل يرتفع
 عن كل عضو بمجرد غسله او يتوقف على تمام
 الاعضاء مسألة النظر مكتب بالاتفاق
 واذا وجد بشروطه افاد العلم وقالت الحكماء
 النظر في الالهييات لا يفيد العلم وانما يفيد
 في الهندسيات والحسابيات ويقع العلم عنه
 على المشهور وقبل مع اخراج من اجزائه حكاه
 عبد الجليل في شرح اللوامع وعلى الاول فاختلوا
 في كيفية حصوله على اربعة اقوال احدها وبه

قال

قال الاشعري انه يستلزم عادة بايجاد الله تعالى
 الحصول لحصول الشئ عند الاكل والرى عقب
 الشرب ورد يانه لو كان كذلك لكان وجوده
 جائزاً وعدمه ممكناً وهذا حصول العلم واجب
 لا محالة فيستحيل ان لا يحصل عقب كمال النظر
 والثاني وهو مذهب المعتزلة انه يستلزم العلم
 بالتولد وهو الحاصل عن المقدور بالقدرة الحادثة
 لا بالمباشرة كحركة السهم عن الرمي ويجب وقوعه
 بعد النظر كوقوع العلول بعد العلة والثالث
 انه يستلزم العلم عقلاً بايجاب ذاتي اي ذاته
 موجبة لذلك وصححه الامام في الحصول والبراهين
 انه يستلزم العلم بتضمن المقدمات المنتجة بطريق
 اللزوم الذي لا بد منه لا يكون النظر علة
 ولا مولداً وهو قول القاضي ابن بكر وامام الحرمين
 وقال الامدي انه الحق وهذه المسئلة من فروع
 خلق الافعال واحتج اصحابنا على النظر غير مولد
 للعلم بقيام الادلة على ان الانسان لا يفعل الا
 ما هو قادر عليه وان قدرة الانسان لا توجد
 قبل متدورها واذا ثبت لنا هذا الاصل بدليله
 بطل ان يكون العلم الواقع عقب النظر من
 فعل الانسان وذلك لانه لو كان من فعله لوجب
 كونه قادراً عليه بقدره تقاربه او تقاربت
 القدرة على سببه الذي هو النظر وهو محال
 لانه يوجب تقدم القدرة على متدورها مسألة
 اختلف في العلم الحاصل عقب النظر فمن قال

عقب

٢٥

بع

بالتضمن او الايجاب الذاتي قال انه ضروري وهو
 المختار عند امام الحرمين والكنيا والغزالي في المتحول
 ومن قال انه بالعادة فليس بضروري لجواز خرفها
 فيخرج حينئذ عن كونه ضروريا اذ الضروري هو
 الذي يلزم النفس لزوما لا يتأتى منه الانفكاك عقلا
 قال امام الحرمين في التلخيص وبتبعه ابن العثري
 وحيث قلنا ان النظر الصحيح يتضمن ترتيب العلم
 بعده فالنظر الفاسد وفي الشبهة لا يقتضي الجهل
 ولا الشك ولا شيئا من اضداد العلم لان الدليل يتلقى
 بمبد لوله والشبهة لا تتعلق بها باضداد العلوم نسلة
 النظر واجب شرعا قال ابن العثري بالاجماع
 لان التوجوب الاجماع قام على وجوب معرفة الله
 ولا يحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
 وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الاصح ان النظر
 لا يجب على المكلفين الا ان يكونوا ساكنين فيها
 يجب اعتقاده فيلزمهم البحث عنه والنظر فيه «
 الى ان يعتقدوه او يعرفوه قال ومعرفة ذات الله
 وصفاته وافعاله وما يمتنع عليه يتعلق بالخاصة
 وهم قايمون به عن العامة كما في تحريف ذلك لهم
 من المشقة الظاهرة وانما هم مكلفون باعتقاده
 وقال بعض نبال المتأخرين هذا الذي قالوه من
 وجوب النظر مبني على ان كل انسان ابتدأ غير
 عارف بالله حتى ينظر ويستدل فيكون النظر
 اول الطاعات وهذا خلاف ما عليه السلف
 وجمهور اهل العلم بل الامر بالعكس فانه لا يوجد

قط

٢٦ قط انسان الا هو يعرف ربه عز وجل ولا يعرف له
 حال لم يكن فيها مقرا حتى ينظر ويستدل اللهم الامن
 عرض له ما افسد فطرته ابتداء فيحتاج معه الى
 النظر نعم النظر الصحيح يقوى المعرفة ويثبتها فان
 المعارف تزيد وتنقص على الاصح قلت وهذا جرح
 الى ان المعرفة ضرورية لانظريته والصحيح الاول
 اذ لو كانت ضرورية لكان التكليف بها محالا
 ونحن مكلفون بمعرفة قال تعالى فاعلم انه لا اله
 الا الله واعلم انهم اختلفوا في الواجب الاول تفرقا
 على القول بوجوب معرفة الله تعالى على بضعة عشر
 قولا احدها ان اول الواجبات العلم بالله وهو المنقول
 عن الشيخ ابى الحسن الثاني ان النظر المودى الى
 العلم بمجدوث العلم ومعرفة الصانع وهو المنسوب
 الى الاستاذ ابى اسحاق والثالث المقصد الى النظر
 الصحيح وهو اختياري الامام في الارشاد والرابع
 انه يجب الايمان بالله ورسوله ثم النظر والاستدلال
 الموديان الى ذلك وهو اختياري اصحاب الحديث «
 والخامس قول ابى هاشم الشك ونقل عن ابن فورك
 لا متناع النظر من العالم فان الحاصل لا يتعلق به
 طلب ولا يمتنع من الشك وزيفه القاضى بانه لا
 يمتنع في العقل المحجوم على النظر من غير سبق تردد
 والسادس الاقرار بالله ورسوله والسابع المنطق
 بالشهادتين والثامن قول الاسلام والعزم على
 العمل ثم النظر بعد المتول والتاسع اعتقاده وجوب
 التقليد والعاشر التقليد والحادي عشر النظر



بالعبارة

ولا يجب الاعتدال شك فيما يجب اعتقاده فيلزم البحث
عنه حتى يعتقد هذه الاقوال ربما تعد اخل وتختلف
في العبارة وقال الرازي في التحصيل الخلاف لفظي
وذلك لانه ان اريد بالواجب الواجب بالقصد الاول
فلا شك في ان المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر
عند من لا يجعلها مقدورة وان اريد من الواجب كيف
كان فلا شك انه القصد قلت بل معنوي تظهر
فانه في التعصية على من اوجبه دون من لا يوجبه
وقال صاحب الواقف ان قلنا الواجب النظر من
اوجبه امكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر
فهو عاص ومن لم يمكنه احد الا فهو كالصبي ومن امكنه
ما يسع لبعض النظر دون تمامه فغلب احتمال والظاهر
عصيانه كالمرأة تصعب طاهرة فتفطر شره تخيض
فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم
وقال ابن فورك سبب هذا الاختلاف اختلافهم
في المعرفة اهي ضرورية او كسبية فمن قال ضرورية
قال اول فرض الاقرار بالله ومن قال كسبية قال
اول فرض النظر والاستدلال الموديان الى المعرفة
وقال ابن السمعاني في القواطع في اول الكلام
على القياس انكر اهل الحديث وكثير من الفقهاء
قولا اهل الكلام ان اول واجب النظر وقالوا
ان اول واجب معرفة الله على ما ورد به الاخبار
ولو قال الكفار اهلون لا نظر فابحث فانه
لا يهمل ولا ينظر ولكن يقال له اسلم في
الحال والافانث معروض على السيف قال ولا
اعرف

الخلاف

اعرف في ذلك خلافا بين الفقهاء وقد نص عليه ابن
سريج انتهى وهو عجيب فقد حكوا في كتاب الردة
وجهن فيها اذا تعين قل المرتد فقال عرضت لي
شبهة فاذيلوها لعودي ما كنت عليه هل
ينظر لازلتها فيه وجهان وقال القاضي ابو
يعلى في المعتمد اذا ترك المكلف اول النظر
فانه يتحقق العقاب عليه وعلى ترك ما بعده
ويجوز ان يعاقب على ترك النظر الاول عقابا
اعظم من عقاب ترك النظر الثاني ويجوز
ان يكون مثله خلافا للمعتزلة في قولهم انما يعاقب
على ترك فعل الاول غير ان عقابه عظيم مجرى
مجري العقاب على ترك كل النظر
قد سبق ان النظر الفاسد لا يتلزم الجهل
وهو المشهور وقيل يتلزم وقال بعض المتأخرين
والحق ان الفساد ان كان مقصودا على المادة
استلزم الجهل لان من اعتقد ان العالم قديم
واعتقد ان كل قديم غني عن الغير اعتقد ان
العالم غني عن الموشر وهو جهل بحال وان كان
الفساد مقصودا على الصورة او يشمل الصورة
والمادة لا يتلزم كقولنا لا شيء من الانسان
بجهد وكل حجر جمد يلزم لا شيء من الانسان
بجهد علما وان كان صورة القياس غير صحيحة
لعدم ايجاب الصغرى ضابط الادراك
بالحكم تصور ومع الحكم تصدق لكن
مجموعهما او الحكم وحده فيه خلاف فذهب



المتدا الى انه الحكم واختار الامام فخر الدين انه
 المجموع وما الى الشيخ تقي الدين في شرح العنوان
 وهو جهل ان كان جازما غير مطابق وتقليد ان
 طابق ولم يكن لموجب وعلم ان كان لموجب عقلي
 او حسي او مركب منهما وهو المتواترات وان لم يكن
 جازما فان تساوى طرفاه فهو التثك والافالراجح
 ظن صادق ان طابق او كاذب ان لم يطابق
 والمرجوح وهم ولا يورد قول القائل اعتقاد المقلد
 حادث وكل حادث لا بد له من سبب فكيف يتولد
 في الاعتقاد للموجب لانا نقول المراد بالموجب
 ما ذكرنا واعتقاد المقلد ليس عن برهان حسي
 او عقلي او مركب منهما واورد بان التثك تردد
 لاحكم فيه فكيف يورد في قسم الحكم وايضا
 فالوهم يتا في الحكم بالشيء واجيب بان التثك
 له حكمان متساويان بمعنى انه حاكم لجواز وقوع
 هذا النقيض به لاعن النقيض الاخر وبالعكس
 والظان حاكم ويلزم منه وجود الوهم وحكمه
 بالطرف الاخر يكون مرجوحا فظهر ان التثك
 حاكم وكذلك الواهم نعم جعلهم التقليد الجازم
 المطابق للموجب لا يعم انواع التقليد بل يخص
 الصحيح منه وجعلهم الجهل هو الحكم الجازم
 من غير مطابقة لا يعم انواع الجهل بل يخص
 المركب ويخرج عنه الجهل البسيط الذي هو
 عدم العلم عما من شأنه ان يعلم وسمى
 الدارمي من اصحابنا الوهم تجويزا قال
 النوري

له موجب والظن
 ما في الصلب

النوري وعند الفقهاء التثك والظن مترادفان قلت
 وهذا انما قالوه في الاحداث لا مطلقا الا تراهم
 يقولون الطلاق لا يقع بالتثك يريدون التساوي
 او المرجوح والا فهو يقع بالظن الغالب كما قاله
 الرافعي في باب الاعتكاف قال الدارمي ومن
 قال هذا يسمى الراجح غالب الظن شريح ان
 مستوى الطرفين هو التثك والراجح ظن والزايد
 في الرجحان غالب الظن مسئلة في العلم قال
 ابو بكر النقاش سمي علما لانه علامة تصدك
 بها العالم الى ما قد حصله الناس وهو كما لعلم
 المنسوب بالطريق واختلفوا في العلم المنقسم
 الى تصور خاص او تصديق خاص وهما اللذان
 يوجبان لمن قام به تمييزا لا يحتمل النقيض هل
 يحيد او لا يحيد والقائلون بانه لا يحيد ومنهم ابو
 الحسين البصري اختلفوا في توجيهه فغلب لان
 المنطقيين اشترطوا في احد الجنس الاقرب ولم
 يوجد ذلك في العلم واشترطوا ذكر جميع الذاتيات
 كما يقال عرضي لون سواد والاول جنس اقرب
 وفي العلم لا يقال عرضي علم فلهذا لا يحيد وقال
 الاصوليون لانه لم يوجد له عبارة دالة على
 حقيقته وماهيته فلا يحيد وقال ابو الحسين
 ابن اللبان لانه اظهر الاشياء فلا معنى لحده
 بما هو اخفى منه حكاه بعض شراح اللمع وحكى
 عن ابن مجاهد الطائي انه منع اطلاق احد
 في العلم وانما يقال حقيقة العلم كذا لان

٢٨



الحقايق لا تختلف فيها القديم والحادث بخلاف العلم
قال والذي ذكره اصحابنا انما هو مجاز فاجروا الكد
مجوى الاسم توسعا وقال الرازي ضروري ادبه
يعرف الاشياء فلو عرف العلم لوجب ان يعرف غيره
لاستحالة تعريف الشيء بنفسه والغرض ان غيره
ستوقف عليه فيلزم الدور ثم قال في موضع آخر
هو حكم الذهن المجازم المطابق لموجبه كما سبق
في الضابط فكانه قال بانه ضروري ومجد وهذا
تناقض فان قيل المدعى تعريفه تصديقي والمدعى
معرفة تصوري فلاننا قضي قلنا وان كان
كذلك لكن التعريف للنسبة في التصديق تعريف
لتصور لان النسبة ليست تصديقا بل مفردة
وقال غيره ضروري ولا يجد وهو قضية نقل
ابن الحاجب عنه والموجود في المحصول ما ذكرته
اولا وقال امام الحرمين والعشيري والغزالي
يعبر تعريفه بالحد الحقيقي وانما يعرف بالتقسيم
والمثال شرعي عرض في روم التوصل اليه الى انتفاء
الفرق بينه وبين اصناده واعتراض عليهم الايدي
بان العتمة المذكورة ان لم تكن مميزة له عما
سواه فليست معرفة وان كانت مميزة فذلك
رسم وهذا انما يرد ان لو احوالا الرسم وهو
عريف ظاهر من كلامهم والمختار انه يعرف بالحد
الحقيقي كغيره فقال القدام هو معرفة العلوم
على ماهويه واورد بانه تعريف الشيء بنفسه
وبما لا يعرف الا بعد معرفته وهو باطل لان

المعلوم

المعلوم شق من العلم ورتبة المشتق في المعرفة
متاخرة عن رتبة المشتق منه وقد اخذ في تعريف
العلم فيلزم ما ذكرنا واجيب بانهم تجوزوا في المعلوم
وقيل انه منقوض بعلم الله فانه لا يسمى معرفة
اجمعا كما قاله الامدي ومعرفة المقلد اذ ليست
علما وبان فيه زيادة وهو قوله على ماهويه اذ
المعرفة عندهم هي العلم والعلم انما يكون مطابقا
ولهذا قال الامام لو اقتصر على قوله لمعرفة لكفى
وقيل ذكرت للاسعار بالخاص من الصفات
المعلقة وللإشارة الى نفي قول من يقول بوجود
علم ولا معلوم وهم بعض المعتزلة واستحسن
ابن عقيل قول بعضهم انه وجد ان النفس الناطقة
الامور مجتمعا تقربا وهذا تعريف المجهول بمثله او
دونه فان العلم اظهر من وجد ان النفس او مثله
شهر هو غير جامع لخروج علم الله وغير مانع لوجود
النفس المقلد وليس بعلم وقال القفال الشيء
الساكن اشياء الشيء على ماهويه وقال ابن
السمعاني الاحسن انه ادراك المعلوم على ماهو
به والاولى كما قال في التلخيص انه معرفة المعلوم
فيشمل الموجود والمعدوم ولا نظر الى الاشتقاق
حتى يلزم الدور قال ولوقلت ما يعلم به العلوم
لكان اسد وقد اوصى شيخنا ابوالحسن الى انه
ما اوجب لمجمله الانصاف بكونه علما وقيل تبين
المعلوم على ماهويه وقيل هو المعرفة ورد
بانه لا يقال لعلم الله معرفة ولا يقال له

عارف وحكي الاستاذ ابو اسحاق في كتاب شرح ترتيب
 المذهب اجماع المتكلمين على ان الله تعالى لا يسمى
 عارفاً ودفع الاستدلال بحديث تعرف الى الله في
 الرخاء يعرفك في الشدة بأنه لا يقطع به ونقل
 المقترح في شرح الارشاد عن القاضي انه سمي علم الله
 معرفة لهذا الحديث ثم صعد بان الخطاب لم يبق
 لبيان العلم ولا اطلق لفظ المعرفة ههنا عليه
 وانما اراد ثمره العلم وهو الاقبال في الالطاف عليه
 ولهذا لا يسمى الباري عارفاً انتهى وقيل المراد
 المجازاة وخرج عليه قول ابن الفارض قلبي بحديثي
 بانك متلني ورحى فدالك عرفت ام لم تعرف
 مسألة وهل تتفاوت العلوم فيه قولان قال
 في البرهان واثبتنا على التفاوت وقدره المأزري
 وقال الارموي في التوصل انه الحق وقال ابن
 التيماني المحققون على عدم تفاوتها وانما التفاوت
 بحسب المتعلقات واختاره الكيا الطبري في
 كتاب الترجيح والامام في البرهان والاشاري
 في شرحه ونقل في البرهان في الترجيح عن الائمة
 ان المعقولات لا ترجح فيها قلت بنا على انه
 لا يمكن تعارضها بخلاف تفاوتها في رتبها فانه
 ممكن عند المحققين واختار الامام في تفسيره
 عدم التفاوت في نفس العلم بل في طريقه
 بالنسبة الى كثرة المقدمات وقلتها ووضوحها
 وخفائها وقال القراني وقعت هذه المسئلة
 بين الشيخ عز الدين والافضل الخوجي قال
 القراني

٢٠ القراني ولاجل التفاوت قال اهل الحق رؤية
 الله يعني في الاخرة للمؤمنين عبارة عن خلق
 علم به هو اجلي من مطلق العلم نسبه اليه
 كسبه ادراك الحس الى المحس به قال وكذا لك
 سماع الكلام النفساني قال وهذه عقايد
 لا تتأتى الاعلى القول بعدم التفاوت هو وظاهر
 كلام الصيرفي انه لا يتفاوت قال وانما جازاه ذلك
 من جهة ان بعض الدلائل اوضح من بعض
 كالبصر المدرك لما قرب اليه ادراكا بخلاف ما
 بعد منه عن المسافة وان كان الادراك من جوهر
 واحد فمنه ما يقع جليا ومنه ما يقع مع التخييل
 والتأمل وكذا لك منزلة الفكر والتمتد براه
 وظاهر كلام العقال الشاشي تفاوتها فانه
 قال استحسن الله عباده وفرق بين وجوه العلم
 فجعل منه الخفي ومنه الجلي لان الدلائل لو كانت
 كلها جلية لا تقع التنازع وزال الاختلاف
 ولما احتيج الى تدبير وفكر وليطو الابصار ولم
 يقع الامتحان ولا وجد شك ولا ظن ولا جهل
 لان العلم مع يكون طبعاً ولو كانت كلها خفية لم
 يتوصل الى معرفة شئ منها اذ الخفي لا يعلم بنفسه
 والالكان جلياً قال الله تعالى هو الذي انزل
 عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب
 واخر متشابهات قال واذا اثبت انه ليس بخفي
 ولا جلي ثبت ان منه ما هو جلي ومنه ما هو خفي
 اه فحصل وجهان لاصحابنا اصحهما التفاوت

عنه

وعلى هذا وقع الفرق بين علم اليقين وعين اليقين
 وحق اليقين وقد أخرج الامام احمد في مسنده وابن
 حبان في صحيحه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال ليس الخبز كالمعينة ان موسى لم يلق الا لواح
 لما سمع عن قومه والقاه احين رآهم وقال ائمة
 الحقيقة العلم بالله ان كان بالادلة فهو علم اليقين
 فاذا قوى فهو عين اليقين فاذا فنى فيه فهو حق
 اليقين ويقال علم اليقين كما لناظر الى البحر وعين
 اليقين كراكب البحر وحق اليقين كمن غرق في البحر
 اهو وقد اورد على القايلين بعدم التفاوت انه
 يكون علم الامم مما نزلت عليهم الانبياء صلى الله
 عليه وسلم ولا شك ان علمهم متفاوت لعلمنا
 وكذلك رجحان بعض المؤمنين على بعضهم في
 المعارف واجيب بوجهين احدهما ان النبي
 صلى الله عليه وسلم اطلع على صفة الباري
 تعالى لم يطلع عليها غيره فيكون ذلك راجعا
 الى زيادة علم بمعلوم اخر وليس ذلك تفاوتاً
 في العلم الثاني يجوز ان يكون صلى الله عليه
 وسلم علم ربه بوجود ادلة لم نطلع نحن على جميعها
 فيرجع التفاوت الى اعداد المعلوم لا الى نفس العلم
 واما رجحان المؤمنين بعضهم على بعض فيجوز على
 زيادة المعارف وتواليها اذا حصلت بلا فترة
 ولا غفلة ثم اذا ظهر التفاوت بهذا الاعتبار
 تفاوت المعارف باعتبار قلة الغفلة وكثرتها
 وقلة المعارف وكثرتها ولهذا قال عليه الصلاة
 والسلام

3/3

والسلام لو تعلمون ما اعلم ليكيتم كثيرا فهذا اشارة الى
 كثرة المعلومات لا الى التفاوت في العلم الواحد بالمعلوم
 الواحد ولو كانت الاشارة الى هذا القول لو تعلمون
 كما اعلم فهذه عبارة التفاوت في نفس العلم وقال
 ايضا في التفاوت باعتبار اعتراض الغفلات قلة
 وكثرة لو تكونون كما تكونون عندى لصاحبكم الملا
 مثيرا الى ان الغفلة تختلصهم في غيبتهم عنه وتتماما
 بحضرتة تلك الحضرة المقدسة صلوات الله على
 صاحبها وسلامه فان قيل اذا تعدد التفاوت في
 ذوات المعلومات فلم لا اصنف التفاوت الى طرفتي
 فمنها البديهي ومنها النظري قلنا اذا حقيقت الحقائق
 فكل علم نظري يتوقف على علم بمقدستين لا يزيد
 ولا ينقص فان قلت فيرى بعض المعارف يصعب
 وبعضها يسهل قلت ذلك التفاوت يظن به انه
 نشأ عن كثرة المقدمات للعلم الواحد وليس كذلك
 وانما هي معلومات ترتب بعضها على بعض ولكل
 معلوم مقدمتان فاجاء التفاوت الامن جهة
 المحصل من المعارف وقلته لا من بعد الطريق
 وقربها والمعلوم واحد مسئلة العلم اماقديم
 فلا يوصف بنظر ولا ضرورة لبقالي الله عن
 الضرورة والاحتياج الى النظر وهو واحد
 متعلق بالمعلومات على حقايقها تعلقا سابقا له
 حكم الاحاطة بمعلوماته لا يتعدد بتعدددها
 اذ ليس يتوقف على ارتسام صورها ولا يتجدد
 بتجددها ولا يوصف بالكسب ولا بالضرورة



بل علم حضوري وواجبي ذاتي قال صاحب التلويحات
كنت متفكرا في العلم القديم وكيف صورة تعلقه
بالمعلومات فاخذتني سنة من نوم فخطرت لي شيخ له
اسمه جميلة فعرضت عليه ما انا فيه مفكرا فقال لي
انقل ذلك فقلت له نعم فقال تعقلك باكتساب
صورة خارجة عن ذاتك فقلت له لا فقال هذا
اجل ما انت فيه مفكرا ثم قال لي هذا لتعقل الواجب
الحضوري الذاتي ثم تركني وانصرف فيا لفت نفسي
على تلك السنة انتهى واما احاديث وينقسم الى
ضروري والى نظري لانه ان كفى مجرد تصور
طرفي القضية في الجزم به فضروري والا
فنظري ولا خلاف كما قاله في شرح العنوان
في انتقام التصديق اليها وانما اختلفوا في التصور
فقيل ليس منه كسبي بل جميع التصورات لا
تكتب بالنظر واختاره الامام في المحصل فقال
ان التصورات كلها بديهية واجهود على ان
كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى
الكسبي والبيدي قبل ومذهب الامام بطلانه
لانه يكاد يكون من قسمي الضروري لانها لو
كانت بديهية لما وجدنا انفسنا طالبة لتصور
الملاك والجن ولما طلبت ايضا حدوث العالم
او امكانه ولما اختلفت العقلاء في ذلك وهو
باطل بالضرورة لاجرم في غير هذا الكتاب
وافق الجمهور فالتصور البيدي كعرفة
الحرارة

الحرارة والبرودة والنظري كعرفة الملك والروح
والتصديق البيدي كالعلم بان النفي والاثبات
لا يحتاجان والنظري كالعلم بان العالم حادث
وقال القاضي ابو الطيب في شرح الكفاية قبل
الضروري هو الذي لا يرد عليه شك والصحيح
انه الذي لا يقع عن نظر واستدلال وهذا بالنسبة
الى العقلي منه اما الكسبي فهو العلم بالمجوسات
واما المركب منها فان كان الكسبي سمعا فهو المتواتر
والا فالجربيات والحدسيات وفرق بينهما بانه
قد يحصل مرة واحدة والتجربة مرات وصار
امام الحرمين في بعض كتبه وابن العثيري الى
ان العلوم كلها ضرورية جليلة وان النظر هو
التردد في انحاء الضروريات غير ان الضروريات
لما انقسمت الى مهجوم عليه في المرتبة الاولى
والى ما يحتاج الى فكر سمي احد القسمين ضروريا
والاخر نظريا قال ابن العثيري شر الضروري
يقع مقدور الله تعالى خلقا ابتداء من غيره
نظر مستقدم عليه واما النظري فعند معظم
الاصحاب مقدور بالقدرة الحادثة واختار
الامام انها مقدورة لله تعالى ولا يتعلق بها
الكتاب قال وهذا الذي كتبا سمعناه قد بما
من مذهب الكرامية لان من تم نظره حصل
له العلم شاء او ابي فلو كان العلم مكتسبا له
لتوقف على اختياره وقال الاستاذ ابو اسحاق



في كتابه اجماع ذهب بعض اصحابنا الى ان العلوم كلها ضرورية والذي تخاره القطع بان العلوم احادثة باسرها ضرورية وانما المقدور طليها بالنظر المنقضي اليها فاذا تم النظر وانفتح عن مراسيمه اصداد العلم بالمنظور فيه حصل العلم لا محالة من غير ايتار ودر ك اقتداره وهو بالقدرة ومن ظن ان العلوم التي تعقب النظر تقع وقوع القيام والنعوذ وما عداها من الافعال المقدرة فقد ظن امر بعيدا ثم ان الاستاذ انفرد بقوله لم يتابع عليه فقال يجوز فرض العلم النظري مقدورا للعبد على راي الجمهور من غير تقدم نظر عليه فيكون العلم في حق من اقتدر عليه ولم ينظر كالمركات والسكنات الواقعة على موجب ايتار المتصف بها وهذا قول غير سديد وتخصيل لنا مذاها احد ها ان العلوم كلها ضرورية بصورهاها وتصديقا وليس هذا قولاً بانكار النظر بالكلية بل بمعنى ان النظر اذا تم وقع العلم عقبه ضرورة لا مقدورا الثاني كلها كسبية الثالث وهو الصحيح بعضها ضروري وبعضها كسبي الرابع المتعلق ببدات الله وبالاغتنادات الصحيحة ضروري وغيره لا يمتنع ان يكون كسبيا ويرد عليه ان العبد ما مور بمعرفة الله مثاب عليها وذلك انما يكون فيما يدخل تحت قدرته وفعله الخامس التصورات ضرورية

وتخصلا على الخ
هو

23 ضرورية والتصديقات منقمة واليه ذهب الامام في المحصل ويرد عليه ما اورد على الذي قبله ولعله يقول ان المعرفة ضرورية والمأمور به العلم بالوحدانية واتفقت الاشاعرة على ان ما كان نظريا يجوز ان يقع ضروريا لانه ليس فيه الاخلق المقدور بدون القدرة ولا امتناع منه لان قدرة العبد غير مؤثرة عندنا قال الاستاذ ابو منصور وهذا الاجماع من طريق الاجماع مكان واما طريق الوجود فقد اجمع اصحابنا اليوم على ان معرفة الله في الدنيا مكتسبة لا تقع الا عن نظر واستدلال وانما تقع في الآخرة ضرورية واختلفوا هل يقع مقدورا مكتسبا من غير نظر فاختره الاستاذ ابو اسحاق ومنعه الجمهور وهل يجوز ان يقع الضروري نظريا فيه ثلثة اقوال في اجواز والمنع والصحيح عند امام الحرمين ان ما كان من العلوم الضرورية لا يتم العقل الا به يمتنع ان يقع نظريا وما ليس كذلك يجوز وطرق العلم على المشهور مختصرة في ثلثة عقل وسمع وحس وعنوانا بحس عدم الادراكات والعادات واضطربوا في علوم الالهام والتوسم والمحادثة قال الغزالي لعلمهم عنوانا بالالهام ان العلوم كلها ضرورية مختصرة لله تعالى ابتداء وقال القفال الشاشي ينحصر في الحس والاستدلال



قال والسمع داخل في جملة علوم الحس لان السمع «
محسوس ثم معرفة حقيقة صوابه وخطائه تدرك
بالاستدلال ونقل عن بعض الاوائل حصرها في الحس
قال ابن التبريزي وهو غلط في النقل عنهم بل مذهبهم
ان المعلوم ما يتشكل في الحواس وما لا يتشكل ويقضي
اليه نظر العقل فهو معقول فاصطلموا على الفرق
بين المعلوم والمعقول فتوهم من سمعهم يقولون
لا معلوم الا المحسوس انه لا يعلم شئ الا بالحس وتوهم
من قولهم ان النظريات معقولات انه لا يعلم شئ
الا بالنظر واختلف قول الاشعري في ادراك الحواس
هل هو من قبيل العلوم واخر قوليه انه ليس منها
وهو اختياري القاصي وامام الحرمين واطلقوا الخلاف
ولا شك ان ههنا ثلاثة امور احدها ادراك الحس
المحسوس والثاني العلم بالمحسوس والثالث العلم
بعلوم اخرى تنشأ عن المحسوس والثالث لا اشكال
في انه علم وهو مخالف للاول قطعاً وهل الثاني يخالف
الاول او هما شئ واحد هذا محل الخلاف ثم اختلف
في هذا الخلاف فقال ابو القاسم الاسكافي انه لفظي
وان الفزيقيين على ان المدرك والمعلوم واحد «
والله والادراك والعلم بالمدرك مختلفان وقال
تلميذه امام الحرمين انه معنوي على القول بالاحوال
كما ان العلم القديم والحادث يجمعها حقيقة واحدة
مع القطع باختلافهما وحكي القرافي قولين في ان
الادراك للحواس اول النفس بواسطة الحواس وقال
الاستاذ ابو اسحاق في شرح الترتيب الذي
قاله

اشتهرت منه

قاله الشيخ ابو الحسن ونرتضيه ان جملة الطرق التي
بها يدرك العلوم الضرورية والاستدلالية تنحصر
في اربعة خمسة العقول والكتاب والسنة والاجماع
والقياس قال ولا عبرة بما يطلبه المنجمون من معرفة
الاشياء بذهاب الشمس والقمر ونجم كذا واما الروايات
فقد جاء في الحديث ان الروايات الصالحة جزء من
سنة واربعين جزءاً من النبوة وهذه الستة «
والاربعون كلها طرق علوم الانبياء فان لهم طرقاً
في العلوم لا تصل الى شئ منها الا بخبر قال وهو
مثل ما تعرفون من كلام البرهان والجمادات والوحى
وعبرة لك والروايات من تلك الجملة قال وقد اجتهدت
في تحصيل الستة والاربعين ما هي فبلغت منها الى
اثنين واربعين وقد ذكرت في كتاب الوصف «
والصفة وانا في طلب الباقي قال ولا يجوز ان يثبت
بالروايات شئ حتى لو راى واحد في منامه ان النبي
صلى الله عليه وسلم امره بحكم من الاحكام لم يلزمه
ذلك انتهى قلت وحكي الاستاذ ابو اسحاق في كتاب
الجدل في ذلك وجهها والاصح الاول لان الاحكام
لا تثبت بالمنام الا في حق الانبياء او بتقريرهم «
وعن الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد انه ان كان
امر به امر ثبت عنه في اليقظة خلافاً له كما لا سر
بترك واجب او مندوب لم يجز العمل به وان امره
بشئ لم يثبت عنه في اليقظة خلافاً له استحب
العمل به قلت ومن شرطه يجب الحد على من قدف
امراً بانها وطئت في النوم ولا عليه اذا اقترانه

٢٤

زنا في النوم وذكر الشافعي في الام ان رجلا قال لرجل
 انه وطئ امة في النوم فحمله الى على رضي الله عنه فقال
 اقمه في الشمس واضرب ظله قال الشافعي ولنا
 نقول به فصل في مراتب العلوم قال الامتياز
 العلوم عشرة الاولى علم الانسان بنفسه وصفاته
 وكلامه ولذاته الثانية العلم الضروري باستحالة
 المستحالات وانحطت هذه عن الاولى للحاجة فيها
 الى العكس في ذوات التضادات وتضادها الثالثة
 العلم بالمجاسات وانحطت عن الثانية لتطرف
 الآفات الى الكوارس الرابعة العلم الحاصل عقب
 خبر التواتر وانحطت عما قبلها لان التواطى على
 المخبرين وايضا لا بد من فكر ولهذا قال الكندي
 ان العلم عقبة نظري الخامسة العلم بالحرف
 والصناعات وانحطت لما فيها من المعاناة والمقا
 وتوقع الغلطات السادسة العلم المستند الى
 قران الاحوال كخجل الخجل وكوجل الرجل و غضب
 الغضبان وانحطت لتعارض الاحتمالات في تحمل
 الاحوال السابعة العلم الحاصل بالادلة العقلية
 وانحطت لان النظرى منحط عن الضرورى
 الثامنة العلم بجواز النبوات والنبوات وجواز
 ورود الشرايع التاسعة العلم بالمجزات اذا وقعت
 العاشرة العلم بوقوع السمعيات ومستندها
 الكتاب والسنة وهنا امور احدها العلم
 النظرى ينضبط بالضابط سببه الذهن
 قبله والعلم العادى على العكس لا ينضبط
 سببه

بالمجسات

محال

سببه حتى يحصل هو فاذا حصل قلنا ان سببه قد
 كمل ولوروجنا في اول زمن كماله لم يكن لنا شعور
 به حالة العلم بالمتواترات فان السامع لا يزال
 يترقى في الظنون ترقيا خفيا حتى ينتهى الى عدد
 حصل عنده العلم في نفس الامر ولو قيل له اى
 عدد حصل لك عنده العلم لم يفتن لذلك وكذلك
 العلوم العاديه بجملتها وهذا يدل على ان من
 العلوم ما يقوم بالنفس ولا تشعر النفس به اول
 قيامه وهو من العجب الثاني ان هذه العلوم
 تتفاوت كما بينا ولا شك ان البدهييات والحسيات
 راجحة على النظريات واما ان البدهييات ترجح
 على الحسيات او العكس فمحل نظر ويمكن ان يترج
 بعض البدهييات على بعض وكذا الضروريات
 والنظريات فان كل ما كان مقدما على
 واقل كان راجحا على ما ليس كذلك ولهذا يجد
 الانسان تفرقة بين علمه بان الواحد نصف
 الاثنين وان الكل اعظم من الجزء وبين علمه
 بثبوت الجوهر الفرد والجدل وغيرها من
 المسائل النظرية اليقينية مع ان كل واحد
 منها يقينا عن اعتقاده لا يقال انه وان
 اعتقد ذلك في نفسه لكنه ليس كذلك
 في نفس الامر لاننا نقول يلزم مثله في كل نظر
 فلم يحصل الجزم بشئ منها الثالث قال الامام
 في باب الاخبار من البرهان العلوم الحسا

خ
 في زمن اول
 كماله

٢٥

خ
 قلنا

حج

خ
 يغني عنى على

صلة



عن حكم العادات ببنية على قرابين الاحوال ولا تنضبط
انضباط المحدودات وهذا كما لعلم نجل الخجل
ووجله الرجل وغضب الغضبان فاذا وجدت
هذه القرابين تربت عليها علوم بدسية لا يا باها
الاجاحد ولورام واجدها ضبطها لم يقدر
ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه من شاهد
رضيعاً قد التزم ثدي امرأة ورأى منه آثار
الامتصاص وحركات الغلصمة لم يسترب في
وصول اللبن الى الجوف وحله ان يشهد شهادة
تامة بالرضاع ولو انه لم يشهد بالرضاع ولكن
شهد بالقرابين الحاملة له على الشهادة لم يثبت
الرضاع وذلك لان ما يسمعه القاضي وصفا لا
يبلغ مبلغ العيان والذي يقضى بالمعائن الى
درك اليقين يدق مدركه عن عبارة الرصافين
ولو قيل لا ذكي خلق الله قرحة واحدهم ذها
افصل بين حمرة وجبة الغضبان وبين حمرة
الموعوك لم تاعده عبارة فان القرابين لا يلبثها
غايات العبارات ومن ثم لم يتوقف حصول
العلم بخبر التواتر على عدد محصور ولكن اذا
ثبت قرابين الصدق ثبت العلم به مسئلة
اختلفوا في المحسات فتبل كلها في درجة واحدة
وقيل السمع والبصر مقدمان ثم هو لا اختلفوا
منهم من قدم البصر على السمع لتعلقه بجميع الموجودات
ومنهم من سوى بينهما ومنهم من قدم السمع

لانه

لانه لا يحتاج الى الاشعة المتعرضة للتعريجات والحركات « ٣٦
ولان السمع لا يختص دركه بحجرة بخلاف البصر واختار
ابن قتيبة هذا وقال قدم الله السمع على البصر فقال افان
سمع الصم شر قال ومنهم من ينظر اليك وقال ان الله لم
يجت اصم ومن الانبياء عميانا وقال ائمتنا وهذا اصول
منه واختلفوا ايضا فقدم ابو الحسن ما يدرك بالحواس
على ما يدرك بنظر العقل و قدم القلا نسي ما يعلم بالنظر
على ما يعلم بالمحسات لان تعرض الحواس للوقات اكثر من
تعرض العقل لها قال ابن القشيري وكل هذا تكثير
الجوز بالعفن وقد اخترنا ان العلوم ضرورية لا تقدم
ولا تاخير نعم قد يطول الطريق ويقصر في ترتيب الامر
لذلك واما العلوم في انفسها فلا ترتب فيها مسئلة
منع القاضي وغيره تعلق العلم باكثر من معلوم واحد
لكن قيده بما لا يتلوزم واجاز تعلق العلم بالحادث
بمعلومين مثلا زمين فيتميل ان يعلم احدهما ويجهل
الآخر وهي معلومات النسب والاصناف كالعلم
بفوق فانه يتميل ان يعلم فوق من يجهل تحت بخلاف
ما لا يتلوزم كزيد وعمر وفلا بد من اتحاد العلوم
فلا يصح عنده ان يعلم صدان بعلم واحد والاولى
الى جمع التقيضين واما ابو الحسن الباهلي استاذ
القاضي فانه اختار تعلق العلم الضروري
بمعلومات ومنعه في النظريات مسئلة يجوز
تعلق العلم بالشي في الجملة ثم اختلفوا هل
يقارن العلم بالجملة الجهل بالتفصيل فراه القاضي
مقارناله ولم يره الشيخ ابو الحسن الاسعري

وهو الاصح لا نعلم كون هذا العرض عرضاً ونحوه كونه
سواداً وتارة يعلم كونه عرضاً ونعلم كونه سواداً
فليس من ضرورة العلم بالوصف المتقدم الجهل بالوصف
كما ضار قال المازري ومن هذا يتبين فساد ما
اطلقه امام الحرمين ان الله سبحانه يترسل علمه
على ما لا يتناهى من غير تعقل تعلق بتفاصيل احاده
قال وددت لو محوته بدى وفي نسخة بها عيني وكذا
قال غيره وظنوا ان الامام يوافق الفلاسفة في نفي
العلم بالجزئيات وهذا سوء فهم عن الرجل وليس ذلك
مراده ويتجاشى عنه بل مراده ان العلم هل يتعلق بما لا
يتناهى تعلقاً اجمالياً او تفصيلاً فهو يقول كما
ان ما لا يتناهى لا يدخل في الوجود كذلك لا يتعلق
به العلم التفصيلي وهما سواء في الاستحالة لانه لو
دخل في العلم لكان اما ان يبقى من المعلومات
شيء ام لا فان لم يبقى شيء فقد تناهى والغرض
خلافه وان بقي نحو شيء فما حصلت الاحاطة
وهذا الذي اراده رضى الله عنه وهو شنع عليه
فيه ايضا لكنه دون الاول فان منكر العلم بالجزئيات
يقول لا يعلم شيئاً منها اصلاً لا ما دخل في الوجود
ولا ما لم يدخل واما هذا الذي اراده الامام فهو ان
العلم لا يتعلق بما لم يدخل في الوجود لعدم تناهيه
اما ما دخل الوجود فانه يعلم وهو قريب من مذهب
جمهورهم وهشام غيرهما يقولان بعلم حادثة والامام
يقول بعلم واحد قديم وقد صرح في الرهان ايضا
بموافقة اهل الحق فقال في النسخ في الكلام مع
اليهود

بحث الرد على امام
الحرمين

بماله

اليهود وان زعموا ان النسخ يمنع من جهة افضائه الى
البد، والقديم متعال عنه فلا حقيقة لهذا فان البد ٢٧
اذ اريد به تبين ما لم يكن مبيناً في علمه فليس هذا
من شرط النسخ فان الرب تعالى كان عالماً في ازاله بتفصيل
ما لم يقع فيما لا يزال انتهى وفي هذا الكلام اخذ
بيده وهو متأخر عن الذي قاله في صدر الكتاب
وحكى الامام فخر الدين عن والده الامام ضياء الدين
عن ابي القاسم الانصاري عن امام الحرمين انه كان
يقول لله تعالى معلومات لانهاية لها وان في كل
واحد من تلك المعلومات معلومات اخرى لانهاية لها
على البدل وهو تعالى بتلك الاحوال على التفصيل
وانما اوضحت ذلك لبيان ان الامام لم يخرج عن
عتيقة اهل السنة وان تلك العبارة ليست على ظاهرها
ولا متعلق فيها عليه وهو من جليل ما يستفاد من
هل يوجد علم لا معلوم له لم يقل ذلك الا ابو هاشم
فانه قال العلم المتعلق بالمتجهوت علم بل هو معلوم
وهو ظاهر العناد مسألة قال المتكلمون
يعرف الشيء باورد ثلثة احدها باثارة كاستدلال
بالمصنوع على الصانع وبالمبنى على الباني الثاني
موجب ذاته المخصوصة الثالث بالمشاهدة
ويعرف الله تعالى باثارة بله خلاف قال
الله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي
انفسهم واختلفوا هل يعرف بحسب ذاته
المخصوصة فذهبت المعتزلة والقاضي

بشكل

ابوبكر الى انه لا يعرف واختاره الرازي في الترتيب
وفي بعضا انه يعرف ونسب الى الاشعري واختاره
جماعة من اصحابه ويعرف بالمشاهدة بلو خلاف
عند اهل السنة من الاصحاب والثالث اقوى من
الثاني والثاني من الاول وقال بعضهم لا نسلم
قوة معرفة المشاهدة على معرفة الذات معلما
بل فيه تفصيل وهو ان المشاهدة في حق عارف
للذات اقوى منها في معرفتها بخلاف من لم يعرف
الذات قيل وهذا لا يحصى عنه فان من وضع
بين يديه ثلاثة احجار من بلخس وبنفسه
وزجاج ولا يميز بينها لا تفيد المشاهدة في معرفة
الذات شيا وابلغ من ذلك اننا نميز الانسان
عن غيره من الحيوانات بالمشاهدة وقد جارت
الالباب في معرفة الله ويترتب على هذا ان
اكتفا الاصحاب بالرؤية كالصفة لا يصح الا في
حق العالم بالموصوف لتزيل الرؤية الضرر عنه
اما في حق من لا تفيد الرؤية فلا يتجه الاكتفا
بها ويؤيد ما نشاهد في العقلاء من معانديهم
على ما لا يعرفون لا يكتفون برويتهم بل يستحبون
الكثيرين بذلك وقد حكى الرافي في باب التصدي
وجها ان العيان لا يكفي في حق من لا يفيد
العيان معرفة وانه يخرج على الخلاف في بيع
الغائب ولا اثر لعيانه قال وهذا الوجه
فيها لو اشترى زجاجة ظنها جوهرة واستشهد

بمسئلتين

بمسئلتين ذكرهما النووي في فتاويه احداها لو
راى العيب ولم يعلم انه عيب فانه يثبت له
الخيار اذا كان يخفى على مثله الثانية لوراي
العيب وعلم انه عيب ولحكمة ظنه غير
العيب الذي في نفس الامر ورضى بما ظنه لا
بما هو عيب في نفس الامر ثبت له الخيار اذا
كان الذي في نفس الامر اسد ضررا ونمسا
قاله هذا الفاضل نظر فقد اطلق ائمة السنة
علي ان معرفة الله بالمشاهدة هو اتم النظر
في كل احد ينعم الله عليه سبحانه برويته
ولا يحتاج الى معرفة الذات قبل ذلك لانه
تعالى يخلق فيه علما ضروريا بان هذا المولى
هو الرب سبحانه ولا بد من ذلك لان الاحاطة
المقتضية للتكليف مستحيلة في حقه سبحانه
فلا بد من هذا العلم الضروري لتصح الرؤية
وح فلا يحتاج الى تقديم معرفة الذات وتمثله
بالجواهر الثلاثة ضعيف اذ مع العلم الضروري
لا يبقى مثال بل قد قال الائمة معارف الاخرة
كلها ضرورية في حق المؤمن والكافر اللهم
الا ان يقال العلم الضروري الذي خلقه الله
لهم كاف في معرفة الذات شريطة ان العيان
فيكون اتم وهذا محتمل شدا ما رايت من انه لا
يفيد الرؤية لا يتجه الاكتفا بها في حقه

حق في

وان الضرر لا يزول عنه به لك فيرجع الى قاعدة
 المالكية في ان العين تثبت الخيار اذا كان بمقدار
 الثلث فصاعدا وبذ هب الشافعي وابي حنيفة
 انه لا يثبت وعن احمد كما لك انه يثبت اذا كان
 بمقدار السدس والدليل على انه لا يثبت الخيار
 قصة حسان بن سعيد وانه كان يجده في البيع
 فقال له صلى الله عليه وسلم اذا باعت فقل لا
 خلابة وشرع له اشتراط الخيار ثلثة ايام
 فلو كانت الخديعة تثبت الخيار لما احتاج الى
 قوله لا خلابة ولا الى اشتراط الخيار بل كان
 خيار العين كافيا فدل على انه لا يثبت الخيار
 واستدل له بالمسئلين الاخيرتين على ان الروية
 بالصفة لا تعيد الا في حق العالم بالموصوف فيه
 نظرا لان مقتضى العقد السلامة من العيوب
 فلا يفتقر فيها ما لا يفتقر في غيرها مسألة
 الجهل يطلق ويراد به عدم العلم عما من شأنه
 ان يعلم ويسمى بسيطا وقيل لا يطلق عليه جهل
 واختاره ابن السمعاني على ما سياتي وقيل ان
 هذا التعريف غير مانع له حول الظن عند من
 لا يراه على والشك والغفلة واصلاحه عدم
 كل علم او ظن او شك او وقف عما من شأنه
 ان يكون معلوما او مظلوما او مشكوكا او موقوفا
 فيه من شأنه ان يكون يوصف بذلك ويطلق
 ويراد به الاعتقاد الباطل ويسمى مركبا وقال
 الأمدى اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو عليه
 في

في نفس الامر ونقض بالنظر المطابق عكسا فان
 الناظر ما لم يكن عالما او ظانا فهو جاهل لكونه
 ضد العلم عنده فيكون الناظر اذن جاهلا مع
 ان اعتقاده مطابق وهو بالمعنى الاول عدم
 يقابل العلم تقابل العدم والملكية وبالشافعي
 وجودي يقابل العلم تقابل الضدين والشافعي
 يقال فيه اخطا وغلط ومخاطبته مخاطبة عناء
 ومخاطبة الاول مخاطبة تعليم قال الرازي
 والذي يمكنه طلب العلم هو صاحب الجهل البسيط
 لانه لا يعلم واما المركب فانه لا يطلب العلم
 البتة لانه وان كان لا يعلم الا انه يعتقد انه
 يعلم فصار ذلك قاطعا صارفاله عن طلبه
 وهل المناقاة بينهما ذاتية او للصارف فيه
 احتمالا لان وقال السمعاني في الكفاية اختلف في
 الجهل فقيل هو عدم العلم وهو بعيد وقيل
 تصور المعلوم بخلاف ما هو به وقيل اعتقاد
 المعلوم على خلاف ما هو عليه انتهى وقال ابن
 السمعاني في القواطع الجهل اعتقاد المعلوم على
 خلاف ما هو به ولا باس بالاعتقاد في حد الجهل
 هو وهذا تعريف للمركب فقط اذ البسيط لا
 اعتقاد فيه البتة فكانه ليس بجهل عنده وكذا
 فعل جماعة من ائمتنا وحكوا خلافا عن المعتزلة
 في ان الجهل هل هو مثل العلم فأكبر المعتزلة على انه
 مثل له واحتموا بان من اعتقد كون زيد في الدار
 مثلا وليس هو فيها فان اعتقاده الاول الذي

نقل هو



هو جهل من جنس الثاني الذي علمه وما به الافتراق
من كون زيد في الدار في احدى الحاليتين وعدمه في
الاشخى خارج عن موجب الاختلاف بين الاعتقادين
وقد اجعوا على ان اعتقاد المقلد للشيء على وفق ما هو
عليه مثل العلم وهذا الكلام من المعتزلة لنا
نوافقهم عليه غير اننا نقول اتفقوا على ان هذا المخصوص
باجهل المركب اما البسيط ان قيل انه جهل فلا خلاف
في كونه ليس مثالا للعلم فان عدم الشيء لا يكون مثالا
لذلك الشيء تنبيه من تصور في الذات او صافا
لم تكن فهل هو جاهل بالذات من حيث انها ذات او
بها من حيث انها موصوفة بخلاف ما اعتقد وقد
يقال اجهل بالصفة هل هو جهل بالموصوف مطلقا
او من بعض الوجوه الظاهر الثاني ومن ثم لا يكفر
لحد من اهل القبلة وقد اختلف قول الشافعي
فيما اذا نكح امرأتين وشرط فيها الاسلام او في
احدهما النسب او الحرية فاختلف هل يصح النكاح
والقول بالصحة هو الجديد الصحيح ما اخذه ان
المعقود عليه معين لا يتبدل بالتحلف في الصفة
والقول بالفساد ما اخذه ان اختلف في الصفة
كاختلف في العين واخذ ابن الرفعة من هذا الخلاف
تكفير منكري صفات الله والاصح عدم التكفير
كما ان الاصح هنا صحة النكاح لكن المذكور في البيع
اذا قال بعتك هذا الفرس فكان بغلا ان الاصح
عدم الصحة مسألة الظن هو الاعتقاد الراجح
من اعتقادي الطرفين وكذا رجحان الاعتقاد
لا اعتقاد الراجح او الرجحان فاعتقد الرجحان

لما

لما في نفس الامر اما محقق عن برهان وهو العلم اولا
وهو التقليد او الجهل فهو متعلق بنفس الرجحان وهو
في نفسه ثابت لا رجحان فيه واما رجحان الاعتقاد
بان يكون في النفس احتمالا ان متعارضان الا ان احد
ارجح في نظره فالاول قد يكون موجودا في الخارج
واما الثاني فلا يتصور الا في الذهن وقيل تجوز
امر بن احد هما اقوى من الآخر ونقص بالجزم بتجوز
امر بن وليس بظن وقيل نحو تخليب احد المجوزين
وفيه اجمال لان التخليب اما في نفس المجوز واما في
نفس الامر وقد يكون جزما وقد لا يكون والثاني قريب
وقال الامدي اخيرا انه رجح احد ممكنين متقابلين
في النفس على الآخر من غير قطع وتارة انه رجح
وقوع احد ممكنين على الآخر من غير قطع وقوله
من غير قطع يعني عند ذكر الاحتمال الا ان يريد من
غير قطع بالترجيح وح هو تردد بين ارادة رجحان
الاعتقاد وهو الحق وبين رجحان المعتقد او
اعتقاد الرجحان وليس ذلك ضا مسئلة وهو
طريق المحكم اذا كان عن اماراة ولهذا اوجب العمل
بخبر الواحد وبشهادة الشاهدين وخبر المقومين
والقياس وان كانت علة الاصل متضمنة وشرط
ابن الصياغ في العدة للعمل بالظن وجود اماراة
صحة وعدم القدرة على العمل كما يعمل بخبر
الواحد والقياس مع عدم النص والاول يوافق
تصحيح الفقهاء في الاجتهاد في الاواني انه لا يكفي
بجرد الظن من غير اماراة والثاني يخالف بتجوزهم

٤٠

ها



الاجتهاد في الاواني مع القدرة على اليقين فقالوا والظن
 يقع عند الامارة كما يقع العلم عند الدليل وقال صاحب
 العمدة لا يقع عن الامارة وانما يقع باختيار الشاظر في
 الامارة بدليل ان الجماعة ينظرون في الامارة ويختلفون
 في الظن ولو كان كما ذكر لعلم لعمل بالظن من غير امارة
 مسألة وفي تفاوت الظنون قولان نظير الخلاف
 السابق في تفاوت العلوم فقول لا تتفاوت كما لا
 تتفاوت العلوم وانما تتفاوت الادلة والصحيح
 خلافه بل الظن يقبل الاستدلال والاضغنية وذلك
 معلوم بالضرورة فرب شك في اصل الشيء وشك
 في وصفه بعد تحقق الاصل فالشك في الاصل
 والوصف يقابله احتمالان والشك في الوصف خاصة
 يقابله احتمال واحد ولهذا قال مالك رضي الله عنه
 من شك هل طلق ام لا فشكه وسوسة فيستصحب
 الكل ولو حلف يقينا شك هل حدث ام لا شكه
 ههنا معتبر بوجوب الانكفاف والحظر وهل هو وجوب
 قضاء او وجوب ارشاد لا الزام من القاضي فيه
 خلاف لما لكبة قال ابن المبرق ان قلت هل يقف
 احد اذا ظن شيئا ما على قدر ذلك الظن كما يقف
 على اصل ذلك الظن قلت لا يقف احد على ذلك الا
 تقريبا انما الذي يوقف عليه يقينا هو العلم
 ومثاله في المحسوسات ان الجواهر الفرد موجودة
 في نفس الامر ويبينه العقل ولكن لا يثبت
 الحسن وان اثبت تفاوتها بين الاجرام صغرا
 وكبرا لضعفه اثبات بالتقريب لا بتحقيق اعداد

وسواس

الجواهر



٤١

الجواهر باعداد الجواهر كما تكار الظنون ولهذا تقول
 العقلاء لا يجوز السلم في الاجود لانه لا يوقف عليه
 تحقيقا اذ ما من اجود مفروض الا ويمكن اجود
 منه ومنهم من اجازه تنزيلا للنظر على الغريب
 وعلى ذلك محل قوله العلماء هذا الظن اعلى الظنون
 يعنون من اعلى الظنون الواضحة فيه **مسألة**
 واقامة حجة اولها العلم الحاصل عن امور
 مسلمة وهو العلم الظني الذي مستنده قضية
 او قضايا مسلمة بانفسها ثانيا العالم الحاصل
 عن امور مشهورة وهو ظن مطابق مستند الي
 امور مستند مشهورة بالتصديق عند الحكم الغفير
 وثالثها العلم الحاصل عن امور مقبولة في العقل
 بسبب حسن الظن بمن اخذت عنه را بعم العلم
 الحاصل عن قرائن الاحوال الظاهرة وهو ظن
 مطابق مستنده قرائن احوال ظاهرة خامسا
 ما كان عن وهم في غير محسوس وهو ما اوجب
 التصديق به قوة الوهم وجعله من العلم الظني
 وليس به يجوز **مسألة** الشك قال العسكري
 اصله من قولهم شككت الشيء اذا جمعت به شيء
 يدخل فيه والشك هو اجتماع شيئين في الصبر
 وقال ابو هاشم في اخذ قوله اعتقادات
 يتعاقبان لا يتصور اجمع بينهما وافدوه
 بما اذا زال الاعتقاد الحازم باعتقاد آخر
 وقال في قوله الاخر عدم العلم وهو فاسد

لحصوله من الجهاد والنايم ولا يوصف بالشك وقال
 القاضي ابو بكر استواء معتقدين في نفس المسترابة
 مع قطعها انهما لا يجتمعان وفيه زيادة وهي قوله
 استواء وقوله المسترابة فان احدهما يفتى عن
 الآخر اذ لا يمكن استرابه مع ظهور احدهما ولا
 استواء مع عدم استرابه وايضا فغير جامع لما
 اذا ظن عدم الاجتماع فانه خرج بقوله مع
 قطعها انهما لا يجتمعان وقال الامدي وصف كل
 من الامرين المتقابلين بكونه معتقدا ومن ضرورة
 تعلق الاعتقاد الجازم به وذلك مع الاستواء
 محال وقد يمنع الاستحالة اذا الاعتقاد غير منحصر
 في الجازم وقال امام الحرمين هو الاسترابة في
 معتقدين وافنده الامدي بانه جمع بين
 الاسترابة والاعتقاد بالنسبة الى شئ واحد
 وهذا الاضاد فاسد لعدم اتحاد المحل لان
 الاسترابة في تعيين المراد في نفس الامر والاعتقاد
 لصلحية ارادة كل واحد وقد يكون من غير
 جزم فيكون ذلك تراد فانهم هو غير جامع
 لما اذا كانت الاسترابة في غير نفي ولا اثبات
 من وقف وشك وغيره وغير مانع لدخول
 الاسترابة في معتقدين في وقتين فانه ليس بشك
 فلو بد ان يقول في وقت واحد ولا يجتمعان
 وقوعا وقال الامدي الاقرب ان الشك التردد
 في امرين متقابلين لا ترجح لوقوع احدهما
 على

٤٢ على الآخر في النفس انتهى ويرد على الجميع التقييد
 بالامرين فان الشك قد يكون بين امور
 متعددة كما لو شك هل زيد قائم او قاعد او
 نايم وذكر الهندي ان الشك قسما ان احدهما التردد
 في ثبوت الشئ ونفيه تردد اعلى السواء والثاني
 ان لا يتردد بل يحكم باحدهما مع تجويز نقيضه
 تجويزا سواء قال والفرق بينهما فرق ما بين
 الخاص والعام فان الاول منهما قد يكون
 لعدم الدليل على الاحتمالين وقد يكون لدليلين
 متساويين عليهما واما الثاني فانه لا يكون
 الا بدليلين متساويين والالم يكن ذلك الحكم
 معتبرا لانه يحكم بالتشهي قال والذي
 يدل على ان الاول شك وان لم يذكره كثير
 من الاصوليين ان من توقف عن الحكم بثبوت
 الشئ ونفيه يقال انه شك في وجوده ونفيه
 انتهى وبه امام الحرمين على فائدة وهي ان
 الشك لا بد وان يكون مع قيام المقتضى
 لكل واحد من الامرين وقال هو اصح ما
 ان يتقاوم سببهما ذكره في النهاية في ابواب
 الصلاة ونية تنبيه على ان مجرد التردد في
 الامرين من غير قيام ما يقتضي ذلك لا يسمى
 شكاً وكذلك من عقل عن شئ بالكلية
 فيقال عنه لا يسمى شكاً وكلام الراغب
 يوافقنا فان قال انه اعتدال النقيضين
 عند الانسان وتساويهما وذلك قد يكون

لوجود امارتين متساويتين ههذه في التقيض
 او لعدم الامارتين فيهما والشك ربهما
 كان في الشئ وهل هو موجود او لا ورهبا
 كان في جنبه اي اي جنس هو ورهبا كان
 في بعض صفاته ورهبا كان في الفرض الذي
 لاجله وجد والشك ضرب من الجهل وهو
 اخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم
 بالتقيض اصلا فكل شك جهل وليس كل جهل
 شك قال تعالى وانهم لفي شك منه مريب
 واصله اما من شككت الشئ اي خرقته فكان
 الشك الخرق في الشئ بحيث لا يجد الرائي ستورا
 يثبت فيه ويعتمد عليه ويصح ان يكون ستورا
 من الشك وهو لصوق العضم من الجنب وذلك
 ان يتلاصق التقيضان فلا يدخل الفهم
 والرأي لتخلله بينهما ولهذا يقولون التيسر
 الامر واختلط واشكل ونحوه من الاستعارات
 وقال الغزالي في الاحيا في الباب الثاني في
 مراتب الشهات الشك عبارة عن اعتقادين
 متقابلين نشأ عن سببين وقال في الباب
 الثالث في البحث والسؤال انه عبارة عن
 اعتقادين متقابلين لهما سببان متقابلان
 واكثر الفقهاء لا يدررون الفرق بين ما لا يدرك
 وبين ما لا يشك فيه وقال قبل ذلك اذا
 دخلت بلدة غريبا ودخلت سوقا ووجدت
 قصايا او خبازا او غيره ولا علامة تدل
 على كونه

٤٢ على كونه مرييا او خائنا ولا ما يدل على نفيه فهذا
 مجهول لا يدري حاله ولا نقول انه مشكوك فيه
 وقال في الباب الثاني لو سئل الانسان عن صلاة
 الظهر التي اداها قبل هذا بعدة سنين كانت
 اربعا او ثلاثا لم يتحقق قطعا انها اربع واذ لم يقطع
 جوز ان تكون ثلاثا وهذا التجويز لا يكون شكاً اذا
 لم يحصره سبب اوجب اعتقاد كونه ثلاثا فليفرم
 حقيقة الشك حتى لا يثبت بالوهم والتجويز بغير
 سبب مسألة والشك لا يثبت عليه حكم شرعي
 اذا كان هناك اصل استصح على خلافه واستثنى
 ابن القاص في التلخيص من ذلك احدى عشرة
 مسألة وقد خولف فيها مسألة الوهم هو الطرف
 المرجوح قال ابن الجباز وهو كنفور النفس من
 الميت مع العلم بعدم بطشه ونفورها من شرب
 الخلوب في قارورة الجمام ولو غلت الف مرة
 ولا يثبت عليه شيء من الاحكام الا في قليل كونه
 وجود الماء بعد تحقق عدمه فانه يبطل التيمم
 عنه نافية الجمعة لمن ادرك الامام بعد ركوع
 الثالثة لاحتمال انه ترك ركنا فأتى به ونحوه
 مسألة السهو ما يتنه صاحبه بأدنى تنبيه
 والخطأ ما لا يتنه صاحبه او يتنه بعد اتعاب
 قاله السكاكي في المفتاح وقيل السهو الذي هو
 عن المعلوم وظاهر كلام اللغويين ترادفه عن
 مع النسيان وقال ابن الاثير في النهاية السهو
 في الشئ تركه من غير علم والسهو عنه تركه



مع العلم خاتمة لا شك في ان العلم وجميع اصداءه
ما خلا الشك فيها حكم واما الشك فاختلعا فيه
واجاز بعضهم ان الشك حاكم بكل من الامرين به ل
الاخر والشهور خلافة اذا علمت ذلك فالمحكوم به
في العلم والاعتقاد والظن هو المعلوم والمعتقد
والمظنون والمحكوم به في الشك ان قلنا انه حكم
الامر ان المشكوك فيها او نفى غيرها واما الوهم
فمن المحكوم به الوهم او المظنون فيه بحث وعلى
كل منهما اشكال لانه ان قيل الموهوم لازم ان
يكون الظان ليس حاكما لما يقابل ظنه فيكون
حاكما بالصدقين معا يحكم بالقيام راجحا وبعد
القيام مرجوحا وكيف يحكم الذهن بما يترجم
عنده خلافة وان قيل انه الطرف الراجح لازم ان
لا يكون الوهم معدودا في القسمة الحكمية وهو
مخالفة لكلامهم والذي يظهر ان الحكم لا يكون
الا بالطرف الراجح واذا قلنا بان الشك لاحكم فيه
لما يلزم من الحكم مع المساواة فلاون يقولوا باستماع
الحكم بالمرجوح بطريق اولي اخرى الجمل والظن
والشك اصداء العلم عندنا وذهب اكثر المعتزلة
الى ان الجمل مماثل للعلم واجمعوا على ان اعتقاد
المقلد للشيء على ما هو عليه مثل العلم اخرى
يطلق العلم على الظن كقوله تعالى فان علمتموهن
مؤمنات اذ العلم القطعي في ذلك لا سبيل اليه
وقوله وما شهدنا الا بما علمنا سموا عن المطابق
علما فكيف الظن المطابق واقروا والاصل

في

في الكلام الحقيقة وقوله ولا تقف ما ليس لك
به علم وقد يجوز ان يقفوا ما يظنه ومنه قول الفقهاء
يتنص العاصي بعلمه ويطلق الظن على العلم كقوله
تعالى الذين يظنون انهم ملوا قوادهم اي يعلمون
اذ الظن في ذلك غير كاف ويطلق الظن على غير
المطابق كثيرا كقوله تعالى بل ظننتم ان لن ينزلنا
الرسول والمؤمنون الى اهلهم ابدأ ويطلق الظن
على الشك وعليه غالب اطراف الفقهاء وقوله
صلى الله عليه وسلم اذا شك احدكم في صلواته
فلم يدركه صلى لان الشك والظن فيه سواد
في الحكم ويحتمل ان يراد به الظن وان يراد
الشك والظن يقين عليه وان يراد الاعم
مسئلة المشهور ان استعمال الظن بمعنى
العلم اليقيني مجاز ويتلخص من كلام اهل
اللغة والخوفية ثلاثة مذاهدا احدها
انه حقيقة في مجاز في اليقين والثاني انه
حقيقة فيهما فيكون مشتركا وعلى هذين
القولين ينشأ خلاف فيما اذا قلت ظننت
ظنا هل يتعين لليقين بالتاكيد والاحتمال
باق لانه حقيقة فيهما لاحقيقة ومجاز
والثالث انه لا يستعمل الا في الشك وهذا
قول ابي بكر العبدري وقال ولا يعول
على حكاية من حكى ظن بمعنى يتيقن بل الظن

٤٤



والعقل متناهيان فصل العقل لغة المنع ولهذا
تمنع النفس من فعل ما تهواه ماخوذ من عقل
النافقة المانع لها من السير حيث شئت وهو
اصل لكل علم قال ابن السمعاني وكان بعض
الائمة يسميه ام العلم وكثر الاختلاف فيه
حتى قيل ان فيه الف قول وقال بعضهم
سل الناس ان كانوا ليدك افاضوا

محصل

عن العقل وانظر هل جواب يحصل
وقد تكلم فيه اصناف الخلق من الفلاسفة
والاطباء والتكلمين والعقراكل واحد بما
يتاسب بصناعته يليق بصناعته فاما الفلاسفة
فشانهم الكلام في الموجودات كلها ومعرفة
حقيقتها والعقل موجود والاطباء شأنهم الخوض
فيما يصلح الابدان والعقل سلطان البدن
والتكلمون هم اهل النظر والنظر ايداء
يتقدم العقل والعقراكلوا فيه من حيث انه
مناط التكليف فقال الشافعي الة خلقها
الله لعباده يميزها بين الاشياء واصدادها
وقال في موضع آخر والعقول التي ركبها الله
ليست لوايها على المعاملات التي نصيبها
لهم على القبلة وغيرها من ائمة ونعمة وقال
ابن سراقه وهذا النص موجود في الرسالة
قال الصيرفي في شرحها بين الشافعي ان
العقل مع رتبة الله في الانسان اى
خلقه

خلقه فيه لانه فعل الانسان كما زعم بعض الناس
وقال السمعاني في القواطع روى عن الشافعي انه الة
التي تيرتلك وهذا موجود في الرسالة حيث قال
دلهم على اجواز الاجتهاد بالعقول التي ركب فيها
الميزة بين الاشياء واصدادها الخ وقيل قوة طبيعية
يفصل بها بين حقائق المعلومات وقيل جوهر لطيف
يفصل به بين حقائق المعلومات وقال الشيخ ابو
الحسن المشعري العقل هو العلم وكذا قال ابن
سراقه هو في الحقيقة ليس بشئ غير العلم لكنه
علم على صفة فجميع المعلومات بحس وغيره اليه
مرجعها وهو يميزها ويقضي عليها وحجته ماخوذة
من قبل الله سبحانه بخلقه ذلك في الانسان انتهى
وقال الاستاذ ابواسحاق في شرح الترتيب العلم
لا فرق بينهما من حيث كون كل واحد منهما علما
وهذا الاختلاف فيه بين اصحابنا وهو قول المتكلمين
من الاسلاميين وبه قالت المعتزلة و فرق بعض
الفلاسفة بين العقل والعلم فقالوا العقل جوهر
مخلوق في الانسان وهو مركز العلوم ولا يستفاد
العقل انما يستفاد العلوم انتهى وكذلك نقل
في كتابه في الاصول عن اهل الحق يراد في العلم
والعقل قال فقالوا واختلاف الناس في العقول
لكثرة العلوم وقلتها وقال علي بن حمزة
الطبري نور وبصيرة في القلب منزلة منزلة
البصر من العين وقال ابن فورك هو العلم
الذي يمتنع به من فعل العبيج وذو صلب الحارث

العقل هو صم



المحاسبي الى انه غريزة يتوصل بها الى المعرفة ومثله
 بالبصر ومثل العلم بالسراج فمن لا يبصره لا ينتفع به
 بالسراج ومن له بصره لا يرى ما يحتاج اليه
 فصرح بمخالفة العقل للعلم وكذا قال احمد العقل
 غريزة قاله القاضي اي خلقه الله تعالى ابتداء
 وليس كتابا قال الاقليسي وهذه الغريزة ليست
 حاصلة للبهيمة على ما ذهب اليه كثير من المحققين
 واستحسنه الامام في البرهان واعتقده رأيا
 اذا كثر الاشعرية لم يفرقوا بين الانسان والبهيمة
 في الحجة وانما فرقوا بينهما في العلوم الضرورية
 وهي العلوم الكسبية التي نشأها من العلوم
 الضرورية لكنه في الشامل حكاه ثم قال انه لا
 يرضاه وانه يتم نقلة النقل عنه عنه فيه
 واطال في رده وصاد القاضي ابو بكر وابو
 الطيب وسليم الرازي وابن الصباغ وغيرهم
 الى انه بعض العلوم الضرورية فخرجت العلوم
 الكسبية لان العاقل يتصف بكونه عاقل مع
 عدم جميع العلوم النظرية وانما قلنا بعضها
 لانه لو كانت جميعها لوجب ان يكون الفاعل للعلم
 بالمدركات لعدم الادراك المتخلق بها غير عاقل
 فثبت ان بعض العلوم الضرورية وذلك نحو
 العلم باستحالة اجتماع الضدين والعلم بان
 المعلوم لا يخرج عن ان يكون موجودا او معدوما
 وان الموجود لا يخلو عن الاتصاف بالعدم
 او بالحدوث والعلم بمجاري العادات المدركات
 بالضرورة

بالضرورة كوجب الاخبار المتواترة الصادرة عن
 ٤٦ المشاهدات الى غير ذلك من العلوم التي يخص بها
 العقلاء وحاصله العلم بوجوب الواجبات واستحالة
 المستحبات وجواز الجائزات وقيل انه علوم يدبهيته
 كلية قال القاضي عبد الوهاب فقلت له افخص
 هذا النوع من الضرورة بوصف قال يمكن ان يقال
 ما صح من الاستنطاق والحق ان العقل الغريزي
 ليس بالعلوم الضرورية اذا الانسان بوصف
 بالعقل مع ذهوله عن العلوم الضرورية قال الامام
 فخر الدين بعد ابطاله قول القاضي في العقل وعند
 هذا ظهر ان العقل غريزة تلزمها هذه العلوم
 البدهيته مع سلامة الآلات وقال امام الحرمين
 العبارة الوجيزة فيه علوم ضرورية باستحالة
 مستحبات وجواز جائزات او نور يقبل من النور
 الاعلى بمقدار ما يجتمعه وهو موجود بالمجنون
 وغيره عند هذا القائل لكن حال بينه وبين
 القول حائل كما في نور الشمس مع السحاب وقال
 الغزالي هو غريزي وضروري وهما نظرت
 وتجريبي والعلم بعواقب الامور وهما مكتسبان
 وقال ابن فورق هو العلم يمتنع به عن فعل
 القبيح واختار الامدي انه العلوم الضرورية
 التي لا يخلو لنفس الانسان عنها بعد كماله
 آلة الادراك وعدم اضدادها ولا يشاركه
 فيها شئ من الحيوانات وحكاه عن القاضي

مع

م

ابي بكر فيجمل ان يكون له قولان شره هو غير جامع
 للعقل الثابت للصبيان فانهم عقلاء بالاجماع
 كما قاله القاضي عن المناهضة في كتاب العدة مع
 استثناء ما ذكره لاستناع صحة ثني العقل عنهم
 مطلقا والالزام جواز وصفهم بصدده وهو الجنون
 وذلك محال وغير مانع لعلوم المجانين التي لا
 خلوا أنفسهم عنها كعلمهم بان الاثنين اكثر من
 الواحد ونحوه مع انهم غير عقلاء وقال الجليلي
 من اصحابنا في كتاب الاحجاز فرق بين العقل
 والعلم ويظهر شرف العقل من حيث انه منبع
 العلم واساسه والعلم يجري منه مجرى الثمرة
 من الشجرة وقال في الحديث اول ما خلق الله
 العقل وقال وعزقي وجلالي ما خلقت خلقا
 اكرم منك بك اخذ وبك اعطى وبك اعاقب
 فان قلت ان كان العقل عرضا فكيف يخلق
 قبل الاجسام وان كان جوهر فكيف يكون قائما
 بنفسه لا بمخبر قلنا هذا يتعلق بعلم المكاشفة
 قال عليه الصلاة والسلام جدوا الماء نكته
 واجتهده وافطاعة الله بالعقل وجد المؤمنون
 من بني آدم على قدر عقولهم على ان بعض الاصحاب
 قال ان الجوهر قائم بنفسه ولا تناقض بين
 قولنا انه نوع من العلوم الضرورية وبين
 قولنا انه خلق قبل الاشياء انتهى شره هو
 ضربان عزيزي وهو اصل ومكتسب وهو
 فرع فاما العزيزي فهو الذي يتعلق به
 التحليل

التحليل واما المكتسب فهو الذي يودي الى صحة
 الاجتهاد وقوة النظر ويمتنع ان يتجرد المكتسب
 عن العزيزي ولا يمتنع ان يتجرد العزيزي عن
 المكتسب لان العزيزي اصل يصح قيامه بذاته
 والمكتسب فرع لا يصح قيامه الا باصله ومن الناس
 من امتنع من تسمية المكتسب عقلا لانه من نتايج
 ولا اعتبار بالزراع في التسمية اذا كان المعنى
 سلما واختلف فيه في امور احدثها هل يتفاوت
 والاصح كما قاله الامام في التلخيص وسلم الرازي
 في التقريب وابن العثري وغيرهم انه لا يتفاوت
 فلا يتحقق شخص اعقل من شخص وان اطلق
 ذلك كان تجورا او صرفا الى كثرة التجارب فاننا
 بعد ان قلنا انه بعض العلوم الضرورية فلا
 يتحقق التفاوت فيها وعن المعتزلة وكثير من
 المناهضة انه يتفاوت لقوله عليه السلام
 ناقصات عقل ودين وقياس من فسر العقل
 بالعلم انه يجري فيه الخلاف السابق في تفاوت
 العلوم والتحقيق انه ان اريد العزيزي فلا
 يتفاوت او التجريبي فلا شك في تفاوته
 واليه يميل كلام ابن سرافة حيث قال هو
 على ضربين منه مخلوق ومنه في الانساق
 ومنه يزاد بالتجربة والاعتبار ويزيد
 وينقص كالعلم والارادة والشهوة ونحوها
 من افعال القلوب ولهذا يقال فلان واخر
 العقل وفلان ناقص العقل الثاني اختلفوا

قبل

في محله فقبل لا يعرف محله وليس بشئ وعلى المشهور
 فيه ثلاثة اقوال وعند اصحابنا كما نقله ابن الصباغ
 وغيره انه القلب لانه محل لسائر العلوم وقالت
 الفارسية والحنفية الدماغ والاول منقول عن
 احمد والثاني عن مالك والثاني منقول عن ابي
 حنيفة حكاه الباجي عنه ورواه ابن شاهين
 عن احمد بن حنبل ايضا والثالث انه مشترك بين
 الراس والقلب وقال الاشعري لكل حاسة
 منه نصيب وهذا يصلح ان يكون قولاً رابعاً
 وذكر امام الحرمين في النهاية في باب اسنان
 ابل الخطا انه لم يتعين للثاني محله وهذا
 يصلح ان يكون قولاً خامساً وقيل الصدر ولعل
 قائله اراد القلب وقيل هو بضمي في القلب
 وسلطانه في الدماغ لان اكثر الحواس في الراس
 ولهذا قد يذهب بالضرب على الدماغ حكاه
 ابن سراقه قال وقال اخرون من اصحابنا
 هو قوة وبصيرة في القلب منزلة منه منزلة
 البصر من العين وبنه الماوردى في ادب الدين
 والدينيا على فاندتين احدهما ان الخلاق
 في الغريزي اما التجريبي فمحل القلب قطعاً
 الثانية ان هذا الخلاق مفرع على القول
 بانه جوهر لطيف يفرص به بن حقايق
 المعلومات وان من نفي كونه جوهر اثبت
 ان محله القلب وقال العبدري في شرح المستصفي
 المستصفي الخلاق في ان العقل محله ما ذا
 مما

معنى بضمي الخ
 9

٤٨ مما يلائس على كثير فانهم ان عوا به القوة الناطقة
 على ما يظهر من كلامهم فخطأ لانه لبت له آلة ولا هي
 منسوبة الى عضو من الاعضاء وانما الذي ينبغي ان
 يقع الخلاف فيه هل هي القوة المفكرة التي تنسب الى
 الدماغ وهي منسوبة بالقوة الناطقة من وجه
 كونها مختصة بالانسان وكونها مميزة ولهذا الالباس
 ظنوا انها القوة الناطقة وحكوا فيها الخلاف والذي
 غلطهم في ذلك عكس القضية الموجبة الكسبية
 مثل نفسها وذلك انه لما كانت القوة الناطقة
 مميزة لمختصة بالانسان عكسوا القضية فقالوا
 كل قوة مميزة خاصة بالانسان فهي قوة ناطقة
 وليس كذلك اذ في الانسان قوة اخرى في الانسان
 مميزة خاصة به وليت الناطقة والفرق بينهما
 ان هذه موجودة في الانسان لها آلة جسمانية
 بمنزلة سائر قوى النفس فبذلك اذن
 يجب النظر في اترا الدماغ او القلب فاما القوة
 الناطقة التي سموها عقلاً فليست قوة في
 جسم اصلا ولا هي جسم ولا لها آلة جسمانية
 والفرق بين تمييزهما ان تمييز المفكرة تشخص
 معنى الشئ المخل المتخص تمييزاً شخصياً فهي تالية
 للقوة المتخيلة كما ان المتخيلة تالية للقوة الحسية
 فهي اذن اكثر روحانية من الخيلية ولهذا
 اختلفت بالانسان وتتميز الناطقة كلي
 وهي عربية من مخالطة الجسم وليت من جنس
 القوى الكادثة الشخصية فافترقا وليت



روحانية كذا كذلك فلذلك شارك فيها الانسان
 ساير الحيوانات وما يتفرع على الخلاف في ان محله
 ما داموا وضع رجل فذهب عقله فعند الشافعي
 ومالك يلزمه دية العقل وارش الموضحة لانه
 انما ائلف عليه منعة ليت في عضو الشجة
 تعالها وقال ابو حنيفة انما عليه دية العقل
 فقط لانه انما شج رأسه وائلف عليه العقل
 الذي هو منعة في العضو المشجوج ودخل
 ارش الشجة في الدية كحد النظر في
 حقيقته واقابته ولسية تركيبه وشروط
 صحته اما حقيقته فالقول الدال على ماهية
 الشيء وقيل خاصية الشيء على الخلاف في تفسير
 ما هو الغرض باحد هل حصر الذاتيات او مجرد
 التمييز كيف اتفق او الشرط ان يكون الوصف
 خاصا وهو يرجع الى وصف المحدث ودون
 قول الواصف ايجاد عند معظم المحققين كما قال
 الامام في التلخيص وتبعه ابن القثيري وقال
 انه قول معظم ائمتنا وقال القاضي يرجع الى
 قول الواصف وهو عنده القول المفسر لاسم
 المحدث وصفته على وجه يخصه ويحصره
 فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما
 هو منه قال الامام وهو منفرد بذلك من
 بين اصحابه وقال الاستاذ ابو منصور ايجاد
 والمحنة

لوصف خاص
 ٥

والحقيقة عندنا بمعنى لان حقيقة الشيء مانعه له
 من الالتباس بغيره ناطقة بما ليس منه من الدخول
 في حكمه وقالت الفلاسفة هو اجواب الصحيح في
 سؤال ما هو اذا الحاط بالمسؤل عنه وهذه الخطا
 لان ايجاد قد يذكر ابتداء من غير تقدم سؤال
 والصحيح عندنا ان ايجاد الشيء بعناه الذي لا يحل
 استحق الوصف المقصود بالذكر وتسمية العبار
 عن ايجاد مجاز ومعنى الحقيقة وايجاد واحد الا ان
 لفظ الحقيقة يستعمل في القديم والمحدث والجبم
 والعرض ولنظ ايجاد يستعمل تغلب استعماله في
 ايجاد قال واختلفوا في العلم بالمحدث وهل يجوز
 حصوله لمن لم يكن عارفا بمحدثه وحقيقته به
 اجازة قوم وقال اصحابنا لا يجوز ولذلك قالوا
 ان من لم يعلم الله سبحانه علما وقدرة وحياة
 لم يعلم عالما قادرا حيا وان اعتقد انه عالم
 قادر حي لان العلم يكون العالم عالما علم بعلمه
 والثاني لعلمه وقدرته وحياته عن عالم بكونه
 عالما قادرا حيا وهذا قول يطرد على اصلنا
 في جميع الحدود وفرق بعض ائمتنا القدر ما
 بين ايجاد والحقيقة قال ايجاد ما استعمل في
 الشيء نفسه والحقيقة ما جاز ان يستعمل في
 الشيء وصنده قال الشيخ ابو حامد الاسفرا
 الشيء له في الوجود اربع مرات الاولى حقيقة
 في نفسه والثانية ثبوت مثال حقيقته
 التي تدل عليه من الذهن الذي يعبر عنه

بني



بالعلم والثالثة تاليف صوت مجروف يدل عليه
 وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس
 والثالثة والرابعة تاليف رقوم تدرك بحاسته
 البصر تدل على اللفظ وهو الكتابة قال والعادة
 لم تجر باطلاق اسم احد على العلم ولا على الكتابة
 بل هو مشترك بين الحقيقتين واللفظ وقال
 العبدري وما اخذوه من حد احد هاهي المراد
 به المعنى الذي في النفس خاصة ام اللفظ
 الدال على ما في النفس فالجواب فيه قولان احدهما
 المعنى الذي في النفس خاصة والثاني المراد
 المعنيان جميعا لا على انه مشترك بينهما بل على
 انه يقال على المعنى الذي في النفس فانه اول
 ويقال على اللفظ بحكم التبع لدلالة على ما في
 النفس وفي اقتناص احد ثلثة مذاهب
 حكاهما العبدري في المستوفى في شرح المستصفي
 احدها وهو مذهب افلاطون انه يقتصر
 بالتقسيم بان تاخذ جنسا من اجناس المحدود
 وتقسيمه بنصوله الذاتية له ثم تنظر المحدود
 تحت اي فصل هو من تلك الفصول واذا وجدت
 ضمن ذلك الفصل الى الجنس الذي كنت لخذته
 ثم تنظر فان كان مساويا للمحدود فقد وجد
 جنس احد وفصله وكل احد وان لم يكن
 مساويا له علمت ان ذلك الجنس والفصل انما
 هو حد لجنس المحدود لا للمحدود فتاخذ اسم
 ذلك الجنس بدل احد المذكور وتقسيمه ايضا
 الى

الى فصوله الذاتية ثم تنظر المحدود تحت اي فصل
 فتاخذ وتقسيمه الى ما تقدم من الجنس والفصل
 ثم تنظر هل هو مساو لفظا وحده ام لا فان
 ساواه فقد تم احد والا فقلت كما تقدم هكذا
 والثاني في مذهب الحكم انه يقتصر بطريق
 التركيب لانها عنده اقرب من طريق التسمية
 وهو ان يجمع الاوصاف التي تصلح ان تحمل على
 الشيء المحدود كلها ثم تنظر ما فيها ذاتي وما
 فيها عرضي فتطرح العرضي ثم ترجع الى الذاتي
 فتاخذ منها المقول في جواب ما هو فجمعها كلها
 ثم تطرح الاعم فالاعم حتى تنتهي الى الجنس
 الاقرب ثم ترجع الى الفصول فجمعها ايضا
 كلها ثم تطرح الابعد فالابعد حتى تنتهي الى
 الفصل القريب جدا ورح فيكمل والثالث مذهب
 بقراطيس انه يقتصر بالبرهان وقد اطلوه
 من وجهين احدهما انه اذا سلك في اقتناص
 القسمة او التركيب وكان لا يتوصل اليها الا بعد
 تصلح جميع ذاتيات الشيء المطلوب وحده
 كان احد المقتصر بهذا الطريق معلوما فاول
 الفعل لا يحتاج الى الدليل فاذا اقتناص احد
 لا يحتاج الى دليل والثاني انه لا بد في طلب
 البرهان من وسط يحمل على المحكوم عليه
 على انه حد له لا الله على انه جنس له ولا
 فصل ويحمل عليه الحكم على انه حد له ايضا
 مثاله ان يدعى ان حد العلم المعرفة فيقال

لنا وما الدليل عليه فلا بد ايضا من طلب وسط يحمل
على العلم على انه حده وتعمل المعرفة عليه على ايضا
حده ايضا ويمكن ذلك احد الاعتقاد فيقول كل
علم بالاعتقاد يؤخذ له على انه حد وكل اعتقاد
يؤخذ العلم له على انه حد فالمعرفة تؤخذ له على
انها حد فاذن كل علم فالمعرفة تؤخذ له على ايضا
حد فينازع في كل واحد من مقدمتي هذا الدليل
لانها حد ويطلب البرهان كما طلب على احد الاوكل
فيحتاج الى ان يبينها بدليلين فينازع ايضا في كل
مقدمة من مقدمتي كل واحد من ذينك الدليلين
فاما ان يتسلل الامر الى غير نهاية وهو محال
واما ان يقف عند امرين بنفسه مسألة ادعى
ابن سينا ان لحد ود في غاية الصعوبة وذلك لانه
يفتقر الى معرفة الماهيات المختلفة تنصيا حتى
يعلم القدر المشترك بين الاشياء المشتركة في شيء
واحد من الماهية والقدر الذي ينفصل كل واحد
منها عن الاخرى ولا شك في صعوبة معرفتها على
هذا الوجه وبه يضعف تركيب الحد ود الحقيقية
للأمور الموجودة في الخارج المطابقة لها وناقضه
ابو البركات البغدادي في كتابه المعبر فقال الحد
في غاية السهولة لان الحد ود هي حدود الاسماء
والاسماء اسماء الامور المعقولة وكل امر معقول فلا
يد وان يعقل ان كمال المشترك ايش هو وكما
جزء الماهية ايش هو فكان الحد سهلا من
هذا الوجه ولهذا الطريق يلجج الامام محمد بن

في

511

في المتأيق ويمكن كون احد هو الدال على حقيقة الشيء
بل هو تفصيل مادال اللفظ عليه اجمالا وقال في المحض 51
الانصاف انه ان كان الغرض المقصود منه تفصيل
مدلول الاسم كان سهلا وان كان الغرض معرفة
الماهيات الموجودة كان ذلك في غاية الصعوبة
فحصل من هذا ان الحد ود الكاشفة للماهيات
الوجودية ليست عبارة عن تفصيل مادال اللفظ عليه
اجمالا بل الحد هو القول الدال على ماهية الشيء
وصنف ابن دقيق العيد رسالة بين فيها صعوبة
الحد وقال العبدري في شرح المستصفي العلة في
عرض بعض المدرجات هو ان اصل العلوم العقلية
كلها الكواسب فاذا قوى الحس على ادراك امر مما
انضحت فضوله الذاتية عند العقل فادرك حقيقة
ماهية ساخ له حده واذا ضعف الحس عن
ادراك شيء مما خفيت فضوله الذاتية عن العقل
فلم يدرك حقيقة وماهية لم يقدر على حد هو
من ذلك الروايج والطعوم لما ضعف الحس عن ادراكها
عرضها وقال ابن تيمية عرض الحد مبني على اعتقاد
ان المراد بالحد تصوره وليس كذلك واصل غلطهم انه
اشتبه عليهم ما في الاذهان بما في الاعيان فان هذه
الامور قائمة بصورة الانسان سواء طابق ام لا
وليس هو تابع للحقايق في نفسها تبيهايات
الاول بان مما سبق عن كلام ائمتنا ان المقصد من
الحق الحد التمييزية وبين غيره ولهذا قال
الانصاري في شرح الارشاد قال امام الحرمين



القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين الفرق
 بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه
 وبين غيره هو ولهذا كان الاضطراد والانعكاس لا يتم
 احدهما واما المناطقة فقالوا ان قاعدة احد التصوير
 وينتوي على ذلك امورا ستاتي قال ابو العباس بن تيمية
 في كتاب الرد عليهم والذي عليه جميع الطوائف ان
 فائدة التمييز بينه وبين غيره وهو قول الاشعرية
 والمعتزلة وغيرهم من صنف في هذا الباب من
 اتباع الأئمة الأربعة بل اكثرهم لا يجوز احد الالهام
 يميز الحدود لكنه لم يهتد الى ما صار اليه ائمة
 الكلام في هذا المقام وهو موضع شريف ينبغي
 الاحاطة به فان بسببه اها له دخل الفساد في
 المعقول والاديان على كثير اذ خلطوا ما ذكره المنطوقين
 في احد ود بالعلوم النبوية وصاروا يعظمون امر
 احد ود ونحن نبين ان احد ود لا يقيد تصوير
 الحقائق وطول الكلام في ذلك مما يوقف عليه
 من كلامه قلت وبني المنطوقون على هذا الامل
 قواعد احدها قالوا احد لا يكتب بالرهان
 اي لا يمكن تحصيله برهان وعقد والاستدلال
 عليه بما حاصله ان البرهان انما يكون في
 القضايا التي فيها حكم واحد لاحكم فيه لانه
 تصور وهذا الاطلاق ممنوع بل الحق انما اذا
 قلنا الانسان مثلا حيوان ناطق فله اربع
 اعتبارات احدها تعريف الماهية وهو
 تصور

تصور لاحكم فيه فلا يستدل عليه ولا يمنع ثانيا
 دعوى احديه وهذا يمنع ويستدل ببيانات
 صلوحة هذا احد للتعريف من اطراده وانفكا
 وصرحة الفاظه ثانيا دعوى المدلولية وهو
 ان هذا اللفظ موضوع لهذه المعنى لغة او شرعا
 فهذا يمنع ويستدل عليه وهذا اقاله الامام فخر
 الدين في كتابه نهاية العقول وكذلك قيد به
 ابن ابي عمير اطلاقهم منع الكتاب بالرهان
 قال اما لو اريد بالاشارة حيوان ناطق مدلوله
 لغة او شرعا فلا بد له من النقل وايضا ان
 يراد به ان ذات الانسان محكوم عليها بالحيوانية
 والناطقية فيتوجه عليه المنع والمطالبة
 ولا يكون ذلك حدا بل دعوى ذكره الامام
 فخر الدين ايضا وقال في الملخص هذا يجب
 الاسم اما اذا كانت بحسب الحقيقة وهو ان يشير
 الى موجود معين ويترجم ان حقيقته مركبة من
 كذا وكذا فلا شك انه لا بد فيه من الحجة
 والذي اطلقه هنا ابن سينا في كتبه انتزاع
 الاكساب للحد بطريق الرهانات بطلقا وذكر
 عن افلاطون انه يكتب بالقسمة وزيفه
 فان قيل على ما ذكرتموه يتوجه عليه النقض
 والمعارضة على احد وقد اتفق النظار على
 توجهها شرعا بان الحق عندنا ان احد
 مالم ينضم اليه شيء من الدعوى فانه لا يتوجه
 اليه النقض وانما يتوجه النقض على تسليم

٥٢

بعد احد مثاله اذا قيل العلم هو الذي يصح من
الموصوف به احكام الفعل فاذا قيل هذا منقوض
بالعلم بالواجبات والمجالات فانه علم ولا يبيد
احكاما فهذا النقص انما يسلم بعد تسليم
وجود العلم المتعلق بالمجالات فلو لم تسلم هذه
الدعوى لم يمكن توجيه النقص اليه قال
وكذا المعارضة لا يمكن القدرح بها في احد الا عند
تسليم الدعوى والا فالحقايق غير متعاقبة
في ما هيأتها فان من عارض هذا احد بان
الاعتقاد المقتضى سلوك النفس فليس بين
هاتين الحقيقتين تعاقب واذا لم يكن بين
الحقيقتين منافاة لم يتحقق المعارضة في احد ود
القاعدة الثانية وهي في الحقيقة سنية
على ما قلها ان احد لا يمنع فان المنع يشترط
بطلب الدليل والفرض انه لا يبرهن عليه
فلا معنى للمنع وبيان عدم الامكان انه في
اقامة الدليل عليه يفتقر الى اثبات مقدمتين
شك في اثبات كل واحدة منها يفتقر الى اثبات
مقدمتين اخريين وهكذا الى غير نهاية فيلزم
اما الدور والتسلسل وهما باطلون وقال
ابو العباس بن تيمية يجوز منع احد لانه دعوى
فجاز ان يصادم بالمنع كغيره من الدعوى
وفيما قاله نظر فان مرجع المنع طلب البرهان
وهو لا يمكن على ما قررناه وليس كل دعوى
تصادم بالمنع بدليل الاوليات فان الكلام

اذا



اذا انتهى اليها وجب الوقوف عندها ولم يسمع
منها وقال ابحا جرنى في رسالته ان هذا ينشأ
عن حد احد ما هو حتى ينظر ما فيه انه هل يمنع
ام لا واحد قد يكون حقيقيا وقد يكون رسميا فنقول
احد لا يخلو اما ان يدعى ان هذا اللفظ وهو قولنا
ان الانسان موضوع للحيوان الناطق او يدعى ان
ذات الانسان محكوم عليها بالحيوانية والناطقية
او يريد بقوله من الانسان انه حيوان ناطق
الاشارة الى هذه الماهية المتصورة من غير
حكم عليها بنفي او اثبات فبذات ثلاثة اصنام
فالاول والثاني ممنوع لانه دعوى فلماذا لا يمنع وما
الفرق بينه وبين ساير الدعاوى لانه في اقامة الدليل
على كل مقدمة يفتقر الى مقدمتين اخريين وذلك لا
يدور ولا يتسلسل بل ينتهي الى مقدمة اولية او
قطعية وكذا هنا قال والذي يوضع ما ذكرناه اجماع
النظار على توجيه النقص والمعارضة يتوجه عليه
المنع لانها ما خزان في الرتبة عن المنع والتميم
الثالث لانزاع في انه لا يمنع لان المنع انما يتوجه
على خبر ولا خبر هناك هو وهذا ينظر لما سبق
في طلب البرهان عليه ونقله الاجماع على توجيه
المعارضة اخذه من كلام الامام السابق وليس كذلك
فقد منع بعضهم المعارضة فيه قال لانها تشترط صحة
المعارض قبله فيلزم ثبوت حد من متباينين لحد واحد
واحد وهو محال والحق ان المعارضة ان كانت
في حد رسمي فلا تبطله فانه يجوز فيه التقدم

خ
ابحاجرى

٥٢

على ما سياتي لتعدد اللوازم وان كانت في احد الحقتين
وقلتا ليس لشيء احد ان ذاتيان فالمعارضة ابطال
وان قلنا بجوازها فلا ابطال فيها واما احد اللفظي فلا
مدخل للمنع فيه ولا للمعارضة قطعاً وقال الرشيد
الحواري انما تدخله المعارضة بعد ارجح منه او
النقض كما لو قيل احد الغضب اثبات اليد العادية
على مال للغير وقال الخصم بل اثبات اليد العادية
مع ازالة اليد المحقة فيقول هذا بطل بالفاصل من
الفاصل فانه لم يوجد ازالة يد المالك والغضب
محقق قال وقد يتكلم بعض الفقهاء ويقول احد
لا يمنع بعد ما ثبت كونه حدا ولكن ما قلت لم
قلت انما ذكرته وهذا الاوجه له لان معنى قول
القابل احد لا يمنع اي ما يدعي كونه حدا لا يمنع
والا ما صح كونه حدا فلا يمكن منعه بشك دعوى
ادعائها الا ان وصح ان الامر كما يقوله فلا
يمكن منعه فلا يختص هذا باحد السبب الثالث
منعوا ان يكون للشيء حدان فاكثر وحكي القاض
عبد الوهاب في كتابه الافادة فيه خلافاً
واختار الجواز قال ولا يمنع في اللغة ان يكون
لشيء عدة اوصاف كل واحد منها يحصره وكما
قالوا في الحركة نقلة وزوال وذهاب في جهة
وقولهم ان التعدد يؤدي الى المناقضة ويبطل
ان يكون الاول حقاً ممنوع هو وهذه الشبهة
تفيد ان نزاعهم في احد الحقيقي وعلى هذا
احتجاجه بما ذكر لا يقوى لان الظاهر انه

وكل

لا

لا خلاف في جواز التعدد اللفظي والرسمي وقد شبهه
ابن الحاجب على ان امتناع تعدد الحدين الذاتيين مبنى
على تفسير الذاتي بما لا يتصور فهم الذاتي قبل فهمه
فان المقصد به فهم ذاتياته على سبيل التفصيل ولا
يحصل ذلك حين فهم جميع ذاتياتها لاجل التفسير
المذكور ووجود اشتماله على ذلك مانع من التعدد
وسكت عما يقتضيه التعريفان الاخيران للذاتي
بل قضيته انهما لا يقتضيان امتناع التعدد ومنه
يؤخذ خلاف في التعدد في الحقيقي وقد صرح الغزالي
بجواز التعدد في الرسمي واللفظي اما اللفظي فلو انه
يكثر بكثرة الاسامي الموضوع للشيء الواحد واما
الرسمي فلا ن عوارض الشيء الواحد ولو ازمه قد
تكثر بخلاف الحقيقي فان الذاتيات محصورة فان
لم يذكرها لم يكن حداً حقيقياً وان ذكر بعضها زيادة
فهي حشو فاذن احد الحقيقي لا يتعدد التبيين
الثالث اختلفوا ان الفصل هل هو علة لوجود
الجنس فقال ابن سينا وغيره نعم لاستحالة وجود
جنس مجرد عن الفصول كالحوانية المطلقة
وخالفهم الامام الرازي لان الماهية المركبة
من ذات وصفة احض منها كالحوان الكاتب
يكون الذات جنبها والصفة فصلها مع امتناع
كون الصفة علة للذات لتاخرها عنها وهذا
يعكر عليه ان تلك الماهية اعتبارية والكلام
في الماهيات الحقيقية ويتفرع على العلية
احكام منها ان الفصل الواحد بالنسبة الى

٥٤



النوع الواحد لا يكون جنسا له باعتبار آخر كما ظن
 جماعة ان الناطق بالنسبة الى انواع الحيوان فصل
 للوان والى الملك جنس له والحيوان بالعكس
 وذلك لان الفصل لو كان جنسا لكان معلولا
 للجنس المعلول له فيكون المعلول علة لعلة وهو
 ممنوع ومنها ان الفصل لا يقارن الا جنسا واحدا
 فانه لو قارن جنسين جنسين في مرتبة واحدة
 حتى يلتئم من الفصل واحد امكنين ماهية ومنه
 من الاخر اخرى لا يتناع ان يكون تماهية واحدة
 جنسا في مرتبة واحدة يلزم تخلفا للمعلول عن
 العلة ضرورة وجود الفصل في كل واحد من
 الماهيتين وعدم جنس ما لزمها في الاخرى ومنها
 ان الفصل لا يقوم الانواعا واحدا لانه قد ثبت
 امتناع ان يقارنه الا جنس واحد ومنها ان
 الفصل القريب لا يكون الا واحدا فانه لو تعدد
 لزم توارده على مغلوتين على معلول واحد بالذات
 وجود بعضهم تكثر الفصول والحق ان الفصل
 لا يجوز زيادته على واحد لانه يقوم لوجود
 حقيقة النوع من الجنس فان كفى الواحد
 في التقوم استغنى عن الاخر والالم يكن فضلا
 وحيث وجد في كلام العلماء تعدد الفصول
 بقولهم فصل ثان وثالث فلا يتحقق في
 هذه العبارة فان المجموع فصل واحد وكل
 واحد مما جعلوه فصلا هو جزء الفصل ولما
 ذهب الامام الى بطلان قاعدة العلية جرد
 الفروع

حصه
هـ

الفروع الثلاثة لجواز تركيب الشيء من امرين
 كل منهما اهم من الاخر من وجه كحيوان والابيض
 فالماهية اذن تركيب منهما لكون الحيوان جنسا
 والابيض فصلا لها بالنسبة الى الحيوان
 الاسود وبالعلتي لعكس بالنسبة الى الجهاد
 الابيض فيكون كل منهما جنسا وفصلا وهو
 الحكم الاول وفصلا يقارن جنسين له
 من الحيوان والجهاد والاسود والابيض
 وهو الحكم الثاني المستلزم للثالث وقال
 ابن واصل ذهب الامام الى ان الفصل الواحد
 بالنسبة الى فرع واحد قد يكون جنسا له
 ويجوز اقترانه بجنسين فيكون مقوما للنوعين
 وذلك في الماهية المركبة من قهين كل
 واحد منهما اهم من الاخر من وجه كحيوان
 الابيض فان الحيوان يصدق على الابيض
 وغيره والابيض يصدق على الحيوان وغيره
 فان جعلت الحيوان جنسا لهذه الماهية
 كان الابيض فصلا لها وان جعلت الابيض
 جنسا لها كان الحيوان فصلا قال ابن
 واصل والذي نقوله انما يمنع ان ماهية
 في نفس الامر تتالف عن هذين المفهومين
 وانما يتالف عنهما ماهية اعتبارية
 وكلاهما انما هو في الماهيات الموجودة

بيض ٥٥

تركيب

بما فيه



في الخارج الحقيقية ولا نسلم ان شيئا منها يتركب
 مما هذ اشائه واما اقسامه فحقيقى ورسمى
 ومنهم من يقول ثلثة ويزيد اللفظى وعليه
 جرى ابن الحاجب وما ذكرنا احسن لان الحده
 نطق بعينه تصور المنطوق بعد ان لم يكن وهذا
 المعنى غير حاصل من اللفظى لما سذكره
 فالحقيقى هو ما اشتمل على مقومات الشئ المشتركة
 والخاصة والرسمى ما اشتمل على عوارضه
 وخواصه اللوزمة وربما قيل انه اللفظ
 الخارج للشئ بحيث يميزه عن غيره وهو
 الموجود في اكثر التعريفات فان الحده الحقيقى
 يميز وجوده كما قاله الغزالي وغيره فلذلك
 كان الاكثر هو الرسمى فان الحقيقى يتوقف
 على معرفة جميع الذاتيات وغيرها وترتيبها
 على الوجه الصحيح وقد يتعذر بعض ذلك
 ومنهم من يقول ليس الحده الا واحدا وهو
 الحقيقى واما التعريف بالرسم واللفظ فلا
 يسمى حدها فصل ثلثة مذاهب وعلى
 الاولين فذكو الغزالي وغيره ان الحده يطلق
 على تسمياته بالاشتراك كدلالة العين على
 الباصرة والذهب وغيرهما واكثر ان دلالة
 عليها دلالة التواطى كدلالة لفظ الحوان
 على ما حته من الانواع ثم الذى اصطلح عليه
 الجمهور ان التعريف ان كان باكثر التعريف
 والفصل فهو الحده التام وهو تعريف جميع
 الاجزاء

الاجزاء وان كان بعض الاجزاء وذلك البعض
 ساو للماهية فهو الحده الناقص كالتعريف ٥٦
 بالفصل فقط كالناطق او بالجنس البعيد معه
 كالجسم الناطق وان كان التعريف بجزء الماهية
 مع الخارج عنها فهو الرسم التام كالحوان الضاحك
 ولا بد ان يكون ذلك اجزاء اعم اما لو قلت
 الناطق الضاحك فالحق هو الناطق والضاحك
 ليس من اقسام التعريفات وان كان التعريف
 بالخارج وحده فهو الرسم الناقص كالضاحك
 وان كان يتبدل لفظ بلفظ اجلى منه عند
 السامع فهو اللفظى والاكثر على انه راجع
 الى اللغة وليس من الحده ود في شئ او من اشترط
 الاجلى يعلم ان الواقع في كتب اللغة من
 تعريف احد المترادفين بالآخر مع استوائهما
 في الشبهة لا يسمى حدها لفظيا اصطلاحا
 واما كيفية تركيبه فمن شيئين وهما مادته
 وصورته والمراد بهما جنسه وفصله اما
 جنسه فيقوم مقام مادته ذلك المعين واما
 فصله فيقوم مقام صورته ذلك المعين
 كذا اقتصر الغزالي ومن تبعه كالامدى وابن
 الحاجب على ذكر المادة والصورة ولم
 يتعرضا للفاعلية والغائية ولا شك ان
 الحده انما وضع لبيان صورة الشئ اذ الصور
 انما هي كمال وجود الشئ وهي اشرف ما
 به قوامه فلهدا واجب ان توجد اجزاء



احد من جهة الصورة لان جهة غيرها ولا شك
 انه اذا وجد احد بجنته وفصله صور الشيء بصورته
 التي هي اكل من مادته واردة كما قال احد بذكر باقي
 اسباب وجوده فلو باس ان تذكر في احد على
 جهة التبعية فيكون احد كمالا قد كلت فيه جميع
 اسباب الشيء الداخلة في ذاته وهما مادته
 وصورته والخارجة عن ذاته وهما فاعله وغايته
 كما قال العبد رى في شرح المستصفي قال وترتيب
 فيها على ترتيبها في السببية فتؤخذ الصورة اولا
 التي هي اقوى سببي الشيء الداخلين في ذاته
 ثم تتبع بالمادة ثم بالخارجين عن ذاته فيكون
 هذا احد اكل احد ود ولو اقتصرنا على صورته
 لكني لكن هذا اكل انتهى واما شروط صحة
 فمنها ما يرجع الى اللفظ ومنها ما يرجع الى المعنى
 فمن المعنوية ان يكون جامعاً لسائر افراد المحدود
 وهذا هو المراد بقولهم الاطراد وما نعاين دخول
 غير المحدود في المحدود وهو المراد بقولهم الانعكاس
 قاله القرافي وقال الغزالي وابن الحاجب الطرد هو
 المانع والمنعكس هو المانع الجامع وهذا هو الصواب
 والاول اوفق للاستعمال اللغوي فان المعنوم
 من قولنا اطراد كذا انه وجد واستمر فيلزم ان
 يكون معنى الطرد الوجود في جميع الصور وانما
 صوبنا الثاني لان معنى وصفه بالاطراد ان
 تعريفه للمحدود مطرد وهذا الذي يحقق
 وصفه

وصفه بلحد فالمراد اطراد التعريف تنبيه هل
 الطرد والعكس شرط لصحة اود ليها خلافاً حكاة ٥٧
 الايناري في شرح البرهان فان كان شرطاً لم يلزم
 من وجوده صحة احد ويلزم من الانتفاء العكس
 قال والصحيح انه شرط لا دليل لانا نأخذ حد وءاء
 مطردة ومنعكسة ولا يحصل منها مقصود البيان
 وهو المراد بالصحة كقولنا العلم ما علمه الله علماً فهذا
 وان كان يطرد وينعكس فليس بصحيح واما قول
 الاصوليين عرفت صحة باطراده وانعكاسه فقول
 انتهى وقال الاستاذ ابو منصور اجمعوا على ان
 شرط احد الاطراد والانعكاس وما اطراد ولم ينعكس
 جرى مجرى الدليل العقلي او العلة الشرعية ومنها
 ان لا يكون اخفى من المحدود ولا مساوياً له في الخفاء
 وعبارة الاستاذ ابو منصور الحد ادى بان تكون
 العبارة اوضح منه واسبق الى فهم السامع وان
 يكون شاملاً في جميع احوال المحدود ولا يجوز تحديده
 الشيء بما يكون علته في بعض الاحوال تنبيه هل
 يعتبر الخفاء بالنسبة الى الكاد او الى كل احد مثاله
 النفس اخفى من النار فلو فرض ان شخصاً عرف
 نفسه اجلى من النار فهل تحده النار بانها
 جسم كالنفس يقتضي كلامهم المنع والظاهر
 الجواز ومنها انه لا يكون مركباً على اختلاف
 وتفصيل ففقه المنطقين لا بد في احد من
 التركيب ومنه المتكلمون منهم امام الحرمين

واحد

ان

ونقله عن كثير من المتكلمين قال واليه يميل شيخنا ابو الحسن وقال القاضي عبد الوهاب في الافادة الصحيح جوازه ومن منعه اعتبره بالعلة وهو فاسد وقال الاستاذ ابو منصور اختلف اصحابنا في تركيب « احد من وصفين فاكثر فمنع الشيخ ابو الحسن » الاشعري اجمع بين معنيين في حد واحد اذا لم يكن افراد احد المعنيين عن الاخر ولهذا اختار في حد اجمع انه الطويل العريض العميق واختار في السابقون من اصحابنا تركيب احد من وصفين واكثر وهو الصحيح عندنا وزعمت الفلاسفة ان احد لا يكون الا مركبا من جنس وفصل « وزعموا ان ما اطرد بوصف واحد وانعكس فهو رسم لاحد ولهذا قالوا ان قولنا الانان هو الضابطك رسم وقولهم الانان حي ناطق « مايت حد لانه مركب من جنس وفصل انتهى واعلم انه ليس المراد بمنع التركيب تكليف « المسؤل ان ياتي في حد ما يسأل عنه بعبارة واحدة اذ المقصود اتحاد المعنى بدون اللفظ والعبارات لا تقصد لا نفسها وليت هي حدودا بل منبئة عن احد ود تنبيه ظاهركلام الاستاذ ان خلا في المتكلمين والمنطقيين في مسألة واحدة وقال المقترح لم يتوارد « كل منهما على محل واحد بل المراد ان تتفايران فمراد المنطقيين بالتركيب هو المركب من جنس وفصل وهو صحيح في احد والتركيب الذي اراده

اراده الاصوليون هو تداخل احقاق وهو مبطل للمحدود مثاله اذا احد العلم بانه الذي يصح « من المتصف به احكام الفعل واتقانه فيقال لهذا فيه تركيب لانه يدخل فيه القدرة والا فتكون القدرة والارادة علما ولانه ان كانت القدرة والارادة داخلتين في العلم لزم التركيب المفسر للمحد وان كانتا خارجتين عن العلم فالعلم بانفراده لا يصح به الاحكام لان العالم العاجز لا يتصور منه الاحكام لانه غير قادر فخرج قال الاستاذ اختلفوا في التحديد بما يجزى مجزى التقييم فالمانعون من تركيب احد منغوه واجازه اكثر من اجاز التركيب نحو الخبر ما كان صدقا اولدنيا وحقيقة الموجود ما كان قد بها او محدثا « وحكى بعض المتأخرين ثلاثة مذاهب في ان التقييم في احد هل يفيد « احد ها نعم لان المسؤل عنه بصيغة واحدة والتقييم يقتضى التعدد لان حرف اول التردد وهو منافق للتعريف والثاني لا لان المراد احد ولا تردد فيه والثالث وصححه ان كان التقييم من نفس احد افنده وان كان « خارجا عنه لمقصود البيان لم يفنده قال وانما يكون التقييم من نفس احد اذا كان بحيث اذا اسقط من احد ورد عليه ما يبطله ومنها قالوا لا يجوز ان تصدرا احد

لعله المتكلمون

٥٨

المقصد

ها

بلفظة كل هكذا اطلقوه وكان مقصودهم باعتبار
 الكلية اي كل واحد لان الكدح يكون لكل
 فرد فيكون حدا واحدا لاشياء متعددة
 صادقا على كل منها مثاله الانسان كل حيوان
 ناطق باعتبار كل واحد فيكون احد منطوقا
 على كل فرد فيكون حدا واحدا صادقا على ذوات
 متعددة وهو باطل لانك تكون حكمت على زيد
 مثله بانه كل حيوان ناطق وغيره يشاركه
 في ذلك فيكون غير مانع ويجب تنزيل اطلاقهم
 المنع على هذا اما باعتبار الكلية المجموعى
 فلا يمنع ان يوتى بلفظ كل في الكدود لان
 المحدود ح الماهية المركبة من اجزاء متعددة
 مرادة بلفظ كل واحد لمجموعها اذ لا مانع ان
 نجد شيئا واحدا مركبا من اجزاء خارجية
 يفصل بعضها عن بعض وذلك كثير ومن
 ههنا يظهر ان الكلية لا يجوز تصديده
 بلفظة كل لان الكد فيه ليس باعتبار الكلية
 وكل موضوعها كلية ومن اللفظية توتى
 الالفاظ الغريبة الوحشية والاشترالك
 والتكرار والمجاز غير الشايح من غير قرينة
 لبعيد البيان فان اقترنت قرينة معرفة فيه
 خلا في قال الانبارى والصحيح القول
 والاحسن الترك وقال في موضع آخر ان كان
 اللفظ نضا فهو احسن ما يستعمل في الكدود
 وكذا ان كان ظاهرا واحتماله بعيد فان
 كان

٥٩ كان مشتركا او ملتبسا فلا يصح استعماله مجردا عن
 القرينة بحال واختلفوا في صحته مع القرينة
 المقالة كقولنا العلم بالثقة بالمعلوم فان
 الثقة مشتركة بين الامانة والعلم لكن ذكر
 المعلوم يقطع ذلك الاشتراك ويبين مقصود
 المتكلم منه وهل يكون اقران القرينة
 الحالية بين المتخاطبين يقوم مقام القرينة
 اللفظية فهذا ايضا يختلف فيه اهو وقال
 القاضي عبد الوهاب في الافادة اختلفوا في
 التحديد بالمجاز فاجازه قوم ومنه اخرون
 لان الكد انما يكون بالوصف اللوزم والمجاز
 غير لازم والصحيح جوازه لان الغرض التبيين
 وقال المقترح اختلفوا في الفاظ الاستعارة
 والمجاز هل تستعمل في الكدود فتقبل بالمنع مطلقا
 لما فيه من اللبس عند السامع وقيل نعم لانها
 تدخل على الجملة وفضل اخرون بين المستعمل
 المشهور وبين ما ليس كذلك فان كان شهورا
 استعمل وهو راي امام الحرمين في الشامل
 والغزالي في المستصفي فقال يجب طلب النص
 ما امكن فان اعوزك النص واقفرت الى
 الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو
 اشد مناسبة للغرض انتهى ويجب ان يتد
 بالاعم شرا بالاحص في الكدود التامة لان
 الاعم منها هو الحسن فلا يقال مسكر معتصر
 من العنب بالعكس لانه لا يمكن معرفة

بل صح

الاخص مع العطفة عن الاعم فاذا ذكر الاخص اولاً
 تعذر الفهم حتى يذكر الاعم ثم يفهم الاخص فيترأخى
 الفهم عن الذاهر وليس كذلك اذا ذكر الاعم اولاً ولان
 بتقديم الاخص يجتل اجزاء الصورى من احد فلا يلا
 تاماً شتملاً على جميع الاجزاء واما عن التام فتقدم
 الاهرى اولى وليس بولجب مسئلة ولا خلاف
 كما قاله القاضى عبد الوهاب والاساذ ابو منصور
 ان نقصان فى احد زيادة فى المحدود واختلفوا فى
 الزيادة فيه فقالت الاوائل وكثير من الاصوليين
 انه نقصان فى المحدود ايضا وقال الاساذ ابو
 منصور ان كان جزا منه فلكذلك كجهم الجوهر بالمتلون
 بالسواد لان السواد جزء من اللون ولو طرح هذه
 الزيادة وقال الجوهر هو المتلون لكان حده اعم
 ووضح وقال القاضى عبد الوهاب عندي ان
 الزيادة ضربان احدهما نقص من المحدود كقولنا
 فى الحركة انما نقلة الى جهة اليمين او الشمال وهذا
 يخرج كل نقلة لا الى غير تلك الجهة عن ان تكون حركة
 والثانى لا تنقص بل يكون وجودها وعدمها سواء
 كقولنا فى الحركة انما فعل نقلة او عرض نقلة فائدة
 كان بعض الفضل يقول ان الصفات المذكورة
 فى الحدود لا يجوز ان تقرب اجباراً ثوانى بل
 يتعين اعرابها صفة لما يلزم على الاول من استقلال
 كل خبر بالحد ومن هنا منع جماعة ان يكون حلو
 حامض خبرين واوجب الاخفش ان يعرب حامض
 صفة والجوهر القايلون ان كلا منهما خبر لا
 يلزمهم

يلزمهم القول بمثله فى نحو الانسان حيوان ناطق لانت
 حلو حامض ضد ان فالعقل يصرف عن توهم ان يكونا
 مقصودين بالذات وان يكون كلاهما قصد معناه فلا
 توقع فى اللفظ بخلاف الانسان حيوان ناطق ليس
 فى اللفظ ولا فى العقل اذا كان خبرين ما يصرف كلا
 منهما عن الاستقلال ولا من اخر وهو ان الخبر الاول
 من حلو حامض كالخبر الثانى ليس له حكم بالكلية
 حتى نقل عن الفارسي انه لا يجمل ضمير او ماشاء له
 ذلك لا يدخل فى الحدود لان كل واحد من حيوان
 وناطق مثلاً مقصود وحده الا ترى انك تقول
 دخل بالجنس كذا اشرخج بالفصل الاول كذا اشر
 بالفصل الثانى كذا افتد جعلت لكل معنى مستقلاً
 وليس كذلك شان حلو حامض فلم يبق الا ان
 يكونا خبرين مستقلين فيقد احد وان يكون
 الثانى صفة وهو المدعى فليتأمل ذلك القسمة
 وعند امام الحرمين انه يتوصل بالتقسيم الى درك
 الحقيقة كالحد وسبق عن الاساذ الحكاية
 الخالوف فيه بناء على الخالوف فى جواز التركيب فى
 الحد والنظر فى حدها وانواعها وشرط صحتها
 اما حدها فتكثير الواحد فقد يرا وهى نوعان
 قسمه تمييز وقسمة ثوابت والثوابت ما عاد
 المستدعى منها الى الاشتراك فى مجرد اللفظ
 والتمييز بعكسه وقد بلغها القدماء الى انواع
 ثمانية الاول قسمه الجنس الى الانواع كقسمة
 الحادث الى الجوهر وعرض وقسمة العرض



في الاصطلاحات الى انواعه وكقسم الكلمة الى اسم
 وفعل وحرف وتقسيم الفرقة عن النكاح الى طلاق
 وفسخ وقسمة المرات الى فرض وتعصب الثاني
 قسمة النوع الى الاشخاص قسمة السواد الى سواد
 القار وسواد الزنجي الثالث قسمة الكل الى
 الاجزاء قسمة بدن الانسان الى الاعضاء الرئيسية
 والى الراس واليد الرابع قسمة الاسم المشترك الى
 معانيه المختلفة الخامس قسمة الجواهر الى الاعراض
 كقولهم اجسم منه احمر واسود السادس قسمة العرض
 الى الجواهر كقولهم الابيض اما تلج او قطن السابع
 قسمة العرض الى اعراض كقولهم الخلق ينقسم الى
 الاحمر والابيض قالوا والى هذه الجهات ينقسم
 كل منقسم وفيما ذكره ضرب من المتداخل الثامن
 قسمة الكلي الى جزئية واما شروط صحتها
 فعدم المتداخل والزيادة والنقصان والتناظر
 فالمتداخل كقولك الجوهر لا يخلو من ان يقوم
 به لون سواد والتناظر قد يكون في المعنى فهو
 كالزيادة كقولك الكون لا يخلو اما ان يكون
 حركة او سكونا او سوادا فانك ادخلت في نفس
 الكون نوعا من انواع الكون فتأخر جنسه
 من حيث لم يكن لونه و يرجع الى الزيادة وقد
 يكون في نظم الكلام وصفته كقولك لا يخلو
 الكون القائم بالجواهر من ان يكون سكونا او كون
 الجوهر متحركا مسألة ستوقف المطلوب التصديقي
 على مقدمتين لا يمكن الزيادة عليهما ولا النقصات

اللون

عنها

عنهما وهذا قول اكثر العقلاء، قالوا وهما كالتا هدين
 عند الحكم قالوا والمقدمة الواحدة لا تنتج كالا ينتج
 ذكر دون انثى ولا عكسه وانما تكون النتيجة باذنه واج
 مقدمتين وعن امام الحرمين انه يصح انتاج المقدمة
 الواحدة وقد استنكر عليه الا ان يكون مراده انه
 لا يلزم ذكر المقدمة الثانية اذا كانت مشهورة
 ويمكن حذفها اذ ذلك من الدليل اختصارا لا
 اقتصارا وهذا الاخلاف فيه وهذا كما لو استدلتنا
 على وجوب الزكاة بقوله تعالى واتوا الزكاة فانه
 متوقف على مقدمة اخرى وهي انه مأمور به
 وكل مأمور به فهو واجب فحذفت هذه اختصارا
 ولهذا يسمى بالمضمر قالوا وانما تحذف لاحد ثلاثة
 امور اما الاختصار واما انه لو صرح بها لمنعها
 الخضم كقولنا النبيذ مسكر فهو حرام فلو صرح
 بالكبرى وهي كل مسكر حرام لمنعها الخضم واما
 لانها كاذبة فتضمر لئلا يظهر كذبها فيكون اخفا
 اروج للمغالطة هذا اذا كان المحذوف الكبرى
 فان حذفت الصغرى سمي قياس الرمي ومنه قوله
 تعالى لو كان فيها الهمة الا الله لمبدأ فحذفت
 المقدمة الاستثنائية الناطقة برفع الثاني
 وهي لكنهما لم تضمدا وقوله اذا لا يتغوا الى ذلك
 العرش سببلا فحذف منه ومعلوم انهم لم يتغوا
 مسألة وكل من المقدمتين ينقسم الى موضوع
 ومحمول اي محكوم عليه ومحكوم به قالوا والنجاة
 يسمونها المبتدا والخبر قال المنطقيون ولا بد

71

من نية توسط بين المحمول والموضوع واللام تكون
 قضية واللفظ الدال على هذه النسبة يسمى رابطة
 فان صرح بها كقولنا زيد هو كاتب سميت ثلوثية
 وان اسقطت اعتمادا على فهم المعنى نحو زيد كاتب
 سميت ثنائيه وهي الرابطة من جملة الادوات
 في غير لغة العرب اما لغة العرب فمنهم من يجعلها
 اداة ومنهم من يجعلها اسما على ما عرف من الخلاف
 بين النحويين في ضمير الفصل وقد رد السرخسي
 في نتائج الفكر قول المناطقة في هذا باجماع النحويين
 على ان الخبر اذا كان اسما مفردا جامدا لم يرجع الى
 رابطة تربطه بالاول لان المخاطب يعرف انه
 مستد اليه من حيث كان لا يقوم بنفسه كما زعم
 المنطقيون ان الرابط بينهما لا بد منه مظهرا او ضميرا
 قال وكيف يكون ضميرا ويدل على ارتباط او غيره
 والمخاطب لا يتبدل الابلغظ يسمعه لا يسمي
 يضره في نفسه ولو احتجنا الى هو مضمرة او مظهرة
 لا احتجنا الى هو اخرى يربط الخبر بها وذلك
 يتسلسل مسألة والمقدمات ان كانت قطعية
 او ظنية فالنتيجة كذلك وان كانت بعضها قطعية
 وبعضها ظنيا فهي ظنية والنتيجة اذا تتبع احسن
 المقدمتين في الكم والكيف جميعا وقد قيل ان
 الزمان لتابع للوندل تبع النتيجة للاخضر الازدول
 فصل في الاحكام قال الله تعالى ومن
 احسن من الله حكما لقوم يوقنون وقد بينا ان
 اصول الفقه العلم بالاحكام فلا بد من تعريف

الحكم

الحكم فتقول هو لغة المنع واليصرف ومنه الحكمة للحيد بده
 التي في اللجام وبمعنى الاحكام ومنه الحكيم في
 صفته سبحانه وفي الاصطلاح خطاب الشرع المتعلق
 بفعل المكلف بالاقتضا او التحيير فيخرج المتعلق بذات
 المكلف نحو والله خلقكم وما تعملون والمراد بالفعل
 جميع اعمال الجوارح وان كان قد تقابل الافعال
 بالاقوال في الاطلاق العرفي وقولنا بفعل المكلف
 فيه تجوز فانه لا يتعلق التكليف الا بعد وم يمكن
 حدوثه والعدوم ليس بفعل حقيقة ولو احتراز
 عنه لقبيل المتعلق بما يصح ان يكون فعلا وانشير
 بالمتعلق الى ان حاصل الحكم مجرد التعلق من غير
 ان يكون له تاثير في ذات الحاكم او المحكوم عليه
 او الترتيب فيه ونفسي بالاقتضا ما يفهم من خطاب
 التكليف من استه عاء الفعل او الترك وبالتحيير
 التسوية بين الفعل والترك والمراد ما وان ما يتعلق
 على احد الوجوه المذكورة كان حكما والافلا ويرد
 سوال الترديد في احد هذا ان قلنا ان الاياجه
 حكم شرعي ومن لم ير ذلك استغنى عن ذكر التحيير
 اما تعلق الضمان بفعل الصبي ونحوه فالمراد به
 تكليف الولي باذانه من مال الصبي ومنهم
 من قال خطاب الله المتعلق بافعال العباد
 لم يدخل الصبي وهذا ناشأ من الخلاف في ان
 الصبي ما يورد بامر الولي او بامر الشارع وزاد
 بعضهم في احد التام العقل ليختص بالمميز
 والخطاب يمكن معه لغزبه وانما يمتنع في حقه

الحكمة
 الحديده

72



التكليف وعن ابن برهان بافعال المكلفين به
وانفصل عن سؤال الاحكام الثابتة بخطاب الوضع
في حق غير الانسان من البرهائم قال لان ذلك ينسب
الى تعريف المالك في حفظها حتى لو قصد التعريف
لم يكن لفعالها حكم وهذا لا يبيده بل السؤال
باق لان فعالها معتبر في التصمين اما بكونه شرطا
واما سببا والشرطية والسببية بحكم شرعي
ولولا فعالها اما مضافا واما مستقلا لم يجب الضمان
او نقول صوغلة بدليل دوران الحكم معه وجودا
وعدمه لا يقال الخطاب قديم فكيف يعرف الحكم
الحادث لانا نمنع كون الحكم حادثا وقول الرازي
هنا ان الحادث هو العلق فيه نظر لان العلق
امر نسبي يتوقف على وجود المنسبين فيلزم
حدوث الحكم واجيب بان ذلك في الذهن لا في
الخارج فلا يلزم عدم حدوثه ولان النسبة امر
اعتباري لا يوصف بمحدث ولا عدم وصرح
الغزالي في الوسيط في كتاب الطلاق بان العلق
قديم وبه جزم الرازي في كتاب العياش في
المحصل في التعليق ثلاثة اقوال قديم
حادث لا يوصف بواحد منهما والتحقيق ان للعلق
اعتبارين احدهما قيام الطلب النفسي بالذات
وهو قديم والثاني تعلق تخيري وهو الحادث
وح فلا يبقى خلاف والقول بمحدث العلق
يلزم قول من يقول ان الله ليس امرا في الازل
وهو القلا نسي وابواحسن الاشعري يا باه
تسبيه علم من تعريف الحكم بالعلق بفعل

المكلف

المكلف ان الاحكام لا تتعلق بالاعيان وسيقاتي
ان شاء الله تعالى في باب الجمل ان نحو حرمت عليكم
امهاتكم انه من باب الحذف بقريته دلالة العقل
ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان
ولكن هذا ليس متفقا عليه فقد ذهب جمع
من الحنفية الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق
بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان تكون
مخولا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروج من
الاعيان شرعا وذكر صاحب الميزان من الحنفية
ان الحبل والحرمة اذا اضيفا الى الاعيان فهي
اوصاف لها كما تكون اوصاف لالافعال في قول
الحنفية خلافا للمعتزلة قال وانما انكرت
المعتزلة اضافة التحريم الى الاعيان لئلا يلزم
نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان
كل محرم قبيح وذكر صاحب الاسرار منهم
ان الحبل والحرمة معا اذا كانا المعنى في العين
اضيف اليها لانها نسبة كما يقال جرى الميزان
وقال حرمت المسنة لان تحريمها المعنى فيها ولا
يقال حرمت لان حرمتها احترام المالك فحصل
في تعليق الاحكام باعيان ثلاثة مذاهب
وذكر هذه المسئلة هنا من الغرايب وذكر
القاضي في التقریب ان الشيء قد يوصف
بما يعود الى نفس الذات او صفة نفسية
او معنوية قائمة بالذات او صفة تتعلق
لا يرجع منها شئ الى الذات وقد اختلف



في الاحكام هل يكتب بها الذات صفة ام لا
 الجمهور على انها من صفات التعلق فاذا قيل
 هذا نجس فليس النجاسة ولا كونه نجسا راجعا
 الى نفسه ولا الى صفة نفسية او معنوية للذات
 بل هي حال الظهارة والنجاسة على حد سواء
 لم ينفذ هذا الحكم صفة زائدة قائمة بها
 لاجل الحكم ومعنى النجاسة تعلق قول الله تعالى
 انها نجسة في الصلاة ونحوه وكذا قولنا
 شرب الخمر حرام ليس المراد نجسها وحركات
 الشارب وانما التحريم راجع الى تعلق قول الله
 في الزنى عن شربها وقد تحقق في علم الكلام
 ان صفات التعلق لا تقتضي افادة وصف
 عايد الى الذات وهذا كمن علم ان زيدا قاعد
 بين يديه فان علمه وان تعلق بزيد لم يغير
 من صفات زيد شيئا ولا حدثت لزيد صفة
 لاجل تعلق العلم به وذهب بعضهم الى استفاد
 الذات من الاحكام فائدة وراوا ان
 التحريم والوجوب يرجع الى ذات الفعل المحرم
 والواجب وقد روه وصادق انما قال القائل
 واعتلوا ذلك لضرب من الجهل وهو انه
 لو توهم عدم الفعل لعد من احكامه
 باسرها فوجب ان يكون احكامه هي هو
 قال وهذا باطل لانه يوجب ان يكون جميع
 صفات الاجسام واحكامها واقوالها وافعالها
 هي هي لانه لو تصور عدم الجسم لعدت
 احواله

احواله والوانه وجميع تصرفاته فيجب ان يكون
 عبارة عن افعاله ولا يقوله عاقل ونسب غيره
 هذا الى المعتزلة فقال الاحكام ترجع الى تعلق
 الخطاب وهي صفة اضافية وقالت المعتزلة الى
 صفات الافعال نفسية وقال الغزالي وقولنا
 الخمر محرمة تجوز فانه حماد لا يتعلق به خطاب
 وانما المحرم تناولها وقال الكيا الطبري الحكم لا
 يرجع الى ذات المحكوم ولا الى صفة ذاتية له
 ان قلنا انها زائدة على الذات او صفة عرضية
 له وانما هو تعلق امر الله بالخطاب وهذا التعلق
 محقول من غير وصف يحدث للمتعلق به كالعلم
 يتعلق بالمعلوم واذا سمعت الفقيه يقول حتى
 يتعلق بالعين فمعناه انه ثبت لمعنى في العين
 كالتحرير لمعنى فيها فتعلق الحكم تابعا للمعنى
 فكانت على حال ما تعلق بالعين وان لم يتعلق
 بها حقيقة قال وهذا اصل كبير في الشرع
 ثم الحاجة اليه في مواضع ومن فروعه ان
 العقل لا يدخل له في احكام الله تعالى خلافا
 للمعتزلة قلت ومن فروعه ان قوله تعالى
 حرمت عليكم امهاتكم ونحوه هل هو محتمل فمن
 قال باضافة الفعل والحركة الى الاعيان نفي
 الاجمال ومن لم يقل به اثبت وعلم من تعريف
 الحكم بالخطاب ان نفي الحكم ليس بحكم شرعي
 بل الامر فيه باق على ما كان قبل الشرع لان
 حقيقة الحكم الخطاب وهو مفقود فيه

٧٤



وقد جمع الجدلون فيه ثلاثة مذاهب مسألة
 اختلفت في نفي الاحكام الشرعية على ثلاثة
 مذاهب احدها انه حكم شرعي متعلق من خطاب
 الشارع والثاني ليس بحكم شرعي بل يرجع
 حاصله الى بقاء الحكم فيه على ما كان قبل الشرع
 والثالث واليه ميل الغزالي وغيره الى تقسيمه
 الى نفي حكم سبق بالاثبات من الشرع والى
 تقريره على النفي الاصلى قبل الشرع فالاول
 حكم شرعي كالاثبات والثاني محض تقرير
 على انتفاء الحكم فهو بخيرنا ما ان الله تعالى لم
 يخاطبنا فيه وكثيرا ما يخبرنا الشرع عن الحقائق
 ولا يكون ذلك حكما شرعيا وهو متعلق
 الخطاب وقد يسمى حكما لا على انه علامة على
 الحكم كقول الشارع لا زكاة في المعلوفة ونظايره
 حكى هذه المذاهب البروي في المتترح قال
 والذي كان ينصره محمد بن يحيى تلميذ الغزالي
 ان نفي الحكم حكم شرعي كنعى الصلاة السارسة
 ونفي الزكاة عن عبدة الكدمة سواء تعلقها
 من موارد النصوص او من مواقع الاجماع واحجج
 باجماع الامة على ان المجتهد اذا استفرغ وسعه
 في البحث عن مظان الادلة فلم يظفر بما يدل
 على الحكم فهو مستعيد بالقطع بالنفي والعمل به
 وما ذاك الا للاجماع الدال على نص بلغهم عن
 الرسول عليه السلام انكم اذ لم تجدوا دليل النبوة
 فاجزموا بالنفي فقد تعلق بنا خطاب اجزم
 بالنفي

70 بالنفي فتوى وعمل ولا معنى للحكم الشرعي حين هذا
 واين هذا من عدم الحكم قبل الشرع قال وهذه النفي
 يمكن تلميح من النص او الاجماع فاما من القياس
 فينظر فان كان النفي لعدم المقتضى لم يجز فيه
 قياس العلة وان كان لما منع طرا بعد تحقق المقتضى
 للحكم جرى فيه جميع الاقيسة وقال شارح المتترح
 ابو الغزالي الخار عندي من هذه المذاهب انه ليس
 حكما شرعيا لان الحكم خطاب الله المتعلق بافعال
 المكلفين والنفي ليس فعلا ليكون الخطاب
 المتعلق به حكما فهو في الحقيقة خبر عن انتفاء
 تعلق الخطاب وقولنا انتفاء الحكم اشارة الى
 انتفاء تعلق الخطاب فلا يكون حكما وما احتج
 به محمد بن يحيى ممنوع لانه جزم بوجود الفتوى
 بالنفي وهو حكم الوجوب وليس من نفي الحكم
 سبيل فان تعلق التكليف لنا بالنفي مع ان
 النفي ليس من فعل المكلف ليس بسببه فانه
 مخالفة منه لا تخفى مسألة اطلق ابن برهان
 في كتابه الكبير هذا ان الحكم عندنا قطعي
 خلو فالابي حنيفة فانه عنده ظني وبين مراده
 به في باب القياس فقال الحكم قطعي في الاحوال
 كلها سواء اضيف الى الدليل القطعي او الظني
 لان الحكم القطعي ثابت عند الظن لا بالظن
 والقطع غير معتبر انتهى شريده ان الظن في
 الشرعيات ينزل منزلة العلم القطعي في القطعية
 والحكم قطعي لان ثبوت الحكم عند وجود عليته



الظنون قطعي فلا ينصرف اليه الظن ومثاله حكم
القاضي بقول الشهود ظني ولكن الحكم عند ظن
الصدق واجب قطعي وهو حاصل كلام المحصول
في جوابه عن قولهم الفقه من باب الظنون بناء على
ان الحكم مبني على مقدمتين قطعيتين وما انتهى
على القطعي قطعي لانه يبني على حصول الظن وحصوله
وجدا في وعلى ان ما قبله على الظن فحكم الله فيه
العمل بمقتضاها وهذه مقدمة اجماعية وما
اجمع عليه فهو متطوع به فثبت انه مبني على
مقدمتين قطعيتين واللازم منه انه قطعي
لكن الحق انقسام الحكم الى قطعي وظني ومن
صرح بذلك من الاقدمين الشيخ ابواسحاق
الشيرازي في كتاب الحدود ومن المتأخرين
ابن السمعاني في القواطع قال وانما قالوا الفقه
العلم باحكام الشريعة مع ان فيه ظنيات
كثيرة لان ما كان فيه من الظنيات فهي مستندة
الى العليات وقال ابن التلمساني انه الحق واختار
الشافعي ان المصيب واحد على ما بين في باب
الاجتهاد وجوب اعتقادات هذا حكم الله
والفتوى به او القضا غير نفس الحكم بان
هذا حلال او حرام او صحيح او فاسد لا خلاف
المتعلقات فيها وقال الاصفهاني في شرح
المحصول من الاحكام ما ثبتت بادلة حصل
العلم بمقتضاها وذلك في الاحكام
الثابتة

77 الثابتة بنصوص تحت بقران تدفع الاحتمالات
المعارضنة عنها باحصار تعيين المدلول في واحد
ومنه ما ثبت باختيار آحاد او نصوص لم تعتد
بما يدفع الاحتمالات تلك الاحكام مظنونة لا
معلومة قال وهذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل
من بين يديه ويؤيده ان الاحكام لو كانت
بأسرها معلومة لما انقسمت الطرق الى الادلة
والامارة ولما انتظم قولهم في المقدمات ان كانت
علمية فالنتيجة علمية وان كانت ظنية فالنتيجة
ظنية وان كان بعضها علما وبعضها ظنيا
فالنتيجة ظنية وقال ابن دقيق العيد ان الاحكام
تنقسم الى متواترات وهي متطوع بها والى ما
ليس كذلك وهي مظنونة وبرهانه ان الظن
من الصفات المتعلقة اي لا بد له من مظنون
ومتعلقه الحكم المتعين او الاحكام التي هي
بالغة حد التواتر عن صاحب الشرع فتتركب
قياسا فنقول هذه الاحكام او هذا الحكم
المعين متعلق الظن وما هو متعلق الظن
فهو مظنون او هذا الحكم مظنون ثم نقول هذه
الاحكام مظنونة ولا شيء من المظنون
معلوم فلا شيء من هذه الاحكام معلوم واما
الدليل الذي ذكره الرازي فانما ينتج بان
العمل بمقتضى الظن معلوم وهو بعد تسليم
كون الاجماع قطعيا مسلم ولكنه حكم من



الاحكام الشرعية وليس هو الاحكام العقوبية
 التي في اعيان المسائل التي تقام عليها الادلة
 العلمية والذي يحقق هذا اذا تبين هذه المسئلة
 على ما تختاره وهو ان لله حكما معيناً في الواقعة
 وهو مطلوب المجتهدين ونصوب عليه الدلائل
 فمن اصاب ذلك الحكم فهو مصيب مطلقاً ومن
 اخطأه فله عليه حكم اخر شرطه عدم ادراك
 ذلك الحكم الاول بعد الاجتهاد وهو وجوب
 المصير الى ما غلب على ظنه وهذا الحكم معلوم
 وليس يلزم من كون هذا معلوماً كون الاول
 معلوماً وقال في موضع اخر المختار ان لله تعالى
 في الواقعة حكماً معيناً طلب العباد ان يقفوا
 عليه به لا يله المنصوثة وليس هذا بالحكم الاصل
 فاذا لم يقع العثور عليه او ظن ان الحكم غيره
 نشأ هنا حكم اخر بهذه الحالة وهو وجوب
 العمل بما غلب على ظنه وليس هذا بالحكم
 الفرعي وبهذا يتبين الرد على ان الاحكام معلومة
 من حيث انها مبنية على مقدمتين قطبيتين
 وما كان مبنياً على مقدمتين قطبيتين فهو
 معلوم فالفقه معلوم وقد ركوناً مبنية على
 مقدمتين قطبيتين بانها مبنية على قيام
 الظن بالاحكام وعلى ان الاجماع قائم على ان
 الواجب على المجتهد اتباع ظنه فنرتب هذا
 الحكم على مقدمته وجدانية ومقدمة اجماعية
 وكلتاها قطبيتان فنقول الذي ثبت من
 هذا

هذا ان وجوب العمل بمقتضى الظن قطعي لا نأقول
 هكذا الظن بهذا الحكم حاصل قطعاً واذا حصل
 الظن بحكم وجب العمل بمقتضى الظن فيه قطعاً
 فوجب العمل بمقتضى الظن في هذا الحكم قطعاً
 لكن هذه النتيجة مسئلة من سائل الفقه
 ونحن لا نمنع ان بعض الاحكام معلومة قطعاً
 الخطأ ب عرفه المتكلمون بانه الكلام
 المقصود منه افهام من هو شرئ للفرع وعرفه
 قوم بانه ما يقصد به الافهام اعم من ان يكون
 من قصد افهامه مترياً ام لا قيل والاولى ان
 يفهم لول ما يقصد به الافهام لان الكلام
 عند الاشعري هو النفسى والنفسى لا يقصد
 به الافهام وفيه نظر لان قصد الخطاب مع
 النفس او العين سواء وفي وصف كلام الله في
 الاذل بالخطاب خلاف الصحيح وبه قال
 الاشعري انه يسمى خطاباً عند وجود المخاطب
 قال ابن القثيرى وهو الصحيح وجزم القاضي
 ابو بكر بالمنع لانه لا يعقل الا من مخاطب ومخاطب
 وكلامه قد تم فلا يصح وصفه بالحادثة وتا
 الغزالي في المستصفي ثم قال وهل يسمى امر
 فيه خلاف والصحيح انه يسمى به اذ يحسن ان
 يقال فيمن اوصى اولاده بالتصدق بماله فلان
 امر اولاده بكذا وان كان بعضهم مجتنباً في
 البطن او معدوماً ولا يحسن ان يقال
 خاطبهم الا اذا حضروه وسمعوه انتهى

77

طب
طب
بعبه



وهذا بناء على ان المعدوم يصح تعلق الامر به وقال في
الاقتصاد والحق انه يطلق على الله تعالى في الازل
امر وناه وان كان لا ما مور هناك كما هو تسميته
قادر قبل وجود المقدر وقال والبحث في هذه المسئلة
لفظي يرجع الى اللغة من حيث جواز الاطلاق واما
من جهة المعنى فالافتضا القديم معقول وان كان
سابقا على وجود المامور كما في حق الولد خطاب
الشرع فثمان احدهما خطاب التكليف بالامر
والنهي والاباحة وتعلقه الاحكام الخمسة
الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحة
لان لفظ التكليف يدل عليه واطلاق التكليف
يدل عليه على الشكل مجاز من باب اطلاق الكل
وارادة الجزء لان التكليف في الحقيقة انما هو
للووجوب والتحريم والنيان يوشق في هذا القسم
ولهذا الايام الناسي بترك المامور ولا يفعل النهي
الثاني خطاب الوضع الذي اخبرنا ان الله وضعه
رئيسي خطاب الاخبار وهو حجة ايضا لان
الوصف الظاهر المنضبط المتضمن حكمة الذي
ربط به الحكم ان ناسب الحكم فهو السبب والعلة
والمقتضى وان نأفاه فالمانع وتاليه الشرط ثم
الصحة شر العزيمة وتعاينها الرخصة فالاول
اوقات الصلاة ونصاب الزكاة والثاني كالدين
في الزكاة والعقل في الميراث والنجاسة في الصلاة
والثالث كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة
والرابع الحكم على الشيء بالصحة والفساد والبطالة

الصلوات

والخامس

والخامس كحل البيعة للمضطر وستتكم على جملة
الاقسام في فصل خطاب الوضع ان شاء الله تعالى ٦٨
وزاد ايجلي من اصحابنا في كتاب الاعجاز والقراني
التقديرات وهي اعطاء الوجود حكم المعدوم وبالعكس
فالاول كالتجاسات المعنوية تقدر في حكم المعدومة
والثاني كالملاك المقدر في قوله اعتق عبدك عنى
بكذا فقد رله الملك حتى يثبت له ولا الملك العتق
له ويقدر الملك في دية المقتول خطأ قبل موته
حتى يصح فيها الارث وتقدير الملك قبيل الشهادة
قال ايجلي شر التقدير ينقسم الى تقدير بصفة
شرعية في المحل يظهر اثرها في البيع والطلاق
كتقدير ملك اليمين وملك النكاح والى تقدير
اعيان محسوسة هي في نفسها معدومة مستحقة
في الذمة كتقدير الراهم والدنانير في الحيوانات
والحكم يطلق على هذه الجهات كلها ولا شك ان
بينهما اتفقا وافتراقا وقع به الاتفاق انما
هو الخطاب فقط ويفترقان من وجوه احدى
ان التكليفي لا يتعلق الا بفعل المكلف ولو
يتعلق بفعل غير المكلف فلوانلفت الدابة
او الصبي شيئا ضمن صاحب الدابة والولي في
مال الصبي الثاني ان التكليفي لا يتعلق الا
بالكس بخلاف الوضعي ولذا الوقتل خطاب
وحيث الدية على العاقلة وان لم يكن الفعل
مكتسبا لهم فوجوب الدية عليهم ليس من باب
التكليف لاستحالة التكليف بفعل الغير

الغزالي

ضني

ولهذا صح



بل معناه ان فعل العير سبب لبثوت هذا الحق في
 ذمهم الثالث ان الوضعي خاص بما رتب الحكم فيه
 على وصف او حكمه ان جوزنا القليل بها فلا يجزى
 في الاحكام المرسله العير المضافة الى الاوصاف
 ولا في الاحكام التعبدية التي لا يعقل معناها
 ولهذا الواحرم شر جن شد قتل صيدا لا يجب اجزاء
 في ماله على الاصح ووجهه ابن الصباغ والرافعي
 بان الصيد على الاباحة وانما يمنع قتله تعبدية فلا
 يجب الاعلى مكلف قات وبه يظهر فساد قول
 من ظن انه من خطاب الوضع وقال الارجح فيه
 الضمان وقال النووي في شرح المهذب انه
 الاقصر وليس كما قال الرابع ان خطاب التكليف
 هو الاصل وخطاب الوضع على خلافه فالاصل
 ان يقول الشارع اوجبت عليكم او حرمت واما
 جعله الزنا والسرقة علما على الرجم والقطع
 بخلاف الاصل نعم خطاب الوضع يستلزم
 خطاب اللفظ لانه انما يعلم به كقوله تعالى
 اقم الصلاة لذكرك الشمس الآية ونحوه من
 الخطابات اللفظية المفيدة للاحكام
 الوضعية بخلاف خطاب اللفظ فانه لا
 يستلزم خطاب الوضع كما لو قال لا يتوضأ
 الا من حدث فان هذا خطاب لفظي يعقل
 تجرده عن سبب وضعه او غيره ويعلم بما ذكرنا
 انه يقدم الحكم التكليفي على الوضعي عند
 المقارن لانه الاصل ومنهم من يقدم
 الوضعي

منع

79 الوضعي لانه لا يتوقف على فهمه ويمكن حكاها الامدى
 في باب التراجع الخامس ان الوضعي لا يشترط فيه
 قدرة المكلف عليه ولا علمه فيورث بالسبب
 ويطلق بالضرر وان كان الوارث والمطلق عليه
 غير عالمين ولو اتلفت النائم سببا اوردى الى صيد
 في ملكه فاصاب انسانا ضمه وان لم يعلمها وتخل
 المرأة بعقد ولها عليها وتحرم بطلاق زوجها
 وان كانت لا تعلم وليستثنى من عدم اشتراط
 العلم والقدرة امران احدهما اسباب العقوبات
 كالقصاص لا يجب على المخيط في القتل لعدم العلم
 وحد الزنا لا يجب في الشهرة لعدم العلم ولا من
 اكراهه على الزنا لعدم القدرة على الامتناع
 الثاني الاسباب النافذة للملك كالبيع والهبة
 والوصية ونحوها فيشترط فيها العلم والقدرة
 فلو تلفظ بلفظ ناقل للملك وهو لا يعلم مقتضاه
 لكونه اجميا لم يلزمه مقتضاه لقوله تعالى
 الا ان تكون تجارة عن تراض والنكاح ونحوه
 من العقود من قسم الوضع وهذا اصحنا النكحة
 الكفا واذا سلموا مع قولنا انهم فحاضبون بالفروع
 وكذا ما يستثنى ما لورجع المعبر عن العادة والسنن
 المعبر جاهلا بالرجوع فلا ضمان نقله الرافعي
 عن القفال ولو نيم رجل شرع علم بقربه بئرا
 لم يكن عليها فالاصح المنصوص في الام لا يجب
 عليه الاعادة كذا في الروضة وقال النووي

المستفيع



في التنج قال في الام لا اعادة وفي البويطي يجب
 فقال الجمهور اراد بالاول ما اذا كانت خفية وبالثاني
 ما اذا كانت ظاهرة وهذا هو الصحيح وفي المهذب
 نحوه ولو صلى بجماسة لم يعلمها وجب القضاء في
 الجديد والمعصوب العاجز عن الحج بنفسه لو جهل
 طاعة من يطعمه في سفره او جهل ما لا مورد ناله
 فالحق ابن الصباغ بنسيان الماء في رحله «
 والحق صاحب المعتمد بالزكوى الضال وهذا
 يقطع بالمنع لا نكفا، استطاعة من لم يشعر «
 بالقدرة وهذا هو الظاهر لانه من باب خطاب
 الوضع لانه من باب خطاب التكليف ثم قيل
 انواع خطاب الوضع من قسم الحكم الشرعي
 واليه ذهب الغزالي وبتعه الامدي وقيل بل
 علامته على الحكم والوجوب بالامر والاوقات
 علامات وامارات للوجوب واختاره ابن السمعاني
 في القواطع قال ولئن قيل الموجب هو الله تعالى
 لكن بهذه الاسباب لانها مجعولة اسبابا
 من قبل الله قلنا اذا اعترفتم ان الايجاب من
 قبل فيكون الامر ادل على الايجاب من السبب
 فيكون احالة الايجاب عليه اولى من احالته على
 السبب وحكي المقترح عن جمع من الاصحاب انه
 متعلق من خطاب الاضمار عن افعال المكلفين
 ثم قال وليس كذلك فان الخبر لا متعلق منه
 بل هو تابع لمعلقه كالعلم يتبع المعلوم على
 على ما هو به من وجوده وعدمه فان كان
 الشيء

٧٠
 الشيء موجودا اخبر عن وجوده وان كان معدوما
 اخبر عن عدمه والحق انه متعلق من خطاب
 التكليف وهو ان يامر المجتهد باثبات الحكم
 بالوصف في جميع مجاريه وهذه قاعدة شرعية
 القياس وهي الامر بالنظر حتى يثبت على الرصد
 الذي يظن انه اماراة شريفة من بتعديته وهو
 حكم السببية ولا معنى للحكم الثابت «
 بالاسباب الالهية هو والتحقيق انه لا يحتاج
 الى غير اثبات الحكم لانه المقصود فلا حاجة
 الى ان يقول لله في كل واقعة حكمان احدهما
 نصب الشيء سببا والثاني اثبات الحكم اذ
 المقصود حاصل باثبات الحكم فلا حاجة الى
 الوضع الثاني وهو نصب الشيء سببا وهذا
 كما نقول في باب القياس عرفنا ان النص حجة
 ثم النص انما كانت معرفا للحكم بواسطة الاشعار
 ولا يحتاج الى ان يقول الشارع جعل الاشعار
 معرفا وهذا حكم من جهة الشارع وراه ثبوت
 ذلك الحكم فلهذا كرهنا فانه المقصود الا
 تنبيهات الاول ما ذكرناه من تقسيم
 الخطاب الى تكليفي ووضعي تابعناهم فيه
 وفيه نظر لان مقصود خطاب الوضع الطلب
 كما بينا فلاحسن ان يقال خطاب الشارع
 اما لفظي او وضعي اي ثابت باللفظ نحو
 اقبوا الصلاة او عند الاسباب كقوله اذ ازالة
 الشمس وجبت الظهر فاللفظ اثبت وجوب

صلى



الصلاة والوضع عين وقت وجوبها الثاني
 استشكل جعل الحكم الشرعي حينا لأحكام
 الخمسة وما الحق به من خطاب الوضع لان الجنس
 لابد وان يكون صادقا على نوعين خارجيين فيلزم
 ان يكون الحكم الشرعي الذي هو الجنس صادقا
 على خمسة انواع اوسمة والاولى انواع مختلفة
 احقابق جزما فيلزم ان يكون خطاب التحريم
 والندب والاباحة والكراهة هذه مختلفات
 احقابق لنوعيتها وهي انواع الحكم الشرعي الذي
 هو الكلام النفسي ويلزم انه لا يكون
 الكلام النفسي الذي هو كلام الله حقيقة
 واحدة بل احقابق مختلفة وذلك باطل على
 اصل الاشاعة وان قيل لا جعل الحكم الشرعي
 حينا للخمسة اوالسمة بل اجعله عرضا عاما
 فساد لان العرض العام لابد وان يكون
 صادقا على نوعين والا لكان خاصة فيعود
 الاشكال فصل ذكره ابو نصر بن العثيري
 في اصوله فيها يعلم به خطاب الله وخطاب
 رسوله قال القاضي خطاب الله اذا اتصل
 بالخلق على وجهين احدهما بالواسطة كوسى
 عليه السلام والملائكة ومن يعلم الله وحيه
 ولا طريق الى العلم بكونه كلام الله الا
 الاضطرار فاذا خاطب الله عبدا خلق له
 علما ضروريا بان مخاطبه هو الله تعالى وان
 الذي يسمع كلام الله وذلك لان كلام الله
 يخالف

يخالف الاجناس فلا يتوصل الى معرفته بمعرفة
 اللغات والعبارات ولا يدل عليه دلالة عقلية
 وقال القائلون نبي وعبد الله بن سعيد وغيرها
 من سلفنا ان نفس سماع كلام الله تعقب العلم
 به لا محالة قال القاضي وهذا مما لا يرتضيه
 واجوز سماع كلام الله مع الذهول عن كونه
 كلاما لله والثاني مما يتصل بالمخاطب بواسطة
 فهذا مرتب على العلم بصدق الرسول عليه السلام
 اولا ووجوب عصمته عن الخلف وانما يبين
 ذلك بالمعجزة واما معرفة خطاب الرسول
 عليه السلام فينقسم ايضا الى شفاء ووجاه
 والى ما يبلغ عنه قانما ما خاطب من عاصره
 وجاهها فتمتة نص ومنه ظاهر ومجمل وكذا ما
 يبلغ عنه والمجمل انما يتفق في الوعد والوعيد
 وما يتعلق باحكام الآخرة لاني التكليف
 اعني آذالم يتفق الاستفسار في عهد النبي صلى
 الله عليه وسلم مسألة اذا تبين ان الحكم
 خطاب الشرع فالو حاكم على المكلفين الشرع
 خلافا للمعتزلة حيث حكموا العقل وقد اختلفت
 العبارات عن حكاية مذاهبهم فقال الكيا الطري
 قالت المعتزلة العقل يوجب ولا يعنون فهنا
 اجاب العلة معلولها او ان العقل يامر فان
 الاقتصار منه غير معقول وهو عرض
 والامر يستدعي الرتبة فاذا كان المعنى به
 ان العقل به يعلم وجوب بعض الافعال

٧١

يشبين هـ

٥/٢



عليه والمعنى بوجوبه علمه باقتران ضرر بتركه
 واليه يرجع معنى الرجوب والحسن والقبح
 وهذا من ارعاء العلم ضرورة على وجه
 يشترك العقلاء فيه شر قال وقد مال الى
 ما ذكره من القايلين بقدم العالم من حيث
 ان الذي يتعلق به نظام المعيشة وعمارة
 الدنيا هو اقرب الى الاعتدال وحسن النظام
 من الذي يتضمن خراب الدنيا وهذا المذهب لا شك
 في بطلانه قطعاً وقال في موضع اخر العقل يتقل
 بوجوب اتباع الرسل من حيث ان الاتباع يحمض
 نفعاً لا يشترطه يشويه ضرور والامتناع من
 الاتباع يحمض ضرور ولايتأتى ذلك الا بعد ان يعلم
 ان الله تعالى اظهر المعجزة على يده ليصدق به وهذا
 العلم يحصل عند المعتزلة من جهة ان الله لا
 يفعل القبيح وعند الاشعرية من جهة انه لو
 لم يقدر ذلك لم تكن معرفة الصدق من جايزات
 العقل وذلك محال وهو الذي يعلم بالشرع انه
 مصلحة ويقع محض ٢ على ثلاثة اضراب حكم وما
 يتعلق الحكم به من علة وتبويب والادلة على حكم
 الحكم وقال ابن برهان اعلم ان المعتزلة وان
 اطلقوا اقوالهم بان العقل محسن ويقع لم يريدوا
 به انه يوجب احسن والقبح فان العقل عبارة
 عن بعض العلوم الضرورية والعلم لا يوجب
 العلوم اجاب العلة المحلولة وانما عنوانه ان
 العقل يكشف عن حسن احسن والقبح فعند ذلك
 انتموا

طوائف

سواء
 مو

علة صح

قبح صح

انتموا فمنهم من ذهب الى ان احسن حسن لذاته
 وكذا القبيح ومنهم من صار الى انه قبح لصفة وكذا
 اصحابنا قالوا ان احسن ما حسنه الشرع والقبح
 ما قبحه وما عنوانه الاجاب وانما عنوانه ان
 احسن هو المقول فيه افعل والقبح هو المقول
 فيه لا تفعل وقال في موضع اخر عندنا لا حكم
 للعقل لكن نحن نقول ان الادلة العقلية حقائق
 ثابتة في نفسها دالة على مدلولاتها ومقتضية
 احكامها الا اننا لانعتقد ذلك والمعتزلة يعتقدون
 ان للعقل احكاماً وهذه الخلاف بيننا وبينهم
 وانكره بعض الناس وقال النظر في الادلة
 العقلية لا يوجب العلم بحال وقال الاستاذ
 ابو منصور العبادي ذهبت المعتزلة والبراهمة
 الى ان العقول طريق الى معرفة احسن والقبح
 والواجب والمحذور ثم اختلفوا في وجه تعلق
 الحكم على العقل فقالت المعتزلة هو خاطر من
 قبل الله يده عوه الى النظر والاستدلال وشرع
 الرسل ما قبح في العقل كذبح البهايم وتسخير
 الحيوان واتلافه قالوا وانما حسن ورود الشرع
 به للغرض المقصود منه وخالفهم ابو هاشم
 وزعم انه لولا ورود الشرع بذلك لم يكن معلوماً
 جواز حسنه ثم اختلفوا في صفة الخاطر
 فقال النظام هو جسم محسوس وان الله تعالى
 يفعل خاطر الطاعة وخاطر المعصية في قلب
 العاقل فيدعوه باحد الخاطرين الى طاعته

لك
 ٧٢

همة

خ
 المصون
 تامل

ليعلمها ويدعوها بالآخر ليركها وقال الجبائي
 يدخل الشيطان في خرق اذن الانسان الى
 موضع سنه او قلبه فيهمس ويتكلم بما يدعو
 اليه قال فاحاطر الذي من قبل الله كالعلم
 ونحوه وقال ابنه ابو هاشم هو قول حنفي
 بلغته الله في قلبه كالامر بالمعروف وكذلك
 احاطر الذي بلغته الشيطان في قلب العاقل
 ولا معنى للاشتغال بهذه الترهات قال
 ذهب اهل الحق الى ان طريق العلم بوجوب
 النظر في العقلية والسميات السبع دون
 العقل وانما يعلم بالعقل صحة ما يصح كونه ووجوب
 وجوده ما يجب وجوده واستحالة كون ما يستحيل
 كونه وصحة ما يصح ورود الشرع به جواز بكل
 ما ورد به من واجب ومحذور ومباح ومكروه
 ومسنون فقد كان في العقل جواز ورود الشرع على
 الوجه الذي ورد به وكان فيه ايضا جواز ورود
 الشرع بتعريم ما اوجبه واجباب ما حرمه ولم يكن
 فيه دلالة على فعل ولا على تحريمه قبل ورود الشرع
 وقالوا ايضا لو توهمنا خلق العاقل قبل ورود السمع
 عليه واستدل ذلك العاقل على معرفة الله ووصل
 اليه لم يستحق بذلك ثوابا ولو جده به وكونه لم يستحق
 عقابا ولو عذبه الله ابد في النار لكان عدلا وانما
 كان كايوم الطفل في الدنيا والعقاب لا يستحقه الا
 من تعلق به الامر والنهي خطايا او بواسطة الرسالة
 ثم عصاه هذا قول شيخنا ابي الحسن الاشعري

وجوب صح

وبه

وبه قال اكثر الائمة كمالك والشافعي والاوزاعي والثوري
 واحمد واسحاق وابو ثور وكل من لم يتمزل من اصحاب
 الراي وقال في كتاب المحصول انه مذهب الجمهور من
 اصحاب الشافعي ومالك واصحاب الحديث وقال الشيخ
 ابو حامد الاسفرايني في تعليقه مذهب اصحاب الحديث
 عامة انه لا يجب معرفة الله قبل السمع وذهبت المعتزلة
 الى انه يجب عليه ذلك قبل ورود السمع وقبل ورود
 الدعوة والافهوه مرتد كما فرول هذا قلنا ان من قتل ممن
 تبلغه الدعوة فعليه الدية وعند ابي حنيفة لادية
 عليه لانه مشرك مرتد معاند وقال امام الحرمين
 في تلخيص كتاب القاضي مجتهد الحسين والتبجيم
 يرجع الى ما يحسن ويقبح في التكليف وهما ارجعان
 الى حكم الرب شرعا لا الى وصف العقل وصارت
 المعتزلة الى ان قبح التبجيم يرجع الى ذاته والاكثر
 منهم صاروا الى مثل ذلك في الحسن واما اهل الحق
 فقالوا لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح لان الحسن
 ما ورد الشرع بتعظيمه والتبجيم ما ورد بذمه فالحسن
 والقبح على التحقيق هو عين الحسنين والتبجيم الشرعيين
 وقد اصبحت المعتزلة على ان حسن المعرفة والشكر
 وقبح الكفر والظلم مما يدرك بضرورة العقل وقال
 عبد الجليل في شرح اللوم افعال المكلفين عنده
 المعتزلة على اربعة اضرب احدها ما يعلم حسنه
 بالعقل ولا مجال للسمع فيه ككثير المنعم والعدل

٧٣

والانصاف والعلم والثاني ما يعلم قبحه بالعقل وهو
صن ما ذكرنا من الجور وكفر المنعم واجمل وهذان
الصريان يعلمان بمجرد العقل والثالث ما في معلوم
الله ان فعله يؤدي الى فعل ما هو حسن في العقل
فهو عندهم حسن الا انهم لا يعلمون حسنه الا بعد
ورد الشرع كالصلاة والصيام والزكاة والحج والرابع
ما هو في معلوم الله انه قبيح ولا يعلم حتى يرد
السمع فيكون تركه داعيا الى القبح في العقل كالزنا
واللواط وشرب الخمر وقتل النفس فهذا لا يعلم قبحه
الا بعد ورود السمع هذا مذهبهم في تقسيم الحسن
والقبح وقال الامام ابو نصر بن الفثري في المرشد
الشيء عندنا لا يحسن ولا يقبح لنفسه بل انما ترجع
الاحكام الى قول الشارع وقالت المعتزلة لا يتوقف
ادراك الحسن والقبح على السمع بل يدركان بالعقل
شئ منها ما يدرك بضرورة العقل كالكفر والضرب
والمحض ومنها ما يدرك بنظره كوجوب شكر المنعم
قال ومن قال من ائمتنا لا يدرك الحسن والقبح الا
بالشرع فهو مجوز لانه توهم ان الحسن زايد على
الشرع وليس كذلك فان الحسن عبارة عن نفس
ورود الشرع بالتشاء على فاعله وكذا القبح وقال
في كتابه في اصول الفقه معنى قول المعتزلة انه يقبح
كذا او يحسن كذا اعتقوا انه يدرك ذلك منهما من
غير اخبار محض وقال ابن السمعاني في القواطع
الذي ذهب اليه اكثر اصحاب الشافعي ان
التكليف مختص بالسمع دون العقل وان العقل
بذاته



بذاته ليس يد لعل على تحسن شئ ولا تقبيحه ولا
حظر ولا اباحة ولا يعرف شئ من ذلك حتى
يرد السمع فيه وانما العقل الذي يدرك بها الاشيا
فيترك به حسن وقبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع
وقد ذهب الى هذا المذهب جماعة كثيرة وهم الذين
امتازوا على متكلمي المعتزلة وذهب اليه جماعة من
الكيفية وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان للعقل
مدخلا في التكليف لان الحسن والقبح ضربان
ضرب علم بالعقل وضرب علم بالسمع فاما المعلوم
حسنة بالعقل فهو العدل والانصاف والصدق
وشكر المنعم وغير ذلك واما المعلوم حسنة بالشرع
فمخو الصلاة والصيام والزكاة والحج ونحوه واما
المعلوم قبحه بالشرع فكالزنا وشرب الخمر ونحوه
قالوا وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل يكون
وروده مؤكدا لما في العقل ايجابه وقضيته وذهبوا
ان الاستدلال على معرفة الصانع واجب بمجرد العقل
قبل ورود السمع به ودعاء الشرع اليه وهذا مذهب
المعتزلة باسرههم وذهب اليه من اصحابنا ابو بكر
القفال الشاشي وابوبكر الصيرفي وابوبكر الفارسي
والقاضي ابو حامد وغيرهم والكلامي من المتأخرين
وذهب اليه كثير من اصحاب ابي حنيفة خصوصا
العراقيون منهم واستدلوا بان الله تعالى ونحوه
الكفار على تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانية
وربوبيته بما يشاهدونه في انفسهم وغيرهم
فقال لايات لاولي الالباب وقال لاولي النهي وقال

اقول تعقلون لقرم يعقلون وقالوا لو كنا نسمع او
نعقل قال والصحيح هو الاول واياه تختار ونزعم
انه شعار السنة ودليله قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ولم يعقل حتى نركب عقولا وقال
حكاية عن الملائكة في خطاباتهم مع اهل النار ام
يا اهل النار انتم رسل منكم وقال تعالى ام يا اهل النار انتم
ان احببتم انما لزمتمهم بالسمع دون العقل وقال
رسلا نبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل فدل على انه لا حجة بمجرد العقل
بجماله وايما الايات التي ذكروها فنحن نقول ان
العقل الاله تمييز وبه تدرك الاله الاشياء ويتوصل
الى الحجج وانما الكلام في انه بذاته هل يستقل
بايجاب شئ اخر او تحريمه قال وهذه مسئلة
كلامية وانما اقتصرنا فيها على هذا التدرود لكونها
في اصول الفقه لانه محتاج اليه في مسائل من الفقه
انتهى وما نقله عن العقفال والصيرفي رايته في
كتا بهما في الاصول اما العقفال فقال احكام
الشرع ضربان عقلي واجب وسمي ممكن فالاول
ما لا يجوز تغيره ولا يتوهم جواز استباحة ما يحظر
ولا حظر ما اوجب فعله كتحريم الكفر والظلم
والعدل ونحوه وقد يرد السمع بهذا النوع فيكون
موكدا لما اوجب بالعقل والثاني كاعداد الصلوات
وهو موقوف على تجويز العقل وقوله اياه فما
جوزه العقل فهو مقبول وما رده فمردود ومتى

ورد

٧٥ ورد السمع بايجابه صار واجبا الى ان يلحقه النسخ
والتمهل هذا كلامه واما الصيرفي فقال في كتاب
الدلائل والاعلام لا يجوز ان يأتي الكتاب او
السنة او الاجماع بما يدفع العقل واذ استحال
ذلك فكل عبارة جاء بها القرآن او السنة فعلى
ضربين احدهما موكد لما في العقل ايجابه او حظره
او اباحته كتحريم الشرك وايجاب شكر المنعم والثاني
ما في العقل جواز مجيبه ومجى خلافه كالصلوة
والزكاة فالسمع يرفقها من حيث الجواز الى الوجوب
قال ولاياتي اخبر بخلاف ذلك قال والدليل على
ان العقل حاكم على ما يرد به انه المميز بين الاشياء
الواردة عليه قال وجماع نكته الباب ان الذي
يرد السمع مما يثبتته العقل انما يأتي تبنيها كقوله
تعالى ان في خلق السموات والارض وما خلق
الله من شئ وانما اتى بالشئ الذي العقل
عامل فيه وقد يفكر الانسان في خلق نفسه
وخلق السموات والارض وتدبر آثار الصنعة
فينتدل على ان لها صانعا حكما فهذا يعلم
ان تنبيه السمع بين في العقل انتهى واعلم
ان هؤلاء عدوا هذا الى غيره فقالوا يجب
العمل بخبر الواحد عقلا وبالقياس عقلا
ونقل ذلك عن ابن سريج والعقال وغيرها
وذكروا في الاعتذار عن موافقتهم للمعتزلة
وجهبين احدهما ان ذلك كان في اول امرهم ثم
رجعوا عنه قال ابن عساكر في تاريخه كان



المقول في اول امر وما تلاه عن الاعتدال قايلا بالاعتزال
شرد جمع الى مذهب الاشعري الثاني قال القاضي
ابو بكر في كتابه التفرير والاستاذ ابو اسحاق في
تعليقه في اصول الفقه وله في شرح كتاب الترتيب
نحو من هذا ايضا وسياتي ان شاء الله تعالى
لما حكى حكينا هذه المذاهب اعلم ان هذه الطائفة
من اصحابنا كان سريحا كانوا برعوا ولم يكن لهم قدم
راسخ في الكلام وطالعوا على الكبريت المعتزلة
فاستحسنوا عيارهم غير عالين بما يودى اليه
مقالاتهم من قبح القول ولا يخفى ما في هذين الوجهين
والاحسن تنزيهه على ما سنده في المنقول عن
ابي حنيفة وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص ذهبت
المعتزلة الى ان العقول مجردة حسن وتقع وان
كثيرا من احسن يعلم حسنه بمجرد العقل وضرورة
دون اولته وكذلك البيع مثل وجوب شكر المنعم
وقبح الكفر وغيره وقال صاحب الكبريت الاحمر
من احنفية مذهب اصحابنا وجميع المعتزلة ان
اصول الواجبات والاحسن والبيع في الافعال كلها
مدركة العقل سواء ورد عليها حكم الله بالتقرير
اولم يرد ومذهب الاشعري انها لا تعرف الا بالشرع
وقال ابو زيد البوسى اختلف العلماء في حكم دلالة
العقول على المشروعات الدينية لولا الشريعة على
اربعة اقوال احدها ان الاشتغال به لغوات
الله لم يدعنا والعقول مجردة والثاني انها حنة
بالعقل لولا الشريعة والثالث التفصيل بين
العبادات

العبادات والمعاملات فالعبادات كانت يجب لولا الشرع
لازجر عنها الا عند عدم الامكان كالايمان بالله وانما
سقط لالضرورة بالشرع تيسيرا واليه ذهب بعض
الصوفية واما العقوبات المحملة فما وجبت الا شرعا الرابع
قال وهو المختار عندنا ان على العبد بمجرد العقل الايمان
بالله واعتقاد وجوب الطاعة على نفسه من امر وهي
لكنه تقف نفسه للبدار الى ما يلزم به وينهاه من غير
ان يقدم على شئ بالاستياحة تعظيما لله لا تقم هذه
المشروعات قبل الامر بل يمنع العقل معرفة حنفا قال
وهو مذهب علمائنا ولهذا كانت بحث الرسل على الله
حقا واجبا ليكنتم الاقدام على العبادة والتوقف
للطاعة ضرب عناد فانها تمثل العقل فكان يلزم ذلك
بمجرد العقل مع اعتقاد انه مخلوق للعبادة المطلقة
وانها مطلقة بجملة وان الله يبين ذلك والحاصل ان
الحنفية يقولون يجب اعتقاد كونه مأمورا واما الالمام
قدام على الفعل والترك فلا ياتي به الا بعد الشرع ويظن
كثير من الناس ان مذهب ابي حنيفة كذهب المعتزلة
وينصب الخلاف بينهم وبين الاشعري لقول ابي حنيفة
لا عذر لاحد في الجهل بحالته وقوله لو لم يبعث الله
رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم لكن هذا
الكلام قد فسره ابو عبد الله احمد بن محمد الصابوني
وهو العمدة عندهم قال ليس تفسير وجوب الايمان
بالعقل ان يستحق العقاب بالعقل والثواب بالعقل
اذ هما لا يعرفان الا بالسمع لكن تفسيره عندنا
نوع ترجيح اه والاحسن في معناه الطريقة الاولى

وسياتي ان شاء الله تعالى تنزيل ثالث في ايضا
 آخر وقال بعض محفتي الكيفية عندنا الحكم الحاكم
 بالحسن والقيع هو الله تعالى ولا يقال ان هذا
 مذ هب الاشاعرة لانا نقول الفرق هوات
 الحسن والقيع عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد
 الشرع وهذا قد يعرفها العقل بخلق الله تعالى
 علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق
 النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب ايضا
 واما مع كسب كالحسن والقيع المستفاد من الأدلة
 وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب
 والنبي كالكثير احكام الشرع وحاصله ان حسن
 المأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعر
 من موجباته واعلم ان كلام ابن بزهان في موضع
 آخر يقتضي ان القائلين بالحسن والقيع قالوا ان
 العقل موجب وحاكم وتبعه الامدى وغيره وبصير
 مطلع الخلاف في يرجع الى ان الشرع مثبت او مقدر
 واما الامام فخر الدين واتساعه فسلكوا طريقا لخصوا
 فيها محل النزاع فقالوا الحسن والقيع يطلقان
 معان ثلاثة احدها ما يلازم الطبع وينافره
 كالحلاوة والمرارة والفرح والحزن وليس هذا
 محل النزاع لاختلافه باختلاف الاعراض
 الثاني كون الشيء صفة كمال او نقص كالعلم
 والجهل وهما بهذين المعنيين عقليان اى
 يعرفان بالعقل بل بخلاف الثالث كون الفعل

وعندنا مح

موجبا

موجبا للشواب والعقاب والمدح والذم وهذا هو
 النزاع فعندنا لا يعلم الا بالشرع وعندهم بخلافه
 فالنزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا والعقاب
 آجلا هو وقضية هذا ان العقل لا يوجب له نصرة
 بالعلق ونازعه القرآني فقال النزاع في كون
 الفعل متعلقا للذم او العقاب يشعر بان ترتب
 الذم والعقاب على الفعل يتأخر فيه وليس كذلك
 عندنا ولا عندهم اذ يجوز ان يحرم الله تعالى
 ويوجب ولا يعمل ذم بل يحصل الوعيد من غير ذم
 ويجوز ان يكلف ولا يوجد عقابا بل يعمل عتب
 الذم وانما النزاع في كون الفعل متعلق الموازنة
 الشرعية كيف كانت ذما او غيره عاجلة او آجلة
 هل ينقل العقل بذلك ام لا وقت وجعل المقترح
 في شرح الارشاد من صور محل النزاع ما يتعارف
 قبل الشرع من الميل الى الفعل والنفرة عنه قال
 فالمعتزلة يدعون ان ذلك استمات العقل على
 الفعل ونحن نرى انه مما جبل عليه الحيوان من
 شهوة ما ينفعه وكراهة ما يضره هو وهذا
 صريح في نقل الخلاف في الحالة الثانية التي جعلها
 الامام محل وفاق ثم قال فرغت المعتزلة
 ان العقل مما يستحق على الفعل لانه على صفة
 في نفسه لا جعلها بحث على فعله ثم اضطربوا في
 هذه الصفة فقال قد ماؤهم صفة نفسية
 وقال متأخروهم تابعة للحدث ثم قالوا
 انما نهي الشرع عن الفعل لانه على صفة في نفسه

٧٧

الغزالي

جدة



لاجلها يقع اولاً فيؤدي فيقع في نفسه قال
 واصل هذه المسئلة اخذتها المعتزلة من الفلاسفة
 فانهم قالوا العلم محمود لذاته واجمل مذموم
 لذاته وسائر الافعال ليست عندهم محمودة
 لذاتها ولا مذمومة لذاتها بل لعروض عرض
 بالنسبة اليها فاخذ المعتزلة بهذا المذهب في
 العلم واجمل وعدوه الى سائر الافعال وغير
 بعض الناس عن مذهب القوم بان قال عندهم
 انه يدرك الحسن والتمتع عقلاً من غير ان يتوقف
 على محض وليس في هذا الفصاح عن انهم يردون
 الى صفة نفسية او صفة تابعة للحدوث او غير
 ذلك ويقال لمن قال انها صفة نفسية صفة
 النفس ما يتبع النفس في الوجود والقدم ويلزم
 منه اثبات الحسن والتمتع في القديم ثم يلزم منه
 استحسان الذم على المعدوم وذلك محال ثم
 سمو الافعال الى قسمين وقالوا منها ما يدرك
 بالعقل ومنها ما لا يدرك بالعقل فيه حسناً
 ولا قبحاً وانما يعرف بالشرع وذلك الخفاء
 وصفه عن العقول وليس هو ثابتاً بالخطاب
 وانما الشرع كاشف عن حقيقته لما قصر العقل
 عنه قال في تعليقه على البرهان ولكل مذهب
 سيئة وحسنة فذهب الاشعرية انهم نفوا
 ان الحسن في حق الله تعالى وفي حقنا فحسنهم
 كونه نفوه في حق الله تعالى وسليتهم كونهم
 نفوه في حقنا ومذهب المعتزلة اثبات
 الحسن

اجباري

نفوه

الحسن في حق الله وفي حقنا وسليتهم كونهم اثبتوه
 في حق الباري وحسنهم كونهم اثبتوه في حقنا ٧٨
 فاختر امام الحرمين مذهباً بين مذهبين
 وهو اجماع لمحاسن المذهب فاثبتته في حقنا
 ونفاه في حق الباري انتهى تنبيه ظاهر
 النقل السابق عنهم ان العقل يوجب ويجرم
 على جهة الاستقلال واستدلالهم بالآية
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يقتضيه
 والتحقيق في ذلك عن المعتزلة ان الفعل ان
 اشتمل على مصلحة خالصة او راحة اقتضى
 العقل ان الله تعالى طلبه وان اشتمل على
 مفهدة خالصة او راحة اقتضى العقل
 ان الله تعالى طلب تركه وان تكافاة مصلحة
 الفعل ومفدته او مجرد عنهما اصلا كانت
 مباحة وليس حكماً شرعياً عندهم لبثوته قبل
 ورود الشرع وان العقل ادرك ان الله تعالى
 يجب له بحكمته البالغة ان لا يبدع مصلحة في
 وقت ما لا يوجبها واثاب عليها ولا يبدع
 مفهدة في وقت ما لا يحرّمها وعاقب عليها
 تحقيقاً لكونه حكماً والالفات الحكمة في
 جانب الربوبية فعندهم ادراك العقل لما
 ذكرنا من قبل الواجبات للعقل لا من قبل
 الكمايزات كما نقول وليس مرادهم ان الاوصاف
 مستقلة بالاحكام ولا ان العقل يوجب
 ويجرم وهذا هو الحق في تقرير مذهبهم

اوجيها صح

وتلخيص النزاع وهو المضموم من كلام الصيرفي
 السابق وحاصل كلام القرافي ايضا والاصوليون
 الناقلون لهذه المسئلة قد احوالوا المعنى ونقلوا
 عن المعتزلة ما لا ينبغي لقابل ان يقوله ايضاح
 اخذ قد تقرر بما سبق ان محل النزاع انما هو في
 الحسن والقيح بمعنى ترتب الثواب فنقول بين
 الحسن والقيح وبين الثواب والعقاب تلازم متا
 وانفق المعتزلي مع السني على ان العقل يدرك
 حسن الاشياء وقبحها قبل ورود الشرع وافترقا
 في ان المعتزلي يرى ان الثواب والعقاب ملازم
 لها فحكم بثبوت الثواب والعقاب قبل الشرع
 لثبوت الحسن والقيح قبله فاذا جاء الشرع بعد
 ذلك كان موكد الحكم العقل واما السني فانه يرى
 ان الثواب والعقاب لا يعلمان الا من جهة الشرع
 ففي الحسن والقيح قبل الشرع وهذا ومخوه من
 قاعدة ان ما به الاتفاق قد يكون موضع الخلاف
 ونظيره الخلاف في النسخ والبدء وهذا التعرير
 يخرج لنا في المسئلة ثلاثة مذاهب احدها ان
 حسن الاشياء وقبحها والثواب والعقاب عليها
 شرعيان وهو قول الاسعري والثاني عقليان
 وهو قول المعتزلة والثالث ان حسنها وقبحها
 ثابت بالعقل والثواب والعقاب يتوقف على
 الشرع فسميه قبل الشرع حسنا وقبيحا ولا يرتب
 عليه الثواب والعقاب الا بعد ورود الشرع
 وهو الذي ذكره اسعد بن علي الزجاجاني من
 اصحابنا

اصحابنا وابوا الخطاب من الكتابلة وذكره الحنفية
 وعكوه عن ابي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته
 من حيث الشظر وايات القرآن المجيد وسلامته
 من التناقض واليه اشارات محقق متأخر من
 الاصوليين والكتلايين فليستظن له فيها امر
 احدها ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها والثاني
 ان ذلك كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع
 ولا تلازم بين الامرين به ليل وما كان ربك مهلك
 القرى بظلم اي ببيع فعلهم واهلها غافلون
 اي لم ياتهم الرسل والشرايع ومثلها ولولا ان
 نصيبهم مصيبة بما قدمت ايدهم اي من القبايح
 فيقولوا ربنا لو لا ارسلت الينا رسولا الآية
 واما الايات التي احتج بها القائلون بانه شرعي
 انما تدل على نفي الثواب والعقاب بقوله وما
 كنا معذبين حتى نبعث رسولا فاخبرنا
 بانه لا يعذب قبل البعثة وقال تعالى رسالوه
 مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله
 حجة بعد الرسل فلو كان له الحجة عليهم قبل
 البعثة لما قال انما ابعث الرسل لا قطع بها
 حجة المحقق اذ انخص محل النزاع فله ما اخذ
 اخذها ان الحسن عندهم صفة قامت به
 اوجبت كونه حسنا والقيح صفة قامت به
 اوجبت كونه قبيحا جهلا للادفعال على الاجسام
 فان الحسن صفة قائمة بها وكذلك القبح
 وعندنا الحسن والقيح انما هو صفة نسبية

إضافة حاصلة بين الفعل واقتضاء الشرع
 إيجاده أو الكف عنه فإذا قال الشارع صل
 قلنا الصلاة حسنة وإذا قال لا تزن قلنا الزنا
 قبيح وما ذكره من أن الحسن والقبح صفات
 للفعل باطل لأن الصفات أعراض والفعل عرض
 والعرض لا يقوم بالعرض لأنه لا يقوم بنفسه
 وإنما يقوم بأجواته فكيف يقوم به غيره الثاني
 أن الشرع ورد عنه هم مقرر لحكم العقل وموكدا
 له وعندنا ورد الشرع كاسمه شارعا للحكام
 ابتداء وتحقيق ذلك أن العقل احتيج إليه قبل
 العقل الشرع لتقرير مقدماته فالتوحيد
 وجواز البعثة والنظر في المعجزات كالثبات للشرع
 في ذلك فإذا قررها العقل وصار ما مورأيا منتزعا
 ما يصدر عنها ولهذا اجتمع أهل الملة على الشيء
 الصادق إذا أخبر خيرا لا يدركه العقل ويجب
 الإيمان به وتلقيه بالقول وتلك خصيصة
 الإيمان بالغيب التي مدح الله بها المؤمنين والمعتزلة
 لما قلدهم عقولهم أنكروا عذاب القبر وسؤال
 منكر ونكير ووزن الأعمال ووقعوا في عقاب الضلال
 حيث عدوا عن قول المعصوم والحاصل أنه إذا
 تعارض التأكيد والتأسيس كان التأسيس
 أولى لأنه أكثر فائدة ونظيره إذا تعارض حديثان
 واحد منهما مخالف للأصل ناقل عن حكمه والآخر
 موافق له مقرر لحكمه هل يقدم المقرر لأنهما
 دليلان يعضد أحدهما الآخر والناقل لأنه

كالوحيده

افاد



٨٠ افاد فائدة زائدة قولان الثالث اعتقادهم أن
 الحسن والقبح ما وزم الثواب والعقاب وعندنا
 لا تلو زم بينهما الرابع أن فعل العبد ليس باختيار
 عندنا فالحسن والقبح يرجعان إلى كون الفعل مأمورا
 به ومنهيا عنه تنبيه إدراك الحكم الشرعي
 في القياس أو دخول الفروع الخاص تحت القاعدة
 الكلية وإن كانت بالعقل فالمراد به أن العقل
 مدرك للحكم لأنه حاكم وكذلك ترتب النتيجة
 بعد المقدمات من حكم شرعي أدركه العقل ولا يقال
 أوجبه وقد أطلق الشافعي في المختصر القول
 بتقصية الناجش وهو الذي يزيد في السلعة
 لا لغرض بل ليخدع غيره وشرط في تقصية من
 باع على بيع أخيه العلم بورود النهي عنه فقال
 الشارحون السبب في ذلك أن النجش خدعة
 وتحريم الخديعة واضح لكل أحد وإن لم يعلم فيه
 خبر بخصوصه والبيع على بيع الإخ إنما عرف من
 الخبر الوارد فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر
 وذكر بعضهم أن تحريم الخداع يعرف بالعقل
 وإن لم يرد شرع قال الرافعي في شرح الوجيز
 وهذا ليس من معتقدنا انتهى وإذا فهمته على
 أن العقل يدرك تحريم الخداع من غير استقلال
 في ذلك لم يبق اعتراض ومن فروع هذا الأصل
 عدم صحة أسلوم الصبي عندنا لأن صحته فرع
 تقدم الإلزام به ولا إلزام مع الصبي شرعا
 وقال أبو حنيفة يصح بناء على أن العقل يوجب

على الصبي والبالغ شر المعتمد في ابطال الحسن والقبح عدم
 وجوب رعاية المصالح والمفاسد بان يقال خلق العالم
 اما ان يكون لمصلحة اولا فان كان فقد اجري الله
 تعالى فعل المصالح وهورا لانه لها وان لم يكن
 كان خلقه عريا عن المصالح فان الله تعالى لا يجب
 ان يكون بضره فلهذا وما للمصالح اولا تكون رعايتها
 واجبة واذا انقر عدم وجوبها فلا يجب في العقل
 ان الله يربط احكامه فيها بل يجوز ذلك وذلك
 يقتضيه فبطل قاعدة التحسين والتبجيل لان وجوب
 ربط الاحكام بالمصالح والمفاسد عقلا هو عين
 الحسن والقبح العقليين وقد فرغ الاصحاب على هذا
 الاصل مسلكين الاولي شكر المنعم وهو الثناء عليه
 بذكر آلائه واحسانه حسن^١ قطعا بضرورة العقل
 واما وجوبه فانما يكون بالشرع ولا يجب عقلا عندنا
 وعندهم انه يجب عقلا لكنه وجوب استدلال
 لا ضروري ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا
 الاقدمين منهم ابو العباس بن القاسم وابو بكر
 القفال الثاقبي وابو عبد الله الزبيرى وابو
 الحسين بن القطان وابو بكر الصيرفي فقال الزبيرى
 العبادات من قبل السمع لا ترد الا على ثلثة اوجه
 ضرب يجب يرد بايجاب ما تقدم في العقل وجوبه
 كالايمان بالله وشكر المنعم والثاني يرد بحظر ما
 تقدم في العقل وجوبه كاللغو بالله والثالث يرد
 لما في العقل جواز محيئه كالصناعات والزكوات
 والحج والصوم وقال ابن القاسم في كتاب ادب

الجدل

الجدول الاشياء في العقل على ثلثة اضراب فضرر
 اوجبه العقل وضرب نفاه وضرب اجازته واجاز
 خلافه فما اوجبه العقل فهو واجب ككثير المنعم
 ومعرفة المصالح قال فاما الضربان الاولان فحجة
 الله فيهما قائمة على كل ذي لب قبل مجيئ الشرع
 وبعده ولا يجيئ سمع الامطابقا هو وقال ابو الحسين
 ابن القطان لا خلاف ان ما كانت للعقل فيه حكم
 انه ما كان عليه مثل شكر المنعم ونحوه اهو وقال
 القفال في محاسن الشريعة في كتاب الصلاة
 والعقول تدل على وجوب شكر المنعم ونقله الامام
 الاستاذ ابو اسحاق في شرح كتاب الترتيب عن
 القفال وابن ابي هريرة منا قال وكانت ذلك
 مذ هب الصيرفي ورجع عنه قال ولم يخالفوا
 اصولنا في هذا الموضع ووافقونا في باقي المسائل
 وقال في موضع اخر القول بوجوبه باطل في قول
 اكثر اصحابنا من المتكلمين والفقهاء وجماعة من
 اصحابنا الفقهاء لما نظرنا الى اسئلة المعتزلة
 واجاب الشكر بمجرد العقل اعتقدوا ان شكر المنعم
 ومعرفة حدود العالم وان له محمدا وان له منعم
 انتم عليه كلها واجب بالعقل قبل الشرع وهم
 ابو بكر الصيرفي وابو علي بن ابي هريرة وابو
 بكر القفال قال وابو علي السقطي يعني الطبري
 ويعرف بابن القطان كان صاحب ابن ابي هريرة
 وكان يدق عليه في هذا الفصل قال وحكى
 سهل الصعلوكي ان ابا علي بن ابي هريرة وقع

٨١

مثل



الى ابي الحسن يعني الاستحري وابو الحسن كلفه في
 هذا الفصل ولم ينج منه فقال ابو الحسن لا ي
 علي انت تشا في اي تفضني قال فو قعت
 بينه وبين الشيخ ابي الحسن قال ابو سهل وكنا
 نتعصب للشيخ ابي الحسن ففضينا وقد اعل
 راس القنطرة التي كانت على طريق ابن الح
 هريرة وهي قنطرة بيغه اد يقال لها ذا الصرة
 وكنا ننتظره فنتفع به واما ابو بكر الصيرفي
 فقد وقع الى الشيخ ابي الحسن ولم ينج منه في هذه
 المسئلة فقال له ابو الحسن اتجد تقول ان الكاينا
 كاهها با رادة الله تعالى خرها وشرها قال
 نعم فقال ابو الحسن اذا كانت العلة في ايجاب
 شكر المنعم انه لا يامن الا يكون المنعم الذي
 خلقه قد اراد منه الشكر فقه يجوز ان يريد
 منه ان لا يشكره لانه مستغن عن شكره
 فاما ان يعتقد انه لا يريد ما لا ليس بحسن
 كما قالت المعتزلة واما ان لا يامن انه قد اراد
 منك ترك شكر المنعم واذا اشكرته عاقبك فلا
 يجب عليك شكر المنعم لهذا الجواز فترك ابو
 بكر الصيرفي هذا المذهب ورجع عنه واما
 ابو علي وابو بكر القفال فلم يثبت عنهم الرجوع
 عن هذه المقالة فقلت قال الطرطوسي في الهدى
 هذا المذهب اهل السنة قاطبة الا ثلاثة
 رجال تلغثوا في هذا الاصل في اول امرهم
 ثم رجعوا عنه الى الحق وهم ابو بكر
 الصيرفي

٨٢ الصيرفي وابو العباس القفال وابو بكر القفال
 ثم قال الاستاذ كانت المعتزلة والا وابل منهم
 على ان وجوب شكر المنعم معلوم بالنظر كما
 قال بعض الفقهاء من اصحابنا فصاروا كلهم
 في اخرهم الى انه معلوم ضرورة والزامات
 وردت عليهم انتهى كلامه وقد تضمن فوائده
 جليله وقال في موضع اخر قصده الا وابل من
 اصحابنا بقولهم انا لا نعرف القبح والعدل
 والظلم الا بالشرع فقط مخالفة المعتزلة في
 قولهم ما قبحه العقول لا يرد الشرع بحسبه
 لانا لا نعرف معاني هذه الالفاظ قبل الشرع
 من اللغة بل نعرفها قبل الشرع وتعلم ثوباتهم
 على التقيح والتحسين في اشياء نعرفها واحتملنا
 في اشياء اخرى وان عقولهم حكوا ذلك
 قال ومن قال انا لا نعرف مقاصدهم هذه
 الالفاظ قبل الشريعة لم يتمكن من الكلام
 فيها والمناظرة مع الخصوم فانه متى جرى
 في كلامه ان الشرع يقبحه او يحسنه منه
 منه فقال اي شيء تعني بالتحسين والتقيح
 وانت لا تعرفه حتى يرد الشرع فيتعذر
 الكلام عليه قال واول ما ورد ابو عمرو
 البساطي بنيسابور حضر بعض مجالس
 الكلام لبعض العلوية فسئل عن هذه
 المسئلة فقال لا اعرف الحسن والقبح قبل
 الشريعة فاورد عليه هذا السؤال فالتك



فيه وتجب ولم يكن الخروج منه قال شريكون التوق
 بيننا في قولنا انا لا نعرف معاني هذه الالفاظ
 وبين قول المعتزلة انا نقول ما قضى العقل بغير
 جازان ترد الشريعة باستحسانه هو وقال الانسائي
 ابو منصور البغدادي في كتاب التحصيل وكان
 ابو العباس القلانسي وابوبكر الصيرفي من
 اصحابنا يقولان بوجوب شكر المنعم ووجوب
 الاستدلال على معرفته ومعرفة صفاته من
 جهة العقل قبل ورود الشرع ثم ان الصيرفي
 ناظر الاشعري في ذلك واستدل على وجوب شكر
 المنعم بالعقل بوجوب الاحتراز مما يخاف منه
 الضرر قال فاذا خطر ببال العاقل انه لا يامن
 ان يكون له صانع قد انعم عليه واراد منه
 الشكر على نعمه والاستدلال على ثنجه معرفة
 لزمه الشكر والمعرفة فقال له الاشعري
 هذا الاستدلال يناه في اصلك لانك استدلت
 على وجوب شكر المنعم بما كان ان يكون المنعم
 قد اراد ذلك وارادة الله لا تدل على وجوبه
 لانه سبحانه قد اراد حدوث كل ما علم حدوثه
 من خير وشر وطاعة ومعصية ولا يجوز ان
 يقال بوجوب المعاصي وان اراد الله
 عز وجل حدوثها فعلم الصيرفي منافية
 استدلاله على منة صفة ورجع الى القول بالوقف
 قبل الشرع هو زاد الطرطوسي انه صنّف
 كتابا سماه الاستدلال رجع فيه عن قوله

الاول

الاول وقيل انه الحق بجائية الكتاب نحن
 وان كنا نقول بشكر المنعم فانما نقوله عند ورود
 الشرع قال وكذا القلانسي كان يقول به ثم
 لما تحقق له ما فيه من الترافت رجع عنه الثانية
 ان افعال العقلاء لا يحكم لها قبل ورود الشرع
 عند ثبوتها على ان الاحكام هي الشرايع وعندهم
 الاحكام هي صفات الافعال فقالوا الافعال
 الاختيارية اما حسن بالعقل كاسداء الخيرات
 او قبح بالعقل كالجور والظلم وهذا الخلاف
 فيها عندهم كما قاله ابن برهان وغيره وانما
 الخلاف فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا
 قبح كمنصوء الحاجات والمنعمات والاول
 واجب او مندوب او مباح والثاني حرام
 او مكروه والثالث فيه خلاف هل واجب
 او مباح او على الوقف ثلثة مذاهب اما
 الافعال الا اضطرارية كالتمسك ونحوه فحسنة
 قول واحد او هكذا اخر الامدى وغيره
 محل الوقف من الخلاف واما الامام الرازي
 فانه عمم الخلاف في جميع الافعال وهو مناف
 لقواعد الاعتزال من جهة ان القول بالحدوث
 بالخطر مطلقا يقتضي انقاذ الغرقى واطعام
 الجوعان وكسوة العريان والقول بالاباحة
 مطلقا يقتضي اباحة العقل والفساد في
 الارض والخلاف ظاهر فيما لم يطلع العقل
 على منتهه ولا مصلحة وخ فلا يناف

الاصول قواعد القوم قال القراني لكن طريقه الامام
يساعدنا العقل فان ابا الحسن البصري في
كتاب المعتمد حكى عن شيعته المعتزلة الخلافه
مطلقا من غير تعبير كما حكى الامام ووافقه القراني
اخيرا لهذا قلت لكن ابن برهان وابن القشيري
وهنرهما من الائمة انما حكوا الخلاف عنهم فيما لا
يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وقال الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني في كتابه في اصول الفقه قال
جمهور المعتزلة الشكر وما في معناه واجب واختلفوا
فيما وراه هل هو حرام او مباح وقال ابواكسين
ابن القطان ممن يوافق المعتزلة لا خلافا ان ما
كان للعقل فيه حكم الله على ما كان عليه قبل ورود
الشرع مثل شكر المنعم وكفره واختلفوا فيما سواه
شركى الخلاف وقال سليم الرازي ان التنفس في
الماء والانتقال من مكان الى مكان اخر ليس من
محل الخلاف لكن صاحب المصادر من الشيعة حكى
الخلاف عن المعتزلة هل هو في كالتن او في
الاختيارية قولان وقال سليم ايضا في ذيل
المسئلة شر الخلاف انما هو فيما يجوز ان يرد
الشرع باباحته وخطره كما لا تأكل والمال ليس
والمشايخ اما لا يجوز عنه الخطر كعدفة
الله وما لا يجوز عليه الاباحه كالكفر بالله
ونسه الظلم اليه فلا خلافا فيه ولذا اجل
القاضي عبد الوهاب الخلاف في مجوزات
المقول

المقول قال وهي كل ما جاز ان يرد السمع بتجليله
او تحريمه وقال صاحب المصادر من الشيعة لا
خلاف بين المعتزلة ان الافعال المضرة على الخطر
وانما الخلاف في الافعال التي يصح الانتفاع بها
ولا ضرر فيها مما لا يعلم وجوبه ولا نهي عنه
ثلاثة اقوال فذكرها وقال بعض المحققين من
المتأخرين فروع التحسين والتفويض حكم الاشياء
قبل ورود الشرع هم يثبتونه مطلقا في كل
مسئلة من الاصول والفروع غير ان فيها ما يدرك
بضرورة العقل ومنها ما يدرك بنظره ومنها ما
لا يدرك بهما فحكي الرسل منبهة عليه في الاولين
مقررة وفي الثالث كاشفة وعندنا لا يعرف
وجوب ولا تحريم في شئ من ذلك بالعقل ولا
يثبت الا بالشرع بعد البينة انشا تحديد او قبل
بطريق التبيين وكنا قبله متوقفين في الجميع
قال وهذا الذي قلناه هو معتقد اهل السنة
واجماع الائمة الاربعة واصحابهم وقال صاحب
جنت الناظر من الخباياة الافعال قبل ورود
الشرع هل هي على الاباحه او الخطر قال القاسم
فيه قولان يوجب اليهما في كلام احمد وقال ابن
عقيل هما روايتان قال وهذا العقل يشكل
مع استقرار مذهب احمد ان لا مجال للعقل في
التحسين والتفويض اذا ثبت هذا فنقول في
الاعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع مذاهب
احدها انها على الاباحه وبه قال معتزلة

ض



البصرة واهل الراي واهل الظاهر كما قال الاستاذ
 ابو منصور وقال ابو زيد الدبوسي في تقويم الادلة
 انه قول علماء الكنفية وقال ابن برهان انه الصحيح
 عند المعتزلة وحكاه ابن السمعاني في القواطع
 عن القاضي ابي حامد المرورودي وعن ابي اسحاق
 المروزي من اصحابنا قال وحكى عن ابن سريج ايضا
 وهو قول اصحاب ابي حنيفة واكثر المعتزلة
 وحكاه ابو عبد الله الزبيري من قدماء اصحابنا
 في كتابه عن كثير من اصحابنا منهم ابو الطيب بن
 الخلال وغيره وحكاه القاضي ابو الطيب الطبري
 عن القاضي ابي حامد وحكاه سليم الرازي عن
 ابي اسحاق المروزي وابن سريج واكثر الكنفية
 واهل الظاهر وحكاه عبد الوهاب والبايجي
 عن ابي الفرج المالكى وقال صاحب المصايد واختار
 الشريف المرتضى وهو الصحيح وقال صاحب الوضوح
 من المعتزلة انه قول عامة الفقهاء والمسلمين وبه
 قال ابو علي وابنه ابو هاشم الجبائليان وابو عبد
 الله البصري ونصره عبد الجبار والثاني
 الخا على الخطر وبه قال معتزلة بغداد وقال
 ابو عبد الله الزبيري من اصحابنا انه الحق وبه قال
 ابو علي بن ابي هرويرة وعلي بن ابيان الطبري وابو
 الحسين بن القطان ومن حكاه عن ابن ابي هرويرة
 القاضي ابو الطيب وسليم الرازي وحكاه ايضا
 عن بعض الكنفية قال الا انهم حضوا التنفس
 بالهوا والانتقال من مكان الى مكان فقالوا
 هو على الاباحة وحكى عن المالكية وفهم
 من

من مذهب عبد الملك في الموازية وقال وقد سئل عن
 الطفل هل هو حلال فقال لا ان الله لم يجعله وقال
 صاحب المصادر اختلف القائلون بالخطر فمنهم من
 قال كلما لا يقوم الا به ولا يتم العيش الا معه على
 الاباحة وما عداه على الخطر ومنهم من سوى بين
 الحلال في الخطر انتهى وهو كما قال من وجود الخلو
 فقد قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني في شرح
 الترتيب كان او ايل القدرية يطلق ان البعد ادين
 انها على الخطر والبصرين على الاباحة وقصدا ابو
 هاشم وكان موقفا في تحقيق المذاهب فقال الاشيا
 قبل الشرع عند البعد ادين كما لكبي واتساعه على
 الخطر فيها عدا ما للونان منه فكا كما ولا يضطر
 اليه فاما ما يكون مضطرا كالتنفس والكون فلا قال
 الاستاذ وكانت الدقاق ممن ينسب الى اصحاب الشافعي
 يذهب مذهب الكعبى ويقول انها على الخطر وكان
 ابو حامد من اجلاء اصحاب الحديث يذهب مذهب
 البصرين ويقول انها على الاباحة وانما بينا مذهبها
 على اصول الاعتزال فنظر الى اقاويلها من لا معرفة
 له بالاصول فظنهما من اصحابنا لانتسابهما في الفروع
 الى الشافعي وهو ابو علي الطبري قال واختلف اصحابنا
 في افعال العقلاء قبل الشرع فمنهم من قال انها على
 الخطر ومنهم من قال على الاباحة هو وحكى البايجي
 القول بالخطر عن الابهري وحكى عبد الوهاب عنه
 الوقف الثالث انها على الوقف لانقول انها مباحة

ولا محظورة وقال ابن السمعاني في القواطع وهو قول
كثير من اصحابنا منهم ابو بكر الصيرفي والغارسي وابو علي
الطبري وفيه قال الشيخ ابو الحسن الاسعري واتباعه
وكذا حكاه القاضي ابو الطيب الطبري وبه قال
بعض المعتزلة وحكاه ابن حزم عن اهل الظاهر وقال
انه الحق الذي لا يجوز غيره الا ان طريق الوقف
يختلف فعندنا لعدم دليل البتوت وهو الخبز عن الله
لان الحكم عبارة عن الخطاب فحيث لا خطاب لا حكم
وقيل لانه ليس لله هناك حكم اصلا والحق انه لا يد
لهذه الافعال من حكم عند الله وقد تعدد الوقوف
عليه لمخالفته فيوقف في الجواب الى الشرع والقائلون
بالوقف اختلفوا في سببه فقالت الاشارة لان
الوجوب وغيره من الاحكام امور شرعية ولا شرع
فتنتي هذه الاحكام وقال بعض المعتزلة لعدم
الدلالة على احدهما مع تجويز ان يكون العقل دليلا
بالوقف لاجل عدم الدليل حكاه صاحب المصاير
وقواه ونقله من المفيد من الشيعة وقال الباج
انه قول اكثر اصحابهم ونقله عبد الوهاب في الملخص
عن ابن منقذ قال وكذا يحكيه عن القاضي اسماعيل
وبه قال ابو بكر الابهري والصيرفي وهو من ذهب
اصحابنا المتكلمين وقال الاستاذ ابو اسحاق معنى
الوقف عندنا انا اذا سبرنا ادلة العقول دللتنا على
انه لا واجب على احد قبل الشرع في الترك والفعل ثم
الفرق بين قولهم وقول اصحاب اهل الاباحه ان
القائلين بالوقف عندهم كل من اعتقد فيه نوعا

من الاعتقاد

87 من الاعتقاد لم يتوجه عليه الذم والقائلون بالاباحه لا
يجوزون اعتقاد الخطر في الاباحه ومن قاله واعتقده
فقد اخطأ وتوجه عليه الذم انتهى فظن نسيم الرازي
اتحاد المذاهبين فقال ان القائلين بالوقف قالوا ان
من تناول شيئا او فعل فعلا لا يوصف بانه اثم حتى يله
به دليل الشرع عليه فكأنهم وافقوا في الحكم
وخالفوا في الاسم وسياتي مثله عن القاضي عبده
الوهاب وقال الاستاذ في موضع آخر ذهب اهل الحق
الى ان في العقل بمجرد دليله على ان لا واجب على
الانسان قبل بعثة الرسل وان لله ان يوجب علينا
ما يشاء مما يمكن برسول بعثه قالوا ولو استدل
مستدل من غير وجوب عليه امكنه الوصول الى
جميع ما ذكرناه بما نصب عليه من الادلة ويستحيل
قلبا عما هي عليها قال وهذا معنى قولهم ان افعال
العباد على الوقف قبل الشرع وتفسيره ان كل من فعل
شيئا قبل ورود الرسل عليهم الصلوة والسلام
فالواقف له بثواب ولا عقاب قلت ومن صرح بان
المراد بالوقف انتفاء الحكم لا التردد في الامر ما هو
ابو نصر بن العشيرى وابو الفتح بن برهان فقال
القائلون بالوقف لم يريدوا به ان الوقف حكم ثابت
ولكن عنوانه عدم الحكم وقال ابن السمعاني في
القواطع ليس معنى الوقف انه يحكم به لان الوقف
حكم نقل الخطر والاباحه والمانع من القول بالخطر
والاباحه مانع من القول بالوقف وانما معنى الوقف
انه لا يحكم للشيء بخطر ولا اباحه لكن يتوقف



في الحكم لشيء ما الى ان يرد به الشرع قال وهذه
المسئلة مبنية على ان العقل بمجرد لا يدل على
حسن ولا قبح وانما ذلك هو كقول الى الشرع
فمقول المباح ما اباحه الشرع والمحظور وما حظه
فاذا لم يرد الشرع بواحد منهما لم يبق الا الوقف
الى ان يرد السمع بحكم فيه انه وقال القاضي عبد
الوهاب في الملخص تأويل قول اصحابنا الوقف
لا يرجع الى اثبات صفة هي عليها في العقل ولكن
الى ان التصرف فيها غير محكوم بانه مباح او محظور
خلا فالمن اعتقد انه محكوم له باحد الامرين فغيرنا
عن نفي الحكم بانها على الوقف ولا معنى لقول من
قال اذا كان هذا من حكمها ثابا عندكم في العقل
فقد جعلتم لها حكما ثالثا في العقل وان ذلك
نقض لقولكم لاحكم لها في العقل لان عرضنا
من ذلك ما ذكرنا من انه لاحكم لها يحظر ولا
اباحه وهذا خلاف في عبارة انتهى واعلم
ان ابا الحسين بن القطان حكى في المسئلة
اربعة مذاهب الاباحه والحظر والثالث
الوقف على الأدلة فما قام عليه الدليل وبقي
الثاني على ما كان عليها قال وهو قول من قال
انها ليست محظورة ولا مباحة والرابع ان
الاباحه تحتاج الى مبيع والحظر يحتاج الى حاضر
فينظرهما يوجب حكمه فيهما انتهى وهذه
الخلافا انما هو في نفس الوقف كما سبق ثم
قال ومن اصحابنا من قال ان تحريك اليد
ونحوه



ونحوه قد حصل الاذن فيه بالعقل لان الجوارح
لا تنفك من حركة ثم نقل عن ابي بكر الصيرفي
انه كان يذهب الى بطلان العقل وان التحريم
والتحليل انما يتعقل بالشرع قال وهذا لا ينافي
فيه احد وانما يقول له هل للعقل في هذا الو
انفرد وهل يجب ان يصرار اليه فان قال لا قلنا
ليس كلامنا فيه وان اراد الجواز اجتمعت الأدلة
على ان للعقل دخلا في الجواز انتهى وقال المازري
الراجع عندنا الوقف ونفى به القطع على ان
لاحكم لله سبحانه في حقنا قال واثار امام
الحر من الى ان الخلا في بين القائل بالاباحه
والقائل بالوقف لغضى وظن انهم يريدون بالاباحه
ههنا استواء الفعل وتركه في باب الذم وغيره
لكن غيره من ائمتنا الناقلين لهذا المذهب عن
المعتزلة لم يجعله على ذلك واعلم ان من قال
من اصحابنا بالحظر والاباحه ليس موافقا
للمعتزلة على اصولهم بل مدرك شرعي اما التحريم
فلقوله تعالى سلونك ماذا احل لهم ومنهونه
ان المتقدم قبل التحل التحريم فدل على ان حكم الاشيا
كلها على الحظر واما الاباحه فقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا فهذه مدارك شرعية
دالة على احوال قبل ورود الشرع فلو لم ترد
هذه النصوص لقال هؤلاء الفقهاء لا علم
لنا بتحريم ولا اباحه بخلاف المعتزلة فانهم
يقولون المدرك عندنا العقل ولا يضربنا عدم

باحه

ورود الشرع تشبهات الاول ان الاصحاب جعلوا مسألة شكر المنعم والافعال مفرحة على التحسين والتقيح وليس يجيد اما الاول فالون الشكر هو اجتناب التقيح وارتكاب الحسن وهو عين مسألة التحسين والتقيح فكيف يقال انها فرعها والى ذلك اشار ابن برهان في الاوسط فقال هذه المسئلة عن مسألة التحسين والتقيح ولا نقول هي فرعها اذ لا بد وان يتخلل بين الفرع والاصل نوع مناسبة وهي هي بياضه انا نقول معاشر المعتزلة ان عنيتم بالشكر قول القائل الحمد لله والشكر لله فقد ارتكبت محالا اذ العقل لا يهتدي لا يجاب كلمة وان عنيتم بالشكر معرفة الله فباطل ايضا لان الشكر يستدعي تقديم معرفة ولهذا قيل اعرف الله اشكر فان قالوا عينا بوجوبه عقلا ما عنيتم انتم بوجوبه سمعا قلنا نحن نفني بوجوب شكر المنعم سمعا امثال اوامر والانتها عن نواهيها قالوا فمخن ايضا تريد بذلك الامتنان بمحسنات العقول والامتناع عن مستحباتها فقد تبين بهذا التفسير ان هذه هي عين مسألة التحسين والتقيح حد والقعدة بالقعدة فبطلان مذهبهم هنا معلوم من تلك الا ان العلماء افردها هذه من تلك الجملة لعبارة رشيقة تختص بها ومعان موقفة نذكرها يظهر منها سقوط كلانهم فيها واما الثانية فالون ما لا يقضى العقل فيها بشئ لا يتجه تعريفه على

الاصل

الاصل السابق فان الاصل انما هو حيث يقضى العقل هل يتبع حكمه وانما الاصحاب قالوا هب ان ذلك الاصل صحيح فلم قضيم حيث لا قضاء للعقل وليس هذا تقر بجا على هذا الاصل الثاني قال بعض المتكلمين لا معنى للكلام في هذه المسئلة الثانية من حيث انه ما غلى زمان من سمع لكن لا يمنع الكلام فيها يقتضيه العقل لو لم يكن سمع حكاة سليم الرازي والكنيا الهراسي ثم قال وهو بعيد فانه يمكن نقد ير المسئلة فيمن خلق في جزيرة ولم يبلغ اهلها دعوة الملك فهل يعلم اهلها اباحة هذه الاجناس ام لا وان حاول محاول ترتيب فائدة شرعية على هذه لم يقدر منها فان لم يوجد فيه حكم شرعي وكان على حكم العقول من الاباحة في راي او على الحظر في راي وان كان من لا يجوز خلق واقعة عن حكم لله سلقى من الشرع كالصيرفي وهو اختيار امام الحرمين وهو الحق عندنا فغلى هذا الثاني يبنى على الاباحة تلقيا من الائمة وابو حنيفة يبنى على الحظر تلقيا من الشرع فلا يخرج عن الشرع اهو وحكي ابن فورك عن ابن الصايغ انه قال لم يخجل العقل قط من السمع ولا نازلة الا وفيها سمع اولها تعلق به اولها حال يستحب قال فينبغي ان يعتمد على هذا ويعنى عن النظر في حظر واباحة ووقف وقال الاستاذ ابو منصور فائدة هذه المسئلة اليوم مع قولنا

لم يعتمد بها



انه لم يخل زمان العقلاء عن شرع وتكليف من الله
يظهر في حادثة ثمة ثمة ليس فيها نص ولا اجماع
ولا قاس فيكون الحكم فيها عند جمهور اصحابنا
الوقف مع تعجب المدح والذم من اعتقده فيها حظر
او اباحة او وقفا ويكون حكما الحظر عند
القاتل به قله قال القاضي ابو الطيب الطبري
وتبعه صاحب القواطع فائدة هذه المسئلة
في الفقه ان من حرم شيئا او اباحه فقال قلت
دليل الشرع فام اجده فثبت على حكم العقل
من تحريم او اباحة هل يضع ذلك ام لا وهل هذا
دليل يلزم خصمه ام لا وهذا امر يحتاج الفقيه
الى معرفته والوقوف على حقيقته قال القاضي
ابو الطيب سمعت ابن داود يمتج على اباحة
استعمال اواني الذهب والفضة في غير الشرب
فقال الاصل في الاشياء الاباحة وقد ورد الشرع
بتحريم الشرب فوجب ان يبقى ما عداه على التحليل
فقال بعض اهل العلم لهذا الممتج مذهب داود
ان هذه الاشياء موقوفة على ما يرد به الشرع
ح فالوجوه اثبات اباحتها بهذا الطريق ولا تكوث
اباحتها بعدم دليل شرعي اولى من حظرها وبطل
هذا حجة الممتج هو وما يتخرج على هذا ما لو وجد
العامي في هذه المسئلة ولا غيرها حكم واقعة
وقعت له ولانا قل حكما قال ابن الصلاح
فهذه مسئلة فترة الشريعة وحملها كما قبل
ورود الشرع والصحيح منه لا تكليف حكا
عنه

89 منه في الروضة واقره وخرج في شرح المذهب
عليه النبات المجهول سمية واللبن المجهول كونه
لبن مأكول او غيره ورجح الاباحة وهذا ض
لان اللبن قد علم حكم الشرع فيه وما يباح منه
وما يحرم فالموجود فيه حكم ولكنه متردد
بين تحريم و اباحة فلا يحسن تخريجه على هذا
الاصل واما النبات فلا يبعد تخريجه فيه كحيوان
لم يرد فيه نص يخل ولا حرمة وقد ذكر الرازي
في الاطعمة ان الماوردى خرج على هذا الاصل
ولذلك خرج عليه الماوردى الشعر المشكوك
في طهارته ونجاسته والنهر المشكوك في كونه
مملوكا او مباحا وهو يخرج ضعيف لما بينا في
اللبن المجهول ولو وقع رجل طفل من الاطفال
ان اقام على احد هم قله وان انتقل الى اخر
من جيرانه فتكده قال الشيخ عز الدين في قواعد
قد قيل ليس في المسئلة حكم شرعي وهي باقية
على الاصل في انتفاء الشرايع قبل نزولها ولم تسر
للشريعة التخيير بين هاتين المفسدتين فلو
كان بعضهم مسلما وبعضهم كافرا فهل يلزم
الانتقال الى الكافر لان قله اخف مفسد
من قتل الطفل المحكوم باسائه الاظهر عندي
انه يلزم ذلك لانما يجوز قتل اولاد الكفار
عند التمس بهم حيث لا يجوز ذلك في اطفال
المسلمين وبني في موضع اخر على هذا الاصل
ما اذا لم يكن في الفعل مصلحة ما ولا مفسدة



ولا منقذة ما كتحريك الاصبع في الهواء لغير دفع ولا
 نفع قال فالذي اراه انه مقرر على ما كان قبل
 ورود الشرع اذ ليس في الكتاب والسنة ما يدل
 على انه مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك ولا
 ما دون فيه بل يكون كفعل المجانين والصبيان
 ومن لم يتلقه الدعوة وبني الماوردى والرويات
 في كتاب القضاة على هذا الخلاف ايضا تقرير
 النبي صلى الله عليه وسلم غيره على فعل من
 الافعال هل يدل على الجواز من جهة الشرع او
 من جهة الرأفة الاصلية وكون الاصل هو
 الاباحة فان قلنا اصل الاشياء على المحرم
 دل التقرير على الجواز شرعا وان قلنا اصلها
 الاباحة فالروايات في كتاب السنة ان
 شاء الله تعالى والتحقيق ان خروج هذه الفروع
 كله لا يستقيم لامر من احدها ان الاصل المخرج
 عليه ممنوع في الشرع وانما ذكره الائمة على
 تقدير التنزيل لبيان ابطال اصل التحسين
 والتفويض العقلين بالادلة السبعية فان
 الشرع عندهم كاشف لا يمكن وروده بخلاف
 العقل ومن اطلق من الاصحاب الخلاف ينبغي
 حمله على انه هل يجوز الهجوم عليه استدراك
 يجب التوقف الى البحث عن الادلة الخاصة
 فان لم يجد ما يدل على تحريمه فهو حلال بعد
 الشرع بخلافه وانما ينبغي ان يكون
 ماخذ الخلاف ان الحلال هل هو ما لم يدل
 دليل

٩٠ دليل على تحريمه او ما دل دليل على اباحته الثاني
 ان الكلام فيما قبل الشرع وهذه حوادث
 بعد الشرع وكانهم راوا ان ما اشكل امره يشبه
 الحادثة قبل الشرع لكن الفرق بينهما قيام
 الدليل بعد الشرع فيما اشكل امره انه على
 العفو الثالث قيل كيف يستقيم نصيب الوقف
 في هذه المسئلة مع ما سياتي في الادلة المتقدمة
 فيها ان الاصل في المنافع هو الاباحة على الصحيح قلت
 الخلاف هنا فيما قبل الشرع وهذا لا فيما بعد الشرع
 بادلة سمعية ولهذا عبروا شوبالا باحة التي هي
 حكم شرعي مسئلة اجمعوا كما قال الغزالي في آخر
 المحول على جواز فتور الشريعة بالنسبة الى من قلنا
 خلافا للكعبى لاجل قوله بالمصالح واما بالنسبة الى
 شرعيتا فمنهم من سغه وفرق بان هذه الشريعة
 خاصة الشرايع ولو فترت بقيت الى يوم القيامة
 قال والمختار انها كشرع من قبلنا في ذلك اذ ليس في
 العقل ما يجيله وفي الحديث يا ق عليكم زمان رجلا
 في فريضة فلا يجدان من يعتم بينهما واما قوله
 تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيمكن
 تخصيصه بالقران دون ساير احكام الشرع هذا
 كله في الجواز العقلي اما الوقوع فففيه تفصيل
 يغلب على الظن وهو ان القيامة ان قامت على
 قرب فلا تفتقر الشريعة ولو امتدت الى خمسمائة
 سنة مثله لان الدواعي متوفرة على بقائها في
 الحال فلا تضعف الا على التدرج وان تطاول

الزمن فالغالب فتوره اذ الهم مصيرها الى التراجع
 ثم اذ افترت ارتفع التكليف وهي كاحكام قبل
 ورود الشرع وادع الاستاذ ابو اسحاق انهم يكلفون
 الرجوع الى محاسن العقول قال وهذا الايلقي بمذهبا
 فاننا لا نقول بالحسن والتعجب العقليين اهو وهذه
 ترجع الى المسئلة الآتية في الاجتهاد في خلو القصر عن
 المجهتد مسئلة في نقد يرخلو واقعة عن حكم الله
 تعالى مع بقا الشريعة على نظامها قال الغزالي قد جوز
 القاضي حتى كاد يوجبها وقال الماخذ محصورة والوقايح
 لا ضبط لها فلا يستوفى بها سالك محصورة قال والمتار
 عندنا احالة ذلك وقوعا في الشرع لا جواز في العقل
 لعلمنا بان الصحابة على طول الاعصار ما تخجن واعن
 واقعة وما اعتقد واخلوها عن حكم الله تعالى بل
 كانوا يهجمون عليها هجوم من لا يرى لها حصر اوردت
 في كتاب اثبات القياس لابن سريج ليس شئ الا والله
 عز وجل فيه حكم لانه تعالى يقول وكان الله على كل
 شئ حسيبا وكان الله على كل شئ شفيقا وليس في الدنيا
 شئ يخلو من اطلاق او حظر او ايجاب لان جميع ما
 على الارض من مطعم او مشرب او ملبس او منسج او
 حكم بين منشا جرير او غيره لا يخلو من حكم ويستعمل
 في العقول غير ذلك وهذا الاخلاف فيه مما لا اعلمه
 وانما الاخلاف لسبب دلائل حلاله وحرامه مسئلة
 كل حكم ثبت لنا بقول الله او بقول رسوله او باجماع
 او قياس فهو دائم الى يوم القيامة واما قول النبي
 صلى الله عليه وسلم ينزل عيسى بن مريم حكما

عدلا



عدلا فيكسر الصليب ويقتل المختزير ويضع الجزية فقبل
 يضعوا عليهم بعد ان يرفعوا فلو يقبل منهم الا الاسلام
 واستشكل بانه نزل مقرر الشريعة بنينا ومن
 شريعته اقرارهم بالجزية وقيل بل من شريعته في
 ذلك الوقت عدم التقرير لا يضح لان شريعته ما
 اتى بها وهو قبل شرع الجزية وقضيتته بقاؤه الى يوم
 القيامة لما سلف وفي الباب حديث رواه ابو القاسم
 الطبراني في معجمه حدثنا يحيى بن عثمان بن صالح
 البصري حدثنا نعيم بن حماد المروزي حدثنا سفيان
 ابن عيينة عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة
 قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انتم في
 زمان من ترك عشرين ما امر به هلك وسياتي عليكم
 زمان من عمل بعشرين ما امر به نجى وهذا الحديث
 تفرد به عن سفيان بن نعيم بن حماد المروزي وكان
 يقول هذا الحديث ينكرونه علي وانما كنت مع سفيان
 فزيمشي فانكره ثم حدثني به وحكى العباس بن
 مصعب ان نعيما هذا ناقض محمد بن الحسن
 ووضع ثلثة عشر كتابا في الرد على الجهمية وخرج
 الى مصر واقام بها نيفا واربعين سنة ثم حمل الى
 العراق مع البويطي في امتحان القرآن مفيد بن نعيم
 في اكبس لسر من راي سنة ثع وعشرين ومائتين
 ونقل عن الشيخ عز الدين بن هبدا السلام انه قال اخبرني
 للناس في كل زمان من الاحكام ما يناسبهم وقد
 يتايد هذا بما في البخاري عن عائشة انها قالت
 لو علم النبي صلى الله عليه وسلم ما احدثت

فمات

الناس بعده لم يفرحوا من المساجد وقول عمر بن عبد
العزير يحدث للناس اقصية على قدر ما احدثوا
من العجور اى يجدون اسبابا يقضى الشرع
فيها امور لم تكن قبل ذلك لاجل عدمه منها قبل ذلك
لا لانها شرع مجدد فالقول ان الاحكام تتغير
بتغير الزمان بل باختلاف مجازي الصور
الحادثة قال الشيخ نجم الدين البالى وكنت اتقد
من هذا القول واعل فتاده بان صاحب الشرع
شرع شرعا مستمرا الى يوم القيامة مع علمه بفساد
الامر فيهم ثم رأت في النهاية قد قرر ما في نفسه
فقال قدس الله روحه لو كانت قضايا الشرع
تختلف باختلاف الناس وتناسخ العصور لاجل
رباط الشرع قال ولما ذكر صاحب التقرير بمقالة
الاصحاب في التقرير روى في الحديث في نفي
الزيادة على عشرة اشواط ثم قال ولو بلغ الشافعي
لقال به انتهى وقد اكثر الروايات في الحلية من
اختيارات خلاف مذهب الشافعي ويقول في
هذا الزمان وقال العبادى في فتاويه الصدقة
افضل من حج التطوع في قول ابي حنيفة وهى
تتمثل في هذا الزمان وافق الشيخ عز الدين
بالقيام للناس وقال لو قيل بوجوبه في هذه
الازمنة لما كان بعيدا وكل ذلك فانما هو
استنباط من قواعد الشرع لانه خارج عن
الاحكام المشروعة فاعلم ذلك فانه يجب
مسئله ذكرها ابن السمعاني في القواطع ذيل

خبر
يحدثون

وهو

هذه

هذه فقال مجرد السكوت لا يدل عندنا على سقوط
ما عدا المذكور كما يدل عند من يذهب الى ان اصل
الاشياء على الاباحة وانما هو بحسب الحال وقيا
الدليل وذلك على ضربين اما سكوت النبي صلى
الله عليه وسلم عن الشئ بفعل محضته ولا ينكره
فه ليل الجواز وسياتي ان شاء الله تعالى في كتاب
السنة واما الشئ اذا كان له اصل في الوجوب
او السقوط فان السكوت عنه في بعض الاحوال
استغناء بما تقدم من البيان فيه وليس تكرير
البيان واجبا في كل حال ومراتب الاستدلال
بالسكوت تختلف فاقوى ما يكون منه اذا
كان صاحب الواقعة جاهلا باصل الحكم
في الشئ ولم يكن من اهل الاستدلال له
كالاعرابى الذى سأل النبي صلى الله عليه
وسلم وقد احرم وعليه الحية فقال انزع
عنك الحية واغسل منك الصفرة وسكت عن
الكفارة فدل على سقوطها عن الجاهل والساهى
ولو كانت واجبة لذكرها اذ لم يكن يجوز
اهمال ذكرها بقولها على معرفة الله بالحكم
ودون هذا في المرتبة خبر الاعرابى المتجمع
في شهر رمضان فكان قوله افعل كذا ليليا
على انه يجزئ عنه وعن زوجته وانما كان
هذا الصنع من دلالة الخبر الاول لانه
السائل في هذا الخبر قد اتى عن علة فانه
ارتكب معصية لقوله هلكت واهلكت

٩٢

م

ت



واذا كان المتبلى بالحادثة من اهل الاستدلال «
 كان دليل السكوت فيه اوهى واصنف واما
 قول الشافعي فيما خرج من السبيلين ذكر الله «
 الاحداث في كتابه ولم يذكر هذا وما كان ريبك
 لسيا فان قوما من اصحابنا تعلقوا به انه انما
 رده مع سقوط التكليف بدليل وليس الامر
 كذلك عند عامة الاصحاب وانما وجهه ومعناه
 ان المتطهر على طهارته ولا ينتقض وضوؤه الا
 بحدث وما لم يتم دلالة على الحدث فاصل الطهر
 كاف فيه وقد قال عليه السلام لا ينصرف حتى
 يسمع صوتا ومن احتج بقوله وما سكت عنه
 فهو عفو فليس بجيد لانه لا يمكن اجراؤه على
 عمومه فانه ادعى الشافعي الاجماع على ان
 المكلف لا يجوز له الاقدام على فعل شئ حتى
 يعلم حكم الله فيه وكذلك حكاه الغزالي في
 المستصفى واستشكله بعضهم بتصریحهم في
 البراءة الاصلية وانه لا يخرج في الاقدام اذ ذلك
 اذ لا حكم وقال بعض المتأخرين الاجماع محمول
 على ما اذا قدم بلا سبب ومحل عدم الخرج ما اذا
 قدم مستند الى البراءة الاصلية وقيل بل
 المنفي في كلامهم هو اجواز الشرعي وهو حق
 اذ الغرض ان لا حكم فلا جواز لكنه اذا قدم
 فلا يعاقب اذ لا حكم مسألة كان من
 حقا ان تذكر صدق الاصل السابق وهو «
 تعريف الحسن والقبح قد اطلق الاصوليون
 القول

القول بمقابلة الحسن بالقبح وانما يقابل الحسن
 بالسئ والقبح بالجمل كما قال تعالى ان احسنتم
 احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وقال ولا تستوي
 الحسنة ولا السيئة ومن حكم المتقابل بمقابلة
 الاعم بالاعم والاحض بالاحض والقبح اخص
 من السئ كما ان الجميل اخص من الحسن وابلغ من
 المدح معه ولذلك يقال حسن جميل ولا يقال
 جميل حسن لانه لا ينزل من الاعلى الى الادنى
 بخلاف العكس واما حقيقتيها في الاصطلاح
 فيؤول الى تعلق الخطاب بالشئ على صفة وليسا
 راجعين الى الذات كما سبق خلافا للمعتزلة
 والكرامية والروافض حيث قالوا الى نفس
 الذات المعنة والقبيحة ويرون ذلك من
 صفات نفوسها هذا قول القدماء منهم وذهب
 بعضهم الى اختصاص هذا المعنى بالقبح فراؤ
 راجعا الى الذوات بخلاف الحسن وعكس بعضهم
 فرأى الحسن يرجع الى الذات بخلاف القبح
 وانكر امام الحرمين هذه المذاهب الثلاثة
 زعم انهم انما يريدون بما اطلقوه من صرف
 الحسن والقبح الى عين الذات ان ذلك يستدل
 فيها بالعقول من غير حاجة الى بعث الرسول
 انتهى وقال قوم من المعتزلة العقل يقتضي
 لذاته صفة وتلك الصفة توجب الحسن
 او القبح كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المنقضى
 عدم المسندة وكالزنا المشتمل على اختلاط

الانساب المقتضى ترك تعهد الاولاد وقال الجياذ
 واتباعه بوجوه واعتبارات بمعنى ان لكل
 صفة لكن هي غير حقيقية وفي كلام الاحكام
 ما يظهر منه ان مذهب اجهاني الذي قبل هذا
 وقد اضطرب اصحابنا في الفصل بينهما فقبل
 الحسن ما طلب الشرع واشئ عليه في تناول الوجب
 والمندوب والقبح ما طلب تركه وذم فاعله
 في تناول الحرام والمكروه قاله ابن القشيري
 وابن السمعاني في القواطع ونقله ابن برهان
 عن اصحابنا واورد المباح واجيب بانسان الو
 الواسطة وانه لا يحسن ولا يبيع كقول بعض
 المعتزلة وجزم به امام الحرمين في التلخيص
 في الباب المفرق بين الاباحة والامر وجري
 عليه ابن القشيري وقال ابن برهان بل
 اذن الشارع في اطلاق التنا على فاعله فهو
 داخل في الحسن اهو وهذا انما يتحقق على رأي
 الكعبي في قوله ان في كل مباح ترك حرام ولهذا
 الاشكال قال الاستاذ ابو اسحاق الحسن هو
 الماذون فيه شرعا فدخل المباح ونوقش بان
 المباح يقتضى وصفا زائدا على الماهية ومجبر
 الاذن لا يدل على ذلك وقال الامام في التلخيص
 الحسن كل فعل لنا التنا شرعا على فاعله به والبيع
 كل فعل لنا الذم شرعا لفاعله به قال والقاضي
 يقول ما امر بمدح فاعله وفيها شئ لان المباح
 حسن ولا يمدح فاعله والذي ارتصينا به اسد

وقد

وقد سبق عنه التصريح في موضع آخر من التلخيص
 انه لا يحسن ولا يبيع وقال الامام في المحصول البيوع ٩٤
 ما نهى عنه شرعا والحسن ما لا يكون مبهيا عنه
 شرعا ويندرج فيه افعال الله تعالى وافعال
 المكلفين من الواجب والمندوب والمباح وافعال
 الساهي والتائم والهايم قال وهو اولي من قول
 من قال ان الحسن ما كان ماذ ونا فيه شرعا لانه
 يلزم عليه ان لا يكون افعال الله حسنة وخص
 ابن السمعاني التميم بافعال المكلفين وقال
 اما لا صفة زائدة على وجوده كبيع افعال
 الساهي والتائم فلا يوصف بحسن ولا يبيع اذالم
 يمكن فيه مضرة ولا منفعة فان كان فقد قيل
 يوصف بهما وقيل لا يوصف بشئ منهما وهو
 الاول لان الحسن والقبح يتبع التكليف فمن
 ليس بمكلف لا يوصف بفعله بشئ منهما قال
 وهكذا كل فعل يصدر من لا تكليف عليه قلت
 وهكذا هذا الحسن من جعل الامام والبيضاوي
 له من قسم الحسن ولم يجعل الامدى هذا خلافا
 بين الاصحاب بل اطلاق الاصحاب باعتبار
 فقال في الابتكار مذهب اهل الحق من الاشاعة
 وغيرهم ان الحسن والقبح ليس وصفا ذاتيا بل
 لاطلاق لفظ الحسن والقبح عندهم باعتبار
 غير حقيقية بل اضافية يمكن تغيرها وتبدلها
 وهي ثلاثة الاول ان الافعال تنقسم الى ما
 وافق الغرض فيسمى حسنا والى ما خالف الغرض



فيسمى قبيحا والى ما لا يوافق ولا يخالف فيسمى عبثا
 الثاني اطلاق الحسن على ما امر الشرع بالتشا على
 فاعله ويدخل فيه الواجب والمندوب وفعل الله
 ويخرج منه المباح ولو قيل ما يجوز التشاء على فاعله
 لدخل المباح واطلاق القبيح على ما امر الشارع
 مذم فاعله ويدخل الحرام ويخرج المكروه والمباح
 لكن المكروه ان لم يكن قبيحا بهذا الاعتبار
 فليس حسنا باعتبار ان لفاعله ان يفعل او انه
 موافق للغرض الثالث اطلاق الحسن على مفاعله
 ان يفعل ويدخل فيه مع فعل الله الواجب
 والمندوب والمباح قالوا تنفوا على ان فعل الله
 حسن بكل حال وانه موصوف بذلك انما سرمد
 وافق الغرض او خالف وان ذلك مما لا يتغير
 ولا يتبدل بنفسه ولا اضافة لكن ان كان بعد
 ورود الشرع ففعله موصوف بكونه حسنا
 بالاعتبارين الاخيرين وان كان قبل الشرع
 موصوف بكونه حسنا بالاعتبار الاخيرين
 هو واما المعتزلة فاختلوا ايضا فقال بعضهم
 القبيح ما ليس للممكن منه ان يفعل واحسن
 ما يقابله فعلى هذا المباح حسن ونازع المازد
 في دخول الواجب فيه لانه عليه ان يفعل ولا
 يقال ان له ان يفعل وهو قريب وقال جماعة
 منهم ابو الحسن في المعتمد الواقع على صفة توجب
 المدح حسن وعلى صفة توجب الذم قبيح وما
 لا يشمل على احدهما كالمكروه والمباح فليس
 بحسن

٩٥ بحسن ولا قبيح واصل هذا التفسير منهم مبني على
 ان العقل له التحسين والقبيح والمراد من الذم
 كما قال الامدي الاضرار المعنى عن نقص حال
 المجرعه مع القصد لذلك ولو لا القصد لما كان
 ذما قال وقد زيد في القبيح ما يتحقق فاعله الذم
 مالم يمنع منه مانع وقيدوه بذلك لان من اصلهم
 ان الصفاير قبيحة غير انها لا يتحقق على فعلها
 الذم اذا صدرت ممن يجنب الكبائر واصل
 هذا الاختلاف منهم يرجع الى تفسير الحسن
 والقبح هل يختص بصفة موجبة للحسينه
 وتتبعه وهو مذهب الحنابلة اول من قال
 يختص فصره بالاول ومن قال لا يختص فصره
 بالثاني وهو المختار ان حسن الشيء شرعا لا
 يرجع الى وصف تضمنه من الحسن ولكن معناه
 اذ ان الشرع فيه رفع العقاب عنه وقسمه
 الكيا الطبري الى اقسام احدها ما حسنه الشرع
 لمعنى في عينه كالصلاة والايمان وصدقه من
 القبيح الزنا والقتل فكل منهما لا يتغير عن
 وصفه يتقدير الثاني ما حسن لمعنى في غيره
 كالزكاة فانها تملك لمال الغير وحسنها من حاجة
 الفقير وكذا الصوم فانه ترك الاكل ولكن
 حسن بواسطة فخر النفس الامارة بالسوء
 وصدقه من القبيح كلمة الردة فانها فحمت
 لدلائلها على سوء الاعتقاد وهذا النوع
 قد يزايله وصف القبح بالاكراه وكتناول

المية فانه حرم نظر الى التناول وقد جعل عند
 الضرورة الثالث ما حسن لعني في غيره وذلك
 المعنى لا يتم الا بفعل مقصود من العبد كالسعي
 الى الجمعة والوضوء على راي فلا جرم الخط
 عن القسمين للتوسط حتى اختلف في كونه
 عبادة ام لا ويأتي ضده في البيع فانه
 تلخص مما سبق ان الافعال خمسة اقسام الاول
 حسن بلا خلاف وهو الواجب والمندوب
 ولذلك افعال الله تعالى ونسب نقل الامدى
 فيه الاجماع الثاني حسن على الاصح وهو المباح
 الثالث قبيح بلا خلاف وهو الحرام الرابع
 قبيح على الاصح وهو المكروه كراهة تنزيه
 ان فرنا البيع بما نهي عنه شرعا وان فرناه
 بما يذم فلا يوصف به ولذا لا يوصف بالحسن
 اذ لا يثنى على فاعله وهو ما جزم به امام الحرمين
 واثبت به الواسطة بين الحسن والبيع الخامس
 ما لا يوصف بواحد منها على الاصح وهو فعل
 غير المكلف وفاقا للسماعي والخلاف فيه
 عند المعتزلة ايضا حكاه الامدى في الابتكار
 مسألة الامر لا يقتضي حسن المأمور به لان
 الحسن لا يرجع الى وصف الفعل بل الى الامر
 بالتشا على فاعله وعن المعتزلة انه يقتضيه
 قال القاضي وحكاية هكذا غلط عليهم وانما
 مذهبهم ان الامر يقتضي كون المأمور به مرادا
 للامر ثم قالوا لما نقلت ارادتنا بالحسن
 والبيع

والبيع لم يدل تعلق امرنا بالمأمور على حسنه والرب
 تعالى لا يريد الا الحسن وتعلق امره بالمأمور
 يقتضى كونه مراد الله شوحيث عرفنا انه لا يريد
 البيع فيتوصل الى كون المأمور به قبيحا واما
 نحن فلا نقول ان الامر بالفعل يقتضى حسنه
 ولكن ان ورد الامر بالتشا على فاعله فنحكم
 بحسنه للامر الثاني فصل اذا ثبت بطلان
 التحسين والتبيع العقلين وتقرر انه لا
 حاكم الا الشرع فليشرع في تبين خطاب
 التكليف ثم خطاب الوضع فتقول الخطاب
 ان اقتضى الفعل اقتضا جازما فاجاب
 او غير جازم فندب وان اقتضى الترك جازما
 فمحرم او غير جازم فتدب فلهذه وان
 اقتضى التحريم فاباحة فالاحكام اذن خمسة
 هذا هو المشهور ورايت في تعلق الشيخ ابى
 حامد في اول كتاب النكاح انها ثلثة
 واجب ومحذور ومباح ولعله اراد بالواجب
 الطلب وبالمحذور المنوع وقيل انما حرام
 ومباح وفرت الاباحة بنفى الحرج عن
 الاوامر ام على الفعل فيندرج الواجب والمندوب
 والمباح وبقي شيان احدهما خلاف الاول
 وهو قسم من اقسام المكروه لكن فرقا
 بينهما بان المكروه ما ورد فيه نهي مقصود
 وخلاف الاول بخلافه فترك صلاة الضحى
 خلاف الاول ولا يقال مكروه والتقبيل

فلنشرع



للمصام مكرهه والصحيح ان صوم عرفه للمحاج خلاف
 الاولى لا مكرهه وكذا الحجامة ان لم نقل تقتصر
 وكذا تفصيل اعضاء العقيقة قال في شرح الميزان
 والاصح انه غير مكرهه لانه لم يثبت فيه نهي
 مقصود الثاني ان من الاحكام ما لا يوصف
 لا محل ولا حرمة كوطء الشهوة على اصح الوجوه
 الثلاثة مع ان الله فيه حكما فصل في الواجب
 الوجوب لغة اللزوم ومنه وجب البيع اذا الزم
 والسقوط ومنه فاذا اوجبت جنوبها والثبوت
 ومنه اللهم انا نسالك موجبات رحمتك وفي
 الاصطلاح لنا ايجاب ووجوب وواجب
 فالاجاب الطلب القائم بالنفس وليس للعقل
 منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة
 لتعلقه بالمعدوم والوجوب تعلقه بافعال
 المكلفين فالواجب نفس فعل المكلف وهو
 المقصود ههنا بالتحديد وقد ذكرنا فيه حدا
 فقالت القدما ما يعاقب تاركه واعترض
 بجواز العفو واجيب انما يريد لو اريد ايجاب
 العقاب واما اذا اريد انه اشارة او سبب
 للعقاب فلا يجوز ان يتخلف لما منع وهو العفو
 ومنهم من اعتذر بان الخلف في الوعيد كرم
 وهو فاسد لان كلام الله تعالى يستحيل الخلف
 فيه لذاته واجاب ابن دقيق العيد بجمل العقاب
 على ترك جنس ذلك الفعل وح لا يبطل باختفاء
 العفو الا اذا وقع العفو عن كل فرد من افراد

التارك

التارك وهذا بالنسبة الى كل الافراد من الواجبات
 لا يصح له لالة الدليل الشرعي على عقاب بعض العصاة
 واجاب العبد ربي في شرح المستصفي بانه ليس في
 الشريعة توعده بالعقاب مطلق بل مقيد بشرط
 ان لا يتوب المكلف ولا يعفى عنه وقد قال القاسم
 رحمه الله لو اوجب الله علينا شيئا لوجب وان
 لم يتوعد بالعقاب على تركه فالوجوب انما هو
 بايجابه لا بالتوعد لكن هذا امر دود اذا لا يعقل
 وجوب بدون توعده وحكي الاستاذ ابو اسحاق
 في شرح عن الفقهاء انهم عرفوه بما يستحق اللوم
 على تركه وحكي القاسم في كتاب الايمان
 من تعليقه عن اصحابنا انهم حدوا الواجب بما
 يخشى العقاب على تركه قال ولا يلزم عليه القصر
 في السفر لانه تركه الى بدل انتهى وزيغه امام
 الحرمين بما يظن وجوبه وليس بواجب فانه
 يخاف العقاب على تركه مع انتفاء الوجوب
 وقيل هو المطلوب جزما بشر العقاب او اللوم
 او الذم يكون من اشارة تعرف بدليل آخر ولا
 يجوز تحديده الشيء باثاره واما المتأخرون
 فالمختار عندهم ما قاله القاسم ابو بكر انه الذي
 يذم تاركه شرعا بوجه ما فالمراد بالذم ما
 ينبئ عن تضاح حال العنوت وتارك الواجب
 وان عفى عنه فالذم من الشارع لا ينفع عنه
 واقله انه يسميه عاصيا وهو ذم قطعا
 ولا يحكمه مثل الكرام الآتي به وان عفى عنه

بعض النسخ
 سقوط منها
 لفظ شرح
 والفتحة التي
 فيها في شرح
 لعل فيها سقطا

ض

التارك



اذ يلبه منصب العدالة وقيل شرعا لوافق مذهبا
 وبوجه ما ليدخل الواجب الموسع والمخير والفرص
 على الكفاية لانه وان كان لا يذم تارك الصلاة
 في اول الوقت مع اتصافها بالوجوب فيه لو وقت
 لكن لو تركها في جميع الوقت او في اوله ولم يعزم
 على فعله فيها بعده لا يستحق الذم وان كان لا
 يستحق الذم على راي الحاعل للعزم بدلا عنه
 وكذا القول في الواجب المخير وانه لو ترك كل الحما
 استحق الذم وان كان لا يستحق ذلك على ترك
 بعضها وفعل البعض الاخر وكذا القول في فرض
 الكفاية فانه لو تركه البعض وقام به البعض
 لا يذم تاركه اما لو تركه الجميع خرجوا جميعا ولا
 يرد عليه النائم والناسي وصوم المسافر كما قاله
 ابن الحاجب اذ لا وجوب في حتم على قول المتكلمين
 والقاضي منهم اما على راي بعض الفقهاء فقد اجيب
 بانهم لا يذمون على بعض الوجوه فانه لو انتبه
 او تذكروا فان قلت الذم اما ان يكون صاحب
 الشرع او اهل الشرع اما الاول فباطل لان
 الشارع ما نص على ذم كل تارك بعينه واما
 اهل الشرع فانما يذمون من علموا انه ترك
 واجبا فذمهم موقوف على معرفتهم بالواجب
 فلو عرف به لدار واجواب ما قاله السهروردي
 نختار ان الذم هو الشارع بصيغ العموم
 فاولئك هم الظالمون فاولئك هم الفاسقون
 ولان التارك عاص وكل عاص مذموم العامة
 سلمنا

سلمنا ولادور لان تصور الواجب موقوف على
 تصور الذم وتصور الذم من اهل الشرع ليس
 موقوفا على تصور الواجب فلا دور واورد
 في المحصول السنة فان الفقهاء قالوا ان اهل
 محلة لو اتفقوا على ترك سنة الفجر بالاصراء
 فانهم يجازبونك بالسواح وهذا لم يقولوه
 بالنسبة الى سنة الفجر بل بالاذان واجماعه
 ونحوها من الثعابر الظاهرة ومع ذلك فالصحيح
 اننا اذا قلنا بسنتها لا يقابلون على تركها
 خلافا لابي اسحاق المروزي وان جربنا على
 هذا القول فالمقاتلة على هذا ما يدل عليه
 التارك من الاستهانة بالدين لا على خصوصية
 ترك السنة من حيث هي تبينها من
 الاول قد تطلق الفقهاء على الفرض على ما لا
 بد منه دون ما يلحق الاثم بتركه كقولهم
 وضوء الصبي فرض ولهذا حكوا على ما
 يتوضا به بالاستعمال كوضوء البالغ للنفل
 وقد يطلقونه على ما قصد سائلة الفرض
 لتحصيل فضيلة او مصلحة لم تتحقق بالاول
 وان لم ياتم بتركه كالصلاة المعادة ولهذا
 ينوي بها الفرض في الاصح وصلاة الطائفة
 الثانية على الميت تقع فرضا وان سقط
 الطلب بالاولى وغير ذلك الثاني الوجوب
 يطلق تارة بمعنى الثبوت في الذمة وهو
 شائع في اطلاق الفقهاء وتارة بمعنى وجوب

اي بل بالنسبة
 للوذان
 او

الأداء وهو اصطلاح المتكلمين فالواجب اقام
 احدها ما ثبت في الذمة ويطالب بأدائه كالدائن
 على المورس ونحوه وثانيتها ما ثبتت في الذمة ولا
 يطالب بأدائه كالزكاة بعد احوال وقبل التمكن
 الثالث ما لا يثبت في الذمة ولكن يجب اداؤه
 كقول اصحابنا ان الدعوى بالدية المأخوذة من
 العاقلة لا تتوجه عليهم بل على الجاني نفسه
 ثم هم يدفعونها بعد ثبوتها كذا قاله ابن القاص
 في كتاب ادب القضاء في باب صفة اليمين على
 البت وفي كلام الرافي ما يؤيده وكقول ابن
 اسحاق في اللقطة اذا تلفت لا يضمن حتى يطالب
 بها المالك وقد يجيء خلافه في القسم الثاني اعني
 هل يثبت الوجوب مع عسر الأداء او يشترط له
 امكان الاداء من الخلاف في زكاة الثمرات يجب
 بيبه والصلاح مع ان الاداء انما يكون عند الجفاف
 وحكي صاحب التقریب قوله للشافعي انها
 لا تجب الا بالجفاف وزعم ان وجوب الزكاة
 في وقت وجوب تاديتها ولا يتقدم على الامر
 بالاداء وهو يشبه القول بان الامكان من
 شرائط الوجوب والمذهب الاول فانه لا ينكر
 ثبوت الوجوب مع عسر الاداء كما في الديون
 المؤجلة وجزم الاصحاب بان امكان الاداء
 شرط في وجوب الصلاة والصوم والحج
 واما في الزكاة ففيها قولان احدهما ذلك
 واصحها انه ليس من شرائط الوجوب بل
 الصمان

الصمان قال في البسيط ووجوب الحق في الذمة
 يتميز عن ادائه واخراجة فوجوب الاداء متوقف
 على الامكان اما ثبوت الوجوب في الذمة فينبني
 على السبب وقد جرى مسألة لا فرق عندنا
 بين الوجوب ووجوب الاداء ولا معنى للوجوب
 بدون وجوب الاداء فان معناه الاتيان بالفعل
 المتساول للاداء والقضاء والاعادة واما الحنفية
 فذهب بعضهم الى انه لا فرق بينهما في العبادات
 البدنية وذهب جمهورهم الى التفرقة وقالوا
 الوجوب شغل الذمة بالملزوم وانه يتوقف
 على الاهلية ووجود السبب ووجوب الاداء
 لزوم تفريغ الذمة عن الواجب بواسطة الاداء
 وانه يتوقف على الاهلية والسبب والخطاب
 واستطاعة سلامة الاسباب مع توهم الاستطاعة
 الحنفية وانها مقارنة للفعل عند اهل السنة
 خلافا للمعتزلة تنبيهه قال القراني ليس
 كل واجب يثاب على فعله ولا كل محرم يثاب على
 تركه اما الاول فلنفقة الزوجات والاقارب
 ورد المغصوب والودائع فكلها واجبة واذا
 فعلها الانسان غافلا عن امتثال امر الله
 تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة ولا يثاب
 واما الثاني فلان المحرمات تخرج الانسان
 عن عهدتها بمجرد تركها وان لم يشعر فصاله
 عن القصد اليها حتى ينوي امتثال امر الله
 تعالى فيها فلا ثواب ح نغم متى اقترت

قصد الامتثال في اجمع حصل الثواب انتهى وظاهره
 تقسم الواجب الى ما يثاب عليه والى ما ينتفى عنه
 الثواب وكذا الحرام وفيه نظر والتحقيق ان
 الواجب هو المأمور به جزما وشرط ترتب الثواب
 نية التقرب فيه فترتب الثواب وعدمه في فعل
 الواجب وترك الحرام راجع الى وجود شرط
 الثواب وعدمه ذهول البتة لان الواجب
 والحرام منتزمان في انفسهما مسئلة من
 اسماء الواجب المحتموم والمكتوب والغرض ولا
 فرق عندنا بين الغرض والواجب شرعا وان
 كانا مختلفين في اللغة اذ الغرض في اللغة
 التقدير ومنه فرض القاضى النفقة والوجوه
 لغة قد سبق ومن الدليل على ترادفها حديث
 قال هل على غيرها قال لا الا ان تطوع فلم
 يجعل بين الغرض والتطوع واسطة بل الخايج
 عن الغرض داخل في التطوع ووراد ذلك
 مذهبنا احد هما عن الكيفية ان الغرض ما
 ثبت بدليل قطعي كالكتاب والسنة المتواترة
 تشوقنا منهم الى رعاية المعنى اللغوي لان ذلك
 هو الذي يعلم حاله ان الله قدره علينا
 والواجب ما ثبت بدليل ظني لانه ساقط علينا
 ولا نسبه بالغرض لانا لا نعلم ان الله قدره
 علينا كالتوثر وزكاة الفطر والاصحح وخصه
 ابو زيد الدبوسي بالثابت بخبر الواحد قال
 وهو كما لغرض في لزوم العمل والنافلة في حق
 الاعتقاد

تأمل

الاعتقاد حتى لا يكفر جاحدك قال ومن اصلنا
 ان الزيادة على النص بنسخ والمكتوبات معلومة
 بكتاب الله فالزيادة عليها تكون بمنزلة نسخها
 علم تخريما تها بخبر الواحد فكذلك لم يجعل رتبها
 في الوجوب رتبة الغريضة حتى لا تنصير
 زيادة عليها قلنا الغرض المقدر اعم من كونه
 علما او ظنا والواجب هو الساقط اعم من كونه
 علما او ظنا فتخصيص كل من اللفظين باحد
 القسمين تحكم قال اصحابنا منهم الشيخ ابو حامد
 ولو عكسوا القول لكان اولي لان لفظ الوجوه
 لا يحتمل غيره بخلاف الغرض فانه يحتمل معنى
 التقدير قد يكون في المندوب فان اراد واء
 الزام غيرهم بهذا الاصطلاح لموافقة الاصطلاح
 اللغوية فممنوع لما بينا وان قصدوا اصطلاح
 عليه فلم مشاحة في الاصطلاح ولا ينكر
 انتقام الواجب الى مقطوع به ومضنون فيه
 وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان ان
 كان ما قاله راجعا الى مجرد الاصطلاح فالامر
 فيه قريب الا انه يجب في مثله التفرغ عن
 استعمال اللفظ بالنسبة الى المعنى عن اختلاط
 اصطلاحين فانه يقع غلطا معنويا وايضا
 فالمصطلح على شئ يحتاج الى امرين اذا اراد
 ان يكون اصطلاحه حسنا احدهما ان لا يخالف
 الوضع العام لغة او عرفا الثاني انه اذا افرق
 بين متقارنين يبدى مناسبة للفظ كل

100

ع
هم

لف

واحد منها بالنسبة الى معناه والا كان تخصيصه
 لاحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه
 ليس اولى من العكس وهذا الموضع الذي فعلته
 الحنفية من هذا القبيل لانهم خصوا الفرض بالعلوم
 قطعاً من حيث ان الواجب هو الساقط وهذا
 ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة الى كل لفظة
 مع معناها الذي ذكره ولو عكسوا الامر لما امتنع
 فالاصطلاح عليه ليس بذلك الحسن اهو وقد
 نقض عليهم فانهم جعلوا القعدة في الصلاة
 ومسح ربيع الرأس فرضاً ولم يثبت بقاطع قال
 القاضي وجعلوا الوضوء من الفصد فرضاً
 انه لم يثبت بقطعي وكذلك الصلاة على من بلغ
 في الوقت بعد ما ادى الصلاة والعشر في الاوقات
 فيما دون خمسة اوسق قال الكيا وهذه التفرقة
 عندهم بالنسبة اليها اما عند الله فهو سوا شئ
 قيل الخلاف لفظي راجع الى التسمية وقيل بل
 تظهر فاندته في التكفير على تقدير الجحود
 فان من جحد قطعياً كفر او ظنياً فلا وليس هذا
 من ضروريات الفرق قال ابن برهان بل هو
 معنوي ينسب على ان الاحكام عندنا باسرها
 قطعياً وعندهم تنقسم الى ما ثبت بقطعي والى
 ما ثبت بظني وقد سبق ما فيه وحكي الشيخ ابي
 حامد الاسفرائيني عن الحنفية ان الفرض ما اجمع
 على وجوبه والواجب ما كانت مختلفاً في وجوبه
 المذهب الثاني ان الفرض ما ثبت بنص القران

والواجب

101

والواجب ما ثبت من غير وحى مصرح به حكاه
 القاضي في التقريب وابن القثيري والزمزم
 القاضي ان لا يكون شئ مما ثبت وجوبه
 بالسنة كنية الصلاة ودية الاصابع والعاقلة
 فرضاً وان يكون عند التبايع ونحوه من المندوبات
 الثابتة بالقران فرضاً وفرق العسكري بينهما من
 جهة اللغة بان الفرض لا يكون الا من الله والا
 يكون من الله ومن غيره يقال فرض الله كذا او واجب
 ولا يقال فرض السيد على عبده وانما يقال واجب
 او فرض القاضي كذا له كذا وقد فرق اصحابنا بين
 الواجب والفرض في باب الصلاة فسموا الفرض
 ركناً والواجب شرطاً مع اشتراكهما في انه لا بد
 منه وفي باب الحج حيث قالوا الواجب ما يجبر
 تركه بدم والركن ما لا يجبر وهذا ليس في الحقيقة
 فرقاً يرجع الى معنى يخالف الذات مجبر وانما
 هي اوضاع نصبت للبيان وعبارة التنبية
 تقتضي ان الفرض اعم من الواجب فانه قال في باب
 فروض الحج وذكر اركان الحج من وهي مؤولة
 وحكي الرافي عن العبادي فيمن قال الطلاق
 واجب على تطلق او فرض لا تطلق وليس هذا
 بمناف للترادف بل لان الحرف اقتضى ذلك
 وهو امر خارج عن مفهوم اللغة المرجور وقد
 رايت المسئلة في الزيادات وخصاً باهل
 العراق للعرف فيهم بذلك قال وهكذا

علمه مع



جواب اصحاب ابى حنيفة مسألة قال القاضى
يجوز ان يقال بعض الواجبات اوجب من بعض
كالمسئلة بعضها اكد من بعضها خلافا للمعتزلة
لان الوجوب ينصرف عندهم الى صفة الذات
وقال ابن القشيري يجوز ذلك عندنا فاما كان
اللوم على تركه اكثر كان اوجب كالايامات
بالله اوجب من الوضوء مسألة لا يتحقق
وجوب بدون ترجيح في فعله بترتيب ذم او
عقاب على تركه وقال القاضى اذا اوجب الله
شيئا وجب وان لم يتوعد بالعقاب على تركه
اذ الوجوب بايجابه لا بالعقاب بل يكفي في الوجوب
الطلب الجازم قال الصنف الهندى فان اراد
ان الوجوب يتحقق بدون العقاب والتوعد
بناء على ان الرجحات ليس منحصرا فيها بل قد
يكون بان يكون تركه سببا للذم وفعله سببا
للثواب فهذا حق وان اراد ان الوجوب قد
يتحقق بمجرد الايجاب وان ترجح الفعل على
الترك بالنسبة اليها ويكون مقصودا من نفي
التوعد نفي المرجح لا نفي خصوصه اذ قوله ان
الوجوب بايجابه مشعر به فممنوع لما مر في
تعريفه الواجب وقال العبد رى في المستوفى
ان الذى ذهب اليه القاضى اذا حقق هو
مقام الصديقين المقربين من المؤمنين
والذى ذهب اليه غيره مقام الصالحين

قال لايمان
الخ

قال

فلا تناق بين القولين وقال الرازى في المنتخب تحقق
العقاب على الترك ليس شرطا في الوجوب خلافا
للغزالي وهو قول القاضى قال القرافى وهذا وهم
على الغزالي ولم يقل ان العقاب لا بد منه في ترك كل
الواجب بل معنى هذه المسئلة انه هل يكفي في تصور
ماهية الوجوب الطلب الجازم الذى لم يختر بال
الطالب الاذن بالترك كما في دعائنا لله تعالى
او يقال الوجوب مركب من رجحان الفعل مع قيده
المواخذة على الترك اما الذم او غيره هذا هو
محل النزاع وقال الصنفى هذا النقل عن الغزالي
سهو من الامام لان الغزالي نفي الوجوب عنده
نفي الترجيح مطلقا لا عند نفي العقاب فصل
الواجب ينقسم بحسب فاعله الى واجب على العين
وواجب على الكفاية ويجب ذاته الى واجب معين
وواجب محدد ويجب وقته الى واجب مطلق
وواجب موسع ويجب في فعله في وقته وبعد
ذلك الى اداء وقضاء فنقول مسألة ايجاب شئ منهم
من اشياء محصورة كخصال الكفارة وجزاء الصيد
ونذية الاذى جائز عقلا خلافا لبعض المعتزلة
حيث ذهب الى امتناعه عقلا زاعما لزوم اجتماع
التقيضين لتناقض الوجوب والتهمير جولا منهم
بالفرق بين ما هو واجب وما هو محير على ما
سيأتى تحتية واذا قلنا بجوازه فهو يقتضى وجوب
واحد منها لا يعينه واهى واحد منها فعل سقط
الغرض لاستتماله على الواجب لانه واجب ولا

١٠٢

جواز

يوصف الجميع بالوجوب هذا هو الصحيح عندنا
 كما قاله القاضي أبو الحسين بن القطان
 وغيره ونقله الشيخ أبو حامد الإسفراييني
 عن مذهب الفقهاء كافة والقاضي أبو بكر عن
 إجماع سلف الأمة قال ابن القثيري ونعتي
 بهذا أن ما من واحد إلا ويتعلق به براءة الذمة
 ولنا نعتي أن الواجب واحد معين في حكم الله
 ملتس علينا والألزم تكليف ما لا يطاق
 وحكي عن الجبار أيضا والثاني وبه قال المعتزلة
 الكل واجب ثم منهم من يقتصر عليه ومنهم
 من زاد وقال الكل واجب على التخيير والبدل
 وإذا فعل بعضها سقط به وجوب باقيها وحكاها
 القاضي عن الحسيني وأبنته وبعض أصحابه
 وبعض المعتزلة قال صاحب المصادر واختاره
 الشريف المرتضى قال الباغي واختاره ابن
 خويزمندان من مالكية العراق قال وأبى
 ذهب بعض أصحابنا بـ أبي حنيفة والثالث
 أن الواجب واحد معين عند الله غير معين عند
 المكلف لكن علم الله أنه لا يختار الأفعال
 ما هو واجب عليه واختياره معروف لنا أنه
 الواجب في حقه وعلى هذا فيختلف بالنسبة
 إلى المكلفين حكاها ابن القطان مع جلالته
 وقال في المحصول أن أصحابنا ينسبون إلى المعتزلة
 والمعتزلة إلى أصحابنا واتفق الفريقان على
 فساده ولذلك قال صاحب المصادر لو
 ذهب

ذهب ذهب إلى أن الواجب فيها واحد معين « ١٠٣
 عند الله غير معين عندنا كان خلافاً من
 جهة المعنى ويجري مجرى تكليف ما لا يطاق
 هذا ما لا يذهب إليه أحد انتهى وقد علمت
 فساده والرابع أن الواجب واحد معين عن
 الله تعالى لا يختلف فإن فعله المكلف فذاك
 والأول يقع نفاد وسقط الواجب به وعلى الأول
 وهو قول الأصحاب فهل يتعين بفعل المكلف
 أو باختياره وجهان والأول حكاها أبو الخطاب
 الحسيني في تمهيدته وابن السمعاني في القواطع
 وأغرب فنسب إلى الأصحاب وقال الباغي
 أنه قول معظم أصحاب مالك والثاني حكاها
 أبو يوسف في الواضح فقال ذهب الفقهاء
 إلى أن المأمور به واحد ويتعين باختيار
 المكلف فكانهم قالوا إن الواجب ما في علم
 الله أن المكلف يختاره قبل ويلزم عليه
 أن المكلف إذا مات قبل الفعل ولم ينعله
 عنه غيره أن لا وجوب وهو خلاف الإجماع
 ويجوز قول آخر وهو الوقف فإن فعل واحد
 منها فهو الواجب كما قال أبو إسحاق المروري
 أن مالك النصاب يتخير بين إخراج الزكاة
 من عين المال ومن غيره فإذا أخرجها من
 عين المال تبين أن الوجوب يتعلق بالعين
 وأن أخرجها من غيرها تبين أنها لم تجب في
 العين ويجوز قول آخر أنه إذا كانت أحد

ع
 أي غير عين
 المال



الحصل ادون كان هو الواجب فان فعل الاكل
 سقط به وهذا كما في زكاة البقر فان خبر
 معاذ دل على ان الواجب في ثلاثين بتبع او
 تبعة ونص الشافعي في المختصر والاصحاب
 ان الواجب التبعية وانه اذا اخرج التبعة كان
 اولي واسقط الواجب ويكون متطوعا بالزيادة
 الا ان يقال سبب ذلك قيام الاجماع على ان
 الواجب في الثلاثين بتبع اذا علمت هذا فاكثرا
 بعده في مواضع احدها تحقيق موضع الخلاف
 الثاني هل هو معنوي او لغوي الثالث في كيفية
 الثواب والعقاب بالنسبة الى الجميع او البعض
 الرابع في شروط التخيير اما الاول وهو تحقيق
 موضع الخلاف وتحرير معنى الابهام فاما عندنا
 فالواجب احد الحاصل ولا تخيير فيه وتخيير المكلف
 انما هو في تعيين الواجب للوجود لا للوجوب فان
 الجهة الشخصية لا يتعلق بها وجوب ولهذا قال
 الشافعي في المائتين من الاصل بتخيير بين الاربع حقائق
 وخمس بنات لكون لانه صلى الله عليه وسلم نطق
 بالتخيير فقال فاذا بلغت مائتين ففيها اربع حقائق
 او خمس بنات لكون فواجب احدهما وخير في
 تعيين الواجب وقال ابن الحاجب متعلق الوجوب
 هو القدر المشترك بين الحاصل ولا تخيير فيه
 ومتعلق التخيير خصوصيات الحاصل ولا وجوب
 فيها وقال الاصفهاني شارح المحصول لا يقول في
 الواجب التخيير هو القدر المشترك بل الواجب
 هو

١٠٤ هو حصة منه يصدق عليها القدر المشترك ولاء
 سبيل الى القول بايجاب المشترك ويكون من صور
 التخيير بين الحاصل الثلاث بانه واحد ولا تصور
 التخيير في الواحد واما على قول المعتزلة يجب الجميع
 على التخيير فظاهره متناقض في نفسه اذ معنى وجوب
 الجميع انه لا يبرأ الا فعلها الا يفعلها ومقتضى التخيير
 ان يبرأ بفعل ايها شاء ولا يجتمعان وانما مرادهم بوجود
 الجميع انه لا يجوز ترك الجميع وهو صحيح لكن لا يلزم
 منه وجوب فعل الجميع او وجوب الجميع على البدل
 لا على الجميع بمعنى ان لم يفعل هذا ففعل هذا وهو
 مذهب الجمهور وكان الغلط في هذه المسئلة
 اما من المعتزلة حيث ظنوا ان الوجوب مع التخيير
 لا يجتمعان او من الناقلين عنهم بان وافقهم على
 عبارة موهبة والذي نقله القاضي عبد الوهاب
 في كتاب الافادة عنهم ان الجميع واجب على البدل
 وقد حرر بعض المتأخرين ذلك فقال القدر
 المشترك يقال على المتواطئ كالرجل ولا ابهام فيه
 وان حقيقته معلومة متميزة عن غيرها من
 الحقائق ويقال على المهم بين شيئين او اشياء
 كاحد الرجلين والفرق بينهما ان الاول لم يقصد
 فيه الا الحقيقة التي هي مسمى الرجولية
 والثاني فيه احد الشخصين بعينه وان لم
 يعين ولذلك يسمى بهما لانه ابهام علينا
 امره والاول لم يقل احد ان الوجوب يتعلق
 بخصوصياته كالامر بالاعتاق فان مسمى

الاعتراف وسمى الرقية متواطئ على كالحمل فلا
 تعلق للامر بالخصوصيات لاعلى التعيين ولا على
 التخيير فلا يقال فيه واجب مخير ولا يتأتى فيه
 الخلاف الذي في المخير والكراو امر الشريعة من
 ذلك والثاني متعلق بالخصوصيات فلهذا وقع
 الخلاف فيه وسمى الواجب المخير قال وبهذا
 تبين ان تزويج احد المخاطبين واعتراف واحد من
 الجنس الذي ذكرها ابن الحاجب وكذا نصب
 احد المستعدن للامانة اذا سفر الوقت عن
 امام الذي ذكره البيضاوي ليس مما نحن فيه
 لانه مما يتعلق بالوجوب فيه بالقدر المشترك
 من غير نظر الى الخصوصيات وانما مثاله اهل
 الثوري الذي جعل عمرا لامر فيهم لتعلق الامر
 باعيانهم وقال العبد رى في المستوفى الخلاف
 في هذه المسئلة انما وقع من جهة الاجمال الذي
 في اللفظ فانه يحتمل ان يكون المراد المخير فيه
 وان يكون المراد المخير في انواعه ان كان ذا انواع
 وفي اشخاصه ان كان ذا اشخاص فلا يقال
 لا شك ان اردت المخير فيه فالعين واحد لا
 يصح التخيير فيها وان اردت التخيير في انواعه
 واشخاصه فانواع الشيء الواحد بالجنس
 واشخاصه يصح التخيير فيها وبه يتقطع النزاع
 ويرتفع الخلاف قلت والصواب ان الخلاف
 بين الفريقين محقق فان الذي يقتضيه كلام
 الفقهاء

١٠٥ الفقهاء ان الواجب كل خصلة على بقية يرد عدم الاخرى
 وبه يفترق الحال بينه وبين اعتراف رقية من
 الجنس والذي يقتضيه قواعد المعتزلة ان الواجب
 القدر المشترك بين الحصول وهذا ان معنيان
 متغايران يمكن ان يذهب لكل منهما قائل
 وظهر بذلك ان قول المعتزلة اولى ان يسمى
 ابها ما والفقهاء اولى ان يسمى كل واحد والمعتزلة
 انما قصدوا الفرار من قولنا احدها واجب
 لعدم جواز التخيير بين الواجب وغيره واصحابنا
 لا يراعون الحسن والقبح ويجوزون التخيير
 بين ما فيه مصلحة وما لا مصلحة فيه ومع
 ذلك جعلوا الواجب بهما فاذا نظرنا الى
 مجرد ذلك لم يكن فرق في المعنى تنبيه
 لا يخفى تخصيص الخلاف بها اذا كان كل منهما
 مطلوبا اما اذا كان المطلوب في الحقيقة
 احدها ولم يقصد بالتخيير ظاهره بل التهديده
 فالواجب من ذلك واحد قطعا ومثاله قوله
 تعالى فقال لها وللارض انسياطوعا اوكرها
 قالتا اينما طأعين وعو هذا الصبر واء
 اولانصبروا وغير ذلك ولم ار من تعرض
 له واما الثاني وهو انه هل الخلاف لفظي
 او معنوي اختلف في ذلك فقال القاضي
 والشيخ ابواسحاق وامام الحرمين انه لفظي
 واختاره ابن القثير وابن ترهان في
 الاوسط وابن السمعاني في القواطع وسليم

الرازي في التقريب و ابو الحسن البصري في العمدة
والامام الرازي في المحصول قالوا لا خلاف بين
الفرقيين لانفاق الكل على الله لا يجب الاثبات
بكل واحد منها ولا يجوز تركه كذلك والله
اذا اتى بواحد منها كفى ذلك في سقوط التكليف
ولكن مراد المعتزلة ان ما من واحد يفعل الا
يقع واجبا واليه اشار عبد الجبار في العمدة
ولهذا لم يصح الامام الثعلبي عن ابي هاشم وليس
كما زعم فقد حكاه صاحب العمدة وهو القدر
عندهم واصوله تقتضي ما نقل عنه وان
الوجوب عنده يتبع الحسن الخاص فيجب عنه
التخير استواء الجميع في الحسن الخاص والا
وقع التخير بين حسن وغيره وقال صاحب
الواضح قد اعنت هذه المسئلة العلماء من
قبل ومن بعد فما احد تصور اختلاف فيها
وفي الجملة فلا خلاف ان المكلف لا يجب
عليه ان ياتي بما كلها ولا الله لا يجوز الاختلاف
في الجميع ولا الله اذا اتى بشئ منها اجزأه ولا
انه لا يقع التخير بين واجب وغيره من مباح
او مندوب وح فلا عرف موضع الخلاف وكذا
قال صاحب المصادر قد دارت رؤس
المختلفين في هذه المسئلة واعلمتهم ولا فائدة
لها معنوية للائتناف على ما ذكره هو وقال
القاضي ابو الطيب الطبري بل الخلاف في
المعنى

المعنى لانا نخطهم في اطلاق اسم الوجوب على
الجميع لاجماع المسلمين على ان الواجب في الكفاية
احد الامور وقال الاصفهاني الذي يظهر من
كلام الغزالي وابن فورك ان الخلاف معنوي
وهو اختيار الائمة وابن العربي في عبارة
بعضهم تدل عليه فانه قال الامر بواحد من
الاشياء يقتضي واحدا من حيث هو واحد
وقال بعض المعتزلة ايضا الواجب عنها واحد
معين عند الله وان وقع غيره وقع لغا
وسقط به الواجب ومنهم من قال الواجب
احدها ولكن على البدل واذا تقرر ما ذكر
من الفرق بين ان يراه مع القدر المشترك
الخصوصيات او لا يمكن ان يقال في خصال
الكفاية احتمالا لان احدها ان يكون
الواجب القدر المشترك بين الخصال والثاني
ان كل خصلة واجبة على تعدد ان لا يفعل
غيرها والاولى لتواعد المعتزلة الاولى
وهو تعلق الوجوب بالقدر المشترك لا غير
حتى يكون هو الموصوف بالحسن والاولى
لتواعدنا ان يصح ذلك وغيره ويظهر
اشرها فيما لو فعل خصلة فعلى هذا هو
الواجب وعلى الاول ينبغي ان يقال الواجب
تأديتها الا انها هي الواجب وقال الصديقي
الصوات ان الخلاف معنوي ويظهره فوايد
في الخارج احدها انه اذا فعل خصلة

جميع النسخ
التي اطلعت
عليها لم يكن
فيها لفظ
احدها
وقد اصلت
النسخة
هكذا
هـ



يقال على ما اخترناه انه الواجب وعلى المعنى الآخر
يتأدى من الواجب الثانية اذا فعل الجميع معا
يثاب على الجميع ثواب الواجب لان كل واحدة
لم يسبقها غيرها وعلى غير رأيهم يثاب على واحدة
فقط كذا نقل الامام في البرهان والاشد عنهم
وكا هم يعنون ثواب الواجب الثالثة اذا ترك
الجميع وقلنا للامام المطالمة باللفظ ان اجبر
على فعل واحد منها من غير تعيين على رايها كما
نقول القاضى يكره المولى على احد الامرين
من العينة او الطلاق واما على رايهم فينبغي ان
يجبره على واحد بعينه هذا ما ظهر لي ولم اراه
منقولاً الرابعة مات وعليه الكفارة المحيرة
ولم يوص باخراجها وعدل الوارث عن اعلى الامور
اي العتق فوجهان اصحهما الجواز قال الماوردي
ويشبه ان يكونا مخرجين من الخلاف المذكوران
قلنا ان الجميع واجب فله اسقاط الوجوب
باخراج واحد وان قلنا احدها لا بعينه لم يخرج
لانه لم يتعين في الوجوب وهذا فيه نظر فقد
يقال بمثله عند فعل ادائها اذ لم يتعين ايضاً
وان كان وجه عدم الاجزاء عدم التعيين لم
يختص بالعتق وان كان العدول الى الاعلى مع
امكان براءة الذمة بالادنى فهذا ما خذ
غير ما نحن فيه وايضا التصرف عن الميت لا
ضرورة به الى فعل ما لا يتم في تركه وان وصفاً
بالوجوب الخامسة لو اوصى في الكفارة
المخيرة

المخيرة بخصلة معينة وكانت قيمتها تزيد على
قيمة الخصلتين الباقيتين فهل يعتبر من راس
المال فيه وجهان احدهما نعم لانه تادية واجب
وهذا هو قياس كون الواجب احدها واصحها
اعتباره من الثلث لانه غير متحتم وتحصل
البراءة بدونه وهما مبنيان على هذا الخلاف
فان قلنا الكل واجب فالجميع من راس المال
وان قلنا الواجب مهم فالزائد من الثلث
ويطرقه النظر السابق السادة حلف لامال
له وقد جنى جناية موجبة للقصاص فان
قلنا الواجب القصاص عيناً لم يجزى وان
قلنا الواجب احدها لا بعينه حث كما قاله
الرافعي وتوقف فيه السابعة لوجبي على المنظر
او على عبده وقلنا الواجب احد الامرين
وان في المخير يجب الجميع فليس له القصاص
وان قلنا بالآخر كان له الثامنة اذا اطلق
احدى امراتيه او اعتق احد عبده ان قلنا
المهم والواجب مهم فالطلاق وقع بهما
فلا يقع الا عند المتعين وان قلنا وقع
على كل واحدة فمن حين اللفظ وهو الصحيح
التاسعة يتم قبل الاستنجا لا يجزئه على
الاصح لانه ما مورداً باحد الامرين الحجر والماء
ويجب عليه لاجل وجوب الماء الطلب فيطلب
تيممه اذ لا يتم مع وجود الطلب واما الثا
لث فقال القاضى من حج اصحابنا قولهم انه



لواقدم على الخصال الثلاث في الكفارة معا
ويتصور ذلك بانصب في تأديتها وكلافتنق
افعالهم في وقت واحد فقد قالوا اجمع انها اذا
وقعت فالواجب منها واحد وانفصل ابوها ثم
عن هذا بنا على اصله بان ما انصف بالوجود
لا يتصف بالوجوب فان الوجوب من احكام
التكليف ولا يتعلق التكليف بالشئ مع حدوته
واما يتعلق به قبل حدوته لان القدرة قبل الاستطاعة
عنده وورده القاضي بانه لو لم يصف بالوجوب عند
الوجود فنقول في كل ما وجب قبل حدوته اذا حدث
انه كان واجبا واذا وجدت الخصال الثلاث في
الكفارة فلا يمكن ان يقول كل واحد واجبه حتى يشاب
على كل واحد منها ثواب الواجب وما نقله القاضي
عن اصحابنا من ان الواجب واحد اذا اتى بالجميع
منتقد فقد قال ابن برهان في الاوسط عندنا انه
اذا فعل الجميع اتى ثواب اعلاها فان امتنع من الكل
اشد سترك ادناها وقال القاضي ابو الطيب محققا
لذلك ياتي بمقدار عقاب ادناها لانه نفس عقاب
ادناها وقال ابن السمعاني في العواصم نحوه فقال
قال اصحابنا اذا فعل الجميع فالواجب اعلاها لا
يشاب على جميعه وثواب الواجب اكثر من ثواب البذل
فانصرف الواجب الى اعلاها ليكثر ثوابه وان
ترك الجميع عوقب على ادناها ليقبل وباله وورده
لان الوجوب سقط بفعل الادنى انتهى وظن

بما سقط
نقط كل

فقد قاله

بعضهم

بعضهم تفرد ابن السمعاني بذلك وقال انما هذا قول
القاضي ابي بكر قلت وقد سبق موافقة ابن برهان
له والقاضي ابي الطيب وقال ابن السمعاني في شرح
المعالم فقال اذا اتى بالخصال معا فانه يشاب على كل
واحد منها لكن ثواب الواجب اكثر من ثواب التطوع
ولا يحصل الا على واحد فقط وهو اعلاها ان تفاوتت
لانه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فاضافة غيره اليه
لا تنقصه وان تساوت فالى احدها وان ترك الجميع
عوقب على اقلها لانه لو اقتصر عليه لاجزائه قلت
وهذا نظير القول المحكى في الصلاة المعادة ان الفرض
اكملها والقول بانه احدها لا يعينه والله يحسب
ما شاء منها نظير القول الذي حكاه القاضي اوله عن
اصحابنا وحكوا هناك وجه ان كليهما فرض ولم يقولوا
هنا لنرا يودي الى قول المعتزلة وحكى القاضي قولا
ثالثا ان الذي يقع واجبا هو العتق فانه اعظم ثوابا
لانه انفع واشق على النفوس ورد عليه بانه قد لا
يكون كذلك وقد يجئ فيما سبق قول رابع انه لا يشاب
وبعاقب الا على احدها لانه الواجب لا يعينه ويجزئ
خامس انه يشاب ثواب الواجب على ادناها لانه لو
اقتصر عليه اجزائه وعلى الثاني ثواب التطوع وهذا
هو ظاهر نص الشافعي فيما نقله المتولي في كتاب
النذر فيما اذا التزم في اللجاج فقال وان كانت
الملتزم من جنس ما يجزئ في الكفارة فان اقتصر
على القدر المأموره في الكفارة اجزائه وان وفي
بما قال كانت الزيادة عليه تطوعا نص عليه اه

بهم



وقال ابو الحسن في المعتمد قال شيوخنا يستحق الذم «
والعقاب على ادونها عقابا لانه لو فعله لم يعاقب «
قال لكنه يستحق ذلك على الاخلال باجمعها لا بواحد
منها قالوا واذا فعلها استحق ثواب الواجب على اعظمها
لانه لو فعله وحده لكان واجبا ولا يستحق عليه
ذلك الثواب وقال صاحب المصادر اذا ترك الكل
استحق مقدارا واحدا من العقاب على ترك الكل بمعنى
انه ترك ثلوث واجبات عليه على التخيير ولا يصح
ان يقال يعاقب على ادناها لانه اذا ترك الكل «
بعضها اعلى وبعضها ادنى بخلاف ما اذ اجمع بين الكل
لان هناك يتضاعف الثواب فيستحق على كل واحد
ثوابا فيصح ان يقال يثاب على اعلاها وقال المازري
اذ افعل الجميع فاحتلت في الذي يتعلق به الوجوب
منها فقبل اعلاها وهو راي القاضي ابى بكر و اشار
عبد الجليل الى مناقشة في هذا فقال القاضي يقول
ان جمع بينهما في الترك ينطلق الاسم بادناها فيجب
عليه ان يقول اذ اجمع بينهما في الفعل يتعلق الوجوب
ايضا بادناها ومنهم قال الوجوب يتعلق بواحد لا
بجميعه انتهى وما ناقض فيه عبد الجليل مردود فقد
سبق في كلام ابن السمعاني توجيه الفرق بتدريج
الاول قال في المحصول انه يجب اجمع بين خصا ل
الكفارة ويشهد له استحباب اعادة الصلاة «
من صلى بل اولى لان الثاني هذا
كله اذا فعل الكل في وقت واحد فلو اتى بالكفارة

تراجع عبارة المحصول
لان النسخ التي رقت
عليها فيها هذا البياض

المخيرة

المخيرة على الترتيب فقال الباجي وغيره الاول هو
الواجب وقد يقال لا يقع الثاني عن الكفارة = 109
وقد يقال بالوقوع كمن صلى على الجنازة ثانيا وقد
يقال باحتمال ثالث انها ان اقترنت بمعنى يقتضي
الطلب وقتت عن الكفارة ثم هل تكون واجبة
يمكن تخريجه على الصلاة المعادة وفيها اربعة اوجه
واما الرابع وهو شروط التخيير وقد ذكره واله شروط
احدها ان يتعلق بما يصح الكتابه الثاني ان تناسل
الاشياء في الرتبة من جهة التخيير في الوجوب
والندب والاباحة وسواء كانت متضادة او
مختلفة فلا يجوز التخيير بين تبيح ومباح ولا بين
واجب ومندوب والا لقلب احدهما الاخر
ولا بين حرام وواجب فان التخيير بين التحريم «
وتقيضه يرفع التحريم والتخيير بين الواجب وتركه
يرفع الوجوب ولهذا اذا تعارض دليلان عند
المجتهد بهذه المثابة تاقطا وامتنع التخيير «
ولهذا ايضا رد و اعلى داود استدلاله على وجوب
النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء لان قوله او ما ملكت ايمانكم تخيير بين
النكاح وبين تلك اليمين والثاني لا يجب اجماعا
فلذلك ما خيريته وبينه وقد استشكل على
ذلك قضية تخييره صلى الله عليه وسلم «
ليلة الاسراء بين الخمر واللبن فاجيب بان
المراد تقوية الامر في تحريم ما يحرم وتحليل
ما يحل الى اجتهاده صلى الله عليه وسلم «

محل

وسداد نظره المعصوم فلما نظر فيهما اذاه اجتهاده
الى تحريم الخمر وتحليل اللبن فوافق الصواب قلت واصل
السؤال غير وارد لاذ لا نسلم ان التخيير وقع بين مباح
وحرام اذ تلك الخمر من الجنة لا يقال لو كان كذلك
لم يجتنبها لانا نقول لما شابهت الخمر المحرمة تجنبها
وذلك ابلغ في الروع وادق سلمنا الا ان الخمر كانت
ح مباحة لانها انما حرمت بالمدينة بلا خلاف والاسرار
كان بمكة فان قلت قول جبريل عليه الصلاة والسلام
له حين اختار اللبن اصبته يدل على ان اختياري
الخمر خطأ عصم منه صلى الله عليه وسلم قلت
يونس فيها بالتحريم المستقبل وهذا امران احدهما
ان الغزالي في المستصحب عند الكلام في تعارض
الادلة اشار الى احتمال بالتخيير وان لم يتساويا
في الرتبة لان الوجوب انما ينافى قض جواز الترك
مطلقا اما جوازه بشرط فلا بدليل ان الحج واجب
على التراخي واذا اخرجت مات قبل الاداء لم يعص
اذ اخرج العزم على الامتناع فظهر ان تركه
بشرط العزم لا ينافى قض الوجوب بل المسافر يخير
بين ان يصلي اربعا فرضا وبين ان يتركه ولحق
واجبتين ويجوز تركهما ولكن بشرط قصد الترخص
ثانها لا يرد على هذا الشرط التخيير بين خصال
الكفارة بانه يخير فيهما وليس اجمع بواجب
لان المراد انه ما من واحدة يمكن الاقدام
عليها الا وتقع واجبا قال القاضي وهذا مرادنا

بالتساوي

بالتساوي الثالث ان تكون متميزة للمكلف فلو
يجوز التخيير بين متساويين من جميع الوجوه لا
يتخصص احدهما عن الاخر بوصف كما لو خير بين
ان يصلي اربع ركعات وبين ان يصلي اربع ركعات
مع تساويهما في كل النفوت هذا مما لا يدرك في حكم
التكليف وان كان المماثلين المماثلون المتغايرين
كما ان المختلفين متغايران الرابع ان تكون معلومة
للمخاطب الخامس ان يكون وقتها واحدا بان يتأتى
الاتيان بكل واحد منهما في وقت واحد بدلا عن
اخبارها فلو ذكر للمخاطب فعلا ن مؤقتان بوقت
فلا يكون ذلك تخيرا فانه في وقت الا مكان
لا يمكن من الفعل الثاني لمتخيز وفي الثاني لا يمكن
من الاول فلا يتحقق وصف التخيير اصلا وانما
يتحقق ذلك في وصفين يجوز ثبوت احدهما
بدلا عن الثاني مع تعدد اوقات الوقت هكذا شرط
القاضي وبناء على اصله في وجوب العزم بدلا
عن الفعل ونازعه ابن القشيري وغيره في هذا
الشرط فانه لو قال خط هذا القبيص يوم السبت
او هذا القبا يوم الاحد كان تخيرا صحيحا وقد
ورد الشرع به في الصوم في السفر وقد يقع
التخيير بين الصدين نعم او اقعده او خلا في
كحصال الكفارة وجزاء الصيد ومثلين كصل غدا
ركعتين او بعد غدا وزعم المازري انه لا يرد
التكليف الا على القول بتكليف ما لا يطاق
وفيه نظر السادس ان لا يكون احدهما معلقا

X

لا يقع

يشترط وبهذا يرد على الرافعي وصاحب الحاوي
 الصغير حيث جعلوا غسل الرجلين أو المسح على
 الخف من الواجب المحيز فإنه لا يمتنع التحيز بينهما
 في حالة واحدة كالاعتق والأطعام مثلا بل مسح
 الخف لا يجوز إلا بشروط وإذا لبس بشرطه
 فلا يتصور مع دوام اللبس التحيز بل واجب المسح
 فان تزع فالفعل ولأن غسل الرجل لا يكون إلا
 عند فوات حوازي المسح على الخف إلا ان يقال
 ان الرجل تغسل وهي في الخف فمبنيه منع
 بعض الفقهاء المتأخرين التحيز بين الشيء وبعضه
 قال ابن الرفعة وهو ممنوع بدليل ان المسافر
 محيز بين اتمام الصلاة وقصرها ومن لا جمعة
 عليه محيز بين صلاة الجمعة ركعتين وبين
 صلاة الظهر اربعاً وهو محيز بين الشيء وبعضه
 فرغ اذا حذر العبد بين الاشياء فما علم الله وقوه
 منه فهو مراده منه فالارادة مع العلم في قرن
 قاله ابن القثيرى بناء على ان اصلنا في انه لا يقع
 شيء الا بارادة الله واما المعترلة فعندهم
 اذا حذر بين الاشياء وكل واحد منها مراد لله
 تعالى فلو اتى بالجميع اثبت على الجميع وما كان
 حسنا كان مراد الله تعالى وان حذر بين
 شيئين يحرم الجمع بينهما كالترديد بين الكفا
 ونصب الائمة فواحد مراد والجمع تكروه
 مسائل احداها اذا عين المكلف
 خصلة من الخصال هل تتعين بالتعيين ينبغي
 ان

ان يبيح فيه خلاف من الخلاف السابق فيما اذا
 اوصى بالعتق في الكفارة المحيرة هل يعتبر
 من راس المال او من الثلث ثم رأيت في تعليق
 القاضي الحسين في باب الذر انه لا يتعين خصلة
 بالذر لما فيه من تغيير ايجاب الله تعالى المسئلة
 الثانية لو شرع في خصلة هل تتعين بالشروع حتى
 لو تركها ثم اراد فعل غيرها لا يجزئه باعتباره
 العارض او لا تتعين استصحابا للثابت لم ار فيها
 ايضا تصريحاً منه بسبب اذا اوجب الشارع
 واحداً من امور متعددة متساوية وامكن التمييز
 هل الواجب واحد منها بهم او الواجب من كل
 واحد جزء لم ار للواصلين فيها كلاماً ويجوز
 من كلام اصحابنا في الفروع فيها وجهان فان
 الواجب شاة في اربعين شاة واختلفوا هل
 الواجب مثل جزء من كل حيوان او حيوان
 بهم فيه وجهان وفرعوا عليه ما اذا باع الجميع
 فان قلنا بالاول خرج على تفرق الصفقة
 او بالثاني فقال الصيد لا يبتذل في الجميع
 قطعاً لان الواجب عن مستعين قال ابن الرفعة
 والوجه ان يقال ان كان النصاب مختلفاً كما
 اذا اشتمل على كيار وصغار فالحكم كما قال
 وان كان غير مختلف للتساوي في الانسان
 وتقارب الصفات فيكون في صحة البيع
 فيما عدا قدر الزكاة وجهان فان الماوردي
 قد ذكر هذا التفصيل بعينه في نظيره

١١١

١١١

على
 الخف

وهو ما اذا قال بعثك هذه الثاة ومن تطاير
المسئلة مالو باعه صاعا من صبرة معلومة
الصبيان فانه يصح وهل ينزل على الابهام فيكون
البيع واحدا لا بعينه حتى يبقى البيع ما بقى
صاع او على الاشاعة وهو الجزء الذي ذلك
الصاع نسبة الى جملة الصبرة فيكون البيع
على هذا عشر الصبرة حتى لو تلف بعضها تلف
سنة بقدره والاصح الثاني وبه يظهر الترجيح
في مسئلة الزكاة فائدة قال القاضي والامام
في التلخيص معظم العبادات في الشرع على التخيير
وما من عبادة الا ويدخلها التخيير الا ماشاء ونذر
الا ترى انه يتوضا باى ماء شاء ويصلى في اى
مكان شاء مع اى لباس شاء ومن لزمه عتق
فهو مخير من اى الرقاب المجزئة ومن لزمته الصدقة
فهو مخير بين اعيان الدلاهم تنبيه ما وقع فيه
التخيير قد يجوز الجمع بينهما عتقا وشرعا كخضال
الكفارة وقد يمنع عتقا وشرعا كالتاجيل والتعجيل
مبنى وقد يمكن عتقا لاشرا كالترزيج من الخاطفين
والقسم الرابع عقيم وقسم الصير في الواجب
المخير الى ما يرجع الى شهوة المكلف ككارة اليهن
ان شاء اعنتق وان شاء اطعم ولا يجب عليه مراعاة
الاصح ولا للمساكين والى ما يجب فيه احتسار
الاصح والنظر للمسلمين كتحخير الامام في الكافر
الاسير بين القتل والمن والغدا والرق وكاخذ
الصدقة اذا اجتمع بنات لبون واربع حقا
في

عمل نغمة ولا زائدة
بدليل نظيره الذي
بعده هو

في فرضه فعليه ان ياخذ الاصلح للمساكين اذا كانت
ذلك الوسط من ماله متممة وجوب الاشياء
على المكلف قد يكون على التخيير وقد يكون على
الترتيب اما الاول فقد يكون اجمع بينهما حراما
كالترزيج من الكفوين وقد يكون مباحا كستر العور
بثوب بعد ثوب وقد يكون له بالخصال المغار
كذا قاله في المحصول وفي الاول نظر لانه من باب
القدر المشترك لامن المخير نعم نظيره لو قال اعنتق
احد هذين العبدين وكذا تمثله الثاني بستر
العورة لانه من القدر المشترك وينبغي ان يتفقد
بثوب زائد على الثياب المسومة وايضا فالمباح
ليس الثاني شر الزائد ليس سائر للعورة وحكمه
بالندب على الثالث يحتاج الى دليل ولم ار من صرح
به وقد يستدل بالاحتياط له وبالقياس على مقدار
الرقاب فمن عليه عتق رقة ويستدل لهذا بان
عائشة رضت الله عنها حين كلمت ابن الزبير وكانت
تذرت ترك كلامه اعتقت رقبا كثيرة ولعل
مراد الامام ان اجمع قبل فعله غير مطلوب بل اذا
فعله بعد فعل غيره يقع مستحبا بناء على ثواب
الندب كالنافلة المطلقة ويشهد له تمثيلهم للمخير
المباح بستر العورة بثوب بعد اخر واحسن من
هذا ان يمثل له بالجمع بين الماء والحجر في الاستنجا
واما الثاني فقد يكون اجمع حراما كالمضطر الوليد
مذكاة ومسنة كذا امثله في المحصول وفيه نظر
لان الحرام انما هو اكل الميتة اذ لا تدخل المذكاة

رة



في الحرمة وتحريم الجمع انما يكون لعلة دائرة بين المزددين
وقد يكون مباحا ومثله في المحصول بالوضوء والتيمم
وغلط لان التيمم يختص بحاله الجزر وصوره بعضهم بما
اذا خاف من استعمال الماء المرص ولم ينته خوفا الى
القطع او الظن بالضرر المانع من جواز استعمال الماء
فانه مباح له التيمم لاجل الخوف ولا يمتنع الوضوء لعدم
تحقق الضرر فاذا توضأ بعد التيمم جاز ثم خدش فيه
بانه اذا توضأ بطل التيمم لانه طهارة ضرورة ولا
ضرورة هنا قلت وفيه نظر فانه لا يمتنع اجتماع
ذلك اذا المبيع قائم ويمكن تصويره بصور احدها
اذا وجد الماء يباع باكثر من ثمن المثل فانه يباح
له التيمم ولو تيمم ثم قبل الدخول في الصلاة اراد
ان يتبرع ببيع بشرائه الماء والوضوء به حاز الثانية
لو كان معه ماء يحتاج اليه لعطش ولو توضأ به
لاحتاج الى شرائه باكثر من ثمن مثله فانه يتغير
بين ان يستعمل ما معه في الوضوء ويشترى الماء
للشرب وبين ان يتيمم اولا ثم يتوضأ به وانما قلنا
بصححة التيمم في هذه الحالة ولم نوجب عليه
استعمال ما معه وشراء الماء للشرب لان الماء اذا ارتفع
سعره ينزل منزلة العدم وحاجته الى الشرب مقدمة
على الوضوء بالماء الذي معه فان قيل اذا توضأ بطل
التيمم اذ لا يصح التيمم مع وجود الماء قلنا لانهم يطلوه
بل التيمم المتقدم لا يبطله الوضوء بعده لانه ادخال
عبادة على اخرى وهما لا يتنافيان واما قولهم

لانه

التيمم

التيمم لا يصح مع وجود الماء فالمراد به الماء الذي يجب
استعماله اما ما يجوز استعماله معه كعذبة الصور
التي صورناها فلا ويتصور اجتماعها ايضا مع
تاخر التيمم في صور احدها اذا وجد ما للوضوء شو
لم يوجد ما يغتسل به للجمعة فانه يتيمم عن الغسل
ومثله مرية الاحرام والمراد بالاباحة جواز الفعل
الثانية لو توضأ وصلى واراد التجديد فلم يجد ما
فانه يتيمم عوضا عن تجديد الوضوء كما يتيمم للغسل
عن الجمعة هذا هو الذي يقتضيه الفقه الثالث
ما ذكره ابن شريح في كتاب الودائع في الماء المختلف
في طهوريته كالماء المستعمل والنبية الذي يجوز
ابو حنيفة الطهارة به انه يتوضأ به ثم يتيمم خروجا
من الخلاف الرابعة الزايل للنجاسة اذا وجد ما لا
يكفيه للغسل ويكفيه للوضوء وتوضأ به وتيمم
وكذلك مرية الاحرام كل التيمم ههنا عن الغسل وهذا
صورة اجمع بينهما في الدوام ولم يذكر صورة ما يجب
فيه اجمع بين التيمم والوضوء وذلك اذا كان
بعضوه جراحة فانه يتوضأ ويتيمم عن الجرح
واعلم ان الامام سكت في هذا القسم عن المكروه
الاجمع والواجب اجمع فاما وجوب اجمع مع الترتيب
فلا يمكن واما المكروه اجمع بينهما في المرئ
فكلم الجلالة والمذكي للمضطر فاشدة الغرق
بين قول المعترضين الواجب احد الامرين وبين قولهم
الواجب هذا والاخر بدل عن هذا فكما في الغسل العمد



هل الواجب القود والدية بدل عنه او احدهما ان
 الثاني فيه ترتيب كالماء والتراب فالاول لا ترتيب
 فيه فائدة ثالثة حكى عن ابن اسحاق المروزي
 انه قال اذا امر الله باشيء وعطف بعضها على بعض
 نظرت فان بدا بالاعلظ ثم ذكر بعده الاخف
 كان دليلا على الترتيب بدليل كفارة الظهار وان
 بدا بالاخف كان دليلا على التخيير بدليل كفارة اليمين
 حكاه بعض شراح اللمع وقد يورد عليه كفارة قتل
 الصيد فانها مبدوءة بالاعلظ وهو ايجاب مثل
 الصيد مع انها للتخيير نعم حكى ابو ثور عن الشافعي
 انها على الترتيب لان كفارة النفوس لا تخيير فيها
 ككفارة قتل الادمي وقال ابو منصور الماتريدي
 في تفسيره كلمة او متى ذكرت بين الاجوبة المختلفة
 الاسباب فهي للترتيب كاية المحاربة والافل للتخيير
 ككفارة اليمين وروى الشافعي في الام عن عمرو
 ابن دينار كل شئ في القرآن فيه او فهو على التخيير
 قال ابن جريج الا قوله تعالى انما جزاء الذين يجادون
 الله ورسوله فليس بمخير فيها قال الشافعي رحمه
 الله تعالى وبها قال ابن جريج اقول اي انها ليست
 للتخيير بل لبيان انواع العقوبة المختلفة يجب
 اختلاف احكامها ومثله قوله صلى الله عليه وسلم
 في صدقة الفطر صاعا من تمر او صاعا من شعير
 فان اصح قول الشافعي انه لا يتخير في ذلك بناء
 على ان او فيه للتبويب لا للتخيير اي صاعا من

تمر

114 تمر ان كان غالب قوت بلده او من شعيرة ان كان
 غالب قوت بلده تشبيهه استشكل العمدي
 في شرح المستصفي تمثيل الامة للواجب المخبر بآية
 الكفارة من جهة ان المخويين بضوا على ان او
 تكون في الخبر للشك وفي الامر والنهي للتخيير
 اول الاباحة وفرقوا بينهما فقالوا اذا فعل المأمور
 الفعلين في التخيير كان عاصيا واذا فعلهما او
 احدهما في الاباحة كان مطيعا قال فالشائع
 في اللغة ان تسمى الكفارة واجبا مباحة انواعه
 لا واجب مخير في انواعه وهذا السؤال اوردته
 صاحب البسيط عن المخويين واجاب عنه بان
 انما يمنع الجمع بينهما في المحذور لان احدهما
 ينصرف اليه الامر والاخر يبقى محظورا لا يجوز
 له فعله ولا يمنع في حضانة الكفارة لانها
 بما عدا الواجب تبرعا ولا يمنع من التبرع والاحسن
 في الجواب ان الممنوع منه في الجمع الاتيان بكل
 واحد على انه الواجب اما لو اتى بالجميع لا على هذا
 المعنى فهو جائز قطعاً وان الاتيان بالمأمور به
 انما يكون في واحد منها وجواز غيرها انما
 هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن مباحا
 لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك فائدة
 قال الشيخ عز الدين في القواعد الابدال انما تقوم
 مقام المبدلات في وجوب الاتيان بها الا عند
 تعدد مبدلاتها في براءة الذمة بالاتيان بها
 والظاهر انها ليست في الاجر سواد وان الاجر



بحسب المصالح وليس الصوم في الكفارة كالاعتاق ،
 ولا الاطعام كالصيام كما انه ليس اليتيم كالوضوء
 اذ لو تآوت الابدال والمبدلات لما شرط في
 الانتقال الى الابدال فقد المبدلات هو وهو
 حسن ويرد عليه امور احدها منها الجمعة
 بدل من الظهر على راي من ائمتنا ان حكمها على
 عكس ما ذكر من اشتراط تغذ والمبدل فانه
 هناك اعني الجمعة لا يعدل الى البدل الا عند
 تغذ والمبدل فمن لازمه ان يكون البدل ههنا
 افضل من المبدل فانه انما يعدل من شئ الى
 آخر للافضلية غالبا والاولى ان يجعل كلام
 الشيخ على ما اذا كان سبب البدل والمبدل
 متحد الخصال الكفارة المرتبة او على الغالب
 او على ما اذا كان البدل اخص من المبدل كاليتيم
 مع الوضوء ثم المسح على الخف قبل انه بدل
 من غسل الرجل وقال الرافعي الواجب على المكلف
 في الوضوء احدا الامر من اما الغسل او المسح ،
 عليهما والحق خلافه كما سبق في شروط
 التخيير ^{مسئلة} الفعل اما ان يزيد على وقته
 فان كان الغرض منه ايقاع الفعل جميعه في
 الزمن الذي لا يسعه فهو تكليف بما لا
 يطاق يجوز من يجوزه وممنعه من يمنعه
 وان كان الغرض ان يبتدى في ذلك الوقت
 ويتم بعد ها وان يترتب في ذمته ويفعله
 كله كلفه فهو جائز وواقع كما يجاب الظهر
 على

110 على من زال عنده آخر الوقت فادرك قد ركعه
 من اخره وكذا تكبيرة على الاظهر بشرط المسألة
 قدرا مكان الطهارة والصلوة واما ان يساوي
 ويسمى بالمعيار كالصوم المعلق بما بين طلوع
 الفجر الى غروب الشمس وكوقت المغرب على
 القول بجدي وكما لو استاجر يومه للعمل فيه
 وهذا النزاع فيه وقسم الحنفية التساوي
 الى ما يكون الوقت سببا لوجوبه كصوم رمضان
 والى ما لا يكون كذلك كقتضائه وانبتوا من
 الاقسام ما لا يعلم زيادته ولا مساواته وهو
 الواجب المشكل كالحج واما ناقص عنه كالصلوة
 ويسمى الواجب الموسع وقد اختلف فيه فمنهم
 من انكوه ومنهم من اعترف به وهم الجمهور
 والاشكال فيه وفي الواجب المخير سواء اذ
 لاجله انكره من انكره ههنا وهو ان الو
 يلزمه المنع من الترك وكل جزء من اجزاء
 الوقت بعينه يجوز اخلاؤه عن الفعل
 وكذلك كل فرد من افراد الواجب المخير يجوز
 تركه وذلك ينافي الوجوب وحل الاشكال
 فيهما ان يقال كل فرد من هذه الافراد
 اعني من افراد الوقت وافراد الواجب المخير
 له جهة عموم وهو كونه احد هذه الاشياء
 وجهة خصوص وهو ما به يتميز عن غيره
 ومتعلق الوجوب جهة العموم وتلك ل
 يجوز تركها بوجه فانه انما يترك في الموس



باخلاق جميع اجزاء الوقت عن العبادة وفي الخبر
 ترك كل فرد من الافراد وذلك ممتنع فلم يوجه
 المتأني للوجوب فهو جازي ترك فيها جعلناه
 متعلق الوجوب اما جهة الخصوص فليت
 بواجبة لجواز تركها الى غيرها وان دفع الاشكال
 في المسئلتين جميعا قال الكيا الطبري ولاجل
 هذا الاشكال اضطررنا المحصلون في الجواب
 عنه فقيل انما يعصى بتفويته ولا تفويت الا
 بالموت والزمان ظر في للوجوب والواجب لا
 ينسب الى زمان كما اذا لم يكن مقيدا وقيل يجوز
 تاخيره الى بدل وهو العزم على فعله في الثاني
 فقيل لهم العزم نتيجة الاعتقاد وضرورة لا
 بمقتضى اللفظ وقيل يجوز تاخيره الى بدلت
 وهو العزم على فعله في الثاني بشرط سلامة
 العاقبة ولا يتجمل ذلك مع التمكن اه اذ عرفت
 هذا فقال الجمهور ان الموسع موجود والوقت
 جميعه ظر في للوجوب على معنى في اي جزاء
 منه او فعه تادي الواجب وجوز والتاخير
 عن اول الوقت الى ان يضيق او يغلب على
 ظن فوانه بعده قال الاستاذ ابو منصور
 هذا قول اصحابنا وذهب اليه من اهل الرأي
 محمد ابي شجاع البلخي اه ونقله ابن برهان
 في الاوسط عن ابي يزيد منهم ايضا ونقله
 صاحب المعتمد عن ابي شجاع وابي علي وابي

باستقاط لفظ
 كما هـ

هاشم

117 هاشم الجبائيان واصحابنا ووجه هذا القول
 انه لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العمد
 لان ذلك من وضع الشارع وانما للعبه الارتفاق
 فيه كما في خصال الكفارة الواجب احدها
 ولا يتعين منها شئ بتعيين المكلف نضاولا
 فصد ابا بن ينيه بل يختار ايها شاء فيفعله
 فيصير هو الواجب وهو لا المعتزتون بالواجب
 الموسع اختلفوا في جواز تركه اول الوقت بلا
 بدل مع اتفانهم على انه يقتضى ايقاع الفعل
 في اي جزاء كان فقال جمهور الفقهاء لا يشترط
 البدل ولا يعصى حتى يتخلوا الوقت كله عنه
 وجمهور المتكلمين على انه لا يجوز تركه
 الا ببدل وهو العزم على الفعل في ثاني الحال
 واذا تضيق الوقت تعين الفعل حتى يتم بذلك
 الواجب عن فعل الفعل فلو مات في اثنا الوقت
 مع العزم لم يعصى وهذا ما حصار اليه الاستاذ
 ابو بكر بن فورك والقاضي ابو بكر ونقله عن
 المحققين ونقله صاحب الواضع عن ابي علي
 وابي هاشم وعبد الجبار المعتزليين وحكا
 صاحب المصادر عن الشريف المرتضى وانكره
 الباقر بن كافي الحسين البصري واختاره
 الامدي والبصري فقالوا لا حاجة الى العزم
 بل يجوز التاخير به ونه وهما وجهان لاصحابنا
 حكاهما القاضي الطبري والمأوردى
 وغيرها والصحيح منهما كما قاله النووي

وجوب العزم ولهذا اوجبوه على المسافر في جمع
التأخير ونظير هذا المديون لا يجب عليه
الأداء ما لم يطالب ويجب عليه العزم على أدائه
عند المطالبة ومن أنكر العزم على القاضي
امام الحرمين لتخليه امرين نسبهما اليه احدهما
انه ظن انه اخذ العزم من الصيغة ولا ظهور
له منها فاذا كان يتوقف فيها لم يظهر قاطع فيه
على احد المحتملين فكيف لا يتوقف فيها لم يظهر
له فيه احتمال وثا بينهما انه ظن انه جعل العزم
بدلا من نفس الفعل حتى اذا وجب العزم
سقط وجوب نفس الفعل وليس كذلك فانما
اخذ القاضي العزم من دليل العقل الذي هو
اقوى من دليل الصيغة من جهة ان ما لا
يتوصل الي الواجب الا به فهو واجب والعزم
عنده بدل من تقديم الفعل الواجب فاذا عزم
فقد سقط وجوب التقديم لا بدل من نفس
الفعل وكذا الكره الامام ابو نصر بن العثيري
قال ولعله يقول حكم العزم الاول ينسحب على
جميع الاوقات فلا يجب تذكره في كل حال
كالنية في الصلاة قال وعنده ان دليل العزم
لا يتلقى من اللفظ بل من دليل آخر وهو
خروج عظيم وادنى ما فيه التزام امر لم يشعر
به اللفظ قال ومن عجيب الامر توقف
القاضي في صفة افعال اذا وردت على التردد
شذ التزام اثبات العزم الذي ليس في اللفظ

اشعار

اشعار به شران وجب في كل وقت الفعل او العزم
فقد اخرج العقل عن كونه واجبا على المتعين
قال وقد اجمع المسلمون على انه لا يجب على الخاطب
الاعتناء بالعزم في كل وقت الا شرأ لامتناع
فيه واطلب الكيا الهراسي في تزييف القول
بالعزم وقال يجب طرحه وقال القاضي ابو الطيب
لم يذكره اصحابنا المتقدمون ولا يحفظ عن
الشافعي واختار الغزالي طريقة وسطى وهي
الفرق بين الغافل عن الفعل والترك فلا يجب
عليه العزم وبين من خطر به الفاعل والترك
فهذا وان لم يعزم على الفعل عزم على الترك
ضرورة فيجب عليه العزم على الفعل واستحسنه
العراقي في قواعده وهو في الحقيقة راجع
لذهب القاضي اذ ليس لنا قابل بوجوب
العزم مع الغفلة لانه محال وقال المازري
لمالك القاضي وابن فورك يريان ان من مات
في اثناء الوقت قبل الفعل لا ياثم الزموا اجمع
بين اباحة الشيء والتأثير منه لا نا يجوز
له التأخير فكيف نؤثمه اعتذر عن هذا
الالزام بان اثبتوا العزم على ايقاع الفعل
بدلا من تقديم ايقاعه وراوا ان التأخير لم
يسقط وجوبه الا باثبات عوض منه وهو
العزم فاشبه تخيرات الحائث بين الاطعام
والكسوة فان الاطعام وان لم تؤثمه في
تركه اذا لم يفعلوه وعوض عنه الكسوة

الاشعار
الاشعار



لم يخرج عن حقيقة الوجوب البتة وإنما سقط إلى بدله
وانكر امام اكرم من اثبات العزم هنا ولم يره انفصالا
عن الالزام قال المازري وكان داريني وبين الشيخ اب
الحسن المنيني في هذا مقالة فانه انكر ايجاب العزم
واستبعده كما استبعده الامام فلم يكن الا قليلا حتى
قرأ القاري في البخاري حديث اذا التقى المسلمان به
يسفيرا الحديث وفيه تعليل النبي صلى الله عليه
وسلم يكون المقتول في النار لكونه حريصا على قتل
صاحبه فقلت هذا يدل للقاضي فلم يجب بغير الاستبصار
وذكر الامام عن القاضي انه يقول بالعزم وتردد المكلف
بين العزم والفعل كل وقت الى اخره من الامكان ثم
قال ولا يظن بهذا الرجل العظيم يعني القاضي انه يوجب
العزم تكريرا وانما يراه يجب مرة واحدة ويجب
حالة هذه الازمنة كالنية المنسية حكما من
اول العبادة على اثباتها وهذا اخذ في ما حكى عنه
اولا اهل والقائلون بالعزم اختلفوا فقيل هو بدل
من نفس الفعل الذي هو الصلاة وعجزها وهو
قول الجبائي واقتصر عليه الشيخ في المبع لانه لا يجوز
تدركه وقيل انما يجب لتمييز الواجب عن غيره
واختاره القاضي ابو الطيب لان العزم لو كان بدلا
لسقط به الوجوب وقيل هو بدل من فعلها اول
الوقت لانه لا من فعلها لانه لو كان بدلا منها لسقطت
قالوا ومعنى قولنا انه بدل من فعلها في اول الوقت
الاول انه بدل من فعل لو وقع لبرئت ذمته وهو
غير الفعل الذي يقع من بعد حكاه القاضي عبد
الوهاب في المختص في الكلام على ان الامر
المطلق

الواجب

المطلق هل يقتضى الفور او التراخي وقال ابو الحسين في
المعتمد المشهور للبدل اختلفوا هل هو من كل الله
سجانه او من فعلنا فقال ابو علي وابوهاشم ان بدل
الصلاة اول الوقت ووسطه اول هو العزم على اذائها
في المستقبل وقال بعض اصحابنا ان لها في اول الوقت
ووسطه بدلا هو العزم على اذائها في المستقبل وقال
بعض اصحابنا ان لها في اول الوقت ووسطه بدلا
يفعل الله سجانه يقوم مقام الصلاة وهو ضعيف
لانه يلزم ان لا يحسن لتكليف الصلاة من يعلم
الله انه يحترم في الوقت لانه يقوم فذل الله سجانه
مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت
فلو كلفه الصلاة لكان انما كلفه بمجرد الثواب
فقط واعلم ان اصحابنا اختلفوا في الامر المطلق على
وجوب العزم عند ورود الامر وكان الفرق ان
المقيد بوقت موسع لما كان اخر وقته معلوما
بان ذلك مع اعتقاد وجوبه بينا في العزم على المنقل
بخلاف الامر المطلق فان العزم ينوب من ان يعجل
الفعل وتعيين الوقت ذكره بعض شراح المبع اما
المنكرون الموسع فاختلفوا على خمسة مذاهب احدها
ان الوجوب يختص باول الوقت فان اخره فقط
غير انه لا ياتم وحكاه ابو الحسين عن المعتمد عن
بعض الناس وحكاه صاحب المصادر عن بعض
الشافعية وكذا الامام في المعالم والبيضاوي
في المنهاج فلم ينفرد اذن بنقله كما زعم بعضهم
حتى قال السبكي سالت ابن الرفعة وهو واحد

في صح



الشافعية في زمانه فقال تنبعت هذا في كتب المذاهب
 فلم أجده وقال ابن التمام في هذا لا يعرف في مذهب
 الشافعي ولعل من عزاه اليهم التمس عليه بوجه الاصطلاح
 وهو ان الذي يفعل فيها زاد على صلاة جبريل في الصبح
 والعصر يكون قضاء انتهى وهو فاسد لان الوقت
 عنده موسع ومنهم من اخذوه من نصيب وقت المغرب
 على القول الجديد وهو فاسد لان هذا تضيق ومنهم
 من اخذوه من قولهم تجب الصلاة باول الوقت فظن
 ان الوقت متعلق بالصلاة وانما ارادوا انه يتعلق
 بتجب وقوع الالتباس في الجار والمجرور وقيل بل اخذوه
 من قول الشافعي رضوان الله احب اليها من عنده
 وقيل بل من قول الشافعي في الام في الخامس في كتاب
 الحج نقل عن بعض اهل الكلام وبعض من يفتي ان
 تاخير الصلاة عن اول وقتها يصيرها قضاء وتأخير
 الحج وما اشبهه وهذا الاخذ فاسد لان قائله لا
 يقول ان الوقت يخرج ويصير قضاء بعد اوله كما نقل
 الامام بل انه يعنى بالتأخير ولا يلزم من العصيان
 خروج الوقت وظاهر كلامه ان هذا القائل يقول
 بالتأخير اذا اخره عن اول الوقت والقاضي ابو بكر
 نقل اجماع الامة على ان المكلف لا ياتم بتأخيرها
 عن اول الوقت ولذا لا عبر بعضهم عن هذا القول انه
 في اخر الوقت قضاء بسد مسد الاداء وما نقله
 الشافعي اثبت لكن قال القاضي في التعريب وابن
 القشيري في اصوله ذهب بعض الفقهاء الى ان
 الصلاة تجب باول الوقت وان اخرت كانت قضاء

قال

قال وهذا القائل يجوز التأخير قال وقد نقل عن
 مالك بن انس قريب من ذلك في الحج وحجلة العبادات
 المتعلقة بالعمر وراى مثل ذلك في الصلاة هو قال
 ابن القشيري هكذا احكام القاضي عنه والثاني ان
 الوجوب يختص باخر الوقت واوله سبب للجواز وهو
 ما مال اليه امام الحرمين في البرهان ونقله الاستاذ
 ابو منصور عن اهل الراى ونقله ابن برهان في
 الاوسط عن بعضهم وهكذا قاله صاحب الكبريت
 الاحمر ونقله في المعتمد عن اكثر المعتزلة ونقله
 ابن السمعاني عن الكرخي والرازي واكثر اصحابهم
 من العراقيين وظاهر كلام ابي بكر الرازي ان عليه
 اكثر الحنفية فانه حكى القول بالتوسعة عن محمد
 ابن شجاع ثم قال وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب
 متعلق باخره وان اول الوقت لم يجب عليه شيء
 ثم قال والذي حصلنا عن شيخنا ابي الحسن الكرخي
 ان الوقت جميعه وقت الاداء والوجوب يتعين فيه
 باحد وقتين لانه اما ان يؤخره الى اخر الوقت قالوا
 يتعين بالوقت المفعول فيه للصلاة وقال شمس
 الائمة السرخسي في اصوله نقل عن ابي شجاع
 ان الصلاة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا
 وهو الصحيح واكثر مشايخنا العراقيين يتكروون
 هذا ويقولون الوجوب لا يثبت في اول الوقت
 وانما يتعلق باخره بدليل ما لوحضت في اخر
 الوقت لا يلزمها قضاء الصلاة اذا طهرت هو
 ونص الديوسي في تقويم الادلة على القول

جواب

بالرجوب الموسع وابطل القول بتعلقه باخره وقال
 شارح الهداية القول بان الصلاة تجب اخر الوقت
 وفي اوله نافله قول ضعيف نقل عن بعض اصحابنا
 وليس مستقولا عن ابن حنيفة والصحيح عندنا ان الصلاة
 تجب باول الوقت وجوباً موسعاً والحاصل عند
 الحنفية كذهابنا وان هذا القول يروى عن بعض
 اصحابهم شد القايلون به فيما لو فعله اول الوقت
 على ثلثة مذاهب فتقبل تقع واجبة بكل حال
 ففعل هذا تجب الصلاة اما بفعلها او بمجيء آخر الوقت
 وقيل تقع نافله بكل حال الا انها تمنع من وجوب
 الصلاة عليه في اخر الوقت كالزكاة المجدلة عندنا
 وقيل يراعى فان لمحق اخره وهو بصفة التكليف
 كان فرضاً والا فلا وحكى الثلثة الشيخ ابو حامد
 الاسفرايني والاحيرين ابوبكر الرازي منهم وقال
 القاضي عن الثالث انه الذي عدل عليه الدهما
 من اصحاب ابن حنيفة والثالث ان الوجوب يتعلق
 باخر الوقت اذا بقي منه قدر تكبيرة والرابع كذلك
 واخره اذا بقي قدر صلاة فان عمل ففعل يسقط
 به الفرض وذهب اليه بعض الحنفية والخامس
 انه ان كان مكلفاً اخر الوقت تبيها انه وقع
 واجبا والا ففعل نقله عن الكرخي وعنده الصلاة
 في اول الوقت لا توصف بالنقل ولا الفرض وهو
 نظير وجهه عندنا في المعادة انه لا يتوى بها فرضاً
 ولا نقلاً والسادس انه ان كان مكلفاً اخر الوقت
 كان

كان ما فعله مسقطاً للفرض تجبوا نقله ابو
 الحسين عن ابي عبدالله البصري والسابع انه
 اذا اختار وقتاً تعين الى ان يتضيق فيتعين
 بالتصديق وهو مذهب ابى بكر الرازي
 ومنهم من عبر عنه ان يكون الوجوب «
 مختصاً بالجزء الذي يتصل الاداء به والاء
 فاخر الوقت الذي يسع الفعل ولا يفضل عنه
 حكاه ابوبكر الجصاص عن الكرخي «
 وادعى الصفي الهندي انه المشهور عند
 الحنفية وهو لان سبب الوجوب عندهم
 كل جزء من الوقت على البدل ان اتصل به
 الاداء والا فاحره اذ يستحيل ان يكون جميع
 الوقت سبباً والالزم الوجوب بعده وقال
 وانما عدت هذه الفرقة من المنكرين
 للواجب الموسع مع قولهم ان الصلاة ترهما
 اديت في الوقت كانت واجبة واداء لا يتم
 لم يجوزوا ان يكون الوقت فأضاه عن الفعل
 بخلاف القايلين به فانهم يجوزون ذلك
 والثامن ان الوجوب متعلق بجزء من الوقت
 غير معين كما تعلق في الكفارات بواحد
 غير معين وتادى الوجوب فيها بالغير
 حكاه المجد بن تيمية عن بعض المتكلمين
 قال وهو اصح عندي واشبه باصولنا
 في الكفارات فيجب ان يجعل مراد اصحابنا
 عليه والتاسع وحكاه الرويانى في البحر

عن بعض اصحابنا ان كل جزء من الوقت له حظ في
الوجوب ولا نقول وجب باول الوقت حتى لو
ادرك جميع الوقت نقول وجب بجميع الوقت
وهذا كالتيام يجب بقدر الحاجة فلو اطلال
القيام بقراءة السورة فالكل واجب قال
وهذا خلاف المذهب تمامت الاولى حيث
قلنا بالواجب الموسع فهل يستقر الوجوب
فيه بمجرد دخول الوقت او لا يستقر الا بان كان
الاداء فيه مذهبنا الاول هو اصح الروايتين
عندنا بله والثاني قول اصحابنا كما قاله
الرويان في البحر وحكي نحوه عن ابي حنيفة
وقال الشيخ ابو حامد الاسفرايني مذهبنا انها
تجب باول الوقت ويستقر وجوبها بامكان الاداء
ويجوز تأخيرها الى آخر الوقت وكذا قال الدارمي
في الاستذكار تجب عندنا باول الوقت ويستقر
وجوبها بقدر فعلها وكذا قال غيره من الاصحاب
وحكوا معه وجهين احدهما انه يستقر الوجوب
قبل امكان الاداء كما قال اول الوقت باخيه
وهو قول ابي يحيى البلخي من اصحابنا وخطاه
بامكان القضاء في آخر الوقت دون اوله
والثاني لا يستقر حتى يدرك مع الوقت ادا جز
وهو قول ابي سريج قالوا لا لو استقر فرضها
في اول الوقت بامكان الاداء لم يجز ان يقصرها
اذا سافر في آخر وقتها لا استقرار فرضها قبلها
جاز له القصر دل على انه انما استقر باخر الوقت
قال الاصحاب

قال الاصحاب وليس جواز القصر اخر الوقت
دليلا على ان الفرض لم يستقر لان القصر من
صفات الاداء قالوا وهذا من ابن سريج رجوع
الى مذهب ابي حنيفة في وجوبها بها باخيه
الوقت الثانية حكى بعضهم ان الخلاف في
هذه المسئلة لفظي لان القائلين باخر الوقت
يجوزون فعله اوله وانما الخلاف في تسميته
واجبا وقال القاضي ابو الطيب تظهر فائدة
الخلاف في حكيم مقصود من احدهما لا يجوز
تأخيره عن اول الوقت الى آخره الا بشرط
العزم على الصحيح والثاني ان الفعل اذا كان
مما يجب فضاؤه فاذا مضى من اول حاله الا مكان
مقدار زمن الامكان ثم زال التكليف
يجنون او حيض او غيره حتى فات وقته وجب
فضاؤه على قولنا ولا يجب فضاؤه على قولهم
الثالثة اذا اثبتنا الواجب الموسع فقد يكون
محدودا بغاية معلومة كالصلاة وقد يكون
وقته الغمر كالجمعة وقضاء الغائت من الصلاة
بعذر فانه على التراخي على الصحيح وسموه الكيفية
المشكك لانه اخذ شيئا من الصلاة باعتبار
انه لا يستغرق الوقت ومن الصوم باعتبار
ان السنة الواحدة لا يقع فيها الا جمعة واحدة
والحق ان الحج لا يسمى موسعا بالحقيقة لانه
ليس وقت منصوص عليه والتوسيع والتصيق
انما يكون في الوقت ولكن جريا في هذا

التقسيم على عبارة الجمهور اما الاول فيتضح بطريقتين
احدهما بالانتها، الى اخر الوقت بحيث لا يفضل زمان
عنه وثانيهما بغلبة الظن لعدم البقاء الى اخر
الوقت فانه مما غلب ذلك على ضنه يجب عليه
العقل قبله فالحاصل انه يعصى فيه بشئين احدهما
بمخروج وقته والثاني بتأخيره عن وقت يظن
فوته بعده كالموسع بالعمرو ونعل ابن الحجاج في
مختصره الاتفاق على عصيانه في هذه الحالة
سواء بقي بعد ام لا ولو مات في انشاء الوقت لم
يعص على الاصح وقيل يعصى قال في المتصفي
وهو خلاف اجماع السلف قال بل محال ان يعصى
وقد جازله التاخير فانا قال جاز بشرط سلامة
العاقبة قلنا محال لان العاقبة مستورة عنه
واما الثاني وهو في الموسع في العمر فيعصى فيه
بشئين احدهما بالتاخير عن وقت يظن فوته
بعده والثاني بالموت على الصحيح سواء غلب على
ضنه قبل ذلك البقاء لا لان التاخير له شرط
سلامة العاقبة وهو مشكل لان العاقبة عنه
مستورة والثاني لا يموت عاصيا وهو اشكل
مما قبله لعدم تحقق الوجوب والثالث الفرق
فيه بين الشخ فيعصى والثاب فلو وهو اختيار
الغزالي والصحيح الاول وزعم الاشكال عنه
سند كره وهذا القسم مخالف ما قبله فان الموت
في انشاء الوقت لا يعصى به على الاصح والفرق
بان بالموت خروج وقت الحج وبالموت في انشاء
وقت

وقت الصلاة لم يخرج وقتها ونظير الحج ان يموت اخر
وقت الصلاة فانه يعصى بخروج الوقت واذا قلنا
يعصى فله شرطان احدهما ان لا يعزم على الفعل فان
عزم عليه ومات في انشاءه فلا يعصى بالاجماع نقله
صاحب المستصفي والامدي قال الغزالي فانا نعلم
الضيم كانوا لا ياتون من مات فحاة بعد انقضاء مقدار
اربع ركعات من وقت الزوال وكانوا لا ينسبون الى تعصير
لا سيما اذا اشتغل بالوضوء ونهض الى المسجد فمات
في الطريق بل محال ان يعصى وقد جوز له التاخير في
فعل ما يجوز فكيف يمكن تعصيته انتهى والثاني ان
يموت بعد اداء امكان الصلاة فان مات قبل الامكان
لم يعص بل بخلاف نعم حكوا عن ابي يحيى البلخي من
اصحابنا ان الصلاة يجب اول الوقت وجوبا مستقرا
وليس امكان الاداء معتبرا وعلله بقرب من التكليف
بالمحال وقد استصعب امام الحرمين وصف الصلاة
بالوجوب في اول الوقت مع القول بان من مات في انشاء
الوقت لا يعصى فانه يؤدي الى عدم الوجوب وقال
لا معنى له الا على تاويل وهو انها لو اقيمت لوقفت على
مرتبة الواجبات ورده ابن السمعاني في القواطع
وقال التاخير على هذا الوجه ليس فيه نفوت المأمور
به فاذا مات بغتة فهو غير مغتوب له لانه انما اخرج
من وقت الى مثله وهذا لا يعد نفوتيا لانه فعل
ما كان مطبقا له الا انه صادر فالتاخير بمعنى من قبل
الله تعالى لا من قبل العبد فلم يخرج وصفه بالعصا
وهذا كلام المصنف اذ لم تساعد الحياة في

استصعب



ذمته ووزعم الامام في المحصول ان الموسع بالعمرا بما
 يتصيق بطريق واحد وهو التأخير عن وقت يقظ
 فوته فيه قال ولو لم نقل به فاما ان يقال بجواز
 التأخير ابدأ وهو باطل لانه يرفع حقيقة الوجوب
 واما الى زمن غير معين وهو باطل لانه تكليف ما
 لا يطاق فلم يبق الا ان نقول بجوزله التأخير بشرط
 ان يغلب على ظنه انه يبتى سوا ربي ام لا واذا غلب
 على ظنه انه لا يبتى عصي بالتأخير سواء مات ام لا
 وهذا الذي قاله قول والضحج انه يعصى بالموت
 سواء غلب على ظنه البقاء ام لا ولا يلزمه تكليف ما
 لا يطاق لانه كان يمكنه المبادرة فالتمكن موجود
 وجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة وتبين
 خلو فقه فتبين عدم اجواز والوجوب محقق مع التمكن
 فيعصى ويكون التأخير له ظاهرا وباطنا على راي
 الامام وظاهرا فقط على راي النعمان، والباطن
 مجهول الحال واذا قلنا بالعصيان فهل يتبين ذلك
 من اول سني الامكان او من آخرها او لا ايضا في
 سنة بعينها مثله او وجه اصحها الثاني وغلط
 المتخرج في تعليقه على البرهان حيث قال وتوهم
 الامام ان من مات ولم يحج انبسطت المعصية على
 جميع سني الامكان وانه عاص في كل زمن ولم يقل
 به احد وانما يعصى بترك الفعل المطلوب انتهى
 فبقي الاشكال في قولهم جواز التأخير بشرط سلامة
 العاقبة وان ذلك ربط للتكليف بمجهول قال
 ابن القثيري هذا هوس لان المبتغى جملة تمنع

فهم

فهم الخطاب او امكان الامتثال فاما تكليف المروثا نفع
 فقد برع في صفة طويلة وتنبيهه انه اذا امتثله
 خرج عن العهدة وان اخطى العزم منه تعرض للمعصية
 فلا استحالة فيه ورده بعضهم بان سلامة العاقبة
 متعلق الجواز واجواز ليس بتكليف بل مباح
 ولا يلزم من ترك المباح تكليف ما لا يطاق
 بل غاية انه يلزمه الشك في الإباحة وقال ابن
 حزم في كتاب الاحكام سال ابو بكر محمد بن داود من
 اجاز تأخير الحج فقال متى صار المؤخر للحج الى ان
 مات عاصيا في حياته هذا غير قولكم او بعد
 موته فالموت لا يثبت على احد معصية لم تكن لازمة
 في حياته فاجابه ابواكسين بن القطان الشافعي
 فقال انما كان له التأخير بشرط ان يفعل قبل
 ان يموت فلما مات قبل ان يفعل علمنا انه لم يكن
 مباحا له التأخير قال ابن حزم ونحن نقول لم يحقق
 ابواكسين اجواب على اصول الشافعي فمن حلف
 بالطلاق انه يطلق امراته انما لا تطلق الا في آخر
 اوقات صحته التي كان قادرا فيها على الطلاق
 قال ونحن نجيب عن جوابه فنقول قال الله تعالى
 لا يكلف الله نفعا الا وسعها فانما ياثم المكلف
 بالترك اذا علم انه ليس له تركه ولم يطلع الله احد
 على وقت موته ولا عرفه باخراوات موته ولا
 قامت عليه حجة ولا يوصف بالعصيان بالنسبة
 الى ذلك الوقت فبقي سؤال ابى بكر مجيبه انتهى
 وليس كما قال ويقال لابي بكر قولك ان تقصيته

بيا
 نقد بر عمر
 مدة طويلة

١٢٢



في حياة خلاف قولكم ممنوع بل هو قولنا وتنبأ
 المعصية الى آخر سني الامكان قبيل الموت على الصحيح
 وجواب القطان كانه فرعه على الوجه المرجوح ان
 المعصية من اول سني الامكان ولهذا توجه عليه
 سؤال ابن حزم بصورة الطلاق ونحن اذا فرغنا
 على الاصح فها سوا لان كلا منهما يرتب عليه الحكم
 قبيل الموت في الوقت الذي يسعه فقيل الموت في
 مسألة الموت الطلاق هو آخر تملكته فوقع كذلك
 اخر سني الاستطاعة وقت تملكته فنعصى اذ ذاك
 وخرج اجواب بذلك على اصول الشافعي وقال ابن
 السمعاني في الاصطلاح واما تسمية تارك الحج
 عاصيا فقد تخطت فيه الاصحاب والاولى عندي
 انه يجوز له التأخير ولا يوصف بالعصيان الا
 ان يغلب على ظنه الموت فاذا غلب واخر ومات
 لعن الله عاصيا وان مات بغتة قبل ان يغلب
 على ظنه لا يكون عاصيا فان قالوا قد ترك
 واجبا عليه الى ان مات فلا يجوز ان لا يكون
 عاصيا قلنا نعم ترك واجبا موسعا عليه
 وقد كان ينتظر تصيغه عليه بغلبة الظن
 وذلك امر معروف في غالب احوال الناس فان
 احترامه المنية من قبل ان يبلغ المعروف من
 اجناسه لم يكن عليه عتب ولم يعص لانه
 كان على عزم اذا تصيق لا يؤخر تنبيهات
 الاول للقضاء درجة به متوسطة بين الصلاة

والحج

والحج وهي قضاء رمضان هو بالنسبة للمعصية
 كالصلاة وبالنسبة لعدم الفوات كالحج وقد
 قال الاصحاب لو مات بين الرضائين لم يعص
 لكن يطعم عنه وقال ابن ابي هريرة لا يجب
 عليه شئ الا الاطعام ولا الصيام لان القضاء
 محدود بما بين الرضائين فاذا مات في اثنا
 لم يلزمه لعدم تربصه كما لو مات في اثنا وقت
 الصلاة بخلاف الحج لان ابتداءه معلوم ولا
 حد لانه حكاه القاضي الحسين في تعليقه
 الثاني التوسيع كما يكون في الواجب يكون في
 السنة كالاضحية الثالث كل واجب على التراخي
 فانه بصير واجبا على الفور اذا ضاق وقته
 ومن شك لو ترك الصلاة عمدا وجب قضاؤها
 على الفور لان وقتها لما ضاق صار على الفور
 مسألة ما لا يتم الواجب الا به هو اما اجراء
 الواجب او شروطه او ضروراته العقلية
 او الحسية لا تملك من هذه الثلاثة فالاول
 واجب بخطاب الاقتضا والثاني بخطاب
 الوضع والثالث لا خطاب فيه فلو هو وجوب
 فيه لان الوجوب من احكام الشرع اذا
 عرفت هذا فنقول ما يتوقف عليه الواجب
 اما ان يكون يتوقف عليه في وجوبه او في
 ايقاعه بعد تحقق وجوبه فاما ما يتوقف
 عليه ايجاب الواجب فلا يجب بالاجماع لان

الامر حقيقي لا مطلق وسواء كان سببا او شرطا
 او انتقائيا مانع فالسبب كالنصاب يتوقف عليه
 وجوب الزكاة فالواجب تحصيله على المكلف
 لتجب عليه الزكاة والشرط كالأقامة هي شرط
 لوجوب أداء الصوم فالواجب تحصيلها اذا عرض
 مفتضى السفر يجب عليه فقل السفر والمانع كالدين
 فالواجب نفيه لتجب الزكاة واما ما يتوقف عليه
 ايقاع الواجب ودخوله في الوجود بعد تحقق
 الوجوب فان كان جزءا فلا خلاف في وجوبه
 لان الامر بالماهية المركبة امر بكل واحد من
 اجزائها صمتا وانما الخلاف اذا كان خارجا
 كالشرط والسبب كما اذا انقروا ان الطهارة
 شرط شذورا الامر بالصلاة فهل يدل الامر بها
 على اشتراط الطهارة وهذا موضع النزاع
 ولهذا صرح بعضهم عنه بالمقدمة لان المقدمة
 خارجة عن الشيء متقدمة عليه بخلاف الجزء
 فانه داخل فيه وفي المسئلة مذاهب احدها
 انه واجب مطلقا لكن شرطوا ان يكون مقدورا
 للمكلف كالطهارة وغيرها من الشروط
 فالامر بالصلاة امرها اما لا يمكن من الآلات
 والادوات فيخرج على جواز تكليف ما لا يطاق
 هذا هو الاصح عند الاصوليين وح فانما يعتبر
 هذا الشرط من منع تكليف ما لا يطاق هذا
 هو الاصح عند الاصوليين وبه حزم سليم في
 التقريب قالوا وسواء كانت شرطا او سببا

وكان

وكانت الشرط شرعيا كالوضوء للصلاة او عقليا
 كترك اصداد الواجب او عادي كغسل جزء من الرأس
 لغسل الوجه واذا قلنا بهذا فاختلنا في موضعين
 احدهما ان الوجوب هل يتلقى من نفس الصفة
 او من دلالتها اشار ابن السمعاني الى حكاية
 الاول وهو ضعيف والجمهور على الثاني ونصره
 ابن برهان قال لم يدل عليه من حيث اللفظ
 وانما دل عليه من حيث المعنى لان الالة اللفظية
 ما كان سموها في اللفظ ولا شك ان الشرط
 لفظا يخصه ولم يسمع ذلك فوجب ان دلالة
 من حيث المعنى ويخرج من اختلاف عباراتهم
 مذهبان اخران احدهما انه يدل بالالتزام
 والثاني بالتضمن وهو ما صرح به امام الحرمين
 في البرهان والخصيص وقد يستشكل بان الطهارة
 ليست جزءا للصلاة فكيف يدل بالتضمن وايضا
 ان اجاب الطهارة دل عليه قوله تعالى اذا قمتم
 الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية فالصلاة
 وجبت مقيدة بالغسل الذي هو الوضوء فاذا
 استقر ذلك ثم ورد قوله واقموا الصلاة
 وجب حملها على الصلاة المعهودة وهي المقيدة
 بالطهارة والدال على الصلاة المقيدة دال على
 فيه بالتضمن كقوله اعتق الرقية المومنة
 شريفول اعتق الرقية فطلق الرقية دال على
 الايمان بالتضمن الثاني اذا قلنا انه وجب
 من دلالة فهل وجب لنفسه او لغيره على

خ
وجوان
ه

ع
وجهن حكاهما الدارمي في الاستدكار وظاهره
كلوم الاصحاب انه لعنره ورجع امام الحرمين في
التلخيص فيما يتوقف عليه عادة كغسل شئ من
الراس لغسل الوجه واستصحاب الامساك عن
المغزطر في جزء من اول الليل انه وجب لنفسه
وحكى قول الله نذير لا واجب وزيفه بانه اذا لم
يقدر على الواجب الابه فلو تركه لم تعطل الواجب
فما عني وصفه بالتطوع وزعم الانباري انه
لا خلاف في وجوب الشرط الشرعي وليس كذلك
فقد حكى الامام في التلخيص الخلاف فيه عن بعض
المعتزلة وزعم تلميذه ابن الحجاج انه لا خلاف
في وجوب السب وليس كذلك كصحت هذا
صاحب المصادر فقال الذي لا يتم الواجب الابه
ان كان سببا كالرعي في الاصابة فلا خلاف ان
الامر بالسب امر بالسب في المعنى وعلى هذا
فاجاب المسبب ايجاب لسبه وابطاحه اباحة
لسبه وحظره سبب لحظره حظر لسبه لانه
لا يتم بدونته بخلاف العكس لوجوده بدونته وان
كان شرطا شرعيا كالوضوء او غير شرعي كالشي
الى عرفات للوقوف فان ورد الامر مطلقا فهو
في المعنى امر بالشرط هذا بعد ان تقرر في الشرع
ذلك وان ورد مشروطا باتفاق حصول المقدمة
فليس امر بالمقدمة كالامر بالكسح بشرط الاستطاعة
اهو ويمكن ان يقال لاسانافة بين ما نقله صاحب

ما
تعطل

ع
م

المصادر

المصادر وابن الحجاج وما نقله الجمهور لان محل الخلاف
في ان ايجاب للسب هل هو دال على ايجاب السب
ومحل الاجماع على انه اذا وجب السب فقد وجب
السب لامن جهة اللفظ ولهذا اقال في المنتهى فانما
لا تنكر وجوب الاسباب بدليل خارجي كما ان اسباب
الحرام حرام والمذهب الثاني انه ليس بواجب مطلقا
ونسب للمعتزلة وحكاه ابن السمعاني في التواضع عن
اصحابنا لان هذه الشرائط لها صيغ مخصوصها
واختلاف الصيغ يدل على اختلاف المصوغ له واعلم
انما لا يتكرر كون الصلوة مقتضية للطهارة بالدلالة
وانما تنكر كونه من حيث الصيغة مقتضية له
وقد قال اصحابنا ان الصلوة بصيغتها تدل على الدعاء
فقط وما زاد على الدعاء ثبت بالدليل الشرعي لا
من جهة الصيغة بقى ان يقال ان ذلك الشرط
هل نضغه الآن بالنذير لانه طريق الى تحصيل امر
واجب او بالاباحة لم ار من تعرض له ويشبه ان يكون
على الخلاف في استحباب النذر او اباحة والمذهب
الثالث التفصيل بين ان تكون الوسيلة سبب
المأمور به فيجب او شرطه فلا يجب وهو اختيار
صاحب المصادر كما سبق والفرق ان وجود
السبب يستلزم وجود السبب بخلاف الشرط
والمذهب الرابع ان كانت سببا او شرطا فهو واجب
وان كانت غيرهما فليس بواجب والمذهب الخامس
يجب الشرط الشرعي اذا كان الفعل يتأخر بدونه



عقلا او عادة لكن الشرع جعله شرطا للفعل كالوضوء «
واما ما لم يتأت اسم الفعل الا به عقلا او عادة كالامر
بغسل الوجه فهو واجب في نفسه ولا نسبه شرطا اذ
لا يتم عادة غسل الوجه الا بغسل شئ من الرأس وهذا
اجاب امام الحرمين وابن القشيري وابن برهان ونعم
ابن الحاجب والفرق ان الشرط الشرعي يمكن دخوله
في الامر بالشروط ههنا كما سبق ههنا تقريره بخلاف
غير الشرعي نحو غسل جزء من الرأس فإنه لم يقع من
الشرع نص على ايجابه بل ورد الامر بغسل الوجه «
مطلقا والعادة تقتضي بان غسل الوجه لا يحصل الا
بغسل جزء من الرقبة فهذه افتراق الشرط الشرعي
وغيره هذا يخرج العقل عن امام الحرمين المذهب
السادس الوقف اشار اليه صاحب المعتمد الزاما
للمواقفين في صيغ العموم لانه لا يأتى ان يكون
امرا بشرط تحصيل المقدمة ولا يامر بخلافه فيجب
الوقف وقال بعض المتأخرين ان كان ما لا يتم الواجب
الا به ملازما في الذهن بحيث ان المكلف حال
حال استماع الامر ينتقل ذهنه الى ذلك الشئ ويعلم
ان الاتيان بالمامور به ممتنع بدون الاتيان
بتلك المقدمة فهو واجب وان لم يكن ملازما بل
يتوقف عليه عقلا او شرعا فلا يكون الامر
واجبا من تلك الصيغة بل من المركب من الامر
والعقل او من الامر والدليل وقال ابو نصر القشيري
محاولة عبارة الامام ليس بخلاف في العادي كالامر
بغسل شئ من الرأس لاجل استيعاب الوجه لانا
ذلك

لا بأس

طا

ذلك القدر لا يلزم قطعا اي من جهة الصيغة وليس من
قبيل الشرائط بل من قبيل ما يؤول الى المعتاد قال
فالاقام ثلاثة احدها متلقى من صيغة الامر وهو
المقصود والثاني ما ثبت شرطا في العبادة وفي المأمور
به وان لم يكن جزءا منه كالوضوء فالامر بالصلاة الصحيحة
يتضمن امرا بالطهارة وكذا وضع الشرائط والثالث
ما يتعلق بالامكان وليس بمقصود الشرع لا مشرو
ولا شرطا ولكنه في علم الجملة يضاها الشروط
وان لم يكن شرطا شرعيا وهذا يلتفت الى الاستثناء
عن الاضداد المأمور به في محاولة امتثال الامر
وحاصله ان العادي لا يسمى شرطا ولا يجب وانما
يجب الشرط الشرعي وهذا هو تقرير قول امام
الحرمين وزاده ابن برهان ايضا فقال تحطنا
على ثلاثة اقسام لا ياتي فعل المأمور به الا بها
احدها ما كان من ابعاضه واجزائه كجزء الصلاة
من القيام والقعود والركوع والسجود فالامر بتناولها
ودل عليها لفظا الثاني ما كان من شرائطه واسماه
كالطهارة والقبلة وستر العورة فالامر بتناولها
ودل عليها معنى لالفظا والثالث ما كان من ضرورات
كاخذ جزء من الليل في صوم اليوم واخذ جزء من
الرأس في غسل الوجه فالامر ما تناول له ولادل
عليه من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى وانما
ثبت لانه من ضرورات المأمور جملة وخلقة «
والفرق بين هذا والذي قبله ان ما كان من
ضرورات المأمور يتصور الاتيان بالمامور بدونه

وما كان من شرائطه واسبابه لا يتصور اتيان المأمور به الا اذا اتى به مثاله انا لو قدرنا ان الله تعالى خلق في الواحد منا ادراك اول جزء من النهار حتى تطبق النية عليه صح صومه ولم يجب عليه امساك جزء من الليل ولذلك لو قدر على غسل ما هو الغرض لم يجب عليه غسل جزء من الرأس وهكذا في سائر العورة بخلاف الشرط فانه لا يتصور صحة الامر الا به فكان الامر دالاعليه معني ولم يكن دالاعلى الاول لامن جهة اللفظ ولا من جهة المعنى تنبيهات الاول قد تطلب فائدة هذا الخلاف فان الصورة مفروضة حيث دل الدليل من خارج على انه شرط وح فما فائدة الخلاف في انه يشمله الامر بالشرط ويمكن ان يقال فائدته انه اذا وقع الشرط ترتب الفعل الواجب عليه هل نقول انه يثاب على الواجب وعلى تحصيل السبب لكونه وسيلة للقربة وهل يثاب عليه ثواب الواجب لانه لما توقف عليه الوجوب فقد توقف عليه فعل الواجب فيه نظر واحتمال وقال القرافي لا نزاع في ان المقاصد تتوقف على الوسائل وانما النزاع اذا تركت الوسيلة مع المقاصد هل يقاب عقابين على الوسيلة والمقصد واذا فعلها هل يثاب ثوابين عليهما وتعدد الثواب والعقاب لا دليل عليه وانما دل الدليل على التوقف وهو مسلم اجماعا فمن اين لنا ان الله يعاقب تارك الجمعة وتارك الحج على ترك العبادة وعلى ترك السعي بمجرد كونه امر بهما

مع

مع السكوت عن السعي ولك ان تقول يخرج العقاب على ذلك واضح واما خروج الثواب فعليه نظير لجواز ان يثاب عليه وان لم يكن واجبا كما تقدم شرحا صله انه لا فائدة لها الا الثواب والعقاب في الآخرة ويبقى نظير فائدة الخلاف في خطاب الكفار بالفروع واقول له فواند في الدنيا منها اجرة الكيال على بايع المكيل واجرة الوزان على المشتري للثمن واذا التزم نقل متاعه الى مكان فعليه الظروف واذا نسي صلاة من الخمس صلاها بنسيه واحد واذا غنى عليه موضع النجاسة من الثوب غسله كله وغير ذلك من الفروع المنتشرة التي ترتب فيها الواجب على غيره والثاني ان هذا الوجوب سمعي لا عقلي فان ايجاب الصلاة ثابت بخطاب سمعي وذلك الايجاب مع الخطاب الدال على كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة يستلزم ايجاب الوضوء ولا نفي بالسمع الا هذا ونازع صاحب التفتيمات في ذلك من جهة انه لا يعرف منه المعاقبة على الترك الذي هو خاصية الوجوب وهو ضعيف لما فيها من الاستلزام وقال بعض المتأخرين الصحيح ان الوسيلة في الواجب وجوبها عقلي لا شرعي وكذلك وسيلة ترك الحرام الثالث ان هذا الخلاف هل هو في الكلام النفسي ام في اللسان يحتمل الاول على معنى انه يقوم بالذات معنى ايجاب الصلاة ومعنى اشتراط الوضوء معنى ثالثا وهو ايجاب الوضوء ويحتمل الثاني

١٢٨

على ان مجموع الخطابين يدلان على ايجاب الصلاة التزاما
ولا يتصور دلالتهما عليه مطابقة لعدم الوضع الرابع
ما الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة الامر بالشئ نهي
عن صده فان لختيار الامام والغزالي ان المقدمة ولجاة
وان الامر بالشئ ليس نهي عن صده الخامس هذا
كله فيها هو مقدمة ووسيلة فانه يتوقف عليه وجود
الواجب اما شرعا كالوضوء مع الصلاة او عقلا كالسير
الى الحج وبقى ان يكون فعله لازما لفعل الواجب بان
يتوقف عليه العلم بوجود الواجب لانفس وجود
الواجب وذلك اما الالتباس بوجود الواجب بغيره
كالتيان بالصلوات الخمس اذا ترك واحدة ونسى
عينها فان العلم بانه اتى بالصلاة المنسية لا يحصل
الا بالاتيان بالخمسة واما انه لا يمكنه الاتيان بالواجب
الا اذا اتى بغيره لتفاوت ما بينهما بحيث لا يظهر حد
يفرق بينهما وذلك كستر شئ من الركبة لستر الفخذ
وعزيره فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب انما
يحصل بشئ من الركبة للتفاوت المذكور السادس
انما تجب المقدمة حيث لم يعارضها اقوى منها مثاله
يجب على المرأة كشف الوجه في الاحرام وجوز لها ان
تستر القدر اليسير منه الذي يلي الراس لانه لا
يمكن استيعاب التستر بالرأس بالستر الا بستره
وكانهم راوا ان السرا حوط من الكشف السابع
ما ذكرناه في المأمور من انه اذا كانت لا يتاقي اداء
الواجب الا به يجزى مثله في النهي وهو ما اذا
لم يمكن الكف عن المحذور الا بالكف عما ليس

بمحذور

بمحذور وسيا فان شاء الله تعالى في مباحث
المحذور مسئلة الامر بالصفة اذا كان
129 على جهة التذنب لا يدل على كون الموصوف واجبا
ولا نذيا بل يتوقف على الدليل لجواز ان تكون
الصيغة مندوبة والموصوف واجبا كالحجر
بالعبادة في الصلاة وتكون الصفة والموصوف
مندوبا كرفع الصوت بالتلبية وان كان على
جهة الوجوب كالامر بالطهانية في الرجوع
في الركوع يدل على وجوب الموصوف لانه لا يصح
الاتيان الا به قاله سليم الرازي في التقريب
مسئلة مطابق الاحكام الخمسة من حيث تمامها
متباينة فالوجوب شئ منها مع الاخر وهو
واضح من حدودها وقال من لم يتحقق تباين
الحقايق ان ايجاب الشئ يقتضي جوازه ونقله
ابن القشيري عن الفقهاء ومعظم الاصوليين
قال وانكر القاضي اطلاق هذا وقال لا معنى
للجواز بعد ثبوت الوجوب اذ لا يمكن تسمية
الوجوب جوازا وتسمية الواجب جائزا
والاحكام مضبوطة ثم قال ابن القشيري
ولا يتحقق خلاف في هذه المسئلة لان احدا
لا يقول حقيقة الجائز والمباح حقيقة الواجب
وعرض الخضم ان ما يلزم على تركه وينتضي
اللزوم ان يكون فيه تخريف على فعله ومن
ضرورة ما يحرض على فعله ان يجوز للث

الاقدام عليه وهذا مما لا ينكره احد غير ان عرض
 الموجب الالزام والباقي يقع ضمننا ولكن على هذا
 ينبغي للمصنف ان يقول يدل على الندب والجواز والمكفي
 قصر الخلاف على الجواز اذا عرف هذا فلو ثبت
 الوجوب في شئ نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز
 ام لا فيه مذاهب احدها انه يبقى الجواز واقتنا
 الحاجي من المالكية وصاحب المحصول وتابعه
 المتأخرون وعزاه بعضهم للوكثرين وليس كذلك
 والثاني انه يرجع الامر الى الحظر حكاه العبد
 وهو غريب الثالث يبقى الندب حكاه الطرطوشي
 في المعتمد قال وعليه يدل مذهب مالك فان
 صيام عاشوراء الماسخ بقي صياحه مستحبا ولما
 نسخ فرض قيام الليل بالصلوات الخمس بقي
 مستحبا وكذلك الصلوة كانت واجبة في اول
 الاسلام ثم نسخ كل حق كان في المال بالزكاة
 وبقي ذلك كله مستحبا فيجوز على هذا الاصل
 ان يجتزأ بالاثار المنسوخة على الاستحباب
 وعلى الجواز قال هكذا حكى محمد بن خزيمة
 عن المذهب قال الطرطوشي وصار اليه بعض
 الشافعية وهذا يرد قول الغزالي في المستصفى
 وابن القثير في اصوله انه لم يصح الى الندب
 احد الرابع انه اذا نسخ لم يبق منه شئ ولم
 يثبت ندب ولا اباحة الا بدليل حكاه الطرطوشي
 قال ومنعوا ان يستدل به على الجواز فضلا
 عن الندب والخامس لا يثبت الاباحة التي
 ثبت

اذا عرفت

وهذا

١٣٠ ثبت في ضمن الوجوب بل يرجع الامر الى ما كانت
 قبله من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ
 كان لم يكن وهو قول اكثر اصحابنا وصححه
 القاضي ابو الطيب الطبري والشيخ ابو اسحاق
 والغزالي وابن السمعاني وابن برهان والكنيا
 الطبري قال الا ان ياتي ما يدل على الاباحة
 واختاره ابن القثير ايضا قال ولو جازات
 يقال اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز لساغ
 ان يقال يبقى الندب لاسباب والاقتضا كما ثبت
 في الندب كما انه كالمين في الوجوب واحتج له
 القاضي و ابو الطيب والشيخ ابو اسحاق وغيرها
 بان الامر موضوع للوجوب والجواز انما دخل
 فيه بطريق التسع اذ لا يجوز ان يكون واجبا
 ويمتنع فعله واذا انتفى اللفظ فلو بقي ما
 كان في ضمنه وقال شمس الائمة السرخسي
 انه قول العراقيين من مشايخهم قال وبنوا
 على هذا الخلاف قوله صلى الله عليه وسلم
 من حلف على يمين فرائ غيرها حنرا منها
 فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير
 فان صيغة الامر توجب التكفير سابقا على
 الحنث وقد قام الاجماع على عدم وجوبه
 فبقي الجواز عند الشافعي ولم يبق عندنا
 ثم القائلون ببقاء الجواز اختلفوا في المراد
 به هل هو عدم الحرج عن الفعل فقط او
 رفعه عن الفعل والترك وقال ابن دقيق

العبد والصنى الهندي وغيرهما عند التحقق يرتفع
 الخلو ف لان الجواز يطلق ويراد به نفي التحرج او
 يطلق ويراد به ما تساوى فعله وتركه فان
 اريد الاول فهو جزء ماهية الوجوب فاذا ارتفع
 فيه المنع من الترك بقي الجواز قطعاً والثاني
 ليس جزء ماهية الوجوب فلا يلزم من ارتفاع
 فيه المنع من الترك بقاء التساوي وقال ابن
 رقيق العبد ويمكن ان يفرض الخلو في الصورة
 الاولى وهو انه اذا قيل اوجبت عليك الشئ
 الفلاني ثم قال نحت الوجوب هل يباح له
 الاقدام على الفعل ام لا وكلام الغزالي في الصنى
 صريح في ان المراد بالجواز معنى التخيير بين الفعل
 والترك شرها فان قال في الرد عليهم حقيقة
 الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي
 بليتها بتسوية الشارع وقال ابن العليان
 اكثرهم يجعل الخلو في لفظيا لانها لم يتوارد
 على محل واحد فان الغزالي عني بالجواز الذي
 لا ينبغي بعد رفع الوجوب التخيير ولا شك في
 انه ليس جزءا للواجب بل هو قسمه ومتعاقبه
 ومن قال ينبغي لم يعن بالجواز اجزا بل عني به
 رفع التحرج ولا شك في انه جزء من الواجب
 قال الاصفهاني فيه نظر لان الرازي يقول
 يبقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك قال
 وبه تبين ان الخلو في معنى وان ما قاله
 ابن التلمساني ليس بحق وقال الغزالي ظاهر

كلامهم

١٢١

كلامهم ان الخلو في الجواز بمعنى مستوى الطرفين
 وهو بعيد قال وصورة المسئلة ان يرد الامر
 ثم يقول الامر رفعت الوجوب فقط اما ان
 نسخ الامر بالتحريم ثبت التحريم قطعاً او قال
 رفعت جملة ما دل الامر السابق من جواز وغيره
 فلا يستدل به على الجواز قطعاً قلت الغزالي
 مازع في اصل بقاء الجواز لقوله ان الحال يعود
 الى ما قبل من تحريم او اباحة وتظهر فائدة الخلو
 فيها اذا كان الحال قبل الوجوب تحريماً فعند الغزالي
 وغيره يكون الفعل الآن محرماً كما كان اولاً وعند
 الاولين ان مطلق الجواز الذي داخل في ضمن
 الوجوب باق بصادم ما دل على التحريم فالخلاف
 معنوي قطعاً والمسئلة التفتت الى بحث عقلي
 وهو ان الفعل علة لوجود حصة النوع من الجنس
 ويلزم من عدم الفعل عدم حصة النوع من الجنس
 ضرورة انه يلزم من عدم العلة عدم المعلول
 وابن سينا هو القائل بهذه القاعدة والرازي
 يخالف فيها ويقول ذلك غير لازم والى بحث
 اصولي وهو ان المباح هل هو جنس للواجب
 والكمايز بالمعنى الاخص ام لا والمراد بالمعنى
 الاخص ما الفاعله ان يفعله مع جواز تركه
 وبالام ما الفاعله ان يفعله فيدخل فيه الواجب
 والمنذور ولهذا قدمت ذكر هذه المسئلة
 عليها وعبر عنها شمس الائمة الرخسي في
 كتابه بان مطلق الامر هل يتلزم وجوب



الأداء، أم لا والأكثر من على أنه يستلزم وذهب
بعض المتكلمين إلى أنه لا يستلزم حتى يقوم
دليل عليه فإن من أفسد حجه ماورد بالأداء
شرعا ولا يكون المؤدى جائزا أو غير هذا الإمام
محمد بن يحيى تلميذ الغزالي في كتابه المحیط بعبارة
أخرى فقال هل الفرض داخل في جنس النفل
على معنى أنه نفل وزيادة أو هما نوعان مختلفتان
خلافه وفرع عليه ما إذا قام عن السجود نائيا
وقصد الاستراحة فإن قلنا النفل داخل
في حقيقة الفرض فلم تكن الاستراحة فيه
مناقضة لنية الفرض الباقية كلها بل تعرضت
لبعضها فصحت الجلسه عن الفرض بالنسبة الحكيمه
وإن جعلنا النفل غير الفرض فلم يجز عن الفرض
بنية النفل انتهى ويخرج عليه المسائل المعدود
في إقامة النفل مقام الفرض كاللمعة وغيرها
تنبيه إذا سقط الأمر بالنسخ وقلنا أنه سقط
الجواز فإني ماذا يرجع حكمه قيل إلى ما قبل الوجوب
من تحريم أو إباحة فإن لم يكن له أصل فيها فيجمل
أن يقال يرجع إلى حكم الأشياء قبل ورود الشرع
هل هي على الوقف أو الحظر أو الإباحة قال
أصحابنا وذكر هذه المسئلة هنا أولى من ذكرها
في النسخ لأنه نظر في حقيقة الجواز لا في حقيقة
النسخ قاعدة تجمع مسائل جازية الترك
مطلقا ليس بواجب ويجوز تأنيها مطلقا عن فرض
الكفاية والموسع والتحيز ويتفرع عليه مسائل
الأولى

الأولى أن الزيادة على أقل ما ينطلق عليه الاسم فيها
لا يتقدر بمعين كسح الرأس وتطويل أركان الصلاة
والحقق بها أسالك بعض الليل احتياطا للصوم إذا لم
تؤجبه كما حكاه العبادي عن أبي إسحاق المروزي
لا يوصف بالوجوب لأنه يجوز تركه ونقله ابن برهان
في الأوسط من معظم العلماء ونصره الشيخ أبو إسحاق
في التبصرة والغزالي وابن السمعاني في القواطع
والإمام في المحصول وغيرهم وقال ابن الرفعة في
المطلب في مسح الرأس أنه الأصح وقيل الكل واجب
أذ ليس ببعض أولى فكان الكل واجبا وهو
ظاهر نص الثاقبي في الامم كما نقله في البحر عنه
في باب الكتابة فيها إذا وصى بوضع بعض الخوم
ويحكي عن الكرخي ونسبه صاحب الكبريت الأحمر
إلى الجمهور منهم وقال حتى قالوا إن الإسلام لاء
يطلب من الصبي حتما ولو أتى به وقع واجبا
وعلى هذا فوصفه بالاستحباب قبل الإيقاع أما
بعد وقوعه فيقع فرضا وقيل عليه أن حكمه
منح البعض المجزئ حكم خصال الكفارة بأن
خصلة فعلها حكم بانها الواجب قال ابن الرفعة
في المطلب والأول أشبه لأننا لا نعرف أحدا قال
فيها إذا صلى منفردا ثم صلى تلك الصلاة فرضا
في جماعة وقلنا الثانية هي الفرض أنه واجب
عليه أحد الظهريين على التحيز كما في خصال
الكفارة وفي المسئلة وجه ثالث وهو التفضيل
فإن كان لواقتر على البعض أجزاء فالزائد

ليس بواجب كسح الرأس وسبع اليد لئلا يمتنع والا
فالحكل فرض كما لو اخرج بعيرا عن الشاة في الخمس لانه
لو اقتصر على خمس بعير فقط لم يجرئه قطعاً وادعى
النووي في موضع من شرح المهذب اتفاق اصحابنا
على تصحيحه قال ابن برهان ومنشأ الخلاف ان
الامر عندنا ما نتنا وله تلك الزيادة وعندهم تتنا
قلت وعند سليم في التقريب مسألة الامر بفعل
الشيء يقتضي وجوب ادنى ما يتنا وله اسم ذلك الفعل
قال ومن الناس من قال يقتضي وجوب الاكثر وزيده
شد قال مسألة ومن امر بشي فلزمه ادنى ما يقع
اسم ذلك الفعل فزاد عليه فالزيادة تطوع وعن
السكرخي ان الجميع واجب اهو جعل الخلاف في هذه
مفردا على القول بوجوب ادنى الاسم تنبيهات
الاول قال الغزالي الخلاف في نجد فيما وقع متعاقبا
كالطهانية والقيام واما ما وقع معا ولا يميز بعضه
عن بعض بالاشارة والتعبير فيبعد ان يقال قد ر
الاصل منه واجب والباقي ثواب قلت وقد حكوا
طريقتين في مسح الرأس هل محل الخلاف فيما اذا وقع
الجميع دفعة واحدة حتى اذا وقع مرتباً يكون تغلوا
جزما ام الخلاف في الصورتين والصحيح الثاني كما
قاله النووي في شرح المهذب لكن الاقوى الاول
واختاره امام الحرمين الثاني زعم السهروردي
ان الخلاف لفظي يرجع الى تفسير الوجوب بما
ذاو الحق انه معنوي والمخلاف فوايد منها زيادة

الثواب

الثواب فان ثواب الواجب اعظم من ثواب الثقل
ومنها اذا مسح على شعر شد خلق بعضه فان من يرى
انه اذا خلق كله تجب الاعادة قد يقول اذا قلنا
الحكل واجب لزمه اعادة المسح في الموضع الذي
حلقه ولا سيما على قول من زعم ان ذلك اتصال
الكفارة فانه بفعلها يكون معيناً لوجوبها كما قاله
القاضي الحسين في الواجب الموسع اذا فعل في اول وقت
ثم رفسه او اشد ثم اتى به في بقية الوقت يكون
قضاء لانه بالشروع فيه تعين قال في المطلب الثالث
قال القاضي عبد الوهاب في الافادة المسئلة مفروضة
في زايد يمكن انعكاس الواجب منه اما لا يمكن فانه
واجب تبعاً غير مقصود يعني بالاخلاق لان
الوجوب يتناول ما هذه صفة مع كونه صفة
الموجب الآخر كما ساك جزء من الليل قبل الفجر
وبعد غروب الشمس فلان يكون واجباً مع جنس
المأمورية اولى وحاصله تخصيص الخلاف بما اذا
امكن الاقتصار على الاصل فان لم يمكن الا بفعل
الحكل فالحكل واجب قطعاً لان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وهذا كما في جزاء الصيد يصوم
عن كل مد يوماً واذا انكسر مد صام يوماً كاملاً
لان الصوم لا يتبع بعض ويقع فرضاً قطعاً وكذلك
قال الامام في النهاية فيما لو نذرا عتكاف يوم
فاعتكف اقصر الايام اجزاء او اطول الايام وقع
الجميع فرضاً اي من غير تخريج على الخلاف المسئلة
الثانية قال كثير من الفقهاء الصوم واجب



على المريض والكافض والمسا فرمعه انه يجوز تركه لهم
 لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وجوابه
 انه مخصوص بقوله فمن كان منكم مريضا الآية ونقل
 ابن السمعاني في القواطع فقال ذكر اصحابنا في اصحاب
 الاعذار الذي لا يتجتم عليهم الصوم في الحال كالمرضى
 والمسافر او من لا يجوز له الصوم في الحال كالكافض
 والنساء ان الصوم واجب عليهم ويأتون به عند
 زوال العذر وهو قضا وقال اصحاب ابي حنيفة لا
 يجب على الكافض والنساء والمرضى بخلاف المسافر
 قال والقول بايجابه على الكافض مشكل جدا شد
 وجهه وقال في المتصفي في المسافر مذهبنا
 ضعيفان احدهما مذهب الظاهرية انه لا يصح
 صومه في السفر والثاني مذهب الكرخي ان
 الواجب ايام اخر ولكن لو صام رمضان صح
 وكان معجلا للواجب كتقديم الزكاة على الجول
 وهو فاسد لظاهر الآية لان الآية لا تفهم الا
 الرخصة في التاخير ونقل الشيخ ابو اسحاق عن
 بعض الاشعرية انه يجب على المسافر صوم احد
 الشهرين اما شهر الامراء وشهر القضا واي ما
 صام كان اصلا كما لا نواع في كفارة اليمين واختار
 الامام الرازي ونقله سليم عن الاشعرية قال
 وقالوا في المريض والكافض كقول اهل العراق
 يعني انه لا يجب مع العذر وقال الشيخ ابو حامد
 الاسفرايني اختلفوا في المريض والمسافر

والكافض

والكافض الذين لا يلزمهم فعل الصوم في الحال لاجل
 عذرهم هل يجب عليهم الصوم في الحال او بعينه
 زوال العذر فذهبنا انه واجب عليهم في الحال
 الا انهم يجوز لهم تاخيرها الى ان يزول العذر وقال
 اهل العراق الصوم واجب على المسافر في الحال
 دون المريض قالوا واما الكافض فلا يجوز ان يقال الصوم
 واجب عليهما والقول بذلك بدعة وقال ابن جماعة
 المقدسي في الغزوق وايالك ان تقول ان المسافر يجزى
 بين الصوم والنظر فهو خطأ لان التخيير الواجب
 غير كونه واجبا فلا يتصور التخيير بين واجب ومباح
 بل العبارة الصحيحة انه يتخير بين فعل الصوم وبين
 فعل العزم على قصائه فيكون العزم بدلا عن الصوم
 من الوقت وحاصله الوجوب في حق المسافر والمريض
 واما الكافض ففي وجوبه عليها وجهان صح الشيخ ابو
 اسحاق وعزرة الوجوب ونقله ابن برهان عن كافة
 الفقهاء منا ومن الكوفة ونقل عن المتكلمين منا
 ومن المعتزلة انها لا تخاطب به وهو الذي نصره ابن
 القشيري وقال النوري في الروضة انه الاصح اذ
 القضاء لا يجب الا بما رجده قلت وهو الذي عليه
 الشافعي في الرسالة فقال وقد ذكر ان التكليف انما
 يتعلق بالعالين قال الشافعي وهكذا التنزيل
 في الصوم والصلاة على البالغين العالمين دون
 من لم يبلغ ومن بلغ من غلب على عقله من ذوى
 الحيش في ايام حيضهن هذه الفظه وقال الامدي
 والحق في ذلك ان اريد بكونها مكلفة بتقد سير



زوال المانع حتى وان اريد انها تؤمر بالالتيان بالصوم حالة
 الحيض فباطل وهو يثير الى ان الخلاف لفظي وبذلك
 صرح الشيخ ابواسحاق ايضا وقيل بل يظهر في النية اذا
 قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء وحكى الكيا الطبري
 وجوبه عليها بمعنى ترتيبه في ذمتها لا وجوب ادائه
 ولهذا يسمى ما تؤديه بعد الحيض قضاء ورايت من
 يحكى ذلك عن نضر الشافعي وح فيصير النزاع لفظيا لان
 القائل بالوجوب لا يعنى غير ذلك فبني الخلاف في انه
 هل يوصف بالوجوب قبل الطهرام لا ونظير هذا ان
 الدين الموجل هل يوصف قبل الحلول بالوجوب فيه
 وجهان حكاهما الرافعي عن القفال في باب الدعوى
 وفرع عليهما ما لو ادعى عليه ديناً موجلاً قبل الحمل
 فله ان يقول في الجواب لا تلزمي دفع شئ اليك الآن
 ويخلف عليه وهل يقول لا شئ على مطلقا قال القفال
 فيه وجهان ببيان على هذا قلت والمسئلة انما تنصو
 على القول المرجوح في صحة سماع الدعوى بالدين الموجل
 والمذهب المنصوص كما حكاه الغزالي في كتاب التدبير
 انها لا تسمع اذ لا يتعلق بها الزام ومطالبة فلا
 فائدة فيها المسئلة الثالثة قال الكعبي المباح ما
 به لان فعله ترك الحرام وهو واجب فالمباح واجب
 وسياق ان شاء الله تعالى في بحث المباح فصل
 في فرض الكفاية قال الغزالي في تعريفه كلامهم ديني
 يراد حصوله ولا يقصد به عين من يتولاه فخرج
 بالقيده الاخير فرض العين ومعنى هذا ان المقصود
 فرض

فروض هو

فرض الكفاية وقوع الفعل من غير نظر الى فاعله بخلاف
 فرض العين فان المقصود منه الفاعل وجعله بطريق
 الاصاله لكن الحق ان فرض الكفاية لا ينقطع النظر
 عن فاعله بدليل الثواب والعقاب نعم ليس الفاعل
 فيه مقصودا بالذات بل بالعرض اذ لا يد لكل فعل من
 فاعل والقصد بالذات وقوع الفعل وقوله ديني
 بناء على رايه ان الحرف والصناعات وما به قوام
 المعاش ليس من فرض الكفاية كما صرح به في
 الوسيط تتعلا امامه لكن الصحيح خلافه ولهذا لو
 تركوه اثموا وما حرم تركه وجب فعله وفيه مسائل
 الاولى فرض الكفاية لا يبان فرض العين بالحيث
 خلافا للمعتزلة بل لا يباينه بالنوع لان كلا منهما
 لا بد من وقوعه غير ان الاولى تشمل جميع المكلفين
 والثاني كذلك به ليل تاثم الجميع عند الترك لكنه
 يسقط بفعل البعض لان المقصود منه تحصيل المصلحة
 من حيث الجملة فالوجوب صادق عليهما بالتواهي
 لا بالاشتراك اللفظي على الاصح الثانية اختلفوا
 هل يتعلق فرض الكفاية بالكل او البعض على
 قولين مع الاتفاق على انه يسقط بفعل البعض
 والجمهور على انه يجب على الجميع لتعد خطاب الجهور
 بخلاف خطاب المعين بالشيء المجهول فانه ممكن
 كالكفارة ونصر عليه الشافعي في مواضع من الام
 منها قوله حق على الناس غسل الميت والصلاة
 عليه ودفعه لا يبع عاصم تركه واذا قام منهم
 من فيه كفاية اجزاء عنهم ان شاء الله وهو

كالحجاء عليهم حق ان لا يدعوه واذا انتدب منهم من يكفى
 الناحية التي يكون بها الجهاد اجزاء عنهم والفضل لاهل
 الولاية بذلك على اهل المختلف عنهم وقال في باب
 السلف فبين حضر كتاب حق بين رجلين ولو ترك كل
 من حضر الكتاب خفت ان ياتوا بل لا اراهم يخرجون
 من وايهم قام به اجزاء عنهم وذكر مثله في الشهود اذا
 دعوا للزوداء وجرى عليه الاصحاب في طرقهم واليه
 ذهب من الاصوليين ابو بكر الصيرفي والشيخ ابوالشافع
 والقاضي والغزالي قالوا واجملة فخاصة فاذا وقعت
 الكفاية سقط الكرج ومتى لم تقع الكفاية فالكل
 آثمون واختاره ابن الحاجب ونقله الامدي عن اصحابنا
 وانه لا فرق بينه وبين الواجب من جهة الوجوب
 الا انها افرقا في السقوط بفعل البعض ثم عبارة
 الاكثرين انه وجب على الجميع ونقل امام الحرمين في
 التلخيص عن القاضي انه وجب على عين كل واحد ولا
 يد من تأويله ويخرج من ذلك اذا قلنا انه واجب على
 الجميع قولان احدهما انه واجب على جميع المكلفين
 من حيث انه جميع والثاني انه واجب على كل واحد
 فان قام به بعضهم سقط التكليف عن الجميع وان لم
 يقم به احد اشتم الجميع ويظهر تغاير القولين في كيفية
 التاثير عند الترك فعلى الاول تاثير كل واحد يكون واقفا
 بالذات وعلى الثاني بالعرض وقد ضعف صاحب
 التنقيحات القول الثاني بان الوجوب اذا تعين على
 كل واحد بالفعل وليس الشئ مما نفوت كصلاة الخاوة
 فاسقاطه عن الباقيين رفع للطلب بعد التحقق

فيكون

127 فيكون نسخا ولا يصح دون خطاب جديد ولا خطاب
 فالنسخ فلا سقوط بخلاف ما اذا قلنا بالاول وهو
 وجوبه على الجميع من حيث هو جميع فانه لا يلزم هذا
 الاشكال اذ لا يلزم من ايجاب الحكم على جملة ايجابه على
 كل واحد والظاهر ترجيح الثاني فان تكليف المجموع من
 حيث هو مجموع لا يعقل لانه غير مكلف وان اعتبر فيه
 الا فزاد رجح لقولنا وقوله يلزم منه رفع الطلب قبل
 الاداء وهو انما يكون بالنسخ ممنوع فان رفع الطلب انما
 يكون بانفسا علة الوجوب وهو كذلك فان الله تعالى
 انما اوجب صلاة الخاوة احتراماً للميت كما اوجب دفنه
 ستراله فاذا قام بذلك طائفة زالت العلة فيسقط
 الوجوب لزوال علة كما انه يسقط وجوب الدفن
 اذا احترق الميت او اكله السبع ويظهر مما ذكرناه ان
 قولهم ويسقط بفعل البعض فيه تجوز فان علة
 السقوط بالحقيقة هي انتفاء علة الوجوب لا فعل
 البعض لكن لما كان فعل البعض سبباً لانتفاء علة
 الوجوب نسب السقوط اليه تجوزاً هذا ان عللنا
 افعال الله تعالى بالمقاصد ومن لم يعللها بالمقاصد
 فيجوز ان يكون اداء بعضهم اشارة على سقوط الفرض
 عن الباقيين وقد اورد على هذا المذهب انه لو كانت
 واجبا على الكل لما سقط بفعل البعض لان البعض
 الاخرح يكون تاركا للواجب وتارك الواجب مستحق
 العقاب واجيب بان الايجاب متعلق بالجميع ولا
 يلزم من تعلقه بالجميع تعلقه بكل واحد وايضا
 فان سقوطه عن الباقيين لتعدا التكليف به
 والتكليف تارة يسقط بالامثال وتارة يسقط



بتعذر الامتنان وقال المتولي هل نقول اذا فعله «
 نيقط الفرض عنه وعنهم لان الفرض يتناول
 جميعهم او نقول بان باخر الامر ان الوجوب لم
 يتناول سوى من فعله فيه خلاف قلت وهو
 تشبيه القول المخلى في الواجب المختار به بتعيين
 احدهما بالفعل والقول الثاني انه واجب على
 البعض وعلى هذا فهل هو بهم او معين قولان
 وعلى القول بانه معين هل هو من قام به او معين
 عند الله دون الناس قولان ويخرج من كلام
 المتولي وجه انه يتعلق بطائفة منهم ويتعين
 بالفعل وحكي ان السهاني تفصيله بين ان
 يغلب على ظنه انه يقوم به غيره فلا يجب والا
 وجب واستحسنته قال واخلاف عندي لفظي
 لا فائدة فيه قلت وقد يقال بانه معنوي ويظهر
 فائدة في صورتين احدهما ان فرض الكفاية
 هل يلزم بالشروع فمن قال يجب على الجميع اوجبه
 بالشروع لم يشابهته فرض العين والثانية اذا فعلته
 طائفة ثم فعلته اخرى هل يقع فعل الثانية
 فرضا وفيه خلاف سند ذكره وكلام الامام في
 المحصول مضطرب في المسئلة والظن انه يقول
 على البعض لانه جعله متنا ولا لجماعة لا على
 سبيل اجمع ومراده باجمع اعم من التميم والاجتماع
 بدليل انه قسمه اليهما فقال في التناول على
 سبيل اجمع انه ممكن فقد يكون فعل بعضهم شرطا
 في فعل البعض وقد لا يكون ما ليس على سبيل

اجمع

اجمع ينبغي ان لا يكون على اجمع لا جميعا ولا انسانا
 وانما على البعض ويؤيده قوله فمتى حصل ذلك
 بالبعض لم يلزم الباقي بل كان يقول سقط عن
 الباقي عنرانه استعمل لفظ السقوط بعد ذلك
 فيبغى تاويله ليجمع كلواها الثالثة اذا تركه اجمع
 اثموا وان قلنا بتعلق البعض ووجهه الامام
 في باب الاذان من النهاية بان تعطيل فرض الكفاية
 من اجمع بمثابة تعطيل الواحد فرض العين
 فلهذا يقال الكفاية اخرج في فرض الكفاية كما
 يقال الواحد في فرض العين ومن ثم لو اتفقوا
 على ترك فرض كفاية قولوا وشبهه امام
 الحرمين في التخصيص ذلك بين ضمن الفاعل
 المديون ثم تمنع مع المضمون عنه عن الاداء
 فيعصى كل واحد منهما بترك اداء الالف المترتبة
 وان كان مقصد المطالب منهما الفاعل فلو عمهما
 الوجوب عمهما المعصية بالترك وحكي اصحابنا
 وجهين في تجهيز الميت اذا تركه اجمع هل يعمرهم
 الاثم او يختص بالذي نذوا اليه من اهل الميت
 قال النووي واصحابنا ياثم كل من لا عذر له الرابعة
 التكليف به منوط بالظن لا بالتحقيق فان ظن
 انه قام به غيره سقط عنه الفرض وان ادى
 ذلك الى ان لا يفعله احد وان ظن انه لم يقم به
 غيره وجب عليه فعله وان ادى ذلك الى فعل
 اجمع كذا قاله الامام في المحصول مستد لابان

سأه
مع

تحصيل العلم بان الغير هل يفعل او لا غير ممكن انما
 الممكن تحصيل الظن وذلك ان تقول الوجوب على
 الكل معلوم فلو يترتب الابدال العلم وليس فيه تكليف
 بما لا يمكن لان الفعل يمكن الى حصول العلم ثم نقول
 انما لا يمكن العلم بعدم فعل الغير بالنسبة الى
 الزمن المستقبل في المثال الذي ذكره لانه قال لو
 غلب على ظنهما ان غيرهما يقوم بذلك ويكون قوله
 سقط اي في الظاهر اما بالنسبة الى الماضي فيمكن
 العلم القطعي الخامسة اذا اتى به دفعة جميع من
 حوط به سقط الفرض عنهم وحصول ثوابه
 لهم ويقع فعل كل فرضا اذ ليس بعضهم اولى
 بوصفه بالقيام بالفرض من البعض فوجب الحكم
 بالفرضية للجميع حكاه امام الحرمين في باب «
 اجنايز عن الائمة ثم قال يحتمل ان يقال هو
 كما يصل المتوضئ الماء الى جميع راسه دفعة وقد
 اختلفوا في ان الجميع فرض او الفرض ما يقع عليه
 الاسم فقط ولكن قد يتخيل للظن فروع «
 ويقول مرتبة الفرضية فوق مرتبة السنة «
 وكل يصل في الجمع الكبير ينبغي ان لا يحرم
 رتبة الفرضية وقد قام بما امر به وهذا الطيف
 لا يصح مثله في المسح ومن هنا قال ابن رقيق اليد
 في شرح الامام اختلفوا في ان فرض الكفاية
 اذا باشره اكثر من يحصل به تادى الفرض هل
 يوصف فعل الجميع بالفرضية قال ونحن اذا قلنا
 انه يستحب في حق من حصلت له الكفاية بغيره

اردنا

اردنا به يستحب الشروع والابتداء ولم نرد به ان يقع مستحبا
 في حقه اذا شرع فيه مع غيره السادسة اذا اتوا به على
 التعاقب فان فعله من يستقل به شولحق بهم اخرون
 سقط بالاولين ووقع فعل الاخرين فرضا كما قاله
 النووي في باب الاذان من التحرير وحكي الرويان في
 وجهين وفضل الشيخ عز الدين فقال ان الحقوا بهم
 قبل تحصيل مصلحة كان ما فعلوه فرضا وان حصلت
 الكفاية بغيرهم لان مصلحتهم لم تحصل بعد ذكره الشيخ
 عز الدين وذكر له امثلة منها ان يخرج الى العدو من
 يستقل بدفعهم شولحق بهم اخرون قبل انقضاء
 القتال فيكتب لهم اجر الفرض وان تفاوتت رتبهم
 في الثواب لقلة العمل وكثرته ومنها يشتغل بالعلم
 من تحصل به الكفاية الواجبة ثم من يلحق به
 من يستقل به فيكون فرضا لان المصلحة لم تكمل بعد
 ومنها صلاة الكنازة لو احرمت الطائفة الثانية
 قبل تسليم الاولى كانوا كل صلي دفعة واحدة فان
 احرموا بعده قال القاضي الحسين والامام الغزالي
 ان الثانية تكون فرضا ايضا اذا تقع صلاة الكنازة
 نافلة قال النووي ولا خلاف فيه وليس كما قال
 لما سياتي عن الرويان ومنها لو ورد الجميع السلام
 كانوا مودين للفرض سوا كانوا معا او متعقبن حروا
 به في السر السابعة اذا قلنا انه يتعلق بالجميع
 وفعل البعض سقط للحرج فهل ذلك بالشروع ام لا

لاحتمال القطع فيه تردد والصواب الثاني ويحتمل بياؤه =
 على ان فرض الكفاية هل يلزم بالشروع الثامنة معنى قولهم
 سقط بفعل البعض اي بعض مكلف ليخرج ما قام به
 غير المكلف فانه لا يسقط شيئا ولهذا الواسم على جماعة
 فيهم صبي فاجاب الصبي وحده لا يسقط فرضهم بجواب
 على الاصح وقالوا اذ اخج على الميت عن الميت لا يتاحر صيا
 لانه ليس من اهل فرض الاسلام نعم تسقط صلاة
 الجنازة بصلاة الصبيان المميزين عند وجود الرجال
 على الاصح وقال في شرح المهذب ان الصبي اذا اذن وقتنا
 الاذان فرض كفاية حصل الفرض باذانه التاسعة هل
 يسقط بفعل الملائكة لم ار من تعرض لهذه المسئلة غير
 الشيخ ابي اسحاق الشيرازي في تذكرة الخلاف في مسئلة
 تغيب الشهيد الجنب فقال غسل الملائكة لا يسقط
 ما تعبد به الادمي في حق الميت وقياس ساير فروض
 الكفاية كذلك ومثله هل يسقط بفعل الجن لم ار فيه نصرا
 وينبغي تخريجه على الخلاف في تخريجهم تكليفهم بالفروع
 وسنذكره العاشرة فرض الكفاية يلزم بالشروع على المشهور
 قاله ابن الرفعة في المطلب في كتاب الوديعه واشاد
 في باب اللقيط الى ان عدم اللزوم انما هو بحث للامام
 ولهذا قالوا يتعين اجتهاد بحضور الصف ويلزمه اتمام
 الجنازة على الاصح بالشروع واما تجوزهم الخروج من
 صلاة الجماعة مع القول بانها فرض كفاية فبعيد ولم
 يرجح الرافعي والنووي في هذه القاعدة شيئا بخصوص
 وانما صحوا في افراد مسابيلها ما يخالف الاخر وحكيا
 عن القاضي الحسين ان المتعلم اذا انس من نفسه =

الجنازة

الجنازة انه يجرم عليه القطع وصحاحلا فيه لان =
 الشروع لا يغير حكم المشروع فيه بخلاف اجتهاد وقال
 القاضي البارزي في تميزه ولا يلزم فرض الكفاية =
 بالشروع على الاصح الا في اجتهاد وصلاة الجنازة اهو
 واطلق الغزالي في الوجيز انه لا يلزم وقال في الوسيط
 وذكر بعض الاصحاب انه يتعين بالشروع وقال الغنالم
 لا يليق باصل الشافعي تعيين الحكم بالشروع فان
 الشروع لا يغير حقيقة المشروع فيه ولذلك لا يلزم
 التطوع بالشروع فيه وقال الامام في باب التقاط
 المنبوذ ومن لا يس فرضا من فروض الكفاية وكان
 ممكنا من تمامه فان اراد الاضراب عنه فقد نقول
 ليس له ذلك وبصير فرض الكفاية بالملابسة =
 مقعينا وهذا فيه نظر وتفصيل سا ذكره في باب
 السير قلت وهذا كله في المفعول اولا اما لو شرع فيه
 بعد ان فعله غيره هل يلزم قال الروياني في المحمد
 لو شرع في صلاة الجنازة بعد ما صلى عليها فرض
 الكفاية هل له الخروج يحتمل وجهين بينبيان
 على اصل وهو ان هذه الصلاة الثانية تقع =
 فرضا ام لا وفيه جوابان والقياس عندي انه
 لا يقع فرضا لان الفرض ما لا يجوز تركه على الاطلاق
 اهو وينبغي جريانه في ساير فروض الكفاية =
 وجزم الرافعي والنووي في هذه الصورة بوقوع
 الثانية فرضا كادى عشرة ان فرض الكفاية
 هل يتعين بتعيين الامام فيه خلاف وضعفه
 ابن التلمساني وقد ذكر الصيدلاني ان الامام لو

امر شخصاً بتجيز ميت تعين عليه وليس له استنابة غيره
 ولا اجرة له الثاني عشرة قيل القيام بفرض الكفاية اولى
 من القيام بفرض العين لانه يسقط فيما الفرض عن نفسه
 وعن غيره وفي فرض العين يسقط الفرض عن نفسه فقط
 حكاه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني في شرح كتاب الترتيب
 وجزم به الشيخ ابو محمد الجويني في كتابه المحيط بمذهب
 الشافعي وكذلك ولده امام الحرمين في كتابه العناني
 وهو ظاهر على القول بوجود الكفاية على البعض
 وهم بعضهم فحكى عن من ذكر ان فرض الكفاية افضل
 من فرض العين وهو غلط لان كلامهم انما هو في القيام
 بهذا الجنس افضل من ذلك ثم عبارة الجويني والقيام
 به مزية ولا يلزم من المزية الافضية على ان الشافعي
 نص ما ينافي في ذلك ففي الام ان قطع الطواف المفروض
 لصلاة الجنازة او الرواتب مكروه اذا لم يكن ترك فرض
 العين لفرض الكفاية وجرى عليه الاصحاب ومنهم
 الرافي في بابه وقال الغزالي في الاحياء في شروط الاستبراء
 الاستغفار بعلم الخلو ان لا يشتغل به وهو من فروض
 المكفريات من لم يتفرغ عن فروض الاعيان قال ومن
 عليه فرض عين فاشتغل بفرض الكفاية وزعم ان
 مقصوده الحق فهو كذا اب ومثاله من ترك الصلاة في
 نفسه وتجز في تحصيل الثياب وتجبها قصد الاستر
 العورات هو بتقدير تسليمه فكان بعض مثايننا
 يخصصه بمن سبق اليه اولا اما من فعله ثانياً فلو
 يكون لما حقه افضل من فرض العين لان السقوط
 حصل بالاول وان كنا نسى فعل الاخرين فرضاً على

داي

١٤٠
 داي وقال الشيخ كمال الدين الزملي في ما ذكر من تفضيل
 فرض الكفاية على فرض العين محمول على ما اذا تعارضتا
 في حق شخص واحد ولا يكون ذلك الا عند تعينها وح
 هما فرضاً عين وما يسقط كخرج عنه وعن غيره
 اولى واما اذا لم يتعارضتا وكان فرض العين متعلقاً
 بشخص وفرض الكفاية له من يقوم به ففرض العين
 اولى الثالثة عشرة كما يتصور المخير في الواجب العيني
 كما سبق في خصال الكفاية كذلك في الواجب على الكفاية
 ولم ار من ذكره وقد ظفرت له بمثال وهو قوله تعالى
 واذا حيايتم بنحية تحبوا باحسن منها اوردوها ونسختي
 ان يطرقه الخلاف انه هل الواجب الجميع او واحد غير
 معين الرابعة عشرة استشكل بين قول الاصوليين
 ان فرض الكفاية يسقط بفعل البعض وقول الفقهاء
 لو صلى على الجنازة طائفة ثانية وقت صلواتهم
 فرضاً ايضاً واذا سقط الفرض بالاولى كيف تقع
 الصلاة الثانية فرضاً واجاب النووي في باب
 الجنائز من شرح المذهب فقال عبارة المحققين يسقط
 كخرج عن الباقي اي لا يخرج عليهم في ترك هذا الفعل
 فلو فعلوه وقع فرضاً كما لو فعلوه مع الاولين دفعة
 واحدة واما عبارة من يقول سقط الفرض عن الباقي
 فمعناه سقط حرج الفرض وانما هو قلت وهي
 عبارة الشافعي في الرسالة ويشهد له ما قال المتولي
 ان الطائفة الثانية تنوي بصلواتهم الفرض لان
 فعل غيرهم استقط عنهم كخرج لا الفرض وهذا
 قد ينكره الشافعي في العلم ويقول لا معنى

للفرض الا الذي ياتم بتركه فاذا كان بعد فعل
 الاولى لا يلحق الثانية خرج على الترك فلا معنى
 لبقاء الفرض في حقهم وقد اجيب عنه بان فرض
 الكفاية على قسمين احدهما ما يحصل تمامه
 المقصود منه ولا يقبل الزيادة فهذا هو الذي
 يسقط بفعل البعض والثاني يجهد مصلحته
 بتكرار الفاعلين له كما لا يستغفال بالعلم ويحفظ
 القرآن وصلاة الجنازة لان مقصودها الشفاعة
 فهذه الامثلة ونحوها كل احد مخاطب به واذا
 وقع يقع فرضا تقدمه غيره او لم يتقدمه ولا
 يجوز له تركه الا بشرط قيام غيره فاذا قام
 غيره به جاز الترك وارفع الحرج فصل في
 احرام وهو لغة المنع قال الله تعالى وحرمناه
 المراضع من قبل اي حرمناه رضاعهن وسنناه
 منهن اذ لم يكن حرجا مكلفا وقوله تعالى ان الله
 حرهما على الكافرين ويطلق بمعنى الوجوب
 كتوله فان حراما لا اري الدهر باكيات على
 شجوه الا بليت على عمرو وعليه خرج قوله تعالى
 وحرام على قربة اي وواجب على قربة اردنا
 اهلاوكما انهم لا يرجعون عن الكفر الى الايمان
 وحكى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه وفي
 الاصطلاح ما يذم فاعله شرعا من حيث هو
 فعل ومن اسمائه القبح والمنهي عنه والمحذور
 وقال ابو عبد الله الزنجيري احرام يكون
 مؤبدا والمحذور قد ينشون الى غاية حكامه
 عنه

تكرار الفاعلين

عنه العسكري في فروقه وفي الثالث لابن العارض
 المعتزلي حكى الشيخ ابو عبد الله يعني المصيري
 عن فقهاء العراق انهم كانوا يقولون محرم في القبح
 اذا كان طريق قبحه مقطوعا به ويقولون مكروه
 فيما كان طريقه مجتهدا فيه كسور كثير من
 السباع قال ابن سراقه وسماه الشافعي في
 كثير من كتبه مكروها ايضا توسعا والاظهر
 ان لفظ المكروه لا يقتضي التحريم تنبيه
 الحرمة ليست ملازمة للذم والاثم لا طردا ولا
 عكسا فقد ياتم الانسان على ما ليس بحرام
 كما اذا قدم على زوجته يظنها اجنبية وقد حرم
 ما ليس فيه اثم كما اذا قدم على اجنبية يظنها
 زوجته وتحقق ذلك ان احل والحرمة تابعا
 لمقاصد الشريعة والله تعالى احل الايضاع
 والاموال والازواج في احوال بشرط وحرما
 بدون ذلك غير انه لا يكلف نفسا الا وسعها
 جعل الاثم يتوقف على العلم فاذا قدم العبد
 على فعل يعتقد حلالا وهو حرام لاثم عليه
 تخفيفا على العبد واذا قدم على فعل يظنه حراما
 وهو حلال عاتبه على اجراءه فمعنى قولنا هذا
 الفعل حرام ان الشارع له تشوف الى تركه
 ومعنى قولنا حلال خلاف ذلك واحل واكراه
 يطلقان تارة على ماضيه اثم وما ليس فيه
 وهو مراد الاصوليين بقولهم احرام ما يذم

خ
 عاقبه
 و

عليه وتارة على ما للشارع فيه تشوف الى تركه «
ومنه قول اكثر الفقهاء وطء الشبهة اعني شبهة
المحل حرام مع القطع بانه لا اثم فيه ومنه قول
الشيخ ابي حامد اجمعوا على ان قتل الخطأ حرام به
وكذلك اكل الميتة في حال الاضطرار على راي وهذا
يمكن رد كلوم الاصوليين اليه في حد الحرام بانه
ما يذم فاعله بان يكون المراد يذم بالقوة او يكون
المراد يذم بشرط العلم بحاله وان استنكرت اطلاق
الحرمة على كل من المعنيين فانظر الى قول الاصوليين
لو اشبهت المنكوحه باجنبية حرمتا على معنى انه
يجب الكف عنهما وقوله اذا قال احدكما طالق
حرمتا تغليبا للحرمة فاحدى المرأتين في الفرعين
حرام باعتبار الاثم على الجراءة وهي التي في علم
الله انها الزوجة فالاولى والتي سيعينها في الثانية
والاخرى حرام باعتبار انها اجنبية فتقولم حرمتا
على معنى انه ياثم بالاقدام على كل منهما وقولهم «
تغليبا للحرمة على المعنى الاخر فتأمل كيف اثبتوا
التحريم للزوجة بالاعتبار الاول وصرّفوه عنها
بالاعتبار الثاني وما ذكرناه ليس ذهابا الى
موافقة من يقول اكل والحرمه بوصف بهما
الذوات بل هو توسط وتحقيق ان اكل والحرمه
يوصف بهما ذوات الافعال طابقت «
الاعتقاد ام لا وهذا اذا تبين لك في الحرام
نقلته الى بقية الاحكام الخمسة وانظر قول

البيضاوي

البيضاوي قال الفقهاء يجب الصوم على الجائض
والمريض والمسافر فزب واجب باثم الانسان بتركه
باعتبار طئه ويكون في نفس الامر حراما وبالعكس
قال الشيخ ابو حامد فيمن صلى وهو يظن انه متطهر
لحق الله وعليه تلك الصلاة غير انه لا يعاقبه
فهذا ترك الواجب ولا عقاب عليه لانه ترك الواجب
باعتبار الوجوب بمعنى تشوف الشارع ولم يتركه
بمعنى التكليف مسألة الحرمه لا تلزم به
الفساد فقد يكون الشيء محرما مع الصحة كالصلاة
في الدار المغصوبة ونوب الحريم وفائدة التحريم
سقوط الثواب مسألة ما لا يتم ترك الحرام الا
به ينقسم ايضا الى الاقسام الثلاثة السابقة في
مقدمة الواجب كما قاله ابن برهان فالاول ما
كان من اجزائه كالزنا فان النهي عنه نهى عن اجزائه
وهي الاياوات والاحراجات ولا فرق بين ان
يقول لا تزنا وبين ان يقول لا توطئ ولا تخرج
والثاني ما كان من شروطه واسبابه كقد مات
الوطء من المفاخدة والقبلة وسائر الدواعي
بعد ذلك ومنه العقد على الام فانه لما كان
سبب الوطء وهو منهي عنه كان العقد الذي
هو سبب اليه مهيئا عنه الثالث ما كان من
ضروراته كما اذا اخلت اخاه باجنبيات في
بلدة صغيرة حرم عليه نكاحهن وان كنا نعلم
ان نكاح الاجنبيات ليس بحرام لكن لما اخلت
بين الاخوة وعسر التمييز كان تحريم الاجنبيات

من ضروريات تحريم نكاح الاخت ولهذا الوقيت
حرم نكاحها على الخصوص ويقرب من هذا
القسم ما لو وقعت النجاسة في الماء فان من
اصحابنا من اجراه على هذا الاصل وقال الما ظاهر
في عينه ولم يصير نجسا بحال وانما النجاسة مجاورة
فلم ينفه عن استعمال الظاهر وانما ينهى عن
استعمال النجس الا ان استعمال الظاهر لا ينافي
الاستعمال النجس فكان تحريم استعمال
الظاهر من ضروراته استعمال النجس الا ان
هذا لا يلقى باصول الشافعي بل هو شبه مذهب
ابي حنيفة لان قاعدته ان الماء جوهر طاهر
والظاهر لا يتصور ان يصير نجسا في عينه بالنجاسة
لان قلب الاعيان لا يدخل تحت وسع الخلق بل
هو باق على اصل الطهارة وانما هو نهى عن
استعمال النجاسة وليستدل على هذا بفضل المكثرة
فانه لو كثر عاد ظهورا بالاجماع ولو صار الماء
عنه نجسا بالنجاسة لما تصور ان يعلو به ظاهر
بالمكثرة قال وهو باطل فان المايح اللطيف
اذا وقعت فيه نجاسة خالطت اجزاؤه اجزاها
وامتزجت به لا يمكن التمييز فوجب الحكم
بنجاسة الكل لان النجاسة لا معنى لها الا
الاجتناب ولا شك ان وجوب الاجتناب
ثابت في الكل وقد وافق على حكاية هذا
الخلو في ابن السمعاني في القواطع فقال فمنهم
من قال يصير كله نجسا وهو اللائق بمذهبنا
وقيل

وقيل انما حرم الكل لتعذرا لاقدام على المباح قال
وهو يليق بمذهب ابي حنيفة قلت وهو الذي
اورده الامام في المحصول وما اورده ابن برهان
في الاعتراض عليهم رده الاصفهاني بان وجوب
الاجتناب عند اختلاط النجاسة بالماء متفق
عليه وانما الكلام في علة الاجتناب ما هي
وقال ابو الحسن في المعتمد اختلفوا في اختلاط
النجاسة بالماء الطاهر فقبل بحرم استعماله
على كل حال ومنهم من جعل النجاسة مسهلة
واختلفوا في الامارة الدالة على استهلاكها فمنهم
من قال هي عدم تغير الماء ومنهم من قال هي
كثرة الماء واختلف هؤلاء فمنهم من قدر الكثرة
بالقلتين ومنهم من قدرها بتغير ذلك اذا علت
هذا فتقول اذا لم يمكن الكف عن المحذور الا
بالكف عما ليس بمحذور كما اذا اختلط بالطاهر
النجس كالدوم والنول يقع في الماء القليل او الحلال
بالحرام فاما ان يختلط ويمتزج بحيث يتعذر
التمييز فيجب الكف عن استعماله ويحكم بتحريم
الكل قاله امام الحرمين في الملخص وغيره
وكذا لا يختص التحريم بالمنوع اصالة ذكره
ابن السمعاني في القواطع وظاهر كلامه انه
لا ينافي فيه الخلو في السابق في ان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب وانما حكي الخلاف
في كيفية التحريم على ما سبق اما اذا لم يختلط
بدخول اجزاء البعض في البعض فهو على

١٤٣

ثلثة اقسام احدها ما يجب الكف عن الكل
 كالمرأة التي هي حلال تخلط بالمحرمات والمطلقة
 بغير المطلقة والمذكاة بالمسنة فحرم احدها
 بالاصالة وهي المحرمة والاجنبية والمسنة
 والاخرى يعارض الاشتباه وهي الزوجة
 والمذكاة لان المحرم بالاصالة يجب اجتنابه
 ولا يتم اجتنابه الا باحتساب ما اشتباه به وما
 لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقيل بتباح والمذكاة
 والاجنبية ولكن يجب الكف عنهما قال الغزالي
 وانما توهم هذا من ظن ان الحبل والحرمه وصف
 ذاتي لهما اي قايم بذاتهما كالسواد والبياض بالاسود
 والابيض وليس كذلك بل الحبل والحرمه متعلقان
 بالفعل وهما الاذن في الفعل ووجوب الكف
 وح يتحقق التناقض وقد يقال ان مراد هذا العال
 ان تحرم الاجنبية والمذكاة يعارض الاشتباه
 وهما في نفس الامر مباحان فالتخلاف اذ ن
 لفظي الثاني ما يقطع حكم التحريم كما اذا اخلت
 محرم بنساء بلدة عظيمة فيجعل كالعدم ويباح له
 نكاح اي امرأة اراد الثالث ما يتحرى فيه
 كالسياب والاواني قال الامام في المحصول وكان
 القياس عدم التحري لان ترك استعمال النظائ
 لا يتا في بيقين الابتكاجميع قال وههنا فيه
 خلاف يعني هل يتوقف على الاجتهاد ام يجوز
 الهجوم بمجرد الظن والاصح الاول ومن القسم
 الاول لو قال لزوجه احد الكا طالق ولم ينو

المد

معينة

معينة حرمتا جميعا الى حين التعيين لان كل منهما
 يحتمل ان تكون المطلقة وغيرها واذ اجتمع الحلال
 والحرام غلب الحرام وحكاه الغزالي في المستصفي
 عن اكثر الفقهاء وقال قسله يحتمل ان يقال تحل
 كلوهما والطلاق غير واقع لانه لم يبين له محلا
 فصار كما اذا باع احد عبده ويحتمل ان يقال
 حرمتا جميعا وانه لا يشترط تعيين محل الطلاق
 شر عليه التعيين واليه ذهب اكثر الفقهاء
 والمنع في ذلك موجب عن المحتمل اما المفتي الى ان
 احدها محرم والاخرى منكوحة كما توهموه في
 اختلاط المنكوحة بالاجنبية فلا يندح هاهنا
 لان ذلك جهل من الادبي عرض بعد التعيين اما
 هذا فليس متقينا في نفسه بل يعلمه الله تعالى
 مطلقا لاحدهما لا بعينها هو وما قاله اولامن
 احتمال حل الوطء هو المنقول عن ابن ابي هبيرة
 من اصحابنا وحكاه عنه ابن هبيرة في كتاب
 الخلاف والاجماع ولو قيل بحل وطء احدهما
 بناء على ان الوطء لاحدهما تعيين للطلوف
 في الاخرى كما هو احد الوجهين لم يبعد شه
 اذا عين احدهما في نيته قال الامام في باب
 الثلث في الطلاق من النهاية اطلق الاصحاب
 التحريم ما لم يقدم بيانا قال ويحتمل انه اذا عرف
 المطلقة حل له وطء الاخرى في الباطن وهو
 ممنوع من غشيانها جميعا اما اذا غشي احدها
 فمما سبب المنع ح شر حمل كلام الاصحاب

١٤٤

هنا



على ما اذا ظهرت الواقعة للحاكم ولم يثبت عنده تعيين
 بالنية اما لو قال لها ولا جنسية احدا كما طالق
 فهل يقبل قوله اردت الاجنبية وجوان وحكي
 الراقي في باب العتق عن ابن سريج انه لو قال
 لعبده وعبد غيره احدا كما حر لم يكن له حكم ثم
 قال وهذا غير مسلم فان الوجهين في نظيره
 من الطلاق متفقان على ان له حكما واشرا
 مسألة سبق في الواجب انه اذا اتى بالقدر الزايد
 هل يقع الجميع فزنا ام لا ونظيره هنا لو تعدى عما
 ابيح له كما لو كشفت العورة في الخلو فانداع على الحاجة
 هل يثم على الكل او على الزايد فقط فيه خلاف
 حكاه الشيخ صدر الدين بن الوكيل عن بعض الامة
 والمكروه عليه ويمكن اخذه من قاعدة في الفقه
 وهي ان تعدى المستحق هل يبطل به المستحق او يبقى
 معه المستحق ويبطل الزايد فيه خلاف في باب القم
 وباب القصاص وغيره مسألة سبق في الواجب انه
 اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ونظيره هنا ان
 يقال اذا نسخ التحريم هل تبقى الكراهة ولم يتعرض
 الاصوليون لذلك فيجمل جريان الخلاف هنا ايضا
 لان بين الحرام والمكروه اشتراكا في الجنس وهو
 مطلق المنع وابتاز الحرام بالحرام فاذا ارتفع الحرام
 يبقى مطلق المنع ويحتمل خلافه فان ماخذ الخلاف
 هناك ان المباح جنس للواجب ولم يقل احديا ان
 الكراهة جنس للحرام مسألة قد تقر ان الحرام
 والواجب متشايان فلا يجتمعان فالحرام بالشخص

لا

لا يكون حراما وواجبا من جهة واحدة الا اذا جوزنا
 تكليف المجال لذاته واعلم ان الواحد يقال بالتشكيك
 على الواحد بالجنس وعلى الواحد بالنوع وعلى الواحد
 بالشخص فاما الواحد بالنوع كطلق السجود فاحتملوا
 هل يجوز ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه بمعنى ان
 بعض افراده واجب وبعضها حرام فجوزه الجمهور واجتجروا
 بوقوعه فان السجود لله واجب والصنم حرام بل كفر
 قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمرا وسجدوا
 لله فالسجود نوع واحد قد امر ببعضه ونهى عن
 بعضه ولا يقال ان المنهى عنه تعظيم الصنم لانفس
 السجود لان ذلك محال لنص الآية ولان الامة
 مجتمعة على ان الساجد للصنم عاص بنفس السجود
 والقصد جميعا على ما حكاه امام الحرمين وحكي عن
 ابي هاشم انه قال لا يحرم السجود بل المحرم القصد
 الى ذلك بناء على اصله ان افراد النوع لا تختلف
 بالجنس والتميز واما الواحد بالشخص اي الواحد المعين
 فاما ان يكون ليس له الاجبة واحدة اوله جهات
 مختلفة فان لم يكن له الاجبة واحدة فلا خلاف في
 امتناع كونه مأمورا به منهيا عنه الاعلى راي من
 يجوز التكليف بالمجال وان كان له جهات مختلفة
 فهل يجوز ان يوفيه من جهة ونهى عنه من جهة
 كالصلاة في الدار المفصولة فجوزه الجمهور وقالوا
 يصح لان تعدد الجهات يوجب التغاير لتعدد
 الصفات والاضافات وذلك يدفع التناقض
 لان الصلاة من حيث هي صلاة مأمور بها ومن

حيث انما في البقعة المفصولة من غيرها فبها متعلقاً
 متقاربان وجعلوا اختلاف الجهتين كاختلاف المحلين
 لان كل واحدة من الجهتين مشككة عن الاخرى
 واجتمعا عنها انما وقع بغير اختيار المكلف
 فليسا متلازمان فلو تناقض وذهب ابو علي وابو
 هاشم الجبائريان وابوشهر الكنتي والزيديه
 والظاهرية الى انها غير مجزئة وحكاها المازري
 عن اصبع من اصحاب مالك وبه قال احمد بن حنبل
 واختاره ابن العارض المعتزلي في التلث وقال
 لا وجه لدعوى الاجماع على اجزائها مع خلاف
 الزيديه والظاهرية وابن شهر والحبابي وابنه
 لذلك وحكاها القاضي حسين في تعليقه وجها
 عن بعض اصحابنا وكذا ابن الصباغ في فتاويه
 عن بعض اصحابنا بخراسان قال القاضي الحسين
 وهو مذهب المعتزلة وقال القاضي ابو بكر لا تقع
 ما موراهما ولكن يسقط القضاء عندها لانهما كما
 يسقط التكليف بالاعداد الطارئة من الجنود
 وغيره فكانه جعلها سببا لسقوط الفرض او
 اشارة عليه على نحو من خطاب الوضع لاعلة لتعلق
 لان ذلك يستدعي صحتها هكذا نقله الامام في
 البرهان عنه وابن برهان في الاوسط وبقائه
 في المحصول والسروردي ونقل الهندى عنه لا يصح
 وقال في النهاية اتفق هؤلاء على انه لا يسقط
 الفرض بها لكن اختلفوا في انه هل يسقط

الفرض

الفرض عند همام لا يقال القاضي ومن تابعه يسقط
 عند همام لانهما وقال الباقر لا يسقط الفرض لانهما
 ولا عند همام بل يجب عليهم القضاء هكذا نقل بعضهم
 والصحيح ان القاضي انما يقول بذلك لو ثبت القول
 بصحة الاجماع على سقوط القضاء فاذا لم يثبت ذلك
 فلا يقول بسقوط القضاء فيها ولا عند همام وهو
 ظاهر نقل المستصفي ولهذا قال الامام في المعالم
 هي صحيحة عندنا خلافا للفقهاء ثم ان صح الاجماع
 على عدم القضاء قلنا يسقط الفرض عند همام لا
 بها وان لم يصح هذا الاجماع وهو الاصح اوجبتنا
 القضاء انتهى والاجماع لم ينقله القاضي صريحاً
 وانما تلقاه بمسلك استنباطي على زعمه فقال
 لم يامرائمة السلف العصاة باعادة الصلوات
 التي اقاموها في الارض المفصولة وردد عليه الامام
 بقوله كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون
 بدون ما فرضه القاضي وضعفه الانباري
 قال وكانه رجع الى نقل الاجماع بطريق القياس
 لانهم كانوا يأمرون بالقضاء بدونه وكيف لا يأمرون
 بالقضاء في هذا وقال الغزالي خلافاً لاجماد لا يفتح
 في الاجماع بل الاجماع السالف حجة عليه لان
 الظلمة لم يؤمرها بقضاء الصلوات مع كثرة
 وقوعها ولو امر وانها لا تنتشر لما صحت ادلة
 المتكلمين عند القاضي من لوازم توارده الامر
 والنهي في الفعل الواحد الاختياري قال بها

فحكم بضاد الصلاة ولما صح عنده اجماع السلف على
انهم لم يأمروا بالقضاء في البيع المعصوية قال ان
الاجزاء يحصل عندها لا قبل فان صح هذا الاجماع
فلو خصص عما قال فانه اعمال لكل واحد من
الدليلين في محله وان يصح هذا الاجماع وخلاف احمد
قد ملأ الاسماع فلو سبقه اجماع لكان احد
من القاضى بمعرفة ومن منع الاجماع امام الحرمين
وابن السمعاني وغيرهما من الائمة وقال الكيا
ستنده في سقوط القضاء اجماع الاولين والجماع
ان لم يسلم في هذه الصورة ممكنة حقيقة من عليه
دين وهو مما ظل يصلي مع المطل فصلافة مجزئة
وامكان اجماع الاجماع ههنا بعيد وقال المقترح
نقل الاجماع عسرجدا لان الاجماع السكوتي لا يصح
الامع تقدير تكرار الواقعة والغصب في زمن
الصحة رضي الله عنهم كان قليل الوقوع هو وعلى
تقدير اطلاعهم عليه فالاجماع ليس بحجة عند
القاضى وذكر النووي في باب الائمة من شرح
المهذب ان اصحابنا يدعون الاجماع على الصحة
قبل مخالفة احمد وهذا الوهم دفع مذهب القاضى
لانه يوافق على عدم الصحة وقال ابن برهان مشا
الخلاف ان النهى هل هل عاد لعين الصلاة او
لامر خارجي عنها فمن قال بالاول ابطالها وقبل
بلى اصل الخلاف ان الامر المطلق هل يتناول المكروه
فعدنا لا يتناوله وان لم يكن محرما وقالت الخنثية
يتناوله واحتج اصحابنا باستحالة اجمع بين طلب
الفعل

ج ح

الفعل والترك في فعل واحد من جهة واحدة فيجب
ان يكون المأمور بفعل اذا فعله على وجه كره
الشرع ايقاعه عليه لا يكون ممثلا وقبل ترجه
على القائلين بالصحة صحة يوم النحر نقضا اذ لا
فرق بينهما وقولهم الغصب منفتك عن الصلاة
بخلاف الوقوع يوم النحر تخصيص للدعوى مما
يجوز انفكاك الجنتين فيه ويتوجه على القائلين
بعدم الصحة صوم يوم خيف على نفسه الهلاك
فيه بسبب الصوم فانه حرام مع الصحة وكذا
الاصلي في البلد الذي حرم عليه المقام فيه
لاجل وجوب الهجرة فان الصلاة تصح اجماعا
وعن ابن تيمية انه نقل اربعة مذاهب احدها
يجوز عقلا وشرعا والثاني لا يجوز عقلا ولا شرعا
والثالث يجوز عقلا ولا شرعا والرابع يجوز
شرعا لا عقلا قال وهو مجنى قولهم يصح عندها
لايها واختلفت الرواية عن احمد في الصحة
ثالثها ان علم التحريم لم يصح والاصح ثم اختلفوا
في هذه المسئلة هل هي من مسائل القطع او
الاجتهاد فقال القاضى الصحيح انها من مسائل
القطع وبه جزم في المستصفي وقال المصيب
فيها واحد لان المصحح اخذه من الاجماع وهو
قضى ومن ابطال اخذه من التضاد الذي بين
القربة والمعصية ويدعى استحالة عقلا
فالمسئلة قطعية فكانه قال انفتك الاجماع
على انها قطعية وانما يبقى النظر في الثبوت

١٤٢

بياه
تصح



فأنت تات الأولى اذا قلنا يصح فحكي النووي
 عن القناري التي نقلها القاضي ابو منصور عن عمه
 ابي نصر بن الصباغ ان المحفوظ من كلام اصحابنا
 بالعراق انها صحيحة بسقط بها الفرض ولا ثواب
 فيها وان ابن الصباغ ذكر في كتابه الكامل ان اذا
 قلنا بالصحة فينبغي ان يحصل الثواب ويكون
 مثابا على فعله عاصيا بمقامه قال القاضي ابو منصور
 وهذا هو القياس اذا صححنا انتهى قال ابن الرفعة
 والقول بانه لا يثبت يعتد بنص الشافعي في ان
 الردة تحبط اجر العمل الواقع قبلها في الاسلام
 ولا يجب عليه الاعادة الثانية اطلقوا الكلام
 في الضعة وعدمها وقال ابن الرفعة في المطلب
 عندي ان هذا انما هو في صلاة الفرض لان فيها
 مقصود من اداها واجب وحصول الثواب فاذا
 انقضى الثواب صححت حصول المقصود الاخر وعن
 لا شرط في سقوط خطاب الشرع حصول الثواب
 ولهذا قال الشافعي ان الردة تحبط اجر الاعمال
 الواقعة في الاسلام ولا يجب عليه اعادتها لو اسلم
 وكذا نقول فمن اخذت منه الزكاة فمرا لا يثبت
 عليها لغقد النية منه وسقط معها خطاب الشرع
 عنه حصول مقصوده بالنسبة الى اهل السمات
 وهذا قال ابن الخطيب وان قام الاجماع على عدم
 وجوب اعادتها فنقول سقط الفرض عندها
 لا بها ولهذا قال في التنبية فان صلى لم يعد ولم
 يقل صحت بخلاف قوله في المهدب واذا كان كذلك

بها ص

فصلوة

فصلوة النفل لا مقصود فيها غير الثواب فاذا لم يحصل
 لا تستعده واطلاق من اطلق محمول على التقييد بالفرض
 هو فسر قال الجمهور المجوزون كون الواجب واجبا
 وحراما باعتبارين هذا اذا لم يمكن الاثبات باحدهما
 منعنا عن الاخر اما اذا لم يمكن ذلك بحيث لا يخلو
 الخطاب عنهما بان يقول لا تنطق ولا تسكت ولا
 تتحرك ولا تسكن فان معنا تكليف المحال منعناه
 وان جوزناه جوزناه عقلا لكنه لم يقع فعلى هذا
 من توسط ارضا مقصوبة او تخشى زرع غيره
 شذتاب وتوجه للخروج واختار اقرب الطرف
 او ادخل فزجه في محرم ثم خرج فزوجه واجب
 لا تحريم فيه وان وجد فيه اعتبار ان الشغل
 والتفريغ لانه لا يمكن الاثبات بالتفريغ الا بالشغل
 قال القاضي هذا هو المختار وكذلك القول في كفت
 الزاني عن الزنا قال ابن برهان وهذا مما اجمع
 عليه كافة الفقهاء والمشككين وقال ابو هاشم
 خروج كلبه لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه
 وذلك قبيح لعينه فهو منهي عنه بهذا الاعتبار
 وما موربه لانه انفصال عن الملك ونقله امام
 الحرمين عنه وحكاه القاضي عن ابي الشهر من
 الاصوليين وهو في الحقيقة تكليف بالمحال لجمع
 بين التقيضين فانه منهي عن الشيء وتقيضه
 في فعل واحد وقد بناه ابو هاشم على اصله
 القاسد في الحسن والفتح فاصله القاسد
 من منع التكليف بالمحال وحاصل الخلاف



ان الامر الشرعي هل يبقى مستمرا او ينقطع وقال امام
 الحرمين ان كان مستمرا للتوسط فهو مأمور بالخروج
 وانما يحصى بما تورط به من العدو ان السابق وقال
 هو مرتبك في المعصية بحكم الاستصحاب مع انقطاع
 تكليف النهي وحاصله انه عاص في خروجه ولا
 نهى عليه فتسقط النهي لعدم الامكان ومعصيته
 لتلبسته لتسببه الاول وهو بعيد اذ ليس في الشرع
 معصية من غير نهى ولا عقاب من غير نهى وهو
 قريب من مذهبه في مسألة خطاب الكفار
 بالفروع قال وكذلك من غضب ماله وغاب به
 شراب وتوجه واجدا وكذا استبعده ابن
 الحاجب وضعفه الغزالي لاعترافة بانتفاء النهي
 فالمعصية الى ما اذا اتت وحاصله انه لا معصية
 الا بفعل نهى عنه او ترك مأموره وقد سلم
 انتفاء تعلق النهي به فانه من الدليل عليه فان
 قبل فيه جهتان يتعلق الامر باقتراع ملك الغير
 والنهي عن اللبث كالصلاة في الدار المغصوبة سواء
 كما قاله في البرهان قلنا ممنوع لان الخروج شي
 واحد ولا جهتين لتعذر الامتثال بخلاف الصلاة
 في الدار المغصوبة فان الامتثال ممكن وانما اجار
 الاتحاد من جهة اختيار المكلف والتكليف به
 بالمحال لا حيز للعبد فيه فلا يكلف قلت وقد تعرض
 الشافعي في الام لهذه المسئلة فقال في كتاب
 الحج في المحرم اذا تطيب ولا رخصة له في تركه
 اذا قدر على غسله وهذا امر خص له في التيمم

اذا

اذا لم يجد ماء ولو غسل الطيب غيره كان احب
 الى وان غسله هو بيده ينتدى من غسله قيل
 ان عليه وان ماتته فانما مساه له يذهب
 عنه ثم يماسه لتطيب ولا يثبت وهذا ما
 وجب عليه عليه عتية الخروج منه خرج منه كما
 يستطيع ولو دخل دار رجل بغير اذن لم يكن جائزا
 له وكان عليه الخروج منها ولم اذم انه خرج
 بالخروج وان كان يمشي ما لم يؤذن له ولان مشيه
 للخروج من الذنب لا للزيادة منه فهكذا هذا
 الباب كله هو لفظه وهو صريح في ان من تورط
 في الوقوع في حرام فيتخلص منه لا يوصف حالة
 التخلص بالاثم لانه تارك له فلا يتعلق به تجريم
 كما لو خرج من الدار المغصوبة لا يتعلق به تجريم
 الدخول وقال الشيخ ابو محمد الجويني في كتاب الصوم
 من الفروق قد نص الشافعي على تأنيب من دخل
 ارضا غاصبا ثم قال فاذا قصد الخروج منها
 لم يكن غاصبا بخروجه لانه تارك للغصب اه
 والتحقيق ان نفس اشغال الحيز باق على تحريمه
 ونفس الانتقال هو جائز بل هو واجب اذ هو
 وسيلة الى ترك الحرام ومثله لو قال ان وطئك
 فانت طالق هل يمتنع عليه الوطء قال ابن
 حنبلان نعم لان الطلاق يقع عند تعقيب
 الحشفة والنزع يقع بعد وقوع الطلاق
 وقال عامة الاصحاب بل يجوز ونص عليه
 في الام لان الوطء يقع في النكاح والذي

تحريم
هـ

يبيع بعد وقوع الطلاق هو النزع والنزع ترك
الماتم والخروج عن العصية ليس بحرام قال الرافعي
ويشبه ذلك ما لو قال لرجل ادخل داري ولا تقم
فيها ثم ذكر امام الحرمين ان عرضه يظهر بمسئلة
القاها ابو هاشم فخارت فيها عقول الفقهاء وهي
من توسط جمعاً من الجرحى وجثم على صدر واحد
منهم وعلم انه لو بقي على ما هو عليه لهلك من
تحتة ولو انتقل لهلك اخر يعني مع تساوي الرجلين
في جميع الخصال قال وهذه المسئلة لم تحصل فيها
من قول الفقهاء على ثبت والوجه القطع بسقوط
التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم
سخط الله وغضبه ووجه السقوط استمالة
التكليف بالمحال واستمرار العصيان لتسببه
الى ما لا يخلص منه ولو فرض القاء رجل على
صدر اخر حيث لا ينسب الى الواقع اختيار
فلا تكليف ولا عصيان وقال الغزالي يحتمل ذلك
ويحتمل ان يقال ممكث فان الانتقال فعل
مستأنف ويحتمل التخيير وقال في المحرر المختار
انه لا حكم لله فيه فلا يومر بمكث ولا انتقال
ولكن ان تعدى في الاستدأ استصحب حكم
العدوان وان لم يتعد فلا تكليف عليه
ونفي الحكم حكم الله في هذه الصورة وقال
في آخر الكتاب حكم الله فيه ان لا حكم
وهو نفي الحكم هذا ما قاله الامام ضرولم
اخره بعد وقد كررته عليه مرارا ولو جاز

ان

ان يقال نفي الحكم حكم لمجاز ان يقال ذلك قل
ورود الشرايع وعلى الجملة جعل نفي الحكم حكماً
تساقض فانه جمع بين النفي والاثبات ان كان
لا يعني به تخيير التكليف بين الفعل والترك
وان عناه فهو اباحة محققة لا دليل عليها قال
الابن ابي ربي وهذا ادب حسن مع الاسام وقوله
هذا الاخره يعني لا يجوز السامع عن فهمه بل
لصكونه غير مفهوم في نفسه هو وللإمام ان
يقول اردت انتفاء الحكم يعني الحكم الخاص وهي
الاحكام الخمسة وتكون البراءة الاصلية حكماً لله
بهذا الاعتبار وقد قال في كتاب الصداق من
النهاية ليس يوجد عندنا ان يقال بنفي اخرج
عنه فيما فعله وهذا حكم ولا يبعد ان يقال
انتقالك ابتداء فعل منك واستقرارك في حكم
استدامة ما وقع ضرورياً ويؤيد ان الانتقال
انما يجب في مثل ذلك اذا كانت متمكناً واذا امتنع
باجابته بحال والمنتع شرعاً كما المنتع حساً وطبعاً
قال وهذا في الدماء لعظم موقعها بخلاف
الاموال فالمتحقق فيها ليس بالبدع فلو وقع
بين او ابنى ولا بد من انكسار بعضها اقام
او انتقل فتعين في هذه الصورة التخيير
وقد سأل الغزالي الامام في كرهه عن هذا
فقال له كيف تقول لاحكم وانت ترى انه
لا يخلو واقعة عن حكم فقال حكم الله ان لا
حكم فقلت له لا افرم هذا وقال ابن برهان

150

ان تسبب الى الوقوع اثم بالتسبب والا فلا واثم ولا
 ضمان وقال ابن عقيل من اختلفت اثم ان وقع على
 الجرحى بغير اختياره لزمه المكس ولا يضمن ما
 تلف بسقوطه وان تلف شئ باستمرار ملكه او
 بانتقاله لزمه ضمانه ولا يجوز له ان ينتقل الى
 اخر قطعا وقال ابن المنير في شرح البرهان
 محتمل وجوب القاء عليه لان الانتقال استثنائي
 فعل بالاختيار مهلك ولا كذلك الاستصحاب
 فانه اشبه بالعدم لانه الاصل ويحتمل ان يقال
 ينتقل لان الانتقال يحقق المصلحة في سلامة
 المنقل عنه ويحتمل ان مهلك المنقل اليه او
 يموت باجله قبل الجثوم اليه ويحتمل ان يتخير
 لقا ذل المعتدين قال ولعمري لقد دلس
 بفرضا لانه لا يضييق كما زعم الابان نفرض
 جوهرين مفردين متلاصقين قد جثم جوهر
 فرد على احدهما فان بقي اهلك وان انتقل
 فرض انتقاله عن الجوهر الاول وهو من
 جثومه على الجوهر الثاني لا يتحمل بينهما زمن
 وهذا فرض مستحيل فان الاجسام اوسع من
 ذلك وازمنة انتقالها معدودة فهو اذا انتقل
 انتقل مصت ازمنا بين الانتقال والجثوم
 هو فيها سالم من القضيتين ويحتمل ان يموت
 الثاني قبل الجثوم عليه فيسلم من المعصية
 مطلقا فالانتقال مترجح فتبين وكذلك
 متوسط البقعة المعصوبة بحكم الله عليه
 ووجوب

5/11

101

ووجوب الخروج ويكون به مطيعا لا عاصيا قال
 والعجب من قول الامام في سئلة ابي هاشم لا
 تكليف على المتوسط ويخلو الواقعة مع التزامه
 في باب القياس عدم اخلو واحتجاجه بان نفي
 الحكم حكم تكميل كما يتضاد احرام والواجب
 كذلك المكروه والواجب لان المكروه مطلوب
 الترك بخلاف الواجب فان انصرفت الكراهة
 عن ذات الواجب الى غيره صح الجمع ككراهة
 الصلاة في الحمام ونحوها وقال الرازي في القضا
 فرض كفاية بالاجماع شرح حكى وحجها انه ملزوم
 مسألة يجوز ان يحرم واحدا لا بعينه من اشياء
 معينة ومنهم من منع ذلك وقال لم ترد به
 اللغة واولوا قوله تعالى ولا تطع منهم اثما
 او كفورا على جعل او بمعنى الواو ومنهم من منع
 ذلك من جهة العقل لانه اذا وقع احد هما
 وقع الاخر فيلزم احتشابه وهذا ان العبارات
 حكاهما القاضى في التقريب وابن القثير
 في اصوله عن بعض المعتزلة وحكى المازني
 الاول في شرح البرهان محتملا بان النهى في
 الآية عن طاعتها جميعا قال وهذا ليس
 بشئ ولولا الاجماع على ان المراد في الشرع النهى
 عن طاعتها جميعا لم تحمل الآية على ذلك
 والمشهور حوازه ووقوعه وعلى هذا فاخلتوا
 فعندنا انه لا يقتضى تحريم الكل بل المحرم
 واحد لا بعينه ويجوز له كلف احدهما

ر



وإنما يقتضى النهى عن الجمع بينهما كما في جانب
 الإيجاب كذا قاله القاضى أبو الطيب والشيخ
 أبو إسحاق وابن برهان وابن السمعاني في
 القواطع ونقله ابن برهان عن الفقهاء المتكلمين
 وقال المعتزلة الكل حرام كقولهم في جانب
 الإيجاب الكل واجب لكنهم لم يوجبوا الجمع هناك
 وهذا أوجبوا اجتماع الكل فيبقى التراجع هنا
 معنويا بخلاف ما قاله وتوقف فيه الهندى
 إذ لا يظهر بينهما فرق قال والقياس السوية
 بين الوجوب والتحرير لأن الوجوب كما يتبع
 الحسن الخاص عندهم فكذا التحريم يتبع القبح
 الخاص فان وجب الكف عن اجمع مناه على
 استوائهما في المعنى الذى يوجب التحريم فليجب
 فعل اجمع في صورة الوجوب بناء على استوائهما
 في المعنى الذى يقتضى الإيجاب قلت ما خذ
 اختلف هنا ان المعتزلة جعلوا متعلق التحريم
 القدر المشترك ونحن نخالفهم ونقول متعلقة
 احد الخصوصيين وان شئت قلت احدى
 الخاصين المعينتين لا يعينها وقال القرافي
 من المتأخرين فإنه فرق بين الأمر المخير
 بين واحد من الأشياء والنهى المخير فان
 الأمر متعلق بمفهوم أحدها والخصوصيات
 متعلق التخيير ولا يلزم من إيجاب المشترك
 إيجاب الخصوصيات كما مضى وأما النهى فإنه
 إذا تعلق بالمشترك لزم منه تحريم الخصوصيات
 لأنه

١٥٢
 لأنه لو دخل منه فرد إلى الوجود لدخل في ضمنه
 المشترك المحرم ووقع المحذور كما إذا حرم الخنزير
 يلزم تحريم السمين منه والهنبل والطويل
 والقصير وتحريم اجمع بين الاختين ونحوه
 إنما لا يفي في المجموع عيناً لا المشترك بين الأفراد
 فالمطلوب منه ان لا يدخل ماهية المجموع في
 الوجود والماهية تنعدم بافهام جزئياً
 وإى اخت تركها خرج عن غهدة المجموع فليس
 كالامر وقال الشيخ علوه الدين الباجي من
 المتأخرين الحق نفي التحريم المنزلة لان المحرم
 في الاختين اجمع بينهما كما نطق به القرات
 لا احدهما ولا كل واحد منهما بخلاف الواجب
 المخير فان الواجب اما احدها او كل منهما
 على التخيير وفي كلام البيضاوى اشارة إليه
 وما ذكره القرافي ما خذ من قولهم ان النهى
 عن نوع يستلزم النهى عن افراده إذ في كل فرد
 النهى مثل لا تزني فلا شئ من الزنا يجاولك
 والا لصدق انه زنا والامر على هذا الوجه
 غير ان قوما يتلقون ذلك من كون النكرة في
 سياق النفي للعموم واخرون يتلقونه من
 ان النهى عن الكل يستلزم بعض افراده وقال
 صاحب الواضع من المعتزلة النهى عن اشياء
 على التخيير ان كان على سبيل اجمع كقوله لا تغفل
 كذا وكذا فان امكته اكلوها كلها كقوله
 تعالى لا تطعم منهم اثماً او كفوراً فهو منهي

عن اجمع والام بحسن النهي عن كل ما كقول لا تغفل
 في يدك حركة ولا سكونا وقال الكيا الهراسي
 الذي يقتضيه راي اصحابنا في النهي عن اشياء
 على التحير ان النهي يقتضي فتح النهي عنه ولا
 يصح ان يكون الاصداد بجملة ما فتحة ولا يفتك
 الانسان عن واحد منها فلا يحسن ان ينهى عنها
 باجمع فاذا نهى عن صدين قد تنفك عنهما الى
 ثالث صح ويصح منه فعلها جميعا لانه اي واحد
 منها ففعله كان قبيحا والنهي عنهما مع تضادهما
 عن اجمع لا يحسن لان اجمع بينهما ليس في المقدور
 وما لا يقدر عليه لا يكلف به ومتى ما امر
 بشيئين صدين كان له فعل كل واحد منهما
 وهذا بين صحة ما قدمناه من انه اذا لزم
 المكلف ان يفعل احد الضدين كانا واجبين
 على التحير فاذا نهى عن احدهما لا يصح الا ان
 يكون محل النهي فلما النهي عن شيئين مختلفين
 يصح اجمع بينهما على التحير فلا يصح ويفارق
 الامر في ذلك وقال في موضع اخر ما يفارق
 الامر النهي انه اذا نهى عن اشيا بلفظ التحير
 لم يجز له فعل واحد منهما ولفظ التحير فيه
 كقوله تعالى ولا تطع من الاية مستلثة
 سبق في بحث الواجب خلاف في انه هل
 يقال هذا اوجب من هذا الجراه ابن بريدة
 في شرح الاحكام في انه هل يقال هذا احرم
 من هذا ام لا قال واحق انه مقول باعتبار
 كثرة

كثرة الثواب او كثرة الزواجر لا بالنسبة الى نفس الطلب
 وقد اتفق العلماء على ان الزنا بالام اشد من الزنا بالاجبية
 وكذلك الزنا في المسجد اتم من الزنا في الكنيسة وقد رد
 بعض المحققين شدة التحريم فيه الى انه فعل حرامين
 والكلام لم يقع الا في محل واحد هو خاتمة قبل
 ترك الواجب في الشريعة بل وفي العقل اعظم من فعل
 الحرام لوجوه الاول ان أداء الواجب مقصود لنفسه
 وترك المحرم مقصود لغيره ولهذا قال تعالى ان الصلاة
 تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر فبين ان ما في
 الصلاة من ذكر الله أكبر مما فيها من النهي عن الفحشاء
 الثاني ان اعظم الحسنات هو الايمان بالله وهو أداء
 واجب وترك الواجب كفر فصل في المباح وهو
 ما اذن في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير
 تخصيص احدهما باقتضاء مدح او ذم يخرج بالاذن
 بقا الاشياء على حكمها قبل ورود الشرع فانه لا يسي
 مباحا وخرج فعل الله فلا يوصف بالاباحة بانها
 اهل الحق كما قاله الامام في التلخيص والاستاذ لانه
 لا يجوز ان يوصف بانه ما ذون له فيه وقولنا من
 حيث هو ترك للوشارة الى انه قد يترك المباح بالحرام
 والواجب والمندوب فلا يكون تركه وفعله سواء بل
 يكون تركه واجبا وانما يستوي الامر ان اذا ترك المباح
 بمشاه كترك البيع بالاستغفال بالامر بالمعروف المتعين
 عليه وقد يترك بمندوب كترك البيع بالاستغفال
 بالذكر والقراءة وقد يترك بالحرام كترك البيع بالاستغفال
 بالكذب والعذق والحاصل ان حكم المباح يتغير

بحث المباح



بمراعاة غيره فيصير واجبا اذا كان في تركه الهلاك
 وبصير محرما اذا كان في فعله فوات فريضة او حصول
 فسادة كالبيع وقت النداء وبصير مكروها اذا اقتربت
 به سية مكروهه وبصير مندوبا اذا قصد به العون
 على الطاعة وقال الغزالي في الاحيا بعض المباح يصير
 بالمواظبة عليه صغيرة كالترجم بالغناء ولعب الشطرنج
 وكلام ابن الصباغ وغيره يقتضي انه لا يصير
 واعلم ان جماعة من اصحابنا عدوا المباح بانه
 الذي لا حرج في فعله ولا في تركه مع قولهم ان
 الاباحة حكم شرعي واجمع بين الكاومين عسر
 وذلك لان المباح بهذا التفسير يدخل فيه فعل الله
 وفعل الساهي والغافل والنائم والصبي والمجنون
 والهيمه ضرورة انه لا حرج في ذلك لاستحالة
 تعلق المنع الشرعي بها فاذا اشتملت الاباحة لهذه
 الافعال التي تمنع كونها متعلق الحكم الشرعي امتنع
 لاستحالة كون الاباحة حكما شرعيا والامتناع
 به الافعال وقد تقرر انها متعلقة بها ومن اسمائه
 المحلول والمطلق والجائز وقال الاستاذ ابو اسحاق
 في شرح كتاب الترتيب كل مباح جائز وليس كل جائز
 مباحا فاننا نقول في افعال الله انها جائز حد وثنا
 ولا نقول انها مباحة قال القاضي ابو بكر وهو سبحانه
 يريد المباح اذا وقع لتعلق ارادة الله ثمث بكل
 المرادات وحالفت المعترضة فقالوا ان الله تعالى
 غير مرید للمباح ولا كاره له ونشأ من هذه مسألة
 وذلك انهم قالوا لو اراد الرب سبحانه فعل شئ وردت

به

به صيغة الامر لم يكن ذلك الا تكليفا مسئلة يطلق
 المباح على ثلاثة امور الاول وهو المراد هنا ما صرح
 فيه الشرع بالمستوية بين الفعل والترك ومنه قوله
 لما قران شئت فسم وان شئت فافطر الثاني ما
 سكت عنه الشرع فيقال استمر على ما كان ويوصف
 بالاباحة على احد الاقوال الثلاثة وهو ما جاز فعله
 استوى طرفاه وقد يطلق المباح على المطلوب ومنه
 قولنا المخلوق في الحج استباحة محظور على احد القولين
 فالمراد بالاباحة فيه انه ليس بشرط في التحليل وليس
 المراد انه غير مندوب اليه وقد يجري في كلام الفقهاء
 جاز له او للولي ان يفعل كذا ويريدون به الوجوب
 وذلك ظاهر فيما اذا كان الفعل دائرا بين الحرمة
 والوجوب فيستفيد بقولهم يجوز نفي الحرمة فيبقى
 الوجوب ولهذا لا يحسن قولهم فيمن علم دخول رمضان
 بالحساب انه يجوز له الصوم لان مثل هذا الفعل
 لا يتشغل به وكذا لا يحسن قولهم في الصبي لا يصح
 اسلامه لانه لو صح لوجب مسئلة ومن صيغة
 رفع الحرج كقوله صلى الله عليه وسلم للسائل في
 حجة الوداع افعل ولا حرج ومن صيغة في القران
 نفي الجناح ومن ثم صار الشافعي الى ان القصر
 مباح لا واجب من قوله تعالى فليس عليكم ارج
 جناح ان تقصروا من الصلاة والجناح الائم وهذا
 من صفة المباح لا الواجب واجيب عن قوله
 تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج
 البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما
 والسعي واجب بامرين احدهما نزلها على سبب

نرفع

اي المباح



وهو ظنهم ان السعي غير جائز وثانيهما انها نزلت في
 اول الاسلام قبل وجوب الحج والعمرة ذكره الماوردي
 مسئلة الاباحة شرعية لكنها ليست بتكليف
 حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة والخلو في لفظي
 يلتفت الى تفسير المباح من عرفه بنبي الكرج وهو
 اصطلاح الاقدمين فيبقى الكرج ثابتا قبل الشرع
 فلا يكون من الشرع ومن شره بالاعلام بنبي الكرج
 فالاعلام به انما يعلم من الشرع فيكون شرعا
 مسئلة الاباحة وان كانت شرعية لكنها ليست
 بتكليف خلافا للاستاذ ابي اسحاق فانه قال انه
 تكليف على معنى انا كلفنا اعتقاد اباحته ورد
 بان الاعتقاد للاباحة ليس بمباح بل واجب
 وكلامنا في المباح والنزاع لفظي الا ان يقال هو
 تكليف بمعرفة حكمه لقيام الاجماع على ان المكلف
 لا يحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه
 وقد يتنصل عن هذا بان العلم بحكم المباح خارج
 عن نفس المباح قال المازري وقد غلطه امام
 الحرمين ثم وقع فيه حيث قال في حد الفقه انه
 العلم باحكام المكلفين وفي الفقه مباحات كثيرة
 قال بعضهم واختلف القائلون بدخول المباح في
 التكليف هل دخل فيه باذن او امر علي وجهين
 احدهما باذن ليخرج عن حكم الذنب والثاني بان
 دون امر الذنب كما ان امر الذنب دون امر الوجب
 وذهب بعض الشافعية الى خروجه من التكليف
 باذن او امر لاختصاص التكليف بما تضمنه

نواب

نواب او عقاب مسئلة اجمعوا على ان المباح لا يسمى
 قبيحا واختلفوا هل يسمى حسنا ام لا وهو مفرغ
 على تعريف الحسن وقد سبق مسئلة المباح
 هل هو حسن للواجب فيه خلافا سبق في
 اذ النسخ الوجوب هل يبقى الجواز مسئلة المباح
 هل هو مأمورية خلافا بيني على ان الامر
 حقيقي في ما اذا هل هو نفي الكرج عن الفعل
 او حقيقة في الوجوب او في الذنب او في القدر
 المشترك بينهما فعلى الاول هو مأمورية بخلاف
 الثاني والمختار انه ليس مأمورية من حيث
 هو خلافا للكعبى حيث قال كل فعل يوصف
 بانه مباح باعتباره ذاته فهو واجب باعتبار
 انه ترك به الحرام وحكام ابن الصباغ عن ابي
 بكر الدقاق لانه يكون بفعله مطعما بنا
 على قوله ان المباح حسن وصرح القاضي عن
 الكعبى في مختصر التقریب بان المباح مأمور
 به دون الامر بالذنب والذنب دون الامر
 بالاجاب قال القاضي وهو وان اطلق الامر
 على المباح فلا يسمى المباح واجبا ولا الاباحة
 اجابا وتبعه في هذا الغزالي في المستصفى
 وابن القشيري في اصوله وعلى هذا فلا يكون
 الكعبى منا جبا بانكار المباح وهو قضية
 استدلاله ونقل الامام عنه في البرهان
 والكنيا الهراسي انه منا ج بانكار المباح
 في الشريعة وقال هو واجب وكذا نقله ابن

مرهان في الوحي والوسط والامدى وغيرهم
 والالقي به ما ذكره القاضي وكذلك نقله
 القاضي عبد الوهاب ونسبه الى معتزلة بغداد
 فلم ينفرد به اذن كما قال بعضهم فقد قال به
 ابو الفرج من المالكية حكاه عنه الباجي ثم
 قال ان كان مرادهم يكون المباح مأمورا به انه
 ماذون في فعله وتركه فاختلاف في العبارة
 وان ارادوا ان الاباحة للفعل اقتضاه له على
 جهة الايجاب او الذب وان فعل المباح
 خير من تركه فهو باطل وقال الانباري
 ذهب الكعبى الى انه لا مباح في الشريعة وله
 ماخذان احدهما وهو الصحيح عنده ان المباح
 مأمور به ولكنه دون الذب كما ان المندوب
 مأمور به ولكن دون الواجب وهذا بناء على
 على ان المباح حسن ويحين ان يطلبه الطالب
 لحسنه وهذا هو الذي اعتمده في الفتوى
 وهو غير معقول فان هذا المطلوب اما ان
 يترجم فعله على تركه اولا فان لم يترجم فهو
 المباح بعينه وان ترجم فان لحق الذم على
 تركه فهو الواجب والا فهو المندوب ومن
 تخيل واسطة فلو عقل له انتهى والزم امام
 الحرمين اصحابنا المصير الى مقالة الكعبى
 من قولهم النهى عن الشيء امر باجده اصداده
 من حيث ان الزنا لما كان منهيًا عنه فان
 التواطع عنه بالاستغفال لا يكاد يتحصر
 ولكن

107 ولكن مع هذا كون حكمها عند الكعبى واحدها
 واجبا على المكلف التمس به ليكون قاطعا له
 عن الزنا ويخير في الاستغفال القاطعة فاختار
 ان يتلبس به منها تغير وجوبه كما يقول اصحابنا
 ان النهى عن الشيء الذي له اصداد كثيرة امر
 باجده اصداده الذي يكون التلبس بقطعه عن
 ذلك النهى عنه ويكون مخيرا في التلبس بايهما
 شاء ويجرى مجرى التخيير في كفارة الهيب
 والحق ان مقصود الشارع بخطاب الاباحة انما
 هو ذاته من غير اعتبار اخر فاما من جهة
 انه شاغل عن المعاصي فليس هذا بمقصود
 الشرع ولا هو المطلوب من المكلف وما صور
 الكعبى من كون ذلك ذريعة ووسيلة فلا
 تنكره ولكن المنكر قصد الشارع اليه ولاجماع
 المسلمين على ان الاباحة حكم شرعي وانه يفتى
 الواجب وكونها وصلة لا يغلب حكمها المقصود
 المنصوص عليه شرعا وقال الكلبى الطبري
 مذهب الكعبى يتجه على القول بان الامر بالشيء
 منى عن صفة ولا طريق الى الجمع بين ذلك
 المذهب وخلاف الكعبى ونحن نقول ان الواجب
 ما تعلق به خطاب مقصود والاباحة مقصودة
 في الاباحات ولم يشرع للنهى عن المحظورات
 وقول القائل لا تنزن ولا تسرق لم يطلق له
 الرواج والنجى من غير خطوط النهى عن السرقة
 وليس الوجوب وصفا راجعا الى العين حتى



يقال لا اشترط قصد المخاطب فيه ولعل الكعبي يعتقد الوجوب
وصفا واجبا الى العين كما قالوا في الحسن والتعجب ويخالف
في العبارة قال وبالجمل فالكلا في هذه المسئلة =
يرجع الى عبارة اذ لا يتعلق به فائدة شرعية ولا عقلية
نعم قد يتعلق به فائدة شرعية فان الناي للصوص
لا يقصد الامساك ليلوا ولا ينوي بصومه تقريبا وقد
يقال ذلك لان الواجب منه مجهول لا يدري مقداره
فيقال المجهول كيف يكون واجبا ولا امكان فيه والمخالف
فيه يقول لا جرم هذا النوع واخرج من الراس لاء
بصفتان بالوجوب لان الواجب منهما لا يتبين فلو
يتدرج تحت اختيار العبد فتسمى التسمية الواجب
من هذه الجهة والا فاعلم الحكيم انه لا يتاني ادائه
الواجب الا به يجعله واجبا انتهى وقال ابن برهان
في الاوسط بنى الكعبي مذهبه على اصل اذا سلم له
فالحق ما قاله وهو ان الامر بالشئ مني عن صنده
والنهي عن الشئ امر بصده ولا مخلص من مذهبه
الا انكار هذا الاصل انتهى وكذا قال الامدي وابن
الحاجب احتج الكعبي بان فعل المباح ترك الحرام
لانه ما من مباح الا وهو ترك المحظور وترك
الحرام واجب فيلزم ان يكون فعل المباح واجبا من
جهة وقوعه ترك المحظور واجب عنه بامرين
احدهما انا لان سلم انه يلزم من فعله ترك الحرام
لجواز تركه بواجب او مندوب فلا يكون تركا
للحرام بل يحصل به تركه ولا يتبين به المباح الذي
به يترك الحرام قال ابن الحاجب وفيه اقرار

بان

بان بعض المباح واجب قال الامدي هذا الجواب صادر
من لم يعلم كلامه فاذا ثبت ان ترك الحرام واجب وان
لا يتم بدون التلبس بضد من اصداه وقد تقررت ان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاللبس بضد من
اصداه واجب والثاني انه يلزم اذا ترك واجبا
مضيقا كالتعاذ اعمى من بشر واشتغل بالصلوة انه
حرام قال ابن الحاجب وهو يلتزمه قال ولا مخلص
عنه الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي
فليس بواجب ولعل هذا هو الذي دعاه الى ذلك
في مسئلة مقدمة الواجب واعلم ان هذا السؤال
استصعبه المتأخرون وزعموا ان كلام الكعبي
صحيح حتى قال الامدي عسى ان يكون عند غيره
حله ونحن نقول قوله ان الحرام اذا شارك به حرام
آخر يكون واجبا من جهة اخرى يقال عليه ان
التفصيل بالحجتين انما هو في العقل دون الخارج
فليس لنا في الخارج فعل واحد يكون واجبا حراما
لاستحالة تقوم الماهية بفصلين متناهين
وهما فصل الرجوب وفصل الحرمه وكذلك ايضا
يقال على قوله ان المباح واجب لاستحالة اجتماع
الوجوب والاباحة في الشئ الواحد وقد علم بالبدية
امتناع تقوم الماهية بفصلين او فصول متعاقبة
ومن شر امتنع ان يكون للشئ ميزان ذاتيات
بخلاف المميزين العرضيين الخاصين واللوزيين
وايضا نقول قوله فعل المباح ترك الحرام قلنا
تركه له بخصوصه او تركه له مع غيره والاول

فانه اذا

١٥٧

يلزم منه كون الفعل واجباً واما الثاني فالواضح وسند
 المنع ان التلبس بالفعل المعين ترك لجميع الافعال الواجبة
 والمندوبة والمحرمة والمكروهة والمباحة غير
 الفعل المتلبس به وترك الجمع المذكور لا يتعين به ضد
 معين عملاً بترك الصلاة على الكافر فإنه لم يتعين
 من مفهومه وجوب الصلاة على المسلم ثم نقول ما
 ذكرتم وان دل على وجوبه قلنا ما يدل على اباحتها من
 وجوه احدها ان فعل المباح مستلزم لترك الواجب
 الذي ليس بمضيق ولترك الحرام واذا تعارضت اللوازم
 تساقطت فيبقى المباح على اباحتها الثاني ان فعل المباح
 مستلزم لتعارض اللزوم الذي استلزمه لوازم الاحكام
 الخمسة ومتى تعارضت اللوازم تساقطت الثالث
 اما لو فرضنا جميع الافعال دائرية اخذت الافعال
 المباحة خمسة فاذا حصل الفعل المتلبس به فهو
 مركز الدائرة واذا كان مثلاً مباحاً بالذات الذي
 اقر الكعبى به حصل للفعل المذكور نسبة الى كل
 خمس من اجزاء الدائرة والفرض انه مباح فتساقطت
 النسب الخمس وتبقى الاباحة الذاتية الثانية من ادلة
 الدائرة اذا تلبس المتلبس حصلت له الاباحة
 بالذات وبالنسبة حصل منه الوجوب ناشئاً عن
 النسبة وكل ما كان فيه امران يقتضيان حكيم عارضهما
 امر مساو لاحدهما يقتضى نفي ذلك الحكم فانه مرجح
 وقوع نقيض الامر من فترجم القول باباحة الفعل
 المذكور الثالث ان نقول هذا الفعل فيه اباحة
 ذاتية واباحة نسبية وفيه وجوب نسبي تعارض

للوابحة

للوابحة فيتناقطان وتبقى الاباحة الذاتية الرابع
 ان نقول الاباحة النسبية ترجح بانفرادها على
 الوجوب النسبي لان الاباحة النسبية متوقعة على
 النسبة المذكورة فترجم الاباحة وقد رد مذهب
 الكعبى ايضا باستلزام كون المندوب واجباً اذ
 يترجم به احرام وكذا ساير الاقسام مع نفاها
 ولا يقوله عاقل ولانه يلزم ان كل انتقال عن تحريم
 من قيام او قعود او نوم ان يكون واجباً وهو خرق
 الاجماع ويلزم فيما اذا اشتغل عن القتل بالزنا ان
 يكون واجباً فيجمع بين التقيضين وهو محال ولانه
 مسبق باجماع الامة فمن سبق بالاجماع لا يلبت
 اليه وقال بعضهم المباح احد اضداد المحرم والتلبس
 باحدها واجب ويتعين بفعل المكلف فيصح
 وصفه بالوجوب كالواجب المخير وهو قوى الاشكال
 على مذهب المعتزلة الواصفين كل واحد من التخيير
 بالوجوب لا على مذهب من يقول الواجب المسمى
 فانه لا يلزمه احد المباحات على التخيير بالوجوب
 فصل في المندوب وهو ما يمدح فاعله ولا يذم
 تاركه من حيث هو تارك له فخرج بالقيد ما لو
 اقدم على ضد من اضداد المندوب وهو معصية
 في نفسه فليحتم الاثم اذا ترك المندوب من حيث
 عصيانه لاس حيث تركه المندوب قاله في التلخيص
 قال وقول بعضهم ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه
 باطل لصدقه على فعل الله تعالى ولا يسمى ندباً
 كما لا يسمى مباحاً والندب والسحب والتطوع

ع

مبحث المندوب



والسنة اسم مترادفة عند الجمهور وفي المحصول لفظ
السنة يختص في العرف بالمندوب بدليل قولنا هذا
الفعل واجب او سنة ومنهم من قال السنة لا تختص
بالمندوب بل تتناول ما علم وجوبه او نذبه الله
وقال القاضى حنين والبيهقي ما عدا الفرائض
ثلاثة اقسام سنة وهي ما واجب عليها النبي صلى
الله عليه وسلم وسنح وهو ما فعله مرة او
مرتين وانما بعضهم به ما امر به ولم ينقل انه فعله
وتطوعات وهو ما لم يرد فيه بخصوصه نقل بل
فعله الانسان ابتداء كما لنوافل المطلقة وردة
القاضى ابوالطيب في المنهاج بان النبي صلى الله عليه
وسلم حج في عمره مرة واحدة وافعله فيها سنة
وان لم يتكرر والاستسقاء من الصلاة والخطبة
لم ينقل الامرة وذلك سنة مستحبة اه وفي وجه
ثالث ان النفل والتطوع لفظان مترادفان وهما
ما سوى الفرائض والسنن والمسنح ونحو ذلك
انواع لها وفي وجه رابع قاله اكلبي السنة ما
استحب فعله وكره تركه والتطوع ما استحب فعله
ولم يكره تركه وفي وجه خامس حكاه في كتاب
الوضوء من المطلب السنة ما فعله صلى الله عليه
وسلم والمسنح ما امر به سواء فعله اولاه او فعله
ولم يدوم عليه فالسنة اذا ما خوزة من الائمة
وقبل السنة ما تروى كالروايات مع الفرائض والنفل
والندب ما زاد على ذلك حكاه الشيخ ابواسحاق
في اللمع وقال ابن السمعاني في القواطع النفل قريب

من

باب
هـ

159 من الندب الا انه دونه في الرتبة وعند المالكية
ما ارتفعت رتبته في الامر وبالغ الشرع في التخصيص
منه يسمى سنة وما كان في اول هذه المراتب
نظوما وناقلة وما توسط بين هذين فضيلة
ومرغب فيه وفرق ابوحامد الاسفراييني السنة
والهيئة بان الهيئة ما يتبها بها فعل العبادة والسنة
ما كانت في افعالها الرتبة فيها وجعل التسمية
وغسل الكفين في الوضوء من الهيئات والمشهور
الضأ سنة والخلاف يرجع الى عبارة وقال ابن
العربي اخبرنا الشيخ ابوتمام بملة قال سالت
الشيخ ابان اسحاق الشيرازي ببغداد عن قول
الفقهاء انه سنة وفضيلة ونقل وهبنة فقال
هذا عامته في الفقه وما يجوز ان يقال الا في
وسنة لا غير قال وقد اتبعهم الشيخ ابوحامد
الاسفراييني فذكر ان في الصلاة سنة وهبنة
واراد بالهيئة رفع اليدين ونحوه قال وهذا كله
يرجع الى السنة قال واما انا فقد سالت عن هذا
استاذي القاضى ابوالعباس الجرجاني بالبصرة
فقال هذه القاب لا اصل لها ولا يعرفها في
الشرع قلت له قد ذكرها اصحابنا ببغداد يوت
عبدالرهاب وعزير فقال الجواب عليكم قال
ابن العربي وفرق اصحابنا النظر فقالوا
السنة ما صلاها النبي صلى الله عليه وسلم
في جماعة ودوم عليها ولهذا لم يجعل ما لل
ركعتي الفجر سنة والفضيلة ما دخل في الصلاة

وليس من اصل نفسها كالفنوت وسجود المأذونة قال
وهذا خلاف لفظي لا يظهر الا في الثواب فالسنة
اعلى المراتب والندب ومتعلقه من الثواب اكثر
من غيره قال وقد ركب الشافعي ملكا ضيقا
فاطلق على الجميع سنة ثم قال ان ترك السورة
لا يقتضي سجود السهو وترك الفنوت يقتضي
حتى قال اصحابنا لا يوجد بينهما فرق مسألة
المدوب ما موربه حقيقة في قول القاضي والغزالي
وابن الصباغ ونقله عن ابي بكر الدقاق وكثير
من الاصحاب وقال سليم في التقريب انه قول اكثر
اصحابنا وضوء المسئلة بما اذا ورد لفظ الامر
ودل الدليل على ان المراد به المذب فان ذلك لا
يجعله مجازا لانه حمل على بعض ما تناوله واخراج
البعض فكان حقيقة كلفظ العموم اذا خص
في بعض ما تناوله وبه قال ابو هاشم وعنه ونقل
ابن القشيري وعنه عن المعتزلة ولهذا اتفقوا
الامر الى واجب وندب ومورد التقييم مشترك
وقال الكرخي وابوبكر الرازي ليس ما موربه
حقيقة بل مجازا واختاره الشيخ حامد وابو اسحاق
وابوبكر الشاشي والليث الهراسي واستحسنه ابن
السمعاني ونقله ابن برهان في الاوسط عن معظم
الاصحاب ونقله المازري عن الشيخ ابي الحسن
الاشعري وقال ابن العربي انه الصحيح وقال
الرازي في المحصول انه المختار والصحيح الاول
فقد قال القاضي ابو الطيب في شرح الكفاية

الصحيح

الصحيح من مذهب الشافعي ان المندوب ما موربه
وقد نص عليه الشافعي في كتبه ومن اصحابنا من
قال ليس ما موربه وهو خلاف نص الشافعي
فان ثبت هذا كان في المسئلة قولان قال ابن
الصباغ وقولنا ان ظاهر الامر للوجوب به لعل
انه ليس ما موربه وقال الصفي الصندي والصواب
ان الامر ان كان حقيقة في الوجوب فقط فالمدوب
ليس ما موربه والا فما موربه قال والعمى من قول
الغزالي فانه من جملة الواقعية في مقتضى الامر
فكيف اختار ان المندوب ما موربه وكان من حقه
التوقف فيه فان قيل كيف يصح القول بانه ما موربه
به مع القول بان صفة افعال حقيقة في الوجوب
وهذا السؤال يخص الامدي وابن الحاحب فانها
رغم ذلك قلنا الكلام هذا في الامر الذي
هو صيغة امر ولا في صيغة افعال حقيقة في الوجوب
والامر مقول على الواجب والمندوب باحتمال
وافعال مختص بالوجوب ومنهم من قال الامر المطلق
لا يكون الا ايجابا واما المندوب فهو ما موربه
مقيد الا مطلقا فيدخل في مطلق الامر لا في
الامر المطلق واما كونه حقيقة او مجازا فهو بحث
اخر وقد اجاب عنه ابو محمد البغدادي من المنا
بانه مشكك كالوجود واليأس واجاب القاضي
منهم بان المذب بعض الوجوب فهو كدلالة
العلم على بعضه وهو ليس مجازا وانما المجاز
دلالة على غيره قبل والمندوب وان قلنا انه
ما موربه الا ان اطلاقه على الواجب اولى او

بله

هو الظاهر من الاطلاق وذلك بحسب الاستعمال
 الشرعي شرقيلا لخالوف لفظي اذ المندوب مطلوب
 بالاتفاق كما قاله امام الحرمين وابن القشيري فعلى
 هذا مطلوب هذه المسئلة هل اقتضاء الشرع
 للمندوب امر حقيقة ام لا والصحيح انه معنوي وله
 فوائدها احدها قال المازري والانساري انما
 جعل الامام اختلف لفظيا لتعلقه بنحو اللغة
 والا ففائدتها في الاصول انه اذا قال الراوي امرنا
 او امرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا فان قلنا
 لفظ الامر يختص بالوجوب كان اللفظ ظاهرا
 في ذلك حتى يقوم دليل على خلافه وان قلنا انه
 يتردد بينهما لزم ان يكون مجازا وهذه خولف فيها
 من وجهين احدهما البحث العقلي هل وجد في
 المندوب حقيقة الامر والثاني هل يسمى الامر المندوب
 امرا وهذا بحث لغوي وقد نوزع في الامر الاول
 وكذا جعل ابن برهان من فوائده اختلف ما لو قال
 الصحابي امرنا او امرنا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم او نهانا فعندنا يجب قبوله وقال الظاهرية
 لا يقبل حتى يفعل لفظ رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لان المندوب عندهم ليس بما موربه
 وعندنا ما موربه الثانية انه اذا ورد لفظ
 الامر ودل دليل على انه لم يرد به الوجوب فمن
 قال بانه حقيقة حمل على المندوب ولم يخرج في
 ذلك الى دليل لان اللفظ عنده حقيقتين
 احدهما بالاطلاق والاخرى بالتقييد وكما
 حمل

١٧١

حمل عند الاطلاق على احدهما حمل عند التقييد
 على الاخرى ومن قال انه مجاز لم يحمله عليه الا
 بدليل لان حمل اللفظ على المجاز لا يجوز الا بدلالة
 ذكره سليم في التقريب الثالثة لحمل لفظ الامر
 عند الاطلاق على الوجوب او المندوب وجهان
 وقال في المحصول منشا اختلف نهما ان الامر
 حقيقة فيما اذا فان كان حقيقة في الترجيح المطلق
 من غير اشتعار بجواز المنع من الترك ولا بالمنع
 منه فالمندوب ما موربه وان كان حقيقة في
 الترجيح المانع من التقييد فلا يكون ما موربه
 وحاصله ان الامر ان كان حقيقة في القدر
 المشترك بين الوجوب والمندوب كان ما موربه
 وان كان حقيقة في الوجوب فلا واحتج بعضهم
 على انه غير ما موربه بقوله صلى الله عليه
 وسلم لو لا ان استق على امتي لامرهم بالسواك
 وفيه نظر لان المراد لامرهم امر اجاب لا امر
 مندوب بدليل رواية البراد في مسنده لفرضت
 عليهم فتروع المندوب حسن بلا خلاف
 وهو من التكليف عند القاضي خلافا لامام
 الحرمين وهو مبني على تفسير التكليف
 وسياتي ولا يجب بالشروع خلافا لابن حنيفة
 ومالك والاشافعي اصل ند بيته واما وجوب
 اتمام الحج فلا اختصاصه بان فرضه كنفله
 سية وكفارة وعرضها ومنهم من جعلها
 مفرعة على مسئلة الكعبة وهو ان ما



جاز تركه لا يكون فعله واجبا والحق خلافه لان
 مسألة الكفعي ما يجوز تركه والقابل بالوجوب
 هنا لا يجوز الترك فلا يصح تفريعها عليها
 قال ابن المنير ووقع لي ماخذ لطيف لما لك في
 ان الشرع يلزم ان الصوم والصلوة ونحوهما
 عبادات لا تقبل التجزئة فلوركع انسان فترك
 السجود لم يكن مستغنا البتة فاذا شرع فيها
 لا يتجزأ وجب عليه الاهتمام ويكون التقويم
 على معتق البعض اصلا في هذا فان حاصله
 ايجاب الاهتمام على من شرع ويكون نظيره
 عتق المعسر في العبادات من حيث قبل التجزئة
 ابتداء واستقر فيه التنقل على الرحلة لضرورة
 السفر فانه يقتصر على بعض الاركان وينتقل
 من الاهتمام الى الاهتمام وهو يرجع لمناسفة
 منه افعه كما ترى وقال ابن عبد البر من احتج
 على المنع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فانه
 جاهل باقوال العلماء فانهم اختلفوا فيها على قولين
 فاكثرهم قالوا لا تبطلوها بالربا واخذ صوها
 وهم اهل السنة وقيل لا تبطلوها بالكباير
 وهو قول المعتزلة وقد يقال اللفظ عام فهو
 متاول لذلك ولا يجب الا بالندور وفي الاستسكار
 للدارمي في باب الاعتكاف واذا دخل في عمل
 تطوع شمر نواه واجبا فحكى ابو حامد المرزوي
 قال يجب وقال غيره لا يجب وهل يجب يا صبي
 الامام ينظر فان كانت من الشعاير الظاهرة
 وجب

خ
 ففهمو

وجب كما لو امرهم بالاستسقاء في الجذب تجب
 طاعته وان لم يمكن من الشعاير الظاهرة لا
 يجب كما لو امرهم بالعتق وصدقة التطوع وافتي
 النووي بانه اذا امرهم بصيام ثلاثة ايام
 من الاستسقاء وجب امتثال امره وتوقف فيه
 بعضهم لانه ليس من الشعاير الظاهرة فهو
 يشبه امره بالصدقة وذكروا في السيران الامام
 يا امرهم بصلوة العيد وهل هو واجب او مستحب
 فيه وجهان قال في الروضة قلت الصحيح
 وجوب الامر وان قلنا صلوة العيد سنة
 لان الامر بالمعروف والطاعة لاسما ما كان
 شعارا ظاهرا ويحوز ان يكون بعض المندوب
 اكد من بعض ولهذا يقولون سنة مؤكدة ولا
 يجيء فيه المخلاف السابق في الواجب كما اقتضا
 كلام القاضي وعنده والمراد تفاضل الاجور
 والثواب وان تساوت في الترك وقسم الفقهاء
 السنن الى ابعاض وهيئات فخصوا ما تاكده
 امره باسم البعض كانه لتاكده كالجزم وهو
 اصطلاح خاص وقال ابن رقيق العيد في
 شرح الامام لا يخفى ان مراتب السنن متفاوتة
 في التاكده وانقسام ذلك الى درجة عالية
 ومتوسطة ونازلة وذلك بحسب الدلائل
 الدالة على الطلب فمن الناس من قال لا فرق
 بينهما وهي طريفة الشافعية الا انهم ربما
 فرقوا بلفظ الهيئات قال واما التفرقة

الطاهر
 ان من للعليل

صار صم



بين السن والفضائل كما يفعله المالكية فلم
 اره الا في كلام صاحب الاخاير فانه حكى
 وجهين في ان غسل الكف من سنن الرضوخ
 او من فضائله **مسئلة** ولا يترك لكونه
 صار شعارا للمبتدعة خلافا لامن ابي هريرة
 ولهذا ترك الترجيع في الاذان وأجهر بالبسملة
 والقنوت في الصبح والتختم في اليمين وتطعم
 الثور محججا بانه صلى الله عليه وسلم ترك
 القيام للحائزة لما اخبر ان اليهود تفعله
 واجب بان له ذلك لانه مشرع بخلاف غيره
 لا يترك سنة صحت عنه وفصل الغزالي
 بين السن المستقلة وبين الريات التابعة
 فقال لا يترك القنوت اذا صار شعارا للمبتدعة
 بخلاف التطعم والتختم في اليمين ونحوها فانها
 هيئات تابعة فحصل ثلوثه اوجه والصحيح
 المنع مطلقا **مسئلة** ولا يترك الخوف اعتقاد
 العامة وجوبه خلافا للمالك ووافقه من
 اصحابنا ابواسحاق المروزي فيما حكاه الدارمي
 في الاستسنة كما انه قال لا احب ان يداوم الامام
 على مثل ان يقرأ كل يوم جمعة بالجمعة ونحوه
 لانه يعتقد العامة وجوبه **مسئلة** كما
 ينتم الفرض الى عين وكفاية فكذلك
 السنة وسنة الكفاية ان يقع الاستسنة
 لامر الاستسنة بفعل البعض وينقطع دلالة
 النص على الاستسنة فيما زاد على ذلك

ولا

173 ولا يبقى مستجابا بل داخل في حيز المباح او
 غيره بخلاف سنة العين فانها بفعل البعض
 الاستسنة موجود في حق الباقيين كما قاله
 الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الامام
 ومثال سنة العين الوتر وصيام الايام الغاضلة
 وصلاة العيدين ومثال سنة الكفاية
 الاذان والاقامة والتسليم والتسليم وكذا
 الاضحية كما ذكره النووي عن الاصحاب
 وعليه يحمل نص الشافعي اذا ضحى الرجل في
 بيته فقد وقع اسم الاضحية وكذلك التيمم
 عند الاكل حكاية في الروضة عن نص الشافعي
 وفي حديث الاعراب ما يقتضيه وكذا ما يفعل
 بالبيت مما يندب اليه قال ابن دقيق العيد
 ويفارق فرض الكفاية سنة الكفاية
 في ان فرض الكفاية لا ينافيه الاستسنة
 في حق من زاد على القدر الذي سقط به الفرض
 والسنة على الكفاية ينافيها الاستسنة
 فيما زاد من ذلك الوجه الذي اقتضى
 الاستسنة وهنا فاندتان احداهما المشهورة
 وقوم سنة الكفاية وخالف في ذلك
 الشافعي وقال في كفاية المعتمد في صلاة
 الجمعة ما نصه لم نر في اصول الشرع سنة
 على الكفاية بحال والسنن معلومة ويخالف
 الفرض حيث انقسم الى عين وكفاية فان في
 الكفاية فائدة وهي التسوط بفعل البعض



عن الباقرين والسنة لا يظهر لها اثر في كوفها
 على الكفاية لانها لا اتم في تركها فتسقط كن
 ترك بفعل من فعل وانما هي ثواب يحصل له بالثواب
 مثلا ولا يجوز ان يحصل له ثواب بفعل غيره من
 غير فعل يوجد من جهة تساويه الا ترى انه اذا
 دخل المسجد جماعة سن لهم تحية بالمسجد ولا تسقط
 سنة التحية في حق بعضهم بفعل البعض وهذا
 لان فرض الكفاية موجه على الجماعة احتياطا
 ليحصل ذلك الفرض فاذا فعل بعضهم فقد حصل
 المقصود وسقط عن الباقرين والسنة انما امر
 بها استحيابا بالحظ المأمورية في تحصل الثواب
 له فلا يحصل له ثواب بما لا كتب له في الثانية
 قد سبق ان القيام بفرض الكفاية اهم من فرض
 العين من جهة اسقاط الحرج عن الكل فينبغي
 على هذا ان يقال بمثله هنا في سنة العين والكفاية
 لكن لا حرج هنا فليكن افضلية سنة الكفاية
 من جهة تحصيله الثواب للجميع وفيه بعد كما
 تقدم لانه لم يفعل له وقد نقل النووي في كتاب
 الاضية انه لو شرك غيره في ثواب اصحبه
 وذبح عن نفسه جاز وعليه يحمل نصيحة النبي
 صلى الله عليه وسلم بكلمتين وقوله اللهم صل
 على محمد وال محمد **فائدة** العبادة هي الطاعة
 لله تعالى وقال بعض اصحاب ابي حنيفة بما افتقر
 من الطاعات الى النية قال الشيخ ابواسحاق في
 الملخص قال والطاعة موافقة الامر وقال

ابن

نعله ما

ابن الصباغ في العدة الطاعة موافقة الامر والمعصية
 مخالفة الامر وقالت المعتزلة الطاعة موافقة المطا
 والمعصية مخالفة الامر وقالت المعتزلة الطاعة
 موافقة المطاع والمعصية مخالفة المراد وقبل مخالفة
 المعصى وهذا بناء منهم على ان الامر شرطه الارادة
 قال والعبادة ما كان طاعة لله منوينا به سواء كان
 فعلا كالصلاة او تركا كالزنا وقالت الحنفية الوضوء
 ليس بعبادة لعدم افتقاره الى النية ولنا ان العبادة
 مشتقة من التعبد وعدم النية لا يمنع كونه عبادة
 وهكذا ذكره اصحابنا وعندى ان العبادة والطاعة
 والقربة انما يكون فعلا وتركه اذا فعل المكلف
 ذلك تعبد او تركه تعبد فاما اذا فعله لا يقصد
 التعبد بل لغرض آخر او ترك شيئا من المحرمات لغرض
 آخر غير التعبد فلا يكون ذلك عبادة منه لقوله
 تعالى ذلك خير للذي يريد ون وجه الله واما
 الزالة ازالة النجاسة فانما صححت من غير نية لان
 طريقها الترك فصح وان لم يقصد به التعبد لانه
 عدم الفعل ولكن لا يثاب عليه الا اذا قصد
 به ازالة للصلوة او لاجل النهي عنه فبح يكون
 عبادة اما القربة فقال القفال المروزي ما
 كان معظم المقصود منه وجا الثواب من الله
 تعالى حكاة عنه القاضى الحسين في الاسرار
 قال ولا يرد عليه قضاء الديون ورد المصوب
 لان المقصود منها ومن ساير المعاملات النفع
 لاودى خاتمة قال الشيخ عز الدين في الامالى

174

ع

قال البيهقي لا يعدل شيء من السنن واجبا ابدا وهو مشكل
 لان الثواب والعقاب مرتبان على حب المصالح
 والمفاسد ولا يمكننا ان نقول ثمن درهم من الزكاة
 تربي مصلحة على مصلحة الف درهم تطوعا وان قيام
 الدهر لا يعدل ركعتي الفجر هذا خلاف القواعد
 وفيه امور احدها ان اشكال هذا يرجع بالاشكال
 على سعة السابق كزية القايم بفرض الكفاية
 على فرض العين لتوفر المصلحة العامة متابلة لمصلحة
 خاصة وليت مفسدة ترك النهوض بمهمات
 شعائر الدين اقل من مفسدة التارك لفرض عين
 بل اكثر لما فيه من حزم نظام مصالح العباد الثاني
 ان ما مثل به قد يلتزم اذ ترك التطوع صدقة
 كان او صلاة لا اتم فيه وان اكثر بخلاف الفرض
 وان قل فناسب تاكده والاعتناء به بزيادة
 الثواب فلا يمنع اطلاق التفصيل الثالث في
 كلام اصحابنا في الفروع صور تقتضي ترجيح
 النفل على الفرض منها ان ابراء المعسر افضل من
 انظاره لمصلحة الفرض وزيادة ومنها ما
 قاله في الاذكار ان استداء السلام افضل لحديث
 فيه ومنها ان الاذان سنة والامامة فرض
 كفاية على ما صححه النووي فيها مع ترجيح
 الاذان ومنها ما صححه ايضا من تفصيل غسل
 الجمعة على الغسل من غسل الميت مع وجوبه
 في القديم فصل في المكروه وهو لغة
 ضد المراد ويطلق في حق الله على معنى الارادة
 كقوله

مبحث المكروه

170 كقوله تعالى ولكن كره الله اتباعهم فنبطهم اي
 اراد التثبيط فمنع الابيعات فسميت ارادة
 الصند كراهة باعتبار ضده لان الباري سبحانه
 واحد فلا يصح ان يقوم به المتضادان ولا
 يعتبر هذا المعنى في الشرعيات لانا لا نشترط
 في الامر الارادة ولا في النهي الكراهة وهي
 ما حوذة من التنفير ومنه قوله تعالى وكره
 الحكم الكفر والغشوق والعصيان ويطلق
 على اربعة امور احدها الحرام ومنه قوله
 تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
 اي محرما ووقع ذلك في عبارة الشافعي ومالك
 ومنه قول الشافعي في باب الانية واكره
 انية العاج وفي باب السلم واكره اشتراط
 الاعف والمثوى والمطبوخ لان الاعف
 معيب وشرط المعيب مفسد قال الصيدلاني
 وهو غالب في عبارة المتقدمين كراهة اي
 يتناولهم قوله تعالى ولا تقولوا لما تصف
 السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام
 فكذا هو اطلاق لفظ التحريم الثاني ما نهى
 عنه نهي تنزيه وهو المقصود هنا الثالث
 ترك الاولى كصلاة الضحى لكثرة الفضل
 في فعلها وحكي الامام في النهاية ان ترك
 غسل الجمعة مكروه مع انه لا نهى فيه قال
 وهذا عندى في جار في كل سنون صح
 الامر به مقصودا قلت ويؤيده نص

ان
 عه

الثاني في الام على ان ترك غسل الاحرام مكروه
 و فرق معظم الفقهاء بينه وبين الذي قبله ان
 ما ورد فيه من مقتضود يقال فيه مكروه
 وما لا يقال فيه خلاف الاولى ولا يقال مكروه
 و فرق محمد بن الحسن صاحب ابي حنيفة بين
 الحرام والمكروه كراهة تحريم فقال المكروه
 كراهة تحريم ما ثبت تحريمه بغير قطعي والحرام
 ما ثبت بقطعي كالواجب مع الغرض الرابع ما وقعت
 الشبهة في تحريمه ككلم السبع ويسير البنية
 هكذا اعد الغزالي في المستصفي من اقسام
 الكراهة و به صرح اصحابنا في الفروع في
 اكثر المسائل الاجتهادية المختلف في جوازها
 لكن الغزالي استشكله بان من اداه اجتهاده
 الى تحريمه فهو عليه حرام ومن اداه الى حله
 فلا معنى للكراهة في حقه الا اذا كان في
 شبهة الحضم حرازة في نفسه و وقع في قلبه
 فلا يصح اطلاق لفظ الكراهة لما فيه
 من خوف التحريم وان كان غالب الظن الحل
 ويحتمل هذا على مذهب من يقول المصيب واحد
 واما على قول من يقول كل مجتهد مصيب فالحل
 عنده مقطوع به اذا غلب على ظنه قال
 الابناري في شرح البرهان وليس في مسائل
 الفقه مسألة اصعب من القضاة بالكراهة
 في هذا القسم فانه يخالف للدين جميعا
 وان كان القولان متفقين عليهما كان
 المصير

المصير الى الكراهة خرقا للاجماع شر الذي
 يتاقي في هذا التوقف عن الفعل وان كان يغلب
 على ضنه احل لاحتمال التحريم اما حمل غيره عليه
 او الفتوى بالكراهة فلا وجه له عند من يفتيه
 اطلاق الكراهة على هذه الامور هل هو
 من المشترك او حنيفة في التنزيه مجاز في غيره
 و جهان لا صحابنا حكاهما ابن سراقه في كتابه
 بالنسبة لكراهة التنزيه والتحريم **مسألة**
 وقد تكون الكراهة شرعية لتعلق الثواب
 عليها وقد تكون ارشادية اي لمصلحة دينية
 ومنه كراهة النبي صلى الله عليه وسلم اكل
 التمر لصيب وهو اريد ومنه كراهة الماء
 المشمس على زاي والنظر في الفرج **مسألة**
 المكروه الذي هو ضد المندوب هل هو
 منهي عنه ام لا فهو نظير الخلو في السابق
 في المندوب هل هو ما توريه من قال النهي للنجيم
 فليس عنده بمنهي عنه ومن قال للتنزيه او
 للمقدرا المشترك بينه وبين التحريم او هو مشترك
 بينهما فهو منهي عنه ويدل على انه غير منهي
 عنه قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وحكي
 القاضي الحسين في تعلقه في كتاب الايمان
 وجهين في ان فعل المكروه هل هو معصية
 ام لا وقال ان الثاني فرض القول فيه
 وما الى انه معصية فقال واخشى ان يكون
 معصية يعني في الكلف بغير الله شر قال



القاضي المعصية ضربان محرم يتعلق به الاثم
ومعصية من طريق المخالفة لا يتعلق بها اثم
فتوقف الثأفحى عن كونه معصية فيها اثم
وحكى الرافي في باب الصيد والذبايح عن الشيخ ابى
حامد ان ترك التسمية على الذبيحة يقتضى الاثم مع
تصريحه بكراهة الترك مستثناة في ان المكروه
هل هو من التكليف ام لا والخلاف كالخلاف في
المدوب مسألة المكروه هل هو قبيح ام لا بلغة
تفسير الحسن والقيح واختار امام الحرمين وابن
القشيري انه لا يوصف بقبح ولا حسن مسألة
المكروه لا يدخل تحت الامر المطلق عندنا لان
الامر طلب واقتضاء والمكروه لا يكون مطلوباً ولا
مقتضى فلا يدخل تحت الخطاب للتناقض قال
الكيا الطبري الا ان تكون الكراهة لعنى في غير
ما تعلق به لفظها كما قيل في تنكيس الوضوء انه
مكروه لانه يخالف عادة السلف في هيئته لاني
اصل الوضوء وهو امر الماء ولا في شرائطه فلم يمنع
الاجزاء والخلاف في هذه المسئلة مع الحنفية قال
امام الحرمين وهذه المسئلة مثلها الائمة بالترتيب
في الوضوء فمن يراه يقول التنكيس مكروه ولا يدخل
تحت مقتضى الامر وقال ابن السمعاني تظهر فائدة
الخلاف وليطوفوا بالبيت العتيق فعندنا هذا
لا يتناول الطواف بعز طهارة ولا المنكس وعندهم
يتناولونه فانهم وان اعتقدوا كراهته ذهبوا
الى انه دخل في الامر واجزا قال وهذا المثال

انما

انما يتصور على اصلهم واما عندنا فليس هو بطواف
اصلا ومن فوائده الخلاف ايضا الصلاة في الاوقات
المكروهة اذا قلنا انها مكروهة كراهة تنزيه
وفي صحتها تفريعا على هذا وجهان والقول بالطلون
وهو الاصح يخرج على ان المكروه لا يدخل تحت مطلق
الامر ومنها مسئلة الصلاة في الدار المغصوبة التي
سبق ذكرها واقتصر المتأخرون على ذكرها واهلوا
اصلها والعكس اولى ومنها اعادة صلاة الجنابة
لا يصح في احتمال لامام الحرمين وقواه النووي
وجهه انها لا تحت وقيل تكراهة ومع الكراهة
لا تضع تخريجا على هذا الاصل ومنها ما لو نذر الحرام
من دويبة اهله قال صاحب التهذيب يلزمه ووافق
النووي وخالفهما بعض المتأخرين وقال ينبغي
ان لا ينعقد لكونه مكروها ونظيره الصوم يوم
الثلاث تطوعا حرام ولو نذر صومته ففي انعقاده
وجهان ومنها حيث قلنا للقاضي قبول الهدية
ولم يحرمها والاكثر ان على الله بملكها وفيه وجه
قوي انه لا يملكها بشر صحوا انها ترد الى صاحبها
والظاهر انها توضع في بيت المال ولا ترد اليه
واعلم ان جماعة من اصحابنا ذكروا المسئلة هكذا
ونصبوا الخلاف في بيتنا وبين الحنفية منهم الشيخ
ابو اسحاق وامام الحرمين وابن القشيري وابن
برهان وابن السمعاني وسليم الرازي في القريب
وابو الوليد الباجي وغيرهم وفيه نظر فان شمس
الائمة السرخسي من الحنفية انما حكى ذلك



عن ابي بكر الرازي ثم قال والصحيح عندي ان مطلق
 الامر كما ثبت صفة اجواز والحسن شرعا ثبت
 صفة الكراهة قال المازري اختار ابن خويزنند
 كونه لا يتناول المكروه وأشار الى انه مذهب مالك
 قال وهو كسئلة الخلاف المشهور في تضمن الوجوب
 للحواز حتى اذا نسخ هل يبقى اجواز قلت فيقال هنا
 اذا نسخ الامر هل يبقى المكروه ام لا ياتي فيه الخلاف
 السابق فصل في خلاف الاولى هذا النوع اهمه
 الاصوليون وانما ذكره العقبا وهو واسطة بين
 الكراهة والاباحة واختلفوا في اشياء كثيرة هل
 هو مكروه او خلافه الاولى كالنفض والتشيف
 في الوضوء وغيرها قال امام الحرمين في كتاب
 الشهادات من النهاية القرض للفصل بينهما مما
 احده المتأخرون وخرقوا بينهما بان ما ورد فيه
 نهي مقصود يقال فيه مكروه وما لا فهو خلاف
 الاولى ولا يقال مكروه وقال المراد بالنهي المقصود
 ان يكون مصرحاً به كقوله لا تفعلوا كذا او نهيتكم
 عن كذا بخلاف ما اذا امر بمسح فان تركه لا يكون
 مكروهاً وان كان الامر بالشئ نهياً عن ضده لانه
 استغناءه باللازم وليس بمقصود وحكي
 الرافي عنه في كتاب الزكاة في كراهة الصلاة
 على غير الانبياء ما بين ان المراد بالنهي المقصود
 تعميم النهي لا خصوصه اذ قال ووجهه امام
 الحرمين بان قال المكروه يتم عن خلاف
 الاولى بان يفرض فيه نهي مقصود وقد ثبت

نهي

نهي مقصود عن النهي باهل البدع واظهار شعارهم
 والصلاة على غير الانبياء مما اشهر بالغة الملقنة
 بالرفض هو وكلام الامام في كتاب الجمعة يقتضي
 انه لا فرق بينهما فانه قال كل فعل مسنون صح
 الامر به مقصودا فتركه مكروه وقال في موضع
 آخر انما يقال تركه الاولى اذا كان منضبطاً
 كالصوم وقيام الليل وما لا يتجدد له ولا ضابط
 من المندوبات لا يسمى تركه مكروهاً والا لكان
 الانسان في كل وقت ملوياً للمكروهات الكثيرة
 من حيث انه لم يقم فيصلي ركعتين او يعود مرتين
 ونحوه اهـ والتحقق ان خلاف الاولى قسم من
 المكروه ودرجات المكروه تتفاوت كما في
 السنة ولا ينبغي ان يعد قسماً آخر والا لكانت
 الاحكام ستة وهو خلاف المعروف او كانت
 خلاف الاولى خارجاً عن الشريعة وليس كذلك
 خطاب الوضوء قد عرفت ان الخطاب كما يرد
 بالاقضاء والتخير فلذا يرد بالحكم الوضعي
 لكون الشئ سبباً وشرطاً وما نفا كما سبق فلي
 هذا الله في كل واقعة رتب الحكم فيها على وصف
 او حكمة حكمان احدهما نفس الحكم المرتب على
 الوصف وثانيها سببية ذلك الوصف والمفاد
 بينهما ظاهرة اذ صحة القياس في الاول متفق
 عليها بين القائلين وفي الثاني تختلف فيها
 مثاله ملك النصاب سبب وجوب الزكاة
 فالملك حكم شرعي وهو ذات السبب وكونه

مبني خطاب الوضوء

يرة



سببا عبارة عن خطاب الشارع ان جعلت الملك ،
 اشارة وجوب الزكاة ووجوب الصلاة عند وجود
 الملك واحول حكم اخر وهو الحكم الاصلى ^ع
 المقصود في نفسه وقد سبق في الكلام على
 الخطأ والخلاف في ثبوت خطاب الوضع والله في
 الحقيقة لا يخرج عن خطاب التكليف وضعفه
 المتأخرون ايضا لان القائلين باثباته ان ارادوا
 بالسببية انها معرفة للحكم تحقق لكنها ليست
 بحكم شرعي وان ارادوا بانها اثر الزنا في وجوب
 احد فباطل لان الزنا حال حصوله سببا ان لم
 يصدر عن الشارع شئ فليس لهذه السببية
 معنى فان صدر فالصادر اما الحكم او شئ موثر
 في الحكم او غيرهما فان كان الاول فالموثر هو
 الشارع والثاني هو القول بالحسن والقبح وهو
 باطل والثالث اعتراف بانه ليس بحكم وهو
 المطلوب لا يقال فقد اجر والقياس في الاسباب
 فقالوا نصب الزنا علة الرحم واللواط في معناه
 لانا نقول تمنعه كالحنفية وان سلمناه فانه يكون
 حكما شرعيا فقد اجر والقياس في باب اللغات
 وليس ذلك حكما شرعيا الاول السبب وهو لغة
 عبارة عما يحصل الحكم عنده لانه ليس
 بموثر في الوجود بل وسيلة اليه فاحتمل مثاؤه
 يتوصل به الى اخراج الماء من البئر وليس الموثر
 في الاخراج وانما الموثر حركة المستقي لهما وفي
 الشرع قال الأكثرون هو الوصف الظاهر المنضبط
 الذي

هكذا النسخ
 التي وجدناها
 هـ

خ
 اسقاط
 لفظ باب
 هـ

الذي دل السمع على كونه معرفا للحكم الشرعي كجعل
 دلون الشمس معرفا لوجوب الصلاة وقيل هو
 الموجب لذاته ولكن يجعل الشارع اياه موجبا
 وهو اختيار الفزالي وحاول الامام الرازي
 تزيينه وقيل هو الموجب لذاته وهو قول المعتزلة
 وانما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم
 عند تقدير الوقوف على خطاب الله لاسمها
 عند انقطاع الوحي كالعلامة شر السبب ^ع
 ينقسم الى ما يتكرر الحكم بتكرره كدلون الصلاة
 ورؤية الهلال في رمضان لوجوب الصوم
 وكالنصاب للزكاة والى ما لا يتكرر بتكرره ^ع
 كوجوب معرفة الله عند تكرر الادلة الدالة
 على وجوده ووجوب الحج عند تكرر الاستطاعة
 عنده من يجعلها سببا وقسم ابن الحاجب السبب
 الى وقتين كالزوال فانه معرّف لوقت الظهور
 والى معنوي كالاسكار فانه معرّف لتحريم الخمر
 والملك فانه جعل سببا لباحة الانتفاع به
 ويطلق السبب في لسان جملة الشرع على امور
 احدها ما يقابل المباشرة ومنه قول الفقهاء
 اذا اجتمع السبب والمباشرة غلب المباشرة ^ع
 كخبر البئر مع التردية الثاني علة العلة كالرعي
 يسمى سببا للقتل وهو اعني الرعي علة للاصا
 والاصابة علة لزهوق الروح الذي هو
 القتل فالرعي هو علة العلة وقد سموه سببا
 الثالث العلة بدون شرعها كالنصاب بدون
 احول يسمى سببا لوجوب الزكاة الرابع العلة

179

صا



الشرعية وهي لمجموع المركب من المقتضى والشرط
وانتفاء المانع ووجود الأهل والمحل يسمى سببا
ولاشك ان العلة العقلية موجبة لوجود معلولها
كما عرف من الكسر لاونكسار وسائر الأفعال مع
الانفعالات بخلاف الأسباب فإنه لا يلزم من
وجودها وجود مسبباتها قال الهندي « إذا »
حكمتنا على الوصف أو الحكمة بكونه سببا فليس المراد
منه أنه كذلك في مورد النص بل المراد منه أنه
سبب في غيره ومن هذا يعرف ان سببية السبب
وان كانت حكما شرعيا فليست مستفادة من
سبب آخر لانح يلزم اما الدور او التسلسل
بل هي مستفادة من النص او من المناسبة مع
الافتراق **مسألة** صار جمهور الحنفية الى
ان الاحكام اسبابا تضاف اليها والموجب في
الحقيقة والشارع لها هو الله تعالى دون
الاسباب اذا ايجاب الى الشارع دون غيره
ونقلوا عن جمهور الأشعرية التفصيل بين
العبادات وغيرها فالعبادات لا تضاف وجوبها
الا الى الله وخطابه لانها وحيت لله على
الخلوص فيضاف الى ايجابه والعقوبات وحقوق
العبادات اسباب تضاف وجوبها اليها لانها
حاصلة بكسب العبد وعلى هذا يجوزواضافة
العبادات المالية الى الأسباب ايضا وفي المسئلة
قول ثالث وهو انكار الأسباب أصلا وقالوا
الحكم في المنصوص عليه ثابت بظاهر النص
وفي غيره

وفي غيره بالوصف المجهول علة ويكون ذلك اشارة
لثبوت حكم شرعي بايجابه تعالى قالوا لان الموجب
للأحكام والشارع لها هو الله تعالى وفي
اصنافه الايجاب الى غيره وهو الأسباب قطع
عنه وذلك لا يجوز لكنه تعالى حصل ببعض
الاصناف اشارة على حكم الفرع فيقال لها
اسباب او على مجاز الظهور الاحكام عندهما
قيل والتحقيق ان الخلاف لفظي للجماع على
ان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى لا غيره
وعلى ان هذه الأسباب معرفات لحكم الله لا الموجب
بذاتها فلم يبق الخلاف الا في اللفظ قلت اتفق
الاشعرية على انه ليس السبب موجبا للحكم
لذاته او لصفة ذاته بل المراد منه انها المعرف
وعليه الاكثرون واما الموجب لذاته ولا لصفة
ذاته ولكن يجعل الشرع اياه موجبا فهو اختيار
الغزالي وصارت المعتزلة الى القول بالتأثير
وينبني الخلاف على انه يعقل تأثير من غير ان
يكون الموشر موشرا به انه او بصفة قاضية به
او لا يعقل ذلك وعليه يبنى كون العبد موجبا
لفعل نفسه باقدار الله تعالى او خلقه له ما
يقضى تأثيره في الفعل من غير ان يكون العبد
موشرا بذاته او بصفة ذاته فاصحابنا ينكرون
ذلك ويقولون الصادر عنه فعل الله والمعتزلة
لا ينكرونه فان **مسألة** الاصل في اسباب الاحكام
ان تتقدم على الاحكام وقد يتقدم الحكم على

١٧٠

الشارع

سببه وذلك اذ تلف المبيع قبل قبضه فهو من ضمانات
 البايع ولهذا كانت مغارمها عليه لان البيع يفسخ
 بالتلف لتعذر اقترانه به ولا يصح ان يكون بعد التلف
 لان حقيقة الفسخ انقلاوب الملك بعد تلف المبيع ولا
 يصح انقلاوب المالكين بعد التلف لانه خرج عن ان يكون
 مملوكا بعد ذهابه بنفس انقلاوبه الى ملك البايع
 قبل تلفه الثاني الحكم على الوصف بانه شرط والشرط
 لغة العلامة ومنه اشراط الساعة وهو الذي يلزم
 من انتفائه انتفاء الشروط كاحصان الذي هو
 سبب وجوب رجم الزاني ينتفي الرجم لانتفائه فلا
 يبرجم الا محضن وكالحول الذي هو شرط وجوب
 الزكاة ينتفي وجوبها بانتفائه ثم ينقسم الى ما هو
 شرط النسب وهو كل معنى يكون عدمه مخاومعنى
 السببية كشرط المبيع من كونه منتفعا به وغيره
 والى ما هو شرط الحكم وهو كل معنى يكون عدمه
 مخاومعنى بقاومعنى السببية كالقبض
 للمبيع للمالك التام وهو على اربعة اقسام عقلية
 كالحياة للعلم فانها شرط له اذ لا يعقل عالم الا وهو
 حي ويسبى عقليا لان العقل ادرك لزومه لشرطه
 ثانيا لغوى كدخول الدار لوقوع الطلاق او
 العتق المعلق عليه ثالثا شرعي كالطهارة للصلاة
 فانه يلزم من انتفاء الطهارة انتفاء صحة الصلاة
 ولا يلزم من وجودها وجود صحة الصلاة لجواز
 انتفائها لانتفاء شرط آخر رابعا العادي
 كالغذاء للحيوان والغالب منه انه يلزم من
 انتفاء

انتفاء الغذاء انتفاء الحياة ومن وجوده وجودها
 والشرط العادي واللغوى من قبيل الاسباب لا
 من قبيل الشرط صرح بذلك ابن القشيري وقال
 القرافي وابن الحاجب الشروط اللغوية اسباب
 لانه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم
 بخلاف الشروط العقلية وقد اختلفت في الحيات
 في الشتاء تحت الارض فتقبل تغذي بالتراب وتقبل
 لا تغذي مدة مكثها تحت الارض فعلى هذا الم يلزم
 من انتفاء الغذاء في حقها انتفاء الحياة فيتنعكس
 كحال وتصير الحياة هي شرط الغذاء الثالث الحكم
 على الوصف بكونه مانعا والمانع عكس الشرط
 وهو ما يلزم من وجوده عدم وجود الحكم كالدين
 مع وجوب الزكاة والابوة مع القصاص ووجه
 العكس فيه ان الشرط ينتفي الحكم بانتفائه والمانع
 ينتفي الحكم لوجوده فوجود المانع وانتفاء الشرط
 سواء في الترامهما انتفاء الحكم وانتفاء المانع ووجه
 الشرط سواء في انهما لا يلزم منهما وجود الحكم
 ولا عدمه ثم ينقسم الى مانع الحكم وسياتي ان
 شاء الله تعالى في القياس والى مانع السبب وهو
 كل وصف وجودي يخل وجوده بحكمة السبب
 التي لا يخلها يقتضي السبب المسبب كبلولة النضج
 بالغضب والاباق فانها تمنع من انعقاد النصاب
 سببا للوجوب ثم الموانع الشرعية على ثلاثة
 اقسام احدها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره
 كالرضاع يمنع صحة النكاح ابتداء ويقطعه

اي من الحكم
 الوضع هـ

استلزم

منظر
ومشاه

دواما ثانيا ما يمنع ابتداء الادواما كالعنة تمنع
ابتداء النكاح لعن من هي منه ولو طرات على
نكاح صحيح بوطء شبهة لم يقطع وكذلك
الردة ثالثا ما يمنع دواما لا ابتداء كالنكح بالنسبة
ملك الرقيق المسلم لا يمنع في الابتداء التصويره
بالادب وغيره من الصور التي تنتهي الى نحو
الاربعة ويمتنع دوامه بل يقطع بنفسه كقراءه من
يعتق عليه او بالاجبار على ازالته تنبيه هذه
الانواع الثلاثة متفق على انها من خطايا الوضع
عند القائلين به وزاد الامدي وغيره اربعة انواع
وهي الصحة والبطالون والعزيمة والرخصة
وسند كرها وزاد القرافي نوعين آخرين وهما
التقديرات الشرعية والحجاج اما الاول فهو اعطاء
الموجود حكم المعدوم كالماء في حق المريض الخائف
وعكسه كالمقتول يورث عنه الدية وانما يجب موته
ولا يورث عنه الا اذا دخلت في ملكه وبعد موته
لا يملك فيقدر دخولها في ملكه قبل موته حتى ينتقل
لوارثه فقد رنا المعدوم موجودا للضرورة وقال
ابن التيماني الحكم التقديري ينقسم الى تقديري
صفة شرعية في المحل يظهر اثرها كتقديري ملك
النكاح واليمين والى تقديري اعيان محسوسة
كتقديري ادهم في الذمة قال ومن العلماء من لا
يثبت هذه التقادير ويقول حكم الفرع في المحل
هو نفس مادي كونه امرا اما تقديري صفات موجبة
لها فاثبات ما لا دليل عليه ومن هذا النمط

قولهم

قولهم احدث امر مقدر في اعضاء المحدث اثره المنع
من الصلاة واما الحجاج فهي التي يستند اليها العضاة
في الاحكام كالبينة والاقرار واليمين مع النكول
او مع الشاهد الواحد فاذا نهضت تلك الحجة
عند القاضي وجب عليه الحكم وهذا في الحقيقة
راجع الى السبب ^{مسئلة} الصحة والفساد من انواع
خطايا الوضع لانها حكم من الشارع في العبادات
والعقود وينبني عليها احكام شرعية ونازع
بعض المتأخرين في كون ذلك حكما شرعيا وقال
اذا كانت الصحة هي المطابقة والموافقة لمقتضى
مادل عليه الامر فالمطابقة والموافقة امر عقلي
اعتباري ليس من الاحكام الشرعية في شئ
بل نوع نسبة واصنافه الى موافقة الامر قال
ابن دقيق العيد هذا سؤال حسن لجدي العلامة
ابي الحسن مظفر بن عبد الله الشافعي المعروف
بالمقترح رحمه الله قلت وبه حزم ابن الحاجب
في مختصره وخ فلم ينفرد به اذن كما زعم بعضهم
واشار اليه ابن التيماني تعليقه على النسخ فقال
موافقة الشريعة ليست حكما شرعيا حقيقيا فانها
نسبة بين الفعل الواقع والامر مثله فهي تستلزم
الحكم الشرعي لانها نفس الحكم الشرعي فتسمية
الموافقة والمخالفة حكما مجاز واذا ثبت هذا فنقول
المراد بالصحة في العقود ثبوتها على موجب الشرع
ليترتب اثاره كالمالك المرتب على العقود اى
يثبت به الحكم المقصود من التصرف كالمحل في

١٧٢

النكاح والمالك في البيع والرهن وقول الفقهاء
 نكاح الكفار صحيح اي مخلوم عليه بالصحة
 واشرك كل شئ على حبه فان البيع المكنة من
 التصرف كالاكل والبيع والوقف ونحوه واشتر
 الاجارة التمكن من الانتفاع وفي القراض
 عدم الضمان واستحقاق الرجوع وفي النكاح
 التمكن من الوطء فكل عقد ترتب آثاره عليه
 فهو الصحيح والافهوا الفاسد وقيل اباحة
 الانتفاع ولا يرد المبيع في زمن الخيار لانه قد
 يتوقف حصولها على شرط آخر وليس التصرف
 والانتفاع اشرا لعقد وانما اثره حصول الملك
 الذي ينشأ عنه اباحة الانتفاع بشرطه
 ومن شرطه ان لا يكون له اختيار وكذا الواقف
 بحرية امرأة في يد الغير ثم قيل نكاحها من
 هي في يده وهو يدعي رقها قال الرافعي لم
 يحل له وطؤها ولصاحبها المطالبة بالمهر
 فهذا عقد صحيح لم ترتب عليه اثره لكن لما
 واما الصحة في العبادات فاختلف فيها فقال
 الفقهاء هي وقوع الفعل كما في سقوط القضاء
 كالصلاة اذا وقعت بجميع واجباتها مع انتفاء
 مواضعها فكونها لا يجب قضاؤها هو صحيحها
 وقال المتكلمون هي نوافقة امر الشارع في
 ظن المكلف لا في نفس الامر وبه قطع
 القاضي والامام في التلخيص فكل من امر
 بعبادة توافق الامر بفعلها كانه قد اف
 بها

بها صحيحة وان اخل شرط من شروطها او وجد
 مانع وهذا اهم من قول الفقهاء لان كل صحة
 هي موافقة الامر وليس كل موافقة الا من
 صحة عندهم واصطلاح الفقهاء ان فان
 الاثنية متى كانت صحيحة من جميع الجوانب
 الا من جانب واحد فهي مكسورة لغة ولا
 تكون صحيحة حيث يتطرق اليها الخلل
 من جهة من الجوانب وهذه الصورة يتطرق
 اليها الخلل من جهة ذكر الحدث فلا تكون
 صحيحة بل المستجمع لشروطه في نفس الامر
 هو الصحيح وينبوا على الخلل في صلاة من ظن
 انه متطهر ثم تبين حدثه فانها صحيحة عند
 المتكلمين دون الفقهاء قال ابن دقيق العيد
 وفي هذا البناء نظر لان هذه الصلاة انما
 وافقت الامر بالعمل بمقتضى الظن الذي
 تبين فإداه وليت موافقة الامر الاصل
 الذي توجه التكليف به ابتداء فعلى هذا
 نستفسر ونقول ان اردتم بالصحيح ما وافق
 امرنا فهذا الفعل صحيح بهذا الاعتبار
 لكنه لا يقتضي ان يكون صحيحا مطلقا لعدم
 موافقته الامر الاصل وان اردتم ما وافق
 الامر الاصل فهذه غير موافقة فلا تكون
 صحيحة تليها ت الاول ما حكينا عن
 الفقهاء من ان الصحة اسقاط القضاء تبعنا
 فيه الاصوليين لكن كلام الاصحاب

مصرح بخلافه فانهم قالوا في باب صلاة الجماعة
 في الكلام على شروط الامانة وان كانت
 صلاته صحيحة فاما ان تكون مغنية عن القضاء
 اولاً الخ فجعلوا الصحيح ينقسم الى ما يعني والى
 ما لا يعني ولم يجعلوه ما لا يعني عن القضاء
 وحكوا وحرين في صلاة فاقد الطهورين هل
 توصف بالصحة والصحيح نعم واستبعد امام
 الحرمين مقابله وتابعة النووي مع انه يجب
 القضاء على الجديد قالوا ويجري الخلاف في كل
 صلاة يجب قضاءؤها وفائدة الخلاف في
 الايمان وفي جواز خروج منها ولهذا يقولون
 من صحت صلاته في نفسه صحت منيته عن
 القضاء جاز الاقضاء به وهذا كله تصرح بان
 الصحة تجامع القضاء الثاني زعم الفرائد
 في المستصفي وتابعة القرافي ان النزاع لفظي
 وهو انه هل يسمى هذه صحيحة ام لا قال
 القرافي لا تفارقهم على ساير احكامها قالوا المعنى
 موافق لافراد الله سبحانه وتعالى مثاب على
 صلاته وانه يجب عليه القضاء اذا علم الحديث
 فلم يبق النزاع الا في التسمية قلت ونفى الخلاف
 في القضاء مردود فالخلاف ثابت ومن حكاه
 ابن الحاجب في مختصره في مسألة الاجزا الامتثال
 وكان المتكلمين يقولون انها صحيحة لانه
 وافق الامر المتوجه عليه في الحال وهي
 سقطت للقضاء لو لم يرد نص بالقضاء

وانما

وانما واجب بامر جديد كما حكاه في المستصفي
 عنهم ووصفهم اياها بالصحة صريح في ذلك
 فان الصحة هي الغاية من العبادة وعندنا
 قول مثله فيما اذا صلى بخمس لم يعلمه او مكثوف
 العورة ساهيا انها صحيحة ولا قضاء نظراً
 لموافقة الامر حال التلبس وعكس هذه المسئلة
 من صلى خلف الخنثى المشكل شرطين انه رجل
 وفرعنا على القول المرجوح انه لا يجب القضاء
 فانها على اصطلاح الفقهاء صحيحة لا سقط
 القضاء وعند المتكلمين باطله لانها ليست
 موافقة لامر الشارع وذكر الاصفهاني في
 شرح المحصول ان ما يخرج على هذا الخلاف
 صلاة ما لم من لم يجد ماء ولا تراباً اذا صلى
 على حسب حاله وقلنا بالراجح انه يجب عليه
 الاعادة قال فلك الصلاة صحيحة عند
 المتكلمين فاسدة عند الفقهاء قلت فيه
 وجهان تعلمها امام الحرمين والمتولي وبني
 عليها ما لو حلف لا يصلي فصلي كذلك
 وقد سبق في كلام الاصفهاني نظراً كيف
 يؤمر بعبادة هي فاسدة شران الجمهور لم
 يسموا باطلاق الفاسد وانما قالوا هي
 صلاة صحيحة او شبهة بها كما سأل رمضان
 وقال امام الحرمين في التلخيص انما صار
 الفقهاء الى هذا في اصل وهو ان الصلاة
 في الدار المغصوبة صحيحة عندهم وهي واقعة

على خلاف مقتضى الشريعة فدل على ان الصحيح ما
لا يجب قضاؤه وان لم يوافق مقتضى الشرع وذكر
غيره الثقات الخلاف على اصل وهو ان
القضا هل يجب بالامر الاول او لا بد من امر
جديد والثاني قول الفقهاء حكاه عنهم في المجلد
وبني ابن الرفعة في المطلب على الخلاف في
تفسير الصحة مسئلة لو تخبر المجتهد في الاواني
فلم يقلب على ظنه شئ فتم ثمران كانت
قبل الصب وجب القضاء اولعهه فلا وحكى
الماوردي خلافا في وجوب الصب ونسب
الى الجمهور عدم الوجوب قال ابن الرفعة
والخلاف يثبت على ان الصحة ماهي فان
قلنا موافقة الامر لم يلزم الازالة لان قوله
تعالى فلم نجد واما فتيهما وهذا غير واحد
له اذ الموجود ما يقدر على استعماله وان قلنا
هي ما سقط القضاء وجب عليه الصب لانه
ما مور بالاتبان بالصلاة صحيحة اذا قدر
عليها وهو قادر ههنا هو وهذا يعطى ان
الخلاف في تفسير الصحة ثابت عند الفقهاء
ايضا وقال الامدي ولا يابس بتفسير الصحة
في العبادات ما ذكره في المعاملات من ترتب
احكامها المقصودة منها يعني لامر مقصود
العبادات اقامة رسم التعبد وسراة ذمة
العبد منها فاذا افادت ذلك كان هو معنى
قولنا انها كافية في سقوط التعبد فتكون

صحيحة

صحة الثالث قال ابو العباس بن تيمية لم يرد
في لفظ الكتاب والسنة الصحة والفساد ١٢٥
بل الحق والباطل وانما الصحة اصطلاح الفقهاء
قلت وورد لفظ الاجزاء كثيرا وهو قريب
من الصحة مسئلة الحق بق الشرعية المتعلقة
بالماهيات من عبادة وعقد هل يقع على الفاسد
منها او يختص بالصحيح فيه ثلاثة مذا هب
حكاها الاصفهاني في شرح المحصول في بيان
المجل احدها لا يسمى الفاسد منها بيعا ولا
تكاها والثاني يسمى وان فسد شرعا والثالث
ما كان من اسماء الافعال والاعيان لا يسلها
الاسم عند انتفاء شروط شرعت فيه وذلك
كالغسل والوطء واما ما كان من اسماء الاحكام
كسمية الغسل تطهارة فيصح ان يقال ان الغسل
مع عدم النية ليس بطهارة هو والقولان
وجهان للوصفات في العقود واصحها اختصاص
بالصحيح ولهذا الوحلف لا يبيع لا يحنث بالفا
على الاصح واما العبادات فقال الراقي في
كتاب الايمان سيا في خلاف في انها هل تحمل
على الصحيح كما اذا حلف لا يصوم ولا يصلي
وقد استكر ذلك منه فانه لا خلاف عندنا
في اختصاصها بالصحيح وانما الخلاف في العقود
نعم قالوا لو حلف لا يحنث بالفاسد ويحتمل
في كل ما فرق فيه بين الفاسد والباطل
وقد يمنع والفرق مخالفة الحج غيره من



العبادات فلا يقاس عليه غيره مسألة الصحة
لا تستلزم الثواب بل يكون الفعل صحيحا ولا ثواب
فيه ولهذا قال الشافعي الردة بعد الخ تحبط
الثواب ولا تجب الاعادة ومنه الصلاة في الدار
المغضوبة وكذا الصوم المغتاب عند الفقهاء
والماوردي وحكاية الامام في باب الاعتكاف
عن الصيد لاني ثم قال وليس الكلاوم في
الاجر والفضيلة من شأن الفقهاء والثواب
غيب لا يطاع عليه وان ورد خبر في ان الغيبة
تحبط الاجر فهو تهديد مؤول وقد يرد مثله
في الترغيب قلت وكذا قال الصمري في شرح
الكفاية في الصلاة في الدار المغضوبة تصح
واما الثواب فالى الله ~~مسألة~~ اذا صلى صلاة
فاسدة هل يثاب عليها قال الشيخ عز الدين
يثاب على الافعال التي لا تستقر الي وجود الشرط
من الطهارة وغيرها كالقراءة والاذكار
وقال الروياني في البحر لوني نية صحيحة وغسل
بعض اعضائه ثم ابطال الوضوء في اثنا ثه
جدت او غيره هل له ثواب المفعول منه قال
ويحتمل ان يكون له ثوابه كالصلاة اذا بطلت
في اثنائها ويحتمل ان يقال اذا بطلت بغير
اختياره فله ثوابه والا فلا ومن اصحابنا
من قال لا ثواب له بحال لانه يراد لغيره بخلاف
الصلاة مسألة الاجزا هو الاكفاء بالفعل

في

177 في سقوط الامر ومعناه ان الخطاب متعلق بفعله
على وجه مخصوص فاذا اتى المكلف به على ذلك
الوجه انقطع عنه تعلق الخطاب وهذا هو على
مذهب المتكلمين في تفسير الصحة بموافقة الامر
وقيل اسقاط القضاء وهو مذهب الفقهاء في الصحة
ولا يصح تفسيره بالاداء لانا فعل الاجزا باداء
الفعل على الوجه المأمور به فنقول ادى ما
امره كما امر وعسر على بعضهم الفرق بين
الاجزا والصحة وليس كذلك فان الاجزاء اعم
ويختص الاجزا بالعبادات فاله معنى له في المعاملات
ويختص بالعبادة التي وقوعها بحيث يترتب
عليه اثرها او لا يترتب كالصلاة والصيام
فاما ما يقع على وجه واحد فلا يوصف به
كمعرفة الله ورد الود بعبادة ويختص ايضا
بالمطلوب اعم من الواجب والمندوب وقيل يخص
بالواجب لا يقال في المندوب انه مجزئ او غير
مجزئ ونضرة الاصفهاني في شرح المحصول
والمختار الاول بدليل قوله صلى الله عليه وسلم
اربع لا تجزئ في الصلوات مع ان الاضحية تسنة
وكذا قوله صلى الله عليه وسلم في غنائق اب
بردة يجزئ ولن يجزئ عن احد بعد ذلك وان
كانت الاضحية لست بواجبة مسألة الجائز
ما وافق الشريعة فاذا قلنا صوم جائز وبيع
جائز فاما نريد انه موافق للشريعة وقد
يقول الفقهاء التوكالة عقد جائز ويريدون



به انه ليس بلازم وصابط ذلك ان كل عقد
 للعاقدة فسخه بكل حال او لا يؤول الى اللزوم
 ولا يدخل على ذلك المبيع بشرط الخيار فانه يؤول
 الى اللزوم وكذا اذا كان في المبيع عيب قاله
 القاضي ابو الطيب في شرح جده وقال الاستاذ
 ابو اسحاق في شرح الترتيب الجائز ما اذن في
 فعله فيشمل الواجب ويخرج الحرام وقيل ما
 لا ياتم بفعله ولا شره قال واخذ الاول هو
 الصحيح لانه من وصف واحد قال وكل
 صحيح جائز من حيث كونه ما دوننا في فعله
 وليس كل جائز صحيحا ككثير من المباحات قال
 وحده الجائز عند اهل الشريعة قريب مما قاله
 اهل المعقول ^{مسئلة} ويقابل الصحة البطالة
 فيأتي في تفسيره الخلاف السابق فمن قال الصحة
 وقوع الفعل كما في اسقاط القضاء قال
 البطالون هو وقوعه غير كاف لاستقاط القضاء
 ومن قال الصحة موافقة الامر قال البطالون
 مخالفة فعله هذا لوصلي المتطهرين انه
 يحدث وجب القضاء على القولين لكن عند المكين
 لكونها باطلة بالمخالفة وعند الفقهاء لغوات
 الشرط وهو العلم بوجود الطهارة والفاصد
 والباطل عندنا مترادفان فكل فاسد باطل
 وعكسه وعند الحنفية يفترقان فرق الاعم
 والاحص كالحوان والاشان اذ كل باطل فاسد
 وليس كل فاسد باطل فقالوا الباطل ما لا ينعقد
 باصله

١٧٧ باصله كبيع الكرو والفاصد ما لا ينعقد دون اصله
 كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه يبيع وممنوع
 من حيث انه عقد ربا والبيع الفاسد عندهم يشا
 ذلك الصحيح في افادة الملك اذا اتصل بالقبض فخطوا
 الفاسد رتبة متوسطة بين الصحيح والباطل
 وهو نظير من ذهب الحافظ وعندنا لا فرق بين
 الباطل والفاصد بل هو سواء في المعنى والحكم
 وبه قال احمد واصحابه وما ذهب اليه الحنفية
 فساد ظاهر من خصه النقل فان مقتضاه
 ان يكون الفاسد هو الموجود على نوع من
 الخلل والباطل هو الذي لا يثبت حقيقته
 بوجه وقد قال تعالى لو كان فيهما الاله الا الله
 لفسدتا فسمى السموات والارض فاسدة عند
 تعدد الشريك ووجوده ودليل التمانع يقتضي
 ان العالم على تعدد الشريك ووجوده يستحيل
 وجوده لحصول التمانع لانه يكون موجودا
 على نوع من الخلل فقد سمي الله تعالى الذي
 لا يثبت حقيقته بوجه فاسدا وهو خلاف
 ما قالوه في التفرقة فان كان ما خذهم في التفرقة
 بمجرد الاصطلاح فهم مطالبون بمسئلة شرعية
 يقتضي اختلاف الحكم المرتب عليها قلت قد
 تقدم امور في تفرقتهم بين الفرض والواجب
 ينبغي ان يتعرض ممثلها هنا واما المال كونه
 فتوسطوا بين القولين ولم يفرقوا بين الباطل
 والفاصد في التسمية ولكنهم قالوا البيع

الفاسد بعينه شبهة الملك فيما يقبل الملك فاذا
 لحقه احد اربعة اشياء يقعد بالملك بالقيمة
 وهي حوالة الاسواق وتلف العين ونقصانها
 وتعلق حق الغير بها على تفصيل لهم في ذلك وقال
 الامام في المتلخص نقل عن الشافعي انه قال
 في تحديد الفاسد هو كل فعل محرم يقصد به
 التوصل الى استباحة ما جعل الشرع أصله على
 التحريم ثم اورد عليه الامام العقد في وقت
 تضيق الصلاة فان المتلفظ بالعقد تارك
 لتكبير الاحرام وتترك التكبير محرم
 فهذا محرم توصل به الى استباحة الاموال
 والابضاع واصولها على الخطر مع انه ليس
 بفاسد واعلم ان اصحابنا فرقوا بين الفاسد
 والباطل في مواضع اولها وثانيها الخلع والكتابة
 فالباطل منها ما كان على غير عرض مقصود
 كالميتة او رجع الى الخلل في العاقبة كالصغر
 والسفه والفاسد خلافه وحكم الباطل ان
 لا يترتب عليه مال والفاسد يترتب عليه
 العتق والطلاق ويرجع الزوج بالمر والسيد
 بالقيمة وثالثها الحج يبطل بالردة ويفسد
 بالجماع وحكم الباطل انه لا يجب قضاؤه ولا
 يمضي بخلاف الفاسد هكذا حكم ما يطرأ وما
 الفاسد ابتداء فيتصور فيها اذا احرم بالعمرة
 ثم جامع ثم ادخل عليها الحج فالاصح انه ينعقد
 فاسدا وقيل صحيحا وقيل لا ينعقد قاله في
 الروضة

١٧٨ الروضة في باب الاحرام واما اذا احرم بما معا
 فينعقد فاسدا ايضا على الاصح قاله الرافعي
 في باب الموافقة وصح النووي في باب محرمات
 الاحرام عدم الانقضاء ورايها العارضة وقد
 صورها الغزالي في الوسيط فانه حكى في صحة
 اعارة الدراهم والدنانير خلافا ثم قال فان
 ابطلناه فني طريق اهل العراق انها مضمونة
 لانها اعارة فاسدة وفي طريق المراويزة انها
 غير مضمونة لانها غير قابلة للاعارة فهي
 باطلة كذا احصرها جماعة في هذه الاربعة
 وهو ممنوع بل يجزى ذلك في ساير العقود
 ومن صوره الاجارة الفاسدة ويجب فيها
 اجرة المثل اما اذا استأجر مثله صبي رجلا
 بالغا فعمل عمله لم يستحق شيئا لانه الذي فو
 على نفسه عمله وتكون باطلة ومنها لو قال
 للديون اعزل قدر حتى فعزله ثم قال قار
 عليه لم يصح لانه لم يملكه بالعزل فاذا تصرف
 المأمور فان اشترى بالعين فهو ملك له
 وان اشترى في الذمة للقراض ونقده فيه
 وجهان احدهما الشراء للقراض ويكون
 قراضا فاسدا وله الاجرة والربح لبيت المال
 والثاني لا يكون قراضا لافاسد اولاصحها
 بل هو باطل ومنها لو قال بعثك ولم يذكر ثمنا
 وسلم وتلفت العين في يد المشتري هل



عليه قيمتها وجهان احدهما نعم لانه يبيع فاسده والثاني
 لانه ليس مبيعا فيكون امانة ومنها لو نكح بلا ولي فهو
 فاسد يوجب مهر المثل لا الحمد ولو نكح السفية بلا اذن
 فيا ظل لا يترتب عليه شيء وقال الامام ابو الحسن
 السبكي عندي ان اصحابنا لم يوافقوا الكنفية في هذا
 التفرقة اصلا لان الكنفية يثبتون بيعا فاسدا يترتب
 عليه مع القبض احكام شرعية ونحن لا نقول ذلك
 وانما العقود لها صور لغتها وعرفها من عاقد ومعقود
 عليه وصيغة ولها شروط شرعية فان وجدت
 كلها فهو الصحيح وان فقد العاقد او المعقود عليه
 او الصيغة او ما يقوم مقامها فلا عقد اصلا ولا
 بحيث به اذا حلف لا يبيع وسهيت بيعا باطلا مجازا
 وان وجدت وقارنها من عدم شرط ومخونه
 فهو فاسد وعندنا هو باطل خلافا لهم ووافقونا على
 البطون اذا كان الفاسد لصفة المعقود عليه كبيع
 المواقيع ونحن لا نرتب على الفاسد شيئا من الاحكام
 الشرعية لانه غير مشروع لكن لنا قاعدة وهي اذا كان
 للفعل عموم وبطل الخصوص قد لا يعمل العموم فالمسائل
 التي رتب الاصحاب عليها حكما من العقود الفاسدة
 هي من هذا القبيل هو فائدة قسم ابن القاص في
 كتاب ادب الجدل الباطل الى خمسة الاحالة والناقضة
 والفحش والغلط قال وهذه الاربعة خارجة عن
 الاصول فمن صار اليها فهو منقطع والخامس يسمى
 الخطا فعليه تدوير المناظرات واليه يقصد بالمطالبات
 قال فلاحالة ما دفعه الحسن والناقضة ماشه

على

على نفسه بالاختلاف والفحش ما يستقيمه العقل والغلط
 ما طرحه المسلمون والخطا كل ملتبس قام على فساد دليل ١٢٩
 وقال الاستاذ ابو اسحاق حد المجال كل جملة لا يتعلق بها
 عرض ولا فائدة قال وانما يطلقه اهل الشريعة على فعل
 لا بدله من شرط او وصف ينضم اليه حتى يعتد به فاذا
 فعله من غير ذلك الشرط يقال هذا فعل محال فيقال
 الصلاة بلا طهارة محال والبيع بلا ثمن محال والصوم
 بالليل محال انتهى **مسئلة** الحكم بوصف بالعزيمة
 والرخصة وفيها مباحث الاول في مدلولها اما العزيمة
 فهي لغة القصد المؤكد ومنه قوله تعالى ولم نجد له عزما
 وشرعا عبارة عن الحكم الاصل الثابت السالم فوجبه
 عن المعارض كالصلوات الخمس من العبادات ومثروعية
 البيع وغيرها من التكاليف قبل وقضيتها ان الاباحة
 حيث لا يقوم دليل المنع عزيمة وهو لا يطابق الوضع
 اللغوي ولا الاصطلاح العقري فانه في اللغة يدل
 على التاكيد والحزم كما يقال عزمت عليك بكذا وكذا
 ولهذا يقابلونه بما فيه ترخيص والاباحة بمجرد
 ليس هذا المعنى وفي كلام الغزالي والامدي ما يقتضي
 اختصاصها بالواجبات فانها قالا بالزام العباد بالزام
 الله تعالى اي بايجابه وليس كما قالا فانها تذكر في معنى
 الرخصة والرخصة تكون في الواجب وغيره فكل ذلك
 ما يقابلها ومثال دعوتهم الى الاباحة فيها قولهم صر
 من عزائم الجود ودخول الحرام تحريم الميتة عند عدم
 المحضة هو عزيمة لان حكمها ثبت بدليل حلي عن
 المعارض فاذا وجدت المحضة حصل المعارض
 لدليل التحريم وهو راجع عليه حفظا للنفس فجاز

فيها

بلة

الاكل قال صاحبنا ترك الصلاة في حق الكائن والنفا
 عزيمة قال النووي وانما كان عزيمة لكونها مكلفة
 بتركها ومقتضى الدليل ان من كلف بترك شيء لم يكلف
 بفعله في حال تكليفه بتركه واما القضاء فانما يجب
 بامر جديد ولم يرد واما الرخصة فهي لغة السر
 والسهولة ومنه رخص العراة التراجع الشراوية
 لغات ثلاث رخصة بضم الراء والكاء ورخصة
 باسكان الكاء فيجوز ان تكون مخففة من الاولى ويجوز
 ان تكون كل واحدة اصلا بنفسها والثالثة خرفة
 بتقديم الكاء حكاهما الفارابي والظاهر انها مقلوبة
 من الاولى وقد اشهر على السن الناس فتح الكاء ولا
 يشهد له سماع ولا قياس لان فعلة تكون للفاعل كمنزلة
 ولمزة وضمة والمفعول كلقطة فقياسه ان ثبت
 هنا ان يكون للكثير الرخص على غيره اذا نشئ الرخص
 فيه وقال الامدي في الاحكام الرخصة بفتح الكاء
 الاخذ بالرخصة فيجوز ان اراد بالاخذ المصدر
 ويحتمل انه اراد اسم الفاعل والقياس الاول وهو
 المنقول واما في الاصطلاح فقد اختلف فيه فقال
 الامام الرازي ما جاز فعله مع قيام مقتضى للمنع
 واورد عليه ان الرخصة هي الحكم وانها قد تكون
 بجواز الترك وان التكليف كلها كذلك لانها على
 خلاف التخفيف الذي هو الاصل كما قاله القراني
 وفيه نظر لان التكليف كلها بعض ما هو مستحق
 على العبد لله تعالى فهو ما شئ على الاصل وقال
 القراني طلب الفعل السالم عن المانع المشهور واخذ
 بالمشهر

بالمشهر عن نحو ما تقدم ثم اورد على نفسه العقود المخالفة
 للقياس كالسالم والمسايق وقال الهندي ما جاز فعله ١٨٠
 او تركه مع قيام المانع منه ويرد عليه كثير مما تقدم
 وقيل ما لزم العباد بايجابه تعالى وفيه نظر وقيل ما خرج
 عن الاصل الوضعي لعارض وقال ابن الحاجب المشروع
 لعذر مع قيام المحرم لولا العذر ويرد عليه المقيد
 بالتحريم وقيل استباحة المحظور مع قيام هذا المحرم
 فان اريد اباحة المحظور مع قيام الحرمة فهو قول بالجمع
 بين المتضادين وكلاهما فاسد وقيل الحكم مع المعارض
 اي مع قيام الدليل الدال على المنع وقيل الحكم الثابت
 على خلاف الدليل لعذر مع كونه حراما في حق غير العذر
 وهو المراد بقول الفقهاء ما ثبت على خلاف القياس
 اي الشرعي لا القياس العقلي المصلي لانه انما عدل
 به عن نظائره لمصلحة راجحة هذا في جانب الفعل
 وفي جانب الترك ان يوسع للتكليف تركه مع قيام
 الوجوب في حق غير المعذور تخفيفا وترفعها سواء
 كان التغيير في وصفه او حكمه وهو نوعان احدهما
 ان يتغير الحكم مع بقاء الوصف الذي كان عليه
 بان يكون في نفسه محرما مع سقوط حكمه كاجراء
 كلمة الكفر على لسانه حالة الاكراه مع قيام التصيد
 بالقلب والثاني ان يسقط الخطر والمواخذة جميعا
 كاكل الميتة عند المنجسة حتى لو امتنع ومات فانه
 يواخذ الميتة الثاني في ان الرخصة من اي الخطابين
 فاما الامدي فجعلها من انواع خطاب الوضع وانما
 انها من خطاب الاقتضا ولهذا قسموها الى واجبة

ومندوبة ومباحة وظاهر كلام الجمهور انها من اقسام
الحكم وظاهر كلام الرازي انها نفس فعل المكلف
والقولان غير خارجين عن المدلول اللغوي فان الاول
يشهد له قول العرب الرخصة التيسير ويشهد للثاني
قولهم هذا رخصي من الماء اي هذا شربي الثالث في
اقسام الرخصة وقد قسمها الاصوليون الى ثلاثة
واجبة ومندوبة ومباحة فالواجبة كساعة
اللحمة بالتمر لمن عصى باللحمة وكتناول الميتة
للمضطرب بناء على النفوس حق الله وهي امانة
عند المكلفين فيجب حفظها لبيتوفى الله حقه
منها بالتكليف وقال ابن رقيق الحيد وهذا
يعتضى ان تكون عزيمة لوجود الملزوم والتاكيد
قال ولا مانع ان يطلق عليه رخصة من وجه
وعزيمة من وجه فمن حيث قام الدليل المانع
نفيه رخصة ومن حيث الوجوب نفيه عزيمة
وهذا التردد الذي اشار اليه سبقه اليه امام
الحرمين في النهاية وتردد في ان الواجبات هل
يوصف شي منها بالرخصة وقال في باب صلاة
المافر من النهاية يجوز ان يقال اكل الميتة ليس
برخصة فانه واجب ولاجله قال صاحب الكيا
الهراسي في احكام القرآن الصحيح عند ثبات
اكل الميتة للمضطرب عزيمة لا رخصة كالفطر للمريض
في رمضان ويحصل بذلك في جماعة الرخصة
للووجوب ثلاثة اقوال والظاهر ان الوجوب
والاستحباب يجامعا ولا يكون داخلا في
سماها

خ
اسقاط
الواو

سماها والمندوبة كالتصرف في السفر اذا بلغ ثلوث مراحل
والمباحة كالفطر في السفر وليس يتمثل صحيح لانه
ليجب عند مشقة الصوم ويكره عندهم المشقة
فليس له اباحة قال بعضهم ولم اجده مثالا بعد
البحث الكثير الا التيمم عند وجد ان الماء باكثر
من ثمن المثل فانه مباح له التيمم والوضوء مستويا
علي ما اقتضاه كلام اصحابنا قلت هذا ان جعلنا
التيمم رخصة وفيه خلاف والاولى التيمم بتجمل
الزكاة وفي الحديث التصريح بالرخصة فيه للعباس
رواه ابو داود وهذا بالنسبة الى العبادات اما
المعاملات فرخصها كثيرة كالسلم والاجارة
والحوالة والعرايا على ان الغزالي في المتصفي ابدى
احتمالين في السلم وكذلك كلام الشافعي في الام
بالنسبة الى العرايا وسيدكر في القياس على الرخص
بل ياتي في غير العبادات والمعاملات ولهذا قال
الامام في النهاية لبن الماكول طاهر وذلك عند
في حكم الرخص فان الحاجة ماسة اليها وقد
استن الله باحلالها وذكر في البسيط مثله في
شعر الماكول البان في حياته انه رخصة ليس
الحاجة اليه في الملابس واهل الاصوليون رابعا
وهو خلاف الاولي كالفطر في السفر عند عدم
التضرر بالصوم وترك الاقتصار على الحجر في
الاستنجا وقضية كلام الاصوليين ان الرخصة
لا تجامع التحريم وهو ظاهر قوله صلى الله عليه
وسلم ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يجب

١٤٩



ان تؤتى عزائمها ولهذا قال الفقهاء الرخص لا تناط
 بالمعاصي لكن لو اتى نغسه من شأهق جبل «
 فانكروا صلى قاعدا فلا قضاء عليه على المذهب
 كما قاله ابن الرفعة مع ان اسقاط القضاء على
 القاعد رخصة الا ان يقال ان المعصية انتهت
 وقال العبادي لو حلف لا ياكل الحرام فاكل الميتة
 للضرورة حث في مبيته لانه حرام الا الله رخص
 له فيه حكاها القاضي الحسن في فتاويه وفيه
 نظر لان الاعيان لا توصف بجمل ولا حرمة فينبى
 المتناول وهو واجب فكيف يكون حراما وليس
 ذا وجهين تبيينه اعلم ان جميع الاصوليين
 يقسمون الرخصة الى الاقسام الثلاثة المذكورة
 وكان بعض الفضلاء يشير في ذلك بحثا وهو
 انه اما ان يكون مقصودهم ذكر ما وقع به الترخيص
 او ذكر الحالة التي صارت اليها العبادة بعد الترخيص
 فان كان الاول فالظاهر ان الرخصة انما هي
 مجرد الاحلال لان الاحلال هو الذي جعل له
 التيسر والسهولة وكون ذلك الذي جعل يعرض
 له امر آخر يصيره واجبا ليس من الرخصة في
 شئ فالترخيص للمضطر من الميتة انما هو
 احلالها بعد ان كانت حراما وكونها يجب عليه
 امر آخر نشأ عن وجوب حفظ النفس فلا يكون
 الرخصة عند التحقيق الا بمجرد الاحلال وان
 كان مرادهم ذكر الاحوال التي صارت اليها العبادة
 بعد الترخيص فنقسمها الى ثلاثة فيه نظر فانها
 تنقسم

تنقسم بالا اعتبار المذكور الى اربعة عشر نوعا لان
 الاحكام خمسة وكل منها اذا صار الى حكم آخر
 يخرج منه خمسة اقسام في الخمسة السابقة ففى
 خمسة وعشرون قسمها ليقط منها انتقال كل حكم
 الى نفسه فهو محال صارت عشرون يقطع منها
 الترخيص في المباح الى الاربعة وهو محال لانه
 لا شئ احق من الاباحة فلا رخصة فيها صارت
 ستة عشر ويقطع منها تخفيف المسبب الى
 الواجب فانه لا تسهل فيه وكذلك تخفيف المكروه
 الى الحرام محال ايضا فيبقى اربعة عشر قسما الاول
 رخصة واجبة اصلها التحريم كاكل الميتة
 للمضطر الثاني رخصة مستحبة اصلها التحريم
 كالقصر في السفر بعد ثلثة ايام الثالث رخصة
 مكروهة اصلها التحريم كالقصر دون ثلثة ايام
 والترخيص في النقل عن التحريم الى الكراهة
 الرابع رخصة مباحة اصلها التحريم كالتميم
 عند وجود الماء باكثر من ثمن المثل وكذلك
 وكذلك عند بذل ثمن الماء او بذل الالة الاستقا
 او اقراض الثمن ولذلك اذا وجد المضطر المحرم
 صيدا ذبحه وميته فمخير بينهما الخامس
 رخصة مستحبة اصلها الوجوب كاتمام
 الصلاة قبل ثلثة ايام وكالصوم في
 السفر للقوي والترخيص في النقل في
 القعود

١٨٢
 في نسخ قول عليا لم يوجد هذا البيان ولكن النسخة الاصلية التي نقل منها موجود
 في نسخ قول عليا لم يوجد هذا البيان لان نسخة الاقسام الاربعة عشر لم يتم فليحذر
 البيان

تبيينه قد يكون سبب الرخصة اختيارياً
 كالسفر واضطرارياً كما عتصم باللقمة المبيح
 لشرب الخمر وهذا أولى من قول القراني قد
 يباح سببها كالسفر وقد لا يباح كالغصة لان
 الغصة امر ضروري لا يوصف باباحة ولا
 حظر قبل والعيب من الفقها كيف رخصوا الاخذ
 بالرخصة في النظر وقصر الصلاة في السفر مع
 سهولة الخطب فيها ورجحوا العزيمة فيها ياتي على
 النفس كما لا كراه على الكفر وشرب الخمر فاما
 ان يرجحوا الرخصة مطلقاً او العزيمة مطلقاً
 اما الفرق فلا يظهر له كبير
 فائدة فان قيل له فائدة عظيمة وهي ان المقصود
 من الاخذ بالرخصة او العزيمة هي العبادة ففي
 ايها كانت العبادة اعظم رجحنا الاخذ به والعبادة
 في الصبر على القتل دون كلمة الكفر اعظم لانه
 جهاد في سبيل الله واجود بالنفس اتصى غاية
 اجود قيل هذا يبطل بالصوم في السفر فانه
 اعظم عبادة وقد رجحت الفطر عليه ولان العباد
 في استيفاء

كذا وجد هذا البياض في نسخة
 ونسخة اخرى لم يوجد محرراً

في استيفاء حق الله في النفس اعظم لانها اذا بقيت
 وجدتها المتعددة الانواع
 اضعاف ما يحصل من ترك اللفظ بكلمة الكفر
 من العبادة فانه تنقسم الرخصة الى كاملة
 وهي التي لا شئ معها كالمسح على الخف والى ناقصة
 وهي بخلافه كالنظر للسافر تلحقه من كلام
 الشافعي في الام فانه قال والمسح رخصة كمال
 وعلى هذا فالسهم لعدم الماء فيها لا يجب معه
 القضاء رخصة كاملة ومع ما يجب فيه القضاء
 رخصة ناقصة تبيينه لان الامدي في
 تحقيق الرخصة بان العذر المرخص ان كان راجحاً
 على السبب المحرم كان موجبه عزيمة والا كان
 كل حكم ثابت راجح مع وجود المعارض المرحوح
 رخصة وان كان مساوياً او مرجوحاً فاي شئ
 يرجح دليل الرخصة بشر قال القول بانه مرجوح
 هو شبهة بالرخصة لما فيه من التيسر بالعمل
 بالمرجوح اجاب الهندي بالتزام ان العذر
 المرخص راجح قوله سيلزم ان يكون كل راجح رخصة
 قلنا الراجح قهراً راجح شرع لعذر واستيفاء رجحانه
 من دليل خاص فهو رخصة وراجح شرع لا العذر
 وتسهيل فلا يلزم منه هذا مسئلة من لواحق
 خطاب الوضع تقسيم الحكم الى اداء وقضاء واعادة
 والضابط ان العبادة ان فعلت في وقتها المحدود
 شرعاً سميت اداء كفعل المغرب ما بين غروب الشمس
 وغروب الشفق فخرج ما لم يقصد فيه الوقت فلا

كذا هذا
 البياض وهو
 الظاهر لان
 هنا كلمة ساقطة
 وان كما بعض النسخ
 لم يوجد فيه وتامل
 في هذه الكلمة
 الساقطة حتى تكتب
 اه ولعلها اخبار
 تامل

١٨٢



يوصف بأداءه ولا قضاء لان المقصود منه الفعل في اي زمان كان كالايمان والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد عند حضور العدو ونحوه فالاداء فانه قصد منه الفعل والزمان وقالت الحنفية غير الموقت يسمى اداء شرعا قال الله تعالى ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فنزلت في تسليم مفتاح الكعبة وهو غير موقت ولا صحابيا ان هذا اللمعنى اللغوي والكلام في الاصطلاح ولا يشترط وقوع الجميع في الوقت بل لو وقع بعضه ركعة فالصحيح ان الجميع اداء تبعا للركعة فانها المعظم الصلاة وقيل بل يحكم بقضاء الوقت بالنسبة اليه وتكون العبادة كلها مشغولة في الوقت وهذا امر تقديري ينافيه قولهم بعضها خارج الوقت وسواء كان مضيقا كصوم رمضان او موسعا كالصلاة وسواء فعل قبل مرة اخرى ام لا هذا هو قضية اطلاق الفقهاء والاصوليين منهم القاضي ابو بكر في التقريب والفرزالي في المستصفي والامام في المحصول ثم قال الامام فان فعل ثانيا بعد ذلك سمي اعادة فظن انه اتباعه انه مخصص للوطاوق السابق فقيده وليس كذلك فالصواب ان الاداء اسم لما وقع في الوقت مطلقا سواء كان او سابقا وان سبقه اداء ففعل سمي اعادة فالاعادة قسم من اقسام الاداء فكل اعادة اداء من غير عكس ولا تغتر بما تقتضيه عبارة التوصل والمحتاج من كونه قسيما وهه المراد بالخلل في الاجزاء كمن صلى بدون شرط او دكن او في الكمال كمن صلى منفردا

شر

ثم اعادةها في جماعة في الوقت خلاف والاول قوله ١٨٤ القاضي فلحاصل ان الاعادة فعل مثل ما مضى فاسد كان الماضي او صحيا على القولين وقيل لا يعتبر الوقت في الاعادة فعلى هذا بين الاداء والاعادة عموم وخصوص من وجه فينفرد الاداء في الفعل الاول وتنفرد الاعادة بما اذا قضى صلاة واحدة ثم اعادةها ويجمعان في الصلاة الثانية في الوقت على ما سبق وقال سليم في التقريب الاعادة اسم للعبادة يبدا بها ثم لا يتم فعلها اما بان لا يعقد ها صحيحة واما بان يطرا الفساد عليها وقد يعيدها في الوقت فتكون اداء وبعد الوقت فتكون قضاء وربما عبر بالاعادة عن العبادة التي تؤخر اما ان ادى خارج وقته المضيق او الموسع المتعين له سمي قضاء سواء كان التاخير بعد ر او بعينه وسواء سبق بنوع من الخلل ام لا وخرج بالمقدر المعين عن المقدر بعينه بل بضرب من الاجتهاد كالموسع في الحج اذا تصيق وقته بغلبة الظن ثم بقي بعد ذلك واداه فانه لا يكون قضاء على المختار وسياق وسوا وجب ادائه اولم يجب ولكن وجد سبب الامر ولا يصح صلاة كالنائم او شرعا كالكائن او يصح لكنه سقط لما منع باختيار العبد كالسفر او لا باختياره كالمرض وما لا يوجد فيه سبب الامر به لم يكن فعله بعد انقضاء الوقت قضاء اجماعا لاحقية ولا مجازا كما لو صلى الصبي الصلاة الفائتة في حالة الصبي وان اتفق سبب وجوبه ووجب كان

ع
الظاهر
استقظها



فعله خارج الوقت حقيقة بلا خلاف وان انعقد
سبب وجوبه ولم يجب لمعارض سبب قضاء ايضا
ومنه قول عائشة كذا نؤمن بقضاء الصوم لكن
اختلف فيه هل هو قضاء ايضا حقيقة او مجازا
والاكثر ان على ان المعتبر في تسمية العبادة قضاء
تقدم سبب وجوب ادايتها لا وجوب ادايتها والالتم
تصح تسمية عبادة المجهول والمخاض قضاء اذ
لم يخاطب واحد منهما وهذا ما ذكره الامام الرازي
والمأزري وغيرهما وهو الصحيح المنصوص ان الصوم
لا يجب عليها حالة الحيض وخالف القاضي عبيد
الوهاب فقال الحيض يمنع صحة الصوم دون
وجوبه ونسبه الى الكيفية وماخذ الخلاف في ان
القضاء في محل الوفاق هل كان لاستدراك مصلحة
ما انعقد سبب وجوبه فيكون هذا حقيقة لانقضاء
لانقضاء سبب الوجوب اول استدراك مصلحة ما
وجب فيكون ههنا مجازا لعدم الوجوب وذكر سليم
الرازي ان ماخذ الخلاف ان القضاء هل يجب
بامر جديد ام بالامر الاول فمن اوجبه بالامر الاول
اطلق اسم القضاء عليه حقيقة وعلى مقابله يكون
مجازا شرذا قلنا باشتراط سبق الوجوب في القضاء
فهل يعتبر وجوبه على المستدرك او وجوبه في الجملة
قولان ويحصل من ذلك ثلاثة مذاهب الاول وعليه
الجمهور ان فعلهم في الزمان الثاني قضاء بناء على
ان المعتبر في القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق
الوجوب على ذلك الشخص والثاني انه ليس بقضاء
لعدم

ههنا

لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك ١٨٥
والثالث انه واجب عليهم في الزمان نسبه
وفعلهم في الزمن الثاني قضاء لما لو كانت الصلاة
والصوم واجبان عليهم باسبابهما لما جاز لهما
تركهما لكن يجوز لهما تركهما اجماعا قالوا شهرو
الشهر يوجب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وهم قد شهدوا والشهر قلنا شهرو الشهر
وان كان موجبا للصوم عليهم لكن العذر مانع
من الوجوب والشئ قد لا يترتب على موجبه
لما منع فلا يلزم من شهرو الشهر وجوب الصوم
عليهم قال في المحصول ففي جميع هذه المواضع
اسم القضاء انما جاء لانه وجد سبب الوجوب
منعكا عن الوجوب لانه وجد سبب الوجوب
كما يقول بعض الفقهاء لان المنع من الترك جز
ماهية الوصف فيتحقق الوجوب مع
جواز الترك ثم تقدم السبب قد يكون
مع التاشم بالترك كالعاتل المعتمد المتمكن من
الفعل وقد لا يكون كالمخاض ثم قد يصح
مع الاجزاء وقد لا يصح اما شرعا كالمخاض او
عقلا كالنوم ثم قل القضاء لا يوصف الا
بالواجب وقد لا يوصف بشئ من الثلاثة غير
وهما فاسدان والصواب ان الواجب والمندوب
كل منهما يوصف بالثلاثة ولهذا يقولون
يقضي الروايات على الاظهر تشبيه ما ذكر
من الفرق بين الاداء والقضاء راجع الى

بوجوب
تأمل

التلقب والاصطلاح والا فعدنا لا فرق
 بين ان يسمى القضاء اداء والاداء قضاء ولهذا
 يجوز ان يعقد القضاء بنية الاداء فاذا لا فرق
 بينهما في الحقيقة وانما هي الفاظ والقاب تطلق
 والحقيقة واحدة كذا قاله ابن برهان في الاوسط
 ذيل الكلام في ان القضاء هل يجب بامر حديد
 وهو منازع فيه فرج اذا قلنا بالفور في
 الاوامر فاذا اخبرنا بما موربه فهل يكون قضاء لانه
 اوقعها في غير وقتها قال الشيخ عز الدين في اماليه
 الوقت على قسمين وقت يستفاد من الصفة
 الدالة على المأمور مع قطع النظر عن كون الشرع
 حدا للعبادة ذلك الوقت اول عهد ووقت تحده
 الشرع للعبادة مع قطع النظر عن كون اللفظ
 اقتضاه اولا والمراد بالوقت في حد القضاء هو
 الثاني دون الاول وخ فتقول لانها تكون
 قضاء بل انما تكون خرجت عن وقتها المضروب
 لها لانها خرجت عن الوقت الذي دل عليه
 اللفظ **فائدة** ليس لنا عبادة تقع قبل
 الوقت وتكون اداء عن صدقة الفطر اذا
 عملها قبل ليلة الفطر وليس لنا عبادة
 يتوقف قضاءها الا في مسكتين على قولين
 احدهما اذا ترك رمي يوم تداركه في باقي
 الايام ويكون اداء على الاظهر والقول الثاني
 قضاء وانفقوا على انه لا يقضى فيما عدا ايام

التشريع

قول
 تأمل

التشريع الثابتة التوافل الموقنة فيها قول انما
 لا تقتضى اذا دخل عليها وقت صلاة اخرى مسألة
 واذا كان الاعتبار بالتعيين من جهة الشارع
 في الوقت فمن غلب على ظنه عدم البقاء تعين
 عليه فعل الواجب الموسع فان اخره غصى فلو
 لم يفعله وبقي بعده قال الغزالي هو اداء لانه
 تبين خطأ ظنه ورجحه الهندي ونقله ابن
 الحاجب عن الجمهور وقال ابو بكر بن الطيب
 والحسين بن محمد قضاء لانه تضيق بتأخيرته
 فهو كما لو تاخر عن زمنية المحدود ومثلا الخلف
 النظر الى الحال او المال فان نظرنا الى الحال
 فقد ضاق الوقت او الى المال فقد زالت
 غلبة الظن والكشف خلاف ذلك ففي
 الامر على التوسع ورجح ما قاله الغزالي ان
 اعتبار الموجود بمحقق بخلاف اعتبار القاضى
 فانه لما تبين خلافه اعتبر غير محقق وقد
 ذكر المرافى فيما اذا اضل بالاجتهاد شد
 بان انه بعد الوقت وجهين في انه يكون
 قضا او اداء اصحهما قضا وهو يقتضى
 ترجيح اعتبار ما في نفس الامر شد قال ابن
 الحاجب فان اراد القاضى وجوب نية القضاء
 فبعيد لوقوعها في الوقت ويلزم لو اعتقد
 انقضاء الوقت قبل الوقت انه يعصى بالخير
 وقد يلزمها اما الاول فلا نسلم ان وقت
 الاداء باق حتى يكون ايجاب نية القضاء

قولان
 تأمل

انه تأمل

ع ويلزمه



عليه بعيدا بل وقت الأداء خرج بمقتضى ظنه فاذا
كذب ظنه واستمرت حياته صار كما لو مات
شرعا في الوقت فانه بفعل الصلاة يتكلف
ثان منقطع عن الاول فلهذا لك هنا وقد قال
القاضي الحسين في تعليقه مقتضى كلام اصحابنا
انه ينوي القضاء لانه يقضي ما التزمه في
الذمة بشروعه قال وعلى قول القفال يتخير
بين نية الا القضاء والاداء واما الثاني انه
يعنى بالتأخير الذي ظنه الى اخر الوقت
لعدوله عما ظنه الحق لان التكليف يتبع
الظنون لاما في نفس الامر وصرح القرطبي
عن القاضي بان معناه وجود نية القضاء
لانه قد تقدم وقته شرعا فاشبه بالوكان
مقدرا باصل الطلب قال وكلام القاضي ظاهر
لو لانه يقال على من لزمه قضاء صلاة
فاخره قاضي القضاء ورد الامدى طريقه
القاضي بان جميع الوقت كان وقتا للاداء قبل
ظن المكلف بضعفه بالموت والاصل بقاء
ما كان على ما كان شرظن المكلف المذكور
انما اثر في تأنيبه بالتأخير ولا يلزم من تأنيبه
بالتأخير مخالفة الاصل المذكور وهو بقاء
الوقت الاصلى وقتا للاداء في حقه كما لو اخرج
الواجب الموسع من غير عزم فان وقت الاداء
الاصلى باق في ذمته وقد وافق القاضي
على ذلك قبل وخرج عن هذا منزع صعب

في
الفقهاء
هو

على

على القاضي وهو ان الاداء والقضاء من خطاب
الوضع والاثم على التأخير من باب خطاب
التكليف وظن المكلف انما يثاب تأنيبه
في الامور التكليفية فتقلب حقا بقربها لانها
امور تقديرية او التزامية كالاثم والثواب
جاز ان يتبع الظنون والاعتقادات اما الامور
الوصفية كاقوات الصلوات فلا يقوى
المكلف على قلب حقا نفيها ولا شك ان قول
القاضي بمقتضى ظن هذا المكلف صار
وقت الاداء الاصلى وقت قضاء في حقه هو
قليا الحقيقة امر وضعي ولا دليل على ثبوته
واما الصورة التي قاس عليها الامدى وهي
تأخير الموسع بدون العزم فللقاضي ان يفرد
بليهما بمحصول الظن المناسب لترتيب الحكم الشرعي
عليه في مسألة القاضي والظن امر وجودي
بخلاف مسألة الامدى فانه قد عصى بعصيته
عدمية وهو مع ذلك يعتقد تحريمها فلا يقوى
على نيل سبه تغيير امر وضعي تنبيه
يشبه ان يكون محل الخلاف اذا مضى من
وقت الظهر الى حين الفعل زمن يسع الفرض
حتى يتجه القول بالقضاء فلولم يكن كذلك
ففعله فليكن على الخلاف فيما اذا وقع بعض
الصلاة في الوقت وبعضها خارجا فخرج
لو شرع في الصلاة في الوقت ثم افسدها
وانى بها في الوقت قال القاضي الحسين



والمتمولى والرويا في يكون قضاء لان بالشروع يضيى الوقت
بدليل امتناع الخروج منها فلم يكن فعلها بعد الا قضاء
وهو قريب من قول القاضى ابى بكر فيما سبق وذكر ابن
الرفعة ان في بعض الام اشارة اليه حيث منع الخروج
بعد التلبس فقال فان خرج منها بلا عذر كان مفيدا
اشيا وظاهرا كلام اكثر الاصوليين والعقلاء انه لا يوجب
عنها اسم الاداء لبقاء الوقت المحدود شرعا وبه صرح
صاحب التنبية في اللبس وشرحها فقال فاما اذا دخل
فيها فافسدها او نسي شرطها من شروطها فاعادها
والوقت باق سمي اعادة واداء انتهى واشار في
شرحها الى ان الخلاف لفظي وهو حق وبه يتضح
انه لا يسلم للقاضى الحسن واتساعه دعواتهم
تفريعا على قولهم بالقضاء في مقيم شرع في الصلاة
في البلد ثم افسدها ثم سافرا لا يقصر او سافر
اشد واقتمدى بمقيم ثم افسد الصلاة لا يقضى الا
تماما بناء على منع قصر الفوات بل الجارى على وفق
الفتوة القصر واسبغت في الجمعة اذا وقع ذلك فيها
ما بقى الوقت نعم نقل في الشامل عن نص الشافعي
ان احرم مسافرا بالصلاة وهو يجهل ان له قصرها
ثم سلم من ركعتين وجب عليه قضاؤها لان عقدها
اربعا فاذا سلم من ركعتين فيها فقد فسادها
وظاهر هذا النص انها تصير قضاها بافسادها
في الوقت ثم قال فخرج اذا احرم ونوى الاتمام
او احرم مطلقا ثم افسدها وجب عليه قضاؤها
تامة لانه قد لزمه الاتمام بالدخول فيها وكل
عبادة

عبادة تلزم بالدخول فيها اذا افسدها وجب عليه
قضاؤها على الوجه الذي لزمه مع الامكان
كالج ولا يلزم من ادراك الجمعة مع الامام ثم افسدها
لانه لا يمكنه فعلها بعد ذلك اهو تنبيه لا يجي
هذا البحث كله فيما اذا كان وقت القضاء موسعا
كالمتروك بعذر فاذا شرع في قضائه تضيى عليه
لان القضاء لا يقضى والله اعلم التكليف لغة
من الكلفة بمعنى المسقة وفي الاصطلاح قال
ابن سرة من اصحابنا في اول كتابه اصول الفقه
حده بعض اهل العلم بانه ارادة المكلف
من المكلف فعل ما يشق عليه اهو وقال
الماوردي في ادب الدنيا والدين الامر بطاعة
والتهنى عن معصية وكذلك كان التكليف
معدونا بالرغبة والرهبة وكان من محيل
كتابه من القصص عظة واعتبارا تقوى
معها الرغبة ويزداد بها الرهبة وقال القاضى
هو الامر بما فيه كلفة او النهى عما في الامتناع
عنه كلفة وعدا الذب والكراهة من
التكليف وقال امام الحرمين هو الزام ما
فيه كلفة وعلى هذا فالندب والكراهة
لا كلفة فيها لانها تنافي الخبر قال في المنقول
وهو المختار وفيه نظر لان التخيير عبارة
عما حيز بين فعله وتركه والندب مطلوب
الفعل مثاب عليه فلم يحصل التناوب
وما نقلناه عن القاضى تبعا فيه امام الحرمين

مبحث التكليف



لكن الذي في التعريب للمعاضى انه الزام ما فيه ،
 كلفة كقالة الامام فليستظر فلعل له قولين وادع
 الامام ان الخلاف لفظي والحاصل انه يتنازل
 الخطر والوجوب قطعا ولا يتناول الا باحة ،
 قطعا الا عند الاستاذ ابي اسحاق وفي تناوله
 الذنب والكراهة خلاف وسلك الحنفية
 مسلكا اخر فقالوا التكليف ينقسم الى وجوب
 اداء وهو المطالبة بالفعل ايجادا او اعداما والى
 وجوب في الذمة سابق عليه وعنوانه اشتغال
 الذمة بالواجب واذ لم يصلح صاحب الذمة
 للالزام كالصبي اذا ابلغ ما ان الانسان فان ذمته
 تشتغل بالعوض ثم انما يجب الاداء على الولي
 وزعموا استدعاء التكليف الاول عقلا وفيها
 للخطاب بخلاف الثاني قالوا الاول متلقى من
 الخطاب والثاني من الاسباب مستغرق الوقت
 بالنوم يقضى الصلاة مع ارتفاع قلم التكليف
 عن النائم ولكن لما كان الوجوب مضافا الى
 اسباب شرعية دون الخطاب وجب القضاء
 لذلك وزعموا ان سبب وجوب الصلاة الوقت
 والصوم الشهر وتلقوا به الى وجوب القضاء
 على المجنون اذا افاق في اثناء الشهر اذا وجوب
 بالسبب وهو الشهر وقد وجد وعندنا لا وجوب
 الا بالخطاب لا بالاسباب مسئلة التكليف
 حسن في العقول اذا توجه الى من علمت طاعته
 واختلف في حسنه اذا توجه الى من عرفت

وانه

معصيته

معصيته فاستحسنه المعتزلة لان فيه تعريضا
 للثواب ولم يستحسنه الاشعرية لانه بالمعصية
 تعرض للعقاب كذا حكاه صاحب دلائل اعلام
 النبوة قال والاول اشبه بمذهب الفقهاء قال
 ولم اعرف لهم فيه قولا مسئلة اختلف في
 التكليف هل يكون معتبرا بالا صلح فالذي
 عليه اكثر المتكلمين انه معتبرا بالا صلح لان
 المقصود منه منفعة العباد وذهب الفقهاء
 وجمع من المتكلمين وهو المنسوب الى الاشعرية
 الى انه موقوف على ما مشيئة الله تعالى من
 مصلحة وعندها لانه مالك لجميعها فمن اعتبر
 الا صلح منع من تكليف ما لا يطاق ويصح
 تكليف ما لم يمت فيه المشقة المحتملة واختلف
 في صحة التكليف بما لا مشقة فيه فجوزها
 الفقهاء ومنع منها بعض المتكلمين وقد ورد
 التعبد بتحويل العقلة من بيت المقدس الى
 الكعبة وليس فيه مشقة قال القاضى
 ومتعلق التكليف الكتاب العبد الا فعال
 ولا يتعلق بذواتها ولا بجدونها فان ذلك
 بقدره الله تعالى خلافا للمعتزلة في قولهم
 التكليف يتعلق بالايجاد والاحداث واصل
 الخلاف خلق الافعال عندهم ولا يعقل التكليف
 الا باجتماع اربعة امور التكليف وهو
 المصدر والمكلف وهو من يقوم به التكليف
 واصله طالب ملزم امكن قد حققنا انه



لا يجب الاطاعة الله وطاعة من اوجب طاعته
 والمكلف وهو الذي استدعي منه الفعل والمكلف
 به وهو المطلوب وانما يشتق اسم الفاعل او
 المفعول من المصدر فلهذا قدمنا الكلام على
 التكليف ومن جملة معرفة الطابع لثبات
 والعاصي ليعاقب فلهذا اشترط لهذا شروط
 بعضها في المكلف وبعضها في المكلف به وحكم
 المكلف والتكليف قد عرفنا فليستكم على
 الاخيرين الركن الثالث المكلف وهو المحكوم
 عليه وله شروط احدها الحياة فالميت لا
 يكلف وان جوزنا تكليف المحال كما قاله القاضي
 ابوبكر ونقل الاجماع عليه وايضا لو وصل عظمه
 بنخس لم ينزع على الصحيح ولو ماتت المعتدة
 المحرمة جاز تطيبها نظرا الى ان الخطايا
 سقط بالموت نعم قد يسمى عليه حكم التكليف
 وهذا يمنع تكفين الرجل بالحرير وكذا بالمزعفر
 والمصفر ان منعناه في الحياة كما هو المنصوص
 وكذلك المحرم اذا مات يحرم تطيبه وازالة
 شعره وظفره وعالله الغفالف بان الحج الزم
 العقود فبقي حكمه كما يبقى حكم الاسلام ولو
 مات المحرم وقد بقي عليه من اركان الحج اخلق
 فاذا اخلق بعد موته فبقي وقوعه الموقع نظرا
 لبعض مشايخنا فشرع من احب بعد موته
 كالذي مر على قبره وكالجارحين من ديارهم
 وهم الوفا قال الماوردي في تفسيره اختلف
 في بقا

190 في بقا، تكليف من اعيد بعد موته فقبل يبقى
 لئلا يخلو عاقل عن تعبد وقيل يسقط فالتكليف
 معتبر بالاستدلال دون الاضطرار وهو
 عزيز وقال الامام في تفسيره اذا جاز تكليفهم
 بعد الموت فلم لا يجوز تكليف اهل الاخرة اجاب
 بان المانع من الاخرة الاضطرار الى العلم المعرفة
 وبعد العلم الضروري لا تكليف واهل الصاعقة
 يجوز كونه تعالى لم يضطرهم فصح تكليفهم بعد
 ذلك اهو وقال بعض مشايخنا الحق ان الايات
 المضطرة لا تمنع التكليف وقد ابوا اخذ
 الكتاب فرفع الجبل فوقهم فامسوا وقيلوه
 ولا شك في ان هذا انه مضطرة وقول الرازي
 بعدم التكليف في الاخرة ليس على اطلاقه
 فان التكليف بالمعرفة باق فيها وقد جاء انه
 توجب نار وبيومرون بالدخول فيها فمن اقبل على
 ذلك صرف عنها وهذا تكليف وقال بعضهم قولهم
 الاخرة دار جزاء والديار تكليف محمول على
 الاغلب في كل وان في الاخرة التكليف كما في الدنيا
 الجزاء الثاني كونه من الثقلين الا لس واجن
 والملائكة فيخرج البهائم والجمادات وحكي القاضي
 وغيره الاجماع عليه وحكي صاحب المعتمد عن
 اهل النسخ ان فرانس الله تحب على جميع الحيوانا
 وان جميعها عقلا تكلفون لفرانس الله وعن
 آخرين تكليف الجبال والاشجار والحيوانات
 والحجر والمدد ورد باجماع الصحابة على خلاف

اي من
 الشروط
 هـ

ذلك واما ما وقع في بعض نسخ البخاري ان قرده رجوا
من زنى بينهم فان صح قلعله من يقايا من كلف الثالث
البلوغ فالصبي ليس مكلفا اصلا لقصور فهمه عن
ادراك معاني الخطاب قال الامام في الرسالة النظامية
ومدرك شرطه المشرع ولوردها الى العقل لم يتحل
تكليف العاقل المميز من الصبيان وقال في باب
الحج من النهاية كان الشرع لم يلزم الصبي قضاء
التكليف لا من احد منهما انه من مظنة العباوة
وضعت العقل فلا يستقل باعباء التكليف وثانها
انه عرى عن البلية العظمى وهي الشهوة فربط
الشرع التزام التكليف بامد وتركيب الشهوة
اما الامد فيشير الى التهذيب بالتجارب واما تركيب
الشهوة فانه يعرض للبلايا العظام فزاي الشرع
تثبت التكليف معه ذاجرا وقول الفقهاء يجب
الزكاة في مال الصبي مرادهم وجوب الاخذ من ماله
لاخطا الاداء ونقل ابن برهان ان الصبي مخاطب
عند الفقهاء منا ومن الحنفية ولعل مراده خطاب
الوضع وقال صاحب البيان في الفقه من اصحابنا
في كتاب كفارة العقل الصبي والمجنون لا يدخلون
في خطاب المواجبة كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
انقوا الله ويدخلون في خطاب الالزام كقوله
ومن قتل مؤمنا خطأ فخرير رتبة مؤمنة ودية
وقوله صلى الله عليه وسلم في كل اربعين سنة
سنة وذكرا من كبحه وقال القاضي عبد الوهاب
والطرطوشي الصبي لا يدخل في الخطاب
المقصود

باب ٥

نحوه

المقصود منه التكليف الا ان يكون عاما بالاخبار
لا وجوب لا ينافيه الصغر لحقوق الادميين
من الزكاة فيتعلق الوجوب بماله ويخاطب بذلك
وليه وكذلك العدة تدخل في حق الاطفال من
النساء في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا الآية وعن ابي العباس بن سريج ان
الصلوة تحت علي ابن العشر وجوب مثله وان
لم ياتم بتركها اذ لو لم تحت عليه لما ضرب عليها
وقال القاضي الروياني في المحرقيل باب اختلا
نية الامام والمأموم واوما الشافعي في الام
الى انها يجب قبل بلوغه ولا يمكن لا يعاقب على
تركها عقوبة البالغ ورايت كثيرا من المتأخرين
مرتكبين هذا القول في المناظرة وليس بمذهب
لانه غير مكلف اصلا وانما هذا قول احمد
في رواية انها يجب عليه اذا بلغ عثرا هو وقده
صرح في الرسالة بان الصلاة والصوم لا يجبان
على الصبي والمجنون واستصوب الامام في
الاساليب قول ابن سريج قال ومعناه انه محمول
عليها وملوم على تركها وما حكاه عن التص
يمكن تاويله على انه يجب عليه من جهة وليه
لانه يا عمره لها والامر للوجوب والذي يستدعي
التكليف انها هو امر الله واما فزمية العقاب
فهو الضرب على تركها وهذا كله في الوجوب
اما الاجبان ودخوله في خطاب ما اوجبه الله
تعالى فالذي يقتضيه كلام الاصوليين

١٩١

خ
لعله محذور
وملوم الخ
اهو تامل



ظ
الحسن
هـ

وغيرهم ان الصبي لا يدخل فيه وذكر الامام ابو
الحسن السبكي ان الصبي داخل في عموم قوله
واقبوا الصلاة فان الخطاب لجميع المؤمنين
والناس وهو منهم وقد قال النبي صلى الله عليه
وسلم لصبي يا بني سم الله وكل مما يليك قال
وعدا الاضولين ذلك في امر التاديب لا يضرا
قال والصبي مأمور بالصلاة امر ايجاب والمراد
بالايجاب الامر الجازم وهو موجود في حق الصبي
لكن الوجوب تخلف عنه لعدم قول الجليل ان
لم يكن مميذا بالادلة على ان الفهم شرط التكليف
ولرفع القلم ان كان مميذا واذا افسرنا الايجاب
بالامر الجازم لم يمتنع تخلف الوجوب لمعنى التكليف
عن الايجاب بمعنى الجزم ولا نفى بالجازم المنع
من هذه انما الجزم صفة للطلب من حيث هو
بالنسبة الى رتبة ذلك الفعل فرتبة الغرض
هي العليا لانه لا رخصة فيها والمندوب فيه
رخصة منخطة عن رتبة الواجب وكلاهما
سواء بالنسبة الى البالغ والصبي والشخص
الذي يتعلق به ذلك الامر يعثر فيه امور ان
وجدت ترتب مقتضاه كالوجوب المترتب
على الايجاب والا فلا ومن تأمل هذا المعنى
لم يستبعد في حق الصبي المميز الذي اقتضت
رخصة الله رفع القلم عنه انتهى وذكر البيهقي
في المعرفة في باب حج الصبي قال الشافعي في
القديم وقد اوجب الله بعض الغرض على من

لم

لم يبلغ وذكر العدة وذكر ما يلزمه فيما استهلك
من امتعة الناس قال وانما معنى قول علي رضي
الله عنه رفع القلم عن الصبي حتى يجتلم او يبلغ
الماتم واما غيره فلا الاترى ان عليا كان
هو اعلم بمعنى ما روى كان يؤدي الزكاة عن
اموال التمامي الصغار وقال البيهقي وانما
نسب هذه الكلام الى علي لانه عنه يصح
وقدر فعه بعض اهل الرواية من حديث علي
ووقفه عليه اكثرهم هو وسلك الغفال
طريقا اخر في الايجاب فقال ان الصبي مأمور
بالصلاة امر ايجاب لانه أكد بالعقوبة على تركها
قال القاضي الحسين في الاسرار فقلت له لم يامر
الله الصبي بالصلاة امر ايجاب لانه أكد بالعقوبة
على تركها قال امر الاوليا ليا مروه فهو كما مر
الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم فيما يكره
امته وفيما قاله الغفال نظر فان المجاطب
الولي وفي امر الاوليا بالضرب عند ترك
الصلاة ما يصرح بتفكي التكليف عنهم اذ لو
كانوا مكلفين لم يختص ذلك بالولي كما بعد
البلوغ وانما هو ضرب استصلاح كالبهيمة
وزعم الحلبي والبيهقي انه كان في صدر الاسلام
الصبي مكلفا وهو من يمكن ان يولد له ثم
اغشى البلوغ بالسن وحمل عليه حديث
رفع القلم عن الصبي فان الرفع يقتضي الوضوح
واختلف في البلوغ هل هو شرط عقلي للتكليف



لان الصبي منظمة العبادة او شرعى على قولين تبليها
 الاول على المشهور في الصبي فلو يخاطب من الاحكام
 بالايجاب والتحرير وهل انتفاء ذلك في حقه لعدم
 الحكم كما قبل الشرع او حكم من الله تخفيفا عنه لم
 يتعرضوا لذلك وعليه ينبغي ما سبق في معنى رفع
 القلم وهل يخاطب بالندب والكراهة بجمهور على
 المنع خالفوا الغزالي وهو مقتضى كلام اصحابنا في
 الفروع حيث قالوا انه مأمور من جهة الشرع
 بالندب ولهذا جعلوا له انكار المنكر وثياب عليه
 الثاني اذا علمنا التكليف بالبلوغ فهل يصير
 مكلفا بمجرد ام لا بد من ان يمضي بعد البلوغ من
 الزمان ما يمكنه فيه التقريف والقبول فيه وجهان
 حكاهما الحارث المحاسبي في كتاب فهم السنن قال
 وقولنا انه يصير مكلفا في الوقت اذا لم يكن به
 مانع فاذا انقضى وقت ادائه ولم يعلمه كان عاصيا
 بتركه العلم والعمل به الشرط الرابع العقل
 فالجنون ليس بمكلف اجماعا ويستعمل تكليفه
 كالفافل وعن احمد رواية بوجوب قضاء الصوم
 على المجنون نص عليها في رواية حنبل وضعفها
 محققوا اصحابه ومنهم من حملها على غير المجنون
 المطبق كمن يفتق احيانا قال ابن القشيري في المرشد
 ويجوز ان يقال المجنون مأمور بشرط الافاقة
 كما يوجه على المعدم بشرط الوجود ويحتمل مثله
 في الصبي وسواء فيما ذكرنا المجنون الطاري بعد
 البلوغ او المقارن له نعم ظروا المجنون على الكافر

فيه

لا

لا يمنع التكليف وهذا الوجه المرتد لم يسقط عنه قضاء
 الصلوات وان سقطت عن المجنون المسلم قال القاضي ابو
 يعلى ومقدار العقل المقتضى للتكليف ان يكون مميزا
 بين المضار والمنافع ويصح منه ان يستدل ويتشبهه
 على ما لم يعلم باضطرار من كان هذا وصفه كان
 عاقلا والافلو قال الصديقي ولما كان الناس متفاوتين
 في تكامل العقول كلف على كل واحد على قدر ما يصل
 اليه عقله وقد جاء في الحديث ان الله تعالى يجازي
 كل انسان على قدر عقله وانظر الى قول عمرو لرحل
 عني اسئد ان خالعتك وخالق عمرو بن العاص واحد
 وقال القاضي الحسين في باب الجمعة من تعليقه
 جاء عن علي علموا الناس على قدر عقولهم اتحبون
 ان يكذب الله رسوله اي لا يليق الا فهم عنه
 فيكذبون لذلك وقيل ان الثواب والعقاب على
 قدر العقل الخامس الفهم والمعنى فيه كما قاله
 صاحب القواعد ان الاتيان بالفعل على سبيل المقصد
 والامتنان يتوقف على العلم به وهو ضروري
 فبمقتضى تكليف الغافل كالنائم والناسي لمصادرة
 هذه الامور الفهم فينتفي شرط صحة التكليف
 وهذا بناء على امتناع التكليف بالمحال ولقوله
 صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان
 واما ايجاب العبادة على النائم والغافل فلا يدل
 على الايجاب حالة النوم والغفلة لان الايجاب
 بامر جدي فان قيل فالنائم يضمن ما يتلغفه
 في نومه قلنا الخطاب انما يتعلق به عند



استيقاظه وهو منتف عنه حالة النوم ولهذا قالوا
لو أتلف الصبي شيئا ضمنه مع أنه ليس بمكلف
وقال الفقهاء في الأسرار التي لا يلا في الساهي
أذ لا يمكنه التحرر منه وإنما لزمه بسجود السهر
وكفارة الخطأ لكون الفعل محرما في نفسه من حيث
أنه محظور عنده إلا أنه في نفسه غير منهي عنه
في هذه الحالة وقال ابن الصلاح ما قاله الأصوليون
من أن الساهي لا يدخل تحت الخطاب لا ينافيه
تخصيص الفقهاء له في الممنوعين على أحد القولين فإن
تخصيصه ليس من قبيل التكليف بل من خطاب
الوضع وهذا ثبت في حق المكلف وغيره كالصبي
وقال صاحب الذخاير من زال عقله بالنوم وطبق
الوقت فهو غير مخاطب بتلك الصلاة وصار
بعض الفقهاء إلى تكليف التائم في بعض الأحكام
فإن عنوانه ضمان المسلفات ونحوه فالجئون غير
مخاطب أجماعا ويجب عليه ذلك ثم قال فإن
قيل لم أوجبتم القضاء عليه قلنا لا أمر الجدياء
قالوا الحكم في الساهي والجاهل كالنائم قال ابن
الرفعة وكلام الشيخ أبي إسحاق ينازع فيه وقال
ابن برهان في الأوسط التائم والمعنى عليه والجاهل
والنفس والمريض والمساقر هل يجاطبون أم لا
ذهب كافة الفقهاء من أصحابنا والحنفية إلى أنهم
مخاطبون ونقل عن المتكلمين من أصحابنا أنهم
لا يجاطبون قال والمراد بالخطاب عند الفقهاء
ثبوت الفعل في الذمة وإنما يتصور المسكوت
هذا

هذا منعه هو قال بعضهم وسلب الأحكام بسبب
قوة الشهوات لا يسقط التكليف من راحي
امرأة جميلة وهو يعلم تحريم النظر إليها فينظر
إليها غافلا عن تحريم النظر وكذا القول في
الغيبية والنهية والكبر والعجز وغيره من
أمراض القلوب وقال الصبر في الخطأ والنسيان
لا يقع الأمر فيه ولا النهي عنه لا امتناع الأمر
بما لا يتبها قصده لأنه لو قصد تركه لم يكن
تاسأله والمرتفع إنما هو الأثم لقوله تعالى
لا جناح عليكم فيها أخطأتم به ولكن ما تعبدوا
قلوبكم وقال عليه السلام رفع عن أمتي
الخطأ والنسيان وكل ما أخطأت بذلك وبين
ربك فغير مواخذه وأما الخطأ المتعلق بالعباد
فيضمن ولهذا يستوى فيه البالغ والعاقل
وغيره فخرج لو شغله اللعب بالظفر حتى
خرج وقت الصلاة وهو غافل فإن لم يتكرر
ذلك منه لم ترد شهادته وإن كثرت تكرره
فسق ورددت شهادته قال الرافعي هكذا
ذكروه وفيه اشكال لما فيه من نقصه
العاقل والساهي شرفيا به المطرد في شغل
النفس بسائر المباحات قلت وقد سبق
أن نسيان العبادة بسبب الشهوة لا يسقط
التكليف فالمراد اشكال الرافعي تنبيه
السكران عند الأصوليين ليس بمكلف
منهم القاضي في التقريب وأمام الحرميين

في المنع والفرز والشيخ ابواسحاق وابن
 برهان في الوجيز وابن القشيري وقال الامام
 في الاساليب السكران عند تأخير مخاطب فانه
 ليتميل توجه الخطاب على من لا يتصور ولكن
 غلظ الامر في سكره ردعا ومنعا فالحق بالصاحي
 ومن قال انه غير مخاطب مجلي في الدخاير
 وقال انه الصحيح من اقوال العلماء قال وانما
 وجب القضاء تغليظا عليه ونقله النووي
 في الروضة عن اصحابنا الاصوليين قال
 ومرادهم انه غير مخاطب حالة السكر ومرادنا
 انه مكلف بقضاء العبادات باعرج يد قلت
 والصحيح ان السكران المتعدي بسكره مكلف
 ما ثوم هذا هو مذهب الشافعي نص عليه
 في الام فقال ومن شرب خمر او يبيها فاسكر
 فطلق لزمه الطلاق والحدود كلها والفرايض
 ولا تسقط المعصية بشرب الخمر والمعصية
 بالسكر من البنية عنه فرضا ولا طلاقا فان
 قال قائل فهذا مغلوب على عقله والمريض والمجنون
 مغلوب على عقله قبل المرض ماجور ومكفر
 عنه بالمرض مرفوع عنه العلم فكيف يقاس
 من عليه العقاب بمن له الثواب والصلوة
 مرفوعة اذا ذهب عقله وهذا ثم مضروب
 على السكر غير مرفوع عنه العلم فكيف يقاس
 من عليه العقاب بمن له الثواب والصلوة
 مرفوعة عن من غلب على عقله ولا ترتفع

عن

عن السكران وكذلك الفرائض من حج او صوم او
 غير ذلك هو ولهذا قال الشيخ ابو حامد في كتابه
 في الاصول مذهب الشافعي انه مكلف كما نقله
 الشيخ ابو حامد ونسب مقابله الى ابي حنيفة
 ولهذا صح الشافعي نصرا فانه واجه لذلك فيما
 نقله البيهقي بقوله رفع العلم عن ثلاثة قال
 والسكران ليس في معنى واحد من هؤلاء
 ولانه يجب عليه قضاء الصلوات بخلاف المجنون
 قال الشافعي في الام المريض ماجور مكفر عنه
 مرفوع عنه العلم اذا ذهب عقله وهذا ثم
 مضروب على السكر غير مرفوع عنه العلم
 هو قبل وقوله مضروب على السكر فيه تجوز
 انما هو على الشرب سكرام لم يسكر لكنه يريد
 على سبب السكر وقد استشكل بعضهم نص
 الشافعي على تكليفه مع اخراج الاصوليين له عن
 ذلك والتسوية بينه وبين سائر من لا يفهم
 قال الغزالي بل السكران اسوا حالا من النائم
 الذي يمكن تنبيهه فاما ان يكون ما قاله الشافعي
 قولا ثالثا تفصلا بين السكران وغيره
 للتغليظ عليه وهو الاقرب او يحمل قوله على
 السكران الذي لا ينتقل عن رتبة التميز دون
 الطامخ المعشى ولا ينبغي ان يظن ظان من
 ذلك ان الشافعي يجوز تكليف الغافل مطلقا
 فقد رآه رضي الله عنه يحمل عن ذلك قلت
 وبالثاني صرح ابو خلف الطبري كما سنده

والاقرب احتمال ثالث وهو ان التكليف في حقه مستحي
لا واقع وقوعا مبتدئا كما قال امام الحرمين في الخارج من
الدار المنصوبة انه مرتبك في المعصية والقائلون بعدم
تكليفه اختلفوا في الجواب عما احتج به الشافعي من
التزامه بقضاء العبادات وصحة التصرفات فقبل لا
دلالة دالة على ثبوتها في حقه بعد الافاقه وقال ابن
سريج لما كان سكره لا يعلم الا من جهته وهو منهم في
دعوى السكر لنفسه الزمناه حكم اقواله وافعاله
وطردنا ما لزمه في حال اليقظة وقال الغزالي
الزامه ذلك من قبل ربط الحكم بالسبب ولا
يستعمل ذلك في حق من لا تكليف عليه يعني
انه من خطاب الوضع وانكر بعض المتأخرين ذلك
وقالوا هذا الجواب ليس بصحيح فان خطاب الوضع
لا يقتضي قولا ولا ايقاع طلاق ولا الزام حبه
وكون الزنا جعل سببا لا يجاب احد على الزاني لا
يستطيع احد ان يقول انه من باب خطاب
الوضع قلت الطلاق مما اجتمع فيه الخطايات
لانه اما مباح او مكروه وهو منصوب سببا
للمحريم فيكون من خطاب الوضع وكذلك القتل
هو محرم وهو منصوب سببا لما ترتب عليه من
التصاص والدية وثبوت القصاص او الدية
خطاب وضع فقط لا تكليف حقه كما في
الارث والله اعلم وقال القفال الشافعي في
محاسن الشريعة اختلف في السكران فقبل لا
يقع طلاقه لزوال عقله وقيل يجوز طلاقه

لانه

لانه في الشريعة مخاطب مكلف تلزمه الاحكام في حال
سكره اذا كان زوال عقله بامر عصى الله فيه فعوقب
بان الحق بالمكلفين ردعاه ولغيره عن شرب
انكر قال وكلا القولين جائز محتمل لورود الشريعة
بهما هو قلت والظاهر ان الخلاف في غير المنهوي
الى ما لا يعقل البتة وبذلك صرح ابو خلف الطبري
في كتاب الطلاق من شرح المفتاح فقال قلت والذي
يجب ان يقال في تصرف السكران ان السكران على نوعين
احدهما يعقل ما يقول فهذا مخاطب وتصح جميع تصرفات
والثاني لا يعقل ما يقول وقد زال عقله وذهب
حسه بالكلية فهذا غير مخاطب فلا يصح شئ
من تصرفاته ولا حكم لكلامه وهذا ادون حالة
من المجنون وهذا هو اختيارى انتهى كلامه وهذا
هو قضية كلام الامام في النهاية وصرح بانه اذا
انتهى الى حالة النائم والمعنى عليه فالوجه القطع
بالحاقه بهما قال وابعده من اجراء على الخلاف وقال
ابن العربي في المحصول الخلاف في الملتح اما المنتهي
فمكلف اجما عاقت ويدل عليه جواهرهم عن الآية
ومن اطلق تكليف السكران شيخنا المذهب ابو
حامد والقفال ونقلوه عن المذهب وجزم به
القاضي الحسين في فتاويه والبعوي والرويانى
والشيخ ابو محمد الجويني وابوالفضل بن عبد الله
كتاب الاذان من شرائط الاحكام وجزم به ابن
السهامى في القواطع ونقله ابن برهان في الاوسط
عن الفقهاء من اصحابنا واصحاب ابي حنيفة ثم نقل



المنع عن المتكلمين منا ومن المعتزلة وقال عبد الله بن
 احمد بن حنبل قال الشافعي وجدت السكران ليس بمرفوع
 عنه القلم وكان ابي يعجب هذا ويذهب اليه اه
 واطال القاضي ابو بكر في التفرير عدم تكليفه ثم قال
 ما حاصله انه مكلف لكن بعد السكر بما كان في
 السكر وهذا كلام مجمع مذاهب الفريقين وصرح
 الامام في البرهان بانه غير مكلف مع تقريره في
 كتب الفقه مواخذته المصرفة بالتكليف وهو
 مؤول بما سبق وقال ابن العثري هو غير مكلف
 بمعنى انه يمنع توجه الخطاب اليه اما ثبوت الاحكام
 في حقه وتنفيذ بعض اقوله فلا يمنع قال وهذا
 مطرد في تكليف الناسي في استمرار نسيانه اذ
 لو كان ممن فهم الخطاب لكان متذكرا لا ناسيا قال
 ولعل من قال بتكليفه بناء على جواز تكليف ما لا
 يطاق وقال الابنباري الظاهر عندنا تكليف السكران
 وقال بعض المحققين التكليف بمعنى ايجاب التصار
 عام في الناسي والنائم والسكران ومعنى عدم
 الخطاب حاصل في النائم والناسي واما السكران
 فعند الأصوليين يلحق بهما وعندنا بخلافه وظاهر
 كلام الشيخ ابي حامد انه مخاطب بحالة السكر
 وكذلك الماوردي وابن عبدان ولا شك ان القول
 بتكليف السكران باعتبار ترتيب الاحكام لاشكال
 فيه وهو نوع من خطاب الوضع وقد يدخلونه
 في خطاب التكليف كما دخلته طائفة في حقه
 واحد واما باعتبار الالتم على ما يصدر منه حال

السكر

السكر فان كان فيه نشاط فواضع وان كان طامحا او
 مختلطا فخل نظر ولعل الفقهاء لا يرون الالتم او اعلم
 يريدون الطامح والاصوليون يريدون المختلط
 فان التكليف فيهما تكليف مع الغفلة السادس
 الاختيار فيمتنع تكليف الملتجأ وهو من لا يجد سذو
 عن الفعل مع حصول عقله كمن يلقي من شاهق فهو
 لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو يفاعل
 له وانما هوالة محضة كالسكران في يد القاطع وحركة
 كحركة المرتعش ومثله المضطر ومثله اذ اتفق انما
 على ان المضطر الى فعل ينسب اليه الفعل الذي
 اضطر اليه وهو عند المعتزلة فوق الملتجأ وعندنا
 مثله كمن شد وثاقه والقي على شخص فقله بتقله
 لكن الفقهاء صرحوا بتكليفه فقالوا المضطر
 له كل المية يجب عليه اكلها على الصحيح وفي وجه
 لا يجب قد يوجه باصول المعتزلة فيقال لا فعل
 للمضطر ولا اختيار حتى يتعلق ايجاب ويكتفي
 بصورة الداعية لكن جهة التكليف فيه
 سياق بيانها في المكرة وكذلك يمتنع تكليف
 المكرة ومن لا يجد سذو حدة عن الفعل الا
 بالصبر على الاتساع ما اكره به كمن قال له
 قادر على ما يتوعد اقبل زيدا والا قتلتك
 لا يجد سذو حدة عن قتله الا بتليم نفسه
 للملاك فاقداه على قتل زيد ليس كوقوع
 الذي القى من شاهق وان اشتركا في عدم



التكليف لكن تكليف هذا اقرب من تكليف المأ
ولهذا ابيح له الاقدام على شرب الخمر وكلمة الكفر
واما تائم المكروه على القتل فليس من حيث انه
مكروه وانه قتل بل من حيث انه اشر نفسه على غيره
فهو ذو وجهين الاكراه ولا اثم من ناحية وجهه
الاشارة ولا اكراه فيها وهذا لان قلت اقل
زيدا والاقل لك فعناه التخصير بين نفسه وبين
زيد فاذا اشر نفسه فقد اثم لانه اختيار وهذا
كما قيل في خصال الكفارة محل التخصير لا وجوب
فيه ومحل الوجوب لا تخير فيه وهذا المحقق حسن
يبين انه لا يحتاج لاستثناء صورة القتل من قولنا
المكروه غير مكلف وقول الفقهاء الاكراه لفظ
اشر التصرف الا في صور انما ذكره لضبط تلك
الصور لانه مستثنى حقيقة هذا هو الصحيح
واعلم ان ظاهر نص الشافعي يدل على انه غير
مكلف فانه احتج على استقاط قوله بقوله «
نقالي الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان قال
الشافعي وللصكف احكام فلما وضعها الله عنه
سقط احكام الاكراه عن القول كله لان الاعظم
اذا سقط سقط ما هو اصغر منه نقله البيهقي عنه
في السنن وعصده بحديث رفع عن امتي اخطا
والنيان وما استكرهوا عليه وقد اطلق جماعة
من ائمتنا في كتبهم الاصولية ان المكروه مكلف
بالفعل الذي اكره عليه ونقلوا الخلاف فيه
عن المعتزلة منهم القاضي ابو بكر والاعلم الحارثي
في

اي نقلوا القول بعدم
تكليفه عن المعتزلة
اه



في التخصيص والشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع وابن المشير
وابن السمعاني في القواطع وبناء المعتزلة على
اصولهم في وجوب الثواب على الفعل المأمور به
عند الامتنال وكيف يثاب على ما هو مكروه عليه
اذ لا يجب داعي الشرع وانما يجب داعي الاكراه
واحتوا هذه ابا لافعال التي لا بد من وقوعها عادة
تحصول الشيع عن الاكل والشرى عن الشرب فكما
يتميل التكليف بالواجب عقلا وعادة فكذا
يتميل بفعل المكروه والصحيح عندنا ان المكروه
يصح تكليفه لفهم الخطاب وان له اختيارا اما
في الاقدام او الانكشاف ولا استحالة في تكليفه
واما كونه متقربا فيرجع الى نيته وهو غير الكلام
في تكليفه قال ابن المشير ونفى بالمكروه من هو
قادر على الاقدام والاحكام فيحمل مثله على
الصلوة بالارجاف والخوف وقيل السيف والذي
به رخصة ضرورة لا يوصف بكونه مكروها في
زعدته وقالت المعتزلة لا يصح تكليف المكروه
مع وفاقم على اقتداره وزادوا علينا فقالوا «
القدرة شلق بالصدن وعلى هذا اقول مع
تفصيل الامام الرازي واتساعه بين الاكراه
الملحني وعزله ولا لمن جعله قولنا الثاني
المسئلة وكذا قال امام الحرمين في التخصيص قال
المحققون ولا يتحقق الاكراه الا مع تصور اقتدار
المكروه فمنه رخصة ضرورة لا يوصف
بكونه مكروها وانما المكروه المختار والتحريم كما

مع

ر

ولا استحالة في تكليف ما يدخل تحت اقتداره واختياره
 خلا قال القدرية وبالفواحي قالوا ان القدرة تتعلق
 بالضدين والمكره القادر على الفعل قادر على صده واما
 اصحابنا فقالوا اذا قدر على ما اكره عليه لم تتعلق قدرته
 بتركه وقد اجمع العلماء قاطبة على توجه النهي على المكره
 على القتل عن القتل وهذا عين التكليف انتهى وهذا
 يعلم جوازه مما سبق ان تأثم المكره على القتل ليس من
 حيث كونه مكرها وما نقلوه عن المعتزلة قد نازع فيه
 جماعة منهم الكيا الطبري فقال نقل عن بعض المعتزلة
 ان الاكراه ينافي التكليف قال وليس هذا مذهبنا
 لاحد وانما مذهبهم ان الاجزاء الذي ينافي اختيارا والجد
 ينافي التكليف كالايان حالة الياس وقال ابن
 برهان في الاوسط المكره عندنا مخاطب بالفعل الذي
 اكره عليه ونقل عن اصحاب ابى حنيفة انه غير مكلف
 قال وانعقد الاجماع على كونه مخاطبا بما عدا ما اكره عليه
 من الافعال ونقل عن المعتزلة ان المكره غير مخاطب
 وهذا خطأ في النقل عنهم بل عندهم انه مخاطب بل هو
 اولى بالمخاطب من المختار لان التكليف يشمل ما فيه كلفة
 وسقاة وحالة الاكراه ادخل في ابواب التكليف والمشاغ
 من حالة المختار بسبب انه ما يورث ترك الفعل الذي
 اكره عليه وواجب الانقياد عليه والاستسلام
 وموعد عليه الاجر والثواب الا ان العلماء اراوا في
 كتبهم ان الملتج ليس بمخاطب فظنوا ان الملتج والمكره
 واحد وليس كذلك بل الملتج هو الذي لا يخاطب عندهم
 وهو الذي لا قدرة له على الترك بل يكون مدفوعا
 ومحمولا بالبلغ جهات الحمل كمن شدت يده ورجلاه

رباطا

رباطا والقي على عنق انسان بحيث لا يمكنه الاندفاع
 فهذا اليسر له الاختيار واما المكره فله قصد وقد
 فكان مكلفا ولهذا قالت المعتزلة القدرة تصلح
 للضدين الفعل والترك لانها لو وصلت لفعل دون فعل
 صار الشخص مدفوعا اليه وملجأ ولا يمكنه الامتناع
 خلا قال اصحابنا فان القدرة عندهم لا تصلح للضدين
 ولهذا المعنى قالوا الايمان حالة الياس لا ينفع وهو
 ايمان الكفار يوم القيامة لان الايمان النافع يظهر
 الغيب اما يوم القيامة فنصير المعارف ضرورية فلا
 ينفع لانهم ح كبروا هو وما قاله في الملتج انه غير مكلف
 عند المعتزلة فهو قول المحققين من الاصحاب وان كان
 الاولون اطلقوا القول ولم يفصلوا بل الاظهر التفصيل
 وقال في المحصول انه المشهور وجرى عليه اتباعه
 وقال الامدي انه الحق وقرره القرافي وينبغي كلام
 المطلقين على احد القسمين فيه واما قول ابن برهان
 ان المعتزلة لا يخالفون في تكليف المكره فليس كذلك
 لما سبق من نقل القول عنهم وكذا لن نقل الحنفية انه
 غير مخاطب لا يوجد في مشاهير كتبهم بل قال
 الزدي في كتابه المكره عندنا مكلف مطلقا
 لانه مبتلى بين فرض وحظر وياحة ورجعة
 الخ وقد قالوا بنقود طلاق المكره وعنته
 وعند ذلك وسبق في فصل الاعذار والسقطه
 للتكليف كلام صاحب البسوط منهم فيه ونقل
 الانباري عن الحنفية التفصيل بين الاقرار
 والانشاء فالاكراه لا يؤثر عندهم في الاقرار

ويؤثر في الانشاء، واما المعتزلة فانهم بنوا امتناع
تكليف المكره بفعل ما اكره عليه على قاعدتين
احدهما القول بالتعسّن والتقيح العقليين والاخرى
وجوب الثواب على الله لان شرط التكليف عندهم
الاثابة وقد نقض القاضي ابوبكر مذهب المعتزلة
بالانطاق على انه يحرم القتل على من اكره عليه وكذا
الزنا عند الجمهور فقد كلف حالة الاكراه ولم يرض
امام الحرمين هذا وقالوا ان القوم لا يمنعون من
الشيء مع الحمل عليه فان ذلك اشهد في المجنة واقتضاء
الثواب وانما الذي منعه الاضطرار الى الفعل مع الامر
به وقال ابن القشيري هذا النقض غير وارد لان
التكليف حالة الاكراه على قسمين الاول ان يكلف
بالنهي عما اكره على فعله كمن اكره رجلا على قتل مسلم
لا يجزئ قتله فهذا مستق على جواز التكليف به
الثاني انه يزمر بفعل ما اكره على ايقاعه كمن تضي
عليه وقت الصلاة بحيث لم يتبق فيه سعة هو
لغيرها فاكرهه انسان على فعلها فهذا الذي منعت
المعتزلة صحة التكليف وقال القرطبي موضع
الخلافي ما اذا وافق داعية الاكراه داعية الشرع
كما لو اكره على قتل حبه او كما فرقا جمهورنا على
جواز التكليف به خلافا للمعتزلة اما ما
خالف داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه
على قتل المسلم وشرب الخمر قراه خلافي في جواز
التكليف وهذا من كلام الغزالي وقال السهلي
في الروض اختلفوا في المكره على الفعل الذي

هو

هو

هو مخاطب به فقالت المعتزلة لا يصح الامر بالفعل
مع الاكراه عليه وقالت الاشعرية بجوازه لان
العزم انما هو فعل القلب وقد يتصور منه في
ذلك الحسن العزم والنية وهي القصد الي
الامتثال وان كان في الظاهر انه يفعل خوفا
من الناس وذلك كما اذا اكره على الصلاة فقتل
له صل والاقتل اما اذا قيل له ان صليت
قتلت فظن القاضي ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة
في ذلك فغلطه بعض الاصحاب وقالوا لا خلاف
في هذه المسئلة وانه مخاطب بالصلاة ما مور
بها وان رخص له في تركها فليس الترخيص
مما يخرجها عن حكم الخطاب وانما يرفع عنه
الاكراه الماتم وهذا الغلط المنسوب الي
القاضي ليس بقول له وانما حكاها في كتاب
التقريب عن طائفة من الفقهاء قالوا لا يتصور
القصد والارادة الى الفعل مع الاكراه عليه
قال القاضي وهذا باطل لانه يتصورانكفا
عنه مع الاكراه فلذا يتصور منه القصد
الى الامتثال وبه يتعلق التكليف وانما
غلط اذن من نسب اليه من الاصوليين هذا
القول الذي ابطله وانما ذكرت ما قالوه
قبل ان اري كلامه وقال بعض المتأخرين
لا خلاف بين ائمتنا ان المضطر لا يئيب
اليه الفعل الذي اضطر اليه ثم اختلفوا
في تعريفه فقال الشيخ ابوالحسن المضطر

٢٠٠

فه



ببقره

المجأ الى مقدره لدفع ضرر متوقع بتقدير عدم المقدر للمجأ اليه وقال القاضي ابوبكر المضطر المحمول على ما عليه فيه ضرر من مقدر ورأته لدفع ما هو اضرمه وزعمت المعتزلة قاصبة ان المضطر لا ينسب اليه فعل وانما هو الذي يفعل فيه الغير فعلا هو من قبيل مقدر ورأته ثم اختلفوا فقال ابو علي لا يشترط ان يكون المنعول فيه غير قادر على مدافعة الفاعل وخالفه ابنه ابو هاشم فاذا عرف هذا فقد اتفقوا على ان المجأ قادر على ما الجحى اليه وان لم يفعل فيه غيره فعلا لا خلاف بين الاشعرية والمعتزلة في ذلك وان اختلفت عباراتهم في تعريفه فالمجادون المضطر عند المعتزلة ومثله عند الاشاعرة ودونهما المكروه المذكور في كتب الفقهاء وعلى هذه الاصول من عدم اختياره بالكلية وصار كالألة المحضنة لا تتعلق به أثم وهو المضطر عند المعتزلة كن شد وثاقه والتي على شخص فقله بثقله او كان على دابة فمات وسقط على شئ فانه لا يضمن وليس كالمكروه ولا كالمضطر فان انضم الى عدم اختياره عدم احساسه وشعوره فابعد عن الضمان وقد خرج لنا من هذا ان الاكراه لا ينافي التكليف وهو الحق ثم اختلف بعضهم انه جائز عن واقع لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان قيل اذا كان

ع
الاولى للمجأ
تأمل

كان المكروه والمختار سواء في الاختيار فما الفرق بينهما قيل قال القاضي في كتاب التقریب الفرق بينهما ان المختار مطلق الدواعي والارادات والمكروه مقصود الدواعي والارادة على فعل ما اكره عليه لا يختار غيره فان قيل فلم صارت هذه حاله قيل لما يخافه من عظم الضرر فهو يدفع اعظم الضررين باءونهما ودواعيه مقصود عليه لاجل ذلك انتهى وههنا امور احدها هذا الاكراه الذي اسقط الشارع حكمه لا بد من بقاء حقيقته ليحقق في نفسه وقد ينضم اليه ما لا ينزل حقيقته فلا اعتبار به او ما ينزلها فلا تسقط الحكم اذ ليس باكراه وهذا كمن قيل له طلق زوجك فقال طلقت زوجاتي كلهن فيقع عليهن جميعا لانه مختار لا مكروه وقد ينضم اليه ما يتردد الذهن في انه منزل لكونه اكرها او غير منزل فيقع الخلاف في انه هل يسقط اشر التصرف به ام لا يسقط ومن امثله ما لو اكره على شئ واحد من شيئين معينين كما لو قيل له طلق احدي زوجتيك وحمل على تعيين احدها لا على الايهام الطلاق فان المحمول على الايهام محمول على شئ واحد في نفسه لا على احد شيئين فاذا قيل له طلق اما هذه واما هذه فقال طلقت هذه فهل هو اختيار ام لا وجهان اصحهما انه اختيار الثاني ان الاكراه لا يصح الا في اعمال الجوارح

٢٠١

٢٠١

اي من الامور



اي من الامور
9

الظاهرة دون القلبية فلا يصح الاكراه على علم
بشيء او جعل به اوجب او بفض او عزم على
شيء الثالث يشترط لكون الاكراه مرفوع
الحكم شروط اولها ان يكون المتوعد به في نظر
العقلاء اشق من المكروه عليه وهو ما لم يشه
له الشرع بالاعتبار فلم من هذا ان الاكراه
لا يرفع حكم القصاص ولا يرفع الائم عن
المكروه بيانه ان نفسه ونفس من اكراه على
من يقتله مستويان في نظر الشارع فايثاره
نفسه ناشئ عن شهوات الانفس وحفظها
ومحبتها البقاء في هذه الدار ازيد من محبتها
لبقاء غيرها وهذا القول ليس من نظر العقلاء
الشرع الذي يتعمد ون به وبهذا خرج كثير من
المسائل التي استثنيت من قولنا الاكراه
يسقط اثر التصرف كما سبق بيانه ثانيا ان
يكون الحكم مرتباً على فعل المكلف فان الشارع
ح جعل فعله كلاً ففعل فان كان الحكم مرتباً
على امر حمي لا يثبت الى افعال المكلف وان
كان ناشئاً عنها فلا يرتفع حكم الاكراه
لان موضع الاكراه الفعل ولم يرتب عليه شيء
وموضع الحكم الانفعال ولم يقع عليه الاكراه
لانه ضروري الوقوع بعد الفعل لانه اثر الفعل
والشارع قدر تب الحكم على الفعل وقدرته
على الانفعال وهو في الاول من خطابات التكليف
الذي رفعه مشقاً علينا عند الاكراه وفي
الثاني

مرتباً

الثاني من خطابات الوضوع فكيف يرتفع وبهذا اخرج الاكراه
على الرضاغ وعلى احدث فاذا اكراه امرأة حتى ارضعت
خمس رضعات حرم رضاعها ذلك لان الحرمة بوصول
اللبن الى جوفه حتى لو حلب قبل موتها وشربه الصبي
بعد موتها حرم واذا اكراه فاحدث انتقض وضوؤه لانه
الانتقاض منوط بالحدث وقد وجدنا لها ان يكون
بغير حق فهذا موضع الرخصة والتخفيف من الشارع
اما اذا كان بحق فقد كان من حق هذا المكروه ان
يفعل فاذا لم يفعل اكراهه ولم يسقط اثر فعله وكان اثماً
على كونه احوج الى ان يكره وهذا كالموتد والحرب يكرها
على الاسلام فاسلامهما وهما اثمان لكونهما احوجا
الى الاكراه عليه مثلاً الاسلام ان وقع منهما عند الاكراه
باطناً كما وقع ظاهراً فهو يجب ما قبله والا فحكمهما
في الظاهر حكم المسلمين وفي الباطن كافرين لما اضمراه
من حيث الطوية ومن الاكراه بالحق امر السيد عبده
بالبيع فبئس فلو جبره عليه وبصح ببعده لانه من
الاستخدام الواجب الرابع في فتاوى ابن الصلاح
ذكروا في الاصول ان المكروه يدخل تحت الخطاب
والتكليف وذكروا في الفقه ان طلاقه واقترانه
وردته لا تصح فكيف يجمع بينهما واجاب بانه مكلف
حالة الاكراه ومع ذلك يخفف عنه بان لا يلزم بحكم
ما اكراه عليه ولم يختره من طلاق وبيع وغيرها
لكونه معدوداً الخامس قبل الخلاف في هذه
المسئلة ماخذ ان احدهما الخلق في خلق الافعال
فمن قال ان الله خلقها اتجه القول بتكليف المكروه

202

كراه

اي من الامور

لان جميع الافعال المخلوقة لله تعالى على وفق ارادته
فيصير التكليف بها مقدر للعبد ومن قال انها
غير مخلوقة لله تعالى لم يتركها المكروه لان المعتزلة
سموا انفسهم اهل العدل لانهم قالوا افعال العباد مخلوقة
لهم لانه سبحانه عتقها لعدله اذ لو خلقها شرعاً عاب عليها
كان ذلك جوراً الثاني انه هل في التخويف والاكرام
ما يتضمن ضرورة الفعل اي ما يقتضي اضطرار المكروه
الى الفعل لداعي الطبع ام لا الشرط السابع
ان يعلم المخاطب كونه مأموراً قبل زمن الامتثال
حتى يتصور منه قصد الامتثال وان لم يعلم وجود
شرطه وتمكنه في الوقت قال الكيا الطبري اجمع
اصحابنا على اشتراطه وقال ابو هاشم لا يعلم متمسكاً
بان الامكان شرط لتحقيق الامر والجمل بالشرط محقق
وذلك يقتضي الجهل بالمشروط نعم اجمع من قبلنا على
اطلاق ورود الامر بنا على تقدير بقاء اكثرهم
وظهور ذلك عندهم قال وما ذكره ابو هاشم لادافع
له الاصل لاصحاب الاشعري في الشيخ ومذهبه
فيه ان الحكم ثبت قطعاً شرعاً بعد ثبوت بالشيخ
فقال ثانياً عليه اذ توجه امر على المخاطب فقد تجدد
الامر شرعاً ازال امكانه فلا ريب في الامر وانما الامر
في شرط القضاء لا في شرط اصل الامر وهذا في غاية
البعد فان الامر ليس هو اللفظ ولكن الامر المطلوب
وذلك يستدعي شرطه وهو الامكان الا ان ينكر كون
الامكان شرطاً ولا يتحقق الخلو في الابه وابو هاشم
لا ينكر وجوب الاقدام عليه ونسبة الوجود والتردد

لا يدفع

لا يدفع ذلك وما ذكرناه لا ينكر فاختلاف يرجع الى
اللفظ اهـ واما القاضي فنرض اختلاف في الصحة
فقال اجمع الامة على ان الامر اذا اتصل بالمكلف
ولا مانع مما يفتى من الامتثال فيعلم انه مأمور بالامر
الوارد عليه ولكن يعتقد كونه مأموراً في الثاني
والثالث من الاوقات المستقلة بشرط ان يبقى
على صفة التكليف فستبين في الحال توخيه
الامر عليه واما في الاستقبال وان بقي دأماً
على الوجوب وان مات انقطع عنه وقالت القدرية
لا يصح عليه بتوجه الامر عليه الا بعد الاقدام
على الامتثال او بعد مضي زمن يسعه مع تركه
فقالوا لا يصح ان يعلم كونه مأموراً قطعاً واما
نحن فانا نقول يقطع بذلك ويؤول توقعه
في استدامة الوجوب الى توقع الاحترام والقائ
وقال ابن برهان في الاوسط الواحد منا يعلم
كونه مأموراً على الحقيقة هذا مذهب كافة
الاصوليين والفقهاء ونقل عن ابي هاشم انه قد
لا يعلم ذلك وهو يفتي على تكليف العاقر
هل يجوز ام لا فعندنا انه جائز وعندهم لاء
يجوز وابو هاشم بناء على هذا الاصل فان
سلم له فالحق ما قاله وان ابطال بطل مذهب
واستدل القاضي بان الواحد منا يجب عليه
الشروع في العبادة المأمور بها والمتقرب بها
بالاجماع وهو يدل على كونه مأموراً بها
والا لما وجب عليه وشبهة ابي هاشم ان

٢٠٣

ص

الاستطاعة مع الامر وهي غير معلومة لنا فلا يكون
المأمور هو واما ابو نصر العثري فقال الاصح
عندنا انه لا يشترط في المكتب علم المكتب به
خلاف بعض الاصحاب وانما الشرط كون المقدر
مما يصح العلم به قال واختلفوا متى يصح علم
المكلف بانه مأمور بالفعل فقال اصحابنا
اذا اتصل الخطاب به ولا مانع من الامتثال علم
انه مأمور بالامر الوارد عليه فيقطع به لكن
يفتقر كونه مأمورا الى الثاني والثالث من
الاقوات بشرط وفاء شرائط التكليف وقالت
المعتزلة لا يعلم ذلك في اول وقت توجه الخطأ
عليه ما لم يمض زمن الامكان حتى لو استغل
بالامتثال في الحال لم يعرف الوجوب ايضا
لم يمض زمن يتصور فيه الامتثال وعهدتهم انه
انه غير عالم ببقاء الامكان له الى انقراض زمان
يمنع الفعل المأمور به والامكان شرط التكليف
والمجاهل بوقوع الشرط جاهل بوقوع المشروط
لا محالة وتمسك القاضى باجماع المسلمين على
توجه الامر الى المكلف والنهي عن المحرمات
وقولهم يفيض الى انه ليس يعلم احد على سبط
الامرض انه ينهى عن القتل والزنا وكما لا يعلم من
نفسه لا يعلم غيره منه ومال الامام الى قول
المعتزلة وقال تشييب القاضى بالاجماع تهويل
بلا تحصل فان اطلاقات الشرع لا تعرض على ماخذ
الحقاييق بل تحمل على حكم العرف والتفاهم الظاهر

كا

204
كالاجماع على ان الحرام محرم وانما المحرم تعاضها
تسبها في الاول المراد بالعلم المختلف فيه القطعي
اي انه هل يقطع بكونه مكلفا قبل زمن الامتثال
كما صرح به القاضى وامام الحرمين وابن العثري
وابن برهان وبنه علي ان اباهما لا يخالف
في الضن فان الشروع في الفعل لا يشترط فيه
القطع بل تكفي غلبة الضن مهما يادروا يستمر
في حياته الى الفراغ الثاني ان الخلاف فيها
اذا كان الامر عالما بانه لا يبقى الى وقت
التمكن من الامتثال فان كان يعلم بقاءه فلا
خلاف ان المأمور يعلم ذلك ايضا الثالث ان
الخلاف بالنسبة الى الاحاد لا في حق الجس
فقد وافق ابو هاشم على انهم مأمورون لان
الشرط وهو الاستطاعة معلوم هنا قطعاً
لعلمنا ان الله تعالى لا يبع الكل بالهلاك
كذا نقله ابن برهان وفرض الامام الخلاف
فيها اذا خص بالخطاب واحدا او كان مندرجا
مع اخر تحت عموم الخطاب وهو في حالة انصاف
الخطاب به مسجع شرائط التكليف ولم يقف
الصفى الهندي على ما ذكرنا فقال بعد ذكر
الخلاف هذا اذا كان الامر خاصا فان كان عاما
ولم يعلم انقراض الجميع بل بعضهم فاقن انه لا
خلاف فيه اذ اكثر او امر الله كذلك فان بعض
المكلفين يموت قبل التمكن وكلام بعضهم
يشعر بخلاف فيه ايضا انتهى مسألة قيل

ر ص

لا يشترط في التكليف علم المكلف بل يشترط تمكنه
 من العلم وحكي بعضهم في حكم الخطأ بهل ثبت
 في حق المكلف قبل ان يكلفه ثلاثة أقوال ثالثها
 ثبت الاستدراك والناسخ قال والمرجح انه لا
 يثبت الا بعد البلوغ لقوله تعالى لا تذكروا به
 ومن بلغ ولم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم
 الصحابة باستدراك ما فعلوه على خلاف فالامر
 حيث جهلوه كما لم يأمر المثلث العاطس في الصلاة
 والمصلى الى قبلة بنت المقدس وغيره الرابع
 سبق عن الكيا ان الخلو لفظي فان اباها شام
 لا يمنع الاقدام لكن اباها شام بناء على ماخذ
 له كلامي وهو ان الامر تلازمه الارادة فاذا
 كان يعلم انتفاء الشرط لم يتصور ان يكون مراد
 للفعل المعلق طلبه على شرط ونحن نخالفهم في
 الاصل فلهذا اخالفناه في الفرع وحاصل الخلاف
 يرجع الى ان التمكن من الامتثال هل هو شرط
 في توجه الخطاب او شرط في ايقاع الفعل
 المكلف به وحصوله فهو يقولون ان المكلف
 اذا دخل عليه رمضان او وقت الصلاة فانه
 يجب عليه الشروع في العبادة لا على انه يقطع
 بانه يكون متمكنا منه فان القطع بذلك يقتضي
 القطع بتقائه بكونه وهو متعذر لا مكان الموت
 بل بناء على الرضن الغالب فان الاصل بقاء الحياة
 واستمرار القدرة فلومات قبل اتمام العبادة
 تبين انها لم تكن واجبة عليه واما على رأينا

من التنبهات

فانه

فانه لا يدل على عدم الامر بل يدل على عدم لزوم
 الاتمام مسألة الفعل الذي ينتق شرط وقوعه
 ٢٠٥ عند وقته ان جهل الامر انتفاه كالواحد منا
 يا مر غيره بشرط بقاء المأمور على صفات التكليف
 فيصح بالاتفاق كما قاله القاضي عبد الوهاب
 وغيره لانظواء الغيب عنا قال الهندي وفي
 كلام بعضهم اشعار بالخلاف فيه وان علم انتفاه
 كما اذا امر الله بصوم رمضان وهو يعلم موته
 في رمضان فهل يصح التكليف به قال الجمهور
 منهم القاضي والغزالي يصح ويقع ولذلك يعلم
 المكلف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود
 شرطه وتمكنه من الوقت ولو لا ان تحقق الشرط
 في الوقت ليس شرطا في التكليف لما علم قبل
 وقته اذا جهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط
 وقالت المعتزلة بمنع ذلك لانه تكليف بالمحال
 ولا فائدة وقالوا انما يصح الشرط ما لتردنا
 حتى لو علم الواحد منا بوحي او اعلام نبي ما يكون
 من حال مخاطبه لا يصح ايضا تعييد الخطأ
 بقاء المخاطب على صفة التكليف ووافقهم امام
 الحرمين والحق صحته وانه ليس بالمحال في شيء
 ويجوز من القديم تعالى ان يأمر عبده بما علم
 انه لا يكون وله فوائد ثلاثة احدها
 اعتقاد الوجوب ويجوز التعبد بالاعتقاد كما
 يجوز بالفعل الثانية العزم على ان يفعله ان
 ادركه الوقت على صفة التكليف ومات



على ذلك فيثاب اولاً يعزم فيعاقب الثالثة جواز ان
 يكون فيه للمكلف مصلحة ولطف ويكون فيه فائدة
 مصححة لهذه القاعدة ايضاً وهو شك المكلف في
 بقاءه الى ذلك الوقت فانه وقت الخطاب لا يدري هل
 يبقى الى وقت الفعل اولاً وينقطع هذا التكليف
 عنه بموته كما نقطاع ساير التكليف المتكررة وخال
 هذه المسئلة ان الله اذا علم ان زيداً سيموت غداً
 فهل يصح ان يقال ان الله امره بالصوم غداً بشرط
 ان يعيش غداً ام لا فرجع الخلاف الى تحقيق الامر
 بالشرط في حق الله تعالى فاصحابنا جوزوه والمعتزلة
 منغوه وقالوا لا يستحيل ان يرد الامر بمقتضى الشرط
 بقاء المكلف وزعموا ان الشرط في امره تعالى محال
 لان الشرط انما يقع حيث الشك والبارى سبحانه منزه
 عنه وعند التحقيق لا بشرط فان من علم ان الشمس
 طالعة لا يقول ان كانت الشمس طلعت دخلت الدار
 وانما يحسن ذلك من الشاك كالواحد منا ولهذا قالوا
 لو حصل العلم للواحد منا باخبار نبي امتنع الامر
 بالشرط في حقه ايضاً ولم يقصر واخلافهم على ما اذا
 علم الامر انتغاه بل عدوه الى ما علم وجوده ايضاً
 فقالوا ان كان الشرط مما علم الله انه لا يكون لم يكت
 الامر المعلق به امر به بل هو جار مجرى صم غداً
 ان سعدت السماء وليس هو من الامر في شيء الا
 على راي بعض من يجوز تكليف ما لا يطاق وان
 كان قد علم انه سيكون لم يكن الامر مشروطاً به
 بل هو كقوله صل ان كانت الشمس مخلوقة وليس
 هو

٢٠٦ هو من الشروط في شيء لان الشرط هو الذي يكون
 على تدرده في الحصول ومعلوم ان التردد محال في
 حقه تعالى فلا يتصور منه تعليق الامر على الشرط
 البتة لان علم وقوعه ولا ان علم عدم وقوعه
 والزمه القاضي ان لا يتقيد وعده ووعيده ايضاً
 كما لا يتقيد امره مع ان معظم وعد القرآن ووعيده
 مقيد بحوقله تعالى لو اطعت عليهم لوليت منهم فراراً
 قال ولا وجه للتردد في الشرط مع علم الرب سبحانه
 بانه يعلم وله فوائده وهو ان يقصد بذلك ابتلاء
 المكلف وامتنانه في توطين النفس على الامتنان
 والعزم واحتج بعض اصحابنا بالاجماع على ان الله
 كلف المعلوم والعاجز بشرط ان يقدر في حال الحاجة
 الى القدرة واجاب ابو الحسن باننا نقول ان الله كلفه
 بشرط ان يقدر ومعنى ذلك ان حكماً بان الله تعالى
 قد كلفه الفعل مشروطاً بان يكون ممن يقدر
 فالشرط داخل على حكماً لا على تكليف الله فان اراد
 المخالف هذا رجع النزاع الى اللفظ وقال انباري
 انما حمل المعتزلة على ذلك اصلاً لان احدهما ان الشرط
 هو الذي يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاما ما
 تحقق ثبوتاً او نفيماً فلا يصلح للشرطية الثاني
 ان الامر عندهم يلازم الارادة فان كان يعلم
 انتفاء الشرط لم يكن مريداً للفعل الذي علق عليه
 على الشرط واما نحن فلو نقول باقتراح الامر بالارادة
 فنصع الامر بهما لم يردده هذا تحريماً المسئلة بين
 الفريقين وترجم بعض مختصري البرهانت

وهو ابن عطاء الله المسئلة بان شرط التكليف عند
 الاصحاب ان يكون الفعل من جنس الممكن فيصح ان
 يعلم المخاطب كونه مامورا قبل مضي زمن يسع الفعل
 وعند المعتزلة ان يكون ممكنا ولا يعلم كونه مامورا
 الا بعد مضي ذلك قال واعتقد الامام ان القاضى
 سلم له كون الامكان شرطا فقال يلزم اذا مات
 ان لا امكان انه لم يكن تكليف وليس كما اعتقده
 لان كلام الغزالي يقتضى ترجيحها بان المامور بشرط
 هل يسمى امرا ام لا ولهذا ذكرها في بحث الاوامر
 دون التكليف قسبها في الاول منهم من جعل
 هذه المسئلة أصلا التي قبلها اعنى مسئلة العلم قبل
 التمكن من الفعل فان قلنا يصح من الله تعالى الامر
 بالشرط صح للعبد ان يعلم انه مامور من الله بشرط
 البقاء وان قلنا لا يصح فكذلك ههنا لانه اذا
 توجه الامر نحو المكلف بحكم ظاهر البقاء فهو
 لا يدري انه هل يبقى ام لا وهو ظاهر كلام ابن
 الحاجب ومنهم من جعل هذه فرعا للتي قبلها فمن
 قال ان المامور يعلم كونه مامورا قبل التمكن يجوز
 وروده ومن لم يقل به لم يجوز به صرح به الهندي
 وكذا الذي ذكره القاضى وامام الحرمين في المحلى
 وابن العثري فقالوا هذه المسئلة تنبئ على
 التي قبلها وهو ان لنا قطع المكلف بالتزام ما
 كلف مع التردد في حكم العاقبة فترتب عليها
 المقصود ونقول لو ورد الامر مطلقا هل يقولون
 يتعلق بالمكلف في الحال قطعا او يستريبون
 فيه

فيه فان استرقيم عدنا الى المسئلة الاولى وان قطعتم
 مع انطواء العاقبة عن المكلف لزم منه ان يكون
 مكلفا مع ذهوله عما يكون والامر متوجه عليه فاذا
 تصور ذلك الاعتقاد في الامر المطلق فما المانع من
 تقيده بما يعتقد فيه عند اطلاقه **الثاني** قال
 القيدري في شرح المستصفي الامر المقيد بالشرط
 له ثلاثة احوال احدها ان يكون الشرط معلوما
 ابتداء وعند الامر والمامور جميعا فهذا ممنوع
 بالاتفاق الثاني ان يكون مجهولا عند المخاطب
 بالاتفاق الثالث ان يكون معلوما عند الامر
 مجهولا عند المامور فهذا موضع الخلاف جوز
 الاستحريه ومنعته المعتزلة وهم المصيبون في
 هذا اللفظ لان الامر الذي فرضوا فيه الكلام
 ليس هو بصيغة اللفظ وانما فرضوا الكلام
 في المعنى القايم بالنفس ولا يصح ان يقوم بنفس
 الامر طلب ما يعلم قطعا انه لا يقع او انه قد وقع
 بل طلب ما يجوز ان يقع وان لا يقع والدليل على
 ذلك ان الامر لا يصح الا ما لممكن فالمامور لا يعلم
 كونه مامورا عند توجه الامر عليه بل عند
 وقوعه وهو المطلوب وايضا فان علم المامور
 بكونه مامورا يؤدي الى ان يكون ذلك الامر
 واقعا لا محالة فيطلب كونه ممكنا وصار واجبا
 وهذا محال فتقيضه محال وهو ان المامور لا يعلم
 كونه مامورا عند توجه الامر عليه بل عند
 وقوعه وهو المطلوب انتهى وفيما ذكره نزاع

٢٠٧

خبر
 باستطاق بكونه
 وليت بطاهرة

وفاته قسم رابع وهو ان يكون المأمور عالماً بالانتفاء
دون الأمر فلا يصح وفقاً للانتفاء فأنه من
جهة المأمور وهو الانتفاء وعدم صحة طلبه
من جهة الأمر وقال الصفي المصدي اتفق الكل
على ان المأمور لو علم انه لا يتمكن من فعل المأمور به
فانه لا يعلم انه مأمور الا على رأي من يقول بتكليف
مالا يطاق الثالث فرج الغزالي على هذا الاصل
فروعاً منها لو علمت المرأة بالعمارة انها تحيض في
اشاء النهار او يقول بنى حيضاً او موتاً او جنوناً
فقبل يلزمها نية الصوم حتى تصوم البعض قال اما على مذهب
المعتزلة فلا ينبغي اللزوم لان بعض اليوم غير مأمور به
وهي غير مأمورة بالكل واما عندنا فالظاهر وجوبه
لان المرحض في الافطار لم يوجد والأمر قائم في الحال
والميسور لا يقطع بالمصور اه وقد نوزع في قوله
والأمر قائم في الحال بقوله في كتاب النسخ ان جهل المأمور
شرطه فكيف يكون الأمر قائماً في الحال والكلف عالم
بطريان الحيض والأمر والمأمور كلاهما بعدلانه ومنها
لو قال ان صليت او شرفت في الصلاة او في الصوم فزوجتي
طالق شر شرع شرافندها او مات او جن فتي وقوع
الطلاق خلاف يلتفت الى هذا الاصل فالوجه على قياس
مذهب المعتزلة ويثبت على قياس مذهبنا وكذا اذكر
الامدنى هذا فرعاً على هذا الاصل وفيه نظر لانه من
باب وجود المشروط لوجود شرطه وانما يكون من فروع
هذا الاصل بقدره ان يقول ان صمت يوماً كاملاً من
رمضان فانت طالق في اشاء اليوم الاول لكنه في

هذه

هذه الصورة لا يقع لتخلف الشرط فانه لم يصم يوماً كاملاً
ومنها الواحد يوماً من رمضان بما يوجب الكفارة ثم مات
او جن او حاضت في اشائه سقطت عنه على الاصح لا يقال
هذا بخلاف الاصل المذكور فان السقوط يدل على الامر به
لانا نقول بمقتضى ان يقال وجوب الكفارة من خصائص
وجوب الصوم اليوم الذي لا يتعرض الانقطاع فيه ومنها
لو نذر الصيام يوم قدوم زيد وتبين له انه يقدم عند
فتوى الصوم من الليل فانه يجزئ عن نذره على الاصح ولم
يقولوا انه يجب عليه بل اختلفوا في الاجزاء وقياس
هذا الاصل الوجوب والظاهر ان الغزالي يقول به
كالمعنى الرابع استشكل المخلاف في هذه المسئلة بحكايتهم
في مسئلة تكليف ما لا يطاق الاجماع على صحة التكليف
بما علم الله انه لا يقع كما قاله ابن الحاجب وغيره كما
ابى لهب والجواب ان الاجماع غير مسلم لما سئل كره
هناك ان المخلاف فيها واحد شر الصورتان متغابرتان
لان العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف
حالة التمكن وهنا فيما اذا لم يبلغ حالة التمكن بان
موت قبل زمن الامتثال وايضا فذلك في ورود
التكليف بمنزلة غير مقيد بشرط ولما كان الامتناع
حاجباً من امر خارج وما خذ المنع فيها المحال وهذه
في الامر المقيد بشرط هل يتحقق معه الامر في نفسه
وما خذ المانع فيها عدم تصور الشرط في حقه تعالى
عند المخاطب وتهدم بقصر خلافه على ما علم
عدم وقوعه بل عداه الى ما علم وقوعه ايضاً

عدم
خصوص

المنع
المخالف تامل



كما سبق بيانه الخامس ظهر بما ذكرناه ان تصوير المسئلة
 بالامر المقيد بشرط علم انتفاء وقوعه قاصرات
 خلاصهم لا يخص هذه الحالة وانما خلاصهم في انه
 هل الامر بشرط من الله تعالى ام لا السادس كل
 من منع نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل كالمعتزلة
 فانهم اتفقوا على ان يتمكن من الفعل وقت وجوده
 شرط تحقق الامر قال الهندي وهذه الاصول باصولهم
 قال واما من جوزها كذهب اصحابنا فاختلّفوا فذهب
 الجمهور الى عدم اشتراطها وذهب بعضهم كما سأم
 الحرمين وبعض الاصوليين منا ومن الحنفية الى
 اشتراطها وكل واحد من القولين ليس مناقضا لذلك
 الاصل وان كان الاول اشده ملازمة له **فما سألته**
 قال الامام في البرهان يكلف المتكفل ويقع التكليف
 بالمكن قال بعض علمائنا يكلف المتكفل بناء على اصله
 في تقدم القدرة على المقدور فان مذهبه في البرهان
 صحة ذلك وهو خلاف ما يراه في كتب الكلام فاما
 فاما على ما يراه نحن من افتراء القدرة بالمقدور
 فلا يشترط ذلك على معنى انه لا يكلف الا قادر
 وان اطلقنا انه لا يكلف الا ممكن فانما نريد به
 انه لا يكلف في الواقع الا من لا يتحقق مجزؤه عن
 ايقاع المطلوب فاما اشتراط تحقق الامكان
 الذي هو الاقدار فغير معتبر بل لا سبيل الى علمه
 ابدا في جريان العادة الا بعد العمل ومن المعتذرات
 يشترط في توجه التكليف علم ما لم يعلم الا بعد
 الامتثال **مسئلة** المعدوم الذي تعلق العلم

بوجوده

هذه المسئلة من مبررات المسائل علم مع التامل التام هو

العلوم

بوجوده ما مور عندنا بالامر الازلي خلافا للمعتزلة ٢٠٩
 واصل الكلام في هذه المسئلة ان اصحابنا لما اختلفوا
 الكلام النفسى وان الله تعالى لم ينزل امرا ناهيا
 مخبرا قبل علمهم من قبل الخصوم القائلين بحده وشه
 ان الامر والنهي بدون المخاطب عبث فا اضطرب
 الاصحاب في التخلّص من ذلك على فرقتين احدهما
 قالت ان المعدوم في الازل ما مور على معنى تعلق
 الامر به في الازل على تقدير الوجود واستجماع
 شرائط التكليف لانه ما مور حال عدمه فان ذلك
 مستحيل بل هو ما مور بتقدير الوجود بمعنى انه يجوز
 ان يكون الامر موجودا في الازل ثم ان الشخص الذي
 سيوجد بعد ذلك يصير ما مور بذلك الامر وهذا
 مفرغ على اثبات كلام النفس ولم يقل به الا الاشاعرة
 هكذا نقلوه عن الشيخ ابى الحسن منهم ابن العثري
 قال الكفا تعلق الامر على تقدير الوجود منه الاكثر
 وجوزها الاشعرية بل اوجبوه لان امر الله قدم
 ولا مخاطب ازلا وانكره المعتزلة مستمكن بان الامر
 طلب ولا يعقل الطلب من المعدوم فقبل هذا الطلب
 لا متعلق له فان المعدوم يستحيل ان يكون مخاطبا
 او متعلقا فانه نفي واذا قلت النفي متعلق فكانت قلت
 لا متعلق فقبل لهم المعدوم كيف يكون ما مورايه ولا
 يجوز ان يكون متعلقا قلنا هذا مبني على اصلنا
 فقبل هذا الامر ولا ما مور قلنا هو بتقدير امر فان
 الطلب من الصفات المتعلقة فلا يثبت دون
 متعلقه اصلا كالعالم لا يثبت دون معلوم

والكلام الاذلي ليس تقديرا قال واصحاب الشيخ يقولون
 معنى قولنا انه في الازل امر انه صاح لانه يكون
 خطا بالوجود بعد وجوده كالتقدرة والعلم وغير
 من الصفات وانكار بعضها بهذا الطريق يجر الى
 ما سواه هو وقد عظم النكير في هذه المسئلة على
 الاشعرية حتى انتهى الامر الى انكشاف طائفة
 من الاصحاب عن هذا المذهب منهم ابو العباس
 العلواني وجماعة من القدماء فقالوا كلام الله
 في الازل لا يتصف بكونه امرا او نهيا ووعدا او وعيدا
 وانما تثبت هذه الصفات عند وجود المخاطبين
 فيما لا يزال وجعل ذلك من صفات الافعال كالمخالف
 والراذق وهذا ضعيف لانه اثبات كلام خالق
 خارج عن اقسام الكلام وهو يستحيل ولن يجاز
 ذلك فما المانع من المصير الى ان الصفة الازلية
 ليست كلاما اذ لا تستحيل كونها كلاما فيها لا يزال
 وسهل الطرطوشي امر هذا الخلاف فقال ليس
 خلافا في معنى وانما خلاف عابده الى لغة لا تتفقها
 على وجود المعنى في النفس وامتناع العلواني من
 تسمية الله تعالى في الازل امرا نهيا وتسمية
 كلامه امرا ونهيا لم يمنع من اجتهاد ان يقول ان هذا
 الاقتضاء قائم بذات الباري تعالى في الازل
 وانما قال لا اطلق عليه امرا ولا على كلامه امرا
 حتى يتعلق بمعلقته في اسمه امرا من غير ان يتعد
 في القدم شي وهذا قريب وعند هذا نقول الا
 يرى ان يطلق عليه امر قبل التعلق كما يطلق عليه

تعالى

تعالى قادر قبل وجود المقدم وراه وما ذكرناه من
 ان الشيخ لم يرد تمييز التكليف وانما اراد قيام
 التعلق العقلي وهو قيام الطلب بالذات من المعلوم
 اذا وجد صرح به ابن الحاجب ايضا من المتأخرين
 ونازعه بعضهم وقال الحق ان الاشعرية انما اراد
 التمييز والتعلق عنده قديم ولا يلزم من التمييز
 تكليف المعلوم بان يوجد الفعل في حال عدمه بل
 تعلق التكليف به على صفة وهي انه لا يقع
 الا بعد وجوده واستجماع الشرائط وذلك لا يوجد
 عدم التمييز بل واقع وهذا معناه ومن ظن انه
 يلزم كونه مأمورا في العدم ان يوجد في العدم
 فقدم ذلك فان اتيانه في العدم كما يتدعي الامكان
 كذلك يستدعي ان يؤمر به على هذا الوجه والامر
 لم يقع له كذلك بل على صفة ان الفعل يكون بعد
 استجماع شرائطه التي فيها الوجوب واقرب مثال
 لذلك الوكالة فان تعليقها باطل على المذهب
 ولو تجزئ الوكالة وتعلق التصرف على شرط جاز
 وهو الآن وكيل وكالة بمنجزة ولكنه لا يتصرف
 الا على مقتضاها وهو وجد ان الشرط الفرقة
 الثانية قالت انه كان في الازل امر من غير ما هو
 شولما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم
 في الوجود مأمورين بذلك الامر وضربوا لذلك
 مثلا وهو ان الانسان اذا قرب موته قبل ولادة
 ولده فربما يقول لبعض الناس اذا ادركت
 ولدي فقل له ان اباك كان يا امرك بمحصل العلم

٢١٠



فهنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم حتى لو بقى
 ذلك الأمر الى اوان بلوغ ذلك الصبي لصار مأمورا
 به قال صاحب التنقيحات وفيه بحث اذا الكلام
 فيما ليس هنالك مأمورا ولا من يبرى اليه واجاب
 بعضهم على اصل الاشاعرة بان كلام الله انما هو
 الخبر والخبر في الازل واحد لكنه يختلف اضافة
 بحسب اختلاف في الاوقات وبحسب ذلك تختلف
 الالفاظ الدالة عليه كما في العلم فانه صفة واحدة
 تختلف باختلاف المعلومات ولعل الاشاعرة انما
 ذهبوا الى انحصار كلام الله في الخبر لهذا الغرض
 والقائلون بجواز المعدوم اختلفوا كما قال القاضي
 ابو بكر فذهب الفقهاء الى ان الامر قبل وجود المأمور
 امر انذار واعلام وليس بامر ايجاب على الحقيقة
 وذهب المحققون الى انه امر ايجاب على شرط الوجود
 فان ما يتجاشى من الايجاب يلزم مثله في الاعلام
 وكما يتعدى الزام المعدوم شيئا يتعدى راعلومه
 وحكى امام الحرمين في التلخيص عن بعض من لا
 يفتي له ان الامر يتعلق بالمعدوم بشرط ان
 يتعلق بوجود واحد فصاعدا شرعية المعدوم
 على شرط الوجود وسقوط هذا واضح قلت
 وهو ايضا هي قول الفقهاء يصح الوقف على المعدوم
 تبعاً لوجود كوقفت على ولدي فلون وعلى من
 سيولد لي واما المعتزلة فانكروا خطا المعدوم
 وتوصلوا به بزعمهم الى ابطال الكلام النفسى
 وعلى هذا فهم يقولون ان اوامر الشرع الواردة

في

في عصر النبي صلى الله عليه وسلم تختص بالموجودين
 وان من بعدهم تتناول به دليل وحكى ابو الخطاب
 الكنبلى في الهداية عن الغزالي واكثر الحنفية اختيار
 مذهب المعتزلة ان الامر لا يتناول المعدومين وانه
 يختص بالموجودين قال وفائدة الخلاف انه اذا احتج
 علينا بامر او خبر يلزمنا على احد الذي كان يلزمنا
 لو كنا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم موجودين
 من غير قياس ان قلنا الامر يتناول المعدوم وان
 قلنا لا يتناول فيحتاج الى قياس او دليل اخر لا لحاق
 الموجود في هذا الزمان بالموجود في ذلك الزمان
 واختار امام الحرمين في الشافى مذهب الشيخ
 و اشار في البرهان الى الميل الى مذهب المعتزلة
 قال القاضي وعلى قضية هذا الخلاف اختلف
 الصايرون الى قدم كلام الرب تعالى وان كلامه
 هل يتصف في ازاله بكونه امرا او نهيا ام يتوقف
 بثبوت هذا الوصف على وجود المكلفين وتوفر
 شرائط التكليف فمن جوز امر المعدوم صار الى
 ان كلام الرب تعالى لم يزل امرا ومن انكروا ذلك
 جعل كونه امرا من الصفات الاليلية الى الفعل وهذا
 كما ان الرب سبحانه وتعالى لم يتصف في ازاله
 بكونه خالقا فلما خلق وصف بكونه خالقا قال
 والذي شرعنا جواز امر المعدوم على التحقيق
 بشرط الوجود وانكرته المعتزلة قاطبة وقال
 ابن برهان في الاوسط الذي عليه اصحابنا
 ان المعدوم مأمور ونقل عن بعض اصحابنا انه مأمور

٢١١

على



بشرط الوجود وهو قول فاسد لانه ان اراد الخطأ
بعد الوجود فليس امر معدوم وان اراد خطابه
حالة العدم فقد تقدم المشروط على الشرط قال
وهذه المسئلة فرع اصل عظيم وهو اثبات كلام
النفس للباري فعندنا ان كلام الله صفة قديمة
ازلية قائمة بذاته ابدًا وهو يتصف بكونه امرا
نهيا خيرا واستخيارا فاذا اثبتت هذا الاصل فقد
ثبت انه امر للعدوم لان كلامه في الازل انصف
بكونه امرا نهيا ونحن معدومون اذ ذاك لا محالة
واما المعتزلة فصاروا الى ان كلامه مخلوق حادث
مخلقه اذا امر او نهى وهو عبارة عن الاصوات
والحروف فلوا امر ولا نهى قبل المأمور ونقل عن
القلائسي من اصحابنا انه قال الباري تعالى متكلم
بكلام قديم اذلي قائم بذاته ازلًا وابدًا الا ان
كلامه لا يتصف بالامر والنهي والخبر والاستخيار
الا اذا امر ونهى ودخل المكلفون وحدث الخطابون
وهو قول باطل وقال المازري من هذه المسئلة
قالت المعتزلة بخلق القرآن لانهم احوالوا وجود امر
ولا مأمور ولم يكن مع الله احد في الازل حتى يامر
وبنهاه فيتحصل حصول الامر لاستحالة الكلام
ودهش لهذا بعض المتكلمين المتقدمين من
اثننا القلائسي وغيره حتى ركب مركبا صعبا
فالركون كلام الله في الازل امرا نهيا ووعدا
ووعيدا فخلص بهذا من الزامهم لانه اذا نفى
الامر



الامر فالازل لم تجد المعتزلة سبيلا الى الطعن على
مذهبه في قديم القرآن لكنه استبعد امر وفرد
منه فوقع في آخر ابعده منه لانه اثبت كلام الله
سجانه قدما في الازل على غير حقايق الكلام
من كونه امرا ونهيا واثبات كلام ليس بامر ولا
نهي ولا خبر ولا استخيار الى غير ذلك من اقسام
الكلام غير معقول فكان مثبتا لم يثبت
كلاما وانما اثبت صفة اخرى غير الكلام
فالحاصل صعوبة هذه المسئلة فانه اما ان يثبت
منها نفى قدم الكلام كالمعتزلة واما اثبات قدم
الكلام وفيه اثبات قدم الخلق المأمورين
واثبات امر ولا مأمور واما اثبات كلام قدم حار
عن حقايق الكلام فاما شيخ المذهب الأشعري
فلم يستبعد اثبات امر في الازل ولا مأمور لانا نجد
من انفسنا امر الغائب وانما يتوجه عند حضوره
واجاب امام الحرمين بان الذي يجده من انفسنا
تقدير امر اذا حضر لا نفس الامر الحقيقي وكلام
الله واوامره لا يصلح فيها التقدير واستدل
شيخنا بان الفعل المعدوم يومريه تقول زرني غدا
وبان الخلق الى يومنا لم يزلوا مأمورين بامر النبي
صلى الله عليه وسلم ثم قال المازري والحق في
هذه المسئلة انما يصغر بعد تصور احكام
التعلقات ومتعلقاتها وصرف التعيين الى المتعلقا
لا المتعلق وهو من الغوامض واهل الحق اثبتوا
هذه التعلقات اذلية لان نفيها عن الباري

سجانه في الازل محال وقال المترح في تعليقه على
البرهان التقديرهنا ليس عايد الى البارى
سجانه فان التقدير حادث ويستحيل قيام الحادث
بذاته تعالى وانما هو عايد الى المكلف بمعنى انه
يقدر في نفسه احتمال وجود هذا المعدوم
وا احتمال ان لا يوجد فعلى تقدير وجوده يكون
مامورا قال وان صدقنا وحققنا قلنا الامر لم
يتعلق بالمعدوم وانما يتعلق بالموجود المتوقع
كما ان العلم الازلى يتعلق بالموجود الذى سيكون
كذلك المطلوب الازلى متعلق بالتكليف الذى
سيكون فالامر ان يتعلق بالموجود او يتعلق
الطلب بالموجود لا بالمعدوم فان نفي التخيير يشير
بذلك تشبيهاً الاول هذا الخلاف في ان
المامور متى يصير مامورا هل من الازل وان كان
معدوما او يتوقف على وجوده وشروط اخرى
وان كان انشا الامر متقدما ايضا هذه المثل في
الطلاق المعلق الكسفية يقولون بالتعلق بنقده
سببه وعند الصفة بقدر انشاؤه ومحل التازل
ذلك الوقت وغيرهم من الشافعية والمالكية يقولون
ان التعلق المتقدم هو العلة فيو شرعته وجود
الصفة هذا هو الصحيح ويخرج عليها ان الطبيعة
الثانية من الموقوف عليهم يحتمل ان يقال هو كذلك
موقوف عليهم الآن وانما يتاخر مصرفه ويحتمل
ان يقال انما يصير موقوفا عليه اذا انقضت من
قبله ولعل خلاف ابي حنيفة لا ياتي في ذلك واذا
قلنا



قلنا انه موقوف عليهم في حياة الطبقة الاولى
فهل نقول انه من اهل الوقف ويحتمل ان لا يقال
به وهو الاظهر لان اهل الشئ هو المستقر في
استحقاقه الا ترى الى قول النبي صلى الله عليه
وسلم فاما اهل النار الذين هم اهلها فلكذلك يقول
ان من شرط اسم الوقف الاستحقاق الثاني
ليس بين هذه المسئلة وبين مسئلة لاحكم للوشيا
قبل الشرع تناقض كما قد يظن فانه ان فسر
لاحكم بعدم العلم وظاهرا وان فسر بعدم
الحكم فلكذلك لاننا نقول دال الحكم في الازل وتعلقه
بالمكلف موقوف على تعثه الرسل عليهم السلام
فمعنى لاحكم للوشيا قبل الشرع اى لا تعلق
للامر فلو تناقض مسئلة ولا يشترط في
المكلف الحرية بل يدخل العبيد في الخطاب
العام نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا وهو
كالحرا الا ان يقوم دليل على تخصيص الخطاب
بالحرار هذا هو الصحيح وستان المسئلة في
العموم ان شاء الله تعالى وحكم من فيه جزء من
الرق حكم الرقيق قاله القاضى ابو المعالى عزيز
ابن عبد الملك في كتاب بيان البرهان وقل
من صرح به من الاصوليين قال في الارشاد وما
يشترط فيه المال لا يدخلون فيه لعدم الملك
مسئلة ولا تشترط الذكورية بل الخطاب يشمل
الذكور والاناث قال القاضى ويلتبع في ذلك
وضع اللغة فان وردت لفظة تخص الرجال

وجود

خصصناهم فان وضعت شركة حملاتها على الاشتراك
 وسياتي في العموم ويتناول الخنثى لانه لا يخرج في
 نفس الامر عنهما ولم يتعرض له الاصوليون
 مسألة ولا يشترط في التكليف الا نسبة
 بل اجن مكلفون في الجملة وقد وقع نزاع بين
 المتأخرين في ان اجن مكلفون بفروع الدين وقال
 بعض محققهم انهم مكلفون بها في الجملة لكن لا
 على حد تكليف الانس بها لانهم يخالفون الانس
 بالحد والحقيقة فالضرورة يخالفونهم في بعض
 التكالف مثاله ان اجن قد اعطى بعضهم قوة
 الطيران في الهوى فهو مخاطب بقصد البيت
 الحرام للنج طائرا والانس لان تلك القوة لا
 مخاطب بذلك هذا في طرف زيادة تكليفهم على
 تكليف الانس فكل تكليف يتعلق بخصوص
 طبيعة الانس ينتفي في حق الجن لعدم تلك القوة
 فيهم والدليل على تكليف اجن بالفروع الاربعة
 على ان النبي صلى الله عليه وسلم ارسل بالقرآن
 الى الانس والجن وجميع اوامره ونواهيها يتوجه
 الى الجنين وقد تضمن ذلك ان كفارا الانس
 مخاطبون بها وكذلك كفار اجن الركن الرابع
 المكلف به وله شروط احدها ان يكون معدوما
 من حيث هو يمكن حدوثه اذ ايجاد الموجود
 تحصل الحاصل وليس المراد العدم الاصل اذ
 يستحيل ان يكون اشرا للقدره ثانيا ان يكون
 حاصله بكتب المكلف فلا يصح امر زيد بكتابة

عمرو

عمرو ولا يعترض على هذا التزام العاقلة دية الخطأ ولها
 لان ذلك من باب ربط الحكم بالسبب فالثبوت ان يكون معلوما
 والمخالف فيه ابو العباس بن سريج قال الرافعي في اول كتاب
 الغرائض ذهب ابن سريج الى انه كان يجب على المحتضرات
 يوصى لكل احد من الورثة بما في علم الله تعالى من الغرائض
 وكان من يوفق لذلك مصيبا ومن تعدها مخطئا قال
 الامام وهذا زال لا يجوز مثله في الشرايع فانه تكليف
 على عمامة رابعها ان يكون بالغفل والمكلف به في الهوى
 الكف والكف فعل الانسان داخل تحت كسبه يوجب
 عليه ويعاقب على تركه وقال بعضهم الترك نفي محض
 لا يدخل تحت التكليف ولا الكف وهو ضعيف وفي
 الحديث الصحيح تكلف شرك عن الناس فانها صدقة
 منك على نفسك نعم لا يحصل الثواب على الكف الا مع النية
 والقصد دون العفلة والذهول خامسها ان يكون مقدورا
 له على خلاف في هذا الشرط وهذه مسألة تكليف ما لا يطا
 وبعضهم ترجعها بالتكليف بالمحال ولا بد من تحقيقها
 فنقول اعلم ان المعدوم اما يمكن او واجب او ممتنع فالممكن
 ما استوت نسبه الى الوجود والعدم فيحتاج في وجوده
 الى مرجح ومخصص والواجب ما ترجح وجوده على عدمه
 والممتنع ما ترجح عدمه على وجوده مشكلا واحدا من الواجب
 والممتنع اما ان يكون وجوبه او امتناعه لذاته او لغيره
 فالواجب لذاته ما توقف وجوده على سبب خارج عن
 ذاته كاسير الموجودات حال وجودها والممتنع لذاته
 كالجمع بين الضدين والممتنع لغيره كمتعلق العلم القديم ان
 فلا تا يموت كاطرا وهو المثال المشهور في هذا الباب فاذا

تكليف ما لا يطا

تكليف ما لا يطا

وهذه المسئلة من الموقاه

ق

المحال ضربان محال لذاته ومحال لغيره والمخالف موجود فيهما
ويطلقه الأصوليون والمتكلمون على أربعة معان أحدها
مأله يعقل على حال وهو المستحيل لذاته كما يجمع بين الضدين
وقلب الأجناس وإعدام القديم وإيجاد الموجود الثاني ما
لا يدخل تحت مقدور البشر وإن كان ممكناً في نفسه كخلق
الجواهر والأعراض فإنه لا يدخل تحت القدرة الحادثة واللا
لما ذكرنا من انفسهم عجزاً عنه الثالث لا يقدر العباد عليه
في العادة وإن كان من جنس مقدورهم كالطيران في الهواء
والمشي على الماء الرابع على جنس المقدور في العادة ولكن لم
يخلق الله للعبد قدرة عليه ومن هذا جميع الطاعات
التي لم تقع والمعاصي الواقعة فإن الله تعالى لم يقدر العالم
على ترك المعصية ولا الممتنع من الطاعة على فعلها ومنهم
من زاد قسماً آخر وهو تكليف القاعد القيام والقائم
العقود بناء على أن القدرة مع الفعل وهذا راجع إلى عدم
القدرة إذا علمت هذا فالنظر في شيئين أحدهما الجواز
العقلي والثاني الوقوع أما الجواز ففيه مذاهب أحدها
وهو مذهب الجمهور جوازه مطلقاً قال ابن برهان وهو
قول المتقدمين من أصحابنا كالقاضي أبي إسحاق والشيخ
أبي الحسن الأشعري وقال إمام الحرمين في الشامل الذي
مال إليه أكثر أجوبة شيوخنا وأرضاء المحصلين من أصحابه
أن تكليف المحال جائز عقلاً وكذلك تكليف الشيء مع تقدير
المنع منه استمراراً وفي بعض أجوبته لا يسوغ تكليف المحال
كجمع الضدين والأقدام على المأمور به مع استمرار المنع منه
ومع تحقق العجز ثم يصرف في منعه إلى التسليم الذي أدعت
المعتزلة فإن هذا الأصل باطل عندنا وقال في الإرشاد
من

على

خط
أبي بكر



من صور تكليف ما لا يطاق اجتماع الضدين وإيقاع ما يخرج
عن قبيل المقدورات والصحيح عندنا أنه جائز عقلاً
غير مستحيل هو فقد نص الشيخ أبو الحسن في كتاب الوجيز
على الجواز فإنه استدلل على القائلين باستحالة بقوله
تعالى ولا تخلفنا ما لا طاقة لنا به فقال ولو كان ذلك محالاً
لما استقام الالتئام إلى الله بدفعه هو يعنى لو لا جوازه
لما استعاذ وأمنه إذا الاستعاذة من محال محال والخضم
يتأوله على ما فيه كلفة ومشقة شرهية معارضة بقوله
تعالى في صدر الآية لا يكلف الله نفساً إلا وسعها وحاً ول
بعض المتأخرين نفي هذا المذهب عن الشيخ أبي الحسن
وزعم أن الذي جوزه ورود صيغة مضاهية لصيغة
الأمر والغرض منها تمييز وتبيين حلول العقاب الذي
لا يحصى عنه وليس المراد طلباً واقتضاءً ومثل بقوله
حتى يبلغ الجهل في سم الخياط فإن ظاهره تعليق الخاوص
من العقاب بالنسبة إلى الجهل في سم الخياط وليس هو على
الحقيقة تعليقاً وإنما هو بعبارة اليأس من النجاة وبذلك
على ذلك صدر الآية لا يكلف الله نفساً إلا وسعها
وهذا ما حكاه إمام الحرمين في الشامل عن والده الشيخ
أبي محمد الجويني وأرضاء صاحب المحصول حيث قال
في الأجوبة وهذه المسئلة المراد بقولنا التكليف بالمحال
جائز أنه يجوز من الله تعالى الأمر بالمحال لذاته لا بمعنى
أنه يتصور الطاعة من ذلك بل بمعنى أنه يجوز من
الله تعالى أن يأمر بأمر يعجز عنه قطعاً وأنه متى أمرنا
به حصل الأعلام بنزول العقاب لكن إمام الحرمين
لما حكاه عن والده قال وفيه نظر وذلك لم يصح عقلاً

تسمية الطلب بالمحال لزم مثله في تكليف من لا قدرة له
 على الفعل وان ساع لسمية ذلك طلباً ساع في تكليف
 المحال ويعتضد ذلك باصل عظم من اصولنا وهو ان
 التكليف الصادر ليس من شرط شيوة كون المكلف
 مريداً لوقوع المكلف به وانما يتحمل ارادة وقوع المحال
 واما طلبه مع انتفا ارادة امتناعه فالواستحالة فيه
 والثاني المنع مطلقاً وهو المنقول عن المعتزلة قال
 ابن برهان في الاوسط وساعدهم ابو حامد الغزالي
 قلت والشيخ ابو حامد الاسفرايني واما الحرمين
 وابن القشيري ونقله في المرشد عن كثير من ائمتنا
 ومن الاقدمين ابو بكر الصيرفي في كتاب الاليل
 والاعلام وهو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه في
 الام فانه قال يحتمل ان يكون قول النبي صلى الله عليه
 وسلم فانوامنه ما استطعتم ان عليكم اتيان الامر
 فيما استطعتم لان الناس انما كلفوا فيما استطاعوا من
 الفعل استطاعة شئ لانه ليس شئ يكلف واما النهي
 فالترك لكل ما اراد تركه منقطع لانه ليس بتكليف
 شئ يحدث انما هو شئ مكلف عنه اه لفظه قال
 ابن القشيري وليس ماخذ المانعين من الاصحاب التبع
 العقلي كما صار اليه المعتزلة بل ماخذهم ان الفعل
 والترك لا يصحان من العاجز فبطل تقدير الوجوب
 وعلى هذا انما كلف ابولهب بان يصدق بان لا يصدق
 بل كلف ان يصدق ولو صدق لكان ممن لا يصدق
 لقوله سيصلي ناراً اي ان لم يؤمن وخلاف المعلوم
 مقدور فلا يمكن تكليف العاجز والثالث التفصيل

اي من المذاهب

تراجع الام
اه

بين

بين ان يكون متمماً لذاته فلا يجوز اولغيره فيجوز
 ونقل عن معتزلة بغداد واختاره الأمدى ونقله عن
 ميل الغزالي وقد رايت في الاخيار له التصريح بالحواز
 وقال خلافا للمعتزلة وحج فقد وجد له الاقوال
 الثلاثة ولذلك قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد
 في شرح العنوان المختار امتناع التكليف بالمحال
 والذي يمنع المحال بنفسه وايمان اي لهب ممكن
 في نفسه فتسجل لتعلق العلم بعدمه فلا يكون
 داخل في حيز ما منعناه هذا كلامه وغلط من
 نقل عنه المنع مطلقاً وذهب الاستاذ ابو اسحاق
 الى انه يجوز ان يراد التكليف بالمحال فان ورد
 لاسميه تكليفاً بل علامة نصيبها الله على هذا
 من كلفه بذلك قال ابن برهان واختلف على هذا
 لفظي وعلى قول المعتزلة معنوي وقال في الوجيز
 اذا قلنا بالحواز فاختلغوا فمنهم من منع تسميته
 تكليفاً واليه مال الاستاذ والاكثر من
 اصحابنا على تسميته تكليفاً واما الوقوع السمي فاختلغوا
 فيه والجمهور على عدم وقوعه وقيل ان الاستاذ
 حكى فيه الاجماع قال الامام في الشامل واليه صار
 الدهاء من الائمة وتحملة جل الفقهاء قاطبة وصار
 كثير من المتكلمين الى وقوعه وفصل بعضهم بين
 الممتنع لذاته كقولهم الحق يق مع بقاء الحقيقة
 الاولى فيمتنع واما الممتنع لغيره فيجوز وهو ظاهر
 اختيار الامام في الشامل وقيل وقع في حق الكفار
 دون المسلمين حكاه ابن القشيري عن القاضي



ابي جعفر بن السمعاني واضطرب الناقلون عن الاشعري
 فمنهم من نقل عنه انه واقع وهو ما نقله في الارشاد
 وانه احتج للوقوع الشرعي بان الله تعالى امر ابا
 جهل ان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه
 ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره بان يصدقه
 بانه لا يصدقه وذلك جمع بين التقيضين اهو وكذا
 نقله الاقدي في الاحكام ومنهم من نقل الوقت
 وهو ما ذكره في المتاعل ومنهم من نقل عنه انه لم
 يقع قال امام الحرمين واتباعه كابن القشيري والغزالي
 وابن برهان وهو غلط عليه بل التكليف بأسرها
 عنده لغير الممكن لوجهين احدهما ان فعل العبد
 لا يقع عنده الا بقدره الله تعالى فالعبد اذن مخاطب
 بما ليس له ايقاعه ثم قال ولا معنى للتمويه بالكسب
 ولا يخفى ان التكليف بفعل الغير تكليف بالايطاق
 وثانيهما ان الاستطاعة عنده مع الفعل والتكليف
 به يتوجه قبل وقوعه وهو اذ ذاك غير مستطع
 ولا يخفى ان التكليف بالفعل حال عدم القدرة
 تكليف بالايطاق ثم اعترض على هذا الوجه
 وقال الامر بالشيء منى عن صده وهو متلبس به
 حال الخطاب واجاب باننا لانسلم بان الامر بالشيء
 منى عن صده ولئن سلمناه لكن القدرة لم تقارن
 الفعل وان قارنت الصند قال الصفي الهندي
 وهما ضعيفان اما الاول فلان الكلام انما هو
 على راي الشيخ لا على رايه وهو يري ان الامر بالشيء
 منى عن صده واما الثاني فلان فيه تسليم ان
 بعض

٢١٧ بعض التكليف تكليف بالحال لا كله وهو مقصود
 السائل ونقيض مقصوده بل الجواب عنه ان ما هو
 متلبس به عند ورود الخطاب ليس ضد له وهذا
 لان صده الوجودي المنهى عنه وهو يستلزم التلبس
 به تركه في الزمان الذي امر بايقاع الفعل فيه وهو
 في زمان ورود الخطاب لم يتلبس به لان زمان
 الفعل هو الزمان الثاني ان كان الامر للمؤرسلنا
 ان ذلك صده المنهى عنه لكنه حاصل عند ورود
 الخطاب والامر بتركه حاصل بحال اللهم الا ان يقال
 ان ما مور بتركه ما هو متلبس به في المستقبل وذلك
 انما يكون باقدا منه على المأمور به وحي يعود المحذور
 المذكور ثم قال واعلم ان الوجه الثاني غير لازم
 على الشيخ لان الاستطاعة وان كانت مع الفعل لكن
 الامر بالفعل ليس قبله عنده على ما اشعر به
 نقل الامام فان صح هذا من مذهبه كان التكليف
 بالايطاق غير لازم عليه من هذا الوجه وقال
 غيره تكليفه قبل وقوع الفعل لا يدل على وقوع
 تكليف بالايطاق لان تلك الحالة يتمكن من
 ايجاد الفعل والاستدلال على فساد سبقها الفعل
 فانه عرض فلوبيقت لزوم بقاء الاعراض وهو
 ممنوع ثم الشرع يدل على سبق استطاعة قبل
 الفعل باننا لا نحكم بها الشروع في الفعل كما في الصلاة
 والحج وغيرها وقال المازري لم يخلط القوم في نقل
 مذهب الرجل لانهم ارادوا بقولهم ان الاشعري
 اجاز تكليف بالايطاق اي في الحال لا في الا

استقبال

وما يكون ايقاعه من قبيل المحال ولو قيدوا اطلاقه بهذا لم يتعقب عليهم نقلم واعلم ان اخذ مذهب الاشعري من ذلك ليس بلازم لان لازم المذهب ليس بمذهب على الصحيح وكلام الاشعري مصرح بوقوع الممتنع لعنبره والاضطراب في النقل عنه انما هو في الممتنع لذاته وقد صرح الشيخ في كتاب الاجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شئ اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجاز ثم قال وقد وجد تكليف الله العباد بما هو محال لا يصح وجوده خلافاً لبعض اصحابنا شر استدلال بقضية اني لصب وباجماع الامة على ان الكافر مكلف بالايمان واخرج غيره بالوقوع بقوله تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء مع الاجماع على ان العدل بينهن واجب ووجه الدليل ان الله تعالى نفى القدرة عن الاستطاعة ومقتضى هذا الخبر الصادق انه غير قادر على ذلك مع تكليفه بما لا قدرة له عليه نقله الامام في تفسيره وقصاري ما «تمسك به المجوزون ظواهر لا تقضي الى القطع وليس الامتناع فيها من حيث العقل بل من حيث العلم وقد ذهب قوم من الغزالي في المحول الى ان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لا يسمى مستحيلاً لانه في ذاته جازي الوقوع فوالله الاولي نقل الامدي وابن الحاجب الاجماع على صحة التكليف عقلاً بما علم الله انه لا يقع وهو ممنوع فان ابن برهان قال ان اجماع من اصحابنا صاروا الى ان ذلك لا يسمى تكليفاً فان الله تعالى كلف الكفار بالايمان ولا قدرة لهم على الايمان لان القدرة عند

اصحابنا

في الاعجاز

صفة لقوله محال

بمقتضى

اصحابنا مع الفعل وايضا فان الخلاف السابق في التكليف بفعل مشروط بعلم الامر انتفاء وقوعه يجري هناك كما صرح به ابوالحسن في المعتمد فقال قال قاضي القضاة يعني عبد الجبار لم يختلفوا في انه لا يجوز ان يفرد الله سبحانه المكلف الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم انه ممتنع منه قال ولم يختلفوا في انه لا يجوز ان يأمر من يعلم انه يموت او يعجز بشرط ان يبقى ويقدر انتهى وايضا فقد حكى الاشباهي وغيره خلافاً في ان خلاف المعلوم هل هو مستحيل لذاته او لغيره فعلى الثاني يصح التكليف به وعلى الاول يجيء فيه الخلاف المشهور في التكليف به وقال المازري من علم الله سبحانه انه لا يؤمن فقد صار ايمانه كالممتنع ايقاعه لانه لو وقع لخالف علم الله تعالى ومخالفة علمه لا تصح ولكن هذا الامتناع ليس واجعا الى عدم الامكان من ناحية الفعل بل هو ممكن في نفسه وعلم الله لا يصير الممكن غير ممكن فبقي على امكانه وان تعلق العلم به الاثرى انه لا يصير الايمان في حقه كالمجوز عنه المستحيل لاجل تعلق علم الله بانه لا يقع لما تقر في علم الكلام ان خلاف المعلوم مقدر على الصحيح من القولين قلت ويدل له قوله تعالى بلى قادرين على ان نسوي بنانه فوصف نفسه بانه قادر على ما علم انه لا يكون وكذا قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم لان القدرة عند اصحابنا مع الفعل التامية استشكل الشيخ عز الدين توجيهه اجواز فقال اذا علم الله

تراجع هذه العبارة من المسئلة السابقة حتى تصلح او

٢١٨



ان بعض الخلق او اكثرهم لا يطيعون ولا يمثلون فكيف
 يطلب منهم ما يخالف علمه فعلى هذا فقد كلفهم بما لا
 يطيقون لان ما علم انه لا يكون فواجب لازم ان لا
 يكون وما علم انه يكون فواجب ان يكون واجاب
 بان احسن ما قيل فيه ان توجيه الخطاب الى الاشياء
 الذين لا يمثلون ما امر وابه ولا يجتنبون ما نهوا عنه
 ليس طلبا على الحقيقة وانما هو علامة وضعت
 على شقاوتهم وامارة نصبت على تعذيبهم اذ لا يجد
 في كلام العرب ان يعبر بصيغة الامر والنهي عن
 الخبر قلت وهذه المقالة حكاه امام الحرمين
 عن والده وزيفها وابن برهان عن الاستاذ كما سبق
 واستأنس لها ابن عطية بتكليف المصور يوم القيامة
 ان يعقد شعيرة الحديث الثالثة قال الامام في
 الرسالة النظامية ليحتمل ورود الامر بالكفر بالله
 تعالى وكيف يتصور مع العلم بالله الامر بالجهر فيه
 فهو من قبيل جمع الضدين الرابعة اختلفوا في انه
 هل يجوز ان يكون التكليف بالممكن بشرط
 مستحيل ام لا اما القائلون بعدم جواز تكليف ما لا يطيق
 فانفقوا على المنع ههنا واما المجوزون فاختلغوا منهم من
 جوزه كما يجوز تعلق الامر بنفس المستحيل ومنهم من منع
 لتهاقت الصيغة وانه اذا قيل ان تحرك زيد في حال سكونه
 فقم فانه يوول الى ان ذلك لا يكون فلو يقيم فسلب من
 صيغة الامر معنى الاقتضا الخامسة لا يجوز تاقبت
 العبادة بوقت لا يسعها ان معنا تكليف التحليل واما
 قول الفقهاء من ادرك من اصحاب الضرورات قدر ركعة

من آخر

من آخر وقت العصر لزمته فلم يريد وابه وجوب الأداء بل
 القضاء قاله الامام في التلخيص السادسة فرق بين تكليف
 المحال والتكليف بالمحال فتكليف المحال ان يرجع التحليل الى
 المأمور نفسه وهو موضع الخلاف واما التكليف بالمحال
 فهو ان يرجع التحليل الى المأمور به كتكليف الميت واجماد والبهائم
 فلا يصح التكليف بالاجماع قاله القاضي ابو بكر وامام
 الحرمين في التلخيص عند الكلام على ما يتم الواجب الابه
 فهو واجب السابعة تكرر في كلامهم في هذه المسئلة
 التمسك بقضية ابي لهب وابي جهل وقال المازري انما خص
 الاصوليون ذكر ابي لهب بذلك مع ان ساير الكفار ممن لم
 يؤمن كذلك لانه اجتمع فيه امران علم الله انه لا يؤمن
 وحبره بذلك فلهذا اكثر استدل لهم بذلك واما غيره من
 الكفار كما في جهل وغيره من علم الله انه لا يؤمن فقد صار
 ايمانه كالممتنع ايقاعه لانه لو وقع لخالف علم الله تعالى
 وناقض القرآني في التمثيل بابي لهب وقال انما يتوهم ان الله
 احبر بعدم ايمانه من قوله تعالى ثبت يداي ابي لهب وتب
 ولا دليل فيه لان التمسك هو الخسران وقد يخسر الانسان
 ويهمل النار وهو يؤمن لمعاصيه واما قوله تعالى ان الذين
 كفروا سواء عليهم اذذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فمخصوصة
 ولذلك انكر ان المنير في تفسيره صحها قال وهذا لا يثبت
 ولا يوجد في الكتاب العزيز ولا في الخبر ان الله تعالى احبر
 ان ابا جهل لا يؤمن وكلفه بالايمان بان لا يؤمن وقال انما
 ينبغي التمثيل بقضية ثعلبة فانه عاهد الله ان وسع
 عليه ليتصدق فلما اعطاه الله وجاءه مصدق رسوله
 صلى الله عليه وسلم يطلب منه الزكاة امتنع وقال

بحث الفرق بين
 التكليف بالمحال
 والتكليف بالمحال

هذا الفرق غير ظاهر ولعل
 في العبارة تحريفا وعبارة
 غيره ان هناك شيئين
 تكليف بالمحال وتكليف بمحال
 والفرق بينهما كما قال ابن
 التلساني وغيره ان
 التحليل في الاول راجع الى
 المأمور به كما في تكليف
 الواحد بجمل الصخرة
 العظيمة وفي الثاني
 راجع الى المأمور كما في
 تكليف العاقل والمجانب



ما هذه الا والحزبية سواء فرجع المصدق الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واحبزه فانزل الله ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله تجلوا به وتولوا وهم معرضون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه قال فهذا الذي ينبغي ان يبينها التكاليف في مخاوف المعلوم مع انكشاف العاقبة لثبوتها في الكتاب العزيز قال وقد علمت اختلاف الاصوليين هل يستمر التكليف مع كشف العاقبة نظر الى ان الايمان من جنس الممكن او لا يستمر نظرا الى ما يخلص من الجمع بين الصدين او نقول كما قال الامام ان الله كلف هؤلاء بالايمان على الاطلاق ولم يكلفهم الايمان بعد الايمان وهو مخلص ضعيف فانه اذا كلفهم على العموم ان يصدقوا بكل خبر ومن جملة هذا العموم الخبر بانهم لا يصدقون عاد والتحقيق التزام رفع التكليف عن هؤلاء ويقدرا حدهم عند اخبار الله عنهم بان لا يؤمن ابدا في عدد الاموات الذين ينس منهم وانقطع التكليف في حقهم نعمة عليهم لارحمة بهم اهو وهو قول عجيب واقرب منه ما سبق عن الاستاذ الجويني وابن عبد السلام وقوله انها نزلت في ثعلبة قد انكره ابن عبد البر فقال في كتابه المغازي وقد عد ثعلبة ابن حاطب فيمن شهد بدرا قال ويعارضه قوله تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الآية ثم قال ولعل قول من قال في ثعلبة انه مانع الزكاة الذي نزلت فيه الآية غير صحيح مسئلة سبق في الكلام على الوجوب ان الوجوب المتوقف على الامكان هو وجوب الاداء اما ثبوت الوجوب في الذمة فلا يشترط فيه الامكان بل يبني على السبب فاذا وجد سببه ثبت حكمه وترجم بعضهم هنا التمكن من الفعل هل هو شرط في التزام الامر قال ابن العربي في المحصول ذهب احمد بن حنبل الى

ان

ان المأمور به ثبت في ذمة المكلف قبل التمكن من الفعل وقد فاصت في ذلك علماء فقال لي شيخنا مذهبنا في ذلك الوقت ابو الوفاء بن عقيل وابو سعيد البرجاني ان المسئلة صحيحة في مذهبنا في الزام المعنى عليه فضا ما فاته من الصلاة في حال اغماؤه قال وهذا كله في الامر اما النهي فان كان من ترك فذلك يشترط التمكن وان كان عن فعل لم يكن لا يشترط التمكن معني لان التمكن لا يفتقر الى التمكن والى هذا المعنى اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاحذروه فشرط الاستطاعة في الامر واطلق القول في النهي تنبها على هذا المعنى مسئلة سبق ان حصول الشرط العقلي من التمكن والفهم ونحوها شرط في صحة التكليف اما حصول الشرط الشرعي فلا يشترط في صحة التكليف بالشرط خلا فالاصحاب الراي وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع وان كانت اعم منه ومنهم من عبر عنها بانه هل يشترط التكليف في الامكان في الجملة وهو قولنا او الامكان ناجزا وهو قول الحنيفة ثم اعلم ان المأمور به اما ان يكون مرتبا على ما قبله او لا فان كان غير مرتب وهي اصول الشريعة فهم مكلفون بها اجماعا ويلتحق بذلك كما قاله القاضي تصديق الرسل وعدم تكذيبهم والكف عن قتلهم وقتالهم اهو مع ان الكف عن قتلهم من الفروع وحكي الما زري عن قوم المستدعة ان الكفار غير مخاطبين بهذه المعارف قال واختلفوا فمنهم من رآها ضرورية فلها لم يؤمر واما ومنهم من رآها كسبية واكتنه منع

٢٢٠

المأوردى



الخطاب لما يذكر في غير هذا الفن هو وتورد بعض
 المتأخرين في كلمتي الشهادة هل هي من الفروع حتى لا
 يكلفوا بها على قول لان الايمان هو التصديق والشهادة
 شرط لصحته وفيه نظر ومقدمات الايمان كالنظر
 هل هي ملحقة بالايمان حتى تكون واجبة عليه او
 ياتي فيه الخلاف في مقدمة الواجب فيه نظر وان
 كان مرتبا على ما قبله وهي فروع الشريعة فالكلام
 في الجواز والوقوع اما الجواز عقلا فمحل وفاق كما
 قاله الكيا الطبري ومراده وفاق اصحابنا والا
 فقد نقل عن ابن برهان في الاوسط عن عبد الجبار
 وغيره انه لا يجوز ان يخاطبوا عقلا بالفروع وحكاة
 صاحب كفاية العقول في علم الاصول من الحنفية
 فقال اجازة عقلا قوم ومنعه اخرون واما شرعا
 فعليه مذاهب اربعة منهم مخاطبون بها مطلقا في
 الاوامر والنواهي بشرط تقدم الايمان لقوله تعالى
 ما سلكتكم في سقر الايات ولانه تعالى ذم قوم شعيب
 بالكفر ونقص المكيال وقوم لوط بالكفر وايات
 الذكور وذم عادا قوم هود بالكفر وشدة البطش
 بقوله تعالى واذا بطشتم بطشتم جبارين ورض عليه
 الشاغي في مواضع منها حريم ثم انجز عليهم وقال في
 الام في باب حج الصبي يبلغ والمملوك والذمي يسلم
 فيما اذا اهل كما فرج شرح جامع ثم اسلم قبل عرفة
 فجدد احراما وارق دما لترك الميقات اجزائه عن حجة
 الاسلام لانه لا يكون مفيدا في حال الشرك لانه كان
 غير محرم قال فان قال قائل فاذا ذمعت ان كانت

في

الخطاب

في احرامه غير محرم او كان العرض عنه موضوعا قيل لانه
 كان عليه وعلى كل واحد ان يؤمن بالله عز وجل ورسوله
 ويؤدى الفرائض التي انزلها الله تبارك وتعالى على نبيه
 عمران السنة تدل وعالم اعلم اختلفوا فيه ان كل ما فرسلم
 اثبتت الفرائض من يوم اسلم ولم يؤمر باعادة ما فرط منه
 في الشرك منها وان الاسلام يهدر ما قبله اذا اسلم ثم استقام
 هذا لفظه وهو قول اكثر اصحابنا كما حكاها القاضي ان
 الطبري والماوردي وسليم الرازي في التقرية والشيخ
 ابواسحاق والكلبي وقال في المنهاج انه مفرغ على قولنا ان
 الطاعات من الايمان قال وقد ورد في الحديث ان رجلا
 قال يا رسول الله ايوأخذ احد بما عمل في الجاهلية قال من
 احسن في الاسلام لم يواخذ بما عمل في الجاهلية ومن اساء
 في الاسلام اوخذ بالاول والاخر قال وهذا يدل على المواخذة
 بالنواهي اذ لم يحسن في الاسلام لانتفاء ما يجبطها بخلاف
 من اسلم واحسن فان اسلامه يجبط كفره وحسناته تحبط
 سيئاته ومجرد الاسلام لا ينافي المعاصي لجواز صدورها
 من المسلم فلا يكون محبطا لها هو وقال القاضي عبد الرهبان
 وابوالوليد الباجي انه ظاهر مذهب مالك وكذلك نقلوه
 عن احمد بن حنبل في اصح الروايتين عنه وهو محكي عن
 الكرخي والخصاص من الحنفية ايضا وقال ابو زيد البوسري
 انه قول اهل الكلام ومذهب عامة مشايخ اهل العراق
 من الحنفية لان الكفر راس المعاصي فلا يستفيد به سقوط
 الخطاب والقول الثاني انهم غير مكلفين بالفروع وهو
 قول جمهور الحنفية وبه قال عبد الجبار من المعتزلة والشيخ
 ابى حامد الاسفرايني من اصحابنا كما رأيت في كتابه



وعبارته انه هو الصحيح هندي ووقع في المنتجب نسبتة لابي اسحاق الاسفرايني وهو غلط فان ابا اسحاق يقول بكليفم كما نقله الرافي عنه في اول كتاب كبراج وهو كذلك موجود في تعليقه في اصوله ايضا وحكاة قولاً للشافعي وكذا قاله ابن كج في كتابه في الاصول ظاهر كلام الشافعي يدل عليه فقال والصحيح من مذهبه ما بدانا به اهو وقال الانباري انه ظاهر مذهب مالك قلت اختاره ابن خويز منداد المالكى وقال في كتابه المسمى بالجامع انه الذي ياتي عليه سائل مالك انه لا يتخذ طهوره ولا ايمانهم ولا يجري عليهم حكم من الاحكام وزاد حتى قال انهم انما يطعمون يقطعون في السرقة ويقتلون في الحرابة من باب الدفع فهو تعزير لا حد لان الحد وكفارات لاهلها وليت هذه كفارات وزاد فقال ان المحدث غير مخاطب بالصلاة الا بعد فعل الطهارة واستدل على ذلك من كلام مالك رضي الله عنه بقوله في الكنائس انها تنتظر ما بقي من الوقت بعد غسلها وفراغها من الامر اللوزم وقال ابو زيد الدبوسي ليس من اصحاب المتقدمين في هذه المسئلة نص وانما توخذ من فروم وقد ذكر محمد بن الحسن ان من نذر الصوم بشارة ثم اسلم لم يلزمه قضاؤه لان الشرك ابطال كل عبادة وانما اراد وجوده لانه لم يؤده بعد قال ولم ار لهذا المذهب حجة يعتمد عليها وقد تفكرت في ذلك فلم اجد الا ان الكافر ليس باهل للعبادة لانه لا يثاب كما لم يجعل العبد اهل لملك المال فلما لم يكن من اهل الملك لم يكن من اهل الخطاب وقال العالم من الكيفية لم ينقل عن ثقة من اصحابنا نص في المسئلة لكن المتأخرين منهم خرجوا على تفريعاتهم فان مجها قال ان الكافر اذا دخل

هو ابو عبد الله محمد
ابن محمد بن مجاهد
ابن خويز منداد
المالكى البصري

دخل مكة فاسلم واحرم لم يكن عليه دم لترك الميثاق لانه لم يكن عليه ولو كان للكافر عبد مسلم لا يجب عليه صدقة فطره ويجل للمسلم وطء زوجته النصرانية اذا خرجت من الحيض لعادتها دون العشرة قبل ان تغسل ويمضى عليها وقت صلاة لانه ليس عليهم وقال السرخسي لا خلاف انهم مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات في الدنيا والاخرة واما العبادات بالنسبة الى الآخرة كذلك اعانى حق وجوب الاداء في الدنيا فهو موضع الخلاف فذهب العراقيون من سائنا الى انهم مكلفون لانه لو لم يجب لم يؤخذ واعلى تركها قال وهذه المسئلة لم ينص عليها اصحابنا لكن بعض المتأخرين استدلوا من سائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فان المرئى اذا اسلم لا يجب عليه قضاء صلوات الردة خلافه للشافعي فدل على ان المرئى غير مخاطب بالصلاة عندنا ثم ضعف الاستدلال قال ومنهم من جعل هذه المسئلة فرعاً لاصل معروف بيننا وبينهم ان الشرايع عنده من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان فمخاطبون بالشرايع وعندنا من نفس الايمان فله مخاطبون بافعالها ما لم يؤمنوا وهذا ضعيف فانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات وليس ذلك من الايمان قال ابن القثيرى والقائلون بانهم غير مخاطبين انتموا منهم من صار الى استحالة تكليفهم عقاباً ومنهم من لم يحله ولكنهم مع الجواز لم يكلفوا وقال القاضى اقطع بالجواز ولا اقطع بان هذا الكافر وقع ولكن يغلب على الضن وقوعه وانما ك

ليس



انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر لان الائمة يمكن
 في حالة الكفر ولا يشترط فيه التقرب فجاز
 التكليف بهادون الاوامر فان شرطها العزيمة
 وفعل التقرب مع الجهل بالمقرب اليه محال فابتنع
 التكليف بها وحكى النووي هذه الثلاثة في
 التحفيق اوجها للاصحاب وسبق حكاية الاستاذ
 وابن كج الاولين قولين للشافعي وعلمه الشيخ ابو
 المعالي عزيرى بن عبد الملك في كتاب بيان البرهان
 بان العقوبات تقع عليهم في فعل المهنيات دون
 ترك المأمورات الا ترى انهم يعاقبون على ترك
 الايمان بالقتل والسبي واخذ الجزية ويجد في الزنا
 والقذف ويقطع في الرقة ولا يؤمر بقضاء شيء
 من العبادات وان فعلها في كفره لم يرض منه ونقله
 صاحب الباب من الحنفية عن ابي حنيفة وعامة
 اصحابه وذهب بعض اصحابنا الى انه لا خلاف
 في تكليفهم بالنواهي وانما الخلاف في تكليفهم بالاوامر
 قاله الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه الاصول
 والبند نجي في اول كتاب قسم الصدقات من تعليقه
 قال واما المعاصي فمنهون عنها بالخلاف بين
 المسلمين وهذه طريقة جيدة وقال الاستاذ ابو
 اسحاق الاسفرايني في كتابه في الاصول لا خلاف
 ان خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه على
 الكفار كما يتوجه على المسلمين اهو وهذا يوجب
 التوقف فيما حكاها الكرافي عن الاستاذ ابي اسحاق
 فيما اذا قتل احربي مسلما او اتلف عليه بالاشهد
 اسلم



اسلم انه يجب صحتها اذا قلنا ان الكفار مخاطبون
 بالفروع قال وذكر العبادي انه يعزى ذلك ايضا
 للمزني في المنثور وقال المازري لا وجه لهذا التفضيل
 لان النهي في الحقيقة امر وكانهم قالوا ان التروك
 لا تستقر الى تصور بخلاف الفعل والرابع انهم يخافون
 بالاوامر فقط حكاها ابن المرحل في الاشباه والنظائر
 ولعله انقلب بما قبله ويرده الاجماع السابق على
 تكليفهم بالنواهي **الخامس** ان المرتد مكلف دون
 الكافر الاصل حكاها القاضي عبد الوهاب في
 المختص والطرطوشي في العمد لالتزام المرتد احكام
 الاسلام ولا معنى لهذا التفصيل لان ماخذ
 النهي فيها سواء وهو جهله بالله تعالى ومقتضى
 هذا ان الخلاف يطرق الاصل والمرتد لكن
 ظاهر عبارة الامام في المحصول ان الخلاف لا يطرق
 المرتد والاول الاشبه ولهذا نقل الاصحاب عن
 الحنفية ان الردة تسقط الاعمال السابقة وتمنع
 الوجوب في الحال ولهذا قالوا ان المرتد لا يقضي
 صلاة ايام رده وعندنا تلزمه وقال القاضي
 الحسين في تعليقه يمكن بنا الخلاف في احصاء
 الردة الاعمال على ان الكفار مخاطبون بالشرائع
 ام لا فان قيل لو ساوى المرتد الاصل لم يجب
 عليه قضاء ايام رده قلت انما وجب القضاء
 على المرتد لان الاسلام بخروجه منه لا يسقط
 بخلاف الاصل وقد قال الشافعي في الزكاة على
 المرتد قولان احدهما يجب والثاني موقوف

٢٢٢

طوبون
ير

قال ابن ابي هريرة وهو نظير الصلاة لانه كما اذا اسلم
 يركي فلذا اذا اسلم يصلي والسادس انهم مكلفون
 بما عدا الجهاد اما الجهاد قالوا لا يستباح قتالهم انفسهم
 حكاه القراني قال ولا اعرفه ابن وجدته قلت صح
 به امام اكرمين في النهاية فقال والذي ليس مخاطبا
 بقتال الكفار وكذا قال الرافي في كتاب السير
 الذي ليس من اهل فرض الجهاد ولهذا اذا استأجر
 الامام على الجهاد لا يبلغ به سهم راحل على احد
 وجهين كالصبي والمرأة نعم يجوز للامام استجاره
 على الجهاد على الاصح وهذا يدل على انه غير فرض
 عليه والامام يجوز ان يستجار المسلم عليه
 السابع الوقف حكاه سلم الرازي في تقريبه عن
 بعض الاشعرية وحكاه الشيخ ابو حامد الاسفراحي
 عن الاشعري نفسه وقال امام اكرمين في المدارك
 عزى الى الشافعي ترديد القول في خطاب الكفار
 بالفروع ونصه في الرسالة الاظهر مخاطبون بها
 قلت وقد يخرج من تصرف الاصحاب في الفروع
 منه **ذهب ثامن** وهو التفصيل بين الحربي فليس
 مكلف دون غيره ولهذا يقولون في القصاص
 والسرقة والشرب وغير ذلك لا يجب حدها على الحربي
 لعدم التزامه الاحكام بخلاف الذي وحكى الطرطوشي
 في العمدة ان الواقفة من علمائهم وافقوا على كونهم
 مخاطبين الا انهم قالوا ان دخولهم في الخطاب لم يكن
 بضواهرها وانما دخلوها بدليل هو ووجه يخرج
 منه **ذهب تاسع** وقال امام اكرمين في التلخيص
 الصابرون

٢٢٤ الصابرون الى انهم مخاطبون لا يدعون ذلك عقلا وجوبا
 بل يجوزون في حكم العقل خروجهم عن التكليف في
 احكام الشرع كيف وقد اخرج كالحا نص عن التزام الصلاة
 والصيام ولكن هؤلاء يزعمون ان تكليفهم سابق عقلا
 وترك تكليفهم جائز عقلا غير ان في ادلة السمع ما يقتضي
 تكليفهم واما الذين صاروا الى منع تكليفهم فاختلغوا
 منهم من صار الى استحالة ومنهم من جوزه عقلا ومنع
 ابطال ادلة السمع لهم **تنبيهات** الاول في تحقيق
 مقالة اصحابنا قال امام اكرمين المحقق ان الكافر
 يستحيل ان يخاطب بانثاء، فرع على الصحة وكذا المحدث
 يستحيل ان يخاطب بانثاء الصلاة الصحيحة مع بقائه
 ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل الى ما يقع آخره ولا يتجزئ
 الامر عليهم بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط ولكن
 اذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والاوائل
 والاواخر فلا يمنع ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف
 معاقبة من يخالف امره نوجبه عليه فاجزا فمن اخط
 ذلك قضى عليه فاطع العقل بالفساد ومن جوز تجزئ
 الخطاب بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ
 بتكليف ما لا يطاق ومن اراد ان يفرق بين الفروع
 واواخر العقائد وبين صلاة المحدث فهو مبطّل مطلقا
 وقال في كتاب الفرائض من النهاية من زعم انهم مخاطبون
 اراد ربط المآثم بهم في درهم الشرع المشتمل على تفصيل
 الاحكام ولم يتعرضوا لاستحقاق العقاب على كل محرم
 في الشرع اعمومه وكل واجب تركوه فاما ما يتعلق بهم
 بقواعد الشريعة وشرايطها فلا سبيل الى التزامها انهم

مبطل



وقال الكيا الطبري اطلاق القول بتكليفهم لا يصح لانه كيف
 يكلفون بما لو فعلوه لما صح ولانه تكليف ما لا يطاق والصواب
 ان نقول مكلفون بالتوصل الى الفروع به وتقدم الاصل
 فاذا مضى زمن يمكن فيه تحصيل الاصل والفروع اثموا عليها
 معا كالمحدث على ترك الصلاة وهذا نافع في الجمع بين
 اطلاق اصحابنا في الاصول التكليف وفي الفروع ان
 الصلاة والزكاة والصيام والحج لا تجب على الكافر الاصل
 ولم يزل هذا الاشكال يدور في النفس وجمع الامام خراساني
 الرازي والنووي وغيرهما بان مراد الفقهاء لا يطالب
 بها في الدنيا مع كفرهم فاذا اسلم احدهم لا يلزمه قضاء
 الماضي ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة ومراد الاصوليين
 العقاب الاخرى زيادة على عقاب الكفر ولم يتعرضوا
 للمطالبة في الدنيا وهذه الطريقة فاسدة او فاسدة
 فيها قول الاصوليين فاندته مضاعفة العقاب في الآخرة
 وهو صحيح ولم يريدوا به انه لا تظهر فائدة الخلاف
 في خطاب الكفار بالفروع الا في الآخرة بل هو جواب
 عما التزم الخصم في مسائل خاصة لا تظهر للخلاف فيها
 فائدة دينية كالزكاة ونحوها وذلك الامر الخاص
 ولا يلزم من ذلك عدم الفائدة مطلقا فان العقباء
 فرعوا على هذا الخلاف احكاما كثيرة تتعلق بالدنيا
 وما ذكره هو لا في الجمع يقتضي ان لا يصح التخرج اصلا
 للتصريح بان المراد هنا غير مراد بشر الثاني زعمه
 الشيخان ابو حامد الاسفرايني في كتابه و ابو اسحاق
 في شرح اللمع وامام الحرمين في باب السير من النهاية
 ووالده

٢٢٥
 ق
 ووالده الشيخ ابو محمد في الفروق و ابو الحسن في
 المعتمد والقاضي عبيد الوهاب في الملخص والامام
 في المحصول وغيرهم بل الخلاف انما يظهر في استحقاق
 العقاب لاجل اخلاقه بالشرعيات ام لا للاتفاق
 على انه لا يلزم الفعل حال الكفر على ان يكون
 قضا منه كفره وعلى انه لا يلزم القضاء اذا اسلم
 وحكاه صاحب المصاير ايضا عن الشريف المرتضى
 فقال فائدة الخلاف ان من قال بالخطاب قال
 يستحقون الذم منا والعقاب منه تعالى على
 الاخلال بها كما يستحقون ذلك بالاخلال بالايان
 ومن قال لسوا مخاطبين فانهم لا يستحقون ذلك على
 الاخلال بالعبادات بل على الكفر وترك الايمان
 لا غير وقال القرافي له فوايد منها تيسير الاسلام
 فانه اذا علم انه مخاطب وهو خيرا لنفسه بفعل
 الخيرات كان ذلك سببا في تيسير الاسلام
 اسلامه ومنها الترغيب في الاسلام وغير ذلك
 وقد قال ابو الفضل بن عبد ان من اصحابنا في كتاب
 شرائط الاحكام ان عدم وجوب الصلاة
 وغيرها من العبادات على الكافر مفرغ على القول
 بانهم غير مخاطبين قال فان قلنا بالصحة انهم مخاطبون
 فليس الاسلام من شرط وجوب الصلاة بل يجب
 الصلاة على الكافر كلما دخل الوقت فان قيل
 كيف يجب عليه وهي لا تقع منه قلنا كالمحدث
 لا تقع منه ومع ذلك يجب عليه بشرطة الوضوء
 فيقال له اسلم وصل كما يقال للمحدث توضحا

وصل وقال القاضي ابو القاسم بن كج في التجريد والمأورد
 في باب قسم الصدقات اختلف اصحابنا في المشركين
 هل هم مخاطبون بالزكاة وان لم تؤخذ منهم على
 وجهين بنا على اختلاف اصحابنا هل خاطبوا مع
 الايمان بالعبادات فذهب الكثر اصحابنا الى ذلك
 لمخاطبتهم بالايمان وانهم يعاقبون على تركه وقال
 آخرون وهو قول العراقيين انهم في حال الكفر
 انما خاطبوا بالايمان وحده ولم يتوجه اليهم
 الخطاب بالعبادات الا بعد الايمان اهو وقال
 القاضي الحسين في تعليقه في كتاب الزكاة الاسلام
 شرط في وجوب الاخراج لاني وجوب الزكاة لان
 الكفار مخاطبون بالشرائع فاما الاخراج فلا يجب
 عليهم الا المرتبة في احد القولين هذا كلامه وانه
 يجمع كلام الاصوليين والفقهاء ايضا وبني القفال
 عليه فيما حكاه القاضي الحسين في الاسرار اذا غم
 الكفار اموال المسلمين لا يملكونا عندنا خلافا
 لابي حنيفة قال القاضي قلت لو كانوا مخاطبين لما
 سقط الضمان عنهم فقال القفال الضمان واجب
 غير انه سقط بالاسلام لئلا يرغبوا عنه خيفة
 انتزاع ما ملكوه من ايديهم وبني عليه القاضي الحسين
 لحباط العمل بالردة كما سبق وبني عليه المتولي حرمة
 التصرف في الخمر عليهم قال وعندنا ان التصرف
 في الخمر حرام عليهم خلافا لابي حنيفة وبني عليه
 القاضي مجلي في الذخاير انه اذا اسلم هل يصلى
 على قبر من مات من المسلمين في كفره اذا قلنا لا يصلى
 عليه

٢٢٦ عليه الامن كان من اهل الفرض وبني عليه ايضا
 صحة النذر من الكافر وقضية البناء تصحيمه
 لكن الاصح المنع لانه قرينة وتقدم عن الاستاذ
 ابي اسحاق ان ايجاب الضمان على الكرى اذا اسلم
 مفرغ على خطاهم ومنها لوم الكافر بالمبقات
 وهو مريد النسك تجاوزه شر اسلم واحرم ولم يبد
 اليه فعليه دم مع انه حالة مروره لم يكن مكلفا
 عندهم بمعنى انه يلزمه ذلك وقال ابو حنيفة
 والمزني لادم عليه حريا على هذا الاصل ومنها
 لو قهر حربي حريا ملكه ويخالف المسلم اذا قهر
 حريا فانه لا يجزى على من قهره الرق حتى يرقه
 الامام او نائبه لان للامام اجتهادا في اسارى
 الكفار والمسلم ما موربر غايته والكبرى لا
 يؤخذ بمثل ذلك اذا عرف هذا فلو قهر الكرى
 اياه الكرى او ابنه فهل يعتق عليه بمجرد ذلك
 كما لو ملك المسلم فرعه او اصله او ابل يجوز له
 بيعه لانه غير مكلف وجها ان شئهما في الرافعي
 وغيره الاول ومنها يحرم على المسلم نكاح الوثنية
 قطعاً وهل محل للذمي فيه وجها في الكفاية
 لابن الرفعة ولعل مدركها هذا الاصل ومنها
 تحريم نظر الدمية الى المسلمة على الاصح ومنها ان
 المضطر المسلم اذا لم يجد الا مئة ادمي فيه وجها
 اصحها نعم لان حرمة الكرى اعظم قال الدارمي
 والخلاف في مئة المسلم اما الكافر فيجوز قطعاً
 انتهى ولو كان المضطر كافرا ووجد مئة مسلم



ففي حله وجهان اقيسهما في زوائد الروضة المنع ومنها
 ان الكافر يمنع من مس المصحف قاله النوري في باب
 نواقض الوضوء من شرح المهذب والتحقيق وقياسه
 انه لا يمكن من قرآنه جنبا وقال الماوردي الكافر
 لا يمنع من تلاوة القرآن ويمنع من مس المصحف ذكره
 في باب نية الوضوء وفيه نظير مع جزبه بجواز
 تغلبه ممن يرحى اسلامه وظاهر اطلاقه في ذلك
 تملكه من حمل المصحف واللوح اللذين يتعلم منهما
 وقد يكون جنبا ومنها اذا وحيت عليه كفارة
 فادها حال كفره ثم اسلم لا يجب عليه الاعادة
 وهذا بخلاف ما لو اغتسل عن جنابته او توضأ
 او يتم ثم اسلم فالمدعى الصحيح وجوب الاعادة
 خلافا لابي بكر الفارسي **الثالث** ان القائلين
 بتكليفه ورجوع الفائدة لاحكام الدنيا استثنوا
 صور الاجرى عليه فيها احكام المسلمين لاجل عقيدتهم
 باباحته في صورتها شرب الخمر لا يجدون به على
 المذهب لاعتقادهم اباحته ومنها لو غصب منه
 الخمر ردت عليه ومنها اذا تراءفوا اليها في اللعان
 تخلفهم حيث يعظون لا في مساجدنا ومنها انه لا
 يحرم على الكافر الخيب اللبث في المسجد لان الكفار
 كانوا يدخلون مسجد النبي صلى الله عليه وسلم
 ويطيلون الجلوس ولا شك انهم يجنبون ويخالف المسلم
 فانه يعتقد حرمة المسجد فيؤاخذ بموجبا اعتقاده والكافر
 لا يعتقد حرمة ولا يلزم تفاصيل التكليف فجاز ان لا
 يؤاخذ به كذا علة الراعي شرقا قال وهذا كما ان الكافر

لا

لا يجد على شرب الخمر لانه لا يعتقد تحريمه والمسلم يجد
 ومنها تفضيل معاملتهم على معاملة المسلمين فانا اذا قلنا
 ليسوا مخاطبين كانت معاملتهم فيها اخذوه على خلاف
 القواعد الشرعية اخف من معاملة المسلم لانه عاص
 بذلك العقد وقد نهاه الله عنه ولم يبه الكافر ولا
 قال الشيخ عز الدين ما ياخذ الا فرج من اموال بعضهم
 بعضا يملكونه بالقهر بخلاف اخذهم اموال المسلمين لا
 يملكونها بالقهر فيكون الحلال الذي بايد لهم اوسع من
 الحلال الذي بايد للمسلمين وظهر بما ذكرنا ان الخلاف
 نشأ في هذه الفروع من كونها غير ملتزم لاحكام المسلمين
 لا من انه مخاطب اولا ولهذا قال الشيخ ابو محمد في الفرق
 وقد جزم الملث في المسجد للجنب فان قيل الصحيح
 انهم ليسوا مخاطبين بالفروع كالمسلمين قلنا العظيم
 ينشأ ويتصور من اهل العقيدة والكافر غير معتقد
 سواء قلنا انهم مخاطبون اولا وفائدة الخطاب زيادة
 عقوبتهم في الآخرة قلت اذا تراءفوا اليها وفرعنا على
 وجوب الحكم بينهم وهو الاصح فانا نجريم على احكامنا
الخبر الرابع ان القائلين بتعلق الخطاب بهم قالوا
 يشترط ما وجب منها عند الاسلام قاله ابن الرفعة
 في كتاب النذر من المطلب ثم استشكل ذلك بتخرجه
 مجلى مسألة نذر الكافر على هذا الاصل من جهة
 ان القائل بصحة النذر انما يقول بوجوب الوفاء اذا
 اسلم ثم اجاب ان ذلك فيما اذا الزم الشارع ايما
 اذا الزم ذلك بالترامم فالو بالاسلام ولهذا الواليف
 احرم مال المسلم ثم اسلم لاضمان عليه ولو عامله

ثم اسلم وجب قضاء دين المعاملة هو واقول لا ينبغي المطلق
 القول هكذا بل اذا اسلموا سقط عنهم حقوق الله تعالى
 البدنية كالصلاة والصوم بمعنى انه لا يجب عليهم
 قضاؤها اما الماله فان كانت زكاة فذلك لان الغلب
 فيها حق الله تعالى وان كانت كفارة كقتل الخطأ
 والظهار لم تسقط ولو جاوزت الميتات ثم اسلم واحرم
 دونه لزمه دم نص عليه وقال المزني لادم عليه ولو
 قتل صيدا في الحرم لزمه الجزاء على الاصح فلو اسلم لم
 يسقط واما حقوق الادميين فان كان قد التزم حكمتا
 جزية او امان لم يسقط نفسا ولا مالا ولهذا الوقتل ذميا
 ثم اسلم القاتل لم يسقط القصاص على المعروف وفيه
 وجه في الذخاير وان لم يلتزم حكمتا سقط كما حرق
 اذا التفت مالا او نفسا في حال الحرب على المسلمين وعن
 الاستاذ ابي اسحاق انه يجب قال الرافعي ويعزى للمزني
 في المنثور واما حد ود الله تعالى فنص الشافعي في الام
 على ان الذمي اذا . ثم اسلم لا يسقط عنه الحد واما
 ما وقع في الروضة من سقوط الحد والتعزير عنه عن
 نص الشافعي وان ابن المنذر نقله في الاسراف فقد راجع
 كلام ابن المنذر فوجدته نسبة لقوله اذ هو بالعراق
 فهو قديم قطعا ونص الام جديد فحصل في المسئلة
 قولان حكاهما الدارمي في الاستذكار وجهين **التبني**
الكتاب ان الخلاف جار في الخطاب التحليلي باسره
 فكل واجب او محرم هو من محل الخلاف وكذا المندوب
 والمباح بمعنى ان كل ما ابيح فهو مباح في حقه عند من يري
 شمول الخطاب لهم واستشكل بعضهم تعلق الاباحية بهم

اذا

يرخذ من كلام الزركشي هنا ان الام من
 المذهب الجديد خلاف ما نقله ابن حجر
 في شرح العبايد عن الزركشي انها من القديم
 ولعل فيها قدما وجديا

اذا قلنا بتكليفهم وقلنا الاباحة تكليف فانه حكى الاجماع
 على انه لا يجوز للمكلف الاقدام على فعل وان كان مباحا
 في نفس الامر حتى يعلم حكم الله فيه والكفار لا يعتقدون
 حكم الله فيه حكما صحيحا لانه لا يستندون فيه الى شرعا
 اللوزم لنا ولهم وشرعهم منسوخ ومقتضى هذا البحث ان
 ياتموا في جميع افعالهم حتى يؤمنوا وفي كلام الشافعي عن
 بعض اهل العلم ما يشهد له اما خطاب الوضوء فانه ما
 يرجع اليه لكون الطلاق سببا لمحرمة الزوجة فذلك
 ومنه ما يكون من باب الاتلافات والجنائيات فلا يجري
 فيها الخلاف بل هي اسباب للضمان بالاجماع وكذا اثبت
 الديون في ذمتهم من هذا النوع ووجوب الحد وعليهم
 والحد ودانما تكون كفارة للمسلمين كما صرح به الشافعي
 والكافر ليس من اهل الاجر والثواب وانما هي في حقه
 كالمدين اللوزم ولهذا يجب عليه كفارة الظهار ونحوها
 وينبغي ان يكون الطلاق والايان من هذا القبيل كما قاله
 بعض المتأخرين **قلت** ولا تقع دعوى الاجماع في الاتلاف
 والجنائية بل الخلاف جار في الجميع وقد سبق عن الاستاذ
 ابي اسحاق ان الحربي اذا قتل مسلما او اتلف عليه مالا ثم
 اسلم انه يجب عليه ضمانها اذا قلنا الكفار مخاطبون
 بالفرع ونقلوا وجهين ايضا فيما لو دخل الكافر الحرم
 وقتل صيدا اهل بيئته اصحهما نعم قال صاحب الوافي
 وهما شبهتان بالوجهين في تمكينه من المسجد ان كان
 جنبا يعني نظر العقيدة به بل قال امام الحرمين في
 الاساليب من كتاب السير ان الكفار اذا استولوا على
 مال المسلمين فلا حكم لاستيلائهم واعيان الاموال



لأربابها وكانهم في استيلائهم وأما فهم كالبهايم قال ومن
 تقوم هذه المسئلة على الخلاف في تكليفهم بالفروع قال
 وهم منيئون عن استيلائهم هو ثم قال هذا المتأخرونه
 الأرت والمالك به ولو لا ذلك لما ساع بيهم لو ارتهم وما
 يشترونه ولا معاملتهم وكذا صحة انكحهم اذا صدرت
 على الاوضاع الشرعية والخلاف في ذلك لا وجه له ومنه
 كون الزنا سببا لوجوب الكفارة وذلك ثابت في حقهم ولهذا
 رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يجس
 القول بما ذلك على تكليفهم بالفروع فانه كيف يقال
 باسقاط الاثم عنهم فيما يعتقدون محرمه لكفرهم وقد
 تقدم عن الاستاذ حكاية الاجماع على ان خطاب الزواج
 من الزنا والغذف يتوجه عليهم واما تعلق الزكاة
 باموالهم فلنا خلاف هل هو تعلق رهن او حناية او شركة
 وهو الاصح فالظاهر انه لا يثبت في حقهم وان قلنا
 انهم مخاطبون بالزكاة لان المقصود تائيمهم بتركها لا
 اخذها منهم حالة كفرهم والتعلق المذكور انما يقصد به
 تآكده الوجوب لاجل اخذ النصاب الواجب عن الضياع
 فلا معنى لابقائه في حق الكافر لانه ان دام على الكفر
 لم يؤخذ منه وان اسلم سقطت وما كان كذلك فلا معنى
 للتعلق الذي هو يوعه فيه والموجود في حق الكافر
 انما هو الامر بادائها وهذا مشترك بينهم وبين المسلمين
 وثبوتها في الذمة قدر زائده على ذلك قد يقال به في الكافر
 ايضا واشبات تعلقها بالدين امر ثالث يختص بالمسلم ولان
 المعتمد في ثبوت الشركة قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
 تطهرهم ولا يدخل الكافر في ذلك والحاصل ان الادلة
 تنقسم

تنقسم الى ما يتناولهم نحو اربابها الناس اذا قلنا بتكليفهم
 بالفروع والى ما لا يتناولهم نحو اربابها الذين امنوا وخوفه
 فلا يتناولهم لغضا ولا يثبت حكمها لهم الا بدليل منفصل
 التنبه السادس ان من الناس من ترجم هذه المسئلة
 بان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في التكليف
 ام لا وفيه نظر من وجهين احدهما ان الطهارة عن الحيض
 والنفاس شرط شرعي مع ان حصولها شرط التكليف
 بالصلاة والصوم وبهذا استثنى بعضهم هذه المسئلة من
 هذه الترجمة والثاني قاله الصفي الهندي ان المحدث
 مكلف بالصلاة اجماعا يعني وقضيه هذه الترجمة
 وجود خلاف فيه قلت زعم ابو هاشم ان المحدث
 غير مخاطب بالصلاة اجماعا ولو بقي ساير دهره محدثا
 وانه لو مات عوقب على ترك الطهارة فقط لان الخطاب
 بالصلاة لا يتوجه الا بعد تحصيل الطهارة قال الامام
 وخرق الاجماع في ذلك فان اراد انه غير مخاطب بفعل
 الصلاة ناجز مع بقاء حديثه فصحيح قال المازري
 وهذا الذي قاله ابن الجبائي صرح به ابن خويزمذاد
 من اصحابنا فقال ان المحدث غير مخاطب بالصلاة ولو
 دخل الوقت واثار الى انه مذهب مالك لقوله في
 الحايض اذا طهرت قبل الغروب اعني في ادراكها الصلاة
 ان يبقى من الوقت قدرا تغتسل فيه وتدر ركعتين
 من العصر قلت وهو احد قولي الشافعي اعني اعتبار
 ادراك زمن الطهارة للوجوب وهذا كله وان كان خلافا
 واهيا لكن شمول الترجمة له اولى ومنهم من ترجمها
 بان الكفار مخاطبون بفروع الايمان قال ابن برهان



وهو خطأ لأن الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنه فكيف يخاطب بها وهذا الختة من كلام امام الحرمين السابق في تحقيق المذهب وقد يقال بانه خلاف قريب لان الامام سلم أنهم يعاقبون بترك الفروع لتركيهم التوصل اليها على ما صرح به في المحدث لا لتمييز الامر عليهم بايقاعها حالة الكفر وهذا عين مذهب الاصحاب وانما الخلاف في اننا نقول هم يعاقبون بترك الفروع والامام يقول بترك التوصل اليها قال المخالف في اللفظ وقد قالوا في الكافر الميقات مریدا النك فاحرم منه لم يتعد احرامه وقال في الثابل في انعقاد احرامه قولان قال في الجبر وهو غلط عندى ولم يذكره غيره التنبية السابع ان هذه المسئلة فرعية وذكرها في الاصول لبيان اصل مختلف فيه وهو ان الامكان المشترط في التكليف هل يشترط فيه ان يكون ناجز مع الخطاب اولا وقال الكيا الهراسي في مطالع الاحكام ماخذ هذه المسئلة انه ليس في ترتيب الثواب على الاوایل ما يخرجها عن ان تكون مملئة يعنى ان ترتيب التكليف على اشتراط تقدم الايمان وهو ترتيب امر ثان على وجود امر اول وليس ذلك مستغالا ولا موجبا لاو مستغاع كالاحاد المرتبة في مراتب العدد كل واحد منها مرتب الوجود على ما قبله الثاني على الاول والثالث على الثاني وهلم جرا التنبية الثامن ان المسئلة ظنية عند القاضي لتعلقها بالظواهر من مسالك الاجتهاد وخالفه امام الحرمين « وراى انها قطعية وقال نحن نقطع بتكليفهم بالشرع « جملة ونعامله تفصيلا واختاره الغزالي في المتحول ونقل عن القاضي التردد في القطع التنبية التاسع انه قد كثر

استدلال

استدلال الناس من القرآن على تكليفهم وطال النزاع فيه وليس فيه اصرح من قوله تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يغسدون وقوله لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن التنبية العاشر ان القائلين بالتكليف يحتاجون الى اجواب عن حديث الحجة التي اعطاها النبي صلى الله عليه وسلم لغمر وكساها اخاله مشركا بمكة الا ان يقال عمر لم ياذن لاحيه في لبسها وكساه معناه ملكه كما ان الكسوة في الكفارة المراد بها التمليك وكذلك عن قوله صلى الله عليه وسلم في آنية الذهب والفضة فانما لهم في الدنيا الا ان يقال انه خرج مخرج التهديد لا الاباحة ويبيده قوله ولكم في الآخرة التنبية الحادي عشر ما يقع من الكفار من القرب التي لا تحتاج الى النية فانها تصح كالصدقة والضيافة والعق ولابيات على شئ في الآخرة ان مات كافرا وتوسع دنياه وان اسلم قال النووي الصحيح الذي عليه الثر العلماء انه يشاب عليها اي بدليل قوله صلى الله عليه وسلم اسلمت على ما اسلمت من خير قال واما ما يحتاج الى النية فلا يصح منه لعدم اهليته اهو ويرد عليه المرند اذا قلنا بوجوب الزكاة عليه ما فاخرجها في حال الردة فانها تجزئ وذلك يقتضى ان الكفر لا يمنع اعتبار النية فاذا اخرجها الاصل في هذا نقول انه يوضع اثمها عنه في الآخرة ثم نقول نية التقرب لبيت بشرط وغيرها يمكن منه في الزكاة والصوم وغيرها فبلا صحت ولا سيما اذا صام يوما من رمضان يعتقد وجوبه كواقفته لوقت صيام وقال ابن عطية لا خلاف ان للكافر حفظه يكتبون سيئاته واختلف في حسنة

معطوف على ولا يشاب الخ ومعناه انه تجازاته في الدنيا بتوسع دنياه اهو



فقبل ملغاة يثاب عليها بنعم الدنيا فقط وقيل محصاة
من اجل ثواب الدنيا ومن اجل انه قد يسلم فيضاً ف
ذلك الى حسنة في الاسلام وهذا الحد التاويلين
في قوله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام اسلمت على
ما اسلفت من خير وقبل المعنى على استقاط ما سلف
من خير اذ جوزيت بتعظيم دنياك وقال غيره في معنى
هذا الحديث يحتمل ان يكون تركه ما سبق لك خير
والصحيح الاول ولفظ خبيب بن ابي سعيد الخدري
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اسلم الكافر
فحسن اسلامه كتب الله تعالى بكل حسنة كان زلفها
ومحاسبته كل سيئة كان زلفها وكان عليه بعد الحسنه
بعض ماثلها او سبع مائة ضعف والسيئة مثلها
الا ان يجاوز الله عنه رواه البخاري واما المواخذة
بما سلف في الكفر من اسباب معفو عنها بالاسلام
بالانفاق لقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجيب
ما قبله وقد ورد ما يشعر بخلافه وهو ما في الصحيحين
عن ابن مسعود قال رجل لرسول الله صلى الله عليه
وسلم ارايت الرجل يحسن الاسلام ايوأخذ بما عمل
في الجاهلية فقال صلى الله عليه وسلم من احسن
في الاسلام لم يواخذ بما عمل في الجاهلية ومن اساء
في الاسلام اخذ بالاول والاخر قال الحب الطبري
والظاهر انه منسوخ بما تقدم وقال ابو الفرج هو
محمول على وجهين احدهما الاساءة في الاسلام
بالشرك فانه اذا اشرك في الاسلام عاود الى ما كان
عليه قبل الاسلام وهذا بعيد لانا محققنا فيه

اجب

اجب والهدم بالاسلام فلا تخم بعوده وما من الله
به فلا رجوع فيه والثاني اذ احنى في الاسلام
مثل جنابته في الكفر فانه يصير بذلك ويقال له
هذا الذي كنت تفعله في الكفر فهناك منعه منه
الاسلام فيكون هذا التوبيخ معنى المواخذة
الاول لو جن الكافر قبل البلوغ كان العلم مرفوعاً
عنه وان جن بعد البلوغ والكفر لم يرتفع العلم
عنه لان رفع العلم عن المجنون بعد ثبوته رخصة
والكافر ليس من اهل الرخصة ويشهد لهذا من
كلام الاصحاب قولهم ان المرتد يقضى الصلوات
العائنة في حال الجنون وينشأ من هذا ان من ولد
كافر ولا يقول كافر بل بين كافرين بحيث يحكم له
بالكفر الظاهر وحين قبل بلوغه واستمر كذلك
حتى صار شيخاً ومات على حاله دخل النار كما قاله
الامام السبكي في فتاويه وقال انه لم يجده مستولاً
وفيما قاله اخيراً نظراً لأنه لم يوجد له حالة تكليف
بل حكم الصبي بموت في صباه فينبغي ان يكون
على الخلاف المشهور في حكم اطفال الكفار في الآخرة
الثاني اذا قلنا انهم مخاطبون فهل يجري في حقهم
التخفيفات عن هذه الامة من رفع الاثم عن
المخطئ والناسي منهم ام لا فيه نظروا ظاهر قوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والسيئة
اختصاصه بالمسلمين الا ان نقرأ الامة بامة الد
لامنة الاجابة لكن نص الثاني على ان الحدود
انما تكون كفارة لاهلها اذا كانوا مسلمين وهو

عوة



ظاهر لان الكافر ليس من اهل الاجر والثواب والطهارة
 انما هي في حقه كالدون الاوزمة ولذلك تلزمه
 بكفارة الظهار ونحوها ولا يزول عنه بها الاثم
 الثالث هل يوصف مال الكافر على الكافر بالخزير
 اذا قلنا انهم يخاطبون توقف فيه الشيخ ابو الفتح
 العسري بناء على نقلهم ان فائدة الخطاب انما تظهر
 في الاخرة لكان قد بثنا فسادا ثم مال الى التحريم
 لقول النبي صلى الله عليه وسلم فيها يحكيه عن ربه
 تبارك وتعالى اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته
 بينكم محرما وهو عام الرابع قولهم فائدة التكليف
 عقابهم في الاخرة هذا ان لم ياتوا بها وكذا ان اتوا
 بها فيما يشترط فيه نية القرية واما ما لا يشترط
 فيه كأداء الديون والواديع والعياري والعضوب
 والكفارة اذا غلب فيها ثابته القرية فاذا
 فعلوها لم يعاقبوا في الاخرة على تركها وكذلك اذا
 اجتنبوا المحرمات لم يعذبوا على ارتكابها اذا لم يرتكبوا
 وقوله تعالى لا يخفف عنهم من هذا ما اتي على كفرهم
 الذين عذبوا الاجل مسئلة التكليف هل يتوجه
 حال مباشرة الفعل المكلف به او قبلها هذه المسئلة
 من هو ارض اصول الفقه تصويرا ونقلوا ونقل المحصول
 مخالفت لنقل الاحكام وفيها توقف على معرفة الفرق
 بين امر الاعلوم وامر الالزام وقد ذكرناه في بحث
 الامر فنقول فعل المكلف ينقسم بانقسام الزمان
 الى ثلاثة اقسام ماض وحال ومستقبل اما باعتبار
 الاستقبال فلا شك ان الفعل يوصف بكونه مامورا

به

٢٣٢ به قبل وجوده قطعاً سوى شذوذ من اصحابنا كذا قال
 الامدي وهذا احد شقني ما اختاره امام الحرمين
 ونصب محل النزاع مع المعتزلة فقال ذهب بعض اصحابنا
 الى ان المامورا انما يصير مامورا حاله زمان الفعل واما
 قبل ذلك فلا يكون امرا بل اعلوم له بانه في الزمان
 الثاني سيصير مامورا وقالت المعتزلة انما يكون مامورا
 بالفعل قبل وقوعه ثم استدلت على انه لا يمتنع كونه
 مامورا حال حدوث الفعل وظن العسري في شرح
 المستصفي الخلاف في هذه الحالة فقال اثبتت المعتزلة
 ونفاها الاشعرية فالقيام عند المعتزلة قادر على القعود
 وعند الاشعرية غير قادر ولم يتوارد ا على محل واحد
 فان مراد المعتزلة قادر بالقوة ومراد الاشعرية قادر
 بالفعل ولا يصح الا كذلك فلا خلاف بينهما هو وقال
 القاضي عبد الوهاب في المختصر واما تقدم الامر على
 وقت المامور به فاختلفوا فقال كثير من شيوخنا
 المشبهة ان الامر على الحقيقة الذي هو الايجاب والالزام
 لا يتقدم على وقت الفعل لان ما تقدم فانما هو اعلوم
 وانذار وان الامر على الحقيقة ما قارن الفعل وقال
 الباقون من اصحابنا انه يتقدم على وقت الفعل واختلف
 المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الاوقات بعد
 انفاهم مع اصحابنا على وجوب تقدمه بوقت يحصل
 به للمامور فهمه والعلم بما يقتضيه منه فمنهم من قال
 لا يجوز تقدمه عليه باوقات كثيرة ولا يجوز الا بوقت
 واحد المصلحة ومنهم من شرط في ذلك شروط اخرى
 من كون تقدمه صلاحا للمكلف وبخيره وكون المكلف



في جميع تلك الاوقات حيا سليما قادرا بجميع شرائطه
التكليف والذي يختاره القاضي ان الامر المتقدم
يجب تقدمه على الفعل بوقتين احدهما وقت ادراك
واستكمال سماعه والثاني لحصول فهمه والعلم بالمراد
به قال ويبعد ان يقال انه يصح ان يقال الفعل في حال
العلم يتضمن الامر لانه يحتاج المكلف الى تقدم دليله
على وجوب الفعل المقتضى لمدة شاملة ثم تقدم على
ايقاع ما حصل له العلم بوجوبه والا لكان مقدما على
ما لم يتقرر له العلم به والكلام في هذا من وجوه
احدها في وجوب تقدم الامر على وقت المأمور به
والثاني في ان تقدمه لا يخرج عن ان يكون امرا وان
كان اعلو ما وانذارا والثالث في تصور تعلق الامر
بالفعل حال ايجاده الرابع في مقدمات ما يتقدم الامر
به على الفعل من الاوقات قال والكلام في هذه
المسئلة اذا تعلق باوامر الله لم يتصور فيه اختلاف
لانه يتقدم عندنا على الفعل المأمور به بما لا غاية له
من الاوقات ولانا لا نعتبر المصلحة في ذلك ولا نوجبها
وقال القاضي ابوبكر في التقریب قال المحققون من
اصحابنا الامر قبل حدوث الفعل المأمور به امر ايجاب
والزام ولكنه يتضمن الاقتضا والترغيب والدلالة
على امتثال المأمور به قال وذهب بعض من ينتمى الى
الحق الى ان الامر حقيقة اذا قارن حدوث الفعل واذا
تقدم عليه فهو امر انذار واعلام الوجوب عند الوقوع
وهذا باطل والذي يختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث
وفي حال الحدوث وانما يفرق الحالتان في امر

وهو

233 وهو انه حالة المقارنة وان تعلق به لكن لا يقتضى
ترغيبا واقتضا بل يقتضى كونه طاعة بالامر
المتعلق وزعمت القدرية باسرها ان الفعل في حال
حدوثه لا يتحمل ان يكون مأمورا به ولا يتعلق به
الامر الا قبل وجوده بشرطه واما فهم في جملة
الاحكام الشرعية فلم يصفوا كما بنا بخطر ولاء
وجوب ولا نهي وانما اثبتوا هذه الاحكام قبل
تحقق الحدوث شرحا في الخلاف الذي سبق عن
القاضي عبد الوهاب ومنه اخذ القاضي عبدالوهاب
واختار الرازي ان الامر انما يكون امرا حال الفعل
وقبله اعلام بالامر وليس بالامر وكذلك اختاره
ابن عقيل من كتابه ورد عليهم بان الفعل يجب
بالامر فلوم يكن ما تقدمه امرا لا احتاج مع
الفعل الى تجديد امر واما الحال اي حالة وقوع
الفعل فقال اصحابنا يوصف بكونه مأمورا به
قال ابن برهان وهو قول اهل السنة ونفاه
المعتزلة وكذا حكاه القاضي ابوبكر والقاضي
عبد الوهاب والكنيا الطبري وغيرهم ونقل عن
المعتزلة انه لا يتعلق الامر بالفعل حال حدوثه
ولا يد ان يكون متقدما على وقت الفعل وينقطع
التعلق منه حال المباشرة وذكر الامام في البرهان
عن الشيخ ابى الحسن الاشعري ان الفعل في حال
حدوثه مأمور به ثم علله بما يقتضى انه ليس
بمأمورا به وهذا هو الذي يقتضيه اصله
في ان الاستطاعة مع الفعل لا قبله واما



اصله الآخر وهو جواز تكليف ما لا يطاق فهو
 يقتضى جواز التكليف بالفعل قبل الاستطاعة
 فلعله بناء على عدم الوقوع ونقل ابن الحاجب عن
 الشيخ عدم انقطاع التكليف عن حال حدوث
 الفعل وليس بجيد فليس للشيخ في المسئلة صريح
 كلام وإنما تلقى من قضايا مذهبه وقد نقل الإمام
 فخر الدين عنه أنه مكلف حال الباشرة كما قاله
 المصنف وقال الأصغر في المتأخر في مصنفه «
 المفرد في هذه المسئلة اعلم ان الأصوليين من
 الأشعرية والمعتزلة متفقون على ان المأمور
 بالفعل على وجه الامتثال إنما يكون مأموراً عند
 القدرة والاستطاعة لكن للمعتزلة اصل «
 وهو ان الحادث لا يكون متعلقاً بالقدرة حال
 حدوثه كالباقي المستمر لوجوده فإنه لا يكون متعلقاً
 للقدرة وللشيخ اصل وهو ان القدرة الحادثة
 تغاير المقدور والحادث ولا تسبقه لان القدرة
 الحادثة عرض والعرض استحالة بقاؤه فلو تقدمت
 القدرة الحادثة على وجود الحادث لعدمت عند
 وجود الحادث ضرورة استحالة بقاها فلو يكون
 الحادث متعلقاً بالقدرة فلزم على اصل الشيخ ان
 المأمور إنما يصير مأموراً بالفعل حال حدوثه لا قبله
 ولزم على اصل المعتزلة انه إنما يكون مأموراً بالفعل
 قبل حدوثه لا حال حدوثه قال امام الحرمين لا
 حاصل لمعلق حكم الامر بالقدرة على مذهب ابي
 الحسن فان القاعد في حال فعوده مأموراً بالقيام
 باتفاق

٢٢٤ باتفاق اهل الاسلام ولا قدرة له على القيام فكيف
 يتصور تعلق الامر بالقدرة ومن لا قدرة له مأمور
 عنده قال وهذا هو سبب اختلاف نقل صاحب
 المحصول والاحكام فكان الامام فخر الدين اعتبر
 مذهب الأصوليين من اصحاب الشيخ والامدى
 اعتبر ما قاله امام الحرمين وهو ان القاعد في
 حال الفعود مأمور بالقيام بالاتفاق فحصل
 الخلاف بين نقليهما هو واما ابن الحاجب فانه
 نسب خلاف المعتزلة للشيخ ابي الحسن وجعل امام
 الحرمين موافقاً للمعتزلة ورد ما نسب الي الشيخ
 فقال قال الشيخ الأشعري لا ينقطع التكليف
 بالفعل حال حدوثه واختاره وزيف قول الشيخ
 بان قال ان اراد الشيخ بعدم انقطاع التكليف
 حال حدوث الفعل ان تعلق التكليف بالفعل بنفس
 التكليف وما يتعلق لنفسه بالشيء امتنع انقطاعه
 عنه فيلزم ان لا ينقطع التكليف بعد حدوث
 الفعل ايضاً وهو باطل بالاجماع وان اراد الشيخ ان
 يتجزأ التكليف اى كون المكلف مكلفاً بالقيام
 بالفعل حال حدوثه لعدم صحة الاستلالات
 الاستلالية، إنما يصح قبل الشروع في الفعل
 فينتفى فائدة التكليف لان فائدة التكليف
 اما الاستئصال او الاستلالات وكل واحد منهما منتف
 ولقائل ان يقول مراد الشيخ ان التكليف حال
 حدوث الفعل تكليف بالآتيان بالكل الجموعى «
 لا يبيح لكل واحد من اجزاء الفعل فلو يكون



التكليف حال الحدوث تكليفاً بايجاد الموجود لان الكلي
المجموع لم يوجد حال حدوث الفعل فلم يمثل بالكلية
فان قيل ما وجد من الفعل فقد انقطع عنه التكليف
فيكون تعلق التكليف بالباقي لا بالمجموع من حيث
هو مجموع و باجزائه بالعرض فاما يحدث لم ينقطع التكليف
وقال المازري مذهب الاشعري ان القدرة المحدثه
لا تستقدم المقذور وعنده ان الامر يستقدم الفعل المأمور
به ويقارنه والزعمه الامام كون المكلف مأموراً
بالقيام غير مقدم ورأه قبل شروعه فيه ومع هذا هو
مأمور به فقد صار المأمور به غير مرتبط بكونه مقدوراً
عليه وهذا غير لازم للشيخ لانه اذا استدل على صحة تعلق
القدرة به لم يلزم ان يقول ان عدم تعلقها به بعدم تعلق
الامر به لان هذا عكس الاستدلال وهو غير لازم وقال
الكيا اختلفوا في ان الحادث حال حدوثه هل يكون مأموراً
به فقال اصحاب الاشعري مأمور به في تلك الحالة وقالت
المعتزلة مأمور به قبل الحدوث واذا حدث خرج عن ان
يكون مأموراً به لان الامر استدعى التحصيل والحاصل لا يعمل
واصحابنا سواء ذلك على ان الاستطاعة مع الفعل وان المقدم
مأمور به وعلى هذا فلا امر عندهم قبل الفعل وانما هو اعلام
على معنى تعلق الامر الازلي به انتهى وقال ابن برهان
الحادث حال حدوثه مأمور به خلافاً للمعتزلة وهو لم
يتعرض للخلاف قبل الحدوث واعلم اننا اذا فرغنا حال
حدوث الفعل بانه اول زمن وجوده صح التكليف به
وكان في الحقيقة تكليفاً باتمامه وايجاده بهام يوجد منه
وان اريد مجال حدوثه زمن وجوده من اوله الى اخره

لم

لم يصح مطلقاً بل يصح في اول زمن وجوده وان كلف
باتمامه كما هو وعند اخر زمن وجوده يكون قد
وجد وانقضى فيصير من باب ايجاد الموجود وهو
مجال وهذا المبحث ينزع الى مسئله الحركة وانها
تقبل ام لا وكان الخلاف فيها لفظي لان من اجاز
التكليف علقه باول زمن الحدوث ومن منعه
علقه باخره واعلم ان المقراني في مسئله طريقة
اخرى وهي ان قول الاشعري الامر بتعلق حال
الملاوية ليس المراد ان حصول زمان الملاوية
شروط في تعلق الامر بل الامر متعلق في الازل فضلاً
عما قبل زمن الحدوث وانما المبحث ههنا عن صفة
ذلك التعلق المتقدم لما تعلق في الازل كيف تعلق
هل تعلق بالفعل زمن الملاوية اوقبله فالتعلق
سابق والطلب متحقق والمكلف مأمور بات
يعبر زماناً بوجود الفعل بدلاً عن عدمه وهو
زمن الملاوية فان لم يفعل ذلك في الزمن الاول
امر به في الزمن الثاني كذلك الى اخر العمران كانت
الامر موسعاً وان كان على الفور هو مأمور بان يجعل
الزمن الذي يلي زمان الامر زمان وجود الفعل فان
لم يفعل فهو عاص فر من الملاوية ذكر لبيان صفة
الفعل لانه شرط التعلق وانما يلزم نفي العصيان
لو كان شرطاً في التعلق قال وهذا التقرير يظهر
عدم ورود الاستشكال المشهور على هذا القول
انه يودي الى سلب التكليف اذ لو كان
حصول الملاوية شرطاً في تعلق الامر لم يكن

٢٣٥



بعد عاصبا لانه يقول الملاوية شرط في كونه مأمورا
 وان لا الألسن الفعل فلو يكون عاصبا وذلك خلاف
 الاجماع فظهر ان التحقق ما تقدم هو وحاصله
 ان الامر يتعلق من الازل بالفعل زمن الملاوية
 وقبل زمن الملاوية وقبل زمان ورود الصيغة
 تعلق مطالبة في الزمن الذي يلي ورود الصيغة
 فان لا بس تعلق الامر حال الملاوية وان اخر
 فان كان الامر مضيقا تعلق بالتأخير التام
 وان كان موسعا الى ان لا يبقى من زمن السعة
 الا قدر ما يسع الفعل تضيق وجا التام ولم يذكر
 هو الا المضيق ولكن يحتمل كلومه
 وهو تعلق التكليف بالفعل بعد حد وانه كالمحرك
 بعد انقضاءها بالقبض المتحرك فمتنع اتفاقا لانه
 تكليف بايجاد الموجود ولا يوصف هذه
 الاوصاف الا بمازانا باعتبار ما كان عليه وقا
 المازي يوصف قبل وجوده بانه مأمور به
 ومطلوب واما قبل وجوده فلا يصح وصفه
 بالافتضا والترغيب لانه انما يمكن ما لم يوجد
 والحاصل لا يطلب وهذا كقول المتكلمين ان
 النظر يضاد العلم بالمنظور منه لان النظر يبحث
 عن العلم وانتقاله والحاصل لا يطلب ويصح
 وصفه بانه طاعة وهل يصح وصفه بانه مأمور
 به حال وقوعه فيه اختلف بيننا وبين المعتزلة
 وهم ينفونه واما بعد تعضي الفعل فنصم وصفه
 بما سبق على معنى انه كان عليها واذا قلنا انه
 حال

بانتقضاء

٢٣٦
 تين
 حال الانتقاع وقبله ما موربه فهل تعلق الامر بها
 الكاليتين يكون متعلقا متساويا على مذهبين
 احدهما نعم فيتعلق الامر بها تعلق ايجاب والزام
 وحكاه القاضي في مختصر التقریب عن المجتهدين
 من اصحابنا والثاني انه حال الوقوع تعلق الالزام
 واما قبله تعلق اعلام بانه سيصير في زمان
 الكمال مأمورا ونسبه القاضي الى بعض من يذهب
 الى الحق قال وهو باطل وادعى القرافي ان امام
 الحرمين قال فيه انه لا يرتضيه لنفسه عاقل
 وقال القاضي والذي تختاره تحقق الوجوب
 على الحدوث وفي حالة الحدوث وانما يفتقر
 الكمال في الترغيب والافتضا والدلالة فان ذلك
 يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق منه وما ابطه القاضي
 اختاره الامام الرازي في المحصول ولاجله قال
 البيضاوي في المنهاج التكليف يتوجه حالة
 المباشرة وهو قضية نقل امام الحرمين عن الاصحاب
 واختار امام الحرمين والغزالي مذهب المعتزلة
 ورايا ان الفعل حال الانتقاع لا يتعلق الامر به
 ومدركه فيه خلاف مدرك المعتزلة فالمعتزلة
 ينوه على اصلهم ان القدرة تتقدم على الفعل
 وانقطاع تعلقها حال وجوده واما الامام فكاد
 يوافقهم لانه يقول ما ليس بمقدور لا يوصفه
 بمن شئت قدرة ويقول الكمال غير مقدور فلزم
 تقدم القدرة وصرح من اجلها بتوجه الامر قبل
 الفعل وانقطاعه معه واما الغزالي فانه سلم

لعله من الخ
تعلق او

مقارنة القدرة للمقدور ووافق مع هذا على انتفاء
الامر حال الوقوع فتوافقا في الاصل ونحو لغا في الغرض
شوا عمده هو وامامه على ان حقيقة الامر الاقضا
والطلب والحاصل لا يطلب وجوابه انه غير منتضى
حال الايقاع ولكنه مع هذا ما مور بمعنى انه
طاعة وامثال وهذا لا ينكره احد لان الطاعة
مواظقة الامر وهذا موافق والحاصل ان الامام
والغزالي قد اراوا ان لا حقيقة للامر الا الاقضا
وقد نطلب فطلب بنفسه وتبعهم ابن الحاجب
وليس كذلك بل له حقيقة وهو كونه ما موراه
وقد اعترض على من قال بتوجه الامر قبل الفعل
على سبيل الاعلوم والالزام بانه يودي الى ان
لا يحصى بترك المأمور به لانه ان اتى به فذاك
والافيه غير مكلف واجيب عنه بان الامر
بالشيء نهي عن صده والتارك مباشر للترك وهو
فعل مهي عنه حرام فائمه من هذه الجهة وعلى
ما سبق من طريقة القراني لا اشكال وقال الشيخ
شمس الدين الاصفهاني المتأخر الحق ان المتعلق
تعلق الامر بالفعل حال حدوثه لا قبله ليس
بصحيح اما اولها فانهم بنوا على الاستطاعة والقدرة
ولا حاصل لتعلق الامر بالقدرة على راي الاشعري
كما قاله الامام فان القاعدة حال فعوده ما مور
بالقيام بالانفاق والقدرة له على القيام عند
الشيخ في حال القعود فكيف يستقيم تعلق الامر
بالقدرة ومن لا قدرة له ما مور عندنا واماثانيا
فلونه

فلونه لا معنى لكون فعل العبد مقدورا له على اصل الشيخ
فان فعل العبد مخلوق لله فلا يكون واقعا بقدرة العبد ٢٢٧
فلا يكون مقدورا له واماثانيا فلونه لا معنى لاثبات
القدرة في العبد فانه اذا لم يكن للوصف الذي هو مقارن
الفعل مدخل في الفعل فجميع الاوصاف المقارنة للفعل
متشابهة في كونها مقارنة للفعل فتميز بعضها عن بعض
بكونها قدرة دون غيره يكون تمييزا من غير مبرز
وهو غير معقول وامارا بعبارة مبنية على استحالة
بقاء الاعراض وهو ممنوع واما خامسا فلونه مبنية
على تقدير ثبوت هذا الاصل وكون قدرة العبد ثابته
وكون الفعل مقدورا للعبد باعتبار الكسب لا يلزم
ان تكون القدرة عند حدوث الفعل بل يجوز ان تكون
قبله واما قولهم لو تقدمت القدرة الحادثة على وجود
الحادث لحدث عند وجود الحادث ضرورة استحالة
بقائها فلا يكون الحادث متعلقا للقدرة فلا يطالب
له وذلك لان القدرة اذا لم يكن لها مدخل في الفعل
فكما جاز ان يقال الفعل مقدور للعبد باعتبار مقارن
القدرة للفعل فكذلك جاز ان يقال الفعل مقدور للعبد
باعتبار تقدم القدرة على الفعل بل لو فرضنا ان
للقدرة مدخل في الفعل لجاز ان تكون متقدمة
بالزمان على الفعل كما يرا لاسباب المعدة والحق ان
طلب الفعل سابق على حدوثه وكذلك القدرة على
الفعل ونعني بالقدرة على الفعل صفة خلقها الله
في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل بل كونها
بجيت لها مدخل في الفعل بخلق الله تعالى وان



جميع المحدثات بخلقها تعالى بعضها بلا واسط ولا اسباب
 وبعضها بوسائط واسباب لا بان تكون تلك الوسائط
 والاسباب لذاتها اقتضت اويكون لها مدخل في وجود
 السببات بل خلقها الله بحيث لها مدخل فتكون الافعال
 الاختيارية للعبد مخلوقة لله ومقدرة للعبد بقدر
 خلقها الله فيه والقدرة مميزة عن سائر الصفات من
 حيث لها مدخل في الفعل على هذا الوجه بخلاف سائر
 الصفات فيكون الامر المأمور مأمورا بالفعل قبل
 حدوثه لكن هل ينقطع التكليف حال حدوث الفعل
 ام لا فنقول الفعل المطلوب يكون آتيا قبل الآن طرف
 الزمان او جزاء علم ذلك باستقراء الزمان الافعال
 المطلوبة في الشرع بل يكون زمانيا اما على سبيل الاستمرار
 كالقيام في الصلاة او على سبيل التدرج كقراءة الفاتحة
 في الصلاة وعلى التقديرين يكون ذلك ذاك الجزاء ويكون
 الامر بالذات متعلقا بذلك الفعل تعلقا باجزائه حال
 الحدوث وان وقع بعض اجزاء الفعل لم يقع البعض بها
 والامر المتعلق بالفعل بالذات لا ينقطع ما لم يحدث الفعل
 ولا يحدث الفعل الا بعد حدوث اجزائه فلا ينقطع
 التكليف الا بعد حدوث جميع اجزائه وبيان ان
 افعال العباد مخلوقة لله ومقدرة للعبد على الوجه
 المذكور في اصول الدين **تبيينها** الاول ان امام
 الحرمين لما حكى القول بان الفعل حال حدوثه مأمور
 به شرذكر مذهب الشيخ في القدرة شرقال ومذهب
 مختلط في هذه المسئلة شرقال لو سلم مسلم لا في
 الحسن ما قاله في القدرة جده لا فلا يتحقق معه

ع
 فعله الفعل
 تامله

كون

كون الحادث مأمورا هذا حاصله ومذهبه في القدرة
 مخالف لمذهب ابي الحسن ثم الزم الشيخ بتحصيل الحاصل
 شرقال فقال في الحادث هذا هو الذي امر به المخاطب
 فاما ان يتجه القول في تعلق الامر طلبا واقتضا مع
 حصوله فلا يرضى هذا المذهب لنفسه عاقل اهر
 ومراده بالمذهب الذي لا يرتضيه عاقل ايجاب بتحصيل
 الحاصل الذي الزم به الشيخ ولم يرد القول بأنه لا يتوجه
 الا عند المباشرة فان ذلك هو الما ثور عن الشيخ وقال
 القاضي انه الحق وان عليه السلف من الامة وسائر
 الفقهاء وهذا التاويل يتعين وتوهم القراني وعزرة
 ان مراد الامام بذلك القول بالوجوب عند المباشرة
 وشنعوا به على القائلين به ونحاذا الله ان يقول الامام
 ذلك وهو مذهب شيخه وانما الثاني في ان مذهب
 الشيخ في الوجوب حالة المباشرة هل يلزم تحصيل
 الحاصل ام لا والصواب انه لا يلزم وقد تقدم انه
 ليس للشيخ نص صريح في تخصيص التكليف بحالة
 المباشرة واصل الروم عليه في ذلك **الثاني** ان
 امام الحرمين وعزرة ادعوا ان اصحابنا سوا هذه
 المسئلة على الاستطاعة مع الفعل قال ابو نصرين
 القشيري وهذه الدعوة غير سديدة وكيف
 تشيد وعند الاصحاب يمتنع تقدم القدرة على
 الفعل وصرحوا بجواز تقدم الامر على الفعل وقالوا
 الفاعل قد يؤمر بالقيام بتحقيق الامر بالقيام في
 حالة العهود حتى اختلفوا فقال الاكثر من الامر



الذي تعلق بالفعل قبل حدوثه امر اجاب وقال
 الاقلون امر اعلام وانما يتحقق الوجوب عند الحدوث
 فاذا لم يكن بناء هذه المسئلة عند الاصحاب على
 مسئلة الاستطاعة نعم المعتزلة يبنون ويقولون
 كما ان القدرة لا تتعلق بالموجود بزعمهم فالامر
 لا يتعلق بالموجود ثم عول الامام بعد التفتيش في
 التا على ان الامر طلب واقتضاء والحاصل لا تطب
 ولا يقتضى وهذا اعتساف لان القاضي قال
 معنى قولنا ان الفعل في حال حدوث ما موربه
 انه طاعة فتعلق الامر قبل حدوثه يتضمن
 اقتضاء وترغيباً وفي حال حدوثه يتضمن كونه
 طاعة وهذا مما لا ينكره عاقل فلا خلاف في اذن
 هذا كلام ابن القشيري واعلم ان الخلاف في ان
 القدرة مع الفعل اوقبله لا يكاد يتحقق لانه ان اراد
 بالقدرة سلامة الاعضاء والصحة فهي متقدمة
 على الفعل قطعاً فاذا انضمت الداعية اليه صارت
 تلك القدرة مع هذه علة للفعل المعين ثم ان ذلك
 الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع لان المؤثر
 التام لا يتخلف عند اثره وان اريد بها مجموع مالا
 يتم الفعل الا به فليست سابقة على الفعل لفقد الداعية
 اذ ذلك ^{الشيء} قبل ان يخالف في هذه المسئلة
 لغنى ولا يتفرع عليه حكم قطعاً فانه لا خلاف بين
 المسلمين في ان المكلف ما مور بالامان بالفعل
 المامور به قبل ان يشرع فيه ولا يخرج عن عمدة الامر
 الا بالامتنال ولا يحصل الامتنال الا بالامتنان
 بالماور

بالمامور به ويلزم منه ان يكون التكليف متوجها
 الى الفعل قبل المباشرة ولا ينقطع الا بالفراغ عنه
 لان الامر بالذات يتعلق بمجموع المامور به من حيث
 هو مجموع وتعلقه بالاجزاء انما هو بالعرض فاما ان
 بمجموع المامور به لا يكون متمثلاً وما لا يكون لا يتقطع
 عنه التكليف الرابع قولنا ان الامر انما يصير
 امر حال الحدوث لا ينافضه قولنا الحكم للاشياء
 قبل ورود الشرع كما قال الاصفهاني في شرح المحصول
 لانا اذا فسرنا النفي بعدم العلم بالحكم فواضح وان
 فسرناه بعدم الحكم فالحظاب في الازل وتعلقه
 بالمكلف موقوف على بعثة الرسل بمعنى قولنا
 لا حكم للاشياء قبل الشرع اي لا يتعلق فلا تناقض
 الخامس سبق ايضا ان المعلوم ما مور بشرط الوجوب
 وهو يناقض قولنا الامر انما يتحقق حال حدوث الفعل
 قال الاصفهاني ودفعه انا ان قلنا الامر الازل اعلام
 فواضح وان قلنا ان خصوص كونه امر احداث كذهب
 القلبي نسي فكذلك والافتقار ليرض له نسب يختلف
 بها ففي الازل له نسبة بها صار الزاماً خاصاً وهو انه
 الزام المامور بالفعل على تقدير وجوده واستجابه
 لشرايط التكليف عند حدوث الفعل ثم يجرى
 له نسب اخرى في وجود المكلف ومجدوث الفعل
 يصير امراخ والاول كان الزاماً على تقدير واما اذا
 باشر المكلف الفعل فقد وقع ذلك بالتقدير فالامر
 المقدر ورسا محققاً وقولنا انما يكون امر عند وجود
 الفعل وقبله ليس بامر كان نفياً لهذا الامر الخاص



لا الامر المطلق **مسئلة** مذهب الشافعي رضي الله عنه
 الاصل امتناع النية في العبادات البدنية الا ما خرج بدليل
 فقال في الام في باب الاطعام في الكفارة ولو ان رجلا صام
 عن رجل بامر لم يجزه الصوم عنه وذلك انه لا يعمل احد
 عن احد عمل الابدان لان الابدان تعبدت بعمل فلان يجزي
 عنها ان يعمل عنها غيرها ليس الحج والعمرة بلخير الذي
 جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وبان فيها نعمة وان
 الله فرضها على من وجد اليها السبل والسبل بالمال
 هو واغفل الاصحاب هذا ولم يحفظوا الشافعي فيه نصا
 وهذا في اجواز الشافعي واما العتلي فقال ابن برهان
 مذهب اصحابنا جريان النية في التكليف والعبادات
 البدنية عقلا ومنعه المعترلة وساعدهم الحنفية
 والمسئلة مبنية على حرف وهو ان الثواب معلول الطاعة
 والعقاب معلول المعصية عندهم وعندنا الثواب فصل
 من الله والعقاب عدل من الله واما الطاعة اشارة
 عليه وكذلك المعصية وذكر الهمدي نحوه وحرره الصفي
 الهمدي فقال انتقموا على جواز دخول النية في المامورية
 اذا كان ماليا وعلى وقوعه ايضا لانفاقهم على الله يجوز
 للمعير صرف زكاة ماله بنفسه وان يوكل فيه وكيف لا
 وصرف زكاة الاموال الظاهرة الى الامام اما واجب او
 مندوب ومعلوم انه لم يصرفها الى الفقراء الا بطريق
 النية واحتملوا في جواز دخولها فيه اذا كان
 بدنيا فذهب اصحابنا الى اجواز والوقوع معا محتمل
 بانه غير متمنع لنفسه اذا لا يمنع قول السيد لعدة
 امرت بخياطة هذا الثوب فان خضته بنفسك

او

او استنبت فيه اثبتك وان تركت الامر من عاقبتك
 واحتملوا بالنية في الحج وفيه نظر فانها لا تدل على جواز
 النية في المامورية اذا كان بدنيا محض بل انما يدل
 على ما هو بدني وعالي معا كالحج ولعل الحضم يجوز ذلك
 فلا يكون دليلا عليه كذا قال المصدي لكن الخلاف
 موجود فيه عند الحنفية فقالت طائفة منهم ان
 الحج يقع عن المباشر وللومر ثواب الاتقان لان النية
 لا تجزي في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة
 مالية من حصة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة
 المباشرة تقع عن المامور ومن حصة الاتقان تقع عن
 الامر لكن المرجح عندهم انه يقع عن الامر عملا بظواهر
 الاحاديث واحتج المانع بان القصد من ايجاب العبادة
 البدنية امتحان المكلف والنية تخل بذلك واجيب
 بانه لا يخل به مطلقا فان في النية امتحانا ايضا
 وزادها بعض المتأخرين تحقيقا فقال الافعال المستندة
 الى الفاعل لا تخلوا اما ان تكون شرعية او لغوية فان
 كانت شرعية فلا تخلوا اما ان تكون عبادة او غيرها
 وغير العبادة لا تخلوا اما ان ينظر فيها الى حصة الفاعلية
 او الى حصة الفعل فقط من غير نظر الى الفاعل من الاول
 البيعان بالخيار مالم يتفرقا فاننا ظا الشارع ذلك بالفعال
 فيه به فكون عبدة الفعل متعلقة به ولو وكيل ومن
 الثاني من باع عبدا وله مال فقصد الشارع تحصيل الفعل
 واجتمعا في قوله تعالى فان طلقها فلا تقل له من بعد حتى
 تنكح زوجا غيره فالتطبيق المراد به تحصيل الفعل سواء
 كان بنفسه او بنية او بغيره كما تقرر في الفقه



وهذا من الثاني وحق تنكح المراد به الاسناد الحقيقي المعلق
 بالفاعل واما العبادة فلا تخلو اما ان تكون وسيلة او تقصد
 فان كانت وسيلة فلا تخلو اما ان تكون وسيلة تبعد عن
 العبادة جدا او تقرب جدا فان كانت تبعد جدا التحصيل
 التراب والماء في الوضوء والتميم والصب عليه فالاجماع
 على جواز دخول النياية فيها وان كانت تقرب منها جدا
 فاما ان يعتبر فيها القصد او لا يعتبر فان لم يعتبر كوضوء
 العير له وتغسله فالاجماع على جواز الدخول واما القصد
 فلا تخلو اما ان يكون بدنيا محضاً او متردداً بينهما فان
 كان الاول امتنعت النياية كالصلاة والصوم الا في
 صورة واحدة وهي ركعتا الطواف تبعاً للمح وكذا الصوم
 عن الميتة على اصح القولين وان كان ما ليا محضاً
 كالزكاة دخلت النياية في تفريقه لانه يشبه الوسيلة
 اذا المال هو المقصود وان كان متردداً بينهما كما يجاز
 عند الياس والموت على ما تقر في الفقه واما اللغويات
 فان حقيقتها عند الاطلاق مصروفة الى ما استند اليه
 الفعل حيث لم يبق ما يقيم الجواز ولا تعتبر العادة على
 المشهور لانها لا تصلح رافعة للحقيقة لتادية ذلك
 الى النسخ وبمكس الا تجعل مخصصة على طريقة والعقد
 المشترك لا يصح لانه انما يكون اذا كان معنا حقيقتاً
 دار الامر بين ان يجعلها مشتركين اشتراكاً لفظياً
 او ياخذ بينهما قدراً مشتركاً فهذا يقال العقد المشترك
 اولى واما في حقيقة ومجاز فلا فصل في الاعذار
 المسقطه للتكليف فيها السفر مسقط لشطر الصلاة
 الرباعية ومسوخ لآخر اجزا عن وقتها اذ جوز له الشرع
 التأخير

سماح

سماح
الميت

التأخير بنية اجمع ترخيصاً ثم منه ما ثبت لطلاق
 السفر وان قصر وعدهما الغزالي اربعة النفل لغز
 القبلة وترك الجمعة والتميم واكل الميتة وقد يناز
 في هذين فانها لا يختصان بالسفر ومنه ما يختص
 بالطول وهي اربعة القصر والفطر والجمع والمح
 على الخف ثلاثة ايام ومنها الاضطرار لاستيقاظ
 المهجعة رخص له الشرع يتناول الميتة بل اوجبه
 لانها اما حرمت لان تناولها يجلب بمكروم الاخلاق
 وذلك لا يقاوم استيقاظ المهجعة ومنها الجهل ولهذا
 لم يجب احد على من جهل بتحريم الزنا والخمر اذا كان من
 مخفى عليه ولا يتطل الصلاة بجهله بتحريم الكلام
 ولا يتطل فورية اختيار بجهله بثوبه ولا يكفر منكر
 حكم الاجماع الخفي كتوريث بنت الابن مع البنت
 السدس وفي تعليق القاضي الحسين في الكلام على
 حنظل الخطا كل مسألة تدق وتغرض معرفتها هل يعذر
 فيها العاهي على وجهين وشرط الشافعي في تعصبه
 البيع على بيع اخيه العلم بالهوى وعذره بالجهل وكذا
 في النكاح كما نقله الشافعي خلافاً للرافعي في قوله
 انه لم يشترطه والصواب ان ذلك شرط في جميع
 المناهي وقد روى النسائي اكل الربا وموكله
 وكاتبه اذا علموا بذلك ملعونون على لسان محمد
 يوم القيامة ومنها الخطا بان يصدر منه الفعل
 بغير قصد ولهذا لا يجب فيه القصاص لكن
 على البيع ابو حامد الاجماع على انه حرام وان

241

241



لا اثم فيه حكاه عنه صاحب البيان في كفارة
القتل وينبغي ان يكون على الخلاف في وطء الشبهة
ونحوه حتى لا يوصف لاجل ولا حرمة على الاضاح
ومنها الحيض تسقط للصلاة وكذا الصوم على
الارض المنصوص وانما وجب قضاؤه بما وجد به
ومنها المرض يسقط للقيام في الغرض ونسوخ
لاخراج الصوم عن وقته ويلتحق به دائم الحدث
كالمتحاضة والسليس يسقط لحكم الطهارة
في الصلاة ومنها الرق يسقط اجماعا وكذلك
الجماعة فلا تجب عليه قطعا ومنها الاكراه المبيح
له التلفظ بكلمة الكفر ولا خلاف في وجوب
الاستلام عند الاكراه على القتل والزنا وفي
المبسوط للحنفية الاكراه اثر عند الشافعي في الغاء
عبارة كتاثير الصبا واجنون وعندنا ما اثر في
سلب الرضا لا في اهدار عبارته حتى كان متصرفا
منعقده ولكن ما يعتمد لزومه الرضا كالبيع والشر
ونحوهما لا يلزم وما لا يعتمد الرضا يلزم كالنكاح
والطلاق والعتاق قال السرخسي قد استكثر
محمد رحمه الله الاستدلال بالاثار في اول كتاب
الاكراه وهذا لا ينزل الخطاب حتى يتنوع افعاله
الى مباح وواجب وحرام فالواجب شرب الخمر
واكل الميتة وتارة قتل النفس والزنا وذلك لانه
يكون الا باعتبار الخطاب قال الكيا الطبري
وجملة حقوق الله تعالى على الانسان النظر او
لا اثم المعرفة ثانيا مشر العبادات فالشافعي يقول
العبادات

العبادات البدنية ساقطة عن الصبي دون الصبا وان
المالية والعبادات المالية اذا اخذت من ماله
فلا تقول يستحق بها ثواب من يمنح بتنتيحه ٢٤٢
الملك ومراعى الشيطان الذي يعد الفقير ولكن
يؤخذ من ماله نظرا للفقراء لا نظرا للصبي المؤد
وهذا معنى قولنا انها تؤخذ منه باعتبار
المواساة لا باعتبار العبادة فعلى هذا ليس
على الصبي عبادة مالية ولا بدنية وانما المأخوذ
من ماله نفقة اخوة الدين شر لا يلزم قضاء
العبادات بعد البلوغ فعلم الشرع بان ذلك
يجرحها عظميا من حيث ان الصبي عام في اصل
الفطرة وقد صح قطعا مدة مديدة واجنون عند
الشافعي يسقط القضاء مع انه لا يتقطع بدوايه
ولا انه عام فليس يلحقا بالصبي مع الفرق الفاعل
ولكن لان اصله يسقط للقضاء ومقاديره
ملحقة باصله وابو حنيفة يلحق تفاصيله باصل
اخر وهو الاغناء ونظر الشافعي اولى ويتصل
بذلك ان عقله وتميزه يقتضي تصحيح عبارته
الا ان الشافعي يقول فهدت عبارته فيما صار
بولي عليه فيها واما ما لم يصرمولي عليه فيها
فما سد فيها نضره صحح فيها ينفعه حتى لو قال
انا حاجب لسمع منه ويطعم وابو حنيفة فصل قال
والاعذار المسقط للوجوب بعد البلوغ تسعة
جنون ونوم واعما ولسيان وخطا واکراه
وحجبل باسباب الوجوب وحيض ورق فاجنون

راه ابو حنيفة سببها بالصبي في عدم العقل بالجنون
 من اصله والصبي في كماله والحقه به من وجهه
 دون وجهه والصبي يمنع وجوب حقوق الله كلها
 مالها وبه فيها وعندنا لا يمنع وجوب حقوق
 المائة والتسه لا يؤثر في العبادات اجماعا وفي
 الطلاق والاقرار بالدم ويؤثر في التصرفات
 عند الشافعي خلافا لابي حنيفة والسوم والاعضاء
 يمنعان استكمال العقل فلم تعتبر النوم شئ من
 الاعذار المسقطه للعبادة وفي العبادة كلام
 والكروان شابه الاعضاء في الصورة ولكنه
 لما كان مقصودا للعقل صار السكران كالصاحي
 وما يقتضي الذيان والاكراه والرق عذر يستفي
 في الفقه والكفر ليس سقطا للخطاب عندنا ولكن
 الشرع رخص مع وجود سبب الوجوب باسقاط
 القضا بعد الاسلام ورخص باسقاط ضمان
 المتلفات ورخص تصحيح النكحهم ومعاملتهم كثير
 مما يخالف وضع الشرع ترعيا لهم في الاسلام وكل
 ذلك مستفي في الفقه فهذا مجموع الاعذار المسقطه
 مع وجود السبب الموجب الا ان الشرع رخص سببا
 على سبب من غير ان يظهر عند تفاوت مراتب الأدلة
 في بعضها واعلم ان الصبي انما يتصب عذرا في العبادات
 التي تقرر وجوبها بالشرع ومن قال ان وجوب
 الاسلام بالعقل فلا يتصور ان يقدر الصبا
 عذرا اصلا ويقول يجب على الله ان يعاقبه وهو
 قول باطل وبني عليه كحنفية صحة اسلامه
 على

٢٤٢
 فوع
 على معنى تعلق الاحكام به ليرتبطها على الاسلام المر
 وابطله الشافعي لانه لم يظهر انظروا صهيرو او
 يقول لا يجتمل الاسلام الا فرضا ولا يمكن تقديره
 فرضا فخرج لذلك عن كونه مشروعا الكتاب
 القران وقيل بل متغايران ورد بقوله تعالى عن
 اجن انا سمعنا قرانا عجبا وقال في موضع آخر انا
 سمعنا كتابا انزل من نعمة موسى فدل على ترادفها
 وهوام الدلائل وفيه البيان لجميع الاحكام
 قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل
 شئ قال الشافعي رضي الله عنه في الرسالة ولست
 تنزل باحدنا زلة في الدنيا الا في كتاب الله الدليل
 على سبيل الهدى فيها واورد من الاحكام ما ثبت
 ابتداء بالسنة واحاب ابن السمعاني بانه ماخوذ
 من كتاب الله في الحفظة لانه اوجب عليه فيه
 اتباع الرسول وحذرنا من مخالفته قال الشافعي
 فمن قيل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعن
 الله قبل ويطلق القران والمراد به المعنى القائم
 بالنفس الذي هو صفة من صفاته وعليه يدل
 هذا المتلو وذلك محل نظر المتكلمين واخرى يراد
 به الالفاظ المقطعة المسبوقة وهو المتلو وهذا
 محل نظر الاصوليين والفقهاء وسائر خدمة الالفاظ
 كاللحاة والسياتين والتصريفيين واللغويين وهو
 مرادنا فنقول هو الكلام المنزل للوججاز بانية
 منه المتعبد بتلاوته فخرج بالكلام المنزلة
 النفس والالفاظ وان كانت لا تقبل حقيقة

الى هنا تمت المقدمة
 ولقد اوسع ووضح
 حتى ظهر ما بين
 الاصوليين من
 الخلاف في هذه
 المقدمة
 وضح عند التأمل
 تضح مقدمه
 جمع الجوامع
 لعلة علينا

التزول ولكن المراد المجاز القسوري وقولنا للاعجاز
خرج به المنزل على غير النبي صلى الله عليه وسلم
كوسى وعيسى عليهما السلام فإنه لم يقصد به الإعجاز
والاحاديث النبوية وقد صرح الشافعي في الرسالة
بان السنة منزلة كالكتاب قال الله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحى نوحى وخرج بقولنا المتعبد
بتلاوته ما نسخت تلاوته وقلنا بآية منه ولم نقل
سورة كما ذكره الاصوليون لان اقصر السور ثلوث
آيات والتحدى قد وقع باقل منها في قوله تعالى فليأتوا
بحديث مثله وصرح اصحابنا في كتاب الصدق
فيما لو صدقها تعلم سورة فلقنها بعض آية ثم
نسبت لا يجب له شئ لانه لا يسمى قرانا لعدم
الاعجاز فيها قال ابن الصباغ وقصيته انه لا يحرم
مثل ذلك على الجنب لكن صرح النوراني وغيره
بالمنع واما الآية والاثبات فحكى في الثامل وخرين
احدهما المنع لان الاعجاز انما يقع بثلاث آيات
وذلك قد رُسورة قصيرة والثاني يجوز لان
الآية قامة من جنس ما فيه اعجاز فاشبه الثلاث
على ان اصحابنا اختلفوا في ان الاعجاز ممكن بالسورة
فان البلغاء من العرب قد بقدرهون على القليل دون
الكثير وقال الأمدى في الابكار التزم القاصي
في احد جوابيه الاعجاز في سورة الكوش وامثاله
تعلقا بقوله تعالى فاتوا بسورة مثله والاصح
ما ارتضاه في الجواب الآخر وهو اختيار الاستاذ
ابي اسحاق وجماعة من اصحابنا ان التحدى انما
وقع

244 وقع بسورة تبلغ في الطول مبلغا يتبين فيه رتب
ذوى البلاغة فانه قد يصدر من غير البليغ او
من هو دونه ادنى في البلاغة من الكلام البليغ
ما يماثل بعض الكلام البليغ الصادر عن هو
ابليغ منه وربما زاد عليه ولا يمكن ضبط الكلام
الذي يظهر فيه تفاوت البلغاء بل ضبط بالمعارف
المعلوم بين اهل الخبرة والبلاغة قال الأمدى
ما ذكرناه ان كان ظاهرا لا ظاهرا في قوله تعالى
فاتوا بسورة مثله غير ان تعبير المطلق بالهليل
واجب فان حمل التحدى على ما لا يتفاوت فيه
بلاغة البلغاء ولا يظهر به التميز يكون ممثعا
مسئلة الاعجاز يقع عندنا في قراءة كلام الله
لا في نفس كلامه على الصحيح من اقاويل اصحابنا
كما قال الاستاذ ابو منصور في المقنع واتحج عليه
بان الاعجاز دلالة الصدق ودلالة الصدق لا
تقدم الصدق وكلام الله تعالى اذلى فوجب
ان ينصرف ذلك الى القراءة الحادثة ولان الاعجاز
وقع في النظم والنظم يقع في القراءة وكلام ليس
بحرف ولا صوت واما قوله تعالى قل لئن اجمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا
ياتون بمثله فالمراد قراءة القرآن بدليل انه
تحدى بالسورة والسورة ترجع الى القراءة لا الى
المقروء قال وذهب بعض اصحابنا الى اثبات نفس
كلام الله بجزء الرسول صلى الله عليه وسلم
واقتهى ببعض سلفنا في ذلك ممن كانت يتعالي



التفسير والتحقيق ما ذكرناه مسئلة الكلام عند
 جمهور الاشعرية مشترك بين الحروف المجموعة
 والمعنى النفسى لانه قد استعمل فيهما والاصل في
 الاطلاق الحقيقة اما استعماله في العبارات فلعوله
 تعالى ويقولون في انفسهم لولا بعدنا الله بما نقول
 واسروا قولكم او اجهروا به وقبل حقيقة النفسى
 محاذ في اللسان وقبل عكسه والثالثة محكية عن
 الاشعري حكاه ابن برهان عنه والكلام
 النفسى عند الاشعري نسبة بين مفردين قائمة
 بذات المتكلم ويعنون بالنسبة بين المفردين تعلق
 أحدهما بالآخر واصافته اليه على وجه الاتساق
 الافادى اى بحيث اذا عبر عن تلك النسبة بلفظ
 بظا بقرها ويؤدى معناها كان ذلك اللفظ اسما
 افاديا ومعنى قيام هذه النسبة بالمتكلم ان الشخص
 اذا قال لغيره اسقنى ما فقبل ان يتلفظ بهذه
 الصيغة قام بنفسه تصور حقيقة الشئ وحقيقة
 النسبة المطلوبة بينهما فهذا هو الكلام النفسى
 والمعنى القايم بالنفس وصيغة قوله اسقنى ماء
 عبارة عنه ودليل عليه وقال القرافى معنى الكلام
 النفسى ان كل عاقل يجد في نفسه الامر والنهى
 والخير عن كون الواحد نصف الاثنين وعن حدث
 العالم وهو عن مختلف شريعته بعبارات
 ولغات مختلفة فالمختلف هو الكلام اللسانى
 وعن المختلف هو الكلام النفسى القايم بذات الله
 تعالى ويسمى ذلك العلم الخاص سمعا لان ادراك
 الحواس انما هو علوم خاصة اخص من مطلق فكل
 احساس

احساس علم وليس كل علم احساسا فاذا وجد هذا ٢٤٥
 العلم الخاص في نفس موسى المتعلق بالكلام النفسى
 القايم بذات الله تعالى سمي باسمه الموضوع له وهو
 السماع وقال الغزالي في بعض عقايد من احال سماع
 موسى كلاما ليس بصوت ولا حرف فليجل يوم القيامة
 روية ذات لبت بجسم ولا عرض مسئلة وانزله
 الله تعالى بلغة العرب قال الله تعالى وما ارسلنا
 من رسول الا لسان قومه واورد ابن السمعاني
 سؤالا حسنا وهو انه كان من تقدم من الانبياء عليهم
 السلام مبعوثا الى قومه خاصة فجاز ان يكون مبعوثا
 بلسانهم اما نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فمبعوث
 الى جميع الامم فلم صار مبعوثا بلسان بعضهم اجاب
 بان لا يخلوا اما ان يكون عليه السلام مبعوثا بلسان
 جميعهم وهو خارج عن الحرف والمعهود من الكلام
 ويبعد بل يستحيل ان ترد كل كلمة من القران مكررة بكل
 الالفة فتعين ان يكون بلسان بعضهم وكان اللسان
 العربى احق من كل لسان لانه اوسع وافصح ولا لسان
 اولى المخاطبين قال الشيخ جمال الدين بن مالك ونزل
 بلغة الحجازيين الا قليلا فانه نزل بلغة اليمنيين من
 القليل ادغام من يشاق الله ورسوله في سورة الحشر
 ومن يرتد منكم عن دينه في قراءة غير نافع وابن عامر
 فان الادغام في المخزوم والامر المصاعف لغته تميم والفاك
 لغته اهل الحجاز وكذلك نحو من يرتد منكم عن دينه
 وليكتب وليلال وليه ويحبيلم الله ويميدكم ومن
 يشاقق في النساء والانفال ومن يجادد الله واستغفر

التمييز



ولم يبدد واحلل واشدد به ازدي ومن مجل عليه قال
وقد اجمع القراء على نصب الاتباع الظن لان لغة الجازين
التزام النصب في المنقطع وان كان بنو تميم يتبعون كما
اجموا على نصب ما هذا البشرا لان القرآن نزل بلغة الجازين
وزعم الزمخشري ان قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات
والارض الغيب الا الله انه استثناء منقطع جاء على لغة
بنو تميم ثم نازعه في ذلك **مسئلة** لا خلاف في بيت
العقل ان كتاب الله معجز لان العرب معجزوا عن معارضة
واختلفوا في سببه هل كان لكونه معجزا او لمنع الله اياهم
عن ذلك مع قدرتهم عليه وهو المسمى بالصفة على قولين
والثاني قول المعتزلة والاول قول الجمهور وقيل الاعجاز
خروجه عن سائر العرب فزادهم اسلوبا لم يكن فيما بينهم
في لغتهم لانها محصورة في الرجز والشعر والرسالة والخط
ومنظوم الكلام ومنشوره والقرآن خارج عن ذلك
مجرى مجرى احياء الموتى في زمن عيسى عليه السلام
لان في وقته كان الاطباء يدعون بصحيح ولم يكن دعوى
احياء الموتى فزاد عليهم احياء الموتى ولذلك عصا موسى
وقيل الاعجاز في بلاغته وجزالته ونصاحته المجاوزة
لحدود جزالة كلام العرب قال امام الحرمين في الاساليب
والمختار ان الاعجاز في جزالته مع اسلوبه الخارج عن
اساليب كلام العرب وجزالته والاسلوب مع متعلقان
بالا لفاظ والمعنى في حلم التابع للفظ واللفظ هو
المتبوع ومن ثم لا تقوم ترجمة القرآن بقائه في اقامة
فرض الصلاة خلافا للمخففة واختار ابن السمعاني
في القواطع نحوه وحكى عن ابي جاز ان الاعجاز منع

المخلق

المخلق عن الاتيان به وليس هذا قول الصرفة المعزوة
الى الشيخ ابي الحسن الاسعري والمعتزلة فان قول الصرفة
معناه ان قواهم كانت مجبولة على الاتيان بمثله ثم
سلبهم الله تلك القوة فصاروا عاجزين والاعجاز
حاصل بهذا جبرا ابتداء لان سلب الاثنان قدرته
اعجزه وابلغ من تحديه بما لم يقدر عليه وقيل
الاعجاز فيه عزابة النظم مع الاحيار عن الغيب
وانتانه بتقصير الاولين والآخرين **مسئلة** وهل
الاعجاز في النظم وحدة دون الاعراب او في النظم
والاعراب معا خلاف حكاه المتولي في التتمة والرو
في الجرد في باب صلاة الجماعة وفرعا عليه ما لو حن
في الصلاة ولم تغير المعنى كما لو قال الحمد لله ونصب
الهاء هل يجزئه وجهان بناء على هذا الاصل قالت
الحنفية القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى
مسئلة لا يجوز ترجمة القرآن بالفارسية وغيرها
بل يجب قراءته على هيئته التي يتعلق بها الاعجاز
لتقصير الترجمة عنه ولتقصير غيره من اللسان عن
البيان الذي خص به دون سائر اللسان قال الله
تعالى بلسان عربي مبين هذا هو لم يكن محذرى بنظمه
واسلوبه واذالم تجز قراءته بالتفسير العربي المتحدى
بنظمه فاحرى ان لا يجوز بالترجمة بلسان غيره
ومن ههنا قال العنقال في فتاويه عندي انه لا يقدر
احد ان ياتي بالقرآن بالفارسية قبله فاذا لا
يقدر واحد ان يفسر القرآن قال ليس كذلك لان
هنا لا يجوز ان ياتي ببعض مراد الله ويحجز عن

هو التفسير
المعروف
او



أي ان تفسير القرآن
بلسان آخر في
روح البيان مثلاً

البعض اما اذا اراد ان يقرأه بالفارسية فلا يمكن
ان يأتي بجميع مراد الله وفرق غيره بين الترجمة
والتفسير فقال يجوز تفسير الآسن بعضها بعض
لان التفسير عبارة عما قام في النفس من المعنى
للحاجة والضرورة والترجمة هي بدل اللفظة
بلفظة تقوم مقامها في مفهوم المعنى للسامع
المعتبر لتلك الالفاظ فكان الترجمة احالة فهم
السامع على الاعتبار والتفسير تعريف السامع
بما فهم المترجم وهذا فرق حسن وما حاله
الغفال من ترجمة القرآن ذكره الامام ابو يحيى
احمد بن فارس عن كتاب فقه العربية ايضا
فقال لا يقدر احد من المترجمين على ان ينقل القرآن
الى شئ من اللسنة كما نقل الانجيل عن السريانية
الى الحبشية والرومية وترجمت التوراة والزيور
وساير كتب الله تعالى بالعربية لان العجم لم يتسع
في المجاز اتساع العرب الا ترى أنك لو اردت ان
تنقل قوله جل وعلا واما تخافن من قوم خيانة
فانبذ اليهم على سواء لم تتطع ان تأتي بهذه الالفاظ
مودية عن المعنى الذي اودعت فيه حتى تبسط
بمجموعها وتفك مقطوعها وتظهر مستورها
فتقول ان كان بينك وبين قوم هدنة وعهد
فخنت منهم خيانة ونقضاً فاعلمهم أنك قد نقضت
ما شرطه لهم واذنهم بالحرب لتكون أنت وهم في
العلم بالنقض على استواء وكذلك قوله تعالى
فضربنا على اذانهم في الكهف سنين عددا هو

منظورها

وظهر من هذا ان الخلاف المحكي عن ابي حنيفة في ٢٤٧
جواز قرانه بالفارسية لا يتحقق لعدم امكان
نصوره على انه قد صح عن ابي حنيفة الرجوع عن
ذلك حكاه عبد العزيز في شرح البزدوى والذين
لم يطلعوا على الرجوع من اصحابه قالوا اراد به
عند الضرورة والعجز عن القرآن فان لم يكن كذلك
امتنع وحكم بزندقة فاعله وجعل القفال
فيها حكاه القاضى الحسن في الاسرار ما حذ
الخلاف في ذلك القول بخلق القرآن وفيه نظر
ورابت في كلام بعض الأئمة المتأخرين من
المغاربة ان المنع مخصوص بالتلاوة فاما ترجمته
بالفارسية فان ذلك جائز للضرورة وينبغي ان
يقتصر من ذلك على بيان احكام الحكم منه والقريب
المعنى بمقدار الضرورة اليها من التوحيد واركات
العبادات ولا يتعرض لما سوى ذلك ويؤمر من
اراد الزيادة على ذلك بتعلم اللسان العربي
قال وهذا هو الذي يقتضيه الدليل ولذلك
لم يكتب النبي صلى الله عليه وسلم الى قيصر الا
باية واحدة محكمة بمعنى واحد وهو توحيد
الله تعالى والتبري من الاشران لان النقل
من لسان الى لسان قد تقصر الترجمة عنه لا
سيما من العربي الى العجمي فان كان معنى المترجم
عنه واحدا عدم او قل وقوع التقصير فيه
بخلاف المعاني اذا كثرت لاسيما اذا اشتركت
الالفاظ وتعاربت او تواصلت صلت المعاني



او تقاربت وانما فعل النبي صلى الله عليه وسلم
 لهذا ضرورة التليغ اولا لان معنى تلك الآية كان
 عندهم مقرونا في كتبهم وان خالفوه وافراد هذه
 المسئلة بكلامى هذا لا تجده في كتاب فاشكر
 الله على هذا المستطاب مسئلة لا خلاف انه
 ليس في القرآن كلام مركب على غير اساليب
 العرب وان فيه اسما اعلام لمن لسانه غير اللسان
 العربي كاسراييل وجبرائيل ونوح ولوط وانما
 اختلفوا هل في القرآن الفاظ غير اعلام مفردة
 من غير كلام العرب فذهب القاضى الى انه لا يوجد
 ذلك فيه وكذا نقل عن ابى عبيدة وادعى
 ان ما وجد فيه من الالفاظ المعربة مما اتفق فيه
 اللغات وبجث القاضى عن اصول اوزان كلام
 العرب ورد هذه الاسما اليها على الطريقة النحوية
 وذهب الثا في الى وجودها فيه وستأني المسئلة
 في ذيل الحقيقة الشرعية مسئلة في القرآن المجاز
 خلا قالوا استاذ ابى بكر بن داود الظاهري وسأني
 ايضا ان شاء الله تعالى مسئلة في القرآن محكم
 ومتشابه كما قال تعالى فيه آيات محكمات هن ام
 الكتاب واخر متشابهات وقد يوصف جميع
 القرآن بأنه متشابه بمعنى انه متماثل في الدلالة
 والاعجاز قال الله تعالى كتابا متشابهات متشابه
 وقد يوصف بأنه محكم بمعنى انه احكم على وجه
 لا يقع فيه تناوت قال الله تعالى كتاب احكمت
 آياته والمحكم اما بمعنى المتقن كقوله احكمت آياته
 والقرآن

٢٤٨
 والقرآن كله محكم بهذه المعنى واما في مقابلة المتشابه
 كقوله تعالى منه آيات محكمات واختلف فيه
 بهذا المعنى على اقوال كثيرة منتشرة احد هاته
 ما خلط لفظه من الاشتراك ولم يشبهه بغيره
 وعكسه المتشابه الثاني ان المحكم ما انصت حروفه
 والمتشابه ما انفصلت كالحروف المتقطعة في
 اوائل السور وهو باطل فان الكلمة قد تنصل
 ولا تنقل بنفسها وتتردد بين احتمالات وتعد
 متشابهة الثالث ان المحكم ما توعد به الفساق
 والمتشابه ما اخفى عقابه وقد حرمة كاللذنية
 والنظرة حكاه الاستاذ ابو منصور عن واصل
 ابن عطاء وغيره ومنهم من حكي عنه ان المحكم
 هو الوعيد على الكبار والمتشابه على الصغار
 ونسبه لعمر بن عبيد ايضا الرابع انه ما احتج
 به على الكفار حكاه الاستاذ ابو منصور عن الاصم
 الخامس انه الوعد والوعيد في الاحكام والمتشابه
 القصص وسير الاولين لان المحكم ما استفيد الحكم منه
 والمتشابه ما لا يفيد حكما حكاه الامام في التلخيص قال
 واللغة لا تشهد لذلك السادس انه نعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في التوراة والكتب المتقدمة
 والمتشابه نعت في القرآن ونسب للاصم السابع انه
 الناسخ والمتشابه المنسوخ ونقل عن ابن عباس ان
 المنسوخ لا يستفاد منه حكم ولفظ النسخ فيه اجمال
 فكأنهم ارادوا قوله تعالى فينسخ الله ما يلقى الشيطان
 فيجركم الله آياته ولكن القرآن كله محكم الثامن

حقته ان يقدم
قبل قوله والباقي
محكم هـ

المتشابه آيات القيامة والباقي محكم قاله الزجاج اذ لم
ينكشف الغطاء عنها بدليل قوله تعالى يتبعون ما تشابه
منه وكانوا لا يتبعون الا امر الساعة بدليل قوله تعالى
يسئلونك عن الساعة التاسع ان المتشابه ما عسر اجزاه
على ظاهره كآية الاستواء قال في المحول واليه مال
ابن عباس العاشر ان المحكم ما لا يحتمل من التاويل الاوجها
واحد والمتشابه ما احتمل اوجها وحكاه الماوردي في
تفسيره عن الشافعي وجرى عليه اكثر الاصوليين
قال الماوردي ويحتمل ان يقال المحكم ما كانت معاني
احكامه معقولة بخلاف المتشابه كاعداد الصلوات
واختصاص الصيام برمضان دون شعبان الحادي
عشر ان المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتاج الى بيان وحكاه
القاضي من احنابلة عن الامام احمد قال والمتشابه
هو الذي يحتاج الى بيان فتارة يبين بكذا وتارة بكذا
لحصول الاختلاف في تاويله قال وذلك نحو قوله تعالى
يتربصن بانفسن ثلاثه قرو لان القرء مشترك بين
الحيض والطهر وقوله واتوا حقه يوم حصاده قال
وهذا قول عامة الفقهاء قلت وهو قريب من الاول
والثاني عشر ان المحكم ما امكن معرفة المراد بظاهره
او بدلالة تكشف عنه والمتشابه ما لا يعلم تاويله الا
الله قال الاستاذ ابو منصور وهذا هو الصحيح عندنا
وقال ابن السمعاني انه احسن الاقوال وهو المختار
على طريقة السنة قال وعلى هذا فالوقف التام على
قوله وما يعلم تاويله الا الله واما امام الحرمين
في التلخيص فقال هو قول باطل لان اللغة لا تساعد
على ذلك

على ذلك ورب كلوم يفهم معناه وهو متناقض قال
والسدي ان يقال المحكم السدي النظم والترتيب
الذي يعنى الى اثاره المعاني المستقيم من غير مناف
والمتشابه هو الذي لا يحيط العلم بالمعنى المطلوب
منه من حيث اللغة الا ان تقترن اماره او قرينة
ويندرج تحته المشترك كالقرء واختار بعض المتأخرين
ان المحكم هو الواضح المعنى الذي لا يتطرق اليه اشكال
ماخوذ من الاحكام وهو الاتقان والمتشابه نقيضه
فيه خل في المحكم النص والظاهر وفي المتشابه الاسماء
المشتركة كالقرء واللمس وما يوهم التشبيه في حق
الله تعالى قال ولا يدخل في ذلك الحروف في اوائل
السور اذ لست موضوعه باصطلاح سابق فتوهم
الاشكال ولم يثبت فيها توقيف يبلغ بل نقول فيها
كما قال الصدوق رضي الله تعالى عنه انها من
اسرار الله تعالى ومقصود هذا البحث ان المحكم
القران يعمل به والمتشابه يؤمن به ويوقف في
تاويله ان لم يعينه دليل قاطع وقال الاستاذ ابو
منصور اختلفوا في ادراك علم المتشابه فقال
كثير من اصحابنا المتكلمين والفقهاء كالحارث
والقلاسي انه لا يعلم تاويله الا الله ووقفوا
على قوله الا الله وذهب ابو الحسن الاشعري
والمعتزلة الى انه لا بد ان يكون في جملة الراسمين
من يعلم المتشابه ووقفوا على قوله والراسمون
في العلم قال والقول الاول اصح عندنا لان
قول الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي

وابي بن كعب وهو اختيا رابي عبيد والاصمعي واحمد
 ابن يحيى البغوي وبه نقول قال ويدخل الحروف
 المقطعة في اوائل السور في المتشابه الذي لا يعلم
 تاويله الا الله واقوال المتأولين لها متعارضة لس
 بعضها اولى من بعض اهو وحكي الخلاف ايضا استاذ
 الاستاذ ابواسحاق ثم قال ولا يجري هذا الخلاف
 في احكام الشريعة اذ ليس شئ منها الا وعرف
 بانه وليس في السنة ما يثاكله وما اختاره
 الاستاذ ابو منصور حكاه البغوي في تفسيره عن
 الاكثرين من الصحابة والتابعين والخويين وايد
 بقرادة ابن مسعود وان تاويله الا عند الله
 والراسخون في العلم يقولون امنا به وقال عمر بن
 عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل
 القران الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا قال
 البغوي وهذا القول احسن في العربية واشبه
 بظاهر الآية اهو وقطع به الزبيرى من كيار
 ائمتنا في اول كتابه المسكت فقال دلت الآية على
 ان من القران شيا عنيبه الله عن خلقه ليلزمهم
 النقص في انفسهم لانهم لا يبلغون من الامر الا
 ما قد زال له لهم وقد بين ذلك في كتابه فقال
 ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء انتهى ورحم
 الشيخ ابواسحاق الشيرازي القول الثاني وقال
 ليس في القران شئ استأثره الله بعلمه بل وقف
 العلماء عليه لان الله تعالى اورد هذا مدحا
 للعلماء فلو كانوا لا يعرفون معناه لشاركوا العامة
 وبطل

٢٥٠ وبطل مدحهم وكذلك صححه سليم الرازي في التقريب
 واستدل بقوله تعالى كتاب احكمت آياته شعر
 فصلت قال فاحتران الكتاب كله فصلت آياته
 وبيتت بقوله صلى الله عليه وسلم وبينهما مشبهات
 لا يعلمن كثير من الناس فدل على ان القليل من الناس
 يعلمها وهم الراسخون وقال ابن الحاجب والظم الوقف
 على والراسخون في العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد
 قلت وحكاه القاضي ابوالمعالي شذلة في كتاب
 البرهان عن اثر القراء والنجاة واختاره قال وهو
 مذهب ابن مسعود وابي بن كعب وهذا عكس حكاية
 الاستاذ والبغوي لكن حكاه ابن السمعاني عن شذلة
 قليلة قال واختاره الفيتي قال وقد كان يعتقد
 مذهب السنة لكنه سها في هذه المسئلة قال ولا
 عزو فلكل جواد كوة ولكل عالم صفة قال وقد
 نقل عن مجاهد ولا اعلم تحققه وقال ابن برهان
 في كلامه على معاني الحروف الوقف التام على قوله
 الا الله ثم ابتدا بالراسخين وتوسط الفعل الثاني
 فقال في اخر كتابه في اصول الفقه القولان محتملان
 ولا ينكر ان يكون في المتشابه ما لا يعلم ويكون الغرض
 منه الايمان وانه من عند الله وقال الغزالي
 في المتحول وقف ابو عبيدة على قوله الا الله
 وليس هذا من عرض الاصولي وعرضنا ان
 المتشابه في الآيات المتضمنة للتكليف محال
 ويبين المقصود منه رسم المسئلة في آية الاستوا

قال مالك لما سئل عنه الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال سفيان بن عيينة يفهم منه ما يفهم من قوله ثم استوى الى السماء وقد تحزب الناس فيه فضل قوم اجروه على الظاهر وفاض من قطع بنفى الاستقرار وان تردد في مجمله وراه فلا يعاب عليه قال وتكليف تعليم الأدلة على نفي الاستقرار لانزاه واجبا على الاتحاد بل يجب على شخص في كل إقليم ان يقوم ليدفع البدع اذا تارت انتهى وقيل الراسخون يعلمون على الجملة والله يعلم على التفصيل وهذا يصح القولات جميعا ولا يتناهيان وهو الذي يعصده الدليل لان الصحابة قد خاضوا في التأويل والمختار الوقف على الا الله لوجوه احدها انه قول الجمهور بل لم يذهب الى الوقف على والراسخون في العلم الا شذوذة قليلة من الناس كما قاله ابن السمعاني الثاني ان اما في لغة العرب لتفصيل المجل فلا بد ان يذكر في سياقتها قسما اما لفظا وهو الأكثر واما بقدره وسببه اما الاستغناء بذكر احد القسمين عن الآخر كقوله تعالى فاما من تاب وآمن وعمل صالحا فعسى ان يكون من المفليين ولم يذكر القسم الاخر له لالة المذكور عليه فكانه قال واما من لم يؤمن ولم يعمل صالحا فلا يصلح ان يكون من المفليين واما بعلومه يذكر بعدها في موضع ذلك كهذه الآية فانه سبحانه قال

فاما

فاما الذين في قلوبهم زيغ فيسعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغياتا وتويله وما يعلم تأويله الا الله فهذا تمام القسم الاول المذكور في سياق اما فاقضى وضع اللفظة ذكر قسم آخر فكانت تقديره واما غيرهم فيؤمنون به ويكلمون معناه الى ربحهم ودل على ذلك قوله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا اي من المحكم والمتشابه من عند الله والايمان بهما واجب وكأنه قيل واما الراسخون في العلم فيقولون ويدل على ذلك قوله تعالى في سورة البقرة فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ما اذا اراد الله بهذا مثلا الثالث ان الواو في قوله والراسخون وان احتملت ان تكون عن عاصفة عن افعالها استنفا في من وجوه احدها انه لو اراد العطف لقال ويقولون امنا به عطفاً ليقولون على يعلمونه المضمرا ذم التقدير وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يعلمونه ويقولون امنا به فاما قولهم ان يقولون جملة حالية مع اضمار فعلها العامل العامل فيها فلوجاز هذا الجواز عبد الله راكيا بمعنى اقل وهو ممتنع ولذلك لا يجوز والراسخون قائلون بتقدير يعلمونه قائلين الثاني ما روى عنه الرزاق في تفسيره عن ابن طاووس عن ابنة قال كان ابن عباس يقرأها وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون امنا به فهذه القراءة

٢٥١

تعل الاول
حذف غير
او

٢٥١



مبنية اجمال الواو في الآية وانها استنافية لاء
 عاطفة ثم ان كان ابن عباس سمعها من النبي
 صلى الله عليه وسلم فهي تفسير منه للآية وان
 لم يكن فهو مرجح لانها قول صحابي وتفسير الصحابي
 عند المحدثين في حكم المرفوع الثالث في ترجيح
 كونها استنافية ان يتقدر ذلك تكون الجملة
 حالا واحال فضلة خارجة عن ركن الجملة وتكون
 الجملة ركن اقوى من كونها فضلة واذا اراد امر
 اللعظة بين اقوى احوالين واضعفا كان جملة
 على الاقوى اولى الوجه الرابع ان الآية دلت
 على ذم مبتغى التشابه اذ وصفوا بزئج القلوب
 وانتفا العتنة وقد صرح السنة بدمهم ففي
 الصحيحين مرفوعا اذ ارايتم الذين يبتغون ما تشابه
 منه فاولئك الذين سمي الله فاحذروهم الخامس
 ان قوله والراسخون في العلم يقولون امثابه يدل
 على تفويض وتسلم لما لم يقفوا على حقيقة المراد
 به وهو من قبيل الايمان بالغيب الذي مدح الله
 اهله وهو ظاهر في التسليم لمواد الله وان كان
 لا ينافي فهمهم المراد به واحج من قال ان الواو
 للعطف بان تسميتهم الراسخين في العلم يقتضى
 علمهم بتاويل التشابه واللام يكن لهم فضيلة على
 غيرهم نعم من التشابه ما يعلم الراسخون منه
 ومنه ما استأثر الله بعلمه كالروح ووقت الساعة
 واجيب بان المراد بالراسخين في العلم الراسخون
 في

اي من وجوه
 الوقف على الاالله

في العلم بالله ومعرفته وانه لا سبيل للوقوف على
 كنه ذاته وصفاته وافعاله بعينه كما حكى عن ٢٥٢
 الصديق انه قال العجز عن درك الادراك ادراك
 وقد قيل حقيقة المراد ليس المراد ركنها فكيف
 كيفية الجار في القدم ثم قيل النزاع في المسئلة
 لغزى لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تاويله
 اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله
 والحكمة في انزال المتشابه ابتلا العقلاء وقال السهلي
 اختلف الناس في الوقف عند قوله الاالله والحق
 عندي مذاهب ثلاث وهو قول ابن اسحاق ان
 الكلام تم عند قوله الاالله وقوله والراسخون
 مبتدأ اولئك لا يقولون تاويله بل يعلمونه
 بوزن التشابه الى المحكم وبالا استدلال على الخفي بالجلي
 وعلى المختلف فيه بالمشفق عليه فيتفق بذلك
 الحجة والله تعالى يعلم تاويله بالعلم القديم لا
 بتذكره ولا تفكره ولا دليله والراسخون يعلمونه بالتذكر
 والتدبر ^{مسئلة} لا يجوز ان يرد في القران ما ليس
 له معنى اصلا لانه مهمل والبارى سبحانه منزلة
 عنه اوله معنى ولكن لا يفهم او يفهم لكن
 اريد به غيره خلافا ولهذا اولوا آيات الصفات
 على مقتضى ما فهموه قال الفزالي ولا يقال ان فائدة
 في مخاطبة الخلق بما لا يفهمونه لانه يقول المقصود
 به تفهيم من هو اهل له وهم الانبياء والراسخون
 في العلم وقد فهموه وليس من شرط من يخاطب
 العقلاء بكلام ان يخاطبهم بما يفهم الصبيان

اي علمه حقيقة
 موكل الى الله



والعوام بالاضافة الى العارفين بل على من لم يفهم
ان يسأل من له اهلية الفهم كما قال تعالى فاسئلوا
اهل الذكرا ان كنتم لا تعلمون واما الحروف التي
في اوائل السور فقد اختلفوا فيها على نيف وثلاثين
قولا فقبل انما اسماء للسور وقيل ذكرها الله لجمع
دواعي العرب الى الاستماع لانها تخالف عاداتهم
فتوقفهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم الى
الاصفا فلم يذكرها لارادة معنى وقيل انما
ذكرها كناية عن ساير حروف المعجم التي لا
يخرج عنها جميع كلام العرب تبيينها على انه
ليس يخاطبهم الا بلغاتهم وحروفهم وقال ابن
عباس كل حرف منها ما خوذ من اسم من اسماء الله
فالكاف من كاف والها من هاد والعين من
عليم والصاد من صادق فكأنه تعالى قال
لنبيه انا كافيك وهاديك وقيل ان الله تعالى
انزل هذه الاحرف اطلاقا لحساب اليهود فانهم
كانوا يحسبون هذه الاحرف حاله تزلزلها ويردونها
الى حساب الجمل ويقولون ان منتهى دولة الاسلام
كذا فانزل الله هذه الاحرف تحييطا للحساب
عليهم وقيل ذكرها الله جريا على عادة العرب
في ذكر المنب في اوائل الخطب والقصائد
وهذا اختصت بالاوائل وقيل غير ذلك واعلم
ان الرازي ترجم المسئلة في المحصول بانه لا يجوز
ان يتكلم الله ورسوله بشئ ولا يعنى به شيا

ش

شراستدل بما يقتضى ان الخلاف في التكلم بما لا
يفيد وبينهما فرق فانه يمكن ان لا يعنى به شيا
وهو يفيد في نفسه ويمكن ان يفيد ولا يعنى به
شيا فحل النزاع غير منتج لان في كلام القاضي عنده
الخبار وابواكسين في المعتمد نصب الخلاف في انه
هل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيا قال
الاصفها في وانحق ارجوان الكلام بما لا يعنى به
مفرغ على التحسين والتبجح العقليين ووجهه
ظاهر مشرقا وح فسهل المنع على مدقعب المعترلة
اما على راي الاشاعرة فكيف يستقيم لهم المنع
مع انهم لا يقولون بالتحسين والتبجح العقليين
قلت لا حرم جزم ابن برهان بالخوازم فقال يجوز
عندنا ان يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه
ش نقل عن بعضهم انه لا يجوز ثم تمسك باسماء
السور قال ومعلوم انما لانتم معاينها وقد تعبدنا
بها وخرج من كلامه ان الخلاف في انه هل يجوز
ان يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه ام لا وهذا
خلاف ما سبق من ان الخلاف في انه لا يعنى به
شيا فاما ان يكونا مسئلتين وهو الظاهر ويرتفع
التخليط من كلامهم وفصل ابن برهان فقال ما
متعلق بالتكليف فلا بد ان يكون معلوما عندنا
والا لادى الى تكليف المحال وبين ما لا يتعلق به
هل يجوز ان يشتمل الكتاب عليه وان كان لا يفهم
معناه وشكل الاصفها في في تصوير موضع
الخلاف بانه لا يخلو اما ان يكون المراد الكلام



اللساني او الفسافي فان كان الفسافي فيسجل ان لا
 يكون له معنى وان كان اللساني جوارزه بين لانه
 من قبيل الافعال ويجوز عندنا ان يفعل ما يهدى
 به ويضل به وان يفعل ما لا يضل به ولا يهدى
 به **مسألة** ولا يجوز ان يقال فيه زايد الا
 بتاويل بل يقول ان واضع اللغة لا يجوز عليه
 العيب فليس فيها لفظ زايد لان الفائدة وقول
 العلماء ما زائدة والبا زائدة ونحوها فمرادهم
 ان الكلام لا يحتمل معناه بحد فهاى لا تتوقف
 دلالة على معناه الاصلى على ذكر ذلك الزايد
 لانه لا فائدة له اصلا فان ذلك لا يجوز من
 واضع اللغة فضلا عن كلام الحكيم وجميع ما قيل
 فيه زايد ففائدة التوكيد لان الزيادة في الكلام
 تقتضى ان ذلك لم يصد عن غفلة وانما صدر عن
 قصد وتامل وذلك من فوائد التوكيد اللفظي
 وقال ابن الخشاب في المعتمد اختلفت في هذه المسئلة
 فذهب الاكثرون الى جواز اطلاق الزايد في القرآن
 نظرا الى انه نزل بلسان القوم ومبتعد عنهم وهو
 في كلامهم كثير ولان الزيادة بازاء كحذف هذا
 للاختصار والتخفيف وذلك للتوكيد والتوسط
 ولا خلاف بينهم ان في التنزيل محذوفات جات
 للاختصار لمعان رائعة فذلك تقول في الزيادة
 ومنهم من لا يرى الزيادة في شئ من الكلام
 ويقول هذه الالفاظ التي يحملونها على الزيادة
 جات لفوائد ومعان تخصها فلا اقضى عليها بالزيادة
 ومن



٢٥٤ ومن كان يرى هذا ابو محمد عبد الله بن درستويه
 وكان عاليا في هذا الباب مغاليا في علم الاستقاق
 وكان يزاوم الزجاج فيه بمنكبه ويذكر انه ناظره
 فيه قال ابن الخشاب والتحقيق انه ان اراد القائل
 بالزيادة اثبات معنى لاحاجة اليه فهذا باطل ولا
 يقوله احد لانه عيب فتعين ان الينا به حاجة
 لكن الحاجة الى الاشياء قد تختلف بحسب المقاصد
 فليت الحاجة الى اللفظ التي الذي راوها يزيد
 عليه لان هذا بالاتفاق منا ومنهم ان اختلف
 اختلفت الفائدة فلم يكن الكلام دونه
 كلاما والذي سموه زايد ان اختلف به كانت الفا
 دونه والجملة مقتصر بها على ما يميزه الثرية
 فائدة واقدرب وعلى هذا يرتفع اختلف
مسئلة لا يجوز ان يعنى بكلامه خلاف ظاهره
 مطلقا ولا يدل عليه دليل خلافا للمرجئة لان
 اللفظ بالنسبة الى غير ظاهره لا يدل عليه فهو
 كالمهل والخطاب بالمهل باطل وفرعها ابواكسين
 على قاعدة التحسين والتبجيل واختلف في آيات
 الوعيد والاحاديث الدالة على وعيد الفساق
 لا غير على ما فهم من ادلتهم اما الامر والنهي فلا
 خلاف فيها وانما قلنا مطلقا لانه يجوز ذلك
 عند اطلاق الظاهر كما سياتي عند جواز ورود
 العموم وتاخر الخصوص عنه وكذلك الحديث
 قال الشافعي في الرسالة وكلام رسول الله صلى
 الله عليه وسلم على ظاهره وقال الاستاذ

ندة

ابو اسحاق كل ما ورد في خطاب من يلزم المصير اليه
 فله وجه في اللغة واختلت اصحابنا فقال بعضهم
 كل ما ورد منه فهو مجموع وما اتصل به جملة فله
 او بعده يقتضى ظاهرا لا يحتاج معه الى تاويل
 يحمل عليه ومن ظن ذلك فيه فقد اخطا الحق
 ومن زعم ان كلام الله ورسوله ورد على وجه
 يحتاج فيه الى تاويل له بدليل يقتضيه فكانه
 قال انه متكلم بكلام لا يصح الكلام بمثله
 وقال اخرون انه يصح ان يرد من كلامه ما لا
 يستعمل ظاهره ويحمل على خلافه بدليل يبين
 مقصوده اذا جاز في تلك اللغة مثله وهو اختلاف
 في قوله تعالى ولوردوه الى الرسول والى اولى الامر
 منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فقال ما كان
 انهم يعرفون مجموع الخطاب في مقتضى الظاهر
 ويحكمون وقيل معنى قوله لعلمه الذين يستنبطونه
 منهم هو من عرف الدلة والوجوه التي يحمل عليها
 الخطاب عرف ما اريد به وان كان ظاهره
 يقتضى خلافه ^{مسئلة} هل بقي في القران يحمل
 لا يعرف معناه بعد وفاة النبي صلى الله عليه
 وسلم منه بعضهم لان الله تعالى اكل الدين
 وقال اخرون بما كانه وفصل امام الحرمين وابن
 العثيري مجوزاه في ما لا يكلف فيه ومنعاه فيما
 فيه تكليف خوفا من تكليف ما لا يطاق ^{مسئلة}
 وينتم باعتبار اخر الى نص وظاهر اما النص
 فهو في اللغة الظهور والارتفاع ومنه يقال
 نصت

نصت بمعنى اظهرت ومنه الصبية جيدها
 اذا اظهرته وقولهم للبخارة منصة ومنها المنصة
 التي يجلس عليها العروس في الحديث كان اذا
 وجد فرجة نص اي رفع في السير واسرع ويطلق
 باصطلاحات احدها مجرد لفظ الكتاب
 والسنة فيقال الدليل امان نص او معقول وهو
 اصطلاح اجدلين يقولون هذه المسئلة يتمك
 فيها بالنص وهذه بالمعنى والقياس الثاني ما
 يذكر في باب القياس وهو مقابل الايام الثالث
 نص الشافعي ليقال لا لفاظه بصوص باصطلاح
 اصحابه قاطبة الرابع حكاه اللفظ على صورته
 كما يقال هذا نص كلام فلان الخامس يقابل الظاهر
 وهو مقصودنا وقد اختلف فيه فقال الكفا
 المطبري نص الشافعي على ان النص كل خطاب
 علم ما اريد به من الحكم قال وهذا يلازم وضع
 الاشتقاق لانه اذا كان كذلك كان قد اظهر
 المراد به وكشف عنه شر على هذا ينقسم النص
 الى ما يحتمل والى ما لا يحتمل وقال ابن برهان لعل
 الشافعي انما سمي الظاهر نصا لانه لمح فيه المعنى
 اللغوي قال المازري اشار الشافعي والقاضي
 ابو بكر الى ان النص يسمى ظاهرا وليس بعيد
 لان النص في اصل اللغة الظهور وقال الانباري
 يطلق النص على ما لا يتطرق اليه احتمال
 وسواعضد بالدليل ام لا وهذا الذي ذكره
 الشافعي هو اختيار القاضي وقد يكون

نصاً بوضع اللغة وقد يكون بالقربة وقيل ما
استوى ظاهره وباطنه وأشار بالباطن الى
المفهوم والافليس للفظ ظاهر ولا باطن
في الحقيقة وقال ابو الحسن في المعتمد قال الشافعي
في حد النص انه خطابات يعلم ما اريد به من
الحكم سواء كان مستقلاً بنفسه او علم المراد به
بغيره ولا يسمى الجملة نصاً وبهذه حده الكرخي
وذكر عبد الجبار ان النص هو خطاب يمكن ان
يعرف المراد به وشروطه ثلاثة ان يكون
لفظاً وان لا يتناول الا ما هو نص فيه وان
كان نصاً في عين واحدة وجب ان لا يتناول
ما سواها والثالث ان تكون افادته لما يفيد
ظاهره غير محتمل وقال الاستاذ ابو منصور
النص في عرف اهل اللغة اللفظ الذي لا يمكن
تخصيصه كقولك اعط زيدا اوخذ من عمرو
وافعل انت ونحوه ومنه قوله صلى الله عليه
وسلم لاي برودة ولن تجزي عن احد بعدك
واصله الظهور قال وحكي عن بعض اصحابنا
قال لا لفظ في كلام العرب الا واصله التخصيص
وذهب هذا القائل الى ان اللفاظ كلها نصوص
عموماً كان او ظاهراً وزعم ان الاحتمال في قوله
عليه السلام لاي برودة يجزيك جواز قياس
الدلالة على ان غيره في معناه قال وهذا لا ينبغي
الاول لان الاحتمال في غير النص هو مقابل
هذا

هذا في البعد قول من انكر وجود النص وحكاه الباجي
عن ابي محمد بن اللبان الاصفهاني وحكي القاضي ابو
الطيب الطبري عن ابي علي الطبري انه قال يعز
وجود النص الا ان يكون كقوله تعالى يا ايها النبي
وقل هو الله احد قال والصحيح خلافه قال في
المجمل قال الاصوليون لا يوجد النص في الكتاب
والسنة الا في الفاظ متعددة كقوله تعالى قل
هو الله احد محمد رسول الله وقوله عليه السلام
اغد يا ايها الناس الى امرة هذا وهو لا تجزي عن احد
بعدك قال واما الشافعي فانه يسمي الظاهر
نصاً ثم قسم النص الى ما يقبل التأويل والى ما
لا يقبله قال والمختار عندنا ان النص ما لا يتطرق
اليه تاويل وتسمية الظاهر نصاً صحيح لغة
وشرعاً لانه ظاهر اللفظ قال وقال الاستاذ ابو
اسحاق الظاهر هو المجاز والنص هو الحقيقة
وقال القاضي ابو حامد المرودي النص ما عرى
لفظه عن الشركة وخلص معناه من الشبهة حكاه
القاضي ابو الطيب وابن الصباغ وقيل هو الذي
لا يجتمل الا معنى واحداً وقيل المقطوع على المراد
وقيل ما استوى ظاهره وباطنه حكاها الاستاذ
ابو منصور قال وانما تضع هذه الاقوال على القول
بان الظاهر المجمل والعموم ليس بنص قال والصحيح
في حد النص عندنا انه الدال على الحكم باسم المحكوم
فيه سواء كان ذلك النص محتملاً للتاويل والتخصيص
او غير محتمل قال والى هذا ذهب الشافعي وأشار

ع
لعله عليه
هو



التخصيص

اليه في كتاب الرسالة وكذلك حكاها ابو الحسن الكرخي
عن اصحاب الراي وعلى هذا الاصل يكون العموم نصاً
وكذلك الجمل نص في الايجاب وان كان مجازاً في صفة
الواجب او مقداره او وقته وقال في كتاب التحصيل
اختلف اصحابنا في تسمية العموم والظواهر المحتملة
نصوصاً فقيل انه مختص بالذي لا يجمل التخصيص
كقوله عليه الصلاة والسلام ولن تجزي عن أحد
بعدك وقال الجمهور ان العموم والظواهر كلها
نصوص وقال الروياني في البحر في الفرق بين النص
والظاهر وجهان احدهما ان النص ما كانت
لفظه دليله والظاهر ما سبق مراده الى فهم
سامعه والثاني ان النص ما لم يتوجه اليه احتمال
والظاهر ما توجه اليه احتمال وقال ابو نصر
ابن العثيري واختلف الناس في النص فقيل
ما لا يتطرق اليه تاويل وقيل ما استوى ظاهره
وماضيه ونوقض بالتحوي فانها تقع نصاً وان
لم يكن معناه مصرحاً به لفظاً واجيب بانه
لا استقلال له شرصار الصابرون الى عزة
النصوص في الكتاب حتى لا يوجد الا قوله
قل هو الله احد ومحمد رسول الله وفي السنة
لم تجزي عن احد بعدك واخذوا انيس الى امره
هذا وهذا ليس بشئ بل كل ما افاد معنى على
قطع مع انقسام التاويل فهو نص والثاني قد
يسمى الظاهر نصاً في مجازي كلامه وهو صحيح
في وضع اللفظة لان النص من الظهور ولكن
الا

الاصطلاح ما ذكرنا قال ويلحق بالنص ما حذف من
الكلام لدلالة الباقي على المحذوف ولكن لا يترك
في المحذوف كقوله تعالى فمن كان منكم مريضاً او على
سفر فعدة من ايام اخر فان معناه فافطر واما
الظاهر فقال القاضي هو لفظه معقولة المعنى
لها حقيقة ومجاز فاذا وردت على حقيقتها كانت
ظاهراً وان عدت الى جهة المجاز كانت مؤولة
وهذا صحيح في بعض الظواهر وقال الاستاذ ابو
اسحاق الطاهر لفظ معقول يبتدر الى فهم
البصير لجهة يفهم الفاهم منه معنى وله عنده
وجه في التاويل مسوغ لا يبتدره الفهم قال ابن
العثيري وهذا المثل قال ومن الظواهر مطلق
صفة الامر فان ظاهره الوجوب ومنه صيغ
العموم ونحو الخطاب لا يدخل التخصيص والتاويل
لان نص قال والظهور قد يقع في الاسماء وفي
الافعال والحروف مثل الى فانه ظاهر في التحدد
والغاية مؤول في الجمع كقول علي اجمع
القراءات عن الائمة السبعة متواترة عند الاكثريين
منهم امام الحرمين في البرهان خلافاً لصاحب
البديع من الحنفية فانها اختار انها مشهورة وقال
الروجي في باب الصوم من الغاية القراءات السبع
متواترة عند الائمة الاربعة وجميع اهل السنة
خلافاً للمعتزلة فانها احاد عندهم وقال في باب
الصلاة المشهور عن احمد كراهة قراءة الكافي
لانها قراءة حمزة في الامالة والادغام وهذا خطأ

جملة لا يفي من الكسر والادغام
وزيادة اليه وتعليلها
مؤولة صح



لان الامة مجمعة ما عدا المعتزلة على ان كل واحدة
 من السبع ثبتت عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم بالتواتر فكيف تكره اهو وقال بعض
 المتأخرين التحقق انها متواترة عن الامة السبعة
 واما تواترها عن النبي صلى الله عليه وسلم
 فعنه نظر فان اسناد الامة السبعة لهذه القراءات
 موجودة في كتبهم وهي نقل الواحد عن الواحد فلم
 تستكمل شروط التواتر وقد يجاب عن هذا على
 نقد ير التسلّم بان الامة تلتقي بالقبول
 واختاروها لمصنف الجماعة وقطعوا بانها قرآن
 وان ما عداها ممنوع من اطلاقه والقراءة به كما
 قاله القاضي ابوبكر في الانتصار وبهذا الطريق
 حكّم ابن الصلاح ان احاديث الصحيحين مقطوع
 بها وان رويت بالاحاد لتلقى الامة لها بالقبول
 وهو قول جمهور الاصوليين اى ان خبر الواحد
 اذا تلقته الامة بالقبول افاد القطع واذ كانت
 كذلك فيها يثبت بالواحد فما ضحك فيما وجد فيه
 غالب شروط التواتر او كلها لكن كلام ابن الصلاح
 هذا قد رده كثير من الناس كما سيأتي ان شاء
 الله تعالى وقال الشيخ ابوشامة في كتاب المرشد
 الوجيز كل فرد فرد منها متواترا اما المجموع فلا
 حاجة الى البينة على تواتره قال وقد شاع ذلك
 على السنة جماعة من المعرّنين المتأخرين وغيرهم
 قالوا والقطع بانها منزلة من عند الله واجب قال
 ونحن نقول بهذا ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم
 الطرق

الطرق واتفقت عليه الفرق مع انه شائع من
 غير تكبير فان القراءات السبع المراد بها ما روى عن
 الامة السبعة القراء المشهورين وذلك المروي
 ينقسم الى ما اجمع عليه عنهم لم يختلف فيه الطرق
 والى ما اختلف فيه بمعنى انه بقيت نسبه اليهم
 في بعض الطرق فالمصنفون كتب القراءات يختلفون
 في ذلك اختلافا كثيرا ومن تصنّف كتبهم احاطوا
 بذلك فلا ينبغي ان يقرئ بكل قراءة تعزى الى امام
 من هؤلاء السبعة حتى يثبت ذلك ويوافق لغة
 العرب قال واما من يهول في عبارته قائل بان
 القراءات السبعة متواترة لان القرآن انزل على
 سبعة احرف فخطأه ظاهر لان الاحرف المراد
 بها غير القراءات السبعة والحاصل اننا لمن
 يلتزم التواتر في جميع الالفاظ المختلفة فيها بين
 القراء بل القراءات كلها تنقسم الى متواتر وغيره
 وغاية ما يبديه مدعى تواتر المشهور منها كما دفا
 ابي عمرو ونقل الحركة لورش ووصل مسمى الجمع
 وهما الكتابة له من كثير انه متواتر عن ذلك
 الامام الذي ثبت تلك القراءة اليه بعد ان يجهد
 نفسه في استقرار الطرق والواسطة الا انه يتجى
 عليه التواتر من ذلك الامام الى النبي صلى الله
 عليه وسلم في فرد فرد من ذلك وهمنا تكب
 العبرات فانها من شرم تنقل الاحاد الا السير
 منها بل الضابط ان كل قراءة اشهرت بعد صحة

اسنادها وموافقها خط المصحف ولم ينكر من جهة
 العربية فهي القراءة المعتمدة وما عدا ذلك شاذ
 وضعف اهو وكذا كلام غيره من القراء يوهم ان
 المقرآت السبع ليست متواترة كلها وان اعلاها
 ما اجمع فيه صحة السند وموافقة خط المصحف
 والامام والفتوح من لغة العرب والله يكتفي فيها
 الاستفاضة وليس الامر كما ذكره هؤلاء والله
 دخل عليهم من انحصار اسانيد ها في رجال معروفين
 فظنوها كاخيار الاحاد وقد اوضح الامام كمال
 الدين بن الزمكا في رحمه الله ذلك فقال انحصار
 الاسانيد في طائفة لا يمنع مجي القراءات عن
 غيرهم فقد كان يتلقاه اهل كل بلد بقراءة امام
 اجم الغفير عن مثلهم وكذلك دائما فالتواتر حاصل
 لهم ولكن الامة الذين قصدوا ضبط الحروف
 وحفظوا شيوخهم منها جاء السند من جهتهم
 وهذا كاخيار الواردة في حجة الوداع هي احاد
 ولم تنزل حجة الوداع منقولة عن من يحصل بهم التواتر
 عن مثلهم في كل عصر فهذه كذلك وهذا ينبغي
 التفتن له وان لا يغتر بقول القراء فيه والله اعلم
 وقال القاضي ابن العربي في القواصم وقال بعضهم
 في كيفية القراءة اليوم ان يقرأ بها اجمع فيه ثلاثة
 شروط ما صح نقله وصح في العربية كمنظومه ووافق
 خط المصحف وذكر خالا فاكثرا في ذلك قال
 وانما اوجب ذلك كله ان جمع السبع لم يكن باجماع
 وانما كان باخبار واحد واحد واختار ان يقرأ
 المسلمون

لعله عطف تفسير
 تامل

المسلمون على خط المصحف فكل ما صح في النقل لا يخبر جونه
 عنه ولا يلتفتون الى ما سواه قال والمختار لنفسى
 ٢٥٩ اذا قرأت بما نسبت لقالكون ان لا اهمز ولا اكر
 مؤننا ولا غير مؤن فان الخروج من كسرة الى ياء
 مضمومة لم اقدر عليه وما كنت لامد مد حمزة
 ولا اقف على الساكن ولا اقربا لا ادغام الكبير
 ولو رواه سبعون الفا ولا امد ميم ابن كثير
 ولا ضمها عليهم والهم وهذه كلها او اكثرها
 عندي لغات لا قرأت لعدم ثبوتها واذا تأملتها
 رايتها اختيارات مبنية على معان ولغات قال
 واقرئ القراءات بسند اقراءة عاصم وابن عامر
 وقراءة ابي جعفر ثابته لا كلام فيها قال وطلبت
 سند الباقي فلم اجد فيها مشهورا ورايت بنا
 امرها على اللغات واطلق الجمهور تواتر السبع
 واستثنى ابن الحاجب وغيره ما ليس من قبيل
 الاداء كالمدة واللين والامالة وتخفيف الهمزة
 يعني انها ليست بمتواترة وهذا ضعيف والحق
 ان المد والامالة لا شك في تواتر المشترك منها
 وهو المد من حيث هو مد والامالة من حيث هي
 الامالة ولكن اختلفت القران في تقدير المد في
 اختياراتهم فمنهم من رآه طويلا ومنهم من رآه
 قصيرا ومنهم من بالغ في القصر ومنهم من تزايد
 كهمزة وورش بتقدير است الغات وقيل اخس وقيل
 اربع وعن عاصم ثلاث وعن الكسائي الفين
 ونصف وقالون الفين والسوسى الف ونصف

وقال الداني في التيسير اطولهم مدا في الضربين جميعا
 يعني المتصل والمنفصل ودرش وحمزة وودونهما
 عاصم وودونه ابن عامر والكسائي وودونهما ابو
 عمرو من طريق اهل العراق قال ومن طريق
 ابي فثبط بخلاف عنه وهذا كله على التقريب
 من غير افراط وانما هو على مقدار مدا همهم
 من التحقيق والمخذف اه فاعلم بهذا ان اصل المد
 متواتر والاختلاف والطرف انما هو في كيفية
 التلخيص وكان الامام ابو القاسم الشاطبي رحمه
 الله يقرأ بمد من طولي لورش وحمزة ووسطي
 لمن بقي وعن الامام احمد بن حنبل انه كره قراءة
 حمزة لما فيها من طول المد وغيره وقال لا تعجبني
 ولو كانت متواترة لما كرهها الا ان يقال انما
 كره كيفية الاصلها وكذلك اجمعوا على اصل الامة
 وانما اختلفوا في حقيقتها بمبالغة وقصر فانها
 عندهم قيمان محضه وهي ان ينحى بالالف الى
 الياء وبالفتحة الى الكسرة وبين بين وهي كذلك
 الا ان الالف والفتحة اقرب وهي اصعب
 الاملين وهي المختارة عند الامة وكذلك
 تخفيف الهمزة اصله متواتر وانما اختلف في
 كيفية واما الالفاظ المختلف فيها بين القراء
 فهي الفاظ قراءة واحدة والمراد تنوع القراء في
 ادائها فان منهم من يرى المبالغة في تشديد
 الحرف المشدد فكانه زاد حرفا ومنهم من لا يرى
 ذلك ومنهم من يرى الحالة الوسطى فهذا هو
 الذي

التخفيف

الذي ادعى ابوشامة عدم تواتره ونوزع فيه
 فان اختلفا فهم ليس الا في الاختيار ولا يمنع قوم
 قوما مسألة قال القاضي ابوبكر في الانتصار قال
 قوم من العقراء والمتكلمين يجوز اثبات قراءات
 وقراءة حكما لا علميا بخبر الواحد وون الاستفاضة
 وكره ذلك اهل الحق وامتنعوا منه وقال قوم من
 المتكلمين انه يسوغ اهمال الراي والاجتهاد
 في اثبات قراءة واوجه واحرف اذا كان صوابا
 في اللغة ومما سوغ التكلم بها ولم يقم حجة بان
 النبي صلى الله عليه وسلم قرأها بخلاف راي
 القايين واجتهاد المجتهدين واي ذلك اهل الحق
 ومنعوه وخطاوا من قال بذلك وصار اليه اه
 مسألة وليت القراءات اختيارية ولهذا قال
 س في كتابه في قوله تعالى ما هذا بشرا وبني
 تميم يرفعونها الا من درى كيف هي في المصحف
 وانما كان ذلك لان القراءة سنة مروية عن
 النبي صلى الله عليه وسلم ولا تكون القراءة بغير
 ما روى عنه اه خلافا للزمخشري حيث اعتقد
 ان القراءات اختيارية تدور مع اختيار الضمما
 واجتهاد البلغاء ورد على حمزة قراءة الارجح
 بالخفض ومثله ما حكى عن ابي زيد والاصمعي
 ويعقوب الحضرمي انهم خطاوا وجمزة في قراءته
 وما انتم بمصرخي بكسر اليا المشددة وقالوا انه
 ليس ذلك في كلام العرب وانه كان يلحن في
 القراءات وما يروى ايضا ان يزيد بن هارون

٢٦٠



ارسل الى ابي الشعثا بواسط لا يقرأ في مسجدنا قراءة حمزة وما حكى عن المبرد انه قال لا تحل القراءة بها يعني قراءة الارحام بالكسر والصواب ان حمزة امام مجمع على جلالته ومعقود على صحة روايته ولينبغي ههنا المبرد فيما قال ان صح عنه فقد نقلت هذه القراءة عن جماعة من الصحابة والتابعين منهم ابن مسعود وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والنجدي والاعشى والقراءة سنة نبوية متلقاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوتيفا فلا يجوز لاحد ان يقرأ الا بما سمعه ولا مجال للاجتهاد في ذلك وقراءة حمزة متواترة وهي موافقة لكلام العرب وقد جازوا في اشعارهم ونواديرهم مثلها كثيرا ولهذا اعتمد بها ابن مالك في هذه المسئلة واختار جواز العطف على المضموم المجرور من غير اعادة احوار وفاقا للكوفيين **مسئلة** البسملة من اول الفاتحة بل واخلاف عندنا وفيما عداها من السور سوى براءة للشافعي اقوال اصحابها انها آية من كل سورة ومن احسن الادلة فيه ثبوتها في سواد المصحف واجمع الصحابة ان لا تكتب في المصحف ما ليس بقرآن وان ما بين الالفين كلام الله الثاني بعض آية والثالث ليت من القرآن بالكلية وعزى للأئمة الثلاثة والرابع انها آية مفردة انزلت للفصل بين السور وهذا عزيز لم يحكه احد من الاصحاب لكنه يؤخذ مما حكاه ابن خالويه في المطارقيات عن الربيع سمعت

اعتمدها

سمعت الشافعي يقول اول الحمد بسم الله الرحمن الرحيم واول البقرة الم قال العلماء وله وجه حسن وهو ان البسملة لما ثبتت اولاً في سورة الفاتحة فهي في باقي السور اعادة لها وتكرار فلا يكون من تلك السور ضرورة ولا يقال هي آية من اول كل سورة بل هي آية في اول كل سورة قال بعض المتأخرين وهذا القول احسن الاقوال وبه يجمع الأدلة فان اثنائها في المصحف اول منتزح في كونها من القرآن ولم يقع دليل على كونها آية من اول كل وحكي المتولي من اصحابنا وجها انه ان كان الحرف الاخير من السورة قبله باء ممدودة كالبقرة فالبسملة آية كاملة وان لم يكن منها كما فتربت الساعة فبعض آية وحكي الماوردي وغيره وحين في انها هل هي قرآن على سبيل القطع كما يرد القرآن ام على سبيل الحكم لاقتلاف العلماء فيها ومعنى سبيل الحكم انه لا تصح الصلاة الا بها في اول الفاتحة ولا يكون قارئا لسورة بكتابتها غير الفاتحة الا اذا ابتدأها بالبسملة سوى براءة لاجماع المسلمين على ان البسملة ليست بآية فيها وضعف الامام وغيره قول من قال انها قرآن على القطع قال الامام هذه غشوة عظيمة من قائله لان ادعاء العلم حيث لا قاطع بحال وقال الماوردي قال جمهور اصحابنا هي آية حكما لا قطعاً فعلى قول الجمهور يعقل في اثنائها خبر الواحد كما يرد الاحكام وعلى القول الاخر

بخلافه كما يرا القرائن وهو ضعيف كما قال الامام
اذ لا خلاف بين المسلمين انه لا يكفرنا فيها ولو
كانت على سبيل القطع لكفر على ان ابن الرفعة
حكى وجها عن صاحب الفروع انه قال بتكفير
جاحدها ونسق تاركها ولنا مسلكان احدهما
القطع بانها منه فان الصمات اثبتوها في المصحف
على الوجه الذي اثبتوا به ساير القران واجمعوا
ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى مع شدة اعتنائهم
بتجريد عما ليس منه فيجب ان يكون من القران
كما يرا الاى المكروية في الشعر والرحمن
والمرسلات واما الخلاف فيها فانه لا يهتك حرمة
القطع فكم من حكم يعين قد اختلف اما في
العقليات واما بيناه العقول كالحسان فكثير
واما في الفروع فان القائلين بان المصيب فيها
واحد ذهب اكثرهم الى انه لا يعين وكان القاضي
ابو الطيب يقطع بخط مخالفه ونقل مثل ذلك
عن احمد بن حنبل وربما حلف على المسئلة وانق
انها منقمة الى يقينته وظنية كما سبق لكت
لما غلب على سائل اختلاف الظن ان جميعها
كذلك وليس كذلك واما فصل التكفير فالأزم
لهم حيث لم يكفروا المشتمن كما يكفر من زاد
شيا من المكرويات ثم اجواب ان مناط التكفير
غير مناط القطع فكم من قطعي لا يكفر منكره بل
لا بد ان يكون مجمعا عليه معلوما من الدين
بالضرورة والثاني انه يكتفى بالظن كما فعل غير

واحد

واحد ثم نقول نفس الآية لا تثبت الا بقاطع فاما
تكرارها في الحال فلا يتوقف على القاطع مسألة
في القراءة الشاذة حقيقة الشاذ لغة المنفرد وفي
الاصطلاح عكس المتواتر وقد سبق ان المتواتر
كل قراءة ساعدها خط المصحف مع صحة النقل
فيها ومجبتها على الفصح من لغة العرب قال الشيخ
ابو شامة متى احتل احد هذه الارقان الثلاثة
اطلق على تلك القراءة انها شاذة قال وقد اشار
الى ذلك جماعة من الائمة المتقدمين ويض عليه
ابو محمد مكي بن ابي طالب القرواني ذكره شيخنا
ابو الحسن النخاوي في كتاب جمال القرائن والكلام
في مواضع احدها بالنسبة الى المراد بها والمعروف
انها ما وراء السبع والصواب ما وراء العشر وهي
ثلاثة اخر يعقوب وخلف وابو جعفر زيد بن
العقاع فالقول بان هذه الثلاثة غير متواترة
ضعيف جدا وقد ذكر المغوي في تفسيره الاجماع
على جواز القراءة بها وقال القاضي ابو بكر بن
العربي في القواصم ضبط الامر على سبع قراءات
ليس له اصل في الشرع وقد جمع قوم ثمان قراءات
وقوم عشا واصل ذلك انه صلى الله عليه وسلم
قال انزل القران على سبع احرف فظن قوم انها
سبع قراءات وبعد ان ضبط الله الحروف وهذا
باطل ويمن اخرون بهذا اللفظ مجمعا سبع قراءات
وبعد ان ضبط الله الحروف والسور فلا مجال
لهذه التكليفات وسبق عنه ان قراءة ابي



ابي جعفر ثابته لا كلام فيها هو الثاني بالنسبة الى
 القراءة بما قال الشيخ ابواحسن النخاوي ولا يجوز
 القراءة بشئ من الشواذ لخروجها عن اجماع المسلمين
 وعن الوجه الذي ثبت به القران وهو المتواتر
 وان كان موافقا للعربية وخط المصحف لانه
 جاء من طريق الاحاد وان كانت نقلته نقات
 قال ابوشامة والثاني في الضبط ما تواترت
 ذلك وما اجمع عليه ونقل الثاثيري في المستظهر
 عن القاضي الحسين انه الصلاة بالقراءة الشاذة
 لا تصح وقال النووي في فتاويه تحريم الثالث في
 الاحتجاج بها في الاحكام وتنزيلها منزلة الخبر
 اعلم ان الامدي نسب القول بانها ليست بحجة الى
 الشافعي وكذا ادعى الالباندي في شرح البرهان
 انه المشهور من مذهب مالك والشافعي وتبعه
 ابن ابي عمير وكذلك النووي فقال في شرح مسلم
 مذهبنا ان القراءة الشاذة لا يجمع بها ولا يكون
 لها حكم الخبر عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لان ناقليها لم ينقلها الا على انها قرأت
 والقران لا يثبت الا بالتواتر واذ لم يثبت قرانا
 لم يثبت خبرا والموقع لهم في ذلك دعوى امام الحرمين
 في البرهان ان ذلك ظاهر مذهب الشافعي
 وتبعه ابونصر بن الفثري والغزالي في المتحول
 والشمس الطبري في التلويح وابن السمعاني في
 القواطع وغيرهم فقال الكيا القراءة الشاذة
 مردودة لا يجوز اثباتها في المصحف وهذا

لا

لا خلاف فيه بين العلماء قال واما ايجاب ابي حنيفة
 التسابع في صوم كفارة اليمين لاجل قراءة آية
 مسعود فليس على تقديره ان ثبت نظمه من
 القران ولكن امكن انه كان من القران في قديم
 الزمان ثم نسخت تلاوته فانه رس مشهور رسمه
 فنقل احادا واحكام باق وهذا لا يستنكر في العرف
 قال والشافعي لا يرد على ابي حنيفة اشتراط التسابع
 على احد القولين من هذه الخبره ولكنه يقول
 لعل ما زاده ابن مسعود تفسير منه ومذهبا
 راه فلا يبعد في تقديره وم تصرح باسناده الى
 القران فان قالوا لا يجوز ضم القران الى غيره
 فلكذلك لا يجوز ضم ما نسخت تلاوته الى القران
 تلاوة وهذا قد يدل من وجهه على بطلان نقل
 هذه القراءة عن ابن مسعود فانا على احد الوجهين
 نبعد قراءة ما ليس من القران مع القران قال
 والدليل القاطع على ابطال نسبة القراءات
 الشاذة الى القران ان الاهتمام بالقران من
 الصحابة الذين بذلوا ارواحهم في احيا معالم
 الدين يمنع نقله بغيره وارتباط نقله
 بالاحاد قلت وذكر ابو بكر الرازي في كتابه
 انهم انما عملوا بقراءة ابن مسعود لاستفاضتها
 وشهرتها عندهم في ذلك العصر وان كان انما
 نقلت لنا الآن بطريق الاحاد لان الناس
 تركوا القراءة بها واقتصروا على غيرها وكلاهما
 انما هو في اصول القوم هو وذكر ابو زيد



في الاسرار وصاحب المبسوط من الكيفية اشتراط
 الشهرة في القراءة عند السلف ولهذا لم يعملوا
 بقراءة اي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعة
 لانها قراءة شاذة ومثلها لا تثبت الزيادة على
 النص فاما قراءة ابن مسعود فقد كانت مشهورة
 في زمن ابي حنيفة حتى كان الاعمش يقرأ ختما
 على حرف ابن مسعود وختما من مصحف عثمان
 والزيادة عنده ثابتة باخبار المشهور اهو
 تشبيهه ان الاول ان الخامل لهم على نسبة انها
 ليست بحجة للشافعي عدم ايجابه التتابع في
 صوم كفارة اليمين مع علمه بقراءة ابن مسعود
 وهو ممنوع فقد سبق كلام الكيا ابطال استنباط
 منه وقد نص رحمه الله في مختصر البويطي على
 انها حجة في باب الرضاع وفي باب تحريم الجمع
 فقال ذكر الله الرضاع بلا توقيت وزوت
 عائشة التوقيت مجس واحبرت انه مما انزل
 من القران وهو وان لم يكن قرانا فاقبل حاله
 ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لان القران لا ياتي به غيره كما قال النبي صلى
 الله عليه وسلم لا قضين بينكما بكتاب الله
 فحكمتا به على هذا وليس هو قرانا بقراءة اهو
 وظاهر انه يعمل بها من جهة كونها خبرا لا قرانا
 وجرى عليه جمهور الاصحاب منهم الشيخ ابو حامد
 والماوردي والرويان في الصيام والرضاع
 والفاضي

٢٦٤ والفاضي ابو الطيب في الصيام ووجوب العمرة
 والفاضي الحسين في الصيام والمجالي والرافعي
 في كتاب السرفة واحتجوا في ايجاب قطع اليمين من
 السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانها وقال
 الرويان في كتاب البحر في الصلاة انها تجري مجرى
 الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم او الاثر عن الصحابة
 نعم الشرط عند الشافعي في ذلك ان لا يخالف رسم المصحف
 ولا يوجد غيرها مما هو اقوى منها ولذلك لم يجز بقراءة
 ابن عباس وعلى الذي يطوقونه فدية مع ان مذهبه
 وجوب الفدية كما نص عليه في المختصر قال شارحوه
 انما عدل الشافعي عن الاستدلال بهذه القراءة
 لانها تشذ عن الجماعة وتخالف رسم المصحف قلت
 اولاً انه راي انه لا استدلال بها مع وجود ما هو
 اقوى منها فان الله تعالى كان قد اخبر اولاد بين
 الصيام وبين الافطار والغدية ثم حتم الصيام
 بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وبقي من لم يطق
 على حكم الاصل في جواز الفطر ووجوب الغدية ويخرج
 من كلام الشيخ ابي اسحاق الشيرازي شرط اخر
 فانه قال في كتابه التذكرة في الخلاف القراءة
 الشاذة انما تلحق بخير الواحد اذا قراها قادرها
 على انها قران فان ذكرها على انها تفسير فلا كقراءة
 ابن عمر فان خفتهم فزجالا او ركبا تا مستقبل القبلة
 او غير مستقبلها وقراءة ابي بن كعب فعدة من
 ايام متتابعة فلا اهو وفيما قاله في التفسير نظر
 على راي من يجعله في حكم المرفوع الى النبي صلى الله

عليه وسلم ومن صرح بها من الاصوليين ابو بكر الصيرفي
 فقال في كتابه الدلائل والاعلام ما روى احاد من ابي
 القران كرواية ابن عمر آية الرحم وخبر عائشة في الرضاع
 وخبر زيد بن ارقم لو كان لابن آدم واديين من الذهب
 لا شغى لهما ثالثا فانها ثابته الاسانيد صحيحة من جهة
 النقل ونحن نشك ما قالوا على ما قالوا غير متاولين عليهم
 ما لم يظهر لنا الا ان لا نجد وجهها عن التاويل وذلك لان
 من القران ما نسخ رسمه ونفى حكمه وانما يجب تلاوة
 المرسوم فاما ما نفي حكمه فلا يجب تلاوته والذي
 اجمع المسلمون عليه في الرسم هو الواجب تلاوته والذي
 لم يرسم يتلى ويتقل حكمه اذا كان القران المتلو بوجوب
 شيئين احدهما اثبات حكمه وتلاوته والقطع عليه
 بما يعمل به والتسمية بما سماه الناقل وليس يتثبت
 المتلو بخبر الواحد واذا كان خبر الواحد قد يخص ظاهر
 المتلو وينتبه تثبته الاحكام كان ايضا كذلك ما
 اثبت حكمه من جهة الخبر انه قران في الحكم لا في الرسم
 والتلاوة انتهى وقال الماوردي في موضع آخر ان اضافها
 القاري الى التنزيل او الى سماع من النبي صلى الله عليه
 وسلم اجريت مجرى خبر الواحد والا فمضى جارية مجرى
 التاويل وهو يخرج من هذا التفصيل مذهب ثالث
 وبه صرح الباجي في المنتقى فقال القراءة الشاذة هل
 تجرى مجرى خبر الواحد منه ثلاثة اقوال ثالثها
 التفصيل بين ان تسند ام لا هو ويخرج من كلام ابي
 الحسين في المعتمد مذهب رابع فانه قال في باب الاجاز
 القران المنقول بالاحاد اما ان يظهر فيه الاعجاز

اولا

275
 اولاً فان لم يظهر حاز ان يعمل بما تضمنته من عمل اذا
 نقل اليها بالاحاد كقراءة ابن مسعود متتابعات وان
 ظهر فهو حجة للنبوة ولا يكون حجة الا وقد علم انه
 لم يعارض في عصر النبي صلى الله عليه وسلم مع سماع
 اهل عصره له ولا يعلم ذلك الا وقد تواتر نقل ظهوره
 في ذلك العصر واطلق القاضي ابن العربي دعوى الاجماع
 على انها لا توجب علماً ولا عملاً وليس كما قال وجعل
 القرطبي شارح مسلم محل الخلاف في بن الحنفية وغيرهم
 فيما اذا لم يصرح الراوي بسماها وقطع بعدم حجتها قال
 فاما لو صرح الراوي بسماها من النبي صلى الله عليه وسلم
 فاختلفت المالكية في العمل بها على قولين والاولى الاجماع
 بها تنزيلها منزلة الخبر الثاني ان ههنا سؤال
 وهو ان يقال ان كان مذهب الشافعي انها حجة فهو
 اوجب التتابع في صوم الكفارة اعتمادا على قراءة ابن
 مسعود متتابعات وههنا قال في الصلاة الوسطى انها
 صلاة العصر اعتمادا على قراءة عائشة وصلاة العصر
 وان كان مذهبها انها ليست بحجة فكيف اعتمده في الضم
 في الرضاع تجس على حديث عائشة وكيف قال ان الاقد
 هي الاطهار واعتمده في الام على انه عليه الصلاة
 والسلام فرا العمل عدتهن والذي يفصل عن هذا
 الاشكال ان لا يطلق القول في ذلك بل يقال لا يخلو
 اما ان تكون القراءة الشاذة وردت لبيان حكم
 فهي عنده حجة كحديث عائشة في الرضاع وقراءة
 ابن مسعود ايما منهما وقوله لعقل عدتهن وان وردت
 ابتداء حكم كقراءة ابن مسعود متتابعات فليس

اي من الشبهين
 6

بجدة الا انه قد قل انها لم تثبت عن ابن مسعود ويدل
 له ما رواه الدارقطني باسناد صحيح عن عائشة كانت
 مما انزل فصيما ثلاثة ايام متتابعات فسقطت
 متتابعات او يقال القراءة الشاذة اما ان ترد تفسير
 او حكما فان وردت تفسيراً فهي حجة كقراءة ابن
 مسعود اما فيهما وقوله وله اخ او اخت من ام
 وقراءة عائشة والصلاة الوسطى صلاة العصر
 وان وردت حكماً فلا يخلو اما ان يعارضها دليل
 احرام لا فان عارضها فالعمل للدليل كقراءة ابن
 مسعود في صيام المجتمع من لم يجد فصيما
 ثلاثة ايام متتابعات فقد صح انه عليه الصلاة
 والسلام قال ان شئت فتابع اولاً وان لم
 يعارضها دليل اخر فلتا في قولان كوجوب
 التتابع في صوم الكفارة واما تحريم مذهب أبي
 حنيفة فنقل امام الحرمين وابن القثير عنه
 انه ينزلها منزلة خبر الواحد قال ابن القثير
 وهذا بنا قض قوله ان الزيادة في الحديث من
 بعض النقلة لا تقبل وقال ابو زيد الدبوسي في
 كتاب تقوم الاية لا تثبت القراءة بخبر الواحد
 ولهذا قالت الائمة فيمن قرأ في صلواته بكلمات
 تفرد بها ابن مسعود ان صلواته لا تجوز كما لو قرأ
 خبراً من اخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال وانما اخذنا بقراءة ابن مسعود متتابعات
 لا يجاب التابع في الكفارة فاخذنا بها عملاً

كما

كما لودوي خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم لانه
 انما قراهانا قلا عن النبي صلى الله عليه وسلم
 فلما لم يثبت قرانا لفوات شرطه بقي خبراً فان
 قيل ينبغي ان يفعلوا كذلك في البسملة فيجب
 اجزائها في الصلاة وحرمة قراءتها على الجنب
 والكائض الذي هو حكم القران قلنا لانا لو
 فعلنا ذلك لم يكن حكماً بظاهرها ما يوجب الشبهة
 بل كان عملاً بمقتضى انها من الفاخرة ولا عموم
 للمقتضى عندنا وانما لا يعمل فيها لا بد منه
 مساحت اللغة وانما ذكرناها في اصول الفقه
 لان معظم نظر الاصولي في دلالات الصيغ
 كالحقيقة والمجاز والعموم والخصوص واحكام
 الامر والنهي ودليل الخطاب ومعنومه فاحتاج
 الى النظر في ذلك تكميلاً للنظر في الاصول ويستمد
 بمقدمتين احدهما تعلم اللغة فرض كفاية
 قال ابو الحسن بن فارس تعلم علم اللغة واجب
 على اهل العلم ليلابحيدوا في تاليفهم او فتأهم
 عن سنن الاستقرار قال وكذلك الحاجة الى
 علم العربية فان الاعراب هو الفارق بين المعاني
 الا ترى اذا قلت ما احسن زيد لم يفرق بين
 التعجب والاستفهام والنفي الا بالاعراب ونازع
 الامام خنرالدين في شرح الفصل في كونها فرض
 كفاية لان فرض الكفاية اذا قام به واحد
 سقط عن الباقي قال واللغة والخوليا
 كذلك بل يجب في كل عصر ان يقوم به قوم

مسحت اللغة

يبلغون حد التواتر لان معرفة الشرع لا تحصل الا
 بواسطة معرفة اللغة والنحو والعلم بهما لا يحصل
 الا بالنقل المتواتر فانه لو انتهى النقل فيه الى
 حد الاحاد لصار الاستدلال على جملة الشرع
 استدلالا بخبر الواحد فبحصر الشرع مضمونا
 لا مقطوعا وذلك عن جازم الثانية بنه الانبار
 في كلام له على شئ يتبني معرفته هنا وهو ان
 الاصولي انما احتاج الى معرفة الاوضاع اللغوية
 لتفهم الاحكام الشرعية والا فلا حاجة بالاصولي
 الى معرفة ما لا يتعلق بالاحكام والالفاظ وادا
 كان كذلك افتقرنا الى تقديم امر اخر وهو ان الشرع
 هل له تصرف في اللغة ام لا فان ثبت عدم التصرف
 اتفى الاصولي بمعرفة وضع اللغة فان ذلك
 يمنع في معرفة الاحكام وان ثبت تصرف
 الشرع اتفى الاصولي بمعرفة وضع الشرع للاسم
 ولا يحتاج معه الى معرفة اللغة في ذلك اللفظ
 وان عرف وضع اللغة والمبتس عليه هل للشرع
 تصرف في الاسم ام لا لم يجزله الحكم بوضع اللغة
 حتى يستقر له وضع الشرع ولهذا ان الفقهاء قل
 ما يتكلمون على الالفاظ باعتبار وضع اللغة
 لانهم يرون تصرف الشرع في الاسماء فتراهم
 يجتنبون الى الاجماع وغيرهم وهم في ذلك على
 بصيرة ان عرف الشرع مكثف به ومضاف
 اليه وعرف اللغة على هذا التقدير عند
 احتمال التغير لا يفيد ويتعلق النظر بما دلتها
 و

ومقصودها وموضوعها اما مادتها فتختلف بالنسبة
 الى الاولين اما التوقيف والاصطلاح على المخالف
 الاتي واما في حق من بعدهم فمادتها النقل عن اهل
 اللغة واما مقصودها فالتشبيه باهل تلك اللغة
 في اعلام ما في انفسهم واما موضوعها فالالفاظ وما
 يعرض لذات الالفاظ وهو ما يبحث اللغوي عنها
 في ذلك الموضوع اما في حال الافراد ككون هذه
 الكلمة او غيرها اصليا او مقلوبا عن غيره
 صحيحا او معتادا مفتوحا او مضموما او مكسورا
 وغير ذلك مما يتعلق بعلم التصريف واما في
 حال تركيبها ككون هذه الكلمة مبتدأ او
 خبرا او فاعلا او مفعولا الى غير ذلك من الاعراض
 الذاتية للالفاظ فالالفاظ هي موضوع
 اللغة وهذه اعراض ذاتية للالفاظ تسمى
 الكلام في مهمات الاول في الوضع وهو يطلق
 على امرين احدهما جعل اللفظ دلالة على المعنى
 كتسمية الانسان ولده زيدا وكاطلاقهم على
 الحائض مثلا الحداد وما في معناه وذلك بان
 يخبر المعنى بالواضع فيستحضر لفظا يعبر
 عن ذلك المعنى ثم يعرفه غيره بطريق من
 الطرق فمن تكلم بلغته يجب ان يفهم على ذلك
 المعنى عند عدم القران والثاني غلبة استماع
 اللفظ على المعنى حتى يصير هو المتبادر الى
 الذهن حال التخاطب به وذلك في العرف الشرعي
 والعرف العام والخاص اما العرف الشرعي



فكما تلازم الصلوة على الحركات المخصوصة والصوم
على الاستسكان المخصوص والزكاة على اخراج مخصوص
فان الشارع لم يضع اللفظ لهذه المعاني وانما
استعمله فيها من غير وضع وتكرار الاستعمال
فيها حتى صارت هي المتبادرة الى الذهن حال
التخاطب واما العرف العام فكما تلازم الدابة
على ذوات الاربع او على دابة مخصوصة عند قوم
كالفرس والحمير ومعنوم الدابة في اللغة لكل
ذات دبت سواء ذوات الاربع وغيرها واهل
العرف لم يضعوا اللفظ لهذا المعنى الذي هو
ذوات الاربع وانما غلب استعمال اللفظ الدابة
حتى صار هو المتبادر الى الذهن حالة التخاطب
واما العرف الخاص فكما صلاوح كل ذي علم على
الفاظ خصوصها معان مخالفة للمعنوم اللغوي
كاصطلاح المتكلم في الجوهر والعرض واصطلاح
المتكلم في الجمع والفرق واصطلاح الحد في
الكبر والنقض والقلب واصطلاح الخوى
في الرفع والنصب والخرنجم هذه الطوائف
لم يضعوا هذه الالفاظ لتلك المعاني المخصوصة
وانما استعملوها استعمالا عاما حتى صارت
هي المتبادرة الى الذهن حالة التخاطب فهذا
هو معنى الوضع في العرف الشرعي والعام
والخاص وزاد بعضهم للوضع معنى ثالثا وهو
استعمال اللفظ في المعنى ولو مرة واحدة
وهذا



وهذا هو معنى قولهم المجاز هل من شرطه ان يكون
موضوعا ام لا وفيه قولان مبنيان على ان المجاز
هل من شرطه ان يكون مسموعا اولاً ويتعلق
بالوضع مباحث احدثها في شروطه وهي
ثلاثة احدثها ان لا يتبدل بما يخالفه ثانيا
ان لا يجتمه بما يخالفه ثالثا ان لا يكون صادرا
عن قصد فلا اعتبار بكلام السامع والنايم
وعلى السامع التنبيه لهذه الشروط وقد حكى
الرويانى عن صاحب الكاوى فيما اذا قال لزوجتي
طلعتك ثم قال سبق لساني وانما اردت طلعتك
ان المرأة اذا ظنت صدقه بامارة فلها ان تقبل
قوله ولا تخاصمه وانه من عرف ذلك منه اذا
عرف الحال يجوز ان يقبل قوله ولا يشهد
عليه قال الرويانى وهذا هو الاختيار
الثاني في سببه وهو ان الله تعالى خلق النوع
الانسانى وصيره محتاجا الى امور لا يستقل
بها بل يفتقر الى المعاونة عليها ولا بد للمعاونة
من الاطلاع على ما في النفس وذلك اما باللفظ
او الاشارة او المثال واللفظ السرمانى
فاكحاجة داعية الى الوضع لاجل الافهام
بالتخاطب ويلزم من ذلك كلما اشتدت الحاجة
الى التعبير عنه انه يوضع له والا كان ذلك
مخلوا بمقصود الوضع الذى ذكرناه وما لا تشد
الحاجة اليه حازفه الامران يعنى الوضع
وعدم الوضع اما عدم الوضع فلا تله ليس بما

تدعو الحاجة اليه واما الوضع فللموايد الحاصلة
فيه الثالث في الموضوع وهو اللغات على اختلافها
وفيه نظر ان احدهما نظر كلي يشترك فيه كل
اللغات وهو من وجوه يعرف في علم آخر والثاني
فيما يختص بأحاد اللغات ولما جاءت شريعتنا بلغة
العرب وجب النظر فيها وكيفية دلالتها من حيث
صحتها ومن لطف الله تعالى حدوث الموضوعات
لانها أكثر فائدة من هذه الثلاثة وإيرها
أكثر فادتها فلو أنها تعلم كل معلوم موجود
ومعدوم وغيره بخلاف الإشارة فإنها تختص
بالموجود المحسوس وبخلاف المثال وهو ان يجعل
لما في الضمير شكلا لتعذره واما كونها أيسر فلانها
موافقة للأمر الطبيعي لان الحروف كصفات تعرض
للمفردات **مسألة** لا خلاف أن المفردات
موضوعة كوضع لفظ انسان للحيوان الناطق
وكوضع قام لحدث القيام في زمن مخصوص
وكوضع لعل للترجي ونحوها واختلفوا في المركبات
نحو قام زيد وعمر ومنطلق فقل ليست موضوعة
ولهذا لم يتكلم أهل اللغة في المركبات ولا في تأليفها
وانما تكلموا في وضع المفردات وماذا إلا ان الأمر
فيها موكل إلى المتكلم بها واختاره فخر الدين الرازي
وهذا هو ظاهر كلام ابن مالك حيث قال ان
دلالة الكلام عقلية لا وضعية واحتج له في
كتاب الفصل على المنصل بوجهين احدهما ان
من لا يعرف من الكلام العربي إلا لفظين مفردين

صالحين

صالحين لاسناد احدهما إلى الآخر فانه لا يفتقر عند
سماعهما مع الاسناد إلى معرف لمعنى الاسناد بل
يدركه ضرورة وثانيهما ان الدال بالوضع لا يد من
احصائه ومنع الاستئناف منه كما كان ذلك في
المفردات والمركبات القائمة مقامها فلو كان الكلام
دال بالوضع وجب ذلك فيه ولم يكن لنا ان نتكلم
إلا بكلام سبق إليه كما لا يستعمل في المفردات
إلا ما سبق استعماله وفي عدم ذلك برهان على
ان الكلام ليس دال بالوضع هو وحكاه ابن
أياز عن شيخه قال ولو كان حال الجمل حال المفردات
في الوضع لكان استعمال الجمل وفهم معناها
متوقفا على نقلها عن العرب كما كان المفردات
كذلك ولو جب على أهل اللغة ان يتتبعوا الجمل
ويودعوها كتبهم كما فعلوا ذلك بالمفردات ولأن
المركبات دلالتها على معناها التركيبي بالعقل لا
بالوضع فان من عرف معنى زيد وعرف معنى
قائم وسمع زيد قائم بأعرايه المخصوص فهم
بالضرورة معنى هذا الكلام وهو نسبة
القيام إلى زيد نعم يصح ان يقال موضوعة باعتبار
انها متوقفة على معرفة مفرداتها التي لا تستفاد
إلا من جرمه الوضع ولان للفظ المركب اجزاء
مادية وجزءا صوريا وهو التاليف بينهما وكذلك
لمعناه اجزاء مادية وجزءا صوريا والجزء المادية
من اللفظ تدل على الاجزاء المادية من المعنى
والجزء الصوري منه يدل على اجزاء الصوري من

اي من القولين
في ان المركبات
موضوعة اولا
هو

من المعنى بالوضع والثاني انها موضوعة فوضعت
زيد قائم للاسناد دون التقوية في مفرداته ولاء
تسا في بن وصفا مفردة للاسناد بدون التقوية
ووضعت مركبة التقوية ولانها تختلف باختلاف
اللغات فالمضاف مقدم على المضاف اليه في بعض
اللغات وموخر عنها في بعض ولو كانت عقلية لفهم
المعنى واحدا سواء تقدم المضاف على المضاف اليه
او تأخر وهذا القول ظاهر كلام ابن الحاجب
حيث قال اقسامها مفرد ومركب قال القرافي وهو
الصحيح وعزاه غيره للجمهور بدليل انها حجت
في التركيب كما حجت في المفردات فقالت ان من
قال ان قائم زيد ليس من كلامنا ومن قال ان
زيد قائم فهو من كلامنا ومن قال في الدار رجل فهو
من كلامنا ومن قال رجل في الدار فليس من كلامنا
الحق الى ما لا نهاية له في تركيب الكلام وذلك
يدل على تعرضها بالوضع للمركبات والحق ان العرب
انما وضعت انواع المركبات اما جزئيات الانواع
فلا وضعت باب الفاعل لاسناد كل فعل الى من
صدر منه اما الفاعل المخصوص فلا وكذلك باب
ان واخواتها اما اسمها المخصوص فلا وكذلك ساير
انواع التركيب واحالة المعين على اختيار المتكلم
فان اراد القائل بوضع المركبات هذا المعنى فصحيح والا
فممنوع ويتفرغ على هذه القاعدة ان المجاز هل يدخل
في المركبات ام لا وانه هل يشترط العلاقة في الاتقاد
ام لا وحقيقة هذا الخلاف يرجع الى ان دلالة

الكلام

٢٧٠

الكلام المركب على معناه هل هي عقلية كدلالة المتكلم
من وراء الحافظ على انه انسان او وضعية تشبيه لم
ارهم كلاما في المثني والمجموع والظاهر انهما موضوعان
لانها مفردان وهو الذي يقتضيه حدهم للمفرد
ولهذا عاملوا جموع التكسير معاملة المفرد في الاحكام
لكن صرح ابن مالك في كلامه على حدها بانها
غير موضوعان ويبعد ان يقال فزعه على رايه
في عدم وضع المركبات لانه لا تركيب فيها لاسيما ان
المركب في الحقيقة انما هو الاسناد وكذا القول في
اسماء الجموع والاجناس مما يدل على متعدد فالقول
بعدم وضعه عجيب لان اكثره سماعي وقد صرح
ابن مالك بان شقفا ونحوه مما يدل على اثنين
موضوع وقال ابن الجويني الظاهر ان التشنية
وضع لفظها بعد الجمع لتيسر الحاجة الى الجمع كثيرا
ولهذا لم يوجد في ساير اللغات تشنية وجمع موجود
في كل لغة ومن شذ قال بعضهم اقل الجمع اثبات
لان الواضع قال الشيء اما واحد واما كثير
لا غير مجمل الا تشين في حد الكثرة الرابع في
الموضوع له وقد اختلف في ان اللفظ موضوع
للمعنى الذهني او الخارجي او الاعم منهما او للقدر
المشترك على مذاهب اchiedها انه لم توضع
الالفاظ للدلالة على الموجودات الخارجية بل
وضعت للدلالة على المعاني الذهنية وبواسطة
ذلك تدل على المعنى الخارجي وهذا كالمخط
فانه يدل على اللفظ وبواسطة ذلك يدل على

المعنى فاذا قلنا العالم حادث فلا يدل على كونه حادثا بل يدل على حكمك بحدوثه وهذا مذهب الامام
 محمد بن الرضا وبتبعه البيضاوي وابن الزمكا في
 في البرهان والقرطبي في الوصول واحتجوا عليه
 اما في المفردات فلانا لو راينا شيئا من بعيد كما
 ظنناه وحلا فاذا قرب راينا شيئا فلما
 اختلفت الاسامي عند اختلاف الصور الذهنية
 دل على ان اللفظ لا دلالة له الا عليها واما في
 المركبات فلان قولنا قام زيد لا يفيد قيام
 زيد وانما يفيد الحكم به والاختار عنه ثم
 ننظر مطابقتة للخارج ام لا وقد اجيب عن
 هذا الدليل بان الاختلاف انما عرض لاعتقاد
 انها في الخارج كذلك لا مجرد اختلافها في الذهن
 من غير نظر الى الخارج وايضا انما يلزم ان
 يكون اللفظ مما يشخص في الخارج تجازا وقال
 الاصغها في من نفي الوضع للمعنى الخارجي
 ان اراد انها لم توضع للدلالة على الموجودات
 الخارجية ابتداء من غير توسط الدلالة
 على المعنى الذهني فهذا حق لان اللفظ انما
 يدل على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالة
 على المعنى الذهني وان اراد ان الدلالة الخارجية
 ليست موجودة مقصودة من وضع اللفظ
 فما ظننا بالخبر اذا حضر غيره بقوله جاريد
 فان قصده الاخبار بجهته في الخارج الثاني
 ان اللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني

اي من المذاهب

لانه

لانه مستقرا لاحكام وهذا ما جزم به الشيخ ابو
 اسحاق في شرح اللمع ويلزم الرازي من نفيه
 الوضع للخارجي ان يكون دلالة اللفظ عليها
 في الخارج ليست مطابقة ولا تضامنا ويلزم
 ايضا نفي الختايق لان الحقيقة استعمال اللفظ
 فيما وضع له وعنده انما وضع للذهني ولكنه
 استعمال للخارجي ويلزم على قول الشيخ اي اسحاق
 ان لا يكون الآن شئ موضوع لان الوضع زال وهو
 صحيح الثالث ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث
 هو اعم من الذهني والخارجي وليس لكل معنى
 لفظ بل كل معنى محتاج الى اللفظ واختاره بعض
 المتأخرين ورد مذهب الامام اليه الرابع انه
 للمقدر المشترك ونسب القاصي شمس الدين الخولي
 القول الاول للفلاسفة قال واصله الخلف في
 ان الاسم عين المسمى او غيره **مسئلة** منع الرازي
 ان يوضع اللفظ المشهور في معنى لمعنى حتى حدا
 فالغرض من هذه المسئلة الرد على مثبتى الحال
 لانهم يقولون الحركة اسم لمعنى يجعل الاسم متحركا
 والمشهور نفس الانتقال لامعنى اوجب الانتقال
 وحوزه الاصغها في فان اسما الله تعالى مشهورة
 وبارانها معان دفقة غامضة لا يفهمها الا
 الخواص العارفين بالله وبان الانسان يدرك
 معاني لطيفة فمخترع لها الفاظا بارانها الخامس
 في فائدة الوضع والمعاني المفردة معلومة في
 الذهن قبل وضع اللفظ وفائدة وضع اللفظ

٢٧١

٢٧١

اي من مباحث
الوضع



ضرورها عند التلقظ لتوقف فهم النسبة التركيبية
 عليه فاذا ان الفائدة الحاصلة من الالفاظ المفردة
 تصور معانيها وشعور الذهن بها لا معرفة معانيها
 فلا يلزم الدور وتصور النسبة موجود في الذهن
 قبل وجود اللفظ والفائدة الحاصلة باللفظ مع
 الحركات المخصوصة والتركيب المخصوص معرفتها
 واقعة او وقعت او ستقع فالموقوف عليها التصديق
 لا التصور فلا بد ورايضا السادس من في الواضع
 وقد اختلف فيه على مذاهب احدها قول الشيخ
 ابي الحسين الاسعدي وبعض اتباعه كابن فورك
 انها توقيفية وان الواضع هو الله تعالى وحده
 واعلموا للخلق بالوضع حتى الى الانبياء او بخلق
 الاصوات في كل شيء او بخلق علم ضروري لهم
 وحكاة ابن جني في الخصايع عن ابي علي الفارسي
 وحزم به ابن فارس والثاني انها الهم من الله
 تعالى لبني آدم كاصوات الطيور والبهائم حيث
 كانت امارات على ارادتها فيما بينها بالهم الله تعالى
 حكاة صاحب الكبريت الاخر عن ابي علي الفارسي
 ويشهد له ما اخرجه الحاكم في مستدركه عن جابر
 ان رسوله الله صلى الله عليه وسلم تلا قرآنا
 عربيا لغوم يعلمون ثم قال اللهم اسمع هذا
 اللسان الها ما ثم قال صحيح الاسناد وقال
 الذهبي في مختصره حقه ان يقول على شرط مسلم
 ولكن مدار الحديث على ابراهيم بن اسحاق بن
 ابراهيم الغسيل وكان ممن يروى الحديث انتهى

والثالث

٢٧٢ والثالث مذهبي هاشم او تابعه انها اصطلاحية
 على معنى ان واحدا من البشر او جماعة وضعها وحصل
 التعريف للباقيين بالاشارة والقران كتعريف الوالدين
 لغتهما للطفال وحكاة ابن جني في الخصايع عن اكثر
 اهل النظر وقال الكيا الطبري معنى الاصطلاح ان
 يعرفهم الله مقاصد اللغات ثم يحسن في نفس منهم ان
 ينصب امارا على مقصوده فاذا نصبها وكررها
 وانضلت القران بها افادت العلم كالصبي يتلقى من
 والده والعايلون بالتوقيف يقولون لا بد وان يلهموا
 الامارات قال ومن فهم المسئلة وتصورها لا يحيل تصور
 نعم يستحيل تواطؤ العالمين على امارا واحدة مع اختلاف
 الدواعي فان عني بالاصطلاح هذا فسلم وان عني
 ما ذكرناه فلا واذ تعارض الامكانيات توقف على السمع
 والرابع ان بعضه من الله وبعضه من الناس ثم اختلفوا
 هل البداية من الله والسمة من الناس ونسبه القرطي الى
 الاستاذ واما عكسه وقد ذهب اليه قوم فتصير المذاهب
 خمسة وقد اختلف في النقل عن الاستاذ فحكى الأمدى
 وابن الحاجب عنه ان القدر المحتاج اليه في التعريف
 توقيفي والباقي محتمل للتوقف وغيره وحكى في المحصول
 عنه ان الباقي مصطلح وسبقه الى حكايته ايضا ابو
 نصر بن القشيري والصواب عنه الاول فقد رايته
 في كتاب اصول الفقه للوستاذ ابي اسحاق ونقله عن
 بعض المحققين من اصحابنا ثم قال انه الصحيح الذي لا
 يجوز غيره وعبارته انه لا بد من ان يعلمهم او يخلق لهم
 علما بمقتد اربما يفهم بعضهم من بعض معنى الاصطلاح

ح

والوقوف على التسمية فاذا عرفوه جازان يكون باقية
توقيفاسه لهم عليه وجازان يكون اصطلاحا منهم ولا
طريق بعده الى معرفة مكان منه فيه الاجير بني عنه
هذا الفظه وكذلك نقله عنه ابن برهان في الاوسط
والاستاذ ابو منصور البغدادي في كتابه الخامس قول
القاضي وامام الحرمين وابن العثري وابن السمعاني
وابن برهان وجهود المحققين كما قاله في المحصول
التوقف بمعنى ان الجميع ممكن كقيا رض الادلة واما
تعيين المواقع من هذه الاقسام فليس فيه نص قاطع
ومال اليه ابن جنى في اواخر الامر وقال الأندلسي وانما
انه كان المطلوب في هذه المسئلة تعيين الواقع فالحق
ما قاله الشيخ وقال ابن دقيق العيد الواقف ان توقف
عن القطع فلا يباس به وان اراد التوقف عن الضم
فظاهر الآية تنفيه وقال التلمساني في الكفاية
قال المتأخرون من الفقهاء هذا الخلاف ان كان في
لكواز العقلي فهو ثابت بالنسبة الى جميع المذاهب
اذ لا يلزم منه محال اصلا وان كان في الوقوع السمي
فباطل لان الوقوع انما يكون بالنقل ولم يوجد فيه خبر
مواتر ولا برهان عقلي بنى رجم الظنون بل وفائدة
وحكى الاستاذ ابو منصور قولاً آخران ما وقع التوقف
في الامتداع على لغة واحدة وما سواها من اللغات
وقع التوقيف عليها بعد الطوفان من الله في اولاد
نوح حتى تغرقوا في اقطار الارض قال وقد روى عن ابن
عباس ان اول من تكلم بالعربية المحضه اسمعيل واراد
بها عربية قريش الذي نزل بها القران واما عربية

فخطان

فخطان وحمير فكانت قبل اسمعيل عليه السلام وقال في
شرح الاسماء قال الجمهور الا عظم من الصحابة والتابعين
من المفسرين انها كلها توقيف من الله وقال اهل التحقيق
من اصحابنا لا بد من التوقيف في اصل لغة واحدة
لاستحالة وقوع الاصطلاح على اول اللغات من غير معرفة
من المصطلحين يعني ما اصطلاحا عليه واذا حصل التوقف
على لغة واحدة جازان يكون ما بعد ها من اللغات
اصطلاحا وان يكون توقيفا ولا يقطع باحد هما الا
بدلالة قالوا واختلفوا في لغة العرب فمن زعم ان اللغات
كلها اصطلاح فلذا قوله في لغة العرب ومن قال بالتوقف
على اللغة الاولى واجاز الاصطلاح فيها سواها من اللغات
اختلفوا في لغة العرب فمنهم من قال هي اول اللغات
وكل لغة سواها حدثت بعدها اما توقيفا او اصطلاحا
واستدلوا بان القران كلام الله وهو عربي وهو يدل
على ان لغة العرب اسبق اللغات وجودا ومنهم من قال
لغة العرب نوعان احدهما عربية حمير وهي التي
تكلموا بها في عهد هود ومن قبله وبقي بعضها الى وقتنا
والثانية العربية المحضه التي نزل بها القران واول
من اطلق لسانه بها اسمعيل فعلى هذا القول يكون
توقيف اسمعيل على العربية المحضه محتملا امرين
اما ان يكون اصطلاحا بدنه وبين جرهم التازلين
عليه مملكة واما ان يكون توقيفا من الله وهو الصواب
اهو وحكى ابن جنى في الحضانة قولاً آخران اصل
اللغات انما هو من الاصوات والاسماع لذوى الريح
وحنين الرعد وخرير الماء ونخج الكمار ونغيق الغراب

٢٧٢

من هـ

وصهل الفرس وعنه شد تولدت اللغات عن ذلك فيما
 بعد قال وهذا عندي وجه صالح ومذهب معتدل
 قال وابوالحسن الاخفش يذهب الى انها توقيفية لكنه
 لم يمنع القول بالاصطلاح تبيينها الاول ان المسئلة
 مقامين احدهما اجواز على اللغة لا يجوز ان يكون الا
 توقيفاً او الاصطلاح الثاني انه ما الذي وقع على
 نقد يترك من الامرين والقول بتجويز كل من الامرين هو
 مذهب المحققين ونقلوه عن الاستعري وقيل انه انما
 تكلم في الوقوع مع تجويز صدور اللغة اصطلاحاً ولو
 منع اجواز لنقله عنه القاضي وغيره وذكر امام الحرمين
 الخلاف في اجواز ثم قال ان الوقوع لم يثبت وتبعه
 ابن العثيري وغيره الثاني في معنى التوقيف قال
 ابن فارس لعل طائفاً يظن ان اللغة التي دللتنا على انها
 توقيف انما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد وليس
 كذلك بل وقف الله آدم عليه الصلوة والسلام على ما
 شاء ان يعلمه اياه ثم احتاج الى علمه في زمانه فانتشر
 من ذلك ما شاء ثم علم بعد آدم من عرف من الانبياء
 صلوات الله عليهم نبياً نبياً ما شاء ان يعلمه حتى
 انتهى الامر الى نبينا صلى الله عليه وسلم فاتاه من
 ذلك ما لم يوت احداً ثم قرأ الامر قراره فلا تعلم لغة
 من بعده حدثت الثالث قال ابن عسيرة اختلفوا
 في اى الاسماء علم الله آدم فقبل جميع المخلوقات حقها
 وجليلها وقيل اسماء الاجناس وقيل الاسماء بكل لغة
 تكلمت بها ذريته وقد غلا قول في هذا المعنى حتى
 ابن جنى عن ابي على الفارسي انه قال علم الله آدم كل
 شئ حتى انه كان يحسن من الخوم مثل ما يحسن سبوء
 ونحو

ونحو هذا من القول الذي هو بين الخطأ وقال اكثر العلماء
 علمه منافع كل شئ وما يصلح الرابع ان الخلاف في
 هذه المسئلة يوجب الظن لانه لا فائدة للخوض
 فيه لاحد امرين اما تكميل العلم بهذه الصناعة اذ معظم
 الامر فيها يتعلق بدلالة الصيغ او جواز قلب ما لا يتعلق
 له بالشرع فيها كتسمية الفرس ثورا والثور فرسا الى
 غير ذلك وقيل الخلاف فيها طويل الذيل قليل النبل
 ولا يترتب عليها معرفة عمل من اعمال الشريعة وانما
 ذكرت في علم الاصول لانها تجرى مجرى الرياضيات
 التي يرتاض العلماء بالنظر فيها كما يصور الحاسوب
 مسائل الجبر والمقابلة فهذه من اصول الفقه من
 رياضاته بخلاف مسألة الامر للموجب او الغور والهي
 يقتضى الفساد فانها من ضروراته ومنهم من خرج عليها
 مسائل من الفقه كما عقد اصدقا في السر والخر في
 العلانية او استعمال لفظ المفاوضة و اراد شركة
 العنان حيث نض الشافعي على اجواز او تباً يعاء
 بالدينير وسهياً الدرهم قال ابن الصباغ لا يصح
 وكما لو قال لزوجته اذا قلت انت طالق ثلاثاً لم ارد
 به الطلاق وانما غرضي ان تقومي وتعددي ثم
 قال لها انت طالق ثلاثاً وقع وحكى الامام في
 باب الصداق وجهان الاعتسار بما توأصفا عليه
 ولو سمي امته حرة ولم يكن ذلك اسماً ثم قال بعد
 ذلك يا حرة ففي البيط ان الظاهر انها لا تعتق
 اذا قصد النداء وحده ملتفتاً على هذه القاعدة
 قال في المطلب والاشبه عدم بئانه على ذلك لانه

خ
عليه



لا فانخرج على جواز وضع الاسم بالاصطلاح واذا جاز
 صار كما لا سم المستمر ولو كان اسما بعد الرق حرة
 وفادها به وقصد ذلك لم يقع فكذا هنا وغير ذلك
 من الصور واحق انه لا يخرج شئ من ذلك على هذه
 القاعدة لان مسئلتنا في ان اللغات هذه الواقعة
 بين اظهرنا هل هي بالاصطلاح او التوقيف لاني
 شخص خاص اصطلاح مع صاحبه على تغيير الشئ
 عن موضوعه نعم ايضا هي قاعدة في الفقه وهي
 ان الاصطلاح الخاص هل يرفع الاصطلاح العام
 ام لا فيه خلاف وعليه تتفرع هذه الفروع كما
 بينته في كتاب الاشباه والنظائر ومنهم من قال
 فانهما النظر في جواز قلب اللغة فالقائلون بالتوقيف
 يمنعونه مطلقا والقائلون بالاصطلاح يجوزونه
 الا ان يمنع الشرع منه ومتى لم يمنع كان للشئ اسمان
 احدهما متوقف عليه والاخر متواضع عليه وبذلك
 قال القاضي وامام الحرمين وغيرها واما المتوقفون
 فقال المازري اختلفت اشارة المتأخرين فذهب
 الازدي الى التجوز كذهب الاصطلاح واثار
 ابو القاسم عبد الجليل الصابوني الى المنع وجوز
 كون التوقيف واردا على انه وجب ان لا يقع النطق
 الا بهذه الالفاظ وقال الانباري الصحيح عندي
 انه لا فائدة في هذه المسئلة وقال الماوردي في
 تفسيره فائدة الخلاف ان من جعل الكلام
 توقيفيا جعل التكليف مقارنا لكمال العقل
 ومن جعله اصطلاحيا جعل التكليف متأخر عن
 العقل

خ
تخرج هـ

خ
ابن الانباري هـ

العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام شرفه
 وجهان احدهما ان التعليم انما كان مقصورا على
 الاسم دون المعنى الثاني انه علم الاسماء ومعانيها
 اذ لا فائدة في تعليم علم الاسماء بلو معان لتكون
 المعاني هي المقصودة والاسماء دلائل عليها واذا
 قلنا بالاول وهو ان التعليم انما كان مقصورا
 على الفاظ الاسماء دون معانيها ففهم وجهات
 احدهما انه علمه اياها باللغة التي يتكلم بها
 والثاني انه علمه بجميع اللغات وعلمها آدم ولده
 فلما تفرقوا تكلم كل قوم منهم بلسان استعملوه
 منها والغرب ثم نسوا غيره بتطاول الزمان وزعم
 قوم انهم اصبحوا وكل قوم منهم يتكلمون بلغة
 قد نسوا غيرها في ليلة واحدة ومثل هذا في
 العرف ممنوع هو وعزى بعض الكنفية التوقيف
 لاصحابهم والاصطلاح لاصحابنا ثم قال
 وفائدة الخلاف انه يجوز التعلق باللغة عند
 الكنفية لاثبات حكم الشرع من غير رجوع الى
 الشرع وبنوا ان حكم الرهن الحسن لان اللفظ
 يبنى عنه وعند اصحاب الشافعي ان التعلق
 باللغة لاثبات الحكم الشرعي لا يجوز لان الوا
 في الاصل كما نواجهها لا وضعوا عبارات لعبارات
 لا المناسبات ثم استعملت وصارت لغة انهم
 وعلى القول الاول بانها اصطلاحية او توقيفية
 فاختر ابن جنى في اخصا يصح انها اصطلاحية
 بعضها يتبع بعضها لانها وضعت في وقت

صنين



واحد قال وهو قول أبي الحسن الاختفش وهو الصواب
 على معنى ان الواضع وضع في اول الامر شيئا ثم
 احتيج للزيادة عليه لحصول الداعية اليه فزيد
 فيه شيئا فشيئا الا انه على قياس ما سبق منها
 في حروف وقد سبق مثله عن ابن فارس فائدة
 ذكرها الاستاذ ابو منصور في كتاب التخصيل
 فقال اجمع اصحابنا على ان اسماء الله توفيقية
 ولا يجوز اطلاق شئ منها بالقياس وان كانت
 في معنى المنصوص وجوزة معتزلة البصرة قال
 واما اسماء غيره فالصحيح من مذهب الشافعي
 جواز القياس فيها وقال بعض اصحابه مع اكثر
 اهل الراي بامتناع القياس واجمعوا على انه لو
 حدث في العالم شئ مخالف لحوادث كلها جاز
 ان يوضع له اسم واختلفوا في كفيته فمنهم من
 قال نسبه باسم الشئ القريب منه في صورته
 ويكون ذلك من جملة اللغة التي قيس عليها ومنهم
 من قال ابتداء اسمها كيف كان ويكون ذلك لغة
 مختصة بالمسمى بها هو وقال المقترح في شرح
 الارشاد اطلق ائمتنا ان القياس لا يجري في
 اسماء الله فانحصر مداركها في الكنان والسنة
 والاجماع وهل يشترط ان يكون الخبر الوارد في
 السنة في اسماء الله متواترا فيه بخلاف الصحيح
 انه غير شرط المسامح في كيفية معرفة الطرفين
 الى معرفة وضع اللفاظ لمعانيها وهو اما بالنقل
 بالصرف او العقل الصرف او المركب منها الاول
 النقل

بشيء من اسماء
 الله توفيقية

التقل وهو اما متواترا كما لارض والسما واخر والبرد
 وهو معند للقطع واما احاد كما لغز وحوه وهو
 معند للظن بشروطه الا انه عند الجمهور وحكي
 القاضى من الختابة عن السهاني في مسألة العموم
 ان اللغة لا تثبت بالاحاد وكانه قول الواقعية
 في صيغ العموم والاعم والحق انه انما يكون حجة في
 باب العمليات والاحكام اما ما يتعلق بالفتاوى
 فلا لانها لا تغني القطع قال في المحصول والعجب
 من الاصوليين حيث اقاموا الدليل على ان خبر
 الواحد حجة في الشرع ولم يقيموا الدليل على ذلك
 في اللغة وكان هذا اولي لان اثبات اللغة
 كالاصل للتمسك بخبر الواحد قال الاصفهاني
 وهذا ضعيف لان الذي دل على حجة خبر الواحد
 في الشرع عكس التمسك به في نقل اللغة احاداً
 اذا وجدت الشرائط فلعلهم اهلوا ذلك الكفا
 منهم بالادلة الدالة على ان خبر الواحد حجة في
 الشرع واورد في المحصول تشكيات كثيرة على
 نقل اللغة وناقليها ومن جيد اجوبتها انها على
 قسمين فمنه ما يعلم بالضرورة مدلوله فيندفع
 عنه جميع التشكيات اذ لا تشك في الضرورية
 والاكثر في اللغة هو هذا ومنه ما ليس كذلك
 فيكتفي فيه بالظن ونقل الاحاد وقال ابو
 الفضل بن عبدان في شرائط الاحكام ونتجه
 الجلي في الاحجاز ولا يلزم اللغة الا بجنس
 شرائط احدها ثبوت ذلك عن العرب بنقل



صحيح بوجوب العمل والثاني عدالة الناقلين كما
يعتبر عدالتهم في الشرعيات والثالث ان يكون
النقل عن قوله حجة في اصل اللغة كالعرب
العادية مثل فحطان ومعد وهدنان فاما اذا
نقلوا عن بعدهم بعد فساد لسانهم واختلاف
المولد من فارقلت ووقع في كلام الزمخشري
وعنه الاستشهاد بشعراي تمام بل في الايضاح
للغاري ووجهه بان الاستشهاد بتقرير
النقل كلامهم وانه لم يخرج عن قوانين القرب
وقال ابن جني يستشهد بشعر المولدين في المعاني
كما يستشهد بشعر العرب في اللفاظ والرابع
ان يكون الناقل قد سمع منهم حسا واما
بغيره فلا يثبت والخامس ان يسمع من الناقل
حسا هو الثاني العقل قال البيضاوي وغيره
وهو لا يفيد وحده اذ لا مجال له في معرفة
كيفية الموصوعات اللغوية الثالث المركب منها
كما اذا نقل ان اجمع المعروف بالاروم يدخله الاستثنا
وان الاستثنا اخراج ما لولا له لتساوله اللفظ
فان العقل يدرك ذلك وان اجمع المعروف للعموم
وهو يفيد القطع ان كانت مقدما ته كلها قطعية
والظن ان كان منها شئ ظني واعترض في الحصول
بان الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على النتيجة
لا يصح الا اذا ثبت ان الناقضة ممنوعة على الواضع وهذا
انما يثبت اذا قلنا ان الواضع هو الله تعالى وقد بينا ان
ذلك غير معلوم والتحقيق ان هذا القسم لا يخرج عن
القسمين

من معرفة طريق
الوضع

القسمين قبله اذ ليس المراد بالنقل ان يكون النقل مستقلا
بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه الا ترى ان صدق
المخبر لا بد منه وهو عقلي وقد قال سليم في باب
المعزوم من التقريب ثبتت اللغة بالعقل لان له دخلا
في الاستدلال بخارج كلو مهم على مقاصدهم وموضوع
تبيينها الاول قال ابن جني في الخصائص من
قال ان اللغة لا تعرف الا نقل فقد اخطا فاتها وقد
تعلم بالقران ايضا فان الرجل اذا سمع قول الشاعر
قوم اذا الشرى بدا نأجذمه لهم
طاروا لله ذرافات ووحدا
يعلم ان الزرافات بمعنى الجماعات الثاني قال عبد
اللطيف البغدادي في شرح الخطب النبوية اعلم
ان اللغوي شأنه ان ينقل ما نطقت به العرب ولا
يتعداه واما اللغوي فشأنه ان يتصرف فيما ينقله
اللغوي ويقبس عليه ومثالها المحدث والفقهاء
فشان المحدث نقل الحديث برسته ثم ان الفقهاء
يتلقاه ويتصرف فيه وييسر عليه ويقبس عليه
الامثال والاشباه قال ابو علي فيما حكاه ابن جني
يجوز لنا ان نقبس منشورنا على منشورهم وشعرنا
على شعرهم مسألة قال الشافعي في الرسالة لسان
العرب اوسع الالسنه لا يحيط بجميعه الا نبي ولكنه
لا يذهب منه شئ على عامتها والعلم به عند العرب
كالعلم بالنسبة عند اهل الفقه لا يعلم رجل جمع السنن
فلم يذهب منها عليه شئ وتوجد مجموعة عند جميعهم
وقال ابن فارس في كتاب فقه العربية قال بعض

الفتحاء كلام العرب لا يحيط به الا بنى قال وهذا كلام «
 قال وهذا كلام لحقني انه لا يكون صحيحاً وما بلغنا عن
 احد من الماصنين انه ادعى حفظ اللغة كلها واما ما وقع
 في آخر كتاب الخليل هذا آخر كلام العرب فالخليل اتفق
 لله من ان يقول ذلك قال وذهب علماءنا وانا واكثرهم
 الى ان الذي انتهى اليها من كلام العرب هو الاقل ولو
 جاءنا جميع ما قالوه لجا شعر كثير وكلام كثير واخرى
 بهذا القول ان يكون صحيحاً مسألة قال ابن فارس
 لغة العرب يجمع بها فيها اختلف منه اذا كان التنازع
 في اسم او صفة او شئ مما يستعمله العرب من سننها
 في حقيقة او مجاز وعونه فاما ما سبيله بسبيل الاستنباط
 الاستنباط وما فيه لدلائل العقل مجال فان العرب
 وغيرهم فيه سواء واما خلافاً في الفجر والعود
 في الظهور وعونه فمته ما يصلح للاحتجاج فيه بلغة «
 ومنه ما يؤكل الى غير ذلك قال ويقع في الكلمة الواحدة «
 لغتان كالصرام وثلاث كالزجاج واربع كالصداف وخمس
 كالشمال وست كالفسطاس ولا يكون اكثر من هذا هو
 قلت وهذا ضرب فقد حكوا في الاصبع عشر لغات «
 وكذا الائمة ونظا يره كغيره كثيرة وقيل في ان خمسون
 لغة مسألة لا خلافاً في ثبوت اللغة بالنقل والتوقيف
 وهل تثبت بالقياس فيه قولان للاصوليين وهما
 وجهان لا صحابنا كما قاله الشيخ في اللمع والماوردي في
 الحاوي والرويان في البحر فذهب ابو بكر الصيرفي والقاضي
 ابو بكر وتلميذه ابن حاتم من اصحابنا في كتابه اللوم «
 وابو الحسين بن القطان وامام الحرمين والغزالي
 وابن

٢٧٨ وابن القشيري والكنيا الطبري الى المنع لان الاسماء مأخوذة
 من اللغة دون الشرح ونقله عن معظم المحققين ونقله
 في المحصول عن معظم اصحابنا وعن جمهور الخنفية ونقله
 الاستاذ ابو منصور عن الخنفية وبعض اصحابنا ونقله
 سليم الرازي في التقريب عن العراقيين واكثر المتكلمين
 واختاره ابن خويزمنداد من المالكية والامدي وابن
 احباب الا انها وهما في النقل عن القاضي فتقلا عنه
 الجواز والذي صرح به في كتاب التقريب انها هو المتع
 وكذا نقله عنه المازري والغزالي وغيرهما ونقله ابن
 جني وابن سيده في كتاب القوا في عن الخويزمنداد
 قال لان العرب قد فرغت من تسمية الاشياء فليس
 لنا ان نبتدع اشياء كما انه ليس لنا ان نطلق الاشتقاق
 على جميع الاشياء لتلايق اللبس في اللغة الموضوعه
 للبيان الا ترى انهم سمو الزجاجة قارورة لاستقرار
 الشئ فيها فليس لنا ان نسمي الحطب والبحر قارورة
 لاستقرار الماء فيهما قال وما اصطلح عليه العروضيون
 من اسماء البحور وغيره فانه على التشبيه والنقل لما
 وضعته العرب في اولية موضوع اللغة والاكثر
 من اصحابنا كما قاله القاضي ابو الطيب الطبري وابن
 برهان وابن السمعاني على الجواز قلت منهم ابو علي
 ابن ابي هريرة وابن سريج والاستاذ ابو اسحاق
 الاسفرايني والقاضي ابو الطيب والشيخ ابو اسحاق
 ونقله الاستاذ ابو منصور الخدي في كتاب التحصيل
 عن نص الشافعي فانه قال في الشفعة ان الشريك
 جاز وقاسه على تسمية العرب امرأة الرجل جارة

وقال ابن فورك انه الظاهر من مذهب الشافعي اذ قال
 الشريك جاز في مسألة الشفعة يقال امرتك اقرب
 اليك ام جارك ونقله سليم الرازي عن البصريين من
 الخويين وقال في المحصول نقل ابن جني في الخصائص
 انه قول اكثر علماء العربية كما زاد في وافي على الغاري
 واختاره الامام الرازي وقال ابن فارس في فقه
 العربية اجمع اهل اللغة الامن نشد منهم ان في
 لغة العرب قياسا وهو قول ابن درستويه وقال
 الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني في شرح كتاب الترتيب
 تكلمت يوما مع ابي الحسن القطان في هذه المسئلة
 ونصرت القول بجواز اخذ الاسامي قياسا فقال
 من يقول هذا يلزمه ما يلزم ابن درستويه قال
 وكان ابن درستويه رجلا كبيرا في النحو واللغة
 غير انه كان يترجمه في دينه فقال ابن درستويه
 يجوز اخذ الاسامي قياسا اذا كان مما يقاس عليه
 فيما اخذ واشتق اسمه من معنى فيه مثل القارورة
 تسمى قارورة لاستقرار الماء فيها فكل ما في معناها
 يكون قارورة قيل وايش يقول في الجب يستقر
 الماء فيه هل يجوز ان يسمى قارورة قال نعم قيل
 فما تقول في البحر والحوض فالترزم ذلك وركب الباب
 كله فاستشعوا ذلك منه وسنعوا عليه فقلت
 لابي الحسن ايش اذا اخطأ واحد في القياس بل
 كان من سبيل ان يحترز فيه بنوع من الاحتراز
 بان يقول ما يستقر الماء فيه ويخفف على اليد ونحوه
 وحكي ابو الحسن بن القطان قول ثالث انه جاز

الا

الا انه لم يقع وكذا قال ابن فورك القائلون بالجواز
 اختلفوا في الوقوع على وجهين وقال ابن السمعاني
 في القواطع الاولى ان يقال بجواز اثبات الاسامي
 شرعا ولا يجوز اثباتها لغة وهو الذي اختاره
 ابن سريج ويخرج مما سياتي في علامات الحقيقة
 مذهب اخر وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز
 فيجوز القياس في حقيقة اللغة ويمتنع فيما ثبت
 كونه مجازا اذ اخرج المانع بان القياس الحاق مسكوت
 عنه بمنطوق به وذلك لا يستقيم في اللغة لان
 الفرع لم يتكلم به العرب فلم يكن من لغتها وان
 اريد الحاقه بما نطقت به فهو وضع من حصته
 لا من جبرته فلا يكون من لغتهم واجتبع المحوز
 بالاجماع على جواز القياس في الاشتقاق والنحو
 واجيب بان القياس الخوي بصرف في احوال
 الكلام فليس وضع متانفا مجازا وضع
 ذوات الكلام والاقضية الخوية ليس فيها شيء
 مسكوت عنه بل اما منطوق بعينه او بنظيره ومن
 مهمات هذا الاصل عند القائل به الحاق البني
 بالخمر في الاسم حتى يحكم بتحريم قليله وكثيره
 ونحن وان لم نقل بالقياس اللغوي فنحن نحكم
 بتحريم قليل البنيذ تمسكا باصل الاسم فان العرب
 تسميه خمر كما قال عمر رضي الله عنه كل
 مسكر خمر ولما نزلت تحريم الخمر فهمت العرب
 منها تحريم البنيذ وعنه فان اقواما اراقوا ما
 كان عندهم من البنيذ من غير توقف ولا



ولا استفاد فدل على انه من لغتهم واصطلاحهم
ثم محل الخلاف في الاسماء المشتقة المتعلقة بالمعاني
الدايرة مع الاسماء الموجودة فيها وجودا وعدما
كالخمر اسم للمسكر المتصرف من العنب ليصح الالتحاق
عنه وجود المعنى الذي من اجله وضع اسم المنصوص
عليه اما الاعلام كزيد وعمرو فلا يجري فيها
وفاقا قاله ابو الحسين بن القطان والاشاذ ابو
اسحاق والقاضي عبد الوهاب في الملخص والمازني
قال والمعنى فيه كونها غير معلة فهي كالمخصوص
لا تعلل قال وهذا لا خلاف فيه وانما الخلاف في
الاسماء المشتقة الصادرة في معان مفعولة كالخمر
والزنا وذكر امام الحرمين ان الخلاف في الاسماء
المشتقة دون الجوامد واسماء الانواع والايضاس
ونازعه المقترح بان المشتقة قد نقل عنها في
العرب ثلاثة اقسام قسم طرد واخر الاشتقاق
وقسم منعوه فيه وقسم لم يعلم هل طردوه او منعوه
قال وهذا موضع الخلاف اما الاولان فلا يتصور
فيهما نزاع لانا اذا علمنا الاشتقاق كان هذا
ماخوذا من اللفظ لا من طريق القياس وان علمنا
المنع من طرد الاشتقاق امتنع القياس ليلال يمتنع
بلغتهم ما ليس فيها فتعين ان يكون محل الخلاف في
القيم الثالث ووجه المنع انا اذا اشكلنا في انهم
اجازوا الاطراد او منعوه فتعين احد التمهين
لا يسيل اليه الا السمع ولم ينقل لنا عن العرب منع
وقال ابن دقيق العيد ليس من محل الخلاف ما علم
ان

ان اهل اللغة وصنوه بمعنى يشمل الجزئيات فانه
لا خلاف في ان اطلاقه على الجزئيات ليس بقياس
ولا يجري ايضا فيما ثبت بالاستقرار ارادة الى
المعنى الكلّي وان لم يعلم نضمه على ان الموضوع
هو المعنى الكلّي مثال الاول قولنا رجل والثاني
قولنا الفاعل مرفوع والمفعول منصوب بل محل
الخلاف فيما اذا اطلقوا اسما مشتملا على وصف
واعتقدنا ان التسمية لذلك الوصف فاردنا
تعدية الاسم الى محل آخر كما اذا اعتقدنا ان اطلاق
اسم الخمر باعتبار التخمير فعدينا الى النبيذ وكذا
قال ابن الحاجب ان الخلاف لا يجري فيما ثبت بالاستقرار
كرفع الفاعل لكن القاضي ابو الطيب قال ما طرقت
اللغة من اسم او اعراب هل يثبت بالقياس اختلف
اصحابنا فيه فذهب اكثرهم الى ثبوته وذهب
بعضهم الى انه لا يثبت وبه قال اصحاب ابو حنيفة
وكثير من المتكلمين هو وجعل في الارشاد محل الخلا
ما اذا اريد الحاق الاسماء اللغوية بقياس لغوي
او الاسماء الشرعية بقياس شرعي قال فان اريد
الحاقه به بقياس شرعي لم يجز قطعا لان الاسماء
اللغوية سابقة على الشرع فلم يصح اتقانها على
شرعية حكاه بعض شراح المعجم وقال ابن الصباغ
في العدة بمنع اثبات الاسم اللغوي بقياس
شرعي مثل ان يثبت فمن وطئ الفلانة انه يسمى
زنا لانه وطئ في فرج لان الاسماء اللغوية
سابقة للشرع فلا يثبت به وانما الاسم الشرعي

٢٨٠

على الشرع



يجوز اثباته بقياس شرعي مثل تسمية هذه الأفعال
الشرعية صلاة وقال الغزالي في المتحول تحريف النزاع
ان صيغ التصاريف على القياس ثابت في كل مصدر
نقل بالاتفاق اذ هو في حكم المنقول وتنه بل العبارة
ممنوع بالاتفاق كتسمية الفرس دارا والدار فرسا
ومحل النزاع في القياس على عبارة تشير الى المعنى
وهو حايد عن نهج القياس كقولهم للخمر خمر لانه
بخامر العقل فهل يقاس عليه سائر المسكرات حوز
الاستاذ والمختار منعه وهو مذاهب القاضي هو
وقال الصيرفي القياس لا يكون الا على علة والاسماء
لا يقاس فيها وانما العلة كالحمد للشيء والعلم عليه
والحاصل ان صورة المسئلة في كل محل يصلح الخزي
فيه على مقتضى الاشتقاق ولم يظهر من أهل اللغة
فيه قصد القصر او التعدية كتسمية عصر العنب
خمر من الخامرة او التهنير وقال صاحب الكبريت
الاحمر اجمعوا على ان اثبات الاسماء اللغوية
بالقياس اللغوي جائز اذا كان الاسم اسم محلي
وكان القياس ما ذواتا فيه من اهل اللغة كاشتقاق
اما هل يجوز اثبات الاسماء بالقياس الشرعي اولا
والجمهور على انه لا يجوز وذهب ابن شريم وعنه
الى الجواز واثبتوا النبذ التمر اسم الخمر بالقياس
الشرعي ثم اوجبوا الحد بشريه واثبتوا الفعل
اللواط اسم الزنا بالقياس الشرعي ثم اوجبوا
حد الزنا فهما بالنص واجمعوا على انه لا يجوز
اختراع الفاظ مبتكرة بالقياس وقال الاستاذ

ابو

ابو اسحاق بعد حكاية الخلاف وانفقوا على ان ما
حدث بعدهم مما لم يضعوا له اسما ولم يكن عندهم
فلم يعرفوه في وقتهم فلما ان تسمية قال واختلف
اصحابنا في كفيته فقال من جوز اخذ الاسامي
قياسا انا نفيس ما لم يعرفه فنغزبه الى ما يشبهه
فيكون ذلك على لسان العرب باصلها وقال من
امتنع منه انا نسميه مما شئت للحاجة الداعية
اليه ولا يكون ذلك من لغة العرب ولكنته
كما يقرب من كلام الفرس للحاجة تبيينها
الاول اختلف في القياس في اللغة كما يجري في الحقيقة
يجري في المجاز ايضا واثار القاضي عبد الوهاب
المالكي الى انه ممنوع في المجاز بخلافه وخرق
بينها بوجهين احدهما ان المنع من القياس في المجاز
لا يوقع في ضرورة لقاء اسم الحقيقة ولو منعنا
القياس في الحقيقة بقيت بعير اسم وقد يحتاج
الى التعبير عنها فيوقع منع القياس في ضرورة
قال المازري هذا انما يتم له في ذات الاسم لها
اصلا في لسان العرب والثاني ان المجاز اخفض
رتبة من الحقيقة فيجب تمييز الحقيقة عليه وقد
منع القاضي ابو الطيب القياس في المجاز قال فلو
يقال سالت الثوب قياسا على قولهم سالت الربع
وقال ابو بكر الطرطوسي في مسألة الترتيب من
خلافه اجمع العلماء على ان المجاز لا يقاس عليه في
موضع القياس الثاني قيل هذا اختلف في نفس
اللغة اما حكمها فلا خلاف فيه كقياس الخوى

الحق



ان النافية في العمل على ما النافية بجامع كونها وصفاً
 على حرفين كقوله الحال وهذا عجيب لان المسئلة مفروضة
 في اللغة وهي غير النحو وكيف لا يثبت النحو بالقياس وهو
 العلم بمقاييس كلام العرب قال ابن حروف لما كان كلام
 العرب لا يضبط بالحفظ استند له الأئمة ووضعوا
 له قوانين يعلم بها كلامهم فصارت النوع الذي يدرك
 بالقياس هو الذي يسمى بالنحو والعربية والنوع الذي
 لا يدرك بالقياس هو اللغة ويستوي في حكمه العالم
 والجاهل لانه قد بلغ اللفظ ولذلك قال ابن جنى في
 الخصائص قال ابو علي ولان مسئلة واحدة من القياس
 ابنه وانبل من كتاب لغة عند عيون الناس وقال في ايضا
 اخطئ في حين حل مسئلة من اللغة ولا اخطئ في
 واحدة من القياس قال ابن جنى وصدق لانه بالقياس
 ضبط كلامهم وجمعوا الكثير الذي لا يضبطه الحفظ
 القليل بالقياس واستغنوا به عن حفظ ما لا يتنصر
 اذ فاتهم الاصل عن العرب اهو **مسئلة** حكى بعض
 المغاربة عن شارح البرهان ان الناس اختلفوا في
 ان الالفاظ اللغوية هل يجوز تغييرها حتى يسمى
 الثوب داراً مثلاً قال فالذي اجمع عليه العلماء ان ما
 تعلق به حكم من الالفاظ لا يجوز تغييره اذ يودي الى
 تغيير الحكم وما لم يتعلق به حكم فان كان توقيفاً من
 الناس من يقول لا يجوز تغييره وكان التوقيف حكماً
 ومنهم من حوز التغيير وقال امكان الحكم ليس بحكم
 وانما الحكم بالخطاب والعلم به عند توجه الخطاب وقد
 سبقت هذه المسئلة في فوائد الخلاف في ان اللغات
 توقيفية

توقيفية ام لا **مسئلة** هذا في الاسم اللغوي فاما في
 الاسم الشرعي فكما يثبت بالتوقف يثبت بالاجتهاد
 لان الحكم اذا ثبت تبعه الاسم كما ان الشرع اثبت
 الربا في الاعيان الستة ثم الحق العلماء غير هاهنا
 بالاختلاف بالاجتهاد وثبت بذلك اسم الربا قاله
 المجامع من اصحابنا في كتاب السلم من كتابه المسمى
 بالاول **المسئلة** في عدم المناسبة في الوضع
 ذهب الجمهور الى ان دلالة اللفظ على المعنى ليست لنا
 بينهما بل لانه جعل علامة عليه ومعرفة بطريق
 الوضع وذهب عباد بن سليمان الصيرفي وغيره
 الى ان دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية بينهما
 وعبر ابن ابي عمير عن هذا الاختلاف بان اللغات
 الموضوعات لمعانيها هل هو لا مر معقول اولاً والاول
 قول عباد ثم نقل صاحب المحصول عنه ان اللفظ
 يعين المعنى بذاته من غير واضع لما بينهما من المناسبة
 الطبيعية قال الاصفهاني وهو الصحيح عنه ونقل
 صاحب الاحكام عنه ان المناسبة حاملة للواضع
 على ان يضع وفضل الزجاجي بين اسماء الالفاظ وغيرها
 فقال واضع اللغة اجري اللفظ على سميها لمعانيها
 فتضمنها اسماء الالفاظ فان قولنا زيد وان كان ماخوفاً
 من الزيادة فليس يجاز على سميها كذا المعنى وليس
 فيه الاقرب شخص من شخص حكاة عنه الواحد
 في البيط عند قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وهذا
 المذهب فاسد لان الالفاظ لم تدل بالوضع وانما
 دلت بذواتها فكانت كالادلة العقلية فلا يختلف

٢٨٢

اي من مباحث
 الوضع هـ



بالاعصار واللام والاختلاف موجود وايضا لو كان
 كما قال لا مشترك فيه العرب والعجم لا مشتركا كما في
 العقل وايضا فانا نقطع بصحة وضع اللفظ للشيء
 ونقيضه وصدده ونقطع بوقوع اللفظ على الشيء
 ونقيضه كالقرء الواقع على الحيض والظهر والجنون
 الواقع على الابيض والاسود فلو كانت الدلالة لمناسبة
 لزم ان يتناسب اللفظ الواحد النقيضين والضدين
 بالطبع وهو محال فلا يصح وضع اللفظ الواحد لهما
 على هذا التقدير واللازم منتف لاننا نقطع بصحة
 وضع لهما بل بوقوعه قال السكاكي هذا المذهب
 متاويل على ان للحروف خواص تناسب معناها من
 شدة وضعف وغيره كالجهر والهمس والمتوسط
 بينهما الى غير ذلك وتلك الخواص تستدعي ان العالم
 بها اذا اخذ في تعيين شيء منها لمعنى لا يهمل التناوب
 بينهما فضا لحق الحكم كما ترى في القسم بالفاء الذي
 هو حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقسم
 بالفاء الذي هو حرف شديد لكسر الشيء حتى يبين
 وفي الزفير لصوت الحمار والزئير بالهمز الذي هو شديد
 لصوت الاسد وان المركبات كالفعلان والفعلاء
 بالتحريك كالنزوان والجندي وفعل يضم العين كطرف
 وشرف وغير ذلك خواص ايضا فيلزم فيها ما
 يلزم في الحروف من اختصاص بعض المركبات
 ببعض المعاني دون بعض كاختصاص الفعلاء
 والفعلية بالمتحركات واختصاص فعل بالفعال
 الطبايع وفي ان للحروف والمركبات خواص نوع

تأثير

تأثير لانفس الكلمة في اختصاصها بالمعاني هذا حاصل
 تاويله واكثر ان هذا القائل ان اراد ان هذه الالفاظ
 علة مقتضية لذاتها هذه المعاني فتأرق للاجماع
 وان اراد ان بين وضع الالفاظ ومعانيها تناسب من
 وجه ما لاجلها حتى جعل هذه الحروف دالة على المعنى
 دون غيره كما يقول المعللون للاحكام الشرعية ان
 بين علمها واحكامها مناسبات وان لم تكن موجبة
 لصا وهو الظاهر من كلامه فهو مذهب جماعة
 من ارباب علم الحروف اذ زعموا ان للحروف طبائع
 في طبقات من حرارة وبرودة ورطوبة ويوسية
 تناسب ان يوضع لكل مسمى ما يتناسبه من طبيعة
 تلك الحروف ليطلق لفظه ومعناه وكذلك يزعمون
 المجنون ان حروف اسم الشخص مع اسم امه واسم
 ابيه تدل على احواله مدة حياته لما بينهما من المناسبة
 فان عنى عباد هذا فالبحث معه ومع هولا والرد
 عليه بما يرد مذهب الطبائعين في علم الكلام
 ولا ينفج ما ردوا به من وضع اللفظ للضدين لانها
 مسألة خلاف كناسياتي وقال الحوي هل للحروف
 في الكلمات خواص او وضعت الكلمات لمعانيها اتفاقا
 فوضع الباب لمعنى والثاب لآخر وكان من التجاوز وضع
 الباب لمعنى الثاب وبالعكس فنقول الظاهر انها
 لا تغفل ولا يقال لم قيل لهذا المعنى باب وكذلك جدار
 قال ولا شك ان من الحروف ما هو مستحسن ومنه
 ما ليس كذلك فالمستحسن اذا ضم اليه مستقيم
 لم يكن مناسباً غير ان المناسبة من كل لفظ ومعناه



اشتغال بما لا يمكن وتفويت للزمان فان اتفق في بعضها ان وقع في الذهن شئ من غير تفكير قيل به كما يقول في الشدة والرخا كيف جعل في الشدة الحرف الشديد وهو الال مضاعفا والرخا كيف جعل في الشدة الحرف الشديد وهو الال مضاعفا والرخا كيف جئ فيه بالحروف الرحوة قال وهذا ينبغي على مسألة حكيمية وهي ان الفاعل المختار هل يشترط في اختياره احد الالفين بحاجته وجود مرجح والاظهر انه لا يشترط فاجاب بكون اكله لعله الشع اما اختياره احد الرغيفين لشبعه بدلا عن الآخر لا يكون لعله فالوضع الحكمة وانما وضع الباب بخصوصه لعنايه فلا سبب له قلت ويجوز ان يكون من فوائد الخلاف ما اذا تعارض مدلول اللفظ والعرف وفيه وجهان اصحهما عند امام الحرمين والغزالي اعتبار العرف ووجهه الامام بان العبارات لا تغني لاعيانها وهي في الحكمة امارات منصوبة على المعاني المطلوبة **تنقسم الالفاظ** الاول في تقسيم الدلالة وقد اختلف فيها فالصحيح انها كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى من كان عالما بوضعه له وقال ابن سينا انها نفس الفهم ورد بان الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى ومعناها موجبة تخيل اللفظ لفهم المعنى ولهذا يصح تعليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه والعلة عن المألوف فاذا كانت الدلالة على فهم المعنى من اللفظ لم يجز تفسيرها

تنقسم الالفاظ

تفسيرها به واجيب بان التعليل قد يكون مع الال كما في كل حد مع محوده غير هذا الشأن لانه حيوان ناطق ورجح اخرون التفسير الثاني بان اللفظ اذا دار بين مخاطبين وحصل فهم السامع منه قيل هو لفظ ذلك وان لم يحصل قيل ليس بذلك فتعد اللفظ الدلالة مع الفهم وجودا وعدمه فدل على انه سمي الدلالة ويتلخص من هذا الخلاف خلاف اخر في ان الدلالة صفة للسامع او اللفظ والصحيح الثاني وينبغي ان يحمل كلام ابن سينا على ان مراده بالفهم الالفين ولا يبقى خلاف والفرق بينهما ان الفهم صفة السامع والالفين صفة المتكلم او صفة اللفظ على سبيل المجاز وهذه دلالة بالقوة اما الدلالة بالفعل فهي افادته المعنى الموضوع له وشرط بعضهم فيه شروطا ثلاثة ان لا يبتدئه بما يخالفه ولا يختمه بما يخالفه وان يصدر عن قصد فلا اعتبار بكلام الساهي والنائم والقصد من هذا ان يجعل سكوت المتكلم على كلامه كالجزم من اللفظ ويلتحق بالقراين اللفظية وهي على القولين غير الدلالة باللفظ لان الدلالة باللفظ هي الاستدلال به وهي استعماله في المعنى المراد فهو صفة المتكلم والدلالة صفة اللفظ او السامع وقد اطنب القرافي في الفرق بينهما بما حاصله هذا وهي تنقسم الى لفظية وغير لفظية والثانية قد

تخاد



تكون وضعية كدلالة وجود الشروط على وجوده
 الشرط وعقلية كدلالة الاثر على الموتر كدلالة
 الدخان على النار وبالعكس والاول اعني اللفظية
 تنقسم الى عقلية كدلالة الصوت على حياة صاحبه
 وطبيعية كدلالة اج على وجع في الصدر ووضعية
 وتختص في ثلاثة المطابقة والتضمن والالتزام
 لان اللفظ اما ان يدل على تمام وضع له اولاه
 والاول المطابقة كدلالة الانسان على الحيوان
 وحده او الناطق وحده وكدلالة النوع على الجنس
 والثاني ان يكون خارجا عن سماه وهي دلالة
 التزام كدلالته على الكائنات او الضاحك ودلالة
 الفصل على الجنس وبهذا التقسيم تعرف حد كل
 منها وقد اجمعت الدلالة في لفظ العشرة فانها
 تدل على كمال الافراد مطابقة وعلى الخمسة تضامنا
 وعلى الزوجية التزاما والدليل على احصران المعنى
 من دلالة اللفظ على المعنى عنده سماعه اسما
 وحده كما في المطابقة واما مع القرينية كما في التضمن
 والالتزام فلو فهم منه معنى عند سماعه ليس هو
 موضوعه ولا جزء موضوعه ولا لازمه لزم ترجيح
 احد الجائزين على الآخر من غير مرجح لان نسبة
 ذلك اللفظ الى ذلك المعنى كنيته الى سائر المعاني
 ففهمه دون سائر المعاني ترجيح من غير مرجح
 وهنا تنقسمها الى الاول ان الامام فخر الدين
 قيد دلالة التضمن والالتزام بقوله من حيث
 هو كذا وكذا واحترابه عن دلالة اللفظ على

الجزء

الجزء او اللوازم بطريق المطابقة اذا كان اللفظ «
 ٢٨٥ مشتركاً بين الكل والجزء او بين الكل واللوازم
 ومسلوبه بلفظ الامكان فانه موضوع لازم مكان
 العام والخاص والعام جزء الخاص كما تقدر في
 المنطق من ان الممكن العام في مقابلة الممتنع
 فلذلك يطلق على الواجب وعلى ما ليس بممتنع
 ولا واجب الذي هو الممكن الخاص فهو موضوع
 للكل والجزء قال بعض الفضلاء وفي النفس
 من هذا التمثيل شئ فعله ما وضع لذلك بل
 مجموع قولنا امكان عام لا احدها ومجموع
 قولنا امكان خاص لا قولنا امكان فقط فلا
 اشتراك مع قال واخذ التمثيل باحسن من ذلك
 بلفظ الحرف فانه موضوع لكل حروف المعاني
 والجزءه فان ليت مثلاً حرف ولكل واحد من
 اللوام والياء والتا يقال له حرف فهذا هو
 اللفظ المشترك بين المسمى وجزئه واما
 المشترك بين اللفظ ولازمه فهو عسر مع امكانه
 انتهى ويمكن ان يمثل له بلفظ مفعل فان
 اهل اللغة نقلوا انه اسم للزمان والمكان
 والمصدر وهي متلازمة عادة فليكون اللفظ
 موضوعاً للشئ ولازمه اذ لا فعل الا في زمان
 او مكان عادة ومثله الصنى الهندي بفعل
 المشترك بين الفاعل والمفعول كالرجيم فانه
 يكون بمعنى المرجوم كما يكون بمعنى الراجم
 نص عليه ابوهرى وهو اذا دل على احدها

صوح

بطريق المطابقة دل على الآخر بطريق الالتزام «
 لكونه لازماً له وهو أيضاً تمام مستماه فلوم نقل
 من حيث هو كذلك لزم ان تكون دلالة الالتزام
 دلالة المطابقة فلم يكن التعريف مانعاً اذا عرف
 هذا فقد اورد على القيد الذي ذكره الامام انه
 يجب ان يعتبره ايضا في المطابقة احترازا عن
 دلالة اللفظ المشترك بين الكل والجزء وبين
 الكل واللازم على الجزء او اللازم بطريق التضمن
 او الالتزام فان كل واحدة من هاتين الداللتين
 ح دلالة على تمام المسمى وليت مطابقة وقال
 الصفي المصدي انما لم يذكره فيها لان دلالة التضمن
 والالتزام لا يمكن معرفتهما الا بعد معرفة المطابقة
 لكونهما تابعا لهما فلو جعل القيد المذكور جزءا
 من معرفة المطابقة للاحتراز عنها لزم ان يكونا
 معلومين قبل المطابقة فيلزم ان يكون الشيء
 معلوما قبل كونه معلوما وهو محال قال ولا يخفى
 عليك ما فيه وبعضهم حذف القيد المذكور في
 الثلاث اعتباراً بقربته ذكراً التمام والجزء واللازم
 وصاحب التحصيل ذكره في الثلاث قال القرافي
 وهو قيد لم يذكره احد من تقدم الامام وانما
 اكتفى المتقدمون بقربته التمامية والجزئية
 واللازمية فيقال للامام ان كانت هذه القرائن
 كافية فلا حاجة الى القيد والافيلزم الاحتجاج
 اليه في الثلاث فما وجه تخصيص التضمن
 والالتزام فانما نقول في المطابقة كما يمكن وضع
 العشرة

العشرة للتمسك يمكن وضعها للتمسك عشر فيصير له ٢٨٦
 على جميع ذلك دلالتان مطابقة باعتبار الوضع
 الاول وتضمن باعتبار الثاني انتهى ويمكن
 ان يرد ما اعترض به على الامام بانه يربى ان لا
 يمكن ان لا يدل اللفظ الواحد على المعنى الواحد
 بالمطابقة مع التضمن او الالتزام لان دلالة
 على المعنى بالمطابقة بالذات وبها بالواسطة
 ومن المحال اجتماع دلالتى الذات والواسطة
 واذ لم يجتمعا كان اللفظ في حال الاشتراك بين
 الكل والجزء دلالة واحدة وهي المطابقة لانها
 اقوى فتدفع الاضعف واذ اصحت لك هذه
 القاعدة صح ما قاله ولم يجتج ان يذكر القيد
 بالحيثية في دلالة المطابقة لانه في صورة الاشر الك
 بين الكل والجزء وليس للفظ الاد دلالة المطابقة
 فقط لا التضمن والالتزام فلم يجتج ان يجتز
 عنه بقوله من حيث هو كذلك وانما في دلالة
 التضمن والالتزام فاحتاج الى ذكر الحيثية والا
 كان يلزمه ان دلالة المطابقة على الجزء ودلالة
 التضمن والالتزام في صورة المشترك بين الكل
 والجزء وببانه ان اللفظ اذا دل بالمطابقة على
 الجزء في تلك الصورة فقد دل على جزء المسمى
 دلالة التضمن فدلالة المطابقة دلالة التضمن
 هذا خلف ولا يلزم هذا على اطلاق دلالة
 المطابقة والحيثية فيه محال فقد نازع بعضهم
 الامام في هذا التقييد وقال اللفظ اذا اطلق



على الجملة فان التضمن للجزء ثابت عند مراد المطلق
المعنى المركب من ذلك الجزء وغيره فان عد لول
اللفظ هو جملة شتملة على اجزاء كل واحد منها
انما فهم ضمنا وتبعاً للجملة وان كان للمستعمل ان
يطلق ذلك اللفظ انصاعاً على الجزء ولكن عند
دلالة هذا الاطلاق على ذلك الجزء لا يكون
جزءاً من اجزاء ذلك المعنى بل مستقلاً ونحن لا
نريد بدلالة التضمن الا ان يفهم الجزء تضمناً ويكوه
جزءاً من اجزاء ذلك المعنى ولا يكون الدلالة لفظية
لكن تبعية فاذا استقلت خرجت عن كونها
تضمناً ولم يبق جزء من اجزاء ذلك المعنى وح
فالعقد المذكور غير محتاج اليه التبيين الثاني
ان اللازم على قسمين لازم في الذهن بمعنى ان
الذهن ينتقل اليه عند فهم المعنى ويلزم من تصور
الشيء تصور كالفردية للتلاوة والزوجة للاربع
سواء كان لازماً في الخناج ايضاً كالسرير في الارتفاع
من الارض اذا السرير كلها وجد في الارض فهو مرتفع
ومهما تصور في الذهن فهو مرتفع او لم يكن كالسواد
اذا اخذ بغيره كونه ضد البياض فان تصور
من هذه الكيفية يلزمه تصور البياض فهما
متلازمان في الذهن متنافيان في الخارج ولا
يتصور ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير
مع الامكان فانه مهما وجد السرير في الخارج
فهو ممكن ضرورة وقد يتصور السرير ويذهل
عن امكانه فافهم هذا التقرير فانه الصواب

وفي

287 وفي عباراتهم ايهاً واللازم الثاني في الوجود وهو
كون المسمى بحيث يلزم من حصوله في الخارج حصول
الخارجي فيه اذ عرفت ذلك فلا خلاف في ان
المعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني سواء
كان في ذهن كل واحد كما في المتقابلين او عند
العالم بالوضع وزاد الامام فخر الدين ظاهراً لان
القطعي غير معتبر والالم يجوز اطلاق اسم اليد
على القدرة ونحوه فان اليد لا تستلزم القدرة
قطعا لان اليد تكون سائلاً بل ظاهراً ومثله قول
السكاكي في المفتاح المراد باللزوم الذهني البين
القريبة بحيث ينتقل الذهن من فهمه الى فهمه
كالشجاعة للاسد فانها لازمة ظاهرة يصح
اطلاق الاسد لارادتها بخلاف البحر وان كان
لازم للاسد الا انه اخفي فلا يجوز اطلاق
الاسد لارادته واختلغوا في اللازم الخارجي هل
يعتبر في دلالة الالتزام فذهب جماعة من
الاصوليين الى اعتباره فيستدلون باللفظ
على كل ما يلزم المسمى ذهنياً او خارجياً ورجح ابن الخطاب
وذهب المنطقيون ووافقهم الامام فخر الدين الرازي
والبيضاوي الى انه لا يشترط حصول الفهم بدونه كما
في الضدين واذا لم يمكن فهم فلا دلالة ويورد عليهم انواع
المجازات واحق التفات هذا الخلاف على اصل سبق
في تفسير الدلالة هل يشترط فيها انه مهما سمع اللفظ
مع العلم بالوضع فهم المعنى ام لا بل يلين الفهم في الجملة
وبه يظهر رجحان كلام الاصوليين بل قد توسع

البيانيون فاجروها فيما لا لزوم بينهما اصلا ولكن القران
 الخارجية استلزامه ولهذا يجري فيها الوضوح وانحفا
 يجب لخلاف الاستحسان والاحوال فحصل ثلثة «
 مذاهب اوسعها الثالث وهو الاظهر واحتج الامام بان
 الجوهر والعرض متلازمان في الخارج واللفظ الدال
 على احدهما لا يدل على الآخر بالالتزام وهو ضعيف «
 لوجهين احدهما ان دلالة اللفظ على المعنى غير استعماله
 فيه فالويلزم من انتفاء استعمال لفظ الجوهر في العرض
 وعكسه انتفاء دلالة احدهما على الآخر بالالتزام اذ ليس
 الاستعمال نفس الدلالة ولا لازما كما في الوضع الاول
 قبل الاستعمال الثاني انه انما يتم ان لولزم من وجود
 الشرط وجود المشروط فلم يلزم من وجود اللزوم الخارجي
 بدون دلالة الالتزام عدم كونه شرطا لهما لهما لهما لهما
 شرطا اول لازما اعم والحب من الامام انه صرح عقيب
 هذا الاستدلال ان اللزوم الذهني شرط لا موجب
 فيتقديران ان يكون اللزوم الخارجي معتبرا كان كذلك
 فكيف استدلال بوجوده مع عدم الاستعمال على عدم
 الاعتبار **التشبيه الثالث** اذا شرطنا الملازمة
 الذهنية في شرط في الدلالة الالتزامية واطلاق
 اللفظ سبب لانه المناسب وقال الامام هذا الالتزام
 شرط لا سبب يعني ان مجرد اللزوم من غير اطلاق
 اللفظ ليس سبب في حصول دلالة الالتزام بل
 السبب انما هو اطلاق اللفظ فاللزوم شرط وقيل
 يعني ان الملازمة الذهنية يلزم من عدمها العدم «
 لان اللفظ اذا افاد معنى غير مستلزم لاخر لا يتصل

الذهن

فهو وجد في بعض النسخ المتأخر عليها سقوط منها من اول مسألة لاخلاف ان المفردات الى
 هنا ووجد للسقوط في نسخة اخرى فويل عليها والله اعلم على تميم البحث الطويل 9

الذهن الى ذلك الاخر لا سبب منفصل فتكون
 افادته مضافة لذلك المنفصل لا للفظ فلا يكون
 فزومه دلالة اللفظ بل اثر المتصل ولا يلزم
 من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الا
 فان الملازمة في نفس الامر والفهم معدوم من اللفظ
 اذ اللفظ معدوم فزوح شرط والاطلاق هو
 السبب التنبه الرابع لاخلاف ان دلالة المطا
 لفظية واختلفوا في التضمن والالتزام على ثلثة
 مذاهب احدها انهما عقليان لان دلالة
 المعنى عليهما بالواسطة وهذا ما ذهب اليه
 الغزالي وصاحب المحصول واختاره اثر الدين
 الاهرى في كشف الحقائق والصفي الهندي قال
 وانما وصفتا بكونهما عقليتين اما لان العقل «
 يتصل باستعمال اللفظ فبها من غير افتقار
 الى استعمال اهل اللسان اللفظ فبها وهذا يستقيم
 على راي من لم يعتبر الوضع في الجواز واما لان المميز
 بين مدلوليهما وهو الجزاء اللازم هو العقل والثاني
 انهما لفظيان ونسبه بعضهم الى الاكثرين واختاره
 ابن واصل في شرح جمل الحوارجي والثالث ان دلالة
 التضمن لفظية والالتزام عقلية وبه قال
 الآمدي وابن الحاجب لان الجزاء داخل فيما
 وضع له اللفظ بخلاف اللزوم فانه خارج
 عنه وقال الصدي وهذا ضعيف لانه ان
 جعلت لفظية لاجل ان فهم الجزاء منها انما هو
 بواسطة اللفظ الدال فدلالة الالتزام كذلك

٢٨٨

طلاق

بقة



لان فهم اللزوم انما هو بواسطة اللفظ الدال على
الملزوم وان كان لاجل ان اللفظ موضوع له بالوضع
المختص بالحقيقة فباطل او بالوضع المشترك بين
الحقيقة والمجاز فاللزوم ايضا كذلك ان اعتبر
الوضع في المجاز والاقبس منها الوضع وان كان
لاجل ان الجزء داخل في المسمى واللزوم خارج عنه
فهو محتم محض واصطلاح من غير مناسبة وقال
صاحب الدقايق ومن جعل الالتزام لفظية فعه
اخطأ لان الذهن ينتقل من اللفظ الى معناه ومن
معناه الى اللزوم والتضمن غير خارج عن مسمى
اللفظ بخلاف الالتزام والاقبال من مسمى
الى اللفظ وكل منهما عقلي بوجه واعتبار التبيين
الخامس ان دلالة المطابقة قد تنفك عن التضمن
وذلك يكون مدلول اللفظ بيطا لجزءه وهل
تنفك عن دلالة الالتزام ام لا قال المصنف ذهب
الاكثر الى انه لا تنفك لان كل ما هيته لا يد
وان يكون لها لازم اقله انها ليست غيرها ومنهم
من حوز الانفكاك زاعما ان شرط دلالة الالتزام
ان يكون اللزوم بحيث يكون تصور لادما تصور
الملزوم وهو ممنوع فيما ذكر من اللزوم وذلك
لانه يملكنا ان نعقل الماهية مع الذهول عن
الاعتبار المذكور واما المطابقة فاللزومة لاستحالة
وجود التابع من حيث انه تابع بدون المتبوع
وقيل اصل الخلاف ان لكل ما هيته لازما او
بعض الماهيات لا لازم لها فان قلنا لكل شئ
لازم فالمطابقة والالتزام متساويان قال الامام
في التخصيص

٢٨٩ في التخصيص لكل شئ لازم فالمطابقة والالتزام
وادناه انه ليس غيره ورد عليه بان الكلام
في اللزوم البين الذي يلزم من حضور الملزوم
حضوره وان قلنا ان بعض الماهيات لا لازم لها
فالمطابقة اهم التبيين السادس ان دلالة
المطابقة هي الصريح من اللفظ فلا يحتاج الى
نية واما دلالة التضمن فتحتاج الى نية عندنا
ومن شذ لو قال انت طالق ونوى الثالث وقع
خلافه في حنيفة لنا ان طلقت فعل يدل على
الحدث والزمان والحدث الذي هو المصدر جزو
ودلالتة عليه بالتضمن فيصم نية الثالث كما
لو ذكر المصدر صريحا فقال انت الطالق واما
دلالة الالتزام كدلالة البت على الارض فقال
صاحب المقترح من اصحابنا في الخلاف لا يقول
عليها في الاحكام وهو صحيح لان النية انما تعقل
في المفعول والملزم غير مفعول والطلاق بالنية
المجردة عن اللفظ لا يقع التبيين السابع ما
ذكرناه من انحصار الدلالات في الثالث هو المشهور
وزاد الجزولي من الخويين دلالة رابعة وسماها
بالاستدعاء وجعل دلالة الفعل على المحل وهو المفعول
به وعلى الباعث يعني الذي بعث على الفعل وهو
المفعول لاجله وعلى المصاحب وهو المفعول معه
من قبيل هذه الدلالة وانكره الامدي وقال دلالة
الفعل على المحل والباعث والمصاحب من قبيل دلالة
الالتزام عندنا الا ان الممكن يلزم جميع الافعال

متعدها ولازمها ما وقع فيها عمدا وسهوا والمحل انما
 يلزم من الافعال المتعدى خاصة والباعثة انما
 يلزم من الافعال ما يوقعه القاصد للايقاع ولا
 يلزم فعل الساهي والناهي والمصاحب انما
 يلزم ما يشترك فيه الفاعل غيره وقد اورد
 القرافي على المحصر في الثلاث دلالة العام على افراد
 وقال انها خارجة عنهم وجوابه يعلم من باب «
 العام ومنهم من اورد دلالة اللفظ المركب على
 مفرداته فان الواضع لم يصنع لمفهومة ولا لشي
 ذلك المفهوم داخل فيه ولا خارج عنه لازم له
 واجيب بان المراد بوضع اللفظ للمعنى وضع «
 عينه لعينه او وضع اجزائه لاجزائه بحيث «
 يطابق مجموع اللفظ بمجموع المعنى والثاني موجود
 في المركب فان الواضع وان لم يضع مجموع زيد قائم
 لدلوله فقد وضع كل جزء من اجزائه لجزء من مفهومة
 فانه وضع زيدا للذات وقائما للصفة والحركة
 المخصوصة اعني رفعها لاثبات الثاني للاول
 القسم الثاني باعتبار التركيب والافراد «
 ويطلق المفرد باصطلاح الخويين على اربعة
 معان احدها مقابل المثني والمجموع وهو اللفظ
 بكلمة واحدة والثاني مقابل المضاف في باب
 النداء ولهذا يقولون المنادي مفرد ومضاف
 والثالث مقابل الجملة في باب المبتدأ وهو المراد
 بقولهم اختر قد يكون مفردا وقد تكون جملة الرابع
 مقابل المركب واما المفرد باصطلاح المنطقيين

في التركيب
 والافعال

فهو

فهو ما دل على معنى ولا جزء من اجزائه يدل بالذات
 على جزء من اجزاء ذلك المعنى كالسان وان شئت
 فقل هو ما لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا على
 معنى حين هو جزؤه كاحمد واما المركب فما دل
 جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه حين هو جزؤه
 سواء كان تركيب اسناد كقام زيد وزيد قائم «
 ام تركيب مزج كخمسة عشر او اضافة كفلانم زيد
 واما عبد الله فان كان دالا على الذات فهو مفرد
 وان كان دالا على الصفات فهو مركب والمراد بالجزء
 ما صار به اللفظ مركبا كحروف زيد فاليرد «
 الراي من زيد قائم فانها لا تدل على جزء المعنى
 وكذلك اورد واعلى انفسهم كون الماضي يجب ان يكون
 مركبا لان مادته تدل على المصدر وزنته على
 خصوص الزمن فاجابوا بان المعنى بقولنا الجزء «
 ليس مطلق الجزء بل الاجزاء المترتبة في السمع وقا
 وخوب عليك مركب عند الخويين لانه كلمتان «
 ويفرد عند الاصوليين لانه لا يدل جزؤه على جزء
 معناه واقوم ونقوم ويقوم مركب عند الاصوليين
 لانه جزء يدل على جزء معناه لان حرف المضارعة
 منها يدل على الفاعل المتكلم وحده والمتكلم معه
 والمخاطب منهما ونفس الكلمة تدل على الحدث «
 والزمان ومفرد عند الخويين لانه لفظ بكلمة
 واحدة اما يقوم بالغيبة فغيره قولان عنده
 المنطقيين فقل هو مفرد وقيل هو مركب ونقل
 عن ابن سينا والصحيح عند المتأخرين انه

لوا

مركب كما يراى الافعال المضارعة وانما قالوا حين هو
جزؤه ليحترزوا معنى مثل ادم وانسان فان كل واحد
من جزأيه يلا يبدل على معنى لكن لا على جزء سماه
حين هو جزؤه وانما يبدل على معنى في الجملة الا ترى
ان الاب اسم للوالد وكم اسم للعدد لكن لا من حيث
ان كل واحد من اللفظين جزء من الاخر حين هو
جزؤه وكذلك انسان الا ترى ان ان حرف شرط
يبدل على الشرطية لكن لا من حيث هي جزء ان
وزعم الزمخشري وتبعه ابن يعيتش في اول شرح
المفصل وابن اياز ان الرجل مركب فانه يبدل
على معنيين التعريف والمعرف وهو من جهة
النطق لفظا واحدة وكلمتان وكذلك ضربا
وضربوا قال الزجاج في الرهادي وهذا غلط
لان الرجل ونظائره لفظتان لا لفظ واحدة
شبه ينتقض ما ذكره بنحو ضرب فانه يبدل على
معنيين الحدث والزمان وانه كلمة با تفاق
قلت لعل الزمخشري بناء على ان المعرف اللام
وح فني لفظا واحدة واللوم كالتنوين في زيد
فان قلنا ان المعرف ال فهو لفظتان لا مكان
اللفظ بها وحدها والحاصل ان امثلة المضارع
خلو الغائب مركبات قطعا وامثلة الماضي مفردات
قطعا وامثلة الامر مركبات عند المنطقيين
وصرح ابن مالك في اول شرح التسهيل بان ياء
النسب والفضاريب ومعهم مكرم يبدل على معنى
ولكن لا بالوضع وقال ابن الساعاتي المجموع

هو

هو الدال على شخص مسمى بذلك لان الحرف دال
بقية وما خذ الخلاف بينهم ان النجاة يترجم نظرهم
في جانب اللفاظ واولئك يترجم نظرهم في جانب
المعاني وعلى هذا عبد الله ومخوه ان اريد به
العلمية كان مفردا بمثابة زيد وعمر ولان جزأها
لا يبدل على معناها وان اريد به نسبة العبودية
الى مستحقها فهي مركبة لدلالة جزئها على جزئها
معناها وقد اجتمع الامران في حديث رواه الامام
احمد بن حنبل في مسنده فقال حدثنا عبد الرزاق
حدثنا معمر بن زيد بن اسلم قال كان ابن عمر
يحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم رآه وعليه
ازار يتقعقع يعني حديدا فقال من هذا
فقلت عبد الله فقال ان كنت عبد الله
فارفع ازارك قال فرفعته وكان طويلا فقول
ابن عمر عبد الله يعني انا عبد الله فهو مفرد لانه
اراد العلمية وقول النبي صلى الله عليه وسلم
ان كنت عبد الله فهو مركب تركيبا اضافيا لان
مراده نسبة العبودية الى الله فالافراد العلي
طار على التركيب الاضافي وهو يلوح منه ويقال
للمركب مولت لا فرق بينهما عند المحققين كما
قاله الاصفهاني ومنهم من فرق بينهما بان
المركب ما دلت اجزأه اذا انفردت ولا يبدل
اذا كانت اجزأه عبد الله فانه اذا كان علما كان
ممنزلة زيد فاريد لاجزأه في هذه الحالة
على شئ ولو انفردت الاجزأه كانت دالة

٢٩١



مبحث انقسام
المفرد باعتبار
انواعه

لان عبده ادل على ذات اتصفت بالعبودية والمولف
مادلت الاجزاء في حالة البساطة وحال التركيب
كقولنا الانسان حيوان فان كل واحد من هذه
الاجزاء يدل اذا انفرد وان كان جزاء وينقسم
المفرد باعتبار انواعه الى اسم وفعل وحرف وبعضهم
يزيد رابعا ويسميه خالفا وهو الضرف والجار
والمجرور واسماء الافعال والصواب انهما من قبيل
الاسماء قالوا ودليل احصران المعاني ثلاثة ذات
وحدث ورايطة للحدث بالذات فالذات الاسم
والحدث الفعل والرايطة الحرف قال ابن الخازن
ولا يختص انحصار الكلمة في الانواع الثلاثة
بلغة العرب لان الدليل الذي يدل على الانحصار في
الثلاثة عقلي والامور العقلية لا تختلف باختلاف
اللغات قلت وفي كتاب الايضاح القاسم الزجاجي
في قول سس الكلام اسم وفعل وحرف جاء المعنى
قبل قصد به الكلم العربي دون غيره وقيل اراد
الكلم العربي والجمعي هو نشر الاسم ينقسم الى كلي
وجزئي لانه اما ان لا يمنع نفس تصور من اشتراك
كثير من فيه او يمنع والاول الكلي ومعنى اشتراك
الاشخاص فيه ان معناه مطابق لمعانيها بالاسم
واحد لا معنى انه موجود فيها وهو تارة تقع فيه
الشركة كالحيون وتارة لا تقع امام الامكان كالشمس
عند من يجوز وجود مثلها او الاستحالة كرى عند
من لا يجوز وجوده وحذفت تمثيل المنطقيين اعمدا دبا
وليس الكلي وهيا مرسل بل له وجود في العقل

وهو

وهو ما يجده كل عاقل من نفسه من المعاني التي لو
نسبها الى الشخصيات المناسبة لكانت مطابقة لها
كالتمثيل من معنى الانسان والفرس ولا معنى لكونه
في العقل غير تميزه في النفس لا معنى ان صورته
قائمة بنفس العاقل والامكان من يعقل الحرارة
والبرودة حارا وباردا وينقسم الى طبيعي ومنطقي
وعقلي لانا اذا قلنا الانسان حيوان مثلا وانه
كلي واردة الحصة من الحيوانية التي شارك
باعتبارها الانسان غيره فطبيعي وهو موجود
في الخارج لانه جزء من الانسان الموجود وجزء الموجود
موجود وان اردت به اتمه غير مانع من الشركة
فهو المنطقي ولا وجود له في الخارج لاشتماله على
ما لا يتناهي وقيل بل هو موجود ومدركه الخلاف
في ان الاضافة هل لها وجود في الاعيان والكلي
المنطقي نوع من مقولة المضاف قال الامام فخر
الدين ونازعه ابن واصل وقال بل الكلي المنطقي
لا وجود له في الاعيان سواء قلنا ان الاضافة
موجودة في الاعيان ام لا لان الكلي الطبيعي موجود
في الخارج فلو كان المنطقي موجودا في الخارج كان
المركب منهما ضرورة موجودا في الخارج والمركب
منهما هو الكلي العقلي فيكون ايضا موجودا
في الخارج لتركيبه من جزئين موجودين وسبب
انه ليس كذلك انه وان الامر من اعني الحيوانية
التي وقعت بها الشركة مع كونها غير مانعة فهو
العقلي فعند الحكماء انه موجود في الذهن



لا في الخارج قاله ابن واصل وحكى غيره في وجوده
في الخارج خلافا ايضا والصحيح انه لا وجود له
لاشتماله على ما لا يتناهي وهو غير متشخص وزعم
افلاطون انه موجود في الاعيان وان الانسان
الكلبي موجود في الخارج والفرق بين الكلبي والكل
من اوجه احدها ان الكل موجود في الخارج
ولا شئ من الكلبي موجود في الخارج كذا قيل
وهو منازع بما سبق وثانيتها اجزاء الكل تنائية
واجزاء الكلبي غير متناهية وثالثتها الكل لا
يد من حضور اجزائه معا بخلاف الكلبي ثم الكلبي
ينقسم باعتبار ان احدها الى متواطئ ومشكك
لانه ان كان حصول معناه في افراده الذهنية
او الخارجية على السواء كالانسان فهو المتواطئ وان
لم يكن على السواء بل في بعض افراده اقدم واوحي
واشد فهو المشكك ونسبى بذلك لانه يشكك الناظر
هل هو متواطئ لوحدة الحقيقة فيه او مشترك
لما بينهما من الاختلاف وذلك كما لبأض الذي هو
في التلح اشد منه في العاج وجوز الهندي فيه
فتح الكاف وكسرهما اما انه اسم فاعل للتشكك
او اسم مفعول لكون الناظر يتشكك فيه ومنهم من
انكر حقيقة هذا القسم لانه اما ان يستعمل مع
ضميمة تلك الزيادة اولا فان لم يكن فهو المتواطئ
وان كان فهو المشترك والصحيح انه قسم ثالث
قيل واول من قال به ابن سينا لان تركيب الشبهين
يخرجه الى حقيقة اخرى كالحثي فالمتواطئ ان يضع

الواضع

293 الواضع للقدر المشترك بقيد عدم الاختلاف في المجال مع
اختلاف المجال في امور من غير جنس المسمى كما سبنا افراد
الانسان بالذكورة والانوثة وهذا معنى قولهم المتواطئ
ما استوى محاله ويسمى اسم الجنس كالرجل ويسمى المطلق
وقيل هو الموضوع لمعنى كل مستوفى محاله فكل احتراز
من العلم ومستوا احتراز من المشكك ويسمى لذلك بذلك
لان معناه في كل محل موافق لمعناه في الآخر والتواطئ
التوافق قال تعالى ليواطئوا عدة ما حرم الله والمشكك
ان يضع للقدر المشترك بقيد الاختلاف في المجال بامور
من جنس المسمى كالنور في الشمس واستحالة المتغير
في الواجب فاشترك العثمان في ان الوضع في كل منهما
للقدر المشترك واقتراقا بقيديهما تشبيها الاول
اطلاق المتواطئ على كل من افراده هل هو حقيقة او
مجاز فيه بحث لكثير من المتأخرين فقيل انه مجاز لانه
موضوع للقدر المشترك فاذا استعمل في الخصوص
فقد استعمل في غير ما وضع له فيكون مجازا وقيل ان
استعمل فيه بحسب ما فيه من القدر المشترك فهو
حقيقة وان استعمل فيه بخصوصه كان مجازا والتميز
الاول ولا تحقيق في هذا التفصيل فان الاستعمال في
الخصوص انما هو بحسب الخصوص اما اذا اردت العموم
فلم تستعمله فالوجه للخصوص فلا حاجة الى التفصيل
وان كان حقا الثاني ان المتواطئ قد يغلب استعماله
في بعض افراده دون بعض الثاني باعتبار لفظه
الى مشتق وعنه لانه اما ان يدل على الماهية بصفة
فهو المشتق كالا سود ويسمى في اصطلاح الثوبين

صفة واما ان لا يدل وح ان دل على نفس الماهية فقط فهو
اسم الجنس كالانسان والفرس اذا كان الالف واللام لتعريف
الماهية وان دل على الماهية وعلى قيد آخر زاد عليها بان
كان ذلك القيد هو الوحدة او الكثرة الغير المعينة فهو
المتكثرة وان كان هو الكثرة المعينة الغير المنحصرة فهو
العام وان كانت منحصرة فهو اسم العدد قال الاصمغاني
والدال على الجنس ينقسم الى اسم جنس كاسد وعلم جنس
كاسامة ولبيا مترادفين لان اسم الجنس موضوع للماهية
الكلية وعلم الجنس موضوع لتلك الماهية بقيد
تخصرها في الذهن فان تلك الماهية لا بد ان تمتاز عن
غيرها وتتخصص في الذهن ومع ذلك فانها تصدق
على الافراد الجزئية والخارجية على ما تخصص في علم المنطق
من صدق المعاني الكلية على الجزئيات الثالث باعتبار
معناه والكللي اما تمام الماهية او جزء منها او خارج عنها
والمراد ان الماهية اما ان تعتبر من حيث انها ماهية مع
قطع النظر عما يعرض لها من العوارض كما بجزئية والخارجية
او يعتبر مع العارض نحو كونها جزءا لغيرها او خارجا
عن ماهية غيرها فالاول تمام الماهية والثاني جزء منها
والثالث خارج عنها واعلم ان المقول في جواب ما هو
انما هو الاول لانه سؤال عما به هوية الشيء وهو تمام
الماهية واما الكللي الذي هو جزء الماهية فهو المسمى
بالذاتي على راي الاكثرين فتتمام المشترك هو الجنس وتتمام
التمييز هو الفصل واما الخارج فان اختصاص بنوع واحد
لا يوجد في غيره فهو الخاصة وان لم يختص فهو العرض
العام ومما يخلط فيه كون العرض ههنا هو المقابل
للجوهر

٢٩٤ للجوهر وليس كذلك فان العرضي قد يكون جوهر ا
كالابيض وقد لا يكون كالبياض والعرض لا يكون
جوهرا كالبياض مثل العرض قد يكون لازما للحقيقة
الشيء كالصنمك للانسان اعني بالقوة والفرق بين
العرضي اللازم والذاتي ان العرضي اللازم يكون بعد
تحقق الشيء والذاتي يكون مقدا على حقيقة الشيء
فان الصنمك وصف للانسان بعد تحقته انسانا
والحيوان وصف له مقدم ذهنا على كون الانسان
انسانا وقد يكون لازما لوجوده كسواد الكبيشي
وكون الانسان موجودا والعرضي قد يكون غير لازم
في الوجود ولا في الوهم لجواز زواله اما سريعا
كالقيام او بطيئا كالسواد واما الجزئي فاما ان
يستقل في ذاته على المعنى الجزئي فهو العلم كزبد
والا فان احتاج الى قرينة اما تكلم او خطاب او
غيبية فهو المصنمك كما وانت وهو اشارة او
صلة وهو الوصول هذا هو الذي عليه الاكثر
منهم الرازي وانتاعه اعني ان المصنمك جزئي وقه
رايته مصرحاً به في كتاب العقال الثاني في اول
باب العموم وحجتهم ان الكللي نكرة والمصنمك عرف
المعارف ولانه لو كان موضوعا لكلي لما افاد الشخص
لان الدال على الاعم عن دال على الاخص وجمع
القراني والاصغاني في كونه موضوعا لكلي لانه لو
كان لجزئي لما دل على شخص اخر الا بوضع اخر فلما
صدقت لفظة انا على ما لا يتناهي من المتكلمين
وكذلك انت على ما لا يتناهي من المخاطبين وهو

على ما لا يتناهى من الغائبين من غير احتياج لوضع
 دل على انه كلي وما الى ابو بكر بن طلحة من
 الخاة فقال ان المضمحل لا ينعت لانه لا يقع فيه
 عموم فيفتقر الى تخصيص ولا اشتراك فيفتقر الى
 ازالة كذا يقوله الخويون المتقدمون وفيه نظر
 فانه يبدل منه للبيان ولو لم يقع فيه اشتراك
 لما بدل منه اصلا وكذا قولهم المتكلم اعرف
 من الخطاب والمخاطب اعرف من الغائب اعتراف
 منهم بدخول الاشتراك وانما لم ينعت الامر اخذ
 وقال الشيخ ابو حيان هو كلي في الوضع جزئي في
 الاستعمال وهو حسن وبه يرتفع الخلاف
 والحق ان الصير يجب ما يعود اليه فان عاد
 على عام كان عاما في كل فرد او على جمع فهو له وان
 عاد على خاص كان خاصا واما اطلاقهم ان العلم
 جزئي في فهو في علم الشخص اما علم الجنس فلا شك
 انه كلي واعلم انه بما يكثر السؤال عنه الفرق
 بين علم الجنس وعلم الشخص واسم الجنس وهو من
 نفايس المباحث قال القرافي وكان الخسر وشاهي
 يقره ولم اسمعه من احد الا منه وما كان في البلاد
 المصرية من يعرفه وهو ان الوضع فرع التصور فاذا
 استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها فلك الصورة
 الثابتة في ذهنه هي جزئية بالنسبة الى مطلق صورة
 الاسد فان هذه الصورة واقعة في هذا الزمان
 ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر
 والجميع مشترك في مطلق صورة الاسد فهذا
 الصورة

بعث

الصورة جزئية من مطلق صورة الاسد فان وضع لها
 من حيث خصوصها فهو علم الجنس او من حيث
 عمومها فهو اسم الجنس وهي من حيث عمومها وخصوصها
 تعلق على شكل اسد في العالم لانا انما اخذناها في
 الذهن مجردة عن جميع الخصوصيات فتطلق على الجميع
 فالوجرم يطلق لفظ الاسد واسامة على جميع
 الاسود لوجود الشراكة فيها كلها فيقع الفرق بين اسم
 الجنس وعلم الجنس بخصوص الصورة الذهنية
 والفرق بين علم الجنس وعلم الشخص ان علم الشخص
 موضوع للحقيقة بقية الشخص الخارجي وعلم الجنس
 وضع للماهية بقية الشخص الذهني اهو وقال ابن
 ابي زرر داعلي من فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
 ان علم الجنس وهو اسامة موضوع للحقيقة الذهنية
 من غير نظر للافراد وعكسه اسم الجنس قال فيلزم
 ان اسامة اذا استعمل في الافراد الخارجية ان يكون
 مجازا وليس كذلك بل هو حقيقة وقال الشيخ اثير
 الدين في الرد على من فرق بينهما الوضع بسبب
 بالتصور فان كان للافراد الخارجية فيلزم وضعه
 من غير قصد وهو باطل وقال صاحب البسيط
 من الخويين انما حكم لعلم الجنس بالعلمية لانهم
 عاملوه معاملة الاعلام في اربعة امور دخول
 ال عليها واصنافها وفي نصب الحال عنها نحو هذا
 اسامة مقبلا وامتناع صرفها عند وجود علمين
 فيها وفي تحقق علميتها اربعة اقوال احدها لابي
 سعيد وبه قال ابن بابشاد وابن يعيش انه

موضوع على الجنس بإسره بمنزلة تعريف الجنس باللام
في نحو الدينار والدرهم ولهذا يقال تعالى يغرم
اسامة أي اشخاص هذا الجنس يغرم اشخاص
هذا الجنس وإنما يحتاجوا في هذا النوع إلى تعيين
الشخص كغيرها من الأعلام لأنها لا تحتاج إلى تعيين
أفرادها قال ابن يعيش وتعريفها لفظي وهو في
المعنى نكرات لأن اللفظ وإن أطلق على الجنس
فقد يطلق على أفرادها ولا يخص بشخصا بعينه
وعلى هذا فيخرج عن حد العلم والثاني لأن الحكماء
إنها موضوعة للحقاييق المتحدة في الذهن بمنزلة
التعريف باللام للمعهود الذهني نحو أكلت الخبز
وشربت الماء فإذا أطلق على الواحد في الوجود فلا
يد من المقصد إلى الحقيقة فالقصد باعتبار الوجود
لا باعتبار الوضع والفرق بين اسد واسامة أن
اسد موضوع لكل فرد من أفراد النوع على طريق
اليدل فالقصد فيه من أصل الوضع وأما اسامة
فإنه لزم من إطلاقه على الواحد في الوجود القصد
فالقصد جاء فيه ضمنا لا مقصودا بالوضع والثالث
أنه لما يتعلق بوضعه عرض صحيح بل الواحد من
حفاة العرب إذا وقع طرفه على وحش عجيب أو
طير غريب أطلق عليه اسما يشقه من خلقته
أو فعله أو وصفه فإذا رآه مرة أخرى أجرى عليه
ذلك الاسم باعتبار شخصه ولا يتوقف على تصور
أن هذا الموجود هو المسمى أو لا أو غيره فصارت
شخصات كل نوع مندرجة تحت الأول والرابع
قلته

قلته أنا أن لفظ علم الجنس موضوع للقدر المشترك
بين الحقيقة الذهنية والوجودية فإن لفظ اسامة
يدل على الحيوان المفترس عريض الأعالى فالافتراض
وعرض الأعالى مشترك بين الذهني والوجودي
فإذا أطلق على الواحد في الوجود فقد أطلق على ما
وتجه وضع له لوجود القدر المشترك ويلزم من
أخراجه إلى الوجود القدر فيكون القدر من
اللوازم لا مقصودا بالوضع بخلاف اسد فإن بقده
مقصود بالوضع فإذا اتقرر ذلك فالفرق بين
علم الجنس واسم الجنس بأوراحدها امتناع دخول
اللام على أحدهما وجوازه في الآخر ولذا كان
ابن لبيون وابن فحاض اسم جنس بدخول ليل دخول
لام التعريف عليهما الثاني امتناع الصرف يدل
على العلمية الثالث نصب كمال عنها الرابع نص أهل
اللغة عليها على ذلك وأما الإضافة فلا دليل فيها
لأن الأعلام جاءت مضافة أو أحسن ما قيل
فيه أن اللفظ إن كان موضوعا بأزاء الحقيقة
فلا بد أن يتصور الحقيقة ويحضر فرد من أفرادها
في الذهن متشخصا فالواضع تارة يضع للحقيقة
لا يقيد الشخص الخاص في ذهنه فيكون ذلك
اسم جنس لمن حضر في ذهنه حقيقة الاسد
وتشخص في ذهنه فرد من أفرادها فوضع للحقيقة
لذلك الفرد وتارة يضع للشخص الخاص
في ذهنه يقيد ذلك الشخص الذي هو حاصل
في أفراد كثيرة خارجية فهذا علم الجنس وتارة

يضع للتخص الخارحي فهو علم التخص وسمى هذا علما
 لان الوضع فيه للتخص يكون التخص للوضع
 الذهني والخارجي وذهب الزمخشري الى ان علم
 الجنس هو الذي لوحظ فيه خاصية من خواص
 ذلك الجنس وضعف بان العلم هو الموضوع للبحث
 بعينه التخص الذهني وليس هذا من باب الاصطلاح
 حتى لا يمنع لانا قد منا ان العلم حقيقته الوضع
 للتخص الذهني والخارجي فاعتبار الوصف لا
 مدخل له فيه فهذا هو الفرق الصحيح بين الثلاثة
 وعبارة شئ تعني ذلك حيث قال هذا باب
 من المعرفة يكون فيه الاسم الخاص شائعا في امته
 ليس واحد منها اولى به من الآخر نحو قولك
 للوسد ابواكارث واسامة ولثعلب نعاله وابو
 الحصين وذكر امثلة وفرق بين اسامة وزيد
 بان زيدا قد عرفه المخاطب بحليته اوانه قد بلغه
 واذا قال اسامة فانما يريد هذا الاسد ولا يريد
 ان يشير الى شئ قد عرفه بعينه قبل ذلك كعرفة
 زيدا ولكنه اراد بهذا الذي كل واحد من امته
 له هذا الاسم فهذا الكلام منه بعض ما قلنا
 وانظر قوله يكون فيه الاسم خاصا شائعا
 يجعله خاصا باعتبار الصورة المشخصة الموضوع
 وشائعا باعتبار الصورة الخارجية والى قوله
 يريد هذا الاسد ولا يريد الى شئ قد عرفه
 وهذا الفرق يتضح ان علم الجنس معرفة لفظية
 ومعنى وان قول ابن مالك انه معرفة لفظا ونكرة

اي لفظ هذا

معنى

معنى وان في اسامة في السباع كاسد ممنوع وواقعه ابو
 حيان على ان اسامة نكرة في المعنى وفيه ما تقدم فاذا ثبت
 هذا فلا اشكال في علم الجنس كلي لانه يترك في مفهومه
 كثيرون فصل في نسبة الاسماء الى المسميات الاسم
 والمسمى اما ان يتجدا او يتكثرا او يتكثر الاسم ويتجد المسمى
 او عكسه اربعة اقسام الاول ان يتجدا فان كان نفس
 تصور ذلك المعنى يمنع من وقوع الشركة فيه فهو الجوزي
 وان لم يمنع وكان الاشتراك واقعا فيه بالفعل وعلى
 السوية فتواطى والاشكال فالمواطاة هي اللفاظ
 الدالة على الاعيان المتغايرة بالعدد المتفقة بالمعنى
 في المعنى الذي وضع اللفظ له كدلالة لفظ الانسان
 على زيد وعمر و بكر ودلالة لفظ الحيوان على الانسان
 والفرس والحمار ومنه دلالة اللمس على العجلة وعلى
 الجماع وعلى غيرها من انواعه ودلالة اللون على السواد
 والبياض وعلى غيرها من انواعه الثاني ان يتكثرا
 في اللفاظ المتباينة كالانسان والفرس وغير
 ذلك من اللفاظ المختلفة الموضوع لمعان متعددة
 وذلك اما ان تتباين بذاتها اي يمنع اجتماعها كالسود
 والبياض والانسان والحجر او تتباين بصفاتهما مع
 امكان اجتماعها بان يكون بعضها اسما للذات وبعضها
 اسما لها اذا اتصفت بصفة خاصة كالسيف والصابون
 ويسمى الزايلة وقد يكون بعضها اسما للصفة وبعضها
 اسما للصفة الصفة كالناطق بالفعل والغصبي
 وسميت متباينة من البين الذي هو التباعد لان

بحث في
 الاسماء
 المسميات



مسمى هذا غير مسمى ذلك او من البين الذي هو الفرق
 لمفارقة كل واحد من الآخر لفظاً ومعنى الثالث ان
 يتعدد اللفظ ويتجدد المعنى فهي المترادفة كالانسان
 والبشر قال ابن خروف الخوى وانما يكون في الاجناس
 لا الاعلام انتهى واشتقاقه من رد في الدابة يشبه اجتماع
 الركابين على معنى واحد باجتماع الركابين على دابة
 واحدة ثم ان اتحدت معهما ظاهر الترادف وان اختلفت
 بوجه من الوجوه فلا ترادف وقد يخفى وجه الاختلاف
 فيقع الغلط وبما اعتبره بعضهم في هذه النظر في
 الاشتقاق اللفظي ويجعل التباين واقعا فيه ومن
 ثم انكره بعضهم كما سيأتي الرابع عكسه فاما ان يكون
 قد وضع للكلمة اي لكل واحد من تلك المعاني اولا
 والاول المشترك كالحين لمذلولاتها المتعددة والثاني
 ان لا يوضع لكل واحد بل لمعنى شرينقل الي غيره
 فاما ان ينتقل لعلاقة اولا فان لم ينتقل لعلاقة
 فهو المرئجل قاله الامام وهو مخالف لاصطلاح النحاة
 فان المرئجل عندهم هو الذي لم يسبق بوضع كلفظان
 ماخوذ من قولهم شعر مرئجل اي لم يسبق بفكر ماخوذ
 من الترجل لانه اذا لم يسبق بفكر متامله كالواقف على
 رجل فانه لا يتمكن من النظر وان نقل لعلاقة فاما ان
 تقوى في الثاني اولا والاول المنقول ثم ان كان الناقل
 الشرح كالصلاة سمي بالالفاظ الشرعية او العرف العام
 فالعرفية او الخاص كاصطلاح النحاة على المستدا والخبر
 سمي بالاصطلاحية وانما اطلق على هذا نقل مجازا
 لان الالفاظ لا تبقى زمنين وما لا يقبل البقاء لا يقبل

التحويل

التحويل ولكن لما وضع لشيء شواستعمل في غيره حتى غلب
 عليه فكانه قد حول من موضع الى موضع والثاني وهو
 ان لا يكون دلالة اللفظ على المنقول اليه اقوى من دلالة
 على المنقول عنه فان الاول يسمى بالنسبة الى استعماله في
 الاول حقيقة والثاني مجازا وقال بعضهم المجاز ثلاثة
 اقسام لان استعمال اللفظ في غير موضوعه ان لم يكن
 لمناسبة بيته وبين ما وضع له فهو المرئجل وان كانت
 فان لم يحسن فيه اداة التشبيه فهو الاستعارة وان
 حسن ذلك فهو مجاز التشبيه وفائدة المرئجل التوسع
 في الكلام واعلم ان الاقسام الاول المتعددة المعنى
 نصوص لان لكل لفظ منها فردا معينا لا يحتمل غيره
 وقوله المتعددة المعنى يخرج العين والقرء فانها متباينة
 مع انها ليست بنصوص لاجل الاشتراك واما القسم الرابع
 فاما ان تكون دلالة على كل واحد من المعاني على السواء
 اي متساويان في الفهم فليس اللفظ بالنسبة اليها
 معاشتركا وبالنسبة الي كل واحد بعينه مجازا والا
 فان كانت دلالة على بعضها ارجح فالظرف الرابع ظاه
 لما فيه من الظهور بالنسبة الى احد معنويه وقد سماه
 الشافعي ايضا فضلا لملاحظة المعنى اللغوي والمرئجل
 مؤول لانه يؤول الى الظهور عند مساعدة الدليل فقوله
 صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بغيره الكتاب
 ظاهر في نفس الاجزاء ارجح وهو مرجوح في نفى القدر
 المشترك بين النص والظاهر من الرجحان يسمى المحكم
 لاحكام عبارته واشباهه فالمحكم حينئذ نوعي النص
 والظاهر ومعابلهما الجمل والمؤول والقدر المشترك

هر



صحيح تشييم
اللفظ المركب

بينهما من عدم الرجحان يسمى المشابه فهو جنس لنوعى
المجمل والمؤول واصل هذا الاصطلاح ماخوذ من قوله
تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
تتسم اللفظ المركب وهو ما تام او غير تام فاما التام
فهو الذي يحسن السكوت عليه ويسمى كلاما قال الفخرى
وجملة والصواب ان الجملة اهم من الكلام لان شرط
الكلام الافادة بخلاف الجملة ولهذا يقولون جملة
الشرط جملة الجواب وهو ليس بمعنيه فليس كلاما وقال
ابن دقيق العيد شرط قوم من النخاعة ان يكون معنيها
للسامع فائدة غير معلومة له والصواب حصول حقيقة
الكلام بمجرد الاسناد الذي يصح السكوت عليه والا
لزم ان تكون القضايا البيديهية كلها ليت كلاما وهو
باطل لوجوب انها جميع الدلائل اليها وحكى ابن فارس عن
بعضهم ان المهمل يطلق عليه كلام وخطاه قال واهل
اللغة لم يذكروه في اقسام الكلام وحكى بعض شراح
اللمع ان ابا اسحاق حكى في كتاب الارشاد وجهين لاجابنا
في ان المهمل كلام اولا قال والاشبه انه يسمى كلاما مجازا
ولا يتألف الكلام الا من اسمين او اسم وفعل اما ملحوظ به
كقام زيد او مقدر كيا زيد فان حرف التثنية في تقدير
الفعل وهو ادعوزيد او اعترض على هذا بان لو كان كذلك
لاحتل التكذيب والتصديق وسند كجوابه وزاد
بعضهم تركيب الحروف مع ما هو في تقدير الاسم نحو اما
انت ذاهب بفتح ان وزعم ابن خروف ان هذا من باب
ما زيد على مذهب ابي علي وهو مردود بان ان وان كان
في تقدير مفرد فان في الكلام مسندا ومسندا اليه
وجوز

وجوز القاضي ابوبكر وامام الحرمين املوه من فعل
وحرف نحو قد قام وهو مردود بان هذا انما يعنيه
لتصور صهير في الفعل الذي هو في قام فيكون المعنى
قد قام فلان واشترط القاضي ابوبكر فيه ان
يكون من ناطق واحد فلو اصطلم اثنان على ان يذكر
احدهما فعلا او مستدا والاخر فاعل ذلك الفعل
او حيز ذلك المستدا فليس بكلام وتتبعه الغزالي
في المتصني في الكلام على تخصيص العام هل
يغير صفة ورد ابن مالك ذلك وقال المجموع
كلام لا شتماله على حده ولا يشترط اتحاد الناطق
كما لا يشترط اتحاد الكات في كون الخط خطأ
شواختلف المتكلمون فيه في مواضع احدها انه
هل يحيد فمعه بعضهم وقال انما يبين بالتفصيل
لانه مركب من الامر والنهي والخبر والاستخبار
ولا عبارة تحيط بذلك الا بتطويل يصان كنه
عنه واكبره ورغلي انه يحيد وللقاضي فيه قولان
واستقر رايه على انه يحيد كلعلم ثم اختلفوا
فقال الاشعري ما اوجب لمجمله كونه متكلما وقال
الاستاذ ابواسحاق القول القايم بالنفس التي
تدل عليه العبارات وزيف بان الكلام هو
القول فكيف يحيد الشئ بنفسه وقوله القايم
بالنفس مجاز فان القايم من صفات العقلاء ثم
ان الدلالة لا تنقل بها الالفاظ بل لا بد معها
من قرينة الثانی اختلفوا هل هو حقيقة
في اللساني او النسائي فيه ثلاثة اقوال تقدمت

اي في الكلام
و



محكية عن الأشعري والاول قول المعتزلة والمختار الثاني
ويخرج على ذلك سئلان احدهما ان الكلام في
الصلاة مطلقا يبطل فلو نظر المصلي في مكتوب
غير قران وردد ما فيه في نفسه لم تبطل وقيل يبطل
ان طال حكاها ابن كج عن النص الثانية اذا حلف
لا يتكلم فتكلم في نفسه من غير ان يخاطب احدا
او صلى وسلم في صلواته هل بحيث قال الخوارزمي
في الكافي يحتمل وجهين احدهما لا بحيث ويحتمل
على الكلام المتعارف بين الناس قال والاصح
انه بحيث لانه كلام حقيقة واعلم انه لم
يفرغ اتمنتا على الكلام النسبي ولا اعتبروه
بمجرده في اثبات العقود ولا في فتحها ولم يوقعوا
الطلاق والعتاق بالنسبة وان صم عليها بقلبه
لان النية غير المنوية فلا يستلزم احدهما الآخر
ويمكن ان يستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم
يكلم او يعلم ووجه اختلاف قول الاصحاب فيما
لو حرك لسانه بالطلاق ولم يرفع صوته بحيث
يسمع السميع بنفسه ان تحريك اللسان نطق وانما
لم يثبتوا له حكم الكلام على الوجهين كما لم يجعلوه
قراءة اذ لم يسمع نفسه ولان العقود المنتقاة
الى الاشهاد تقتصر الى سماع الشاهد وطريقه
الصوت والله اعلم وينقسم الكلام باعتبار
ما يترتب عليه من المعنى الى اقسام ثلاثة لانه
اما ان يفيد طلبا بالوضع اولا والاول ان كان

الطلب

الطلب لذكر ماهية الشيء فهو الاستفهام كقولك
ما هذا او من هذا وان كان لتحصيل امر من الامور فان
كان مع الاستعلاء فامر او مع التساوي فالتماس او
مع النقل فذعا والثاني اما ان يحتمل الصدق
والكذب اولا والاو الكبر والثاني التنبيه
ويندرج فيه التمني والترجي والتم والنداء وتسمى
الكبر قضية لانك قضيت فيها باحد هما على الآخر
وتسمى الاول من جزاها محكوما عليه والآخر محكوما
به والمنطقيون يسمون الاول موضوعا والثاني
محمولا ثم القضية اما كلية او جزئية او صالحة
لها وتسمى المهملة وصدقتها على الجزئي ضروري
فاما صدقتها على الكلي فمنعه المنطقيون واما
لغة العرب فتقتضي الحكم عليه بالاستغراق
وعليه جرى اصوليون وما ذكرناه من كون النداء
من جملة اقسام الانشائيات فيه وزعم ابن
بائش ان الخوي ان قولهم في العذف يا فاسق
يا زاني مما يدخله الصدق والكذب وغلطوه
بان التكذيب لا يرد على النداء اذ لا فرق بين
نداء الاسم والصفة فيما يرجع الى حقيقة التذكير
وانما يرد على انه ليس فيه تلك الصفة نفسها
وذلك غير النداء ونحوه قول ابن برهان في الغرة
اذ ناديت وصفا فاجملة خبرية واذ ناديت
اسما فاجملة لبيت خبرية ولهذا قال يا زانية
وجب لك نعم اختلفوا في ناصب المنادى فعيل
فعل مضمر اي ادعوزيدا وفيه نظر لانه اخراج

٣٠٠

المند الى باب الاخبار الذي يدخله الصدق والكذب
 وقيل الحرف وهو يا لانه صار يدا لا من الفعل المحذوف
 بدليل انها اميلت وقال العبدري يا اسم فعل
 فنصبت كمنصبه لان يا اسم كقولك لقولك انا
 كما ان ان اسم لقولك انضمر ورد بان انا انا
 وليس يا بخير ومن شرط اسم الفعل ان يوافق
 في قبول الصدق والكذب وعدمه وقد خطأ
 الامام محمد بن في تفسيره في اوائل البقرة من
 فسر قولنا يا زيد بانادي زيدا من وجوه حاصلها
 يرجع الى ان يا زيد انشا وقولنا انا انا خير
 ولانه لو كان كذلك لصلح قولنا يا زيد ان يكون
 خطأ بالعمرو كما صلح قولنا انا انا زيد لذلك
 ورد عليه بعضهم بانا لان اسم ان انا انا الذي
 هو بمعنى يا زيد خير وانما هو انشا نعم الخبر الذي
 هو انا انا؟ زيد ليس هو بهذا المعنى واجاب
 الشيخ شرف الدين المرسى بان الخبر قد ينقل من
 الخبرية الى الانشائية كالفاظ العقود التي يعيد
 بها استحداث الاحكام بانها بعد نقلها الى الانشا
 لم تنقحتم الصدق والكذب فذلك هذا وكل
 هذا غفلة عن تحقق المحذوف في المنادي وسيبويه
 لم يقدر يا زيد بانادي زيدا بل قدره يا انا انا
 زيد كان يا او لا تنبيه غير خاص يمكن ان يتنبيه
 به من سمعه فبين المنية بعد هذا التنبيه
 غير الخاص انه خاص فتعد ير الفعل في المند اعلى
 مذهب لا يجيل المعنى ولا يغيره من باب الانشا
 الى

الى الخبر كما قالوا بل هو كقيد ير المتعلق في قولك زيد
 عندك الذي هو مستقر اذا قدرت فقلت زيد مستقر
 عندك في انه لا يجيل المعنى ولا يغيره وهذه فائدة
 حليلة تصيدتها من كلام الاستاذ المعوي ابي على
 الثلوبين رضي الله عنه **خاتمة في امرين**
 يتعين الاهتمام بهما احدهما الكلام في ان الاسم
 هل هو المسمى او غيره وقد كثر خبط الناس فيها
 وقولهم ان الخلاف غير محقق وانه لو كان الاسم
 هو المسمى لا حرق من نطق باسم النار ولو كان
 غيره للزم كذا وكذا وكل ذلك ناشئ عن عدم فهم
 المسئلة فتقول اذا سميت شيئا باسم فالنظر في
 ثلوثه اشياء ذلك الاسم وهو اللفظ ومعناه قبل
 التسمية ومعناه بعدها وهو الذات التي اطلق
 عليها اللفظ والذات واللفظ متغايران قطعاً
 والحياة انما يطلقون الاسم على اللفظ لانهم انما
 يتكلمون في الالفاظ وهو غير المسمى قطعاً عند
 الفريقين والذات هو المسمى عند الفريقين وليس
 هو الاسم قطعاً والخلاف في الامر الثالث وهو
 معنى اللفظ قبل التسمية فعلى قواعد المتكلمين
 يطلقون الاسم عليه ويختلفون في انه الثالث او لا
 فالخلاف عندهم في الاسم المعنوي هل هو
 المسمى ام لا في الاسم اللفظي واما الحياة فلا
 يطلقون الاسم على غير اللفظ لانهم انما يبحثون
 في الالفاظ والمتكلم لا ينازع في ذلك ولا يمنع
 هذا الاطلاق لانه اطلاق اسم المدلول على الدال

تدال

٣٠١

صحت الاسم
 عن المسمى
 او غيره



ويريد شيئا دعاه علم الكلام الى تحقيقه في مسألة
 الاسماء والصفات والاطلاق فترها على الباري تعالى مثاله
 اذا قلت عبد الله انف الناقة فالنخاة يريدون
 باللقب لفظ انف الناقة والمتكلمون يريدون
 معناه وهو ما يفهم منه من مدح او ذم وقول النخاة
 ان اللقب ويعنون به اللفظ يشعر بضعته او رفعة
 لاينا فيه لان اللفظ مشعر له لالته على المعنى
 والمعنى في الحقيقة هو المقتضى للضعته او الرفعة
 وذات عبد الله معنى اللقب عند الفريقين فهذا
 تنبج محل الخلاف وبه يظهر ان الخلاف خاص بالاسماء
 الاعلام المشتقة لافي كل اسم والمقصود انما هو
 المسئلة المتعلقة باصول الدين في الاسماء والصفات
 وقال بعض الأئمة التحق ان الاسم هو المسمى من
 حيث المدلول وهو غير المسمى من حيث الدلالة فان
 الدلالة تتغير وتتبدل وتتعدد والمدلول لا يتعد ولا
 يتبدل وقال الشيخ بها الدين بن النحاس قال شيخنا ابن عمرو
 هذا الخلاف لفظي شرقي ولا حاجة الى الخوض في ذلك
 بل اقول بدل الاسم العبارة وبدل المسمى المعر عنه وهذا
 لانزاع فيه وقال الشيخ بها الدين والذي يظهر ان هذا
 الخلاف الصحيح ان يحمل على اختلاف حالات فاننا اذا قلنا
 ضربت زيدا او اكرمت زيدا لا شك ان المراد هنا بزيد
 ليس هذه الحروف بل المسمى واذا قلنا كتبت زيدا او
 محوت زيدا ليس المراد به الا هذه الحروف لا المسمى
 فعرفنا ان الخلاف يرجع الى اختلاف عبارات الثاني
 ان اثبات الفعل هل يستدعي اثبات مطاوعة أم لا مثاله

اذا

اذا قلت اخرجته فهل يستدعي ذلك حصول الخروج اولا ٢٠٢
 يستدعيه حتى يصح ان يقول اخرجته فما خرج وعلمته
 فما تعلم وبهذا صرح في المحصول في الكلام على ان اللغة
 توقيفية وينسب الى النهاية لامام الحرمين حكايته فيه
 ولا شك ان الموارد مختلفة والاستعمالات واقعات في
 العرف بحسب اختلاف الموارد ونقل عن الشيخ علاء
 الدين الباجي انه كان يذهب الى ان الفعل لا يستدعي
 مطاوعة ويقول لولم يصح علمته فما تعلم لما صح علمه
 فتعلم يعني بذلك ان التعليم لو كان علة لحصول العلم لما
 عطف عليه بالفاء لان العلة مع معلولها لا تعقب بينهما
 وان قلنا ان المعلول يتاخر لم يكن فائدة في قولنا تعلم
 لان التعلم فهم من قولنا علمته وهذا كلام ضعيف
 لانا ان سلنا ان العلة غير سابقة للمعلول زمانا فهي
 سابقة بالذات اجماعا وذلك كاف في تعقب معلولها
 فان قلت اليس يقال كثرته فما انكسر فما وجه صحة قولنا
 مع ذلك علمته فما تعلم قلت فرق بينهما الشيخ تعي الدين
 السبكي رحمه الله تعالى بان العلم في القلب من الله
 تعالى يتوقف على امور من المعلم والمعلم فكان علمته
 موضوعا للجزء الذي من المعلم فقط لعدم امكان فعل
 من المخلوق يحصل به العلم بخلاف الكسر فانه اثر لا واسطة
 بينه وبين الانكسار ورجح بعض اذكياء المتأخرين
 ان الفعل يستدعي حصول مطاوعة محتملا محتملا بقوله
 تعالى من يهد الله فهو المهتدي فاخبر عن كل من
 هداه باثباته اهدى واصدق مطاوع هدى وانه حيث
 وجدناه في الاستعمال بغير ذلك فهو مجاز لكن يشهد



لوجود الفعل دون مطاوعه قوله تعالى وما نرسل بالآيات
 الا تخوفنا وقوله وتخوفهم فما يزيدهم الا طغيا لا كبيرا
 فان كلا منهما يتضمن حصول التخوف ولم يحصل للكفار
 خوف اعنى اخوف النافع الذي يصرفهم الى الايمان فانه
 هو المطاوع للتخوف المراد في الآية واما قوله تعالى واما
 ثمود فهدينا هم فليس من ذلك لان الهدي هنا بمعنى
 الدعوة لا بمعنى الرشاد لقوله تعالى فاستخوا العمدى
 على الهدي **ما حث الاستتقاق** هو افتعال من
 الشق بمعنى الاقتطاع من انشقت العصا اذا انفرقت
 اجزاؤها لان معنى المادة الواحدة تتوزع على الفاظ
 كثيرة مقطعة منها او من شقت الثوب والخشية
 فيكون كل جزء منها مناسبا لصاحبه في المادة والصورة
 وهو يقع باعتبار حالين احدهما ان ترى لفظين اشتركا
 في الحروف الاصلية والمعنى وتريدان تعلم ايها اصل
 او فرع والثانية ان ترى لفظا قضت القواعد بان
 مثله اصل وتريد منه ان تبني منه لفظا اخر والاولى
 تقع باعتبار عام غالب والثانية كخاص اما بحسب الاحالة
 على الاولى او بحسب ما يخصها فمن الاولى الكلام في المصدر
 والفعل ايها اصل والاخر فرع ومن الثانية الكلام في
 كيفية تباين اسم فاعل من له الطلاق مثلا **واعلم**
 ان الاسماء المشتقة تفيد المعرفة بذات الشيء وصفه
 وانشد ابن السمعاني في ذلك للحسن بن هاني وان اسم
 حسني لوجهها صفة ولا ارى ذا لغيرها اجتمعا
 فهي اذا سميت فقد وصفت فيجمع اللفظ بعينها
 وقال الامة الاستتقاق من اشرف علوم العربية
 وادقها

بحث الاستتقاق

باعتبار

303 وادقها وعليه مدار علم التصريف في معرفة الاصل
 والزايد والاسماء والافعال لبنية محتاج الى معرفتها
 في الاستتقاق وتوقف عليه في النحو والكلام
 وفيه في مواطن الاول في ثبوته وحكي ابن الخشاب
 فيه ثلاثة مذاهب احدها جوازه مطلقا
 فاشتق ما يمكن اشتقاقه وما يبعد اوله تجمل
 قال ابن درستويه قلت وكذلك ابواسمات
 الزجاجي صنف كتابا وذكر فيه اشتقاق جميع
 الاشياء والثاني منعة مطلقا وليس في الكلام
 مشتق من آخر بل اجمع موضوع بلفظ جديد
 وهو مذاهب محمد بن ابراهيم المعروف بنفطويه
 قال وكان ظاهرا في ذا وفي مذاهبه وكان من
 اجلة اصحاب داود ووافقه ابو بكر بن مسلم
 المقرئ وهذا ان المذهب ان طرفان والثالث
 وهو الصميم المشهور وعليه اخذوا من اهل
 علم اللسان كالتخيل وسن والاصمعي وابي عبيد
 وقطرب وغيرهم ان في الكلام مشتقا وغير
 مشتق وهو المرجل قال ابن السراج لوجدت
 المصادر وارتفع الاستتقاق من كل كلام لم يوجد
 صفة لموصوف ولا فاعل لفاعل ولولا الاستتقاق
 لا حثيج في موضع الخبر من الكلمة الى كلام
 كثير الا ترى كيف تدل التاء في تضرب على معنى
 المخاطبة والاستقبال والياء في تضرب على معنى
 معنى الغيبة والاستقبال وكذا اياتي حروف
 المضارعة ولوجعل لكل معنى لفظين به



اي من المواضع
هـ

من غير اصل يرجع اليه لا ينتشر الكلام بعد الاقلام
ونقصت القوة الثالث في حده قال الرماني
هو اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريه
الاصل قال ابن الخشاب وهذا الحد صحيح وهو
عام لكل اشتقاق صناعي وغير صناعي وقال
الرماني في موضع آخر هو الاشارة عن الاصل فرحا
يدل عليه وهو ايضا ما يكون منه النحت والتغيير
لاخراج الاصل بالتامل كالتثاق في الشيء يخرج
منه الاصل وكان الاصل مدفون فيه فانت تشقه
لتخرجه منه قال ابن الخشاب وظاهره انك
استخرجت الاصل من الفرع وانما الحق انه رد
الفرع الى اصله بمعنى جمعها وهو خاص في اصل
الوضع بالاصل وقال الميداني ان تجد بين اللفظين
تناسبا في المعنى والترتيب فترد احدهما الى الاخر
وقال صاحب الكشاف ان ينتظم من الصفتين
فصاعدا معنى واحد وهو غير مانع فان الضارب
والمضروب قد انتظما في معنى واحد وهو الضرب
مع انه لا اشتقاق بينهما وكذلك ينتظم الافعال
كلها في معنى واحد وهو معنى المصدر مع ان بعضها
ليس مشتقا من بعض لكن الظاهر ان مراده
ان الاشتقاق يكون من ذلك المعنى الذي ينتظمها
وهو الضرب مثلا والحقيق ان الاشتقاق يجد
تارة باعتبار العلم وتارة باعتبار العمل ففي
الاول اذا اردت تقرير ان الكلمة مما اشتقت
فانك تردّها الى اخر لتعرف انها مشتقة وفي الثاني

التركيب
هـ

اذا

اذا اردت ان تشق الكلمة من شئ فانك تاخذها منه
فالتفاوت انما يحصل من الرد والاخذ فهذا قبل ٢٠٤
الاشتقاق والاول بعده والمختار على الاول رد
لفظ الى آخر ابط معنى منه حقيقة او مجازا
لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصلية كضارب
وضرب من ضرب فحكمتا باشتقاق ضرب وضارب
لان ضربا ابط منه والنسب قبل المركب فشميل
النسب الاسماء والافعال على المذهبان والحروف
قال امين بن جني الاشتقاق كما يقع في الاسماء
يقع في الحروف فان نعم حرف جواب واري ان
نعم والنعم والمنعم والنعم مشتقة منه وكذلك
النعم صبا حالان الجواب به محبوب للقلوب وكذلك
سوفت من سوف الذي هو حرف تنفيس ولوليت
اذا قلت له لولا ولوليت اذا قلت له لالا ثم قد
يكون المعنى في المشتق حقيقة كضارب من الضرب
وقد يكون مجازا على جهة الاتساع نحو ضرب في النعمة
وعن غيرها بسهم اي اخذ وضارب لفلان مما له
ومال فلان ضربت اي نيل لانهم كانوا اذا اقتصموا
غنيمة او غيرها ضربوا عليها بسهم القرعة
وهي الاقلام ثم اضطر ذلك في كل من اخذ
نصيبا من شئ قد ضرب فيه بسهم والمضاربة
بالمال مشتقة من الضرب في الارض وهو السفر
لان المضارب يسافر عالما ليطلب الربح ثم اطر
ذلك في كل مسافر وان لم يضارب وخرج باشرط
المناسبة ما لا يناسبه اصلا وبالحروف عما

لا يوافق في الحروف بل في المعنى كنع وجبس فلا
يقال ان احدهما مشتق من الآخر وبالأصلية
التناسب في الزيادة كدخل فانه مشتق من الدخول
مع انه غير موافق لمصدره في الواو لانها زائدة
والمناسبة في المعنى ما يوافق في اللفظ دون المعنى
كضرب بمعنى سافر لا يكون مشتقا من الضرب
بمعنى القتل بشرط بعضهم الترتيب في الحروف اي
ان تبقى حروف الاصل في الفرع على ترتيبها في
الاصل وترجع تفاريع المادة الواحدة منه الى
معنى مشترك في الجملة كضرب من الضرب وكما
دل قولنا الى آخر على تغاير اللفظين كذلك قولنا
لمناسبة بينهما في المعنى يدل على تغاير المعنيين
اذ الشئ لا يتناسب بين المعدول والمعدول عنه في المعنى
لانها لا مناسبة بين المعدول والمعدول عنه في المعنى
الثالث في فائدته وسبق صدر البحث وقال ابن
كثير فائدة لتسهيل السبل على الراضع والمتعلم
جميعا فان المعنى الواحد في الحقيقة يختلف بالعروض
فان وضع لكل واحد اسم على حدة من حروف تنبؤية
احتاج الواضع الى صيغ كثيرة والمتعلم الى حفظ ازيد
كثيرة فاذا قال الواضع ما على وزن الفاعل من كل
فعل هو لفاعل ذلك الفعل لم يجتمع الى وضع الضارب
والفاعل والشاتم والمتعلم اذا علم ضرب علم الضارب
والمضروب والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث
والغيبة والحضور وهذا هو عمدة العربية الواضع
في تقسيمه وهو اصغر واكبر واوسط فالاصغر

اي من المواضع
تقدم في النسخة
ابن الجويني والظم
انها لحن والاصح
ما هنا فيصلح
ما مره

ما

ما كانت الحروف الاصلية فيه مستوية في التركيب
مخوضرب يضرب فهو ضارب ومضروب والاكبر
ما كانت الحروف فيه غير مرتبة كالتركيب الستة
في كل من جهة دلالتها على القوة فتد مادة
اللفظين فصاعدا الى معنى واحد ومخوماه
ذهب اليه ابن جني من عقد التغايب الستة
في القول على معنى السرعة والخفة نحو القول والعلو
والولق والوقل واللوق وكذلك الكلام على
الشدة كالملك والكمل واللحم قال الشيخ ابو
حيان ولم يقل بهذا الاشتقاق الاكبر احد من
الخويين الا ابا الفتح وحكي عن ابي علي الفارسي
انه كان يتناش به في بعض المواضع قال ابو
حيان والصحيح ان هذا الاشتقاق غير معول
عليه لعدم اضطراره قلت قد ذهب اليه
ابو الحسن بن فارس وبنى عليه كتابه المقاييس
في اللغة فتد تركيب المادة المختلفة الى معنى
واحد مشترك بينهما وقد يكون ظاهرا في بعضها
خفيا في البعض فيحتاج في رده الى ذلك المعنى الى
تلفظ واتساع في اللغة ومعرفة المناسبات
مثال من مادة ضرب نصر وترص وتبرص
والتركيب الثلاثة راجعة الى معنى الثاني نحو
نصر على فلان انه مفسر شوطا له وترص
بها ريب المنون لعلها تطلق يوما او يموت حليلها
ومن مادة ع ب ر عبر وربع وبعر وسرع ورعب
وهذه المادة ترجع الى معنى الانتقال والمجازة

٢٠٥



ومن ذلك ح س د ح س د وحس وحدث ترجع
 الى معنى التضييق والكسب جودة الفراسة واصابته
 لان الحادس يضيق مجال الحكم حتى يتعين له محكوم
 واحد واما الاوسط فهو ان تتفق اكثر حروف
 الكلمة كفلق وقلح وقلد يدل على الشق ووقع
 هذا في كلام الزمخشري في مواضع الخامس في
 اركانه وهي اربعة المشتق والمشتق منه والمشاركة
 بينهما في الحروف الاصلية والرابع التغير اللاحق
 فلا بد من التغير اللفظي ويحصل التغير المعنوي
 بطريق التبع السادس في اقسامه ولم يذكره
 الامام فخر الدين من اقسام التغير عشرة وذكر
 لها ثالوث او ثلاثة واعرض عن الباقي ضنا
 منه سهولة استخراجها وذكر ابن الجوزي الموصلي
 انها كلمة مشكلة التحصيل وانه ما يتاخر له استخراجها
 الا بعد اطالة الفكر وادامة الذكر وانه من
 عليه زمان وهو ليس من تحصيلها وانه بحث
 فيها مع شيخه فخر الدين عمر الخوي الموصلي فلم
 يزدده على صورة او صورتين قال شهد من الله
 تعالى بفتح ر تاج الاشكال فذكر امثلة التسعة
 وذكرها رضي الدين بن جعفر البغدادي والقاضي
 ناصر الدين البيضاوي وزاد عليها ستة اقسام
 فبلغت خمسة عشر وقال ابن جعفر لا يمكن الزيادة
 عليها ورايت للشيخ جمال الدين بن مالك زيادة
 عليها تسعة اخرى فبلغت اربعة وعشرين
 قال والذي ينبغي ان يسأل عن امثلة تغير المشتق

اي من المواضع هـ

بالنسبة

بالنسبة الى المشتق منه ليدخل في ذلك الفعل فانه
 اصل في الاشتقاق اذ لا فعل الا وهو مشتق من
 مصدر مستعمل او مقدر والاسم تبع له ولذلك
 كثر منه الجمود وبعد ذلك فالاعتبار الصحيح يقتضي
 كون المشتق بالنسبة الى مبانيه المشتق منه عشرين
 قسما او اكثر من ذلك اولها زيادة الحرف فقط نحو
 كاذب من الكذب وضاحك من الضحك وكرم
 من الكرم وجزوع من الجزع زيدت فيها الحروف
 الالف والياء والواو ومثله الجراح الادموي
 بطالب وقال زيدت فيه الالف ثوراورد عليه
 سؤالا وهو فان قلت فيما ذكرتم زيادة حركة
 مع نقصانها فانكم نقصتم فتحة اللام التي هي
 عين الفعل وزدتم كسرتها واجاب عنه فقال
 المعنى بزيادة الحركة تحريك الساكن ونقصانها
 تسكين المتحرك وابدال حركة بحركة ليس من الزيادة
 والنقصان المذكورين في شئ ولو جعلنا ابدال
 حركة بحركة زيادة حركة ونقصان اخرى كانت
 كاذبا من الكذب مثالا له قال الشيخ جمال الدين
 ابن الشريشي وهذا كلام صحيح الا ان قوله ولو
 جعلنا ابدال حركة الخ لا يحتاج اليه فانه ابدال
 حركة بحركة لا زيادة ولا نقصان وان كان قد
 ينزع به وانما المراد بالزيادة والنقصان ما قاله
 اولاً من تحريك الساكن وتسكين المتحرك وهو المراد
 بالزيادة والنقصان عند ارباب العربية على
 ما هو مذکور في التصريف ثانياً زيادة هـ

٢٠٦



لكثرة فقط نحو علم من العلم وضرب من الضرب
 وظرف من الظرف زيدت حركة اللام والراء فانها
 سواكن في المصدر ومثله ابن جعفر بقوله طلب
 من الطلب وقال زيد في الفعل حركة البناء التي
 في اخره وفيه نزاع ساقى بيانه ثالثة زيادتها
 معاكضاري وعالم وفاضل زيدت الالف وحركة
 عن الكلمة ومثله ابن جعفر بطالت الفعل
 الماضي قال وهو مشتق من الطلب زيدت فيه
 الالف وفتح البناء وهو فاسد لان طالب انما
 هو مشتق من المطالبة كذا قال ابن الشريشي
 قلت الظاهر ان ابن جعفر انما اراد طالب اسم
 فاعل وبذلك مثله ابن مالك راجعاً نقصان
 الحرف كخروج من الخروج وصهل من الصهل
 وذهب من الذهاب نقص منه الواو والتاء
 والالف ومثله السراج الازموي بشرح من الثرية
 وقال نقصت منه الالف والتاء ومثله البيضاوي
 وابن جعفر بن جف فعل امر من الخوف نقصت
 الواو واعترض عليه بعضهم بان الفاء صارت
 في هذا ساكنة بعد ان كانت متحركة فاجتمع في
 هذا المثال نقصان الحرف والحركة معا وقال ابن
 الشريشي هذا المثال غير جيد لان عن الكلمة
 وهي الواو لم تحذف لاجل الاشتقاق وانما حذفت
 لاجل التقاء الساكنين الا ترى انها تعود عند
 تحريك الاخر فيما اذا اتصل صهي الاثنان والجماعة
 والموت في قولك خافوا وخافوا وخافوا وليس

الكلام

الكلام الا فيها حذف لاجل الاشتقاق حتى
 يقع به المغايرة بين المشتق والمشتق منه واما
 الحذف للتقاء الساكنين فلعله احرى بعد حصول
 صورة المشتق الا ترى ان قولنا خافا قد عاده
 المحذوف مع بقا الكلمة مشتقة معبرة عن
 اصلها وحق هذه الالف ان تكون واو متحركة
 لتقع المغايرة بين الفعل والمصدر بحركة هذه
 الواو فانها في المصدر ساكنة وحقها ان تكون
 في الفعل متحركة ولكن طرأ عليها الاعتلال
 فانقلبت الفاء ساكنة ثم حذف بعد ذلك التقاء
 الساكنين للاشتقاق وكلامنا انما هو فيما
 حذف للاشتقاق خاصها نقصان الحركة
 كما بيض من البياض واصبح من الصباح ونحو
 اطلب واحذر واضرب فانه نقص منها حركات
 اوائلها فانها متحركة في المصدر ساكنة في الفعل
 فان قيل هذه غير مطابقة فان فيها الفاء
 زائدة في اوائلها فينبغي ان يذكر فيما زيد فيه
 حرف ونقصت منه حركة فاجواب ان الالف التي
 في اوائلها غير معتد بها في الاشتقاق فان صورة
 المشتق حاصلة بدونها في قولك يا زيد اضرب
 وما اشبهه فالالف ساكنة مع ان صورة الفعل
 المشتق حاصلة وانما يجاء بها في بعض الاحوال
 وهو الايتاء بها لسكون اوائلها وتعدو الاستداء
 بالسكن ومثله البيضاوي بضرب المصدر من
 ضرب الماضي على مذهب الكوفيين في اشتقاقهم

المصدر من الفعل الماضي ومثله ابن مالك شارح من
 الشارح مصدر ثمر المكان اذا كثرت حجارتها ومثله
 ابن جعفر بحر راسم فاعل من حرر الفعل الماضي
 فقد نقصت منه حركة البناء التي في الفعل وهو
 بنا على اصله من اعتبار حركة البناء في صفة
 الفعل الماضي سادسها نقصانها نحو سر من السر
 وبع من البيع نقصت اليا وحركة الراء من الاول
 واليا وحركة العين من الثاني ومثله ابن مالك
 يحيى من الحياة ومثله الارموى بعضى من العصيا
 وقال نقص منه الالف والنون والفتحة التي
 كانت على اليا في المصدر ومثله ابن ابي عمير
 وغلو من النزوان والغليان ومثله ابن جعفر
 بعد من العد نقصت فيه الفاء وحركة الدال
 وفي هذه الامثلة كلها نظر لان سقوط الحركة
 فيها انما هو بسكون آخر الافعال في عصى ونزوا وغلو
 وعد وسكون لام الكلمة وحركتها لا يعتبران في صيغة
 الكلمة وبنيتها وانما الاعتبار بانحسوا الا ترى
 ان هذا السكون قد يزول مع بقاء صورة الكلمة
 على حالها ولا يعد زواله مغيرا للكلمة وذلك ان
 قولنا عصى ونزوا وغليا وعدا وانما الاعتبار
 في المغير بما اذا تغير من صورة الكلمة وبنيتها
 ولتقابل ان يقول انما تحرك آخر هذه الافعال
 لاتصال الضمائر بها وكان الاصل سكونها فيكون
 القول الاول صحيحا سابعا زيادة حرف ونقصا

حرف

حرف نحو تدخرج من الدرحة نقصها التانيث
 وزادت التا وهذا القسم اهل السراج الارموى
 ومثله ابن جعفر يديان من الديانة وقال نقصت
 منه التا وزيدت فيه اليا المدحمة الساكنة
 نحو قال وفيه نظر ومثله ابن مالك برؤف من
 الرافة ثامنها زيادة الحركة ونقصان حركة
 اخرى نحو ضرب واعلم واشرب نقص منها
 حركات فاء الكلمات وزيدت فيها حركات عينها
 والفاء الوصل لا اعتبارها كما تقدم ومثله البيضاوي
 يحذر من الحذر زيدت فيه كسرة الدال ونقصت
 فتحته ومثله ابن جعفر بكرم من الكرم وشرف
 من الشرف وقال نقصت حركة الراء من المصدر
 وزيدت فيه صفة الراء وفي شرف كسرتها
 واحق ان هذه الامثلة غير مطابقة وليس
 في هذا نقصان ولا زيادة وانما هو ابداء ال
 تاسعها زيادة الحرف ونقصان الحركة نحو تحور
 ونعرج زيدت فيه حرف المضارعة ونقص منه
 فتحه اها واليا وذكر البيضاوي وابن جعفر
 في مثاله عاد من العدد زيدت فيه الالف بعد
 العين ونقصت حركة الدال الاولى وفيه نظر
 لان الدال المدحمة اصلها الحركة وانما سكتت
 وادعيت لمعنى آخر غير الاشتقاق وهو توالي
 المثلين والنظاير ومثله السراج الارموى
 باكرم من الكرم زيدت فيه الالف ونقصت
 حركة الكاف وفيه نظر لان اكرم مشتق

قوله تحور تغيراً
 فعلا مضارعاً
 حتى تكون اها
 ساكنة وكذا
 تعرج ولعل
 المصدر تحوير
 ونعرج اهو
 كما انه تأمل



من الأكرام الذي هو مصدر دلالة عليه ولو جعل
 الأكرام هو المشتق أو لا يحصل به الغرض عاشرها
 زيادة الحركة ونقصان الحرف نحو قدر وكتب
 ورحم من القدرة والكتابة والرحمة وحرم من
 الحرمان ونقص من النقصان نقص من الأولين
 التاء ومن الأخيرين الالف والنون وزيد فيها
 كلها حركات العينات ومثله البيضاوى وانت
 جعفر بنيت من البنيان وقال نقصت الالف
 وزيدت فيه فتحة التاء في الفعل وسيأتي ان
 حركة المبدأ لا يعتد بها حادى عشرها زيادة
 الحرف والحركة معا مع نقصان حركة اخرى
 نحو ضرب زيد فيه حرف المضارعة وحركة عين
 الكلمة ونقص منه حركة فاء الكلمة ومثله
 البيضاوى وابن جعفر وقال زيدت فيه الهمزة
 المكسورة ونقصت حركة الصاد فجعل الهمزة
 وحركتها زائدتين وقد تقدم الكلام عليه
 وبين ان الزيادة انما تعتبر في الحركة ان يكون على
 ما كان ساكنا في الاصل وان الالف المتحركة زائدة
 واحدة ثانی عشرها زيادة الحركة مع زيادة
 الحرف ونقصانه نحو قادر وعاصم وراحم وكانت
 زيد فيها الالف وحركة العينان ونقص منها التاء
 التي هي واخرها ومثله البيضاوى وابن جعفر
 مخاف من الخوف وقال نقصت الواو وزيدت
 الالف وفتحة التاء ولا يخفى بما تقدم فساد
 ثالث عشرها نقصان الحرف مع زيادة الحركة
 ونقصانها

بانه
 نحو

لم يذكر المثال
 فتأمل هو

بان تكون الخ
 تامل هو

ع
 لعله الخاء

ونقصانها نحو نصر من النصر ورحم من الرحمة
 واقدر من القدرة زيد فيه حركات العينات ونقص
 منها تاء التانيث وحركات فاء الكلمة وحركتها
 ومثله البيضاوى بعد من الوعد زيدت فيه كسرة
 العين ونقصت الواو وحركة الدال ولا يخفى ما
 فيه مما تقدم رابع عشرها نقصان الحركة مع
 زيادة الحرف ونقصانه نحو يخرج ويقصد زيد
 فيه حرف المضارعة ونقص منه الواو التي في
 المصدر وفتحة فاء الكلمة ومثله البيضاوى
 وابن جعفر بكال من الكاول وقال زيد فيه
 الالف بعد الكاف ونقص منه الالف التي
 كانت بين اللامين وفتحة اللام الاولى المدغمة
 والكلام فيه كما في عاد وقد تقدم خامس
 عشرها زيادة الحرف والحركة معا ونقصانها
 معا كالحرار من الحيرة نقصت منه التاء وحركة
 الحاء وزيدت فيه الالف الاولى والالف التي بعد
 وحركة الميم وكذلك ما اشبهه من الاصفرار ونحوه
 ومثله ابن الخباز والسراج الازموى باستنوق
 اجمل اى تحول اجمل فاقه وهو مشتق من التافة
 نقصت منه التاء وحركة الثون وزيدت فيه السين
 والتاء وحركة الواو التي كانت الفاساكنة في التافة
 وفيه نظر لان استنوق انما هو مشتق من مصدره
 الذي هو الاستنواق لدلالة عليه فالاولى
 ان يجعل الاستنواق الذي هو المصدر هو المشتق
 من التافة والغرض يحصل به لان النقصان

ها

والزيادة المطلوبين في المثال موجودان فيه لأن
المصدر زيدت فيه السين والتاء والالف التي
بعد الواو وحركة الواو ونقص منه التاء وفتح
النون وكان جعله هو المشتق اولا اولى ومثله
البيضاوي وابن جعفر يارم من الرمي وقال
زيدت فيه الالف وكسرة الميم ونقصت حركة الواو
واليا وفيه نظر اما الف الكوصل فقد تقدم
الكلام عليها واما اليا فلم تحذف للاشتقاق
بل لمعنى آخر وهو حمل المبنى على المعرب لشيء به
في الصحيح فجعل المعتل كذلك الا ترى ان هذه اليا
تحذف في المعرب في قولنا لم يرم ليحزم فكذلك
حذفت في قولنا ارم للمبني حملا على المعرب في
الصورة الا ترى ان الباء تعود عند اتصال
الضير بالفعل في قولك ارميا وعند اتصال
النون الثقيلة والكفيفة في قولك ارمين وارمين
وعند اتصال ضمير جماعة الاناث في قولك ارمين
بانسوه فعلم ان اليا ما حذفت للاشتقاق وكلاهما
فيما حذفت له او يزداد له فتحصل به المغايرة بين
صورة المشتق والمشتق منه فيما لا يحذف او يزداد
لمعنى آخر و زاد الشيخ جمال الدين بن الشريشي
قسمين آخرين احدهما ما فيه تغيير ظاهر نحو
حذر من الحذر وفرح من الفرح وجزع من اجزع
ونحو وفقت المغايرة بين الفعل والمصدر بحركة العين
فانها في المصدر مفتوحة وفي الفعل مكسورة فانيهما
ما فيه تغيير مقدر نحو طلب من الطلب وهرب من الهرب

وعلى

وعلى من الغلب ونحوه وانما قد رتا التغيير لانه يجب ان
يكون صورة المشتق وبنيتها مخالفة لصورة المشتق منه
ورايانا هذه الافعال لا تخالف صورة المصادر المشتقة منها
وليس لها مصادر غيرها فوجب ان يكون فيها تغيير مقدر
كما قالت النحاة في القائل انه يقع على الواحد والجمع بلفظ
واحد ولا يد من التباين بينهما فتقد والضمة اذا كان جمعا
غير الضمة التي فيه اذا كان مفردا فتبنيها في الاول قد
تقرر من جعل التغيير من اركان الاشتقاق وجود التغيير
في كل مشتق بالنسبة الى اصله وقد نجد افعالا من مصادر
من غير تغيير ظاهر فيها كطلب من الطلب وغلب من
الغلب وجلب من الجلب فانها مساوية لمصادرهما في
الحروف والصيغ بلا تفاوت مع اشتقاقها منها وذلك
يقدر في كون التغيير ركنا للاشتقاق لا يمنع تحقق
الشيء بدون ركنه وحله ان التغيير وان لم يكن موجودا
ظاهر لكنه مقدر كما سبق تقريره واحباب
رضي الدين بن جعفر بان حركة الاعراب ساوقة
الاعتبار في الاشتقاق غير معتد بها تغييرا اذ
الاشتقاق انما هو من صيغة المصدر الذي بني
عليها وحركة الاعراب طارئة على الصيغة بعد
تمامها منتقلة غير قارة واما حركة البناء في اخر
الفعل الماضي فانها لثباتها ولزومها وبنائها الكلمة
عليها من اول وهلة صارت داخلية في صيغة
الفعل حارية مجرى حركة اوله وحشوه فاعتد
بها في الاشتقاق وجعل التغيير بها زيادة
ونقصانا وانما ينشأ على هذا لانهم لم يعيدوا

بحركة الاعراب واعتد واجركة البناء وجعل التغير
بجازيادة ونقصا فاما مثال الزيادة طلب من الطلب
لانهم مثلوه لزيادة الحركة فان طلب اعتد بحركة
البا في اخره زيادة لكونها حركة بنا ولم يعتد بالحركة
التي في آخر المصدر وهو الطلب لكونها حركة اعراب
ومثال النقصان حذر اسم فاعل من حذر نقص من
اسم الفاعل حركة البناء التي كانت في الفعل فقد يظن
ظان من اعتبارهم التغير الواحق للمشتق استلزم
حصول التغير في كل مشتق بالنسبة الى اصله مع
انما نحن نجد افعالا ماخوذة من مصادر من غير
تغير ظاهر فيها كطلب من الطلب وحذر من الحذر
فان هذه الافعال مساوية لهذه المصادر وانما
يقدر في كون التغير ركنا في الاشتقاق وحواله
ان حركة الاعراب غير معتد بها وحركة البناء معتد
بها ونازعه الشيخ جمال الدين بن الشرنشبي وقال
حركة الاعراب كما لا يعتد بها في صيغة الكلمة وبينها
فكذلك حركة البناء لان كل واحدة منهما طارئة على
الكلمة بعد حصول صيغتها وتقرير بنيتها ان
كان لها بنية وانما يفترقان في ان حركة الاعراب
تغير عند تغير العامل الا ترى انك تقول خرج
زيد يخرج عمرو فالو بتغير اخر خرج وان دخل
عليها العامل وتقول خرجت ودخلت بتغير اخره
لاتصال الضمير به مع ان احدا من النحاة لا يقول
ان بنية الفعل تغيرت فعلم ان حركة لام الكلمة
اوسكونها غير معتد بها في بنية الكلمة فلا يعد
وجودها

وجودها زيادة ولازوالها نقصا وقوله ان الفعل
الماضي بني في اول وهلة على الحركة ممنوع بل كانت
يجب ان يكون ساكنا كما هو الاصل ولكن بني
على حركة لعله اخرى غير الاشتقاق وهي حواز
وقوعه موقع المعرب بخلاف فعل الامر فعلم ان
حركة البناء في الفعل طارئة عليه بعد حصول
بنيتها واذ كانت حركة الاعراب غير معتد بها
في بنية الكلمة لكونها طارئة ومتغيرة
فكذلك حركة البناء ولا يكون ثبوتها في الفعل
زيادة في الصيغة ولازوالها نقصا فيها الثاني
ان المراد بزيادة الحرف او الحركة او نقصا فيها
جنس الحرف وجنس الحركة لا واحد فقط فقه
يكون المزيد من الحروف الثمر من واحد وكذا لك
في الحركة وكذلك في النقصان وعلى هذا افتكر
الاقسام ولا يخفى ح اسئلتها الثالث انه لا
اعتبار بتنوع الحركة بالرفع والنصب والجراد
لواعترفت لكثرت الاقسام الرابع انهم
جعلوا من اركان الاشتقاق المشاركة بين الاصل
والفروع في الحروف الاصلية والتغير ثم جعلوا
من اقسام التغير نقصان الحروف وذلك
بناقص في الظاهر فانه متى نقص احد حروف
المشتق من المشتق منه زالت المشاركة بينهما
في الحروف واجاب ابن جعفر بامر من احدهما
ان المشاركة بينهما في الحروف الاصلية قد تكون
بحق الاصل بشرط النقصان العارض تقيضه

٢١١

اي من
التبنيات



كقولنا خفت من الخوف ونم من النوم فان الواو سقطت
 فيها بعدا نغلاو هما الفاعل عارض التقاء الساكنين
 فالمشاركة فيها نحاصلة بالفعل لحصولها في الاصل
 قبل طروا الحذف العارض الثاني ان المصادر زيادة
 ذوات الزيادة كالانبات والفتيان والنزوات
 اذا اشتقنا منها افعالها كنبت وعتشى ونزاحمت
 المشاركة بينهما وبين المصادر في الحروف الاصلية
 ووفر التغير بنقصان الحرف الزايد فقد صدق
 بمجموع الامر من فيها اعني المشاركة مع النقصان
 فانالم نشترط المشاركة في الحروف الاصلية
 مع نقصان حرف اصلي الخامس مذهب الكوفيين
 ان المصادر مشتقة من الافعال وعكس البصريون
 ذلك وهو الصحيح لان مفهومه واحد ومفهوم
 الفعل متعدد لادالته على احدث والزمان والولد
 قبل المتعدد واذا كان اصلا للوفعال يكون اصلا
 لمتعلقاتها اولانه اسم والاسم مستغن عن الفعل
 ويقال مصدر لان هذه الاشياء تصدر عنه
 وكذلك الصفات كاسماء الفاعلين والمفعولين
 وتوسط الفارسي فقال الصفات مشتقة من
 الافعال لجريانها عليها وعلى تقدير القول به فهي
 وان كانت مشتقة من الافعال بهذا الاعتبار
 فالافعال اصولها القريبة والمصادر اصولها البعيدة
 وذهب ابو بكر بن طلحة الى ان كلا من المصدر
 والفعل اصل بنفسه ليس احدهما مشتقا من الآخر
 فالحاصل اربعة مذاهب وقد استشكل الما زرى

في

٣١٢ في شرح البرهان حقيقة الخلاف في هذه المسئلة
 وقال ان اريد بذلك ان احدهما حقيقة والاخر
 مجاز فالحقيقة اصل للجواز فهذا لا يقوله احد
 فلو خلا في انا اذا قلنا قام زيد قياما فان
 قولنا قام لفظه من الحقايق لا يجوز فيها ايضا
 فقد وضع بطلون صرف الاصلية والفرعية
 الى هذا الوجه وان اراد بقولهم هذا اصل وهذا
 فرع ان اللفظين حقيقتان ولكن النطق بهذه
 سبق فهذا غيب لا يعلمه الا الله والبحث عنه
 عني لا يجدي ولا فائدة فيه واي فائدة في
 السؤال عن تسمية الحانط والحدا راي اللفظين
 نطق به او لا انتهى وقال بعضهم اذا قيل هذا
 مشتق من هذا فله معنيان احدهما ان بيت
 القولين تناسبا في اللفظ والمعنى سواء تكلم لهل
 اللغة باحدهما قبل الاخر ام لا وعلى هذا اذا قلنا
 المصدر مشتق من الفعل او بالعكس كان كل منهما
 صحيحا وهذا هو الاشتقاق الذي يقوم عليه
 اساس التصريف والثاني ان يكون احدهما
 اصلا للاخر فهذا ان عني به ان احدهما تكلم
 به بعد الاخر لم يقم على هذا دليل في اكثر
 المواضع وان عني به ان احدهما مقدم على الاخر
 في العقل لكون هذا مفردا وهذا مركبا فالفعل
 مشتق من المصدر السادس انه لا بد في معرفة
 الاشتقاق من التصريف وهو معرفة اختلاف
 ابنية الكلمة وما يعرض لها من زيادة



ونقص وقلب وبدل وادغام ليصرف الاصل من
الزيادة ويرد المقلوب الى اصله ويعرف البدل
من المبدل منه والمدغم من المدغم فيه وحروف
الزيادة عشرة يجمعها قولك سالتهمونهم فاذا عرف
الاصلي والزايد قابل في ميزان التصريف الاصل
بغا فعل وعينه ولامه والزايد بلفظة تقول
وزن صنار بفاعل فالالف زائد مذكور بلفظة
والضاد والراء والياء اصول مقابلة بالغا والعين
واللام وكذلك مضروب مفعول من الضرب
فالواو والميم زائدتان وميعاد وميزان مفعال
من الوعد والوزن فالميم والالف زائدتان والياء
هي منقلبة عن واو لظهورها فهما من الاشتقاق
فان قيل جعلتم معرفة الاشتقاق متوقفة على
معرفة التصريف واهل التصريف يجعلون
معرفة متوقفة على معرفة الاشتقاق لتعريف
الزايد فيحكم بزيادته فانا لا نعلم ان كثر اشتق
من الكثرة حتى تعلم ان الواو زائدة ولا نعرف
انها زائدة حتى نعلم انه مشتق من الكثرة وذلك
دور فيمتنع قلنا اذا عرفنا الاصل من الزائد
حكينا باشتقاقه من الاصلية فكل من التصريف
والاشتقاق يفتقر الى الآخر ولا يتوقف عليه
السابع القياس يقتضي ان المعنى المشتق منه
كالعلة في القياس والعلاقة في المجاز حيث
وحد الحكم لكن لم يطرد ذلك في الاشتقاق
فانا راينا لهم سمو الاسد صنيغها من الضغم
ولم

ولم يسموا الجمل به وان كان الضغم هو العضم الشديد
موجودا فيه وسموا المنزل الذي بعد الشرايا دبرا نا ٢١٣
لاستدباره اياها والقبلة ولم يسموا كل مستدبر
للثريا او القبلة دبرانا وسموا الثريا باسمها
لاشتقاقها من الثروة وهي الكثرة لان اجتماع نحوها
ولم يسموا كل اعداد مجتمعة ثريا وسموا القارورة
وهي الوعاء الخاص لاستقرار الماء فيها ولم يسموا
كل مستقر للماء او غيره كالحوض ونحوه قارورة
والضابط في ذلك انه اما ان يجعل وجود معنى
الاصل في محل التسمية من حيث انه داخل فيها
والمراد ذات ما باعتبار نسبتها اليها فهذا يطرد
في كل ذات فهذا هو المطرد وان كان المراد ذاتا
مخصوصة على شخصه امتنع القديرة لان الاشتقاق
من الثروة والاستدبار والضعف والاستقرار
بمنزلة جزاء العلة المركبة من القياس والجزء الاخر
كون هذا المشتق علما لهذا الموضع او خاصا
به **الثامن** قال ابن عصفور لا يدخل الاشتقاق
في سبعة اشياء وهي الاسماء العجمية كاسم عمل
والاصوات كغافق والحروف وما اشبهها من
المتوغلة في البناء نحو من وما والاسماء النادرة
نحو طوي له اسم للنعمة واللغات المتداخلة نحو
البحون للاسود والابيض والاسماء الخماسية
كفرجل ويدخل فيما عدا ذلك انتهى وان ثبت
ابن جني الاشتقاق في الحروف ولعل مراده
الأكبر مسئلة وقد يطرد بان يطلق على كل

صورة وجد فيها معنى المشتق منه كاسم الفاعل
 والمفعول وغيرها من الصفات كضارب ومضروب
 وحسن وقد يختص كالقارورة لا يطلق على غير
 الزجاجه والضابط ان المطرد ما كان لذلك
 قصد فيه المعنى والمختص ما قصد مجرد الذات
 والمعنى تابع وقد يقال ان وجود معنى الاصل
 في كل التسمية قد يعتبر من حيث انه داخل في
 التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبة له اليها
 فهذا يطرد في كل ذات فيه معنى الاصل كالأحمر
 فانه لذات باعتبار ان الحمرة داخله فيه وقد
 يعتبر من حيث انه مصحح للتسمية مرجح لها
 كتسمية الذات التي له الحمرة بالأحمر لكونها أحمر
 لكن لا باعتبار دخول الحمرة في سماء ولهذا لو
 زالت حمرة يصح اطلاق الأحمر عليه بخلاف
 الاعتبار الاول وهذا مستمد من قول السكاكي
 اياك والتوبة بين تسمية انسان له حمرة باحمر
 وبين وصفه باحمر ان تزل فان اعتبار المعنى
 في التسمية لترجيح الاسم على غيره حال تخصيصه
 بالمسمى واعتبار المعنى في الوصف لصحة اطلاقه
 عليه فإين احدهما من الآخر وحاصله الفرق بين
 تسمية العيز لوجوده فيه او بوجوده فيه فهو
 مع اللوم اشارة الى العلمية ومع الباء اشارة الى
 المصاحبة **مسئلة** شرط صدق المشتق اسما
 كان او فعلا صدق المشتق منه فلا يصدر ق قام
 على ذات الا اذا صدق القيام على تلك الذات
 وسواء

مسئلة الكلام
 من ان على الجبائي
 وابنه في هذه
 مسئلة

وسواء كان الصدق في الماضي ام في الحال ام في الاستقبال
 واما ان ذلك هو بطريق الحقيقة ام لا فباني
 والكلام في هذه المسئلة مع ابي علي الجبائي
 وابنه ابي هاشم وهما لم يصرحا بالمخالفة في
 ذلك ولكن وقع ذلك منهما ضمنا حيث ذهبا
 الى القول بعالمية الله دون علمه اي ذهبا الى
 ان العالم وغيره من الصفات اسما مشتقة من
 العلم ونحوه شرانها يطلقان على الله تعالى
 هذه الاسماء وينكران حصول العلم والحياة
 والقدرة لله تعالى لان المسمى بهذه الاسماء
 هي المعاني التي توجبها العالمية والقادرية
 وهذه المعاني غير ثابتة لله تعالى فلا يكون
 لله علم ولا قدرة ولا حياة مع انه عالم قادر
 حي وفرار من ان يكون الذات قابلا وفاعلا
 واما اصحابنا فانفتوا على انه تعالى عالم بالعلم
 قادر بالقدرة حي بالحياة واختلفوا بعد ذلك
 هل العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية
 او هي زائدة عليهما والاول قول الشيخ ابي الحسن
 واتباعه والثاني قول القاضي ابي بكر واما
 المعتزلة فقالوا عالم بالذات لا بالعلم قادر
 بالذات لا بالقدرة وهكذا فقد جوزوا صدق
 المشتق الذي هو العالم بدون صدق المشتق
 منه واعلم انها يعطون العالمية بالعلم
 مطلقا كما صرحوا به في كتبهم الاصولية
 ويقولون ان العلم في الله غير زائد فيهما



لا سليمان عنه الا العلم الزائد على ذاته لا العلم
مطلقا وحق فخصيص عالميتنا بالعلم كما قاله
البيضاوي او اثبات عالمية الله تعالى مع سلب
العلم عنه كما قاله في المحصول وغيره ايضا باطل
لانها لا يقولان بسلب علمتها عنه بل يقولان ان
عالمية العالمية هي العلم وهي غير ذات الله تعالى
مع سلب العلم عنه هذا اصل الخلاف ومنه اخذ
هذه المسئلة الاصولية ولا ينبغي ذلك لحوار
ان يكون هذا القابل يقول مقتضى اللغة ما ذكرتم
ولكن الدليل العقلي منع هنا فاستثنى ذلك
من المشتقات لوجود المانع الخاص وحق فلا يصح
تعميم المشتقات بذلك ويخرج الكلام منها عن
اصول الفقه الى علم الكلام ويصدر الخلاف
محتويا لا لفظيا لغويا وان رجعنا بها الى اصول
الفقه فنقول المشتق اما ان يغلب عليه الاسمة
اولا فالاول لا يشترط في صدقه وجود المعنى
وذلك الحارث والعباس فانهما يسمي بهما وليس
بحارث ولا كثير العبوس ومع ذلك فقد لاحظ
ذلك المعنى المطلق او الشايع في بعض الاعيان
ومن ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم يجب
احسن الاسماء ويكره قبيحها واما الذي لا يغلب
عليه الاسمة فهو الباقي على اصل الصفة
كالعالم والقائم ويشترط في صدقه حقيقة
وجود المعنى المشتق منه واطلاقه مع عدم مجاز
محمض غير انه قد كثر هذا الجار في بعض
الاسماء

لو حفظ
هـ

الاسماء واشتهر وذلك كالمؤمن فانه يطلق على
الغافل والنائم والميت مع قيام موانع الابهات
استصحابا للمعنى السابق والحكم اللاحق فذل
على انه مجاز هذا وان كثر استعماله حقيقة في
اصله وان قل استعماله وهذا يرتفع خلاف
اي هاشم في هذا فانه يقول ان وجود المعنى
المشتق منه ليس شرطا في صدق الاسم المشتق
فان اراد انه ليس شرطا في اصل الوضع فليس
بصحيح لانه يلزم منه عدم الفرق بين المشتق
وغيره وان اراد الاستعمال العرفي فهو صحيح
على ما بيناه مسئلة في ان دوام مامنه
الاشتقاق اعني بقاء معنى المشتق منه هل
هو شرط في اطلاق اسم المشتق بطريق الحقيقة
ام لا فمن لم يشترط وجوده لم يشترط دوامه
قطعا واما الذين يشترطون وجوده فاختلوا
فيه فنقول اطلاق الاسم المشتق كاسم الفاعل
والمفعول باعتبار الحال حقيقة بلا خلاف
كتسمية الخمر خمر واعتبار المتقبل مجاز بلا
خلاف كتسمية العنب والعصير خمر واما
اطلاقه باعتبار الماضي كاطلاق الضارب
على من صدر منه الضرب انتهى وهذا هو محل
الخلاف فقال الجمهور منهم الرازي والبيضاوي
انه مجاز وقال ابن سينا والفلاسفة وابو
هاشم من المعتزلة انه حقيقة ونقل الأندلسي
وابن الحاجب مذهبا ثالثا ان معنى المشتق منه

ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والعود اشترط
بقاؤه في كون المشتق حقيقة والافلا كما في «
المصادر والسيالة مثل الكلام وانواعه ونسبه
الصني المهندي في الكفاية الى الاكثرين ويحتاج
الى تثبت فان الرازي ذكره في اثنا المسئلة على
سبيل البحث وقال انه لم يقل به احد فان كان
سنته فقلهم هذا فقد علمت حاله لكن الامام
في جواب المعارضة صرح باختياره ومنع الاجماع
فقال قلنا المعتبر عندنا حصوله بتمامه ان
امكن او حصول اخر جزء من اجزائه ودعوى
الاجماع على فساد هذا التفصيل ممنوعة هذا
لفظه في المردة الاصولية وقيل ان ما يعدم «
عقب وجود مسماه كالبيع والتكاح والاعتقال
والتوضي فان الاسم يقع عليه بعد ذلك حقيقة
وما يدوم بعد وجود المسمى كالقيام والعود
فاذا اعدم المسمى جميعه كان مجازا وتعل الاصفهاني
عن بعضهم تفصيلا آخر وقال انه الحق وهو انه
اذا وجد معنى في المحل واشتق منه اسم فبعده
ذلك ان لم يطرأ على المحل ما يناقضه ويضاده
بقي صدق المشتق كلقائل والزاني والسارق
فاما اذا طرأ على المحل ما يضاده واشتق له منه
اسم المشتق الاول فمخ لا يصدق المشتق الاول
كاللون اذا قام به البياض يسمى ابيض فاذا اسود
لا يقال في حالة السواد انه ابيض والدليل على
ذلك ان الله تعالى امر بجلد الزاني وقطع السارق
ولو

ولو كان بقاؤه الاستتاق شرطا لما امكنا «
امثال الامر لان حالة الجله والقطع ليس بزمان
ولاسارق حقيقة فلا يقع الامثال بالامر ويخرج
من كلام القاضي ابي الطيب الطبري في مسئلة «
خيار المجلس قول خامس بالتفصيل بين اطلاقه
عقب المعنى المشتق منه فيسوغ وبين ان يتناول
الزمان فلا ومن كلام ابي الخطاب من الخنابلة
سادس وهو التفصيل بين ما يطول زمنه «
كالاكل والشرب وبين ما يقصر كالبيع والشراء
وهو قريب من الخامس وكلام ابن الحاجب يقتضي
التوقف في المسئلة فانه ذكر شبه الفرق
واجاب عن الجميع فتحصلنا على سبع مذاهب «
يشترط بقاؤه حقيقة ومجازا التفصيل بين
الممكن وغيره التفصيل بين طرو ما يناقض
التفصيل بين الاطلاق عقبه او بعده التفصيل
بين طول الزمان وقصره الموقف والفرق
بين هذه المسئلة والتي قبلها ان المخالف في
الاول يقول بصدق المشتق كالعالم والقادر
وان لم يكن مامنه الاستتاق قائما بالمشتق
منه ولا في وقت ما واما المخالف في هذه فانه
يقول ان قام مامنه الاستتاق بالشي فهو
صادق حقيقة ح و اذا انقضى ولم يبق به فهو
بصدق عليه مجازا الاحقيقة وعلى المذهب
الاخر عكسه فبغيرها الاول معنى قولهم
حقيقة في الحال أي حال التلبس بالفعل لا حال

وكما في قوله تعالى
ولم يكن مامنه الاستتاق
قائما بالمشتق منه



المنطق به فان حقيقة الضارب والمضروب لا
يتقدم على الضرب ولا يتأخر عنه لانها النسبة
فهما معه في زمن واحد ومن هذا يعلم ان نحو
قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله
سلبه ان قتيلا حقيقة وان ما ذكره من انه
سمي قتيلا باعتبار مشارفة الفعل لا تحقيق
له اذا علمت ذلك فما ذكره من نقل الاجماع على
انه حقيقة في الحال ينبغي ان يكون موضعه بعد
وجود ما يتناول الاسم المشتق منه فاما حالة
الشروع قبل وجود ذلك كما لتأوم من المتبايعين
قبل الايجاب والقبول والاكل حين اخذ اللقمة
قبل وجود سمي الاكل فقال القاضي ابو الطيب
لا يسمي قاعلا او مجازا وانما يكون حقيقة بعد
وجود ما يسمي بيعا واكله وينبغي ان لا يشترط
في الاطلاق تمام الفعل ولهذا قال ابن مالك
المراد بالحال ما قارن وجود لفظه لوجود
جزء من معناه كقولك هذا زيد يكتب فيكتب
مضارع بمعنى الحال ووجود لفظه مقارن لوجود
بعض الكتابة لا جميعها لا ما يعتقد كثير من
الناس ان الحال هو المقارن وجود معناه
لوجود لفظه لان مدة وجود اللفظ لا تتسع
لوجود معنى الفعل وانما عبر بالحال عن اللفظ
الدال على الجميع لا يتصل اجزاء الكلمة بعضها
ببعض الثاني نقل الاجماع على انه مجاز باعتبار
المستقبل فيه نظر فان الشافعي رد قول ابى
حيفة

حقيقة في خيار المجلس فسميا متبايعين بل متساويين
لا بحث لشروعها في تفسير الثمن والمبادلة فقال
الشافعي لا يسميان متبايعين بل متساويين
ولهذا لو قال امراته طالق ان كنا متبايعين وكانا
متساويين لا يحدث لانه لم يوجد التبايع والتحقيق
ان اسم الفاعل له مدلولان احدهما ان يلبس
الدلالة على الزمان فلا يشعر بتحدد ولا حدوث
نحو قولهم سيف قطوع وزيد صارع مصر
اي شأنه ذلك فهذا حقيقة لان المجاز يصح
نفيه ولا يصح ان يقال في السيف ليس يقطوع
والثاني ان يقصد الفعل في المستقبل فان لم
يتغير الفاعل كفعال الله سبحانه من الخلق
والرزق فانه يوصف في الازل بالخالق والرازق
حقيقة وان قلنا ان صفات الفعل حادثة وان
كان يتغير فهو موضع المسئلة وكان بعض
الفنلاء يقول مقتضى قول ابن سينا وغيره
من المنطقيين انه باعتبار المستقبل حقيقة
ايضا لقولهم اذا قلنا كل انسان حيوان فمعناه
كل ما هو انسان في الحال او قبله او بعده فهو
حيوان واجاب بعضهم بانه لا تقارض بل معنى
قولهم ان الحكم على سمي الانسان وسمي الانسان
اعم من ان يكون ماضيا او حاضرا او مستقبلا
وهو حقيقة في الاحوال الثلاثة لانه مستعمل
فيما وضع له لانما اطلقنا اللفظ ما اردنا به

الا ذلك المعنى وهذا امرادنا بقولنا ان اطلاق اللفظ
 باعتبار احوال حقيقة اي اذا اريد منه احوال التي
 فيها كذلك وان اطلق الانسان مثلا على النطفة
 او الطين باعتبار ما سيصير اليه فهذا مجاز لانه
 اريد به غير مسمى الانسان لعلاقة بينه وبين
 سماه وكذلك اذا اطلق عليه بعد خروجه عن
 الانسان نية واريدت تلك الخارجه وهو المنقول
 فيه الخلاف عن ابن سينا الثالث ان في نقل
 الخلاف عن سينا واني هاشم في هذه المسئلة
 نظرا بينه الاصفهاني في شرح الموصول اما ان
 سينا فلا يوجد له موضوع في اصل الفقه ولا
 في العربية حتى يؤخذ خلافه منهما نعم قال ان
 الاصطلاح في علم المنطق ان قولنا كل ج ب
 انا لا نعني به ما هو ج دائما او في احوال او في
 وقت معين بل ما هو اعم من ذلك والله ما صدق
 عليه انه ج سواء كان في ذلك الماضي او المستقبل
 او احوال دائما وغير دائم فهذا ما اصطلح عليه فعلى
 هذا اذا قيل الضارب متحرك لا يلزم ان يكون
 ذلك حكما على الضارب في احوال بل على ما صدق
 عليه الضارب سواء كان ذلك الصدق في الماضي
 او المستقبل او احوال ومن المعلوم ان الاصطلاحات
 لا مناقشة فيها ولا يلزم من الاصطلاح المنطقي
 ان يكون موافقا للاوضاع اللغوية العربية الا
 اذا ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة وان سينا
 وغيره من المنطقيين يدعون ذلك على ان الرازي
 في

تأمل لعل العبارة لا
 يدعون أو العبارة
 من غير لا هو

في كتبه المنطقيه قد وافق ابن سينا في هذا
 الاصطلاح واما ما نقل عن ابي هاشم فغيره بحث
 ايضا لانه نقل عنه في المسئلة السالفة انه يجوز
 صدق المشتق بدون ماسنه الاشتقاق فكيف
 يستقيم منه ان يشترط في صدق المشتق ان
 يقوم به ماسنه الاشتقاق وذلك تناقض ظاهر
 لان الامام يقول ان الضارب لا يصدق حقيقة
 الا في حال صدوره بالضرب من الضارب واني
 هاشم يقول يكفي في صدق الضارب حقيقة
 ان يكون الضرب وجد في الوجود وانقضى فآت
 لم يكن وجد اصلا فلا يقول بصدق الضارب
 حقيقة فيلزمه التناقض الا ان يقال ان ما
 نقل عنه او لا صورته في صفات الله تعالى
 خاصة بخلاف غيرها من المشتقات فغيره
 الكلام لكن الامام جعل المسئلتين من بحث
 اللغتين اللغة الرابع اطلقوا الخلاف في
 المسئلة وقضية كلام الامام وغيره ان الخلاف
 لا يجري في الصفات القارة المحسوسة كالبياض
 والسواد لانا على قطع بان اللغوي لا يطلق على
 الابيض بعد اسوداده انه ابيض وقال الامام
 في المسئلة لا يصح لان يقال انه نائم باعتبار
 النوم السابق وادعى الامدي فيه الاجماع
 وانما الخلاف في الضرب ونحوه من الافعال
 المنقضية فاطلاق المشتق على محلها من
 باب الاتحكام فلا يبعد اطلاقه حال خلوه



عن مفهومه لانه امر حكيم وقال القراني ايضا محله اذا
 كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك اوزان او
 سارق فان كان محكوما عليه كقولك السارق قطع
 يده فانه حقيقة مطلقة فمن اتصف به في الماضي
 والحال والمستقبل قال ولولا ذلك لاشكل القطع
 واحله لان هذه الازمنة الماضي والحال والمستقبل
 انما هي بحسب اطلاق اللفظ المشتق فتكون
 الآيات المذكورة ونظايرها مجازا باعتبار من
 اتصف بهذه الصفات في زماننا لانهم في المستقبل
 غير زمن الخطاب عند النزول على عهد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ولا يخلص عن هذا الاشكال
 الا بما سبق قال فالله تعالى لم يحكم في تلك الآيات
 بشرك واحد ولا زناه وانما حكم بالقتل واحله
 وغيرها والموصوف بتلك الصفات يعم متعلق
 هذه الاحكام هذا ما ذكره القراني وكان لينشك
 ذلك وكان من في زمانه من الفضلاء يخبطون
 معه في ذلك ولم يوفقوا للصواب فيه وقال بعضهم
 انه مندفع بدون هذا فان المجاز وان كانت
 الاصل عدمة الا ان الاجماع منعقد على ان المتضمنين
 بهذه الصفات بعد ورود هذه النصوص
 يتناولهم وتثبت تلك الاحكام فيهم والحق ان
 ههنا شيئين احدهما اطلاق اللفظ وارادة
 المعنى من غير تعرض لزمان كتولنا الخمر حرام فهذا
 اللفظ صادق سواء كانت الخمر موجودة ام لا
 واطلاق الخمر في هذه القضية حقيقة لانه
 لم يقصد

زمن

لم يقصد غير معناه والحكم عليه بالتحريم بالنسبة
 الى حالة اتصافه بالخمرية لا قبله ولا بعده فلو
 مجاز في ذلك وكذلك قولنا القاتل مقتول ونحوه
 ومنه قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
 والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله اقتلوا
 المشركين وغير ذلك من النصوص والحكم في
 ذلك على من اتصف بالزنا والسرقة والشرك
 ونحوها حاضر كان او مستقبلا ولم يقصد بالزنا
 الا من اتصف بالزنا حال زناه وكذلك باقيا
 الثاني اطلاقه باعتبار ما كان عليه فهو
 مجاز وهو موضع الخلاف قال الشيخ الامام ابو
 الحسن السبكي وانما الوهم سرى للقراني قوله
 بان الماضي والحال والمستقبل بحسب زمن
 اطلاق اللفظ فحصل بذلك ما قاله من الاشكال
 ولا يجيبه ما اجاب به والقاعدة صحيحة في
 نفسها ولا يمكن لم يفهموها حق فهمها قال وههنا
 وههنا امور احدهما ان اسم الفاعل والمفعول
 ونحوهما انما يدل على شخص متصف بالمصدر
 المشتق منه فصار بمدلوله شخص متصف
 بضرب صادر منه ولا تعرض له لزمان كما
 هو شأن الاسماء كلها واذا لم يدل على الزمان
 الاعم من الحال فلان لا يدل على الحال الاخص
 منه اولى فكيف يكون حقيقة فيه واعني
 بالحال هنا زمن اطلاق اللفظ فمن ظنت
 ان اسم الفاعل يدل على ذلك فقد اخطأ

حين

اشكال



وإنما التمس على بعض المتبدلين ذلك من جهة أنهم
 يفهمون من قولنا زيد ضارب أنه ضارب في الحال
 واعتقدوا أن هذا دلالة اسم الفاعل عليه «
 وهذا باطل لأنك تقول هذا حجر وتريد أنا
 ففهم منه الحال أيضا مع أن الحجر والأشياء
 لا دلالة لها على الزمان فإن قلت اسم الفاعل
 يدل على الفعل والفعل لا بد أن يكون في زمن فاسم
 الفاعل دال على الزمان بالالتزام قلت المعتبر
 في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وهو ممنوع «
 ههنا وعلى تقدير تسليمه لا يضر لأن المعنى فيه
 مطلق الزمان وإذا قلنا نقول أن اليوم وعندنا
 أمس والزمان والآن أسماء مع أنها لا مدلول
 لها غير الزمان فما ظنك بما استلزمه والذي
 منعنا وجوده في الاسم هو دلالة على الزمان
 كما يدل الفعل عليه واعني به أنه يدل على زمن
 ماض غير زمان الخطاب أو مقارن له أو مستقبل
 عنه فهذا هو القدر الذي اختص به الفعل «
 ولا يوجد في شيء من الأسماء فإذا قلت ضرب
 دل على زمان ماض غير زمن الخطاب ومن ضرورة
 أن زمن الخطاب مستقبل عنه ويضرب واضرب
 بالعكس وتضرب إذا جعلته للحال دل على زمان
 ماض وهو زمن الخطاب فكل واحد من الأفعال
 دال على زمانين زمن الخطاب وزمن منسوب إليه
 وإن كان في الحاضر متحدين ومثل هذا لا يوجد
 في شيء من الأسماء إلا بما دلت عليه ولا بصورته وقول

من

من قال إن اليوم وأمس وعندا يدل على أحد الأزمنة
 الثلاثة بما دلت عليه وأخذة في حد الفعل أن يدل
 بينيته ليحترز عن ذلك مدحول بما حررنا ه
 فعلم بذلك أن اسم الفاعل لا دلالة له على زمن
 الخطاب البتة وإن قولنا اطلاق اسم الفاعل
 معنى الحال حقيقته ليس بهذا المعنى خلافا
 لمن غلط في ذلك الثاني أن مدلول اسم الفاعل
 شخص متصف بالفعل كما قدمنا حاضرا كان
 أو ماضيا أو مستقبلا يعني بالنسبة إلى زمن
 الخطاب وهذا المدلول مركب بقية الانصاف
 بالفعل لا بد منه لأنه أحد جزئي المدلول «
 فمتى لم يكن لذلك الفعل وجود فيه في زمن
 ما فلا شك أنه لا يصح إطلاق اللفظ عليه
 لعدم حصول مدلوله ومتى اتصف بالفعل في
 زمن بقى ذلك الزمن المدلول حاصل باطلاق
 اسم الفاعل عليه حقيقة لأنه استعمال في
 مدلوله وإطلاقه عليه قبل حصوله باعتبار
 توقع حصوله مجاز لأنه استعمال له في غير
 موضوعه لأنه إنما وضع للمركب من جزأين
 موجودين بالفعل وهما ليس كذلك وإطلاقه
 عليه بعد حصوله مجاز أيضا على الصحيح «
 وهذا التقسيم ليس بالنسبة إلى وقت الخطاب
 بل بالنسبة إلى وقت حصول المعنى المقترن
 للوشقاق وإنما تطرقت الحقيقة والمجاز إليه
 من جهة إطلاق اللفظ على موضوعه وعلى

عن موضوعه فهو التركيب وقت التركيب
 فان اريد كان اللفظ حقيقة فيه سواء تكلم به
 ذلك الوقت ام غيره وان اريد به غيره كان
 مجازا سواء تكلم به ذلك الوقت ام غيره واختلف
 راجع الى ان حالة اقتران الفعل بالشخص هل
 هي شرط في المدلول ام لا والصحيح انها شرط
 لضرورة التركيب فلذلك اعتبر الحال وليس
 معتبرا لكون الزمان ما خودا في موضوعه
 ولكن لان اللفظ موضوع للمركب وحقيقة
 المركب عقلا تستدعي وقت التركيب لتكاتف
 ذلك الزمان شرطا لوجود المدلول الصحيح
 للاستعمال الحقيقي فهذا معنى قولهم ان اطلاق
 اسم الفاعل بالنسبة الى الحال حقيقة اي مقصود
 به الحال الذي وجد مدلوله فيها وهي حال قيام
 المعنى به وانما دل على ذلك قاعدة الاستتاق
 واستدعاؤه وجود المعنى المشتق منه لان المشتق
 مركب والمشتق منه مفرد والمركب مستلزم للمفرد
 واعتقد كثير من الناس ان المقصود بهذا وقت
 الخطاب فغلط ومعنى قولهم ان اطلاقه بالنسبة
 الى الماضي والمستقبل مجازا اي اذا قصد تلك الحالة
 وان كان الاطلاق قلبا اربعدها ومعنى
 قولنا قصد به تلك الحالة اي قصد مدلوله
 الكائن في تلك الحال واما الحال فليس اللفظ
 الموضوع موضوعا لها الثالث قد عرفت ان
 اسم الفاعل لا يدل على الزمان وانه ان اطلق
 واريد

واريد به وقت حصول المعنى المشتق منه كان
 حقيقة والا كان مجازا ولا فرق في ذلك بين
 ان يكون مفردا او مركبا واقعا جزء كلام ولا
 يستلزم كون المفرد يوصف بالحقيقة والمجاز
 فانك اذا ذكرت الاسما من غير عند وترتيب
 وارتدت بها حقا نعتها كانت حقيقة والمجاز
 واذا وقع جزء الكلام فاما ان يكون الكلام
 طلبا او حذرا فان كان طلبا كقوله تعالى اقتلوا
 المشركين اقتضى طلب قتل مستقبل للشخص
 المتضمن بالشرك حين القتل سواء كان نوا
 موجود من حالة الخطاب ام حاء ثين بعده
 ومنهم من يشرك بعد حقيقة لا مجازا لانه
 ما قصد به الا من هو متصف بالشرك فكيف
 يكون مجازا ولا يدخل من اشرك نوا سلم ولا من
 ظن انه مشرك بعد ذلك لان كل منهما لا يسمى
 مشركا حقيقة بل مجازا لان اللفظ انما يجعل على
 حقيقته وهذا يظهر ان سوال القرافي لا وقع
 له وقوله ان المراد في هذه المسئلة المحكوم به
 يقال له ان قوله اقتلوا المشركين معناه الذين
 هم مشركون فقد وقع اسم الفاعل محكوما به
 وقوله ان يتعلق الحكم ليس يتراد يرد عليه
 قولك القائل يقتل او الكافر يقتل وارتدت
 به معهودا حاضرا فانه لا يكون حقيقة حتى
 يكون القتل قائما به من حيث الخطاب

وهو مما اقتضته القاعدة في المسئلة هذا حكم الامر
والرهي وان كان الكلام حيزا فان كان ماضيا
واسم الفاعل نكرة غير عامة كقولك قلت
كافرا فصدقه بوجود تلك الصفة في الماضي
حالة الفعل وان كان مضافة اليها كل كقولك
قلت كل كافر اقتضت تعميم الفعل لكل كافر
في الماضي وهل الكافر في المستقبل خارج عن
ذلك بقربية الفعل الماضي فيكون مخصوصا
اولم يدخل البتة في الدلالة فيه ما اثرنا اليه
من الاحتمالين والحاصل ان اسم الفاعل عينته
في شخص متصرف يحدث حال قيامه به ويجاز
فيما سيتصرف به وكذا فيما انقضت انصافه
به على الصحيح ولا فرق في الاقام الثلاثة
بين ان يكون اطلاق ذلك في تلك الحالة او
في غيرها فالاعتبار في الحقيقة والمجاز بزمان
الاتصاف لا بزمان الاطلاق ولا فرق بين
ان يكون محكوما عليه او به او متعلق الحكم حيث
وجد في قضية فعلية فعليه فمفيد بزمان فعلها
وفي قضية اسمية ان قيدت تعبدت وان
اطلقت حملت على الحال باسم فاعل كان المحكوم
او غيره من الاسماء المشتقة او الجمدة مسئلة
في المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق لمجمله منه
اسم قال الرازي ان لم يكن لذلك المعنى اسم
كانواع الروايج والالام استعمال ان يشتق لمجمله
منه اسم بالضرورة وان كان له اسم ففيه تعان
احدها

احدها هل يجب ان يشتق لمجمله منه اسم لها منها
الظاهر من مذهب ائمتنا المتكلمين وجوبه فان
المعتزلة لما قالوا ان الله مخلق كل شيء في جسم قال
اصحابنا لهم لو كان كذلك لوجب ان يشتق من
ذلك اسم المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزلة
نعم لان الله تعالى يسمى متكلم بالانفاق
وهو اسم مشتق من الكلام شران الاشاعة
اطلقوا على الله مامنه الاشتقاق قائم بذاته
الكرهية وهو الكلام النفسي ولا يطلقون
ذلك على ما لم يقم به الكلام النفسي واما المعتزلة
فانهم يطلقون اسم المتكلم على الله باعتبار خلقه
للكلام في اللوح او في غيره ولا يعترفون بالكلام
النفسي فاذا ن اسم التكلم صادق على الله ولم
يقم بذاته الله الكلام ويسمى متكلم وما قام به
لا يسمى متكلم هذا حاصل ما قاله شران
مال الى مذهب المعتزلة وقال ليس من شرط
المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق اذ الكى
واحداد ونحوها مشتقة من امور يمتنع قيامها
بمن له الاشتقاق ورد ما قاله بان الاصحاب
انما ادعوا ذلك في الاشتقاق من المصادر التي
هي اسماء المعاني وما ذكره مشتق من الزوائد
واسماء الاعيان فلا يرد عليهم وقال القراني
هذه الاشياء اجسام والكلام في المعاني
لا في الاجسام وهذا يوجب تخصيص المسئلة
بالمصادر ذات المعاني وقال الجزري ان المعنى

اي الرازي



بعضه انما ورد على قول الاصحاب ان المعنى اذا لم يقع
 بالمحل لم يشتق له منه اسم فقيل هذه الاشياء لم
 تقع بمجالها وقد اشتق منها اسما وانما كان كذلك
 لان الاجسام لا ليس في عدم قيامها بمجال الاسما
 ولما كانت المعاني تصح قيامها بالمجال التي اخذت
 لها منها الاسما فاذا اطلقت على غير محلها التسمية
 الامر فيقال ولو قيل ان المراد بهذه الاشياء انما
 هي النسب وهي موجودة بالمجال فمن النسب اخذت
 الاسما لان المنتسب اليه كان له وجه قلت «
 وكان كلام الاصحاب على اطلاقه وقال امام
 الحرمين في الرسالة النظامية ظن من لم يحصل
 علم هذا الباب ان المعتزلة وصفوا الرب تعالى
 بكونه متكلما وزعموا ان كلامه مخلوق وليس
 هذا مذهب القوم بل حقيقة يعتقدون ان
 الكلام فعل من افعال الله كخلقه اجوارهر
 واعراضها فلا يرجع الى حقيقته وجود حكم من
 احكام الكلام فيحصل اصلهم انه ليس لله «
 كلام وليس قائلوا امرنا هيا وانما خلق اصواتا
 في جسم من الاجسام دال على ارادته اهو وعلى هذا
 فتسأل هذه المسئلة من هذا الطرف ولنسب
 ان هذه المسئلة هكذا من بحث اللغات لم تنقل
 عن المعتزلة شيئا لا يمكنهم اطلاق ذلك في كل
 موضع والا كان جهلا بالموضوعات اللغوية
 وخروجها عن العقل وانما اجأهم الى القول به هنا
 ان الكلام النفسي عندهم كسجيل واللفظ

كذلك

كذلك والالزم ان يكون ذاته محالا للحوادث «
 والاتفاق على انه سبحانه وتعالى متكلم فاجابوا
 الى ان قالوا سمي متكلما لكونه خالق الكلام في
 جسم اخذ من اعتقادهم هذا جواز اشتقاق
 الفاعل لشيء والفعل قايم بغيره وان الحق ان ذلك
 غير لازم لان لازم المذهب ليس مذهب فلا
 ينبغي ان تورده المسئلة هكذا فائدة قد يخرج
 على قولهم لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل «
 قايم بغيره ما لو حلف لا يفعل كذا فوكل من
 يفعله لا يحث لان الفعل لم يقع منه فلا يسمى
 فاعلا وكذا لو وكل بالبيع والطلاق شر قال
 والله لست ببايع ولا مطلق هل يحث مسئلة
 الاسماء المشتقة لا تدل على خصوصيات الذات
 التي قامت تلك المعاني بها بل على اتصافها
 بالمصدر فاذا ن قولنا اسود يدل على شئ ما
 له السواد اى القدر المشترك بين الموجودات
 واما ان ذلك الشئ جسم فلا يدل على ذلك
 من اللفظ بل بدلالة العقل على ان السواد «
 لا يقوم الا بجسم فدل على الجسمية بطريق
 الالتزام لا بطريق المطابقة والتضمن فنقول
 صارب يدل على قيام الضرب بذات واما انما
 انسان او حيوان او غيرها فلا والله اعلم
 بالصواب مسئلة قال الصغار في شرح سنن
 المشتقات بالاستقراء تدل على ما يدل عليه
 المشتق منه وزيادة وتلك الزيادة فائدة

الاستتاق نحو احمري يدل على الكثرة وعلى الشخص
 وكذلك ضارب يدل على الضرب وعلى الشخص
 ولهذا قال البصريون ان الفعل مشتق من المصدر
 لان الفعل يدل على ما يدل عليه المصدر وزيادة
 وهو الزمان وخلاف الكوفيين يدل على
 مخالفتهم هذا الاصل مساحت الترادف
 وهو مشتق من مرادفة البهيمية وهي حملها
 اثنين او اكثر على ظهرها ورد فيها وفي الاصطلاح
 هو اللفاظ المفردة الدالة على شئ واحد
 باعتبار واحد واحترز بالمفردة عن دلالة
 الاسم واكدها فيها يدلان على شئ واحد ليس
 مترادفين لان احد مركب وخرج باعتبار
 واحد المترادفون كالسيف والصارم فان
 مدلولهما واحد ولكن باعتبارين وفيه مسائل
 الاولى في وقوعه مذاهب اختلفها الله واقع
 مطلقا وهو الصحيح من لغة واحدة ومن لغتين
 وعجب الشرع كالغرض والواجب عندنا وعجب
 العرف الثاني المنع مطلقا لان وضع اللفظين
 لمعنى واحد عني يجمل الواضع عنه وكل ما ادعى
 فيه الترادف فان بين معنيهما تواصل وانهم
 يعتبرون الاشتقاق الاكبر واختره ابواكسين
 ابن فارس في كتابه فقه العربية وحكاه عن
 شيخه ثعلب وقال ابن سيده في المخصص كان
 محمد بن السري يعني ابن السراج يحكى عن احمد
 ابن يحيى ثعلب منع ولا يخلوا ما ان يكون

مساحت الترادف

منعه

منعه سماعا او قياسا لا يجوز ان يكون سماعا فان
 كتب العلماء باللغة ونقلها طائفة به في تصنيفه
 كتاب اللفاظ فان قال في كل لفظة معنى ليس
 في الاخرى وذلك نحو الكتابات الا ترى ان
 قولك ضربك وما ضربك بالايانك وجنتني
 وما جاني الا انت ونحوه يفهم من كل لفظة ما
 يفهم من الاخرى من الغيبة والخطاب والاضمار
 والموضع من الاعراب لزيادة في ذلك فاذا جاز
 في شئ وشئين وثلاثة جاز فيها زاد على
 ذلك وصنف الزجاج كتابا منع فيه الترادف
 وكتابا ذكر فيه اشتقاق الاسماء وصنف ابو
 هلال العسكري مصنف اخر منع فيه الترادف
 وسماه الغزوق قال واليه ذهب المحققون
 من العلماء واليه اشار المبرد في قوله تعالى لكل
 جعلنا منكم شرعة ومنهاجا قال فقطع منهاج
 على شرعة لان الشرعة لا اول الشئ والمنهاج
 لعظيمه ومتسعه واستشهد بقولهم شرع فلان
 في كذا اذا ابتداء وانزع البلاء في الثوب اذا
 اتسع فيه قال ابو هلال وقال بعض النحويين
 لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على المعنيين
 المختلفين حتى تضامه علومة لكل واحد منهما
 والاشكل فالتس على المخاطب فكما لا يجوز
 ان يدل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين
 لا يجوز ان يكون اللفظان يدلان على معنى
 واحد لان فيه تكثيرا للغة بما لا فائدة فيه



وقال المحققون من اهل العربية لا يجوز ان تختلف
الحركات في الكلمتين ومعناها واحد قالوا فاذا
كان الرجل عنده الشيء قبل فيه مفعل كرحم
ومحرب واذا كان قويا على الفعل قبل فعول
كصور وشكور فاذا انكروا منه الفعل قبل
فعال كعلام وجبار واذا كان عادة له قبل مفعال
كعوان ومعطاف ومن لا يحقق المعاني يظن انها
مترافية ولهذا قال المحققون ان حروف الجر لا تعاقب
حتى قال ابن درستويه في جواز تعاقبها ابطاله
حقيقة اللغة وفساد الحكم فيها لانها اذا تعاقبت
خرجت عن حقايقها ووقع كل واحد منها بمعنى الاخر
فاوجب ان يكون لفظان مختلفان بمعنى واحد والمحققون
يأبوه هذا كلامه ومن اختار ذلك من المتأخرين كجويني
في المنايع وقال اكثر ما يظن انه من المترادف ليس كذلك
بل اللفظان موضوعان لمعنيين مختلفين لكن وجه الاختلاف
خفي والثالث يقع في اللغة لاني الاسماء الشرعية واليه
ذهب في المحصول فقال في آخر مسئلة الحقيقة الشرعية
بعد ما ذكر وقوع الاسماء المشتركة واما المترادف فالظاهر
انه لم يوجد لانه يثبت على خلاف الاصل فيقدر بقدر
الحاجة اه وهذا والامام نفسه ممن يقول بان الغرض
والواجب مترادفان والسنة والتطوع شر الخلاف في
اللغة الواحدة اما اللفظان فلا ينكرهما احد قاله
الاصمغاني قلت ونص عليه العفكر العسكري وهو
ممن ينكر اصل المترادف فعلا لا يجوز ان يكون فعل وافعل
بمعنى واحد كما لا يكونان على بناء واحد الا ان يجيء

ذلك

ذلك في لغتين واما في لغة فحال فتقولك سقيت الرجل
بغيره انك اعطيت ما شربه او صببته في حلقه واستقيته
بغيره انك جعلت له سقيا او حطما من الماء وقولك
شرقت الشمس بغيره خلوف غربت وشرقت بغيره
انها صارت ذات اشراق انتهى **مسئلة** اذا قلنا
بوقوعه في اللغة قول وقع في القرآن نقل عن الاستاذ ابي
اسحاق المنع كذا رايته في اول شرح الارشاد لابي اسحاق
ابن دهاق الشهير بابن المرارة فقال ذهب الاستاذ
ابو اسحاق الى منع ترادف اسمين في كتاب الله تعالى
على معنى واحد فقال في قوله هو الله الخالق انه بمعنى
المعدل من قول الشاعر

ولانت تفرى ما خلقت و بعض القوم يخلق ثم لا يفرى
فمعناه يمضي ويقطع ما قدرت من غير توقف وصفه
بخصانة العقل وجودة الراي هو وهذا هو ظاهرا
المبرد وغيره ممن ابدى لكل معنى والصحيح الوقوع
لقوله تعالى لبعثنا في كل قرية وفي موضع ارسلنا وهو
كثير **مسئلة** في سببه المترادف وهو اما ان يكون
من واضعين وهو السبب الاكثر كما قاله الامام ويلتبس
واما من واضع واحد وله فوائد منها التوسعة لتخفيف
الطرق على التعبير عن المعاني المطلوبة ولهذا يجنب
واصل بن عطا اللفظة التي فيها التوسعة حتى كان
الراء لبيت هذه من حروف المعجم ومنها يتيسر النظم
للروى والمثل الزنة والتجنيس والمطابقة **مسئلة**
الترادف خلوف الاصل فاذا اذار اللفظ بين كونه مترا
او متباينا فجملة على المتباين اولى لان القصد الاقرب

فنى حصل بالواحد لم يمتحج الى الاكثر لسلا يلزم تعريف المعرف
ولانه يوجب المشقة في حفظ تلك الالفاظ واعلم انه
في المحصول حكى خلافا في ان المترادف خلاف الاصل والاصل
عدم الترادف وذكر الحجة السابقة لكل من المتألمين وفيه
اشارة لا تحادها وانحو انه خلاف الاصل في لغة واحدة
لان الاصل ان يكون بازار معنى واحد لفظ واحد واقضى
كلام المحصول وجود خلاف في السئلة ولا شك انه اريد
بالاصل الغالب فلا يفسد به اختلاف واذا اريد به القياس
فيمكن قوله في الترادف من واضع واحد لا من واضعين
سئلة المترادفان يصح اطلاق كل واحد منهما مكان
الآخر لانه لازم لمعنى المترادفين ولا خلاف في هذا وانما
الخلافا في حال التركيب على ما يدل عليه كلام ابن ابي
في المنتهى والبيضاوي اى اذا صح النطق باحدهما في تركيب
يلزم ان يصح النطق فيه بالآخر اختلفوا فيه وهو معنى
قول المحصول يجب صحة اقامته مقامه وفيه ثلاثة «
مذاهب اصحها عند ابن ابي الحاجب اللزوم لان المقصود من
التركيب انما هو المعنى دون اللفظ فاذا صح النطق مع
احد اللفظين وجب بالضرورة ان يصح مع اللفظ «
الآخر قال الامام الرازي انه الاظهر في اول النظر والله
بعضهم بان التركيب من عوارض المعاني دون الالفاظ «
فاذا صح تألف المعنى مع المعنى فلا نظر الى التعبير عنه «
باى لفظة كانت ومقتضى ذلك انه اذا لم يصح التألف
لا يجوز كما في صلى ودعا فان ائمة اللغة قالوا انها مترادفات
مع انه لم يقع احد المترادفين مقام الآخر فانه يجوز
ان يقال صلى عليه فتركيب صلى مع لفظة على في طلب

الخير

الخير للمدعوله ولور كبتها مع دعا فقلت دعا عليه لم يصح
وانعكس المعنى للشرقاله القرافي وغيره وفيه نظرات
كل من صلى ودعا مشترك بين معان والصلوة من الله
ليست بالدعاء بل هي المغفرة فمعنى صلى الله على زيد غفر له
غير ان التعدية مختلفة فأتى في الصلوة بعلى مبالغة
في استعلاء الفعل على المفعول والثاني انه غير لازم «
واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في المحصول انه الحق
لان صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ ايضا لانه
يصح قولك خرجت من الدار مع انك لو ابدلت لفظة من
وحدها بمرادها بالفارسية لم يجرى قال واذا قلنا ذلك
في لغتين لم يمتنع وقوع مثله في اللغة الواحدة والثالث
التفصيل بين ان يكون من لغة واحدة فيصح والاول
واختاره البيضاوي والهندي وقال هذا القول وان
لم يلف صريحا لكن يلحق ضمنا في كلامهم وقال النقشوباني
الصحيح ان اللغة الواحدة فيها تفصيل فانه ان لم يكن
المقصود الا مجرد الفهم قام احد المترادفين مقام الآخر
وان كان المقصود قافية القصيدة وروى الشعر وانواع
الجناس فلا يقوم احدهما مقام الآخر فانه قد يكون
ذلك موجودا في البردون القمع واعلم انه في المحصول
نصب الخلاف في وجوب اقامة كل منهما مقام الآخر
قال الاصمغاني ومراده بالوجوب اللزوم بمعنى ان من
لوازم صحة انضمام المعاني صحة انضمام الالفاظ الدالة
عليها واختار ان جواز تبديل احدهما بالآخر غير لازم
وعلى هذا من نقل عن الامام ابي حنيفة المنع مطلقا «



ليس بجيد وكلام ابن الحاجب في المنتهى يقتضى ان
 الخلاف في الجواز حيث لم يتغير المعنى فان تغيره
 فلا يجوز قطعاً ولا شك فيه وكلامه في المختصر
 صريح في ان الخلاف انما هو في تبدل بعض الفاظ
 المركبة دون البعض ولهذا مثل تحديى الكبر قال
 واجب بالفرق باختلاط اللفظين فارشد الى ان
 علة المنع قاصرة على ترجمة بعض المركب لا كله
 اما تبدل الفاظ المتكلم كلها الفاظاً من غير لغة
 فلا شك في جوازه وقد نقل ابن الحاجب في الإجماع
 في باب الاخبار فليست له فان قلت كيف يتجه
 جواز تبدل الجميع بالإجماع والمنع على قول الآء
 بدله البعض قلت لان تبدل البعض جمع بين
 اللفظين في كلام واحد فربما خلط على السامع
 فيعمل بالفهم مجازاً في تبدل الجميع واوضح بعض
 المتأخرين المسئلة فقال أحد المترادين اما ان
 يستعمل مفرداً او مركباً الحالة الاولى الافراد وقد
 نصوا على انه لا خلاف في قيام احد المترادين
 منهما مقام الاخر قلت منهم ابن الحاجب في المنتهى
 اهـ ولا شك ان المفرد ذو الترادف له احوال
 الاولى ان يقصد المتكلم به عند تعداد المفردات
 حيث لا اعراب ولا بناء كقوله اسد عن حنطة
 فهو مخير في النطق باى اللفظين شاء بلا اشكال
 من لبيث او مغللة او نير الشايف ان يتكلم زيد
 بالمفرد فيريد ان يحكيه فيقول قال زيد اسد
 ويكون انما قال لبيث الثالث ان يامر ك

زيد

زيد بان تقول لبيث فتقول اسد فيها تان الصورتان
 من قسم المفرد وللنزاع فيها مجال عند تعين حكاية
 اللفظ لاسيما ان معنا النقل بالمعنى ويحتمل الجواز
 بمرادفه لان ذلك لعله خاص بحكاية كلامه صلى
 الله عليه وسلم وكذلك في صورة الامر يحتمل
 الاستثقال بالمرادف وان لا قلت وقد صرح النعمان
 فيها قال القاضى له قل بالله فقال بالرحمن يكون
 تكولاً وفي المكره لو اذ اقبل له قل انت طالق
 فقال باين انه يكون اختياراً وحق فاطلاق
 الإجماع على المفرد ممنوع وانما المركب فله احوال
 احد هان يقصد المتكلم النطق فيشطلق
 فينطق كيه شاء وليس ذلك موضوع المسئلة
 الثاني ان يكون حكاية ويبدل بالفاظ المتكلم
 كلها الفاظاً من غير لغته فهو جائز بالإجماع كما
 قاله ابن الحاجب في باب الاخبار الثالث ان
 يبدل كلها بالفاظ مترادفة من لغتها مثل ان
 يقال حضر الاسد فيقال قال زيد جاء اللبيث
 والظاهر ان هذا ليس محل النزاع لان صاحب
 المحصول من اختار انه لا يقيم احد المترادين
 مقام الاخر مع جزمه بجواز الرواية بالمعنى بغير
 المترادف فنصوا عن المترادف الرابع ان يكون في
 امثال كان يقول زيد قل جاء الاسد فيقول
 حضر اللبيث او يعبر عنه بالعجبة فيجتمل المنع
 لاحتمال ان المقصود اللفظ ويحتمل الجواز الاحتمال
 حيث تعبدنا باللفظ كتكبيره الاحرام وغيرها

الخامس ان يبدل بعض الفاظ المركب دون بعض
 كان يقول حضر الاسد مكان حضر اللب وكذلك
 خداه أكبر في غير الصلاة فهذا موضع النزاع هذا
 كلام الاصوليين واما الفقهاء فالصحيح عندهم
 جواز اقامة كل من المترادفين مختلفي اللفظ مقام
 الآخر فيها بشرط فيه الالفاظ كعقود البياعات
 وغيرها واما ما وقع النظر في ان التعبد هل وقع
 بلفظه فليس من هذا الباب لان المانع اذ ذلك
 من اقامة أحد المترادفين مختلفي اللفظ مقام
 الآخر ليس لانه لا يصح ذلك بل لما وقع من التعبد
 بجوهه لفظه كما يخلاف في ان النكاح هل ينقذ
 بالجمية وانظاره وجعل امام الحرمين في النهاية
 في باب النكاح للالفاظ ست مراتب الاول قراءة
 القرآن فلفظه متعين الثاني ما تعبدنا بلفظه
 وان كان الغرض الأكبر معناه كالتكبير والتشهد
 الثالث لفظ النكاح تردوا هل المرعى فيه
 التعبد واما تعينت الفاظه لحاجة الاستهاد
 ويلزم على الثاني ان اهل قطر لو تواطوا على لفظ
 في ارادة النكاح ينقذ به الرابع الطلاق
 الخامس العقود سوى النكاح السادس ما لا
 يحتاج الى قبول كالامراء والفتح مسألة اللغات
 ما عدا العربية سواء على الاصح ومن فروعها
 ان من لم يطأ وجهه لسانه على التكبير في الصلاة
 ترجم قال في الحاوي اذ لم يحسن العربية واحسن
 الفارسية والبريانية فثلاثة اوجه احدها

خ
 اذ ذلك ليس
 من اقامة
 احد المترادفين
 مقام الآخر
 بل لما وقع الخ
 هـ

ع
 لعله او انما الخ
 هـ

يكبر

يكبر بالفارسية لانها اقرب اللغات الى العربية
 والثاني بالبريانية لشرفها بانزال كتاب لها
 والثالث بتخير بينهما فان احسن التركية والفارسية
 فهل يتعين الفارسية او يتخير وجهان وان
 احسن التركية والهندية بتخير بلا خلاف قال
 الشاشي وهذا التخريج فاسد فان اللغات بعد
 العربية سواء وانما اختصت العربية بذلك
 تعبداً مسألة قبل الحمد والمجد مترادفان
 والصحيح تغايرهما لان المجد ويدل على الماهية
 من حيث هي والحمد يدل عليها باعتبار دلالة
 على اجزائها فالاعتباران مختلفان وقال العراقي
 الحمد غير المحدود ان اريد به اللفظ ونفسه ان
 اريد به المعنى فلفظ الحيوان الناطق الذي
 وقع الحمد به هو الانسان قطعاً ومدلول هذا
 اللفظ هو عين الانسان والتحقيق ان الحمد
 والمجد وان لم يتحد في الذات كذب الحمد ولم يكن
 حدا وان اتحد اصدق الحمد وليس هو المحدود
 لاختلاف الجهة ونظيره قول الخويين يجب
 اتحاد الخبر بالمتدا وان لم يكن حنرا ولا ينبغي
 ان يكون هو من كل وجه والا لم يكن كلاماً
 البتة فان قولك زيد زيد اذ لم يقدر زيد
 الثاني بمعنى يزيد على الاول كان مهمل
 والفايدة في الخبر مع الاتحاد تنزل الكل
 مع الجزئي فان هذا اسم اشارة فيطلق على
 كل مشار اليه سواء زيد وغيره فلما حملناه

٢٢٨
 سية



على زيد جاءت الفائدة مسئلة من كلامهم الاتباع
 وهو ان تتبع الكلمة الكلمة على وزنها وروبيها
 اتباعا وتوكيدا اقال ابن فارس وقد شارك العجم
 العرب في هذا وهو يشبه اسماء المترادف من
 حيث هي انهما اسمان وصفا لمسمى واحد ويشبه
 اسماء التوكيد من حيث انها تعينه تقوية الاول
 غير ان التابع وحده لا يفيد بل شرط افادته
 تقدم المتبوع عليه عليه وضمن فيه ابن خالويه
 كتابا سماه الاتباع والالباع وابوالطيب عبدالوحد
 اللغوي ايضا وابواكسين بن فارس وغيرهم
 قيل انهما مترادفان والصحيح المنع لان التابع لا
 يدل على ما يدل عليه المتبوع الا بتبعيته الاول
 واذا قطع عنه لا يدل على شئ اصلا بخلاف المترادف
 فان كل واحد منهما يدل على ما يدل عليه الآخر
 وحده قال ابن الاعرابي قلت لابي المحارم ما
 قولكم في جامع تابع قال انما هو شئ يفيد به كلانا
 اي نوكد به قال بعض اللغويين ولم يسمع الاتباع
 في اكثر من خمسة وهي قولهم كثير يتير عمير بربر
 بجر يربدر وقيل بجر بالميم فاما الاثنان
 والثلاثة فكثير قالوا حسن بسن وجرار
 بارجار وسمى ابوالطيب كتابه بالاتباع والتوكيد
 قال وانما قرن الاتباع بالتوكيد وان كان كل اتباع
 توكيدا او كل توكيد اتباعا في المعنى لان اهل اللغة
 اختلفوا فيها فمنهم من جعلها واحدا واجاز
 اكثرهم الفرق فجعلوا الاتباع ما لا يدخل عليه
 الواو

الواو نحو قولهم عطشان نطشان وشيطان ليطان
 والتوكيد ما دخل عليه الواو نحو قولهم هو في حل
 ٢٢٩ وبل واحد في كل حسن وسن قال ونحن نذهب
 بثوقي الله الى ان الاتباع ما لا يختص بمعنى يمكن
 افراده والتوكيد ما يختص بمعنى وجازا فراده
 به ويدل لهذا قولهم هذا جامع فابع فهو عندهم
 اتباع شويقولون في الدعا على الانسان جوعا
 وبوعا فيدخلون الواو وهو مع ذلك اتباع اذا
 كان محالا ان تكون الكلمة مرة اتباعا ومرة
 غير اتباع فقد وضع ان الاعتبار ليس بالواو
 اهو ومنهم من فرق بينهما بان التابع شرطه
 ان يكون على زنة المتبوع بخلاف التوكيد قاله
 اللمدي وكانه اخذ من الاستقرار فانه لم
 ينتقل الا كذلك قال اللمدي التابع قد لا يفيد
 معنى اصلا ولهذا قال ابن دريد سالت ابا جهم
 عن معنى قولهم بسن في قولهم حسن بسن فقال
 لا ادري ما هو والمحقق ان التابع يفيد التقوية
 فان العرب لم تصنع قبسا فان قلت قصار
 كالتاكيد لانه ايضا انما يفيد التقوية قلت
 التاكيد يفيد مع التقوية نفي احتمال المجاز وقال
 ابن الدهان الخوي في الغرة اختلف في الاتباع
 فذهب الاكثرون الى انه في حكم توكيد الاول
 لانه غير مبني لمعنى في نفسه بنفسه كالتع وايض
 مع اجمع فكما لا ينطق بالتع بغير اجمع فلذا هذه
 الالفاظ مع ما قبلها ولهذا المعنى كررت بعض
 حروفها في مثل حسن بسن كما قيل في التبع وايض

مع اجمع وزعم قوم ان التاكيد غير الاتباع واختلفوا
 في الفرق فقيل الاتباع ما لم يحسن فيه واو العطف
 كقولك حسن لسن والتاكيد يحسن فيه نحو حل
 وبل وقيل الاتباع يكون للكلمة ولا معنى لها غير
 التبعية فلا يجوز على هذا ان يسمى تابع تابعا
 قلت وقيل التاكيد يدل على معنى في الجملة وهو
 تقوية مدلول اللفظ السابق كيف كان والتابع
 انما يذكر بعد الاسم الاول وقال الامدي ان التابع
 لم يوضع لسمى في نفسه ويشهد لما نقله ابن
 الدهان عن الاكثري عن ابن الاعرابي من قولهم
 هوشني نويد به كلامنا اي تقوية ولا معنى
 للتاكيد الا هذا وقال ابو عمرو ومحمد بن عبد الواحد
 في كتاب فائت الجهرية سمعت المبرد وتغلب
 يقولان الاتباع لا يكون بحرف النسق انما
 الاتباع ان يقول حل بل وشيطان ليطان فاما
 قول العباس لا اظلمها لغتسل وهي شارب حل
 وبل اي حلال ومباح لانه ليس كل حلال مباحا
 لان اكل الرطب حلال وليس بمباح حتى يشتره
 او يتوهبه هو وهذا فرق خريب مسألة
 التاكيد واقع في اللغة وحكى الطرطوشي في العمدة عن
 قوم انكاره قال ومن انكره فهو مكابر اذ لولا وجوده
 لم يكن لتسميته تاكيدا فائدة فان الاسم لا يوضع
 الا لسمى معلوم وكذلك وقع في القرآن والسنة
 وانكرت الملاحدة الثاني وظاهر كلام المحصول
 وغيره ان لخلافهم في الاول ايضا وهو ممنوع

فانهم

فانهم حكموا بكونه في لسان العرب لنوع من القصور
 عن تادية ما في النفس فاحتجج الى التاكيد والله
 تعالى غني عن ذلك وصلوا من حيث جعلوا الات
 القرآن نزل بلغة العرب ومنوال كلامهم وهو
 من محاسن الكلام وفيه مسائل الاولى
 اذا ثبت وقوعه لغة فهو حقيقة وزعم قوم انه
 مجاز لانه لا يفيد الا ما افاده المذكور الاول حكاه
 الطرطوشي ثم قال ومن سمي التاكيد مجازا فيقال
 له اذا كان التاكيد بلفظ الاول نحو عجل عجل ونحوه
 فان جازان يكون الثاني مجازا كان الاول كذلك
 لانها لفظ واحد على معنى واحد واذا بطل حمل
 الاول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لانه مثله
 المسئلة الثانية انه لا خلاف الاصل فلا يحمل
 اللفظ عليه الا عند تعذر حمله على فائدة مجردة
 وهو معنى قولهم اذا دار اللفظ بين حمله على التاسيس
 او التاكيد فالتاسيس اولي لانه اشر فائدة
 الثالثة انه يكتفي في تلك الفائدة باي معنى كان
 وشرط الطرطوشي كونها من مقتضى اللسان فحذ
 بصاحد واللفظ قال ولا يجوز حمله على فائدة
 تخرجها الفقهاء لبيت من مقتضى لسان العرب
 لان ذلك وضع لغة عليهم وما قاله ضعيف لان
 المعزوم من دلالة اللفظ ليس من باب اللفظ حتى
 يلتزم فيه احكام اللفظ الرابعة ينتم الى
 لفظي ومعنوي فاللفظي يحى الخوف النسيات
 او لعدم الاصفا او للاعتناء وهو تارة

على

مقتضيات
 لسان
 العرب

باعادة اللفظ وقارة يقوى بهراد فه ويكون في المفردات
 والمركبات وزم الرافي في الطالوق انه اعلى درجات
 التاكيد قال امام الحرمين ويلتقي فيه شيان احدهما
 الاحتياط بايصال الكلام الى فهم السامع ان فرض
 ذهول او غفلة والثاني ايضا قصد الى الكلام
 والاشعار بان له لسانه لم يسبق اليه ويمثله الخويون
 بقوله تعالى كلا اذا دكت الارض دكا وكا وجار ربك
 والملك صفا صفا و جعلهم صفا صفا تاكيد اللفظيا
 مردود فانه ليس بتاكيد قطعيا بل هو تاسيس
 والمراد صفا بعد صف ودكا بعد دك وكذلك الفاظه
 اذا كررت فكل منها بنا على حدته والعجب منهم كيف
 خفي عليهم والمعنوي وهو اما ان يختص بالمفرد كالنفس
 والعين وجمعا وكما او بالاشين ككلا وكلتا او
 بالجمع ككل واجمعين وجمع وكنع وكل ما في معناه للجزى
 والنفس والعين للمتشخص غير المتجزى واما ان يختص
 بالجمع ككان وان وما في معناها وفانته تمكن
 المعنى في نفس السامع ورفع التجوزات المتوهمة فان
 التجوز يقع في اللغة كثيرا فينطلق الشيء على اسبابه
 ومقدماته فانه يقال ورد البرد اذا وردت اسبابه
 ويطلق اسم الكل على البعض نحو الحج اشهر معلومات
 والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين قيد
 بالكمال ليخرج احتمال توهم بعض احوال الثاني
 والتوكيد يحقق ان اللفظ حقيقة فان قيل اذا
 كان رافعا لاحتمال التخصيص فيجوز ان يقوم العموم
 كلهم والليجاز في نحو جاز زيد نفسه فهذه فائدة
 جديدة

١١٤

جديدة فكيف اطبقوا على ان المقصود منه التقوية
 قلت ان الاحتمال المرفوع تارة يكون اللفظ مترددا
 فيه وفي غيره على السواء وتارة يكون احتمالا مرجوحا
 ورفع الاحتمال الاول فائدة زائدة لان تردد اللفظ
 بينه وبين غيره ليس فيه دلالة على احدهما كما ان
 الأعم لا يدل على الاخص فدفع ذلك الاحتمال
 تاسيسا اما الاحتمال المرجوح فهو مرفوع بظاهر
 اللفظ لان اللفظ ينصرف الى الحقيقة عند الاطلاق
 والتاكيد يقوى ذلك الظاهر وهو صفا امور
 احدها اثبت ابن مالك تسما ثلثا وهو ما له شبه
 بالمعنوي وشبهه باللفظي والحاقه به اولى كتواك
 انت باكثر حقيق فمن ونوزع في هذا المثال ولا
 شراع لاجماع الخويين على ان من التوكيد مررت
 بكم انتم الثاني انه هل يوجب رفع احتمال
 الجاز او يبرحه يخرج من كلام الخويين فيه قولان
 ففي التسهيل انه رافع وكلام ابن عصفور وغيره
 يخالفه وهو الحق وكلام امام الحرمين يقتضيه
 فانه قال في البرهان ومما زل فيه الناقلون عن
 الاشعري ويقتضيه ان صيغة العموم مع القران
 تبقى مترددة وهذا وان صح يحمل على توابع العموم
 كالصيغ الموكدة اه فقد صرح بان التاكيد لا يرفع
 احتمال الخصوص ويؤيده ما في الحديث فاحرموا
 كلهم الا ابوقنادة لم يحرم فدخلة التخصيص
 مع تاكيد وكذا قوله فسيجد الملائكة كلهم اجمعين
 ان كان الاستثناء متصلا وهل يجري ذلك

لعله ابا



في التوكيد اللفظي ظاهر كلام الايضاح البيان نعم والذي
 صرح به لغة النجاة انه لا يقتضي ذلك وان القائل اذا قال
 قام زيد زيد فانما يفيد تقرير الكلام في ذهن السامع
 لرفع التجوز وحكي الرماني في شرح اصول ابن السراج
 الامر من فقال في قوله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة
 خالد بن فيها مخرجة مخرج التمكن وقد يكون لرفع المجاز
 اذ لا يمنع ان يقال هم في الجنة خالد بن في غيرها فاذل
 هذا بالتاكيد ودل على انهم في الجنة التي يدخلونها بخلاف
 فيها ولا ينقلون عنها الى الجنة اخرى الثالث ان التوكيد
 اللفظي اكثر ما يقع مرتين كقوله الاحبذا احبذا حبذا واما
 المعنوي فذكر ان تلك اللفاظ كلها تجمع والفرقات
 هذا اقل لا اتحاد اللفظ وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام
 اتفق الادباء على ان التاكيد اذا وقع بالتكرار لا يزيد
 على ثلاث مرات يعني بالاصل والا فلي الحقيقة التاكيد
 مرتين واما قوله تعالى في الرسائل ويل يومئذ للمهاجرين
 اي بهذا فلو جمعان على معنى واحد فلا تاكيد وكذلك
 فاي الارب كما تكذبان ونحوه ولذلك قال السبكي في شرح
 الكافية لم يتجاوز العرب في تاكيد الافعال ثلاثا كما فعلوا في
 تاكيد الاسماء قال تعالى قهل الكافرين امهلهم وويدا فلم
 يزد على ثلاثة مهل وامهل ورويد وكلها المعنى واحد قال
 وما يدل على صحة هذا ان العرب لا تكاد يكررون الفعل مع
 تاكيد بالنون خفيفة ولا شديدة لان تكريره مع الخفيفة
 مرتين كالملفظ به اربع مرات ومع الشدة كالملفظ به
 ست مرات هو لكن فيها قاله نظر لما سبق في الاتباع انه
 سمع في خمسة مع انه تاكيد في المعنى بل قال الزمخشري

فقال

في

في تفسير سورة الرحمن كانت عادة النبي صلى الله عليه
 وسلم ان يكرر عليهم ما كان يعظ به وينصح ثلاث مرات
 وسبعا ليركزه في قلوبهم ويعرزه في صدورهم وفي
 الحديث الصحيح الاوقول الزور الا وشهادة الزور
 فما زال يكررها حتى قلنا لته سكت ثم لا شك
 ان الثلاثة في عادة صلى الله عليه وسلم كالتمة في
 حق غيره فعلم انه كان قد زاد على الثلاث ثم مراد
 الشيخ التاكيد اللفظي اما المعنوي فنص الخويون
 على ان الفاظه الصناعية كلها تجمع وفرقوا بما سبق
 الرابع ان التاكيد نظير الاستثنا وخ فيا في فيه
 شرطه السابقة من اعتبار النسبة فيه ومحلها
 واتصالها بالموكد لكن جوز الخويون التنصیل
 بينها كقوله تعالى ويرضين بما اتينن كلهن الخامس
 ان كون التوكيد يرفع التجوز انما هو بالنسبة الى
 الفاعل فاذا قلت جا زيد احتمل مجيئه بنفسه
 ومجي جيشه فاذا قلت نفسه استغنى الثاني اما
 التاكيد بالمصدر نحو ضربت ضربا فنص ثعلب
 في اماليه وابن عصفور في شرح الجمل الصغير
 والابدي في قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما
 انه يدل على رفع المجاز وانه كلمه بنفسه وهكذا
 اجمع بها اصحابنا المتكلمون على المعتزلة في اثبات
 كلام الله وهو غلط لان التاكيد بالمصدر انما
 يرفع التجوز عن الفعل نفسه لا عن الفاعل فاذا
 قلت قام زيد قياما فالاصل قام زيد قام زيد
 فان اردت تاكيد الفاعل اتيت بالنفس وههنا



انما اكد الفعل ولو قصد تأكيد الفاعل لقال وكلم الله
 نفسه موسى فلا حجة فيه اذن عليهم ^{السادس}
 في الفرق بين الترادف والتأكيد ان الموكد يقوى
 الموكد وهو اللفظ الاول كقولنا جازا زيد نفسه
 بخلاف المترادف فان كل واحد منهما يدل على المعنى
 بمجردة والتأكيد تقوية مدلول ما ذكر بلنظ اخر
 مستقل ليخرج التابع والفرق بينه وبين التابع
 قد سبق مباحثه المشترك فيه وهذا هو الاصل
 وقد يحذفون فيه اما لكثرة دورانه في كلامهم واما
 لكونه جعل لفظا قال ابن الحاجب في شرح المنفصل
 وهو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين او
 اكثر دلالة على السواء عند اهل تلك اللغة سواء
 كانت اللتان مستفادتين من الوضع الاول او
 من كثرة الاستعمال او استفيدت احدهما من
 الوضع والاخرى من كثرة الاستعمال وهو في اللغة
 على الاصح وقد اختلف فيه هل هو واجب ام لا
 ويتقديران لا يكون واجبا فهل هو ممتنع او ممكن
 ويتقديران كما انه فهل هو واقع او لا وهذه احتمالات
 اربع يجب الانتظام العقلي وقد ذهب الى كل منهم
 فريق فاحاله ثعلب وابوزيد البلخي والاهري على
 ما حكاه ابن العارض المعتزلي في كتاب التلث
 وصاحب الكبريت الاحمر ومنعه قوم في القرآت
 خاصة ونسب له ابي داود الظاهري ومنعه اخرون
 في الحديث ونقل عبد الجبار عن جماعة من متأخري
 زمانه انكار ان يكون اللفظ موضوعا لصديتين

فان

فان خصوه بهادون غيرها كما هو ظاهر كلامه فهو
 قول آخر وقد صار اليه الامام خنزالدين فقال يمتنع
 بين النقيضين فقط لخلوه عن الفائدة ورد عليه
 صاحب التحصيل مانه انما يلزم بالنسبة الى واضع
 واحد والظاهر انه مراد الامام لان عدم الحث
 بالنسبة الى فاعلين لا يلزم من فعل احد هما علم الاخر
 به وقيل يمتنع في اللغة الواحدة من واضع واحد
 ويجوز من واضع واحد في لغتين حكاه الصفيار
 في شرح سن وقال صاحب الكبريت الاحمر مذهب اكثر
 ان المشترك اصل في التعيين الوضع والتعيين كالتين
 والترادف وذهب قوم الى انه ليس باصل في ذلك
 وانما هو في المتباينة او المترادفة في حق الوضع
 والتعيين كالمجاز من الحقيقة فتحصلنا على تسعة
 وقد منع بعض المتأخرين القول بالوجوب وقال
 ليس الاقوالان الوقوع وعدمه لان الوجوب ههنا
 هو الوجوب بالغير هو ولا معنى لانكار ذلك وهو
 قول ثالث منقول وقول الوجوب كما قاله شراح
 المحصول ان الحاجة العامة اقتضت ان يكون في
 اللغات وقول الوقوع مع الامكان معناه ان
 المصلحة لم تقتض ذلك ولكنه وقع اتفاقا مع
 امكانه كوقوع سائر الالفاظ والمخارج جوازه عقلا
 ووقوعه سمعا قال سن ويل له دعا وخبر الصحيح
 وقوعه في القرآن كما في القرء والصرم والليل
 اذا عسس فلا وجه لمن انكر ذلك ومنع قوم
 الاشتراك بين الشيء ونقيضه ويرد عسس

امام الحرمين
 ٣٣٣ هـ

فانه موضوع للاقبال والادبار الاعلى راي من يزعم انها
 مشتركة بين ادخال العانة وعدمه واختلفوا في وقوع
 الاسماء المشتركة الشرعية قال الرازي والحق الوقوع
 لان لفظ الصلاة مستعمل في معان شرعية مختلفة
 بالحقيقة ليس فيها قدر مشترك بين الجميع وقال
 تلميذه الكوي في التبايع اما في لغتين فلا شك فيه
 فان الشرقي العربية لزمان ما بين الاستيلاء
 وفي الفارسية للبلاد وهو مكان ما بين حدين
 واما في لغة واحدة فالظاهر ان احدهما اصل والاخر
 فرع كالعين في العضو اصل بدليل انه اشتق منه فعل
 نقول عانه اصابه بعينه والذهب سمي به لغزبه
 كعزة العين وسمي الفؤارة عينا لخروج الماء منها كما
 ان العين منبع النور والماء عزير كوز العين ومنه
 ما وضع لمعنى جامع لشئين فاستعمل في كل منهما
 فظن انه مشترك ويمكن ان يكون القر من ذلك
 مسألة العلم بكون اللفظ مشتركا يحصل اما بالضرورة
 وهو ما يدرك بجاسة السمع من اهل اللغة كونه
 مشتركا واما بالنظر بان يوجد في كل من المعنيين
 طريق من طرق الدلالة على كون اللفظ حقيقة ومنهم
 من قال يستدل عليه بحسن الاستفهام عن مدلول
 اللفظ لان الاستفهام هو طلب العزم وهو لما يكون
 عند تردد الذهن بين المعنيين ورده الامام فان
 الاستفهام قد يكون لمعان شتى غير الاشتراك
 ومنهم من قال يستدل عليه باستعمال اللفظ بين
 معنيين ظاهرا وضعفه الامام مسألة في
 حقيقة

حقيقة وقوع المشترك وذلك باحد امرين احدهما
 وهو الاكثر يقع من واضعين بان يضع احدهما
 لفظا لمعنى شر يضعه الاخر لمعنى آخر كالسدم
 في لغة نجد الظلمة وفي لغة عنبرهم الضوء قاله
 الجوهري في الصحاح ولا حاجة لتعدد الالتباس
 الواضحين كما قاله الاصفهاني في شرح المحصول
 زاعما ان اللفظ بالنسبة الى كل واحد منفرد
 اذ ليس ذلك بشرط لانه صدق عليه انه موضوع
 وان كان واضعا معروفا في الثاني وواضع واحد
 وله فوايد منها عرض الابهام على السامع حيث
 يكون التصريح سببا لمعندة ومنها استعداد
 المكلف للسان هكذا قاله الامام الرازي
 وغيره وعن المبرد وغيره من ائمة اللغة انكار
 وقوعه من واضع واحد وسبق كلام الكوي
 مسألة وهو خلاف الاصل والمراد بالاصل هنا
 الغالب فاذا اجعلنا كون اللفظ مشتركا او منفردا
 فالغالب عدم الاشتراك فتحكم بانه منفرد
 لا مستقرا ان اكثر اللفاظ مفردة والامساك
 يحصل التفاهم في الخطاب دون الاستفسار
 وقبوله دونه معلوم فان قلت ان الاشتراك
 اغلب لان الحروف كلها مشتركة بشهادة النحاة
 والماضي مشترك بين الحرف والدعاء والمضارع
 بين الحال والاستقبال والاسماء فيها الاشتراك
 كثير فاذا اضهرتها الى القسمين كان الاشتراك
 اكثر اجيب بان اغلب اللفاظ اسما والاشتر

فيما قلل مسألة قال صاحب الكبريت الاخير
 مذهب الاكثرين ان اللفظ المشترك اصل في
 الوضع والتعيين كالتباين والمترادف وذهب
 قوم الى انه ليس باصل في تلك وانما هو من
 التباينة او المترادفة في حق الوضع والتعيين
 كالمجاز من الحقيقة لان الكلام وضع للافهام
 والمشارك الى الابهام اقرب منه الى الافهام
 فكيف يكون اصلا في وضع الافهام ولنا على
 انه يستعمل على السوية في المعاني والاستعمال
 دليل الحقيقة ولا ابهام مع القرينة المميزة
مسألة المشترك لا يدل له من معنويت فصاعدا
 فمفهومه اما ان يتباين اي لا يمكن الجمع بينهما
 في الصدق على شيء واحد كالقرء للطهر والتخيض
 وسواء تباينا بالتضاد او غيره على الاصح
 خلافا لمن منع وضعه للضدين واما ان يتواصل
 فاما ان يكون احدهما جزءا للآخر او لازما له
 والاول كما لا يمكن العام والخاص والثاني كاللحم
 فانه مشترك بين النفساني واللساني مع ان
 اللساني دليل على النفساني والدليل مستلزم
 مدلوله **مسألة** المشترك اما ان يتحدد عن
 القرينة فعمل يتوقف على المرجح ان منعنا حمل
 المشترك على معنوية وكذا ان قرن به ما يوجب
 اعتبار الكل وكانت معنوية متنافية فان لم تكن متنافية
 فقال بعضهم يقع التعارض بين القرينة وبين الدلالة
 المانعة من اعمال المشترك في مفهوماته فيصار الى

في ذلك هو

ثنائية

الترجيح

الترجيح وهو خطأ لان الدلالة المانعة قاطعة لا تحتمل
 المعارضة ولن قلت فلا معارضة هنا فيجب حملها عليهما
 قاله الامام في المحصول مع انه لا يعمل المشترك في معنوية
 وقد يمثل لهذه المسئلة بقوله تعالى لا تقربوا الصلاة
 فانه يحتمل ارادة نفس الصلاة ومواضعها وقوله حتى
 تعلموا ما تقولون قرينة لازمة الصلاة وقوله الاعايرى
 سبيل قرينة لازمة مواضعها ويسميه اهل البديع
 الاستخدام واما ان تقترن به قرينة وهو على اربعة
 اصرب الاول ان توجب تلك القرينة اعتبار واحد
 معين مثل اني رايت عينا باصرة فتعين حمل ذلك
 اللفظ على ذلك الواحد قطعاً الثاني ان توجب اعتبار
 اكثر من واحد فيتعين ذلك الاكثر عند من يجوز اعمال
 المشترك في معنوية كقوله رايت عينا صافية والصفاء
 مشترك بين الجارية والباصرة والشمس الثالث ان توجب
 تلك القرينة الغاء البعض فيتحضر المراد في الباقي اي
 يتعين ذلك الباقي ان كان واحداً نحو دعى الصلاة ايام
 اقرانك الرابع ان توجب الغاء الكل فيعمل على مجازة
 بحسب تلك الحقايق فاذا كان ذامجارات كثيرة وتعارفت
 فهي متساوية او بعضها راجح فان رجع بعضها فالحقايق
 اما متساوية او بعضها اجلي فان كانت متساوية حمل
 على المجاز الرابع والاجمل على الاجلي ان كان حقيقة ذلك
 المجاز الرابع **مسألة** في حكمه بالنسبة الى معنوية - او معانیه
 اعلم ان معاني المشترك اما ان يمتنع الجمع بينهما
 كالضدين والتقيضين اذا فرعنا على جواز الوضع لها
 وهو الصحيح فلا يحمل على معنوية قطعاً وكذا الاستعمال

صت



فيهما بلا خلاف كذا قالوا لكن حكى صاحب الكبرى الاحمد
عن ابي الحسن الاشعري انه يجوز ان يراد به منسأه وان
كان بينهما منافاة وهو غريب مثال التقيض لفظا الى
على راي من يزعم انها مشتركة بين ادخال الغاية وعدمه
ومثال الضدين صيغة افعال عند من يجعلها حقيقة في
الطلب وفي التهديد فانها مشتركة بين معنيين متضادين
لا يمكن اجمع بينهما ولا الحمل عليهما ولهذا قال انت على حرام
ونوى الطلاق والظهار لم يثبتا لانهما وان اشتركا في
التحريم لكن بينهما منافاة لان الطلاق يفك قيد الزوجية
بخلاف الظهار قال الاستاذ ابو منصور وابن القثير
وح بصير مجازا فيطلب البيان من غيره قاله الاستاذ
وكذلك في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح لكن هاهنا
الحقيقة اولى من المجاز والصريح اولى من الكناية قال
ولولا الاجماع على ان المراد بآية القر في العدة احد
الجنسين من طهر او حيض لجلناها عليها لوقوع اسم
القر عليها لكن لما اجمعوا على ان المراد به احدهما توقف
في الدليل لكاشف عن المراد وما حكينا ه عن الاجماع على
المنع في هذه الحالة حكاه غير واحد منهم الاستاذ واغرب
صاحب الكبرى الاحمد فقال وقال ابو الحسن الاشعري
يجوز ذلك وان كان بينهما منافاة وانما اذا امكن اجمع بينهما
فان تكلم به مرات جاز ان يستعمل غير ما استعمله في المرة
وانما اختلف فيما اذا تكلم به مرة واحدة **بشر الكلام**
فيه في مواضع ثلاثة استعمال اللفظ في حقيقته وفي
حقيقته ومجازه وفي مجازيه فاما الاول فله مقامان
احدهما هل يجوز ان يراد به جميع المنسأولات في مذاهب

احدها

احدها اجواز ونسب للشا في وقطع به ابن ابي
هريرة في تعليقه ومثله بقوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون فالاسم واحد واختلف المراد به فكانت
الصلوة من الله رحمة ومن المرستين دعا ومن الملائكة
استغفار وكذلك شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم فكانت شهادته عليه وشهادة الملائكة
اقرارهم بذلك وقوله لا تقربوا الصلوة يعني
موصفها للجنب وموصفها وفعلها للسكران وهو
الذي نص عليه القاضى في التبريد قال ولا يحتاج
الى تكرارها والتكلم بها في وقتين لعلم كل عاقل
انه يصح قصده من نفسه بقوله لا تنكح ما نكح
ابوك الى منه عن العقد وعن الوطء جميعا
ونقله امام الحرمين في التلخيص عن مذاهب المحققين
وجماهير الفقهاء قال ابن القثير في اصوله قال
القاضى وهو الاختيار عندنا انه يجوز اذا دلت
عليه القرينة فلا يمتنع ان يقول العين مخلوقة
ونعني جميع محاملها وحكاها صاحب المعتمد والتوا
عن ابي علي الجبائي والقاضى عبد الجبار وقال
صاحب الكبرى الاحمد انه مذهب اكثر اصحاب
ابي حنيفة وحكاها ابوسفيان في العيون عن
ابي يوسف ومحمد وحملوا من حلف لا يشرب من
الاناء على الكرع والشرب من الاناء وحملها ابو
حنيفة على الكرع ونسب القاضى عبد الوهاب
لمذهبه قال وهو قول جمهور اهل العلم وقد
قال سن يجوز ان يراد باللفظ الواحد الذا

نكته
٢٢٦
بلة

طع

على العير والكبر على حال المدعو عليه نحو الويل له
 فهذا دعاء عليه وخبز عنه ولهما معنيان مختلفان
 لشراختلج المجوزون في موضعين احدهما ان
 استعماله في الجميع هل هو بطريق الحقيقة او
 المجاز قال الاصفهاني واللايقي بمذهب الثاني في
 جواز استعماله بطريق الحقيقة لأنه يوجب جملة
 على الجميع ونقله الأندلسي عن الثاقبي والقاضي
 كسير الالفاظ العامة في صيغ العموم ولهذا
 حملت على التعمد على الجميع ونقل صاحب التلخيص
 عن الثاقبي انه بطريق المجاز وهو مثل امام
 الحرمين واختاره ابن الحاجب الثاني اختلفوا
 في انه اذا اراد المعنيين هل يتعلق بهما ارادة
 واحدة ام ارادتان وقال الامام في التلخيص وابن
 القشيري والاصح ان الارادة الواحدة لا تتعلق
 الا بمراد واحد فلا يتحقق ارادة المرادين الا بمرادتين
 وفضل القاضي في التقريب فقال ان كانت المتكلم
 بها هو الله عز وجل فانما يريد بها وجميع ارادته
 بارادة واحدة وان كان المتكلم محدثا فانما يريد بها
 جميعا بارادتين غير متضادتين ولو كان يريد بها
 بارادة واحدة لا يستحال ان يراد احدهما دون
 الآخر وشرط ابواحسن بن الصايغ النحوي في شرح
 الجمل كون المشترك يدل على معنى يدل بعمد لوليه
 وهو الصريح في الاشتراك كاللحم الذي يراد به
 المس مطلقا والوقاع قال فان لم يدل فينبغي
 امتناعه بلا خلاف كما لو قلت رايت زيدا او عمرا

اي من الموضوعين
 هـ

اخالا

اخالك واردة برأيت زيدا ابصرته وبه مع ما بعده
 علمت او رايت زيدا والطاهر ترديه في الطائر
 صريت دنته وفي زيد الابصار فينبغي ان يجوز
 هذا باتفاق لعدم الصراحة المذهب الثاني
 المنع ونصره ابن الصباغ في العدة واليه ذهب
 ابوهاشم والكرخي وابو عبد الله البصري
 وغيرهم قال الاستاذ وحكاية الكرخي
 عن ابي حنيفة وقال ابوبكر الرازي كان الكرخي
 يحكي عن ابي حنيفة وان ابا يوسف جوزة
 وقال القاضي في التقريب زعم ابن الجبائي
 ووافقه جماعة من اصحاب ابي حنيفة انه غير
 جائز وانه متى اريد بها معنيان مختلفان فلا بد
 من تكررها والتكلم بها في وقتين يراد بها
 في احدهما احد المعنيين وفي الآخر المعنى الآخر
 هو ومراده بابن الجبائي ابوهاشم كما قاله القاضي
 عبد الوهاب قال صاحب المعتمد وشرط ابو عبد
 الله في المنع شروطا اربعة اتحاد المتكلم
 والعبارة والوقت وان يكون المعنيان مختلفين
 لا يتطهرهما فائدة واحدة فمتى انخرم شرط
 جازان يراد او ما حكياه عن ابي هاشم صرح به
 ابواحسن في المعتمد عنه لكن افاد صاحب
 الكبريت الاميران في المسئلة قولين وانه
 ذهب في كتاب البغداديات الى الجواز اذا لم يكن
 بينهما منافاة وفي غيره الى المنع مطلقا ثم
 اختلف المانعون في سبب المنع فقيل امر يرجع

٢٢٧



الى القصد اى لا يصح ان يقصد باللفظ المشترك
 جميع معنوياته من حيث اللغة لاحتقاع ولا يجازا
 ولكنه يمكن ان يقصد باللفظ الدلالة على
 المعنيين جميعا بالمرّة الواحدة ويكون خالف الوضع
 اللفوى وأتدأ بوضع جديد ولكل احداث
 يطلق لفظا ويريد به ماشا وهذا ما ذهب
 اليه الغزالي وابو الحسن البصرى وهو ضعيف
 اذا لا استحالة في ذلك وقبل سببه الوضع الحقيقى
 اى ان الواضع لم يضع اللفظ المشترك لهما على
 الجميع بل على البديل فلا يصح اطلاقه بطريق
 الحقيقة على الجميع ولا يلزم من وضع اللفظ
 لمعنيين على البديل ان يكون موضوعا لهما على
 الجميع والمشارك انما وضع لكل منهما على البديل
 فاستعماله في الجميع استعمال اللفظ في غير موضعه
 ولكن يجوز ان يراد جميع محامله على جهة المجاز
 اذا اتصل بقربة مشفرة بذلك وهذا ما اختاره
 ابن الحاجب والسهروردى في التفتحات وفتخر
 الدين الرازى وغيرهم وكلام امام الحرمين محتمل
 لهما والثالث لا يستعمل في الجميع اذا تجرد عنه
 القران ويجوز مع القرينة المتصلة وهو ظاهر
 كلام امام الحرمين في الترهان الرابع الفرق
 بين النفي والاثبات والفرق ان النكوة في
 سياق النفي نعم فيجوز ارادة مدلولاته المختلفة
 ورد بان النفي لا يرفع الا ما يقتضى الاثبات
 وهذا القول حكاه ابن الحاجب وانما هو احتما

ابداه

ابداه صاحب المعتمد وتبعه في المحصول وقبل ان
 الماوردى حكاه وجهها لاصحابنا في كتاب الاثرية
 وهو ظاهر كلام الحنفية فانهم قالوا اذا حلف
 لا يكلم فاموالى فلا ن يتناول الا على والسفل
 وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء
 يتناول الوطء والعقد ان قلنا انه مشترك
 والخامس يجوز في الجمع كقوله اعتدى بالاقراء
 دون المفرد لان الجمع في حكم تعدد الافراد
 وحكاه الماوردى عن بعض اصحابنا في كتاب
 الاثرية وهذا منفرع على جواز ثنية المشترك
 وجمعه وقد سغه اكثر النحاة وجوزها ابن
 الانبارى وابن مالك قال ابن الحاجب الاكثر
 ان جمعه باعتبار معنييه مبنى على الخلاف
 في المفرد فان جاز ساغ والا فلا وقيل بل يجوز
 وان لم تجز في المفرد وذكر في شرح المفصل ان
 ثنيته شاذة وان الاكثر المستعمل خلافه
 السادس انه ينظر في المعنى فان كان احدهما
 يتعلق بالآخر من جهة المعنى كالنكاح فانه
 يتناول العقد والوطء والمس يتناول الوطء
 والمس باليد وكل منهما متعلق بالآخر بجوز
 ارادتهما واحمل عليهما وان كان احدهما غير متعلق
 بالآخر لم تجز ارادتهما واحمل عليهما بلفظ واحد
 حكاه بعض شراح المعجم وهو عزيز الصواب
 الوقف واختاره الأندلسى وبنه القاضى في التقريب
 على ان محل الخلاف في ارادتهما في وقت واحد

من غير تكرار وانه متى اريد بهما المعنيان وكررا
 في وقتين اريد به في احدهما احد المعين وفي
 الاخر الاخرى فلا خلاف في اجواز المقام
 الثاني اذا جوزنا الاستعمال فهل يجب على
 السامع جملة على ذلك اذا تجرد عن قرينة
 صارفة فيه من اصب احدها انه يحتمل على
 جميع المعاني قال ابن القشيري وعليه يدل
 كلام الشافعي لانه لما تمسك بقوله تعالى او
 لستم النساء فتعيل اراد بالملأيسة الموافقة
 فقال اجمله على الحسن بالميد حقيقة وعلى الوقاع
 مجازا يعني واذا قال ذلك في الحقيقة والمجاز
 ففي الحقيقة اولى وقال الاستاذ ابو منصور
 انه قول اكثر اصحابنا واذا حملنا آية اللبس
 على الجماع وعلى الحسن بالميد ونقله عنهما عن
 الشافعي والقاضي صريحا وقال القرطبي الحق
 ان في النقل عنهما في هذا خلافا ونقله الامام
 الرازي في المساقف عن القاضي عبد الجبار
 والبضاوي في الكلام على الجمع المنكر عن
 الجبار في لانه لو لم يجب فاما ان يحتمل على واحد منهما
 ويلزم تقطيل النص ولان العمل بالدليل واجب
 ما لم يكن وليس من عادة العرب تفهيم المراد
 باللفظ المشترك من غير قرينة فيصير انتفاء
 القرينة المخصصة قرينة تفهيم ولما قلنا من
 الاحتياط والثاني المنع وهو قول ابن تعقل
 من الحنابلة وقال الرازي في باب التمييز انه
 الاشبه

339
 الاشبه فقال والاشبه ان اللفظ المشترك مراد
 به جميع معانيه ولا يحتمل عند الاطلاق على جميعها
 وليس كما قال وانما هذا مذهب الحنفية كما قاله
 ابو زيد البرسي في تقويم الادلة قال ولهذا قال
 علماءنا من اوصى لمواليه وله موال اعفقوه
 وموال اعتقم ان الوصية باطلة لان معنى
 المولى من مختلف فيراد بالوصية للاعلى اجزاء
 وللأسفل زيادة الانعام واذا قال لامرأة انت
 نكحتك فانت طالق لم ينصرف الى العقد والوطء
 جميعا لانها مختلفان هو وبه قال الامام فخر
 الدين تفرع على القول بجواز الاستعمال
 والثالث لا يحتمل على شي الا بدليل ويصير
 مجازا وبه قال القاضي كما سنذكره قال القاضي
 ابو منصور وهو قول الواقفة في صيغ العموم هو
 واختاره ابن القشيري في اصوله وتفسيره لانه
 ليس موضوعا للجميع بل لاحاد سميات على البدل
 وادعاء اشعارها بالجميع بعيد قال نعم يجوز ان
 يريد المتكلم به جميع المجامل ولا يستعمل ذلك
 في العقل وفي مثل هذا فقال يحتمل ان يكون
 المراد كذا ويحتمل ان يكون كذا هو والرابع ان
 كان بلفظ المفرد فهو محتمل او بلفظ الجمع وجب
 به التحمل وهو قول القاضي عن الحنابلة في
 الكفاية هذا كله حيث لا قرينة تفهيم مراد
 اللفظ فان وجدت قرينة بواحد منها نظر
 فان كان بين تلك المعاني مسافة بمعنى



اللفظ مجازا الى ظهور المرشح وان كان معانيه
 متساوية فالمشهور انه يجب حمل اللفظ عليها وان
 قلنا لا يحمل عنده عدم القرينة وحكى في المحصول
 عن بعضهم انه يتعارض الدليل المانع من حمل
 المشترك على جميع معانيه والقرينة الموجبة
 لحمله عليها فيعتبر بينهما الترجيحات قال وهذا
 خطأ لا يمكن ان يجمع بان يقال المتكلم تكلم
 به مرات واراد بكل مرة معنى من معانيه
 والدليل المانع لا يثنى ذلك وقال بعض شراح
 اللسان ان دل الدليل على احدها وحده وجب
 قطعاً وان دل على ان المراد احدها ولم يعين
 وجب الوقف حتى يعلم ذلك الواحد بعينه
 قطعاً وان لم يعلم المراد به فهو موضع الخلاف
 تشبيهاً في الاول في تحرير النقل عن الثاقبي
 والقاضي في هذه المسئلة اما الثاقبي فقه
 اشترعه في كتب المتأخرين القول الاول
 وقد انكر ذلك ابو العباس بن تيمية وقال ليس للثاقبي
 نص صريح فيه وانما استنبطوا هذا من نضه فيما
 اذا وصى لمواليه وله موال اعلى واسفل او وقف على
 مواليه فانه يصرف للجميع وهذا الاستنباط لا يصح
 لاحتمال ان يرى ان اسم الموالى من الاسماء المتواطئة وان
 موضوعه للمقدر المشترك بين الموليين ولا يلزم من هذا
 ان يحكى عنه قاعدة كلية في الاسماء التي لا شركة بين
 معانيها وانما الاشتراك بينهما في مجرد اللفظ قلت
 وهذا نقله ابن الرفعة في الكفاية عن شيخه الشريف
 عماد



عماد الدين وان تناول الاسم لهما معنى واحد على جهة
 التواطئ وهي الموالاة والمناصرة ثم نازع فيه في باب
 الوصية من المطلب بان هذا يقتضى التصحيح وصرف
 الربيع والوصية اليهما والسؤال انما يتجه على القول بعدم
 الصحة اهـ ويحتمل ان يقال ان مواليه جمع مضاف
 فالتعريف من هذه الحيثية لا من جهة الاشتراك
 لكن كلام الثاقبي في مواضع يدل للقول الاول
 منها انه احتج في الام على استحباب الكتابة فيما
 اذا جمع العبد بين الامانة والقوة على الكسب
 بقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فلوهم خيرا ففسد
 الخبر بالامر من قال واظهر معاني الخبر قوة العبد
 بدلالة الاكساب مع الامانة فاحب ان لا يمنع
 من كتابته اذا كان هكذا هو ومنها انه نص
 في الام في لفظة عند المشتركة بين افادة الخوض
 والملك في حديث حكيم بن حزام لا تتبع ما ليس عندك
 قال وكان نهي النبي صلى الله عليه وسلم ان يبيع
 المرء ما ليس عنده يحتمل ان يبيع بحضرة فبراه
 المشتري كما يراه البايع عند تبايعهما ويحتمل ان
 المراد يبيع ما ليس عنده ما ليس ملك تقييده
 فلا يتكبرن موصوفا مضموتا على البايع يؤخذ
 به ولا في ملكه فيلزمه ان يسلمه اليه لانه بعينه
 وعنى هذين المعنيين ومنها حمله التمس في الآية
 كما سبق عن العثري فان قيل فلم لم يحمل الشق
 على معنيه بل اعترى في وقت المغرب غيبوبة
 الشق الآخر قلنا لانه ورد في حديث آخر
 اخر صح

آخر صح

يقينه بالامر فلهذا لم يقل بالاستتراك واما العاض
 فانكره ابن تيمية ايضا قال لان من اصله الوقف
 في صيغ العموم وانه لا يجوز حملها على الاستفراق
 الا بدليل فمن يقف في الفاظ العموم كيف يجزم
 في الالفاظ المشتركة بالاستفراق بغير ذلك
 وانما الذي ذكره في كتبه احالة الاستتراك اصلا
 وان ما يظن من الاسماء المشتركة هي عنده من
 الاسماء المتواطئة قلت ومن اشكل ذلك
 الابناري وتابعه القرافي لكن القاضي انما ينكر
 وضعها للعموم ولا ينكر استعمالها وكلامنا في
 الاستعمال ومحتمل انه فرعه على القول بصيغ
 العموم على ان الذي رآه في التقريب للقاضي
 بعد ان قرر صحة ارادة المعنيين من المتكلم قال
 فان قيل هل يصح ان يراد المعنيين اي يحمل عليهما
 بالظاهرا مبدل يفترن بهما لموضع احتماليهما
 لتقصد تارة اليهما وتارة الى احدهما وكذلك
 سبل كل محتمل من القول وليس بموضوع في الاصل
 لاحد محتمليه هو وزاد عنه امام الحرمين في
 تلخيص التقريب فانا نقول اذا احتمل ارادة المعنيين
 واحتمل تخصيص اللفظ باحدهما فيتوقف في
 معنى اللفظ على قرينة تدل على الجمع والتخصيص
 وكيف لا يقول ذلك ونحن لانصره نفي صفة
 العموم انتهى فظهر ان الصواب في النقل عن القاضي
 المذهب الثالث وهو التوقف الثاني ان
 الخلاف في حمل المشترك على معانيه انما هو في الكل
 العددي

العددي اي في كل فرد فرد وذلك بان يجعله يدل
 على كل منهما على حدته بالمطابقة في الحالة التي يدل
 على المعنى الاخر بها وليس المراد الكل المجمع
 اي يجعل مجموع المعنيين مدلولها مطابقة لالة
 الخمسة على احادها وانه الكل الذي يدل اي يجعل
 كل واحد مدلولها مطابقة على المدل ذكره صاحب
 المحصول وكذا قال عند العزيز في شرح البرذوي
 ان محل الخلاف فيما اذا اريد بالمشترك كل واحد من
 معنييه واما ارادة المجموع من حيث هو مجموع
 فلا نزاع فيه لانه بصير كل واحد من المعنيين
 جزءا لمعنى يتخلف الاول فانه بصير كل واحد منهما
 هو المعنى بنهاه وقال الاصفهاني في شرح المحصول
 انه في تصنيف اخر لصاحب التحصيل ان الاظهر
 من كلام الأئمة ان الخلاف في الكل المجمع فان
 اكثرهم صرحوا بان المشترك عند الثاقبي كالعام
 التبيين الثالث جعل النقشواني في المتخصص
 محل الخلاف في المذكور بلفظ الجمع المعروف قال
 فاما المفرد المنكر اذ لم يكرر فلا يجوز استعماله
 فيها سواء كان مثبتا او منفي لان التنكير
 يقتضي التوحيد فان تكرر قوله اعتدى قرأ
 وقأ فقد جوز استعماله فيها حقيقة وان
 كان مفردا معروفا بال مكررا فكذلك وان لم يتكرر
 وكانت هناك قرينة تدل على احدها بخصوصه
 وجب الحمل عليه وان لم توجد القرينة الى وقت
 الحاجة فهو موضع الخلاف فالثاقبي يوجب

٢٤١

التخصيص

راه

٥٥



اكمل على المعنيين جميعا في هذا الوقت قال الاصمغاني
 وجعله موضع الخلاف عند الحاجة الى العمل «
 بمقتضاه ينبغي على ان اللفظ المشترك هل يحمل
 عند الاطلاق على جميع معانيه ام لا فان قلنا
 بالحمل فلا حاجة الى البيان وان قلنا بالمنع فلا
 يجوز وروده عند الحاجة من غير بيان التبيين
 الرابع اذا قلنا بالحمل فهل هو من باب العموم
 او الاحتياط فيه طريقان احدهما وعليها
 امام الحرمين وابن القشيري والغزالي والاشعري
 وابن الحاجب انك كالعام وان نسبة اللفظ المشترك
 الى جميع معانيه كنسبة العام الى افراده والعام
 اذا تجرد عن القران وحب جملة على جميع طرق
 الكيفية فلذا المشترك وضعفه القشواني لانه
 يصير اللفظ متواطئا لا مشتركا قال ولا يبعد
 ان الامة لم يريدوا العموم وان هذه الزيادة
 من جهة الناقل عنهم لما راى في كتبهم حمل المشترك
 على معنييه فنهم الحكموه بالعام بالنسبة الى
 افراده وليس كذلك ونازعه الاصمغاني لما فيه
 من توهم الامة قال وما استبعد النقل ضعيف
 فان مرادهم ان المشترك كالعام في معنى استغراقه
 لدلولاته ووجوب الحمل على جميع معانيه المختلفة
 عند التجرد عن القران فهو كالعام من هذا الوجه
 لان الافراد الداخلة تحت المشترك مثل الافراد
 الداخلة تحت العام حتى يلزم التواطؤ والطريقة
 الثانية وعليها الامام الرازي انه من باب «
 الاحتياط

٢٤٢ الاحتياط وتقريرها ان للسامع احوال ثلاثة اما
 ان يتوقف فيلزم التعطيل لاسيما عند وقت الحاجة
 او يحمل على احدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لم يبق
 الا الحمل على المجموع وهو احوط لاشتمالها على مدلولات
 اللفظ باسرها ولان تاخير البيان عن وقت
 الحاجة غير جائز فاذا جاء وقت العمل بالخطاب
 ولم يتبين ان المقصود احدهما علم ان المراد بالمجموع
 وعلى هذه الطريقة جرى الشيخ تقي الدين بن
 دقيق العيد فقال ان لم يقم دليل على تعيين أحد
 المعنيين للورادة حملناه على كل منهما لانه
 منتضى اللفظ وصعاب لان اللفظ دل على
 احدهما ولم يتعين ولا يخرج عن عهده الا
 بالجميع قال ولا فرق في ذلك بين ان يكون الحكم
 وجوبا او كراهة ولولم نقل دليل على تعيين القران
 للمطر عند من يراه ولا على تعيينه للحيض عند
 من يراه لوجب ان ترتب من المراتب جميعا
 لانه يتبين تعلق الوجوب بالقران وانما المبرم
 بتعين المراد منها ولا يخرج عن عهده وجوب
 الترتيب والحمل للزوج الا بذلك وكذلك اقول
 ان صح ان الشفق مشترك بين الحمرة والبياض
 ولم يقم دليل على تعيين احدهما للورادة ووجب
 ان لا تقع صلاة العشاء الا بعد غيبوبة اخرها
 وهو البياض ومن رجع بالحمل على احدهما فلا
 بد له من دليل يدل على تعيينه للورادة بخصوصه
 فان قلت قد ذكر انه يعمل على تقدير الاشتراك

بالامر من مع ان عدم تعيين المواد يوجب الاجمال والالهام
 بوجوب التوقف وذلك خلا في ما قلت قلت هذا
 صحيح اذا لم يكن يعلق المبين من وجه كما لو قال النبي
 بعين واما اذا كان مبينا من وجه كالمهني عن الفرع
 مثلا وكان الامتناع ممكنا فانه يتعين الخروج عن
 العهدة في التكليف المبين وذلك ممكن بالعمل في
 الامر من وصار هذا القول بعض الشافعية في الحنفي
 المشكل انه محتمل في فرجه معا واختان انما هو
 في فرج فاحد الفرجين خنته والآخر خنته ولما
 كان وجوب اختان امر مبينا لاجمال فيه والخروج
 عن العهدة ممكن باختان فيهما او جبهه قلت ولا
 ينبغي ان يفهم من الطريقة الاولى انه كالعام في
 حقيقة كيف واقراده محصورة وقد حملوه على
 نفوسيه حالة الافراد من غير تعريف ولا اضافة
 بل اجروه في الافعال حيث مثلوا بقوله تعالى ان
 الله وما ارتكبه بصارون وقوله اول ما سمع النساء
 ومعلوم الفعل لا عموم له الخامس ان القرأ على
 الصحيح مشترك بين الطهر والحيض ولو قال انت
 طالق في كل قرأ طلقة طلقت في كل قرأ طلقة
 وقد يقال لا طلقت في الطهر واحدة وفي الحيض
 اخرى حملا للمشارك على معنييه وجوابه ان قصد
 المطلق بتفريق الطلاق ان لا يقع في بدعة وهو
 جمع الطلقات الثلاث فلا يوقعه في بدعة اشد
 منها وهو الوقوع في احرض ولان اللفظ المطلق يحمل
 على مفيد الشرع الموطن الثاني في استعمال اللفظ

في حينة

في حقيقته ومجازه مثل ان يطلق النكاح ويريد به
 العقد والوطء جميعا وفيه الاحالان السابقان من
 الاستعمال واحمل اما الاستعمال فنيه مذاهب
 احدها وهو مذهب الشافعي وجمهور اصحابنا كما قاله
 النووي في باب الايمان من الروضة جواز ارادة
 الحقيقة والمجاز بلفظ واحد وكان الراعي لم يقف
 على النقل عندنا في ذلك فقال استعمال اللفظ في
 الحقيقة والمجاز يستعمل عند اهل الاصول وهو قول
 القاضي صرخ به في كتاب التقريب وغلط من نقل
 عنه المشع وانما منع احمل لا الاستعمال كما سخره عنه
 واما الشافعي فخرى على سؤال واحد فجوز استعمال
 اللفظ في حقيقته ومجازه وحمله عند الاطلاق
 عليهما واخرج ابن الرفعة نضه على ذلك في الام
 عند الكلام فيما اذا عقد لرجلين على امرأة ولم
 يعلم السابق منهما ذكر ذلك في باب الوصية من
 المطيب وقال امام الحرمين وابن القشيري انه ظاهرا
 اختيأ الشافعي فانه قال في معارضة له في آية
 اللبس هي محمولة على الجسس باليد حقيقة وعلى
 الوقاع مجازا قلت وكذلك نضه في قوله تعالى لا
 تقربوا الصلاة وانتم سكارى فانه احتج به على
 جواز العبور في المسجد لقوله الاعابري سبيل
 وقال اراد مواضع الصلاة وحمل اللفظ على الصلاة
 وعلى مواضعها ودل على الصلاة قوله حتى تعلموا
 وعلى مواضعها قوله الاعابري سبيل حمل اللفظ
 على حقيقته ومجازه واما نضه في البويطي على



انه لو اوصى لوالديه وله عتقا ولهم عتقا انما
 تختص بالاولين مع انهم مواليه والآخرين مجازا
 بالسببية وكذلك لو وقف على اولاده لم يدخل
 ولد الولد على الاصح فليس ذلك لاجل منع اجمع
 بين الحقيقة والمجاز بل لان مسألنا عند
 الاطلاق والقربية هنا عينت الحقيقة اما
 الاولى فلان ولاء مواليهم لهم وانه واما الثانية
 قال الخزالي والقيم بين الحقيقة والمجاز اقرب
 منه بين حقيقتين والمذاهب الثمانية
 وهو قول الكنتية واختاره من اصحابنا ابن
 الصباغ في العدة وابن برهان في الوجيز
 ونقله صاحب المعتمد عن ابي عبد الله البصري
 وابي هاشم والسكرخي لان الحقيقة اصل
 والمجاز استعار فلا يتصور اجتماعهما كما لا يتصور
 كون الثوب على اللابس ملكا وعارية في وقت
 واحد ونقض ابن السمعاني عليهم بقولهم لو
 خلف لا يضع قدمه في الدار فدخل ركبها
 وما شيا حث قال تناول الحقيقة والمجاز قال
 لو قال اليوم الذي يدخل فلان الدار فعنده حر
 فدخل ليلا ونهارا حث وقالوا في السير الكبير
 لو اخذ الامان لبنيه دخل بنوه وبنوا بنيه
 والظاهر من مذهبنا في الاولى عدم الحث
 لانه لا قربية على ارادة الا شرفنا القاعة
 لهذا وفي الثانية موافقتهم لانه نقل الراعي
 عن

٣٤٤ عن التهمة لو قال انت طالق اليوم طلقت في الحال
 وان كان بالليل ويلغو اليوم لانه لم يعلق وانما
 سمي الوقت بغير اسمه وفي الثانية عدم الد
 كما في الوقف على الاولاد لم يحلوا بقية المذاهب
 السابقة في الحقيقتين ولا يبعد مجيها واما
 الحمل فالتعمه فالمقول عن الشافعي الجواز
 طرد الاصله هناك واما القاضي ابو بكر
 فسبق عنه هناك الاجمال وانه لا يحمل الا بقرينة
 واما ههنا فقال امام الحرمين في البرهات
 وقد عظم فلكر القاضي علي من يرى الحمل على
 الحقيقة والمجاز معا وقال في تحقيق انكاره
 اللفظة انما تكون حقيقة اذا انطبقت على
 ما وضعت له في اصل اللسان وانما تصير مجازا
 اذا تجاوزتها عن مقتضى الوضع ويجعل اجمع
 بين الحقيقة والمجاز بحالة اجمع بين التقيضين
 قلت من هنا نقل عن القاضي انه لا يجوز ان
 يراد باللفظ الواحد حقيقة ومجازة معا
 كما يلزم منه في اجمع بين التقيضين ولم يرد
 القاضي ذلك وقد صرح في التقيض بمجوزا لا
 وانما الذي منعه الحمل عليهما قال الامام
 وقول القاضي هو جمع بين التقيضين يرجع
 الى اشتقاق الحقيقة والمجاز وقال المازري
 في شرح التلخيص استدرج بعض المحققين
 على القاضي هذا وقال انما يمنع في حق من خطر
 بباله من المخلوقين في خطأ به حقيقة كحقيقة

خول

نية

رادة

وحقيقة المجاز واما اذا كان القصد ارسال اللفظة
 على جميع ما تطلق عليه دون القصد الى حقائق
 او مجاز فان هذا يصح دعوى العموم فيه وحقق
 ابن القثيرى مذهب القاضى فقال واعلم انه
 يجوز ان يطلق المطلق لفظ اللبس ويريد به
 الحقيقة والمجاز فيقول اللبس يقتضى الوضوء
 وهو يعنيهما وقد صرح بتجويزه في بعض كتبه
 قال القاضى وفي هذا الأصل يدق على الفهم وهو
 ان يطلق اللفظ لو خطر له ان يستعمل اللفظ
 حقيقة ويستعمل مجازا لم يتصور اجمع بين
 المعنيين لان الحقيقة تقتضى فرضها والتجوز
 يقتضى تعددتها عن اصل وضعها واما من اراد
 باللفظ المسمين من غير تعرض الاستعمال
 حقيقة وتجوزا فهذا هو الجواز قال ابن القثيرى
 يعنى بهذا ان اللفظ الواحد لا يكون حقيقة
 ومجازا وايضا لا يجوز ان يستعمل هذا اللفظ
 حقيقة من غير تعدد في حال ما تريد ان
 تستعمله مجازا مع التعددية فانه متناقض قال
 وما اوهمه كلام امام الحرمين من ان للقاضى
 خلافا في المسئلة فهو وهم لانه صرح بهذا
 الذى ذكرناه فقال كل لفظة تشي عن معينين
 متناقضين لا يجتمعان فلا تجوز ارادتهما باللفظة
 الواحدة كلفظ افعال عند منكري الصفة
 متردد بين الايجاب والندب والاباحة والنفى
 فلا يصح ارادة هذه المعاني باللفظة الواحدة
 لنا قضها

لنا قضها قلت هذا انما قاله القاضى شرطا
 للجواز وهو انه حيث يصح اجمع كما استترط
 ذلك في الحقيقتين لا يمنع للورادة مطلقا
 وقال في التقريب ولخصه الامام في التلخيص
 العلم ان ارادة اجمع انما تصح من لا يخطر له
 التعرض للحقيقة والمجاز ولكن يقتصر على ارادة
 المسمين من غير تعرض لوجه الاستعمال
 حقيقة وتجوزا وفي المسئلة مذهب ثالث
 صار اليه القاضى عبد الوهاب في المختص
 انه يحمل على الحقيقة خاصة لانها الاصل وزايج
 حكاه القاضى ايضا انه يتوقف فيه حتى
 يبين المراد تشبيهاً الاول اذا قلنا باكمل
 في هذه الحالة فانها يكون عند قيام قرينة
 المجاز لا عند الاطلاق كما اقتضاه كلام ابن
 السمعاني اذ قال واللفظ الواحد يجوز ان
 يحمل على الحقيقة والمجاز اذا تساوى في الاستعمال
 لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يجز ان
 يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل على انه مرادفه
 وقيام الدلالة على ارادة المجاز لا ينفي عن اللفظ
 ارادة الحقيقة هذا اللفظ وهو الحق قال
 والمسئلة مفروضة في اللفظ الذى اشترك
 في عرف استعماله الحقيقة والمجاز معا وقال
 ابن حاتم الازدى صاحب القاضى اذا كان
 اللفظ موضوعا حقيقة تشي ومجازا لغيره
 شد وردهل يحمل على الحقيقة مطلقا



وبالقربية على المجاز ام تتوقف الدلالة ولا يحمل
 على واحد منهما الا بدليل اختلف اصحابنا فيه
 فمنهم من قال يحمل على الحقيقة عند الاطلاق
 ومنهم من قال لا يصرف الى واحد منهما الا بدليل
 هو قال ابن السمعاني واللفظ والحالة هذه
 حقيقة ومجاز باعتبارين وزعم ابن الحاجب
 ان اللفظ ح مجاز قطعاً لانه حينئذ استعمال
 في غير ما وضع له وحكاة ابن عبد السلام في
 كتاب المجاز عن بعضهم وقال بعض المتأخرين
 الخلاف في هذه المسئلة انما هو اذا ظهر قصد
 المجاز بقربية مع السكوت عن الحقيقة او قصد
 معاً اما اذا قصد الحقيقة فقط فاحمل عليها
 فقط بلا نزاع او المجاز فقط اخص به بلا
 نزاع وان لم يظهر قصد فلا يدخل للمحمل على
 المجاز فان اللفظ انما يحمل على مجازة بقربية
 وهذا قالوا فيها اذا قال وقتت على اولادي
 ونظايره انه لا يدخل اولاد الاولاد على الصحيح
 ونظيره ما لو اوصى لاختوة فلان وكا نواد كورا
 وانا ثا اختوة واخوات قال الامام في باب الوصية
 من النهاية مذهب ابي حنيفة وظاهر مذهب
 الشافعي انه يختص بالوصية الاخوة دون
 الاخوات وقال ابو يوسف ومحمد للجميع وكذا
 كلام ابن السمعاني السابق وقد افاد حالة
 اخرى وهي ما اذا تساوت في الاستعمال بان
 يكثر المجاز كثرة توازي الحقيقة فيساويان

فيها

٢٤٦ فيها عند الاطلاق فتحصل ان الصور اربع احدها
 ان تدل قربية على ارادة المجاز مع السكوت عن
 الحقيقة ثانياً ان تدل على ارادتها جميعاً ثالثاً
 ان لا تكون قربية ولكن للمجاز شهرة وازى
 بها الحقيقة والخلاف ثابت في الكل والصحيح
 عندنا الحمل عليها رابعاً حالة الاطلاق مع
 عدم شهرة المجاز فلا يحمل فيها على المجاز بلا
 خلاف لان الخلاف مدفوع بما لم يدل عليه دليل
 واذ اصبحت الخلاف في هذه المسئلة الى المشترك
 خرج منه مذاهب ^{ثالثاً} التي التوصل بين
 الحقيقتين فيجوز بين الحقيقة والمجاز فيمتنع
 وهو ظاهر كلام القاضي وتنفارق هذه الحالة
 ما قبلها على مذهب الشافعي ان المشترك يحمل على
 معنييه حالة الاطلاق والحقيقة والمجاز لا
 يحمل عليهما الا اذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرة
 او نحوها كما تقدم ورابعاً عكسه وهو المنع
 في الحقيقتين قطعاً وتردد في الحقيقة والمجاز
 واليه صار الغزالي في المستصفى فانه قطع بالجمع
 في الحقيقتين ثم قال في الحقيقة والمجاز هو عند
 كالمشترك وان كان التميم منه اقرب قليلاً
 التسمية الثاني احتج ابن دقيق العيد في
 شرح الالمام للجمع بين الحقيقة والمجاز بقوله
 صلى الله عليه وسلم صبروا على ذنوبنا من ما
 من جهة ان صيغة الامر توجهت الى صب
 الذنوب والقدر الذي يعجز النجاسة واجب



في ازالتها فتناول الصيغة لها استعمال للفظ في
 الحقيقة وهو الوجوب والزيادة على ذلك مستحب
 فتناول الصيغة له استعمال في الندب وهو مجاز
 فيه فقد استعملت صيغة الامر في حقيقتها ومجازها
 وذكر الانباري من فوائد الخلاف انه هل يصح ان
 يعلق الامر بشيئين احدها على جهة الوجوب
 والاخر على جهة الندب كقوله تعالى واتموا الحج
 والعمرة لله فان اتموا يقضوا وجوب اتمام
 الحج واستحباب اتمام العمرة ان قلنا بعدم
 وجوبها التثنية الثالثة احتموا على
 حقيقتين بقوله تعالى ان الله وملائكته
 يصلون فان الصلاة من الله الرحمة ومن
 الملائكة الاستغفار واستشكل ذلك بان الفعل
 متعد للمقدر الضمير فكأنه كرر لفظ يصلي
 فلا تكون الآية من موضع النزاع واجيب بان
 التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج
 الاحتياج اليه والظاهر ان الآية ليست من
 باب استعمال اللفظ في معنائه لان سياقها انما
 هو لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته
 في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فلا يريد
 من اتحاد معنى الصلاة في الجمع لانه لو قيل ان الله يرحم
 النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا
 له لكان دكيا فلا بد من اتحاد معنى الصلاة اما حقيقة
 او مجازا اما حقيقة فالدها اتصال الخبر الى النبي صلى
 الله عليه وسلم من لوازمه الرحمة ليس لان

الصلاة

٢٤٧ الصلاة مشتركة بينهما واما مجازا فكارادة الخبر
 ونحوها مما يليق بالمقام ثم ان اختلف ذلك المعنى ان
 لاجل اختلاف الموصوف لم يضر وليس من الاشتراك
 بحسب الوضع وكذلك الاحتجاج باية الجود ليس من
 هذا الباب لا مكان ان يكون المراد بالجود الانقياد
 في اجمع او وضع الجبهة ولا يستعمل في الحادث لان القدر
 حاصلة لهذا الموطن الثالث في استعمال
 اللفظ في مجازيه اذا خرجت الحقيقة عن الرادة مثل
 ان تقول والله لا اشترى وتريد به السوم وشرار
 الوكيل وفيه الخلاف السابق صرح به ابن السمعاني
 في القواطع والهندي والاصفها في شارح المحصول
 وشرط للمجاز ان لا تكون تلك المجازات متنافية
 كالتهدية والاباحة اذا قلنا ان صيغة الامر حقيقة
 في الايجاب مجاز في الاباحة والتهدية ولم يتعرض
 الجمهور للمحل في هذا الموطن والقياس جوازه اذا تأسى
 المجاز ان ويكون من باب الاحتياط ويجب هنا طرد
 قول الاجمال في الحقيقتين بل اولى وبه صرح في المحصول
 في تفاريع المسئلة قال وتضير هذه اللفظة بجملة
 بالنسبة للمجازات ضرورة ولا يجوز الحمل على جميعها
 بناء على امتناع حمل اللفظ على مجموع معانيه سواء
 كانت حقيقة او مجازية وبه صرح الاقدي وابن
 الحاجب في باب المحمل مع انها هتار مجازا خلافا في
 الحقيقة والامام مشي على سؤال واحد حيث منع
 في الموضوعين وقال ابن الصباغ في اواخر العدة



وبعض شراح اللمع اذا كان الاسم له حقيقة ومجاز
 وورد الخطاب به فانه يحمل على الحقيقة فان
 قام دليل على انه لم يرد به الحقيقة نظراً
 كان له مجاز واحد حمل عليه وان كان الثرتنظر
 فان كان محصوراً كلفظ الامر انبنى على المسئلة
 قلبها فان قلنا لا يجوز حمل اللفظ الواحد
 على معنيين فهذا أولى فعلى هذا تكون اللفظ
 مجازاً وان قلنا يجوز شتر نظرت فان كانت بين
 المعاني تضاد وتعد واجمع قال ابن عبدويه
 حمل على احدها على سبيل البدل قال الشارح
 ويحتمل ان لا يحمل على واحد منهما الا بدليل اذ
 ليس احدهما أولى من الآخر وان لم يكن بينهما
 تضاد وامكن الجمع فحمل على احدهما او على
 الجميع وجهان وان كان مجازه غير محصور
 كلفظ الدابة فان دل على المراد به دليل صرنا
 اليه والابن بنى على الوجهين في المسئلة قلبها
 مسألة مفرعة على امتناع الجمع بين الحقيقة
 والمجاز الخطاب الذي له حقيقة ومجاز وموجب
 المجاز ثابت في بعض الصور هل يقتضى اسناده
 الى ذلك المجاز حتى يكون مراداً من ذلك الخطاب
 ويستلزم ان لا يحمل ذلك الخطاب على الحقيقة
 والا يلزم استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه
 وهو باطل لانا نفرع على هذه المسئلة اولاً يقتضى
 ذلك واختار القاضي عبد الجبار والرازي
 في المحصول ان موجب المجاز لا يدل على انه مراد
 بالخطاب

بالخطاب فيلزم ان لا تكون الحقيقة مرادة بالخطاب
 على ما بينا فصار النزاع في ان ثبوت موجب المجاز في
 صورة من الصور يمنع لبراء الخطاب على حقيقته على
 رأى ولا يمنع على الآخر واضحا القاضي عبد الجبار
 في العمدة فقال اعلم انه يجب ان يعتبر الحكم الثابت
 بالدليل فان كان لفظ النص يتناوله على الحقيقة
 قطعاً بانه مراد به ان لم يمنع منه دليل وان كان لفظ
 النص يتناوله على جهة المجاز لم يجب ان يقطع بذلك
 الا بدليل فان دل عليه دليل قضى به وحكم بثبوت
 بالدليل الذي اوجب ذلك مثاله انه اذا ثبت ان
 الصلاة تجب اقامتها وكان قوله تعالى اقموا الصلاة
 يتناولها على الحقيقة قطع بانها مرادة واذا ثبت
 انه يجب على المصلي ان يصلي على محمد وآله في الشهد
 كان قولنا صلاة يتناولها على جهة المجاز لم يجب
 ان يكون ذلك مراداً بقوله اقموا الصلاة الا ان
 يدل دليل سوى ذلك ثابت وجوده يدل على
 انه قد اريد ذلك ولهذا لم يصح عندنا ابطال
 ما يقوله الشافعي ان اللمس هو باليد بان
 يقال قد ثبت ان الجماع يتعلق به الحكم المذكور
 وهو النقض فيجب ان يكون مراداً بها واذا صار
 مراداً بها بطل او يبراد بها اللمس باليد من
 وجهين احدهما ان كون الجماع مراداً لا يمنع
 كون اللمس مراداً والثاني ان ثبوت هذا الحكم
 للجماع لا يوجب ان يكون مراداً بالامر وكذلك

القول في قوله تعالى ولا تنكبوا ما نكح آباؤكم ان
 ثبوت الوطء مراد به لا يمنع ثبوت العقد مراد به
 تسليمه واما المتواطئ فهل يجمل على معانيه
 قال الاصفهاني في قواعد ولا عموم فيه اجماعا
 وصرح في المحصول في باب الجمل بانه مجمل وانكحه
 بالمشترك على رايه ومثله بقوله تعالى واتواحقه
 يوم حساره واما المشكك فقال ابن الصايغ الخوي
 الجمل من جوز ذلك في المشترك وبما يجوز في
 المشكك وفيما قاله نظر لان افراده متفاوتة
 فيبني الجمل على الاقوى رعاية لتلك الاولوية
 بخلاف المشترك فانها متساوية وهاتان المسئلة
 قل من تعرض لها مسئلة تقدم ان الاقسام
 اربعة اخلاف اللفظين لاختلاف المعنيين
 وهو القياس الذي يجب ان يكون عليه الالفاظ
 لان ذلك تفصل المعاني ولا تلتبس واخلاف
 اللفظين والمعنى واحد وهو الترادف وعكسه
 الاشتراك وبقي قسم اخر اهمله الاصوليون
 وهو اتفاق اللفظين واخلاف المعنيين وهو
 باب الاضداد قال ابو محمد بن الخشاب في بعض
 مؤلفاته الضد معناه الملاء يقال صدوت
 الانا اصدده ضدا اذا ملوته فان كل واحد من
 الضدين يشغله الحيز عن الآخر قد ملئ وونه
 قال وقد صنف اللغويون فيها كتابا كالاصمعي
 وغيره واحسن ما جاء بعده ابو بكر بن محمد بن
 القاسم الانباري ومن انكره احمد بن يحيى بن ثعلب

ولم

ولم يوافقهم الاكثرون على مذهبه قال الفارسي واخلاف
 في ان اللفظة الواحدة تقع للشيء واخلافه كوجدت
 استعمل بمعنى غضبت ومعنى حزنت فاذا جاز ذلك
 جاز وقوعها للشيء وضده لكون الضد ضربا من الخلاف
 انتهى هكذا نسب ابن الخشاب الجواز للاكثرين وقال ابو
 اسحاق الزجاج في كتاب افساد الاضداد ذهب الخليل
 وسن وجميع الخويين الموثوق بعلمهم والذي كان عليه
 شيخنا البصريين والكوفيين محمد بن يزيد المبرد واحمد
 ابن يحيى بن ثعلب دفع ان تكون العرب وضعت اسما
 ولحدا للشيء وضده الاما وضعت من اسماء الاحناس
 محولون فانه لمعنى ينطلق على السواد والبياض وكذلك
 الفعل يطلق على القيام والقعود وقال ابو العتق بن جني
 ان الاضداد واقعة في اللغة لكن تتداخل اللغات
 لانها اجتمعت على وضعها قبيلة واحدة في وقت واحد
 بل قبائل شرفشت اللغات وتداخلت بالملوكة و
 والمجاورة فانقلبت الى كل لغة صاحبه وحاول
 بعضهم ما جاء من ذلك على التواطئ فيقول في الصريم
 انما سمى الليل والنهار صريما لانضرم كل واحد منهما
 عن صاحبه والضوء والظلمة انما سميا سدة من
 قولك انا في سدة فك اي مستتر بك وهذا في الظلمة
 واضح وفي الضوء لانها تقال في الظلمة التي يخاطبها
 مقدمة ضوء وتقول في مثل الجلال انه العظم بحق
 الاثبات وعلى الصغير بالسلب كقولم بث ونايم
 واجمعت الكتاب ورجل مبطن اي خيمص البطن فعلى
 هذا القول يكون اجتماع الاضداد في الشعر ايضا

انظر هذا الرمن



وقال ابن الحاج الاسيلى تلميذ الثلوبين الحق «
ان التضاد في اللغة موجود على ما صورته من
التداخل ولعمري لقد كان يمكن دون تداخل ولكن
بتواضع واحد ولكن بحسب قصد او وقت
وانما المجال ان يقصد الراضع وضع لفظ لمعنيين
صنديين او غيرين بل بالذات غيريين له فأت
ذلك يقتضي وضع اللغة ويبطل حكمة المخاطبة
وقال ابن سيده في المخصص اما في اتفاق اللغتين
واختلاف المعنيين فينبغي ان لا يكون قصدا
في الوضع ولا اصلا لكنه من تداخل اللغات
او يكون لفظه يستعمل بمعنى ثم يستعار لشي
فيكثر ويغلب فيصير بمنزلة الاصل قال
الغاري وكان احد شيوخنا ينكر الاضداد التي
حكاها اهل اللغة وان يكون لفظه لشي وضد
والتول في ذلك انه لا يخلوا نكارة لذلك من جهة
سماعا وقياسا فلا حجة له من جهة السماع
بل الحجة من هذه الجهة في الرد عليه لان اهل
اللغة كابي زيد وغيره وابي عبيدة والاصمعي
ومن بعدهم قد حكوا ذلك وصنفوا فيه الكتب
فان قال الحجة من الجهة الاخرى وهي ان الضد
يخلاف ضده فاذا اشتركا في لفظ واحد
ولم يخص كل واحد منهما بلفظ يتميز به ليس
واشك فصار الضد شكلا والشكل ضدا وهذا
الباس قيل له هل يجوز عندك ان يجيء في اللغة
لفظان متفقان لمعنيين مختلفين فان منع ذلك
فقد

فقد منع ما ثبت جوازه وقول العلماءه فاذا لم يكن سبيل
الى منع هذا ثبت جواز اللفظة الواحدة للشيء
وخلافه واذا جاز وقوعها للشيء وخلافه جاز
وقوعها للشيء وضده اذا ضرب الضد ضرب من
الخشوف وان لم يكن كل خلاف ضدا قال ويدل على
جواز وقوع اللفظة الواحدة لمعنيين مختلفين
قوله تعالى في وصف اهل الجنة لم يدخلوها وهم
يطعمون فلا يكون الطعم هنا الا بمعنى اليقين ولا
يجوز ان يكون من الذي يطعم فيه ويقع خلافه لانه
في ليس في الآخرة شك وكذا قرأه تعالى حكاية عن ابراهيم
والذي اطعم ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين فهذا لا يكون
الا بمعنى العلم لان ابراهيم لا يشك في المغفرة انتهى
مباحث الحقيفة والمجاز قال ابن فارس الحقيفة
من قولنا حق الشيء اذا وجب واشتقاقه من الشيء
الحق وهو المحكم تقول توب فحق النجم اي محكم وقال
عنه اشتقاقها من الاستحقاق لان الحق والاكثاف
المجاز باطلا وتطلق الحقيفة ويراد بها ذات الشيء
وما هيته كما يقال حقيفة العالم من قام به العلم
وحقيفة اجوهر التحيز وهذا محل نظر المتكلمين
وتطلق بمعنى اليقين وفي الحديث لا يبلغ احد حقيفة
الايهان وليس عرضنا هنا وتطلق ويراد بها
المستعمل في اصل ما وضعت له في اللغة وهو مرادنا
وقد منع قوم ان يكون قولنا حقيفة بتطلق على
ما عدا هذا لان معنى الحقيفة لا يصح الا فيما اصح
فيه المجاز حكاة القاضي عبد الوهاب وزيف

مبحث التكلم على
الحقيفة والمجاز



بان اللغة لا تمنع وقد بينا للحقيقة فيه استعمالات
ولان من الكلام ما هو حقيقة وان لم يصح المجاز فيه
فقولنا المستعمل خرج به اللفظ قبل الاستعمال فليس
بحقيقة ولا مجاز وقولنا ما وضع له اخرج المجاز ان قلنا
انه ليس بموضوع فان قلنا موضوع قلنا وضع اولاهل
اطلاقاً بهذه الاصطلاح حقيقة او مجاز اختلفوا فيه
فذهب الامام وابسعه الى انه مجاز لان حقيقة فعيلة
من الحق اما معنى الثابت الفاعل اي الثابت ولهذا
دخلت التاء واما بمعنى المفعول اي المثبت وعلى هذا
دخول التاء فيها لنقل الاسم من الوصفية الى الاسمية
المخصصة والحق انها ان كانت بمعنى الفاعل فهي على
بابها للتانيث وان كانت بمعنى المفعول فيجوز انما
للتانيث ولتقل الاسمية وقال السكاكي هي عندك
للتانيث في الوجهين لتقدير لفظ الحقيقة قبل الاسمية
صفة مونت غير تجرأة على الموصوف وهو الكلمة ثم
نقلت الى الاعتقاد المطابق ثم من الاعتقاد الى اللفظ
المستعمل فيما وضع له تحقيقاً لذلك الوضع فظهرت
اطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس
حقيقة لغوية بل مجازاً واقعا في المرتبة الثالثة
والذي يقتضيه اطلاق اكثر الاصوليين انه حقيقة
هو الذي يظهر ترجيحه لهذا المعنى ويدل عليه كلام
اهل اللغة قال ابن سيده في المحكم الحقيقة في اللغة
ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه والمجاز بخلاف
ذلك وحكاه في المحصول عن ابن جنبي وقال انه غير جامع
لخروج الشرعية والعرفية وهو غير وارد لان كلامه

كالمصح

كالصريح بان المراد اللغوية فقط والظاهر ان مراد
لفظ الحقيقة لا المعنى ثم تعداد هذه المراتب
وتحمله مجازاً في المرتبة الثالثة لا ضرورة اليه ولم
لا يكون نقل من اول وهلة الى المقصود والعلاقة
موجودة شأن دعوى المجاز في لفظي الحقيقة والمجاز
انما هو بحسب الوضع اللغوي ولا اشكال في انهما
صفتان عرفيتان مسألة وجوب الحقيقة وجوب
العمل بها عند استعمال اللفظ في حقيقته من غير
بحث عن المجاز وادعى بعضهم فيه الاجماع وانه لا
يخرج على الخلاف الا في العام من العمل به قبل
البحث عن المخصص ولعل الفرق ان احتمال وجود
المخصص اقوى اذ ما من عام الا وقد تطرق اليه
التخصيص كما قاله امام الحرمين لكن صرح القرافي
بان السلتين على السواء في جريان الخلاف ويقويه
اذ قلنا ان المجاز غالب في اللغات وقال سليم الرازي
في التريب اما الحقائق فيمكن ان يقال لا تحمل على
سمياتها حتى ينظر هل هناك ما يعدل به عن حقيقة
ويمكن ان يفرق بينها بانها اذا عدلت عن مقتضاها
حملت على المجاز وقيل العموم اذا حمل على الخصوص لم
يجل على المجاز وتنقسم الحقيقة الى لغوية وعرفية وشرعية
لان الوضع المعترف به اما وضع اللغة وهي اللغوية
كالاسد للحوان المفترس اولا وهو ما وضع الشارع
وهي الشرعية كالصلوة للوركين وقد كانت في اللغة
للدعاء اولا وهي العرفية المنقولة عن موضوعها
الاصلي الى غيره بعرف الاستعمال ولتنبيه الامرين

٢٥١

ياهم
وعلم



احدهما ان اللغوية اصل الكل فالعرف نقلها عن اللغة
 الى العرف والشرع نقلها عن اللغة والعرف الثاني ان
 الوضع في اللغوية غير الوضع في الشرعية والعرفية
 فانه في اللغة تعلق اللفظ بازاء معنى لم يعرف به غير
 ذلك الوضع واما في الشرعية والعرفية فمعنى غلبة
 الاستعمال دون المعنى السابق فانه لم ينقل عن الشارع
 انه وضع لفظ الصلاة والصوم بازاء معانيها الشرعية
 بل غلب استعمال الشارع لهذه الالفاظ بازاء تلك
 المعاني حيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة
 وكذلك العرف فان اهلهم لم يضعوا لفظ القارورة
 مثلا للظرف من الزجاج على حصة الاصطلاح كما ان
 الشرع لم يضع لفظ الزكاة لقطع طائفة من المال
 للفقراء بل صارت هذه الالفاظ شرعية وعرفية
 بكثرة الاستعمال دون ان يسبقه تعريف بتواضع
 الاسم ومن ههنا منع بعضهم ادخال الانواع الثلاثة
 في احد لاختلاف معنى الوضع فيها فان الاصطلاح غير
 غلبة الاستعمال فان حصرنا الوضع بالاصطلاح
 خرجت الحقيقة الشرعية والعرفية وان لم تخصص لزم
 ان يكون مشتركاً واحداً ودرصان عنه فينبغي افرادها
 مجد كان يقال المستعمل فيما غلب استعماله في الاصطلاح
 الذي يقع به الخطاب لكن هذه مضايقة لا طائل
 تحتها بل لتقابل ان يقول ان الشرع وضع كاللغة فان
 الوضع تعلق لفظ بازاء معنى وهو يشملها لكن يختلفا
 في سبب العلم بذلك ففي اللغة اعلام الغير بانه وضع
 لذلك

لذلك وفي الشرع بكثرة الاستعمال ليرفع الوضع السابق
 ان كان واذا علمت هذا فلتكلم على هذه الاقسام فتقول
 اما اللغوية فهي التي عليها جل الشريعة عند قوم وهم
 المشبون النقل الشرعي والعرفي او كلها عند آخرين وهم
 النافون له فيقولون ان جميع ما ورد في الشرع مجرد
 اللغة ونظما والمقصود به من نطق الشرع هو المقصود
 عندهم شر لا خلاف في امكانها ووقوعها في المعنى
 الواحد واما المفيدة للشيء وخلافه على طريق الاشتراك
 فمنعه قوم وقد سبقت في مباحث الاشتراك وقال
 بعضهم يمكن النزاع في الحقايق اللغوية بان يقال انها
 انتسخت وصارت الالفاظ بأسرها شرعية او عرفية
 لكثرة النقل والتغيير في انتقال الشرع والعرف وعلى
 هذا يجب تتبع الحقايق الشرعية ان وجدناها في
 الفاظ الخطاب فان لم نجد لها فالحقايق العرفية
 واما ما ينقل من واضعي اللغات فلا يجوز العمل به
 لانها تغيرت وانتسخت فلا يجزينا طينا الشرع بها والجزء
 هذا ممنوع باجماع الامة على الوقوع لنقل اللغة في
 مدلولات الالفاظ الشرعية كما في الامر بالوضوء عند
 الاكل وبالصلاة لمن دعي الى وليمة وهو صائم وغير
 ذلك واما العرفية فتقسم الى خاصة وعامة فان كان
 الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة وان كان
 عامة الناس سميت عامة وقد اوضح معنى العرفية
 القاضي ابو بكر فقال في التقريب معنى وصف الاسم
 بانه عرفي ان المفهوم من اطلاقه بغلبة الاستعمال
 في بعض ما وضع له او غيره مجازا لا حقيقة والدليل

على ان هذا المعنى عرفي انه لا يجوز ان يكون معناه انه ابتداء
 وضع لما جرى عليه لان ذلك يقتضي ان يكون جميع الاسماء
 عرفية ولا يجوز ان يكون معناه انها اسما مجردة مبتدأة
 لان ذلك سبيل ساير الاسماء اللغوية ولا يصح ان يكون
 معناه انها اسما ابتداها ووضعا غير اهل اللغة من
 العلماء بضراب العلامات ولا يمكن ان يكون انه نقل
 عن معناه الى غيره لان ذلك هو المجاز وتسميته مجازا
 احق واولى انتهى قال القاضي عبد الوهاب والاعتناء
 في العرف انما هو معرف من هو له دون من ليس من
 اهل ذلك العرف لانا قد قلنا ان العرف بقلية الاستعمال
 يقوم مقام ابتداء المواضعة فاذا اخص ابتداء
 المواضعة باهلها فكذلك العرف امر مسألة ولا
 خلاف في امكان العرفية واما الوقوع فلان نزاع في وجود
 الخاصة منها لا استقرار كلام ذوي العقول والصناعة
 التي لا يعرفها اهل اللغة كالمثل والنقص والجمع
 والفرق واما العرفية العامة فمنهم من انكر وجودها
 والاكثر على الوقوع قاله المصنف وتابع فيه
 المحصول واستقرت شأ رجة الاصفا في هذا الخلاف
 وقال انما المعروف بخلاف في الشرعية قلت حكى الخلاف
 صاحب المعتمد شرقال والذين اجازوا انتقال الاسم
 عن موضوعه في اللغة بالعرف انما اجازوا ذلك ما لم يكن
 الاسم اللغوي يتعلق به حكم شرعي فان تعلق لم يجز نقله
 عن موضوعه الى معنى آخر قطعا التي امر لانه يرجع الى
 التكليف هو فصل ثلثة مذاهب وخرج من كلام
 القاضي واتباعه والامام الرازي رابع فانهم قسموا

النقل

النقل العرفي الى قسمين لحدتها ان يكون الاسم قد وضع
 لمعنى عام ثم تخصص بالعرف العام لبعض انواعه
 كلفظ الدابة فانه موضع لكل ما يدب على وجه
 الارض ثم تخصص بالعرف العام بذات الكوافر وثانها
 ان يكون الاسم في اصل اللغة قد وضع لمعنى ثم كثر
 استعماله فيما له به نوع مناسبة وملوينة بحيث
 لا يفهم منه المعنى الاول كالفاظط والاول نقل الى
 الحقيقة والثاني الى المجاز قال القاضي والاسما العرفية
 مختصة في هذين ولا ينشئ العرف عن الوضع للوجام
 على اختصاصه ببعض الاسامي ولو صرف الى
 اصل الوضع للزم تسمية جملة اللغة عرفية ولا ينشئ
 تجديد الوضع بعد استقرار اللغة فان هذا سبيل
 كل لغة سبقتها اخرى وانما تنبئ عما يغلب استعماله
 عرفا من المجازات او يغلب تخصيصه ببعض مقتضيات
 وقد اقال في المحصول التصرف الواقع على هذين الوجهين
 هو الذي ثبت عن اهل العرف واما غيرها فلم يثبت
 عنهم ولا يجوز اثباته وذكر غيره من اقسام العرفية
 ان يوضع اللفظ لشي في اللغة لكن لم يستعمل فيما وضع
 له فيها فيستعمله العرف في غيره كعسى فانه وضع للفظ
 الماضي ولم يستعمل فيه قط بل استعمل في الانشاء
 بوضع العرف فصارت العرفية ثلثة اقسام ان
 يستعمل اللفظ فيما لم يوضع له في اللغة اصلا اذا لم
 يستعمله اللغوي ايضا او كان له وضع في اللغة واستعمل
 فيه لكن هجر كالفانط اولم يهجر ولكن قصره

على

اولا

العرف على بعض موضوعاته كالداية واما الشرعية فهي من
 مهمات هذا الموضوع ولم ار من احكم شرحها ويتعلق بها
 مباحث الاول في تحقيق المراد بالاسم الشرعي وهي اللفظة
 التي استفيد وصنعها للمعنى من جهة الشرع كما قاله
 في الحصول وسبقه اليه ابو الحسن في المعتمد وقال
 القاضي عبد الجبار ما كان معناه ثابتا بالشرع والاسم
 موضوع له فيه وقال ابن برهان هو ما استفيد من
 الشرع واللفظ من اللغة ومرة يستفاد المعنى من وضع
 اللغة واللفظ من الشرع والصكل اسامي شرعية وقال
 بعضهم هي اللفظ المستعمل فيها وضع له اولا في الشرع
 وقيل الاسم المستعمل فيها وضع له في الشرع لان الاستقرار
 دل على عدم الفعل واكبر الشرعيين ابا التبع وهل المراد
 بالحقيقة الشرعية كل ما ورد على لسان حملة الشريعة مما
 هو مخالف للموضع اللغوي او سواها كان موافقا للمدلول
 اللغوي ام لا والظاهر الاول فان اللفظ الذي اراد به
 الشارع معنى يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه في اللغة
 حقيقة لا ضرورة بنا الى ان نقول انه تجوزيه عن الحقيقة
 الشرعية المرادة كاطلاق الصلاة على الدعاء في قوله تعالى
 وصل عليهم لا نقول انه مجاز يجب الصلاة ذات الاركان
 بل هو الدعاء وهذا حقيقة لغوية واذا امكن في الداعي
 للمجاز الشرعي واقسامها اربعة الاول ان يكون اللفظ
 والمعنى معلومين لاهل اللغة لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم
 لذلك المعنى الثاني ان يكونا غير معلومين لهم الثالث
 ان يكون اللفظ معلوما لهم والمعنى غير معلوم الرابع
 عكسه

٣٥٤ عكسه مسألة الشرعية اخص من الحقيقة الشرعية
 من المنقولة ما نقل الى الدين واصوله كالايمان والاسلام
 والكفر والعنق وتخص باله ينية وما نقل الى فروعها
 كالصلاة والزكاة وتخص بالفرعية قال الصفي المصنف
 وهذه الاقسام الاربعة الاشبه وقوعها اما الاول
 فكلفظ الرحمن لله فان هذا اللفظ كان معلوما
 لهم والثاني كما وابل السور والثالث كلفظ الصلاة
 والصوم والرابع كلفظ الاب لله ولهذا ما نزل قوله تعالى
 وفاكهة واما قال عمر ما الية اهو والنزاع في الكل
 على السواء واعلم ان هذا القسم ذكره الامام في
 الحصول فتابعوه وانما ذكره صاحب المعتمد على اصل
 المعتمد المعترلة وكذلك تفسير الشرعي بما سبق وهو
 ماش على مذاهبهم الا في اماكن اصلنا فلا يستقيم
 ذلك بل الشرط كما قاله الاصفياني كون اللفظ والمعنى
 من حيث هو مجاز لغوي يعلمها اهل اللغة لاستحالة
 نقل الشرع لفظة لغوية الى معنى مجاز لغة ولا يعرفها
 الا اهل اللغة الثاني في امكانها عقلا ونقل الامام
 في الحصول والاشد في الاحكام الاجماع على مكان
 الحقيقة الشرعية وان اختلفا فانما هو في الوقوع
 وليس كذلك ففي شرح العماد لابي الحسن عن قوم
 انكار امكانها فقال وقد ابي قوم جواز ذلك واختلف
 تعليلهم فعلة بعضهم دالة على انه منع من امكان
 ذلك وعللة الاخرين دالة على انهم منعوا من حسنه
 اهو ومن حكى الخلاف ايضا ابن برهان في الاوسط

فقال واما امكن نقل الاسامي او نقلها من اللغة
الى الشرع فقد جوزه كافة العلماء ومنعه طائفة
ليسيرة وبناء المسئلة على حرف واحد وهوان
نقلها من اللغة الى الشرع لا يودي الى قلب الاحتياق
وعنده يودي الثالث انه اذا ثبت ان كان
فهو حسن وليس بقبیح وانما هو بمثابة النسخ
في الاحكام الشرعية فانه يجوز نسخها وتبدلها
باعتبار المصالح ويكون ذلك حنا فلا يجوز
ذلك في الاسامي اولى وقيل وان جاز عقلوا لكنه
لا ينتقل لانه قبیح لا فضائه الى اسقاط الاحكام
الشرعية وهو لا يجوز الا بالنسخ ذكره ابن برهان
الرابع انه اذا ثبت هذا **قول** وقع امر له
مذاهب احد ها انها ليست بواقعة مطلعا
سواء الدينية وهي المتعلقة باصول الدين كالايما
والكفر والفرعية وهي المتعلقة بالفروع قال
المازدي في شرح البرهان وهو راي المحققين
من ائمتنا الفقهاء والاصوليين وهو قول القاضي
ابي بكر والامام ابي نصر بن القثيري ونقله عن
اصحابنا فقال وقال اصحابنا لم ينقل الشرع شيئا
من الاسامي اللغوية بل التي صلى الله عليه وسلم
كلم اخلق بلسان العرب والى هذا ميل القاضي
اهو ونقله الاستاذ ابو منصور عن القاضي
ابي حامد المرورودي والشيخ ابي الحسن الاشعري
فقال اجمع اصحاب الشافعي على انه قد نقل بالشرع
اسامي

اسامي كثيرة عن معانيها في اللغة الى معان سواها
الا ابو حامد المرورودي فانه زعم ان الاسامي
كلها باقية على مقتضاها في اللغة قبل الشرع
وبه قال ابو الحسن الاشعري ومثاله ذلك كالايمان
في اللغة بمعنى التصديق وقد صار بالشرع
عند اصحاب الشافعي اسما لجميع الطاعات وعند
الاشعري انه الان ايضا بمعنى التصديق
وكالات الصلاة والجم والعمرة اسما لا فعال
مخصوصة زائدة على ما كان مفعولا منها في
اللغة قبل الشرع عندنا وهي عند الاشعري
ثابتة على ما كان عليه قبل الشرع الا انها لا يجيب
ها الا اذا اتى بها على الشرصاوط التي علقها
الشرعية لها هو وكذلك حكاها عن الاشعري
الاستاذ ابو بكر بن فورك في جزاء جمع في بيان
الاسلام والايمان فقال واختلفوا في مسألة
الايمان هل نقلت الشريعة اسما للغة عن
موضوعها عاتها الى غيرها فمنهم من قال انها
نقلت وان من ذلك الايمان فانه لغة التصديق
وانما قيل في الشريعة للطاعات كلها ايمان
وذلك شرعي لا لغوي وكذلك الصلاة والزكاة
والجم والوضوء جميعه منتول عن اللغة وقال
ابو الحسن الاشعري الاسما كلها لغوية وانه
لم ينقل منها شيء عن موضوع اللغة وان لا
ايمان الا بتصديق وان لا تصديق الا بايمان



وقال ان الصلاة لغة الدعاء والحج القصد والزكاة
 النماء والوصو النظافة ولكن الشرع اتى بفعلها
 على وجه دون وجه وفرق ابو الحسن بين الایمان
 والاسلام فقال كل ايمان اسلام وليس كل اسلام
 ايمانا وقال ان الاسلام هو الاستسلام والانقياد
 والمتابعة لله في طاعته والایمان به هو المحجة
 الاستسلام له بالتصدق بالقلب وقال ان
 المنافق مسلم غير مؤمن لانه يستسلم في الظاهر
 غير مصدق في الباطن ولذلك قال الله تعالى
 قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ففرق بين
 الاسلام والایمان اهو مشواختلفت النافون على
 مذهبين احدهما انه مقرة على حقايق اللغات
 لم ينقل ولم يزد في معناها ونقله امام الحرمين
 وابن السمعاني عن القاضي ابي بكر والثاني انها
 اقرت وزيدت في معناها في الشرع ونقله عن
 طائفة من الفقهاء وهو ما نصه ابن فورك
 في كتابه فقال وليس ذلك ينقل الاسم عن اللغة
 الى الشرع وانما هو ابانة بوضع ما اريد ايقاعه
 فيه فالصلاة في اللغة من معانيها الدعاء ولم
 يخرج بالشرع عن معناه بل اتى بوضعه الذي
 جعل فيه فقبل ادعوا على صفة كذا ولا يتغير
 معنى الاسم بذلك اهو ويخرج من ادلتهم مذهب
 ثالث وهو التفصيل بين ان يتعلق بالاسم
 فرض

فرض فلا يجوز نقله عن معناه لان النقل يورد
 الى تغيير الاحكام وبين ان لا فلا يمتنع وقد سبق
 نقله صريحا في الحقيقة العرفية ولا شك ان
 قائله بطرده هذا المذهب الثاني انها واقعة
 وهو قول الجمهور من الفقهاء والمعتزلة كما قاله
 ابو الحسن في المعتمد وحكاها ابن برهان وابن
 السمعاني عن اكثر المتكلمين والفقهاء وصححه
 واختلف هؤلاء في كيفية وقوعها على مذهبين احدهما
 انها حقايق وصنعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها
 المعنى اللغوي اصلا وليس للعرب فيها تصرف وهو
 مذهب المعتزلة قالوا وتارة بصادق الوضع الشرعي
 علاقة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون اتفاقيا
 غير ملتفت اليه وتارة لا يصادفونه وقالوا نقل الشارع
 هذه الالفاظ من الصلاة والصيام وغيرها من
 مسمياتها اللغوية وابتدأ وصنعها لهذه المعاني فليست
 حقايق لغوية ولا مجازات عنها والثاني انها مأخوذة
 من الحقايق اللغوية على سبيل المجاز بان يكون استعير
 لفظها للمدلول الشرعي لعلاقة وهو اختيار الامام في
 المحصول وهو في الحقيقة توسط بين المذهبين الاولين
 فانه لم ير ان الشرع نقلها نقلها كليا فان معاني اللغة
 لا تخلو منها ولا استعمالها استعمالا كليا والابتداء
 الذهن الى حقايقها اللغوية فلم يستعملها في حقيقتها
 اللغوية بل في مجازها اللغوي فان العرب كانوا يتكلمون
 بالحقيقة كما يتكلمون بالمجاز ومن مجازها تسمية الشيء
 باسم اجزائه والصلاة كذلك فان الدعاء جزء منها



بل هو المقصود منها قال فلم يخرج استعماله عن وضع
اللغة وقد قال ابن السمعاني في ذيل المسئلة وهو من
صحيح الوقوع رد اعلى من قال من اصحابنا انها مجازات
شرعية ثم قال والاصح انها حقايق شرعية شرحت
وقال يجوز ان يقال هذه الاسماء حقايق شرعية
فيها معنى اللغة لان الصلاة لا تخلو عن الدعاء في اغلب
الاحوال والاخر فادر ولا تالوا اعتبرنا ذلك فقد تخلو
في بعض المرضى عن معظم الافعال وبهذا اللفظ لا باس
به اهو وحاصله ان الشارع تجوز ووضع اللفظ بازاء
المعنى الشرعي وصفا حقيقيا وقال الغزالي وامام الحرمين
ثبت منها قصر التسمية على بعض مسمياتها فان الصلاة
لغة الدعاء وقصره الشرع على دعاء مخصوص وثبت
ايضا اطلاقها على الافعال من السجود ونحوه توسعا
واستعارة من الدعاء لان الداعي خاضع فذلك الساجد
فالمثبت للنقل ان اراد القصر والتجوز فلمعنى لا تكاره
وان اراد غيره فباطل وفازعه المازري وقال القصر
والتجوز لا تغيير فيه فان العرب قد تقصر الشيء على غير
ما وضعت له وبصير فعلية الاستعمال حقيقة مهجورة
كما في حرمت عليكم امهاتكم لا يفهم منه الا تحريم الوطء وهو
مجاز وفيما قاله نظر لان كما يصح ان يقال الزيادة على
وضعهم تغيير فذلك النقص منه لتعديده الى غيره
والتحقيق فيه ان الموضوعات الشرعية مسميات لم تكن
معروفة من قبل فلا بد من اسامي تعرف بها تلك المسميات
وعند هذا لا بد من اجواب عن شبهة المعتزلة فانهم
يقولون

يقولون هذا وضع ابتدا من قبل الشرع ونحن نقول
فاجواب جعله عرفيا على مثال اهل العرف اولى
لوجوه احدهما ان الشارع يضع الشرعيات ابدأ على
وزن العرفيات حتى تكون الطباع اقبل عليها الثاني
ان اللفظ يطلق وامكن اعتباره على الوجه الذي ذكرناه
فوجب حمله عليه لان الاصل هو التقرير وفيما قلنا
تقرير من وجه وعند هذا يخرج الجواب عن استدلال
بالايد والحيز لان التعبير بالايان عن الصلاة وبالصلوة
عن الايمان انما كان لسوء تعلق بينهما لان الصلاة
دليل الايمان والايان شرط صحة الصلاة وفي اللغة
يجوز التعبير باحد المتعلقين عن الآخر ومن فوائد
هذا الخلاف الثاني انه هل يحتاج المعنى الشرعي
الى علاقة ام لا فعلى الاول لا يحتاج وعلى الثاني نعم قال
الماوردي في كتاب الصلاة من كحاوي والاي عليه
جمهور اهل العلم ان الشرع لاحظ فيها المعنى اللغوي
قلت ونص الشافعي في الام صريح في انها مجازات
لعوية قاله ابن اللبان في ترتيب الام ثم اختلف
المثبتون في وقوع الاسماء الشرعية انه هل وقع
النقل عنهما فيها مطلقا سواء تعلقت باصول الدين
كالايان او فروعها او انما وقع في فروعها فقط
فذهب المعتزلة الى الاول الا انهم فرقوا بينهما في
التسمية فحسوا اللفظ المتعلق بالفروع بالشرعي
وبالاصول بالديني وذهب غيرهم الى ان النقل انما
وقع في فروع الشريعة فقط وهو راي جماعة

لم

كثيرة منهم الشيخ ابواسحاق الشيرازي في شرح اللمع وابن
 الصباغ فعلم من هذا ان الفرعية محل وفاق وانما الخلاف
 في الدينية ومنهم من عكس فحكى الخلاف في الشرعية
 والقطع بالمتع في الدينية وهو قضية كلام ابن
 السمعي فانه قال في القواطع وصورة الخلاف في
 الصلاة والزكاة والحج والعمرة ونحو ذلك والمشهور
 الاول والحاصل ان من الناس من نفي النقل مطلقا
 في الدينية والشرعية فابنت الشرعية ونفي الدينية
 وهو المختار ولم يقل احد بعكسه فالقاضي يقول
 انها مقرة على حقا يعقبا في اللغة لم تنقل ولم يزد فيها
 وبعض العقبا كذلك زيد في الاعتماد بمد لولا ثبوتها
 امورا اخرى والامام الرازي يقول انها مقرة على
 مجازاتها اللغوية والمعتزلة يقولون نقلت عن معانيها
 اللغوية نقلوا بالكلية الى معان اخرى شرعية من
 غير مراعاة النقل الى المجاز اللغوي وامام الحرمين
 والغزالي يقولون استعمالها الشارع مجازات ثم اشبهت
 فصارت حقايق شرعية لغويتها فيما نقلت اليه وهو
 قريب من مذهب الرازي ولهذا نقل المصنف عن هؤلاء
 الثلاث انهم اثبتوا من المنقولات الشرعية ما كان لغويا
 كما في الحقايق العرفية دون ما ليس كذلك بان كانت
 منقولة عنها بالكلية وهو مخالف للمقولين الاولين اما
 الاول فظاهرا لان القاضي نفي النقل جملة وامام مذهب
 المعتزلة فانهم لم يشترطوا في النقل ان يكون المنقول اليه
 مجازا لغويا وقال ابن برهان عندنا ان هذه الالفاظ
 مجازات بالنسبة الى وضع اللغة فان اعيد بها ما لم يوضع
 له

كالقاضي ومن اثبتته مطلقا
 كالمعتزلة ومن فرق بين
 الدينية والشرعية

له وهي حقايق بالنسبة الى وضع الشرع فان لم يضعها
 الا لتلك المعاني ويجوز ان يكون اللفظ الواحد حقيقة
 ومجازا باعتبارين وتوقف الآمدي في المسئلة فلم
 يميز شيئا **الباب الثالث** الاول هذا الخلاف يضمحل
 اذا حقق الامر وذلك انهم اتفقوا على ان هذه الاسماء
 مستفاد منها في الشرع زيادة على اصل وضع اللغة
 لكن اختلفوا هل ذلك المعنى بصيرتك الاسماء
 موضوعا كالموضع الابتدائي من قبل الشرع او
 هي مبقاة على الشرع او هي مبقاة على الوضع اللغوي
 والشرع انما تصرف في شروطها واحكامها فهذا
 موضع الخلاف واذا قلنا بان الشارع تصرف فيها
 فذكر القاضي الحسين في كتاب الصيام من تعليقه
 كيفية ذلك فقال الاسماء التي نقلها الشارع من
 اللغة الى الشرع على ثلاثة اقسام احدها ما زاد
 فيه من كل وجه كالصلاة فانها في اللغة الدعاء
 فابقاها الشارع على معنى الدعاء وزاد القراءة
 والركوع والجمود والثاني ما نقص من كل وجه
 كالحج فانه في اللغة القصد وفي الشرع القصد
 الى بيته احرام الثالث ما نقص فيه من وجه
 وزاد فيه من وجه كالصوم فانه في اللغة
 الامسالك وفي الشرع امساك مخصوص مع شروط
 والنية وعينها البحث الرابع اذا اثبتنا
 النقل فلو يبدان يتكلم الشارع بالاسم الشرعي
 ونعني به المعنى الشرعي ونعلم انه عن ذلك



بيان متقدم او مقارن ان منعنا تاخير البيان عن
 وقت الخطاب او بيان متأخر ان جوزناه قال بعض
 المعتزلة انه لا يبدأ اذا اراد ان يكلفنا الصلاة ان يقول
 قبل ذلك للرسول اني اريد ان بعد الامة بافعال صورتها
 كذا اسمها صلاة الميث الخامس في تبين المراد
 بالدينى والشرعى فسمت المعتزلة اللفظ الى دينى
 وشرعى فالاسماء الدينية ثلاثه الايمان والكفر
 والفسق وهي عندهم مستعملة في الشرع في غير المعنى
 اللغوى حقيقة ومجازا وعرضهم ان الشرع استعملها
 في غير ما استعملها الواضع اللغوى ولهذا اثبتوا
 الواسطة بين الايمان والكفر واما الشرعية في
 عندهم اسما لغوية نقلت في الشرع عن اصل وضعها
 الى احكام شرعية كالصلاة والحج والزكاة والصيام
 فزعموا ان هذه الاحكام انما حدثت في الشرع نقلت
 اليها هذه الاسماء من اللغة وما ذكرناه من تفسير
 الدينية صرح به القاضى في التقريب وامام الحرمين
 في التلخيص والبرهان وابن القثيرى والغزالي وغيرهم
 وفي المحصول عن المعتزلة ان الشرعية تختص باسماء
 الافعال كالصلاة والزكاة والدينية باسماء الفاعلين
 كالموسى والفاسق وفضيته ان كل ما كان من اسماء
 الافعال داخل في الشرعى فيدخل فيه الايمان والكفر
 والفسق في الشرعية ويخرج عن الدينية وان اسماء
 الفاعلين كلها دينية فيدخل فيه المصلى والمزكى
 وليس كذلك بل هما تابعان للصلاة والزكاة فانها

شرعيان

شرعيان والايمان والكفر اصل للمؤمن والكافر فهما
 من الدينية والصواب ان يقال انها عملية وهي الشرعية
 او اعتقادية وهي الدينية الميث السادس
 ان الشرعية تطلق على تعينين ما في كلام الشارع
 وما في كلام حملة الشرع من المتكلمين والفقهاء
 وهذا الخلاف انما هو بالنسبة الى كلام الشارع
 واما بالنسبة الى المتشعبة فليت حقيقة شرعية
 بل عرفية وليت من محل النزاع في شئ ولم ار من
 يبه على الفصل بين المقامين غير القاضى عصف
 الدين رحمه الله الميث السابع ان منهم
 من ترجم هذه المسئلة بان الحقيقة الشرعية هل
 هي واقعة ام لا كما في المحصول ومنهم من ترجمها
 بالاسماء الشرعية كما عبر به ابن الحاجب في
 المنتهى والبيضاوى في منهاجه وهو الصواب
 فيشمل كل من احتياق الشرعية والمجازان الشرعية
 فان الميث جار فيهما وفاقا وخلافا الميث الثامن
 قال الشيخ ابواسحاق هذه اول مسئلة نشأت في
 الاعتزال وقالت المعتزلة بمنزلة بين المنزلتين
 اى جعلوا الفسق منزلة متوسطة بين الكفر
 والايمان لما علموا ان الايمان في اللغة التصديق
 والفاسق موحد ومصديق فقالوا معه حقيقة
 الايمان في اللغة ونقل في الشرع الى من يرتكب
 شيا من المعاصى فمن ارتكب شيا خرج عن الايمان
 ولم يبلغ الكفر ثم اجاز الشيخ ابواسحاق ان
 الايمان يبنى على موضوعه في اللغة وان اللفاظ

بع صح



التي ذكرناها من الصلاة والصيام والحج وعز
 ذلك مقولة قال وليس من ضرورة النقل
 ان يكون في جميع اللفاظ وانما يكون على حسب
 ما يقوم عليه الدليل ونقل الامام محمد بن نصر
 المروزي عن ابي عبيد انه استدلل على ان الشارع
 نقل الايمان عن معناه اللغوي الى الشرعي بانه
 نقل الصلاة والحج ونحوها الى معان اخرى
 قال فما بال الايمان وهذا يدل على تخصيص
 الخلاف بالايمان وهو الذي وقع فيه النزاع
 في ظهور الاعتزال وقال ابن سرهان جرت
 المسئلة ان القضاء بنقل الالهام لا يفيض
 الى تفسير الصحابة ولا الى خروج الناسق الى
 الايمان وعندهم يفيض الى ذلك البحث التاسع
 ان الخلاف في هذه المسئلة يظهر فائده في
 مسلتين احدها وهو اصله انه هل بين
 الايمان والكفر واسطة وهو الفسق ام لا
 فاهل السنة لا يثبتونه واثبتته المعتزلة
 قائلين بان صاحب الكبيرة ليس بمومن
 ولا كافرا ما انه ليس بكافرا لاجماع واما
 انه ليس بمومن فلان الايمان فعل الواجب
 الذي منه كف النفس عن الشهوات وقد اخل
 به فداوا ان التعبير بالسمية وقع من الشرع وانه
 اراد به معنى لم تردده العرب وجماعا على ذلك
 ظواهر الاحاديث النافذة للايمان عن
 مرتكب الكبيرة نحو لا يزيني الزاني وهو مومن
 وانه

وانه لم يرد نفي التصديق واما الاستعرية
 فيؤولوه على المسخلة وغيره ومنعوا كون الشرح
 غير اللغة بل التصديق باق فيه وقالوا
 صاحب الكبيرة مؤمن مطيع بايمانته وكذا
 القول في الاسماء الفرعية كمن صلى بغير قراءة
 فمن راي انها ناطلة قال انه ما اتى بها يسمى
 صلاة في اللغة وقد قال تعالى اقيموا الصلاة
 ومن صحتها قال دعاء الشرع عن دعاء اللغة
 وكذا الباقي واستشكل الامام في العالم على
 الشافعي ان القاعدة ان الماهية المركبة
 تنتفي بانتفاء جزء من اجزائها ولا شك ان
 حقيقة الايمان مركبة من قول وعمل واعتقاد
 فينبغي اذا انتفى العمل ان ينتفي الايمان قال
 وهو سؤال صعب ولا جله طردت المعتزلة
 مذهبهم فلبوا الايمان عنه وقد ذكر هذه
 الشبهة الامام محمد بن نصر المروزي في
 كتاب نظيم قد رالصلاة واجاب عنها بان
 للايمان اصلا متى نقص عنه مثقال ذرة
 زال عنه اسم الايمان وقوله ينقص لم يزل
 الاسم ولكن يزداد بعده ايمانا الى ايمانه
 فان نقصت الزيادة التي بعد الاصل لم ينقص
 الاصل الذي هو التصديق وذلك كخلة تامة
 ذات اعصاب وورق فكلما قطع منها عصب
 لم يزل عنها اسم الشجرة وكانت دون ما كانت

عليه من الكمال من غير ان يزول اسمها وهي
شجرة ناقصة بالنسبة لغيرها من استكمالها
التامة الفائدة الثانية ان هذه الاسماء
اذ وجدت في كلام الشارع مجردة عن القرينة
محملة المعنى اللغوي والشرعي فعلى انهما يحمل
من انت النقل قال انها محمولة على عرف
الشارع لان العادة ان كل متكلم يحمل لفظه على
عرفه وقياس قول القاضي حملها على المعنى
اللغوي لكن المنقول عن القاضي انها محمولة وهو
مشكل على اصله هنا قال الابناري قول
القاضي انه يحمل بنا قضا مذهبه في حقه
الاسماء الشرعية اللهم الا ان يكون له قول اخر
بأشائها والا فالاجمال مع اتحاد حصة الدلالة
محال او يكون ذلك منه تفريعا على قول من يثبتها
وهذا ضعيف فانه من اين له الحكم عليهم فانهم
ينسبون بين النسبة الى السمين قلت وبهذه الاجتز
صرح القاضي في التفرير فقال فان قيل ما يقولون
لو ثبتت اسما شرعية هل تحمل على موجب اللغة او الشرح
قلنا يجب الوقف لانه لا يجوز ان يراد بها ما هو لها
في اللغة ويجوز ان يراد ما هو في الشرح ويجوز ان
يريد الامرين فيجب لتجويز ذلك الوقف حتى يدل
دليل على المراد وقال السهروردي تردد القاضي
بين نفي الكمال والصحة ليس لا عترافه باللغات
الشرعية بل لانه يرى الاصمار ولا يبين لاحد
الاصمارين

الاصمارين واعلم ان الشرعية تطلق على معنيين
ما في كلام الشارع وما في كلام حملة الشرع من
المتكلمين والمتكلمين وهذا الخلاف المذكور في الشرعية
انما هو بالنسبة الى كلام الشارع واما بالنسبة الى
الشرعية فيحمل على المعنى الشرعي بلا خلاف لانها
بالنسبة اليهم حقيقة عرفية لا حاجة لهم فيها الى
القرينة كما هو حكم الحقايق وقال الماوردي في
الحاوي في اول كتاب الصلاة اختلف اصحابنا في
ان لفظ الصلاة وغيرها هل لا يعقل معناه الا
بالشرع او هو ظاهر قبل ورود البيان على وجهين
وبنوا عليها ان اسم الصلاة هل جاء به الشرع كما
جاء ببيان الحكم او كان معروفا عند اهل اللسان
والشرع اختص ببيان الاحكام فمن قال بالاولي قال
ان الشرع احدث الاسم كالحكم ومن قال بالثاني
قال ان الاسم ماخوذ من اهل اللغة والبيان من
الشرع وقال ايضا اختلفوا في اسم الصلاة والزكاة
هل جاء ببيان الشرع كما جاء ببيان الحكم ام كانت
معروفا عند اهل اللسان والشرع اختص ببيان
الحكم على ثلاثة مذاهب احدها انه احدث الاسماء
شرعا كاحكام وهذا قول من زعم ان اسم الصلاة
محمل فجعله مستحدا بالشرع لان العرب لم تكن تعرفه
على هذه الصفة والثاني ان الشرع مختص بورد
الاحكام وانما الاسماء ماخوذة من اهل اللغة لان
الاسماء لو وردت شرعا لصاروا مختصين بما ليس

الاصمار



من لغتهم وهذا قول من قال انها ليست بمجتمعة والثالث
هو قول جمهور اهل العلم وكافة اهل اللغة انها اسما
قد كان لها في اللغة حقيقة ومجاز فكان حقيقتها
ما نقلها الشرع عنه ومجازها ما قررها الشرع عليه
لوجود معنى من معاني الحقيقة فعلى هذا سميت
صلاة لما تضمنت من الاله هو مسمى في اللغة صلاة
مسئلة كما زعم قوم ان بعض الاسماء استعمله
الشرع في غير معناه في اللغة زعم اخرون انه ورد فيه
كلمات ليست بصيغ عربية وهي مسئلة المعرب بتثنية
الراء وفتحها ما اصله عجمي ثم عرب اي استعملته العرب
على نحو استعمالها لكلامها فيقول معرب متوسطا بين
العجمي والعربي وهو عكس المجاز لانه استعمال المعنى
بغير اللفظ الموصوف له في تلك اللغة ولا خلاف في
انه واقع في تلك اللغة وفي وقوعه في القرآن
خلاف مبنى على اثبات الحقيقة الشرعية فمن اثبتها
وجعلها مجازات لغوية لا يلزم من قوله ان يكون في
القرآن غير عربي وقال ابن القشيري ليس هذا الخلاف
مع من يقول في الشريعة اسما متقولة من اللغة الى
الشرع بل ذلك من آخر وقد اثبتته جماعة منهم ابن
عباس وعكرمة ومجاهد وغيرهم واختاره ابن الحاجب
ونفاه الاكثرون منهم الامام واتباعه والقاضي ابو بكر
وابو بكر الغفالي كما رأيت في كتابه وابو الوليد الباجي
وابو اسحاق الشيرازي وابن السمعاني وابن القشيري
قال وعليه المحققون قال ابن فارس في فقه اللغة
وهو

وهو قول اهل اللغة العربية وقال ابن برهان وعزى
الى الثافعي قلت نص عليه الثافعي في الرسالة في
البيان الخامس فقال وقد تكلم في العلم من لوازمك
عن بعض ما تكلم فيه لسان الامالك اولى له فقال
منهم قائل ان في القرآن عربيا واجميا والقران يدل
على انه ليس في كتاب الله شيء الا بلسان العرب
ووجدنا هذا القول من قبل ذلك منه تقليدا له
وتركا للمسئلة له عن حجة ومسئلة غيره ممن خالفه
وبالتقليد اغفل من اغفل منهم والله يغفر لنا
ولهم اهو وقد نقله الشيخ ابو حامد الاسفرايني
في تعليقه في اصول الفقه عن نص الثافعي
في الرسالة ثم قال الذي عليه الثافعي وعامة
اهل العلم ان القرآن كله بلسان العرب وليس
فيه شيء غير العربي وهو قول المتكلمين
باسرهم ثم نصره واعلم ان المشتبه له
كبار فيحتاج الى تاويل كلامهم فقال الثافعي
في الرسالة لعل قائله اراد ان فيه ما يجمل
معناه بعض العرب ولهذا قال عمر لما سمع
فاكهة وابا لادري ما الاب وقال ابن عباس
ما كنت ادري معنى افح بلسنا حتى سمعت
اعرابية تقول تعالي افا تحك الى القاضي ولا
يلزم من كونه غير معلوم لواحد او اثنين ان
لا يكون عربيا وقال غيره اراد اجميا باعتبار

٢٦٢

قائل صح



ان اصل استعمالها في كلام الجهم نحو لغتها العرب
الى لغتهم والى هذا ذهب ابو عبيد القاسم بن
سلام في عريبه فنقل عن ابي عبيدة معمر بن
المنثري انه قال من زعم ان في القرآن لسانا
سوى العربية فقد اعظم على الله القول ونقل
عن ابن عباس وعكرمة ومجاهد وغيرهم ان
فيه من غير لسان العرب مثل سجيل وشكاة
واليم والطور وباريق واستبرق وغير ذلك
ثم قال وهو لا اعلم من ابي عبيدة ولكنهم
ذهبوا الى مذهب وذهب هو الى غيره وكلامها
مصيب ان شاء الله تعالى وذلك ان هذه
الحروف غير لسان العرب في الاصل فقال اولئك
على الاصل ثم لفظت به العرب بالسنتها
فغيرتها فصار عربيا بتعريفها اياه فزى عربية
في هذه الحال اجمية الاصل فهذا القول يصدق
القولين جميعا وهو وقال ابن خروف الخوي جميعا
من كلام العرب ولم يختلف احد من ارباب اللسان
ان الامر كذلك واجمعوا على انها اجميات ملقبتها
العرب وعملت بها وان كتاب الله ملون من ذلك
مثل ابراهيم واسحاق ويعقوب وجبريل ويوسف
ويونس وغير ذلك وقد نص عليه تس في
مواضع من كتابه فيما لا يتصرف وفي النسب
والامثلة وابو عبيدة وان انكر ذلك في القرآن
فهو مجسوم فانه يجمع معهم على ان كلام العرب
ملون



٢٦٢
ملون من ذلك والاعلام اجمية ولا يمكن ان يكون
في الكلام اجمية وفي القرآن عربية وحاصله
ان ما في القرآن من الالفاظ اجمية معربة
فصحية ولم يدع احدها في القرآن كلمة واحدة
اجمية لا تعربها العرب واستدلوا لهم بالاعلام
ذكره ابن الحاجب وشيخه الانباري ويرد
عليهم بانه ليس من محل الخلاف فان الخلاف
في غير الاعلام كاللجام والفرند اما فيها فلا
ولهذا اتفقوا على منع صرف نحو ابراهيم للجمية
والعلمية تنبيه قد سبق انه لا خلاف في
وقوع المعرب في اللغة واطلقوا هذا اطلاقا
وذكر حازم في منهاج البلغاء تقريبا حسنا
فقال ان كان اللفظ غير موجود في كلام العرب
فلا يخلو من ان يكون اسما او فعلا او حرفا فان
كان فعلا او حرفا فلا يجوز ايقاعه البتة فيها
اجرى من الكلام على قوانين العرب ومجأ
كلامها وان كان اسما فلا يخلو ان يكون لاسما
اسم في كلام العرب اولا فان كان فلا يخلو اما
ان يكون الاسمان العربي والعجمي عليهما
او تكثرين فان كانا عليهما جاز تعريف العجمي
وان كانا تكثرين فلا يجوز استعمال غير العربي
اذ لا يجوز لغز عربي ان يعرب غير الاعلام
واعني بالتعريف ان يستعمل فيها اجري من
الكلمات الكلام على قوانين العرب باثبات
ليجته للاحق الالفاظ العربية فاما اذا لم يكن

كلام

للمسمى اسم في كلام العرب فجايز ان يستعمل الاسم «
 الذي ليس بعربي في الدلالة على ذلك الشيء حيث يحتاج
 الى ذكره سواء كان ذلك الاسم في وضع من لا يتكلم «
 باللسان العربي على وجهه او كان واقفا في بعض السن
 النجم بعد ان يكون ذلك الاسم يعرفه اهل زمان من
 يريد استعماله وسواء كان ذلك معرفة او نكرة وقد
 تقدم ان غير العلم الذي ليس بعربي لا يجوز تعريبه
 مع وجدان البديل منه في كلام العرب وان كانت
 العرب قد عربت اسما اجمية نكرات فذلك شيء
 مقصور عليها واعلم ايضا انما عربوها وليس في
 كلامهم ما يقوم مقامها فيكون وجه تعريبها اياها
 الوجه الذي استنبوا معه للمحدث ان يعرب النكرة
 حيث لا يجد بده لامنها فاما العلم فايغ للمحدث ان
 يستعمل فيما يعرب من كلامه وجد بده لامنه ام لا
 فائدة قال الثعالبي في فقه اللغة فصل في ذكر اسما
 قائمة في لغة العرب والفرس على لفظ واحد السنود
 كخير الرمان اللين الدنيا والدرهم فصل في اسما تفرقت
 بها الفرس دون العرب واضطرت العرب الى تعريبها
 او تركها كما هي فمنها من الاواني الكوز اجرة الابريق
 الطست الخوان الطبق القصعة السكرجة من الملابس
 السمور السحاب الخز الديباج السندس الناصح «
 الراجح ومن اجواهر الياقوت العير زوج اللون ومن
 المأكولات السميد الجردق الدرملك الكعك السكاج
 الزبرياج

٣٦٤
 جليل
 الزبرياج الطباهج لجراداف الدماورد الفالموزج
 اللوزينج اجوزينج الكينين الخنجين ومن الاقوات
 والرياحين القرقة الدارصتي الفلفل الكراويا النر
 الخولجان السوسن الموكوش الياسمين الخلتار
 الكافور والصندل القرنفل مسئلة المعرب
 واقع في السنة ايضا وهو ومنهم من نصب الخواف
 فيه كابن القشيرى وغيره وقد بوب البخارى
 في صحيحه باب من تكلم بالفارسية والبطانة
 واسند فيه عن ام خالد اتيت النبي صلى الله
 عليه وسلم مع ابي وعلى فميص اصفر فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم سنة سنة قال
 ابن المبارك هي بالحبشية حسنة وفي الصحيح
 ايضا ويكثر الهرج والتمج قيل وما الهرج قال
 القتل قال ابو موسى الاشعري هي لغة الحبشة
 فروع على جواز النقل الاول النقل خلاف الاصل
 بمعنى انه اذا دار اللفظ بين احتمال النقل وبقائه
 على الحقيقة اللغوية كان حمله على الحقيقة اللغوية
 اولى لانه مختلف فيه والحقيقة اللغوية متفق عليها
 فيكون الاخذ بها اولى الثاني قد سبق انتقام الحقايق
 اللغوية المتباينة والمتواطئة والمترادفة والمتركة
 والمشككة فهل هذه الاقسام المنقولات في الشرعية
 اولافقول اما المتباينة فلو شك فيها كالصلاة
 والصوم وكذلك المتواطئة كالصلاة بالنسبة الى
 المفروضة والنافلة وصلاة القايم والقاعد والصوم

بالنسبة الى الغرض والنقل وزعم الامام الرازي والبيضاوي
ان اطلاق الصلوة بالنسبة الى المعنى المذكور وبالنسبة
الى الصلوة الاخرى و صلوة الحنابلة والموسى بالظن
ويحويه بالاستتراك اللفظي لانه ليس بينهما امر مشترك
يمكن جعله مدلول اللفظ قال الصفي الهندي وهو
ضعيف فان كون الفعل واقعا بالتحريم والتحمل قدر
مشترك بين تلك الصلوات فلم لا يجوز ان يكون
مدلولها والا قرب انها متواطئة بالنسبة الى الكل
اذ التواطؤ حين من الاشتراك وذكر صاحب التحصيل
خوه واما المشتركة فالاشبه وقوعها ايضا فان
اطلاق الطهور على الماء والتراب وعلى ما يدفع به ليس
اشتركا معنويا اذ ليس بينهما معنى مشترك يصلح
ان يكون مدلول اللفظ كذا قال الهندي وهو معترض
بمثل ما اعترض به على الامام في الصلوة واما المشكلة
فالظاهر انها واقعة ايضا وهي كالفاسق بالنسبة
الى من فعل الكبيرة الواحدة وبالنسبة الى من فعل
الكبائر المتعددة فان تناوله للثاني بطريق الاولى
واما المترادف فالظاهر وقوعه ايضا خلافا للرازي
كالغرض والواجب عندنا والتزويج والانتكاح والسج
والسند وب هذا كله في نقل الاسماء وهي ايضا على قسمين
اهدهما ما وضعه بازا، الماهيات الجعلية كالصلوة
وامثالها والثاني الاسماء المتصلة بالافعال وهي
ثمانية المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة
المشبهة وافعل التفضيل واسماء الزمان والمكان
فاسم

فاسم الفاعل كقوله انت طالق واسم المفعول يستعمل
في الطلاق والعتاق والوكالة ويقرب منه انت
حرام وانت حر وانت على كظهر امي واما المصدر
فقد استعمل في الطلاق في قوله انت الطلاق وهل
هو صريح او كناية فيه خلاف ولا يبعد جريبات
مثله في العشق وفي الصمان ذكره في صيغة ان
ضامن وكفيل وقبيل وفي قبيل وجه قال الراجزي
يطرد في الجميل واما الحروف فلم ينقل منها شيء كذا
قاله الامام والبيضاوي وغيرهما واحق انه كالأفعال
في ذلك فان نقل متعلق معاني الحروف من المعاني
اللغوية الى الشرعية مستلزم لنقلها ايضا وفي
نعم بحث مبني على قاعدة ان السؤال هل هو كالمعاد
في الجواب واما الافعال فلم يوجد بطريق الاصل
ويوجد بطريق التبعية لمصادرها فان كان
المصدر شرعيا كالصلوة والزكاة كان الفعل
الدال عليه شرعيا كصلي وركي وان كان لغويا
كان الفعل ايضا لغويا كالكثير الافعال والفعل ينقسم
الى ماض وامر ومضارع فاما المضارع فلم يستعمل
في الشرع في شيء اصلا الا في لفظة اشهد في الشهادة
فانها تعينت ولم يتم غيرها مقامها وكذلك في
اللعان سواء قلنا انه يمين او شهادة او في شأبه
من احدهما ويجوز في اليمين اقسام بالله واسمه ولا
يتعين واما الماضي فيعمل به في الاثبات كالعود
والطلاق واما فعل الامر فمضى مسألة الاجاب



سأله
وطلقت

والاستيجاب في العقود والطلاق فلذا يعمل به في كل
موضع يعمل بالماضي على الصحيح الثالث صيغ العقود
كبت وطلقت لا شك في كونها وضعت في اللغة
للأخبار عن أمر ماضٍ وأما في الشرع فقد يستعمل
كذلك كما إذا صدر عن إنسان بيع أو طلاق
أو غيرها ثم قال بعت أو طلقت ومراده
الأخبار عما مضى وقد يستعمل لاستحداث
أحكام لم تكن قبل فهل هي أخبارات وإحالة
هذه باقية على الأوضاع اللغوية أو أنها إن
معنى أن الشارع نقلها إلى الألفاظ المحصورة
فيه قولان والأكثر منهم الرازي وأتباعه
على الثاني ونسب الأول للحنفية وانكره القاضي
شمس الدين السروحي في الغاية وقال المعروف
عند أصحابنا أنها إنشآت قلت وما قاله صاحب
البدیع انه الحق ومع فلو اختلف بين الفريقين
ولهذا اجمعوا على ثبوت أحكامها عند التلفظ
بها وإنما اختلفوا هل يثبت مع آخر حرف من
حروفها أو عقبه ونسب الأصغراني في شرح
المحصول القول بأنها أخبارات لاختيار الأمة
النظر من اختلفوا فيمن قالوا وهو تفرع على
القول بالنقل الشرعي أما مطلقاً كقول المعتزلة
أو إلى مجازاتها اللغوية ولا يتفق على رأي القاضي
وغيره القول بالاختيار أن معنى قولك بعت
الأخبار عما في قلبك فإن أصل البيع هو التراضي
ووضعت

ووضعت لفظة بعت للدلالة على الرضى فكانه
أخبارها عما في ضميره بتقدير وجودها قبل
اللفظ للضرورة وغاية ذلك أن يكون مجازاً
وهو أولى من النقل والقائلون بأنها إنشآت قالوا
ليس معناها أنها نقلت عن معنى الاختيار بالكلية
ووضعت لا يتقاع هذه الأمور بل معناها أنها
صيغ يتوقف صحة مدلولها على اللغوية على
ثبوت هذه الأمور من جهة المتكلم فاعتبر
الشرع أيقاعها من جهة بطريق الاقتضا
تصحها لهذه الأمور من حيث أنها لم تكن
تامة ولهذا كان جعله إنشآت للضرورة حتى
لو أمكن العمل بكونه أخباراً لم يجعل إنشآت
يقول للمطلقة والمنكوحه احداً كما طلق
لا يقع الطلاق إذا قال قصدت الأجنبية
تنبه كذا فرضوا الخلاف في العقود وتلحق
به التحول كفتحت وطلقت فالطلاق إنشآت
لا يقوم الاقرار مقامه ولكن يؤخذ ظاهراً
بما اقربيه وبعضهم يجعل الاقرار بالطلاق
على صيغته حتى ينفذ ظاهراً وباطناً وحكى
وجه أنه يصير إنشآت حتى ينفذ باطناً قال
امام الحرمین وهو ملتبس فان الاقرار
والإنشآت يتأنيان فذلك اخبار عن ماضٍ
وهذا الحداث في المستقبل وذلك يدخله
الصدق والكذب وهذا بخلافه المجاز
مشتق من الجواز والجواز في الأماكن حقيقة

ربما
يلا
لا



وهو العبور يقال جزت الدار اي عبرتها وليستعمل
في المعاني ومنه الجواز العقلي قال الامام وهو
حقيقة في المصدر ونقل منه الى الفاعل وهو
الجواز لما بينهما من العلاقة ثم نقل منه الي
المعنى المصطلح عليه وهو اللفظ المستعمل في
معنى غير موضوع له اولا يناسب المصطلح «
وهذا التعريف ان قلنا الجواز ليس بموضوع
فان قلنا موضوع فليقل بوضع ثبات وخرج
الحقيقة لانها موضوعة واثار بالقيده الاخر
الي شمول الحد كل مجاز من شرعي وعرفي عام
وخاص ولغوي وان العلاقة شرط ويجوز
الخلافا السابق في ان انتقاله بهذا المعنى «
حقيقة او مجاز وكلام ابن سبويه السابق يقتضي
ان له استعمالا في اللغة وقال ابو حيان «
التوحيد في البصائر الجواز طريق المعنى «
بالقول تقول جاز يجوز جوازا ومجازا وان
جعلته مصدرا من ذلك كان الجواز كالسلوك
فكانه سلوك المعنى باللفظ وقال القاضي
يسمى مجازا لان اهل اللغة يجاوزون به
عن اصل الوضع توسعا منهم كتسمية الرجل
الشجاع اسدا والبلد حمرا فصل اختلفوا
في ان الجواز موضوع ام لا فقل موضوع كالحقيقة
الا ان الحقيقة بوضع اصلي والمجاز بوضع طار
وقيل ليس بموضوع بل الموضوع طريقه دون
لفظه لان في وضعهم الحقيقة غنية عن وضع
المجاز

المجاز ولكن وضعوا الطريق توسعة للناس
في الكلام وقيل لم يضعوا لفظه ولا طريقه
لان علة له ومتى كانت العلة موضوعة كانت
الحكم منصوصا عليه كالعلة في الاحكام الشرعية
اذا كانت منصوصة كان الحكم الثابت فيها «
منصوصا فيفيد باب الجواز وهو خلاف
اجماع اهل اللغة وان الكلام حقيقة ومجاز
لكن الجواز عرف بالتأمل في اشعارهم وهذا
الخلافا حكاها صاحب الميزان من الحقيقة
تنبيه الوضع في الجواز خلاف الوضع في
الحقيقة فانه في الحقيقة تعلق اللفظ بازاء
المعنى الذي جعل اللفظ حقيقة له واما
الوضع في الجواز على الخلاف فيه فالمراد به
كما قاله الاصفهاني في شرح المحصول ان يكون
نوع ذلك الجواز منقولا عن العرب استعماله
فيه كما استعمالهم الكل في اجزاء وعكسه
هكذا جعل هذا الخلاف هو الخلاف الا في
في انه هل يشترط النقل وفيه نظر كما سبق
وقيل الخلاف فيه يلفت على تفسير الوضع
بانه التعيين مطلقا او التعيين الذي
ينفسه بغير واسطة وقال بعضهم هو
موضوع لا بمعنى توقف الاستعمال بعد
المناسبة باذن الواضع بل بمعنى انه يتفرع
على وضع الحقيقة ولهذا كان وضعها غير
اولى مسألة اذا قلنا انه موضوع انتم

كل حقيقة الى ثلاثة اقسام لغوي وشرعي
وعرفي فالشرعي والعرفي يبيئ فيها الخلاف
السابق في الحقيقة الشرعية والعرفية واما
اللغوي فالمجاز واقع في اللغة خلافا للواضع
ابي اسحاق حيث قال لا مجاز فيها لان الحقائق
شملت جميع التسميات فلا حاجة الى التجوز
قال امام الحرمين في التلخيص والظن بالاستاذ
انه لا يصح عنه وان اراد اهل اللغة لم يسموه
بذلك بل اسمه مع قرينة حقيقة ممنوع
فان كتبهم مشحونة بتلقبه مجازا ولو صح كون
المجموع حقيقة لم يقدر في تسميته الاسم
بانفراد مجازا وقيل الخلاف لفظي اذ هو
لا يكثر استعمال الاسد للشجاع وامثاله بل
يشترط في ذلك القرينة وسميه ح حقيقة
ولكن ينكر تسميته مجازا قاله الكيا الطبري
وقال الغزالي في المتحول لعل الاستاذ اراد انه
ليس بثابت ثبوت الحقيقة ولا يظن
بالاستاذ انكار الاستعارات مع كثرتها ثم
قال في باب التاويل مسئلة قال الاستاذ ابو
اسحاق الظاهر هو المجاز والنص هو الحقيقة
ورب مجاز هو نص كتولنا احر محرمة والتحم
لا يتعلق باحر حقيقة كتوله تعالى والحافظات
بعد قوله والحافظين فزوجهم مجاز في حفظ
الفرج على الخصوص وهو نص في معصوده فالوجه
ان يقال الظاهر ما يغلب على الظن فم معنى منه هو
فليظن في مقابلة هذا الثقل المنقول عنه هنا ولا
يخط

مطابقة

يخط ابن الصلاح في فوائد رحلته ان ابا القاسم بن كح
حكى عن ابي علي الفارسي انكار المجاز كقول الاستاذ وهو
غريب عكس مقالة تلميذه ابن جنى وفيه نظرات
تلميذه ابا الفتح ابن جنى عرف بمذهبه وقد نقل عنه
في كتاب الخصايع عكس هذه المقالة ان المجاز
غالب اللغات كما هو مذهب ابن جنى وقال فان
قلت فقد احواله من قولنا شربت ماء البحر وهذا
منع منه لوقوع المجاز قلت الذي منعه من حقيقته
لامتناع تصور ذلك اما اذا اريد البعض فلا شك
في جوازه تنبيه لم يبينوا الكلام في هذه المسئلة
هل هو في الوجوب والامتناع او في الجواز كما هو في
المشترك والمراد في ظاهر دليل الاستاذ انه في
الامتناع لا احتجاجه فانه محل بالمتفاهم وهذا ايضا
المنع مسئلة بالغ ابن جنى فادعى ان الغالب على اللغة
المجاز ونقله ابن السمعاني عن ابي زيد الديبوسي وقال
تلميذه ابن جنى عبد الله بن متويه الكل مجاز وهما
شاذان وعبارة ابن جنى واكثر اللغة لمن تأمل مجاز
لا حقيقة وذلك عامة الافعال نحو قام زيد وقعد
عمرو ومعلوم انه لم يكن منه جميع القيام وكيف يصح
ذلك وهو جنس والجنس يطلق على الماضي والحاضر
وانما هو على وضع الكل موضع البعض للامتناع
والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير وحكي قريبا من
ذلك عن ابي علي وعرض ابن جنى من هذا ان الله عز
خالق لافعال العباد كما صرح به بعد حيث قال
وكذلك الافعال القديم نحو خلق الله السموات والارض



ونحوه قال لانه تعالى لم يكن بذلك خلق لا فعلا شاع
 ولو كان حقيقة لا مجازا لكان خالقا للكفر
 والعصيان وغيرهما من افعالنا ويتعالى عن ذلك
 وكذلك علم الله بقيام زيد مجازا ايضا لانها ليست
 الحالة التي علم عليها قيام عمرو ولنا ثبت له
 تعالى علما لانه تعالى عالم بنفسه لامع ذلك فعلم انه
 ليست حالة علمه بجلوس عمرو وهي حالة علمه بقيام
 زيد قال وكذلك ضربت عمرا مجازا لان الضرب انما
 وقع على بعضه قلت وقد استدرج بهذا المركب
 الصعب الى امور رقيقة تنزه الله عنها مسألة
 ووقع في القرآن على الاصح كقوله تعالى جدارا يريد
 ان ينقض لما طغى الماء وقد صنف شيخ الاسلام
 عز الدين بن عبد السلام كتابا حافيا في ذلك وبه
 قال جمهور الفقهاء منهم احمد بن حنبل فانه قال في قوله
 تعالى اني معكم اسمع وارى هذا من مجاز اللغة يقول
 الرجل للرجل سجرى عليك رزقك انا نستغل بك
 ومنعه اخرون ونسبه الغزالي في المتحول الى الكسوة
 قال ابن القشيري وحكى عن الاستاذ ايضا وقال
 ابن برهان والاستاذ ابواسحاق اذا انكر المجاز في
 اللغة فلان ينكر في القرآن من طريق اولي لان
 القرآن انما نزل بلغتهم قلت وكذا احكاه ابن برهان
 في شرح الادشاد عن الاستاذ ابن خويز منداد
 قلت وهو قول ابى العباس بن القاسم من اصحابنا
 فيما احكاه الجاهلي في الطبقات وحكوه عن داود
 الظاهري وابنه وحكاه ابوالوليد الباجي عن
 ابن خويز منداد من المالكية واليه ذهب منذر
 ابن

ابن سعيد البلوطي في احكام القرآن وحكاه ابو عبيد
 الله الصميري من الكيفية في كتابه في الاصول عن
 ابى مسلم بن يحيى الاصفهاني وقال القاسم ابوه
 يعلى من كتابه عن ابى الفضل التميمي انه حكاه
 في كتابه الاصول عن اصحابهم ولذلك قال ابو حامد
 في اصوله ليس في القرآن مجاز لكن المنصوص عن
 احمد خلافة وقيل انما انكرت الظاهرية مجازا
 الاستعارة ونقله صاحب الكبريت الاحمر عن
 ابى الفتح المراغي وشبهتهم ان المتكلم لا يعدل عن
 كفيته الى المجاز الا اذا ضاقت به الكيفية فيستبر
 وهو مستعمل على الله تعالى وهذا باطل ولو وجب
 خلوا القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوليد
 وتثنية القصص والاشارات الى الشيء دون النص
 ولو سقط المجاز من القرآن ذهب شطرا الحسن
 وقولهم ان المجاز لا يستعمل الا عند الحاجة ممنوع بل
 قد يراد به امتحان العلماء وانعاب خواطهم وجمه
 فكرهم باستخراجهم وطلب معانيه كرفع درجاتهم
 واکرام منازلهم كما في الخطاب بالجميل والمثرك والمثاب
 وعبره من الاشياء التي فيها اشارة الحكم على وجه
 خفي وقال القاسم في مختصر التقریب يلزم من
 اثبات المجاز في اللغة اثباته في القرآن ونحوه قول
 ابن فورك من انكر المجاز في القرآن فقد قال ان القرآن
 نزل بلسان عربي لان في اللسان العربي مجازا
 وحقيقة والقرآن نزل على لغتهم ومن نازع في

اعطاء التسمية لانه مجاز واستعارة فقد نازع في
 اللفظ مع تسليم المعنى المطلوب قال الشيخ ابوسحاق
 واستدل ابن سريج على ابى بكر بن داود بقوله تعالى
 لهدمت صوامع وبيع وصلوات فقال الصلاة لا تهتم
 وانما اراد به مواضع الصلوات وعبر بالصلوات فيها
 على سبيل المجاز لخذق المصاف واقام المصاف اليه
 مقامه قال فلم يكن له عنده جواب قلت ذكر ابو عبيد
 في كتاب الاموال ان الصلوات بيوت تبني في البراري
 للنصارى يصلون فيها في اسفارهم تسمى صلاة فرج
 صلوات ومنه قوله تعالى لهدمت صوامع وبيع وصلوات
 انما اراد هذه البيوت على ما يروى في التفسير هذا
 كلامه وهو غريب وعليه فلو حجة على داود اذ لا
 مجازح وحق في هذه المسئلة انه ان اريد بالقران
 نفس الكلام القديم فلو مجاز فيه او الالفاظ
 الدالة عليه فلا شك في اشتغالها عليه وقال
 الغزالي في اثبات القياس الخلو في لفظي فان الحكمة
 قد يراد بها الحق وهو ما به الشيء حق في نفسه
 ويقابله المجاز ويكون تقابلها تقابل الحق والباطل
 وهذا المعنى يجب القطع بنفي المجاز عنه وقد يراد
 بالحقيقة اللفظ العربي فيما وضع له وبالمجاز ما استعمل
 في غير موضوعه وهو بهذا المعنى يشتمل عليه قطعا
 وقال القاضي عبد الوهاب الخالف في وقوعه في اللغة
 والقران لا يخلو اما ان يخالف في ان ما فيها لا يسمى
 مجازا وان ما فيها ما هو مستعمل في غير موضوعه
 فان

فان كان الاول رجع الخلق الى اللفظ لانا لا ندعي ان
 اهل اللغة وضعوا اللفظ المجاز لما استعملوه فيما لم يوضع
 لاقادته لان ذلك موهنوع في لغتهم للمرو للمرو والطريق
 وانما استعمل العلماء هذه اللفظة في هذا المعنى
 اصطلاحا منهم وان كان الثاني تحقق الخلو في المعنى
 لان عرضنا باثبات المجاز يرجع الى كيفية الاستعمال
 وانه قد يستعمل الكلام في غير ما وضع له فيدل بوجوه
 في لغتهم بما لا تنكره الاكابر مسئلة حكى الامام الرازي
 عن ابن داود انكار وقوعه في الحديث ايضا واستنكره
 الاصفهاني وقال تفرد به قلت هو لازم من انكاره في
 اللغة وقال ابن حزم لا يجوز استعمال مجاز الابعده
 وردده في كتاب الله اوستة رسوله صلى الله عليه
 وسلم والحاصل خمسة مذاهب المنع مطلقا المنع في
 القران وحده المنع في القران والحديث دون ما عداها
 الوقوع مطلقا والخامس التفصيل بين ما فيه حكم
 شرعي وغيره وهو قوله ابن حزم وسياتي والدليل
 على وقوعه في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم
 لا يتبعوا الصاع بالصاعين و اراد ما فيه باطلاق
 اسم الحبل على الحال وقوله انت ومالك لا بيك وقوله
 وقد ركب فرس ابى طلحة ان وجدناه لبحرا وقال
 البخاري في كتاب افعال العباد اما بيان المجاز من
 التحقيق مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم للفرس
 وجدته بحرا والذي يجوز فيها بين الناس والحقيقة
 ان مشيه حسن كقولك علم الله معنا وينا وقد

بالصاع هـ



صنف الشريف المرتضى مجله في مجازات الآثار
 كما صنف الشيخ عز الدين في مجاز القرآن
 تبينها في الاصل كذا فرضوا الخلف في
 الوقوع وهو مفتضى الخرم بالحواز لكن قال
 القاضي بن كج في كتابه وقال قوم لا يجوز ان
 يخاطبنا الله تعالى بالمجاز وانه يكون كذباً
 وتحملاً للمجازات في القرآن حقائق بوجه تعبد
 شعر قال والحجاب عما قالوه انه كذب انهم اما
 ان يريدوا به في الجملة او في موضع اللغة والثاني
 باطل للاستقراء بوجوده والاول باطل بالعموم
 لانه قد خاطبنا به وهو يريد الخصوص فيه
 الثاني مرادنا بوقوعه في القرآن على نحو اساليب
 العرب المستعملة لا المجاز البعيد المستكبره
 وقد توسع فيه قوم فضلوها قال الطرطوشي
 من هذا الاصل العظيم اعني المجاز في القرآن ضل
 التراهل الاهواء والصلوات في تاويل اكثر
 الايات قال وكذلك من جهة وجود المجاز في
 التوريه والابجيل والزمور غلطت اليهود
 والنصارى في تاويل كثير منه وقد قال بعض
 علمائنا ان القدرية قدر كسوا هذا الخلق ايات
 كثيرة من القرآن هي حقائق على المجازات كقوله
 تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
 كن فيكون قالوا ليس فيه دليل على كونه حقيقة
 وانما هو اجبار عن سرعة آجاده لا فعاله وقالوا
 في قوله تعالى قالتا اتينا طائفتين ان هذا
 مجاز

٢٧١

٢٧١

مجاز نحو امتداد الخوض وقال قطبي وانكروا
 ايضا قول حصنهم هل من مزيد وقوله تعالى
 فيها تدعو من ادبر وتولى وزعموا ان معناه
 مصير من ادبر وتولى اليها وهذه تاويلات
 استنبطوها على قواعدهم الفاسدة وليس
 في وجود المجاز في القرآن والسنة ما يوجب
 تاويل الحقائق على المجاز وقول السموات
 والارض عند علمائنا حقيقة وانما اختلفوا
 في صفة الحقيقة فقال الاشعري الحياة شرط
 في النطق بخلق الله فيها الحياة في وقت نطقها
 فقالتا اتينا طائفتين والقلاني من اصحابنا
 لم يشترط الحياة في الكلام واجاز وجود
 الكلام في الجمادات بان يخلق فيها الكلام
 وعبر ذلك وقال صاحب المصادر يشترط
 ان يكون في الخطاب بالمجاز وجه زائد على
 ما ثبت بالحقيقة خلافا لمن قال يجوز ان
 يتساوى الحقيقة والمجاز من جميع الوجوه
 عند الحكم ثم بعدل عن الحقيقة لان
 المخاطب بالمجاز عادل عن الحقيقة الموضوعه
 ويقصد الى ما لم يوضع له وذلك لا يفعله
 الحكيم الا لغرض زائد ومن فوايد التعريف
 بزيادة الثواب لانه يستدعي فكراً ونظراً
 كما تقول في الخطبات بالمتشابه ومنها كون
 الكلام ادخل في الفصاحة وابلغ واوجز
 فاسدة في تحريد النقل عن الظاهرية



في نفى المجاز قال الامام ابو عبد الله محمد بن احمد
 ابن سعيد الداودي في كتابه الموسوم باصول
 الفتوى وهذا الكتاب عمدة الظاهرية
 فيما صح عن داود وابنه فقال ما نصه اختلفت
 الناس في المجازات والاستعارات فقال اكثرهم
 في القران ما هو محمول على الظاهر والحقيقة
 ومنها ما هو محمول على المجاز والتوسع وما كان
 منه من المجاز والتوسع فهو مردود اليهمادون
 رده الى الظاهر والحقيقة وقال بعضهم ليس
 في القران مجاز البتة والاستعارة بوجه وجميع
 على ما هو به وروى عن داود بن علي قريب
 من هذه الرواية والله اعلم بصحتها وذهب
 الاكثر من موافقيه الى القول بذلك وبه
 قال ابنه ابو بكر محمد بن داود في الخبر
 وكان يقول المستعير في الحقيقة هو الاخذ بما
 ليس له فاذا سمي الرجل لفظه في القران
 مستعارة فقد صرح بانها قد وضعت في غير
 موضوعها قال وهذا خطأ من قايله لان الكلمة
 الاصلية التي جعلت الاخرى منها لم تخلو
 ان تكون انما صدرت اصلية لخاصية فيها
 بوجوده في عينها اولان اللغة جاءت بها فأت
 كان الاول فما تلك العلة التي اوجبت ذلك
 الاسم لها ولم يجد مدع الى تصحيحها سبباً
 وان كان انما صدرت اصلية لان العرب تكلمت
 بها فبذه العلة موجودة في الكلمة التي سبها

استعارة

استعارة فيجب على هذا الاصل ان لا يزال اسم
 الاستعارة عنها فتصير اصلية قائمة بها
 فان قيل فما معنى قوله تعالى وكذلك اخذ
 ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة وقوله
 واسئل القرية نيل لهذه وجوه كثيرة منها
 ان بعض اهل اللغة زعم ان اسم القرية يقع
 على جماعة الرجال واحتج بقوله تعالى وتلك
 القرى اهلكناهم لما ظكروا وجعلنا لمهلكهم
 موعداً والاقال اهلكناها ويحتمل ان تكون
 اسما للقرية والبناء بخير ان عن صدقنا
 ويكون ذلك معجزة في امر يعقوب وولده
 ويحتمل ان يكون الامر كما ادعاه خصوصاً من
 ان قوله واسئل القرية اي اهلها وان قرية
 اسم للبناء والارض وان تكون استعارة
 سؤال الارض دليل على انه انما اراد سؤال
 الناس ويكون هذه حقيقة في معناها لا
 استعارة اهو لمخصا وقال ابو محمد بن حزم
 في كتابه الاحكام اختلف الناس في المجاز
 فقوم اجازوه في القران والسنة وقوم نفوا
 منه والذي نقول ان الاسم اذا اتقنا به بل
 نص او اجماع او طبيعة انه منقول عن
 موضوعه في اللغة الى معنى اخر وجب
 الوقوف عنده قال الله تعالى وعلم آدم
 الاسماء كلها وله ان يسمى ما شاء فان لم
 نجد دليلاً على نقل الاسم عن موضوعه

في اللغة الى معنى آخر فلا يجعل لمسلم ان يقول انه
 منقول لان الله تعالى يقول وما ارسلنا من
 رسول الا بلسان قومه فكل خطاب خاطنا
 الله به او رسوله فهو على موضوعه في اللغة
 الى معنى فاذا وجدنا ذلك نقلناه اليه قال
 وهذا الذي لا يجوز غيره فكل كلمة نقلها
 الله من موضوعها في اللغة الى معنى اخر فله
 نقدنا بها قولاً وعملاً كالصلاة والزكاة وغير
 ذلك فليس شئ منها مجازاً بل حقيقة واما ما نقله
 عن موضوعه في اللغة الى معنى قد نقدنا به دون
 ان نسمة بذلك الاسم فهذا هو المجاز كقوله تعالى
 واخفض لهما جناح الذل من الرحمة فانما نقدنا تعالى
 بان نذل للذليين ونرحمهما ولن يلزمنا الله تعالى
 ان ننطق ولا يدبنا بان للذل جناحاً وهذا بخلاف
 الصلاة والصيام فانه لا خلاف في انه افترض
 علينا تسميتها بهذه باعيانها قال واجم من منع
 المجاز بانه كذب والله ورسول يبعدان عنه قال
 فيقال له صدقت وليس نقل الله تعالى الاسم عما كان
 الله تعالى علقه عليه في موضع ما الى موضع آخر
 كذا بل الكذب ما لم ينقله تعالى بل ما نقله هو
 الحق نفسه وقال في كلامه على قوله تعالى واسأل
 القرية وقد ذكر رجل من المالكين من اهل البصرة
 يعرف بابن حوز منداد ان للحجارة عقلاً ولعل تميزه
 يقرب من تميزها فقد شبه الله قوماً زاهوا عن

الحق

الحق بالانعام وصدق سبحانه انهم اضل سبيلاً
 قال هذا الجاهل من الدليل على ان للحجارة عقلاً وقوله
 تعالى وان من الحجارة لما يتفخر منه الا نهار وان منها
 لما يشقق الآيات قدل على ان لها عقلاً قال ابو محمد ومن
 الحب استدل لاله على انه لا يخشى الله الاذ وعقل
 وكيف يكون لها تميز وعقل والله شبه قلوب
 الكفار بالحجارة في انها لا تعقل الحق ولا تدع
 له انتهى ملخصاً قال الغزالي في المعقول كلام رسول
 الله صلى الله عليه وسلم في الاحكام لا يجعل على
 الاستعارة ما يمكن فانها لا تليق الا بواحد او
 خطيب او شاعر ينتمي الجمع لا يتقاعه في العلوب
 وان الشاعر اذا بين حكماً المعجوز مثلاً فيبعد منه
 المعجوز وهو تشدق وقد نهى الرسول عليه الصلاة
 والسلام عنه نعم لا بعد في الاستعارة اذا ذكر
 الثواب والعقاب ووصف الكفة والنار ليحفظ
 وقعته في الصدر مسئلة في السب الداعي الى
 العدول عن الحقيقة الى المجاز وله فوائد منها التعميم
 لقوله سلام على المجلس العالي ومنها التمجيد لذكر
 الحقيقة كما في قوله تعالى او جاد احد منكم من
 الغايط ومنها المبالغة في بيان العبارة على
 الامثال كقوله تعالى واشتعل الرأس شيباً ومنها
 تنويع المعقول في صورة المحسوس لتلطيف
 الكلام وزيادة الايضاح ويسمى استعارة
 تخيلية كقوله تعالى واخفض لهما جناح



الذل من الرحمة ومنها زيادة بيان حال المذكور نحو
 رابت اسدا فانه ابلغ في الدلالة على الشجاعة لمن
 حلت عليه في قولك رابت انسانا كالاسد شجاعة
 ومنها كثرة الفصاحة لان فهم المعنى منه
 يتوقف على قرينة وفي ذلك غموض يحوج الى حركة
 اللاهن يحصل من الفهم تشبيه لذة الكسب
 وكذلك ما يدل عليه اللفظ بالالتزام احسن ما
 يدل عليه بالمطابقة لما في دلالة الالتزام من
 تصرف الالهى ومنها ان لا يكون للمعنى الذي عبر
 عنه بالمجاز لفظ حقيقي ان قلنا لا يستلزمها
 او ان يحول التكلم او الخطاب لفظه كقنتى ومنه
 قول الفقهاء ان حثيش احرم لا يجوز نقله و ارادوا
 الاخضر والافنى اللفظة ان الرطب يقال له حلا
 واليابس حثيش فكان الفقهاء اثاروا تسمية
 الرطب حثيشا مجازا باعتبار ما يؤول اليه لكونه
 اقرب الى افهام العامة ولحظهم معنى الحلا وهذا
 يخلط من فلفظهم او نقل لفظ الحقيقة على اللسان
 كالحقيق اسم للماهية او تيسير الحثيش والجمع
 وسائر اصناف البديع تشبيه اتفق الأدباء
 على ان المجاز ابلغ من الحقيقة قال الجرجاني وليس
 ذلك لان المجاز تارة يعنيه زيادة في المعنى نفسه
 لا تعينه الحقيقة بل انما يعنيه تأكيد المعنى
 فليس قولنا رابت زيد اعين زيادة في مساواة

الاسد

الاسد عن قولنا رابت رجلا مساويا للاسد في
 الشجاعة بل قولنا ان المجاز ابلغ على معنى انه افاد
 تأكيد مساواة لم تعدها الحقيقة قالوا والسبب
 فيه ان الانتقال فيه من الملزوم الى اللزوم فيكون
 اثبات المعنى به كادعاء الشئ بدليله ودهوى
 الشئ بدليله ابلغ من دعواه بلود تليل هو او
 عليه ان الاستعارة اصلها التشبيه وان وجه
 التشبه في التشبه به اشرف منه في التشبيه والاشارة
 ليست كذلك بل قولنا رابت اسدا يعيد له
 شجاعة اكثر مما يعيدها قولك رابت رجلا
 كالاسد واحسب بان هذا لا يرد على مثاله
 وانما يرد على اطلاقه انه ليس في المجاز زيادة
 على الحقيقة وبما خصيصه بالمثال واعلم
 ان كلام الاصوليين في الترجيح بين الاشتراك
 والمجاز يقتضى ان البلاغة تارة تكون في الحقيقة
 وتارة في المجاز هو الحق فلا ينبغي اطلاق ان الحقيقة
 يكون لها من البلاغة ما ليس في المجاز وبالعكس ويكون
 مراد من اطلق ان المجاز ابلغ من الحقيقة ان مجاز
 اللفظ الواحد ابلغ من حقيقة ذلك اللفظ واما
 مجاز لفظ وحقيقة لفظ اخر فلا وليس بينهما
 انتساب بل كل واحد في محله له حكم فتفتن له
 وقال ابو زكريا التبريزي في شرح الحماسة اكثر
 كلام الاستعارات وحدها احسن من الحقيقة
 وهو مقدم عليها في الاستحسان فاما في الاحكام

استعارة

تقدم احقيقته على المجاز فحصل في هذه المسئلة ثلاثة
 آراء مسئلة وهو خلاف في الاصل والاصل هنا
 معنى الرابع لانه يحتاج للموضع الاول والى العلاقة
 والى النقل الى المعنى الثاني واحقيقته تحتاج الى الوضع
 الاول فقط وانما عدل اليه في الفوايد المتقدمة واذا
 كان كذلك فلا يصار اليه الا بقريية واحادها غيره
 مختصرة والضابط ان ينظر الى اصل وضع اللفظ
 وحقيقته فاذا حصل فانظر هل بقي في الاستعمال على
 ما وضع له اولاً والا اول هو الحقيقه الاصلية وان
 عدل عنه فاما للعلاقة اولاً والا اول اما ان يشترح
 يكون اسبق الى النهم من الاصل اولاً فان كان سبب
 الاشتهار استعمال العرف فهو المجاز العرفي وان كانت
 الشرع فهو الشرعي وهذا ان الاسمان اولي بها من ان
 يقال عليها حقيقتان لما بيناه وان كان الثاني وهو
 الذي عدل عنه لا لعلاقة فهو المنقول والمرجل كما سبق
 مسئلة المجاز يحتاج الى العلاقة والى القريية فالعلاقة
 هي المحوزة للاستعمال والقريية هي الموجبة للرجل فاما
 القريية فلا بد للمجاز من قريية تمنع من ارادة الحقيقه
 عقلوا وحس او عاده او شرعاً وهي اما خارجه عن
 المتكلم والكلام فالمتكلم كقوله تعالى واستغفر من
 استطعت منهم بصوتك والله تعالى لا يامر بالعصية
 او من الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان
 السياق وهو قوله انا اعتدنا بخرجه عن ان يكون

التخيير



للتخيير ولا خلاف في انه لا بد من القريية وانما اختلفوا
 هل القريية داخله في مفهوم المجاز وهو رأي البيهقيين
 او شرط لصحته واعتباره وهو رأي الاصوليين
 واما العلاقة فلا بد في التجوز من العلاقة بين
 المعنى الحقيقى والمجازى ولا يكفى مجرد الاشتراك في
 امر قوا والمجاز اطلاق كل شى على ما عداه فجنس
 العلاقة شرط بالاجماع وتخصها ليس بشرط
 بالاجماع فاذا رايناهم اطلقوا التجماع على رجل
 لم يحتج الى اطلاقهم بالنسبة الى آخر ومثل الخلف
 انما هو في الانواع اى اذا علمنا انهم اذا اطلقوا اسم
 اللازم على الملزوم بلفظنا هذا في اطلاق كل لازم
 على ملزومه او لا بد في كل صورة من جزئيات اطلاق
 اللوازم على الملزومات من السماع عنهم ذلك اللازم
 بجيبه والملزوم بعينه وهذا اقرب من قول
 بعضهم ان الخلف انما هو في انه هل يكفى بالعلاقة
 التى نظر العرب اليها كاطلاق السبب على السبب
 ويزيد عليه السبب على السبب اولاً يتعدى علاقة
 السبب الى علاقة اخرى وان تساوتها لم تفعل العرف
 ذلك وهذا هو الخلف في ان المجاز هل يتوقف على
 السمع ويشترط فيه الوضع ام لا فاختر ابن الحاجب
 وغيره الاول فهو يجوز اطلاق اللفظ باعتبار ما
 كان وان لم يستعمله العرب لاستعمالهم ما هو نظيره
 او دونه واختر امام الحرمين في التلخيص والرازي

وعندهما الثاني وتوقف الامدى وقال ابن الكاجب في
اماليه الاضاف ان المجاز ان كان باعتبار الالفاظ مفردة
احتاج الى النقل وان كان باعتبار المعاني كما صفة باعتبار
تعدد الالفاظ مثل طلع فجر وعلا وثابت لمة راسه
واشبهه لم يحجج الى النقل لما علم من استعمال العلماء
من كل طائفة امثال ذلك في تصانيفهم وخطبهم
ورسائلهم فظهر ان الخلاف مخصوص بالانواع لا في
جزئيات المجاز المشخصة وان اوجهه كلوم بعضهم
فلو بد ان تضع العرب نوع التجوز بالكل الى الجز
وبالسبب الى المسبب وعندهما من الانواع واما وضعها
التعبير بهذا الشكل المعين او التجوز بهذا المسبب المعين
الى هذا السبب فلا يشترط قطعا ولم تنزل الالفاظ في
الاعصار والامصار يكتبون مجرد العلوقة من غير
محيص عن الوضع ويحصل صور احدها احاد
العلاقات اعني اذا وجدت علاقة لم ينقل عن العرب
التجوز بها فهل يجوز ان يتجوز بها هذا موضع الخلاف
كما ذكره الاصفهاني والقرافي في شرح المحصول وذكر
جماعة من شراح ابن الكاجب منهم القطب الشيرازي
انه لا خلاف في امتناع هذا القسم الثاني العلوقة
التي ثبتت عن العرب اعتبارها وتجوزت بسببها الى
لفظة هل لنا ان تجوز بتلك العلوقة بعينها للفظ
اخرى كما اذا ثبتت عنهم اطلاق الاسد على الشجاع
للشجاعة فهل لنا ان نطلق عليه اللب كذلك وهو
من موضع الخلاف على ما ذكره شراح المختصر الثالث

ان

ان يكون تحت العلوقة انواع تحت كل نوع جهات فهل
يكون انواع الجزئيات ملحقة بما هو قها حتى يشترط
فيها النقل قطعا او بما تحتها حتى يكون محل الخلاف
هذا فيه نظر مثاله اذا ثبت ان من العلوقة الشبهة
في صفة ظاهرة فاذا ثبت عنهم التجوز بصفة خاصة
كصفة الشجاعة في لفظ الاسد للرجل الشجاع فاردنا
ان نتجوز بصفة الكرم في لفظ البحر للحواد فالاقرب
اكتافه بالقسم الاول الرابع ان ثبتت باعتبار نوع
العلاقة الخاص بالنقل والتجوز في لفظة بعينها
كما طلق الاسد على شخص بعينه للشجاعة فهل لنا
اطلاق الاسد على عمر وكذلك قطعا او تلحقها بالثانية
في الخلاف فيه نظر والظاهر انه لا يشترط قطعا والحال
ان النقل واجب بالاتفاق في نوع العلوقة اعني النوع
الاصلي وغير شرط بالاتفاق في مشخصات اللفظة
الواحدة المستعملة مجازا في شخص بعينه ومختلف فيه
فيما عدا ذلك وهو ما بين هاتين المرتبتين وقال
صاحب اللباب من الكيفية المجاز يقتضي المناسبة
بين اللفظين في المعنى فكل لفظ جعل مجازا في غيره
لا بد من وجود المشاركة بينهما في المعنى كالاسد
استعير للشجاع والجمار للبليد والعتق للطلاق ونحوه
قال واختلف اصحابنا في شرط آخر وهو كما في المعنى
في المستعار منه هل هو شرط ام لا فمنهم من شرطه
والالم يكن العدول عن الكيفية مفيدا ومنهم من قال
يجوز تساويهما في المعنى وقيل هو مشروط في كمال

البلاغة في الاستعارة نفسها فلا يحتاج اليه وقال
 ابن السمعاني في القواطع الحقيقية تتوقف على النقل عن
 واضع اللغة كالنصوص في باب الشرع واما المجاز فاختلوا
 فيه فذهب ابو زيد اليه يوسي الي انه لا يعتبر فيه
 السماع بل يعتبر المعنى الذي اعتبره اهل اللغة ومنهم
 من اعتبره وكلامه يدل على ان هذا هو الخلاف في
 ان المجاز هل له عموم ام لا و فرغ عليه امتناع استعمال
 اللفظ الواحد على المجاز الحقيقية والمجاز كالثوب
 الواحد لا يجوز ان يكون ملكا وعارية ثم حكى ابن
 السمعاني عن بعض الحنفية ان المعنى الذي اعتبره
 اهل اللغة في المجاز هو ان يكون بين المستعار منه
 والمستعار له اشتراك في المعنى وذلك المعنى في المستعار
 منه ابلغ واين ونقله عن اهل اللغة منهم علي بن
 عيسى الرماني قال واما اشتراطنا هذا لان ترك
 الحقيقة مع القدرة على الاستعمال والميل الى المجاز
 فيه نوع ايها وتبليس لا يجوز الا لفائدة لا توجد
 في الحقيقة قال وهذا مثل قوله تعالى فاصدع بما
 تؤمر معناه امثل بما تؤمر فقد استعار قوله اصدع
 مكان قوله امثل والصدع هو الشق والامثال هو
 التأثير فالشق له تأثير في الشقوق والامثال له
 اثر في المأمور به الا ان تأثير الشق في الشقوق ابلغ
 من تأثير الامثال في الممثل فكان في المجاز زيادة
 بيان ولهذا يقال للشجاع من الناس اسد لا شراكها
 في المعنى وهو الشجاعة وهذا المعنى في الاسد ابلغ
 لانه اشجع الحيوان وكذا استعارة الحمار للبليد وزعم
 على

٣٧٧
 على هذا انه لا يجوز جعل لفظ الطلاق كناية عن العتق
 لان العتق ابلغ في الازالة والطلاق دونه ولهذا
 قال الرجل لعبد الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني انه
 يعتق ويصير قوله هذا ابني ابلغ في افادة الكرية
 لانه يوجب الكرية قبل قوله بزمان كثير بخلاف قوله
 انت حر فانه لا يوجبها الا في الحال قال ابن السمعاني
 وهذا الشرط الذي ذكره لا يعرف في استعمال المجاز
 ولم يذكره احد من اهل اللغة واما الاستعارة في الكلام
 لضرب من التوسع ولتظهر براعة المتكلم وحسن
 بصيرته في الكلام واقتداره عليه وليس لانت
 الاستعارة افادت معنى زايدا على ما يفيد الصريح
 ويدل لان ما قالوه ليس بشرط استعارتهم لفظ المنس
 للوطء والقربان للدخول وليس فيه زيادة على ما
 يفيد لفظ الجماع واما اذا قال لغلون الاكبر منه
 هذا ابني فانه لم يصلح عندنا مجازا عن العتق لان
 اللفظ انما يصلح مجازا اذا كان حقيقة وهذا اللفظ
 في هذا المثل لا حقيقة له لانه لغو وهذيان وان قلتم
 ان السبب في اجماعه يوجب العتق فانه يوجب في
 محل يتصور فيه السبب لا فيما لا يتصور استعماله
 فيه فليس استعماله فيه مجازا هو ملخصا مسألة
 شرط قوم في العلاقة ان تكون ذهنية اي ان يكون
 المعنى المتخوذا يتبادر له الفهم عند سماع اللفظ
 وهو المختار في المعالم والصحيح خلافه لان اكثر
 المجازات المعتمدة عارية عن اللزوم الذهني مسألة
 يجوز بالمجاز عن المجاز خلافا للومدي ذكره في

الترجيح بين المجاز والاشتراك وهو ان يجعل المجاز
 الماخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز
 آخر فيجوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينه وبين
 الثاني وله امثلة منها قوله تعالى ولكن لا تواعدوهن
 سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطء يجوز عنه
 بالسرا لانه يقع ظاهرا في السر فلما لا زمه سمي سرا
 ويجوز بالسر عن العقد لانه سبب فيه فالمصحيح
 للمجاز الاول الملازمة والمصحح للمجاز الثاني
 التعبير باسم السبب الذي هو السر عن العقد
 الذي هو سبب كما سمي عقد النكاح فكاح
 لكونه سببا في النكاح وكذلك سمي العقد سرا
 لانه سبب في السر الذي هو النكاح فهذا مجاز
 عن مجاز مع اختلاف المصحح معنى قوله ولكن
 لا تواعدوهن سرا لا تواعدوهن عند نكاح
 ومنها قوله تعالى ومن يكفر باليمين فقد حبط
 عمله اذا حمل على ظاهره لان قوله لا اله الا الله
 مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللفظ
 والتعبير بالاله الا الله عن الوجدانية من مجاز
 التعبير بالقول عن القول منه والاول من مجاز
 التعبير بلفظ السبب عن السبب لانه توحيد
 اللسان سبب عن توحيد الحنان مسئلة قد
 يحى المجاز بمراتبه كقوله تعالى وانزلنا عليكم
 لبا ساء يوارى سواكم لان المنزل عليهم ليس
 هو نفس اللباس بل انما هو الماء المنبت للزرع
 المتخذ منه الغزل المنسوج منه اللباس وصار
 كقول الشاعر الحمد لله العظيم الشأن صار التريد
 في

في روس العيدان ، فسمى السنبل في روس العصف
 ثريدا وانما يصير ثريدا بعد ان يحصد ثريدا رس
 ٢٧٨ ثم يصنى ثم يطحن ثم يخبز ثم يثرد وسمى ابن السيد
 البطليوسي هذا واسأله مجاز المرات وهو من غراب
 مسائل المجاز فصل في سرد انواع العلاقة النوع
 الاول السببية وهي اطلاق اسم السبب على السبب
 وان شئت فقل اطلاق العلة على المعلول وسواء
 كانت العلة فاعلية او قابلية او صورية او غائية
 مثال الاول قولهم نزل السحاب اى المطر فان السحاب
 في العرف سبب فاعلى في المطر كما يقال النار تحرق
 الثوب ومنه اطلاق اسم النظر على الرؤية كقوله
 تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اى له رايته
 ونحو نظرت الى فلان اى رايته لان النظر فعل الفاعل
 وهو سبب الرؤية ومثال الثاني قولهم سال الوادى
 فان السائل هو الماء والوادى سبب قائل ليل
 المار فيه هكذا مثله فى الحصول وفيه نظرفات
 الوادى ليس جزء الماء فالو يكون سببا قابلا له
 بل هو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال ومثال
 الثالث اطلاق اليد على القدرة كقوله تعالى كقول
 يد الله فوق ايديهم واليد صورة خاصة يتأق
 لها الاقدار على الشئ فشكلها مع الاقدار كشكل
 السريير مع الاضطجاع وهو سبب صورى فتكون
 اليد كذلك فاطلاقها على القدرة اطلاق لاسم



السبب الصوري على السبب ووجه كون صورة اليد
سببا للقدرة انها لو خلقت على غير هذه الصورة
المختصة بها لنقص فعلها وبطلت فتلك الصورة تتم
قدرة اليد على ما هو المطلوب منها فان قيل اذ كان المراد
القدرة فلم تثبت وجهت والقدرة واحدة واجيب
بانها جمعت باعتبار متعلقاتها فاستقر لها ما صدر
عنها من الاثار العديدة وثبت باعتبار ان اثارها
فسيان اما لانها لا تنحصر في الدنيا والخرة اولها
اثارها الجوهر والاعراض والحيز والشروط وقد انعكس
هذا المثال على الامام فخر الدين واتباعه وقالوا كسمية
اليد قدرة قال القرابي صوابه كسمية القدرة باليد
فان اليد سبب القدرة وفيما قاله نظر لان القدرة
هي سبب اليد اذ لا توضع الا بها فان من الواضح ان المعنى
باليد هنا انما هو المعنى الموسوع للتصرف لا الجارحة
واعترض الاصفهاني ايضا بان القدرة ليست صورة
اليد بل لازمة لصورة اليد وجوابه انها صورة معنوية
ومثال الرابع تسمية العصير خمرا ومنه قوله تعالى
فلا تنزلنا عليكم لبasa وقوله رعيينا الغيث اي النبات
الذي سببه الغيث قال الشاعر
اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضايا
وهو المطر لانه سبب غائي للمطر وقوله عليه الصلاة
والسلام اقرأ على موتاكم يس اي من احتضر وقوله
من قتل قتيلا فله سلبه وجعل منه الشيع عزالدين
تسمية الفجر خيطا في قوله تعالى حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر قال الازم
يمتد

يمتد

يمتد من الجنوب الى الشمال كما امتداد الخيط على الافق
احد طرفيه في الجنوب والاخر في الشمال وتشبيه
سواد الفجر الاول بخيط طرفه في الافق واعلاه
مصعد في السما ووصفه بالسواد لانه يضمحل فيصير
مكانه سواد الليل فوصف بما يؤول اليه كقوله اننا
نبشركم بغلام حكيم وهو معنى ما ذكره ابو عبيد وهو
من احسن ما قيل اذ لا يصح تشبيه الليل المطبق للار
بالخيط ولا يصح تشبيه طرفه الملتصق بها حقه
بمياض الفجر بيضا من الخيط لانه لا تشبيه بخلاف
الفجر الثاني واعلم ان العلة الغائية اقوى من الجميع
لانها حال كونها ذهنية علة العلة وحال كونها خارجية
معلولها فقد حصل لها العلاقتان العلاوة الثانية
المسببية وهي اطلاق اسم السبب على السبب
كتسميتهم المرض المهلك موتا لان الله تعالى جعله
في العباد سببا للموت كقول الرجل للمرأة اعندي
واستبرني زحمتك يريد به الطلاق لانها مبيات
عنه ومنه امطرت السماء نباتا فذكر النبات
واريد به الغيث لان الغيث سبب للنبات
وعليه قوله تعالى وانزل لكم من الانعام مما
ازواج واعلم ان يجوز بلفظ السبب عن
السبب اولى من العكس لان السبب المعين يستدعي
سببا معينا كالزنا بعد الاحضان فانه يفتضح
سببا معينا وهو الرحم والسبب المعين لا يستدعي
سببا معينا بل سببا متا كما باحة الدم فانها
تفتضح سببا غير معين وهو اما الكفر بعد

فاق



الايمان او الرضا بعد الاحسان او قل بغير حق
 ولا يقتضى واحدا من هذه الامور بعينه وما
 اقتضى الشيء المعين اقوى مما يقتضى المطلق
 لان المقتضى للمعين يقتضى المطلق وزيادة
 وهي التعيين فكان اولي كالمضرب فانه
 يقتضى الآلم جزما بخلاف الآلم فانه لا يقتضى
 الضرب على التعيين لجواز ان يخلفه سبب
 اخر فكان فهم السبب من اسم السبب
 فوق فهم السبب من اسم السبب فكان
 ابلغ فائدة للمقتضى وهكذا يقول اطلاق
 اسم اللزوم على اللزوم اولي من العكس وكذا
 اطلاق اسم الجزاء على الكل وقد يقال ان
 اطلاق اسم السبب على السبب اولي من اطلاق
 اسم الملزوم على اللزوم لما بين السبب والسبب
 من الاتصال والمناسبة العلاقة الثالثة
 المشابهة وهي تسمية الشيء باسم مشبهه اما
 في الصورة كما اطلق اسم الاسد على المنقوش
 في الحائط بصورته واما في المعنى كالصفة الظاهرة
 للحقيقة كما اطلق اسم الاسد على الشجاع فلو
 يجوز في الحقيقة كاستعارة لفظ الاسد للرجل
 الاخر اذ هي صفة غير مشهورة وقال القرافي
 انه يشترط فيها ان تكون اشهر صفات المثل
 ومن ههنا توهم بعضهم اشتراط كون العلاقة
 امرذ ههنا كما سبق ونحن وان اشترطنا الظهور
 فلا نشترط كونه ذهنا وقد اجتمعت المشابهة

في الصورة

في الصورة والصفة الظاهرة معاني قوله تعالى فاخرج
 لهم عجلا جسدا له خوار فان العلاقة مجموع الشكل
 والخوار واما بدون اداة كقوله تعالى وازواجه امهاتهم
 اي مثل امهاتهم في الحرمة وتحريم المناكحة وقولهم ابو
 يوسف ابو حنيفة ومنه تسمية الكافر كافرا اذ
 حقيقة الكفر ستر جرم يحرم وتغطيته للستر
 العيون ولما كان الكفر واحدا والايمان واقع للبصر
 عن ادراك الحق شبه بما يمنع الابصار من المحسوسات
 وقيل في قوله تعالى اعجب الكفار ببانه اي الزراع
 لكفرهم بحب في الارض ويسمى المجاز الذي علاقتة
 المشابهة استعارة فالاستعارة اخص من المجاز
 وخص الامام الاستعارة بالمشابهة المعنوية لا الصورة
 ونسجه المصدي وحكي عبد اللطيف البغدادي عن
 بعضهم ان المجاز والاستعارة مترادفان وادعى
 بعضهم ان المجاز منحصر في المشابهة واختلفوا هل
 المعتبر المشابهة بين لفظي المستعار منه والمستعار
 له في بعض ما وضع اسم المستعار منه لابين ذاتيهما
 او المعتبر المشابهة بين ذاتيهما في المعنى اللزوم المشهور
 في محل الحقيقة دون المشابهة في معنى اسمها لغته
 وهذا القول صحه صاحب الميزان من الحنفية
 بشرط على بن عيسى الرمان في اعجاز القرآن ان يكون
 ذلك المعنى المستعار منه ابلغ حتى يكون للاستعارة
 فائدة قال السمرقندي والصحيح ان ذلك ليس
 بشرط وان كان هو الغالب وسبق في كلام ابن



السمعاني وقال الكاجوي في رسالته شرطوا في صحة
المجاز كون المعنى المجازي مشهورا في الاصل كالشجاعة
التي هي صفة مشهورة للوسد والبلادة التي هي
صفة مشهورة للجمار والاقرب انه لا يشترط ذلك
حتى يقع تسميته اسدا وان لم يكن الجزئية مشهورة
للوسد مسألة اللفظ المستعار اذا استقر من
المستعار منه الى المستعار له فالعامل اللفظ المستعار
وهو عبارة عن اسم المستعار له حتى كانه ذكره باسمه
صريحا وهذا قول الحنفية قال صاحب الميزان منهم
وفروع الشافعي تدل على ان العامل هو الاسم الذي قام
لفظ المستعار مقامه فانه قال حين قال لامرأته انت
يا ابن الله رجعي لان صارا مجازا عن قوله انت طالق
كانه نص عليه وكذا قال بان العتاق يقع بالفاظ
الطلاق كقيام لفظ الطلاق مقامه حتى كانه نص على
لفظ العتاق وهذا يستقيم على قول بعضهم ان المشابهة
في الاستعارة معتبرة بين اللفظين وقال محمد بن يحيى
من اصحابنا في تعليقه اختلف في اللفظ اذا جعل كناية
عن غيره فالمدكور حقيقة هو المنوي المكتى عنه دون
الملفوظ الا ترى ان من قال للشجاع يا اسد وللبيد
يا حمار كان المنادي هو الادبي دون السبع والبهيمة
ومن قال لزوجته اعتقتك ونوى الطلاق كان الصادق
حقيقة هو الطلاق وكانت الابانة ليت تصرفا
موضوعا شرعا انما الموضوع هو الطلاق غير ان
المثارع جوز ان يستعمل فيه لفظ اخر يقرب منه
في المعنى ثم المتصرف هو المستعار منه دون ماعنه
الاستعارة

والمعنى

٢٨١

الاستعارة ويدل عليه ان نية الطلاق لا بد منها
حتى لو قال ابنتك بينونة النكاح و قطعت
فكاحك لم يعمل دون النية مع ان اللفظ خرج عن
الاجمال اعني اجمال جهات البيونة العلاقة
الرابعة المتضاد وهي تسمية الشيء باسم ضده
والثما يقع في المتقابلات كقوله تعالى وجزا سينة
سينة مثلها اطلق على الجزا سينة مع انه عدل
لكونه ضدها وفي هذا رد الثاني الى الاول وقوله
وان عاقبت فعاقبوا مثل ما عوقبت به وفيه رد الاول
الى لفظ الثاني لان القصاص ليس بمعاقبة ومنه
الله يستهزئ بهم ويجوز جعله من المشابهة ويجعل
صاحب المثل السائر من هذا القسم قولهم الجوث
للوبيض والاسود وهو وهم لان هذا اشتراك
كالناهل للريان والظمان لانه مجاز واذا وقع
التعارض بين هذا وما قبله فالسابق اولى واعلم
ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر
ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع
اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة
بتنزيل المقابل منزلة المناسب بواسطة تلميح او
تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تناول كيا
في اطلاق البصر على الاعمي او مشاكهة كما في اطلاق
السنة على جزا السنة العلاقة الخامسة
الكلمية وهي اطلاق اسم الكل على الجزء كقوله
تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انا ملهم لان

المضادة

وغيرها



للعين لا للوجه

المعادة ان الانسان لا يضع اصبعه في اذنه وقوله وجوه
يومئذ ناصره الى ربها ناضرة اي عين لان النظر بالعين
لا بالوجه وجعل منه ابن جنى قولك ما فعل زيد
فيقال القيام والقيام انما هو جنس يتناول جميع انواع
قال ابن دقيق العيد فيه نظر لان العلماء قالوا ان
القيام ذال على المصدر فلا يدل بمطلقة على جميع انواع
القيام بل يدل على الحقيقة لا غير وههنا بحث
وهو انه ان كان مراده بالالف واللوم تعريف المصدر
فهذا موضع التقد عليه لان المصدر لا يدل الا على
قيام ما ولا يقال فيه انه بعض القيام ولا كله وان
اراد بالالف واللوم التي في القيام الاستغراق فلا
مشاحة له في ذلك لان الكل غير مراد قطعا فلا
يستقيم له ما اراد ادخاله في باب المجاز وعلى هذا فلا
يكون قوله القيام اريد به المجاز بل الحقيقة وهذا
النوع يقال له اطلاق العام واردة الخاص وشواهد
كثيرة وعند فخر الاسلام من الحقيقة انه حقيقة
وتسمى قاصرة بناء على انه في المجاز يجب استعمال
اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه
ليس عليه لان الغيرين موجودان بجود وجود كل
منها بدون الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزاء فلا
يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع
له اي في معنى خارج عما وضع له فيجاز والآفات
استعمل في عينه حقيقة والاحتملة قاصرة
العلاقة السادسة الجزئية وهي اطلاق الجزاء
وارادة الكل كقولهم فلان يملك كذا راسا من
الغنم

الغنم او ذبح كذا راسا من البقر وكاستعمال التي هي
الجارحة في الجاسوس وعليه قوله عليه الصلاة
والسلام على اليد ما اخذت حتى تؤدبه وقد فرغ
بعض اصحابنا على هذه مسألة اضافة الطلاق الى
اليدين والرجل ونحوهما لكن الراجح جعله من باب السرية
واذا تعارض هذا الذي قبله فالاول اولى واقدم
لان الكل يستلزم الجزء ولا عكس فكانت دلالة
الاول اقوى وهذا واضح بالنسبة الى اطلاق الاغم
على الكل اما في اطلاق الجزاء الخاص بالشيء كالناطق
مثلا بالنسبة الى الانسان فلا يستلزم له فيحتاج
في تعليل اولوية الاول بالنسبة الى هذا الجزاء الى وجه
اخر وهو ان الكل يستلزم الجزء من حيث انه كل واما
الجزء الذي يستلزم الكل فانه يستلزمه لا من حيث انه
جزء بل باعتبار اخر وما بالذات يكون اولى واقدم
مما بالعرض قاله الهندي العلاقة السابعة تسمية
الشيء المستعمل باسم ذلك الامر كتسمية الجزاء حال
كونه في الدهن بالمسك والطلاق الكاتب على العارف
مالتفاتة عند مباشرة لها وسماء بعضهم اطلاق ما
بالفعل على ما بالقوة العلاقة الثامنة المجاورة
وهي تسمية الشيء باسم ما يجاوره كاطلاق لفظ الراوية
على القرية التي هي طرف للماء فان الراوية في الاصل
اسم للبحر ثم اطلق على القرية لمجاورتها لها وكذا قولهم
جري الميزاب وكالغايط للفصلة المستندرة لانها
تجاور المكان المظين غالبا وكقولهم «
فتككت بالريح الاصم ثيابه» ليس الكريم على القنا بحرم



اراد بتسمية العلقه التاسعة تسمية الشيء
 باعتبار ما كان عليه كالتسمية المعتق عبدا والآدمي
 مضعة وقوله تعالى وابتلوا النياحي اذ لا يتم بعد البلوغ
 وقيل ان هذا القسم حقيقة وما خذ الخلاف ان الصار
 الحقيق هل هو من اتصف بايجاد الضربه او من هو
 اخذ في ايجاده وقد سبق في ما حث الاشتقاق
 على ان القائل بكونه حقيقة لم يرد بتحقيق المعنى على
 الاطلاق اما اذا اريد جعله ضاربا بعد ضربه بمحمل
 ضرب عند الاطلاق فهو مجاز قطعاً واعلم ان شرط
 هذه العلقه ان لا يكون متلبسا الآن بصدده فلا
 يقال للشيخ انه طفل باعتبار ما كان ولهذا امتنع اطلاق
 الكافر على المسلم للفرق تقدم عليه العلقه العاشرة
 تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه اما بالفعل كاطلاق
 الخمر على العنب او بالقوة كاطلاق المسكر على الخمر ان
 يجب قبل وشروطه ان يكون ايلا بنفسه ليخرج العبد
 فانه لا يطلق عليه حر باعتبار ما يؤول اليه وفي تعليق
 الخلاف للكبيا الهراسي انما يسمى الشيء باعتبار ما يؤول
 اليه اذا كان المالك مقطوعا بوجوده كالقيامه لا بد منه
 والموت لا بد من نزوله فيبطل تاويل الحنفية فتكاد
 باطل على انه سيبطل وللولي ان يردده ويفسخه وذكر
 ابن حبيبي في تعليقه نحوه فقال اذا كان المالك مقطوعا
 به نحو انك ميت وانهم ميتون او غاليا لا تادراكا و
 الحنفية وههنا تنبيهات احدها ان منهم من اتفق
 عن هذه العلقه بالساعة اعني بعلوق الاستعداد
 وهو ظاهر تمثل ابن الحاجب والامام في المحصول
 والحق

والحق تغايرهما لان المستعد للشي قد لا يؤول اليه
 بل هو مستعد له ولغيره كما ان العصر قد لا يؤول
 الى الخمرية وان كان مستعدا لها ولغيرها الثاني
 ان هذه والتي قبلها لا بد من تقييدهما لان اطلاق
 اسم الشيء باعتبار ما كان عليه او بما سيؤول اليه
 تارة يفيد ان تلك الصفة لكونها كانت او ستكون
 كأنها موجودة وتخييل ذلك فهذه استعارة وهو
 من القسم المسمى بالمشابهة في الصفة وتارة لا يتخيل
 ذلك بل يطلق ذلك الاسم لكونه كان او سيكون
 من غير تخيل هذه الصفة موجودة وهو مراد الـ صوليين
 الثالث انه اذا وقع التعارض بين هذه العلقه
 وبين التي قبلها اعني باعتبار ما كان فالاولى
 اولى لكونه وصفا بما لم يتحقق لانه وصف بما وقع
 بخلاف هذه ولهذا اختلفوا في الاولى هل هي حقيقة
 وانفقوا في الثانية على انه مجاز وقال بعضهم المتبر
 في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقى للمسمى
 المجازى في الزمان السابق على حاله اعتبار الحكم الى
 زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول
 حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيها حصوله في
 زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد
 الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا في
 مثل وآتوا النياحي اموالهم واعصر خمرهم وضع
 الكلام على ان يكون حقيقة التيم حاصله لهم
 وقت ايتاء المال اياهم وحقيقة الخمر حاصله له
 حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقى في هذه

صولين

الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازاً بل حقيقة فيجب ان يكون لوصول في زمان سابق ليكون مجازاً باعتبار ما كان اولاً لاحق ليكون مجازاً باعتبار ما يؤول هذا بالنسبة الى الاسم واما في الفعل اذا اطلق المتقل واريد به الماضي او عكسه فالمراد باللفظ نفس الفعل ، وبالزمان زمان ما يدل عليه الفعل ببيئته فاذا قلنا ، يكتب مجازاً عن كتب باعتبار ما كان بمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى او جوهر الحروف وهو كحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازاً واذا قلنا كتب زيد مجازاً عن يكتب باعتبار ما يؤول اليه بمعنى حصول الفعل الحقيقي للمسمى ان كحدث حاصله في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل ببيئته اذ لو كان حاصله في الزمان الماضي لكان حقيقة لا مجازاً والزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي المسمى في الصوريين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل له لحصول كحدث فيه وهذا فيه نظر فانه ليس مدلوله المسمى المطلق عليه لفظ المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو كحدث المغاير بزمان سابق اولاً لاحق فالاحسن ان يقال ان التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة بتشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصبت العين شراً مستعير لفظاً احدهما للآخر العلاقة الكاروية غير المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شيء وهل الزايد كاف او مثل

لعله الحاصل
هـ

الفعل ص

وجهان

وجهان حكاهما الماوردي وغيره وقال الشيخ ابواسحاق في الارشاد هل المجاز الزايد عن الآية لا غير او الكلمة التي وصلتها الزيادة وجهان وسياتي عن القاضي عبد الوهاب والمشهور ان الكاف زائدة فقط لانها لو كانت اصلية للزم اثبات المثل وهو محال وردت عوى الاصالة وان المراد نفي مثل المثل ويلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة انه مثل اذا المماثلة لا تتحقق الا من الجانبين وقال بعضهم تعد ير الكلام ليس بشئ كمثل فشي اسم ليس وهو المستند او كمثل خبر فالشي الذي هو الموضوع قد نفي عنه المثل الذي هو المجهول فهو منفي عنه لا منفي فيكون ثانياً فالويلزم ان تكون الذات المقدسة منفية وانما المنفي مثل مثلها ولازمه نفي مثلها وكل منهما منفي عنه وقال امام الحرمين في التلخيص قيل ان الكاف زائدة او المثل زايد قال ونرى القاضي يميل الى ذلك ويعد من المجاز وقال القاضي عبد الوهاب في التلخيص قد اختلف في كيفية كون هذا مجازاً فقال الجمهور ان الكلمة تصير بالزيادة مجازاً وقال قوم ان نفس الزيادة تكون مجازاً دون جميع الكلمات لان الكاف هي المستعملة في غير موضعها والمثل مستعمل في موضعه قال والصحيح الاول لان الحرف الواحد لا يعيد بنفسه وما لا يعيد بنفسه لا يوصف بآيته حقيقة ولا مجازاً وانما يوصف بذلك الكلام المعيد والكاف لا يعيد الا بانضمامها الى المثل فوجب



ان تكون الجملة مجازا انتهى وقال العبد رى في المستوفى
 وابن الحجاج في تنكيته على المستغنى الزيادة ليست من
 انواع المجاز بل فيها ضرب من التوكيد اللفظي فقوله تعالى
 ليس كمثل شئ فيه مبالغة في نفي مثل المثل كأنه قيل
 ليس مثل مثله شئ والمعنى ليس مثله والزيادة حقيقة
 العلاقة الثالثة عشر المجاز بالنقصان كقوله
 تعالى انما حزار الذين يحاربون الله اى اهل الله قال
 الامام في التخصيص وهو مثال سديد وقوله واسال
 القرية فان المراد اهلها ومنهم من لم يجعله مجازا وقال
 لا نقول اقيمت القرية مقام اهلها بل حذف من
 الخطاب ذكر الالاهل لالة بعبارة الخطاب عليه
 والاضمار والحذف ليا من المجاز فان المجاز هو اللفظ
 المستعمل في غير ما وضع له حكاه الامام في التخصيص
 وابن المشيرى في اصوله وقال لا ميل القاضى الى انه يسمى
 مجازا قال وهو الظاهر والخلاف فيه سهل وكذا قال
 الكيا لخلاف لفظي ولاخلاف في المعنى وحاصل الخلاف
 ان المضمر هل هو سبب التجوز او محل التجوز وطريقة
 البيهقيين تقتضى الثاني قال المطرزي وانما يكون
 كل من الزيادة والنقصان مجازا اذا تغير بسببه
 حكم وان لم يتغير فلا فلو قلت زيد منطلق وعمرو
 وحذفت الخبر لم يوصف بالمجاز لانه لم يود الى تغيير
 حكم من احكام ما بقى من الكلام انتهى والمثل بالاية
 مبنى على ان المراد بالقرية الابنية وهى لا يقال وقيل
 انها مشتركة بينها وبين الناس المجتمعين فيها وقيل
 بل القرية حقيقة فى الناس بدليل قوله وتم قصمنا
 من



من قرية كانت ظالمة وكم من قرية املت وهى ظالمة
 وكم اهلكنا من قرية بطرت معيشتها ولاها شتق من القر
 وهو اجمع ومنه قرأت الماء فى الحوض اى جمعه ومنه
 القرى وهى الضيافة لاجتماع الناس لها وقيل انها من باء
 اطلاق المحل وارادة اكمال لان الحذف وقيل لايجاز اصلا
 ولا حذف بل السؤال حقيقى لها ويكون معجزة لانه فى زمن
 النبوة والصحيح من هذا كله هو الاول وهو المنصوص
 للشافعى فى كتاب الرسالة ونقله عن اهل العلم باللسان
 وجعل هذه الآية من الدال لفظه على باطنه دون ظاهره
 فقال قال الله تعالى وهو يحكى قول اخوة يوسف لاسم
 ما شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين واستدل
 القرية التى كتبت فيها والعبر التى اقبلنا فيها وانا لصادقون
 فهذه الآية فى معنى الايات قبلها لا يختلف اهل العلم باللسان
 انهم انما يخاطبون اباهم بمسالة اهل القرية واهل العبر
 لان القرية والعبر لا يبينان عن صدقهم اهوكلونه وقده
 اشكل على جماعة جعل الزيادة والنقصان من انواع المجاز
 الافرادى لان المجاز الافرادى لفظ مستعمل فى غير ما وضع
 له وجميع الالفاظ المذكورة فى الآيتين مستعمل فيها ووضع
 له فالقرية فى القرية والسؤال فى السؤال وكذا الآية الاخرى
 فلم يبق الا المحذوف وهو الاصل والمحذوف محذوف مكسوت
 عنه لم يستعمل البتة والزائد كذلك لم يستعمل فى شئ وما
 لا يستعمل فى شئ لا يكون حقيقة ولا مجازا فالاقرب
 انه من مجاز التركيب لا الافراد ولخاتاره الاصغى وجماعة
 لان العرب وضعت السؤال لتركيب لفظه مع لفظه فيما
 يصلح للوجابة حيث ركبت مع ما لا يصلح فقد عدلت

اي سوال

قوله فى القرية
مستعمل فى
القرية

المصدر واسم المفعول او الفاعل فمن اطلاق المصدر على المفعول
 قوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه وقوله تعالى ولا
 يحيطون بشئ من علمه اي من معلومه فسمى المعلوم علما
 لما بين المعلوم والعلم من التعلق ولفظة من تقتضى ان
 العلم نفسه ليس مرادا فانها للتبعض وعلم الله لا يتبعض
 فتبين ان يكون التقدير من معلومة واحدة وعكسه كقوله
 تعالى حجبا مستورا اي ساترا انه كان وعده ما نيا
 اي آتيا على قول ومن اطلاق المصدر على الفاعل رجل
 عدل وصوم اي عادل وصائم وعكسه كقولهم قم قائما
 اي قياما واسكت ساكتا اي سكوتا
 العلوقة الرابعة عشر اطلاق اسم اللوزم على اللزوم
 كالمس على اجماع العلوقة الخامسة عشر عكسه
 كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهم يتكلم اي يدل
 والدلالة من لوازم الكلام العلوقة السادسة عشر
 تسمية الحال باسم المحل كالغائط وقولهم لا فض فوك اي
 اسنانك وقوله فليدع ناديه العلوقة السابعة
 عشر عكسه كقوله تعالى فاما الذين ابصت وجوههم
 ففي رحمة الله اي في الجنة لانها من محل رحمة وكا اطلاق
 اللسان على الكلام كما في قوله تعالى واخلاق الستم
 وقوله واجعل لى لسان صدق وقد اجتمع هذا والذي
 قبله في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد فات
 الزينة حالة في الثياب والمسجد محل الصلاة ففي الاول
 اطلاق الحال وارادة المحل والثاني اطلاق المحل وارادة
 الحال وهي الصلاة العلوقة الثامنة عشر اطلاق
 المنكر وارادة المعرف مثل ان تدعوا بغيره عند من يقول

عن التركيب الاصل الى تركيب آخر ولا معنى للمجاز المركب
 الا هذا وكذلك حروف الزيادة وضعتها لتركيبها مع معنى
 فاذا اركبها لامع معنى فهو مجاز في التركيب واجب بوجهين
 احدهما ان المجاز في المذكور باعتبار انه تغير حكم اعرابه
 لان القرية مع ذكر الامل بضرورة وعند حذفها منصوبة
 وكذلك مثل محرورة بزيادة الكاف وكان حكمه في الاصل
 النصب فانما وقع المجاز في البحر والنصب من الزيادة والنقصان
 وقد صرح بذلك اهل البيان وشرطوا في مجاز الحذف ان
 يتغير حكم اعراب الكلمة فان لم يتغير لم يكن مجازا وان
 كان شرح حذف ومثاله قوله تعالى فقبضت قبضة
 من اثر الرسول فان المقدر من اثر فرس الرسول فالمذكور
 هناك يتغير حكم اعرابه فلا يكون مجازا الثاني ان تعريف
 المجاز الافرادى صنادق عليه وان لم يلحظ ذلك لان قوله
 واسال القرية موضوع لسؤالها مستعمل في سؤال اهلها
 فكان مجازا وليس هو مجازا في التركيب فان مجاز
 التركيب مثل قولك انبت الربيع العقل لفظ مستعمل في
 موضوعه فمقتضاه اسناد الانبات الى الربيع ولكننا علمنا
 بالعقل انه ليس كذلك وانما هو من الله فعلنا انه مجاز
 عقلي وليس المراد بالمجاز بالزيادة والنقصان ان اللفظة
 الزائدة وحدها او الناقصة وحدها مجاز ولا نفى
 بمجاز التركيب الا اسناد الفعل الى الفاعل وهو الذي
 يكون فيه من جهة الموضوع اللغوى صحبا وانما جاء
 المجاز من جهة العقل حتى لو فرض هذا الكلام من
 كما في معتقد حقيقته لم يكن مجازا
 العلوقة الثالثة عشر التعلق المحاصل بين

ان المجاز المذكور
 باسقاط في هـ

سا
 حد

قوله فان المقدر من اثر الخ
 بل المقدر من اثر فرس الرسول

المصدر



كانت محبة العلوقة التاسعة عشر عليه مثل
ادخلوا الباب سجدا عند من زعم ان المأمور به دخول اى
باب كان العلوقة العشرون اطلاق المعرف
بالدم و ارادة اجنس كقوله تعالى علمت نفس ما قدمت
واخرت وقوله وحسن اولئك رفيقا عند من لم يجعل
اسم جنس كالصفة العلوقة الثانية والعشرون اطلاق
اسم المقيد على المطلق كقول القاصي سريج اصبت ونصف
الناس على غضبان فانه اراد بالنصف البعض العلوقة
الثالثة والعشرون عكسه كقوله تعالى فتحرير رقبة
من قبل ان يمتا ساعده من يقول رقبة مؤمنة قال الاصمغلي
وليس لقائل ان يقول اطلاق اسم المطلق على المقيد من
باب اطلاق العام على الخاص لان العام هو الكل
والخاص هو المطلق والمقيد بالعكس من ذلك ضرورة
ان المطلق جزء من المقيد هو وهذا سهو منه بل هو
داخل في اطلاق الخاص و ارادة العام الذي اراد به
الامام اطلاق الجزء و ارادة الكل العلوقة الرابعة
والعشرون تسمية البدل باسم المبدل منه كتسمية
الدية بالدم في قولهم اكل فلون دم فلون اى دية
العلوقة الخامسة والعشرون عكس كتسمية الاداء
بالقضاء في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة اى اديت
هذا جملة ما ذكره الاصوليون العلوقة السادسة
والعشرون العلب كقولهم خرق الثوب السمار ومنه
قوله تعالى ما ان مفتاحه لتتوء بالعصبة على احد القولين
العلوقة السابعة والعشرون التشبيه كقوله تعالى
كسر اب بقتية كذا قال بعض المخاربة العلوقة وبتعم
صاحب

نحو الرجل خير من المرأة
العلوقة الحادية والعشرون
اطلاق التكرار و ارادة
الجنس صح

هو الامام ابو حيان
الغوى

صاحب الارشاد و الحق ان التشبيه حقيقة لا يماز
العلوقة الثامنة والعشرون قلب التشبيه
كقوله يكون من اجها عسلا وما العلوقة التاسعة
والعشرون الكناية كقوله تعالى كانا ياكلون الطعام
وفي هذا ايضا نزاع العلوقة الثلاثون التعريض
كقوله تعالى قال يا قوم ليس بي سفاهة العلوقة
الحادية والثلاثون الانقطاع من اجنس كقوله
تعالى الا ابليس العلوقة الثانية والثلاثون
ورود المدح في صورة الذم وعكسه كقوله تعالى
ذق انك انت العزيز الكريم وقالوا ما اشعره
قاتله الله واخراه الله ما افضحه العلوقة
الثالثة والثلاثون ورود الامر بصيغة الخبر
وعكسه كقوله تعالى والوالدات يرضعن وقوله
اسمع بهم وابصر العلوقة الرابعة والثلاثون
ورود الواجب او المحال في صورة الممكن كقوله
تعالى عسى ان يعفك ربك وقول امرئ القيس
لعل منا يا نا تحولن ابوسا العلوقة الخامسة
والثلاثون التقدم والتاخر كقوله تعالى والذ
اخرج المرعى فجعله غثا احوى والغثاء ما حمله
السيل من الخيش والاحوى الشديد الخضرة
من النخلة العلوقة السادسة والثلاثون
اضافة الشئ الى ما ليس له كقوله تعالى بل مكر
الليل والنهار العلوقة السابعة والثلاثون
الاجزاء عن الشئ ووصفه لعينه كقولهم نهار
صائم و ليله قائم العلوقة الثامنة والثلاثون

٣٨٧



اي عبارة
تجاهل العارف

تجاهل العارف وتجنب السكاكي هذه العبارة لوقوعه
في التنزيل وسماه سياق العلوم مساق المجهول
كقوله تعالى حاكيا عن الرسل وانما اواياكم لعلي هدى
او في صلوات بسين ذكر هذه الثلاثة عشر الاخرة
ابواسحاق النهاوي من الثعوبين في شرح الحمل وانما
لم يتعرض له الاصوليون لان المجاز فيها في التركيب
لا في الافراد فاعلم ذلك فقد غلط من ساق الجميع
ساقا واحدا مسئلة المجاز اما ان يقع في مفردات
الالفاظ او في تركيبها فالاول كاطلاق الاسد على
الشجاع وهو الذي تكلم فيه الاصولي ويسمى
لغويا ولفظيا وانكره الاستاذ ابواسحاق ومن معه
كما سبق والثاني حيث تكون المفردات حقائق وانما
وقع التمجيز باعتبار الاسناد فان اسنادا الى ما ليس
بمسند له في نفس الامر كيب زيه اياه اذا كان سببا
له ومنه قوله تعالى يترجم عنهما لاسرها وهو الذي
يتكلم البيانون فيه ويسمى عقليا وحكما فاذا
وصفنا المفرد بالمجاز كقولنا اليد مجاز في النعمة كان
حكما من طريق اللغة ومتى وصفنا الجملة بذلك
كان مجازا من طريق المعقول والكلام فيه من جهات
الاولى في حده تختلف فيه فقال عبد القاهر
والسكاكي هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم
بضرب من التاويل افادة للخلاف لا بواسطة الوضع
فخرج بالمفاد به خلاف ما عند المتكلم الحقيقة وبضرب
من التاويل الكذب وبالاخير المجاز اللغوي وقال
الزمخشري اسناد الفعل الى شئ يلبس بالذي هو له
في

قوله المفرد بالمجاز
في بعض النسخ المجاز
بالمفرد وهو غير
صواب كما تعلم من
التمثيل بقوله كقولنا
اليد مجاز ومن
قوله ومتى وصفا
الجملة بذلك هو

في الحقيقة الثانية ان المجاز هل هو نفس اللفظ او لا
فيه خلاف ينشأ من الحديث فعلى الاول هو الكلام
وعلى الثاني هو الاسناد ولهذا صرح صاحب الكشاف
بانه الاسناد نفسه وهو ما نقله ابن الحاجب عن الشيخ
عبد القاهر لكن صرح الشيخ في مواضع من دلائل
الاعجاز بان المسمى بالمجاز الكلام لا الاسناد وعليه
جرى السكاكي في المفتاح ولهذا يقول في جميع الباب
اسناد حقيقة واسناد مجاز كما قال غيره وهو الصواب
لان المسمى حقيقة او مجازا على هذا نفسه بلا واسطة
لاشتمال الاسناد على ما ينسب اليه العقل نفسه قل
والخلاف في العبارة لا المعنى لان الذي ينسب اليه
الكلام انما يريد به الاسناد لان الكلام يستلزم
الاسناد الذي يوصف بالحقيقة والمجاز فلا يتلزم
ذلك جازا الاطلاق ولا شك ان اطلاقها على
الاسناد اوضح الثالثة هل هو موجود ام لا وبمجرد
من البيانين على اثباته ووافقهم الامام الرازي
وغيره وانكره السكاكي وابن الحاجب فقال انه حقيقة
واسناد الفعل الى ما هو له عادة حقيقة والمجاز
انما هو في المفرد اي في الفعل واما السكاكي فقال
انه راجع الى الاستعارة بالكناية فقوله انبت
الربيع البقل استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي
بواسطة المبالغة في التشبيه على قاعدة الاستعارة
ونسبة الانبات اليه قرينة الاستعارة وهكذا
يصنع في بقية الامثلة واحتمل المنكر بان المسند
والمسند اليه اما ان يستعمل في موضوعهما فيكون

٢٨٨

خبر هذا

فلا يستلزم
هو



الاستعمال الحقيقي او يستعمل احدهما في غير موضوعه ،
 فالاسناد للمعنى لا لللفظ فاللفظ مجاز والاسناد
 حقيقة واسناد مدلول المجاز لمدلول المجاز اول مدلول
 الحقيقة حقيقة مثاله احياي في كتمانك بطلعتك
 فالاحياي مجاز عن السرور والاكتمال مجاز عن الروية
 واسناد السرور الى الروية حقيقة فالاسناد دائما
 للمعنى والمعنى نسبة شئ لشيء فلو اختلف واحاب
 القرائي عن هذا بوجهين احدهما انما في مجاز التركيب
 لاننا لاحظ المعنى اصلا بل مجرد اللفظ هل وضع
 ليركب مع هذا اللفظ او لا فلما وضع ليركب لا مع
 اللفظ فهو مجاز في التركيب ثانيا ان السؤال
 مغالطة لاننا ادعينا ان تركب لفظ الاحياي مع لفظ
 الاكتمال مجاز في التركيب وانتم اثبتتم تركيب لفظ
 السرور مع الروية وهو غير محل النزاع هو قيل وهما
 فاسدان اما قوله في مجاز التركيب لاننا لاحظ المعنى
 فهو عن واهي مجاز لا يلاحظ فيه المعنى وكيف يتصور
 ذلك والمجاز بنوعيه شرطه العلاقة وهي معنى
 واما الثاني فنقول اي فرق بين تركيب لفظ الاحياي
 والاحياي والاكتمال ولفظ السرور والروية وكل
 ما ثبت للشيء ثبت لساويه والاحياي والاكتمال
 بالمعنى المجازي مساويان للسرور والروية ومن
 انكر مجاز التركيب ابن الحاجب في مختصره الكبير
 واما عليه واستبعده في الصغير ورد على عبد القاهر
 في قوله في نحو احياي في كتمانك بطلعتك ان المجاز
 في الاسناد قال ما معناه لان المجاز والحقيقة
 معثوران

اي الوجهات
 اللذان اجاب
 بهما القرائي
 هو

معتوران شيا يجب جهتين مختلفتين كالاسد يكون ،
 حقيقة ومجازا باعتبار الحيوان المفترس والرجل الشجاع ، ٢٨٩
 واما اسناد الاحياي الى الاكتمال فليس له الاجتهاد واحدة
 وهي الله تعالى وحده فلا يتصور ان يقع من غيره
 فلا يكون مجازا في التركيب ولعبد القاهر ان يقول نظر
 الاسد ان اخذت الاحياي منه الى شئ فهو حسيته
 له جهتان جهة ليشه فيها الى ماهوله وجهة ينسب
 الى غير ماهوله وان اخذت الاحياي بقية اسناده الى
 الاكتمال فنظيره الاسد بقية ارادة الرجل الشجاع
 ليس له الاجتهاد واحدة وقال بعض الائمة في قولك
 من قال ان المجاز في التركيب مثل احياي في كتمانك بطلعتك
 فيه نظر لانك اذا اردت المفردات الى ماهي مجاز عنه
 لم يبق في التركيب مجاز وذلك يدل على ان المجاز في المفردات
 وطريق ردها الى ماهي مجاز عنه ان احياي مجاز عن
 سرني والاكتمال مجاز عن رويتي وطلعتك مجاز عن
 وجهك وانما يكون المجاز في التركيب في مثل قول القائل
 احياي الارض شباب الزمان لانك وان رددت المفردات
 الى ماهي عنه بقي المجاز في الاسناد لان احيايها في
 الحقيقة انما هو من الله تعالى قلت وينبغي ان يكون
 هذا الخلاف ليس في جوازه ولا في وقوعه بدليل الا
 وانما الخلاف في كونه عقليا او لغويا اي في ان القول
 في هذا المجاز هل هو حكم عقلي او لفظي وصحي وسنذكره
 وقد عكس ابن المطرف بن عميرة في كتاب الشهاب قول
 ابن الحاجب وقال المجاز قط لا يكون الا في التركيب ولا
 في المفرد نعم عند التعليم بالمثال قد جاء باللفظ

خ
 وهو حسنة

يل

مثلة

خ
 الشهاب ابو



المفرد فيقال كما يقال للشجاع هو اسد والبليد هو حمار
والنحوي يقول اعراب الفاعل الرفع والمفعول النصب كما يقول
زيد اذ جعلته فاعلا وزيد اذ جعلته مفعولا فكان
يلزم على هذا اذ قيل ضرب زيد عمرا ان يقال في ذلك اعراب
الافرادى وفي هذا التركيبى والاسنادى والاعراب حقيقة
انما هو في هذا وانظر امثلهم في الاسنادى وفي الافرادى
تجدها واحدة الرابعة اذ اثبتنا المجاز التركيبى فهل هو
عقلى واجمهور على انه عقلى ولم يسموه مجاز الكونه وضع
لمعنى ثراستعمل في غيره لئلا يلزم ان يكون له جهتان
جهة الحقيقة وجهة المجاز كما في المجاز المفرد وذلك لان
صيغ الافعال فيه مستعملة في موضوعاتها اللغوية وكذا
صيغ الفاعل فلا مجاز فيه الا في نسبة تلك الافعال الى
اولئك الفاعلين وهو امر عقلى لا وضعى وكذلك لا يسميه
مجازا لغويا لعدم رجوعه الى الوضع بخلاف المجازى المفرد
فانه عبارة عن استعمال اللفظ في غير موضوعه فهو
متلزم للجهتين جهة الحقيقة وجهة المجاز وايضا فان
واضع اللغة لا يصنع له بعد وضع المفرد لا ينسب اليه
بل بكل ذلك الى خيرة المتكلم الا ترى ان اسناد الوثنى
الى الربيع لا القادر في قولك خيط احسن من وثى الربيع
ليس مستغادا من اللغة وقيل بل هو لغوى لان واضع
اللغة وضع المفرد ليركبه مع ما يناسبه كما صرح به الامام
الرازى وغيره والمناسبة معلومة بطرفين وجرا ايضا
في التقديم والتأخير والحذف والذكر الى غير ذلك فهو مجاز
عقلى لغوى واعلم ان هذا الخلاف يتوقف على امرين
احدهما ان العرب هل وضعت المركبات اولاً وفيه
خلاف

لغوى او

خلاف الثاني في مدلول نسبة الافعال الى فاعلها فتقول
الفعل تارة يراد به وقوعه من فاعله حقيقة او قدرة
الفاعل كقولنا خلق الله زيدا وكذلك كل فعل نسب الى
الله وتارة يراد به وقوعه من فاعله حكما كقولنا قام
زيد فان الله تعالى هو الفاعل ولكن القيام منسوب
فعله لزيد حكما وتارة يراد مجرد انصافه به كقولنا
مرض زيد ونحوه مما لا تسب فيه كبرد الماء وكل هذه
الاقسام الاسناد فى باحقيقى لان العرب وضعت لها
ولم تقتصر على الاسناد الى الموجد والاسناد لعير الموجد
لا يتأفى الحقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما وضعت العرب
بازائه والعرب تقصد النسبة لهذه الامور حقيقة
بدليل تبادر الذهن الى الاسناد من غير الموجد انما
المجاز التركيبى النسبة لعير هذه الاقسام ومعنى نسبة
الشيء لعير فاعله لا حقيقة ولا حكما ولا معنى انصافه
به بالعكسية كما ثبت الربيع البقل فان الربيع ليس يثبت
حقيقة ولا حكما ولا متصف بذلك في وضع العرب اذ
تقرر هذا فتقول ان قرنا على مذهب الجمهور من ان
المركبات موضوعة فالمجاز فى التركيب لغوى لانه
اسناد لعير موضوعه وان قلنا ليت موضوعه
فالاسناد كله عقلى لا يدخل اللغة فيه فمن هنا جاء
الخلاف فى ان المجاز التركيبى عقلى لا لغوى مسألة
المجاز الواقع فى الكلام قد يكون بالاصالة وقد يكون
بالتسمية والاول لا يدخل فى اربعة اشياء احدها
الحرف لان معنومه غير مستقل بنفسه قال الامام
فان ضم الى ما ينبغي ضم اليه كان حقيقة والافرو

يشيب هـ



مجاز في التركيب لا في المفرد وخالفه النقشواني مدعيان
 الحروف لها مسمى في الجملة وقد استعمل في موضوعه
 فيكون حقيقة سواء كان الاستعمال عند ضمه حالاً غيره
 او عند عدم الضم فاذا استعمل في غير موضوعه لعلاقة
 كان مجازاً من غير تفاوت ومثاله قوله تعالى ولا صلنكم
 في جذوع النخل فان الصلب مستعمل في موضوعه الاصل
 وكذلك جذوع النخل ولم يقع المجاز الا في حرف في فانها
 للظرفية في الاصل وقد استعملت هنا العنبر الظرفية
 قال لولم يدخل المجاز في الحرف بالذات لما دخلت في الحقيقة
 واطال في ذلك وكذلك اطلق الشيخ عز الدين في كتاب
 المجاز دخوله في الحروف ومنه ذهب بحجة الكوفة انه
 يجوز نيابة بعض الحروف عن بعض وخالفه البصريون
 وجعلوا ذلك على طريق التضمن وهو لا يخرج عن المجاز
 الثاني الافعال والمشتقات لانها يتبعان اصولهما واصل
 كل منهما المصدر فان كان حقيقة كان كذلك والاقول
 قاله الامام وناقشه النقشواني ايضا فقال قولكم
 هنا لا يدخل المجاز في الفعل الا بواسطة دخوله في
 المصدر مفرغ على قولنا الفعل مشتق من المصدر قال
 وقد يدخل المجاز في الافعال فان الماضي يستعمل في
 المستقبل كقوله تعالى اني امر الله وعكسه نحو ان قام
 عمرو وهذا مجاز في الماضي مع عدم دخوله في المصدر
 قلت وكذا استعمال ظن بمعنى يتقن في قوله تعالى
 اني ظننت اني ملاق حسابه وعلم بمعنى ظن في
 قوله فان علمتهن مؤمنات ومن مثله قول ابى
 ابي الطيب
 ان

وهو الاستعلاء

فما فرض قولكم استعمال المشتق بعد
 ذوال المشتق مجاز وقال الاصمغولي
 كون المجاز لا يدخل في النخل الا بواسطة
 دخوله في المصدر

٣٩١

ان الكريم اذا اقام ببلدة سال النضار بها وسال الله
 قال الواحدى اى سال الذهب الى ان ملا البطح والبردى
 والاودية الى ان ملا الانهر فمتع المامن ان يستقر
 وينبني على تصور المجاز في الافعال انا لوجها اسهني
 بفعل نحو ضرب زيد وعمرو وهل يجوز مع ازايدة بضر
 الايلام والسطرام لا الثالث الاسماء العائمة
 التي تستغرق كل مسمى باصل الوضع نحو العلوم
 والجهول والمعلول والمدلول فانه في اى شئ استعمل
 كان حقيقة فيه واستحال ان يكون مجازا فلا يقبل
 المجاز اذ جميع المسميات دلت عليها حقيقة فكيف
 يجوزها الى غير مدلولها الاصل ذكره القاضى وابن
 فورك وغيرهما الرابع العلم لان الاعلام لم تغل
 لعلاقة كذا اطلقه صاحب المعتمد والامام في
 المحصول وتحقيقه ان المجاز يدخل في كل اسم افاد
 معنى في المنقول اليه غير المعنى الذي افاده في الهم
 المنقول منه وذلك كقولنا البحر حقيقة في الماء الكثير
 شوقنا الى العالم لكثرة علمه فافادنا في حقيقة
 كثرة الماء وفي مجازة كثرة العلوم وكذلك ما شبهه
 فاما زيد وعمرو ونحوهما من الاعلام فانها موضوع
 للفرق بين الاعيان والاجسام وذلك حقيقة
 فلواستعملنا اسم زيد في غيره مما لا يسمى زيدا
 لم يفدنا ذلك عن ذلك المعنى الذي افاده في
 حقيقة وهو الفرق بين الاجسام والاعيان
 فلم يتصور دخول المجاز فيها وقده الصنف الهندى
 في النهائية بالاعلام المنقولة وكذا قال الجار بردى



الذي يدور في خلدنا ان المراد الاعلام المنقولة
 والتحقق انه لا فرق بين المنقولة والمرجلة لما ذكرنا
 ولان الاعلام المنقولة الموضوع بوضع اهل اللغة
 حقايق لغوية كاسماء الاجناس وقد قال غيرهما
 سواء كان العلم مرجلا او منقولا لعن علاقة فان
 نقل لعلاقة كن سمي ولده بالمبارك لما ظنه فيه من
 البركة فكذا لك بدليل صدقه عليه مع زوالها وصار
 ابن فورك الى انها حقايق عرفية فقال في كتابه جملة
 اسماء الالقاب منقولة عن اصولها وموضوعها الى
 غيرها على طريق الاصطلاح يجعلوها بهذه الاسماء
 اخص بها واشهر من غيرها حتى اذا ذكره لم يدل الا
 عليه قال وكذلك قال سيبويه ان قولهم زيد الاسم
 الجامع للاوصاف لما كان قصده ان يكون العلم الخاص
 له من ساير مسميات جنسه هو واعلم ان هذا
 الحكم ليس متفقا عليه فقد حكى القاضي عبد الوهاب
 في الملخص الخلاف في دخول المجاز في الاعلام وكذا لك
 صاحب الميزان من الكيفية فقال الاعلام هل يدخلها
 الكيفية والمجاز قال والاكثر على الدخول وكذا
 قال ابن لقمان الكردي في كتابه الفصول ذهب
 عامتهم الى ان الاعلام يدخل فيها الكيفية والمجاز
 ومن هنا قال ابن الساعاتي ان كل كلام عربي
 مستعمل لا يخرج عن الكيفية والمجاز اذا اعلام عربية
 وفي المسألة قول ثالث جزم به القاضي ابو بكر
 والغزالي في المستصفي وهو التفصيل بين الاعلام
 التي لم توضع الا للفرق بين الذات كزيد وعمرو
 فلا

لعله في شرحه
 على منهاج
 البيضاوي

اي زوال البركة
 هـ

فلا يدخلها المجاز لانها لم توضع للفرق بين الصفات
 وبين الاعلام الموضوع للصفة كالاسود وحموه
 اذ لا يراى به الدلالة على الصفة مع انه وضع لها
 فيكون اوعلى هذا جرى ابن السمعاني في القواطع
 فقال الكيفية والمجاز لا يدخلان في اسماء الالقاب
 ويدخلان في اسماء الاستقاق قال بعض شارحي
 المحصول انما قال الغزالي ذلك بناء على مذهب في
 عدم اعتبار العلاقة في المجاز فان المجاز عنده ما
 استعملته العرب في غير موضوعه فما ذكره مستقيم
 على مذهب لا غير وقية نظرا لانه لو كان ما خذ
 في هذا عدم اعتبار العلاقة لم يفرق بين زيد وعمرو
 وبين الاسود والحارث بل جعل الكل مجازا اذ
 يصدق على كل واحد منهما انه استعملته العرب
 في غير موضوعه وقال بعض نفاة المجاز تصويب
 هذه المسألة محال اذ يستحيل وضع سابق على الاستعمال
 ثانيا استعمال فصار باعتبار حقيقة «
 ومجازا ولا يعرف مجرد اللفظ عن الاستعمال وهو
 مستحيل وان تجرد عن الاستعمال كتجرد الحركة عن
 المتحرك نعم انما يتجرد وهي حينئذ ليست لفظيا
 وانما هي على نفع ير العاقل لاحكام لها وثبوتها في
 الرسم مسبق بالنطق بها فان الخط يستلزم
 اللفظ من غير عكس قالوا ويستلزم امر فاسدا
 وهو انه اذا تجرد اللفظ عن الاستعمال جاز ان
 يوضع للمعنى الثاني من غير ان يستعمل في معناه
 الاول فيكون مجازا لا حقيقة له واورد بعضهم

٢٩٢

لعل في الكلام
 سقطا فليراجع

جمع نافي



على القائلين ان الاعلام لا يدخلها المجاز نحو قولنا ابو يوسف
 ابو حنيفة وزيد زهير شعرا وهذا لا يرد لان الكلام
 الان في ان العلم بالنسبة الى مدلوله ليس مجازا واما استعمال
 العلم في غير مدلوله كما استعمال ابو حنيفة في ابي يوسف
 واستعمال زهير في زيد وكذلك استرثيت سيبويه وترثيه
 كتابه فقد يقال كيف يجوز ذلك والمجاز فيه غير العلم
 والعلم اذا لم يكن حقيقة ولا مجازا فكيف يجعل المجاز ثانيا
 عنه واجاب التبريزي في كلامه على المحصول بجوابين
 احدهما انها في هذه الحالة خرجت عن العلية والثاني
 انه مجاز عقلي والجواب الصحيح ما اقتضاه كلام القاضى
 ابي بكر وصرح به النجاة انه على حذف مضاف اى ابو
 يوسف مثل ابي حنيفة وزيد مثل زهير واسترثيت
 كتاب سيبويه وقد تحصلنا في هذه المسألة على مذاهب
 ويجب تخصيص محل الخلاف بالاعلام المجددة دون
 الموضوعه بوضع اهل اللغة فانها حقايق لغوية مسألة
 قالوا الاخلاف في ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذا الوضع لا
 يستلزم الثاني والاصل لا يستلزم الفروع وليس كل حقيقة
 تكون في غيرها علاقة فيها مسوعة للتجاوز بل الحقيقة
 يكون لها مجاز كالبحر وقد لا يكون كالفرس قال الشيخ ابو
 اسحاق ومن حكم هذا انه اذا ورد به الشرح فهل هو على
 حقيقته ولا يعدل به عنها الى المجاز الابدليل وكانت
 ينبغي ان يجئ في هذه المسألة خلاف من اخلاف في ان
 الاول هل يستلزم ثانيا كما فرغ عليه المقربا اذا الحقيقة
 فيها قيد الاوليه ثم رأت القاضى ابا بكر في كتاب
 التقريب حكى عن بعض الغدريه ان كل حقيقة لا بد لها

اى المجددة هو

لعله اذا الوضع الاول
 لا يستلزم الخ ويؤيد
 هذا الترجيح قوله الاتي
 وكان ينبغي ان يجئ في
 هذه المسألة خلاف
 من اخلاف في ان الاول
 هل يستلزم ثانيا هو

من

المجاز وما لا يجازله فلا يقال ان له حقيقة وهو
 يرد حكايتهم الاجماع فيما سبق واختلفوا في المجاز هل
 يستلزم الحقيقة على معنى انه هل يشترط في استعمال
 اللفظة في غير موضوعه ان تكون الحقيقة قد وجدت
 واستعملت في ذلك المعنى اولا على قولين احدهما نعم
 وبه جزم الشيخ في اللع والقاضى ابوبكر وابن فورك قال
 كما ان لكل فرع اصلا وابن برهان في الاوسط وابن
 السمعاني في القواطع وابوالحسن البصرى في المعتمد
 والقاضى عبد الوهاب في الملخص والقاضى عبد الجبار
 والامام فخر الدين والابيارى في شرح البرهان وغيرهم
 فكل مجاز لابد ان يكون له حقيقة لانه فرعها والفرع
 يستلزم الاصل ولان الثاني يستدعى اولا واحدهما عند
 الامدى وابن الحاجب المنع ونقله ابن الساعاتى عن
 المحققين واختاره البيضاوى في المرصاد لان المجاز وان
 كان مستعملا في غير ما وضع له ففائدة الوضع التمييز
 للاستعمال ولان اللفظ بعد وضعه وقبل استعماله
 لا حقيقة ولا مجاز ويجوز ان يسمى به حينئذ غيره
 لعلاقة بينهما فيكون مجازا لا حقيقة له والحق ان
 المجاز يفترق الى سبق وضع اول لا الى سبق حقيقة
 وكذا اقال الاصفهاني الحق ان المجاز يستلزم اللفظ
 الموضوع بازا معنى من المعاني والحقيقة ليست اللفظ
 الموضوع بل المستعمل فيما وضع له اللفظ واختلف كلام
 الرازى في متخيه واوله ابن التلمساني بانه حيث قال
 لا يستلزم ارادته كجواز العقلي وحيث يقال يستلزمه
 ارادته الوضع فانالم نعرف ان اللفاظ موضوعه

خ
 فلا بد
 انه
 ٢٩٢

لعله المزاج واحد علم

قد يقال بل المستعمل في
 اللفظ المستعمل في
 وضع له هو



بأزاء مادلت عليه الا بالاستعمال ولا تعرف عين الواضع
من توقف او مضطلم وزعم بعضهم ان الخلاف في هذه
المسألة انها هوى المفرد لا في المركب والماتعون تمسكوا بان
الرحمن مجاز في الباري لانه موصوع للواحد المذكور الموصوف
بالتعطف وليس له حقيقة لانه لم يستعمل الا في الله وعرض
بانه كان يقال على رحمن الهمامة واجيب بانه على بسبب
المجاز ايضا ومعناه منعم الهمامة وبانه لا يلتفت اليهم
لانه تعنت منهم وقيل في الجواب نظر لانه لا ينبغي الاستعمال
في حق الباري سبحانه غاية انه يعقل الواقع وهو
تاكيد الاستعمال لكنه ضعيف اذا اعتد بالاستعمال
اذا كان على خلاف اصل الوضع مضادا له متافيا اياه وظهر
من هذا انه مجاز ليس بحقيقة مسألة هل من شرط
المجاز ان يتجاوز به عن الحقيقة او يجوز ان يتجاوز عن المجاز
هذالم يتعرض له الاصوليون وسبق عقد مسألة فيه
ويخرج من كلام اصحابنا فيه خلاف فانهم قالوا فيما اذا
قال لزوجته او امته انت على كالمية والدم والخنزير
فان نوى صريح الطلاق او الظهار او العتق صح وان
اراد كناية بان اراد لفظ التحريم فيجعل قائما مقام قوله
انت على حرام فان قلنا الحرام صريح في وجوب الكفارة
فهذا الكناية عنه لان الصريح يكفى عنه فوجب به الكفارة
وان قلنا انه كناية فيها لم يجب هنا شي لان الكناية
لا يكون لها كناية لضعفها وانما الكناية عن الصريح
قاله الماوردي وعنده وحكاها الرافعي عن الشيخ ابي حامد
شوقال ولا يكاد يتحقق هذا التصوير لانه ينوي باللفظ
معنى لفظ آخر لا صورة اللفظ واذا كان المنوى

تأكيده

حرام

المعنى



المعنى قلا فرق بين ان يقال نوى التحريم وبين ان يقال
نوى انت على حرام مسألة المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل والرجح
المقدم في الاعتبار واجمعوا على ان شرط الخلق انعم ام
الاصل للمحال على احتمال الوجود لكن اختلفوا في حرمته
الحقيقة هل ذلك في حق المتكلم به او في حق الحكم
فذهب ابو حنيفة الى انه خلف عن المتكلم سواء كان
معناه الحقيقي مقصودا فيه ام لا لانها من عوارض
الالفاظ وذهب صاحباه الى انه خلف عن حكم ذلك
يعنى ان يكون اللفظ موجبا حقيقة شرعا في العمل
بحقيقته لمعنى فحينئذ يصار الى المجاز وهو ظاهر من
لانه الظاهر من الكلام ولان المجاز الذي لا يمكن
صحة معناه الحقيقي في القران وكلام البلغاء اكثر من
ان يحصى ومعنى هذه المسألة انه اذا استعمل لفظ
واريد به المعنى المجازى هل يشترط ان كان المعنى الحقيقي
بهذا اللفظ اولا فعندنا يشترط حيث يمتنع المعنى
الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لابل يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية احتراما من الغاء الكلام
ونكتتها ان اللفظ عندنا اذا كان محالا بالنسبة الى
الحقيقة لغو وعنده اى حنيفة يحمل على المجاز وعلى هذا
الاصل مسائل منها اذا قال الرجل للعبد الاكر منه
منا هذا ابنى فحقيقته مستحيلة اذ يستحيل كونه
ابنه فهل ينزل على المجاز ويقال المراد مثل ابني في
الكرية فيعتق عليه هذا اللفظ اولا ينزل عليه
بل يلغوه قال ابو حنيفة بالاول وقال صاحباه

هنا

بالثاني ولا خلاف عند اصحابنا فيه وانما اختلفوا عند الامكان
 اذا كان المقرب بنسبه بالغيا وكذا بـ المقرب فان النبى لاه
 يثبت جزماً وفي ثبوت العتق وجهان للامكان على الجملة
 وقالوا لو حلف ليضعدن السماء ان يمينا تنفقد على
 الاصح لامكان البر وجب الكفارة ولو حلف لا يصدق
 السماء لم ينفقد يمينا على الاصح لان الكنت فيه غير
 متصور لكن خالفوه فيها لوقال لا شرين ماء هذه
 الاداوة ولا ماء فيها فقالوا بحيث على الاصح وجب
 الكفارة وكان ينبغي تصحيح عدم الاعتقاد لان
 الاصل وهو البر غير ممكن لنا ان المجاز ينقل الذهن
 الموضوع له الى لازمه فاللازم موقوف على الموضوع له
 فيكون اللازم خلفاً وفرعاً للموضوع له فلا بد من امكن
 الاول لتوقف المعنى المجازى عليه فالذى ثبت بهذا
 اللفظ بطريق المجاز ثبوت الحرمة مثلاً فلفظ هذا
 ابنى خلف عن الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق
 الحقيقة كثبوت النبوة مثلاً وقال ابو حنيفة لفظ هذا
 ابنى خلف عن لفظ هذا احر فيكون المتكلم باللفظ الذى
 يعنيه المعنى بطريق المجاز خلفاً عن المتكلم باللفظ الذى
 يبيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وقيل بل اراد
 ان لفظ هذا ابنى ان اريد به الحرمة خلف عن لفظ
 هذا ابنى اذا اريد به النبوة وقد اورد على الصاحبين
 انه ينبغي ان لا يصح بهذا قولهم هذا اسد للرجل
 الشجاع لما حتمت ان هو الراسك المخصوص في حق الانسان
 محال وقد اطلق على صحته واجيب بان لا يظن ما
 نحن فيه لان قوله هذا اسد ليس مستعاراً بجملة
 بل

من صح

وما

بل اسد مستعار وهذا استعارة له واما ههنا فهذا
 ابنى بجملة مستعار في حق اثبات الحرمة مسألة ٢٩٥
 اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا
 مستعملين والحقيقة اغلب استعمالاً فالعبرة بالحقيقة
 بالاتفاق لانها الاصل ولم يوجد ما يعارضه فوجب
 العمل به وان كانا في الاستعمالين سواء فالعبرة بالمخ
 بالحقيقة ايضاً ومنهم من نقل الاتفاق وليس كذلك
 بل حكى الخلاف فيه جماعة منهم ابو يوسف في الواضع
 فقال واما اذا كان بعينه مجازاً مستعاراً وحقيقة مستعاراً
 فقد اختلف فيه فقال اكثر المتكلمين يجب حمله على
 الحقيقة وقيل بل يحمل عليهما وقال صاحب المصادر
 القول اذا كانت له حقيقة مستعاراً فيه ومجاز مستعار
 كقوله لا اشرب من هذا النهر فحقيقته العرفية الكرع
 ومجازه ان يغترف منه فيشرب فذهب بعضهم الى
 وجوب حمله على الحقيقة لقوتها واخرون الى انه لا يجب
 قال والذى اقول ان حكم هذا القول حكم الحقائق
 المشتركة لانه حقيقة في المعنى الاول بحكم الوضع وحقيقة
 في المعنى الثاني بحكم العرف الطارئ وكثرة الاستعمال
 وهو حقيقة فيهما مشتركة بينهما باعتبار الوضع
 والعرف وتسميته مجازاً خطأ هو وكذلك حكى الخلاف
 ايضاً القاضي عبد الوهاب في الملخص وجرم به في المحصول
 في المسئلة السابعة من الباب التاسع بالمساواة وقال
 الاصفهاني في شرحه انه الحق وان هجرت الحقيقة
 بالكلية بحيث لا تتراد في العرف فالعبرة بالمجاز
 بالاتفاق كما لو حلف لا ياكل من هذه الخلة فانه

اي ذلك
 الاصل

خبر

قد اسيئت بجيشي حيث بخرها لا يجرها وان كان هو الحقيقة لانها لا تراه
 في العرف السنة واما اذا اغلب المجاز في الاستعمال والحقيقة
 والحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فقال ابو حنيفة
 الحقيقة اولى لانها راجحة بحسب الاصل وكونها مرجوحة
 امر عارض لا عبرة به وقال صاحبها المجاز اولى لكونه
 راجحا في الحال ظاهر ابيه قال القراني في شرح التنتيج
 وهو الحق لان الظهور هو المكلف به واختار الامام
 في المعالم والبيضاوي في المنهاج استواءهما لان كل
 واحد راجح على الآخر من وجه فالحقيقة بالاصل والمجاز
 بالقلية فتعادلان ولا يجمل احدهما على الآخر الا بالنية
 وهذا يتوقف على ثبوت تعادل المرجحين وقال الصفي
 الهندي وعزى ذلك الى الشافعي قلت ويشهد له المثال
 فانهم مثلوا المسألة بما اذا حلف لا يشرب من الفرات
 ولا شية له فعند ابي حنيفة انما يحث بالكفر منه
 ولا يحث بالشرب من الاواني المهلووة منه وعندنا يحث
 بالاعتراف منه كما يحث بالكفر منه لانه المتعارف
 وهو المنقول عندنا كما قاله الرافي في كتاب الايمان
 في النوع الثاني من الفاظ الاكل والشرب قالوا والخلاف
 في هذه المسألة يرجع الى الاصل السابق وهو ان
 المجاز هل هو خلف عن الحقيقة في حق المتكلم او
 في الحكم فاذا كان المجاز خلفا في المتكلم لا تثبت
 المراجعة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في
 حقيقته عند الامكان هذا تحرير التصوير في هذه
 المسألة والنقل والتمثيل فاعتمده واطرح ما عداه
 وجعل الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف فيها

حق ص

اذا

اذا صدر ذلك من لاهرف له ولا قرينة فان صدر ذلك
 من الشارع حمل على الحقيقة الشرعية قطعا او من اهل
 العرف حمل عليها واحق ان المجاز ان ترجح على الحقيقة
 بحيث يتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ كالحقيقة
 اللفظية الشرعية او العرفية العامة والخاصة يحمل
 على الشرعية ان صدر من الشرع وعلى العرفية ان
 صدر عنهم وان ترجح على الحقيقة ولكن لم ينسب
 الى حد الشرعية او العرفية او انتهى اليه ولو كان لم
 يصدر من اهل الشرع او العرف فيكون اللفظ
 مجمولا ولا يجمل على احدهما الا بالقرينة او النية وهما
 امور احدهما ان الامدي ذكر في باب المجمل ان ماله
 موضوع شرعي لغوي قبل هو مجمل والله عند الحقيقة
 يحمل على الشرعية وفرق الغزالي بين حالة الاثبات
 فذلك او النفي فمجمل ولا شك ان الحقيقة الشرعية
 من المجاز الراجح ولم يظهر لي بينهما فرق في جريبات
 الخلاف في كل من المسئلتين الى الاخرى لكن كلام
 الاصفهاني السابق يا باه وقال صاحب المصادر
 بعد ان حكى الخلاف وعندي انه يجب حمله على
 المعنى المتعارف ولكن لا اسميه مجازا بل هو حقيقة
 عرفية كالفانط ورايت في شرح الوسيط للشيخ
 نجم الدين بن الرفعة في باب الايلاء وقد تعرض
 لحكاية الخلاف في هذه المسألة فقال محل هذا
 الخلاف في جانب الاثبات واما في جانب النفي
 فيعمل بالمجاز الراجح جزما لانا ان نظرنا الى المجاز
 فلا كلام وان نظرنا الى الحقيقة فليس بها يقتضي

٢٩٦

سلب ساير الاقراء ومن جعلتها ما يرجح في الاستعمال قال
ولهذا اجزم الجمهور بان لفظي الجماع والايلا صريحتان
وان حكوا القولين في قوله لا انا شرك ولا اقرينك للملاحظة
اصل الحقيقة والرجحان في الاجامعت ووثما هو وفيه
بعد عن كلام الاصوليين ثانياً مثل في المعالم هذه المسألة
بما اذا قال لامته انت طالق ونوى العتق هل يكون كناية
فتعقبه لان مادة طالق في حقيقتها في كلية حل العقد
سواء من النكاح والرق فيكون حقيقة في عتقها بالوضع
لكنها مرجوحة لاشتهارها في الطلاق الذي هو حل
فيه النكاح وهو مجاز راجح شر او رداً انه يلزم على هذا
انه لا يصرف الى المجاز الراجح الا بالنية وليس كذلك
بدليل انه لو قال لزوجته انت طالق طلقت من عيرنية
ولجاب بان هذا غير لازم لان اذا قال لشركوته انت طالق
فان عني بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة وهو ازالة
مطلق العتد وجب ان يزول اسمى العتد واذا زال هذا المسمى
فقد زال العتد المخصوص وان عني به المجاز الراجح فقد زال
فيه النكاح فلما كان يعيند الزوال على التقديرين استغنى
عن النية قال ابن التلمساني والسؤال لازم اذا الكلام
مفروض فيما اذا ذكره ولم ينو شيئاً فلو خلاف انه يحمل على
الطلاق فتعوله ان نوى حمل على السؤال وقال بعضهم هذا
الذي قاله صاحب المعالم لا يتعلق بشئ مما قاله الحقيقة
بل هو مبين لهم لانهم يقولون لا يصلح للوبياع وهذا بحث
في انه يحتاج الى النية اولا وهو بحث صحيح مفرغ على القول
باستواء الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الا ان قيل ان
لفظ الطلاق نقل الى حل العتد وصار فيه حقيقة
شرعية

شرعية او عرفية وارتفع عن هذا المجاز الراجح بذلك كسائر
لكقائيق الشرعية والعرفية ومسألة التعارض فيما اذا لم يصل
المجاز الى هذا الحد والظاهر انها ممانه والحقيقة هنا لم
تمت للنسب في كلام صاحب المعالم انه ينوي الحقيقة
وهو مطلق العتد والشافعي واصحابه انما قالوا ينوي
العتق وهو ازالة قيد خاص وهو ملك المهر وهو مجاز
لحقيقة فيخرج عن معنى الحقيقة المرجوحة والمجاز
الراجح فيسقط المهر في هذه الحالة ولا بد من ان يقول
الاصحاب في هذه المسألة اذا نوى بقوله انت طالق
للومة ازالة مطلق العتد من عيرنية العتق بخصوص
لكن ينبغي ان يقال تعق لان يلزم من ازالة الاعم
ازالة الاخص وبعد فلا يستقيم التمثيل بالطلاق لانه
صار حقيقة شرعية او عرفية في حل قيد النكاح وهما
مقدمتان على الحقيقة اللغوية قطعاً مسألة فديقت
استعمال الحقيقة في معناها فتصير حيث اذا اطلقت
لا يفهم المعنى الذي كانت حقيقة فيه الا بقربية فلتعق
بالمجاز كما لغايط للمكان المطهر فانه حقيقة شر هجر
ويكثر استعمال اللفظ في المعنى الذي كان مجازاً فيه
فيصير حيث اذا اطلق فهم منه ذلك المعنى من غير
قربية فيلحق بالحقايق لان استعمال هذه الالفاظ
في معانيها تابع لاحتمال الواضع والمستعمل لا لانفسها وحلي
القاضي عبد الوها عن قوم نسخ ذلك وقالوا لا يجوز
ان تغير الحقيقة عن دلالتها لا بكثرة الاستعمال في
مجازها ولا بقلته فيها ولا بتغير ذلك وكذا المنعوان
بتغير المجاز عن دلالاته بان يصير يدل على المراد بل وقربية
قالوا لان ذلك يوجب قلب دلالة الاسم ومعناه

منعوا



لا تغلب عما هي عليه قال القاضي وهذا باطل للقطع بات
 وضع هذه الالفاظ ليس عن علة عقلية او دليل عقلي
 وانما حصل الاتفاق بمواطاة وذلك يدل على انه لو اتفق
 على تسمية كل مسمى بغير اسمه لدل عليه كدلالة اليوم
 على ما اتفق عليه وقولهم انه يوجب قلب الادلة فذلك
 في الادلة القطعية اما ما ثبت بالمواطاة والمواضعة
 فلا يمنع ذلك وقال صاحب المصادر ما ذكرناه من صيرورة
 المجاز حقيقة والحقيقة مجازا انما يجوز قبل نزول القرآن
 واستقرار حكمه فاما بعد نزوله فالاول والا لانسد علينا
 طريق معرفة الله بمراد خطابه ويتطرق اللوهم الى
 الحقائق وهو المشهور الجواز مطلقا مسالة اذا عذرت
 الحقيقة وتعددت وجوه المجاز وكان بعضها اقرب الى
 الحقيقة تعين الحمل عليه قال ابن دقيق في شرح الالماس
 هذا اذا كانت المجازات بينهما تناق في الحمل فان لم يكن
 ومنع من الحمل عليها مانع واحدها اقرب الى الحقيقة تعين
 الحمل على الاقرب منهما او يحتمل عليها جميعا لتناول ذلك
 الوجه العام لها وعدم المناق في محتمل ان يحتمل على الاقرب
 الى الحقيقة ويحتمل ان يحتمل عليها لان في الحمل على الاقرب
 محذور التخصيص مع امكان التعميم بخلاف ما اذا تعددت
 وجوه المجاز ووقع التناق في الحمل فانه ليس فيه هذا
 المحذور ومثال ما اذا تعدد الحمل على الحقيقة وتعددت
 وجوه المجاز مع التناق في ما اذا دخل على الحقيقة اللغوية
 وتعدد الحمل عليها كما في لا عمل الابنية مثلا فان الحقيقة
 مستعدرة واحتمل ان يقدر لا صحة عمل واحتمل ان يقدر
 لا كمال عمل فهذا ان وجهان من المجاز وفي الحمل على احدهما
 منافاة

ينظر ويراجع



منافاة للاخر لانا اذا قلنا لا صحة حمل لزم استغناء الكمال
 واذا قلنا لا كمال لم يلزم استغناء الصحة والحمل على الصحة
 اقرب الى استغناء الحقيقة من الحمل على الكمال قلت ومن
 المبرجات عنده تعذر الحقيقة وتعدد المجاز وفيها ما
 تحققت علاقته فهو اولي مما لم تحقق علاقته مثاله
 قوله عليه الصلاة والسلام البيعان بالخيار ما لم
 يتفرقا فان الحنفية حملوه على المتساويين واطلق
 عليها باعنين باعتبار المستقبل والشافعية حملوه
 على من صدر منهما البيع باعتبار الماضي وكل منهما
 مجاز لكن مجازا الشافعية اولي لوجهين احدهما
 ان العلاقة بتحقيقه بخلاف اطلاق الفعل واردة
 المستقبل فانه قد لا يتحقق صدور البيع الثاني
 الاتفاق على مجازيته باعتبار المستقبل والاختلاف
 فيه باعتبار الماضي هل هو حقيقة ام لا فكان
 واجبا بهذا الاعتبار مسالة ولنا واسطة بين
 الحقيقة والمجاز قال ابن الجوزي الخوي في كتاب
 النهاية وهو لفظ مستعمل لشيء وضع الواضع
 مثله لعينه كالأعلام للشيء المعين وقال الاصوليون
 اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كالفعل فل
 الاستعمال لان شرطها الاستعمال وهو منتف
 وكلا لعلام المتجددة بالنسبة الى اسمياتها فانها
 ايضا ليست بحقيقة لان استعمالها لم يستعملها
 فيما وضعت له اما لانه اخترعها من غير سبق وضع
 كالمرجلة او نقلها عما وضعت له كالمثولة وليت
 ولست مجازا لانها لم تنقل لعلاقة قال صاحب

ليون

الحقيقة
 والمجاز هو

المعتمد والمحصل اما الاعلام الموضوعة بوضع اهل
اللغة فهي حقا بق لغوية كاسماء الاجناس وعلى هذا
فلا فرق بين المنقولة والمرجلة خلافا للهندى
حيث خصتها بالمنقولة وقد سقت مسالة كما
انه من اللفاظ ما ليس بحقيقة ولا مجاز كذلك فيها
ما هو حقيقة ومجاز اما بالنسبة لمعنيين او معنى
واحد يجب وضعين كلفوى وعرفى مثلا ولا يجوز
ان يكون باعتبار وضع واحد لاجتماع الثنى والاثبات

فصل

الحقيقة تتوقف على النقل عن واضع اللغة كالنصوص
في باب الشرع حكاه ابن السمعاني في القواطع عن ابي
زيد الدبوسي ولم يخالفه وقضيته انه لا يطرقة
الخلافي في المجاز وفيه نظر واما المجاز فيعرف
بالنص من العرب والاستدلال والنص بان يقول
هذا حقيقة وهذا مجاز وينقل ذلك ائمة اللغة قال
ابن العارض في نكته وانما اعتبرنا نص اهل اللغة
لانهم ان قالوه نقلنا عن العرب فصوحية او اجماع
باجماعهم كذلك هو وقد تصدى لذلك الزمخشري
في كتابه المسمى باساس البلاغة وقيل يعرف بالضرورة
بثلاثة طرق بان يصرح اهل اللغة باسمه بان
يقولوا هذا اللفظ مجاز في المعنى الفلاني او بجده
بان يقولوا هو موضوع فيه بوضع ثان او بخاصته
كما يقال استعمال هذا اللفظ في ذلك يحتاج الى
العلاقة وهذا اقاله في المحصول ويمكن رجوع الثالث
الى القسم النظري المذكور آنفا واما الاستدلال

بالعلامات

بالعلامات

بالعلامات وهي كثيرة وقد انكر هذا القسم العبدري
وابن الحاج في كلامهما على المتصني وقالوا الصحيح
انه لا سبيل الى معرفة المجاز الا بالنقل والتصنيع
للسان العربي وهو الصحيح المشهور خلافا من خواص
الحقيقة وهي اقواها تبادر الالهام الى فهم المعنى
بعبر قريبة لاجل العلم بالوضع يعني ان من علم الو
وسمع اللفظ يادر الى جملة على ذلك المعنى من غير
قربينة واحترزنا بقولنا لاجل العلم بالوضع عما
اذا بدد الفهم الى المعنى لاجل امر خارج عن الوضع
كقراين احتفت به او غلبت استعمال لا تنتهي الى
كون اللفظ منقول الى ذلك المعنى وربما يتبادر
الفهم الى احد معنيين من غير ان تكون مختصة
به ويكون مشتركا بينهما وبين معنى آخر لم يتبادر
الفهم اليه ولم يحضر السامع عند الاطلاق فلا
تكون المبادرة الى ذلك المعنى الاول دليلا على اختصا
الحقيقة به قال ابن دقيق العيد وهو حسن وبه
يندفع ايراد من اورد على طرد هذه العلوية
المجاز المنقول والمجاز الراجح وعلى عكسها المشترك
فانه حقيقة في مدلولاته مع عدم التبادر واجب
بان المنقول انما يتبادر لانه حقيقة فيه ولا منافى
ذلك لكونه مجازا واما المجاز الراجح فنادر والتبادر
في الاغلب لا يوجد الا في الحقيقة وتختلف المدلول
عن الدليل الظني لا يقدح فيه حقيقة واما المشترك
فالتعريف بالعلوية لا يشترط فيه الانعكاس
ومنها عدم احتياجه الى القرينة ولا يرد المشترك

٢٩٩

ص

ضع

المعنيين

ص

فانما هو الذي يتبادر الى ذهن السامع عند الاطلاق

قوله لكونه لعله
كونه هـ

فيها

او يحدوه بحده هـ



بين حقيقتين فانه لعارض الاشتراك لالذاته ومن خواص
المجاز اطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به اذا استحال
تتضح ان يكون غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى
واسال القرية اي اهلها كذا ذكره الامام واتباعه واستشكله
الصفي الهندي بالمجاز العقلي نحو اخرجت الارض انقالها
فانه كذلك مع انه ليس مجازا لغويا فان اراد باستحالة
التعلق بالنسبة الى الوضع اللغوي فيا طل قلت قد سبق
ان المجاز العقلي لغوي على الصحيح ومنها ان يستعمل
اللفظ في المعنى المنسي بان يكون موضوعا للمعنى له
افراد فيتترك اهل العرف استعماله في بعض تلك الافراد
حيث يصير ذلك البعض منسيا ثم يستعمل اللفظ
في ذلك المعنى المنسي فيكون مجازا عرفيا كالهاته فانه
موضوع لكل ما يدب على الارض وتترك بعض اهل
البلدان استعمالها في الجمار بحيث نشي فاطلوتها عليه
عندهم مجاز لانه مجاز بالنسبة الى الحقيقة العرفية ومنها
صحة نفي اللفظ عن المعنى في نفس الامر كسمة الجند
اباحكاه ابوبكر الرازي في اصوله عن الكرخي وكقولك
للبلية ليس بجمار وقلنا في نفس الامر لانه يقال للبلية
ليس بانسان في نفس الامر فقد نفي الحقيقة لكن
ليس في نفس الامر وهذا بعكس الحقيقة فان علومتها عدم
صحة النفي اذ لا يقال للبلية ليس بانسان في نفس الامر
بل عند قصد المتالفة وتشبيهه بالجمار وقد اجتمع نفي
الحقيقة والمجاز في قوله تعالى ثم لا يموت فيها ولا يحيى
وقتها ان الحقيقة يجب اطرادها في سائر المواضع التي
ثبتت فيها معناها الا مانع ومعنى ذلك اننا اذا سمينا
انسانا

٤٠٠

٤٠٠

٤٠٠

٤٠٠

ثبت



انسانا يضارب لوقوع الضرب منه او محلا بانه اسود لخلول
السواد فيه وجب ان يسمى كل من صدر منه الضرب بانه
ضارب وكل ما حله السواد واتصف به بانه اسود والا
لا ينتقض قولنا انه سمي ضاربا لوقوع الضرب منه بخلاف
المجاز فانه لا يجب اطراده بل يقر حيث ورد فلا يستعمل الا
فيما استعمله اهل اللغة فيه او في نظيره فكما يستدل بالاطراد
على الحقيقة يستدل بعدم الاطراد على المجاز كالتحفة للاد
الطويل فلا يقال لكل طويل تحفة كذا ذكره جماعة منهم
الغزالي وابن برهان وقيدة الهندي بامرين احدهما
الوجوب اي يجب كون الحقيقة جارية على الاطراد لئلا
يرد المجاز المطرد نقضا على طرده فانه وان كان مطردا
لكنه لا يجب طرده بدليل عدم اطراد مثله في المجاز
وثانيهما بشرط عدم المانع اي يجب ان تكون مطردة ان لم
يمنع مانع شرعي او عقلي او لغوي لئلا يرد مثل السخى
والفاضل بالنسبة الى الله تعالى نقضا على عكسه اهو
ومن ذكر ان علومة الحقيقة الاطراد دون المجاز القاضى
ابوبكر فيما نقله امام الحرمين عنه في التلخيص ثم قال وهو
سديد الا انه لا يقتضى كبير معنى فان الاصل انما في
الحقايق تتبع اصل الوضع وفي المجاز تتبع استعمال اهل
اللغة وانما سمي كل من صدر عنه الضرب ضاربا
بالاتباع لا بالقياس وحكاه ابوالحسن في المعتمد عن
بعضهم ثم قال والصحيح ان نفس الاطراد من غير
منع دليل على الاسم مجاز لانه قد ثبت وجوب اطراد
الاسم في حقيقته واطراده لا يدل على انه حقيقة
لان المجاز وان لم يجب اطراده فلا يمنع مانع من اطراده

٤٠٠

نسان

ان

وقيل ليس الاطراد من علامات الحقيقة فان من المجازة
 ما قد يطرده كاطلاق اسم الكل على الجزاء ونحوه وقال
 الكيا الهراسي اختلاف في هذه مبنى على ان الحقائق
 يقاس عليها قال وفيه نظر لانا قد بينا ان لاقياس
 في اللغة أصلا فلا يسمى من صدر منه الضرب ضاربا
 قياسا ولكن توقيفا ولو ثبت الاطراد في المجاز فعلا
 طردناه ومنها اذ اوجدنا لفظة صالحة لمعنيين
 وجمعها بحسبها مختلف علينا انها مجاز في احدهما
 سواء علمنا انها حقيقة في الآخرام لا ذكره الغزالي
 فقال ان تخلف صيغة الجمع على الاسم فيعلم انه مجاز
 في احدهما وسعة اليه القاضي ابوبكر ومثله
 بلفظ الامر فانه حقيقة في القول المخصوص وجمعه
 بهذا المعنى او امر واذا اطلق على الفعل جمع على امور
 وخالفه امام الحرمين وابن سرهان وصاحب المعتمد
 وغيرهم لان اختلاف الجمع لا يدخل له في كون اللفظ
 حقيقة او مجازا الا ان يدعى فيه استقراء فيمكن
 الاستدلال به حينئذ وقد يتحد الجمع مع اختلاف
 الحقيقة والمجاز كما لجمع حمار والاسد جمع للرجل
 وغيره وقد تختلف مع كونه حقيقة فيهما كما ليد فانها
 حقيقة في التهمة والجارحة على قول وجمع التهمة
 على ايادي وجمع الجارحة على ايد قيل وعلي من اعتبر
 هذه العلامة سؤال فانه اذا اعتبر اختلاف
 الجمع وجعله مع اتحاد المفرد ليلو على اختلاف المعنى
 فهو فعل ذلك عند اختلاف المصدر مع اتحاد
 الفعل مثل شعر فانه مشترك بين العلم والنظم
 ومصدره

قوله وعلي من اعتبر
 اي ويتوجه على
 من اعتبر الخ

٤٠١

ومصدره في النظم شعر وفي العلم شعور وكذلك
 اختلاف الفعل في الحركات مع اتحاد المصدر فكان ينبغي
 ان يجعل اختلاف احدهما ليلو على ان الآخر مجاز في احده
 المعنيين بل هذا الوجه لان المصدر والفعل بينهما تلازم
 باعتبار ان احدهما فرع الآخر فاما ان يكون المصدر فرع
 الفعل او بالعكس على اختلاف العلماء بخلاف الجمع فانه ليس
 فرع المفرد بل بمثابة تكراره فكان ينبغي ان يقول شعر
 مجاز في احد معنياه لاختلاف الجمع وقال ابن الملساف
 في تعليقه على المنتخب والحق ان لاختلاف الجمع لا يدل مطلقا
 الا بزيادة قيد وهو ان يقال مثلا اجمعنا على ان لفظ
 الامر اذا اطلق على الصيغة الدالة على طلب الفعل على جهة
 الاستعلاء حقيقة وانه يجمع على او امر فاذا اطلق على
 الفعل جمع على امور فتختلف به جمع حقيقة فقد عدل به
 عن حقيقة وما عدل به عن الحقيقة يكون مجازا وهذا
 انما ذكرناه للتبيل والافال امر لا يجمع على او امر قياسا وانما
 هو جمع امر كفاطمة وفواطم وتسمية الصيغة امر مجاز
 ومنها ان الحقيقة يشق منها الصفة والمجاز لا يشق منه
 لان الامر بمعنى الطلب حينئذ يشق منه فيقال امر يا امر
 امر فهو امر وبمعنى البيان والصفة مجاز لا يتصرف ذكره
 القاضي والغزالي والكي الهراسي وغيرهم وخالفهم ابن بهائم
 بانه رب مجاز يشق منه اذا وقع هو موقع المصدر كالفاء
 فانه يقال تغوط الرجل يتغوط تغوطا وان كان مجازا في
 الغضلة وكذلك قال القاضي ابو الطيب الفعل شان حقيقة
 شوا لا يقال شان يشان فهو شائين ورب مجاز يتصرف
 وكذا قال امام الحرمين في التخيص ورب حقيقة لا يصد



عنها الاشتقاق وهو اذا لم يكن مصدرا وورد مجازا ورد التجوز
 بنفوت صادرة عنه فكل ما حل محل المصادر وصفا
 واستعمالا فالأغلب ان يصدر منه النفوت وهذا هو
 قضية كلام اهل البيان فانهم قالوا ان الاستعارة لا تدخل
 في الافعال الا بطريق التبعية للمصادر وذلك بان يتجوز في
 المصدر او لا يشق منه الفعل هو وورد ابو الحسين
 في المعتمد الراحة فانها حقيقة في سماها مع انه لا يشق
 منها اسم الفاعل لمحلها وهو ممنوع بل يقال للجسم الذي فيه
 متروح وورد بعضهم ان ظن بمعنى البين مجازا ويصح ان
 يشق منه اسم فاعل فيقال ظان ومنها التزام تقييده
 في معنى مع استعماله مطلقا في المعنى الحقيقي كجناح الذئب
 ونار الحرب ورحى الحرب كناية عن شدته والتهابه وانما
 كان التزام التقييد الاعلى التجوز لان المتعاقب الاصل
 فيها الاطلاق لان كل لفظ له معنى يخصه معلوم فلا حجة
 فيه الى التقييد بالقرينة فيجوز التزام التقييد دليل المجاز
 وليس المقصود بالالتزام المنع من الاستعمال من غير قيد
 بل المراد به استقرار كلامهم قال الاصمغاني في شرح المحصول
 وفيه نظر لاحتمال ان يكون مشتركا بين معنيين احدهما
 نسي والآخر غير نسي ومنها ان يكون اطلاقه على احده
 المسميين متوقفا على اطلاقه على المسمى الآخر فالمتوقف
 مجازا سواء كان ذلك ملفوظا به كقوله ومكروا ومكر الله
 او مقدر كقوله تعالى قل الله اسرع مكر اذ لم يتقدم
 لمكروهم ذكر في اللفظ لكنه مذكور بمعنى وكثير من الناس لا يعلم
 هذا التفسير فيظن بطلان القاعدة لهذه الآية ومنها
 ان المعنى الحقيقي له تعلق بالغير فاذا استعمل في معنى
 ولم

وسواه

تعلقه

٤٠٢

ولم يستعمل له تعلق فيكون مجازا فيه كالقدرة اذا اريد بها
 الصفة استعمل فيه المقدر وان اريد بها المقدور كما ظاهرا
 على النبات الحسن العجيب كما تقول لمن تميزه على حسن
 النبات انظر الى قدرة الله اي الى مقدوره وهو النبات
 ههنا لم يكن له متعلق اذ النبات لا مقدور له ذكره الغزالي
 وضعفه الامام محمد بن الاحتمال ان يكون اللفظ حقيقة
 فيها ويكون له بحسب احدي حقيقته متعلق دون الاخر
 ورده القرطبي ايضا بان عدم التعلق في المجاز ههنا لم يكن
 لاجل المجازية لانه نقل الى النبات ولا متعلق له فلو نقل
 الى شئ له متعلق كما لو اطلق على الارادة قدرة مجازا
 لكان له تعلق ومنها ان الحقيقة تؤكد بالمصدر
 وباسماء التوكيد بخلاف المجاز فانه لا يؤكد بشئ من
 ذلك ذكره القرطبي وتمدح بذكره وقال هو من الغرور
 الخفول عنها قلت قد ذكره القاضي عبد الوهاب في
 الملخص قال فلو يقولون اراد اجدار ارادة ولا قالت
 الشمس وطلعت قولا وكذلك ورود الكلام في
 الشرع لانه على طريقة اهل اللغة قال ولهذا كان
 قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
 فيكون حقيقة لامعنى التكوين كما يقوله المعتزلة من
 حيث اكد بالمصدر وكذلك قوله تعالى وكلم الله موسى
 تكليما يفيد الحقيقة وانه اسمعه كلامه وكله بنفسه
 لا كلاما قام بعنقه هو وقد سبق ان التأكيد بالمصدر
 انما يرفع التجوز عن الحديث لاعن الحديث عنه فليس
 فيه حجة على تكليمه بنفسه وان كان ان تورد مثل

لعل في سخط
 والتقدير والنبأ
 هنا تحه





قول الشاعر
 يكني الحر من روح وانكر جلده
 ويحباب عنه يانه قصد فيه المبالغة باجرانه مجرى الكثرة
 فأكده وذكر بعض أئمة الخوئين انه لم يأت تأكيد المجاز الا
 في هذا البيت الواحد واوله على ان المعنى عجت لو كانت
 غافلة قلت وانشد ابن برهات
 فرعت طنا بيبا الهوى يوم عالجها ويوم اللوى حتى قسرتا الهوى قسرا
 وقال فيه حجة على ان التأكيد بالمصدر لا يرفع المجاز

ابن الدهان

فصل

في ذكر تعارض ما يجمل بالفهم وهي عشرة منها ما يرجع
 لعوارض الالفاظ وهي خمسة المجاز والاشتراك والنقل
 والاضمار والتخصيص ومنها ما يرجع لعين ذلك اما للحكم
 كالنسخ او للتركيب كالقديم والتاخر او للواقع كالمعارض
 العقلي او للغة كتغيير الاعراب وانما تعرضوا للثمة السابقة
 فقط لرجوعها الى اللفظ واحتموا على الحصر بانه اذا انتفى
 احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ حقيقة في معنى
 واحد واذا انتفى احتمال الاضمار كان المراد منه مدلوله
 الحقيقي اللفظ واذا انتفى احتمال المجاز كان المراد منه مدلوله
 الحقيقي واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد منه جميع ما
 وضع له بطريق الحقيقة وحينئذ لم يبق خلل في الفهم
 البتة واورد على الحصر امور احدها احتمال النسخ فان
 السامع اذا حوز على حكم اللفظ انه منسوخ فلو جزم بثبوته
 الثاني احتمال التقييد الثالث احتمال الاقتضاء فان
 قوله عليه السلام رفع عن امتي لما علم ان كلامها
 غير

غير مرفوع لوقوعه في الامة فلا بد وان يكون مراده عليه
 السلام شيئا اخر لا يلزم كذبه وهو غير معلوم من
 ظاهرها الكلام فقد نشأ الخلاف في فهم مراد المتكلم من
 غير الاحتمالات الخمسة واجيب عن الاول بان النسخ داخل
 في التخصيص وقد صرح بذلك الامام وفيه نظر لانه لا عموم
 في الازمان والامر لا يقتضي بصيغته فعل المأمور ابدا وان
 في الجواب ان النسخ من عوارض الاحكام لا الالفاظ
 فان قيل قد تنسخ التلاوة وليت معنى قلنا نسخها ايضا
 عدم جواز تلاوة ذلك المنسوخ قاله الاصفهاني وعن
 الثاني بانه قريب من التخصيص وعن الثالث بان
 الاقتضاء راجع للوضار على راي جمع من الاصوليين
 منهم ابو زيد الدبوسي لان كلامها عبارة عن استقاط
 شئ من الكلام لا يتم الكلام بدونه نظرا الى العقل
 او الى الشرع او اليهما لانظر الى اللفظ فاما من قال انه
 مغاير للوضار فيقول ان الخلل الناشئ من احتمال
 الاقتضاء مثله الناشئ من احتمال الاضمار فكان ذكره
 مغنيا عن ذلك وعند التحقيق فالعوارض الخمسة
 بالفهم ترجع الى احتمال الاشتراك والمجاز ولهذا اقتصر
 ابن الحاجب وغيره على ذكرها لان النقل والاضمار
 والتخصيص يرجع للمجاز فان المجاز يكون بالتقصات
 والعام اذا خص يكون مجازا في الباقي على الصحيح فاذن
 المراد بالمجاز الاعم من ذلك لا المقابل للوضار والتخصيص
 فان كان الكلام في هذه المحتملة من حيث الجنس
 فلا حاجة لذكر الاضمار والتخصيص لانها من انواع
 المجاز فيدرجان تحت مطلقه وعلى هذا فالانواع

٤٠٣

اي الامور
 المحتملة

فالأحوال ثلاثة وإن كان الكلام فيها من حيث النوع
 فلا شك أن أنواع المجاز لا تنحصر في خمسة وأجيب بأن
 المراد التوسع واقتصر على هذين من سائر الأنواع
 لغلبتهما في الكلام على أنه سبق خلاف في آت
 الإضمار ليس بمجاز والتخصيص أيضاً كذلك فإنه
 فعل المخصص وليس بلفظ حتى يحكم عليه بالحقيقة
 والمجاز وقد أورد على موضوع المسألة شيئاً واحداً هما
 أن هذه الاحتمالات ليس شيء منها مخلو باللفظ لأن
 الظن حاصل مع تجويزها إنما الممتنع القطع واجب
 بأن المقصود أن كل واحد منهما محل باللفظ على تقدير
 إرادته مع عدم القرينة كإرادة المجاز مع عدمها فإنه
 يخل باللفظ ويوقع في الحقيقة والثاني أن الإضمار
 والتخصيص نوعان من أنواع المجاز فكيف جعلهما متقابلين
 متباينين له واجب بأن المراد التوسع واقتصر على
 هذين من سائر الأنواع لغلبتهما في الكلام على أنه
 سبق خلاف في أن الإضمار ليس بمجاز والتخصيص
 أيضاً كذلك فإنه فعل المخصص وليس بلفظ حتى يحكم
 عليه بالحقيقة أو المجاز ثم التعارض الذي يتصور
 وقوعه بين هذه الاحتمالات الخمسة يقع على عشرة
 أوجه وهذا لأن التعارض لا يتصور إلا بين الشئيين
 لأن الشئ لا يعارض نفسه فكل واحد من هذه
 الاحتمالات الخمسة إنما يعارض الأربعة الأخيرة
 فيها فتضرب الخمسة في الأربعة فيحصل عشرون وجهاً
 من التعارض لكن العدة منكوبة فيجب حذفها
 بنفي عشرة تعدد بعبارة أخرى وهو أنه قد يقع
 التعارض

بينهم

بينهم

التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة فيحصل أربعة
 أوجه ثم من تعارض النقل مع الثلاثة الباقية
 ثلاثة أوجه صارت سبعة ثم من تعارض المجاز
 مع الباقيتين وجوان صارت تسعة ثم من تعارض
 المجاز مع التخصيص وجه واحد فصار المجموع عشرة
 وقد نظم ذلك بعضهم فقال

تجوز شواضهم وبعدهما نقل تلاه اشتراك فهو مختلف
 وأرجح الكل تخصيص وأنهم نسخ فما بعده قسم مختلف
 والضابط تقدم التخصيص فالأضمار فالجواز فالنقل
 فالاشتراك والتخصيص يرجح على سائر الوجوه لأن
 التخصيص راجح على الأضمار والمجاز فإن عملوا بالحقيقة
 من وجه بخلاف الأولين وعلى النقل لتوقف النقل
 على ما يتوقف عليه التخصيص وعلى الاشتراك
 لاختصاصه باللفظ الأول التعارض بين الاشتراك
 والنقل لأنه على تقدير النقل يكون معنى اللفظ مفرداً
 قبل النقل وبعده لأنه قبله للمعنى اللغوي الأصلي
 وبعده للعرفي أو الشرعي الذي نقل إليه وعلى
 تقدير الاشتراك يكون معناه متعدداً في جميع
 الأحوال كالمجمل مثاله لفظ الزكاة فإنها مستعملة في
 النماء وفي القدر المخرج من النصاب فيحمل الاشتراك
 بينهما أو في الأصل للنماء واستعملت في الثاني بطرفي
 النقل فحملها عليه أولى ويحتمل أن يرجح الاشتراك
 لأنه لا يقتضي نسخ وضع سابق بخلاف النقل
 والاجماع على وقوع الاشتراك والاختلاف في النقل
 وأنكره كثير من المحققين كلقاضي وغيره الثالث

٤٠٤

قوله الأول أي من
 الأوجه العشرة
 اهـ

المتعارض بين الاشتراك والمجاز فالجواز اولى لانه اكثر استعمالا من المشترك بالاستقراء والحمل على الاكثر اولى واعمال اللفظ فيه مع القرينة فيكون مجازا اود ولها فيكون حقيقة بخلاف المشترك فانه عنده عدم القرينة يجب التوقف هذا هو المشهور واختاره الامام الرازي واتباعه وابن الحاجب واما الوا الاعدى فقضية كلامه في مباحث الامر ترجيح الاشتراك وقد استشكل تصوير التعارض بين الاشتراك والنقل والمجاز فان الاشتراك انما يكون عند استواء حالته في دلالة على المعنيين او المعاني والمجاز فانما يكون حيث يكون دلالة على احدهما ضعيفة وفي الآخر قوية واللفظ انما يصير متقولا اذا بطلت دلالة الاولى وارتفعت واجيب بتصور ذلك في لفظ استعمال في معنيين ولم يعلم تساوي دلالة عليهما ولا رجحانه في احدهما فيجمل حينئذ ان يكون استعماله فيهما بطريق الاشتراك او بطريق النقل او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر على السواء الثالث الاضمار اولى من الاشتراك لانه لا يحتاج الى القرينة الا في صورة واحدة وهي ارادة المعنى الاضماري بخلاف المشترك فانه مفتقر الى القرينة في جميع صورته اذ ليس البعض منه اولى من البعض الرابع التخصيص خير من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز والمجاز خير من الاشتراك والخير من الخير خيرا فكان التخصيص خيرا من الاشتراك وعلم من هذه الاربعة ان الاشتراك اصعب الخمسة الخامس المجاز خير من النقل

والاخرى

٤٠٥ من النقل لاستلزام النقل نسخ الاول وتغيير الوضع كدعوى المعتزلة ان الصلاة بقوله الى الافعال والجمهور قالوا مجازات لغوية وهو اولي السادس الاضمار اولى من النقل لان الاضمار مساو للنقل للمجاز والمجاز اولى من النقل السابع التخصيص خير من النقل لانه خير من المجاز والمجاز خير من النقل وعلم بهذه المسائل الثلاث ان النقل اصعب من الثلاثة بعد الثامن اذا وقع التعارض بين الاضمار والمجاز ففقه ثلاثة مذاهب قبل المجاز اولى لكثرة و به جزم في المعالم واختاره الصندي وقيل بالعكس وقيل هما سواء واختاره في المحصول وتبعه في المنهاج لا يحتاج كل منهما الى قرينة تمنع من فهم ظاهر اللفظ وكلمات الحقيقة تعين على فهم المجاز كذلك تعين على فهم المضمرة وحاصله ان هذين نوعا مجازا فينبغي ذكره في ترجيح انواع بعض المجاز على بعض التاسع التخصيص اولى من المجاز لان الباقي من افراد العام بعد التخصيص يتعين بخلاف المجاز فانه ربما لا يتعين ومن هاتين المسئلتين يعلم ان المجاز اصعب من الاضمار والتخصيص العاشر التخصيص خير من الاضمار لانه خير من المجاز والمجاز مساو للاضمار على ما في المحصول كقوله تعالى ولحكم في القصاص حياة فهذا خطاب خاص للورثة لا فهم اذا اقتصوا حصلت الحياة لهم بدفع شر هذا القاتل الذي صار عدوا لهم وهو عام والمشروعية مضمرة لان الناس اذا علموا مشروعيته كان انفي للنقل فيها بينهم وهذا مثال والا فالراجح الاحتمال الثاني فروع

اي والخير من
 الخير من شئ
 خيرا من ذلك
 الشئ

الاشتراك حين من النسخ لانه لا يبطال فيه بالكلية
 بخلاف النسخ كقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
 فانه يجمل على كراهة التزوية حقيقة به ليل للملا يلزم
 نسخ ما ورد من الاحاديث الدالة على اباحة متروك التسمية
 ان كان القران متأخرا او نسخة ان كان متقدما او لا سبيل
 الى التخصيص لانه ليس احدهما يخص من الاخر حتى
 يصار اليه ثابتهما اذا وقع التعارض بين الاشتراك
 اللفظي والمعنوي فالمعنوي اولي لانه لا يتعطل فيه النص
 بخلاف اللفظ فانه عند عدم القرينة يتعطل وقال
 ابن دقيق العيد رجع بعض المتأخرين ما كان حقيقة في
 القدر المشترك على المشترك والحقيقة والمجاز وليس
 بصواب على الاطلاق فان المجاز وان كان خلاف
 الاصل فقد تقدم الدلالة عليه في المصير اليه
 لسبق الذهن الي فهم احد المعنيين من اللفظ عند
 العالم بالوضع واقتدار المعنى الاخر الى القرينة الحاملة
 عليه ثابتهما اذا وقع التعارض بين كون اللفظ مشتركا
 بين علمين او بين علم ومعنى او بين معنيين كان
 جعله مشتركا بين علمين او معنيين اولي ولتقابل ان يقول
 كيف يدعى الاشتراك في الاعلام والاشترك انما يكون
 بين كحقيق والاعلام ليتحقق كما سبق رابعها
 اذا وقع التعارض بين المشترك والمشكك فالمشكك اولي
 لانه يشبه المتواطئ من وجه والمتواطئ راجح على المشترك
 والمثابه للراجح راجح ولان اختلاف الفهم فيه اقل
 خامسها اذا وقع التعارض بين المتواطئ وبين المشكك
 فالمتواطئ اولي سادسها اذا وقع التعارض بين
 احتمال

٤٠٦
 سماه
 الى

احتمال النسخ واحتمال التخصيص ففي تقديم ايهما اولي
 قولان للشافعي حكاهما الشيخ ابواسحاق المروزي في
 كتاب النسخ والمشوخ تاليفه قال واكثر اهل التفسير
 على حمله على النسخ قال وذهب الشافعي في التردد الى
 حمله على التخصيص حتى يقوم دليل على النسخ ومثله بقوله
 تعالى ولا تتكلموا المشركات حتى يؤمن فانه عام في الكتابيات
 وغيرهن فلما جاء قوله تعالى والمحصات من المومنات
 والمحصات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم وذهب
 اكثر المفسرين الى انه ناسخ في تحريم المشركات وخرج
 الشافعي ذلك على وجهين احدهما النسخ كما قالوا والثاني
 التخصيص شر قطع بان ذلك خصوص وعموم لا عدم
 الدليل ان ذلك على النسخ هو فصل في الترجيحات بين
 افراد المجاز اذا كان للمجاز علاقتان او اكثر واحتمل
 التجوز عن كل منهما فمقتضى كلام الامام الرازي ان اولها
 اطلاق الكل على البعض لانه جعل التخصيص جزءا من المجاز
 والتخصيص من المجاز هو كلة لك والذي يظهر ان احسن
 المجاز الاستعارة فلتنك اقواها ولقوتها ادعى بعضهم
 انها حقيقة شريلها الاضمار لان الاضمار بالغم فيه
 انما هو من امر محذوف لا مذكور واللفظ المذکور لم يوجد
 بمجرد خلافا فكان قويا وبقيت انواع المجاز متقاربة
 وقالوا ان اطلاق اسم السبب على السبب احسن من العكس
 كما تقدم وقالوا في باب الترجيح ان العلة الغائية لجمع
 فيها السبب والسبب فكان استعمال اللفظ فيها اولي
 في سائر المواضع وان تعارض مجازان احدهما تحققت

كذا في نسخة قديمة
 بالواو وانظر ان
 جواب لما هو ولعله
 الصواب استقام
 الواو فتكون ذهب
 جواب لما اوات
 في الكلام استقام
 او

انواع

من ساير



علاقته فهو اولى من الذي لم يتحقق كما في قوله صلى الله عليه وسلم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فان الكفنية حملوه على المساومين واطلق عليهما بالعين باعتبار المستقبل والثاقبة حملوه على من صدر منهما البيع باعتبار الماضي وكل منهما مجاز ومجاز الثاقبة اولى لو حيز لحدما ان العلاقة فيه متحققه بخلاف الطلاق الفعل واردة المستقبل فانه قد لا يتحقق صدور البيع والثاني الاتفاق على مجازيته باعتبار المستقبل والاختلاف فيه باعتبار الماضي هل هو حقيقة اولا فرجح بهذا الاعتبار

فصل

في الصريح والكناية والتعريض وقد يكون ذلك في ابواب البيع والطلاق والنكاح والغذف فاما الصريح ففي اللغة اسم لما هو ظاهر المراد عند السامع بحيث يسبق الى افهام السامعين المراد منه نحو انت طالق بعت واشتريت ماخوذ من قولهم الحق ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على ساير الابنية وعند الاصوليين هو ما انكشف المراد منه في نفسه فيدخل فيه المبين والمحكم واما الكناية فعند الاصوليين اسم لما استتر فيه مراد المتكلم من حيث اللفظ كقوله في البيع جعلته لك بكذا وفي الطلاق انت خلية ويدخل فيه المحمل ونحوه ماخوذ من قولهم كنت وكنت قال الشاعر

وانى لاكنوع قد وريخها واغرب احيانا بها واصاح وعند البيانين ان يذكر لفظ ذال على شئ لغة ويراد به غير المذكور لما لزمت بينهما خاصة والغرض منه

لعل فيه سقطا
فليراجع

لفظا دالا
ولعل وجه النص
ان يذكر بالبنا للفاعل
وفاعله ضمير يعود على
المتكلم المعلوم من السياق
لانه لا يناسبه قوله ويراد تدبيره

منه اما قبح ذكر الصريح نحو اوجاء احد منكم من العارط اولحقاء المكني عنه عن السامع واختلفوا هل الكناية من باب المجاز ام لا فقيل مجاز وكلام الزخشي يقتضيه في موضع من الكشاف فانه قال في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيها عرضتم به من خطبة النساء او اكنتم الكناية ان يذكر الشئ بعينه لفظه الموضوع له والتعريض ان يذكر شئ يدل على شئ لم يذكره وكلام غيره من البيانيين يقتضيه انها حقيقة ووقع في كلام السكاكي ايضا انها ليست بحقيقة ولا مجاز لانه قال الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او معناها وعبر معناها معا والاول حقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وجمع بينهما باء اراد هنا بالحقيقة التصريح بها بقربية جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه فيها بعد بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونها حقيقتين ويترقان بالنصرح وعدمه وجزم الجرجاني في رسالته بانها ليست من المجاز لانه استعمال اللفظ في غير موضوعه والكناية استعماله في موضوعه غير ان المقصود به معنى ثان فاذا قلت فلان طويل الجراد فانك تريد ان تجعل حقيقة طول الجراد دليلا على طول القامة فقد استعملت اللفظ في موضوعه الاصلى لكن عرضتك معنى ثان يلزم الاول وهو طول القامة واذا شرط في الكناية اعتبار الموضوع الاصلى لم تكن مجازا وكذلك اذا قلت لزوجتك انت باين

الحاجري
ثابت



فقد استعملت لفظ البيئونة في موضوعها الاصلى وهو
انقطاع الوصلة عن ان مقصودك الطلاق ولهذا
قالوا تشترط النسبة في الكناية ولا تشترط النسبة
في المجاز اهو وفيها ذكره نظر وهو فيه متابع للوام
فخر الدين فانه قال في نهاية الايجاز واللفظة
اذا اطلقت وكان الغرض الاصلى غير معناها
فاما ان يكون معناها مقصودا ايضا فيكون
دالا على ذلك الغرض الاصلى واما ان لا يكون
كذلك فالاول هو الكناية والثاني هو المجاز
فالكناية كقولهم فلون طويل النجاد كثير الرماد
فقولنا طويل النجاد استعمل لانه الغرض الاصلى
معناه بل ما يلزمه من طول القامة قال وليت
الكناية من المجاز بل ليل انها تعني المقصود بمعنى
اللفظ فوجب ان يكون معناه معتبرا واذ كان
معتبرا فما نعتت اللفظة عن موضوعها فلا تكون
مجازا فاذا قلت فلون كثير الرماد فانت تريد ان
تجعل حقيقة كثرة الرماد دليلا على كونه جوادا
فانت استعملت هذه الالفاظ في معانيها الاصلية
غير منكر ان افادة كونه كثير الرماد معنى ثانيا
يلزم الاول وهو الجود واذ اوجب في الكناية
اعتبار معانيها الاصلية لم تكن مجازا انتهى ويشهد
لتغيرها ما قاله الاصحاب في كتاب الطلاق
ان الكناية اما توشرف فيها النسبة دون القران
مع ان المجاز توشرف فيه القرانية بالاتفاق وقال
بعض

في صم

بعض المتأخرين الكناية تارة تكون حقيقة
وتارة تكون مجازا الا ان المقصود منها الاستعارة
بما كنى بها عنه اما حقيقة او مجازا فالكتابة اعم
لانقسامها اليها فالحقيقة والمجاز وصفان للفظ
باعتبار دلالة على المعنى والاستعمال غير الدلالة
فانهم هذا فائدة ظاهر كلام صاحب الكشاف
انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه
ذكر في معنى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة
انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى
فلان بمعنى الاعتدال والاحسان اليه كتابة اذا
استند الى من يجوز عليه النظر ومجازا اذا استند
الى من لا يجوز عليه واما التعريض فهو لغة ضد
التصريح قال الامام فخر الدين في تفسيره ومعناه
ان يضمن الكلام ما يصلح للدلالة على مقصوده
وتحصل الدلالة على غير مقصوده الا ان استعاره
بخلاف المقصود اتم وارجح واصله من عرض الشيء
وهو جانب به كانه يحوم به حوله ولا يظهره قال
والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية
ان تذكر الشيء بذكر لوازمه كقوله فلون طويل
النجاد كثير الرماد والتعريض ان تذكر كلاما محتملا
لمقصودك الا ان قران احوالك تولد جملة غير
مقصودك وقبل التعريض اخص من الحقيقة
مطلقا لا يصدق على المجاز لانه اما يراد استعماله
في المعنى الحقيقي لكن يلوح به الى عرض آخر
هو المقصود فهو يشبه الكناية اذا قصد بها

الحقيقة وهو اخص من الحقيقة لانها مرادة من حيث هي وهو اعم ايراد منه الحقيقة من حيث استعارها بالمقصود لا بد فيها من قرينة حالية فان اللفظ المجرد لا يكفي فيها من الكناية المس والافضاء والدخول كناية عن الجماع ومن التعريض قول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا اي ان كبير الاصنام غضب ان تعبد هذه الاصنام الصغار فكسرها فذلك الله بغضب لعبادة من دونه فكلام ابراهيم في حق نفسه صريه مثالا لمقصوده من التعريض فهو من مجاز التمثيل ويكون التعريض مما لا يراد به المعنى الحقيقي بل ضرب المثل هذا ومنه ما يراد به المعنى الحقيقي ويشار به الى المعنى الآخر الذي هو المقصود من التعريض هذا حده باصطلاح البيانين واما العقبا فقد ذكروا الكنايات والظواهرات عندهم مجاز فاذا قال الزوج انت خلية مريدا الطلاق فهو مجاز ويسميه الفقيه كناية فلما زاد حقيقة اللفظ لكونه لازما للطلاق ففي وقوع الطلاق نظروا لم يتعرضوا للفرق بين الكناية والتعريض الا في باب اللعان فانهم ذكروا الصريح والكناية والتعريض اقسامها وذكروا في الخطبة التصريح والتعريض ولم يذكروا الكناية وقالت الحنفية ان كنايات الطلاق يطلق عليها كناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة لكونها لكل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام ولهذا

ولهذا اشترطت فيها النية ليزول الابهام وتتعين البيهونة عن وصلة النكاح وهذا غير مسلم لانه ان اريد ان معنوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بها من جهة المحل مبهم مستترة ولم يفسر والكناية الا بما استتر المراد منه سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللزوم شرعا لا انتقال من الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المبحورة والمجاز المتعارف كناية لمجرد استتار المراد والله اعلم

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
تم هذا الجزء وهو الجزء الاول من المحرر المحييط للبدن
الزركشي في اصول فقه الشافعية

ويليه ان شاء الله تعالى الجزء

الثاني منه واوله

ادوات المعاني

والله هو

العزوب

تسعين

تم

ادوات المعاني وانما احتاج الاصول الىها لانها من جملة كلام
العرب وتختلف الاحكام الفقهية بسبب اختلاف معانيها قال ابن السيد
نجر عمن تامل عرضه ومقصده فان الطريقة الفقهية معتقده الى علم الادب
وموسسة على اصول كلام العرب وان شذها ومثله قول ابن الاسود
قال ابن فارس في كتاب فقه العربية رابت اصحابنا الفقهاء يضمنون
كتبهم في اصول الفقه حروف فاء من حروف المعاني وما ادري ما الوجه في
اختصاصهم اياها دون غيرها فذكرت عامة المعاني رسما واختصارا
انتهى واقول تنقسم حروف المعاني الى ما هو على حرف واحد وعلى حرفين
وما هو على اكثر من ذلك فمن الاول الواو والعاطفة وفيها مذاهب احدها
وهو الصحيح انها لا تدل الترتيبا من الفعل كالفا ولا في المرة كتم ولا في الاحوال
كحتى وانما هو كالمجمع المطلق كالغيبه فاذا قلت مرتين زيد وعمر و
فهو كقولك مرتين بهما قالك سيبويه في مرتين رجل وجمار لم يجعل الرجل
بمترلة تفديك اياه يكرر بها اولى من الحمار كانك قلت مرتين بهما وليس
في هذا دليل على ان يبدى شي قبل شي انتهى فبين بهذا انها كالمجمع وانها
كالتثنية لا ترتب فيها ولا معية فلذلك ياتي بعكس الترتيب كقوله تعالى
وكذلك يوحى اليك والى الذين من قبلك والمعية نحو اخضم زيد وعمر و للترتيب
نحو والارض بعد ذلك بعانها ولديوضع لشي من ذلك بخصوصه بل لما اجتمعت
من المجمع المطلق ومنه ما لم يلزم منه تعيين ارادة المجمع فاعترض عليه
بانا نعلم ان القابل اذا قال حابي زيد وعمر ولا يفهم العرب مجيها معا بل
يحتمل المعية الترتيب وقد علمت ان هذا خلاف مرادهم وانما عنوانها تدل
على التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي استدل بهما من غير ان
يدل على انها معا لزمان او ان احدهما قبل الآخر ونقل الفارسي والمسيراني في
شرح سيبويه والسهمي وغيرهم اجماع ائمة العربية عليه قبل ونص على سيبويه
في سبعة عشر موضعا من كتابه وحكاها القاضي ابوالطيب في شرح الكفاية عن اكثر
الاصحاب

الاصحاب وقال ابن برهان هو قول الحنفية باسرههم ومعظم اصحاب
الشافعي قلت وهو الذي صح عن الشافعي فانه نص على انه اذا قال
هذه الدار وقف على اولادى واولاد اولادى انهم يشتركون فيه بخلاف
ما لو قال شذ اولادى فلو كانت الواو كتم لكان ينبغي ان لا يشارك
كفى ثم ونص ايضا على انه اذا قال اذا امت فاسلم وغانم وخالد
احرار وكان الثلث لا يفي الا باحدهم فانه يفرغ فلو اقتضت الواو الترتيب
لغنى سالم وحده ومن يحجهم قوله تعالى حاكرا عن من كركرت
ان هي الاحياء الدنيا نموت ونحي كذا استدلل به ابن الخشاب وابن
مالك وفيه نظرا لان هذا من عطف الجمل وما اخرج ابو داود
والسائي عن حذيفة ان رسولا لله صلى الله عليه وسلم قال لا تقولوا ما
الله وشا فلان ولكن قوله اما شا الله ثم شا فلان فلو كانت للترتيب
بارت شذ ولما فرق عليه الصلاة والسلام بينهما قال ابن الخشاب
اذا قامت الواو والعاطفة في التنزيل وحديثها كملها جامعة لا قرينة
وكذا في غير التنزيل قال وما احسن ما سمي الخويون للحركة الماخوذة
من الواو وهي بعضها عندهم بالضم لان الضم للمجمع فكان ما هو من
الضم للمجمع ولا دلالة له منه على ترتيب قاله وهذا من باب امسائل
الالفاظ اشباه المعاني وهو باب شريف في العربية نبه عليه ابن حنى
في الخصائص وغيره الشافعي انهما للترتيب مطلقا سوا العطف
المفردات والجمل صح ذلك عن ابن عباس كما سياتى وهو قول بعض الكوفيين
منهم ثعلب والفرافره وهشام والوشم الزاهد ومن البصريين قطوب
وعيسى بن عيسى الرعي وابن دريبويه حكاها عن جماعة من الصحابة
وعمرى لشافعي وذكر بعض الحنفية انه نص عليه في كتاب احكام
القرار وبعض ائمة ن لا ذر قوله في شرط الترتيب في الوضوء و
التميم ومسئلة الطلاق والمق انه ليس مددك في ذلك كونها
للترتيب بل من دليل اخر وانما هذا وجه يمكن عن بعض اصحابنا واعرب



الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائي فقال في كتابه اصول الفقه الظاهر
من مذهب الشافعي انها تدل على الترتيب والابتداء بفعل ما بدى بذكره
في الخبر والامر انتهى وكذا احكام المائردي في باب الوضوء من الحاوي
عن جمهور اصحابنا وكذا الصيدلاني في شرح مختصر المزني فقال وقلنا
ان الواو توجب الترتيب قول ابن عسقلان الفراء وعلام ثعلب انتهى وعبارة
امام الحرمين في الاساليب وصار على وان الواو تفضي الترتيب وتكفوا
نقل ذلك عن بعض ائمة العربية انتهى وكذا قال في البرهان انه الذي
اشهر عن اصحاب الشافعي ونصره الشيخ ابو اسحق في التصرة وحكي
ابن الصباغ في المعية عن قوم من اصحابنا انها تفيد الترتيب مع التشريك
قلت وجزءه به ابن سريج في كتاب الودائع واعتمد في وجوب
الترتيب في الوضوء وعبارته وواو النسق تدل على فعل ذلك متواليا
وهذا الخلاف فيه بين اهل اللغة هذا لفظه ونقل الشيخ ابو اسحق في
التصرة كونها للترتيب عن ثعلب وابو شعير الراهد غلامه وفي
ذلك نظر في كتابي بكر الرازي قال ابو عمر غلام ثعلب الواو عند
العرب للجمع ولادلالة عندهم فيها على الترتيب واخطأ من قال انها تدل
على الترتيب انتهى وقال ابن السمعاني في القواطع دعوى جماعة من
اصحابنا انها للترتيب ونسبوه للشافعي وحكي عن بعض النحاة الكوفة
واما عامة اهل اللغة فعلى انها للجمع وانما تستناد الترتيب بقرائن
انتهى وقال الاستاذ ابو منصور معاذ الله ان يصح هذا النقل عن
الشافعي بل الواو عنده لطلاق الجمع وانما نسب للشافعي من ايجاب الترتيب
في الوضوء ولم يوجب من الواو بل دليل اخر وهو قطع النظر عن
التنظير وادخال المسموح بين المقتولين والعرب لا تفعل ذلك الا
اذا ادات الترتيب قلت والذي يظهر من نص الشافعي ان
الواو عنده لا تفيد الترتيب لغة وتفيدة في الاستعمال الشرعي فانه واجب
الترتيب في الوضوء لظاهر الآية ولم يقتصر عليها بل تسلك معها بما صح
من حديث

