المكتبة الأزهرية

مخطوطة

النبذة الألفية في الأصول الفقهية

المؤلف

أبو عبد الله محمد بن عبد الدائم العسقلاني البرماوي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

١٢٧٩٢

الجزء الاول من شرح المنظومه

في اصول الفقه لشيخنا العلامه اقضى القضاه
شمس الدين رحلة الطالبين وشيخ المتكلمين
ذي المناقب العليه والعلوم العقليه والشرعيه
لبي عبد الله محمد بن عبد الدايم البرماوي
الشافعي تغمده الله تعالى برحمته
واسكنه فسيح جنته
بمنه وكرمه
امين

علقه لنفسه وبحثه على مؤلفه كاتبه
الفقير عفو الله تعالى ابو بكر الاذرعي الشافعي
غفر الله له ولوالديه ولمشايخه وجميع المسلمين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل

الحمد لله الذي شرح الصدور بكتابه المبين وشفاها، وبين ما نزل بسنة نبيه محمد المصطفى فعلا وشفاها، وعصم امته من الخطا فمن تمسك عمهم ركب ضلالة وشفاها، ومن حاد عن سنن قياس شرعه بين التفهما تستفاها فاضحت احكام فقهه بوضوح ادلتها تنبا هي وتراجيح سناها الاسناها، وانفتح للمحتهدين من لك صوب صواب فتواها فصلى على محمد الخصوص بعموم الرسالة فجلاها وبحى دجى ليل الجهل من الامة اذا بعثتها فقم افلح من زكاها وفز خاب من دساها وعلى اله وصحبه ما بلغ اولوا النهى النهى منتاها اما بعد فهذا تعليق مبارك على ارجوزتي المسماة بالبدر الالفيه في الاصول الفقهيه يوضح اسرارها ويكشف استارها مع فوايد من زيده ولطايف عن بده والتعرض للخلاف المشهور وبعض ادلته بين اكالصارم المشهور ضارعا الى الله تعالى في ان ينفع بذلك وينفح به الى هذا الفن المسالك عليه توكلت واليه انوب العرش العظيم والحول ولا قوة الا بالله العزيز الحليم

ص باسم الجميل فالعتبر مجد ذا البر موى السفي محمد
الحمد لله الذي من وفقا للفقه في الدين واصله ارتقى
ثم الصلاة والسلام الابلج على النبي الهاشمي المحتبى
واله وصحبه والتبع على الهدى بهديه المتبع

س الفصل الاول احمد الله لحديث كل امر ذي بال لا سل افيه بحمد الله فهو اجذم رواه ابو داود وغيره وجرت عادة كثير ان يبسل وانصنيفهم بقال فلان ثم يا تو بالحمد كقول ابن مالك قال محمد هو ابن مالك احمد ربي الله خير مالك فيفوت عرض الاسئل حتى يجاب عنه بانه كتب البسمله اولا لا اولان المقصود هو ما بعد وقد براه بالحمد او بحوذلك فحافظت في هذا النظم على الاسئل باسم الله في اصل النظم بقولي باسم الحميد ثم ملت بعد ذلك احمد الله على فاعل الخطب لما في بعض الروايات بلفظ لا يبدا فيه بالحمد الله فالباء في قولي باسم الحميد متعلقه بحال محذوفه من فاعل قال اي متبركا باسم الحميد او بحوذلك والحميد فعيل بمعنى مفعول لانه حمد نفسه والخلق حمدوه من فاعل لانه حامد لنفسه ولمن شاء من خلقه ومعنى الحمد الثناء بالوصف الجميل لمخرج نحو ما حاء في الجنان فانثنوا عليها شكرا ومنهم من يزيد على ذلك على جهة التفضيل لمخرج نحو ذق انك انت العزيز الكريم فانه على جهة التهكم لا على جهة التفضيل ولكن هذا مجاز اما باعتبار ما كان في الدنيا واما باعتبار ما عند المخاطب تهكما عليه والمجاز لا محترز عنه في لفظ الحد لانصرافه للحقيقه وجعله بحمد صفة لفعيل ومفعول وفق محذوف هو العامل على من الشرطيه اي وفقه وكذلك مفعول جواب الشرط وهو ارتقى حذف ليعم كل ما يصلح له ان يرقا اليه والتوفيق خلق قدرة الطاعة وداعية فعلها ما خوذ من معنى الموافقه لان به توافق

فعل العبد ما ارين منه هذا قول الاشعري والمحققين وصنع المخلوق والفقه في الدين فهمه ودرايته لانه الفهم لغه كما سياتي وجعله الشرط والخبر اصلة الذي والاشارة بذلك الى قوله صلى الله عليه وسلم فيما انفرد باخراجه الصحيحان من حديث معاوية من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وانما انا قاسم والله يعطي ولن تزال امة هذه الامة مستقيمة حتى يقوم الساعة ففي ذلك الثناء العطيم على المتفقهين في الدين وان الله تعالى هو المفقه له بتوفيقه وارادته وان النبي صلى الله عليه وسلم انما هو خازن لما اوحاه الله اليه من الشرع وانواع الخير وقاسم ذلك بين الناس على حسب ارادته تعالى ولمثل في بعض الروايات وانما انا خازن اي على ما عين لي بعثني الله به والله هو الموفق المفيد والمراد من الدين الاعم من الايمان والاسلام والاحسان لحديث جبريل جاء يعلمكم دينكم واشار صلى الله عليه وسلم بقوله ولن تزال امة هذه الامة مستقيمة الى ان استقامتها انما هو بالتفقه في الدين فان العلم شاق على العمل كما ترجم به البخاري باب العلم قبل القول والعمل لقول الله عز وجل فاعلم انه لا اله الا الله فبدا بالعلم وقد سبقه الى الاستدلال به سفيان بن عيينه والضمير في قوله واصله يعود للفقه او الى الدين وعلى كل حال فالبراعة حاصلة لان الدين شامل للمروع ايضا والهاشمي نسبته صلى الله عليه وسلم والسلام لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف وفي حديث واثلة ابن الاسقع في مسلم ثم اصطفى من بني هاشم فهاشم اقرب نسبه والتبع جمع تابع والهدى بفتح الهاء وسكون الدال الطريق التي يمشي فيها فهو استعارة مالجسم للمعنى والضمير في بهديه للنبي صلى الله عليه وسلم اي التابعين باحسان وهو انباعهم على ما هم عليه من الاهتداء بهدي النبي صلى الله عليه وسلم اي شرعه الذي شرعه وبينه واوجب على الخلق اتباعه فيه

ص وبعد فالفصل على رويه نظم اصول الفقه في الفيه
معرى من الخلاف والدليل وذيل في اصل لذا التاصيل
فسميها باسس الاغيه مع ذيل في اصولنا الفقيه
والله ارجى استال الاعانه على الذي فصلت في الامانه

س الفصل مصدر فصل بمعنى المقصود على رويه في موضع نصب على الحال اي على نظم والرويه التفكر في الامور والمراد على ما ظهر في التفكر في ذلك انه صواب لما في المنظوم من سهولة الحفظ وميل الطبع اليه لاسيما اذا كان لطيفا فان الهمم قلت والهموم كثرت واذ لت فالله يحسن العافيه والفيه صفة لمحذوف اي ارجوزة الفيه او قصيدة الفيه ومعنى حال من اصول الفقه اي معرى ذلك اي اعرى ما فهم من اصول الفقه من الخلاف والادله ليكون شرعا الى ضبط الفن وشوب الراجح في الذهن على قاعدة الطاوي في الفقه ونظمه والفيته ابن مالك في النحو ونحو ذلك والمعنى اني لا التزم ذلك ورعا التعرض لخلاف او لدليل في النادر فان القصد عدم التزام ذلك لا التزام عدمه ومعنى

www.alukah.net

قولي وسبق في أصل التأصيل اي المقدمه التي جمعتها قبل ذلك خالية من الخلاف والدليل وتسميتها السبق الزكيه في القواعد الاصليه هي الاصل لهذا النظم فالمرد اليها والحافظ على ما فيها الا اليسير وكثيرًا من الاصل والسبق بضم الباء والسين والجيد المشي البطيء وفي حديث ام عطيه خذي نبق فسطي واظفار وكثرًا ما يستعمل في الطيب ونحوه كما جاء في الحديث فلذلك حلت في التسميه الزكيه وقولي مع ربيل هو مصبل وبمعنى الزياده اي مع زياده قولك كذا واشرت بقولي اصولنا وان كان ليس ملتزمًا في التسميه بل يقال في الاصول الى مراعاة اصول الشافعيه في هذه الالفيه حسب القدره وستأتي في هذا الشرح ما يظهر من بعض تلك المراعات في الفقه في بعض المسائل على ذلك ان شاء الله تعالى وقولي والله ربي قدم فيه المنصوب لافاده الاختصاص مثل اياك نعبد واياك نستعين والله اعلم

ص

ابوابها اربعة منتظمه ، ابعد الذي جعلته مقدمه

ش اي رتبتها على مقدمه واربعه ابواب المقدمه في تعريف هذا العلم وفايدته واستمداده وما تتصل به لكل من مقدمات ولواحق والباب الاول في بيان ادلة الفقه وتقسيمها والباب الثاني فيما تتوقف عليه الاستدلال بها والثالث في تعارض الادله واحكام ذلك والباب الرابع في بيان من هو اهل للاستدلال بالادله ومقابله ووجه ذلك ان المبحوث عنه في هذا الكتاب او في هذا العلم اما المقصود الاصلي او اما المتوقف عليه المقصود والثاني المقدمه والاول الابواب الاربعه التي بينا هاوذلك لان موضوع هذا العلم الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه له هو ادلة الفقه كبدن الانسان بالنسبه الى علم الطب واما مسائل كل علم فهو ما يبحث فيها عن احكام تلك العوارض فالبحث عن موضوعه هو الباب الاول والاستدلال بالادله لا تتوقف على امور ذكرت في الباب الثاني ثم هذه الادله اذا تمت وصحت وما تعارض فما تفعل فيها هو الباب الثالث ثم لكل مجتهد ان يستطيع ان يستدل والاقدم ما تقدم وتوخر ما تاخر الا وكان اهلا وهو المجتهد فبين في الباب الرابع ومن معه مقابله وهو المقلد الذي ليس اهلا للاستنباط فالبحث عن مقابله وما يتصل به لكن هو الابواب الاربعه والمقدمه بكسر الدال الكلام المتقدم امام المقصود لتوقفه عليه او انتفاعه به بوجه كمقدمه الجيش طايفة تتقدمه وهو من قدم بمعنى تقدم كما في قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله اي لا تتقدموا وقرئ بفتح الدال لان صاحب الطعام او امير الجيش قد مها اولانها تشبهه بمقدمه الرحل وهي امام الراكب مقابلة لموخرته وهي وراءه وعلى الفتح جرى الشيخ ابو حيان وادعى ان تجويز الكسر من تغييرات النقله والفصيح هو الفتح على الكسر والحق جواز الوجهين بالاعتبارين والله تعالى اعلم

ص

المقدمه اقول فيها حق كل من طلب ، علما تصور له قبل انتسب
من حيث معنى جامع لكثرته ، لاجهة التفصيل في حقيقته

فطلب

فطلب المجهول مستحيل ، ومن تحصل حاصلا مطلوب
والعلم الغايه فيه يعمل ، تنبيا لما عن غيره يعمل
وما استمل منه كي يرجع له ، ان رام تحقيق الذي قد حصله

في صح

ش بين ان هذه المقدمه بناها على كليه وهي ان حق كل من طلب علما من العلوم وطلب معرفته ان يعرف امورا ثلثه اولها معرفه ذلك العلم اي تصوره بوجه لان طلب الانسان ما لا يعرفه بوجه محال بل يعرفه العقل وذلك الوجه الذي يعرفه به هو المعنى الذي يحيط بكثرته ثم يطلبه من جهه تفصيله فان عرفه من جهه التفصيل كان طلبه له محالا لانه تحصيل الحاصل فلذلك قدر هنا على الامر من محا وقولي ومن يحصل حاصلا اي من يريد تحصيل الحاصل فهو مطلول اي مهدر لا التفات له لانه طالب محال من قولهم طل دمه بالبنا للمفعول اي هدر ثم الجهه التي يعرفه بها ان حاصل ذاته فالمنبئ عنها الحد والاقالوسم كما سياتي بيان ذلك وثانيها ان يعرف غايه ذلك العلم ليلا يكون شعيه عبثا لانه تضييع للعمر فيما لا يعلم له فايده وهو معنى قولي تنبيا لما وعبث يعمل بالنصب على المفعول لاجله وفي عبث متعلق بيعمل وثالثها ان يعرف ما يستمد منه ذلك العلم لانه اذا رام تحقيقه والاطلاع على اصله الذي يستمد منه فلا بد له من معرفه ما استمد منه ليرجع في ذلك الجزئيه الى محلها منه واعلم ان اصل هذه القاعده ان كل معدوم توجد بتوقف وجوده على اربع علل العلة الصوريه وهي التي يقوم بها صورته ويتميز عن غيرها فتصور المركب متوقف على تصور اركانه وانتظامها على الوجه المقصود وتصور البسيط باعتبار تميزه عن غيره ما شاركه يكون بتصور متعلقه معه فتصير كالمركب ولهذا ادخله بعضهم في المركب تعديرًا من هذه الحيثيه وجعله يعرف بالمحل الحقيقي الذي هو بالذات والعلة الغايه وهي الباعثه على ايجاده وهي الاولى في الفكر مقدمه على سايز العلل وان كانت اخرا في الوجود الخارجي ولهذا يقال ضد الاول العلم منتهى العمل ويقال لها هي علة في الذهن معلوله في الخارج والعلة المادية هي التي منها تتم المركبات او في حكمها كالعلوم المدونه بمتعلقاتها بدون ملاحظه الهيئه التي هي عليها فان تلك العلة الصوريه كما سبق والعلة الفاعليه هي الموثره في ايجاد ذلك واخرجه من العدم للوجود ولكن هذه عند اهل السنه لا حقيقه لها في شيء من العالم لان الوجود كله باراده الله تعالى وتاثيره فيه بالقدره والاراده وليس لشيء عندهم تاثير في وجود شيء بالذات وقولي جامع مرفوع لانه صفه لمعنى ومعنى مبتدا وخبر محذوف اي موجود واجمالي في محل خفض ايضا حيث لانها تضاف لمفرد الاسم ود والله اعلم

ص

فلاصول العقه بعينان ، اضافه ولقبا فالثاني
مقصودنا علم بطرق الفقه ، من حيث اجمال لها بوجه
وكيف يستفاد منها حكمه ، وحال مستفيدها اذا سمه

الألوكة
www.alukah.net

ش لما بينت ان كل طالب علم لابد له من معرفه امور ثلاثه شرعت في بيانها فيما أنا بصدده وهو علم اصول الفقه فلا بد من معرفته من حيث المعنى الجامع لكونه لقبا لجزئيه كلما ومعرفه غايته ومعرفه استمداده فالاول لفظ اصول الفقه مركب اضافي في الاصل ثم صار بكثرة الاستعمال في عرف اهل الاصول والفقه له معنى اخر غير الاول وصار علما عليه بالغلبه لقبا مشعرا برفعته فنبغي ان نعرف من حيث معناه الاضافي ومن حيث معناه اللقبي وهو معنى قولي في النظم اضافة ولقب اي ذو اضافه كرجل عدل اي ذو عدل والمراد بمعنى اضافه ومعنى لقب فهو على حذف مضاف دل عليه معنيان اي المعنى الذي دل عليه بالاضافه والمعنى الذي دل عليه باللقب فاما المعنى اللقبي وبدأت به لانه المقصود وان كان معرفه المفرد ينبغي ان يكون قبل المركب بل اقول ان ذلك فيما تركيبه مزجي واما ما صار كالمفرد فلا واعلم ان العلم اما ان يكون بسيطا كان تنوعه وانقسامه انما هو بحسب متعلقه فمجهة معلومات ذلك علم الى جمع كثرته وتضبطها لا يكون ذا نيه كليا بل مع لازم وهو متعلقها الميز لها الا بالتأويل الذي حكيناه عن بعضهم قريبا فالمعرف له دائما الرسم الاعلى هذا القول فلذلك قلت بعد فراغ تعريفه ذا رسمه ولم اقل ذا حده فرسم اصول الفقه من حيث اللقب علم طرق الفقه من حيث الاجمال وكيفيه الاستفاده منها وحال المستفيد فلفظ علم كالجنس يشمل سائر العلوم والمراد به هنا ما هو اعم من المتيقن والظن لان بعض مسائل اصول الفقه ظني خلافا لمن زعم ان الكل قطعي ولمن قال ان الظني فيه يرجع الى القطع وما بعد خاصه خرج به ما سواه فيخرج علم نفس الفقه وطرق غير الفقه والمراد بالطرق الموصلات اليه وهي الادله وهي ادلته وان خصت الادله بالقطع وجعل بعضهم الظن امارة فهو داخل في الطرق وانما اتيت بالجمع في قول طرق اشاره الى النوع كما اضيف العلم الى بلاد اشيا لافاده ان اصول الفقه انواع يصدق على كل نوع منه انه اصول لان طرق الفقه اذا اطلقت انواعا وكل نوع منها اصول فقه كان كل من الامور الثلاثه كذلك فكل من علم الطرق وعلم الاستفاده وعلم حال المستفيد تحته انواع وانقسام اصول الفقه الى كل انواعه من قسمه الكل الى جزئياته لا من قسمة الكل الى اجزائه لم يصر علما بالغلبه لاجمعا ملاحظه لهذا المعنى فتامل فانه نفيس وخرج بكونه من حيث الاجمال علم الادله في نفس الفقه لانه من حيث التفصيل كما ستاتي بيانه في تعريف الفقه وقولي وكيفيه الاستفاده اي استنتاج المعلم من الدليل بالجهات التي تفصل في اقسام الالفاظ وفي تعارض الادله واشباه ذلك وقولي وحال المستفيد يشمل المستفيد من الادله وهو المجتهد والمستفيد من المجتهد وهو المقلد لكن بدليل اجمالي كما ستاتي وعلم من هنا وجه مغايره تفسير اصول الفقه باعتبار اللقب وتفسيره باعتبار الاضافه بكونها ادله الفقه ومدلول اللقبي علم متعلق ثلاثه امور وذاك نفس الادله بلا زياده فحكايه خلاف في ان اصول

الفقه

الفقه هل هو الادله او العلم بالادله لا حاصل له لعدم التوارد على محل واحد وانعدل منه من جعل اصول الفقه ادلته وجعل العلم بها وبطرق استفادتها ومستفيدها من اوصاف الاصولي لامن نفس الاصول كما وقع في جمع الجوامع وقرره في منع الموانع بما لا يشتفى فهل يكون المنسوب فيه زياده على المنسوب اليه قيل انه من حيث النسبة والله اعلم

ص والاول الاصول جمع اصل ، وهو الدليل هاهنا يوصل
والفقه عرفا علم حكم شرعي ، مفصل الدليل منه فرعي ش

هذا تعريف اصول الفقه بالمعنى الاول وهو الاضافي وكل مركب فانما يعرف بمعرفة اجزائه فاصول الفقه مركب من مضاف ومضاف اليه فاما المضاف فاصول جمع اصل وهو لغه ما ينبني عليه غيره او ما يحتاج اليه او ما منه الشيء ونحو ذلك من الاقوال التي لا طايل في اختلافها وفي الاصطلاح يطلق على الدليل فاذا وصلته بالفقه قلت دليل الفقه فان يفسر اللاصل من حيث الاضافه هو معنى قولي يوصل لان المضاف يفسر من حيث هو ومن حيث اتصاله بالمضاف اليه واخترت بقولي هنا عن اطلاق الاصل على غير الدليل في مواضع اخرى كما يطلق على الراجح من الامرين في نحو قولك الاصل في الاطلاق الحقيقه لا المجاز اي الراجح وعلى الامر المستمر كقولك اكل الميته على خلاف الاصل اي على خلاف الحاله المستمره في الحكم وعلى ما قابل الفرع في باب القياس وسيأتي واما المضاف اليه وهو الفقه فهو في اللغه الفهم قال الله تعالى ولكن لا يفقهون تسبيحهم وعبر عنه ابن فارس في المجمل بالعلم وجرى عليه امام الحرمين في التلخيص وابو بكر الهراسي وابو نصر القشيري والماوردي وفسره الراغب باخص من الفهم والعلم فقال التوصل الى علم غائب بعلم شاهد وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي وصاحب اللباب من الحنفيه فهم لا سيما الدقيق ولا اخص الرد عليهما بنحو ولكن لا تفقهون تسبيحهم لهم قلوب لا يفقهون بها ان ما يفقه كثيرا اما نقول لان ذلك كله مظنه الخفاء واما في الاصطلاح فهو كما قال شرعي وفرعي من دليل تفصيلي فالعلم كالجنس والمراد به هنا مطلق التصديق وهو ثاني اطلاقات العلم الآتي ذكرها ليشمل اليقين والظن لان مجرد الدليل النقلي لا يفيد الا الظن وادله الفقه نقليه نعم ما كان يفيد اللذه من ضروريات الدين كاكثر الصلوات الخمس والزكاه والصوم والحج وتحريم الزنا والسرقه ونحو ذلك ليس من الفقه لانه ليس مستخرجا من دليل تفصيلي وهذا اصوب من ادعاء ان الفقه قطعي كما زعمه الامام واتباعه كالبيضاوي وقرروه بان دليل الاجماع المدعى لفاده من وجوه كما يأتي ذلك في موضعه ثم المراد بالعلم بالاحكام نعم سيوفي الامام الى التصديق بتعلقها بافعال المطيعين لا تصورها لان ذلك من مبادي اصول الفقه كما ستاتي ولا القصد بخود ذلك العلم الحق من بثبوتها لان ذلك من علم الكلام وانما قلت علم بالتنكير ولم اعرفه باللام لان التعريف انما هو للماهيه من غير اعتبار كميتها مشخصاتها ودخول اللام انما هو لكميه عموم او خصوص يعهد فان اريد السؤال البيت

www.alukah.net

بها الجنس فلم تفد زيادة فلاحاجة لها لان اللفظ المنكر هنا لم يقصد به فرد منهم شائع بل اريد به مطلق الحقيقة وستاتي الفرق بين المطلق والنكرة وخرج بقيد اضافة العلم للحكم ما تعلق بالذات او الصفة او الفعل وانما الفاضل للحكم لان علم المتعلق في بعضه قرينة البدا يحتاج الى تاويل بتضمين العلم معنى الاحاطة او عنه ذلك وان كنت انت تاتي في تعريف اصول الفقه جريا على المشهور في العبارة المحصل به من مجهوله نظه هنا لانا لم اعرف الحكم والافلت الاحكام بالجمع لما ذكر في تنكير علم وايضا فلو اتيت باللام فان قلت للاستغراق فخرج فقه الانبياء الذين لجابوا في مسائل بلا ادري فلا يكون التعريف حينئذ جامعا فقد روي ابن عمر البر في مقدمة التمهيد انه كان رجلا سئل عن ثمانية واربعين مسالة فقال في اثنتين وثلاثين لا ادري وحكى العبادي من اصحابنا في فتاويه انه سئل عن خمس مسائل فقال فيها لا ادري الحنثى الذي له الة الرجال والة النساء ووقت الختان واطفال المشركين ومن حلف لا يكلم فلانا دهرا او هل يجوز للقيم بفتح جل ارالمسجد من غلة الوقف وفي كتاب مسائل القضاة وفتاوى للشريف ابي القاسم ابن يوسف الحسني الحنفي مولف كتاب النافع وعن مسائل عن رجل ذكر فقال فيها ابو حنيفة لا ادري فذكر ثمانية ما الدهر ومحل اطفال المشركين ووقت الختان واذا ابال الحنثى من الفرجين والملائكة افضل ام الانبياء ومتى يصير الطير معلما وسور الحمار ومتى يطيب لحم الجلالة فتحصل من مجموع الفتاوين تسع مسائل وفي مقدمة شرح المهذب للنووي عن الائمة سمعت احمد ابن حنبل يكثر ان يقول لا ادري وفي تذكرة السامع والمتكلم لعالم القضاة بدر الدين بن جماعة ان الشافعي سئل عن محمد بن عبد الحكم عن المتعة اكان فيها طلاق او ميراث او نفقة فجب او شهادة فقال والله ما ادري وهذا وان لم تكن من قبيل النوع الماضي بل من قبيل النازح لكن فيه التنبيه على ان العالم اذا سئل عما لا يعرف يقول لا ادري فعن ابن عباس رضي الله عنهما اذا اخطا العالم لا ادري اصيبت مقاتله ورواه البيهقي في المدخل من حديث احمد عن الشافعي عن مالك عن محمد بن عجلان ان محمد بن عجلان قاله ايضا لكن بلفظ اذا اغفل الحاكم واذا كان لمالك فلا يكون التعريف جامعا وقل لجيب عن ذلك بانهم كانوا يعرفون الحق بالفوة بمعنى انهم لو اجتهدوا وافنه لعلموه ولكن شغلهم وقت الجواب بلا ادري ما هو اهم او تركوا الجواب لعذر لخر فالله اعلم نعم اطلاق انهم علموا معنى الفوة مجاز يصار عنه للحق الا ان يدعى قرينة او استهما وعرفي صير حقيقة وان كانت اللام للعهد فليتبين هناك معهود ولو سلم فالمراد الاعم وان كانت للجنس فمقتضى ان يعلم الفقه الفقه يكون فقيها ولا قائل به فلا يكون التعريف مانعا الا ان ما عرفه المقلد ليس فقها وقد دخل في التعريف وقل لجيب عنه بانه لم يعرف ذلك من دليل تفصيلي والا لكان فقيها والمراد انما هو ان يعرفه من دليله التفصيلي كما ستاتي اذا علمت ذلك علمت ان حذف لام التعريف يغني عن الاسئوله والاجوبه ولك ايضا ان تذكر الاحكام بالجمع كما

بعض

افل هو

عبر به كثير لان الكمية خارجة عن الحقيقة وهو واضح فان قلت هل الاخير وارد مع حذف اللام قلت لكن منه قاصر وهي نقص لفظ واستغنينا عن قرينة تصرف عن العموم والعهد الجنس وخرج بقيل الشرعي نحو علم الحساب والطب والهندسة وعلوم العربية من نحو وتصريف ولغة وبيان وعروض وعنوذلك وخرج بقيد الفرعي الاصلي كاصول الدين واصول الفقه وهو احسن من التعبير بالعملي اي عمل الجوارح لخروج الاعتقادات لان فيه مجاز تخصيص العمل ببعض انواعه فمن الفقه ما الشرع بعمل جارحة كالنية واحكامها وستاتي القصود المذكور في الفقه الا ان يجاب بانه تابع لافعال الجوارح لا مجردا عتقاد كما قبل الاصلين وخرج بلون علم ذلك من دليل تفصيلي ما ليس من كسبا اصلا كعلم الله عز وجل او كان كسبا لا من دليل تفصيلي كعلم الملائكة وعلم الرسل فيما ليس من اجتهادهم حيث جوزناه وذلك ما علم من الدين بالضرورة كما تقدم وان كان يسمى فروعا بالنسبة الى اصول الدين كما يقال في تكليف الكافر بالفروع مرادهم بذلك الصلاة والزكاة والحج وعنوذلك كما ستاتي وكذا علم المقلد فانه من دليل اجمالي وهو ان كل ما افتاه به المفتي هو حكم الله في حقه لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقيام الاجماع كما ستاتي بيانه في الباب الرابع لا يقال ان الذي يعلمه المقلد هو ايضا من دليل تفصيلي باعتبار ان مقلده اخذ منه فسعى ان يراد بالاستدلال ليخرج لانا نقول مسلم لكن المقلد ما اخذ الا من الدليل التفصيلي وهو معنى قولي منه وهو متعلق بعلم وفاعل العلم محذوف اي علم انسان او نحو ذلك فان لك الفاعل مفيد بكونه علمه من الدليل التفصيلي فلم يدخل المقلد اصلا والله اعلم

ص وغايته القوة هنا التوصل ش لكل خبر يقتضيه العمل

لما فرغ الكلام في الاول من الثلاثة وهو تصور العلم شرع في الثاني وهو الغاية والفائدة منه والقوة قال الجوهري هو النوع وقولك الرجل كثر تفننه في الامور اي تنوعه ومنه افتن الشجرة صارت ذات افنان اي اغصان واحدها فنن والمراد هنا من اصول الفقه فاللام للعهد فغايته اصول الفقه التوصل الى استنباط الاحكام الشرعية او معرفة كيف استنبطت حيث تعذر امكان الاستنباط والاجتهاد ليستفيد العلم الى اصله وذلك موصل الى العمل والعمل موصل الى كل خير في الدنيا والاخرة وهو معنى قولي يقتضيه العمل ومعناه هنا يعرفه ويدل عليه لا الناشر لحديث لن يدخل الجنة احد بعمله الى اخره وانما المراد الكل بفضل الله ورحمته والله سبحانه اعلم

ص وما استعمل منه فالكلام ش وعربيته كذا الاحكام

هذا هو الثالث من الثلاثة وهو مادة اصول الفقه فهو مستمد من ثلثة امور من علم الكلام ومن علم العربية ومن معرفة الاحكام ووجه الحصر الاستقراء وايضا فالتوقف اما ان يكون من جهة ثبوت حجية الادلة فهو علم الكلام اي اصول الدين او من جهة الادلة بمعنى معرفة الصانع خالق الخلق وباعث الرسل اليهم بالشرائع حتى يسئل عما جاؤا به على الاحكام وثبوت رسالتهم متوقف

الالوكة
www.alukah.net

على المعجز الدال على صدقهم حتى يعلم ان ما جاؤا به من عند الله وشرع من ذلك ما يتسنى له به في بث عنا من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما انشأ من ذلك عند مثبته وثبوت ذلك انما هو في اصول الدين فحصل التوقف عليه واما ان يكون التوقف من جهة دلالة الالفاظ على الاحكام اذ الادلة هي موضوع اصول الفقه كما سبق وعوارضها هي مسايل اصول الفقه منها والاصل في الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان فتوقف فهمها على معرفة الكلم العربية واحد فان كان من حيث المدلول فهو علم العربية اللغة او من احكام تركيبها فعلم النحو او من احكام افرادها فعلم التصريف او من جهة مطابقته للحال وسلامته من التعقيد ووجوه الحسن فعلم البيان بانواعه الثلاثة واما ان يتوقف من جهة تصور ما يدل بها عليه وهو الاحكام فانه لابد من تصور الاحكام ليمكن من اثباتها ونفيها فالحكم على الشيء فرع تصوره والله اعلم

ص اذا عرفت ما مضى بالجملة فهاك شرح ما ذكرت اصله

العلم والدليل ثم النظر والحكم بالتفصيل فيما حررناه ش

اذا عرفت ما قدمته وصل بهذا المقدمة الى هنا تبين لك انه لابد من شرح امور اربعة مهمة تضمنها ما سبق وهي العلم والدليل والنظر والحكم واما العلم فلوقوعه في التعاريف السابقة واما الدليل فلانه من اصول الفقه الاصلية ووقوعه في تعريف الفقه حيث كان من المراد بالطرق وتعريف الفقه واما النظر فلان الاحكام اذا اضيفت من ادلتها التفصيلية فانما يتوصل اليها بالنظر واما الحكم فلوقوعه في التعاريف ولكون تصوره هو احد الثلاثة المتمم منها فحق شرح كل منها بالتفصيل والايضاح الى الحد المقدمة وهاك اسم فعل بمعنى خذ وشرح مفعوله والعلم وما بعده بالرفع خبر مبتدإ محذوف اي وما ذكرت اصله هو العلم وكن او كن

ص العلم

فمطلق العلم له معان على اصطلاحات لها معاني
احدها مجرد الادراك ولو مع احتمال ضد ذاكي
او مستو وكل هذا منقسم الى تصور وتصديق قسم
فاول حصول صورة بلا حكم وثان مع حكم حصلا
اثباتا او نفيا وكل مدرك اما ضروري واما نظري
وما على مثل له توقفا فالنظري فسمها وما اتى
عن علة التوقف المعين هو الضروري فلا يبين

ش هذا هو الاول من الاربعة التي لابد من شرحها واضحاها وهو العلم وله اطلاقات في اللغة والعرف وهو معنى قولي على اصطلاحات فانه يشمل اللغة والعرف اذ المراد هنا اصطلاح التخاطب لا المقابل للغة والشرع كما سياتي وقد ذكرت منها ثلاثة محتمل ان يكون حقيقة في كل منها او حقيقة في البعض مجازا في الباقي او لقدر مشترك من باب التواطي وتحرير ذلك عسر ولا

طابل

طابل في بسطه في هذا المختصر وقولي لها معان هو بضم الميم اسم فاعل عانا الشيء اي لزمه والفه وقولي مطلق العلم اي لفظه المطلق السالم من قيد ومن قرينة احد المعاني الثلاثة مجرد الادراك ويراد به لانه الاعم سواء ادان ذلك الادراك جازما او مع احتمال خلافه رجح ذلك الاحتمال او ضعف او ساوى والماكان الراجح والمساوي يبعد معهما ان يقال علم الشيء اتيت بها بعد قولي ولو مع احتمال ضد ذاكي الى راجح او مستو واما عند الجزم او الرجحان في الاول فواضح ومن هذا نحو قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات اذ المراد ظن كل ادراك ولو توهما وقولي وكل هذا منقسم الى اخره سيأتي اقسام العلم هذا المعنى العام وينبغي ان يقدم على هذا التقسيم امران احدهما قال اختلف في العلم الضروري هل تصوره ضروري او نظري ذهب الامام الرازي الى انه ضروري لاحتاج لتعريف وكان مراده بهذا المعنى الاعم لا بالمعنى الثالث الذي هو احد هذه الثلاثة فانه قد عرف ذلك في ضمن تقسيم كما سياتي وقال الامام الحرمين ان العلم الاجلى لعسر لا لكونه ضروريا فانه قد اختلف في حصوله اهو وجود هو ام عرض وعلى انه عرض هو من مقولة الاضافة او هو من مقولة الانفعال لا الفعل واذا لم تتميز ذاتا بانه عن عرضيا نه عسر تحريره فلا طريق لتعريفه الا ان يميز عن غيره بالقسمة بان يوضع المشترك بينه وبين غيره ثم يوضع الممتاز حتى يحرج لنا العلم والثاني فعاد الى تعريفه بالرسم وتبين انه انما اراد عسر التعريف بالحد نعم ظاهر كلام الامام والغزالي في المستصفى وغيرهما من المحققين ان الخلاف المذكور انما هو في العلم بالمعنى الذي يأتي في ثالث الاطلاقات وان زعم بعضهم ان المذكور هنا هو محل الخلاف وليس تحت هذا الخلاف كبير فايدة فلا جلبه للتطويل فيه الثاني ان مجرد الادراك الذي فسرناه يشارك العلم فيه الظن تطن مترادفة لكنها لمعان تميز بقيود لا بد منها ان خلو مريد العلم من معرفتها لكثرة دورها في الكلام فلنذكرها مختصرة فمن ذلك الشعور وهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة ما خوذ من الشعار وهو ما يلي الجسد ولهذا كان وصف الكفار بانهم لا يشعرون ابلغ من نفي العلم ونحو عنهم بانها الادراك الذي سبق ذكره وهو وصول المعقول الى العقل ما خوذ من ادركت الشيء وصلت اليه فانها التصور وهو حصول الصورة في العقل كما سياتي رابعها الحفظ وهو تاكل المعقول في العقل واستحكامه خامسها التذكر وهو محاولة القوة استرجاع ما زال من المعلومات سادسها الذكر وهو فايدة التذكر وهو رجوع الصورة المطلوبة الى الذهن وتقال بضم الذال وكسرها قال ابن سيده هو ضد النسيان وزعم ابن حبي انه بالكسر باللسان وبالضم بالقلب وكان هذا باعتبار الاكثر في الاستعمال سابعها الفهم وهو متعلق بلفظ من مخاطبك في الغالب ثامنها الفقه وقد سبق تاسعها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بعد تردد ومقدمات عاشرها اليقين وهو اي العلم الشيء لا يتخيل خلافه الحادي

لو في ج

الكيف والكم وصف حقيقي تلزمه ص

لم يقع مع الشرح ما هو مراد عليه

الحادي عشر الذهن هو قوة النفس واستعدادها لكتسب العلوم غير الحاصلة الثاني
عشر الفكر هو الانتقال من الامور الحاضرة الى الامور المحضرة كما سيأتي بيانه في النظر الثالث عشر
الحدس وهو الذي يتميز به عمل الفكر وهو استعداد النفس بوجود المتوسط بين الطرفين
الرابع عشر الذكاء وهو قوة الحدس وبلوغه الغاية لانه من ذكت النار الخامس عشر
الفطنة وهي التنبه للشيء الذي يتعلق معرفته السادس عشر الكيس وهو استنباط الانفع
والاولى ومنه الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والذكاء
جعل مقابل العجز في حديث كل شيء بقضا وقدر حتى العجز والكيس السابع عشر الرأي
وهو استحضار المقومات والحالة التي تطرقها وقيل يعارضها الثامن عشر التبين وهو
علم يحصل بعد الالتباس التاسع عشر الاستبصار علم بعد التأمل العشرون الاحاطة
وهو العلم بالشيء من جميع وجوهه الحادي والعشرون العقل يقول عقلت الشيء اي علمته وتكرر
في القرآن أن لم يعقلون افلا يعقلون وفي الحديث في تشويه الصعوف حتى رأى ان قد عقلنا
فهو مصدر بمعنى علمنا الشيء لعقله وفي الفرق بين العقل والعلم او هما مترادفان بخلاف مشهور
الثاني والعشرون الحسبان وبابه من الظن والاحالة وغيرها مما ذكر في العربية في باب ظن
واخواتها وقد نظمت هذه الانواع قلت فيها

عليك بانواع العلوم مرتبا ... شعورٌ وادراكٌ تصورُ حفظها
تذكرُ من بعد التيقظ فهمها ... ويدرك بفتنا ذهنه متوجها
وفي الفكر من حدس الذكي بفطنة ... يرى الكيس منها قد تبين او هي
كذا في استبصار باحاطة ... وفي العقل مع حسبانه ما انتهى

اذا علمت ذلك فلنرجع للمقصود وهو اقسام العلم بحسب المعنى المتصور وتصديق فالتصور
حصول صورة الشيء في الذهن بشرط عدم الحكم والتصديق تصور مع حكم فالاول يتأتى اي
مشروط فيه عدم الحكم والثاني مشروط فيه الحكم فليس فيه تقسيم الشيء الى نفسه ولا كون فيستلزم
الشيء تقسيمه اذ الغرق ظاهر بين الماهية لا بقيد وبقيد لا وفي معنى هذا الفرق نظير الفرق
بين مطلوب الما والما المطلق ومطلق الجمع والجمع المطلق وما اشبه ذلك ومعنى الحكم في التصديق
اسناد امر الى آخر اثباتا او نفيا نحو كون زيد قائما او ليس بقائم فخرج ما لا نسبة فيه اصلا وما
فيه نسبة فان تصورت والحكم فيها بانتفاء او تفي وكل تصديق متضمن من مطلق التصور ثلاثة
تصورات تصور المحكوم عليه والمحكوم به من حيث هما تم تصور نسبة احدهما للاخر فاحكم ان كون
تصورا رابعا على ما قاله المحققون لانه تصور تلك النسبة موجبة او تصورها منفية وهذا التصور
ايضا من مطلق التصور لا تصور مطلق لانه قسيمه وبهذا التقرير يخرج التصديق عن قول اللفتازاني
الذي منها العلم على قول الاكثرين ام من مقولة الكيف وبه قال الكثير وليس المراد من الحكم بالنفي او الاثبات

الا هذا لا التأثير في ايجاد او في عدمه لان ذلك من مقوله الفعل وهو خارج عن منفيا
مقولة العلم فيعود معنى الحكم الى اعتقاد الشيء متنفيا او اعتقاد وفي الموضع مباحث
اخرى ليس في التطويل بها كبير فائدة نعم ذهب الاقلون من كالرئيس وعيره
الى ان التصديق نفس الحكم كيف ما فسر وتلك التصورات الثلاثة السابقة عليه شرط
له وذهب الامام الرازي وجمع من المحققين الى ان المجموع هو التصديق فالتصورات
السابقة على الحكم شطر من التصديق لا شرط منه وانما سمي التصور تصورا لاخذه من
الصور لانه حصول صورة الشيء في الذهن والتصديق تصديقا لان فيه حكما يصدق
فيه او يكذب فسمي باسم الشرف لان الحكم في النسبة وقولي وكلها ذكرى الى آخره اي
كل علم وسبق تفسير الرائية والذي ذكرناه ذكرناه المراد به التصور والتصديق
السابقان لا يخلو كل منهما اما ان يكون ضروريا اي يحصل للانسان بالضرورة من غير
نظر او نظريا وهو بخلافه فيهما فالاقسام اربعة احدها التصور النظري وهو توقف
على تصور اخر بان يكون المتصور مركبا سوقف تصور على تصور ما تركب منه فيطلب
تصوره من تصور مادته وحيزيه الصوري وهو جهة التركيب ولذلك يسمى مطلوبا
ولذلك يعرفه حيزيه الشامل له ولغيره ثم حيزيه المميز له عن غيره وهما الجنس والفصل
وربما عرفه بلازمه كما سنذكره مفصلا من بعد وفي معناه ما كان من البسيط في حكم المركب
فيميز باعتبار تعلقه اللازم له وان كان خارجيا كالمميز عن غيره فتعريفه حسي بالرسم
لا بالحد كما سيأتي وذلك كتصور حقيقة الصلاة والحج وكذلك بانتفاء التصديق النظري
وهو توقف على تصديق سابق عليه لكونه دالا عليه فيطلب منه فلذلك يسمى النظري
مطلوبا وسيأتي بيان الدليل وكيفيه دلالته مثاله الحكم بكون الصلاة واجبة او مندوبة
وكون الحج واجبا على الفور او التراخي وذلك معنى قولي في التصور والتصديق النظريين
فما على مثل له توقفا فالنظري منهما وانما قدمت النظريين على الضروريين لان تقابلهما تقابل العدم
والملكة فلا تعرف الاعدام الا بملكاتها مالهما وبرابعهما التصور الضروري والتصديق
الضروري وهما ما لا يتوقفان على مثلهما وهو معنى قولي وما اشفى عن علة التوقف المعين اي
توقف التصور على تصور والتصديق على تصديق على مثالها تصور الواو الحكم عليه بانه
نصف الاثنين تنبيه قد علم من تقسيم كل من التصور والتصديق الى ضروري ونظري انه
انه ليس الحل منهما من كل منهما ضروريا والا لما جهلنا شيئا ولا نظريا والا لما تحصلنا على شيء والمسألة
فيها مذاهب ليس هذا محل ايرادها منتشرة لا يليق بذكرها هذا المختصر والاطالة تحتها والله اعلم
ص اما الذي تأتي في معاني العلم فمطلق التصديق عند الفهم
وهو الذي قد قابلوا به المعرفة لانها تصور دون صفة

الألوكة
www.alukah.net

من زائدة

من احد هذا عن بيّنة واحد ، وهو الى اثنين بحكم زايد ش

اى الثانى من معانى العلم اطلاقا انه يُراد به مطلق التصديق سواء كان قطعيا ام ظنيا لا التصور وحينئذ فيكون مقابلا للمعرفة التى هى تصور مجرد لا حكم فيه وهو معنى قولى دون وصفه اى دون حكم وليس مرادى هنا بالصفة ما هو مقابل للذات والفعل والحكم ومعنى مقابلته انك تقول اما معرفة واما علم كما تقول اما تصور واما تصديق ومن اجل ما قررناه كان عرف وما فى معناه متعديا الى مفعول واحد تقول عرفت زيدا اى تصورته بلا زيادة على ذلك بخلاف العلم وما تصرف منه فانه يتعدى الى مفعولين تقول علمت زيدا صالحا اذا المقصود نسبة الصلاح الى زيد فتوقف على مسند ومسند اليه فمن الاول قوله تعالى فعرفهم وهم له منكرون ومن الثانى قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات على انه قد جاء معنى عرف فيتعدى لواحد كقولهم تعالى لا تعلمهم نحن نعلمهم تعلم السر واخفى بعلم خائنة الاعين حتى تعلم الجاهل من منكم وعتر ذلك واعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة بذلك ذكره جماعة كما قرره الماوردى فى تفسيره واورده ابن الحاجب فى مختصره ولكن ذكر بينهما فروقا اخرى فلتنظر كراحسن ان تكمل الفايدة فمن ذلك ان المعرفة تتعلق بالجزييات والعلم بالكليات قاله السهيلى فى شرح الفارضة لكن يلزم منه ان العلم لا يكون الا نظريا ولا يكون ضروريا وهو ضعيف كما سبق ولان لك ان تعلم من اطلاقات العلم ما كان لا يقبل فقط وقيل المعرفة علم الشئ من حيث تفصيله بخلاف العلم فانه المتعلق بالشئ مجملا ومفصلا ذكره العسكرى فى الفروق وقيل المعرفة لا تكون الا بعد جهل بخلاف العلم فقد يكون بعد جهل لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وقيل لا تكون كذلك كما العلم القديم نقله ابن الباذش فى شرح الفصول عن بعضهم وكذا السهيلى فى شرح الجمل ورُد بان المعرفة تطلق بشبهة الى الله تعالى كما العلم والجيب بان اشتراط سبق الجهل فيها انما هو فيمن يتصور منه الجهل لا مطلقا وقيل العلم فى الانسان والمعرفة تكون فى الناس وفى البهايم قاله ابن القطاع وقيل المعرفة قد تكون متعلقة بالحواس والعلم فى عرف ذلك حكاه ابن جنى فى خاطريانه عن الفارسى ويدل له قوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم ومنه ايضا قول الشاعر وهو من ابيات تشبيوبه ، أو كلما وردت عكاظ قبيلة بعثوا الى عريفهم يتوسّم ، وقيل المعرفة ما تاتى بعد ذكر لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وهم له منكرون الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وخرق ذلك بخلاف العلم فانه اعم وفروق اخرى اضربت عنها لضعفها قولى على بيّنة لواحد اى المعرفة وهو الى اثنين اى العلم فالتمييز بينهما بالتذكير والتانيث فى الضمير وقولى بحكم زايد تعليل للتعديه الى اثنين لان الحكم يسند على محكوم عليه ومحكوم به كما قررناه والله سبحانه اعلم

ص والثالث المعنى الشهير الفايق ، حكم لذهن جازم مطابق ،
لموجب فغير جازم رجح ، ظن ومرجوح بوهم اتضح ،

ويستوى الطرفين شك شن ، وان يكن غير مطابق فذا
يسمى اعتقادا فاسدا وجهلا ، مركبا اما البسيط نقلا
فهو انتفاء العلم بالمقصود ، عن قابل للعلم لا جمود ش

اى الثالث من اطلاقات العلم وهو اشهرها واكثرها استعمالا ان يكون بمعنى التصديق اليقينى وهو حكم الذهن المطابق لموجب اذا عرفه الامام فخر الدين الرازى فى المحصول فى تقسيم حصر به العلم واصر اده ولكن بعد ان ذكر قبل ذلك ان العلم ضرورى لا يحتاج الى تعريف واقام على ذلك دليلين ذكرهما ابن الحاجب فى مختصره واجاب عنهما فعُرف ذلك من تناقض كلام الامام والجواب عندى انه اراد بالضرورى الذى لا يحتاج لحد العلم بالاطلاق الاول وهو مجرد الادراك واذكر فى التقسيم انما هو العلم بالمعنى الثالث الذى نحن فيه وهو اخص من ذلك ولا يلزم من كون الاعم ضروريا ان يكون الاخص ضروريا كما سبق الوعد به وبالجملة فحاصل ما ذُكر من قيود هذا التعريف ثلاثة الجزم والمطابقة للواقع الخارج وكون ذلك لموجب يقتضيه وكل من الثلاثة محترز به عن امور هى اصناف للعلم فلابد من شرح كل قيل وما احترز به عنه من قسايم العلم فقولى فغير جازم راجع الى اخره بيان للمحترز عنه بالعدل الاول وهو الجزم ومعناه ان اعتقد حيث لا يحتمل عندى نقيضه خرج عنه المحتمل وهو قسمان ما فيه طرف راجح وما استوى طرفاه فالاول يسمى الراجح فيه ظنا والمرجوح وهما والثانى وهو المستوى يسمى شكا وربما اطلق العلم بمعنى الظن مجازا لعكسته ان ولنا العلم بحقيقته فى هذا المعنى الثالث فمن ثم لم اعد من اطلاقات العلم كونه بمعنى الظن فان ذلك انما حقايق لغويه ان ثبت استعمال العرب لها كذلك واما حقايق عرفيه اشتهرت لكثرة الاستعمال فمن اطلاق العلم بمعنى الظن قوله تعالى فان علمتموهن مومنات الايه فليس المراد اليقين اذ لا اطلاع لنا على الباطن انما حكمنا به لمطلق اللفظ بالشهادتين لكن لما نزل ذلك منزلة اليقين لعذر اليقين ولعظم هاتين الكلمتين اطلق على ذلك علما ومن عكسه وهو اطلاق الظن بمعنى العلم قوله تعالى للذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فان المراد هنا اليقين لانه من عقايد الدين لكن فصل فيه التيسير والسهاله لمن قد دخل فيه بضعف اعتقاد كالموافقة قيل ان حسن اسلامهم فلعله بذل الحسن اسلامه وبقوى حتى يصير يقينا فمومن الطاف الله تعالى فانه اذا كان بذل الظن مبشرا ابذل السعاده فليف اذا حسن اعتقاده وقوى وكيف من كان يقينه اصل ايمانا تنبيه الشك فى اللغه مطلق التردد وكونه مع الاستواء انما هو اصطلاح للاصوليين وزعم النووى انه عند الفقهاء كذا فى اللغه فلا يعرف فى الفقه بين حالتى التساوى والرجحان وردّ ذلك بان هذا انما هو فى بعض الابواب كباب الحدث فى فاقد من تيقن الطهاره وشك فى الحدث او عكسه ولان ذلك ضعيف ما قاله الرافعى وتبعه فى الحاوى الصغير فمن تيقن الحدث وظن الطهاره بعده انه يرتفع به لا من شك اى استوى عنده الطرفان بانه لا فرق بين الشك

من حيث هو ظن

الجازم

من حيث هو علم

الألوكة
www.alukah.net

الشك والظن في هذا الباب ونحوه لمعنى يخص ذلك الموضع لا مطلقا فقل وفرقوا في ابواب
بينهما كالاصوليين فعالوا في باب الايلا لو قيل يستفعل للحصول في اربعة اشهر كنزول عيسى
صلى الله عليه وسلم قبل وان ظن حصوله قبلها فليس بمول قطعا وان شك فوجهان اصحهما كذلك
ولو شك في المذبوح هل فيه حياة مستقرة اولا فان غلب على ظنه بقاؤها حل والا حرم للشك
في المبيح وقالوا في القاضي يقضي بعلمه وبغلبة الظن باستصحاب الحال وعند الشك التوقف
لا يقضي وفي الاكل من مال من يغلب على ظنه الرضى بحل دون من يشك وعند ذلك لا ينحصر
وقولي وان لم يكن غير مطابق الى اخره هذا هو المحترز عنه بالقيد الثاني وهو المطابقة لما في الخارج
فغير المطابق مع الجزم هو الاعتقاد الفاسد ويسمى الجهل المركب لانه مركب من عدم العلم بالشيء
واعتقاد غير مطابق وهذا كاعتقاد المعتزلي ان الله تعالى لا يرى في الدار الاخرة وسواء في هذا
القسم ما اعتقد تقليدا كما في اعتقاد بعض الكفار الذين حكى الله قولهم انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على اثارهم مقتدون او اعتقد لشبهة ظنها دليلا كما في رؤوس المبتدعة وكثير من الكفار
يحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون واما الجهل البسيط فهو انتفاء ادراك الشيء بالكلية بحيث
لا يخطر بالبال اصلا وهو معنى قولي انتفاء العلم بالمقصود وهو احسن من التعبير بانتفاء
العلم بالشيء لان الشيء لا يطلق على المعدوم ولفظ المقصود شامل للموجود والمعدوم بخلاف شرط
هذا النوع ان يكون انتفاؤه عن القابل للعلم اي الذي من شانه الادراك ليخرج نفيه عن نحو الجماد
بفتح الجيم والضم كما قاله الجوهري اي الصخر ومثله الحيوان غير العاقل ولا يوصف شيء
من ذلك بالجهل لعدم القابلية كما ذكره الامدي في ابكار الافكار وقول غيره من غيرانها نوعان
للجهل انا في جمع الجوامع من حذفه العبارتين قولين لبس بجيد وانما تبع في ذلك ابن مالك في
تفصيره وما احسن قول الامام الرافعي في باب الربا من شرح الوجيز في الكلام على واعلم
من عجز ان الجهل معناه المشهور الجزم بكون الشيء على خلاف ما هو عليه قال ويطلق ويراد به عدم
العلم الشيء فاشار الى انهما نوعان وان كان اطلاق الجهل في اصلها اشهر بعدم تعيينه بالشيء
فيه ما سبق وقولي اما البسيط نقلا لجواز ان يكون نصب نقلا فيه على الحال اي حال
كونه منقولا عن العلما وان يكون تمييزا اي معنى البسيط من حيث النقل عنهم والله اعلم

ص فان يكن من بعد علم وجدا ٭ فالسهو يسمى وبطول في المدى ش

يكون نسيانا فكل قسم ٭ اخص مما قبله في الرسم ش

هذا تقسيم للجهل البسيط الى بقيته اقسام سهو ونسيان وغيرهما وذلك انه ان سبقه
ادراك ثم زال سمي سهوا او الافلا والاول ان قصر فيه زمان ذهاب الادراك سمي
اشهر تسميته سهوا او ربما سمي غفلة ولهذا قال الجوهري السهو الغفلة وان طال زمانه وامتنع سمي مع كونه
سهوا نسيانا لاستحكام الغفلة فيه بالطول فهو اخص من مطلق السهو ومطلق السهو اخص

من مطلق الجهل البسيط وهو معنى قولي فكل قسم اخص مما قبله في الرسم اي في رسمه
وتعريفه الذي يعرف به وهذا احسن ما فرق به بين السهو والنسيان كما يوخذ ذلك
من استقراء استعمال اللغطين في كلام العرب ومنهم من فرق بينهما بان النسيان عدم ذكر
ما كان من كونه والسهو عقله عما كان من نوره او عالما بكن من نوره افعلى هذا النسيان اخص
من السهو مطلقا فهي باعتبار اخر غير الاول ومنهم من يعرف بغير ذلك وهو كثير فلا حاجة
للتطويل به وذهب كثير الى ان معناهما واحد وهو القاضي عياض في المشارق السهو في
الصلاة النسيان فيها وقال السبكي تقي الدين في شرح العمدة ان الفرق بينهما من حيث اللغة بعيد
والله اعلم

ص والموجب المذكور اما فرد ٭ او ذو تركب وكل عد ش

موجبه من الضروري شوكي ٭ محصل بنظر له حكي

فالفرد حس ظاهر من خمس ٭ والعلم في هذا يسمى الحسي
او باطن وما به وجل اني ٭ طا العلم او كالجوع ثم ذا ان
ما بها المشاهرات يسمى ٭ ومنه عقل دون شي ضما
فان يكن بل بهة اي تلفي ٭ تصور الطرفين فيه يكفي
فذا البين هي ويسمى الاولي ٭ او ان يكن قياسه معه جلي
فسمه النظري نحو الاربع ٭ زوج للون القسم فيما يقع
بمقتضاه بين اما بالنظر ٭ فالنظري اسم لعلم اشتهر
ومنه ما ركب من عقل ومن ٭ سمع مكرر مقبل للفطن
وذا تواتر وعلما به ٭ تواتري وسياتي فاذكر
ومنه ما تركيبه من عقل ٭ وحس غير السمع بل بوصل
مشاهرات كررت بتجربه ٭ فالتجربي اسم لعلم اكتسبه
وان يكن قرائن قويه ٭ فحدس تسميه فذاك الحدسيه
بكل طي حوى قرائنا ٭ بصير علما بما قل قارنا ش

اي الثالث من قيود العلم كون الجزم المطابق لموجب وهذا الموجب المذكور له اقسام كثيرة
يتنوع العلم بسببها الى انواع ولكل نوع لقب فذكرت في هذه الابيات ذلك مرتبا على وجه
حسن ثم اذكر بعد ذلك ما خرج بقيد الغير فالموجب المراد به المنتهي لذلك والمحصل له هو
خلق الله تعالى العلم عنده لا على جهة التاثير كما هو راي المعتزلة كما في العلل كما سياتي وهو اما
مفرد او مركب والمفرد اما حسي وحده ظاهر او باطن او عقل وحده بضروري او نظري والمركب
اما من حسي مطلقا وعقل واما من حس سمع وعقل وكل ما اوجبه هذه الموجبات معرود
عند هم من العلوم الضرورية على خلاف في بعضه شوى ما استفيد بنظر العقل فانه علم نظري

الألوكة
www.alukah.net

كما سنأتي بيانه فأول اقسام الموجب المفرد للحسي الظاهر اي يكون المدرك للعلم احد الحواس
الخمس التي هي البصر والسمع والذوق والشم واللمس كادراك كون الشمس مضيئة وان
صوت البلبل حسن دون صوت الحمار وان ريح الورد طيب وطعم العسل حلو وان القطن
ليّن ويسمى العلم بشيء من هذه المحسن العلم الحسي سوا علمنا ان نفس الحواس مدركة او المدرك
الغير بواسطتها على الخلاف في ذلك ومنهم من انكر افادة الحواس وهو مباهتة وتعلقوا
في ذلك بشبه وجعل الادراك بالحس من قبيل العلوم هو قول الاشعري خلافا لمن خص العلم بالمعدوم
لا بالحسي الثاني الحس الباطن كاحساس الانسان بحصول علم سي وبحصول جوع او عطش
ويسمى هذا النوع العلم الوجداني نسبة الى الوجود اللفساني وكل من الحسيين
بالظاهر والباطن يسمى المشاهد ويقال لقضاياها المشاهدات الثالث العقل الصرف
وهو معنى قولي عقل دون شيء ما اي بدون شيء انضم اليه العلم وهذا ضربان احدهما ان يكون
بين بنفسه العقل وهو القضية التي يجزم العقل بها بمجرد تصور الطرفين من الموضوع والمحمول سوا
اكان تصور كل من طرفيها بضرورة او بنظر فمثى لربعه اقسام مثاله قولنا الكل اعظم من
الجزء والواحد نصف الاثنين ويسمى القضايا المعلومة بذلك الاوليات نسبة الى الاول لحصولها
اولا من غير توقف على قضية اخرى بخلاف النظريات كما سنأتي وتلحق بهذا القسم ما هو
كالبين بنفسه وهو القضايا التي قياساتها معها وذلك بان يحكم العقل بها بواسطة لا يغفل عنها
الذهن عند تصور حدودها وذلك القضايا التي قياساتها معها وذلك بان يحكم المحلوم عليه وبه
فيها لقولنا الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر
في الذهن دايما عند تصور الاربعة والزوجية فلو لم يقبل فيها ان قياساتها معها فرجحت
ان لها دليلا هي نظريه ومن حيث اند معه في العلم بل بهمه وهذا مغلط فيها ولان لك يسمى
القضايا الغير نظريه لان علمها بالنظر فقولي او ان بل قياسه معه ينبغي ان يكون عطفا
على تفسير البين بنفسه اي بقولي اي تخلي ايها المخاطب تصور الطرفين كافيا في حصول
العلم او ان كان قياسه معه وهو ايضا مبين بنفسه لقولي بعد اما بالنظر هو بفتح الهمزة اي
اما اذا اردان حصول العلم بالعقل الصرف انما هو بالنظر فيه والفكر المؤدي اليه فهذا هو الضرب
الثاني المستفاد بالعقل وهو العلم النظري وذلك كل قضية يقوم عليها البرهان نحو العالم حادث
لان العالم متغير وكل متغير حادث فانتج المطلوب والعلم حينئذ يحصل عند الدليل لا به كما
تقدم تقريره لانه متولد منه كما تقوله المعتزلة واعلم ان النظري لا يتقيد بكون كل من
مقدمتي دليله بالعقل الصرف بل قد يكون احدهما سمعية حيث افاد السمع القنعة بان يكون
من ضروريات الدين كوجوب الصلاة ونحوه وربما دانت القضيتان سمعيتين لكن اشاجهما
المطلوب وافادتهما العلم به بالعقل الصرف ولا يضر كون علم التنبيه في كليهما او احدهما بغير

العقل

بشبه

من

العقل واما الموجب المركب واليه اشرت بقولي ومنه ما ركب الى اخره فاقسام احدها
ما تركب من عقل وحس هو سمع بواسطة كثير ذلك السمع وتكرر وهو التواتر وسيأتي
بيانه في باب طريق ثبوت الرسل اي سنأتي الاخبار وفي افادته العلم وكونه ضروريا او
نظريا خلاف بأتي هناك ايضا وذلك كعلمنا بالغزو الماضيه كعاد وثمود وموسى وعيسى
والبلاد النائيه كالروم والهند ويسمى ادراك ذلك العلم التواتري الثاني ان يركب الموجب
من عقل وحس غير سمع وهو انواع احدها بواسطة مشاهدات متكررة تودي الجزم العقل
بترتب امر على امر لا على سبيل الاتفاق كمشاهدة ترتب الاسهال على السقمونيا فيحكم بان
السقمونيا مسهلة ويسمى هذه القضايا التجريبيات ثانيها ان يكون بواسطة قرائن تؤذن بجزم
العقل بسبب توسطها بالحكم المترتب عليها كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس فانه لما اختلف
تشكل النور في القمر بسبب قربه من الشمس وبعده منها وما قرب من الشمس والجرم من منازلها
ينقص نوره وكلما بعد عنها ازداد نوره فيحصل حدس قوي بان نوره مستفاد منها والحدس
عباره عن سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب وليس بفكر اذ لا تأني في الفكر من حركة لان
المبادي تستلزم في الذهن فحصول المطلوب من غير حركة ويسمى هذه القضايا بالحدسيات واعلم
ان كلا من التجربي والحدسي مقصور حصول العلم به على صاحبه فليس حجة على غيره لجواز ان
لا يحصل التجربة او الحدس لغيره على الوجه الذي افاده العلم فلت ويجري مثل ذلك في التواتر
وغيره فان العلم انما حصل لمن حصل عنده الموجب فلا يتصور ذلك على التجربي والحدسي ولكن
يتميز ان مأخذ اصلهما ظن انضم اليه قرائن قويت حتى افادت العلم بخلاف ما سبق فانه علم في
اصله وعلى هذا فلا يختص ذلك بهما ايضا بل كل ظني ينضم اليه قرائن يحدث عنها يقين يصير
ذلك علما والله اشرت بقولي بل ظني حوى قرائنا الى اخره وسيأتي بيان ان الرسل السمعي
لا يفيد اليقين الا بواسطة قرائن تنضم اليه ومثله ثبوت المروي بالاحاد لا يقطع بصحته عمن
نقل عنه الا بقرائن بخلاف المتواتر والله اعلم

ص والجزم لا لموجب تقليد صحيح الاعتقاد ذا المقلد

لما بين القيد الثالث في حد العلم وهو كونه لموجب وشرح الموجب ذكر هنا ما يحترز به عنه
واذا كان حكم الذهن الجازم المطابق لا لموجب سمي ذلك تقليدا الاستناده الى غير دليل واحترز
بالمسلم ويسمى اعتقادا صحيحا لكونه مطابقا للواقع ومن لك يفارق الاعتقاد الفاسد
وهو المحمل المركب كما سبق والله اعلم

الدليل

ص حد الدليل هو ما يمكننا بالنظر الصحيح فيه بيننا
توصل لمطلب تصديقي المنطقي معرف ذا التصور تو
حيث يكون منتجا للحكم هو الدليل عند ذي الرسم

مكتبة الألوكة www.alukah.net

لان هو لا الاربعة انما يذكرون ذلك في مقام الاحتجاج

لان مثل هو لا لا يطلق في مقام الاحتجاج الا في موضع يأمن ان يخالف فمن اطلق عليه انه ثقة وانما اهملت في النظم ذكر كونه في مقام الاحتجاج بخلاف الحسن الذي عنايته برواية الحديث فقط

تنبيهات احدها عاب بعض المتعنتين على الشافعي مثل ذلك قال لانه مشعر بسوء الحفظ وايضا فهو ضرب من الارسال والمرسل عندنا غير حجة والجواب عن الاول ان الامام الحافظ قل ان يعتريه الشك في التعيين مع علمه بشكه وعن الثاني فيتورع عن التعسف احتياطا وقد فعل ذلك الائمة فروى مالك في الموطا وفي باب الرخاء عن الثقة عندهم عن سليمان بن يسار وعن الثاني بانه قد استقرئ عليه انه لم يبهم ذكر الراوي الا في حديث معروف عند اهل الحديث براو معلوم الاسم والعدالة فلا يضره تركه لتسميه الشيخ قال الرافعي في شرح المسند ولك ان تقول المحتاج للوضوء اذا قال له من يعرفه بالعدالة هذا الماء نجس يستبيح كذا بلزمه قبوله ولو قال له من هو من اهل النقل الخبر عن علم بذلك ولم يسم فيشبه ان الحكم كذلك انتهى وهذا الجزم مردود بما قدمناه وبرد ذلك ان الحديث اذا روى عن رجل من الصحابة يحتج به ولا يعد مرسلا وان لم يسم الصحابي معينا كما سبق للعلم بعدالة الكل

الثاني اذا قال الخبر في من لا اتهم كان نفيا لظلم الشافعي رحمه الله لو قال كنت اكتفي اذا كان دون اخبر في الثقة وقال الحافظ الذهبي ليس مثله فيما سبق لانه نفى التهمة ولم يتعرض لاتقانه ولا لكونه ضبط وربح عنه انه مثله لان ذلك اذا وقع من مثل الشافعي في الاحتجاج فانما يريد به ما يريد بقوله ثقة على ان الذهبي وشيخه ابن الملقن مخطئان في ذلك كما اوضحته في كتابي المسمى بالنكت على ابن الصلاح والاعلام للصبر في اذا قال المحدث حدثني الثقة عندي وحدثني من لا اتهم لم يكن حجة لان الثقة عندك قد لا يكون ثقة عند غيرك وذكر نحو الماوردي والروياني في القضاء فاقتضاء السبكي في جمع الجوامع على الذهبي قصور الا ان يريد ان الذهبي يفرق بين ثقة ولا اتهم وهو لا يخالفون فيهما معا كما اوضحناه عند حكايته المذاهب في نحو قول الصبر في حدثني الثقة عندي بعضي النصوص بثقة عندي حتى لو قال الثقة واطلق لا يكون كذلك **الثالث** قال ابن الصباغ في العدة ان الشافعي انما يطلق ذلك في ذكر الصحابة ان الحجة عنده على هذا العلم لا في مقام الاحتجاج به على غيره وكذا قال القاضي ابو الطيب قال وقيل انه كان من اعلم اصحابه بذلك وابدا قيل في بعضهم انه احمد وفي بعضهم يحيى بن حسان وفي بعضهم ابن ابي اويس ومالك وسعيد بن سالم القداح وغيرهم وقال الماوردي والروياني اشتهر عنه انه يعني به ابا ابراهيم ابن يحيى اسمعيل وقال ابن برهان قيل انه كان يريد به مالكا وقيل مسلم بن خالد الزنجي الا انه كان يرى القدر واحترز عن التصريح باسمه لهذا المعنى وقال ابو سعد بن حبان اذا قال الشافعي اخبرني الثقة عن ابن ابي ذئب فهو ابراهيم بن حسان او عن الوليد بن كثير فهو عمرو بن ابي سلمة او عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد الزنجي او عن صالح مولى التوأمة فهو ابراهيم ابن ابي يحيى واما مالك اذا قال عن الثقة عنده عن بكير ابن عبد الله بن الاشج فهو مخرمة بن بكير او عن عمرو بن شعيب فعبد الله بن وهب وقيل الزهري وفي المعرفة للبيهقي في باب الاستسقاء عن الربيع اذا قال الشافعي اخبرنا الثقة فهو يحيى ابن حسان واذا قال من لا اتهم فهو ابراهيم بن ابي يحيى واذا قال بعض فهو بريد اهل العراق واذا

وقال بعضهم بكيون

قال

فائدة

قال بعض اصحابنا قيد اهل الحجاز ثم قال الحاكم ان الوسع انما ذكر الغالب فان اكثر ما رواه الشافعي عن الثقة هو يحيى بن حسان وقد قال في كتبه اخبرنا الثقة وهو بريد به يحيى بن حسان قال البيهقي وقد فصل ذلك شيخنا الحاكم تفصيلا على غالب الظن وقال الخبرنا الثقة انه اراد اسمعيل بن علية وفي بعضها اراد اسامة وفي بعضها عبد العزيز بن محمد وفي بعضها هشام بن يوسف الصنعاني وفي بعضها احمد بن حنبل او غيره من اصحابه ولا يعرف ذلك بالتقليد الا ان يكون قيل كلامه في موضع اخر انتهى وانما اطلت في هذا الاحتجاج للشافعي لمثل والله سبحانه وتعالى اعلم

ص وليس بحجة ما قل انقطع ** سنن لجهل من منه ارتفع

عروف ح

ش اي اذا انه لا بد من تحقق شرط الراوي فالحديث المنقطع هو الذي قد سقط منه الراوي لسبب من الجهل بحاله والانقطاع في سند الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ضربان احدهما سقوط راو فاكثر من هو دون الصحابي والثاني سقوط الصحابي والاول هو المسمى في اصطلاح المحدثين على ما قاله الحاكم بالمنقطع اما الحديث او الاسناد على ما يوجد في كلامهم من الاطلاقين اذ تارة يقولون في الحديث منقطع ومرة في الاسناد منقطع فالمنقطع بهذا الاعتبار اخص من مطلق المنقطع المقابل للمتصل الذي هو مورد التقسيم في قولنا قد تقطع سند ما كان فيه راو لم يسمع ممن فوقه سواء طال الساقط واحدا او اكثر اذا كانت الطبقة واحدة فان كان الساقط اكثر من واحد على التعاقب وطبقتان فصاعدا ان كان في موضع واحد سمي معضلا وان كان في موضعين سمي منقطعا من موضعين كحديث عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن ابي اسحق عن زيد بن يثيع بضم المثناة تحت وفتح المثلثة بعدها ثم ياء التصغير والعين المهملة عن حذيفة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان وليتموها ابا بكر فقوي امين زاد ابن صورته متصل ولكن سقط من عبد الرزاق وسفيان ابن ابي شيبة الخندقي بفتح الجيم والنون من بينه وبين الثوري وسقط بين الثوري وابي اسحق سفيانان اما ما فانه راو مبهم كحديث ابي العلاء بن عبد الملك بن الشخير عن رجلين عن شداد بن اوس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدعاء في الصلاة اللهم اني اسالك الثبات في الامر الحديث فمنهم من يسميه ايضا منقطعا لان من لا يعلم كالمتروك لكن الختار انه سمي متصلا في اسناده مجهول والمثال المذكور يقتضي ان الصلاح عن الحاكم والذي قاله الحاكم انما هو عن رجل لا افراد عن شداد وقد رواه الترمذي والنسائي عن رجل من حنظلة وقال بعضهم في مستهم ينبغي ان يكون هو المطلب ابن عبد الله الحنطبي لكن قال شيخ الاسلام سيخنا البلقيني رحمه الله تعالى وهذا بحاشية الاصطلاح انه وجد في اصل من علوم الحديث للحاكم مسموع بلفظ رجلين كما اورده ابن الصلاح وحمل من ذلك ايضا امام الحرمين ما لو قال اخبرني عدل واعلم ان مما ذكرناه من مذاهب في المنقطع والمعضل مبسوطة في علوم الحديث لا نطول بها وانما الغرض هنا ان هذه الاقسام لا يحتج بها باي اسم سميت والله اعلم

ص ولو يكون ساقطا صحابي ** في ظاهر فقل يزاد راوي

ش وذا يسمى مرسلا وربما ** جا في الاصول رسمه معمما

هذا بيان الضرب الثاني مما لم يتصل فيه الاسناد لسقوط الصحابي الراوي له عن النبي صلى الله عليه وسلم

وهو المسمى بالمرسل بان يقول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او فعل او نحو ذلك من وجوه
السنة السابق بيانها سواء كان من كبار التابعين وهو من لقي جماعة كثيرين من الصحابة رضي الله عنهم
كعبيد الله بن عدي بن الخيار حتى ان ابن عبد البر وابن حبان وابن منده عدوه صحابيا لكونه ولد في حياته
صلى الله عليه وسلم على من هو في ذلك كابن المسيب وكسعيد بن المسيب وعلقمة بن قيس النخعي الامام فقيه
العراق وهو قول ولد في حياته صلى الله عليه وسلم وكابي مسلم الخولاني الذي يقال له حكيم هذه الامة
ومسروق وكعب الاحبار واشباههم او من صغار هم وهو من لم يلق من الصحابة الا الواحد او الاثنين ونحو ذلك
كخوحي بن يعمر الانصاري وليد جاز م ومحمد بن شهاب الزهري كما قال ابن الصلاح وان اشتغل عليه بانه قد لقي
كثيرا من الصحابة وروى عنهم وسمع من كبارهم ونقل ابن عبد البر عن قوم ان كان من قول صغار التابعين في
ذلك ليس مرسلا بل يسمى منقطعا ايضا لكثرة الوساطة لغلبة رواياتهم عن التابعين فيصير كمن روى التابعين
في ذلك لكن المشهور كما قال ابن الصلاح وغيره التسوية بين التابعين في اسم الارسال وان تفاوتا في حكم الاحتجاج
موخر وهو على قول السمعاني كما سيأتي في قول ولو يكون سقوط الصحابي اسم كان صحابي لانه وان كان كثيرا
الا انه في سياق الشرط فيقتضي العموم وذلك من مستوعبات الاسئلة الكرم وفي قول في ظاهر
وقد يزاد رابع اي زائد على الصحابي من رأى يربو اذا زاد واذا احتمل سقوط غير الصحابي ممن يحتمل
ان لا يكون علا فلم يحكم عن اله الراوي وكون السقوط هو الصحابي فقط انما هو بحسب الظاهر في محل
الثوكما سناه وقولي وذا يسمى مرسلا اي باثنافي التابعي الكبير وعلى الراجح في الصغير وقولي
وربما جاء في الاصول تسمية معمما اشار الى ان ما سبق في تعريف المرسل هو الراجح فانه قول الاكثرين المشهور
الذي قطع به الحاكم وغيره من اهل الحديث وجرى عليه كثير من الاصوليين وربما وجد في اصول الفقه
يقسمون باعم من سقوط الصحابي وسقوط غيره وتحته طريقتان احديهما تسميه ما سقط من
الاسناد واحد او اكثر سوى الصحابي او غير مرسلا فيتحد مع المسمى بالمنقطع بالمعنى الاعم كما سبق
ويدخل فيه حينئذ المعضل وهو ما تقدم فيه السقوط على ما سبق وفي قول قال ابن الصلاح وفي الفقه
واصوله ان كل ذلك يسمى مرسلا قال والله ذهب من اهل الحديث ابو بكر الخطيب وقطع به الا ان الكثير ما
يوصف بالارسال من حيث المعنى الاستعمالي ما رواه التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم واما ما رواه تابعي
التابعي عنه فيسمونه المعضل انتهى وعبارة ابن برهان المرسل ان يحذف الراوي واحدا بينه وبين
غيره كقول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك وقول واحد من تابعي التابعين قال ابو بكر
ونحن نعلم انه ما سمع منه وفي المستصفى للغزالي نحوه ايضا بل ويوجد مثله في كلام المحدثين
لقيه عن الخطيب فقد نقله النووي في شرح مسلم عن جماعة من المحدثين الطريقة الثانية ان يقول من
هو دون الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك اعم من ان يكون تابعيا او دونه كما قال
ابن الحاجب في تعريفه هو قول غير الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخرج في نفس المرسل
لربعه اراء وفيه ايضا خامس وهو انه اذا قيل في الاسناد فلان عن رجل او عن شيخ
عن فلان ونحو ذلك غير النبي صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك مما ذكر فيه الراوي شيخهما قال ابن الصلاح
فالذي ذكره الحاكم في معرفة علوم الحديث انه لا يسمى مرسلا بل منقطعا وهو في بعض المصنفات

المعتبر

المعتبر في اصول الفقه معدود من انواع المرسل اسئ قبل وكانه يريد بعض المصنفات المعتبرة
البرهان لامام الحرمين وانه قال فيه ذلك قال وكل كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لم يسم
حاملها وزاد صاحب المحصول على ذلك ان الراوي اذا سمى الاصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل على ان
هذا موجود في كلام اهل الحديث ايضا فقد ذكر ابو داود وكثيرا ما ابهم فيه الرجل في كتاب المراسيل
على ان المختار انه لا يسمى مرسلا والمنقطع بل متصلا في اسناده مجهول كما تقدم لحافظ رسيل الدين
العطار في الغرر عن الاكثرين وقال النووي في شرح مسلم في البيوع في الرجل الذي لم يصاحبه الحاجة
في ثمرة قال الفاكهي قول الراوي حدثني ثقة او حدثني غير واحد او نحو ذلك بعض اصحابنا لكن هو من المقطوع
ولا من المرسل ولا من المعضل بل هو من باب الرواية عن المجهول انتهى ومسلم اخبر في الفقه سبق ترجيح
ان الجهالة فيما زالت من ذلك اما اذا وقع الابهام في الواسطة بين التابعي والنبي صلى الله عليه وسلم وصرح
في ذلك المبهم بانه صحابي فليس من المرسل لان الصحابة عدول وقد نقله الحافظ عبد الكريم في الفتح المعلى
عن اكثر العلماء وما وقع في سنن البيهقي من جعل ذلك مرسلا ان اراد في التسمية مع كونه محتجا به كالمرسل
الصحابة فانه يسمى مرسلا وهو وجه كما سيأتي وقريب والا فممنوع فقد صرح خلافه الخطابي عن الحميدي
والاثرم عن احمد بعدم فرق ابو بكر الصيرفي من ان يصرح التابعي بسماعه من الصحابي فيقبل لانهم عدول
او يقول عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا يقبل لاحتمال واسطته بينه وبين الصحابي وهو
حسن متجه وكلام من اطلق محمول عليه فلت عن محموله عند هم على الاتصال كما سيأتي فلا فرق حينئذ
وسقط بالتسليم فالعزو سنه وبين ما نقلناه ظاهر وان التصريح بان الواسطة صحابي لا يسقط به الاحتمال
لو شاطة غير الصحابي والله اعلم

ص

" نعم يكون حجة مرسل امن " لم يرو الا عن عدل ثقة "
" كابن المسيب الذي يرسله " عن سمعه لبي هريرة اعني "

ش هذا استثناء من الاطلاق ان المرسل من المنقطع الذي لا يحتج به وقد حكى فيه نحو العشرين
قولا بعضها ضعيف جدا وبعضها داخل في الاقوال المشهورة فيه فلنقتصر في ذلك على خمسة لكونها
اقوى غيرا في مسئلة مرسل الصحابي فانها تأتي فمن بعض اهل الاقوال الخمسة انه يحتج به مطلقا
وهو قول الحنفية وذلك واستمر الرواشن عن احمد وحطاه والمحصول عن الجمهور ومراده جمهور
الاصوليين والحنابلة ايضا ونقله الامدي ودقرجمه من جرير الطبري ان التابعين اجمعوا باسرهم على قبول
المراسيل ولم يأت عن احد انكاره الى رأس المائتين قال ابن عبد البر كان ابن جرير يعني ان الشافعي اول من
رد المرسل اسي قبل ان صح هذا عن ابن جرير فهو محمول على انه لم يكن يعمل به الى رأس المائتين حتى يحتاج الانكار
فلما عمل به انكره من انكره والا فابن جرير من اجلاء الشافعية بيعد ان ينقل عن حرف امامه الاجماع وامامه
اذ درى بمواقع الاجماع والاختلاف من اشاله وهذا مسلم وابن عبد البر والخطيب ينقلون رده عن
اكابر هم كما سيأتي قلت واجاب حسن الاكونه لم يعمل به الى رأس المائتين وفيه نظر لان ابا حنيفة
ومالكا من القائلين بقبوله والعمل به قبل ويحتمل ان مراد ابن جرير مراسيل الصحابة لان المخالف فيها
الاستاذ ابو اسحق وهو بعد المائتين قلت لكن بكثير وان وفاته عاشر المحرم ثمانين عشر واربعمائة

هذا اقوال المشكل بالاول في شرح المختصر

ان كان قابلا اما معتبرا

فكيف يكون راس المائتين غاية لذلك الا ان يكون للاستاد سلف في راس المائتين قال ابن حجر ورد ذلك بانه
وعلا بعض هؤلاء فزعم ان المرسل اقوى من المسند من حيث ان المرسل له كانه التزم صحته من حيث اخفى
خلافا لما وضح وتحلى به عن بعض الحنفيه وحكاه صاحب الواضح عن ابي يوسف والشافعي رضي الله عنه قال
اشار الى رد ذلك حيث قال بعد المرسل الذي اعتضد باسنذكره عنه حتى صار وجه ما نضه ولا تستطيع
ان تزعم ان الحجه يثبت بها ثبوته بالمتصل وذلك ان معنى المنقطع معيب يحتمل ان يكون حمل عمن يكون
يرغب عن الرواية عنه اذا سمى الراوي فاشار الى احتياطه بما فيه من الاحتمال هذا مع الاعتضاد فكيف بالمجرد
ولو قبل بحجيته واذا لم يتساووا فكيف يكون اقوى الثاني الرد مطلقا قال ابن عبد البر وهو قول اهل
الحديث قال ابن الصلاح وهو المذهب الذي استقر عليه رأي حفاظ الحديث ونقاد الاثر كما دله
الخطيب في الكفايه وبه قال الماوردي ابو بكر من الاصوليين وفي صدر صحيح مسلم المرسل في اصل قولنا وقول
اهل العلم بالاخبار ليس بحجه وهذا وان دله مسلم على لسان غيره لكنه اقره نعم ظاهر كلام ابن الصلاح
في قوله ما لم يرد ما يعضده فيما قدمه من المرسل الحجه به كما سنذكره عن الشافعي الا انه لما نقل عن مسلم
ذلك اقتضى ان مراده الرد مطلقا فبين كلاميه بعض تناف ان لم يؤول الثاني ان كان المرسل
من ائمة النقل قبل والا فلا واختاره ابن الطيب والرابع وهو قول عيسى بن ابان ان كان مرسل
الصحابي والتابعين وتابعي التابعين ومن كان من ائمه النقل قبل والا فلا ودليل الاحاد مع ما قدمناه
الا ان الظاهر يقول التابعين وتابعي التابعين من هو من ائمه النقل منهم واما الصحابه فلهم ايه النقل فان
عموم التابعين وتابعي التابعين غفيرا ولكنه يعضد بعضهم في الجمله راجحان القبول المرسل مطلقا اذ
المراد بائمه النقل اهل الجرح والتعديل ومن ثم ذلك لا يقول الحاكم يقبل من لم نعلم له اعتماد الا ما بين له
انما اعتمد واعلى ان تركه يعد جرحا له والا لما جاز له الجزم بان الحديث عنه صح ذلك منه الا اختيار
ابن برهان في وجيزه قريبا من ذلك وهو كونه من ائمه النقل الا ان يكون من مذهبه في الجرح والتعديل موافقا
لمذهب من يرسل العدل عمن لم يسم وهو ما اقتضت عليه في النظم لانه من مذهب الشافعي
الذي يعضد عليه وهو ارجح الاقوال ان المرسل الاحتجاج به بمجرده ومن اللطف ما استدل به الشافعي في ذلك
وتداوله الناس عنه ظ العراقي وعن الاجماع على رد المرسل في الشهادة وهي ان لا تقبل الشاهد من شهد على
سبها وديته ولم يجعلوا تركه تعديلا له فكذلك الرواية منها فما رجع الى العدالة نعم اذا انضم الى
المرسل ما يتقوى به ملوز حجه ممن ذكر اذا كان المرسل ممن عرف انه لا يروي الا عن عدل وقد اعتضدت
فوجدت مسندا بنحو مسند سعيد بن المسيب لكن هل يحتاج من سمى الى انضمام ما بوكره كما سنا تي من مرسل عمر اولا
قال الماوردي في باب بيع اللحم بالحيوان ان العدل يحتج به لانه لا يرسل حتى يسمي الا ووجده مسندا او انه لا
يروي الا عن اصاغر الصحابه وانضما ان مراسيله سبرت فكانت ماخوذة عن ابي هو من رضي الله عنهم لما
بينهما من الوصلة والصهاره فصار ارساله كاسنادنا عنه ومذهب الشافعي في الجديد ان مرسل سعيد
وغيره ليس بحجه واما قال مرسل سعيد عندنا حسن بهذه الامور التي وصفناها بشيء بل ذلك الي
العواصف التي قدمناها وسنا تي بيانها قال استعنا سنا بارساله واعتمادنا على قاربه من الاسانيد فيصير
المرسل مع ما قارنه حجه انتهى وظاهر ان الجديد الاحتجاج للعاضد وهو خلاف ما حكاه ابن الصلاح

عنه

عنه من كونه لا يحتاج بخلاف مرسل غيره نعم هو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه في الرهن الصغير
فانه لما قيل له فكيف قبلتم عن ابن المسيب منقطعا ولم تقبلوه عن غيره قلنا لا نحفظ ان ابن المسيب
روى منقطعا الا وجدنا ما يدل على مسنده ولا نأثر روى عن احد مما عرفناه عنه الا انه معروف بان
كان مثل حاله قبلنا منقطعه قال وراينا غيره ممن يسمي المجهول ويسمي من يرغب عن الرواية عنه ويرسل
عن النبي صلى الله عليه وسلم ويرسل عمن لم يحفظ من اصحابه المستنكر الذي لا يوجد له شيء يرده
فعرفنا بهذا افتراق احاديثهم ولم نجد احدا قبلنا في ذلك قولا دلالة بينه على ما وصفنا من صحة روايته
انتهى ويمكن تاويل هذا النص بان المراد قبلتم مرسل سعيد بشرط ويكون مراد الشافعي التنبيه على احد
الشروط التي تقدما عنه وهو ان يكون المرسل للحديث اذا سمى لا يسمي الا ثقة فلا يخالف ما نقله الماوردي
عن الحليمي ولهذا قال السبكي ان ابن المسيب مراسيل لم يقبلها الشافعي حتى وجد لها ما يوكدها
ومراسيل لغيره قبلها حين انضم اليها ما يوكدها انتهى ومنه نعلم ان ذلك لا يختص بسعيد كما هو ظاهر
نص الرهن الصغير وان زعم الروياني انه يقتضي اختصاصه بسعيد وكانه نظر اول النص دون قوله فمن
كان الى اخره ومن ثم ايضا يرد على من زعم ان الشافعي يحتج بمرسل سعيد والحسن دون غيرهما قال
ولكون مرسل سعيد لا يقبل له من الاعتضاد قال الشافعي في اختصر في باب بيع اللحم بالحيوان بعد ان روى
عن مالك عن زيد بن اسلم عن ابن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع اللحم بالحيوان وعن ابن عباس رضي الله عنهما
ان جزورا انجرت على عهد ابي بكر الصديق رضي الله عنه فجاء رجل بعناق فقال اعطوني جزرا بهذا العناق
فقال ابو بكر لا يصلح هذا وكان القاسم بن محمد وابن المسيب وعروه وابو بكر بن عبد الرحمن يحرمون بيع اللحم بالحيوان
الى ان قال ولا اعلم احدا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم خالف في ذلك ابا بكر وارسال ابن المسيب عندنا حسن
انتهى نعم اختلف الاصحاب في قوله حسن على اي حد من حكاها الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع والبغوي والخطيب
في الكفايه احد هما معناه يحتج به وصرح القفال في شرح المختصر بنقله عن النص وقال الشافعي مرسل ابن
المسيب عندنا حجه والثاني معناه يرجح به وان لم يكن حجه وصحح الخطيب فان قيل ما المراد بانها
تتبعت فوجدت مسانيد اي تتبعت كلها فظهر ان سعيدا اسندها من غير هذه الطرق او انه تتبع عليها
فكانت كذلك وكانها كلها مسند الخافا للاقل بالاغلب او تتبعت فوجدت كلما مسند من غير طريق سعيد
فحكم على الكل بذلك فالجواب ان الظاهر ارادته الثاني اذ لو اريد الاول لكانت مسانيد لا مراسيل لخروجها
عن ارسال بعضها مسند من هذا الوجه ولهذا قال الخطيب ان مراسيل سعيد منها ما لم يوجد مسندا
بحال من وجه يصح وهذا غير ما سبق عن السبكي ان بعضها لم يعتضد ولا نظر لاتحادهما ولو اريد الثاني وان
اوهمه كلام ابن الصلاح لما احتاجت الى مقوي اخر على ان في اعتبار اجتماعه مع المسند المقوي اشكال
ما في بقرين وجوابه ومما يدل على نفي اراده ذلك قول الشافعي ولا نعلم ياثر الا عن الثقات على انه قد يختلف
في اختصاص مراسيل سعيد بما ذكر بحسب الواقع وان كان الشافعي قال ان من كان مثل ابن المسيب فمثل ذلك يختص
وطانه قال اذا قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما اعني ان ابا هريرة رضي الله عنه اخبرني او الله وهي مسند
حكما ولكنه لما انحط عن درجة المسند الصريح احتاج الى المقوي وقيل لا يختص لانه قد يوجد المعنى

عنه

الألوكة
www.alukah.net

المذكور في عين تنبيهات احدها ما سبق نقله عن مختصر المزني من المرسل في بيع اللحم بالحيوان
استدل الترمذي من رواية زيد بن اسلم الشافعي والبزار من رواية ابن عمر رضي الله عنهما والحاكم من حديث
الحسن عن سمرة وصححه الحازمي بالحسن عن سمرة فهذا اعضل احاديث سعيد زاد علي في المختصر
الثاني من الفوائد المهمة ان الشافعي قال في الرسالة ما نصه وكل حديث كتبته منقطعا فقد سمعته
او مشهورا روى عنه من يقبل عامة من الفتيا مرويا عن عامة ولكن كرهت وضع حديث لا اتقنه حفظا
وحفت طول الكتاب وغاب عني بعض كتبي اسي وهو يحتمل ان منقطع اورده في كتبه مرسلا او منقطعا
بغير الارسال فيكون متصلا لما ذكره وقد انكشف من ذلك عن الناظر في كلامه عذر عظيم فلله الحمد
الثالث قولي الذي يرسله عن سعيد بن المسيب اشار الى ما سبق نقله عن الماوردي ان سعيدا كان زوج
ابنة لي هريرة رضي الله عنهما والمعنى انه اذا ارسل فانما يرسل به ما رواه عن ابي هريرة كما دل عليه الاستقرا
وان كان قد روى عن غير من الصحابة فروى عن عمر رضي الله عنه كما في السنن الاربعة وعن ابي
وعن ابي ذر وابي بكر بن ابي زهير الثقفي وعثمان بن عفان وسعد ابي وقاص وابن عباس وابن عمر وروى
ايضا عن ابيه وعن غيرهم في الصحيحين وغيرهما وروى عنه خلائق وقد كان رأس علماء التابعين وفقيههم
ولد لسنة خمس عشرة وقيل سبع عشرة ومات سنة اربع وتسعين فالذي يرسله مثل اخبار الحارث
الطلبية وهي اعز اي انسبه او معزول بفعل وقيل اي اعز الذي يرسله واروه عن ابي هريرة على
فاعزه الاشتغال في العزيمة بل هذا الان الاخبار بالحارث الطلبية قليل والله سبحانه وتعالى اعلم
ص ومن يكون تابعا كبيرا كما رآه الشافعي تحريرا س
من هنا في موضع خفض عطفا على من التي اضيف اليها مرسل في قولي نعم يكون نحو مرسل
من والمراد استثنا وهاتان الصورتان من رد المراسيل احداهما مرسل من لم ير والاعن العدول والثانية
والثانية من يروي عن العدول وعنهم ولكنه تابعي كبير فان الغالب في مثله ان لا يروي الا عن عدول
الصحابة وهم عدول فالعلة فيما سبق ما عنا ونفس المرسل وفي الثاني ما عنا رفع المرسل فقط
والتقييد بالتابعي الكبير هو ما قوى الشافعي وجزم في نصه الآتي نقله عن الرسالة مبسوطا وشرح ما
يشكل منه والمراد بالتابعي الكبير والصغير سبق بيانه قريبا قولي تحريرا مفعول ثان لراي
اي راى الشافعي ان هذا القيد هو المحرر والله اعلم
ص بشرط ان يعضد كلا مسند او قول او فعل الصحابي يعضد
او وفق لما يقول الاكثر او مرسل مثل هذا يوثر
عمن روى لا عن شيوخ الاول او اسناد او قياس مخيلي
او عمل العصر به محصل حجية المجموع اذا المرسل
مجردا والذي له عضد ما لم يكن لمثل قد استند س
فان كلا واحد دليل بنفع في الكل حيث ما يقول
المراد بقولي يعضد كلا كل من القسمين السابقين وهل اعلى ما سبق من ترجيح ان مرسل سعيد

ابن المسيب ونحوه لا يعارضه عند الشافعي الا اذا اعتضد والحاصل ان العمل بالمرسل مطلقا
عنده لا دليل له من مقو نعم شرط في القسم الثاني زيادة على اشتراط المقوي ملا شروط
كونه من كبار التابعين وقد صرحت به في البيت الذي قبله وان يكون بحيث لو سمي لم يسم مجهولا
وان لا ينفرد عن الثقات بمعنى مرسله ولم اصرح بهما في النظم لان الثالث منهم ما شاني في زيادة
الثقة فانه مدخل فيه الزوائد عما رواه الثقات وزياده بعض حديث انفرد به عن الثقات
واذا دان هذا في المتن لا يقبل الا بشرط ان لا يخالفه في المعنى في المرسل اولى واما الثاني فيخرج
من اشتراط كون التابعي كبيرا الان العلة فيه انما هي رواته غالبا عن الصحابة وهم عدول فهذا
في العالب اذا سمي لا يسمي الا من هو معلوم العدالة لا مجهولها وحينئذ فيصرح الشافعي بهما للايضاح
والبيان الثاني في ذلك فليتنبه له ويضم في الرسالة بحروفه فلما استمل عليه من الفوائد والفوائد تضمنه ص
وتبين ما يحتاج الى البيان وما اشتمل عليه من صور الاعتضاد ثم ذكر ما زاد بعض اصحابه مهما
ما استخرج من كلامه في غير ذلك فاقول قال الشافعي رضي الله عنه في باب الحجة على من ثبت
خبر الواحد حيث ذكر انه قال له قائل فهل يقوم بالحديث المنقطع حجة على من علمه وهل يختلف
المنقطع او هو وغيره سواء فقلت له المنقطع مختلف فمن شاهل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
من التابعين فحدث حديثا منقطعا عن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبرت عليه بامور منها ان ينظر ما الي ص
ارسل من الحديث فان شركه فيه الحفاظ المامونون فاسندوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل
معنى ما روى كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه وان انفرد بارسال حديث لم يشركه فيه
من يسنده فقبل ما ينفرد به من ذلك وتعتبر عليه بان ينظر هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه
من غير رجاله الذين قبل عنهم فان وجد ذلك كانت دلالة تقوى له مرسله وتعلى ضعف من الاول
فان لم يوجد ذلك نظرنا الى ما روى عن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولا له يوافقه فان وجد يوافق ما بعض ص
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم كانت في هذه دلالة على انه لم يأخذ مرسله الا عن اصل يصح ان شاء الله تعالى
وكذا ان وجد عوام من اهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم تعتبر عليه بان
يكون اذا سمى لم يسم مجهولا والا مرفوعا عن الراوي عنه فيستدل بذلك على صحته فيما روى عنه ويكون
اذا استرسل احرا من الحفاظ فوجد ما يخالفه فان خالفه ووجد حديثه انقص كانت في هذه دلائل على
صحة مخرج حديثه ومتى خالفه ووصفت اصح بحيث لا يتسع احدا منه قبول مرسله واذا وجد
الدلائل بصحة حديثه ما وصفت احببنا ان نقبل مرسله ولا نستطيع ان نزعم ان الحجة تثبت بها
ثبوتها بالمتصل وذلك ان معنى المنقطع محتمل محتمل ان يكون جل عمن روى عنه اذا
سمى وان بعض المنقطعات وان وافقه مرسل مثله فمحتمل ان يكون مخرجهما واحدا فمن حيث لو سمى
لم يقبل وان قول بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال برايه او وافقه لم يصح على مخرج الحديث
دلالة قوية اذا نظر فيها ويمكن انه يكون انما غلط فيه حين سمع بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يحدث

عليه

الألوكة
www.alukah.net

مثل هذا فمن يوافقه عن بعض الفقهاء قال الشافعي وأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مسانيدهم لبعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا أعلم وأصل أمهم تقبل مرسله لأمور أحدها أنهم استجازوا أن يرووا عنه والآخر كثرة الإحالة في الأخبار وإذا الرواة الأطراف في الأخبار وكان ما لكن الموثق وضعف من تقبل عنه أسهل ومن روى كلام الشافعي هذا أبو بكر الخطيب في الكفاية وأبو بكر البيهقي في المدخل بأسنادهما الصحيح إليه وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب أخبرنا الربيع بن سليمان وقال الخطيب أخبرنا أحمد بن محمد بن عبد الله الكاتب قال أخبرنا أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم قال أنا أحمد بن موسى الجوهري ح وأخبرنا محمد بن عبد العزيز الهروي قال أخبرنا صالح بن أحمد الحافظ قال أنا محمد بن حمدان الطرائفي قالا أخبرنا الربيع بن سليمان قال قال الشافعي المنقطع مختلف الى آخره فقيد ذكر الشروط الثلاثة السابقة ولا يقال ان قوله لم يعتمد عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولا أنا هو من العوائد كما زعمه الإمام في المحصول وأتباعه حتى لا يكون شرطا في كل مرسل لأنا نقول لو أراد ذلك لقال ولذلك أن يكون إذا سمى الى آخره أو نحو ذلك بعد وله الى قوله لم يعتمد الى آخره كالصريح في اعتباره في المرسل من حيث هو والمعنى في اشتراط مطلقا واضح ولهذا عطف عليه قوله وبلوغ إذا استرسل لأن أمن الحفاظ فانه لا يصح أن يجعل من المقويات بل اشتراط أن المرسل إذا روى معناه من وجه آخر أن يكون مسندا بما رواه الثقات في المعنى وهو معنى قوله أولا فإن مسند الى رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل معنى ما روى فإن ظاهر هذا اشتراط أن يكون المخالف له بالنقصان في المعنى فإن قيل هذا يختص المرسل في صورة إذا كان المخالف لم يجعل خبره أو جعل أخذا أخرجه الشافعي بسنده ثم قال أنا ابن جريج روى بإسناد لم يحضر الشافعي ذلك بزيادة بقلال هجر وكذا قال في الأم والمسند وقال ابن الأثير والرافعي في شرحيهما المسند أن الإسناد الذي لم يحضر الشافعي كما ذكره أهل العلم بالحديث محمد بن يحيى عن قبيل أن يحيى يتعثر أخبرني ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا بلغ الماء قلتين بقلال هجر الحديث وأخرجه الدارقطني قال ابن الأثير وهو مرسل فإن يحيى تابعي يشهد أنه فعل عمل الشافعي بالمرسل مخالفا للمسند بزيادة فالجواب انه انقص معنى لعموم قوله قلتين الواقع في جواب الشرط كل قلتين بخصوصه بقلال هجر نقص معنوي فهو انقص وكذا الجواب عن كل ما اشتمل ذلك الحديث فضي باستاهد واليمين ونحو والعلة في اشتراط علم مخالفة المرسل رواية الثقات انه لا يبقى حينئذ بما رووه بل يضعف ثم حاصل ما ذكره الشافعي من المقويات أربعة أصلها أن ما في معناه مسندا من طريق آخر وهو أقوى الأربعة ويعلم من تعبير الشافعي فيه بقوله اشتركه فيه الحفاظ المأمونون فاسندوه أن من شرط ذلك المسند أن يكون صحيحا خلافا لما زعمه الإمام في المحصول أن مراد الشافعي المسند الضعيف بأنهما أن يوافقه مرسل آخر من غير من أخذ منه مرسل الأول ثالثها أن يوافقه قول بعض الصحابة رابعها أن يوافقه قول أكثر العلماء وهو معنى قول الشافعي عوام من أهل العلم إذ لم يقل عوام أهل العلم حتى يلزم اجماعا ولا قال بعض أهل العلم حتى يكون أقل وزاد الماوردي وغيره عن الشافعي أن يوافقه قياس أو انتشار من غير دافع أو عمل أهل العصر به أو فعل صحابي وهذا الأخير

وبما روى في النص المتابع وفيه بعد ما سبق من المقويات ما لفظ نظر الى ما يروى عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولا له أو فعلا لكن هذا داخل فيما ذكره الشافعي بالمتابع وهو عمل بعض الصحابة فانه يشمل القول والفعل فلذلك صرحت بهما في النظم وذكرت هذه الستة لا على ما وقع في ترتيب الشافعي كما تراه لأجل النظم واسقطت القيود بعمل أهل العصر لأنه إذا كان قول الأكثر عاضدا قول الكل أولى وبما في معنى ما سنذكره في إجماع المرسل والمسند من كونهما دليلين وزاد الماوردي تاسعا وهو أن لا يوجد دليل يتواه ونقله أيضا امام الحرمين عن الشافعي وقال وقع عثرت في كلامه على أنه إذا لم يجد إلا المرسل مع الاقتران بالتعمل دل على الاجمال عمل به وورد بأنه لا يعرف ذلك عن الشافعي وبالغ ابن السمعاني في المغلطة على الامام وقال لجمع كل من نقل عن الشافعي من العراقيين والخراسانيين ان الصلة رد المراسيل وانها لا تقبل بحال واضافة كان في نفسه محجة فلا طحه لفقد الدليل وان لم يكن حجة فسواء وصل دليل الحجر أو لا ومثل هذا بعيد عن التعقل بعد أن أريد على بعد بفقد الدليل فقد دليل يخالفه فمرجع حاصله الى أنه حجة ضعيفة لا فائدة من شيء من الأدلة إلا البراءة الأصلية لفقد غيرها فانها أضعف منه قلت وراث في كلام الماوردي بأن مرسل ابن المسيب في باب زكاة الفطر وقول الشافعي أخبرنا مالك ابن أنس عن حميد بن قيس عن طاوس أن معاذا رضي الله عنه أخذ من ثلاثين بقرة تبيعا ومن أربعين بقرة مسنة فان صح حديث معاذ مرسل لا رطا وسقا ولي في زمان عمر رضي الله عنه وظن له سنة حينئذ معاذ والشافعي لا يقول إلا بمرسل إذا عضد فكيف تعتقد بها قبل الجواب عنه من وجه أوجه الى أن قال والجواب الثاني أن الشافعي منع من أصل المراسيل إذا ظن هنا مسند يعاضده فان كان مشهورا لا يعارضه فالأخذ به واجب أنهم تسمية لذلك مرسلا انما هو على طريقة كما سبق الا ان يحمل على أن معاذا انما أخذ من ثلاثين بقرة تبيعا ومن أربعين مسنة بأمر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك حين وجهه الى اليمن كما جاء في أصل الحديث فانه يحمل الى رواية طاوس عن النبي صلى الله عليه وسلم فيكون مرسلا عما كان يحمل على هذا المعنى ويكون جوابا آخر عن قول الماوردي والامام وهو أن المرسل إذا دل على منع شيء مباح بالبراءة الأصلية وجب أن يكف عنه احتياطا لا لكون المرسل حجة كما قاله امام الحرمين في المجهول إذا روى حيث انه يجب الانكفاف ويبحث عن حاله وقد سبق المثل وزاد بعضهم مقويا عاشرا أحاط ظاهر عبارة المحصول أن يكون ممن يتبع مرسله فيصل مسندا أو ابن المسيب لكنه يمنع على أن مرسل ابن المسيب ونحوه يحتج به مجردة من غير انضمام عاضد وسبق أن الواجب خلافه وشذ بعض المسلمين فهو في الحقيقة مسند وفي قول الشافعي لجبينا كما قال البيهقي أخبرنا ودل لك قال الغزالي في شرح التلخيص ان الشافعي يقول الجب ويريد به الايجاب ووقع في تقريب القاضي لبكر أن معناه الاستحباب فيفهم أن الأخذ بالمرسل عند مستحب لا واجب وضعف بأن الشافعي لم يرد به قسيم الواجب اذ ليس في الأدلة ما يستحب الأخذ به ولا يجب فالراد قصور عن رتبة المسند كما صرح به عقيبه واعجب من ذلك قول النووي في شرح الوسيط ان المرسل يحتج عندنا الا ان الشافعي قال لا يحتج بمرسل الا بشروط ذكرها في المراسيل بعضها أن يعتضد بأحد أمور أربعة الى آخره وهو اشارة الى النص فغير بالجواز تعلقا بقول الشافعي لجبينا لكن يشكل عليه ما سبق عن المراد به إذ الجواز لا معنى له هنا لانه ان كان دليلا وجب العمل به أو غير دليل لا يحتج العمل به اللهم الا ان يريد النووي بالجواز انه يشوع الاستدلال به

الألوكة
www.alukah.net

كتاب الادلة معنى انه دليل لا الخبر في تركه وقوله فيحصل بجميعه المجموع الى الخ اشارة الى سؤال
مشهور اورده القاضي ابو بكر على الشافعي ونقله الاصوليون ونقله الامام فخر الدين عن الحنفية ونقرر
ان المرسل اذا اسند من طريق اخر فالعمل بالمسند وان لم يسند وانضم اليه ما يكون حجة كفتوى
الفقها ان كان الشافعي رضي الله عنه اراد به الاجماع وكالقياس الصحيح ونحوه فالعمل بالمنضم لانه حجة
على استقلاله وان انضم اليه وان لم ينضم اليه ما ليس بحجة كمرسل اخر وقول صحابي وفتوى الاكثرين
ان اراده الشافعي بقوله عوام اهل العلم ونحوه لكن قد انضم غير مقبول الى مثله فلا تجد فيها صحابيا
عن هذا السؤ بان المرسل اذا كان ضعيفا لخبر بما انضم اليه وزال ضعفه بما مر نزل النهاية فيه عن الرواية
المحزوف فالحجة مجموع الامرين كما تقدم قول الشافعي يقوى له مرسله وسبق تقرير الماوردي له بان الحجة
استقت في المرسل وحده ولا في المنضم وحده واما الجواب عن السؤ الاول فان المسند اذا انضم الى المرسل كما
قاله ابن الصلاح كانه بين ان الساقط في المرسل غير محتج بوجوب ان يكون دليلا ولا امتناع ان يكون
للحكم دليلان وظهر فائدته في الترجيح عند التعارض واما عند انضمام اجماع او قياس فلا تجد فيه دلالة
على صحة مسند المرسل فيكون دليلين انضما في انضمام المسند لكن في حالة لكن في حالة انضمام اجماع
نظر فان الاجماع على وجود دليل لا يلزم ان يكون مسندا والقياس على وفق شيء لا يلزم منه صحته لان الاعتماد
في القياس على دليل الاصل المقيس عليه فلن لك لم اذكر في النظم الا حالة انضمام المسند الذي ذكرها ابن
الصلاح على ان ابن الحاجب قد سلم ورود الاعتراض في هذا السؤ وانما تصر على الجواب عن السؤ الاخر
تنبيهان احدهما ما ذكره الشافعي من كون المرسل اذا لم يعتضد لا يكون حجة ما قال فيه اخبرنا ابن عيينة عن
محمد بن المنكدر ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان لي لا وعيالا ولا دان لابي ما لا
وعيالا ونريد ان ياخذ مالي فيطعم عياله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك قال الشافعي
محمد بن المنكدر غايه في التقه والفضل والدين والورع ولكن لا ندري عمن قبل هذا الحديث الثاني
لعل بحصر التقويه فيما ذكرا ولنا ان يقوى بغيرها اذا ظهر الظاهر بغيره لان المراد معلوم ويحتمل المنع
لانها من مخرج الراسخين في العلم العالمين بمواقع الاخبار ومناسبة الجوابر وفي هذه الازمان قصرت
الافهام عن التدقيق فيعجل الايمان بها والله تعالى يولي الحكم من يشا ويخص بفضله من يريد والله اعلم
ص والاخذ بالذي يقول الصاحب ش قال رسول الله حكم ولحب ش
لما كان الاتصال شرطا في السند لتحقق اجتماع الشروط كان سبق وجب ان يكون للراوي عن عن صيغة
تدل على عدم الوسط صريحة كحدثني واخبرني وسمعت ورايت ونحو ذلك وهذه ارفع الدرجات سواء
في الصحابي وغيره وان قصرها الامام الرازي واتباعه على الفاظ الصحابي اوراجح من احتمالين وعليها اقتصر
في النظم لان الاول واضح لكن لغير الصحابي مراتب وهي في الصحابي واما غيره فستتعرض لها بان شاء الله
تعالى فيه من ذلك فالمرتبة الاولى اذا قال الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او فعل او نحو ذلك
وجب ان يحمل على الاتصال وان لا واسطة بينهما فيكون ذلك حكما شرعيا يحتج العمل به ويعبر عن هذا المثال
مرسل الصحابي هل هو حجة اولا الاكثرون انه حجة خلافا لما حكي عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني انه ليس
بحجة الا ان يقول انه لا يروي الا عن صحابي او يعتضد بما سبق في مراسيل التابعين وهذا بنا على

المشهور

المشهور في تعليل المنع بان الصحابي قد يروي عمن لا تعلم عدالته ما لم ينقب عنها كالتابعين ومقابله
تعليل المراوزة ذلك باحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كما عز وشارف رد اصحوان والاحق ما فيه
من نظر وفي بعض كتب الحنفية التصريح بانه لا خلاف في الاحتجاج به وكذا في النهاية للمسند ان انه لا
يتجه في قبول خلاف قال الظاهر في الروايه عنه صلى الله عليه وسلم وسقدير رواته عن الصحابه مغتفر
لثبوت عدالتهم واما احتمال روايه الصحابي عن تابعي فنادر وقد جرى على نحو هذا السبكي في شرح
المختصر حيث قال ابن الحاجب انه محمول على انه سمعه منه وقال العراقي متردد اي بين ذلك وبين ان
يكون سمعه من عين صلى الله عليه وسلم بناء على عدالة الصحابه اي بان ولنا الاول عدول قبل والا لاذكر المرسل
التابعي بل يحتمل ان يكون الصحابي سمعه من تابعي عن صحابي فعلى هذا الذي نقله المصنف عن الماضي تبع
فيه الامدي ولا تعرفه والذي نص عليه الماضي والمغرب جمل قال على السماع ولم يحك فيه خلافا
بل والاخفظ عز احد منه خلافا انتهى وهو عجيب فان ظاهر اطلاق العراقي وابن برهان وغيرهما
ان الشافعي يرد المرسل مطلقا ولو كان مرسل صحابي الا بانضمام مقوي وان الذي يحتج بمرسل الصحابه انما
هو بعض المنكرين للمرسل وقد اقال الماضي عبد الوهاب في الملخص ان مذهب الشافعي رد المرسل
مطلقا ومن اصحابه من يقول ان مذهبه قبول مراسيل الصحابه وفي الوسيط لابن برهان اختلف
اصحابنا في مراسيل الصحابه فمنهم من قال انها مقبوله لان الشافعي قد قبل مراسيل سعيد فان قبل ذلك
من الصحابه اولى ومنهم من قال لا نسلم ان الشافعي ما قبل المراسيل وانما عمل بمراسيل سعيد لانه تتبعها
فوجدها مسندة فعملنا من حيث الاسناد لا من حيث الارسال وهذا هو الاصح انتهى ونقله سليم
عن الاشعري وان المسخ انما استحق حكاه في الشمر عن الاشعريه واختاره ابو الخطاب من الحنابله
ونقله ايضا عن الاشعريه وحكى الخلاف ايضا بعض المحدثين نعم ابن الصلاح جزم بان ذلك وحكم
الموصول المسند لكنه فرض المسئلة في اصاغر الصحابه ويخرج منه ان كبار الصحابه من باب اولى
وكذلك نقله النووي في شرح مسلم بقول عائشه رضي الله عنها اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم
من الوحي الرويا الصالحة وهي من كبار الصحابه نعم قد روت قضيه لا يمكن ان يكون حضرتها فحمل على
انه صلى الله عليه وسلم حدثها بذلك وانا قبلنا مراسيل الصحابه كما قال ابن الصلاح لان روايتهم عن الصحابه
والجهالة بالصحابي غير قادحه لان الصحابه كلهم عدول وكما اشار اليه من روايتهم عن الصحابه انما هو
حسب الغالب وربما كانت روايتهم عن التابعين وقد ذكر الخطيب فيما صنفه ممن روى من الصحابه
عن التابعين نحو ثلاثة وعشرين راويا وان ظن الغالب انها اسرائيليات او موقوف او حكايه والرفع
من ذلك قليل كحديث سهل بن سعد عن مروان بن الحكم عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم املى عليه
لا يستوي القاعدون من المومنين فجا ابن ام مكتوم الحديث رواه البخاري وحديث السائب بن
يزيد عن عبد الرحمن بن عبد القاري عن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من بات عن حزبه
او عن شيء منه فقراه ما بين صلاة الفجر الى صلاة الظهر كتب له كانما قراه من الليل رواه مسلم وحديث
يعلى بن امية عن عبيده بن ابي سفيان عن احته ام حبيبه رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم

الألوكة
www.alukah.net

من صلى ثنتي عشرة ركعة بالنهار أو بالليل بني له بيت في الجنة رواه النسائي وغيره ذلك مما يطول ذكره والله اعلم **ص** وعن وأن والذي كأمرا أو حرم او رخص فما أثر **ش**

أو رسول الله ص

هذه المرتبة الثانية من الفاظ الصحابي المحتملة للاتصال بوجحان ولغيره ان يقول الراوي عن الصحابي بعد ذكره عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كذا او فعل كذا اما عن فيكون فيما من الصحابي والنبي صلى الله عليه وسلم وفيما من من دونه وبين من فوقه ويسمى ذلك كله المحل بالمعنعنه وهي ايراد الحديث بلفظ من غير تصريح بالتحمل بشعار الاتصال عند بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره اي بحيث انه لما احتمل الاتصال والانقطاع احتيط في امره وجعل مرسلا ان كان من قبيل الصحابي ومنقطعا ان كان من قبيل غيره ولجيب ما ذكر عن لابد لها من متعلق كروى لو حدث او نحو مقولا ومتصلا قال ابن الصلاح والصحيح الذي عليه الجمهور انه من قبيل الاسناد المتصل اي حتى لو تبين عدم اتصاله بوجه اخر يكون ذلك كالارسال الخفي والى هذا ذهب الجم الغفير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح في تصانيفهم فيه وقالوه وكاد ابن عبد البر يدعي اجماع ائمة الحديث على ذلك اسنى والحجة لقوله كادي يدعي فقد ادعاه صريحا في مقدمة التمهيد فقال اعلم وفقك الله اني تاملت اقاويل ائمة الحديث ونظرت في كتب من اشترط الصحيح في النقل ومن لم يشترط فوجدتهم اجمعوا على قبول الاسناد المعنعن لاطلاق بشهم في ذلك اذا اجتمع شروطا ثلاثة وهي عدالة المخبرين ولقائ بعضهم بمجالسته ومشاهدة وان يكونوا برآء من التدليس قال وهو قول لكل وعامة اهل العلم انتهى قال ابن الصلاح وادعى ابو عمرو الداني المقرئ الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك قلت وكذلك ايضا ادعى مسلم الاجماع في خطبة الصحيح واعترض عليه في ذلك بعدم اشتراط في غير الصحابة ما سبق نقله عن ابن عبد البر بلا نه شروط وذكرها ايضا ابن الصلاح سوى شرط العدالة فانه لم يذكره لانه شرط في الاحتجاج بالحديث لا في كونه متصلا ولذلك لا شعر صوغ له في تعريف المتصل ونحوه وجرى البيضاوي والهندي على تصحيح الاتصال فيما اذا كانت المعنعنة من الصحابي والنبي صلى الله عليه وسلم ومقابله التوقف كما اقتضاه المحصول واما ان فقال ابن الصلاح اختلفوا في قول الراوي ان فلانا قال كذا او ذاهل هو بمنزلة عن في الحمل على الاتصال اذا ثبت اللقا في بينهما حتى يتبين فيه الانقطاع مثاله ملك عن الزهري ان سعيد بن المسيب قال كذا قلت وفي كون محل النزاع مثل ما ذكر من التصريح بعدان بلفظ قال ونحوه نظر فان ذلك لا يخط عن درجة قال المجردة عن ان اذ لم يرد فيه الا ما يدل على التاكيد والذي يظهر ان يكون محل النزاع ان يقول مثلا فلان ان فلانا فعل كذا او قال فلان كذا او نحو ذلك من غير ان يذكر لفظا يدل على انه حدثه بذلك او سمعه منه قال ابن الصلاح وروينا عن ملك انه كان يرى عن فلان وان فلانا سواء انتهى واعترض عليه بان احدا لم يقبل ذلك رواه الخطيب في الكفاية بسنده الى ابي داود فيما قيل له ان حماد قال عمرو ان عايشة قالت يا رسول الله وعروة عن عايشة سواء قال ليس هذا سواء اي ان عمرو في الاول استند الى قول عايشة ولا ادرك القصة فان منقطعا وعن مجردها دل على التحديث ولا اشكال في ذلك فان متصلا

عنده ص

بعضاهم

وعن احمد ليسا سواء

فلو

فلو قال ان عايشة قالت ما رسول الله كان متصلا وحكى ابن عبد البر عن جمهور اهل العلم ان عن وان سواء وعن البرديجي لي بكر ان حروف ان محمول على الانقطاع حتى يتبين السماع في ذلك بغيره من وجه اخر قال ابن الصلاح بعد ان حكى ذلك عن ابن عبد البر عند ي لا معنى لهذا الاجماعهم على ان الاسناد المتصل بالصحابي سواء قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او ان رسول الله او عن رسول الله او سمعت رضي الله عنه ووجدت مثل ما حكاه عن البرديجي لحافظ الفحل يعقوب بن ابي شيبة في مسنده الفحل فانه ذكر فيه ما رواه ابو الزبير عن ابن الحنفية عن عمار قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلي وسلمت عليه فرد علي السلام وجعله مسندا موصولا وذكر رواية قيس بن سعد ان ذلك عن عطا ابن ابي رباح عن ابن الحنفية ان عمارا امرنا النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فجعله مرسلا واجيب عن ذلك بمثل ما سبق في قول الحمد وذلك لان ابن الحنفية لم يسند القصة الى قول عمار ولو قال ان عمارا قال مررت بالنبي صلى الله عليه وسلم لما كان مرسلا ولانه لما قال ان عمارا امرنا كان حاكيا لقصة لم يدركها فتحصل انه ليس في كلام ابن ابي شيبة ولا احد ما يدل على الاسناد بوجه من الوجوه الا ان يريد ما سبق الاشارة اليه من ان عن يتعلق بمحذوف او قال محذوف ولا كذلك ان فاء فان ظاهر اثر هذا الفرق في نحو حديث عايشة رضي الله عنها في بدء الوحي انه مرسل صحابي كما قاله النووي كما سبق لانها لم تشهد قصة النبي صلى الله عليه وسلم ولا ادركت الواقعة ولو اني هنا بعد بل ان ذا لو سمع عايشة عن النبي صلى الله عليه وسلم اول ما بدئ به من الوحي الى اخر ذلك ظاهرا او ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثها بذلك او سمعته يقوله وان لم تر في ذلك بلفظ قال ونحوه فالضابط كما قاله ابن عبد البر ان الراوي لقصة امكن ان يكون ادركها حكم بالاتصال او لم يدركها وكان صحابيا فمرسل صحابي او تابعيا حكم بالانقطاع الا ان يسندها الى صحابي ومن حكى اتفاق اهل النقل على ذلك ابو عبد الله ابن المواق فذكر من عمل ابي داود حديث عبد الرحمن بن طرفة ان جدا عن جده قطع اذنه يوم الكلاب الحديث وقال انه عمل ابي داود وهكذا مرسل قال وقد بنى ابن السكن على ارساله قال وهذا بين لاخلاف بين اهل التمييز من اهل هذا الشان في انقطاع ما تروي لذلك اذا علم ان الراوي لم يدرك زمان القصة كما في هذا الحديث ونحو قولي والذي امرا او حرم او رخص هو نصب اولها على البناء للمفعول والمراد من ذلك ان الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او رخص لنا في كذا او حرم علينا كذا ليكون ذلك محمولا على الاتصال اي ان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي امرهم ونهاهم ورخص لهم وحرم عليهم تبليغا عن الله عز وجل وان كان يحتمل ان ذلك من بعض الخلفا لكنه بعيد فان المشرع لذلك هو صاحب الشرع هذا قول السرخسي والكرابيسي خلافا للصيرفي والاسماعيلي وامام الحرمين والغزالي والرازي من الحنفية ولاكثر المالكية بعد اد ونقله ابن القطان عن نص الشافعي في الجديد وان كان القول بانه مرفوع هو العلم وحكى ابن السمعاني قولا بالتا بالوقف وابن الاثير في اول جامع الاصول قولا رابعا ان كان من قول ابي بكر الصديق رضي الله عنه فموقوف لانه لم يثبت عنه غير

قال ابن الصلاح ص

اذا قال ص

الألوكة
www.alukah.net

اوّمن قول غيره فلا وفي شرح الالمام ان كان قايله من اكابر الصحابه كابن مسعود وزيد بن ثابت
ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم وفي معناهم من كثر الامهم بالنبي صلى الله عليه وسلم فالنبي صلى الله عليه وسلم "
وملازمتهم كانس ولبي هريره وابن عمر وابن عباس واما غيرهم لا لاحتمال فيهم قوي "ثم قال القاضي
في التقريب انه لا فرق بين ان يقول الصحابي ذلك في زمنه صلى الله عليه وسلم او بعده اما لو قال التابعي
موقوفا او ذلك فقل من نزد والعراقي بين كونه مرفوعا مرسلا وجزم ابن عقيل من الحنابله بانه مرسل ينتهان
احدهما علم من ذلك انه اذا صرح الصحابي بالفاعل يكون متصلا من باب اولى بان يقول امرنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم او نهانا او حرم علينا او فرض او رخص ونحو ذلك مثل قال وقد شرع بيان
محكوم ما فيه لانه مرسل الا ان هذا يطرقه امرا خر من حيث تحمل ان نظر ما ليس بامر امرا لكنه بعيد
فلذلك الجمهور الى انه حجه وخالف داود وقال لا حجه به حتى يقل لفظ الرسول وداع ان بيان من اصحاب
اولا صح داود في ثبوت ذلك عن داود اما حمل لفظ الامر على الوجوب والنهي على التحريم فسياتي في محله من باب الامر
والنهي وفي المسئله مذهب ثالث بالتفصيل بين ان يكون الناقل له من اهل المعرفه باللغه فحمل قوله
امر ونحو لحكايته لفظ النبي صلى الله عليه وسلم اولا ملون كل لك فلا حكاه القاضي في التقريب وامام الحرمين
في التلخيص قال القاضي والصحيح عندنا انه ان كان المعنى المنقول بحيث تعتور عليه العبارات
المختلفه فلا يحمل ذلك على قوله صلى الله عليه وسلم والا فلا ثم هل يحمل ذلك على امر العموم ونهيهم
او على خصوص او يوقف اختار القاضي الوقف قال ابن القشيري جرى فيه على مقتضى في الوقف "
الثاني من مسئله القسم الاول وهو المبني للمفعول امرنا بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامه رواه
البخاري ومسلم وعمر عن انس وقول ام عطيه رضي الله عنها امرنا ان نخرج في العيدين الحيض وذوات
الخدور وامر الحيض ان يعتزلن مصلى المسلمين وقولها ايضا نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا
ولم نعزم علينا وكلاهما في الصحيحين وفي حديث زيد بن ثابت في النساك امروا ان يسجدوا بركل
صلاه ثلثا وليس وفي مسلم عن عايشه رضي الله عنها امروا ان يستغفروا لاصحاب محمد فسبوهم وفي
البخاري عن انس حرمت علينا الخمر وما نجد خمر الاعناب الا قليلا وعامة خمرنا البسر وفي ابي داود
والترمذي عن عمار رضي الله عنه رخص للحايض ان تنفر اذا حاضت واما امثله المبني للفاعل
مصرحا به فكثيره كحديث عمر الله من غفل في مسلم امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب
الحديث وحديث البرا انا عازب في الصحيحين امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن
سبع الحديث وحديث عقبه بن عامر في ابي داود والترمذي والنساي وابن ماجه امرني النبي صلى
الله عليه وسلم ان اقرا المعوذات دبر كل صلاه وحديث ابي هريره في مسلم ايضا حرم رسول
الله صلى الله عليه وسلم ما بين لابتي المدينه وحديث جابر في مسلم ايضا رخص النبي صلى الله عليه وسلم
لال عمر وبن حزم في الرقيه الحديث الحديث الى غير ذلك والله اعلم "
ص وقول راوٍ في الصحابي المنتبه "يرفعه" بتمييز او يبلغ به "ش

من الالفاظ المتعلقه برواية الصحابي وانما ذكر فيها لفظه ان يقول راوي الحديث عنه
يرفعه او ينميه او يبلغ به فانه محمول على انه رفعه للنبي صلى الله عليه وسلم او ينميه عنه اي
ينقله ويعزوه اليه او يبلغ به اي يبلغ به منتهى الحديث وهو كونه عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ابن الصلاح حكم ذلك عند اهل العلم حكم المرفوع صريحا وذلك كقول سعيد بن جبير عن
ابن عباس رضي الله عنهما الشفا في ثلاث شربة عسل وشرطة محجم وكية بنار وقال
رفع الحديث رواه البخاري وكحديث ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريره يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم
الناس تبع لقريش وفي الصحيحين عن ابي هريره رواية يقاتلون قوما صغار الاعين الحديث
وروى مالك في الموطا عن ابي حازم عن سهل بن سعد قال كان الناس يؤمرون
ان يضع الرجل يده اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاه قال ابو حازم لا اعلم الا انه ينمي ذلك قال
ملك رفع ذلك هذا رواه عبد الله بن يوسف ورواه البخاري من حديث القعنبي عن مالك بلفظ
ينمي ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فصرح بالرفع والمراد بقول راوٍ في الصحابي الراوي عن الصحابي اما
اذا لم يكن الراوي ادرك الصحابي فالحديث مرفوع منقطع واذا كان من دون التابعي مثلا يقول
عن التابعي انه رفعه او ينميه او يبلغ به فهو مرسل لسقوط الصحابي والله اعلم "
ص وهكذا قول الصحابي كنا "ش "ان من السنه كذا ومن كذا "ش
اي من الفاظ الصحابي ان يقول من السنه كذا ومن كذا وانه ايضا محمول على الرفع عند الاكثرين وان
المراد سنه النبي صلى الله عليه وسلم اي شرعه الذي يلقاه الصحابه عنه وذلك مثل قول علي رضي الله
عنه من السنه وضع الكف على الكف في الصلاه تحت السره رواه ابو داود وفي روايه ابن ماجه السنه
وان الاعرابي قال لابن الصلاح فالصحيح انه مسند مرفوع لان الظاهر انه لا يريد الا سنه رسول الله
صلى الله عليه وسلم وما حب اتباعه وحكى ابن الصباغ في العدة عن ابي بكر الصيرفي وابي الحسين الكرخي وغيرهما
انهم قالوا اذا احتمل ان يريد به سنه غير النبي صلى الله عليه وسلم فلا يحمل على سنته انتهى ونقل هذا امام
الحرمين عن المحققين وجرى عليه القشيري وقال الماوردي ان القول الجديد للشافعي انه محمول
كونه محمولا على سنه النبي صلى الله عليه وسلم هو القول القديم انتهى وحكى نحوه ابن فورك وصححه في
التقريب وابن القطان والقفال الصيرفي الاتي في شرح المختصر في باب استيعاب اهل الخطا وغيرهم
حتى قيل انها من المسايل التي يفتى فيها بالقديم في الاصول لكن المشهور ان هذا هو الجديد وعاد السبكي
قال في القديم المراة تعاقل الرجل الى ثلث الديه اي تساويه في العقل وان زاد الواجب على الثلث صارت
على النصف قال الشافعي والحديث بذلك من لقيناه السنه وكنت اتابعه على ذلك وفي نفسي منه
شي حتى علمت انه يريد سنه اهل المدينه فرجعت عنه قول هذا على ان عنده ان من يقول السنه
كذا انما يعني به سنه النبي صلى الله عليه وسلم سوا الصحابي او من دونه الا ان من دون الصحابي يكون
مرسلا مالم يتبين ان القايل من السنه كذا لا يريد به سنه النبي صلى الله عليه وسلم ومثله ما قال الشافعي

ن سنه

ن الماوردي

بلغ معا بالرفع على نسخ المصنف متابعه

يقطعون ح

كان الناس يفعلون او كانوا لا يقطعون في الفاقه او نحو ذلك ولم ينقل بعهده او في عصره او زمانه او نحو ذلك فهل يحتج به لان ظاهره انه اجماع وجمع ابن الحاجب بينه وبين القسم الذي قبله وسوى بينهما في الاحتجاج به على قول الاكثر لهذا المعنى وقال اذا قال الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون فالاكثر حجة لظهوره في عمل الناس كافة انتهى ولم يذكر المرتبتين الاوليتين لانها حسنة حجة من باب اولى ومقتضى كلام القاضي في التقريب انه لا يحتج بمثل ذلك الا ان اضافه لعهد النبي صلى الله عليه وسلم او استند صريحا فان هذا يصرح بكل الامة وكان الاولى اكتفاء بظهور ذلك في الاتفاق لان الناس ظاهر العموم بالالف واللام وكانوا لا يقطعون اي من لهم التصرف والشرع وهم اهل الاجماع ويظهر اثر ذلك فيما اذا كان القايل ليس له تابعيا فان قيد بعهد النبي صلى الله عليه وسلم فهو كالمرسل وان لم يقيد فقلنا انه كالاجماع فكانه حكاية الاجماع وبظهر اثر ذلك اذا كان القائل وقد ذكر المسئلة في المستصفى الا انه خبر واحد وخالف في ثبوت الاجماع به ومختار الغزالي انه لا يثبت وهو قول الاكثر واختاره الرازي وجزم به الماوردي وليس ذلك من السنة وهي ثبت به وقد سبقت المسئلة اول هذا الباب ومما يشبهه ذلك حديث المغيرة ان شعبة رضي الله عنه كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرعون بابه بالاظافير قال الحاكم هذا يتوهمه من ليس من اهل الصنعة مسندا اي مرفوعا لذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وليس بمسند بل موقوف وذكر الخطيب نحوه قال اعني ابن الصلاح لكنه مرفوع بل اولى مما سبق لكونه اجرى مجرى الاعلام صلى الله عليه وسلم عليه ولعل الحاكم وهو من يرى بان ما سبق مرفوعا انما قال ذلك هنا نفيا لكونه مرفوعا لغلط بل هو مرفوع عنده معنى هذا معنى كلام ابن الصلاح ونقل النووي شرح مسلم في فصوله المفرقة عن جماعات في اصل المسئلة انه ان دل الفعل الاخفى عالبا كان مرفوعا والا كان موقوفا كقول بعض الانصار كنا نجامع فنكسل ولا نغتسل قال وبه قطع الشيخ ابو اسحق الشيرازي من الشافعيه واختار ابن القطان المرطي هذا التفصيل ومثل الشرع المنتشر الذي لا يخفى بقول ابي سعيد كنا نخرج صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر او صاعا من شعير الحديث ومثل بما يمكن خفاؤه بحديث رافع بن خديج رضي الله عنه كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى روى لنا بعض عمومتي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وقال في القطعة التي له على البخاري ان ظاهر كلام ابن حزم الحكم بانه مرفوع مطلقا وهو قوي وهذه العبارة في الترجيح اقوى مما نقلناه انفا عن شرح المهذب وان كنت في النظم انما ذكرت مقالته في شرح المهذب والله اعلم ص وما يقوله الصحابي مما لم يكن للرأي فيه قول عمما

فحكم مرفوع وما مستند ش غير الصحابي فوثق تعتمد

اذا قال الصحابي سنة ليس للاجتهاد فيه مجال ولا قال مثله من قبيل الرأي فحكمه حكم المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم لان الظاهر انه سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم قاله الامام في المحصول والحاكم في علوم الحديث ومثل ذلك يقول ابن مسعود من اتى ساحرا او عرافا فقد كفر بما انزل على

محمد صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك وافتضاه ايضا كلام ابن عبد البر وغيره من الائمة ولا التفات الى قول ابن حزم ان ذلك وان كان لا يقال مثله من جهة الراي فلعل الصحابي سمعه من اهل الكتاب كما سمع جمع من الصحابة رضي الله عنهم من كعب الاحبار روى عنه العبادلة وغيرهم وقد قال صلى الله عليه وسلم حدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج قيل ونحو ذلك من قول الشافعي في مسئلة الاحتجاج بقول الصحابي الاتي ذكرها وباب الادلة المختلف فيها ما نقله الكيا ان من ذهب قوله وجد بيع اتباع قضاء عمر رضي الله عنه في بغل بردية المجوسي ثمانمائة درهم ونحو ذلك على ما قال بعض الاصحاب في سبب ذلك انه ظن ان ترك الاحتجاج بقول الصحابي اذا خالف القياس من حيث انه لا مجال له سوى التوقف فملخص ان قوله حجة اذا لم يدرك بالقياس وقوي اذا كان القياس فيه مجال قال بعض المحققين وهذا القول هو الحق وبه تجتمع نصوص الشافعي حيث قال ان قول الصحابي عندي حجة اراد اذا كان القياس فيه مجال وحسب قال انه حجة اراد اذا لم يكن للراي فيه مجال ولذا حداه الماسي في التقريب والغزالي استنباط من قول الشافعي رضي الله عنه في اختلاف الحديث انه روى عن علي رضي الله عنه انه صلى في ليلة ستة ركعات كل ركعة بستة سجدات ثم قال ان ثبت ذلك عن علي قلت به وانه لا مجال للقياس فيه والظاهر انه جعله توقفا قال الماسي وهذا من قول الشافعي يدل على انه كان يعتقد ان الصحابي اذا قال قولا ليس للاجتهاد فيه مدخل فانه لا يقوله الا سماعا وتوقيفا وانه يجب اتباعه عليه لانه لا يقول ذلك الا عن خبر انتهى نعم الغزالي جعله من بقايع العلم وهو مردود لان كتاب الحديث من الكتب الجديدة قطعا رواه عنه الربيع بن سليمان بمصر وجزم بهذا الحكم ايضا ابن الصباغ في الشامل في الخلاف وقال الكيا في التلويح انه الصحيح وسماه في الالمام على قول الصحابي مرسل بيان ان شاء الله تعالى نعم هنا شيء وهو ان ما ذكرناه عن الغزالي نقله الشيخ صلاح الدين العلائي في قواعده عن المتصفي ونقف نقله له عن القديم مما سبق من قول الصحابي في الحديث وقال انما هذا يرجع على قوله ان مذهب الصحابي حجة وليس هو قولا بل هو وجه ذكر نصوصا له في الام تدل على انه حجة وسيأتي ان شاء الله تعالى ذكرها هناك وذكر نحو هذا ايضا في باب اجماع الصحابة في اقوال الصحابة ولكن الشيخ في الدين السبكي جعله مستثنى مما هو مشهور عن الحنفية انه ليس بحجة ثم ذكر نص اختلاف الحديث وجرى على هذا الشيخ جمال الدين الاسنوي في التمهيد وقال بعض المحققين في عصرنا ان نقل ذلك عن اختلاف الحديث غلط والظاهر انهم قلدوا فيه الغزالي فليس ذلك في اختلاف الحديث نقل يتبعنا الطالب في عزو نسخ فلم نجد نعم في جماع اختلاف علي وابن مسعود رضي الله عنهما من الام في ترجمة الصلاة في الوتر له قال الشافعي ما يشهد عبادا عن عاصم الاحول عن قزعة عن علي رضي الله عنه انه صلى في وتره ستة ركعات اربع سجدات وخمس ركعات وسجدتين في ركعة ولسنا نقول هذا نقول لا نصلي في شيء من الايات الا في كسوف الشمس والقمر ولو ثبت

الألوكة
www.alukah.net

لكنه سمي قياسا ذا وما يعرف بالقياس تمثيلا اسما

متن لما انتهى الكلام في اول الاربعة وهو العلم شرعت في الثاني وهو الدليل وهو فعيل بمعنى فاعل من دل يدل دلالة بفتح الدال على الافصح وبكسرها وقيل بالفتح في الاعيان وبالكسر في المعاني يقول دله على الطريق دلالة ودل الى البيت على الحاج دلالة ومعنى الدلالة الارشاد الى الشيء فالدليل اما المرشد حقيقة واما مابه الارشاد والمرشد اما الناصب للدليل به الارشاد من العلامات مثلا واما الذاكر لذلك فقولنا نحن فنه الناصب هو الباري سبحانه وتعالى والذاكر هو الرسول صلى الله عليه وسلم ومابه الارشاد هو كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وما نشأ عنهما من الاجماع والقياس وغيرها عند من يقول به كما سيأتي واما الدليل في الاصطلاح ففيه رايان احدهما للفقهاء واهل الاصول الفقه وكذا المتكلمون الا فيما سيأتي ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو معنى قولي تصل بفتح مثاله الدليل على حدوث العالم لان بالنظر في احواله من التغير والتجرد والتحول على اختلاف انواع ذلك سوصل الى المطلوب وهو الحدوث فيه وانما عبر بما يمكن دون ما يتوصل للاشارة الى ان المعتبر التوصل بالقوة لا بالفعل لان الدليل قبل النظر فيه ولا يخرج ذلك عن ان يكون دليلا وقولي بينا نصب على الحال من النظر وفي خرج بذلك ما لا يمكن التوصل به اليه او يمكن التوصل به الى المطلوب الخبري لكن لا بالنظر كسلوك طريق او يمكن ان يتوصل بها انفا فلا يصح النظر بل يفاسد لكاذب المادة في اعتقاد الناظر او يمكن التوصل بصحيح النظر لكن لمطلوب تصوري لا تصديقي فان المعنى الذي ذكرناه انما هو المعرف كما سيأتي وكل ذلك لا يسمى دليلا نعم يدخل في التعريف المذكور ما يفيد القطع وما يفيد الظن فعلم ان كلا يسمى دليلا وهو طريقة الفقهاء ونحوهم لان مطلوبهم عمل وهو لا يتوقف على القطع ومنهم من لا يسمي عند الظن دليلا بل اماره وهو اصطلاح المتكلمين لان مطلوبهم يقين فحينئذ يزاد فيه الى العلم بالمطلوب الخبري وخرج من التعريف بذلك ايضا الدليل بعد تمامه مرتبا صحيح المادة والصورة فانه قد حصل به المطلوب فلا يسمى دليلا اذ لا يتوصل به لان المطلوب حاصل به من قبل النظر فيه في الحال وتحصيل الحاصل محال ويدخل فيه ايضا ما فسد فيه الدليل لفساد صورته لكن مادته صحيحة لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب بخلاف فاسد المادة سواء كانت صورته صحيحة ام لا وكذا ما توصل بفاسد النظر فيه الى المطلوب ومادته صحيحة فان الوصول مع الفساد ممكن انما هو اتفاق ومثال ذلك لا يأتي في التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب وقولي والمنطقي الخ اي وقال المنطقي والمراد ان اهل المنطق راوا بتفسير الدليل بانه تصل بفتح فصار عل ان يكون عنها تصل بفتح هو المطلوب وذلك معنى قولي المنطقي معرف التصل بفتح اي عرف من التصل بفتحات اثنان فاكتفا اللام للمنطقي للجنس نعم

في ح

هذا انما هو بناء على جواز القياس المركب وهو ما كان فيه اكثر من مقدمتين وعلى ذلك جرى ابن الحاجب بقوله قولان فصاعدا واما من يرى ان ذلك قياسان لا قياس واحد لا يحتاج ان يقول فصاعدا بل يقول تصل بفتحتين بكون عنها بتصديق ثالث وقولي حيث يكون منتجا للحكم اشار به الى ان التصل بفتحتين او اكثر انما يسمى دليلا اذا دار على وجه ينتج الحكم المطلوب بان يكون على القانون المبين في المنطق المبرهن على صحته والتعبير بقولنا يكون عنها قول ثالث اشار به الى شمول ما ينتج القطع والظن اما من يخصص الدليل بما ينتج القطع فيقول يلزم موضع يكون نعم اهل المنطق يسمون ذلك قياسا سواء افاد الظن او القطع كما سيأتي ويقسمونه الى اقتراني واستثنائي والاقتراني ما كانت مقدمتاه خبريتين نحو العالم متغير وكل متغير حادث فينتج العالم حادث لان المحكوم عليه في المقدمة الاولى وهو المسمى بالموضوع قد اندرج في المحكوم به فيها وهو المسمى بالمحمول وهذا المحمول مندرج تحت محمول الثانية لانه موضوع له فلزم اندراج موضوع الاولى تحت محمول الثانية وسقط الوسط المذكور ويسمى موضوع الاولى الحد الاصغر ومحمول الثانية الحد الاكبر والوسط المذكور الحد الاوسط ويسمى ذات الاصغر الصغرى وذات الاكبر الكبرى وهذا هو الشكل الاول عندهم الذي ضروري الانتاج بشرط فما اذا كان الحد المذكر موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى عكس ما سبق فهو الشكل الرابع نحو كل الف ب وكل ج ا او كان محمولا في المقدمتين فهو الشكل الثاني نحو كل ا ب وكل ج ب او كان موضوعا في المقدمتين فهو الشكل الثالث نحو كل ب ا وكل ب ج ولا ينتج شيء من هذه الاشكال الا بعد الرد للاول الملزوم غالبا على الوجه المبين في الفن واما الاستثنائي فهو ما كان بشرط او تقسيم فالاول يسمى المتصل بحوان كان هذا انسانا فهو حيوان ويسمى الشرط مقدما والحكم التالي يستثنى بلكن فيقال لكنه ليس بحيوان فليس انسانا او لكنه انسان فهو حيوان فيحصل الانتاج باستثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم وباستثناء عين المقدم ينتج عين التالي كما مثلنا لانه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء الملزوم غالبا واما استثناء عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتجان لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم اما اذا استوى المقدم والتالي في اللازم فينتج الاربعة نحو لو كان بشرا لكان انسانا والثاني يسمى المنفصل نحو العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد او فرد فليس بزوج او لكنه ليس بزوج فهو فرد او ليس بفرد فهو زوج وهذا مبين في موضعه بشروطه وانما ذكرته انموذجا للتفسير بقولي حيث يكون منتجا للحكم ومن اراد بسطه يطلبه من موضعه تنبيه الحاصل من الفرق بين تعريف الدليل على الراي الاول

الألوكة
www.alukah.net

هذا الحديث عنا عن علمنا به وهم يثبتونه ولا يقولون به يقولون يصلي ركعتين في الزلزلة
في كل ركعة ركعة ○ هشيم عن يونس عن الحسن ان عليا رضي الله عنه صلى في كسوف الشمس خمس
ركعات في اربع سجدات ولسنا والايا هم نقول بهذا اما نحن فنقول بالذي روينا عن النبي صلى الله
عليه وسلم اربع ركعات واربع سجدات الى الخبر ما ذكر وقال الحر في الزلزلة ابن ابي شيبة في مصنفه
يستدل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى بهم في زلزلة كانت اربع سجدات ثم سجد وقال سنا
قال فلعل الحر الى وقع له نسخة صحف فيها الناسخ لفظ زلزلة بكسوف وجهه الى ان ذلك
في اختلاف الحديث وانما هو في اختلاف علي وابن مسعود رضي الله عنهما انتهى والله اعلم
ص قراءة السخ قراءة يقرأ ثم سماع ما عليه يقرأ او سنن
والمراد من ذلك ان يستثنى غير الصحابي في الرواية له مرتبة وان كان بعضها يكون في الصحابي
مثله كما سبق في علمه ولهوان هذا الفاظ الصحابي قد يكون منها ما هو في غير الصحابي لكن القرون
داعيه الى بيان يستثنى غير الصحابي والاصطلاح منه ولو كان الحال فيها سواء وقد اشتمل هذا
البحث على بيان مسائل منها احد اهما وهو اعلى المراتب فيها عند الاكثر ان يقرأ السخ والراوي
عنه يسمع سواء كان املاء او تحديثا لا املاء فيه وسواء كان من حفظه ام من كتابه قال الماوردي
والروياني وسواء كان عن قصد او اتفاقا وسواء كان ذلك بالفصل استرعاء او في مجلس او غير
ذلك بخلاف السماع وسواء كان المحدث اعمى او اصم او سليما فلو كان المحمل اعمى صح سماعه
اذا اعترف ذلك صوت شيخه بطريق معتبر واذا تحدث ما سمعه فان كان من حفظه صح اذا
وثق به او من كتابه صح ان كان بصيرا اشترط ان يكون ذاكرا لوقت سماعه واتقانه كتابه
ومنع ابو حنيفة ان يروي الا من حفظه كالشاهد قال الماوردي والروياني ولو صح ذلك
لبطلت فائدة الكتابة فقد صارت الرواية في عصرنا من الكتاب اثبت عند اصحاب الحديث من
الحفظ ومقابل قول الاكثرين الفراءة على المحدث اقوى من قراءته لانه اعد من الخطا والسهو
وانما كان القراءة المحمل عن النبي صلى الله عليه وسلم بحضرته لانه لا يعلم الا منه وهو لحديث الا من حفظه
وعن لنا لك وجواب الاكثرين ان يحصن الخطا والنسيان في القراءة على السخ وهو يسمع
اقرب وسنأتي لذلك من بيان واعلم ان كل مرتبة للمحمل بما لفظ لها يخبر به عن تحمل هو
من وظيفة اهل الحديث ولذلك لم اتعرض له في النظم الذي اتعرض هنا لشيء منه تتميما للفائدة ففي
هذه المرتبة يقول حدثنا واخبرنا وانبانا وسمعت فلانا يقول وقال لنا فلان وذكر لنا فلان
وقد نقل القاضي الاجماع في هذا كله وذلك يتعقب بعضه على ابن الصلاح في قوله ان عنه نظرا وانه
ينبغي فيما شاع استعماله من هذه الالفاظ ان يكون مخصوصا بما سمع من غير السخ لما فيه من
الايهام والالباس ووجه التعقب عليه معارضته الاجماع وانه لا يجيء على الشرط ان يبين هل كان السماع
من لفظ السخ او عرضا نعم اطلق لفظ انبانا بعد ان اشتهر استعمالها في الاجازة ثم هم

ان

ان يكون ذلك لجاز والغرض انه قد سمعه من السخ قال الخطيب ارفع العبارات سمعت ثم
حدثنا وحدثني ثم اخبرنا وهو كثير في الاستعمال ثم انبانا وانبانا وهو قليل في الاستعمال
وقال احمد بن صالح لخبرنا وانبانا دون حدثنا وقال احمد لخبرنا اشتمل من حدثنا فان حدثنا شديد
وبسط هذا الخلاف وتوجيهه محله كتب علم الحديث المرتبة الثانية ان يقرأ هو على السخ
والسخ يسمع ويسميها القراءة المحدث ذلك العرض وذلك القارئ يعرض ذلك على السخ واصل ذلك
حديث انس رضي الله عنه في الوحي الذي جاء من البادية وهو ضمام ان ثعلبة رضي الله عنه قال
ما محمد انا رسولك فزعم لنا ان الله ارسلك قال صدق قال فمن خلق السماء قال الله قال فمن خلق الارض
قال الله قال فمن نصب هذه الجبال الله ارسلك قال نعم قال وزعم رسولك ان علينا خمس صلوات
في يومنا وليلتنا قال صدق الحديث واختلف في كون هذه المرتبة دون التي قبلها او فوقها او مثلها
على ثلاثة اقوال ارجحها وهو قول الجمهور من اهل المشرق الاول وذهب ابن ابي ذئب وابو حنيفة الى
الثاني وحكاه ابن فارس عن مالك وعن ابن جريج والحسن بن عثمان ورواه الخطيب عن مالك
والليث بن سعد وشعبة وابن لهيعة ويحيى بن سعيد ويحيى بن بكير وغيرهم والثالث هو
المشهور وهو مشهور مذهب مالك ومعظم علماء الحجاز والكوفة وقول البخاري المرتبة الثالثة
ان يقرأ غير السخ على السخ والراوي يسمع ويسمى هذا عرضا كالذي قبله وفي الرواية نحو ذلك
حكى الزهري ومحمد بن زيد عن بعض اصحاب النبي المنع وحكاه الخطيب عن وكيع وعن محمد بن سلام وكذا
عبد الرحمن بن سلام الجمحي وجمهور العلماء منهم الائمة الاربعة على خلاف ذلك بعضهم شرط بعض العلماء
في العرض ان يكون السخ ممسكا لاصله ان لم يكن حافظا ما يقرأ عليه او يمسك عن السخ من
الثقات على خلاف في هذا لبعض الاصوليين وفي معنى امساك الثقة اصل السخ لحفظه ما عرض
على السخ والثقة مستمع او يكون القارئ ثقته هو الحافظ فيقرأ من حفظه والسخ يستمع نعم
شرط بعض الظاهرية اقرار السخ بصحة ما قرئ عليه نطقا والصحيح ان عدم الرد دليل على
ذلك من اكراه او نوم او غفلة او نحو ذلك كالسكوت لان العرف قاض بان السكوت تقرير في مثل هذا والا
لم تكن ثقة لو كان صحيح قادحا فيه واعلم ان المحدث هذا العرض المسمى عندهم عرض القراءة
يقول فيه الراوي حدثنا او اخبرنا سواء قيد ذلك بقوله قرأ عليه او سمع عليه او اطلق على الاصح
عند ابن الصلاح وغيره وقيل يقول الحاكم ابو عبد الله عن الائمة الاربعة وذهب ابن المبارك ويحيى بن
يحيى واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه والبيهقي الى المنع مطلقا وقيل يجوز اخبرنا ولا يجوز حدثنا وهو قول
الشافعي ومسلم وجماهير اهل المشرق وعليه العمل وذهب مسلم الوراق وابو اسحق الشيرازي وابن الصباغ
وابن السمعاني الى انه لا يقول منها من ذلك ان لم يقرأ السخ نطقا وانما يقول قرئ عليه او قرئ عليه وهو
يسمع كما اذا قرأ على انسان كتابا فيه انه قرئ عليه او بيع او نحو ذلك فلم يقر به لا يجوز ان يشهد
عليه وقد يعرف بما سبق من العرف في نحو ذلك بخلاف باب الشهادة فانه ضيق فيه

www.alukah.net

يقرأ في آخر النصف الأول من البيت بفتح أوله وفي آخر النصف الثاني بالضم مبنيا للمفعول
والله اعلم ص ثم إجازة مع المناولة ، فإن يجيز دون أن يناوله ش
هل ان النوعان دونا سبق أولها ان يحين شئ ناوله اياه وان لم يرفع الشيخ الى الطالب أصل
مسموعه او فرعا مقابلا به ويقول له هذا سماعي او مروي بطريق كذا فاروه عني او اجزته
لك ان ترويه عني ثم يملكه اياه بطريق او بعين له شفاه ونقابله به وفي معناه ان يحمل الطالب
ذلك الى الشيخ اصله او يعرضه عليه فيناوله الشيخ العارف الضابط ويقول نعم هذا سموعي
او روايتي بطريق كذا فاروه عني او اجزته لك ويسمى هذا عرض المناولة كما ان سماع الشيخ يسمى
عرض القراءة كما سبق والرواية بهذا النوع جائزة قال القاضي عياض في الالماع بالاجماع وكذا قال
المازري انه لا شك في وجوب العمل به وقد ذكر ان وهب ان يحيى بن سعيد سئل ما الكاغد شيء
من الحادثة فكتب له ما لك سيء الحادث واعطاه اياه فقبل لابن وهب اقراها يحيى عليه فقال يحيى
افقه من ذلك اي لا تستوي الامور من كل الصور في حكم الخلاف في المسئلة وان المانع خرجه على السماع
كما في الصك ولم يقرأ على المشهود عليه بل قال اشهد علي بما فيه فان القول بمنعه مشهور به
وبه قال الشافعي في باب القاضي للقاضي لا تقبله حتى يشهد انه قاضي فراه عليها او نحو ذلك
دون ما اذا كان محتوما الا ان يحال باب الرواية اذ سمع وان كان ظاهر البيهقي يعطي ان الشافعي
يرى التسوية بينهما في ذلك وما استند اليه في اصل المناولة يقوي القراءة ما قال البخاري
ان اهل الحجاز احتجوا به عليها بحديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث كتب لامير السرية كتابا
وقال لا تقرأه حتى تبلغ مكان كذا وكذا فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس واخبرهم بامر النبي صلى
الله عليه وسلم لكن اشار البيهقي الى انه لا حجة في ذلك لان امير السرية هو عبد الله بن جحش
المخبر في الله وذلك يوجب والسنة الثانية فالحديث لا يدل رواه الطبراني موصولا واعلم
ايدك الله ان سرت بقولي ثم لحان مع المناولة الى ان هذا ليس كالسماع بل يحط عنه وهو الصحيح حكاه
الحاكم عن فقهاء الاسلام المفتين في الحلال والحرام الشافعي وصاحبيه المزني والبويطي واحمد
واسحق وابن المبارك ويحيى بن يحيى قال وعليه عهدنا ايمتنا واليه نذهب واما مقابله فقول
الزهري وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك ومجاهد وابي الزبير وابن عيينة وقتادة وابي عالية
وابن وهب واخرين قولي وان بنا وله نفع ان معها اشار الى انه اعلى من الاجازة المجردة وهو
الراجح الذي قال به المحدثون وان كان الاصوليون يخالفونهم في ذلك كما صرح به امام الحرمين
وابن القشيري والغزالي وقالوا المناولة ليست شرطا ولا فيها مزيد تاكيد وانما هو زيادة
تكلف اصله بعض المحدثين واعلم ان الغالط الراوي بهذا النوع ان يقول ناولني فلان
كذا واجازلي بما فيه او نحو ذلك او يقول اخبرني او حدثني مناولة وهذا ان اتفق اما الاقتصار
على حدثني واخبرني فالاصح المنع ومن اجاز قاسه على ما لو قرئ عليه وهو ساكت بل هذا

اولى ولا حق فيه والله اعلم ص وهذه لذي خصوص اوردا ، بما خص أو بعم الموردا ،
فعكس ذا تم عموم يطرد ، ثم فلان مع نسا يوجد ،
ش هذا تقسيم للاجازة المجردة عن المناولة والاجازة مصدر اجزت لفلان كذا واجزت
فلانا فمن عداه حرف الجر فهو بمعنى سوغت له واجبت له ومن عداه نفسه فهو بمعنى عن نفسه
الى ما لم يكن محتملا له وراويا من قولهم اجزته ما اي اسقيته او نحو ذلك ومنهم من قال هي من الجواز
المقابل للحقيقة لان حقيقة النقل هو القراءة والسماع فما سواه مجاز وصيغتها في الاصطلاح
ما ذكره في كل قسم من اقسامها وقيل ذلك يقول وقع الخلاف فيها في مواضع منها ما تتعلق بها من
حيث هي ومنها ما يتعلق ببعض الاقسام فمقدم الاول هنا فمنه اختلفوا في العمل بها فالجمهور على
الجواز وحكى القاضي عن اهل الظاهر انها كالمرسل وضعف بان النفس في الاجازة اقرب اتصالا بالمنقول بها
وفي النفس منه ما في المرسل وضعف وفي المنخول للغزالي قول غريب انه يعمل بها في احكام الاخرس دون
ما سواها ومنه اختلفوا في الرواية بها مع الجواز فحكى القاضي ابو بكر والبيهقي وغيرهما من الاصوليين
الاتفاق وهو عجيب بعد قال المنع شعبه قال ولو صحت الاجازة لبطلت الرحلة وقال ايضا ابو
زرعة الرازي وقال لو صحت لذهب العلم وابو اهم الحربي كما نقله عنه الخطيب ثم ان الصلاح وان
اضطرب في النقل عنه واختار القاضي الحسين والماوردي والروياني وتبعوه عن نص الشافعي وحكى
ان وهب عن مالك انه قال لا اري هل تجوز ولا اتحبني قال ابو طاهر الزياد من الحنفية من قال لغيره
اجزت لك ان تروي عني فكانه قال اجزت لك ان تكذب علي ، وقد اقال عمر انه ممن لا يحب لك ما لا
تحب في الشرع لان الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع واجيب ان الصلاح للاجازة بانه اذا اجاز له ان
يروي عنه مرويا نه فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا واجابوا بها غير متوقف
على التصريح نظائر كما في القراءة على الشيخ كما سبق انتهى وتعقل بقوله اجزت اخبرتك اني اروي هذا
الكتاب واذنت لك ان تنقله عني وما معنى قول الراوي اخبرنا فلان اجازة الاهذا فهو شبيه بمن
يكتب الوصية ويقول الشخص اشهد علي بها في هذا الملتوب وقد جوز محمد بن نصر المروزي من اصحابنا
ان يسمعه عليه بما فيه والرواية اولى واما ما حكى عن الشافعي محمول على كراهة ذلك لا انه ممتنع كذا اقتضاه
كلام البيهقي وحكى عن شيخه الحاكم انه قال قرئ على الله عن الامام الشافعي كيف كره الكروه عمل اكثر ائمة هذا
الشان انتهى وقد صرح بالجواز في القديم والجديد اما في القديم فقال المزني سمعت الشافعي لما قدم يعني
الى بغداد اتيته فقلت اتاذن لي ان اقرا عليك الكتب قال اخاف كتب الزعفراني فاستحيا فقد اجزتها
لك واخبرنا بها اجازة واما في الجديد فروى الربيع عن الشافعي الاجازة لمن بلغ سبع سنين واختلف ايضا
فيما يقول الراوي بالاجازة فان قال اجازلنا فمنهم الاجود وهل يقول اخبرنا او حدثنا قال ابو
الحسين ابن القطان لا يقول ذلك بل يحكي لفظ الشيخ قال وذهب الى هذا ابو بكر وقال المازري يمنع
حتى يقول بالاجازة وقال امام الحرمين الاولى التصريح به واقره ابن القشيري وسكتا في بعض الاقسام في
ذلك زيادة بيان اذا تقرر ذلك عدنا الى الاقسام وذكرت منها خمسة الاول اجازة خاص

الألوكة
www.alukah.net

خاص

خاص وهي اعلاها فيقول مثلا اجزتك او اجزت فلانا او عدد ابعينهم الكتاب الفلاني او ما
اشتملت عليه فهرستي هذه وذلك معين فيها وذهب بعضهم الى انه لا خلاف في جوازها وان الخلاف
انما هو في غير هذا القسم والصحيح شمول الخلاف للكل كما اطلقنا فيما سبق **الثاني** الاجازة الخاص
بعام وهو معنى قولي او نعم المورد فانه وان كان معطوفا فهو دون الذي قبله اعتمادا على ظهور ذلك
بالتعليم ووضوح ان الاجازة بالمعدوم دون الاجازة بالخاص حتى كان ذلك بيان وذلك مثل ان يقول
اجزت لكل اولاد جمع مسمى عائلتي فالخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والى المنع ذهب امام الحرمين
اذ قال يتعذر ان يحصل العلم الا بالتعويل على خطوط مشتملة على سماع الشيخ بان يحقق ظهور سماع
لم توثق به فاذ ذاك وفيهات اسقى والجمهور على جوازه ايضا وغايته ما قاله استبعاد

الثالث عكس الثاني وهو الاجازة لعام مخاص نحو اجزت للمسلمين او لمن ادرك حياتي او نحو ذلك
بالكتاب الفلاني **الرابع** الاجازة لعام بعام كاجزت اهل العصر جميع مروياتي وهو دون الذي
قبله وقد منعه جماعة وحون الخطيب وعين وقد فعله ابن مندة فقال اجزت لمن قال لا اله الا
الله وحكى الجواز عن ادركه من الحفاظ كابي العلا الحسن بن احمد العطار الهمداني وغيره انهم كانوا
يميلون للجواز وحكى الخطيب عن القاضي ابي الطيب الطبري انه جوز الاجازة لجميع المسلمين من كان منهم
موجودا عند الاجازة وقال ابن الصلاح لم نر ولم نسمع عن احد يعتد به استعمل هذه الاجازة ولا عن الشيوخ
المجوزة والاجازة في اصلها ضعيفة وتزداد بهذا التوسع ضعفا كثيرا لا ينبغي احتماله قال بعض
شيوخنا ممن اجازها ابو الفضل ابن خيرون البغدادي وابن رشيق المالكي والسلفي وغيرهم ورجحه
ابن الخاجب وصححه النووي من زياداته الروضة وافرد الحافظ ابو جعفر محمد بن الحسين ابن لبي البدر
في شرح المنظومة الالفية البغدادي كتابا في جواز هذه الاجازة ومن عمل بها من نبهين على حروف المعجم لكثرتهم **واعلم** ان
من الاجازة للعموم ان يصفهم بوصف خاص فيكون الى الجواز اقرب كما قاله ابن الصلاح ومثله القاضي
عياض بقوله اجزت لمن هو الآن من طلبة العلم ببلد كذا او لمن قرأ علي فعل هذا قال فاحتجبهم
اختلفوا في جواز اي ممن يصح الاجازة له كالسماع فقال لا اقل فلان او لاد فلان او اخوة فلان **الخامس**
الاجازة للمعدوم تبعا للموجود كاجزت لك ولاولادك ولعقبك ما تناسلوا وهي طريقة فقد اجاز
الفقهاء في الوقف صل هذا وفعل هذا ابو بكر ابن داود السجستاني فانه سئل الاجازة فقال
قد اجزت لك ولاولادك ولجيلك الجيلة يعني لمن لم يولد بعد وهذا معنى قولي ثم فلان مع نسل
يوجد اي دون ما سبق في المرتبة **تنبيهان** احدهما دخل في اطلاق جواز الاجازة على ما فصل
اجازة المجاز كاجزت لك اجازاتي او اجازة ما اجيز لي روايته وهو الصحيح خلافا لبعض
المتاخرين وقد كان الفقيه نصر المقدسي يروي بالاجازة عن الاجازة وعليه العمل الى زماننا **الثاني** علم
من اقتصارك على هذه الخمسة الاقسام ان ما سواها لا يجوز ولا يعمل به من ذلك الاجازة للمعدوم ابتداء
دون ذكر موجود يكون تابعا له كاجزت لمن يولد لفلان وقد اجازها ابو يعلى من الحنابلة وابو

الفضل

معدوم

ومنه الاجازة للمجهول او
بالمجهول كاجزت لرجل من الناس او لفلان وليستزل في ذلك الاسم جمع او اجزتك ان تروي
عني شيئا او يروى كتاب السنن وهو يروى عن من كتب في السنن المعروف من ذلك والافرنية
ترسل للمراد مني اجازة فاسد لافادة لها وليس من هذه الاجازة المسماة بمعدومين باسمائهم
والمجهز جاهلا باعيانهم فلا يقدح كما لا يقدح عدم معرفة من هو حاضر يسمع بشخصه وكذا لو اجاز
للمسلمين في الاستجازة ولم يعرفهم باعيانهم ولا باسمائهم ولا بصفحهم واحدا واحدا فان ابن الصلاح قال
ينبغي ان يصح كما يصح من حضر مجلسه للسماع منه وان لم يعرفهم ولا اعدادهم ولا استحضارهم **ومنه** الاجازة

الناس

المعلقة بشرط مثل اجزت لمن يشاء فلان او نحو ذلك ولا يصح ايضا ذا الذي قبله لما فيه من الجهالة
والتعليق وقد افتى القاضي ابو الطيب بانه لا يجوز لانه اجازة لمجهول قال لهوله اجزت لبعض وقال
ابو يعلى الحنبلي وابن عمروس المالكي يجوز ذلك فلو قال اجزت من شاء موكلا اجزت من شاء فلان بل هذا
اكثر جهالة وانشد ارمن جهة تعليقها مشيه من الحصر عدهم نعم هذا فيمن اجاز لمن شاء
الاجازة منه اما لو اجاز لمن شاء الرواية عنه فهو اولى بالجواز من حيث ان قضية كل اجازة تعويض الرواية
بها الى مشيئة من اجاز له فكان هذا مع كونه بصيغة التعليق تصريحا بما تضمنه الاطلاق من حكم الحال
لا تعلقا ولهذا اجاز بعض اصحابنا والسمعاني ان شئت فقول قبلت **ومنه** الاجازة
لمن لم يكن اهلا كالطفل والمجنون والكافر والحمل قال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب عن الصبي
هل يعتبر تمييزه في الاجازة له كالسماع فقال لا فرق ومنع بعض اصحابنا انه يصح الاجازة لمن لا
يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز للغائب عنه ولا يصح السماع له واحتج الخطيب بان الرواية اباحة
للرواية فلا فرق بين المطلع وغيره فدخل الصبي والمجنون واما الكافر فقد صح انهم كانوا اذا اداه بعد
الاسلام فالمنا شرط جواز الاجازة له ووقعت المسئلة في زمن الحافظ ابي الحجاج المزي بدمشق وكان
طبيب يسمى محمد بن عبد السميع سمع الحديث وهو يهودي على ابي عبد الله محمد بن عبد المؤمن الصوري
وكتب اسمه في طبقات السماع مع الناس واجاز ابن عبد المؤمن لمن سمع وهو من جملتهم وكان السماع
والاجازة بحضرة المزي وبعض السماع بقراءته بحضرته ولم ينكروا عليه ذلك والله اعلم وقد اسلم ابن عبد السميع
للاسلام وحدث وتحمل الطلاب عنه قال شيخنا الحافظ عبد الرحيم ابن العراقي وراينه ثم
ولم اسمع منه **واما** الاجازة للمجهول فصحيحة اذا عمله بشخصه او نسبه او نحو ذلك كما سبق **واما**
الاجازة للفاسق او المبتدع فاولى من الكافر ولا ينبغي الشك في جوازها لهما **واما** الحمل فمنهم من

معدوم

هي

الفضل بن عمرو وس من المالكية والخطيب من الشافعية والصحيح الذي استقر عليه راي
الحنابلة الماضي لي الطبيب وابن الصباغ انها لا تصح لان الاجازة في حكم الاخبار جملة بالمجاز كما
تقدم وقد لا يصح الاخبار للمعدوم لا تصح اجازته قال ابن الصلاح وقد قال ابن الصلاح وهو الصحيح
الذي لا اسعى عنه ونطرح في الوقف الحوز عندنا واجازة اصحاب مالك وابي حنيفة تجوز وا
الوقف على من سيولد او يوجد من نسل فلان **اما** الاجازة للمعدوم على العموم كاجزت لمن يوجد
بعد ذلك مطلقا فلا يصح بالاجماع وكانها اجازة من لا معدوم **ومنه** الاجازة للمجهول او

هو الشيخ زين الدين العراقي وقد ذكر ذلك في شرح المنظومة الالفية

الشرذمة

حـ

قول الخطيب انه لم يقع لانه قال لم نر هم أجازوا المن لم يكن معلوما لكن الاعلام اذا وقع هل يجوز أو لا وهو اولى بالصحة من المعدوم وتقوى اذا اجيز له تبعا لاصله ويحتمل ان يبنى على ان الحمل يعلم أي يعطى حكم المعلوم ام لا ان قلنا نعم وهو الاصح فيصح **ومنه** الاجازة لما لم يتحمل التمييز لبروزه المجازان له اذا تحمله المميز قال القاضي عياض في الاماع لم ار هم تكلموا فيه ورايت بعض المعاصرين يفعله لكن قال ابو مروان عبد الملك الطبني والوجه ان مستنده ثبت عند القاضي الى الوليد يونس يقرطبه فسئاله انشاك الاجازة بما رواه وما يرويه من بعد فلم يجبه بعضب فعلت ما هذا يعطيك عالم يا خذ فعال ابو الوليد بعم اجوابي قال عياض وهذا هو الصحيح وعلى هذا ينبغي ان تبنى المسئلة على ان الاجازة اخبار بالمجاز جملة او اذن فعلى الاول الاصح اذ لا اخبر عالم ولو جهل او بالثاني فينبغي على الخلاف في نظير من الوكالة فيما لو اذن في بيع العبد الذي يرى ان يشتريه وقد لحظ بعض اصحابنا والصحيح خلافه **ومنه** الاذن في الاجازة كاذنت لك ان تجيز عني من شئت قال السبكي في شرح منهاج البيضاوي لم ار من ذكره وقد وقعت في غير ما وسئلت عنها فعلت المتجه الصحة كوكل عني وعلى هذا يكون مجازا من جهة الاذن ومعزل المادون له في التجيز بموت الاذن كما معزل الوكيل بموت الموكل قال ولو قال اذنت لك ان تجيز عني فلانا فاولى بالجواز والله اعلم

فصل

تناول اعلامه وصيته وجاده قرينة تفيد البقية

ش هذه انواع اخرى منحطه عما سبق وقد رجح كثير فيها المنع كما ستفصله لكن حررت فيها على قول المجوزين لعوته بل لظام الشافعي رضي الله عنه يدل على الجواز فيما هو ادون منها وهو الوجاده كما ياتي وايضا فلتكثر الفايده باستيعاب ما ذكر من المراتب وقولي قرينة تفيد البقية تنبيه على ترتيبها فكل واحد اعلى مما بعده **اولها** المناوله المجرده عن الاجازه واصلها لغه الاعطاء باليد ثم استعملت عن المحدثين وغيرهم في اعطاء كتاب او ورقه مكتوبه او نحو ذلك ويقول المناول له هذا سماعي من فلان او مروي عنه بطريق كذا سواء قال مع ذلك خذه او ناوله او لا فعلا بالفعل بنا كتا فاذ الم ينضم اليها اذن بالروايه على ما مضى ذكره يسمى المناوله المجرده وهي المراد بقولي تناول لانه مطلق تناوله مناولة والمرجح عند الاكثرين فيها انه لا يصح الروايه بها وحكى الخطيب عن قوم انهم صححوها وبه قال ابن الصباغ قال الهندي وكلام الامام فخر الدين صريح فيه وكلام غيره يدل على المنع وقال ابن الصلاح انها اجازه مجمل لا تجوز الروايه بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين وقال النووي ان الصحيح المنع عند الاصوليين والفقهاء **الثانيه** الاعلام المجرد عن المناوله والاجازه كان يقول هذا سماعي من فلان او روايتي عنه او نحو ذلك ولا يزيد على هذا وهذا الاولى بالمنع من التي قبلها والبيدق هب غير واحد من المحدثين وغيرهم وبه قطع ابو حامد الطوسي من الشافعيه كما قاله ابن الصلاح والظاهر انه اراد به الغزالي فانه كذلك في المستصفى قال لانه لم ياذن في الروايه فلعله لاجل الروايه لجاز ان يعرفه فيه وان سمعه انتهى

وازدان في الشافعيه كثير ابو حامد الطوسي لكن لا يعرف لهم تصنيف فيه هذا غير المستصفى وبالجمله فالمنع هو المختار كما قال ابن الصلاح وهو مقتضى كلام الامدي وذهب كثيرون الى الجواز منهم ابن جريج وعبيد الله العمري بفتح العين المعجمه وبالراء المهمله واصحابه المدنيون وطايفه من المحدثين والفقهاء والاصوليين واهل الظاهر ونصره ايضا الوليد بن بكر العمري بالمعجمه ايضا وبه قطع ابن الصباغ وحكاه القاضي عياض عن ابن جرير واجازه ابو محمد بن خلاد الرامهرمزي قال عياض حتى لو قال هذا روايتي لكن لا ترو بها عني والاجيز له لم يجز ذلك قال القاضي وهذا والصحيح لا يقضى النظر سواه لان منعه لاجله والريبة لا يوثق فهو أمن الذي لا يرجع فيه ورد ذلك ابن الصلاح بانه كالشاهد يسمع من يذكر شيئا وفي غير مجلس الحكم ليس له ان يشهد على شهادته اذا لم ياذن له قال وذلك مما تتفاوت فيه الروايه والشهاده اسهل للقاضي عياض قلت يعترض للجواب عن هذا بان الشهاده على الشهاده لا يصح الا مع الاشهاد او الاذن في كل حال بنحو كما لو سمعه اداي عند الحاكم فان فيه اختلافا واما الروايه فليس فيها ذلك فان المحدث عن السماع والقراءة لا يحتاج فيه الى اذن باتفاق فافترقا وقد يخدش هذا الجواب بان المحدث عن السماع والقراءة وان سماعه عن القاضي يؤدي فلا فرق بينهما في ذلك حسن واعلم ان هذا كله في جواز الروايه اما العمل بالخبر به الصحيح انه سماعه او مرويه فانه يجب عليه اذا صح اسناده كما جزم به ابن الصلاح وحكاه عياض عن محققي اصحاب الاصول انهم لا يختلفون فيه **الثالث** الوصيه بان يوصي قبل موته او عند سفره بان فلانا يروي عنه كذا وكذا فعن بعض السلف انه يجوز للموصى له ان يرويه عن الموصي فروى الرامهرمزي من روايه حماد بن زيد عن ايوب قال قلت لمحمد بن سيرين ان فلانا اوصى لي بكتبه افاحدث بها عنه قال نعم قال لي لعل ذلك لا امرك ولا انهاك قال حماد وكان ايوب فلانا به قال اذهبوا كتبي الى ايوب ان كان حيا والا فاحرقوها وعلل ذلك القاضي عياض بانه نوع من الاذن قال ابن الصلاح وهذا بعيد جدا وهو اما زلة عالم او مؤول على انه اراد ان يكون ذلك على سبيل الوجاده بكسر الواو ومصدر مؤلن لوجل قال اللغاقا ابن زكريا النهروالي ان المولد ابن ولادة وليس عربيا جعلوه مبنيا لمصادر وجل المختلفه المعنى وكما ميزت العرب بين معانيها فرق هؤلاء بين مصادر من هذا النوع وبين تلك قال ابن الصلاح يعني قولهم وصل صالته وجل انا ومطلوبه وجودا وفي الغضب موصل وفي الغنى وجلا وفي الخير وجلا انتهى وزيل عليه جل في الغضب وفي الغنى اجل ان بكسر الهمزه حكاهما ابن الاعرابي وبسط ذلك له موضع اليق من هذا والوجاده في الاصطلاح ان يجد الحديث او نحو خط من يعرفه ويثق بانه خطه سماعا ان او مينا فاما الروايه به فان يقول وجدت بخط فلان كذا واذا لم يثق بذلك يقول ذكر انه خط فلان ولا يقول لاخبرنا ولا اخبرنا خلافا لمن جازف في اطلاق ذلك قال القاضي عياض لا اعلم احدا ممن يقتدى به اجاز ذلك واما ان يقول عن فلان

أو نحو ذلك لانه لا يحتمل شيئا اخر بخلاف ما لو سمع شخصا يقول ان شاهدا على فلان بكذا امر

الألوكة
www.alukah.net

قال ابن الصلاح انه تدليس قبيح اذا كان يوهم سماعه منه اما العمل بها فمعظم المحدثين والفقها
والاصوليين على المنع وحكي عن الشافعي وهو الجواز وهو الذي نصر الجويني واختاره غيره من
ارباب التحقيق قال ابن الصلاح قطع به بعض المحققين من اصحابه وهو الذي لا يتجه غيره في الاعصار
المتاخرة وقال النووي ايضا انه الصحيح **تنبيهان** احدهما سبق في الرواية بالوجادة اللفظ
الذي يروى به وينبغي في الوصية ان يصح من ذلك بان يقول اوصى لي فلان ان اروي عنه كذا ولا
تطلق حدثنا واخبرنا وكذا في الاعلام **واما** المناولة والاجازة فلا يقال فيها حدثنا ولا اخبرنا على
الصحيح المختار عند الجمهور وقال الزهري ومالك يجوز فيها اطلاق حدثنا واخبرنا وحكي عن قوم ان
ذلك جائز في الاجازة ايضا مطلقا حكاه عياض عن ابن جريج وجماعة من المتقدمين وقال الوليد بن
بكر انه مذهب مالك واهل المدينة وذهب اليه ايضا امام الحرمين وخالفهم غيرهم من اهل الاصول
وغيرهم وجوز ابو نعيم وابو عبد الله المرزباني ان يقول اخبرنا دون حدثنا الا ان يقول حدثنا او
اخبرنا اجازة كما يقول في المناولة اخبرنا او حدثنا مناولة او نحو ذلك وللمحدثين الفاظ اخر
في ذلك موضحة في علم الحديث لا نطول بها **الثاني** المكاتبة بان يكتب الشيخ الى غيره سمعت
من فلان كذا للمكتوب اليه اذا علم خطه او ظنه باخبار عدل انه خطه او شاهده يلزمه ان
يعمل به ويرويه عنه ان اجازه به وكذا ان لم يجزه عند كثير من المتقدمين حتى قال ابن السمعاني انها
اقوى من الاجازة واقتضى كلام الكيا انها كالسماع قال لان الغايب احد اللسانين وقد كان صلى الله
عليه وسلم يبلغ الغايب بالكتابة اليه قال ولو بعث اليه رسولا واخبره ما لحديث حلت له الرواية
لان الرسول ينقل كلام المرسل فهو كالكتاب بل اوثق منه وكان صلى الله عليه وسلم يكتب الى عماله تارة
ويرسل اخرى ونقل الصيرفي عن مالك انه كان يكتب ويقول كتبت كتابي هذا وختمته بخاتمي فاروه عني
وقال البيهقي الاثار فيه كثيرة عن التابعين واتباعهم ومن بعدهم فيه دلالة على انه واسع عندهم وكتب
النبي صلى الله عليه وسلم الى عماله بالاحكام شاهدة لقولهم الا ان ما سمعه من الشيخ فوعاه او قرئ عليه
واقر به فحفظه يكون اولى بالقبول مما كتب به اليه لما يخاف على الكتاب من التغيير والاطالة انتهى
ونقل ابو الحسين ابن القطان عن بعضهم اعتبار شاهدين على الكاتب بما كتبه على حد شرط
كتاب القاضي **وصفة** الرواية بهذا النوع كتب الي او اخبرني كتابة وجوز الامام فخر الدين ان يطلق
اخبرني وان لم يقل كتابة وجرى عليه ابن دقيق العيد في شرح العنوان فجعل قول الراوي كتابة ادبا
لا شرطا ونقل نحو ذلك عن الليث بن سعد انه يجوز اطلاق حدثنا واخبرنا والمختار الراجح الاول
ومنع قوم من الرواية بالمكاتبة كالماوردي والروياني واجابوا عن كتب النبي صلى الله عليه وسلم بان الاعتماد
على اخبار المرسلة على يده ونقل انكار ذلك عن الدارقطني وقال امام الحرمين في النهاية كل كتاب لم
يذكر حامله فهو مرسل قلت وانما لم اذكر هذا النوع في النظم لان مرتبته احد امرين الوجادة
والاجازة على ما سبق في تفصيله فاكتفي بذكرهما ومن اراد التوسع في ذلك فليراجعه من محله وهو

(حاشية) وكذا اما قبلها وهو صحيح

علم الحديث والله اعلم **ص خاتمة**

تكذيب اصل فرعه لا يسقط ، مرويه فانه قد يضبط
والشيخ ناس فاذا ما ظنا ، او شك فهو للقبول ادنى

ش هذه الخاتمة في مسايل كالمفرعة على ما تاصل من القواعد في خبر الواحد وما
شرط وربما خرج من ذلك شروط اخرى في قبول خبر الواحد سوى ما تقدم لكن على آراء
تارة ترجح وتارة تضعف والفطن ينظر في الراجح فيرتبه **الاولى** اذا كذب الاصل فرعه فيما
رواه عنه هل يسقط ذلك المروي عن درجة الاعتبار فيرد ولا يعمل به او لا قولان احدهما
وهو المختار وعليه جريت في النظم جمع الجوامع انه لا يسقط مرويه لانه قد
يضبط الفرع ويكون الشيخ ناسيا له فيكون اعتمادا على غلبة ظنه انه ما اخبره وممن اختار ذلك
ابو الحسين ابن القطان وابن السمعاني وجزم به الماوردي والروياني
الفرع ان يرويه عن الاصل وهو مشكل لانه اذا لم يسقط المروي فلم لا يعرى الشيخ
ذلك المروي وهو المشهور وذكر امام الحرمين ان القاضي عزاه للشافعي ونقله ابن السمعاني في
كتاب القواطع عن الاصحاب وانما قبلهم لانهما تكاذبا فتساقطا ووقع للهندي حكاية الاجماع
وكذلك للنووي في شرح مسلم في باب التشهد في الصلاة عند قول مسلم اخبرني بذا ابو معبد
انكره قال فان ظاهر ذلك الاصطلاح بهذه الرواية مع انكار الشيخ وليس كذلك وفي المسالة قول
ثالث بالوقف لتعارض قطع الشيخ بكذب الراوي وقطع الراوي بالنقل وليس احدهما باولى من
الاخر وهو ظاهر كلام ابن الصباغ في العدة ونقله ابن القشيري عن اختيار القاضي ابي بكر ولكن
امام الحرمين نقل عن القاضي انه قطع بالرد وكذا رواه الخطيب في الكفاية عنه وهو خلاف نقل
القشيري عنه وحسن مطلب الترجيح واتى السبكي في شرح المختصر ما اختاره من القول الاول
يقول الاصحاب انه لو اجتمع الفرع والاصل في شهادة ... ترد قال وما اراهم يقولون بهذا
حكوا قولين فيما اذا ادعى رجل على رجلين انهما رهناه عبدهما فزعم كل واحد منهما انه ما رهن نصيبه
وزعم كل واحد منهما انه ما رهن نصيبه وان شريكه رهن ويشهد عليه احدهما لا يقبل لطعن كل
واحد منهما في صاحبه واصحهما يقبل وبه قال الاكثرون لانهما ربما نسيا وما قاله من كونهما لو اجتمعا في
شهادة لم ترد قد ينازع فيه قول الهروي في ... على ... والاصل ... بها
حيث ان ... منهما على ... وكذا ... مشكل ...
يتطرق ان يتعارضا ولا يقدح ذلك في عدالتهما واذا قال لامراته ان كان هذا الطاير غرابا
فانت طالق وعكس آخر ولم يعرف الطاير لا يمنع احد منهما عن غشيان امراته مع ان امراة احدهما
طالق في نفس الامر قال الهندي وقد تنقض ذلك الظاهر في قبول روايته كل واحد منهما وشهادته مهما
اجتمعا ولو كان في غير ذلك الحديث تقتضيه ان تلك الشهادة مردودة لان كذب احدهما ...

الامر محقق ويشبه ذلك في الفقه الحمدان في اناين كل منهما توضا بانا لا يوم احدهما الاخر
وما لو علق عتق عبد ملكون الطاير عزابا والاخر بكونه ليس عزابا ثم ملك احدهما العبد الاخر واجتمعا
في ملكه عتق احدهما لا بعينه وهو كثير الا ان الفرق ان مسئلتنا يقال فيها ان يقين احدهما لا شك في كونه
ناسيا فلا ترد شهادته بالاحتمال **تنبيهان** احدهما محل الخلاف اذا انكر الشيخ الحديث بالكلية
اما لو انكر لفظة منه فقط فلا خلاف في وجوب العمل به قاله القاضي في التقريب ومحله ايضا اذا كان
الشيخ المنكر وحده اما لو كان اكثر ايبعد انهم نسوا وحفظ الراوي فانه يكون قادحا قطعا قاله ابن
فورك ومحله ايضا اذا كان المنع جازما به فان شاكا فلا تحقق انه لا يعمل به لان شرط الروايه
الجزم وان لم ينكر الشيخ فكيف مع الانكار ومحله اذا انكر لفظا وهو معنى قولي تكذيب اما لو انكر فعلا
بان رواه له ثم عمل بخلافه فان كان ما نقل انا وبل يجوز ان يكون ذلك لانه اوله وان لم يتقبل وقال ابن الابيد
في شرح مختصر الشافعي انه مردود ومسئله قال ابو زيد الدبوسي من الحنفيه لكن قياس من هنا انه لا يرد
بذلك مطلقا لان العبرة بما روى الراوي لا بما يرى كما لو كانا من واحد فان لم يعمل الشيخ بخلافه ولكن ترك
العمل به فهو يشعر بانه لو كان صحيحا لما تركه والظاهر انه دالي قبله **الثاني** ان الروايه في هذا
بخلاف الشهاده قال الاصل اذا انكر بطلت شهاده المنع الذي هو شاهد على شهادته **الثالث** اذا لم
يقع الانكار الا من اصحاب الشيخ لا من الشيخ وان لم يكن المنكر عليه من مشاهير اصحابه فنقل ابن برهان عن
اصحابنا انه يرد كاره واحد حديث ابي خالد الدالاني ليس الوضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا
وانما الوضوء على من نام مضطجعا لقول الجد ان ابا خالد الدالاني ليس باحد اكثر وناده وليس منهم
قال ابن برهان وما تخيلوه لا يصح لان الغرض ان الناقل ثقة عدل فكيف يرد وغايه ذلك زياده ثقه
قال الاتفي بل هنا انه لا يرد وان كان الانكار من الراوي نفسه مان قال كنت وهمت او حفظت وقال ابن القطان
الظاهر انه يكون كما سبق لاحتمال النسيان وقال القاضي ابو الطيب بقبل انكاره كما قبل اذا لم تحدثه اما
لو قال تعمدت الكذب وقال الصيرفي لا اعمل بذلك الحديث ولا شيء من بعله فان قال اعمل مرتضى في روايه
عدل انما ليث بصحيح ولم يبن لقوله وجها لم يسمع منه قال القياس الطبري قال ويشبه رد قول
ابن معين لم يصح في النكاح بغير ولي حديث **المسئله الثانيه** اذا لم ينكر الشيخ وانما شك او ظن انه لم
يحدث فوعده او قال لا ادري صحة ما عزاه الي والراوي ثقه حازم بذلك فالاكثر على قبوله والعمل به والله
اشترت بقولي فاذا ما ظنا فهو للقبول ادنى اي اقرب للقبول من الذي سبق وابطل الشيخ وعلى هذا
اصحابنا ومحل الخلاف قال القاضي وهو من هب اكثر العلما والفقها من اصحاب مالك والشافعي ولبي حنيفه
وقال سليم انه قول اصحاب الحديث سواهم وبعض الحنفيه قال ابن القشيري وهو ما اختاره القاضي وادعاه
مذهب الشافعي كما روى ربيعه عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريره رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين ثم قال سهيل لا ادري ثم صار بعد ذلك يقول احسب ربيعه عن
ابي حازم بن دينار لذا رواه ابو داود وهو في الترمذي وابن ماجه بدون قول سهيل لربيعه لا ادري

واستدل

واستدل بانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل والخلاف انما هو في ذلك ورد بانه اذا جاز ان يعمل
به ثبت انه حق يجب العمل به قال السبكي في شرح المختصر ومن ظريف ما اتفق في ذلك
ان ابا القاسم ابن عساكر وهو استاذ زمانه حفظا واتقانا وورعا حدث عن سعيد ابن
مبارك الدهان ببغداد قال رايت في النوم شخصا اعرفه وهو يتشل صاحبا له
يا ايها الماطل ديني املي وماطل علل القلب فاني قانع منك بباطل وحدث ابن
عساكر بذلك الحافظ ابا سعد بن السمعاني قال ابن السمعاني فرايت سعيد ابن المبارك وعرضت
عليه هذه الحكايه فقال ما اعرفها قال ابن السمعاني وابن عساكر من اوثق من رايت جمع الحفظ
والمعرفه والاتقان ولعل ابن الدهان نسي وذهب الكرخي والرازي والدبوسي الحنفيه الى ان
الحديث في هذه المسئله لا يقبل ولذلك ردوا خبر ابي امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل
لان راويه الزهري قال الاذرعي وكذا حديث سهيل في الشاهد واليمين كما سبق وذكر الرافعي
في باب الاقضيه ان القاضي ابن كج حكاه وجها عن بعض الاصحاب ونقله شارح اللمع عن اختيار
ابي حامد المروذي وابنه فاسده على الشهاده وان مراد المراد في شهاده الشاهد بن على القاضي وهو
يقول لا اعلم هو ما استدل به من قاله من الحنفيه ولكن الفرق ان باب الشهاده اضيق وفي المسئله
مذهب ثالث قاله ابو زيد الدبوسي التفصيل بين ان يكون الاصل ممن يغلب نسيانه واعتياد
ذلك فيقبل او لا فلا ورابع قاله الكيا التفصيل بين ان يكون هناك دليل يشغل فلا يعمل به
لانه بمنزله خبر بن تعارضا والتردد يورث ضعفا فيقدم الاخر وان وجد دليل يشغل فهو اولى
قال وهو حسن جدا وقول خامس انه يجوز لكل احد ان يرويه الا الذي نسيه حكاه بعض
شراح اللمع عن اهل اليمن ان صاحب الاتصال حكاه عن بعض اصحابنا وهو معنى ما حكاه ابن كج
وجها انه يعمل هو لا يعمل به ويعمل به غيره وكان ذلك لان المرء لا يعمل بخبر احد عن فعل نفسه
كما في المصلي ينبه على لا تعتقد دليله حديث ذي اليدين لم تعمل بحديث من اخبرك عني وتذكر
بل لكل ما نسي وبه اجيب عن رد الشاهد بن بتطرق ان على الماضي وهو لا يتطرق لكن الفرق
في الماضي كما سبق واما في مسئلتنا فيصح الفاقد من الروايه نسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم والكلام
في ذلك كلهم سواء قال الصيرفي وان قيل هلا حملتم النسيان على المنع قيل هو طارئ مثبت
والنسيان انما هو في طرف من قال لا ادري وشك اما اذا لم يكن الراوي جازما فان قال اشك
فلا يقبل قطعا وان قال اظن فيقبل كما قاله ابن القطان وقال صاحب الايضاح فيه نظر اصولي
ولتجويز وجه ولهل يجوز ان يروى على الخط خلاف النسيان وروى مسلم في باب الاغتسال عن ابن جريج
عن عمرو بن دينار اكثر ظني والذي يخطر على بالي ان ابا الشعثا اخبرني عن ابن عباس ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بفضل ميمونه رضي الله عنها واعتذر بعضهم عن مسلم بانه انما ذكره
متابعة لا اعتمادا انعم ينبغي ان يجري في العمل به الخلاف في الشاهد بالاستفاضه اذا ذكرها

في متنه وكان شيخنا شيخ الاسلام البلقيني يختار انه لا يضر ذلك لانه اذا كان حقا فلا يضر التعرض له قال الهندي اذا قال الطرابلسي سمعته منك قال الشيخ اشك اولا اذكر فالاشبه ان يكون من صور انكار الشيخ فلا يقبل او يقبل على الخلاف السابق **تنبيه** كم العلة لاجل هذا الخلاف الرواية عن الاحياء منهم الشعبي وعبد الرزاق والشافعي حكاه الخطيب في الكفاية وذكر البيهقي في المدخل ان ابن عيينة الحكم روى عن الشافعي حدا به فانكرها الشافعي ثم ذكرها فقال له لا تحدث عن حي فان الحي لا يؤمن عليه النسيان وصنف الدارقطني جزءا فيمن روى عنه بعد نسيانه ثم صنف في ذلك الخطيب وذكر ما اهمل الدارقطني من ذلك والله اعلم

ص

وزايل على الصفات من ثقة ... فاقبل ولو بمجلس اتحدا
الا اذا دان الذي لم يروها ... مثلهم لا يغفلون مثلها
او ما دواعي نقلها توفرت ... وان يرا لاحفظ عنها فلن تكن
او كان قد صرح بالنفي لها ... على الذي يقبل حيث وجها
تعارضا فان رواها كثر ... وترك التحديث فيها مشتهر
فكرواشن فما قل ما ... وان تكن قد عبرت باعراب ما
سبقى تعارضا وما فيه انفرد ... عن واصل واحد اقبل ان ورد

ش

المسئلة الثالثة من مسائل هذا الخاتمة زيادة الثقة في الحديث ما لم يروه غيره من الثقات الذين رووا الحديث وهذه المسئلة احوال ان يعلم تعدد المجلس او اتحاده او لا يعلم واصل منها **فالاول** وهو ان يعلم تعدد المجلس ويقبل انفراد به قال الابياري وابن الحاجب والهندي بلا خلاف واشعر بان ابن السمعاني قد يجري فيها الخلاف الاتي **الثانية** ان يعلم اتحاد المجلس واما ان يصرح الذين لم يروها بنفيها او يسكت فان سكت عن نفيها ففيها من اهب احدها وهو قول الجمهور من الفقهاء والمحدثين انها مقبولة مطلقا ولهذا قبل النبي صلى الله عليه وسلم خبر الاعرابي عن رؤية الهلال مع انفراده وقبل خبر ذي اليدين وابي بكر وعمر رضي الله عنهم وان انفرد واغرب جمع الرواة ومن نقل عنه اطلاق القبول مالك كما حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص وعن ابي الفرج من المالكية اصحابه وعراقيون وجرى على الاطلاق ابو الحسين ابن القطان وامام الحرمين في البرهان والغزالي في المنخول وقال سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ ام المعنى والشيخ ابو اسحق في اللمع وابن برهان واختاره ابن السمعاني ايضا واطلق امام الحرمين وعزى ذلك الى الشافعي للزنجي في الرسائل ونظام الشافعي في الرسالة يدل على ان الزيادة ليست مقبولة مطلقا بما سبق له نظير في الام ما بقي ذكره **الثاني** انها تقبل الا اذا ظن الساكت عنها لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة اما لكثرتهم او كونه لذكر به وهذا ابن السمعاني وابن الصباغ قالا وان كان الراوي للزيادة واحدا والساكت عنها واحدا او الاكثر برواية الضابط منهما فان ظن ان الضابط يغفل ما لا يغفل عنه الزيادة اولى وهو المحصول قريب من ذلك وكذا قال الامدي ان من لم يرو الزيادة ان اسند الى حس لا يقتضي العادة يغفله مسلم عن سماعها والذي رواها واحد

مني مردوده والا فالمتفق جماعة من الفقهاء والمتكلمين على القبول خلافا لجماعة من المحدثين ولاحمد في احد الروايتين عنه وجزى عليه ابن الحاجب والقرافي وغيرهما ونقل ابن السبكي عن ابن السمعاني ذلك مع زيادة استثنائه امرا اخر وهو ان يكون الزيادة مما لا تتوفر الدواعي على نقله قال وهو المختار وعليه جريت في النظم بقولي الا اذا دان الذي لم يروها الخ ونقل نعم القاضي عضد الدين عن بعضهم ان مسئلة توفر الدواعي ليست في القواطع قلت يجوز ان يكون قالها في موضع لاخر وايضا فاستثناؤها واضح فقد صرح الامام الرازي واتباعه بان من القطوع بكذبه الخبر الذي سوفر الدواعي على نقله وابطلوا بذلك ما نقله الروافض من النص على امامة علي رضي الله عنه وابطلوا به ايضا قول العيسوية وهم اتباع ابي عيسى الاصفهاني اليهودي عن التوراة ان موسى عليه السلام اخبر مبعوث بانه لو كان قد ذكره احبار اليهود في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع بحثه عن اديانهم وتبديلهم ما في التوراة من بعثته واخفائه نعته بل زاد الامام الرازي من القطوع بكذبه ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار وفتش عنه فلم توجد في بطون الصحف ولا في صدور الرجال وان كان في القطع بكذبه نظر وانما ينبغي ان يكون مغلبا على الظن كذبه وعلى كل حال الخبر بان مثل ذلك في الزيادة اولى **الثالث** الاشبه مطلقا وعزاه ابن السمعاني لبعض اهل الحديث وعلله عن الحنفية وحكاه القاضي عبد الوهاب عن ابي بكر الابهري وغيره من اصحابهم قال وعلى هذا بنوا الطلاق في الزيادة المروية في حديث علي ابن حاتم رضي الله عنه وان اكثر فلا ماكل **الرابع** الوقف لتعارض اصل عدم الزيادة مع اصل صدق الثقة **الخامس** ان الزيادة لا تقبل الا اذا افادت حكما شرعيا حكاه ابن السمعاني والقاضي عبد الوهاب فان لم تفد لم تقبل كقوله في محرم وقصته ناقته في اخبار بين جردان وهو اسم موضع بحكم شرعي قال البكري في المعجم الجرد ان اي بجيم ثم راء ثم دال معجمة على لفظ جمع جرد موضع بالشام معروف لكن هذا لا يناسب تفسير الواقع في الحديث الا بتاويل السادس عكسه وهو القبول اذا رجعت الزيادة الى لفظ لا يسقط حكما زايدا حكاه ابن السمعاني **السابع** تقبل الزيادة ان كانت باللفظ دون المعنى حكاه القاضي في التقريب **الثامن** ان اشتهر بنقل الزيادات منفردا بها لم تقبل والا قبل نقله الابياري في شرح البرهان **التاسع** لا تقبل ان كان الساكت عنها احفظ واكثر ممن رواها ونقل عن الشافعي في الام في مسئلة اعتاق الشريك والظاهر على زيادة مالك واشاعه في حديث لا فقد عتق منه ما عتق اذ قال الشافعي انما يغلط الرجل بخلاف من هو احفظ منه او اتقى بشيء يشركه فيه من لم يحفظ منه ما حفظ منه وهم عدد وهو منفرد اشتمل فظاهره ان زيادة الثقة انما تورد حيث تخالف بها من هو احفظ منه او اتقى او تخالف وانما انفرد بها عنه وكحكم قول الشافعي ايضا في حديث شعبة عن ابي عروبة وان زاد معتمر الاستنشاق العبد في يمينه ان هذا وهم ذكر الاستنشاق تفرد بها سعيد وخالفه اجماعه فلا تقبل ومن يرى من اصحابه قبول الزيادة مطلقا كما هو ظاهر ما اشتهر عن الشافعي يؤول ذلك فقال سليم الرازي اراد الشافعي ان غير سعيد

الألوكة
www.alukah.net

زاد قال قتاده ويثبتشعثي فجعله من قول قتاده فيكون من رجحا في الروايه الاخرى فقدم
من اوضح الادراج لانه رد زياده من زاد الاستشعاث لكونها زياده وقال الكلاباذي الطبري ان مراد
الشافعي ان الزياده لا يعمل بها عند معارضة حديث احرلها نقل بها الارجح الدليلين فقدم خبر السرايه
على حديث الستعايه لتفرد راويه وهو سعيد من بن اصحاب الزهري وستاتي ان البخاري في هذه
المسئله التعارض العاشر ما عزاه بعض المتاخرين الى الحنفيه من اهل الحديث خصوصا مسلم
كيحيى القطان وعبد الرحمن بن مهدي ومن بعدهما كاحمد وعلي بن المديني وابن معين والبخاري وابي
زرعه وابي حاتم الرازي وسليم والترمذي والنسائي واضرابهم والدارقطني ان مصنفي تصرفاتهم في
الزياده قبولا وردا الترجيح بالمنسبه الى ما يقوى عمل الواحد منهم في كل حديث حديث قلت
كذا غاير بعضهم بين هذا ومن ما سبق من الاقوال والظاهر انه قول غير الوقف الذي سبق قبل هذا مله
ونقلت من الصب اخرى لكن عودها الى ما سبق لا تطول بها قولي فان تركي الاحفظ عنها قل
سكت الى قولي تعارضا اشار الى مسئلتين صرح فيها التعارض حتى لا يرجح احدهما الا بمرجح من الخارج
كما قال الامام في المحصول احدهما ان يكون الساكت عن الزياده احفظ واضبط ممن رواها والثانيه
ان يصرح من لم يروالزياده بنفيها نعم يقبل الثانيه يكون النفي على وجه يقبل ما حوذ من عضون
كلام الامام في المتن وان لم يصرح به في الاول وذلك حيث قال لم اصرح المسك بنفي الزياده فقال مثلا
ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف على قوله فيما سقت السما العشر ولم يات بعد بطام احرمع اشتراكهما له
فهما هنا يتعارض القولان ويصار الى الترجيح وقال ابو الحسين في المعتمد اذا قال ما علمت بالزياده او
قال ما سمعتها ولم يقطعه قاطع عن سماعها فانه يكون نافيا فلا تقبل النفي ولارتفاع الموانع كما تقبل الاخبار بالزياده
فيتعارض الروايتان وان قال لم تكن هذه الزياده فانه يحتمل ان يكون ذلك موضع اجتهاد ويحتمل ان يقال
روايه المثبت اولى لانه يحتمل ان يكون النافي انما نفى الزياده بحسب ما ظنه ويحتمل ان يرجع الى الخبر
النافي اذا كان اضبط ونقل الابياري في المسئله ان قوما قالوا بالتعارض واخرون بقبول الزياده
قال وهو الظاهر عندنا فانه اذا قال لم يكن بد من طرق الوهم الى الحكم الا استحاله كذبهما واستمع
الحمل على تعدد الكذب لم يبق الا الذهول والنسيان والعاده ترشد الى ان نسيان ما جرى اقرب من
تخيل ما لم يجر وحيث فالمثبت اولى وقال ابن الصلاح ان الزياده اذا خالفت ما رواه النقات مما
مردوده وكان ذلك حيث كان الساكتون احفظ فتنضم المخالفه مع كون الساكت احفظ اما غير
ذلك فالذي يظهر ترجيح التعارض كما في مسئله النفي بل اولى وقولي فان رواها وترك المحدث بها
من فكر واشر فما قل ما اشار الى الزيا سبق فيما اذا حدث الزياده من بعض الرواه دون بعض
بحيث الحكم فيها اضافيا فيما اذا كان الراوي للزياده هو الساكت عنها في مرة اخرى حتى يفصل فيه بين
اتحاد مجلسهما من الذي روى عنه ونقيضه والمراد ما امكن جريانه من الشروط والاقوال الا الامكن
وهو ظاهر ولا بحث من قولي ما فيه شمول للحل وما قلناه في المسئله هو ما قاله ابن الحاجب وغيره
بقوله فكر واشر اي حكمه حكم الرواشر هكذا لحظ المصنف ونبه في بعض النسخ فكر او بين نقيضه

راو وهو اوضح وقال في المحصول ان روى الزياده مرة ولم يروها اخرى فالاعتبار بكثرة
المرات وان تساوت قبلت واعلم ان ابن السمعاني وكذا القاضي في التقريب نقلا عن فرقه
تفصيل وهو انها ترد من الراوي الواحد والاربعة من اصحاب الراوي ومن وقال ابن الصباغ في الواحد
ان صرح بانه سمع الناقص في مجلس والزايد في اخر قبلت وان عرفها المجلس واحد او تكررت
رواته بعض زياده ثم روى الزياده فان قال حدثت بتلك هذه الزياده قبل منه وان لم يقل ذلك
وجب التوقف في الزياده وقال ابو الحسين في المعتمد محله في الواحد اذا لم يعرفه استهانة فلو روى
الحديث ناسيا للزياده وذاكرا حتى فيها استهانة وقلة تحفظ يسقط عدالته ولم يقبل حديثه تنبيه
مثال زياده ثقة سكت عنها بقية الثقات حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
في قوله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله عز وجل
حمدني عبدي وهو حديث صحيح رواه عبد الله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن
ابيه عن ابي هريرة الحديث وذكر فيه فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى ذكرني عبدي
تفرد بالزياده عبد الله بن زياد وفيه مقال وحديث ابن عمر رضي الله عنهما وصدقة الفطر امرنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من قمح انفرد
شعبة بن عبد الرحمن الجهني عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بزياده او صاعا من قمح وحديث
ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من شرب من اناء من ذهب او فضة فانما يجرجر
في جوفه نار جهنم زاد فيه يحيى بن محمد الحماني عن زكريا بن ابراهيم بن عبد الله بن مطيع
عن ابيه عن جده عن ابن عمر او انا فيه شيء من ذلك ومثال زياده الراوي مرة وتركها اخرى
حديث سفيان بن عيينه عن طلحة بن يحيى بن طلحة بن عبد الله بن شيبة الى عايشة رضي الله عنها قالت
دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم انا خبانا لك خبيئا فقال اما ان كنت اريد الصوم فلي فرديه
اسنده الشافعي عن سفيان هكذا ورواه عن سفيان شيخ باهلي وزاد فيه واصوم يوما مكانه ثم
عرضته عليه قبل موته بسنة وقال هذه الزياده قولي وان لم تقل غيرت اعراب ما سبق تعارضا
اشار الى ان ما سبق جملة محله ما لم تغير الزياده اعراب ما بقي من الحديث كما لو روى راو في كل اربعين
شاة شاة وروى الاخر نصف شاه فيتعارضان كما هو الحق عند الامام الرازي واتباعه
وحكاه العبدري عن الاكثرين قال الازدي واحد منها يروى عن مارواه الاخر فيكون ناقلا له قال
وخالف ابو عبد الله البصري اشعي لكن الذي في المعتمد عن ابي عبد الله البصري قبول الزياده سواء اثرت
في اللفظ اولا اذا اثرت في المعنى وان الغى عمل الخبر بقيلها اذا اثرت في المعنى دون اذا اثرت
في اعراب اللفظ وقولي وافيه انفرد الى الخ اشاره الى انه هل يشترط العدد في الروايه كالشهاده
غالبا اولا يشترط الاكثرون على المنع لاطلاق الادله في العمل بخبر الواحد ولان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يرسل لتبليغ الاحكام وغيرها الواحد والمخالف في المسئله الجبائي اشترط العدد في خبر

الألوكة
www.alukah.net

ونقل القرافي عن كتاب المحصول لابن العربي ان الحياي اشترط في قبول الخبر اثنين وشرط علي الاشتراط اثنين وهكذا الى ان منتهى الخبر الى السامع ونقله السبكي عنه في اللمع ويدخل من هذا المسلك ان العدد لا يشترط في المنفرد عنه الثقة بالزيادة حتى لو انفرد بها واحد عن واحد فانها مقبولة عند الاكثر كما سبق في كلام ابن الصباغ ومن ثم غاير في جمع الجوامع بين هذا المسلك وبين مسلك الحياي حيث ذكر هذا المسلك هنا نافلا لها عن الاكثر لعدم ان سبق منه النقل عن الحياي انه لابد من اثنين او اعتضاد فلا يظن الاتحاد وانه كرر كما زعمه سبقنا في شرحه ومعنى الاعتماد الذي اشار اليه ان ياتي له شاهد مثلا بقوله والله اعلم

ص ومُسْنِدٌ أو رافعٌ ما أرسلوا ● أو وقفوا مُقدَّمٌ فيُقبَلُ **ش**

هذا اشتراط الزيادة في السند دون المتن وقد ذكرت في هذا البيت منه مسئلتين احداهما اذا اسند الراوي حديثا رواه عنه مرسلا والثانية اذا رفع الراوي الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ورواه عنه موقوفا وهو معنى قولي ما ارسلوا او وقفوا فيه لف ونشر مرتب والحكم في المسئلتين قبول من معه الزيادة وهو ثقة فيقدم من وصل ومن رفع وفي حكم من اسند وارسلوا من وصل السند وقطعه عين اي رواه منقطعا فلذلك افتقرت في النظم على الحين المسئلتين لكون الاخرى في معناها وان كان ابن الحاجب صرح بالمسئلة ثم **مثال** ما اذا اسند واسند اسنادا اسرائيل ابن يونس عن جده ابي اسحق السبيعي عن ابي بردة عن ابيه ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث لا نكاح الا بولي ورواه سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا فقضى البخاري لمن وصله وقال زيادة الثقة مقبولة مع ان المرسل لشعبة وسفيان وهما من هما حفظا واتقانا **ومثال** من رفع ووقف حديث مالك في الموطا عن ابي النضر عن بسر ابن سعيد عن زيد بن ثابت رضي الله عنه موقوفا عليه افضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وخالفه موسى بن عقبة وعبد الله بن سعيد من ابي هند وغيرهما فرووه عن ابي النضر مرفوعا ومثل هذا كثير في حديث مالك واعلم ان قولي فيقبل يحتمل ان يكون جزما ولورود دنا زيادة الثقة ويحتمل ان يكون على الراجح لكون الراجح قبولها فيكون راجعا على الراجح في زيادة الثقة وعبارة ابن الحاجب وابن السمعاني ان ذلك في زيادة تتضمن حرمان الخلاف الذي فيها فيه وليس ببعيد وان كان اكثر النقل سكوتا عنه ونقل بعضهم ان الراجح من قول اهل الحديث ان الرفع والوقف يتعارضان وكذا الوصل مع الارسال وهو نظير الوقف فيما يتنهما سبق من الخلاف في زيادة الثقة **فرع** لو كان الذي ارسل واسند واحدا من كذا ومن لداه الظاهر القبول وبه جزم الامام واتباعه وان ظن في عبارة البيضاوي في المنهاج حكايته خلاف لكن الخلاف انما ينقل عن بعض المحدثين فيبعد ان يكون البيضاوي اراده وخرج حكايته عن طريقة امامه وحكم السبكي في شرحه قول ان ارسل ثم اسند قبل وقبل لا على انه اذا ظن من شانه ارسال الاخبار واسند خبرا اهل

يقبل

يقبل او الخلاف في هذه المسئلة مشهور واحتج المانع بان لها لو ذكر الرواة في الغالب بدل على ضعف الراوي فيكون سكوته له خيانة وقد ليست فلا يقبل وفيه نظر لاحتمال ان يكون الاكثر الاختصار او طرقه النسيان واذا علنا ما الراجح وهو القبول فعلل السبكي انما يقبل من حديثه ما قال فيه حدثني او سمعت لا بالعنعنة الموهم وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وقال شيخنا بدر الدين الزركشي في شرح جمع الجوامع ان المصنف اهمل ما اذا ارسل ثم اسند وفي كون الوقف والرفع في معنى فيه نظر وايضا فقد حمله السبكي في شرحه على ما سبق فليعلم لذلك اهمل وفي جمع الجوامع على انه في جمع الجوامع وقع له في المسئلة سبق قلم فانه قال او وقف ورفعوا وهو بالعكس اي رفع ووقفوا والله اعلم

(أو وقف ثم رفع وهو في المنهاج ورجح القبول انتهى وقد عرفت انه انما ذكر ما اذا ارسل ثم اسند اهـ)

ص وجُزِمَ في بعضِ خبرٍ مَّا غيَّرا ● حُكْمًا لباقٍ جائزٌ فلْ جُرِّدَا **ش**

من مسائل الخاتمة ايضا اذا انفرد الراوي بنقصة عن الفاظ سقص بعض الحديث على مسئلة الزيادة فهل يلحق ذلك بها اولا الاقرب على الجواز اذا كان مستقلا لانها لخبر بن وقد فرق الاسنوي بان الحديث لقصد الاستدلال او لغير ذلك واما اذا لم يكن مستقلا واما ان تغير بحذفه حكم الباقي اولا ان لم يتغير حكم الباقي فهو جائز وان تغير فلا يجوز كما لو كان الساقط غاية فيما بقي نحو نهى عن بيع الثمرة حتى تزهو او استثنى نحو لا تبيعوا الذهب بالذهب الا سواء بسواء او صفة نحو في الغنم السائمة الزكاة او شرطا نحو او كان فيه تغيير معنوي كما في السلم نحو كيل نهى عن زيادة العشور فزوروها فلا يحلف فزوروها او شان المحل فيه او تخصيص العام او تقييد المطلق او نحو ذلك وهذا التفصيل بين ما تغير وما لا تغير هو مالت المذاهب الصحيح المرضي عند القاضي كما نقل المذاهب والترجيح امام الحرمين وابن القشيري تبعا لوالده قول الجواز مع التغيير للمعنى وفي تبويب ابن الحاجب تبعا لابن الهندي والابياري في العلق انه لا خلاف في عدم جوازه وفي المسئلة قول رابع حكاه القاضي في التقريب والشيخ في اللمع انه ان كان نقل ذلك هو او غيره مرة تمامه جاز ان ينقل البعض وان لم ينقل ذلك الا هو ولا غيره لم يجز نعم قيد الغزالي وغيره الجواز كيف كان بما يسقط اليه سكون الظن بالتهمة باضطراب النقل وقول **خامس** ان كان الحديث مشهورا تمامه جاز نقل بعضه والا فلا حكاه بعض شراح اللمع **وسادس** ان لم يعلم الامر جهة فان تعلق به حكم لم يجز ان ترك منه شيء وان لم يتعلق به حكم وان كان يقتضيها جاز له ذلك الحذف او غيره لم يجز حكاه ابن فورك وابن القطان وغيرهما **وقسم** الابياري غير المتعلق الى ثلاثة اقسام احدها ان يقطع من الكل ولا يبعد طرد قول المنع هنا حسما للذريعة وجزء من الاقتضاء الى موضع الاشكال ثانيها ان يظن ولا يحد للحذف محال ثالثها ان يعلم ذلك بنوع من النظر فعلى الخلاف في جواز الرواية بالمعنى للعارف وبالجملة فالمسئلة قريبة من الرواية بالمعنى **بقيتان** احداهما

الألوكة
www.alukah.net

فى حديث ابن مسعود رضى الله عنه فى الاستنجاء ائتنى بحجرين وروثة فأخذ الحجرين ورمى بالروثة وقال ائتنى بحجر ثالث فهذا يدل على جواز حذف بعض الخبر وان تعلق به حكم ثبوت بالحذف لكن هل الكيا الطبرى الحق التفصيل بين ان يكون الباقى فقها كابن مسعود فيجوز الحذف او لا يكون فلا لان ابن مسعود حيث لم يقبل الامر بالاتيان بحجر ثالث لما ان منصوص منع الاستنجاء بالروث وحيث كان منصوصا مراعاة العدد تقل جميعه ولذا قاله امام الحرمين تبعا للشافعى رضى الله عنه نص على ان الاخلال بزيادة تخل بالمعنى لا يجوز وحمل فى حديث ابن مسعود طلب الحجر الثالث على انه مما لم يسمعه بعض الرواة فلم يروه وما اشار اليه الشافعى ظاهر لان الابهام ظاهر حاصل على اى التفصيلين كان **الثانى** مما يشابه هذا ما وقع البحث فيه انه اذا استثنى بإلا واولها حرف عطف او نحوه هل يجوز اسقاط ذلك حيث استفيد المعنى بدونه ظاهر تعرف الفقها جوازه ففى الوسيط للغزالى فى اول الصلاة قال الله تعالى اقيموا الصلاة وفى باب السلم احل الله البيع وفى صحيح البخارى لم ينزل على الا هذه الفاذة من جمل متقال ذرة خيرا يره وفى الزكاة ان ملك اذا خطب اكم من ترضون خلقه فزوجوه الا تفعلوا تكن فتنة فى الارض وفساد كبير ونحو ذلك والله اعلم **ص** ثم الصحابى اذا كان راوى ذا معنيين لفظ قل جرى بفعل جملة على ادركا ما لم يكن لظاهر قل تركا **ش** هذه المسئلة تعرف بما اذا قال راوى الحديث فعلت شيئا هل يعمل او يعمل بالحديث ولها احوال منها ان يكون الخبر عاما فيحمل الراوى على بعض افراده وسيأتى ذلك وبتخصيص العام موصحا او مدعيا نسخا فى مطلق فكالعام تخصصه او من على نسخه وسيأتى ذلك ايضا فى النسخ او يخالفه بترك نص الحديث كرواية ابن هرون فى الولوغ سبعا وقوله يغسل فلثا وبعضهم مثل ذلك بالتخصيص العام والاصح لان العدد نص اما مسئلتنا فمذهب الشافعى فيها ان الاعتبار برواية لا برأيه خلافا للحنفية وحكى القاضى عن ابان انه ان كان من الامة فيدل على نسخ الخبر وقال الامام الحرمين وابن القشيرى ان تحققنا نسيانه للخبر او فرضنا مخالفته لخبر لم يروه وجوزنا انه لم يبلغه فالعمل بالخبر اورى خبرا يقضى رفع الحرج فما سوغ فيه حظر منا ينتج فالعمل بالخبر ايضا ويحمل ترجيحه على التورع وان ناقض عمله روايته ويجعل محلا فى الجمع امتنع التعلق برواية اذ لا يظن من هو اهل للرواية ان يتعمد مخالفة ما رواه الا عن ثبت يوجب المخالفة قال ابن السمعانى وعلى هذا فلا يقطع بان الحديث منسوخ فما يقوله ابان وربما ظن الراوى شيئا ناسخا وليس بناسخ ولهذا اذا قال الصحابى فى خبر انه منسوخ لا تثبت النسخ بذلك كما سيأتى نعم قال الامام الحرمين ان هذا غير مختص بالصحابى بل لو روى بعض الائمة خبرا وعمل بخلافه كان على هذا التفصيل وما نقل من مخالفة ابى حنيفة حديث خيار المجلس وكذا مالك فمحمول على ان ابا حنيفة لما قدح القياس ومالا عمل اهل المدينة تركا ظاهر الحديث لذلك وقد بينا المسلكين فى محلها ومتى لم يعلم سبب المخالفة كان

فى ذلك تضعيف للحديث عند المخالف ومنها وهو مسئلة الكتاب ان يروى الصحابى خبرا محتملا لمعنيين ويحمله على احدهما فان تنافيا كالقرء ويحمله الراوى على الاظهر وجب الرجوع الى حمله كما قاله جمهور اصحابنا كالاستاذ بن ابى اسحق وابى منصور وابن فورك والكيا وسليم وبقله القاضى ابو الطيب فى باب بيع الثمار عن مذهب الشافعى ولان الرجوع الى تعبير ابن عمر الفرق فى خيار المجلس بالابدان والى تفسير جبل الجبلة بسببه الى بناج الناج والى قول عمر رضى الله عنه فى هاء وهاء انه التقابض فى مجلس العقد وقال السمع ابو اسحق فى اللمع بعد حكايته هذا القول وفيه نظر عندى فجعل ذلك بعضهم قولا بالوقف وعلى حبى فى جمع الجوامع ولا يخفى ما فيه فان ظاهر المراد به تضعيف القول به لا الوقف فى المسئلة وقال ابو بكر الصيرفى فى تاويل الراوى اولى لانه قل شاهد من الامارات ما لا يقف على حكايته الا ان يقوم على مخالفته فالحكم للدليل وهذا معنى قولى فى النظم يقبل حمله على ما ادركا اى يقبل حمل الصحابى الحديث على الذى رواه وادركه باعتقاده وقولى ذا معنيين اى فاكثر فهو مثال اما اذا دل من معنيين تنافى فان دلنا اللفظ المشترك ظاهر فى جميع محامله كالعام فتعود المسئلة الى التخصيص بقول الصحابى وقد سبقت الاشارة اليه ولحمله على محمله وان دلنا لاجمل على جميعها ففى البيع يحمل منه على حمله راويه وعينه لان الظاهر انه لم يحمل عليه الا بقرينة قال ولا يبعد ان يقال لا يلزمنا تاويله بحجة على غيره فان لاح للمجتهد تاويل غيره بدليل حمل عليه والا فتعين الراوى صالح للترجيح انتهى **نعم** محل ذلك اذا لم يجمعوا على ان المراد احدهما وجوزوا كلا منهما ولهذا ذكر الماوردى فى الحاوى حديث ابن عمر فى المعترف فى خيار المجلس هل هو التفرق بالابدان او بالاقوال قال واجمعوا على ان المراد احدهما فكان ما صار اليه الراوى اولى قال وقال ابو على ابن ابى هرين احمله عليهما معا فاجعل لهما الخيار فى الحالين الخبر قال الماوردى وهذا صحيح لولا ان الاجماع منعقد على ان المراد احدهما **واعلم** ان الخلاف كما قاله الهندى فيما اذا ورد ذلك الراوى لا بطريق التعبير للفظ والا فتعين اولى بلا خلاف وقولى فى موضوع المسئلة الصحابى يقضى قصر المسئلة عليه وهى طريقة الامدى وابن الحاجب ورجحها القرافى وان كان امام الحرمين والامام الرازى وغيرهما فرضوها فى الراوى سواء كان صحابيا او غيره ورجحها السبكى لكن بشرط ان يلوح ذلك الراوى من الائمة وباتى للمسئلة مزيد بيان فى تخصيص العموم يظهر منه ترجيح ما جرينا عليه هنا من القصر على الصحابى وقولى ما لم يدل لظاهر فى ترك اى محل قوله فى حمله على احد المعنيين اذا استويا او حمله على الراجح اما اذا حمله على المرجوح وترك الظاهر كما اذا حمل ظاهر الوجوب على الندب او بالعكس او ما هو حقيقة على المجاز او نحو ذلك فالعبرة بالظاهر لا بحمله على اصح المذاهب قال الامدى ولهذا قال الشافعى كيف اترك الخبر لاقوال اقوام لو عاصرتهم لحجتهم وهى من قول ابن الحاجب وفيه قول الشافعى كيف اترك الحديث لمن لو عاصرته لحجنه فانه يقضى قصور قول الشافعى فى ذلك فيما نحن فيه وهو مخالفة الصحابى لظاهر ما روى والفرض انه قال ذلك فى الاعم من هذا ومن مخالفة حديث وان لم يكن هو

الألوكة
www.alukah.net

وتعريفه على الثاني ان الدليل عند المناطقه هو المادة والصورة وعند غيرهم المادة فقط
فاذا اراد الدليل على اثبات الصانع حدوث مصنوعه وهو العالم كان مجموع قولنا العالم حادث
وكل حادث له صانع هو الدليل على ان الدليل على ان العالم له صانع عند المناطقه والدليل عند
غيرهم العالم فقط لان النظر فيه يتوصل به الى المطلوب اما بعد ان يترتب ويحصل المطلوب
كيف تكون دليلا ورجح راى المناطقه بان النظر الى دلالة الشيء بالفعل اقوى من النظر اليه باعتبار
دلالته بالقوة واعلم انى انما قلت معدة التصديق ولم اقل مقل مثان فضاعدا لان التصديق
لا يسمى مقدمة حتى يكون خبرا من الدليل فلو عبرت بذلك لزم الدور وقولى وما يعرف
بالقياس تمثيلا معناه ان المنطقى لما سمى هذا قياسا سمى ما هو معروف بالقياس في اصول الفقه
وغيره تمثيلا لانه حكم بمثل الاصل المثلين في تلك العلة على المثل الاخر تحقيقا للمماثلة الحاصلة بينهما
وقولى سمى اى علما وان نفع هذا التمثيل انه احد الادلة المتفق عليها بين الايمة كما ياتى
فشرف بذلك وموضع جملة سمى جديد نصب على الحالية من المفعول وهو الموصول او على
الصفة لتمثيلا والله اعلم

ص فان تكن جميعه قطعيا فلا ينتج الا القطع مهما حصلا
وذا هو البرهان اما ما قضى فيه بظن فظني مقتضى
ومنهم من قال اذا اما رآه وخص بالقطع الدليل اخان بش برهانا
اى اذا كانت مقدمتا الدليل او مقدمته كلما قطعيه فلا ينتج الا قطعيا وسمى حسن برهانا
وان كان قد قضى في مقدمته كلما او بعضها بمقتضى الظن فلا ينتج الا ظنيا لان النتيجة دايما
تتبع ادون المقدمتين وما يفيد الظن سماه المتكلمون امارة ولم يسموه دليلا كما سبق ومثال
القطع ما سبق ومثال الظن قولنا الوضوء عبادة وكل عبادة بنيه ينتج ان الوضوء بنيه
ومثال ما احدى مقدمتيه قطعية والاخرى ظنية قولنا صلاة الظهر فرض وكل فرض
يسن له الاذان فصلاة الظهر يسن لها الاذان وقولى الخان جملة حالية اى حال كون
هذا القايل اختار هذا القول والله اعلم

ص اما الذى يكسبنا التصورا فهو المعرف وحدا قد يرى
وحصر في خمسة اقسام الحد والرسم ذوى تمام
اودونه والخامس اللفظي جنسا قريبا ثم فصلا مخرجا والرسم ما بلازم قد اخرجا
يقول في الانسان اذ نطابق بالحد هذا حيوان ناطق
والرسم فيه حيوان ضاحك والنقص ما للجنس انت تاركا
والحد رتبن المخبر في اللفظي فيبدل الاشهر بالخفي

وشرط

وشرط كل كونه مطردا اى يوجد الحد وجد
منعكسا اى ينتفي بالانتفا والمنع والجمع بين عرفي
لما بينت ان الدليل هو ما يمكن التوصل به الى المطلوب من التصورات ذكرت بعد ما عبرت
عنه بهذا القيد واوضحته استطرادا اقول ان الذى يكتسب التصورات هو المعرف والمعرف
الشيء هو ما يكون معرفته سببا لمعرفته اعم من ان يكون معرفه حقيقته وذاته او بوجه
يتميز به على جميع ما عداه وهذا المعرف ينقسم الى خمسة اقسام الحد التام والحد الناقص والرسم
التام والرسم الناقص واللفظي ورباعي الكل حدودا اتوسعا كما هو طريقة المتكلمين خلافا للمناطقة
وحرى على الاول ان الحاجب حد مال والحد حسي ورسمي ولفظي الاخير وهو معنى قولى
وحدا اقل ترى اى قل فقال فيه على راى انه حد وباجمال فلابد من تفسير كل من الاقسام الخمسة
فالحد لغة المنع ومنه الحد بين الملكين لمنعه وسمى البواب حدادا لانه يمنع الناس من الدخول
والحاجم لمنعه الداخل من الخروج والحاجز من الوصول والنام منه وسمى الحقنة مانعا لانها تمنع جميع ذاتيات
الشيء الكليه المركبة كالحيوان الناطق في حد الانسان فقولنا ما انا جنس يشمل الخمسة وخرج
بالى الرسم لانه باللازم فجميع الثاني التعريف اللفظي لوجدته وباشتراط استتباعها النقض
وبالكليات المشخصات وان كانت هي ذاتيا للمشخص من حيث هو مشخص فانه لا يحد بها حدا
حقيقيا لان الحد للكليات لان التشخيص خارج عن الماهية وخرج بالمركبة ما لم يتقرر التركيب
معها وهو الهيئة الصورية التي تحصل بها صورة وحدانيه مطابقة لصورة المحدود بل ذلك
مجرد ذكر المواد المفرده واستنباط البعض الاخر او هو الصوري وذلك بان يذكر مثلا الفصل
قبل الجنس بان يكون الصواب ذكر الجنس ثم الفصل بعده كما مثلنا ما يقال جميع ذاتيات الشيء
هو عين ذلك الشيء والشيء لا يغير نفسه لانا نقول دلالة المحدود من حيث الاجمال والحد
من حيث التفصيل فلا مغايرة بينهما من كل وجه فصح تعريفه به ولذلك يحمل اللفظان متواردين
على المركب الاذا دان الحد لفظيا كما ياتى واما النقض فهو ما اقتصر فيه على ذكر الفصل وحده
كقولك في الانسان ناطق او يوتى به مع الجنس البعيد كجسم ناطق واما الرسم فماخوذ
من رسم الدار وهو اثرها الباقي بعد زوالها وهو ما انبا عن الشيء بلازم له مختص به
كالانسان لحيوان ضاحك اى فيه قوة ان يضحك فالتام منه ان يوتى بذلك اللازم مع الجنس
القريب كما مثلنا والناقص ان يوتى بذلك الخاصة وحدها او مع الجنس البعيد كالانسان
جسم ضاحك واللفظي لفظ مرادف اشهر عند السامع من الذى ذكر في سؤاله كالخمر بش الخمر
وسمى لفظيا لانه تعريف المعنى بلفظ لمن كان عالما بالمعنى من حيث هو من اول اللفظ الاظهر وجاهلا
به من حيث هو من اول اللفظ الاخفى وقد علم بهذا التقرير الفرق بين هذا وبين تفسير اللفظ من

وبجميع

الألوكة
www.alukah.net

يد اويده ومقابل الراجح قول ثان عن اكثر الحنفيه العمل بتعديل الراوى مطلقا لانه لا يفعل ذلك الا عن تو ثيق وقول ثالث للحسين من المعتزله انه يحمل على ما اوله ان صار اليه لعلمه بقصد النبى صلى الله عليه وسلم من مشاهدته قرائن يمضى ذلك فان جهل وجوزنا ان يكون لظهور بعض او قيام غيره او عنوهما وجب النظر فى الدليل وان امضى ما ذهب اليه وجب والا فلا وذهب الاصرى الى قول رابع انه ان علم ما خص خلافه وانه مما يخفى حمله صير اليه اتباعا للدليل وان جهل عمل بالظاهر لان الاصل فى خبر العدل وجوب العمل به ومخالفه الراوى للظاهر يحتمل النسيان واعلم ان هذه المسئله غير ما سبق الكلام ان يكون المخبر نصا فى شئ فيخالفه الصحابى وعلى ذلك ينزل ما روى من قول الشافعى كيف يترك كلام المعصوم الى من ليس بمعصوم وذلك اولى ان نعمل بما روى لانما اى فلن لك انصرف فى النظم عليها

فرع اذا خالف الحديث عمل اكثر الامه وقلنا بالراجح ان ذلك ليس اجماعا فالحق بالحديث على الصحيح واستثنى ابن الحاجب من ذلك اجماع اهل المدينه بناء على عدم المالكيه وقد سبق سانه وباب الاجماع وان ذلك ليس بحجه بل معنى كلامه هنا بعمل اجماع اهل المدينه بكونهم اكثر الامه ولا قايل به بل لما بحجيتهم وان كانوا اقل الامه او الحجه فى قولهم الا ان نؤول عباراته بان الاستثنا منقطع واما مسئله تعارض القياس مع خبر الواحد فياتى فى باب القياس والله اعلم ص

النوع الثانى ما يتوقف عليه الاستدلال من جهة فهم المعنى وهو اللغة

كتاب ربنا وسنه نبينا افصح لغه من كلام العرب

ش لما فرغت من النوع الاول مما يتوقف عليه الاستدلال بالادله الثلاثه الكتاب والسنه والاجماع وهو طريق ثبوتها شرعت فى النوع الثانى وهو ما يتوقف عليه من جهه دلالتها وذلك فى الكتاب والسنه اللذين هما اصل الاجماع بل واصل القياس وربما كانا دالين على الاصل المقيس عليه كما ستاتى وذلك هو اللغه لان فهم المعانى متوقف على معرفه ان هذا هو معنى لوله لغه لان القران والسنه عربيان فلا بد للمستدل بهما من معرفه لغه العرب بل هما افصح الكلام العربى قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقال تعالى وهذا لسان عربى مبين وقال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وغير ذلك من الايات فان قيل من سبق نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم من الانبيا المرسله انما كان مبعوثا لقومه خاصه فهو مبعوث بلسانهم واما محمد صلى الله عليه وسلم فمبعوث لجميع الخلق فلم لم يبعث بسايرالالسنه ولم بعث الالسان بعضهم وهم العرب فالجواب انه لو بعث بلسان جميعهم لكان كلامه خارجا عن المعهود ويبعد بل يستحيل ان تردكل كلمه من القران مكررة بكل الالسنه فتعين البعض وكان لسان العرب احق لان لسانهم واسع وافصح ولان لسان المخاطبين وان كان الحكم عليهم وعلى غيرهم كما قرر ابن السمعانى السوال والجواب وهو حسن قولنا فى التوجه فهم المعنى هو متعلق من عينيت كذا اى قصدته فالمراد به المصدر منه وعنى بتعدى لمفعولين ثانيهما بالجار تقول عنيت زيدا بكذا قال ابو على المعنى هو القصد الى ما يقصد اليه وقال الخليل معنى كل

شئ يحسنه وحاله التى يصير اليها امره وقال ابن الاعرابى نقال اعرف معناه ومعنانه فالمعنى فى كل شئ كما قال ابن فارس هو المقصد الذى يتزر ويظهر فى الشئ اذا بحث عنه واما اللغه فعال الجوهرى اصلها لغوى او لغو فرد من باب كون من ذوات الياء او من ذوات الواو فعال والهاء عوض وجمعها لغات ولغات والنسبه اليها لغوى كما قالوا امموى نسبه الى اميه وان كان ضعيفا فالمراد بها اللغه اللفظ الموضوع فخرج المهمل وبقيد الى يعتبر الوضع واللغه علوم كثيره تسمى علوم اللسان سنشير اليها بعد ذلك مسئله من لطف الله تعالى جعل وضع اللغويه ليعبر بها عما فى الضمير سهلا فاذا الواضع الله تعالى او البشر بالهام الله تعالى والهامه ووجه الحاجه الى ذلك ان الله تعالى عز وجل لما خلق النوع الانسانى وجعله محتاجا الامور لا يستقل بها بل يحتاج فيها الى المعاونه ولا بد للمعاون من الاطلاع على ما فى نفس المحتاج اليه بشئ يدل وذلك اما لفظ او اشاره او كتابه او مثال وكان اللفظ هو المتاد وايسرا اما لكونه اكثر فلان اللفظ يقع على المعدوم والموجود الغايب والحاضر الحسى والمعنوى ولا شئ من الباقى يستوعب ذلك واما لكونه ايسر فلانه موافق للامر الطبيعى لان الحروف كيفيات تعرض للنفس الضرورى واذا افتقر الاحتياج للوضع فكلما استغنت الحاجه اليه افتقر الى ان يوضع له والا لكان ذلك محالا بمقصود الوضع وما لا يستغنى اليه الحاجه يجوز ان يوضع له لما فيه من الفوايد وان لا يوضع لما انه قد لا يحتاج اليه قال الماوردى فى ادب الدين والدنيا وانما كان نوع الانسان اكثر حاجه من جميع الحيوان لان عنده قل ما يستقل بنفسه عن جنسه واما الانسان فمطبوع على الافتقار الجنسيه فى الاستعانه به فهو صفه لازمه لطبعه وخلقه قايمه فى جوهره ولذلك قال تعالى وخلق الانسان ضعيفا اى ضعيفا عن الصبر عما هو اليه مفتقر واحتمال ما هو عنه عاجز وانما خص الانسان بكثره الحاجه وظهور العجز تعمه عليه ولطفا به ليكون لذل الحاجه ومهانة العجز خارجا من طغيان الغنى وبغى القدره اذ هما مركوزان فى طبعه والله تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى ولذلك خلقه محتاجا عاجزا اجعل له فيما يحتاج اليه فى دفع حاجته وقضاء وطره حيلا وخلق له عقلا يهتدى اليها به وكل ذلك لينصف بالعبوديه الى الله تعالى والرهبه منه فسبحان من هذا من بديع صنعه قولى افصح اشاره الى ان الكتاب والسنه مع انهما عربيان حاز اعلى افصح لغات العرب قال ابن مالك نزل القران بلغه الحجاز وما فيه من لغه تميم اى وجوها الاقليه كادغام ومن يشاقق ومن يرتدد فى قراءه غير نافع وابن عامر والاكثر انما هو لغه الحجاز بالفك نحو فليملل وتجبيل وبمل دكم ومن يشافق ومن يحادد واستفهز ونحو ذلك وهو كثير قال وقد اجمع القراء على نصب الاتباع الظن وبضعها هذا اشذ او قد عنى بعض العلما بجمعها فى القران من غير لغه الحجاز وسببها الى الهامها والله تعالى اعلم

ص

ولبئر فى القران من معرب وهو الذى ليس بلفظ عربى
اما الذى كسندس واستبرق وعد من نحو ذا المحقق

الألوكة
www.alukah.net

فانه توافق فى اللغة ، فعربى كله فاثبت
لكن ما كون من ذا اعلما ، فهو حكاية لما قال علما ش

لما ذكرت ان الوقوف على معرفه لغة العرب للكون الكتاب والسنه عربيين هو ذكرت جوابا
عن سؤال مقدر وهو ان فى القران ما ليس بعربى وهو المسمى بالمعرب مثل بل الاابهم
تكلموا بادخاله فى لغتهم وليس منها والمعرب لفظ استعملته العرب فى معنى وضع له فى غير لغتهم
وفى القران من ذلك الفاظ كثيره جمعها بعضهم فى قوله

السلسبيل وطه كورت بيع ، إستبرق صلوات سندس طور
والزنجبيل ومشكاه سرادق مع ، رزم وطوبى وسجيل وكافور
كذا قراطيس ربانيهم وغسا ، ق ثم دينار قسطاس مشهور
كذا كفسوره واليم ناشيه ، وبوت كفلين مزكور ومنظور
له مقابيل فردوس فعل كذا ، فيما حكى ابن دريد منه تشور

على ما فى بعض هذه الالفاظ من خلاف فى كونه عربيا او لا مشهور فى التفاسير وقل
ذكر فى غير ما نظم كثير فيه خلاف كمرجان وغيره ولسنا بصدد الكلام فى ذلك ولا التفسير معانيها
ولا عزو كل الى اصله بل الاشاره الى هذا النوع فقط على انه قل عربى جمع ما فى لغه العرب مطلقا
من ذلك ابن الجواليقى ورباجعل بعض اللغويين الكثير من المعرب ضوابط لقول ابن جنى وغيره
من النجاه متى خلا اسم رباعى الاصول او خماسيها عن بعض حروف الذلاقه السته المجموعه
فى فر من لبت يكون اعجميا وقول الجوهرى متى اجتمع جيم وقاف فى كلمه فهى اعجميه كمنجنيق
وجردق وطبق ونحوها الى غير ذلك من الضوابط فقلت فى جواب هذا السؤال انه من توافق
وضع العجم مع وضع العرب فيظن الظان ان العرب اخذت لفظ العجم واستعملته فى لغتها
وليس كذلك وهذا انما نرعيه فى الواقع فى القران فقط لما سياتى من الدليل على ان القران كله عربى
واما وقوعه فى لغه العرب فلا خلاف وان كان جازما فى مفتاح البلغاء فذكر نفسيا طويلا ربما
قدح فى حكايه الاتفاق لسنا بصدد بسطه انما الحاجه الى وقوعه فى القران اولا فمن اثبته ابن
عباس وعكرمه ومجاهد وجمع واختاره ابن الحاجب مع نقل نفيه عن الاكثرين وان كان الامر كما
لم يرجح شيا ولكن ما ذهب اليه الاكثرون هو الارجح منهم القاضى ابو بكر والقفال وابو الوليد الباجى
والسخ ابو اسحق وابن القشيرى قال وعليه المحققون وجرى عليه الامام الرازى وانباعه وقال
ابن فارس فى فقه اللغه انه قول اهل العربيه ونص عليه الامام الشافعى رضى الله عنه فى الرساله
فى الباب الخامس فقال وقل تكلم فى العلم من لو امسك عن بعض ما نطق فيه لكان الامساك اولى
له فقال منهم قابل ان فى القران عربيا واعجميا والقران بل له على انه ليس فى كتاب الله بلسان شى
الا بلسان العرب ووجدنا قابل هذا القول ومن قبل ذلك منه تقليدا او تركا للمسئله عن وجهه

ومسئله

ومسئله عصم من خالفه وبالتقليد اغفل من اغفل منهم والله يغفر لنا ولهم انتهى وممن نقل هذا
النص الشيخ ابو حامد فى تعليقه وقال انه قول عامه اهل العلم وقول المتكلمين باسرهم ثم نصره فان قلت
المنقول عنهم انتفاء ايه فكيف يقول الشافعى ذلك قلت قال الجاحظ هو فى الرساله عنه بانه لعل
قايله اراد به ما جهل معناه بعض العرب ولهذا قال عمر رضى الله لما سمع فاكهه واتا لا ادرى
ما الاب وقال ابن عباس ما كنت ادرى معنى افتح بيننا حتى سمعت اعرابيا يقول تعال اقاضيك يفتح
بيننا ولا يلزم من كونه غير معلوم لواحد او اثنين ان لا تكون عربيه ولجاب عنه السبكى بان الوضع
فى الاصل للعجم فلما استعملتها العرب فى لغتها كان ذلك وضعا موافقا لغه غيرهم واليه ذهب
ابو عبيد فى عزيه بعد ان نقل عن ابى عبيده معمر بن المثنى ان من زعم ان فى القران لسانا سوى
العربيه فقد اعظم على الله تعالى القول وقال ان من ذهب الى انه كابن عباس وغيره وانا نوا علم من
ابى عبيد فانما اراد وا باعتبار الاصل وهو اراد باعتبار انها لما استعملته صار عربيا فكلاهما مصيب
ان شاء الله تعالى وهذا الجواب قريب مما ذكرته فى النظم الذى سبق غير ان الاان ذاك احسن باعتبار
جريانه على ان اللغه توقيفيه او اصطلاحيه وهذا انما هو على كونها اصطلاحيه اما وقوع
المعرب فى السنه فجزم به كثير وان كان ابن القشيرى وغيره نصبوا الخلاف الذى فى القران فيها
ايضا والكون هذا بعيدا لم اتعرض له فى النظم وقد بوب البخارى فى صحيحه باب من تكلم بالفارسيه
والرطانه واستدل فيه عن ام خالد بنت الصحابى صلى الله عليه وسلم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ابى وعلى قميص اصفر فقال النبى صلى
الله عليه وسلم سنه سنه قال ابن المبارك هى بالحبشيه حسنه وفى الصحيح ايضا وكثر الهرج قيل
وما الهرج قال القتل قال ابو موسى الاشعرى رضى الله عنه هى لغه الحبشه قولى لكن ما كون من
ذا علما الخ اشار الى ان الاعلام الاعجميه خارجه عن الخلاف فى المعرب كما قرره الهندى وغيره
وانما الخلاف فى اسما الاجناس كالجام والفرند والفيروزج والياقوت والسمور والسنجاب والابريق
والطست والخوان والفلفل والقرفه والحوليجان والياسمين والكافور ونحو ذلك مما سموه من
المذكور فى القران وغيره وذلك لان نحو ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب من اسما الانبيا والملك
عليهم الصلاه والسلام حتى قال ابو منصور كل اسما الانبيا اعجميه الا اربعه ادم وصالح وشعيب
ومحمد صلى الله عليهم وسلم وعلى هذا يكون الاعلام معربه لكن وانعه فى القران قطعا ولا يستطيع من
اجاب عن العرب غيرها بانه من توافق اللغتين ان يقول به فيها لانه متى وجد وضع العرب وجب
ان يكون عربيا وصرف والغرض منعه من الصرف للعلميه والعجمه الا ان يقال بانه لما كان فى الاصل
من وضعهم تميز علم لكن من وضعهم اصلا بل بمحض وضع عربى بمنع ذلك من الصرف دون هذا على
ما فنه من بعد وحينئذ فلا بعد فى سى من الاعلام الاعجميه معربا ولعل صاحب جمع الجوامع اخرجه
من تعريف المعرب لان الكلام فى المعرب لفظ غير علم استعملته العرب فى معنى وضع له فى غير
لغتهم لكن اشكل عليه بانه انما خرج من الخلاف فى وقوعه لا من تسميته معربا بانه اعجمى استعملته العرب
وهذا معنى التعريب وعندك انها خارجه من المعرب بالطريق الذى اشرت اليه فى النظم وهو انه حكايه

الألوكة
www.alukah.net

الالفاظ الاعلام كما هي كما ان العجم اذا احكمت اعلاما عند نا كمحمد واحمد لا يصيرون بذلك وضعا عجميا
اذ لا سبيل الى ان يعبر في الاعلام عن مدلولها الا بها بخلاف اسما الاجناس لكون العلم وضع لمعين
لا يتناول غيره **تنبيهان** احدهما قال ابن دقيق العيد الخلاف في العرب مبني على اثبات الحقيقه
الشرعيه ممن اثبتها وجعلها مجازات لغويه لا يلزم من قوله ان يكون القران غير عربي ولكن
يرد ذلك قول ابي نصر القشيري ان هذا النزاع هو الخلاف في الاسما الشرعيه وهو ظاهر لان الاسما
الشرعيه نقلت الى معنى غير الاول والعرب باق على معناه فكيف يكون هو اياه او مفروعا عليه
الا بعتبار **الثاني** علم من اخراج الاعلام من الخلاف ان نزاع الاصل ان الحاجب تبعا للشيخه الابياري
بذلك ليس بجيد لكونه اما غير معرب او معرب ليس الخلاف في وقوعه في القران كما سبق بل
سبقها الى ذلك خلق وربما عزا ذلك الى نص سيبويه في كتابه فما لا ينصرف وفي النسب وفي الامثله
وغير ذلك وجرى عليه ابن جزي وغيره **الثالث** ان منشا الخلاف في اشتمال القران على المعرب
انه لما وصف في غير اياث بكونه عربيا كما سبق اول الباب وكما اشار اليه الشافعي فيما ذكرناه
من نص الرساله فهل يكون المراد الجميع كما فهمه من منع او الاكثر كما اوله من اثبت وقوعه لكن الحقيقه
هو الاول فان كان ارجح والله اعلم "

ص **لان توقف الدليل منها** على الذي في لغة قل رسيما

وفي الاصول يعتنى بذكر مهم اقسام لجول الفكر ش

اي لاجل ان الكتاب والسنه عربيان توقف الاستدلال بهما على حكم من الاحكام على معرفه ما نقل من
لغة العرب ورسم فيها على اختلاف فنونه لان علم لسان العرب اما ان يبحث فيه عن مدلول اللفظ
فهو علم اللغه وان كان في الاصل يشمل كل علم لها لكن له اطلاقان عام وخاص واما ان يبحث فيه عن
هيئة المفردات واحوالها وهو علم التصريف او عن المركبات وما يعرض لها فهو علم النحو او عن صلاحيتها
وبلاغتها ووجوه حسنها وهو علم المعاني والبيان والبديع ممن لا يعرف قول الخليل قول الخليل من
هذه العلوم ولا يخوض في اسرارها الا بفهم القران والسنه على الوجه اللايق فان فعل سئل ان
الالفاظ يكون عن لغويه اما ان شرعيه او عرفيه فلا يكون الاستدلال في ذلك متوقفا على لغه العرب
فلا يطلق ان الاستدلال دائما متوقف على اللغه ولذلك قال الابياري في شرح البرهان ان
الافتقار الى اللغه انما هو حيث علم ان الشرع لم يتصرف في الفاظ اللغه وانها باقيه اي ولا ارتسل
فيها الى اتباع العرف في مدلول اللفظ فان علم تصرفه بذلك فلا تحتاج الى معرفه اللغه بل المعرفه
تلك الاوضاع الشرعيه اي او العرفيه فالجواب ان معرفه اللغه لابد منها مع معرفة هذه الاوضاع
لجواز ان تصرف اللفظ عنها الى اللغه قريبه كما سنبين ذلك في احوال التعارض فقل يوقف في اجمال ثم
النظر في علوم اللغه المذكوره لا يخلوا اما ان يكون عن جزييات او كليات وعادة الاصوليين ان يتكلموا
على بعض انواع من الكليات لكثره دورانها ولان لها ضوابط تضبطها فتشتمل الحاجه في الاستدلال

اليها فهي من الاقسام المهمه في فن الاصول فلذلك اعتنوا بها وهذا معنى قولي لجول الفكر اي
لجولان الفكر اي في اي شيء يكون منه اللفظ المستدل به حتى اليه يرد اليه والله اعلم "

والقول مع

ص **فالفظ صوت بعض حروف وعى** بالفصيح لمعنى وضعا ش

لما سبق ان من لطف الله تعالى بخلقه ان جعل اللفظ الموضوع للمعنى يخرج الى تصوير اللفظ والوضع وبيان
الاصطلاح في اسمائها ليفهم المراد عند اراده ذلك الاقسام وقول اسمل هذا البيت على تصوير اللفظ
وما يسمى اذا وضع فاللفظ في اللغه مصدر لفظ الشي اي طرحه ثم استعمل في الملفوظ
كالصيد بمعنى المصيد وفي الاصطلاح الصوت المشتمل على بعض الحروف فقيد الخروج بذلك صوت
الجمادات وغير الناطق من الحيوان وان تخيل في صوته بعض الحروف لكنه غير فصيل فليس
بلفظ وربما عبر عن ذلك بالصوت المعتمد على مقاطع الحروف حتى يخرج بالاعتماد ما ذكرناه وهو
معنى قولي بعض الحروف وعى فبعض مفعول مقدم على ناصبه وهو وعى اي جوي وانما سمي
لفظا لانه مطروح بلسان اللافظ الى سمع السامع ولو سقن بد ان لو كان سامع واما القول
فهو في اللغه مصدر قال يقول اذا نطق ثم نقل اصطلاحا الى القول من اللفظ المستعمل المخرج بذلك
اللفظ المهمل وهو الذي لم يوضع كزيز مقلوب لفظ زيد ورفج مقلوب جعفر فاللفظ اعم من
القول مطلقا وهو معنى قولي والقول ما منه لمعنى وضعا اي الذي من اللفظ وضع لمعنى والله اعلم

فلذلك قيدته بقولي بالفصيح

ص **والوضع جعله دليل معنى** اوما لجعل في اشتمال يعتنى ش

لما سبق ان القول ما وضع لمعنى لجيء الى تفسير الوضع في الاصطلاح وله اطلاقان خاص وهو
تخصيص اللفظ بمعنى ليدل عليه وهو المراد هنا فاللام فيه للعهد الذهني لان الكلام في الالفاظ
وعام وهو تخصيص شيء بشيء بحيث يدل عليه شموا فيه ما سبق وجعل اللفاديره دالة على مقدارها
من موزون ومكيل ومن ذرع ومعدود وجعل مركبات الادويه والاغذيه باز اما وضعت
له فالصفر في قولي جعله عائد على اللفظ شموا كان اسما كزيد ورجل وقائم او فعلا كقام او حرفا
كمن وفي قولي اوما لجعل اشاره الى ان الوضع قد لا يكون تخصيصا واضع بارادته بل استعمال لفظ
في معنى لما في الشرع او في العرف فالاستعمال لشرح صفة الجعل بل شبيه الجعل وبصرف النظر
الواضع الشرع او العرف والمراد ما ذكرناه مع ان الشارع لم ينقل الا علوا ان هذا اسم لذلك وكذلك اهل العرف
لم يقولوا ذلك فمن يعرف الوضع بانه جعل اللفظ دليلا على المعنى يورد عليه الوضع الشرعي والعرفي
الا ان يكون مذكر في تعريفه هذه الزياده او يريد بالجعل الحقيقي والمجازي **تنبيه** قد يوخذ من
قولي جعله اي جعل اللفظ ان المركب موضوع لشموله المفرد والمركب بل زعم بعضهم ان اللفظ
جمع ولحن لفظه والحق انه اسم جنس والتاء في لفظه انما هي للوحده من الجنس لا لتميز المفرد عن
الجمع الا ان المفرد موضوع قطعا وفي المركب خلاف فقيل ليس بموضوع ولهذا لم يتكلم اهل اللغه فيه ولا
في انواع تاليفه لكون الامر فيه موكولا الى المتكلم واختار هذا الامام الرازي وهو ظاهر كلام ابن مالك

الألوكة
www.alukah.net

حيث قال ان دلاله الطابع عقليه واحتج له في المفصل على المفصل بأن من يعرف لفظين لا ينتصر
عن ضمّ احدهما مع اسناد الى معرّف لمعنى الاسناد دليل يدركه ضرورة ولانه لو كان المركب موضوعا
لافتقر كل مركب الى سماعه من العرب كما في المفردات ونحوه ملخصا ابن ابان عن شيخه وقيل بل
المركب موضوع بل لعل ان له قوانين في العربيه لا يحيط بتعبيرها ومتى عثرت حكم عليها بانها ليست
عربيه كتقدم المضاف اليه على المضاف وان قدم في غير لغه العرب وكتقديم الصله او معمولها على
الموصول وغير ذلك مما لا يختص بمخبر واحد في المركب كما في المفردات والهذا اشتهر ان الحاجب حيث
قال واما تهما مفرد ومركب قال الفرافي وهو الصحيح وعزاه عن الجمهور والتحقيق ان يقال
ان اريد انواع المركبات فالحق انها موضوعه او جزئيات النوع فالحق المنع وينبغي ان ينزل المنع
المذهبان على ذلك وعلى هذا فيقال ان كون الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى صادق على المفردات
مطلقا وعلى المركبات باعتبار الانواع لا الجزئيات او يقال ان من قال المركب موضوع قال يعني به ان مفرداته
موضوعه فيصرف كونه موضوعا لهذا الاعتبار ويصح بهذا الاعتبار الوضع السابق وتقديم القول
الى مفرد ومركب كما سيأتي ومما ينبغي على هذا الخلاف ما سيأتي ان المجاز هل يكون في التركيب وان
العلاقة هل يشترط في آحاده وجود تلك العلاقة في المتبوع والجمع هل هو من قبيل المفرد فيكون موضوعا
او من قبيل المركب ليشهد به فلا يكون موضوعا على الخلاف السابق عنه ظاهر كلام ابن مالك في
التسهيل الماضي حيث قال التثنية جعل الاسم القابل دليل اثنين متفقين في الحرف والمعنى والجمع جعله
دليلا فوق اثنين في الحرف وبعضهم يقول المثنى ما وضع لاثنين والجمع ما وضع لاكثر مقتضى انه
موضوع لانه موضوع مفرد على قوله لانه لا يجوز الاخلال بها وينبغي ان يجري فيه ما سبق في المركبات
وهو الوضع في الانواع لا في الجزئيات وبحمل كلام المرقاني على ذلك ولا ينبغي ان يقال ان كلا منهما من مالك
مفرد على مذهبه في وضع المركب لانها التثنية في المثنى والجمع مفردان من المركبات لانهما مفردان
قطعا وانما المدرك ما سبق **فائدة** اختلف في ان اللفظ اذا وضع لمعنى هل هو موضوع
للمعنى الخارجي اي الموجود في الخارج او للمعنى الذهني وهو ما يتصوره العقل سواء طابق في الخارج او
لا للمعنى من حيث هو من غير ملاحظة كونه في الذهن او الخارج على ثلثة اقوال الراجح منها الاول وبه جزم
ابو اسحق في شرح اللمع لان به يستقر الاحكام ويصرح ابن مالك في كتاب التسهيل واختاره الثاني للامام
الرازي واشاعه ط الصفاقسي لدوران الالفاظ مع المعاني الذهنيه وجودا وعدما فاذا الاستاذ اذا
راى شخصا من بعد تخيله ظللا سماه بذلك فاذا اقرب منه وظنه شجرا سماه بذلك فاذا اقرب منه
وراه رجلا سماه بذلك ورد بانه لك انما هو لاعتقاد مطابقة الذهني للخارجي فالمراد على الخارجي
والثالث وهو مختار ك في الدين السبكي واورد المسئلة بالتصنيف وانما اسقطت هذه المسئلة من النظم
وهي وجمع الجوامع لقلة جدواها وكذلك اسقطت مسئلة انه ليس لكل معنى لفظ بل كل معنى محتاج
للفظ يدل عليه اما بخصوصه حقيقة او مجازا او في ضمن عموم لوضوح المراد بها وقله نفعها في

الاستدلال

الاستدلال والله اعلم ص والرسم للدال دلالة اللفظية وربما عرف للبقية

ش لما ذكرت في الوضع انه جعل اللفظ دليلا اجتهت لتفسير الدلالة التي صار
بها دليلا فذكرت في لفظ رسم الدلالة اللفظية التي الكلام فيها انها كون اللفظ بحيث اذا
اطلق فهم منه المعنى الذي هو له محقق بالوضع فيفهم من يعرف انه موضوع له كدلالة الانسان
على حيوان ناطق واما من يذكر في رسم هذه الدلالة انها فهم المعنى عند ذكر اللفظ مرددة
من وجهين احدهما ان فهم المعنى فرع عن كون اللفظ دل عليه فلو عرف به لتوقف معرفة
الدلالة عليه فلزم الدور الثاني ان الدلالة في اللفظ موجودة سواء فهم فاهم او لا فالصواب
ما قلناه ان الدلالة هي كون اللفظ بالحيثية المذكورة الفهم وقولي وربما عرف للبقية الضمير في
عرف للرسم المذكور اي وربما عرف هذا الرسم لبقية الدلالات بعد اللفظية فجعل رسما لها مع قولي
لمعناها والمراد بالبقية ما قابل اللفظية من العقلية والطبعية وقولي ان لم يسبق لها ذكر لان ذكر
الضد يستعرض كالعمى والبصر والحر والبرد كما في قوله تعالى سرابيل تقيكم الحر وليقل والبرد
لعلمه من ضده وما اشبه من ذلك ولما كان الكلام في الدلالة اللفظية التي هي وضعية دخل ايضا
في لفظ البقية ضد الوضعية من اللفظية ما هو لفظ لكن غير وضعي كما سنوضح ذلك والحاصل
ان الدلالة من حيث هي يمكن تعريفها بهذا الرسم فيقال كون فهم من فهمه فهم شيء آخر ويفصل
الدلالات ان الدلالة من حيث هي اما وضعية او لا والاول اما ان يكون على مقدار ما وضع له
او لا والاول الدلالة المطابقية والثاني التضمنية والثاني الالتزامية فالدلالة اللفظية
الوضعية المطابقية هي دلالة الشيب على الشيب كالدليل على وجوب الصلاة ودلالة المشروط على وجود الشرط
كالصلاة على الطهارة والاماصحت او عقلية كدلالة الاثر على المؤثر ومنه دلالة العالم على موجده
وهو الباري جل جلاله وعلى ما يجب له من الصفات الثبوتية والسلبية وما يجوز له من
صفات الافعال ومنه استدلال الدليل على ما يدل به عليه كالمعجزة على التصديق وهي
المستندة لوجود اللفظ اذا ذكر وهذه الثالثة باقسامها اما عقلية كدلالة الصوت
على حياة صاحبه او طبعية كآح آح على وجع الصدر او وضعية اي بوضع اللغة او الشرع او
العرف فان كل اللفظ فمتى عبر الوضعية التي هي قسيم اللفظية والوضعية من الدلالات اللفظية
هي المراد وبالبقية ما سواها والله اعلم ص

من هذي دلالة المطابقة ... يكون معنى اللفظ فيها طابقة
وما على بعض له تضمن ... ولازم هي التزام بين
والعقل في ذهن له دخول ... من حيث الاشغال يدجول
ثم المراد باللزوم الذهني ... لا خارج فانه لا يغني

ش هذا تفسير للدلالة اللفظية الوضعية الى بلاثة اقسام مطابقة وتضمن والتزام
فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على مسماه كانسان على حيوان ناطق ونفع في عباره كثر على تمام

www.alukah.net الألوكة

مسماه وهي قاصرة لخروج ما لا جزء له كالله تعالى وكالجوهر الفرد فلا يقال فيه تام لانه لا جزء له ودلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه كدلالة انسان على حيوان فقط او ناطق فقط مثلا من ذلك لتضمنه اياه ودلالة الالتزام دلالة اللفظ على ما هو خارج عن المسمى لكنه لازم له كدلالة انسان على كونه ضاحكا قال يعني ان يراد في قولنا من حيث هو كل لكن في المطابقة من حيث هو مسماه وفي التضمن من حيث هو جزء وفي الالتزام من حيث هو لازم له لدفع ما يرد على الحد من كون اللفظ قد يكون مشتركا بين المسمى وجزئه او بين المسمى ولازمه كعين اسم للمذنب ولما يليها جميعه والشمس لقرصها والضوء الذي هو لازمها فانما يكون مطابقة من حيث الوضع للمسمى وتضمنا من حيث الوضع للجزء والتزاما من حيث الوضع للازم وكذلك قيده صاحب الحصول وتلميذه صاحب التحصيل لكن في دلالة التضمن والالتزام فقط وسعى ان تقيدا به في المطابقة ايضا على ما قصداه في دلالة من حيث الوضع للمسمى لان من وضع احمر لان ذلك حينئذ هو تمام مسماه وهو واضح وزعم ابن الحاجب والمنهاجي انه ينبغي ان يراد للاحتراز عن دلالة اللفظ اذا اريد نفس اللفظ لا من حيث دل كما تقول زيد من مسند قام فعل ماض ثم حرف عطف فان الدلالة حينئذ ليست الى معنى اللفظ قلت لكن من لو لم يحسن هو ذاك فانك قلت لفظ زيد ولن لكان تصير كلها اسما وتعرب او تبنى كما قال ابن مالك في الكافية وان تسندت لاداة حكما فابن او اعرب واجعلنها اسما نعم استشكل الحصار الدلالة في اللات بدلالة العام على جزئي منه كدلالة المشركين على زيد منهم فانه ليس مطابقة اذ ليس هو جميع المشركين ولا تضمنا لانه ليس جزءا منهم بل جزئيا وسيأتي بيان الفرق بينهما في باب العموم ولا التزاما لانه داخل في مدلول المشركين بوصف الشرك ورد بحذا باد عاء كونه من المطابقة باعتبار وصف المشترك عليه من حيث هو وهو موضوع اللفظ والكلية فيه بالكلية والجزئية بخارجه عما وضع له اللفظ الذي هو كلي وبادعاء كونه من الالتزام لان لازم هذه الماهية الموضوع لها العموم كل فرد فرد لازم قولي يكون معنى اللفظ الى آخره اي المطابقة ان يكون كذلك قولي وما على بعض له اي الذي وضع اللفظ له وقولي ولازم اي وما هو دال فيه على لازم للمعنى هو التزام وقولي والعقل في ذين له دخول اشاره الى التحقيق من الخلاف المشهور في الدلالات الثلاث انها كلها لفظية او المطابقة فقط والاخيران عقليتان او المطابقة والتضمن لفظيتان والالتزام عقليه ملائمة من ذهب الاول هو المعتزلي للاكثرين لان الاستناد للفظ في كل من الثلاث اذ هو واسطة في الدلالة على الجزء واللازم فكان كالمطابقة والثاني هو اختيار الامام في المحصول وتبعه ابن التلمساني والهندي وغيرهما لان اللفظ الموضوع لم يوضع للجزء ولا للازم فما دل الا بواسطة يضمنه له عقلا ولازميته له عقلا فلذلك استقل الذهن من المسمى اليها اشاره لا من الملزوم الى اللازم والثالث هو رأي الآمدي وابن الحاجب لان الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم فانه خارج عنه قد ذكرت في النظم ما هو الحق ان العقل دخولا في التضمن والالتزام مع الاستناد للفظ فليست الثلاث لفظية محضا كما في المطابقة ولا عقلية محضا حتى لا يحتاج اللفظ فيها فكانها لفظيتان باعتبار عقليتان باعتبار حتى زعم بعضهم ان الخلاف لفظي وانه لا خلاف في المعنى والحاصل ذلك كان تقسيم الدلالة الى اللفظية والعقلية معتبر فيها قطعا والاقتران يلزم ان يدخل في المقسم ما ليس منه وقولي ثم المراد بالملزوم الذهني اشاره الى ان المعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني على الراجح لا الخارجي وذلك لان اللفظ غير موضوع للازم فلو لم يكن اللازم بحيث يلزم من تصور مسمى اللفظ تصور ما فهم من اللفظ وهو معنى تعليل المنطقيين للزومه المختار عندهم بكون الذهن ينتقل من المسمى اليه نعم قيد في المحصول اللزوم الذهني بالظاهر لان القطع غير معتبر والالم يجز اطلاق اليد على القدرة فان ليست مستلزمة للقدرة بحسب القطع اذ قد يكون شلا قلت لزوم القدرة لليد انما هو لزوم خارجي باعتبار ما ركبه الله تعالى فيها دليل ان اليد لا يلزم من تصورها تصور القدرة لها والعلم في الخارج وقد يكون لمانع كما في الشلا فالذهني لا يحتاج لهذا القيد اصلا وانما المعتبر اللزوم الخارجي كالسرير مع الامكان فانه اذا انتقل الذهن اليه لم تحصل الدلالة البينة وقيل تحصل الدلالة البينة وليس هناك لزوم خارجي كدلالة العمى على البصر والحر على البرد واعتبر ليس من الاصوليين واهل اللسان اللزوم مطلقا اعم من الذهني والخارجي وسواء كان الذهني في ذهن كل احد كما في العدم والملكة او عند العالم بالوضع او عند دلك ولهذا اجرى فيها الوضوح والخفاء بحسب اختلاف الاشخاص والاحوال ولكن عند التحقيق تراهم يرجعون الى اللزوم الذهني ولو بقرينة تدل عليه واصله خارجي وذلك حتى يسقل الذهن كما سناه فلذلك اجريت في النظم على اطلاق اعتبار اللزوم الذهني وقال في المرقاة وانه الظاهر وقولي الظاهر اي ليس المعتبر مجرد اللزوم الخارجي لان الدلالة قد توجد وليس هناك لزوم خارجي كما سبق والله اعلم

ص والقول ان جزء له دل على جزء لمعناه بقصد وصلا
مركب وما سواه المفرد والبعض في تقسيم هل او رد ش

لما بينت ان اللفظ الموضوع لمعنى يسمى قولا وبينت معنى الوضع ومعنى الدلالة وتقسيمها ذكرت هنا ان القول ينقسم الى مفرد ومركب وقدمت والنظم تعريف المركب لان المقابل بها من قابل العدم والملكة والاعم انما تعرف ملكاتها وانما قدم ابن الحاجب المفرد لما شبه بخلافه في الفروق من المفرد والمركب كما ياتي فالمركب ما دل جزؤه على جزء معناه الذي وضع له سواء كان تركيبه اسنادا كقام زيد او اضافيا كغلام زيد او تقييدا كزيد العالم امرجيا كخمسة عشر وبعلبك فانه لا يدل حين كونه علما جزؤه على جزء معناه وكذا المضاف نحو اذا دان علما نحو عبد الله وقولي بقصد وصلا اي انما يكون مركبا اذا دل الجزء منه دالا على جزء معناه بالقصد لنحو مخرج حيوان ناطق علما على انسان فانه مفرد وان كان جزؤه دل على جزء معناه من حيث هو

www.alukah.net

وبعضهم يقول للحاجبي لهذا الفيل لانه بعد العلميه لا يصدق ان جزءه دل على جزء معناه لان كلا من جزئيه صار بالعلميه بمنزلة حرفي الهجاء فيه كالزاي من زيد فكما لا دل على جزء من ذات زيد كذلك هنا وعلى هذا يكون هذا الفيل ايضاحا وقولي ان جزءه دل على جزء ما معنا مخرج به نحو انسان فانه وان دل فيه ان على الشرط لكن لا يدل على جزء معناه وبعضهم يسمي هذا مولفا امركبا والمشهور المنع وان المولف بمعنى المركب ومنهم من يفرق بينهما بان المولف يكون بين جزئيه الفة بخلاف المركب ورد بان المراد بالتركيب انما هو على الوجه المعتبر في نظام العرب لا مطلق انضمام لفظ الى لفظ فمسمى مركب الا وبين جزئيه الفة وزعم بعضهم انه يخرج بذلك ان حروف زيد مثلا كل واحد يدل على شيء ما اجمالا وهو ذلك الحرف فالزاي تدل على زه والكاف في وهو فاسد لانه ان اراد بالدال اللفظ المتصور عنده بالزاي والياء والدال فليس لان لهذه الالفاظ دلالة اصلا وان اراد هذا اللفظ وهو زاي ياء دال فهل البيت الذي تركب منه زيد بل من مل ولانه فنامله وقولي ان جزؤه دل على جزء ما قل كل جزء اشار الى انك اذا قلت زيد قايم فانما دل من الاجزاء كلمة زيد وكلمة قايم لا كل حرف من حروفها ولا احتاج الى تقييد الجزء بالقريب لخروج ذلك لان كل حرف من حروف الظنين معا لا دلالة اصلا فان قلت قول قولك ذلك انه اذا دل جزء على جزء المعنى كذلك وان لم تدل بقيه الاجزاء على باقي المعنى فكان ينبغي ان يقول كل واحد من اجزايه او من اجزايه القريبه اذا اردت الايضاح كما تقدم قلت لم احتج لذلك لان معنى دل جزء على جزء المعنى كان الجزء الاخر لا دل على باقي المعنى بالضرورة لبطلان لزوم ضم مهمل الى مستعمل بل يصير مجموع اللفظ غير وافٍ بحمل والفرض خلافه او يقال المراد ما ذكر ثم ويدل عليه ان النكرة في سياق الشرط للعموم ويكون المراد ان كل جزء للفظ قريب دل على جزء من المعنى وقولي وما استواه المفرد سيان لان كل ما اختل فيه قيد من تعريف المركب يكون مفردا فدخل الاجزاء لفظ اصلا كباء الجر فانها مفرد وان لم تستقل بالنطق بها وابا لدلالة على معنى في نفسها لكونها حرفا وماله جزء لكن لا بد لكن او بل الا على جزء المعنى كما سبق في ان من انسان او بل على جزء المعنى لكن في وضع اخر لا في ذلك الوضع كما سبق في حيوان ناطق على الانسان

تنبيه هذا التعريف للمركب والمفرد هو اصطلاح المنطقيين وغيرهم من اهل الاصول واما اهل العربيه فيعزى اليهم تعريفه اخرى وهي ان المفرد اللفظ كلمة واحده والمركب بخلافه واختار هذا ابن الحاجب فخرج بالكلمة في تعبير المفرد الكلام ونحوه من المنتصا بقيد وغيرها ويفيد الوجه المركبا الناقص والمركب الذي هو على لعبد الله وحيوان ناطق على انسان ونحو وان كان كلمة لكنه غير مفرد اذ المفرد عندهم لخص من الكلمة ثم فرع ابن الحاجب على العرفين الاول وهذا الذي اختاره ان نحو بعلبك مركب على طريق اهل العربيه دون الاخرى ونحو يضرب بالعكس اي على طريقة المنطقيين واهل الاصول مركبا وعلى طريقة اهل العربيه مفردا او هو واضح ثم قال ويلزمهم اي المنطقيين ومن تبعهم ان نحو ضارب من اسما الفاعلين ومخرج ونحو ذلك مما لا يحصر مركبا اي لان الالف من ضارب

والميم

والميم من مخرج جزء دل على جزء من المعنى وما ادعاه من الالزام لهم غير مسلم لان الدال على وصفية الفاعل مجموع اللفظ لا الالف وحدها والميم وحدها وقل اوضح هو هذا في اما اليه فقال ان الالف من ضارب والميم من مخرج والحرف المضارعه والالف في سكري وغضبي ونحو ذلك ليست كلمات مستقلة بل جزء كلمة قال وقد تحيل كون حروف المضارعة كلمة بعض المتاخرين وهو غلط والفرق بين هذه الحروف واشباهها ما ليس بكلمة وبين التي هي كلمات ان هذا لا يدل على المعنى الذي فصل بزيادتها له الا بتشكل ما انضم اليها معها حتى صار كالجزء منه واما الحرف الذي هو كلمة فتجيء ما بعدها اليه مستقلا في دلالته قبله وتجرد موضوعا لذلك مجردة وان استرط في استعماله ذكر متعلقه كالكلام من الزيدان كلا منهما يفهم معنى مستقلا بخلاف الالف من ضارب واليا من مخرج اشتى ملخصا وبه يعلم ان قوله ونحو يضرب بالعكس اي ما يكون مركبا على طريقه المناطقه فلم يمنع لعدم استقلاله بالدلاله على ما قرر فتحقق ذلك فانه نفيس وقولي والمركب في تقسيم هذا اورد اشارة الى ان كلا من المفرد والمركب له تقسيمات من وجوه لا بد من معرفتها فتشرع في ذكر ذلك وبدأت هنا بالمفرد لسبقه على المركب وان كان في بعض وقوع الامر بالعكس لما قررناه في تقسيم المفرد ما ذكرته بقولي

ص
فان يكن تصور المعنى منع ... من ستركه فيه جزء بينا يقع
وما سوى هذا هو الكلي ... تقسيمه يكثر والمرضي

ش وهو انه ينقسم الجزئي والكلي وفي الحقيقة انما هما قسمان لمعنى اللفظ لا لنفس اللفظ لكن بطريق التبعيه فنقول معنى اللفظ ان منع تصوره من وقوع الشركة فيه عقلا فجزئي كزيد وان لم يمنع فكلي كانسان وقال العز الى الكلي قبل الالف ورد بنحو ابن آدم وقل بجانب بانه لولا مانع الاضافه والطي له تقسيمات منها انه اما ان يوجد منه شيء في الخارج اولا وان وجد فاما ان يوجد واحد فقط او اكثر وما وجد منه واحد اما ان يكون عين ممتنع وجوده او جائزا وما وجد منه كثير فاما ان يكون متناهيا او غير متناه والذي لم يوجد منه شيء اما ان يمكن وجوده او يستحيل فهذه ستة اقسام وبهذا يعلم ان التغيير نحو لنا ان لم يمنع الا الجزء اولى من نحو قول ابن الحاجب ان استرك في مفهومه كثيرون لخروج بعض هذه الاقسام عن تقسيم الا ان يحمل قوله ان استرك على الاعم من الاستراك بالفعل او بالقوة ولا خفى ما فيه مثال ما وجد منه واحد وغير ممتنع الله فان الله تعالى لا اله غيره ولا يمكن دخول الغير فيها الا لفظ الا الله و معنى دخول لفظ الله في تعريف الطي انه لا يمنع تصور معناه من الشركة في معناه باعتبار التصور في الذهن لا باعتبار الامكان في الخارج فلهذا اصل من ضل بالاشراك ولو كانت الوجوه بضرورة العقل لما وقع ذلك من عاقل ولكنها عقول اضلها بارئها بما قضى من شقاوتها وعلى كل حال في ذكر المناطقه هذا المثال نوع من اساءة الادب فلذلك اهملت

الألوكة
www.alukah.net

فى النظم ذكر هذا القسم التقسيم بالطيه واشرت الى انه غير مرضى بقولى والمرضى كذا
وكذا لما اذكره من التقسيم بعد ذلك وتعرضت له فى الشرح ليلاحظ الناظر فى كتبهم ما ينقصد
فيضل عن سواء السبيل **ومثال** ما وجد منه واحد ولا يمتنع وجود غيره الشمس ومثال
ما يوجد فى الخارج كثيرا مشتاه الانسان ومثال الكثير الذى لا يتناهى ممتنع على قول اهل السنة
اذ ما فى العالم من الموجودات الا وهو متناه ومثال ما لم يوجد منه شئ اصلا وممكن وجوده
كحر من زنجى ومثال ما يستحيل وجوده شريك الاله فانه محال والاخفى فى التمثيل به من الاشارة
على نحو ما سبق **تنبيهان** احدهما ان فى الجزئى من ملاحظة قبل التشخيص والتعيين فى
التصور والا لصدق انه لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه اذ لا شئ من المشترك ولو فى احد
صفات النفس بالجزئى الحقيقى لان الجزئى قد يكون اضافيا اى بالنسبة لاضافته
لما هو اعم منه مع كونه كليا بالنسبة الى ما هو اخص منه كحيوان فانه جزئى بالنسبة الى جسم
كلى بالنسبة الى انسان كما يتبين مثل ذلك نوعا اضافيا وان كان النوع الحقيقى انما هو المقول على
كثيرين متفقين بالحقيقة **الثانى** زاد المشترك فى تعريفه قبل ان يكون ذلك فى الاعيان
قال فان زيدا مشترك فى فهم كثيرون باعتبار تسليمه عن مفهوم خلافه مع انه ليس بكلى قلت
وهذا عجيب فان الكلام فى تصور حقيقتى الكلى والجزئى والسلب والايجاب امر زائد على ذلك
قولى والمرضى تمامه ما بعده وقد سبق انى اشرت بذلك الى عدم ارتضاء نحو ما سبق من
تقسيم الكلى الى وجودته وكثرته ومثل ذلك بتقسيم الكلى الطبيعى ومنطقى وعقلى مثاله الانسان
من حيث الحيوانيه التى فيه فقط هو كلى طبيعى وهو موجود فى الخارج لانه من حيث الانسان الموجود
وحيز الموجود موجود ومن حيث ان تصوره تصور غير مانع من تصور الشركة فيه كلى
منطقى وهذا لا وجود له لانه من حيث لا يتناهى وقد سبق ان وجود ما لا يتناهى فى العالم محال
ومن حيث ملاحظة الامرين معا كلى عقلى ولا وجود له ايضا لاستحالة على ما لا يتناهى وخالف فى
ذلك افلاطون فاثبت له موجودا ومحل ذلك الاليق به عند هذا المختصر ومثل ذلك ايضا تقسيم الكلى
الى جنس ونوع حقيقيين فالجنس هو المقول على مختلفين بالحقيقة والنوع هو المقول على متفقين
بالحقيقة وقد يكونان اضافيين اى بالنسبة الى ما فوقهما ودونهما كما سبق فى الاشارة اليه ونحو ذلك
والله اعلم ص من ذلك الكلى ان تساوت ، افراده وما بها تفاوت
فمتواطئ وما سواه ، مشكل ليشكل من يراه ش
اى من المرضى فى تقسيم الكلى انقسامه الى متواطئ ومشكل فالمتواطئ ان تساوت افراده باعتبار
ذلك الكلى الذى تشاركت فيه كالانسان بالنسبة الى افراده فان الكلى فيها وهو الحيوانيه الناطقه
لا تفاوت فيها بزيد ولا نقص وسمى بذلك من التواطؤ وهو التوافق قال تعالى ليواطئوا عدة ما
حرم الله وهذا معنى قولى وما بها تفاوت اى لم يتفاوت ذلك الكلى بها اى فيها فما نافية والباء فى

بها متعلق بتفاوت وهو فعل ماض والضمير فى بها للافراد وموضعه نصب على الحال
والمشكل ما سوى ذلك كله وهو ما تفاوت فى افراده الكلى اما باعتبار الوجوب والامكان
كالوجود للقديم والحادث واما باعتبار الاستغنا والافتقار كالوجود الممكن للجوهر المستغنى
عن محل والعرض المفتقر الى محل يقوم به او بالشدة كبياض الثلج وبياض العاج وكالنور
لضوء الشمس وضوء السراج وسمى ذلك مشكلا لما فيه من تشكل الناظر فى معناه هل هو
متواطئ لوجود الكلى فى افراده او مشترك لتغاير افراده فهو اسم فاعل من شكل للضعف
من شكل اذا تردد **تنبيه** اشتراط عدم التفاوت فى المتواطئ كيف يجامع قولهم سمى مشكلا
لتشكل الناظر فى كونه متواطئا كيف يرفع الشك والعرض انه متفاوت ومن شرط فى المتواطئ
عدم التفاوت ويمكن الجواب عنه بان تقابل المتواطئ والمشكل يقابل الاعم والاخص فالمتواطئ
اعم من المشكل ويكون المراد بقولهم ان تساوت افراده اى لم يشترط فيها تفاوت بل سواء اتفق فيها
وقوع تفاوت او لا لان النظر اولا الى النظر الى كونه متواطئا من حيث الاشتراك ومن الجمع
بين قول ابن الحاجب فان تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكل والاقتواطئ وقوله فى
مسئلة وقوع المشترك فى جواب استدلال الابرتضيه واجيب بان الوجوب والامكان لا يمنع النوا
فجعله متواطئا مع انه مشكل اخرى فليس ذلك الا لما ذكرناه لا تناقضا ومن هنا يعلم جواب
سؤال ابن التلمسانى المشهور انه لا حقيقة للمشكل لان ما حصل به الاختلاف ان دخل فى التسمية
فان اللفظ مشترك والا فان متواطئا لانا نقول هو داخل فى التسمية والا يلزم ان يكون مشتركا
لان المشترك ليس من معنييه قل مشترك به سمى بذلك الاسم والا كون خارجا من المتواطئ
لان التواطؤ اعم ما تساوت افراده او تفاوتت الا انه اذا كان فيه تفاوت فهو مشكل
وهذا احسن من جواب القرافى عنه كلا من المتواطئ والمشكل هو موضوع للقدر المشترك ولكن
الاختلاف ان كان امورا من جنس المسمى فمشكل او امرا خارجا فمتواطئ لان ذلك انما يمشى فيه التفاو
بالشدة والضعف فقط لا فيما هو مختلف بالامكان والوجوب او بالاستغنا والافتقار ونحو ذلك
واعلم انه سيأتى لنا فى مسلك حمل المشترك على معنييه ان السامع يجعله من قبيل العموم ولا يكون
ذلك الا اذا كان سببا قد يكون مشتركا فاذا قيل قل مشترك اشبه ذلك وسيأتى فيه مزيد بيان
هنالك والله اعلم ص وايضا الكلى ان تغرق ، اشخاصه فذو العموم حقق ،
وان يكن دل على الماهيه ، فقط فمطلق بلا كمية ،
هذا هو القسم الثانى من تقسيمى الكلى اللذين ذكرتهما وهو انقسامه الى عام ومطلق وذلك ان
الكلى ان وضع اللفظ فيه لاستغراق محاله لغة او عرفا فهو العام نحو اقتلوا المشركين وكو
ولا تقتل لهما اف اذ المراد جميع انواع الايذا فعموم عرفى كما سيأتى فى باب المفهوم وياتى فيه مزيد
بيان لحقيقته وانقسامه وقول العموم عقلى ولا من كر هنا لان الكلام فى تقسيم اللفظ وذا كل

الألوكة
www.alukah.net

نذكر في باب العموم من حيث هو وان لم يكن كذلك بل دال على الماهية من حيث هي من غير نظر الى افرادها اي محالها التي لا يوجد حقيقتها الا في شيء منها فهو المطلق كقولك الرجل خير من المرأة اي هذه الحقيقة خير من هذه الحقيقة وان كان في بعض افراد هذا ما هو افضل من اكثر من تلك لكن لامر خارجي وسيأتي ايضاح ذلك في موضعه والفرق بينه وبين النكرة وما يترتب على ذلك وقولي بلا مكيّة اي بلا مراعاة افراد لا تحصره كثرة ولا قلة فهو مستوب الحكم المسئول بها عن عدد الشيء والفاعل في مثله التضعيف للحرف الثاني فلذلك شددت الميم والله اعلم

ص وذلك الجزئي اما شائع ... فاسمه نكرة لا مانع

وان بعينا فالمعرفة ... فما بوضع التعين اعرفه

بالعلم المعروف ذا شخصي ... ان كان في الخارج والجنسي

ان كان في الذهن هذا افترقا ... من اسم جنس ماله من حققا ش

لما فرغت من تقسيم الكلي شرعت في تقسيم مقابله وهو الجزئي فذكرت انه ينقسم الى نكرة ومعرفة وذلك ان الجزئي ان قصد به فرد مشخص من محال الكلي ولم تقصد عموم المحال كلها كما هو العام على ما سبق وذلك المفرد ان قصد شيوعه في الافراد اي بكون مبهما تحمله كل فرد قدر على البدل فهو النكرة مفردا كان كرجل او جمعا حقيقيا كرجال ومسلمين او ما كالجمع كقوم ونساء ونمر او محملا كلبن وعسل وان قصد به فرد معين فهو المعرفة والتعريف بينها بعلامة لفظية وهو قبول النكرة رب او ال الموئة للتعريف او نحو ذلك من وظيفة النحوي فان قيل اذا كانت النكرة فيها شيوع كانت ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وهو خلاف ما سبق ان الجزئي هو ما منع تصوره من وقوع الشركة فيه قيل المراد بالشركة في الكلي البعد المحال واذا كانت النكرة فردا او احدا او لفظا انما دل عليه من حيث هو فرد فقد منع تصوره من وقوع الشركة فيه من حيث فرديته ولهذا كان داخلا في الجمع ونحو كما سبق وفي الاعداد نحو ملايين عشر لان الجمع ليس فيها بد لان يكون تحت عين ولا العشر عشرين فتامل ذلك فانه دقيق وقولي بوضع التعين الى آخره تقسيم للمعرفة الى علم وغير علم والعلم الى شخصي وعلم جنسي فالباء في بالعلم متعلق بفعل الامر في قولي اعرفه اي اعرف هذا النوع باسم العلم اي بكون العلم اسما له والحاصل انه لما تقرر ان المعرفة هي التي فيها تعين بخلاف النكرة فانها شائعة انقسمت المعرفة الى ما يكون التعين فيه بالوضع وهو العلم والى ما يكون التعين فيه لا بالوضع بل بامر خارجي وهو غير من المعارف كما سيأتي بيانه ثم التعين الوضعي في العلم اما ان يكون بحسب الوجود الخارجي فيسمى العلم حسب علم شخص كزيد وهند واما باعتبار التصور في الذهن فيسمى علم الجنس كاسامة علما على حقيقة الاسد المتشخصة في الذهن وهو معنى قولي ذا شخصي الى آخره والضمير في قولي ان كان عايد على التعين في البيت الذي قبله وكذا في قولي ان كان في الذهن وسنقسم العلم باعتبارات مر بكون المدلول ذا علم كاسماء الله تعالى والاعلام ومر ذلك اعلام

العقلاء

العقلاء من الملايكة كجبريل او الانس كمحمد او علم لغير ذي علم اما الحيوان غير مالوف كاسامه للاسد وثعالة للثعلب او مالوف كلاحق فرس معاوية رضي الله عنه وشقم جمل واشق لكلب او لا كمنه كفرقد او لا زمنه كرمضان وغير ذلك وينقسم مر الى اسم وكنية ولقب لانه ان بدئ بباب اوام فكنيه او دل على رفعه المسمى كزين العابدين او وضعة كابليس ومر الى منقول كفضل وغير منقول وهو المرتجل كاد وعطفان وينقسم من الى مفرد كزيد ومركب اضافي كعبد الله او اسنادي كبرق نحره او غير ذلك وكل هذه الاقسام موضحه في محالها من النحو وقولي بهذا افترقا الضمير فيه عايد الى علم الجنس اي بهذا المعنى المذكور في علم الجنس وهو قيد التشخص في الذهن افترق من اسم الجنس اي بهذا المعنى الذي هو النكرة نحو اسد فان اسدا انما دل على فرد شايع كما سبق لا على الحقيقة من حيث هي بقيد تشخص فرد بها في الذهن اي حضور فرد متمثل على الجملة ما يمكن ان يكون الحقيقة فيه كسائر الافراد في الذهن مطلقا وقولي فالله من حققا اي فالله المحققون وملخص الخلاف والله اعلم ان علم الجنس واسم الجنس هل معناهما واحد وانما فرق بينهما في الاحكام اللفظية كمنع الصرف في علم الجنس مع علة اخرى ووقوعه مبتدأ بلا مسوغ وكون ال في الحال منه بلا مسوغ وكاستثناء دخول ال والاضافة فيه وغير ذلك او بينهما فرق من جهة المعنى فالاول قال به جمع من النحاة منهم ابن مالك كما قرره في شرح التسهيل اذ قال انه نكرة معنى معرفة لفظا وكذا عبر في خلاصته بقوله وقد يعرا لبعض الاجناس علم كعلم الاشخاص لفظا وهو عم اي في الاحكام اللفظية وهو عام في الافراد عموما مبهما كاسم الجنس والثاني هو قول كثير من المحققين قال الفراء في الخشخش وشاهي كان يعرف بين علم الجنس واسم الجنس وتقرير ما سمعه من اصل الامنه وكان يقول ما في البلاد المصرية من يعرفه اي ان الفرق مستدل حتى ان بعض الائمة كما سبق قال الخشخش وشاهي ان الموضوع للماهية من حيث حضورها في الذهن علم الجنس ومن حيث عمومها ذهنا في افرادها اسم الجنس وهو معنى ما ذكرناه من كون اسد مثلا موضوعا للحقيقة من غير اعتبار قيد معها اصلا وعلم الجنس الذي هو اسامه مثلا موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي فيه نوع تشخص لما مع قطع النظر عن افرادها وتطبيق الفرق بين المعرفة بلام الحقيقة بانه دال عليها باعتبار حضورها في الذهن وان دلت عامة بالنسبة الى افرادها فهي باعتبار حضورها اخص من مطلق الحقيقة فان الصورة الكائنة في الذهن من حقيقة الاسد جزء منه بالنسبة الى مطلق الحقيقة لان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان ومثلها وقع في زمان اخر وفي ذهن اخر والجميع مشترك في مطلق صورة الاسد وفي كلام سيبويه اشارة الى هذا الفرق اذ قال في ترجمة باب من المعرفة يكون الاسم الخاص فيه شايعا في امته ليس واحد منها باولى من الاخر ما نصه اذا اردت هذا ابو الحارث انما تريد هذا الاسد اي هذا الذي سمعت باسمه او عرفت

ن العابدين

ن الشخص

إن مه

شاهي ينفيد مه

وهو

اشباهه ولا نزيد ان تشير الى شئ قل عرفته بمعرفة كزيد ولكنه اراد هذا الذى كل واحد عرفته
من امثاله له هذا الاسم ومعنى قوله عرفته بمعرفة بشخصه الخارجى فانظر كيف جعله
سيبويه بمنزلة المعرف باللام التى هى للحقيقة وقوله هذا اشارة الى شئ بعينه فصار
اسامه يغنى عن هذا كان زيدا يغنى عن قولك الرجل المعروف بكذا وكذا وكون اسامة
واقعا على كل اسد انما هو كان لان التعريف فيه للحقيقة وهى موجودة فيه هكذا قرره
ابن عمرون فى شرحه قال ونظير يا رجل اذا اردت معينا فاى رجل اقبلت عليه وناديته
كان معرفة لوجود القصد اليه فكذا اسامة اى اسد رأيته فانك تزيل هذه الحقيقة
المعروفة بكذا فالتعريف ليس بطريق الاصل انتهى واما ابن الكمال بعد حكايته نص سيبويه
انه جعله خاصا شائعا فى حالة واحدة مخصوصة باعتبار تعيينه الحقيقة فى الذهن
وشياعه باعتبار ان لكل شخص من اشخاص نوعه قسطا من تلك الحقيقة فى الخارج
قلت وهذا يعكر على ما ادعاه من كونه مثل العلم الشخصى لفظا ومثل النكرة فى المعنى
وفرق ابن الحاجب فى شرح المفصل بين اسامة واسد بان اسدا موضوع لفرد
من افراد النوع لا بعينه فالتعدد من اصل الوضع واسامة موضوع للحقيقة المتحدة فى
الذهن واختار الشيخ تقى الدين السبكى ان علم الجنس ما فصل به تمييز الجنس عن غيره مع
قطع النظر عن افراده واسم الجنس ما فصل به اسم الجنس باعتبار وقوعه على الافراد حتى اذا
أدخلت عليه الالف واللام الجنسيه صار مستغرقا ويا لعلم الجنس لان الالف واللام الجنسيه
لتعريف الماهيه وفرع على ذلك ان علم الجنس لا تثنى ولا تجمع لان الحقيقة من حيث هى لا تقبل
جمعا ولا تثنيه والجمع انما هو للافراد لكن صرح ابن السمعانى بان الالف واللام الداخله
على اسم الجنس لا للتعريف وبالجملة فهذا هو المزوف منقاربه لكن يحتاج الى نقل يدل على قصد
العرب فى وضعها ذلك قال ابو حيان لعل ان تقرر ما حكيناه عن ابن مالك من ترادف اسم
الجنس وعلم الجنس وان الخلاف لفظى باحكام لفظيه كزيد بمعنى صاحب مع افتراقهما
فى احكام لفظيه قال وقد رام بعض المتطعين من المتاخرين التفرقة بين اسامة واسد
من جهة المعنى فذكر ما نقلناه عن ابن الحاجب ثم قال وما اظن العرب فصلت شيئا من
هذا الذى ذكره هذا المتاخر فى علم الجنس وايضا فانه ما من ذكر الا ومعناها الذهنى مجرد
لا متكثر فلا اختصاص لاسامة بذلك وقد علمت ان فى كلام سيبويه امام اللغة والعربية الاستغراق
بالعرف فكيف يدعى انه من تعرفه المتطعين اى المتعمقين فى الكلام واما ان العرب لا تقصد
ذلك فقد يمنع بانها كان لها دقائق فى كلامها لا تحصر وان لم يدل على انها قصدتها بل يستدل

عليها

عليها بالاستقراء لنراكيبها بل ما وضع لاستخراج تلك الاسرار المستقراة من كلها علم المعانى
والبيان ونحو ذلك والمحشو وشاهدى السابق ذكره فى كلام الفرافى هو الامام العلامة شمس
الدين السخاوى ابو محمد تلميذ الامام الرازى روى عنه الحافظ الرمياطى واخذ عنه ايضا الخطيب
زين الدين ابن المرحل رحمهم الله تعالى والله سبحانه اعلم

ص أو بقرينة يركى التعين ◦ مضمر ونحو هو ◦ بيان ش

هذا مقابل لقولى ان كان التعين بالوضع وهو القسم الثانى من المعرفة اى وهو ما يكون التعين
لا بالوضع بل بقرينة وهو المضمر لان التعين بقرينة خارجيه وهى التكلم نحو انا والخطاب
نحو انت والغيبة نحو هو ومثله بقيد المعارف كاسم الاشارة فانها تعرف بقرينة الاشارة اليه
والمعرف باللام تعرف بقرينة انضمامها اليه والمضاف تعرف بقرينة الاضافة لمعرفه والموصول بقرينة
الصلة او اللام لعظا فانها هى فيه كالذى وتعريفا انما تجرد منها كمن وما والمنادى بقرينة
القصد والاقبال وهذا كله مبين فى محله فى كتب النحو وهو معنى قولى يبين وامابيان
نفاوتها فى التعريف فمبين فى محله وقول على بهذا ان قول جمع كالبيضاوى ان الذى لاستقل
بافادة المعنى بل يحتاج لقرينة هو المضمر ليس بجيد بل وغير المضمر كالاشارة وعد من
يفيد المعارف كما سبق تنبيه اختلف فى المضمر هل هو جزئى او كلى فالاكثرون على الاول
لانه لمعين بل هو اعرف المعارف عند الاكثر ونقل الفرافى والاصفهانى فى شرح المحصول
عن الاولين انه كلى وجاء وقال بعض المتاخرين انه الصواب لان نحو انا وانت ليس لمتكلم
او مخاطب بالتعيين بل كل من دان لذلك ولهذا قال السخاوى ابو حيان الذى يختار ان الضمير كلى
وضعا جزئى استعمالا قلت اذا كان الوضع انما هو لافاده المعنى وقت النطق لا
لمعنى يشترك فى مفهومه كثرة او نقل الاشتراك من حيث هو وكان الوضع انما هو لجزئى
والكلى انما هو الذى وضع لما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فبتنوى الوضع والاستعمال
فى كون ذلك جزئيا مثاله انا لم تضعه العرب لمعنى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه
مع المتكلم به بخلاف انسان من اجل ذلك ادخلنا المعارف كلها فى قسم الجزئى والله اعلم

ص وكل ذا عند اخذ المعنى ◦ واللفظ لا نقد إذ بعنى س

اى كلما قلناه من تقسيم المفرد الى كلى وجزئى وتقسيم كل منهما حيث كان اللفظ واحدا او المعنى
واحدا الاحسن تقدد اللفظ وتقدد المعنى والاحسن اتحاد اللفظ وتقدد المعنى والاحسن
تقدد اللفظ واتحاد المعنى فالقسم الاول والثالث الاخرى المشار اليها بقولى لا تقدد اذ بعنى وانه تسامل التقدد فى كل من اللفظ والمعنى والتقدد
فى اللفظ فقط والمعنى فقط ما فى بيانها واحدا واحدا والله اعلم

ص ففيها المبين المناصف ◦ واللفظ وجه هو المراد س

الألوكة
www.alukah.net

اشتمل هذا البيت على قسمين احدهما اذا اطلق التقى فيها معا بشرط مساواة كل
كل واحد الاخر بحيث يكون لكل لفظ معنى يخصه وهو المسمى بالالفاظ المتباينة وهذا معنى
قولى المباين المناصف اى الذى وقع فيه التناصف من الجانبين بحيث لا مزية لاحد الالفاظ
على احد المعانى سوى انفاصلت اى تميز احدهما ارتباط بالاخر كالانسان والفرس وخوض
زيد عمرا او تواصلت بان كان بعض المعانى صفة للبعض الاخر كالسيف والصارم فان السيف
اسم للجنس المعروف ولو مع كونها كالة والصارم اسم للقاطع وكالناطق والفصيح والبليغ
والمراد انه تمكن اجتماعها فى شئ واحد نحو لو كان احدهما حرفا من الاخر كالانسان والحيوان
القسم الثانى ان يكون اللفظ لمسمى او المعنى واحدا فيسمى مترادفا فالاول كل لفظ مرادف فى
المعنى للفظ الاخر ماخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة كالانسان والبشر
والبر والحنطة وجلس وقعد ودحلت النار فى هرة ولهرة والله اعلم

ص ذا واقع كمثل الجلس واقعد ، واغن بكل غير ذى تعلل ش

اشتمل هذا البيت ايضا على امرين متعلقين بالمترادف احدهما انه واقع فى كلام العرب فى الاسماء
والافعال والحروف ففى الاسماء جلوس وقعود وفى الافعال جلس وقعد وهو ما مثل به
فى النظم بقولى الجلس واقعد وفى الحروف الى وحتى لاتهما الغاية هذا اصح المذاهب فى المسئلة
وقول الجمهور وفى سنن ابى داود والترمذى وابن ماجه من حديث العباس رضى الله عنه كنا جلوسا
عند النبى صلى الله عليه وسلم بالبطحاء فمر سحاب فقال صلى الله عليه وسلم اتدرون ما هذا قلنا السحاب
قال والمزن قلنا والمزن والعنان الحديث والثانى ان المترادف لم يقع مطلقا لان فى وضع
اللفظين لمعنى واحد عبثا يجل الواضع عنه ولانه لا فائدة فيه وردبان الاكثر فى سبب المترادف
ان يقع من واضعين وبلغتين واعترض بانه لا معنى للالتباس وقد يكون من واضع واحد
لفائدة التوسعة فى التعبير عن المعانى المطلوبة حتى نقل عن واصل ابن عطا المعتزلى وكان الثغ
فى الراء انه كان يحتنبها بالاتيان بالمرادف الذى لا راء فيه ومن فوائده ايضا تيسير النظم للروى
والنثر للوزن والجناس والمطابقة واختارهن ابن القول ان فارس فى فقه العربية وحكاه
شيخه عن ثعلب ولم احكاه ابن السراج عنه وردّ عليه بان اللغة طافحة به كعفى وذهب
وخو ذلك ومن منع ذلك ايضا الزجاج وصنف فى رده كتابا سماه الفرق كجلوس وقعود
فالقعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن نوم ونحو لدلالة المادة على معنى الارتفاع قال
واليه ذهب المحققون من العلماء واشار اليه المبرد وغيره حتى ان بعض اهل العربية فرق بين
صيغ المبالغة مجعل فعولا كصبور على معنى القوة فى الفعل وفعالا لما تكرر منه كعلام ومفعالا
لما كان عادة له كمغوار واشباه ذلك ولهذا قال ايضا المحققون ان حروف الجر لا ترادف وقال
سيبويه فى جواز تعاقبها ابطال حقيقة اللغة وافساد الحكم فيها ومن اختار ذلك من المتاخرين

الحوبى فى البناء بيع وقال الاكثر ما يظن انه مترادف مختلف لكن وجه الاختلاف خفى وبالجملة
فلا يخفى بعد ما ذكروه وصحة القول بوقوع المترادف نعم هو على خلاف الاصل حتى اذا
دار اللفظ بين ان يجعل مترادفا او متباينا يرجح التباين لانه الاصل **تنبيهات** الاول محل
الخلاف فى وقوعه من لغة واحدة اما من لغتين فلا ينكر احد والله الصفهانى وكذا العسكرى
مع انه ممن ينكر المترادف **الثانى** يقع المترادف ايضا فى الاسماء الشرعية كما فى اللغة
وقيل لا واختاره فى المحصول ولكنه مخالف لقوله ان الفرض والواجب مترادفان خلافا لابى
حنيفة **الثالث** اذا قلنا بوقوعه فى اللغة فهل وقع فى القرآن نقل ابو اسحق الاسفرايينى
المفسر فى اول كتاب الارشاد عن ابى اسحق الاسفرايينى منعه وهو ظاهر كلام المبرد وغيره
ممن يقول فى كل لفظ معنى مغايرا لكن الصحيح الوقوع لقوله تعالى ولقد بعثنا فى كل قريه وفى
الاية الاخرى ارسلنا وهو كثير **المسئلة الثانية** ما ذكر فى النظم ان اصل المترادف ان يقوم
مقام الاخر فاما من حيث هو فبالاتفاق كما قاله ابن الطيب فى المنهاج وغيره واما اذا عرض
احدهما فى تركيب فهل يلزم صحة وقوع الاخر فى محله فى ذلك التركيب فيه من اهب اصحها نعم
وربما يعبر عن ذلك باللزوم كما قال فى المحصول واتباعه والمراد بلزوم ان يصح وقوع كل من المرادفين
مكان الاخر ان كل واحد ان كل واحد معناه معنى الاخر وكلما فى احد المثلين من حيث هما مثلان
يجب ان يكون فى الاخر ضرورة وصححه ابن الحاجب والثانى المنع واختاره فى الحاصل والتحصيل
تبعا للمحصول فى موضع وان صرح فى موضع اخر بخلافه والثالث يصح اذا كانا من لغة واحدة
لا من لغتين واختاره البيضاوى والهندى والرابع الجواز ما لم يكن تعبد بلفظه ويقع
على هذا القاعدة مسائل منها عقود البياعات ونحوها مما يتعبد بلفظه يجوز فيها استعمال
احد الردفين مكان الاخر اما ما تعبد بلفظه فالمنع منه لامر خارجى لان جوهر لفظ مقصود
فلو تغير لاختل المراد وهو منشا الخلاف فى انعقاد النكاح بالعجمية والصحيح للجواز بانها
لم تحسن العربية بناء على ان ذلك اللفظ متعبد به اولا ومنعوا ان ذلك قراءة القرآن بالعجمية
لتعين لفظه خلافا للرخاصة ونحو التكبير والتسمية **تنبيه** ما يشبه المترادف وليس منه
كالجلس والجلوس والقعود كالانسان حيوان ناطق والخلاف فى وقوعه وانما لم يجعل مترادفا لان المترادف
من عوارض المفردات لانها الموضوعة كما سبق والحد مركب ولو سلم فالمترادف ما اتحد فيه
المعنى ولا اتحاد لان الحد ودل من حيث اجماله والوجز المجتمعة والجلد من حيث التفصيل
بذكر المادة والصورة من عمر وضع ومن ذلك ايضا التوابع نحو حسن بسن وشيطان
ليطان وخان بار ونحو ذلك وزعم بعضهم انه من المترادف وردبان التابع وحده عند مغير انما
يتبع للتفويه وصنف فيه ابن خالويه كتابا سماه الاتباع والاتباع ولذلك عد الواحد اللغوى
وابن فارس وهو فى ثلاثة الفاظ كثير كحسن بسن فسن ولم يسمع فى اكثر من خمسة نحو كسر

الألوكة
www.alukah.net

حيث اللغه مثلاً فانه قل يكون لمن لا يعرف مدلوله اصلاً لا من حيث ذلك ولا من غيره
نعم هو راجع الى الرسم فانا عرفنا مدلول الخندريس من حيث هو مجهول بدلول الخمر من
حيث هو معلوم ومدلول الخمر خاصة مدلول الخندريس لان نسبه مدلوليه هذا الى لفظ غير
مدلوليه الاخر الى لفظ وان كان المدلولان من حيث هما متجزئين ولاجل ذلك اقتصر اكثر المناطقين
على التعريفين الجدي والرسمي تامين او ناقصين فقولي او دونه اي دون التمام فيهما وهما الناقصان
وقولي اذ تطابق اي اذ تزيد فرقه بمطابق لاحرابه وقولي الناقصان اي الحد والرسم
الناقصان ما انت تارك فيها الجنس فالجنس مفعول مقدم لتارك واللام في الجنس للعهد
وهو الجنس القريب فدخل في ذلك ما السر فيه جنس اصلاً وما فيه جنس بعيد وقولي وشرط
كل كونه مطرداً اي شرط للمعرفات الخمسة الاطراد والانعكاس ومعنى كون التعريف مطرداً
ان يوجد لوجود المعرف فلا يعرف الانسان ما دام حياً نام حساس لوجود الحد في الفرس
والمحدود ومعنى كونه منعكساً ان ينتفي المعرف بانتفائه فلا يعرف الانسان بالكاتب بالفعل
لانتفاء الحد في الاعمى دون المحدود وكذا في اللفظ لا يؤتى بلفظ اعم فيوجد ولا محدود ولا اخص
فينتفي والمحدود موجود ولكن هذا مفهوم من قولهم مرادف وربما عرض عبر عن هذا الشرط
بالمساواه في العموم والخصوص وقولي والمنع فالجمع بين عرفا من باب اللف والنشر
المرتب اي ربما عرف كون التعريف مانعا بكونه مطرداً او كونه جامعاً بكونه منعكساً اي
عبر عنهما بذلك لما قررناه في تفسيرهما الملايم للتسمية بكل من ذلك ووهم الفرا في معكس ذلك
فجعل الجامع هو المطرد والمانع هو المنعكس وهو بعيد المناسبه ومخالف للاصطلاح والله
اعلم

النظر

ص والنظر الفكر الذي يؤدي للعلم او الظن لا للجهل

ومنه ما مضى من الترتيب في الحد والدليل بالتقريب

س هذا هو الثالث من الاربعه الموعود ببيانها في المقدمه والنظر لغة يطلق على الانتظار وعلى رؤية
العين وعلى الاحسان وعلى المقابله وعلى الاعتبار واما في الاصطلاح فما ذكرناه وهو فكر يطلب
به علم او ظن وتعبيرك في النظم بالمعرف باللام في العلامه للسهو لفقه والا فلا ينبغي ان
يؤتى بها كما قررناه في تعريف الفقه وهذا التعريف للقاضي لمن يكرر الفكر كالجنس ويطلق على
ثلاثه معان حركة النفس بالقوة التي التهاؤ مقدم البطن الاوسط من الدماغ اذا دامت تلك
الحركة في المعقولات فان دامت في المحسوسات سميت تخيلاً والثاني وهو اخص من الاول
حركتها من المطالب الى المبادي ورجوعها من المبادي الى المطالب وترتيم الفكر بهذا المعنى
بترتيب امور حاصله في الذهن ليتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل والثالث اطلاقه على
جزء الثاني وهو الحركة من المطالب الى المبادي وان كان الغرض منها الرجوع وهذا هو الذي
يستعمل بازايه الحدس كما تقدم وهو سرعه الانتقال من المبادي الى المطالب وقوله الذي

يطلب به علم او ظن هو الفكر بالمعنى الثاني فخرج الفكر بالمعنى الاول والثالث وعلم من
قوله يطلب منه انه متضمن لمبادٍ وانها معلومه لان الطلب من المجهول محال ومتضمن لما
يقع به الطلب وهو ترتيب تلك المبادي وهو معنى قولي ومنه ما مضى من الترتيب اي في
الكلام على الدليل وعلى المعرفات فان المطلوب اعم من ان يكون تصوراً او تصديقاً وقوله علم او
ظن دليل على عدم حصولها والا لكان تحصيلاً للحاصل وهو معنى قول الحكما التحصيل ما ليس
بحاصل وخرج بذلك الحدس الذي لا يؤدي لعلم ولا لظن وهنا اسوله وشكول
جزاها قليل فلاجاحه للتطويل بها والله اعلم

ص والحكم في الشرع خطاب الله ٭ علق بالفعل بلا اشتباه
من المكلف اقضى او خيرا ٭ وما اتى وضعا يكون خبرا
وليس مختص بذي تكليف ٭ فاقطن لما ضمن في التعريف

س هذا هو الرابع من الاربعه وهو الثالث مما استمل اصول الفقه منه كما سبق والحكم الشرعي الاستباكي
هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييراً او انما قلت الاستباكي لان الوضعي سيأتي
الخلاف في كونه حكماً او لا كونه مخبراً ولن لكلم اقيد في النظم لان الكلام هنا في الاستباكي وسيأتي
التنبيه على الوضعي فخطاب الله جنس وهو مصدر خاطب لكن المراد به هنا الكلام الخاطب به
لا معنى المصدر الذي هو توجيه الكلام لمخاطب نعم في تسمية الكلام في الازل خطاباً خلاف
لمن رجح ان الخاطب منه شيا ورجح القاضي المنع وجرى عليه الآمدي لعدم المخاطَب حينئذ بخلاف تسميته
في الازل امراً او نهياً ونحوهما لان مثله يقوم بذات المتكلم بدون من يتعلق به كما يقال في الموصي امر
في وصيته ونهى ولا يقال خاطب وعلى هذا فسعي التعبير بالكلام بالخطاب الا ان يراد باعتبار القوة
والتهيؤ مجازاً او قرينته العلم بكون الآزل لا مخاطَب فيه فتعلقت لخصوصه بل ولو وجد المخاطَب
لا يحصل الخطاب بالسماع ما لم يقصد به اما بالسماع لخطاب القديم اذا جوزنا ذلك على معنى قوة
سمعيه بل ركب بها القديم على الوجه اللايق وهو قول اهل السنه كما في استماع موسى عليه
السلام واما باستماعه ما دل على القديم من اللفظ كما في قوله فاجره حتى يسمع كلام الله ونحو ذلك
نعم قال ابن القشيري في الرسل ان الصحاح وقول الاشعري انه يسمى خطاباً في الازل وحينئذ
فتسمية التعبير هنا بالخطاب قطعاً وصرح باضافته للخطاب الى الله تعالى خطاب عين والاعراض
خطاب الرسول وخطاب الملايكه عليهم الصلاة والسلام لان ذاك دال على خطاب الله عز وجل
وقولي علق بالفعل من الكلف جملة حالية خرج بها التنبيه بها المتعلق بذات الله تعالى نحو شهد
الله انه لا اله الا هو وبفعله نحو خالق كل شيء وصفته نحو الله لا اله الا هو الحي القيوم ونحو
اللطيف من الخلق نحو يوم تسير الجبال وبذوات المكلفين نحو خلقكم من نفس واحدة ونحو
ذلك والمراد بالمتعلق الذي من شانه ان يتعلق والا يلزم انه قبل التعلق لا يكون حكماً اذ التعلق

الألوكة
www.alukah.net

عمير بن بحير بن بر وقيل بحر ومن ذلك التاكيد بخوقام القوم كلهم اجمعون اكتعون
ابصعون ابتعون فليس ايضا من المترادف لعدم استقلاله كما سبق في الذي قبله والله اعلم

ص اما الذي المعنى فقط تعددا ، فان بكن بالوضع قن تفردا
فذلك المشترك المشهور ، وقوعه فيما تلى مسطور ش

هذا هو القسم الرابع وهو المتعدد لفظه المتفرد معناه وله انواع الاول ان يوضع لكل واحد من ذلك المعنى المتعدد فيسمى المشترك واصله ان يقال المشترك فيه فخفف لفظ فيه تخفيفا لكثرة دوره في الكلام او لكونه صار لقبا كما قاله ابن الحاجب في شرح المفصل نحو القرء للطهر والحيض والعين للباصرة وعين الذهب وعين السمس وعين الميزان وغير ذلك كما هو مشهور نعم قال الامام فخر الدين في نفس ما اندحقيقته في الباصرة مجاز في غيرها والى هذا النوع اشار بقولي بالوضع قن تفرد اي كل مفرد من المعنى المتعدد هو موضوع له لا لمجموعها نحو العشرة فانها لمجموع ذلك العدد لا لكل واحد منه واحترزت بالوضع عما لو وضع لواحد فقط ثم نقل الى غيره فانه لا يكون مشتركا وشبه اني بمانه وقوله وقوعه فيما تلى مسطور متضمن لمسئلتين في المشترك احديهما انه واقع في اللغة ويلزم من ذلك انه جائز الوقوع لان من لازم الوقوع الجواز بالضرورة والمسئلة الثانية انه مع وقوعه في اللغة وقع في القرآن وهو معنى قولي فيما تلى لان المتلو هو القرآن فاكتفيت باحدى المسئلتين عن اعلمها فتصير المتابل بلا ما يعلم هو جائز الوقوع في اللغة ام لا واذا جاز فهل وقع فيها ام لا واذا وقع فيها فهل وقع في القرآن ام لا وما قلته هو الاصح في الملات ولا باس بسطها فقيل الاولى المخالف فيها ثعلب وابو زيد اللغوي والازهري على تحكاه غير عنهم وفصل الامام الرازي فمنعه في النقيضين فقط وقال الخلو عن الفائدة لان سماعه لا يفيد غير التردد بين الامرين وهو حاصل بالعقل فالوضع لذلك عبث لكن هذا انما يكون عند اتحاد الواضع اما اذا تعدد وهو السبب الاكثري فلا وذلك ظاهر وقد نقله في الصحاح انها في لغة نحو الظلمة وفي لغة غيرهم الضوء وعلى تقدير ان يكون الواضع واحدا فلا نسلم انتفاء الفائدة بل له فوائد هي الاصل في وضع المشترك منها عرض الابهام على السامع حيث تكون التضحية سببا لمفسدة ومنها استعداد المكلف للبيان كما قال الامام الرازي وعنه نعم منع المبرد وغيره من ائمة اللغة وقوعه من واضع واحد وحكاه الصفار في شرح سيبويه ② الثانية انه واقع في اللغة كثيرا في الاسماء كما سبق وفي الافعال كعسعس لاقبل ولادبر وعسى للترجي والاشفاق والمضارع للحال والاستقبال على ارجح المذاهب المحققة فيه وان وقوع الفعل الماضي ضعيفا او دعا نحو عفر الله لنا ولك ③ وانشائا نحو بعت وفي الحروف على طريقة الاشتراك سنذكر في فصل الادوات كالباء للتبعيض وبيان الجنس والاستعانة والسببية وغيرها وذهب قوم الى المنع وحكي عن ثعلب والازهري والبلخي انهم لا

يجيلون وقوعه كما سبق نقله عنهم بل يمنعون وقوعه ويردون ما وقع من ذلك الى المتباين لكن يتكلف في الفرق وتعسف ثم القائلون بالوقوع اختلفوا فقيل واجب الوقوع لان الالفاظ قليلة والمعاني كثيرة فاذا اوزعت حصل الاشتراك وهو ظاهر المستاد والحاجة الى الاطالة فيه ومنهم من رد القول بوجوب الوقوع والقول بالاحالة الى انه هل وقع او لا دان الواقع يجب ان يكون موجودا او ما لم يقع يمتنع ان يكون موجودا او ان لكل لا يحكم ابن الحاجب الاقول الوقوع وعمم ورد بان سبب الوجوب امر زايد على ذلك ولذا سئل المنع كما بيناه فالمنع بظاهر المانع وحكي عن ابن داود الظاهري انه لم يقع في القرآن ورد بنحو القرء والصريم وعسعس وعسكر ما سبق من استراك في الخبر والدعاء نحو والخامسة ان غضب الله عليها على قراءة تخفيف النون وكسر الضاد من غضب ومن استراك الحروف ونقل عن قوم منعه في الحديث ولعلهم هم المانعون في القرآن لان الشبهة في ذلك واحدة كما قال صاحب التحصيل وهي انه لو وقع فاما ان يقع مبينا فيطول الكلام بغير فائدة او غير مبين وهو غير مفيد واجيب بان فائدته اجمالية كما في فواتح السور الاجناس وايضا من فائدته في الاحكام الاستعداد للاشتمال اذا تبين المراد

تنبيه المشترك ولو ثنى وقوعه وانه على خلاف الاصل اي الغالب خلافه حتى اذا تجهل كونه مشتركا او منفردا رد الى الغالب واختلف في وقوعه في الاسماء الشرعية فقال الامام الرازي المحق الوقوع لان لفظ الصلاة مستعمل في معان شرعية مختلفة ليس فيها قدر مشترك بين الجميع والله اعلم

ص كالقرء ذا يصح ان يرادا ، كل معانيه لمن اراد
ثم اذا اخلا عن القرائن ، فاجعل على الكل مع التباين
لان تنافيا كاعط عينا ، يعطى الذي يمكن ان يبينا ش

قولي كالقرء مثال لما سبق من وقوع المشترك في القرآن وقولي يبينا بيانه وقولي ذا يصح ان يراد الى آخر الابيات الثلاثة هو مستلزمان متعلقان بالمشترك الاولى يصح ان يريد المتكلم بالمشترك جميع معانيه اذا امكن ولو كان ذا معنيين فلا فليس حمل معانيه فيه كما استعمال المشترك في احد معنييه او معانيه جائز قطعا وهو حقيقة لانه فيما وضع له واما الاطالة على الطرفين في حالة واحدة ففيه مذاهب احدها وهو الصحيح يصح ويترتب السامع ويقطع به من اصحابنا ابن ابي هريرة في تعليقه ومثله بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة دعاء وان كان في الاستدلال بذلك مباحث اقتضى وكذلك لفظ سبحان في شهد الله انه لا اله الا هو اذ شهادته تعالى علمه وغيره اقرار بذلك وبقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء ④ الكلام العقد والوطء مراد ان منه اذا قلنا مشترك وقطع بذلك ايضا القاضي ابو بكر ونقله امام الحرمين والمختص عن مذهب المحققين من اصحابنا العراقيين وقال ابن القشيري عن القاضي انه قال انه المختار عندنا اذا دلت عليه قرينة وان نازع ابن تيمية في

مشهور ح

صحة ذلك عن القاضي وحكى هذا ايضا عن اكثر المعتزلة واكثر اصحاب ابي حنيفة وحكاه ابو سفيان
في العيون عن ابي يوسف ومحمد وحملوا من حلف لا يشرب من النهر على الكرع والشرب من الاناء
وان كان ابو حنيفة حمله على الكرع وحده ونسبه القاضي عبد الوهاب لمن ذهب اليه قال وجمهور اهل
العلم وقال سيبويه يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله في نحو الويل
له ثم اختلف المجوزون فقيل ان ذلك بطريق الحقيقة قال الاصفهاني وهو اللائق بمذهب الشافعي
لانه يوجب حمله على الجميع كما سنذكره ونقله ايضا عن الشافعي والقاضي ونقل صاحب التلخيص عن
الشافعي انه بطريق المجاز والله تعالى اعلم الحربيين واختار ابن الحاجب المذهب الثاني المنع
ونصره ابن الصباغ في العدة وبه قال ابو هاشم والكرخي وابو عبد الله البصري والامام الرازي
وغيرهم وحكاه اللوحي عن ابي حنيفة ونقل عن جمع من اصحابه ووقع في الرافعي في باب التدبير
ان الاشبه ان اللفظ المشترك لا يراد به جميع معانيه ولا يحمل عند الاطلاق على جميعها وقال
في باب الوصية يعود في حمل المشترك على الجميع نظر للاصوليين وارجح شيئا فلا سبيل الى القول
بما ذكر لما سبق من النقل عن الشافعي والاصحاب من خلاف ذلك واختلف المانعون في سبب
المنع فقيل لانه لا يصح ان يقصد من حيث اللغة لكونه لم يوضع الا لواحد قاله الغزالي وابو
الحسن البصري وضعف بانه لم يخرج عن كونه استعمال اللفظ فيما وضع له وقيل السبب انه
استعمال في غير ما وضع له وهو على البدل فيكون مجازا وهو في الحقيقة راجع لما تقدم
وفيه تسليم الجواز ولكن مجازا كما سبق انه احد القولين تفريعا على الجواز المذهب
الثالث انه يجوز استعماله في معنييه ان دل معه قرينة متصلة وهو ظاهر كلام الامام في
البرهان الرابع يجوز في النفي دون الاثبات لان النفي في النكرة في النفي تعم ورد بان النفي
لا يرفع الا ما اقتضيه الاثبات وقد حكى هذا القول ابن الحاجب وانما هو احتمال لصاحب المعتمد
شنعه عليه الامام الرازي نعم الماوردي حكاه وجها لاصحابنا في باب الاستربه وهو ظاهر
كلام الحنفية فحكى بلالة اوجه بالثالث الفرق بين الجمع والتثنية الخامس يجوز ان كان المشترك
جمعا كعين بالا فرق او مثنى كقرئين لا ان كان مفردا لان الجمع في حكم تعدد الالفاظ
وهو وجه لاصحابنا فيما حكاه الماوردي كما سبق وهو مبني على جواز تثنية المشترك وجمعه
باعتبار معنييه او معانيه وقد منعه اكثر النحاة كما حكاه ابن الحاجب في شرح المفصل واختاره
وشرح ابن مالك للجواز مطلقا كما في حديث الايمن ثلث وحديث مالنا الا الاسودان
واستعمل الحريري ذلك في المقامات في قوله فانثنى بلا عينين بين الباصر والذهب
وفصل ابن عصفور بين ان يتفقا في معنى التسمية نحو الاحمران للذهب والزعفران فيجوز
او لا فلا كالعين للباصرة والذهب ولا يخفى ما فيه من نطق الاطلاق كان باعتبار
ذلك الوصف فليس ذلك من المشترك اللفظي بل من المعنوي الذي هو المتواطئ وان كان لا

باعتبار

باعتبار فلا موقع لهذا التفصيل ووجه تفريع هذا المذهب على هذا الخلاف واضح ومنهم
من جعل يعكس البناء فجعل تثنية المشترك وجمعه مبنيا على استعماله في كل معانيه
اولا قال ابن الخطيب والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني على الخلاف في المفرد ان جاز
شاع والا فلا ووجه البناء ان التثنية والجمع نائبان عما يسوغ استعمال المفرد فيه وقال
بعضهم يجوز وان لم يجز في المفرد لانه كما سبق وحكم الفاظ متعدده الساد س
التفصيل بين ان سلك احد المعنيين بالاخر يجوز نحو او لامستم النساء فان كلا من
اللمس باليد والوطء لازم للاخر والنكاح للوطء والعمل كذلك والا فلا حكاه بعض شراح
اللمع ولا يخفى مع غرابته ضعفه السابع الوقف واختاره الآمدي تنبيه محل
هذا الخلاف استعمال المشترك في كل من معنييه او معانيه في حالة واحدة لا في المحل
المجموعي كالخمسة لان كل واحد جزء من المدلول بخلاف استعماله في الجميع لان كل واحد
من تمام المدلول نعم ادعى الاصفهاني في شرح المحصول انه رأى في مصنف آخر لصاحب
التحصيل ان الخلاف في الكل المجموعي قال ان اكثرهم صرحوا بان المشترك عند الشافعي كالعام
قلت هذا عليه لا له فان دلالة العام من دلالة الكل على جزء بيانه لا الكل على اجزائه ولا
لنعم لا استثناء الا بالعام على بعض افراده واما اذا استعمل في وقتين واحل بل في
وقتين مثلا فان قلنا ذلك جائز قطعا وبما اختلف فيه القائلون بالجواز ان ذلك بارادة واحدة
لكل المعاني او لكل معنى ارادة وهو من الخلاف الذي لا طائل تحته المسئلة الثانية هل يحب
على سامع المشترك المكلف بمعناه عملا او اعتقادا ان يحمله على معنييه او معانيه وهي ما اشرت
اليه في النظم بقولي ثم اذ اخلا عن القرائن الى اخره وتحته صورتان لا تكون هناك قرينة
لا بأعمال ولا الغاء او قرينة باعمال في متعدد او بالغاء بعض وعين في متعدد لا قرينة
في بعضه وعلم من ذلك انه اذا دلت على ارادة واحد معين قرينة وجب الحمل عليه او الغاء
البعض وبقي واحد معين فان لم تدل اما ولا دلت قرينة على ان المراد واحد لا بعينه ولا معين ولكن
مبهم فهو مجمل قطعا لعدم امكان حمله على معين بلا دليل وعلى الكل وحاصل ما في مسلتنا المقدم
بما سبق من اراهب اصحها وجوب الحمل على الكل نقله الرافعي في المناقب عن القاضي عبد الجبار ونقله
البيضاوي عن الحبائي قال ابن السبكي وعليه يدل كلام الشافعي رضي الله عنه فانه حمل
او لامستم النساء على الجنس بدليل حقنه وعلى الوقاع مجازا قال واذا قال ذلك في الحقيقة والمجاز
ففي الحقيقتين اولى وقال الاستاذ ابو منصور انه قول اكثر الاصحاب اصحابنا ونقل غيرهما
ايضا عن الشافعي رضي الله عنه والقاضي صرح به لكن قال القرطبي الحق ان في النقل عنهما في هذا اخلالا
وقال ابو العباس ابن تيمية ليس للشافعي فيه نص صريح بل هو مستنبط من قوله فيما لو اوصى

وهو قول صح

وتبعه في جمع الجوامع صح

وسبق نقل ابن السبكي له عن القاضي صح

منزع صح

الذي هو فيه صح

قال ولهذا حملنا اللمس على الجماع والحسن بالبصر

قال الاستوى محل الخلاف هل الشافعي وغيره في استعمال اللفظ في معانيه اما هو في الكل الاصولي كما فرد فرد دون الكل المجموعي كما في كل واحد منها على حدته

لموالیه وله موال من اعلی وموالی من اسفل اووقف والامر لان انه یصرف للجمیع ولکن یجوز ان یکون ذلک لکون المولی عندهم لفظا متواطئا لما بینهما من الفرق والمشترک وهو الموالاة والمناصرة وقیل یحمل ان ذلک للون المضاف بعمیم ولا یخفی ما فیه فان العموم تابع للمدلول المراد قال والنقل عن القاضی ایضا غیر سدید لان من اصله الوقف فی صیغ العموم وانه لا یحتج بها علی الاستغراق فکیف یحتج فی المشترک بالحمل علی معانیه قال والذی فی تنبیه ان المشترک لا حقیقة له وانما هو متواطئ باعتبار معنی مشترک بین الافراد انتهی نعم احال الابیاری والقرافی عن القاضی بانه انما ذکر وضعها لا الاستعمال والظاهر فیه والحمل فرع عنه لکن بعض المحققین قال ان الذی فی کلام القاضی فی التقریب ونقله عنه الامام فی التلخیص انه انما یحمل علی الکل بقرینة والا فیتوقف فلم یخرج عن قاعدته فی الصیغ ن واما انکار ما عزی للشافعی فرده بعض شیوخنا بنصوصه

ان المراد بالخبر الاباحة والوقوع اذ قال حی

اذ قال فی الام فی الهامه فی قوله تعالی ان علمتم فیهم خیرا امانصه فاظهر معانی الخبر قوة العدد بدلالة الحال الاکتساب مع الامانة فاحب ان لا یمتنع من مکاتبته اذا کان هکذا انتهی ن وفی الام ایضا فی حدیث حکیم بن حزام رضی الله عنه لا تبع ما لیس عندک قال الشافعی وکان نهی النبی صلی الله علیه وسلم ان یبیع المرء ما لیس عنده محمل ان یبیع حصة له فی یراه المشتری کما یراه البائع عند تبایعهما ویحتمل ان یبیع ما لیس عنده ما لیس لمالک تعیینه فلا یکون موضوعا مضمونا علی البائع یتخیر به ولا فی ملکه فیلزمه ان یسلمه الیه لانه لغیبته وغیر معین بین المعنیین وکذا فی او لا مسح النساء کما سبق وعند ذلک قلت اهذه المواضع کلها قل نرجع الی اللواتی الاتری الی قوله ان الخبر القوة ثم جعل القوة امرین الاکتساب والامانة وکل الباقی لم نتامله الثانی ونقله الهندی عن الاکثرین انه لا حمل اصلا وقد سبق ما فی باب التیمم من الرافعی وانه معترض بان ذلک انما هو قول المصنف کما قاله ابو زید الدبوسی فی تقویم الادلة قال ولهذا قال علماؤنا من اوصی لموالیه وله موال من اعلی واسفل ان الوصیة باطلة ن واذا قال لامراته ان کلمتک فانت طالق للعدد والوطی جمیعا لانها مختلفان انتهی وبه قال الامام ایضا تفریعا علی جواز الاستعمال الثالث الوقف اذ لیس بعضها باولی من بعض فیجب التوقف حتی یدل دلیل علی الکل او البعض الرابع ان کان بلفظ المفرد فجمل او بلفظ الجمع فیجب الحمل وبه قال القاضی من الحنابلة فان ف اذا دان لم یرجح فی مذهب الشافعی الحمل علی الکل فلم لا یحمل ما لو قال انت طالق فی کل قرء طلقة علی انها تطلق فی الطهر طلقة وفی الحیض طلقة قلت اما حمل للقرء علی انه حقیقة فی الطهر فقط فلا یدخل الحیض واما الکون قرینة کونه فی الحیض بزعمها عینت ارادة الطهر ولو قلنا مشترک فتنبیهان الاول القائلون بوجوب الحمل علی الجمع اختلفوا فی سبب ذلک فهل هو لکونه من باب العموم او ان ذلک احتیاط فالاول قال العام للحرمین وابن القشیری والغزالی والاصح وجری علیه ابن الحاجب حتی انه ذکر المسئلة فی باب العموم وقال الاستاذ ابو منصور انه قول الواقفیه فی صیغ العموم وتوجیه ذلک ان نسبة المشترک

الی معانیه کنسبة العام الی افراده وعند التجرد یعم الافراد فکذا المشترک والجامع صرف اللفظ ما لوضع علی کل فرد کما یصرف العام علی کل فرد من افراده وان افترقا من حیث ان العام صرفه بواسطة امر اشترکت فیه والمشترک صرفه بواسطة الاشتراک وان اللفظ وضع لکل واحد فعلم من هذا التقریر الرد علی من ضعف ذلک بان العام انما دل بالقدر المشترک والمشترک لیس مثله حتی قال النفشوانی لا یبعد ان الامام لم یرد والعموم خفته وانما هذه الزیادة من جهة النقلة عنهم لما رأوا انهم یقولون باطلاق المشترک علی معنییه ظنوا انهم یقولون بالعام فی معنی استغراقه لم لو لانه ووجوب الحمل علی جمیع معانیه وما لیس هو کونه احتیاطا قال الامام الرازی ونقل ذلک عن القاضی ایضا لکن سیأتی المنازعة فی صحة قوله بالحمل الثانی محل الحمل علی الکل عند القائل به حیث لا یکون بین المعنیین او المعانی تنافٍ فاستعمال لفظ افعل فی الامر والندب بل وهو فی الاستعمال ایضا والدلیل اشرت بقولی لا ان تنافیا ای فانه لا یستعمل ولا یحمل فهو راجع للمتن وهذا التفصیل ذکر ان الحاجب بقوله ان صح الجمع والسیاق یقوله فی جمع منهوماته الغیر متضاده وان لم یذکر امامه لکن فی عبارته مع ضعفها بادخال ال علی غیر خلل فان التضاد لا یلزم منه النفاذ بل لعل انه لو قال اعنی بقروء واراد الحیض والطهر معا صح ن او قال للحیوان الملموس زید واراد الاسد والاسود فلذلک لا یرید بتضادهما فی العمل بها ای بالنسبة الی الجمع فیعود الی معنی النافی ولهذا تامل الامام وغیره محل النزاع بلفظ القرء مع وجود التضاد من حیث هو ویوخذ من قبل عدم النافی ان بعض المعانی اذا تعین وان تراد مع الاخر کان خارجا من المسمی قطعا فلو قال لوکیله اعطه عینا فانما حمل علی ما یمکن ان یبین من محله ویعطی کعین الذهب وعین المیزان والعین الجاریة علی معنی تملیکها له اونحو ذلک لا عین الشمس ولا العین الباصرة ولا عین الرکبة ونحوها فانه لا یکون مرادا وهو معنی قولی یعطی الذی یمکن ان یبینا اذا علمت ذلک فما یخرج علی القاعدة فی جانب الممکن اذا قال انت علی کطهر امی خمسة اشهر مثلا وقلنا یصح الظهار الموقت وهو الصحیح فانه یکون مع ذلک مولیا لامتناعه من الوطی مدة تزید علی اربعة اشهر مقللة ابو قروع محل درء فانه یکون مولیا علی الصحیح وقیل لا یحمل علی الظهار خاصة لمدرک اخر خارج عن الجمع فی المشترک بین معنییه وهو عدم التعلیق صحیحا ولکن الصحیح انه لا یتقید ن وفی جانب المتنافی اذا اسلم علی اکثر من اربع نسوة وخیرناه فقال لواحدة منهن فارقتک فقال القاضی ابو الطیب یکون ذلک اختیارا للزوجیة ثم یطلق لانه صریح فی الطلاق والطلاق یستلزم الزوجیة فاشبه ما لو قال طلقتک والاصح کما قاله الرافعی انه فسخ للنکاح کقوله اخترت قطع نکاحک ولیس بطلاق قال ابن الصباغ فلا یکون حقیقة فیها ولان یخصص بالموضع الذی یقع فیه ن قیل والامر علی ما قاله ابن الصباغ من کونه علی هذا التقدیر مشترکا ولکن بین

قیل ص

بمقتضى معنيين متضادين فان احدهما مقتضى اختيارها النكاح والآخر خلافه فلا يصح الاعمال فيهما ولا الحمل عليهما لانهما متنافيان فينبغي ان لا يحمل على احدهما الا ما لنيه نعم دعوى ابن الصباغ انه يختص بالموضع ضعيف لان الموضع هنا صالح لها فالحمل على الشيخ ترجيح بلا مرجح هذا مقتضى القواعد وينبغي حمل كلام الرافعي عليه ثم ان لفظ الفراق حقيقة في بابه وهو الطلاق ومجاز في موضوعه فلا يصرف الى غير بالنيه ون ونحو ذلك لفظ شري يكون بمعنى اشترى وبمعنى باع كقوله تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدوده ويتصور التردد فيه بان يكون وكيلا ان كل منهما في بيع وشراء فيقول الحمل هما للاخر بعتك منك كذا ونحو ذلك والله اعلم

ص والجمع في المجاز والحقيقة اي في مجازين كذي الطريقة ش لما ذكرت مسئلتي استعمال المشترك في احد معانيه والحمل من السامع استطردت منه الى ذكر المسئلتين في امرين آخرين وهما المجاز والحقيقة والمجازان يقال في اللفظ الذي له حقيقه ومجاز هل يصح اطلاقه عليهما وهل يجب على السامع الحمل عليهما وفيما اذا تعذر حمل اللفظ على معناه الحقيقي او قام دليل على انه غير مراد وعدل الى المعنى المجازي اطلاقا او حملا وكان المجاز متعددا فهل يجوز ارادة الكل وهل يجوز للسامع الحمل على الكل فهي في الحقيقة اربع مسائل فذكرت ان حكمها على الاصح كما مضى في المشترك اطلاقا وحملا وهذا معنى قولي كذي الطريقة اي كما في الطريقة المذكورة في المشترك نعم يجيء ذلك في الحقيقة والمجاز ما اذا ترجح المجاز بمرجح من الخمسة حتى يساوي الحقيقة وفي المجازين اذا لم يترجح احدهما والا فالحقيقة مقدمة قطعا والراجح من المجازين مقدم قطعا وانما اهملت التقييد بذلك في النظم لظهوره من التشبيه بالمشترك اذ هو بالنسبة الى معانيه سواء لعدم القرينة كما سبق فلو لم يكن في الحقيقة والمجاز او في المجازين تساو لم يكن شبيها بالمشترك ولا يخفى ايضا ان محل الجواز فيها حيث لا نافي كما هو في المشترك والا بان يستظهر المسائل قلت لان اما مسئلة استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كاطلاق النكاح للعقد والوطء معا اذا قلنا حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فقيها مذاهب احدها وهو مذهب الشافعي وجمهور اصحابنا كما قاله النووي في كتاب الايمان من الروضة انه يجوز وان كان الرافعي قد خالف ذلك كما سبق انه قال ان استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز مستبعد عند اهل اللغة الاصول وهو قول الماوردي صرح به في باب التقريب ونقل بعضهم ان الرافعي قال بالمنع وهو غلط عليه انما قال ذلك في مسئلة الاستعمال الآتية وحيث قلنا بالاطلاق هنا على الكل فهو مجاز قطعا لان بعض المعاني مجاز قطعا لان قلت ولا نعرف احد قال بتوقف حقيقته والمراد حقيقة في كل منهما اما كونه في الحقيقة حقيقة فواضح وفي المجاز مجازا فهو ظاهر لاشكل فيه بل هو المحقق في المسئلة خلافا لاطلاق ابن الحاجب وغيره ان ذلك مجاز الثاني وهو قول الحنفيه واختاره من اصحابنا ابن الصباغ وابن برهان ونقله صاحب المعتمد عن ابي الحسين البصري

وابي هاشم والكرخي وجرى عليه المذاهب السابقه في المشترك هنا ايضا وقيل كل من جوز هناك يجوز هنا ومن منع منع ومن فصل ثم فصيله ولهذا قرن ابن الحاجب بينهما في الخلاف والمحاج نعم خالف القاضي في ذلك وقال ان استعمل له فيهما هنا مجاز لان الحقيقه استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متناقضان فلا يصح ان يراد بالكلمه الواحده معنيين متناقضين لكن من سبق ان محل الخلاف عند تساوي المجاز والحقيقه وحينئذ فلا تناقض في المرادين وموضع البيان ليس محل النزاع ومنهم من قال ان القاضي انما خالف في اجمل ومنهم من قال انه لا يمنع الاعم تغليب الجمع وهو وفاق ومنهم من نقل عنه عكس ذلك فالنقل عنه مضطرب واما مسئلة حمل اللفظ على حقيقته ومجازه عند التساوي فكما سبق فالمنقول عن الشافعي وجوب الحمل طردا الاصله في مسئلة الاطلاق وطردا الاصله في الاطلاق والحمل في المشترك قال ابن الرفعه وباب الوصيه من المطلب انه نص على ذلك فيما اذا اعتمل لرجلين على امراة ولم يعلم السابق منهما وقال العام المجبرين وابن القشيري انه اختيار الشافعي وانه قال في آيه الملمس هي محموله على الجنس باليد حقيقه وعلى الوقاع مجازا ومن سبق ان مسه استنبط قوله في حمل المشترك ومن نصوصه ايضا ما قاله في دليل في قوله تعالى لا تقربوا الصلاه وانتم سكارى حتى اجتج به على جواز العبور في المسجد لقوله تعالى الا عابري سبيل وقال اراد الصلاه لقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون ومواضع الصلاة لقوله تعالى الا عابري سبيل نعم نص في البويطي على انه لو اوصى لبني اولاده وله عشرة ومعشرون انها تحصر الاولين لان الاخيرين مجاز بالسببيه وكذلك لو وقف على اولاده لم يدخل ولد الولد على الاصح وجوابه ان المجاز اذا لم يترجح حتى يساوي الحقيقه فالحقيقه مقدمة لرجحانها وهنا كذلك لان معنقيه ليس اولى بهم له بخلاف العكس واما ولد الولد فلا قرينه فيه مرجحه وفي المسئله مذهب ثالث قاله القاضي عبد الوهاب وجوب الحمل على الحقيقه المجاز ورابع حكاه القاضي ايضا الوقف حتى يتبين المراد ن واما مسئلة استعمال اللفظ في جميع مجازاته عند انتفاء الحقيقه ومسئلة الحمل فيها ما سبق في الحقيقه والمجاز مثاله حلف لا يشتري دارين وقامت قرينه على ان المراد انه لا يعقد بنفسه وتردد الحال بين السوم وشراء الوكيل هل يحمل عليهما او لا ثم جوز الحمل فهو محل بحث بذل منها وقل من تعرض لها نعم للحنفيه في المجازين وقد ذكر ذلك امام الحرمين وابن السمعاني والاصفهاني في شرح المحصول وكذا الامدي وابن الحاجب في باب المجمل لكن اختار فيها الاجمال عكس اختيارهما في الحقيقتين والحقيقه والمجاز نعم اختار الامام الرازي الاجمال في الموضعين تنبيهان الاول احتج ابن دقيق العيد في شرح الالمام على جواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا عليه وان صلوا من ماء من حيث ان صيغة الامر تقتضي الصب الذي يجب والواجب من ذلك القدر الذي يعم النجاسه وبين ما زاد والزائد مستحب فقد

استعمال صيغة الامر في الحقيقه والمجاز **الثاني** اذا قلنا بجواز الحمل على الكل في الحقيقه والمجاز
في قوله تعالى وافعلوا الخير لعلكم تفلحون شامل للواجب والمندوب خلافا لمن خصه بالواجب
بنا على منع الاستعمال في الكل وبعضه فالكل والمشترك وهو مطلق الطلب فرارا من
الاشتراك والمجاز وكذلك قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله عند من يرى ان العمرة غير
واجبة محمل الامر بالاتمام على الوجوب في الحج والسنة في العمرة ومن يرى وجوب العمرة
جعله اما من حمل المشترك على حقيقتيه او للقدر المشترك بينهما **الثالث** قال علماؤنا
ان محل الحمل على الكل في الحقيقه والمجاز عند التساوي فلو ان رجلا قال لصحابنا فيما لو قال وقفت
على اولادي لمن دخل اولاد الاولاد وسبق نقله عن النص ولو اوصى لاخوته زيد لا يدخل اخواته
كما قال الامام المحرمين في النهاية انه من مذهب الشافعي ولي حسنه وقال ابو يوسف ومحمد للجميع
الرابع نقض ابن السمعاني على الحنفيه اصلهم في منع حمل اللفظ على حقيقته ومجازه
بقولهم لو حلف لا يضع قدمه في الدار فدخل راكبا او ماشيا حنث فعمموا في الحقيقه
والمجاز وكذا لو قال اليوم الذي يدخل فيه فلان الدار عمرو حر فيه انه ان دخل ليلا او نهارا
حنث وقالوا ان في السير الكبير انه لو حلف الحافر الامان لبغيه دخل ببويليه انتهى ان
اما من ههنا في الاولى فالظاهر عدم الحنث بفعل الحقيقه لرجحانها وليس في المجاز قرينة الحانث بالحقيقه
واما الثانية فالظاهر موافقهم لان الرافعي نقل عن النص انه لو قال انت طالق اليوم طلقت
في الحال وان دخل الليل وبلعوا اليوم لانه لم يعلق وانما سمى الوقت بغير اسمه فلت من
اطلاقات اليوم في اللغه مطلق الزمان كما صرح به اهل اللغه وهو شايع في الاستعمال كما تقول الفقهاء
فيما يوم التلف ومهر المثل يوم الوطي ويوم الولاده ويوم الولاده الرافع للحصى وغير ذلك والمراد
بذلك كلها وقت بل مطلق الزمان واما المسئله الثالثه فمقتضى قولهم في الوقف على الاولاد انه
لا يدخل اولاد الاولاد وبه جزم سليم في الامان الا ان يقال دخولهم في الامان اولى لقوة الاستتباع في الامان
ولذلك لو قال امنتك يعم الامان الى معه من اهل وقال على وجه مع ان اللفظ لا يصدق عليهما اي على الحقيقه
لا بالحقيقه ولا بالمجاز قال الرافعي وفي البحر تفصيل حسن وذكره فليراجع منه فان ذلك محله
والله اعلم **ص** وما لبعض وضعه في الاسد اي مستعملا حقيقة في المثل
في لغة او شرع او في عرف اي لذي عموم او خصوص تلفي **ش**
هذا قسيم قولي فيما سبق فان لكن بالوضع قل فقد اوهم ان يكون اللفظ وهو ان يكون اللفظ
دالا او المعنى كثيرا وليس منفردا بالوضع لكل دال بل وضع لبعض المعاني وضعا اولا
ثم استعمل بعد ذلك في غيره ما وضع له فيسمى بالنسبة الى ما وضع له اولا حقيقة واما في غيره فسياتي
تفصيله لكن انما يكون حقيقة في الاول اذا استعمل فان وضع ولم يستعمل لا يكون حقيقة وهو
معنى قولي مستعملا وهو حال من الضمير في وضعه اي وضع اللفظ في الاسد لمعنى حال كونه

الألوكة
www.alukah.net

مستعملا فيه فتعريف الحقيقه قولي مستعمل فيما وضع له اسد الخرج المجاز من قبل كونه
في الاسد اذ انه وضع ثانيا على انه موضوع اما من يقول انه غير موضوع فيخرج بقيل الوضع
ولا حاجة حينئذ الى التقييد بكونه اولا وشيائي الكلام على ذلك في موضعه وخرج بقيد
الاستعمال المهمل فانه لا حقيقة ولا مجاز اذ المجاز يعتبر فيه ايضا الاستعمال كما سيأتي
فان **قيل** يرد على التعريف العلم فانه يصدق عليه وهو ليس بحقيقة **قيل** المراد
الذي للعلم تعليق اسم تخصص ذلك الحقيقة به لامر حبث وضع الواضع في اللغه بل كل محل له
جعل علم على ما يريد والمراد بذكر من الوضع انما هو من جهة من يعتبر وضعه للغات ولكن
فيه نظر **وقولي** في لغة الى اخره تقسيم للحقيقه الى بلثه اقسام لغويه وشرعيه وعرفيه
وذلك باعتبار الوضع الاول فان كان من حيث اللغة فهي الحقيقه اللغويه او الشرع فالشرعيه
او العرف فالعرفيه وهل بناء على ان الوضع اعم من جعل اسم لمعنى او ما كان كالجعل وهو
الاشتهار في شرع او عرف كما سبق نظرين نعم اطلاق الوضع بحسب الاشتهار مجاز فيكون
استعمال في جميع ذلك استعمالا للفظ في جميعه ومجاز معا وهو جائز كما سبق ما لم يجعل لفظ
مشترك بين الجعل وما كالجعل وهو مطلق تخصيص اللفظ بمعنى بحيث اطلق سمه
اطلاق لفظ الحقيقه على المعنى المذكور حقيقه عرفيه لانه من الاصطلاحي لا من وضع اللغة نعم
هي منقوله منها واختلف في كيفيه النقل فقال البيضاوي تبعا لامامه ان الحقيقه فعيله من الحق
بمعنى الثابت او المثبت نقل الى العقل المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى المعنى ثم الى المعنى الاصطلاحي
يريد بذلك ان فعيلا منه ان دل بمعنى فاعل فمعناه الثابت من حق الشيء يحق بالكسر والضم بمعنى
ثبت والتاء حينئذ على بابها في افادة التانيث او بمعنى مفعول من حققت الشيء اثبته فهذا
وان دل بمعنى فيه للمذكر والمونث لكن التاء فيه لنقل اللفظ منه من الوصفيه الى الاسميه
بان يستعمل بدون موصوف كقوله تعالى والنطيحة اي والبهيمه النطيحه ولولا الخروجها للاسميه
لقيل البهيمه النطيح بلا تاء ثم نقل هذا اللفظ وهو الحقيقه سواء بمعنى الثابت او المثبت الى
الى المعتقد للحق ثم نقل منها الى النسبه الصادقه ثم الى الكلمه الدالة على مدلولها الاول وهذا
احسن ما يقرر به كلامه والا فالعقل والقول المطابق واللفظ الموضوع اولا لا اثبات في شيء منها
فكيف اتى بالتاء ولا اثبات اصلا نعم يعتب على القول بان الكلام اجنح في النقل الى هذا
الوسائط ولم لا يقال انه نقل الى الاصطلاحي من الاول من غير ورود الى وساطه بل مقتضى كلام ابن
سيده ان لا نقل اصلا فانه قال في الحال الحقيقه في اللغة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه
والمجاز بخلافه وحكاه في المحصول عن ابن جني واعترضه بانه غير جامع لخروج الشرعيه والعرفيه
وورد بان المراد انه في اللغه على حاله ما بقي على وضع اول باي وضع كان في وضع اللغة
فقط والله اعلم **ص** وذي الثلاث وافعات كاسد **ش** وذا الصلاة وكل ابن وراد

فان الاعلام فد يكون
توضع اللغوي

الوضع ي استعمالا

ما معناه ي

س اذا ثبت انقسام الحقيقة الى هذه الثلاث فاعلم انها واقعة اما اللغوية فقطعا
كالاسد للحيوان المفترس واما الشرعية فكاطلاق الصلاة على ذات الركوع والسجود وهذه على الارجح
كاستاتي وانما اصلها الدعاء واما العرفية فالعام منها كالدابة على ذوات الاربع وانما اصلها
لغة لما يدب على الارض وهو معنى قولي وكرابه ولكني قصرته وتركت مدة وتسل بدة للضرورة
فزالت منه احد بي البابين والخاص منها كالنقص كما ذكرته في اول البيت الذي بعد هذا وهو ما
يكرهه الاصوليون واهل الجدل كاستاتي في باب القياس ومثله الكسر والجمع والعرف وكالمبتدا
والخبر والحال والتمييز في اصطلاح النحاة وكاصطلاح على المجبر على المال والعرد والجبر وما اشبه
ذلك في سائر العلوم ولان ارباب الصنايع في تسمية الآلتها وغيرها وهذا القسم لا خلاف فيه ○
قيل ولا الذي قبله وهو العامة ورد بحكاية الآمدي الخلاف فيه صاحب المعتمد وان ظان الاكثر على الوضع
ثم مال في المعتمد ان من اجاز ذلك شرط ان لا يعلق بالاسم اللغوي حكم شرعي وان يعلق لم يجز نقله
للعرف قطعا قال الا نه رجع حسما الى التكليف اي لئلا يخرج فيه ملاحدة من اهب بل يخرج من كلام القاضي
واتباعه والامام الرازي واتباعه مذهب رابع وهو جواز ان خصص العرف عموم المعنى
اللغوي كالدابة خصت بذي القوائم او كان له باللغوي مناسبة ما ولو لم تجز الحقيقة كلفظ
الغائط خلافا عمر وها ورد ذلك بانهم قد نقلوا فيما ليس من الامور التعبدي بانه وضع اولا للفعل الخاص
ولم يستعمل فيه قط بل استعمل في الاستنجاء بوضع العرف اما الخلاف في الشرعية
وهو المستفاد وضعها لان لكل معنى من الشرع كما قرر ها به في المحصول تبعا للمعتمد والمراد بالوضع
اشتهار ذلك في لفاظ الشرع فاسبق في بسير اصل الوضع او الفصل وانه لتعين للمعنى اعلام
الشارع بانه وضعه له وقال ابن برهان الشرعي ان يستفاد من اللفظ من اللغة والمعنى
من الشرع او المعنى من اللغة واللفظ من الشرع لكن القول الاول اعم لشموله اربعة اقسام ما
اذا دان اللفظ والمعنى معلومين من اللغة لكن لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى فلفظ الصلاة مثلا
لله عز وجل ولهذا قالوا وما الرحمن لا نعلم الا رحمان اليمامة وما اذا لم يعلم من اللغة لا اللفظ ولا
المعنى كالوابل والتؤدة وما اذا علم اللفظ ولم يعلم المعنى كالصوم والصلاة والحج وغالب الامور الشرعية
وما اذا علم المعنى ولم يعلم اللفظ كالآتي بالتشديد وهو المرعى ولهذا قال عمر رضي الله عنه ما
الآب وكذا قرر الهندي الاقسام الاربعة ومثلها بذلك نعم حكى الماوردي في كتاب الصلاة
خلاف الاصحاب في ان الشارع احدث وجود اللفظ كما احدث المعنى او وقل عكس ما قرر ناه انه ليس من
الالفاظ التي الطلم فيها وفيها الخلاف في الشرعية ما اصطلح عليه علما الشرع والاصوليين
من العرض والواجب والمندوب ونحوها وكذا السبب والشرط والمانع وما اشبه ذلك بل
هي عرفية بحضه من عرف علمايه كما تقدم في النقص ونحوه كذا قرر القاضي عضد الدين

وهو

وهو واضح ولن لك تراهم في الاستدلال انما يقولون الشارع وضعها وهي بوضع الشارع
ونحو ذلك نعم قد يعبر من الفاظ الشارع صلى الله عليه وسلم او الراوي عنه لفظ ويتكرر
في المعنى الذي اصطلح اهل الشرع على وضعه له فيكون عرفا للشارع وعرفا لاهل الشرع
كما في قوله صلى الله عليه وسلم خشيت ان تفرض عليكم وقول الصحابي فرض رسول الله صلى
الله عليه وسلم كذا فلا منافاة فاعلمه ○ اذا علمت ذلك فالقول الاول من الخلاف في الاسامي الشرعية
انها لم تقع قال الهندي في شرح البرهان وهو راي المحققين من اهل الفقه والاصوليين وبه
قال القاضي ابو بكر وابن الصباغ في شرحه على اصحابنا وانهم قالوا لم ينقل الشارع شيئا من الاسامي
اللغوية انما خاطبنا صلى الله عليه وسلم بلسان العرب وعلله الاستاذ ابو منصور عن القاضي
ابي حامد المروذي وعن الاشعري فالصلاة الدعاء والزكاة النمو والصوم الامساك والحج القصد
لكن على وجه مخصوص ولهذا يعرف بها مثل ذلك نعم اختلف هل زيد في معناها في الشرع
على المعنى اللغوي ما هو داخل في المدلول الشرعي اولا والاول هو المختار عند ابن فورك ونقله
عن الاشعري وبه قال طائفة من الفقهاء كما نقله امام الحرمين وابن السمعاني الا انه يؤول الى القول
بالنقل لان تلك الزيادات تصير داخلة في المدلول الشرعي مع خلو المدلول اللغوي عنها وهذا
حقيقة النقل ونقلا الباقي عن القاضي وهو انها لم تنقل ولم تزد في معناها اي وان زيد في المعنى
فيها شرطا وحكما ونحوهما من الامور الخارجية والقول الباقي من الاصل ان الشرعية واقعة
وهو قول الجمهور من الفقهاء والمعتزلة وحكاه ابن برهان وابن السمعاني عن اكثر المتكلمين والفقهاء
وصححاه قال الاستاذ ابو منصور اجمع اصحاب الشافعي على انه قد نقل في الشرع اسماء كثيرة عن
معانيها في اللغة الى معان سواها الا اباحامد المروذي كالاشعري قال كالايمان في اللغة فانه
معنى التصديق وقد صار عند اصحاب الشافعي اسما لجميع الطاعات وعند الاشعري انه الآن
ايضا معنى التصديق وذلك نحو الصلاة والحج والعمرة انتهى ونقل نحو ايضا عن الاشعري ابن
فورك في جزء جمعه في الاسلام والايمان نعم هذا يشعر بدخول الايمان في الخلاف وذلك
هو ابيات الالفاظ الدينية كالشرعية وهو ما نقل عن المعتزلة انهم اثبتوهما معا وان اوهمت
عبارة ابن الحاجب بعض شراحه انهم يثبتون الدينية ويحالون في الشرعية لكن الصواب
ان خلافهم في الدينية وانما لم يصرح ابن الحاجب في نصب الادلة بذلك لانه محل وفاق نعم
اختلف النقل عنهم في بعض الدينية ففي التهذيب للقاضي وتلخيص الامام وبرهانه انه ما
تعلق باصول الدين كالايمان والكفر والفسق بخلاف نحو الصلاة والحج والزكاة والصيام وكذا
نقل عنهم الشهرستاني والغزالي وغيرهم وهو الصواب ونقل الامام الرازي وجمع عنهم ان الدينية
اسماء الفاعلين كالمؤمن والفاسق والمصلي والصائم بخلاف الايمان والفسق والصلاة والصيام
فان ذلك شرعي لا ديني وردّ بانه يلزم تسمية اللفظ باسم لا يجري في المشتق منه والمختار

وفاقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي وابن الصباغ واكثر اصحابنا ان النقل انما وقع في الشرعيه
لا في الدينيه واختاره ابن الحاجب وغيره ومنهم من جعل الخلاف في الايمان فقط لا في كل دينيه
وقد نقل محمد بن نصر المروزي عن ابي عبيد انه استدل على ان الشارع نقل الايمان بانه قد
نقل الصلاه والحج ونحوهما الى معان اخر قال فاذا نقل الايمان فهذا يدل على تخصيص الخلاف بالايمان
الا ان يراد ونحو من الالفاظ المتعلقه به وهو الامور الدينيه وعلى كل حال ففيه اشاره الى
ان من اثبت الدينيه دون الايمان كصارف للاجماع فالحاصل من الخلاف اما في النقل مطلقا كما هو قول
القاضي ومن تبعه واما اثباته مطلقا كالمعتزله ومن وافقهم كما سبق واما المفرقه بينه وبين
الدينيه وهو المختار ولم يقل احد بعكسه وانما اعترض في النظم لنفي وقوع الدينيه لان المثبت
لهم المعتزله واما غيرهم فلا يثبت ان الشارع له في ذلك عرف مغاير للغه حتى يحتاج الى
احد الخلاف فيها ثم اصل الخلاف المبنيون للشرعيه هو ان الشارع اخترع لهذه المعاني الفاظا
فصادفت الفاظا من اللغه وانه نقلها عن معناها اللغوي والثاني وهو اختيار الامام في
المحصول فلم يخرج عن كلام العرب وان لم تعرف العرب ذلك المعنى الذي اثبت انه دلاله اللفظ
وان المجاز مسنوب للغه العرب باعتبار العلاقه فيفعل من اوضاعهم بهذا الاعتبار وحسبك
فيقال انه بوضع الشرع باعتبار ما اشار اليه قال الماوردي في باب الصلاه من الحاوي ان الذي
عليه جمهور اهل العلم ان الشرع لاحظ في الالفاظ المشروعيه المعنى اللغوي ايضا وقال الشيخ
شمس الدين ابن اللبان في ترتيب الام للشافعي رضي الله عنه ان نصوصه صريحه في انها مجازات
لغويه وبالاول قالت المعتزله فالواو نار تصادف الوضع الشرعي علاقه بينه وبين اللغوي
لا فصل ابل اثفا فاوثار لا يصادف فليست حقيقه لغويه ولا مجاز الغويا ووافقهم من اصحابنا كثير كابن السمعاني الا انه قال في ذيل المسله وبجوز ان يقال هذه الاسما
حقايق شرعيه فيها معنى اللغه لا تخلو عن الوفا في غالب الاحوال والاخر شرنادر فقد تخلوا
في بعض المواضع عن معظم الافعال التي هي وهو ظاهر في عوده الى القول الاخر وظهر ثمره هذين
القولين في ان المعنى الشرعي هل يحتاج لعلاقه او لا فعلى القول الاول لا احتياج وعلى الثاني يحتاج

تنبيهان **الاول** قد علم ان الخلاف السابق انما هو في وقوع الشرعيه اما الجواز فزعم الامام
الرازي والامدي والهندي انه لا خلاف فيه حتى عبر ابن الحاجب والمنتهى بان الجواز ضروري
واسقط المسله في الصغير لاعتقاده الاتفاق او ان الخلاف شاذ لكن ابو الحسين في المعتمد
حكى عن بعضهم انه منع من امكانها وكذا نقله ابن برهان في الوجيز عن طايفه يسيره قال
وبنا المسله على حرف واحد وهو ان نقلها من اللغه الى الشرع لا يودي الى قلب الحقايق
وعندهم يودي ثم حكى ابن برهان خلافا اخر بغريبا على الجواز هل يصير حسنا كالنسخ او صحيحا
لما يلزم عليه من اسقاط الاحكام الشرعيه **الثاني** لا يختص الخلاف في الوقوع بالحقيقه

الشرعيه

الشرعيه بل يجري في المجاز ايضا وانما اذكر في النظم لان الحنفيه اذا اثبتت لزم ثبوت
مجازها لان كل مجاز ناشئ عن حقيقه كما سيأتي نعم يختص ذلك بالاسما والا نوع منها
بل يكون في الالفاظ المتباينه كالصلاه والرداه والمشترك والاصح وقوعها في الشرعيه
كالقرء فانا حققنه في الحيض والطهر والصلاه على الداخله وعلى ناقصه ركن او شرط
كصلاه المطلوب ونحو ومصلي الفرض قاعدا للعجز عن القيام ومسله الهندي بالطهر للماء
والتراب وفيه نظر فان سهما قد امتنع كما وهو التطهر بالماء والتيمم بالتراب خلافا لمن
زعم ان هذا من المشترك واما المترادفه ففي الحصول الاظهر انها لم توجد وردان الفرض
والواجب مترادفان شرعا لكن سبق ان عرف اهل الشرع غير عرف الشرع الذي الكلام فيه
وقد يجتمعان ولكن يمنع ما نحن في ذلك اجتماعا فلت ويمكن تمثيله بالزكاه مع الصدقه فان
الصدقه كثيرا ما يطلق شرعا على الزكاه نحو خرص من اموالهم صدقه انما الصدقات الايه ن وفي
الحديث ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقه الا زكاه الفطر في الرقيق ن فاستغني
بلفظ الزكاه عما هو بلفظ الصدقه ونحو ذلك ومن ذلك ايضا لفظ النزوج والانكاح وما
اشبهه واما الافعال فلم يوجد الاستغنا بمصادرها كصلى من الصلاه وزكى من الزكاه ونحو
ذلك واما الحروف فليس في الشرع استعمال حرف بغير معناه اللغوي بكون منقولا منه الا باعتبار
متعلقه فيكون نقله شرعا نقلا للحرف بالتبع **الثالث** سبق ان الشرعي المراد به هنا ما لم يتقيد
معناه الا من الشرع وربما يطلق الشرعي على بعض احكام الشرع والامام الحرمين في الاساليب ان
الذي يعنيه الفقيه بالشرعي هو الواجب والمندوب ويسهل له قول الاصحاب ان الجماعه في
النفل المطلق لا تشرع اي لا تندب وان كانت مباحه وفي زيادات الروضة في باب صلاه الجماعه معنى
قولهم لا تشرع لا تستحب وقد يطلق المشروع على المباح كما يقول بيع المجهول غير مشروع وشرع
السلم للحاجه ونحو ذلك **الرابع** قيل الخلاف في هذه المسله يصح عند التحقيق فان الزياده
على المعنى اللغوي لم تنقل الامر الشرع والمعنى اللغوي هو موجود في الشرعي وهذا مردود بما سبق
من تقسيم الشرعيه اول المسله وايضا فمن فايده الخلاف ان الفسق عند المعتزله منزله بين
الايمان والكفر بناء على ان الايمان يقبل الجميع الطاعات والفاسق يخل ببعضها فليس مؤمنا
ولا هو كافر لتصديقه ن قيل وللاجماع على انه ليس بكافر وفيه نظر فان الخوارج تكفر بالكبيرة
وعلى كل حال فحمل المعتزله على ذلك فرع الاحاديث الواردة في الايمان عند مثل الامر الزاني حين
يزني وهو مؤمن ونحو ذلك ن وغير المعتزله لما راى ان الايمان بان المعنى اللغوي وان ربما في
مثل قوله فلم يخرج الفاسق من ذلك عن الايمان واولوا الوارد اما على نفي الكمال او على المستحيل او انه ليس
متلبسا بفعل الايمان بل خارج عن الايمان وان كان في ذاته مؤمنا الى غير ذلك وكذا القول في الاسما

الألوكة
www.alukah.net

المزعية كمن صلى بغير قراءة يعلل بانه لم يصل لان الصلاة نقلت شرعا للهيئة المجموعة او
بستمى بذلك لوجود المعنى اللغوى وهو الدعاء بالفعل او بالقوة ومن ثم استشكل الامام في
المعالم على الشافعي ان الماهية المركبة تنتفي بانتفاء جزء بها واذا كان الايمان مركبا من قول وعمل
واعتقاد فينبغي اذا انتفى العمل ان ينتفي الايمان وزعم انه سؤال صعب لكن قرر ذكر هذا ان
السؤال محمد بن نصر المروزي ولحاصله عنه بان الايمان له اصل مبتى يتفرع ثم قال اسم الايمان
عنه وما بعده ان فعله فقد زاد ايمانا على ايمانه وان لم يفعل الزيادة لم ينقص الاصل الذي هو التصديق
قال كشجرة يطلق على مجموعها واذا ازيل منها غصن لا يزول اسم الشجرة عنها بل تبقى شجرة ناقصة
ومن ثمرة الخلاف ايضا ان الاسم الشرعي اذا ورد في كلام الشارع مجردا عن القرينة محتملا للغوي
والشرعي فمن يقول بنقل الشارع يحمله على الشرعي ومن ينفي كالقاضي فينبغي ان يحمل على اللغوي لكن
المنقول عن القاضي انه مجمل وعبارته في التقريب يجب التوقف لجواز ان يراد اللغة او الشرع
او هما وهو مشكل على اصله ان لم يكن له قول اخر باثبات الحقيقة الشرعية نعم قال الشهرودي
ان تردد الماضي بين الحال والصحة ليس لاعترافه باللغات الشرعية بل لانه يرى الاضمار ولا
تعيين لاحد الاضمارين والله اعلم الخامس من المنقولات الشرعية صيغ العقود
كبعت واشتريت والحلول كتسبحت وطلقت واعتقت وانما اصلها الخبر هذا قول الاكثرين
منهم الامام الرازي واتباعه ونقل عن الحنفية انها اخبار اريد على حالها بقرينة وقوع معناها
قبيل اللفظ بها ليطابق خبرها لكن انكر القاضي شمس الائمة السرخسي من الحنفية وفي باب الحايه
وقال المعروف عند اصحابنا انها انشاآت وقال صاحب البديع منهم انه الحق وانما اختلفوا لنعل
اجماعهم على ثبوت احكامها عند التلفظ بها هل يثبت مع اخر حرف من حروفها او عقبه نعم
قال الاصبهاني في شرح المحصول ان الاول اختيار ابمة النظر من الحلافيين والله اعلم
ص والنقض والمجاز ما يستعمل في ثان وضع حسيا تفصل
علاقة له ووضعه انقسم كفي حقيقة ملاثا فليضم ش
قوله والنقض بالجر عطف على الامثلة السابقة وسبق بيانه وقوله والمجاز مثل اخبر وما بعده
وهو اشارة الى تعريف المجاز في الاصطلاح واما لفظ المجاز في الاصل فمفعل من الجواز وهو العبور
والانتقال فاصله مجوز استثقلت حركة الواو لانها حرف علة فنقلت الى الساكن قبلها فانقلبت
الواو الفا لسكونها بعد فتح والمفعل يكون مصدرا اومكانا وزمانا فالمجاز بالمعنى الاصطلاحي اما
ماخوذ من الاول اومن الثاني لامن الثالث لعدم العلاقة فيه خلافا فانه ان كان من المصدر فهو
متجوز به الى الفاعل للملابسة كعدل بمعنى عادل اومن المكان له فهو من اطلاق المحل على الحال ومع ذلك
ففيه تجوز اخر لان الجواز حقيقة للجسم لا للفظ لانه عرض لا يقبل الانتقال فهو مجاز باعتبارين
لانه مجاز منقول من مجاز اخر فيكون بمرتبتين كما زعم الامام واتباعه كالبيضاوي فالمجاز

هو اللفظ الجايز من شيء الى اخر تشبيها بالجسم المنتقل من موضع الى اخر فحقق ذلك
والتعبير في هذا المعنى الاصطلاحي ان يقال المجاز قول مستعمل بوضع ثان لعلاقة فقول جنس
معتبر عنه في النظم بالان الكلام في تقسيم القول المفرد فيعلم انه المراد ولا يقال لفظ
لانه جنس بعيد والعلاقة هي العلقة الحاصلة بين المعنى الاول والمعنى الثاني بحيث ينتقل
الذهن بواسطتها على ما سنفصله بعد ذلك وكان القياس فتح عينها لان الفتح في المعاني
كما يقول علقت رقيتي علاقة اي احببتها حبا والكسر في الاجسام ومنه علاقة السوط
وحسن فاما ان يقرا بالفتح على الاصل او بالكسر على التشبيه بالجسم وخرج بقبل الاستعمال
في وضع ثان الحقيقة فانها المستعمل بوضع اول كما سبق ومن لم ير المجاز موضوعا اقول في غير
ما وضع له لكن المرجح كما سياتي انه موضوع على الوجه الاتي بيانه وعلم انه لا يشترط في المجاز
الاسبق وضع فقط اسبق استعماله اولا وهي مسالة ان المجاز هل يستلزم الحقيقة اولا والثاني
هو ما رجحه الامدي ونقله صاحب البديع عن الحنفية واختاره في المحصول في موضع والاول
قال ابو الحسين وابن السمعاني والامام الرازي في موضع اخر واحتجوا على ذلك بانه لو لم يستلزم لجوز
الوضع عن الفايدة ورد بان الفايدة لا تنحصر في استعماله فيما وضع له اولا فقد يجوز فتحصل الفايدة
بالمجاز ان وخرج بقيل العلاقة العلم المنقول ولو لحظت العلاقة في اول نقله الا ان استمر دالا الله
انما لمجرد الوضع مع علم الالتفات الى غيره وحسن القول اما حقيقة او مجاز او لا حقيقة
ولا مجاز وهو ما وضع لشيء ولم يستعمل فيه ولا نقل عنه وقد يكون حقيقة ومجازا باعتبارين
اما حسب وضعين لغوي وعرفي او لغوي وشرعي او نحو ذلك او لمعنيين مختلفين كالفاظ
العام المخصوص على قول من يقول انه حقيقة باعتبار دلالته على ما بقي مجاز باعتبار سلب
دلالته على الخارج اما حسب وضع واحد فمحال لامتناع النقيضين من جهة واحدة واعلم
ان ما سبق في تعريف المجاز قد يورد عليه مجاز المركب فان المركب غير موضوع فيكون
غير جامع لانواع المجاز الا ان يقال الكلام انما هو في المجاز اللغوي واما المجاز العقلي الواقع
في الاسناد مع كونه في ثبوت مخالف كما سياتي بيانه ليس مركبا مقصودا او قولي ووضعه
انقسم الى الى اخره اشار الى ان المجاز ينقسم بحسب جهة وضعه الى لله اقسام لغوي
وشرعي وعرفي كما انقسمت الحقيقة الى ذلك فاللغوي كالاسد للشجاع لعلاقة الوصف
الذي هو الجراءة فكان اهل اللغة باعتبارهم النقل لهذا المناسبة وضعوا الاسم ثانيا
للمجاز والشرعي كالصلاة لمطلق الدعاء انقلا لامر ذات الاركان للمعنى المضمن لما من الخضوع
والسؤال ما لفعل او القوة وكان الشارع بهذا الاعتبار وضع الاسم ثانيا لما بان بينه وبين
اللغوي هذه المناسبة والعرفي كالخاص والعام كذلك فكل معنى حقيقي وضع هو مجاز بالنسبة
الى وضع اخر ولهذا امثلنا به فما سبق لما يكون حقيقة ومجازا باعتبارين وعلى هذا اقتصر

الألوكة
www.alukah.net

كل مجاز الى حقيقته كما قرناه وهو معنى قولى فليضم **تنبيهات** اصلها
قد سبق الخلاف فى استلزام المجاز للحقيقه ووقع فى جمع الجوامع تفريعا على انه لا يشترط
سبق الاستعمال انه قيل بذلك مطلقا والاصح لما المصدر وقوف كثير من العصريين
مراد المصنف بذلك حتى ان شيخنا بدر الدين الزركشى لم يعرض لشئ من ذلك بل بيض له
وقد الهمنى الله سبحانه وتعالى مقصوده بذلك من كلامه فى شرح المختصر فانه لما تكلم على استدلال
ابن الحاجب على عدم الاستلزام بانه لو استلزم لكان للفظ الرحمن حقيقة اى وليس حقيقة
لزم ان يكون رحمان فعلان للمبالغة فى الكثرة وصفات الله تعالى لا تقبل ذلك قال وايضا فهو من
معنى الرقة وميل القلب وهو مستحيل على الله تعالى ولم يستعمل الا فى الله تعالى وهذا بناء على
ان اسماءه تعالى صفات لا اعلام اما اذا قلنا اعلام فالعلم لا حقيقة ولا مجاز او ما يقال
فى مسيلمة رحمان اليمامة ولا زلت رحمانا فى مسيلمة فقد اجاب الزمخشرى
بان ذلك من غلبتهم فى كفرهم وهو عذر مفيد لان الغلبة تثبت فى الاطلاق ومتى
ثبت الاطلاق عام الدليل وانما الجواب السديد انهم لما اذا لم يستعملوا الرحمن بالالف
واللام والكلام فيه ثم قال وعندى هذا اقوى من قول من يقول ان المجاز يستلزم استعمال اللفظ المشتق
منه بطريق الحقيقه سواء استعمل مع ذلك بالحقيقه فيما استعمل بالمجاز ام لا فانا نقول
مثلا انا استعملنا رحمان اليمامه اذا استعملت العرب الرحمه ثم اذا استعملت الرحمه كان
لنا ان نتصرف فيما يشتق منها من فعلان وفاعل ومفعول وغير ذلك وان لم تنطق به
العرب البته ولا اشترط ان تكون العرب استعملت رحمان الذى هو فعلان بالحقيقة
ثم قال ان بهذا يتخلص كلام ابن الحاجب من الاعتراض عليه فى اشتراكه بان هذا مشترك
الالزام فى الوضع بعين ما ذكره لا مخلص له عنه انتهى ملخصا قلت وفيما قاله نظر
من وجوه الاول ان قوله ان صفات الله تعالى لا تقبل القلة والكثرة انما ذاك فى صفات
الذات لانها قديمة اما صفات الافعال على القول الراجح وهو قول الاشاعرة بحدوثها
فتقبل باعتبار متعلقاتها مانعا ان هذه المسئلة بعينها مسئلة الامام ان المجاز لا يدخل فى المشتقات
بل الات بل بطريق النبع للمصدر ثم هذا انما هو اذا قلنا المجاز فى رحمان باعتبار المبالغة
فى فعلان اما اذا قلنا ان المجاز فى المادة فلا مانع ان قوله ان الاصح لما عدا
المصدر يعنى انه خلاف منقول وهو فى شرح المختصر انما جعله لنقله رابعها
ان قوله لما عدا المصدر يعنى اشتراط الاستعمال فى المصدر على الاطلاق سواء اكون
بالمصدر لغير معناه او بالنسبة لما اشتق منه اذ يكون به عن معنى ذلك المشتق حقيقة
ام لا معا لكن فى كلامه فى الشرح تقتضى ان ذلك انما هو بالنسبة للمشتقات فقط
خامسها ان قوله ان جواب الزمخشرى عن رحمان اليمامه لا يفيد عنوع وذلك لان تغلبهم

فى كفرهم اذ انهم الى ان يأخذ واما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من الالفاظ التى لا يعرفونها
ويستعملونه فيما شاءوا ولا يلزم من ذلك استعمالهم لها قبل ان يأتى بها الشارع نعم
ان ثبت استعمالهم لها قبل ذلك اتضح ما قاله الرد سادسها ان ما اجاب به من انهم لم يستعملوه
بالالف واللام عجيب فان المجاز و الحقيقه للمفرد والمدخل للمركب فى ذلك ولا شك ان الكلمة
اخرى زايدة على المفرد الذى الظام فيه **الثانى** ما اطلقه من وقوع المجاز هو الصحيح
للاستناد الى استقراء الاستقرائى كما نقل عنه لكن استبعده الامام والغزالى بما عتبا وطلا لانه
فلا نفع ذلك منه قال الامام وان اراد الاستناد ان اهل اللغه لم يسموا مجازا ابدا حقيقه عند القرينه
ممنوع وان كنهم مشحونة بتلقيبه مجازا ولو اذ لك لم نقع فى تسميتهم الاسم بانفراده مجازا
فيتعجب من الكيا كيف اجاب عنه بهذا الجواب وامامه فرضعفه وقال الغزالى فى المخول هو
ان طرده ليس دليلا على ثبوت الحقيقه ونقل عنه فى موضع اخر ان الظاهر عندنا هو الحقيقه وان الظاهر
هو المجاز نعم الفارسى منعه مطلقا كما نقله عنه ابن الصلاح فى فوايد الرحله لكن يلزم
ابن جنى وهو اخبر بمذهبه نقل عنه فى الخصايص ان المجاز غالب على اللغات كما هو اختيار ابن
جنى انه غالب على لغه العرب وعزاها الرا نقل عنه فى المحصول وانه ادعى ان نحو قام زيد تسعى
تسميه جمع افراد القيام الله لان القيام جنس قال وهو ركيك لان المصدر انما دل على ما
يصدق عليه من الفرد المشترك لا على جميع افراده نعم ابن جنى قال ان نحو ضربت زيدا
لم يضرب الا بعضه واعترضه تلميذ ابن متويه المتكلم بان التام لم يقع لكله وما قاله ضعيف
لان اللام فى تسميه الضرب لا التام ولا شك ان الضرب الذى هو الاستئصال انما وقع فى بعضه
والتام اثره وان كان فى الحل ونقل ابن السمعانى عن ابى زيد الدبوسى ان المجاز غالب على اللغات
كما نقل عن ابن جنى قيل وعرض ابن جنى بذلك فى خلق الله عز وجل لافعال العباد لقوله تعالى
خلق السموات والارض قال ولو لم يرد ذلك لكان خالقا لافعالنا فيكون خالقا للكفر والعصيان
ونحوهما وتعالى الله عن ذلك وقد استرجح الى الامور ضعيفه منها نفى علمه تعالى وغيرها وخطأه
ابن جنى فى ذلك ظاهر ومنع قوم وقوع المجاز فى القران ونسبه الغزالى فى المخول الى بعض
وحكى عن الاستاذ وابن خويز منداد وبه قال ايضا ابن القاص من اصحابنا كما حكاه عنه العادكى
فى الطبقات وحكوه عن داود وابنه وعن جماعة اخرين **وقيل** انما انكرت الظاهريه مجاز
الاستعارة لانها عندهم الصيق وانه منزه عن ذلك وردبانه يلزم ان لا يكون فى القران توكيد ولا
نحو من تثنية الفصص وايضا فالمجاز يكون ابلغ من الحقيقه والامتحان الساعين به وغير
ذلك من الفاصيل ومنع ابن داود وقوعه فى السنه ايضا كما حكاه فى المحصول لكن استدركه
الاصفهانى فى شرحه وقال انه تفرد بنقله لكن هذا مردود بقول ابن حزم فى الاحكام ان وقوع ممنوع
فيهما وفى شرح المفصل لابن الحاجب فى باب الاضافة ذهب العامى الى انه لا مجاز فى القران وان

الألوكة
www.alukah.net

مثل واسئل القريه محمول على ان القريه تطلق على الاهل والجدران معا على وجه الاشتراك
ورد بنادر الحذران ووقف الاهل على القريه وقيل ان تعلق به حكم شرعي لا يجوز والا
جاز وقد اتت هذه المذاهب الفاسده سلطان العلما ان عز السلام الى ان يصنف كتابه
الخامس في مجاز القران الذي اطال فيه واجاد وعم نفعه اقطار البلاد **الثالث** المجاز خلاف
الاصل لان الاصل بقا اللفظ على دلالته على معناه الاول وكذا يقال في المنقول شرعا او عرفا الاصل
عدم النقل وعدم الشهاده الاشتهار الذي يصير به حقيقه فيهما وصدق فالعدول الى المجاز مع
امكان الحمل على الحقيقه عند جماعه نعم هو والنقل اولى من الاشتراك لاحتياج المشترك الى
قرينه فان لم يكن قرينه فهو مخل بالفهم بخلاف الحقيقه والمجاز فان اللفظ يحمل الحقيقه ما لم تكن قرينه
المجاز فيحمل عليه بها وقيل الاشتراك اولى لتوقف المجاز على وضعين وعلاقه بخلاف المشترك
من وضع واحد ولتوقفه على نسخ الحقيقه اللغويه قلت لكن من يحمل المشترك على معنييه لا يسح
المجاز لتقل لفظ على اللسان كالحنفيه فتح اسم للراهبه فيحمل الى اللفظ النابيه او الحادثه او
نحو ذلك او بسبا عنها كالعدول الى اسم الخارج البسع الى العابط او حمل الحقيقه من المتكلم
او المخاطب او العدول الى المجاز لبلاغته في بسع او تجنيس او غير ذلك من انواع البلاغه
او لكونه اشهر من الحقيقه او حيث لا يكون للمعنى الذي عبر عنه بالمجاز لفظ حقيقي او يقصد
المخاطبان الخفا وقوع او نحو ذلك **الرابع** اذا استحالت الحقيقه لا يتعين كون المجاز معتمدا
بمجرد ذلك لما لا بن من دليل للحمل على ان المتكلم اراده وخالف ابو حنيفه فقال يتعين حمل اللفظ
على المجاز بمجرد تعذر الحقيقه تصحيحا للكلام حيث ما امكن وابنى على هذا الخلاف ما لو قال
لغلامه الذي هو اسن منه هذا ابني فعندنا يتعين حمله على المجاز اي مثل ابني في الحريه فيعتق
وعندنا يلغى لفظه لتعذره ولا يعتق فلو فصل المتكلم مجازا اخر اي مثل ابني في الحنو او
نحو ذلك ولو قال اوصيت له بنصيب ابني فوجهان اصحهما عند العراقيين والبغوي بطلان
الوصيه لورودها على حق الغير وعزاه الرافعي لابي حنيفه وهو مستدل على اصله والثاني وبه قال
مالك يصح وكانه قال مثل نصيب ابني لكثره استعمال مثل ذلك وصححه الامام والروياني وغيرهما
وجريان فيما لو قال بعت عبدك بما باع به فلان فرسه وهما يعلمان قدره ولم يكن ذلك بعينه استقل الى
ملك المشتري ونحو ذلك واعلم ان المذهب من هذه المسئله وبنوع سبق من ان الحقيقه اذا تعذرت
لا يعدل للمجاز ان ذلك في الاستعمال اما في الحمل **قلت** ومن هنا
تنشا كلام العلماء في الايمان والاحاديث الوارده في الصفات المشكله فان الحقيقه فيها متعذره
بالادله القطعيه عقلا ونقلا على طريق اهل السنه فهل نقول الحسن يحمل على المجاز بمجرد
التعذر اولا لاحتمال ارادة ما يليق مما لا نعرفه معينا طريقان طريقه السلف الثانيه مع
اعتقاد التنزيه خلافا لما يشبه المبتدعه لهم من الاجر على الظاهر وطريقه من بعدهم هي

الاولى محافظه على التنزيه ونفي التوهم فالفريقان متفقان على التنزيه **الاول** الواجب
في هذا الزمان العمل بطريق التاويل لما سلكه المتاخرون من الجهة والتجسيم وتسميه من لم
يعتقد ذلك معطلا والزعما لهذه البدعة العوام لضعف عقولهم عن ادراك حقايق التوحيد
ودقايق الشرع وقد بينت في مقدمة كتابي المسمى بتحقيق بالصمان عن مشكلات الصفات
وجوها من الترجيح ما نقلناه عن ابي حنيفه من وجوب الحمل على المجاز بمجرد تعذر الحقيقه وقوع
ما تمسك به لان خطاب الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم انما هو باللسان العربي وان
العرب تستعمل مثل ذلك في هذه المعاني التي يؤول بها المشكل مجازا فاتضح ان قطع بان
ذلك هو المراد **ومنها** ان سلوك التاويل يرفع توهم ما هو محال والضرر العظيم الحاصل من
عوامهم لعوام اخرين وعدم تعرض الاولين ان لو كان لخلو زمانهم عن مثل هذا الفساد وربما
نهوا عن الاشتغال بعلم الكلام كما يروى ذلك عن الشافعي وعن مخشيه من تخييل ضعفا العقول
اما من كل رايه وادوانه فواجب عليه ذلك لرد المبطلين واقامة الحجه عليهم وقد تكلم في
ذلك نفس الايمه الناهين عن ذلك كما يشفي الصدور ورضي الله عنهم اجمعين وقد اوسع العلما
في كل فن من الفقه وغيره في بيان احكام عسى ان يقع او جرى في الخيال فادعا ان الصحابه
رضي الله عنهم ما تواسكلون في العقايد بوهم ان ذلك لما فروع من اعتقاد ظواهر المحالات
وليس لك انما هو مخشيه الوقوع فيما لا يجوز كما وقع في هذا الزمان وكل هذا ظاهر لا خفا به
والله اعلم **ص** واللفظ دائما على عرفي الذي ، خاطب محمول فعين انبذ
ففي خطاب الشرع شرعي قوى ، وبعده العرفي ثم اللغوي **ش**
لما بينت ان الحقيقه اما لغويه او شرعيه او عرفيه وان المجاز كذلك ذكرت هنا ان اللفظ
اذا سمع من كل الجهات الثلثه فانما يحب حمله على ما هو المتعارف في تلك الجهه فاذا سمع
من الشارع وجب حمله على ما بينه الشرع من مدلول اللفظ واذا سمع من اهل العرف حمل على ما يعرف
في اللغه واذا سمع في عرف عام او خاص حمل على ذلك العرف فاذا تعذر الحمل عليه وجب الحمل
على ما يدل عليه الدليل من المجاز في عرف من يخاطب به اي حسب العلاقه المعروفه فيه وعلى ذلك
جرى كثير من مسايل الفقه والاهم من هذا ما اشرت اليه بقولي ففي خطاب الشرع الى اخره
معطوفا على ما سبق بالفاء المشعره بتسببه عنه وهو ان خطاب الشرع لفظ يجب حمله على
عرف الشرع لانه صلى الله عليه وسلم مبعوث لبيان الشرعيات ولانه كالناسخ المتاخر فيجب
حمله عليه ولهذا ضعفوا احمال حديث من اكل لحم الجزور فليتوضا على التنظيف بغسل اليد
ورجح النووي الوضوء منه لضعف الجواب عن الحديث الصحيح بذلك هذا هو ارجح المذاهب
في المسئله فان تعذر الحمل على الشرعي حمل على العرفي لانه المتبادر الى الفهم ولهذا اعتبر اكثر
العادات في مواضع كثيره كما سياتي ذلك في قواعد الفقه التي ذكرها القاضي الحسين في الطلاق

الالوكة
www.alukah.net

حادث على المرجح عند الامام واتباعه واذا كان المجاز بقرينة لا يضر وقوعه في التعريف كما
سيتو نعم اذا قلنا التعلق قديم كما في الحصول وباب القياس واختاره الشيخ تقي الدين السبكي
او قلنا له اعتباران قبل وجود التكليف وبعده كما هو ظاهر كلام الغزالي في المستصفى وصرح
به في الوسيط في مسئلة استطاق ان شاء الله فلا مجاز في التعريف الا ان يقال ان الحكم يتعلق
بالفعل قبل حصوله ليلا يلزم تحصيل الحاصل وهو في حال عدمه لا يسمى فعلا الا مجازا باعتبار
ما يؤول اليه او باعتبار القابلية وسيأتي ان شاء الله مسئلة تعلق الحكم قبل المباشرة وقبل
علم ما قرروناه ان مثل حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة لا يدخله من يفعل والحنفية
وان علقوا ذلك بالحكم بزوال الامهات وذبح الميتة وجود لكن فليس مرادهم الا وصف
العين بالتحريم مع مراعاة الفعل لا مع قطع النظر عنه اصلا ولكن اشاروا الى الاحكام والمراد بفعل
المطف الاعم من القول والاعتقاد ليدخل عقائد الدين والنيات في العبادات والقصود
عند اعتبارها ونحو ذلك وقولي المطف بالافراد ولم اقل كالبيضاوي المكلف ليشمل ما تعلق
بفعل الولي كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم وكالحكم بشهادة خزيمة واحترز العناق في الاضحية
لابي بردة لكن في ثبوت ذلك لغير كربز الجهني وعقبة بن عامر الجهني وشبه ذلك
والمراد بالمكلف البالغ العاقل الذكر غير الحيا كما سيأتي ايضاحه لا من تعلق به التكليف والا
لزم الدور اذ لا يكون مكلفا حتى يتعلق به التكليف ولا يتعلق التكليف الا بمكلف نعم لنا
خلاف في ان الصبي المامور بالصلاة والصوم ونحوهما من الولي هل يصير بذلك مامورا من
الشرع ايضا او لا ان قلنا نعم فيشكل التعبير بالمكلف وانما ينبغي ان يعبر بما يشمل الصبي لكن
الظاهر المنع وما حكم به من صحة عبادته والثواب عليها فمن خطاب الوضع كما سيأتي ايضاحه
وقولي من المكلف حال من قولي لفعل او صفة له لان المحلى بلام الجنس يجوز في الطرف بعد
الوجهان وقولي اقتضى او تخييرا جال والتقسيم بما هو اخص قيود التعريف للحكم فخرج به ما
تعلق بفعل المكلف على جهة الاخبار نحو والله خلقكم وما تعملون فانه اخبار بخلق العمل لا انشاء
متعلق بالعمل اقتضاء او تخييرا لان الاقتضاء هو الطلب للفعل جزما او غير جزم او الترك جزما
او غير جزم بنهي مقصود او غيره والتخيير هو الاباحة فدخل الاحكام كلها كما سيأتي ايضاح
ذلك نعم في كون الاباحة حكما شرعيا خلاف فان قلنا بالمنع فلا حاجة لقولنا او تخييرا لكن
الصحيح فيها انها حكم شرعي ومن ثم عبر عن هذا القيد بقوله على وجه الاستلزام ليتخلص من
مرجوع او في التعريف لانها لاحد الشيئين وذلك مناف للبيان لكن او هنا انما هي للتقسيم
فلا ترد بل يرجح التعبير بهذا الافادته تنوع الحكم وسلامته من ايهام لفظ الاستلزام لان
له معاني لا يدري المراد منها وهذا احسن من تعبير من عبر في جمع الجوامع بقوله من حيث انه
مكلف لانها جيئية مجهولة نعم اراد ان يدخل في التعريف خطاب الوضع الاتي بيانه

ايضاحي

نقريرا

نزعا على انه حكم شرعي لكن اورد عليه انه غير جامع لخروج الندب والاباحة وخلاف الاولى
فانه لا تكليف فيها وتعلق الحكم بصلاة الصبي وصومه وسائر عباداته حتى انه يثاب عليها
واجاب في منع الموانع بانه لم يقل من حيث انه مكلف به حتى يرد اي ومسئلة الصبي من
خطاب الوضع وهو داخل على مختاره قلت لكن هو مكلف بالندب والاباحة ونحوها على معنى
الاعتداد لنفي بينها واباحيتها فيكون هذا جوابا اخر عنه لكنه مشكل من حيث ان المطف
اذا كان المراد به هنا من تعلق به التكليف لزم الدور كما سبق والاقال انه اراد ما سبق من
القابل للتعلق التكليف لانه جعل القيد من حيثيته التكليف اي من جهته تعلقه فتامله
والضمير في قولي اقتضاء او تخييرا اما ان يعود على الخطاب مجازا شايع الاستعمال والا
فالحقيقة في الطالب والمخبر هو المخاطب لا الخطاب ويحتمل وهو الاحسن ان يعاد على الله تعالى
في قولي خطاب الله تعالى وقولي وما اتى وضعا هو اشارة الى بيان خطاب الوضع والضمير
في اتى للخطاب اي وما اتى من الخطاب لا اقتضاء ولا تخييرا او انما ورد بجعل شيء سببا لشيء
كزوال الشمس لوجوب الصلاة او شرطا له كالطهارة للصلاة او مانعا له كالنجاسة لافساد
الصلاة والبيع او لكونه صحيحا او فاسدا كما سيأتي شرح هذه الاقسام فهذا في الحقيقة مخبر
عن ترتيب اثارها عليها لا انشاء فعلى هذا لا يسمى حكما الا مجازا او قيل بل هو حكم شرعي لانه يعلم
الا بوضع الشرع فكان الشارع انشاءه وعلى هذا فلا تستقيم تعريف الحكم حتى يزاد فيه فيقال
فيقال اقتضاء او تخييرا او وضعا واليه اشار ابن الحاجب بقوله قيل او الوضع فاستقام وقيل
هو داخل تحت الاقتضاء والتخيير لانه لا معنى لكون الدلوك سببا مثلا الا وجوب الصلاة ولا
لكون الطهارة شرطا الا اباحة الاقدام عند وجودها ولا لصحة البيع الا اباحة الانتفاع ونحو
ذلك فهو داخل لا لاستلزام باعتبار المعنى المقصود منه لانه منها جمعه ولست تحت هذا
الخلاف كثير فائدة وعلى كل يعبر في خطاب الوضع بتعلق بفعل المكلف وعبر المكلف وهو معنى قولي
ولست مختص بذي تكليف ولهذا يجب عنه الزكاة في مال الصبي والمجنون والولي مخاطب بالاخراج
خطاب تكليف وذلك ضمان متلفاتهما ونحوها كالنائم ومنه ايضا كما سبق صحة صلاة الصبي
وصومه وحجه وسائر عباداته واثابته عليها وسيأتي لذلك مزيد بيان فان قلت
هل يقال في مثل ذلك انه واجب على عبر المكلف او وجب في ماله قلت حتى المتولي وغيره من
اصحابنا انه لا يقال وجب على الصبي والمجنون الزكاة مثلا وانما يقال يجب في مالهما ولم يمنع قوم من
اطلاق ذلك لا على معنى يطيفهما بل على معنى يطيف من يقوم مقامهما عنهما فيه وهو صحيح القاضي
لحسين والروياني حتى قال ابن الاول غلط ولكن الذي يظهر رجحان الاول لانه الحقيقة وهذا
مجاز تبادر وقولي فاقتضاء ما ضمن في التعريف اي تعطف لما قبل ذكر في تعريف الحكم فانه يخرج
منه مسائل الفصل كلها كما ستراها وبه ينضبط ارتباط المسائل وتناسبات وضعها

الألوكة
www.alukah.net

علي قاعدة تحكيم العادة ودليلها من السنة فاذا انعدم العرف ايضًا حمل على اللغوي كقوله صلى
الله عليه وسلم من دعي الى وليمة فليجب فان كان مفطرًا فلياكل وان كان صايمًا فليصل وحمله ابن
حبان في صحيحه على معنى فليدع وان تعذر حمله على الحقايق الثلاث حمل على المجاز كما سبق بيانه
انفًا **فان قيل** هذا يخالف قول الفقها ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف
وان فيه تاخير العرف عن اللغة **فالجواب** من وجوه احدها حمل ما قاله الاصوليون على
لفظ الشارع وما قاله الفقها على لفظ غيره وضعف بان الفقها قد استعملوا ذلك في القبض
والاحيا والحرز ونحوها من الفاظ الشرع **وثانيها** وبه اجاب الباجي ان كلام الاصوليين في
العرف الكاين في زمنه صلى الله عليه وسلم وكلام الفقها في عرف غيره وضعف ايضا بانه لا
يظهر بينهما فرق في المخاطبات حيث يتبادر الذهن اليه **وثالثها** وهو الاجود ان مراد
الاصوليين مدلول اللفظ ومراد الفقها ضبط المعنى المقصود وتحريره ولهذا يقولون ما ليس
له حد في اللغة ولم يقولوا ما ليس له معنى في اللغة ن اما بقية المذاهب في الوارد من لفظ
الشارع فقال ابو حنيفة يحمل على اللغوي الا ان يدل دليل على ارادة الشرعي لان الشرعي
مجاز والكلام لحقيقته حتى يدل دليل على المجاز واجيب بانه بالنسبة الى الشرع حقيقة
والى اللغة مجاز فلا يحتاج لدليل عليه لا له ومما يتفرع على الخلاف في مسايل منها ان الزنا لا يوجب حرمة
المصاهرة عندنا ويوجب عنده لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسا وهو لغة الوطي
فعين مجاز فيقال له في العقد حقيقة شرعية وفي الوطي مجاز فيحمل على الحقيقة والحاق هو مسى
الشبهة به للمعنى الذي ليس مثله في الزنا ومنها في قوله عليه افضل الصلاة والسلام لا ينكح
المحرم ولا ينكح جوز الحنفية عقد النكاح للمحرم حملا للحديث على ان النكاح بمعنى الوطي ومنها قوله
سبحانه وتعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات الاية جوزوا الحر نكاح
الامة بدون خوف العنت لذلك ومنها حديث لا صلاة الا بطهور وحديث لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب وحديث لا نكاح الا بولي كلها تحمل عندنا على الشرعي نعم اذا دل دليل على ارادة غيره
حمل عليه كما في حديث لا صلاة لمنفرد خلف الصف كما بين ذلك في الفقه وقال الغزالي والامدي يحمل اللفظ
في الاثبات على الشرعي وفي النفي على اللغوي وما في معناه كالامر على الشرعي لما سبق كقوله عليه افضل الصلاة والسلام اني اذًا صوم
اي الصيام الشرعي حتى يستدل به على جواز النية في النفل نهارًا ن واما في النفي وما في معناه وهو
النهي فاختلفا فيه فقال الغزالي مجمل كالنهي عن صيام يوم النحر اذ لو حمل على الشرعي للزم صحة
الصوم فيه لانه لا ينهى الا عما يمكن ولو حمل على اللغوي لكان حملا لكلام المتكلم على غير عرفه **وقال**
الامدي يحمل على اللغوي للاستحالة المتقدمة والاصل اللغة ويضعف من جهتها الاتفاق على

حمل

حمل نحو قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرايك على المعنى الشرعي باتفاق مع
انه في معنى النهي **قلت** قد يترجح المجاز حتى يصير معادلا للحقيقة لاشتهاره فتصير حقيقة
شرعية او عرفية او تدل قراين على ضعف الحقيقة اللغوية بحيث لا تثبت اصلا وانما يثبتا
مع المجاز وقد دل كلام المصنف من مذهب احدها تقديم الحقيقة اللغوية لانها الاصل وهو قول ابي حنيفة
وسبق ذلك في معارضتها الشرعية والعرفية والغرض هنا مسئلة ضعفها بالقراين وذلك
كالوحلف لا يشرب من هذا النهر فان حقيقته ان يكرع منه ومجازه الراجح المعادل للحقيقة
ان يغترف بانا ونحوه ويشرب فالحقيقة ليست مماتة اصلا لان كثيرا من الرعاة
وغيرهم يكرع بفيه **وثانيها** تقديم المجاز لغلبته وهو قول ابي يوسف واختاره القرافي لانه
هو الظاهر والتكليف انما هو بالظهور **وثالثها** وهو المختار عند البيضاوي وجمع وعزي
للشافعي مجمل للتعارض لان كلا منهما راجح من وجه ن ويجوز ان يقال انما يحكم بانه مجمل اذا
لم يحمل اللفظ على حقيقته ومجازه عند عدم القرينة اما اذا قلنا بذلك فيحمل عليهما معا ن وفي
كتاب الايمان من الرافعي لو حلف لا ياكل من هذه الشجرة حمل على الاكل من ثمرها دون الورق
والغصون بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذه البقرة فان اليمين تحمل على لحمها دون لبنها وولدها
لان الحقيقة فيه متعارفة ومما يقرب من هذه المسئلة مسئلة ذكرها في المحصول
وهي ان يكون للفظ حقيقة ومجاز ودل على ارادة الحكم في المعنى المجازي دليل من اجماع
او غيره لكن يمكن ان يكون هو المراد من هذا الخطاب ويمكن ان يكون غيره معه هل يتعين
المجاز او يحمل على اللفظ عليه وعلى الحقيقة ان قلنا بان اللفظ يحمل على حقيقته ومجازه معا
فيجب ان يكون الحقيقة في مسئلتنا مرادة مع المجاز وان منعنا تعين الحمل على المجاز وقد ذهب
الكرخي والبصري الى الثاني وذهب القاضي عبد الجبار وتبعه في المحصول الى الاول والصحيح
لان المرجح كما سبق حمل اللفظ على حقيقته ومجازه عند عدم الدليل على احدهما مثاله قوله
تعالى او لامستم النسا فلم تجدوا ما فتيمموا افاد التيمم لمعنى اللمس المجازي وهو الجماع
ثابت بالدليل فهل هو المراد من الاية حتى لا يستدل بها على الانتقاض باللمس الذي هو
الحقيقي في او لامستم وهو تماس البشرتين او لا يدل على انه المراد بل يجوز ان يكون المراد
المعنيين المجازي والحقيقي ويرجع حاصل الخلاف فيها الى ان المجاز هل يرجح ههنا حتى صارت
الحقيقة مماتة لكون الدليل قام على ارادته او لم تمت الحقيقة بل يحمل اللفظ عليهما معا ولا
ينافي هنا القول بانه يكون مجملا لان المجاز ههنا مراد قطعا للدليل والحقيقة ليست
مماتة **و**هذه المسئلة شبيهة بما سبق من ان الاجماع على وفق دليل لا يدل على ان ذلك الدليل
هو مستندهم بل يجوز ان يكون دليلا اخر على الاصح والله اعلم

ص اما العلاقة التي تعتبر نوعها فيه فوصف يظهر

أو شكل أو ما كان أو يؤول ، بالقطع أو بالظن لا المجهول ،
أو تجاور وكالزيادة ، والنقص والضد لمن أرادة ،
أو سببا يكون أو مسببا ، والكل للبعض وعكس نسبا ،
ومتعلقا لما تعلقا ، وعكسه بصورة فتحققا ،
وما بفعل أطلقوا بالقوة ، لهذه أمثلة مل عدوه ،

اعتبار الواضع هو

متن هذا تفسير لما سبق من اعتبار العلاقة في المجاز وبيان معناها وأنواعها أما اعتبارها في الجملة فبالخلاف والإطلاق الظلم كذبا أو خارجا عن كلام المجاز باعتبار وضعه

اعتبار الواضع هو

من شرع أو لغة أو عرف وأما معناها فالمراد اعتبار نوعها من كونها من إطلاق الكل على البعض أو عكسه أو المجاورة أو نحو ذلك ولم يرد المراد اعتبار وضع كل فرد من النوع وهذا هو المراد بوضع المجاز لا أن يوضع للمعنى المجازي بخصوصه وهذا معنى الوضع في المجاز كما سبق ماته ويعبر عن هذا المسلك باستراط السماع في المجاز أي السماع في النوع لا في الفرد المشخص قطعا ولا في كون العلاقة لاحظة إياها أصلا بالاتفاق بل المراد اعتبار النوع وهو ما اختاره إمام الحرمين في التلخيص والإمام الرازي وأتباعه وقبل اللاحظة إلى علمه من سماع بل يكفي وجودها وإن لم يسمع نوعها ورجحه ابن الحاجب وغيره وإن لم يرجح الآمدي من القولين شيأ نعم في كلام السمرقندي من الحنفية في باب الميزان ما يشعر بخلاف في جزئيات كل نوع وأنه قال قبل إنه موضوع كالحقيقة لأنها بوضع أول وقيل للموضوع طريقه دون لغة وقيل لم يضعوا لغة ولا طريقة لأن العلاقة علة وإذا وجدت العلة وجد المعلول فلو شرطنا سماع العلاقة لزم أن يكون للحكم منصوصا كما في علل الأحكام فيمنع المجاز أصلا انتهى ولا يخفى ما في ذلك من نظر لأن النص على العلة لا يلزم منه أن يصير منصوصا

النوع أيضا هو

الحكم هو

وقال ابن الحاجب في أماليه الإنصاف أن المجاز إن كان باعتبار الألفاظ مفردة احتاج إلى النقل وإن كان باعتبار المعاني الحاصلة باعتبار تركيب الألفاظ مثل طلع فجر وعلاه وشابت لمته وأشباهه لم يحتج لنقل قلت وكأنه يشير إلى أن المجاز العقلي غير موضوع بخلاف المجاز في المفرد على أنه في مختصر ابن دقيق العيد رد مثل ذلك إلى المجاز المفرد كما سيأتي ومضعف هذا

المجاز العقلي هو

وإن كان في مثل مجاز الإفراد ومجاز التركيب هو

أما ثانيا فأنواع العلاقة تقال في المحصول الذي يحصر ثامنها اثنا عشر قسما وأنهاها الهندي في النهاية إلى الحد وثلثين وزاد عنه على ذلك وقال بعضهم إن منها نيفا وثلاثين وقد ذكرت ذلك في النظم منها طائفة مهمة فنشير إجمالا ثم نذكر بعض زيادة ونشير إلى وجه النزاع فيما لم نذكره

الأول مجاز المشابهة في معنى كالأسد للشجاع بشرط أن تكون ظاهرة لا خفية لخرج إطلاق الأسد على الأبخر لأن البخر خفي وقال القرافي أن يكون اسم صفات المشبه به ومنه نحو قوله تعالى واخفض لهما جناح أي في الحرمة ولذلك لو قال لعبده أنت ابني وكان

بحيث يمكن فإنه يعتق الثاني مجاز المشابهة الصورية كالأسد على ما هو بشكله من مجسم أو منقوش وربما وصفت العلاقتان بجوفا خرج لهم عجلا جسدا له خوار الثالث

الى الخر هو

إطلاقه باعتبار ما كان وزال كتسمية العتيق عبدا لكن يشترط أن لا يكون الآن متلبسا بضد فلا يقال للشيخ إنه طفل باعتبار ما كان ولا للثوب المصبوغ أبيض باعتبار ما كان ولا لمن أسلم كافرا باعتبار ما كان وكأنهم يرون أن لكل إطلاقا وصف وجودي يحسنون قيامه به وإلا فما الفرق بين ذلك وبين تسمية العتيق عبدا باعتبار ما كان وقد قال الصحابة في حديث المفلس لصاحب المتاع احق بمتاعه إنه جعل له باعتبار ما كان مع أن صاحب المتاع الآن هو المفلس لأنها ليست صفة وجودية فيه وبالجملة فلا تخلو أذاك كله من نظر الرابع إطلاقه باعتبار ما يؤول إليه إما بالفعل كإطلاق الخمر على العنب كما في قوله تعالى إني أراني أعصر خمرا أو بالقوة كإطلاق المسكر على الخمر ومنهم من اعتبر أن يؤول بنفسه ليخرج أن العصير لا يطلق عليه خمرا باعتبار ما يؤول إليه وقولي بالقطع أشار به إلى اعتبار كون المآل مقطوعا بوجوده نحو إنك ميت وإنهم ميتون أو غالبا كما سبق في تسمية العصير خمرا فإن الغالب أنه إذا بقي أن يتخلل خمرا إلا إذا كان نادرا أو محتملا على السواء وهو معنى قولي لا المجهول فلذلك ضعف أصحابنا جعل الحقيقة فنكاحها باطل على أن المراد بيؤول إلى البطلان لكون الولي قد يرده ويسخطه فإن ذلك ليس قطعا ولا غالبا ان وشرط إلكيا القطع وكذا محمد بن يحيى في تعليقه والجمهور على أن الغلبة كالقطع الخامس إطلاقه باعتبار المجاورة كإطلاق لفظ الراوية على ظرف الماء وإنما هي في الأصل اسم للبعير ومنه جرى الميزاب وتجرى من تحتها الأنهار فالمجعل من مجاز الحذف أي ما الميزاب أو ما الأنهار السادس الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء والكاف زائدة أي ليس مثله شيء وقيل الزائد لفظ مثل حكاه إمام الحرمين وكذا حكاها الآمدي وغيره وجهين لأصحابنا وإنما حكم بزيادة أحدهما لأنه يلزم أن يكون للباري تعالى مثل لأن نفي مثل المثل يعني بثبوت مثل وهو محال أو يلزم نفي الذات الشريفة لأن مثل مثل الشيء هو ذلك الشيء وثبوته واجب فتعين أن المراد نفي المثل وذلك إما بزيادة الكاف أو مثل نعم ادعى كثير عدم الزيادة والتخلص من الحذر ويعضد ذلك لا سيما على القول بأنه لا يطلق في القرآن ولا في السنة زائد كما سبق بيانه من وجوه أحدها أن سلب المعنى عن المعدوم جائز كسلب الكتابة عن ابن فلان الذي هو معدوم فلا يلزم من نفي المثل عن المثل ثبوت المثل ثانيها أن المراد هنا بلفظ المثل الصفة كالمثل بفتحتين كما قال تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون والمقدر ليس كصفته تعالى شيء ثالثها أن المراد بمثل ذاته نحو قولك مثلك لا يبخل أي أنت لا تبخل قال الشاعر ولم أقل مثلك أعني به غيرك يا فرد إلا مشبهه بل هذا النوع من الكناية أبلغ من الصريح لتضمنه إثبات الشيء بدليله رابعها أنه لو فرض لشيء مثل ولذلك المثل مثل كان كلاهما

الألوكة
www.alukah.net

مثلا للاصل فيلزم من نفي مثل الشئ نفيهما معا وبقي المسلوب عنه ذلك بالضرورة لانه الموضوع
وكل منهما مقلوب مثليته وقد يعبر عنه **فنبيه** قال الباجي عبد الوهاب في الملخص فيما اختلف
في كون هذا مجازا افعال الجمهور ان الكلام يصير بالزيادة مجازا او قيل ان نفس الزيادة هي المجاز
دون سائر الكلمات لان الكاف ومثلا هي المستعملة في غير موضوعها واما المثل فستعمل في موضوعه
قال والصحيح الاول لان الحرف الواحد لا يفيد بنفسه وما لا يفيد بنفسه لا يوصف بانه حقيقة
ولا مجاز وانما يوصف بذلك الكلام المفيد **السابع** علاقة النقصان بان ينقص لفظ من المركب
ويكون كالموجود للاقتفار اليه سواء كان مفردا او مركبا جملة او غيرها كقوله تعالى انما جزا
الذين يحاربون الله اي يحاربون عباد الله او اهل دين الله او نحو ذلك ومثل قبضت قبضة
من اثر الرسول اي من اثر حافر فرس الرسول وبه قرئ شاذا او مثل لمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعدة من ايام اخر وهو كثير في القرآن مما مر منه وقد اورد
منه ابن عبد السلام في كتاب المجاز على ترتيب نظم القرآن من اوله الى اخره مثل هو غالب كتابه لكن
حكى الامام خلافا في ان ذلك هل يسمى مجازا او لا وان المجاز هو اللفظ المستعمل اجري مثل في الزيادة
حتى زعم بعضهم انها من مجاز الترتيب واختار الاصفهاني وغيره وهو اضعفه نعم دخول
في المجاز الافرادي قيل باعتبار تغير الاعراب الذي شرطه بعضهم في المجاز حتى يخرج من ذلك
ما سبق في نحو وقبضت قبضة من اثر الرسول قال فلا يسمى ذلك مجازا لعدم تغير الاعراب
لانه لم يستعمل في غير ما وضع له قال وميل الباجي الاول وهو الظاهر والخلاف في ذلك سهل
ولهذا قال الكيا ان الخلاف لفظي على ان طريقة البيانيين بعضي الباجي ومن امثلته المشهورة
قوله سبحانه وتعالى واسئل القرية اي اهل القرية لكن هذا اذا لم يجعل القرية اسما للناس المجتمعين
بها من قولك الشئ جمعته ومنه نحو وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة او القرية مشتركة
بين الابنية والمجتمعين بها واريد الثاني او ان يجعل المجاز فيه من اطلاق المحل على الحال او المراد
سؤال الابنية لتجيب ويكون ذلك مجازا والارجح من هذه الاقوال انه من مجاز الحذف ونص
عليه الشافعي في الرسالة وجعله من الدال لفظه على باطنه دون ظاهره قال بعد ذكر
الاية لا يختلف اهل العلم باللسان انهم انما خاطبوا بذلك اياهم بمسئلة اهل القرية واهل العير لان
القرية والعير لا يتكلمان عن صرف فهم انتهى **فنبيه** قال المطرزي انما يكون كل من الزيادة
والنقصان مجازا اذا تغير بسببه حكم فان لم يتغير فلا فلو قلت زيد منطلق وعمرو
وخرفت الخبر لم يوصف بالمجاز لانه لم يؤد الى تغير حكم من احكام ما بقي من الكلام انتهى
الثامن علاقة المضادة بان يطلق اسم الضد على الضد كاطلاق الصبر على الاعمى
وهو من مثلها باطلاق المجون للاسود او للابيض لان اللفظ مشترك فاطلاقه على كل
حقيقة واكثر ما يقع هذه العلاقة عند التقابل نحو وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا

خاتمتها قاله يحيى بن ابراهيم السلماسي في كتاب العمل في مناذل الايه الاربعة ان الكاف لتشبيه الصفات ومثل لتشبيه الذوات وقفى التشبيهين كليهما عن بعضهم فقال سبحانه وتعالى ليس كمثله شئ اي ليس له مثل ولا كهو شئ ولا يخفى بعد ومناقرنه لكلام العرب صح

عليه

www.alukah.net

عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله ووقوله صلى الله عليه وسلم فان الله لا يمل حتى
تملوا على ان بعضهم رد هذا النوع الى مجاز المشابهة ولو بوجه ما ووحده بعضهم هذه العلاقة
باللزوم الذهني وزاد بانه كان يلزم ان يسمى الابن ابا وانما هو من قبيل الاستعارة بتنزيل
الغائب منزلة المناسب بواسطة تمليح او تهكم واطلاق الشجاع على الجبان **التاسع** اطلاق
السبب على المسبب وربما قيل العلة على المعلول وتحته اربعة اقسام لان العلة اما فاعلية
نحو نزل السحاب اي المطر لكن فاعليته باعتبار العادة كما يقول احرقت النار وقول
صلى الله عليه وسلم بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها او قابلية كتسمية العصير عنبا
وقيل يرد هذا الى المجاز باعتبار ما كان او صورية كاطلاق اليد على القدرة في نحو قوله تعالى
بل يداه مبسوطتان اي يمين وقيل يرد هذا المجاز المشابهة في امر لا يعبأ بالمقام او غائية كتسمية
العصير خمرا او الحمل بخاتما وبعضهم يرد هذا الى المجاز ما يؤول لكن سبق ان شرطه ان يكون
بقطع او غلبة لا باحتمال نعم هو شبيه ما سيأتي من اطلاق ما بالفعل على ما بالقوة على ان
فيه نظرا من حيث ان العلة الغائية انما هي في الذهن وهي معلوله في الخارج فان روعي الخارج
فهو من اطلاق المعلول على العلة لان العلة حسد ارادة حمر به بالعصير او ارادة
كونه سكرا قبل عمله للعلة في الحقيقة هي ارادة ذلك **العاشر** علاقة الجزء والكل وهو اطلاق
المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك موتا وهو من السبب العادي ومنه قوله
شربت الاثم حتى صل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول قال الله عز وجل لقد من
الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا الاية اي اعطاهم لان من يعطى يمن لكن الامتنان ليس
بجميع الامر الله لان عطاءه من فضله فله المنة واما ممن عبر تعالى فرموم قال تعالى ثم
لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى وانما اخرت هذا النوع عن الذي قبله لاولوية ذلك
لان السبب المعين يستدعي مسببا معينا كزنا المحصن في الرجم والمسبب المعين لا
يستدعي سببا معينا كاباحة الدم اما لردته او زنا محصن او ترك صلاته او موجب قصاص
او دفع صيال او بغي وفي اقتضاء المعين اقوى مما سبق في اقتضاء المطلق لانه يقتضي المطلق وزيادة
وتاتي منه الاقسام الاربعة السابقة اطلاق المسبب على السبب الفاعلي والمادي
والصوري والغائي والخفي امثلتها مما سبق في علوسها **الحادي عشر** باعتبار الكلية
وهو اطلاق الكل على الجزء كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انامل لان العادة ان الانسان
لا يضع جميع الاصبع في الاذن ومثله قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
فان الناضر من الوجه العين فقط ومثله السخاوي باطلاق القرآن على بعضه
وفيه نظر فان ذلك من الكلي على الجزئي ومثل ذلك انما هو حقيقة كما قرر ذلك محشي الاسلام
وهو ظاهر لان المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له اولا والجزئي ليس غير الكلي كما انه ليس

مادية صح

ق

عينه ولاجل ذلك لم اذكر في النظم اطلاق الكل وارادة الجزء **الثاني عشر** باعتبار الجزئية عكس ما قبله بان يطلق الكل نحو عتق رقبته والعتق انما هو للجزء فقط وعلى البيع ما اخذته حتى تؤدي اليه والمراد صاحب اليد بكماله ونحو ذلك وفلان يملك كذا راسا من الغنم وقولهم للجاسوس عين واطلاق الكل على الكلام نحو كلا انها كلمة اشار الى قوله رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت وقيل العلاقة في هذا ان له وحدة جعلته كالمفرد فاطلق عليه اسم المفرد ومثله البيضاوي باطلاق الاسود على الزنجي وان ماض عينيه وسنه مانع من كونه حقيقة وتعقب ذلك بعضهم بانه من القسم الذي يسبقه وهو اطلاق الكل للبعض وفساده ظاهر لانه مشتمل على بعض اسود وبعض ابيض فاطلاق اسم احد البعضين على الكل مجاز باعتبار ذلك قطعا **وقل فرع** اصحانا على ذلك اضافة الجزء لها من بيع ونحوها للاصح ان ذلك من باب السراية لا من اطلاق البعض على الكل ويجري ذلك في العتق وفي السع ونحوه كما لو اعتق نصف هذه الدار هل هو كتابة اولا ومحل بسط ذلك كتب الفقه **تنبيه** اذا تعارض والدي قبله كان ذلك اولى لان الكل يستلزم الجزء ولا عكس نعم يستثنى من ذلك ما هنا بان الجزء الخاص يستلزم الكل الناطق ستلزم الانسان وفيه نظر فان استلزامه ليس من حيث كونه مطلق جزء بل بكونه جزءا خاصا وهو كونه جزءا للجزء الاعم الذي هو الحيوان اشار الى ذلك الهندي **الثالث عشر** علاقته التعلق وهو اما اطلاق المتعلق بالفتح على المتعلق به واما بالعكس وذلك يتبع صورا كثيرة لانكاد تنحصر وذلك لان المصدر اسم للمعنى الصادر من الفاعل او ما هو كالصادر كالحادث القائم به ثم يصاغ منه الافعال الثلثة ووصفا الفاعل والمفعول ومن وصف الفاعل صيغة المبالغة بشرطها وهي الخمسة المشهورة فعال ومفعال وفعول وفعيل وفعل وغيرها واسما الآلة والزمان والمكان وغير ذلك مما هو مشهور في التصريف واللغة فاذا اطلق المصدر على شيء من ذلك او اطلق شيء منها واريد به المصدر كان مجازا والعلاقة فيه التعلق اما اطلاق المتعلق على المتعلق به او بالعكس ولا بأس بذكر بعض صور منه فمنه نحو قوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه ولا يحيطون بشيء من علمه اي من معلومه ولو كان المراد حقيقة العلم لدخلت عليه من التبعيضية لان القديم لا يتبعض ونحو احل لكم صيد البحر اي مصيده ومنه اطلاق الفقه على المفقوه والنحو على المنحو وهو باب واسع ومثله اطلاق المصدر على الفاعل كعدل وصوم بمعنى عادل وصائم ما لم يقل رد ذو عدل او ذو صوم فيكون من مجاز الحذف وعكسه نحو قوم قياما وانصت سكتا او سكوتا ما لم يجعل ذلك الا موكدا ويقع على الاول من الفقه ما لو قال لها انت طالق او للعبد انت عتيق او حريته فانه كناية فيها ان نوى انه بمعنى طالق ومعتق او محرر ومنه قولك ضربا زيدا بمعنى اضرب زيدا لانه اقيم مقام الفعل فهو مجاز ومن عكسه نحو ومن اياته يريكم

البرق اي ارائكم وتسمع بالمعيدي اي سماعك **ومن** مجاز التعلق نحو نهارك صائم وليله قايم على الخلاف بين السكاكي وغيره في كونه مجازا او كناية كما هو مبين في علم البيان ومنه قوله تعالى في رحمة الله هم فيها خالدون اي في الجنة لانها محل الرحمة ومنه حجابا مستورا اي ستارا انه كان وعده مأتيا اي اتيانا على طريقه وفي تقرير هذه المواضع ابحاث لا يليق ذكرها بهذا المختصر انما الغرض تقرير اصل هذه العلاقة بامثلة توضحها ومن امثلتها ايضا نحو واجعل لي لسان صدق في الاخرين لاطلاق اسم الآلة وهو اللسان على المعمول بها وهو الذكر والى كثرة الصور والانواع اشرت في النظم بقولي بصور قل حققا اي كثيرة ذكرتها الكتب **الرابع عشر** لاطلاق ما بالفعل على ما بالقوة وربما عبر عنه بمجاز الاول كاطلاق الخمر على العصير في الدن قبل ان يخمر واطلاق طائب على العارف بالعاقبة حالة تركها **واعلم** ان من يوجد بين هذه العلاقة وبين علاقة ما يؤول السابق ذكرها وهو ظاهر تمثيل المحصول وابن الحاجب والحق تغايرهما كما غايرت بينهما في النظم لان المستعمل للشيء قد لا يؤول البه بان يكون مستعملا له ولغيره كما ان العصير قد لا يؤول الى الخمرية وان كان مستعملا لها نعم سبق انه يستثنى به مجاز العلة الغائية وسبق تقريره وبيان النظر فيه **فلت** لكنه على كل حال يعكر على من يشترط في مجاز الأول له القطع او الغلبة لاطلاق الاخمال غايته انه عند مطلق الاحتمال لا يسمى مجازا اما بوصول اليه ويسمى مجاز القابلية فالتسمية اصطلاح لا اثر له مع وجود اصل التجوز **فصل** في علاقات اخر قيل بدخولها في ما سبق وقيل بدخول بعضها فهنا نذكرها التمام الفايدة منها الطلاق اللازم على الملزوم كالمس على الجماع وهذا على الغالب والا فقد يكون للجماع بحايل ومنه قوله قوم اذا جاريوا بشل واما زرهم دون الستا ولو بانت بتا طلقتان فالمراد بالشل الاعتزال عن الستا لانه من لوازم الاعتزال وهذه العلاقة قيل بدخولها في اطلاق السبب على المسبب **ومنها** عكس ذلك وهو اطلاق الملزوم على اللازم كقوله ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون اي يدل على ذلك والدلالة من لازم الكلام ومنه قولهم كل صامت ناطق بموجده اي دال على وجوده بمحتواه وقيل يدخول هذه ايضا في اطلاق المسبب على السبب **ومنها** تسمية الحال باسم المحل كقوله تعالى فليدع ناديه اي من يحل من الحذف اي اهل ناديه او يقال ان النادي اسم لهم وكالغائط للخارج وانما اصله المكان المطمئن من الارض بيتا يونه لقضاء الحاجة ومنه قولهم لا قضى الله فاك اي اسنان قبيك ان لم يجعل من الحذف وقيل يدخل ايضا لانه من مجاز المجاورة **ومنها** عكسه نحو قوله تعالى حفظ واز بتكم اي ثيابكم التي هي محل الزينة وقد يدعى انه من المجاورة كما في عكسه **ومنها** اطلاق المنكر وارادة المعرف نحو ان الله يأمركم

الألوكة
www.alukah.net

ان نحو ابقن ان كان المراد بها معينة وقيل ان المعرف جزئي للمنكر وسبق ان اطلاق الكلي على الجزئي حقيقة لا مجاز ومنها علمه نحو ادخلوا الباب سجدا ان قلنا المامور به دخول اي باب كان وقيل اذا كانت اللام منه للجنس كان المراد ذلك وكون اللام للجنس حقيقة ومنها اطلاق المعرف باللام على الجنس نحو الرجل خير من المراة وجوابه الذي قبله الا ان الجنس قد يقصد به واحد منه كالذي سبق وقد يقصد به الحقيقة من غير نظر للافراد كهذا ا ه

ومنها اطلاق اسم المقيد على المطلق كقول القاضي ستة اصبعت ونصف الناس على عصيان المراد المراد مطلق البعض لاخصوص النصف ونحو قول الشاعر اذا مت كان الناس نصفان شامت واخر مثن بالذي كنت افعل بل ليس الرواية الاخرى كان الناس صنفان ن وحمل عليه بعضهم الظهور شطر الايمان المراد بعض منه وقيل منه غير ذلك وقيل انها قصد في ذلك حقيقة النصفية باعتبار ما لا باعتبار الافراد ومنها علمه نحو قوله تعالى فتحرير رقبة عدل من يرى ان المراد بها مومنة وقيل انها للعهد بررقبة مومنة ومنها تحذيف الصفة فهو من مجاز الحذف ومنها تسميه البدل باسم المبدل كتسمية الزبد دما نحو قوله صلى الله عليه وسلم احلفون وتستحقون دم صاحبكم وقيل انه من مجاز الحذف اي بدل دمه ومنها تسميه الاداء قضاء في نحو قوله تعالى فاذا قضيتم الصلاة وجواب ذلك ان المراد بالقضاء المعنى اللغوي ولا فرق بين ان يكون في الوقت او خارجه فهو حقيقة والمعروف اصطلاحا شرعيه حادثة وذكر ابو اسحق النهاوندي من الحنفية في شرح المجمل انواعا لم يتعرض لها الاصوليون قبل ان المجاز فيها في التركيب لا في الافراد وعندي انه ولو سلم التجوز فيها في الافراد فدخولها قبما سبق ممكن من ذلك القلب نحو حرق الثوب المسمار وعليه ان مفاتحه لتنوء بالعصبة ن على القول بان المراد تنوء العصبة وجواب ذلك ان المختلف الاعراب لا المدلول فابن المجاز والا فنحو حرب حرب ملجرم كونه نصفه من ذلك ولا قابل به ن ومنه التشبيه كقوله تعالى كسراب بقيعة كذا قاله ابو حيان في الارتشاف تبعا لبعض المجاربه والحق ان التشبيه حقيقة لا مجاز ومنه قلب التشبيه كان لون ارضه سمائه والحق انه من المبالغة في التشبيه التي جعلت حقيقة ذلك ادعاء ومنه الكنايه والتعريض على راي لكن الراجح انها حقيقة كما ياتي بيانه ومنه المدح في صورة الذم وعكسه نحو ما اشعره قائله الله ونحو ذق انك انت العزيز الكريم ومكن دخولها تحت مجاز المضادة تهكما او تهكما ومنه المستثنى المنقطع من غير الجنس وقد يقال انه بتاويله بدخوله تحت الجنس يكون من مجاز المشابهه او نحو ذلك ومنه ورود الامر بصيغه الخبر وعكسه نحو والوالدات يرضعن اولادهن وقوله تعالى اسمع بهم وابصر وقيل ان ذلك من المضادة او المبالغة بتاويله منزلة الذي استعمل فيه حقيقة بحسب اعتقاده ومنه ورود الواجب او المحال في صورة الممكن كقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا

وقل

وقل بقال انه لا يخرج عن اطلاق الملزوم على اللازم لتغير الحقيقة ومنه القلم والباخرة نحو والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى والغثاء ما احتمله السيل من الحشيش والاحوى الشديد الخضرة وذلك سابق في الوجود ويمكن ان يدعى انه من التجوز بما كان عليه ومنه اضافه الشيء الى البسيط نحو بل مكر الليل والنهار ن وقد يدعى الاضافه بادنى ملابسه فلم يخرج عن كونها حقيقه ومنه ايراد المعلوم مساق المجهول وربما عبر عن ذلك بخاطب العارف اذا كان في غير كلام الله تعالى ومثلوه بقوله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وقيل يقال ان هذا من باب الاشتراك على الخاطب فلم يخرج عن كونه حقيقة وقولي لهذا امثله من عدا اي وان كانت في المعظم ممثله اي فينبغي ان يبحث عن امثلتها ويستدعى حضورها والله اعلم ص وقد يرى المجاز في الاسناد كاهلك الدهر بلا اعتماد

ش لما بينت ان المجاز في المفرد وذكرت انواعه شرعت في مسائل جرى الخلاف فيها من بعض المفردات ومن غير المفرد مما لطه وجريت فيها على الراجح الاولى هل يجري المجاز في الاسناد اولا الراجح نعم فيجري فيه وان لم يكن في لفظ المسند والمسند اليه تجوز وذلك بان يسند الشيء الى غير من هو له بضرب من التاويل بلا واسطة وضع يخرج بقيد ضرب التاويل الكذب ويخرج بقيد عدم الواسطة نحو انبت الربيع البقل فانه مجاز في الاسناد لا في المفرد ومثال المجاز في الاسناد قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ن رب انهم اضللن كثيرا من الناس فكل من طرفي الاسناد حقيقه وانما المجاز في اسناد الزياده الى الايات والاضلال الى الاصنام وكذا نحو ينبع عنها لبانها والفاعل الحقيقي لذلك كله هو الله تعالى وسمي ذلك المجاز العقلي والحكمي ومجاز التركيب لان النسبه في المركب امر عقلي بخلاف المجاز في المفرد فانه وضعي من اللغه وهذا من هب عبد القاهر الجرجاني وانكر السكاكي المجاز العقلي وردده الى انه استعاره بالكنايه لقولهم انبت الربيع البقل استعارة عن الفاعل الحقيقي بواسطة المبالغه في التشبيه على قاعدة الاستعاره وتسميه الاثبات اليه قرينة الاستعاره وهكذا يصنع في بقيه المواضع الاشكل وتعقب عليه بما هو موضح في فن المعاني والبيان فيؤول الى ان ذلك اما حقيقه او من مجاز المفرد وجرى على ذلك ابن الحاجب في اماليه وفي مختصره الكبير في اصول الفقه واستبعد في الصغير وطول رده الى الحقيقه ن وعلى المنع فقيل المجاز في المسند فنحو انبت الربيع البقل اسند فيه بمعنى تسبب والمراد التسبب العادي وهذا راي ابن الحاجب وقيل في المسند اليه فهو في الربيع في المثال فاطلق على الفاعل الحسي مجازا اسم وقع الاسناد وهو راي السكاكي اذ جعله من الاستعاره بالكنايه واختار الامام الرازي في نهايه الايجاز مذهبا رابعا ان هذا ونحوه من باب التمثيل فلا مجاز فيه لا في المفرد ولا في الاسناد بل هو كلام اورد ليتصور معناه فينتقل الذهن منه الى اثبات الله تعالى في المثال المذكور ونقاش عليه غير وقال القاضي عضد الدين والحق انها تصرفات عقليه ولا حجر فيها فالعقل يمكن والنظر الى قصد المتكلم وقولي كاهلك الدهر بلا اعتماد اي ان هذا اذا صدر

المسلم من الشيء كان مجازاً الا نه لا اعتداد له في كون الوصف موجباً الشيء بخلاف ما الوصل من غير المسلم لاعتقاده ان الوصف حال فانه يكون حسنه كقولهم فما حكى الله عنهم وما يهلكنا الا الدهر وربما احتمل كون المتكلم بذلك معتقداً او لا فيحمل على قرينة ان وجدت نحو قول ابي النجم

قد اصبحت ام الخيار تدعي ... علي ذنباً كله لم اصنع

من ان رأت راسي كراس الاصلع ... مميزاً عنه قنوعاً اعن قنزع

جرب الليالي ابطأي او اسرعي ... فلما قال بعد ذلك اغناه قيل الله للشمس اطلعي

عرفنا انه قصد المجاز في اسناد مميز الى جرب الليالي نفسه هل المسمى بالمجاز العقلي يقتضي الاسناد او الكلام المشتمل عليه قال صاحب الكشاف بالاول وتبعه ابن الحاجب عن عبد القاهر لكن الموجود في دلايل الاعجاز له ان المسمى بهذا المجاز الكلام لا الاسناد وعليه جرى السكاكي في المفتاح قيل والخلاف لفظي وقيل اصلي فمنه اضافي هل هو امر عقلي ام لغظي وبنوه على ان المركبات موضوعة ام لا وليس هذا محل التطويل في ذلك لقلة جدواه فيما نحن فيه والله اعلم

ص وهكذا في الفعل والحروف ش ومنعوا في العلم المعروف

المسئلة الثانية هل يجري المجاز في الافعال اي وما دان في معناها من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحو ذلك مما اشتق من المصدر او لا الراجح الجريان في ذلك كله كما يجري في الجوامد كالاسد للشجاع وسواء ادان المجاز في الافعال وغيرها من المشتقات بطريق التبعية للمصدر كما مثل صلى بمعنى دعا فهو مصل بمعنى داع تبعا لاطلاق الصلاة وقس على ذلك او بطريق التبعية لاطلاق الفعل بمعنى الاستقبال نحو ونفخ في الصور اي ينفخ ونادى اصحاب الجنة اي ينادون واطلاق المضارع بمعنى الماضي نحو واتبعوا ما تتلو الشياطين اي تلته والتعبير بالخبر عن الامر نحو والوالدات يرضعن وعكسه نحو فليمدد له الرحمن مدا فليتبوأ مقعده من النار اذ لم تستحي فاصنع ما شئت على الصحيح من الاقوال كما سياتي في باب الامر وقد طلاق اسم الفاعل بمعنى الاستقبال او الماضي على الراجح كما سياتي في مسائل الاشتقاق ومنع الامام في المحصول دخول المجاز في الافعال والمشتقات لان التبع للمصدر الذي هي مشتقة منه قال لان المصدر في ضمن الفعل وكل مشتق فيمتنع دخول المجاز في ذلك لامتناع دخوله فيما هو في ضمنه وضعف شراح المحصول وغيرهم مقالة الامام بما سبق من التجوز في الفعل بالاستقبال والماضي وكذا في الاوصاف اذ لا مدخل للمصدر في التجوز بذلك واكتفيت في النظم بذكر الفعل عن تقييد المشتقات لان المعنى في الجميع واحد والخلاف واحد المسئلة الثالثة هل يجري المجاز في الحروف كما في الاسماء والافعال الراجح نعم كما في هل يجوز ورد انها عن الامر كقوله تعالى فهل انتم مسلمون اي فاسلموا والنفي نحو فهل نرى لهم من باقية اي ما نرى والتقرير نحو هل لكم من شركاء فيما رزقناكم وشبه ذلك لاشتماله على القول بان كل حرف ليس له الا معنى واحد واذا استعمل في غير ما كان مجازاً خلافاً لمن يرى بالاشتراك اللفظي

او بوضعه للقدر المشترك من باب التواطو وبسط ذلك موضع ألبق به وخالف الامام في المحصول في المسئلة وقال الاخري المجاز في الحروف الا بالتبع لوقوع المجاز في متعلقه قال لان مفهوم الحرف غير مستقل فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه دان جمعه والا كان مجازاً لكن من مجاز التركيب لا من مجاز الافراد وتشبيه مخالفة الامام في المشتقات والحروف منع البيانيين الاستعارة في ذلك الا بالتبع للمصدر والمتعلق الحرف فيقع التجوز في ذلك اولاً ثم يسري الى هن فلا يقال تطفت للحال لكن اوتراد به دلت عليه حتى يتيسر الاستعارة تطوق العلماء لمعنى دلالتها ثم يجري ذلك للفعل وكذا لعل مثلاً تقول الاستعارة في معنى الترجي ثم تستعمل لعل في ذلك المعنى ومن خالف الامام في ذلك كله ابن عبد السلام واطال في ذلك في كتاب مجاز القرآن وكذا التفتازاني ورد مقاله الامام بان الحرف مثلاً اذا نقل من موضوعه الاول لعلاقة واستعمل في الثاني فان مجازا نحو لاصلبنكم في جذوع النخل ويقل بمن الطرفية واستعملت في غيرها المسئلة الرابعة هل يجري المجاز في الاسم العلم المعرف عند اهل العربية بما وضع لمعين لا بينا ولغير كما سبق بيانه وانقسامه الى علم شخص وعلم جنس او يجري فيه الاصح من المذاهب المنع مطلقا لانا بالذات ولانا بواسطة لان الاعلام وضعت للفرق بين ذات وذات فلو تجوز فيها لبطل هذا الغرض وايضا فنقلها الى مسمى اخر نوضع مستقل لا لعلاقة وشرط المجاز العلاقة وهذا مذهب الامام الرازي وتبعه السكاوي وغيره وثانيها يجري فيها مطلقا حكاه الابياري كما نقول قرات سيبويه ترين كتاب سيبويه نقلت علم صاحبه اليه مجازاً وردة بانه على حذف مضاف وهو من مجاز الاضمار ورد قال ابن يعيش في شرح المفصل قال النحويون العلم ما جوز نقل بلده وتغييره ولا تغير اللغة بذلك فانه يجوز ان تسمي ولدك خالداً ثم تغير الى جعفر او محمد بخلاف اسم الجنس مثلا بل لو اردت تسمية الرجل فرسا والفرس رجلا غيرت اللغة ومن حكى القولين فيه الفاسي عبد الوهاب في الملخص وصاحب الميزان من الحنفية وقال ان الاكثرين على دخول المجاز فيه نعم قال الهندي ان الخلاف في الاعلام المنقولة وقال غيره الصواب جريانه في الاعم من المنقول والمرتجل وثالثها التفصيل بين ما لحظ فيه صفة فيجوز كاسود وحارث دون العلم الذي وضع للفرق المحض من الذوات كزيد وعمرو وبه قال الغزالي واستحسنه بعضهم لكن في بعض شروح المحصول ان الغزالي انما فصل ذلك بناء على رايه في عدم اعتبار العلاقة وفيه نظر لان مسماه حسبما اندفع مطلقا من غير تفصيل لانه يصدق على كل ما استعملته العرب وغيرهم موضوعه قيل ويجب ايضا ان يخص الخلاف بالاعلام المتجددة اما الاعلام التي يوضع اللغة فيجب ان يقال انها حقا بوفق العلم لا يوصف لكونه لا حقيقة ولا مجاز امجله وغير ذلك والله اعلم

ص ويعرف المجاز من تبادر ... غير بلا قرينة في الحاضر

وصحة النفي وان لا يطردا ... حتما وبالتزام ان يقيدا

شبكة الألوكة www.alukah.net

ونحوه والسمع فيه مشترط لا في مشخص بل النوع فقط ش

قد اشتملت هذه الابيات على مسئلتين احدهما ما ذا يعرف المجاز من الحقيقة وقد ذكرت علامات واشرت الى عدم الانحصار في ذلك بقولي ونحوه احدها تبادر غير الى الفهم عند الاطلاق حيث لا قرينة هنا كحاضع على خلاف الحقيقة فانها هي المتبادرة اذا طابت واحد او لا تتبادر لا هي ولا غيرها اذا انعدمت الحقائق فان قيل المجاز الراجح يتبادر ايضا قيل ان رجح بقرينة فالكلام حيث لا قرينة او رجح باشتهاره فقد صار حقيقة بحسب ما اشتهر فيه من عرف او شرع فما تبادر الا لكونه حقيقة وان دان مجازا ما عنا روضع اخر ولم يتبادر من حيث كونه مجازا ثانيها بصحة النفي لقولك للبليد ليس بحمار والجمل ليس بأب على خلاف الحقيقة فانها لا تنفي وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عما اذا كان ذلك لظن فانه لا يدل عليه وقال صاحب البديع من احكام المجاز يعني ثبوت كونه مجازا فلو توقف عليه علم لزم الدور وقد يجاب بان نفيه انما صحت به باعتبار التعقل لا باعتبار ان يعلم كونه مجازا فتنبه ثالثها بعدم وجوب اطراده بل قد يطرد نادرا كالاستنجاء ولا يطرد اخرى نحو استنجاء الغريم اي اهلها فلا يقال واستنجاء البساط اي اهله بخلاف الحقيقة فانها واجبة الاطراد ن واما قول ابن الحاجب ان الاطراد ليس دليل الحقيقة لان المجاز قد يطرد فمسلم لكن الذي هو علامة المجاز انما هو وجوب الاطراد لا وقوع الاطراد عكس المجاز فانه لا يجب وقد يطرد فان قيل فالحقيقة قد لا تطرد كالفاروق للزجاجة مع كونها من الفرق والفران لغة القمر مع كونه من الامور فلا يسمى كل ما فيه فرارا او دبور بل لك قيل عدم اطراده لكون المحل المعين قد اعتبر في وضع الاسم فلا يسمى ما وجد المعنى فيه غير هذا بل لك الاسم لفقدان تمام موجب التسمية والحاصل الفرق بين تسمية غير ذلك لوجود المعنى فيه او بوجود المعنى فيه والمراد الثاني فلا تعارض وتطرد لو غلب في باب الفارس بالجمل او خنزير او لازمه كجوهرية النفس به العالمة في الرياق الذهب والفضة انما لم تطرد ولم يعد لشيء اخر لتعذر وجود العلة فيه وسيأتي بيانه في القاموس رابعها بالتزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى الا لاطلاق كجناح الذل وناقة الحرب إذ لو استعملت الجناح والناقة في معناهما الاصلي لحاز كلا شيء لكن لو قيل ترك قد يقيد في اصل المعنى لكن الاولى وهو معنى قولي وبالتزام ان يقيد او مما مر حمل بحث قولي ونحو اعتبار المجاز بان يكون صيغة جمعة على خلاف صيغة جمع الحقيقة كالاوامر لصيغة الاتي ذكرها في باب الامر جمع على اوامر واما بمعنى الفعل ونحو مما سيأتي سانه فجمع على امور لكن سيأتي ان هذا على راي الجوهري وانه لا يوافق عليه في اللغة ن وكذا ان يتوقف جواز استعماله على وجود مسمى اخر له يكون حقيقة فيه سواء كان ملحوظا به نحو ومكروا ومكر الله فلا يقال الله ماكر الله او مغفل ما نحو وقال الله اسرع مكرا الا انه مذكور فيما سبق بالمعنى ويزعم انه لابد من سبق المعنى الحقيقي كما مثلنا بنحو ما في حد

فان الله لا علم حتى يلزم ان المجازي فيه متقدم لمقابله الحقيقي المتاخر ن وكذا ان يكون معنا الحقيقي مستحيلا فيقول لطلاقة في الجدار الذي هو مستحيل فيه على ان المراد المجاز نحو واسال القرية ومن هذا الايات والاحاديث الواردة في الصفات التي معناها الحقيقي مستحيل في حقه تعالى كاليد والعين والنزول والاستواء ونحو ذلك فيجب ان يعتقد ان الحقيقة ليست مراده بلا خلاف واما غيرها فللناس طريقان فمنهم احدها تعيين ما حمل عليه من المجاز وهم الذين يسمون التاويل والثانية طريقة السلف عدم التعرض للتاويل والايمان بها على ما اراد الله تعالى منها من غير الحقيقة المستحيلة وهو معنى قولهم مع التنزيه فالاحالة على تعيين مجاز لا على التذهيل بين حقيقة ومجاز كما يزعمه المبتدعون تلبيسا على من لا ملكة عنده فاياك وتلبيساتهم وقد سبق في مسئلة كون المجاز معتمدا حيث يستحيل الحقيقة اولا ما يعرف منه الفرق بين حمل استحالة الحقيقة من علامات المجاز وكون الرجحان المجاز لمن يعتمد حتى يستحيل الحقيقة فراجعه المسئلة الثانية لابد في المجاز من سمع والمراد كما سبق ان يسمع اعتبار العرب نوع العلاقة على المختار وقول الجمهور وانه لا يشترط سماع كل فرد فرد من محال كل علاقة حتى يتوقف اطلاق الاسد مثلا على الشجاع على نقل عن العرب بل المراد اطلاق التجوز بالمشابهة المعنوية ويسبق بيان ذلك كله وما فيه والله اعلم

ص ثم الكناية الذي يستعمل في اصل معناه ولكن يعمل
في لازم فصل المثل الكرم بكثرة الرماد يعني اذ تمي
فهي حقيقة وتعريض كذا لكن بتلويح بغير تنبل إس

لما فرغت من المجاز وانواعه ذكرت ما قد ينقسم به ويشترك معه وهو الكناية والتعريض وبهما المقابلان للتصريح فاما الكناية فهي القول المستعمل في معناه الموضوع له حقيقة ولكن اريد به طلاقة لازم المعنى كقولهم كثير الرماد يكنون به عن كرمه فكثرة الرماد مستعمل في معناه الحقيقي ولكن اريد به لازمه وهو الكرم وان كان بواسطة لازم احر لان لازم كثرة الرماد انما هو كثرة الطبخ ولازم كثرة الطبخ كثرة الضيفان ولازم كثرة الضيفان الكرم وكل ذلك عاد بالدلالة على المعنى الاصلي بالوضع وعلى اللازم بانتقال الذهن من الملزوم اليه ومثل قولهم طويل النجاد كناية عن طول القامة لان نجاد الطويل يكون طويلا بسبب العادة وعلى هذا فهو حقيقة لانه استعمل في معناه وان اريد به اللازم فلا تنافي بينهما فان لم يرد المعنى الحقيقي وانما عبر بالملزوم عن اللازم فان يطلق المتكلم كثرة الرماد على اللازم وهو الكرم وطول النجاد على اللازم وهو طول القامة من غير ملاحظة الحقيقة اصلا فهو مجاز لانه استعمل في غير معناه ن والعلاقة فيه اطلاق الملزوم على اللازم وقد علم من ذلك ان الكناية تكون حقيقة وتكون مجازا او لا تخرج لها عنها وهذا على طريقة المتاخرين والبه ذهب الشيخ بهي الدين السبكي وغيره وهو الراجح ووراء ذلك بلتة اقوال احدها انه مجاز مطلقا نظرا الى المراد منه وهو مبني على قول صاحب الكشاف عند قوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم حيث فسر الكناية

الألوكة
www.alukah.net

بان يذكر الشئ بغير لفظه الموضوع له نعم شرط الكنايه امكان المعنى الحقيقى ذكر فى قوله تعالى
ولا يبسطها كل البسط فقال انه مجاز عن الاشتغال والتحفظ فاطلاق المنظر الى فلان بمعنى
الاعتداد به والاحسان اليه كنايه اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من
ثانيها انها حقيقه مطلقا والبه جنح كثير من البيانيين وتبعهم ابن عبد السلام وذهب المحاربى
قال الطاهر ان الكنايه ليست من المجاز لانها وان استعملت فيما وضع له لكن لا يدل بها الدلاله على غير
كدليل الخطاب فى قوله ولا تقل لهما اف وكذلك تنبيه صلى الله عليه وسلم عن التضحية بالعوراء والعرجاء بالبين
والعرجاء البين ظلعها اف وكذلك نبه صلى الله عليه وسلم عن التضحية بالعوراء البين عورها
وتبعه فى التلخيص ووافق السكاكى
فى موضع اخر البيانيين فى كونها حقيقه وجمع بعض الشراح بين كلاميه بتاويل وقال الامام
فى نهايه الايجاز ان اللفظ اذا اطلق واريد به معناه الاصلى والازمه يكون كنايه وان اريد به
اللازم فقط يكون مجازا ثم قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون اللفظ مستعملا فى
اخر ولكن هذا المعنى بحيث لا يكون كنايه حتى يراد المعنى الحقيقى والمجازى معا فلا ينافى كثير من الشراح
الاعتداد بوجود رماد حقيقة والالطان كنايه لانه بلا تاويل فان كان المراد الكرم ليس الا فهو مجاز
الان يقال انما يكون كذلك ان لو اريد بالفظ المعنى الحقيقى بالذات فقط فاما ان اريد به التوصل
الى المعنى فلا يكون كذلك فان قيل هل يطابق تفسيرها الكنايه ما ذكر تفسيرا الاصوليين والفقهاء
بانها اسم استتر فيه مراد المتكلم لتردده بين محتملين كقوله فى البيع جعلته لك بكذا وفى الطلاق انت
خليه فيدخل فى ذلك المجمل ونحو مما لم ينضح دلالته ماخوذ من كنفت وكنيت اذا لم تفصح بالشئ
ويفاهما الصريح لانه اسم لما هو ظاهر المراد عند السامع بحيث يسبق الى فهمه المراد ولا يسبق غيره
عند الاطلاق لقوله انت طالق وانت حرة وبعت واستريت ومنه سمى المفصح صريحا الظهور
وارتفاعه على سائر الابنيه والعرض من العدول الى الكنايه وغيرها اما التحرز عن فتح الصريح نحو
اوجاحل منكم من الغائط واما خفاء المكنى عنه عن السامع او نحو ذلك قلت نعم لان قوله
مثلا جبلك على غاربك حقيقة الفاظ الجمل على دلالتها ولكن المراد الا لازمه فيما يفعل بالبعير عند
اراده تسييبه الى حيث شاء وكذا الباقى فاحد المعنيين لازم للاخر والمقصود اللازم لا الملزوم فلذلك
افتقر الى نيته ثم من عن اراده المعنى الاصلى ومن هنا خرج جواب سؤال ولهوان قائلا
السابق حمل اللفظ على جمعه ومجاز فلم لا يحمل لفظ الكنايه عليهما حتى يقع على كل حال وان لم ينو
لانا نقول ذاك فى لفظ وضع لمعنى حقيقة ثم لمعنى اخر مجازا فيجعل عليهما احتياطا للظفر بمراد
المتكلم وذلك فى الفاظ الشرع التى اضطررنا الى العمل بها اما فى غير كلام الشارع فليس لنا ان نحتاط
ونوقع بالاحتمال الاستيناسى والكنايه انما تدل على الشئ بالارادة لا بالوضع كما سبق تقريره واما
التعريض فهو القول المستعمل فى معناه مرادا منه ذلك لكن مع التلويح بغيره كقول ابراهيم
عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا غضب ان عبدت هذه الاصنام الصغار فكسرها فانما القصد

التلويح

التلويح بان الله تعالى يغضب لعبادة غيره ممن ليس بالهه من طريق الاولى ما ذكرنا يعلم ان
اللفظ اذا لم يطابق فى الخارج معناه الحقيقى لا يكون كذلك اذا كان المراد به التوصل الى غيره بكنايه كما
سبق او تعريض كما هنا وان سمى هذا كذبا فمجازا باعتبار الصورة كما جاء الكذب ابراهيم الا ثلث كذبات
المراد صورتها وهو حق وصف لانه هو وسائر الانبياء عليهم افضل الصلاة والسلام معصومون
وقد علم من يفسر التعريض بان الكذب حقيقة لا مجاز لانه مستعمل فيما وضع له اولا والفرق
بين التعريض واحد قسمى الكنايه ان الملازمه هناك واضحة بادنى التفات لذهن اليها سريعا
تنبيه الكنايه تنقسم الى اقسام ذكر شيخنا الشيخ بدر الدين الزركشى فى علوم القرآن
منها عشرة اقسام اعتبرها ان تحمل الى جمله ورد معناها على خلاف الظاهر فنا خذ الخلاصة منها
من غير اعتبار معرفة انها للحقيقه او المجاز فنعتبرها عن مقصودك وهذه الكنايه استنبطها
الزمخشرى وخرج عليها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه كنايه عن الملك لان الاستقرار
على السرير لا يحصل الا مع الملك فجعلوه كنايه عنه وكقوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم
القيمه الايه كنايه عن عظمته وجلاله فنعتبر القبضه والطى الجهة جمعه ومجاز
وقد اعترض الامام فخر الدين ذلك بان فيه فتح باب تاويلات الباطنيه فلهم ان يقولوا المراد
من قوله تعالى فاخلع نعليك الاستغراق فى الخدمه من غير ذهاب الى نعل وخلعه ونظائر ذلك
وجوابه ان الكنايه انما يصار اليها عند قيام دليل على عدم اجراء اللفظ على ظاهره مع قرائن تحتف
به دالة على المراد كما سبق من الامثله بخلاف خلع النعلين ونحوه وقولى للمتلوح بغير نبذا
اى لم يتصل باللفظ الدال عليه مع عدم تصل الاصلى بالمقصود هو الاصل والاخر انما لوح به
من غير ان يكون مقصودا من اله اللفظ بل مطرحا والله اعلم
ص اما المركب الذى نقل ما فان يقل فيه الكلام وبهما ش
لما فرغت من بيان المفرد من القول واقسامه شرعت فى ذكر المركب منه واقسامه فالمركب
ان افاد فهو الموسوم بالكلام والا فلا فالكلام قول مفيد وسمى ايضا جمله كجوز بن قائم وجمع عمرو
وظاهر كلام الزمخشرى ان الجمله والكلام مترادفان والصواب ان الجمله اعم لصدقها على ما لا يفيد
كجمله الصلة وجمله الشرط وجمله الخبر ونحو ذلك فدخل فى قولنا فى تعريف الكلام قول كل لفظ له
معنى سواء المفرد والمركب التام وغير التام وسواء الكلم وهو ما فيه ثلث كلمات وما ليس بكلم وهو
ما دون ذلك وخرج بقيد الافاده كل ما سوى الكلام وقد علم من تعريف الكلام بذلك امور الاول
اعتبار التركب فيه لان الفائدة انما هى من الحكم بشئ على شئ وخالف ابن طلحه من المغاربه فى ذلك
تعلقا بان حرف الجواب كنعم وبلى ولا فى جواب نحو اقام زيد يفيد فيكون كلاما مع كونه مفردا او ردبان
الفائدة من المفرد هو الكلام اذا تقدم نفى او استفهام نحو ما قام زيد ونعم فى جواب اقام زيد
الثانى اشتراط الافاده فيه وهو المشهور وزعم بعضهم ان المهمل يسمى كلاما حكاه ابن
فارس ونحو ما حكى بعض شراح اللمع فى الاصول ان ابا اسحق حكى فى تمامه الارشاد وجهين لاصحابنا

www.alukah.net

في أن المهمل كلام أم لا والاشبه انه يسمى كلاما مجازا الثالث ان التركيب المفيد هو الذي يتالف من مسند ومسند اليه ذلك المسند اعم من ان يكون اسما او فعلا فلا تتالف الكلام الا من اسمين او اسم وفعل لامن حرفين لعدم ما يصلح ان يكون مسندا او مسندا اليه وخالف في ذلك الجرجاني وطايفة فسمتكا بنحو يا زيد فتالف من حرف النداء والمنادى ورد بانه مفعول بفعل محذوف دل عليه حرف النداء والتقدير ادعوا او انادي زيدا ومعناه حينئذ الانشائي لا الخبر كما سياتي على انه قيل العامل فيه هو الحرف لانه صار عوضا عن الفعل ولا مبنى في ذلك كونه تركب من الحرف الذي هذا ابدل منه الا ترى الى قول سيبويه في اما ان معناها مهما يكن من شيء فكذا اوكذا فجعل الحرف قائما مقام اداة شرط وحمله شرط فالكلام في الحقيقة هو ذلك المحذوف مع ما بعده ولا تتركب الكلام ايضا من حرف وفعل لعدم المسند اليه وخالف الكسائي وامام الحرمين فعلا فاجازا فاده نحو قام ورد بان فيه ضمير استتر والامر فعلا لعدم المسند اليه ايضا فالاقسام ستة اثنان صحيحان واربعة لغو

الرابع لا فرق في المركب بين ما فيه مسند نحو قام اي ابنك او محذوف اما بعضه نحو ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله اي خلقهن الله او كله كما في حروف الجواب كما سبق الخامس المراد بالمفيد هو المحسن عليه فلا يحتاج لنفس الافادة هو ذلك خلافا لمن زعم ان المفيد ضربان تام وناقص فالتام ما يحسن السكوت عليه فيفيد المخبر والناقص كجملة الصلة ونحوها زعم ذلك ابن طلحة في شرح المخزولية وتبعهم بدر الدين ابن مالك في شرح الخلاصة والجمهور على خلافه فقد قرر والد في شرح الكافية ان في الاقتصار على مفيد كفاية وهذا ظاهر لان الفايدة هي حصول حكم ما والناقص ليس فيها حكم محصل نعم كثير من النحاة كالمحشي وابن الحاجب يسمي جملة الشرط وجملة الصلة ونحوهما كلاما لوجود اصل الفايدة وان لم يحسن السكوت عليها اختار ابو حيان وهو ابلغ من الذي سبق وهو جعلها مفيدة لا كلاما والذي نص عليه سيبويه في مواضع وتبعه المحققون انه لا يسمى كلاما مفيدا الا ما يحسن السكوت عليه وجرى عليه المخزولي وابن معطي والجزري وغيرهم السادس يؤخذ من الاقتصار على قول الافاده ايضا انه لا يشترط ان يكون مقصودا وعبارة التسهيل توهم اشتراطه اذ قال والكلام ما تضمن من الكلم اسنادا مفيدا مقصودا لذاته وقال المصنف في شرحه انه احترز بالمقصد عن نحو طام النام والساهي وبعض الطيور وانه احترز بذاته عن الجمل الموصول بها فان جملة الصلة مقصود للمتكلم لا لذاتها ولكن لغيره كلامه هنا انما شرط ذلك في الاسناد لا في اللفظ المتضمن له لان الاسناد وان كان مفيدا فقد ينفع لانا لقصد او بالقصد الى ذاته واما اللفظ فانما يكون مفيدا اذا تضمن الاسناد المفيد بهذا القيود والا فتنتفي عنه الافاده اصلا والحاصل ان من قسم اللفظ بالافاده لم يحتج الى قصد

لذاته

لذاته ومن قيد به الاسناد الذي تضمنه اللفظ فهو محتاج للتفصيل المذكور نعم قد يدعى ان التصريح بالاسناد يغني عن المقيد المذكور لان عدم الفاصل لا يقال انه استعمل وما يوضح ذلك ان المعتمد في الحقيقة انما هو المتكلم واسناد الافاده لعدم انما هو مجاز لكونه من اسناد الشيء الى متعلقه وهو الله هنا وما قررت به كلام التسهيل الجيد من تاويله ما يحمل على مطلق الفايدة لا الفايدة المصطلح عليها وحمل كلامه في الكافية والخلاصة على الفايدة المصطلح عليها واما في التسهيل اراد ان ينص الصريح على ما يفهم من مفيد بطريق الالتزام وان ذلك فيه تعسفا ونظرا وبنى بعضهم على اشتراط القصد في الكلام مستامل في الفقه كسجود التلاوة لقراءة النايم والساهي وبعض الطيور وعدم ذلك وكلام اصحابنا محروم فيه بعدم الاستحباب في الجميع ولو حلف لا تكلم فطلع وهو نايم او مغمى عليه لم يحنث السابع يؤخذ من الاقتصار على مفيد انه لا يشترط في الافادة تحصيل علم السامع بما ليس عنده وقد حكى ابن درستويه العين ان بعضهم شرط ذلك وضعف بانه يلزم منه ان القضايا التي لم يعلمها احد لا تسمى شيئا منها كلاما نحو الواحد نصف الاثنين وليس كذلك تسمى كلاما لانها مفيدة فايدة يصح السكوت عليها والمراد انما هو على ذلك بتوالي استفادة المخاطب ام لا بدليل ان الخاطب اذا ادان بعلم حكما واخبر به لا يخرج الكلام بذلك عن كونه كلاما الثامن يؤخذ من اطلاق كونه مفيدا انه لا فرق بين ان يصدر من متكلم او اكثر وذلك بان يصطلح اثنان على ان يذكر هذا الفعل والاخر الفاعل او احدهما المبتدا والاخر المسند اليه الخبر وخالف في ذلك القاضي والغزالي في المستصفى في الكلام على تخصيص العموم فشرطا اتحاد المتكلم ونقله ابن مالك في شرح التسهيل عن بعض العلما ولعله قصر هذين بن لان كلامهما ان مثل به ليس من النحاة وان النحاة انما تطلق ذلك ورده بان الخط لا يخرج بتعدد الكاتب عن كونه كلاما به فكذلك هذا ومن صحح العموم ايضا ابو حيان في الارتشاف وذكر ابن مالك في الشرح ايضا جوابا اخر وهو التحقيق ان الكلام لابد له من اسناد وهو لا يكون الا من واحد فان في كل منهما اسنادا لارادة وكل منهما متكلم بكلام مركب ولكن دخل في بعضه ما لا له الاخر عليه ثم يوصل كلام من متحلين بل كلامان من اثنين ن وما سمع على ذلك قوله عليه الف فعال الخاطب الاعشر او عشرون او نحو ذلك هل يكون مقرا بالالف فيه خلاف قال في التتمة المذهب انه لا يكون مقرا التاسع هذا التعريف للكلام انما هو في الاصطلاح النحوي ومن ذكر من الاصوليين فانما اخذ منهم واما الكلام في اللغة فله خمس اطلاقات احدها مطلق اللفظ ومنه حديث البرا ان عازب رضي الله عنه امرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام وحديث ابن مسعود رضي الله عنه وان مما احدثتم ان لا تكلموا في الصلاة وتقول تكلم الصبي مبكرا اصل اللفظ وان لم يقل ولو حلف لا يكلم حنث بمطلق اللفظ فانهم المعنى القايم بالنفس وسياتي بيان الخلاف في اثباته والمهم الخط ومنه قولهم ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى رابعها

الألوكة
www.alukah.net

الرمز ومنه قوله تعالى ان لا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا اخا استهما افهم من حال الشيء ويذكر من تتواطأ هنا من قوله تعالى قالتا اتينا طائعين على احد التفسيرين والاخر انه نطق حقيقة ونحو قول الشاعر

امتلأ الحوض وقال قطني ۞ مهلا رويدا قد ملأت بطني

كما استدل على الرمز بقوله ۞ اشارت بطرف العين خيفة اهلها ۞ اشارة من عود ولم تتكلم

فاثبتت ان الطرف قال مرحبا واهلا وسهلا بالحبيب المتيم

ولكن ليس في هذا كله لفظ الكلام بل القول وانما ينبغي ان تستدل في الرمز بقوله

على ما فيه من نظر

ارادت كلاما فانثنت من رقيبها فلم تلف الا ومؤها بالحواجب افاده معاد الكلام اللفظي

وفي حديث النفس بقوله ۞ لو كنت قد اوتيت علم الجعكل ۞ علم سليمان كلام النمل

قال الجوهري الجعكل بضم الجاء وسكون الكاف ما لا يسمع له صوت وعلى هذا يكون المراد ما يفهم من احوال النمل وان جعل لفظا حقيقيا لا يسمعه الا سليمان عليه افضل الصلاة والسلام

وما في نفسها نعم ان جعل كلامها مجازا

معجزة له فلا شاهد فيه حينئذ العاشر حقيقة لفظ الكلام انه اسم مصدر لتكلم تكلما واما مصدر كلم فتكليم ومصدر تكالم مكالمة وكلام بكسر الكاف والتخفيف كجادل مجادلة وجدالا وجعل الجوهري كلاما بكسر الكاف والتشديد مصدرا آخر لكلم قال النحويون بائنا كان بابه وظاهره انه قياس لكنه سماع ومصدر تكالم التكالم بضم اللام على انه قد اختلف في محل اسم المصدر هل هو من لفظ المصدر حتى يكون مترادفين او من لفظه لفظ المصدر فقط لانتهاء عمل لفظ المصدر بواسطته لا انه مرادف له فيه خلاف للنحاة لا طائل تحته الحادي عشر علم من تعريف الكلام انه مما يحتاج للتعريف ونقل عن القاضي ابي بكر قولان في كونه يحد او لا يحد والمانع قال انه مركب من الامر والنهي والخبر والاستخبار وغير ذلك والاعيان يحيط به وانما يتبين بالتفصيل كأنه يشير الى انه ليس له حقيقة مشتركة من اقسامه وهذه الشبهة بعي المذكوم في ان العلم لا يحد والحق خلافه كما سبق والله اعلم

ص والخلف فيه قيل في النفساني ۞ حقيقة وقيل في اللسان

مشتركا وعلى القولان ۞ عن الامام الاشعري والثاني

محل بحث الفن او كنحو ۞ تفسير او بيان او كالنحو ش

قد سبق ان الكلام قسم من المركب القولي لكن قد يقوم معناه نفس المتكلم من غير تلفظ وهي هذا الكلام النفساني وهو في المخلوق الفكر الذي يزاوله الانسان في نفسه قبل ان يعبر عنه باللسان قال الاخطل ۞ ان الكلام لفي الفؤاد وانما ۞ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وعبر عنه ابن الملك بالمعنوي قال وهو الذي اشار اليه عمر رضي الله عنه بقوله وكنت زورت مقالة احببت ان اقومها بين يدي ابي بكر رضي الله عنه ومن ذلك قوله تعالى ويقولون في

انفسهم

قولهم انه هي

وقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ومن المعلوم ان رسول الله حق وان المكذب انما هو لعدم مواطاة لسانهم ما اسروه في انفسهم ولهذا قال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الى غير ذلك مما لا سبيل الى الظن

في النفس هي

واما في الخالق عز وجل فالمراد به صفة قائمة به تعالى ليست بحرف ولا صوت ولا غير ذلك مما يكون حادثا

وقد اختلف اطلاق الكلام على كل من الامرين اللفظي المشهور والحديث النفسي في المصنفين على طريقة اقوال احدها انه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني من باب اطلاق اسم الدال على المدلول كما يقول سمعت كلام ترين سمعت عبارة تدل على علم واحسان امام الحرمين من باب الاوامر من البرهان وهو احد قولي الاشعري وطوائف ولكن وصفهم النفساني بالقديم لا مطلق النفساني فانهم يوافقون على انه في الجاري حقيقة في اللفظ فعلى هذا لا يكون مما سبق من اطلاق الكلام على النفسي فيه دلالة في محل النزاع وان تواطئوا ذكروه في الاستدلال انما يستقيم على اثبات النفساني في الجملة ولو كان يطلق عليه كلام مجازا واما اثباته وقدمه فانما تثبت بالبراهين القاطعة المذكورة المشهورة في فن اصول الدين فانها اصعب مسلك وانما صاروا الى انها تدل بالالتزام ردا على المعتزلة دعواهم المؤدية الى خلق القرآن وعلى الحشوية المؤدية الى ان ذاته تعالى يكون محلا للحوادث

وهذا هي

القول الثاني انه مشترك بين النفساني واللساني وهو القول الثاني من قولي الاشعري ونقله الهندي عن الاكثرين وحكاه في المحصول عن المحققين وقال امام الحرمين انه الطريقة المرضية عندنا وقال ابن السبكي والشيخ ابو اسحق وعبارته في باب الحدود الكلام نوعان قديم ومحدث فالمحدث كلام المخلوقين وينقسم الى معنى في النفس يعبر عنه بكل ما دل بالضرورة قبل ان ينطق به والى ما يكون اصواتا تترتب وكلاهما على الحقيقة كلام والقديم هو كلام الله سبحانه وتعالى وهو منزه المقدس لا يشبه كلام المخلوقين فليس بحرف ولا صوت لان الكلام صفة ومن شان الصفة ان تتبع الموصوف فاذا كان الموصوف لا يشبهه شيء فكذلك صفاته وانما غلط الخصوم في الحاقهم الغائب بالشاهد قال فحصل ان كلام المخلوق ينقسم الى نفسي ولفظي بخلاف القديم كما ان علم المخلوق ينقسم الى ضروري وكسبي بخلاف القديم فكما ان علمنا لا يشبه علم ذلك كلامنا لا يشبه كلامه وان كان الكلام في الجملة جامعا وهو الصفة التي يتحقق من قامت به ان يشتق منها اسم المتكلم لكن يختلفان في التفصيل قال ومن اصحابنا من قال كلام الخلق في الحقيقة هو الذي في النفس وما يوصل بالنطق يسمى كلاما مجازا قال والاول اصح لما قلناه ولانه اجتمع للمتشعث اسمي وعلى هذين القولين اختلف في النظم لانها الرجحان والحق ان عن الاشعري والاصح ان عن الاشعري ولا تناقض بين الاصحين هما على الآخر

الراجحان

واما القول الثالث وهو قول المعتزلة انه حقيقة في اللساني فقول ضعيف لم يشتهر عن احد من ائمة اهل السنة موافقة عليه نعم نقل عن الاشعري ايضا لكنه بعيد عن قواعده فلذلك لم نتعرض له في النظم

وهذا

المسئلة اصل عظيم من اصول الدين حتى قيل انه انما سمي علم الكلام لاجلها لانها اعظم مسئلة فيه وقيل لغير ذلك وقولي مشتركا نصب على الحال وقولي عن الامام الاشعري اشارة الى انه امامنا

فلا تنتشر ولا تختلط وهو بكسر الطاء وفتحها لأن ماضيه فطن بالفتح والكسر فعلى
الفتح في الماضي يجيء الكسر في المضارع وبالعكس والله اعلم

ص من ذاك ما يعلم ان العقلا ليس بحكم يستقل اصلا
اذ ليس من ركاكما في الفعل من حسن او قبح بدون نقل
من حيث ما يمدح او يذم لكن بمعنى وقف طبع يسموا
اوصفه الكمال او ضدهما فالشكر واجب لمن انعما
بالشرع ثم ليس حكم قبله وخالف المعتزلي كله

ش هذا الذي يخرج باول قيد من تعريف الحكم وهو اضافته للخطاب الله تعالى فعلم منه انه
لا حكم للعقل اي استقلالي يحكم من احكام الشرع اصلا خلافا للمعتزلة بنوع على فاعل
الناسد ان العقل له ادراك حسن الفعل وقبحه اما باعتبار ذاته او صفة فيه او
بوجوه واعتبارات يظهر للعقل بها حسن الفعل او قبحه على خلاف عندهم في ذلك وقسموا
الحكم باعتبار ادراك العقل الى اقسامه المشهورة فقال بعضهم ان الفعل الاختياري اما ان يشتمل
على مفسدة او مصلحة او لا فالاول ان اشتمل في جانب الترك فواجب او الفعل فحرام والثاني
اما في جانب الفعل فمندوب او الترك فمكروه والثالث المباح وما يتجرد العقل فيه فلم يدرك
شيئا فيه كذلك اقوال عندهم الحظر احتياطا والاباحة لاصالة والوقف للتعارض
ولبعضهم عبارة اخرى في التقسيم هذه اجود منها ومذهب اهل السنة ان ادراك المصلحة
والمفسدة في الفعل الموذنة بحسنه وقبحه انما تتلقى من الشرع لان الله تعالى هو الحاكم
بما يشاء الفعال لما يريد وقولي من حيث ما يمدح او يذم اي الحسن او القبح الذي يمتنع
ادراك العقل له على قول اهل السنة انما هو من حيث ترتب المدح في الحال والثواب في
الاجل والذم في الحال والعقاب في الاجل اما اذا اقترن الحسن بملاءمة الطبع والقبح
بمنافرته كانقاذ الغريق واتمام البرئ او باعتبار الحال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل
فالعقل مستقل بادراكها بهذين الاعتبارين اتفاقا ومنهم من يرد هذين الاعتبارين لمعنى واحد
وهو اللذة والالم والله اعلم ان لازم قول المعتزلة باستقلال العقل بادراك ترتب المدح والذم
ان العقل هو الحاكم والشرع تابع له فلزم ان يكون الحاكم العقل عندهم مبنيا على فاعل
التحسين والتقبيح وانما قالوا ان الشرع تابع له لانه لو لم يوافقه لكان ظالما وهو نقص محال
على الله تعالى ولنا ان الله تعالى يتصرف في مملكته كيف شاء لا يسئل عما يفعل ومن العلم من قال
ان الشرع هو الحاكم اتفاقا منا ومنهم وانما الخلاف في ان الفعل هل يدرك حكم به الشرع او لا
لكن من يقول بانه يدرك انما هو لاجل ان الشرع لا يخرج عن حكم العقل فبذلك يعلم حكمه
فرجع الى ان العقل هو الحاكم لا ان الشرع يوافقه ولا يخالفه فيكون موكدا له ومقررا لحكمه

فهو الاول بعينه نعم للمعتزلة مذهب آخر ان العقل يدرك المدح والذم في الحال
ولا يدرك الثواب والعقاب في الاجل واقتصر عليه كثير من الفقهاء وقواه بعضهم وقولي
فالشكر واجب الى آخره تضمن فرعين على هذه القاعدة جرت عادة الاصوليين باقرادهما
وردهما لما خصهما من وجوه الفساد زيادة على فساد القاعدة فلذلك عقبتهما بالفاء
للترتيب وانما خص افرادهما ممن يذكر ادلة المسائل الامامن يقتصر على مجرد الحكم فلا فائدة
في افرادهما بالذكر الا لغرض قصد التصريح بهما او نحو ذلك كما فعل ذلك وجمع الجوامع واتبعته
فيه الاول شكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ولو وجب عقلا لعذب تاركه وان لم يرد شرع الثاني انه لا
حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى ورود الشرع للآية السابقة كما عبر به القاضي في مختصر التقريب
عن اهل الحق اي ان الحكم منفي والتوقف انما هو عن ثبوته حتى يحكم الشرع باثباته وليس المراد
ان هناك حكما ولكن لا نعلمه فيكون التوقف عن العلم به كما زعم ذلك الامام في المحصول في تفسير الوقف
المنقول عن الاشعري ولذا السنوسي بعد ان نسب الذي قبله للامام ولكنه وهم منه على الامام
وبالجملة فالصواب الاول وهو نفي الحكم كما قاله امام الحرمين في البرهان والغزالي وابن السمعاني
وغيرهم وقال النووي في شرح المهذب انه الصحيح عند اصحابنا ان المراد بنفي الحكم انما هو نفي
التعلق والتعلق حادث كما سبق فلا محذور فاعلمه وقيل المنفي العلم لان الاشعري يقول بالتكليف
بالمحال وفيه نظر لانه من تكليف المحال لانه جاهل بذلك اما بعد ورود الشرع في صورة لا يوجد
فيها حكم في الشرع اصلا ففيها ملا انه اقوال الحظر لقوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم الاية يدل على
ان الاشياء التحريم كان شائعا والاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والوقف لتعارض
الدليلين وقولي قبل الضمير فيه عائد الى الشرع وقولي وخالف المعتزلي كله اي الفاعل واصلها
وما يدعو منها ما بيناه فاللام في المعتزلي للحسن وذكرت الخلاف هنا وان كان موضوع هذا النظم
تجريد من الخلاف والدليل لما ذكرت ان المراد اني لا التزم فيه ذلك وليس مرادي التزام ان لا
اذكر تبرعا وسيأتي في الكتاب مواضع من ذلك انبه عليها ان شاء الله تعالى والله اعلم

ص ومن تعلق الخطاب في الازل يعلم ان كل معدوم دخل
لكن على معنى اذا ابو فعل يكون ما الحكم المقدم بفعل

ش اي وما يعلم من هذا القيد ايضا وهو اضافة الخطاب لله تعالى المقتضية لكون الحكم قديما
لا خطابه كلامه وهو قائم على مذهب اهل السنة في انه صفة قديمة قائمة به وهي الكلام
النفساني خلافا لمن زعم ان كلامه حرف وصوت قائمان به فيكونان حادثين كما نقل ذلك
عن الحنابلة وخلافا لمن قال ان كلامه حرف وصوت لكن لا قائمان به بل حادثان بخلقهما

www.alukah.net

ابن ابي بشر من مسائل ابن اسمعيل صح

وقول وبنا نلقى الله عز وجل باتباعه في معتقد الله وهو الشيخ ابو الحسن علي بن اسمعيل بن عبد الله بن ابي موسى عبد الله بن قيس الاشعري امام المتكلمين وناصر السنة مولده سنة ستين ومائتين ووفاته سنة اربع وعشرين وثلثمايه ببغداد تنبيه من فوائد الخلاف في هذه المسئلة المذكورة في الفقه ان المصلي اذا نطق في مكتوبة وهو في الصلاة وقراءته في قلبه من غير تلفظ لم تبطل وقيل تبطل ان طال حكاه ابن كج ومنها لو قرأ للجنب او الحايض القرآن في نفسه ولم يتلفظ لا تكون حراما لان المراد في الامر من على اللفظ باللسان ولم يوجد بخلاف ما اذا دار الحكم على الاعم كالغيبة بالقلب من غير تلفظ فانه حرام كما صرح به الغزالي في الاحياء وتبعه النووي في الاذكار لان الغيبة ذكر الشخص بما يكرهه ولا فرق بين اللسان والجنان ومنها في قوله صلى الله عليه وسلم في الصايم فان امرؤ شاتمه او قاتله فليقل اني صايم هل يقول بقلبه او بلسانه وجهان نقل الرافعي عن الائمة الاول ورجح النووي في الاذكار ولغات التنبيه الثاني وفي شرح المهذب انه الاقوى فان جمع بينهما فحسن واستحسن الروياني وجها التفصيل بين النقل بقوله بقلبه والغرض ولسانه ومنها حلف لا يتكلم فكلم في نفسه قال الخوارزمي في الطاق يحمل وجهين احدهما لا يحنث ويحمل على الكلام المتعارف بين الناس قال والاصح انه يحنث لانه كلام حقيقة ومنها لو تكلم بطلاقها في قلبه من غير تلفظ لا يقع عليه طلاق وكذا العتق ونحوه وكذا العقود والفسوخ والاستثناء في الطلاق ونحوه بالقلب وكان ذلك كله لحديث ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم تكلم او تعمل نعم لو ترك لسانه بالطلاق ولم يرفع صوته بحيث يسمع السميع لكن يدرك من التحريك انه نطق به نقع الطلاق على اصل الوجهين والثاني لا لان المدار فيه على التصويت وكل لم يجعل مثله قراءة لم يجعل طلاقا وفي النذر بالقلب وجهان اصحهما عدم الصحة وقولي والثاني يجعل بحث الغزالي ان الكلام وان كان يطلق على النفساني على الخلاف السابق فانما محل كلام اهل الاصول فقه الفقه في اللساني لانه الذي يتنزل عليه في الاحكام وتكلم على الاقسام المتصلة الى فهمه ولذلك هو ايضا محل كلام المفسرين واهل علم المعاني والبيان والنحو وكذلك من تصوف وعروض وغيرهما كما سيق بيانه في تعريف القرآن اول الباب الاول والله تعالى اعلم

ص فما بانه يسمى الطلبا ... فامرا او نهيا اذا ما طلبا
فعل وترك وكذا استفهام ... ان كان منه يطلب الاعلام
وشبه ذا التنبيه فيما يعني ... كالعرض والتخصيص والتمني
وكالرجا وما بلفظ حصل ... وجود الانشا ثم حيث حل س

اي اذا كان الكلام اللساني هو محل بحث اصول الفقه فلابد من بيان انواعه والفرق بينها ليحصل الاستدلال بها على المراد وان كانت تلك الاقسام في النفساني على المرجح ايضا لكن الحاجة لما في اللسا

كما بيناه والناس في التقسيم طرق فمنهم من يقسمه الى خبر وانشاء لانه ان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو الانشاء وذلك الانشاء اما طلب او غيره وهو المشهور باسم الانشاء والطلب اما امر او نهي او استفهام نحو قم ولا تقم وهل عمرو قايم واجيب بان الانشاء هو الذي يقترن معناه بوجود لفظه نعت واشتريت واعتقت وطلقت وما اشبه ذلك ومنهم من يقسمه ثلثة اقسام خبر وطلب وانشاء ويرى ان الانشاء ليس منه الطلب قسيمه لان المطلوب مستقبل على الحصول في المستقبل والانشاء ما لوجوده يحصل في الحال ولفظ الانشاء سبب لوجود معناه ولفظ الطلب ليس سببا لوجود معناه وان اريد بالانشاء احداث معنى لم يكن فالكل انشاء لان الخبر احداث الاخبار به ولا قايل بذلك ومنهم من يقسمه الى خبر وطلب كما قال ابن مالك في كافيته قول مفيد طلبا او خبرا هو الكلام كاستمع وسعدي وكانه راى ان الانشاء فرع عن الخبر كما ستاتي بيانه فيكتفي بذكر الخبر او عبر ذلك وقد بسطت المسئلة بسطا شافيا في شرح الصدر وبشرح رواية السنن ورقيه طلب منه فانه مهم وقد حررت في هذا النظم على تقسيمه الى ثلثة اقسام لانه ارجح الطرق واوضحها فبدات بذكر الطلب بقولي فما بانه يسمى الطلبا والتقييد بلفظ بانه للاحتراز عما يفيد بالملازم او بالقرينة نحو انا اطلب منك ان تخبر في كذا او ان تعطيني ما او ان تترك الاذى ونحو ذلك فان هذا وان كان دالا على الطلب لكن لا بانه بل بهذه اخبارات لان منها الطلب ولا يسمى الاول استفهاما ولا الثاني امرا او لا السالب نهيا لان لك ولذا نحو قوله انا عطشان كانه قال فاسقني فان هذا كله طلب بالقرينة لا بانه وربما عبر عن هذا القيد بكونه بالوضع وربما عبر بما يفيد افادة اولية والكل صحيح وقولي فامرا او نهيا الى آخره اشارة لانقسام الطلب لامر ونهي واستفهام لانه ان طلب به تحصيل فعل او ترك فنهي وربما قيل بكونها من الاعلى لمن دونه فان كان بالعكس فدعاء وان كان من مساو فالتماس هذا في الاصطلاح واما في اللغة فلا فرق وستاتي المسئلة في باب الاوامر والنواهي وان الاستعلاء ايضا لا يعتبر وان كان الطلب للاعلام بشيء لا لتحصيل فهو استفهام استفعال من الفهم والسين للطلب وما احسن ما عبر عن ذلك البيانيون فقالوا في الامر والنهي انهما طلب ما هو حاصل في الذهن ليحصل في الخارج وفي الاستفهام بالعكس اي طلبا في الخارج ليحصل في الذهن وقولي وشبه ذا التنبيه الى آخره اشارة الى قسم آخر غير اللذين المذكورين وهو المسمى بالتنبيه وتحته اقسام العرض والتمني تحولت لي الا فاقفه والرجا نحو عسى الله ان يوجد ما بين الفتح والفرق بينه وبين الترجي ان الترجي في الممكن واما التمني فيكون في المستحيل واستغنى بذكر الترجي عن الاشفاق وهو ما يكون في المكروه وربما توسع باطلاق الترجي على الاعم وقد اجتمعا في قوله تعالى عسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم وهل القسم ليس طلبا صريحا بل ايما الى الطلب فلذلك عبرت عنه بقولي وشبه ذا اي شبه الطلب الصريح فليتأمل

نفعدي

لابن هشام في النحو

فامرؤ صح

عجز البيت ليس بمعتمد عليه في الاستدلال به على ما ذكر

الألوكة
www.alukah.net

الاشاره الى الاستفهام بل لمطلق الطلب ولكونه ليس طلبا بالوضع جعله قوم كالبيضاوى قسيما له حيث قال ان الكلام اما ان يفيد طلبا بالوضع وهو الامر والنهى والاستفهام اولا فلا يحتمل الصدق والكذب تنبيها وانشاء ويحتملهما الخبر وكذا عبر به فى جمع الجوامع ولكنه لا يعرف منه ما نمز به التنبيه من الانشاء ولا كونه فنه طلبا مما على ان البيانيين يطلقون عليه اسم الطلب فيجعلون الطلب امرا ونهيا واستفهاما وتمنيا وقولى وما بلفظه حصل وجود الانشاء اشارة الى ما سبق فى تعريف الانشاء بانه الذى يحصل معناه بوجود لفظه قالانشاء منصوب بالفعل الذى بعده وهو ثم تنبيهان الاول ادعى القرافى فى الفروق الاجماع على ان الامر والنهى والقسم والترجى والنداء من اقسام الانشاء وهو جار على ما قرر من تقسيم الكلام الى خبر وانشاء وجرى عليها البيانيون فى جعلهم الانشاء اعم من الطلب اما على الطريقة الراجحة فى جعله بلية اقسام فلا شاهد فى ذلك ولهذا جعل الامام الرازى وابناءه الطلب غير الانشاء نعم جعل القسم والنداء من الانشاء قطعا ظاهر لان القسم جملة انشائية تولد بها جملة خبرية ولو كانت صيغتها اقسم ونحو من المضارع اذ لو فلنا خبر لكان وعدا بالقسم لا قسما واما النداء فلان من كونه طلبا ولهذا يقال فى المنادى هو المطلوب اقباله بيا ونحوها وكونه تنبيها لان يا فيه لتنبيه السامع ولهذا تذكر غالبا للاقبال بالقلب والخاطر لسماع كلام المتكلم وتلقى ما يريد وكونه انشاء لان ما فى نحو يا زيد نابه منابه ادعوا ونحو ذلك وهذه الصيغة المقصود بها انشاء الاحضار وقد يدفع بذلك تعقب الامام الرازى فى نفيه فى سورة البقرة وغيره بان يا انشاء ادعوا خبر فكيف يفيد ذلك وبامور اخرى كلها ترجع الى هذا التشكيك الذى ورد على ما سيأتى حيث قيل فى يا زيد يا انادى زيدا فكون يا للتنبيه وانادى بعدها الانشاء الذى هو تنبيه ايضا لكن الاول تنبيه علم والثانى تنبيه خاص نعم وقع خلاف فى بعض المنادى انه خبر لا انشاء فقال ابن يا شاذ فى نحو يا زانية او يا فاسقة انه خبر لانه مما يدخله الصدق والكذب وغلطوه اذ لا فرق بين ند الاسم وند الصفة واجتماع الكذب انما هو من جهة الوصف لا من جهة الند انما بالوصف وهما غيران ن وفى الغرة لابن الدهان قريب من مقالته فانه قال اذا نادى ضمنا فاجعله خبرية واما اسما فاجعله غير خبرية ولهذا لو قال يا زانية وجب الحد انتهى وقد قرع اصحابنا على البحث الذى ذكرناه فى المنادى فيما لو قال لها يا طالق ان شاء الله انه لا يصح عود الاستثناء الى المنادى لانه ليس بانشاء فقالوا لو قال لها يا طالق انت طالق الا ان شاء الله ان الاستثناء يعود الى الجملة الاخيرة لكونه انشاء بقبول الاستثناء فلا يقع الثلاث ويقع عليه بقوله يا طالق طلقة فلو اخر الند فقال انت

انتهى

طالق

طالق ثلثا ان شاء الله يا طالق لا يقع عليه شئ لان قوله يا طالق مرتب على قوله اولا انت طالق وذاك لم يقع به شئ لتعقيبه بالاستثناء المشيئة لكن كون المنادى لا يكون انشاء من جهة انشاء الطلاق قد علما انه من حيث انه انشاء لرعايته وطلبه فلا يمتنع الثانى من الانشاء صيغ العقود والفسوخ كاعدم وهى خبر فى الاصل بلا شك ولكن استعملت فى الشرع فى معنى الانشاء اختلف فيها هل هى باقية على اصلها من الخبرية او نقلت الاكثرون على الاول والحنفية على الاول على معنى الاخبار عن ثبوت الاحكام فمعنى قولك بعت الاخبار عما فى قلبك فان اصل البيع هو التراضى وصار بعت لفظة دالة على الرضى بما فى ضمير فيقدر وجودها قبيل اللفظ للصدور وعليه ذلك ان يكون مجازا او هو اولى من النقل ودليل الاكثرين انه لو كان خبرا لطرأ عليه ما عرض له من احوال او مستقبل والاولان باطلان لبطلان لزمه ان لا يقبل الطلاق ونحوه التعليق لانه يقتضى توقف شئ لم يوجد على ما لم يوجد والماضى والحال قد وجد الكن قبول التعليق اجماع والمستقبل يلزم منه ان لا يقع به شئ لانه بمنزلة ما طلق والفرض خلافه الى غير ذلك من ادلته التى ليست بصريحة فى هذا المختصر والله اعلم

ص

ومالهُ من الكلام خارج ، يصدق او يكذب ذاك الراجح ،
خبر وفيهما بحصر ، بطبقه له ونفى يقصر ،
لا لاعتقاد مفردا او معه ، فبينتى توسط قل عده

ش اشتملت هذه الاسانة على امرين احدهما تعريف الخبر الذى هو احد الاقسام الثلثة للكلام كما سناه والثانى بيان اقتسامه فاما الاول فالخبر ما له من الكلام خارج اى لنسبته وجود خارجى فى زمن غير زمن الحكم بالنسبة وبما قيد ذلك بما هو خارج عن كلام النفس الدال عليه بل ذلك اللفظ فخرج عن ذلك الطلب امرا ونهيا او استفهاما فانه كلام محكوم فيه بنسبة ولكن ليس لنسبته خارج اذ وجود له خارج عن تعقل المتكلم فالخارج على كل حال قابل للمطابقة ما فى النفس من الحكم بالنسبة فيكون صدقا ولعدم المطابقة فيكون كذبا وهو معنى قولى يصدق او يكذب فخرج ايضا كونه له خارج الانشاء فان من لوازمه موجود به فلا خارج له وهذا التعريف يرجع الى قول من عرفه بما يحتمل الصدق والكذب او بما يحتمل التصديق والتكذيب فان ذلك متضمن لكونه لخارج فهو الفصل المخرج للطلب والانشاء لان نفس كونه يحتملهما هو المخرج لهما خلافا لمن توهم ذلك حتى توجه بمقتضى ذلك على التعريف اسئلة يحتاج الجواب منها على من قال ما يحتمل التصديق والتكذيب انما نوعان للخبر والنوع انما يعرف بعد معرفة الجنس فاذا عرف به الجنس لزم الدور وجوابه التصديق والتكذيب باعتبار اعتقاد كون الخبر صدقا او كذبا لا الاخبار بذلك ولو سلم ان المراد الاخبار به فتوقف الخبر عليها توقف على وجود لصدقها او كذبها لا على تصورها فاختلفت انما هو نفس الصدق والكذب كون الطلب خارج وانتهى

ليس لنسبته خارج عن الطلب ولا صدق

بقيد

انتهى

ما قرزناه ان الفيد المخرج

جهة التوقف فلا دور واجاب القرافي بان السائل عن الخبر يعرف التصديق والتكذيب اجمالاً
ولا يعرف نفس الخبر فاذا ذكر له ذلك انتظم له بالتفصيل معنى الخبر وتبين له من لوازمه بمدلول
لفظ الصدق والكذب ومنها على من يقول ما يحتمل التصديق والكذب انه لا يحتمل التصديق
الا واحدا منهما والا لزم اجتماع الضدين فينبغي ان يقال الصدق او الكذب حتى يكون الواقع احدهما
فقط كما اجنح اليه امام الحرمين **وجوابه** ان القابلية لهما لا بد منها في حالة واحدة واما الوقوع يلزم ص
فلا يكون الا احدهما فقط وذلك انه لا منافاة في القبولين ثنايا في القبولين الا يرى ان الممكن قابل
للوجود والعدم ولو وجد احد القبولين دون الاخر لزم انقلاب ذلك القبول فان كان المستحيل هو
الوجود لزم كون الممكن مستحيلا وان كان المستحيل هو العدم لزم كون الممكن واجب الوجود وهما
محالان فلا يتصور قلا يتصور الامكان لانتفاء القبولين ومنها ما قاله القرافي في الفروق
وغيرها ان الخبر بالوضع اللغوي انما هو للصدق والاحتمال للكذب لان معنى قام زيد حصول قيامه
في زمن ماض والاحتمال للكذب انما جاء من حيث الخبر لا من حيث الخبر **وجوابه** ان المركب قد لو له
غير موضوع وعلى تسليم كونه موضوعا فالواضع انما وضع نحو قام زيد للحكم بالنسبة لا للوقوع
النسبة فمدلول الحكم الوقوع والحكم يحتمل اللامرين من حيث هو واما كونه قد يكون صدقا فطفا
فخبر المعصوم والمعلوم بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالاستدلال كالحكم بحدوث
العالم وقد يكون كذبا قطعا كالمعلوم خلافه ضرورة او استدلالا لا لذاته فانما ذلك لامر خارج كما قرره الامام
ذلك في المحصول واطال في الاستدلال عليه ولا التفات الى ما تعقب به عليه فانه ظاهر
الفساد وايضا فالاتفاق على انقسام الخبر الى صدق وكذب وبهذا التقرير يعلم جواب من قال احدهما ص
ينبغي التعبير بالتصديق والتكذيب لانا نصدق ونكذب لان من الاخبار ما يحتمل دون الاخر
فجاب بما سبق **تنبيهات** احدها قولنا علم ان الخبر مشتمل على محكوم عليه ومحكوم به
وربما عبر عن ذلك بتسلط اليد ومتسلط وهو عبارة البيانيين ويعودونه الى مطلق الكلام
واما المنطقيون فيسمون الخبر قضية لما فيها من القضاء شيء على شيء ويسمون المقضي
عليه موضوعا والمقضى به محمولا لانك تضع الشيء وتحمل عليه حكما وتسمون القضية الى
طبيعية وهي ما حكم فيها على امر من حيث هو هو على الاخر من حيث هو لا بالنظر الى افراده
نحو الرجل خير من المرأة ونحو الماء مروي وغير طبيعية وهي التي فصل الحكم فيها على شخص
في الخارج او على الحقيقة من حيث هي بشرط ان يحكم فيها على جزئي معين سميت شخصية نحو
زيد قائم او لا على معين وان ذكر فيها سور الكل او البعض في نفي او اثبات سميت محصورة
نحو كل انسان كاتب بالقوة وبعض الانسان كاتب بالفعل ونحو لا شيء او لا واحد من
الانسان بحجر وليس بعض الانسان بكاتب بالفعل او بعض الانسان ليس بكاتب لكن قد

لم يكن للقضية سور والمراد الحكم فيها على الافراد لا على الحقيقة من حيث هي سميت مهملة
نحو الانسان في خسر والحكم فيها على بعض ضروري نحو المحقق والمصرف عليها كليه
نعم اذا دار فيها الكل كما في الانسان كاتب يطلق عليها ان الحاجب وعد كثيرا انها
كليه نظرا الى افادة الى العموم فهي مثل كل وان لم يكن ذلك من اصطلاح المنطقيين ثانيها
الثاني سأل بعضهم ان سنة النبي صلى الله عليه وسلم فيها الامر والنهي والاستفهام وانواع
التنبيه وغير ذلك فكيف يسمى كلها اخبارا فيقال اخبار النبي صلى الله عليه وسلم واجاب
عنه الماضي ابو بكر بجوابين احدهما ان الله اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم الله تعالى فامر
ونهى وما اشبههما هو في الحقيقة خبر عن حكم الله تعالى عز وجل **الثالث** انها سميت اخبارا
لنقل المتوسطين منهم يخبرون بها عمن اخبرهم الى ان ينتهي الامر الى من امر النبي صلى
الله عليه وسلم او نهاه فان ذكر يقول امرنا ونهانا والذي بعده يقول اخبرنا فلان عن فلان
انه صلى الله عليه وسلم امر ونهى **الثالث** زعم قوم ان الخبر ضروري فلا يحل منهم
الامام الرازي قال لان كل احد يعلم انه موجود ويخبر به والخبر من كل جزئي من مطلوم الخبر
وتطبيع ما قيل في العلم وجوابه كجوابه وقد سبق وقيل لا يحد لانه عسر كما سبق ايضا
في العلم ومثلهما الوجود والعدم ونحوهما **الرابع** ذكر القرافي فروقا بين الخبر والانشاء
احدها قبول الخبر الصدق والكذب كما سبق بخلاف الانشاء **الثاني** ان الخبر تابع لمخبره
في اي زمان كان ماضيا او حالا او مستقبلا والانشاء متبوع لمتعلقه فيترتب عليه
بعده **الثالث** ان الانشاء سبب لوجود متعلقه فيعقب اخر جزء من علته او يوجد
مع اخر جزء منه على الخلاف في ذلك الا ان يمنع مانع وليس الخبر سببا ولا معلقا عليه
بل مظهر فقط قلت وهذه الفروق راجعة الى ان الخبر له خارج يصدق او يكذب
كما ذكرته في النظم **فرع** مما ينبني على الفرق بينهما ان الظهار هل هو خبر او انشاء
قال القرافي قد يتوهم انه انشاء وليس كذلك لان الله تعالى اشار الى كونه ظهارا ثلث
مرات بقوله تعالى ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللاتي ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من
القول وزورا قال ولا شك انه حرام ولا سبب لتحريمه الا كونه كذبا واجاب عمن قال سبب
التحريم انه قام مقام الطلاق الثلاث وذلك حرام على رأي واطال في ذلك لكن الظاهر
انه انشاء خلافا له لان مقصود الناطق به تحقيق معناه الخبري فالكذب ورد على بانشاء التحريم ص
معناه الخبري لا على ما قصد من انشاء التحريم وهذا مثل قوله انت علي حرام فان قصد

الألوكة
www.alukah.net

انشا التحريم وهذا مثل قوله انت علي كظهر امي حيث لم يقصد به طلاقا
ولا ظهارا لا من حيث الاخبار فلا انشاء صريحا بان ضرب اذن الشرع فيه كما اراد بالمنشئ
كالطلاق وضرب لم يأذن فيه الشرع ولكنه رتب فيه حكما وهو الظهار وهو تحريم المرأة
اذا عاد حتى يكفر ورتب عليه الثاني التحريم حتى يكفر قال الشيخ تقي الدين السبكي وينبغي
ان يسمى هذا الانشاء الثاني باطلا واما الاول فان وقع بشروطه الشرعية فصحيح
والا ففاسد او باطل قال والباطل لا يترتب عليه اثر اصلا بخلاف الباطل في القسم الثاني
وهو الظهار والتحريم حيث يترتب عليهما حكم شرعي لان البطلان فيهما لانتفاء الشارع
لها لا لفوات شرط او وجود مفسد والبطلان في البيع والنكاح وغيرهما اما لفوات
شرط او لوجود مفسد **الامر الثاني** ما اشتمل عليه الابيات انه قد علم انقسام الحكم بحسب مطابقته للخارج الذي هو نفس الامر وعدم مطابقته
الى صدق وكذب ولا يخرج الخبر عنهما عند الجمهور وخالف في كل من الامرين مخالف فاما
الاول فمن قبل ان صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر سواء طابق الخارج اولا
وكذبه عدم مطابقته لاعتقاده سواء طابق الخارج اولا ودخل في عدم مطابقته للاعتقاد
الشاك وهو من لا اعتقاد له في شيء من الطرفين كما حكاه صاحب التلخيص البياني فيه
وفي ايضاحه قيل وهو غريب لم يحكه سوى القاضي جلال الدين في شرحي الكتابين وان
كان ظاهر عبارة ابن الحاجب تقتضيه ايضا لكن شراحه حملوه على خلاف ذلك وجوز
الخطيبي في شرح التلخيص ان يكون اراد في التلخيص بهذا القول ان بين الصدق والكذب
واسطة باعتبار انه ان طابق الاعتقاد فهو صدق وان خالفه فكذب وان لم يطابق ولا
خالف فكون واسطة وجري على ذلك في جمع الجوامع قيل ولا يعرف هذا القول عن
احد وانما اثبات الواسطة على ما سيأتي في الامر الثاني وبالجملة فقد استدل لهذا القول
بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فسماهم كاذبين مع مطابقة قولهم
الواقع وأجيب بان المراد لكاذبون في شهادتهم لا في خبرهم او في مطابقتها لما في اعتقادهم
او في تسميتها شهادة والشهادة هي المطابق لما في الاعتقاد **الامر الثاني** وهو انه لا
واسطة بين الكذب والصدق خلافا لمن قيد الصدق بالمطابقة لما في الاعتقاد معا ولو يكون الاعتقاد ظنيا كما نقله ابو الحسين في المعتمد
عنه والكذب عدم مطابقته لها وان لم يطابق احدهما سواء طابق الآخر او لا فليس

رتب فيه حكما

وقوله انها حرام لا بقصد طلاق او ظهار رتب فيه حكما

بصدق ولا كذب فيدخل في الواسطة سهو المربعة اقسام وقد استدل له بقوله
تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر في الافتراء والجنون مصورة عدم
اعترافهم بصدقه فعلى بقي بر انه كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعقلون ولا صدقه
ولا كذبا لانه قسم الكذب على زعمهم فتبقى الواسطة بين الصدق والكذب
وأجيب بان المعنى افترى كذبا ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء
له لعدم قصده واستدل ايضا بحو قولها عائشة رضي الله عنها عن ابن عمر رضي الله
عنهما في حديث ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ما كذب ولكنه وهم وأجيب
بان المراد ما كذب عمدا او هو من الى التعريض لمخالفة هذين المذهبين استدل
بقولي في النظم الاعتقاد مفردا اي ليشمل المدار على المطابقة لاعتقاد المتكلم وعدمه
كما هو القول الاول ولا له مع الخارج حتى يثبت الواسطة كما تقول هو القول الثاني
وفي المسئلة مذهب رابع قال به ابو القاسم الراغب في كتاب الذريعة ان الصدق التام
هو المطابقة للخارج والاعتقاد معا فان انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقا تاما
بل اما ان لا يوصف صدق ولا كذب كقول المبرسم الذي لا قصد له زيد في الدار فلا
يقال انه صدق ولا كذب واما ان يقال له صدق وكذب باعتبارين وذلك اذا
كان مطابقا للخارج غير مطابق للاعتقاد او عكسه كقول المنافقين نشهد انك لرسول
الله فيصح ان يقال لهم صدقتم اعتبارا بالمطابقة لما في الخارج وكذبتم لمخالفة ضمير
القائل ولهذا كذبهم الله تعالى وكما لو اذا قال من يعلم ان زيدا في الدار انه في الدار
والغرض انه في الدار صح ان يقال صدق وان يقال كذب بسطر بن مختلفين اسئ وتحرف
عن المذهب على صاحب جمع الجوامع فاورده على غير وجهه ويمكن ان لا يكون ذلك مذهبا
احتمل توفيقا بين الاقوال فلذلك لم اوم له في النظم كغيره من المذاهب الضعيفة

تنبيهان احدهما ما تفرع على انقسام الخبر الى صدق وكذب فقط مسئلة محمد بن
الحسن في الجامع ان اخبرتني بان فلانا قدم فانت طالق انه حنث باخبارها صادقة
او كاذبة وهو من هنا ايضا ومثله من اخبرني بقدوم زيد فهو حر فاخبر كاذبا بعتق عبد
من بشر في فان البشارة من الخبر الاول الستار الصادق نعم يشكل على هذا الاصل
قول اصحابنا فيما اذا قال ان اخبرتني بعد صحتي هذه الرمانة فانت طالق ان طريق الخلاص
ان تذكر عددا لا ينقضي عنه ثم تزيد واحدا واحدا اواحدا الاحد لا يمكن ان يجاوز الرمانة فان
مقتضى كون الخبر يكون كذبا وصدقا ان يبر باي شيء فالله ولو كان كذبا ونحوه ان لم اخبرني
بعد الصلوات في اليوم والليلة ونحو ذلك وقد يجاب بان القرينة قامت في هذه الصور

الألوكة
www.alukah.net

على انه فصل الاخبار الصرف لا مطلق الخبر **الثاني** مورد الصرف والكذب في الخبر هو النسبة الاسنادية لا ما يقع في احد الطرفين من النسب التقييدية واذا قلت زيد بن عمرو قايم فجملتها اسنادية الشام لزيد لا نسبة بنوة له لعمرو وكذا قوله السكاكي وغيره من البيانيين ونشأ عن ذلك وقوع ذكر الهروي في الاشراف والماوردي في الحاوي والروياني في البحر وهو الموسل شاهدان ان فلان بن فلان وكل فلانا فهو شهادة بالبنوة قطعا وهل يكون شهادة بالبنوة مع ذلك منعه ملك وبعض اصحابنا والمذهب الصحيح عندنا انه شهادة بالنسب ضمنا ويستدل لذلك بما في البخاري مرفوعا انه يقال للنصارى ما كنتم تعبدون فيقولون كنا نعبد المسيح ابن الله فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد وايضا فقد استدل السكاكي وغيره من الائمة على صحة انكحه الكفار بقوله تعالى وامرأة مؤمنة فتقرر ان مثل ذلك يدل على نسبة المحمول للموضوع بالمطابقة وعلى تضمنه التركيب من النسب غير ذلك بالالتزام نعم ينبغي فيما فصل فيه الفرخه التنبيه النفيس به الفطع فيها بالدلالة نحو الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام اذ المقصود الوصف بهذه الهيئة الحاصلة من النسب التقييدية مع التنبيه الاسنادية فلو لم تقل بدلالتها فنه لغات العرض ونحو اذا قلت في التعريف للاستاذ هو حيوان ناطق فان المراد الحكم بالجموع فلو جعل الاخبار بالمي صوف فقط لفسد الحد ونحو الزمان جلوجامض فلذلك رد على من جعله من قبل الخبر انا المتغير ونحو زيد شاعر كاتب فان كل واحد اسناده مقصود والله اعلم

ص وما تقول كلمتين الكلام **ش** واحترز بكلمة اذ تفهم

لما بينت الكلام واقسامه ذكرت الفرق بينه وبين الكلم وهو ان الكلم ما زاد على كلمتين كان تركب من ثلاث كلمات فاكثر لانه اسم جنس جمعي يفرق بينه وبين مفرده بالتاء كتمر وتمرة ونبق ونبقة وهو معنى قولي واحد كله فهو كالتفعيل للاستراط الكثرة من كلمتين في الكلام وقولي اذ تفهم معناه ان يكون واحد الكلم ما يسمى كلمة وهو ما وضع لمعنى مفرد كما سبق ويخرج اللفظة المفردة اذ لم يكن لها معنى فانها لا تسمى كلمة ولا المجتمع منها كلما والكلمة فيها ثلاث لغات فتح الاول وكسر الثاني وهي الصحيحة وبها جا القران لانها لغة الحجاز وفتح الاول وسكون الثاني تخفيفا

وكسر

وكسر الاول وسكون الثاني على نقل حركته لما قبله بعد سلب حركته وهما ان لغتا تميم واللغات الثلاث جارية في كل ما وزنه فعل بفتح اوله وكسر ثانيه سوا ادان منه تا التانيث اولا فان كان وسطه حرف حلق ففيه رابعة وهي كسر الاول اتباعا للكسر الثاني وقع علم من تفسير الكلم بان كلا من الكلام عموما وخصوصا من وجه لان اقل ما يتركب منه الكلام كما تقدم كلمتان مع الافادة والكلم ثلاث فصاعدا افاد اولم يفد واعلم ان كثيرا من الاصوليين يعرض هنا لتقسيم الكلمة الى اسم وفعل وحرف والفعل الى ماض وامر ومضارع وذكر اسمي الفاعل والمفعول والزمان والمكان والاله وشبه ذلك والفرق بين هذه الحقائق وقد اسقطت ذلك لان محله النحو ولاجاجه الى ذكره هنا وانما ذكر افتتام الكلام لتوقف الاستدلال عليها لغموضها والاختلاف فيها ويتعرض بعضهم ايضا الى ما يذكر في النحو من اطلاق الكلمة على الكلام لقوله تعالى كلا انها كلمة هو قائلها رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ونحو ذلك ومن المجاز السابع اما من اطلاق الجزء على الكل او باعتبار وقوعه حصلت فيه فاشبه الكلمة المفردة واشباه ذلك والله اعلم

ص وكل ما ليس له من معنى **ش** فذلك المهمل حيث عنا

لما سبق ان القول هو اللفظ الموضوع لمعنى وقسمناه الى مفرد ومركب وذكرنا اقسامهما بينت هنا ان اللفظ اذا لم يكن موضوعا لمعنى يسمى المهمل ولم اقيده بالمفرد لشمل ما كان مفردا ومركبا تبعا للسكاكي ومثل المركب منه بالبيان مصل وهذي بالزال المعجمة قال الجوهري هزى في منطقه يهزي ويهز وا هز وا وهز يانا وقال الامام في المحصول في المركب المهمل الاشبه انه غير موجود لان العرض من التركيب هو الافادة وجزم بذلك في المنتخب وتبعه عليه صاحبا التحصيل والحاصل وهو ضعيف فانا قالوع دليل على ان المهمل غير موضوع وهل مستعمل وانما الكلام في ان العرب وضعت له اسما والاسم يوضع للمعدوم والمستحيل ولا يلزم من ذلك وجود على ان الهندي قد قال ان ما قاله الامام حق ان عنى بالمركب ما يكون جزوه الاعلى جزء والمعنى حينئذ هو جزوه فان عنى به ما يكون لجزيه دلالة في الكل ولو في غير معناه كعبد الله علما او ما يكون مؤتلفا من لفظين كيف كان وان لم يكن لاجزايه دلالة كالهذيان فممنوع باطل وقولي من معنى من فيه زايدة في اسم ليس ومعنى حيث عنا اي حيث عرض والله تعالى اعلم **ص** تقسيم آخر

www.alukah.net
الألوكة

اللفظ جامدٌ ومشتقًا وردّ ∴ والاسفاق الاقتطاع فيرد
لاصل اللفظ لوفق المعنى ∴ وفي حروفه اصول المبنى
مع تغيّرٍ ولو مقلّرا ∴ ولو مجازًا ثم طردًا قد يُرى

ش هذا التقسيم للغة راجع للمفردات يتوقف الاشتغال في كثير من المسائل عليه كما سيأتي بيانه فاحتيج الى ذكره في مباحث اللغة وهو ان اللفظ العربي اما جامد واما مشتق وهو معنى قولي ومشتقًا ورد فعل مت للحال من الضمير في ورد العائد على اللفظ والمشتق اشرف لان فيه فائدتين افادة ذات الشيء وافادة وصفه وزاد الخوئي فائدة ثالثة وهي تسهيل السبيل على الواضع والمتعلم قال الابيّ علم الاسفاق من اشرف علوم العربية وادقها وعليه مدار علم التصريف وانقسام اللفظ الى جامد ومشتق هو الصحيح وعليه الخليل وسيبويه والاصمعي وابو عُبيد وقطرب وغيرهم وقيل الالفاظ كلها جامدة وليس في منها مشتقًا من شيء بل كلها موضوعات وبه قال ثعلب لانه كان ظاهريًا من اصحاب داود فلذلك ذهب الى هذا **وقيل** الكل مشتق وتكلفوا للجامدات اشتقاقًا، واليه ذهب ابن درستويه والزجاج حتى انه صنّف كتابًا ذكر فيه اشتقاق جميع الاشياء حتى ان ابن جني قال ان الاشتقاق يقع في الحروف فان نعم حرف جواب ونِعْمَ والنعيم والنعماء ونحوها مشتقة منه ان اذا علمت ذلك فالاشتقاق لغةً هو الاقتطاع افتعال من الشق وهو القطع والمعنى الاصطلاحي كما ترى ضرب من الضرب موجود فيه ذلك ولذلك قال الجوهري الاسفاق اخذ شق الشيء قال واسفاق للحرف من الحرف اخذ منه انتهى **واما معناه** في الاصطلاح فهو على ما انه اقسام اكبر واوسط واصغر فالاكبر اسفاق اللفظين في بعض الحروف الاصلية كتَلَبَ وثَلَبَ ومن هذا قول الفقهاء مثلًا الضمان مشتق من الضم لانه ضمّ ذمة الى اخرى فلا يعترض بانها مختلفان في بعض الحروف الاصول لان النون ليست في الضم والضمان ليس منحلًا العين واللام بخلاف الضم قال ابو حيان ولم يقل به احدٌ من النحاة الا ابو الفتح وكان ابن البادش يأنس به والصحيح انه غير معوّل عليه لعدم اطراده انتهى قيل وقال به ايضا ابن فارس وبنى عليه كتابه المقاييس في اللغة **واما الاوسط** وربما سمي الاشتقاق الصغير فهو اتفاق اللفظين في المعنى وفي الحروف دون ترتيبها كجذب وحذب وجرح باشتراط اتحاد المعنى نحو جلم ولجم وملح فليس بعضها مشتقًا من بعض اصلًا **واما الاصغر** وهو المراد حيث اطلقوا الاشتقاق في الغالب واذا ارادوا

عنوه

عنوه فيدرون بالاكبر او بالاوسط **الصغير** فللعلما فيه تعاريف اشهرها تعريف الميل الى نقله عنه الامام الرازي واتباعه فقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والترتيب فترد احدهما الى الاخر فخرج باعتبار التناسب في المعنى نحو اللحم والملح وللحم لاختلاف المعنى وعلم من قوله اللفظين انه لابد من تغاير تغيرٍ ما ولو تقديرًا كما سيأتي بيانه والا فهما لفظ واحد واطلاقه اللفظين من غير تعبير اسم او فعل جارٍ على كل من مذهب من مذاهب النحاة فان البصريين يقولون باشتقاق الفعل والوصف والكوفيون يقولون باشتقاق المصدر والوصف من المصدر وابن طلحة يقول ان كلًا من المصدر والفعل اصل بنفسه كما نقله عنه في الارتشاف وقيل غير ذلك كما هو مبسوط في مجلة فلو لم يطلق اللفظين لجرى على بعض الاقوال دون بعض او خالف الكل فان قيل اطلاقه اللفظ يدخل فيه الحرف وليس بمشتق ولا مشتق منه قطعًا قيل لم يرد كل لفظ بل مطلق لفظين فحمل على المعلن فهو مطلق اعام وفيه نظر فان مقام الشرح والتعريف ينافي الابهام والمراد بالتناسب في التركيب الموافقة في الحروف الاصلية كما عبر به البيضاوي احتراز من الزوائد فان المخالف فيها لا يضر كضرب وضارب وخرج بهذا القيد اللفظان المترادفان فان احدهما وان وافق الاخر في المعنى لكنه لم يوافقه في الحروف الاصلية وسواء اطلت الاصول موجودة لفظًا او نقدرًا اليدخل نحو خوف من الخوف وكل من الاكل وعلم من هذا التعريف ان للاشتقاق اربعة اركان مشتق ومشتق منه وموافقة في الحروف وتناسب في المعنى عبارتهم اوردوا عليه امورًا منها ان المعدول والمصغر ليسا مشتقين من المعدول عنه والمكبر مع صدق التعريف عليهما فلا يكون الحد نعا وجوابه ان التناسب في المعنى يقتضي ان معناهما ليس منحلًا من كل وجه وهذا ان منحل ان في المعنى من كل وجه ومنها انه يقتضي ان الاشتقاق فعل المتكلم لانه قال فترد احدهما الى الاخر ولكن هذا انما هو لواضع اللغة ونحن انما نتنزل على ما كان اشتقوا على وقوع ذلك وجوابه بوجه ما سياتي في جواب الذي بعده ومنها قوله ان تجد يقتضي ان الاشتقاق هو الوجدان وليس كذلك الاشتقاق الرد عند الوجدان لا نفس الوجدان وجوابه متوقف على معرفة المراد بالرد في قوله فترد فان اراد افتطا لفظٍ من لفظٍ فالثاني هو المردود اليه والمعنى انه تحول من الاول الى الثاني حتى صار كذلك

الألوكة
www.alukah.net

فالورد حسن عمل وحسن فالايراد متوجه وان قلنا اراد بالورد الاعتبار والعلم فيكون الثاني
مردودًا للاول بمعنى اعتبار انه قل لحسن منه فالورد حسن على لاعمل والايراد صحيح
عليه لاهل ولا الذي قبله وان وجل ان المناسب المذكور هو الاسقاق اى معرفه ان
الثاني ماخوذ من الاول لمعرفة ما بينهما من المناسب المشروح ولعل هذا هو مراد الميداني
وعين لان المقصود بعد استقرار اللغه انما هو معرفة الماخوذ والماخوذ منه لا الاقطاع
الاصلي لان ذاك امر قبل القضي والمراد الان انما هو معرفه ما دل عليه الاسقاق احتى لا
يحتاج في كل مشتق الى نقل فتامله فانه دقيق وقل وصحت في شرح لامية
الافعال لابن مالك هذا المعنى وذكرت الفرق بين الاسقاق والتصريف بما يتعين الوقوف
عليه اذا علمت ذلك فاعلم اني اشرت في النظم الى الاسقاق بالاعتبارين لاني
فسرته بالاقتطاع ومرادي به اقتطاع خاص وهو ما ذكرت فما بعد اسقاقا به وكاني
قلت اقتطاع لفظ من اخر لموافقته له في المعنى وفي الحروف الاصلية مع تغير ما وهذا
هو الذي باعتبار تصرف الواضع وصنيعة ثم ذكرت الاسقاق بالاعتبار الثاني وهو العلم
الذي هو مراد الميداني فيما يظهر مرتبا عليه بالفا المشعرة بالسببية لان الثاني مسبب
عن الاول فقلت مبرد لاصله اى بسبب الاقتطاع برد المقتطع الذي هو فرع لاصله الذي
هو مقتطع منه لاجل العلم بموافقته له في المعنى وفي الحروف الاصلية التي هي حروف بنائه
على هذه الصورة وصرحت باعتبار التغيير لاجل قولي اولا وفي المعنى بخلاف من تغير
بالمناسب فانه قد يستغنى به عن التصريح بالتغيير كما قل منا وذلك قال ابن الحاجب ان
المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه فقل وقد يزاد تغيير ما اى للاصل
خلافا لمن رد عليه بانه يقتضي انه من تمام الحد وانما هو من شروط المغايرة وتسرك لذلك
علمته وقولي ولو مقدرا تنبيه على ان التغيير قد يكون ظاهرا كالعلم من العلم وقد يكون
مقدرا كطلب من الطلب وهرب من الهرب وجلب من الجلب فيقدر زوال الفتحة
التي في العين ومجيء فتحة اخرى بها بنا الفعل كما فعل سيبويه في جنب للمرد والجمع
وان ضمة النون في الجمع عوضة النون في المفرد تقديرا وايضا فحركة لام الفعل في نحو
طلب بنا واخر المصدر اذا اجرى انما هو اعراب للعامل فغايرا وقولي ولو مجازا
اشارة الى مسئلة خلافية وهي ان المجاز هل يشتق منه او لا كون الاسقاق الا من حقيقة
فنحو الصلاة اذا قلنا حقيقتها الدعاء ومجازها ذات الركوع والسجود فهل يقال من الثاني

صلى

صلى ويصلي ومصل من حيث كونه مجازا قبل ان يصير حقيقة شرعية او يقدر
ان هذا اخذ من الصلاة بمعنى الدعاء ثم تجوز به كما تجوز باصله للجمهور على الاول
وخالف القاضي ابو بكر والغزالي والكيا فمنعوا الاسقاق من المجازات وانه لا اشتقاق
الا من الحقايق ورد للجمهور اجماع البيانيين على صحة الاستعارة بالتبعية وهي
مشتقة من الحال لان الاستعارة ان لا تكون في المصدر ثم يشتق منه وقولي ثم طردا
قل يرد بيان للكون الاسقاق قد يكون مطردا وقد يقتصر على محله قل الاول غالب
المشتقات كاسمي الفاعل والمفعول ونحوهما ومن الثاني نحو لفظ الفاروق فانه ذكر انه اول
البيت الذي بعد هذا وشتان بين ذلك فان الفاروق مختصه بالزجاج وان كانت ماخوذه
من الفرق في الشيء فلم يعد وها الى كل ما يفرق فيه الشيء من خشب او خرف او نحو ذلك
وكالزبرقان لمنزلة القمر وان كان من الزبور وكان عدم الاطراد لكون التسميه لاجل
هذا المعنى فقط بل لصاحبته له وفرق من تسمية العين لوجود المشتق منه فيه
وهو الاطراد كذا او لوجود فيه وهو ما لا يطرد تنبيه تعرض السخاوي
لانواع التغيير وبلغ بها خمسه عشر قسما وبين امثلتها وان كان في بعضها تطرل
بذكر اما مه الاربعه فلتزكر الاقسام كلها وامثلتها مستقيمة لتكميل الفائدة فقول
التغيير اما بزياده حرف ونقصانه او بزياده حركه ونقصانها واما بزياده حرف ونقصان
حركة او بزيادة حركة ونقصان حرف واما بزياده حرف مع زياده حركه ونقصانها
واما بزيادة حركه مع زيادة حرف ونقصانه او بنقص حرف مع زياده حركه ونقصا
او نقص حركه مع زيادة حرف ونقصانه واما بزياده حرف وحركه معا مع نقصان
حرف وحركه معا امثلتها اما الستة الاولى فنحو كاذب من كذب نصر من نصر
صارب من ضرب ذهب من ذهاب يسر من يسر واما الاربعة التي
بعدها فنحو مخرج من اخرج جذر من جحره عاد اسم فاعل من
عدد نبت من نبات بنا على عدم الاعتداد بالحركة الاعرابية واما الاربعه التي
بعدها فنحو اضرب من ضرب خاف من خوف عل بفعل امر من وعل كال
اسم فاعل من كلال ومثال الخامس عشر ارم من رمى وتقريرها واضح فلا نطول به بعد
ان تعرف ان المراد بالحركة جنسها لا خصوص حركه وان حركات الاعراب لا اثر لها ولا
حركات البنا على ما قاله بعض المحققين لان الاصل في البنا السكون وما في بعض ما سبق
من الامثلة من بنائه على اعتبار حركات الاعراب فقل اركبناه للضرورة في التمثيل
مع ما سبق من التنبيه على ر ويعرف ان التمثيل بنا على ان المصدر هو الاصل وهو قول

الباقي منه ويفاس

قول البصريين وجردتها من الالف واللام اشارة الى انها لا مدخل لها في ذلك والله اعلم

ص أو لا كفى قادر ومن به ... وصف فيشتق له من اسمه
ان بكر والذكر خلا بمنع ... ما لم يزل فللمجاز يرجع

ش قولي او لا كفى قادر متعلق بما قبله من تمام التقسيم وتمثيله وقد تقدم بيانه وقولي ومن به وصف الى الجزم بيان لثلاث مسائل من الاشتقاق مهمة وهي ان من قام به معنى هل يجب ان يشتق له من اسم ذلك المعنى اسم ومن لم يقم به هل يجوز ان يشتق منه لمن قام فيه ومن ثبت له وصف وزال هل يبقى ذلك الاسم الذي سمي به حين الوصف حقيقة او يكون مجازا ان والفصل هذه المسائل تمهيد قواعد من اصول الدين والفقه كما سنذكره بعد ذلك فمن ما تعلق بالاولى ان اهل السنة يسمون الله تعالى متكلما باعتبار الكلام النفساني القديم القائم به سبحانه وتعالى وعند المعتزلة انه متكلم لايطلق قائم به لانهم يمنعون الكلام النفساني كما سبق ويقولون انه تعالى يسمى متكلما لخلقه كلاما في اللوح المحفوظ او في الشجر في قضية تكليم موسى عليه الصلاة والسلام او نحو ذلك فانتفوا متكلما من غير قيام كلام به ونفوا ان يسمى اللوح المحفوظ او الشجر متكلما مع قيام الكلام بهما فالمسلك الاولى يجب ان يشتق لمن قام به وصف وله اسم من ذلك الوصف اسم خلافا لهم كمتكلم لمن قام به الكلام ومريد لمن قام به الارادة وضارب لمن قام به الضرب وهكذا وهو معنى قولي ان بكا اي اسم يكن له اسم فان لم يكن له اسم كانواع الروائح والالام لم يجب ذلك وهذا التفصيل هو الحق كما قررته في المحصول الان وظاهر ما يميل الى قول المعتزلة فانه قال الامر المكي والجلاد ونحوهما مشتقة من امور يمتنع قيامها لم نزله الاشتقاق ورد ما قاله بان اهل السنة انما ادعوا ذلك في بعض المشتقات من المصادر التي هي اسماء المعاني لا من الذوات واسماء الاعيان فرد ذلك القرافي وغيره نعم قال الجزري ان النقض منه على الاصحاب بذلك في غير محله انما يرد على قولهم ان المعنى اذا لم يقم بالمحل لم يشتق له منه اسم فيقال لهم اشيا لم يقع محالها وقد اشتق منها اسما ولكن لما كانت الاجسام لا تلبس في عدم قيامها محالها انما اللبس في المعاني لانها يصح قيامها بالمحال ولو قبل ان المراد انما هي النسب وهي موجودة بالمحال وان لم توجد التسمية لكان له وجه اي فيكون كلام الناس على اطلاقه ولا حاجة للتقييد بالمعاني المسلك الثانية والها اشرت بقولي والذكر خلا الى الجزم اي الذكر خلا من الوصف يمتنع ان يشتق له منه اسم والفرض انه لم يقم به والمعتزلة وراسهم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم خالفوا في ذلك فقالوا ان الله تعالى عالم لا بعلم قائم به بل لذاته وكذا قالوا في جميع الصفات الذاتية

ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق إذ هو

فلو اطلقت على غير محالها التبس الامر قال ر

المجموعة

المجموعة في قول القابل

حياة وعلم قدرة وارادة ... وسمع وابصار وكلام مع البقا

فمنها تعالى عندهم حي بلا حياة قادر بلا قدرة مريد بلا ارادة سميع بلا سمع بصير بلا بصر متكلم بلا كلام باق بلا بقا فيثبتون العالمية والمريدية ونحوهما بدون العلم والارادة نعم يحرر النقل عن ابي علي وابنه كما صرحا به في كتبهما الاصولية انهما يقولان ان العالمية يعلم لكن علم الله تعالى عين ذاته لا انه علم بدون علم كما اشتهر في النقل عنهما في كلام الامام الرازي واتباعه كالبيضاوي وكذا القول في بقيه الصفات واما اهل السنة فيعللون العالم بوجود علم قديم قايم بذاته تعالى وكذا في الباقي فقال الاشعري رضي الله عنه بالباقي والقاضي ابو بكر بالاول فالمسلك الثاني ان ذلك كله في الصفات التي ليست عين البقا واما البقا فقال الاشعري واتباعه انه صفة زايدة على الذات قايمة بها ومعنى تعالى باق ببقاء قديم قايم بذاته وقال القاضي واكثر المحدثين والامام الرازي والآمدي والبيضاوي كما يقوله جمهور المعتزلة انه باق لذاته لانه لا يبقا والا لزم ان يكون للبقا بقا وتسلسل ولكن جوابه ان البقا لا يحتاج الى بقا آخر فلا تسلسل ولزوم كونه قديما هو المقدم لكن لزوم كونه قديما ليس لانه لا يقدم اخر لان قيام الصفة بالصفة محال احتج اهل السنة بان موضوع اللغة في عالم مثلا ذات لها علم فلو انتفى العلم لانتفى العالم ن واما شبهة المعتزلة فان هذه الصفات ان كانت حادثة لزم قيام الحادث بالقديم او قديمة لزم تعدد القديم والنصارى كفروا بالتثليث فكيف بالدعا تسعة الزائد وثمانية صفات واجاب الامام رحمه الله تعالى عنها في الاربعين وغيره انهم عدوا ذوات قديمة لذاتها وهي حق وهذه صفاته هي ممكنة في نفسها ولكن وجبت للذات لا بالذات فلا تعدد في القديم لانه فلا قديم لذاته الا الذات الشريفة على ان المعتزلة لم يصرحوا في قاعدة الاشتقاق بما نقل عنهم وانما اخذ من انكارهم الكلام النفساني فلزم من زعمهم صدق المشتق على من لم يقم به المعنى المشتق منه لكن لازم المذهب ليس بمذهب ولذلك لا ينسب للشافعي رضي الله عنه الاقوال التي خرجه على اصوله وعلى قول المعتزلة هنا ان مقتضى اللغة ما ذكرتم ولكن الدليل العقلي منع منه هنا فاستثنى ذلك من المشتقات لوجود المانع الخاص ولهذا لا يقولون بذلك الا في صفات الله تعالى فقط كما سياتي وقال امام الحرمين في الرسالة النظامية من لم يحصل على هذا الباب ان المعتزلة وصفوا الرب تعالى بكونه متكلما وزعموا ان كلامه مخلوق وليس ذلك من مذهب القوم انما من مذهبهم الكلام عندهم فعل الخالق فيحمل كلامهم الى انه تعالى ليس متكلما ولا آمرا ولا ناهيا لا بخلق اصوات في جسم من الاجسام تدل على ارادته نعم صفات الافعال كالخالق والرازق حادثة على قول الاشعري خلافا

لكن اختلفوا في محلين احدهما ان العلم هو العالمية والقدرة هو القادرية او وصف زايد عليها وكذا في الباقي ص

وقولهم ص

بعود ضمير بهم ذكر الى عوده الى صفات الافعال ومن قاعدتهم ان صفات الذات قديمة وصفات الافعال حادثة ومن هنا يرد على المعتزلة ان صفات الذات قديمة عندهم وهي حادثة

للحنفية مع ان الخلق والرزق لم يقم به تعالى والا لزم قيام الحوادث به تعالى الله عن ذلك علوا
ذلك الا لخروج صفاته عن قاعدة الاسقاق للدلائل العقلية فاستثنى هذا فيحتاج الى الفرق
بينه وبين صفات الذات المقدسة **تنبيه** لا فرق في هذه القاعدة بين اسقاق وصف الفاعل
والمفعول والزمان والمكان والاله ونحو ذلك فتنشأ من ذلك مسائل منها ما قالت المعتزلة في
مسئلة السبح قبل الفعل انه لا يجوز فاستدل لهم السنة عليهم بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام
امر بذبح ولده ثم نسخ قبل التمكن فاجابوا بانه ذبح ولكنه كان بليجم فاطلوا ذلك عليهم بانفاقهم
على ان اسمعيل عليه الصلاة والسلام على القول بانه المامور بذبحه لم يشرع بذبح فكيف يختلفون
في تسميه ابراهيم ذابحا فقيل لشبهه بالذابح لانه كان يذبح بقطع وان كان الولد غير مذبوح للالتيام
وقيل لا لانه ذابحا ولامر بذبح محال فمحال لهم لا تسمية تحيلون ذابحا ولامر بذبح مع قولكم بجواز
استقاق اسم الفاعل لمن لم يقم به الفعل ولهم ان يحيبوا بان اعتبار الفعل انقاق واذا لم
يكن مذبوح لان المذبوح من زهقت روحه فلا ذبح واذا انتفى الفعل فكيف يثبت وصف الفاعل
ومنها في الفقه قال الروياني في البحر فيما لو حلف لا يأكل مستلذا انه يحنث انه يحنث
بما يستلذه هو او غيره خلافا لو حلف لا يأكل شيئا لذيذ فان العبرة فيه بالحالف فقط لان
قبيل ص لان المستلذ من صفات المأكول واللذيذ من صفات الآكل فيقال اكل لذيذ انتهى وفيه نظر
اللذيذ ص قلت وجهه ان فعيلا بمعنى مفعول ولا فرق عنده وبين مستلذ الا ان يجعل لذيذ اصفة
للمصدر لا مفعولا كما هو ظاهر فرق الروياني لكن هل انما هو بقصد الحالف ذلك ومنها
لو حلف لا يفعل كذا فوكل من يفعله لا يحنث الا ان الفعل لم يقع منه فلا يسمى فاعلا وكذا
لو وكل في البيع او الطلاق ثم قال والله لست ببائع ولا مطلق هل يحنث **المسئلة الثالثة**
اطلاق المشتق باعتبار المستقبل مجاز اتفاقا قال وفي حكايه الاتفاق نظر فان ابا حنيفة
قال ص رحمه الله تعالى في حديث المتبايعين بالخيار انهما المتساومان سميا متبايعين لانهما في مبادي
البيع وسيصيران متبايعين فرده الشافعي بانه يصح نفيه وهو دليل المجاز فلا يحمل الحديث
عليه قال الشافعي فيقال في المتساومين انهما غير متبايعين حتى لو قال ان مراده طالق ان كنا
تبايعنا وقد كانا متساومين لا يحنث انتهى وقد يحمل ان ابا حنيفة عمل به مع كونه مجازا
لاتضمام قرينة اليه فرده الشافعي بانه مجاز ولا قرينة لان الاصل عدمها واطلاقه باعتبار
الحال حقيقة اتفاقا واعتبار الماضي فيه ثلثة اوجه مذاهب احدها وعليه الجمهور وفي
المحصول انه الاقرب انه مجاز باعتبار ما كان كما سبق ان ذلك من انواع العلاقة كالضارب
بعد انقضاء الضرب ويعبر عنه باشتراط بقاء المشتق منه في صدق المشتق حقيقة
سواء كان المشتق مما يمكن حصوله تمامه وقت الاطلاق كالقيام والقعود او لا يمكن كالمو
كان من الاعراض السيالة كالكلام وانما طرق الاطلاق الحنفي في هذا ونحوه ان يكون

عنل

عنل اخرجه فلا يطلق على من قال زيد قائم انه متكلم او محدث او محدث الا عند طائفة بالتهم
لان الكلام اسم لمجموع الحروف وتستحيل اجتماع تلك الحروف في وقت واحد لانها اعراض
سيالة لا يوجد منها حرف الا بعد انفصال الاخر هذا ما حكته في المحصول وهو حسن
ينقل عليه اطلاق الجمهور وان ظاهر كلام الهندي ووافقه السبكي في جمع الجوامع
ان الجمهور صرحوا بانك ولست كذلك **الثاني** انه حقيقة مطلقا ونقل عن ابن سينا ولبي
هاشم قيل وان كانا لا يشترطان صدق الاصل لكن ذاك في صفات الله تعالى بخلاف
صفات غيره فان المعتزلة كلهم موافقون عليها وسبق من بعضهم فيه نعم قال الاصفهاني
في شرح المحصول ان نقل هذا عن ابن سينا وابي هاشم فيه نظر اما ابن سينا فليس له موضوع
في اصول الفقه ولا العربية حتى يوخذ خلافه منه نعم قال ان الاصطلاح في علم
المنطق ان قولنا كل ب ا لا يعني به ما هو حينئذ ابا او في الحال او في وقت معين بل ما
هو اعم من ذلك فاذا قبل الضارب متحرك لا يلزم ان يكون ذلك حكما على الضارب في الحال
بل على ما يصدق عليه الضارب سواء في الماضي او الحال او المستقبل وهذا اصطلاح
ومن المعلوم ان الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم من الاصطلاح المنطقي ان يكون
موافقا للاوضاع اللغوية العربية الا ان ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة والمناطقة
كلهم مصطلحون على ذلك حتى الامام الرازي فتعين ابن سينا لا معنى له واما ابو هاشم
فمر لا يشترط في صدق المشتق اصلا ثبوت الا ان ذلك في صفات الله تعالى كما تقدم ايضاحه
وان ذلك لا يسعى ان يدخل في بحث اللغة المذهب **الثالث** التفصيل بين الممكن وجوده
كالفاعل فيكون بعد انقضائه مجازا وبين غير الممكن وجوده كالمتكلم فيكون بعد انقضائه
حقيقة للتعذر وجوابه الاناطة باحد جزئي كما سبق وهذا المذهب نقله الامدي ولكن
في موضع في المحصول ان هذا الفرق لم يقل به احد من الامة وفي موضع صرح باحتياره
ومع دعوى الاجماع فيه **الرابع** الوقف حكاه بعض المتاخرين كالسبكي قيل
ولا بوجل منقولا وانما جوزه بعض شراح المختصر كالقاضي عضد الدين اذ قال كان
يميل ابن الحاجب الى الوقف **الخامس** واما التشريف وعزو صرحوا بان ابن الحاجب اختار القول
الثالث المفصل نعم الامدي لما حكى المذاهب الثلثة ولم يرجح منها شيئا ربما يدل على انه
يقول بالوقف وسيجئ ما سياتي في التنبيهات وتحرير محل الخلاف من اهب اخرى بتفاصيل
للحق انه تحرير محل الخلاف لا تفصيل نعم خرج من كلام القرافي الطيب في مسئلة خيار

الألوكة
www.alukah.net

المجلس قول الخرقي للتفصيل من اطلاقه عقب المعنى المشتق منه فيكون حقيقة وبين ان
يتناول الزمان فلا كلام ابي الخطاب الحنبلي نحو شهمات احدهما محل الخلاف ما اذا لم
يطرأ على المحل ما يضاد الوصف الذي زال كالقاتل والسارق اما لو طرأ ذلك كتسميه البقضان
ما ثما باعتبار النوم السابق فمجاز قطعا وهو متجه لانه من اطلاق احد الضدين على الاخر
هذا ممضى كلام الامام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب الحاصل والتحصيل وصرح
به الامدي في الاحكام اذ قال في اخر المسئلة الخوارزمية القائم قاعدا والقاعد قائما
للقيام والقعود السابق باجماع المسلمين واهل اللسان اي حقيقة بل مجازا ومحل الخلاف
انما اذا لم يمنع مانع من الخارج من اطلاقه اما اذا امنع فلا يطلق حقيقة ولا مجازا كاطلاق
الكافر على من اسلم لتضاد الوصفين فلا يكون حقيقة ولما فيه من اهانة المسلم
والاخلال بتعظيمه ولذلك يحرم مؤمنا وحالة نومه ونحو اطلاقا منعينا شايعا ولو
كان مجازا بل لو قيل انه حقيقه شرعيه او مستثنى من القواعد اللغويه لذلك لم يكن
بعيدا كما سبق نحو وجيه فاسناد منع ذلك الى المانع اولى من القول باستناد العدم
الممضى لكون الاصل عدم الممضى وعدم المانع لانا نقول انما ذلك عند الاحتمال وهنا
قد تحقق وجود مانع نعم سياتي في القياس لنا خلاف في ان المانع يستند عدمي وجود
المقتضي اولان ومحل الخلاف ايضا كما قاله القرافي اذا كان المشتق محكوما به كزيد مشرك
او زان او سارق اما اذا كان متعلق الحكم نحو اقتلوا المشركين والزانية والزاني فاقطعوا
والسارق والسارقة فاقطعوا الايات فيكون حقيقة اذ لو كان مجازا لكان من اشرك او
زنى او سرق بعد زمان نزول الايه والخطاب بها يكون مجازا فلا يدخل فيها لان الاصل
عدم المجاز ولا قايل بذلك اي واذا قلنا باعتبار الانقضاء في الماضي فقيل بذلك ايضا قال
ولا يخلص من الاشكال الا بما قررناه لان الله تعالى لم يحكم في تلك الايات بشرك احد
ولا بزناه ولا بسرقته وانما حكم بالقتل والجلد والقطع على الموصوف بهذه الصفات نعم هو
متعلق هذه الاحكام اتى وقد خولف في زمانه واحتيط واتي جوابه وان كان الاصفهاني
في شرح المحصول قد ذكر نحو ما جاب به بعضهم عن ذلك بان المجاز وان كان الاصل عدمه
الا ان الاجماع انعقد على ان المتصفين بهذه الصفات بعد ورود النصوص نسخا ولهم
ونسخ تلك الاحكام فيهم ولكن الجواب الحق ان هنا شيئان اطلاق اللفظ وارادة
المعنى من غير تعرض لزمان كقولنا الخمر حرام فانه صادق سواء كانت الخمريه موجودة
او لا واما طلاق الخمر في هذه الحالة حقيقة لان المراد بالحال التلبس لا اللفظ وكذلك
نحو ايات اقتلوا المشركين والزانية والزاني والسارق والسارقة لم يقصد الا من اتصف

بالشرك

بالشرك وبالزنا وبالسرقه وقت تلبسه وذلك حقيقه ومثله اطلاق ذلك بعد الا
فانه لم يخرج عن ذلك الذي قبل الطلق حقيقة واستمر وانما يقع التجوز عن اراده المتكلم
اطلاق الوصف باعتبار ما كان عليه او ما يؤول اليه قال الشيخ تقي الدين السبكي
رحمه الله تعالى وانما شوش الوهم للقرافي من اعتقاده ان الماضي والحال والمستقبل
حسب زمان اطلاق اللفظ والقاعدين صحيحه في نفسها ولكن لم يفهما حق فهمها
فالمراد على حال التلبس لا حال النطق على انه قد نوقش القرافي في موضع منها قوله ان
متعلق الحكم ليس مرادا بورد عليه قولك القاتل يقتل والقاذف يجلد نزل به معهودا حاضرا
فاندفع الاشكال وحقيقه حتى يكون المثل قايما به من حيث الخطاب واضافه قوله تعالى اقتلوا
المشركين بمجمل الى الذين هم بالشرك ليس كون فيهم محكوم عليهم وبمجمل فلا فرق بين ان يكون المشتق
محكوما عليه او متعلق الحكم او عرف ذلك المراد على ما قررناه العاشر نكيل ما يخرج في جواب
شبهه القرافي ان اللفظ على اربعة اقسام قسم وضع للزمان المعين كامس وغدا والان
وقسم وضع مجردا عن الدلالة على الزمان تضمنا والتزاما كاسد فهذا لا يتصف من حيث
الا زمنه لا بحقيقه ولا بمجاز وقسم وضع للحدث والزمان المعين كالافعال فالزمان فيها جزء
من مدلولها فمتى وضع حقيقه فيها وضعت له مجازا ان استعملت في غيره فالفعل الماضي
وضعه للحدث والزمن الماضي كقام فاذا ارديد به الاستقبال نحو عفر الله لك ونحو
ونفخ في الصور او الحال كقام الان ونحو ذلك كان مجازا قطعا ان والمضارع فيه
خمسه مذاهب كونه للحال الا للاستقبال ن عكسه ن كونه حقيقه في الحال
ومجازا في الاستقبال ن عكسه ن حقيقه فيهما فيكون مشتركا وظاهر التسهيل
اختياره فمتى استعمل في الماضي كان مجازا قطعا وكذا لو استعمل في غير ما هو
موضوع له عدا الفاعل به وقسم رابع وهو نحو اسما الفاعلين والمفعولين والصفة
المشبهه ونحو ذلك فما ارديد فيه الثبوت من اسمي الفاعل والمفعول والصفات
المشبهه مطلقا لا دلالة له على زمان اصلا بل يصير كلفظ اسد واسنان وعليه حمل
نحو اقتلوا المشركين ونحو الزانيه والزاني والسارق والسارقه فان قصد به
الحدوث كما يقصد بالافعال ولهذا اعمل عمل الفعل فدل انه على الزمان لا لتزام
لا بالتضمن كما هو شان الفعل فيتطرقه الانقسام للحقيقه والمجاز وبقي فيه
ما سبق في اصل المسئلة الثالث نسيا ما قررناه الاختلاف في مسائل
منها رجوع البايع في سلعته بفلس المشتري لقوله صلى الله عليه وسلم ايما رجل مات او
افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه ان قلنا انه صاحبه باعتبار ما كان مضى حقيقة

فيما شأن من شجر ونحوه كما هو مذهب المعتزلة فالواقع كلام موسى كذلك وفساد المذهبين ظاهر لان الحادث لا يقوم بالقديم ولا يوصف احدهما بما يقوم به ان خطاب المعدوم جائز لانه اذا ثبت الكلام النفساني وقد مر ظهر فانه للطائفتين وثبت انه متعلق بافعال المكلفين وهم معدومون في الازل يثبت ان المعدوم داخل في الحكم وانه محكوم عليه بالاحكام كلها في القديم لا على معنى انه مخاطب بان يأتي بها وقت عدمه لانه ظاهر الفساد وانما المراد انه اذا وجد وصفت فيه اهلية التعلق بكون محكوما عليه مأمورا ان تمثل بالحكم القديم الذي تعلق به قبل وجوده لا بامر آخر يتجدد لان تجدد القديم محال والمتجدد انما هو الدال على القديم قال الشيخ تقي الدين السبكي رحمه الله تعالى واقرب مثال لذلك الوكالة فان تعليقها باطل على المذهب فاذا نجزها وعلق التصرف على شرط جاز وهو الآن وكيل وكالة منجزة ولكن لا يتصرف الا عما مقتضاها وهو حصول الشرط وظاهر ان المعتزلة ينكرون كلام النفس منعوا تعلق الحكم بالمعدوم وحينئذ فيخرج على هذا الخطاب الحكم على اطفال المؤمنين بالايمان وعلى اطفال الكفار بالكفر حتى يجوز سبي هؤلاء ودخولهم في الوقف ومنهم من قال اندراج على موجود في العلم فليس معدوما على الاطلاق بخلاف من علم الله انه لا يوجد واما قول المعتزلة يؤدي ذلك الى امر ونهي ولا مأمور ولا منهي وهو عبث فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وهي باطلة على ان كثيرا من الطوائف وافقوا المعتزلة في منع تعلق الحكم بالمعدوم كما هو ظاهر كلام الامام في البرهان ولهذا قال الصفي الهندي خلافا للمعتزلة واكثر الطوائف نعم نص الامام مذهب الاشعري في الشامل واعلم ان بناء هذه المسئلة على الاصل السابق وهو ان كلام الله في الازل هل يسمى خطابا اولا وقد سبق بيانه وذهب عبد الله بن سعيد والقلانسي من اصحابنا الى انه لا يسمى في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا حتى يوجد المأمور والمنهي والمخبر بعلة هذه التسمية ولكن جوابها انه يلزم من رفع جزئيات الكلام النفساني كلها رفعه اذ لا يوجد الا في ضمنها وهم لا يقولون به فوجب الحكم بانه في الازل امر ونهي وخبر وغيرها تنبيه فان قيل كيف يستشكل هذه المسئلة مع ما سيأتي من ان الغافل غير مكلف لان معنى ما هنا ان يكون الغافل اخلا في الخطاب لا على معنى ان يفعل في حال غفلته بل اذا ذكر يفعل بالامر السابق على الغافل الاول لانه موجود فما الفرق فان التزم ان الغافل مأمور بعد تذكره بالامر الوارد حال غفلته فليكونا سواء فيقال لم افردت هذه المسئلة عن تلك قلت المنع تطيف الغافل على معنى المباشرة حال الغفلة او ثبوته في الذمة حتى يزول الغفلة واما تعلق الحكم بالمعدوم فعلى معنى تقرير ان تعلق به في الازل بالقوة حتى يتأهل فيتعلق به حسا والغافل وغيره في ذلك سواء ان التعلق مستصحب حتى يزول غفلته ويصير اهلا فان اريد بالغافل ان يتعلق به تعلقا جديدا بهذا الوجه فلا فايدة فيه وان اريد بالتعلق به ان يفعله حال غفلته فيحال فافترقت

المسئلتان

المسئلتان والله اعلم ص نعم له تعلق بالفعل بعد وجود مقتضيه الاصل من قبل ان يباشر الفعل الى فراغه والفعل نقلا شمل

ش ما يتعلق بالمسئلة السابقة وهي تعلق الحكم بالمعدوم تعلقه بالفعل المعدوم بعد وجود سببه المقتضي له كدخول الوقت مثلا للصلاة وهذه المسئلة من اشكل مسائل الاصول الفقه لما فيها من اضطراب المنقول وعموض المعقول وهي في الحقيقة دخيلة فيه وانما هي من علائم مسئلة الكلام وهي قليلة الجدوى في الفقه وانما ذكرتها لما سبتها لما قبلها كالاستطراد ويلخص ما فيها من مذاهب لاهل السنة والمعتزلة نذكرها مختصرة احدها ما ذكرناه في النظم وهو تعلق الامر بالفعل قبل المباشرة له واستمراره الى فراغه وعلى ذلك قولان احدهما ان المتعلق الذي قبل المباشرة على معنى الاقتضاء والترغيب والطلوب حال حدوث الفعل على معنى الطاعة لا الاقتضاء لان المقصود منه تحقق فعله الماضي كما في تلخيص الامام عن محققي اهل السنة ونقله ابن الحاجب عن الاشعري وضعفه بما هو مردود عند المحققين والثاني ونقله الماضي عن بعض من ينتمي الى اهل الحق انه قبل الفعل امر انذار واعلام وعند الحدوث اقتضاء والزام وجرى على هذا القول الامام واتباعه ولم يعرجوا على ما قبله نعم ضعفه امام الحرمين في البرهان بعد ان نقله عن اصحاب الشيخ بما معناه انه يلزم منه تحصيل الحاصل وانه لا يرتضيه لنفسه فاما المذهب الثاني وحطه الماضي عن القرينة اي المعتزلة ان المتعلق قبل الحدوث وينقطع عند الحدوث ثم اختلفوا في مقدار زمن التقدم فقيل بوقت واحد والا لتراخى وقتا ثم اختلفوا هو لاهل بسر طاعة اجماع شرائط التكليف في كل الاوقات او عند حدوث الفعل واما قبله فالشرط كون المخاطب ممن يفهم الخطاب ثم اختلفوا من وجه احرز هل يشترط ان يكون فهما قبل الفعل باوقات لطف ومصلحة زايدة على التبليغ من المبلغ والقبول من المخاطب او لاهل معنى كلام الماضي وهو الثبات معقول واختار الامام في البرهان مذهب المعتزلة ان الامر قبل الحدوث لا بعد وقال الامري اتفق الناس على جواز التعلق بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة وتبعه ابن الحاجب الا انه نسب القول بعدم انقطاع التكليف حال حدوث الفعل الى السيخ الاشعري والشيخ لم ينص عليه انما تلقى من قضايا مذهبه ولا خفى ما في نقلهما من المخالفة للمنقول السابق عن التامل وذكر صاحب جمع الجوامع ان التحقيق انه لم يتعلق الا عند المباشرة وان الملام قبلها على التلبس بالكف المنهي عنه واستصوبه بعضهم قلت وهو عجيب فان النهي عن الضد فرع تعلق الامر فاذا لم تعلق الامر فكيف يلام على التلبس بالكف المنهي عنه وقد اجتمعت هذه العقول المتفرقة والاقوال المنتشرة بما قررناه وقف

رجع والا فلا فيتعين الحمل على المشترك ○ وجوابه انه وان كان مجازا فقد قام الدليل على ارادته كما ذكر ذلك في محله ومنها قال الكافر انا مسلم هل يحكم باسلامه فيه اضطراب في الشرح والروضة وما يحل فمنشأ الخلاف فيه انه قد قيل انا اسلم بعد ذا فيكون وعدا او قيل يريد الماضي وهو دينه الذي هو عليه في الماضي ولكنه سماه اسلاما ومنها لو قال انا مقر بما يدعيه كان اقرارا لانه حقيقة في الحال ومنها قال لزوجته يا طالق طلقت لكن ادعى انه اراد الماضي وقد وقع عليه طلاق قبل ذلك صدق ومنها هل تزول كراهة السواك للصائم بالغروب قبل فطره او لابد من افطاره لانه ليس حسنا صائما وقد قال صلى الله عليه وسلم لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك فالاكثر على انه يزول بالغروب لانه قد افطر شرعا ومنها لو اوصى او وقف على حفاظ القرآن لابد فيه من تسببه لان ذلك مجاز ومنها وقف او اوصى لورثته ونيل وزيد حي لا يصح لانه لبس وارثا الا باعتبار المستقبل وهو مجاز ومنها في مسئلة لما ولدت واحد من فصولها طوالق هل يخرج عن الصحيح من وقع عليها الطلاق اولا لانها صاحبه باعتبار ما كان ○ **ثم نبه** من مسائل الاشتقاق ان المشتق لا استحالة له بخصوصية الذات فالاسود مثلا ذات لها سواد ولا يدل على حيوان ولا غيره والحيوان انسان ولا غيره قال الهندي لانا لم نطلقه ولا بالتضمن ومفهومه انه يدل بالالتزام فان اراد مطلق الجسم فمسلم او نوعا معينا فلا والله تعالى اعلم

ذات لها حياة لا خصوص حيوان

ص تقسيم آخر

ش وهو راجع للمفرد فانه والمركب اخوي كما ستراه وهو انقسامه باعتبار محل الدلالة الى منطوق ومفهوم اذ لا يخلو الدلالة عن القسمين لكن لكل منهما اقسام وشروط لابد من معرفتها ماتي ان شاء الله تعالى بيانها واضحة ○

ص اللفظ ان كان بنطق دلا ○ فسم بالمنطوق ذا والا
فسمه المفهوم والمنطوق ○ نص اذا معنى له يفوق
بلا احتمال والذي قل ضعفا ○ فيه احتمال ظاهر قد عرفا

ش اى ان المعنى المستفاد من اللفظ ان استفيد من حيث النطق به سمي منطوقا او من حيث السكوت اللازم للفظ سمي مفهوما والمفهوم وان كان في الاصل عام لكل ما فهم من نطق او غيره لانه اسم مفعول فهم بفهم لكن اصطلحوا على اختصاصه بهذا وهو المفهوم المجرد الذي لا يستند الى النطق لكونه فهم من غير تصريح بالتعبير عنه

بل له استناد المطبوق عقلي فالقسم الاول وهو المنطوق ينقسم الى نص وظاهر فالنص ما افاد معنى لا يحتمل معنى غيره كزيد وهو معنى قولي يفوق بلا احتمال اى ذلك المعنى فائق بسبب عدم الاحتمال فيه فسمي اللفظ الدال عليه نصا لارتفاعه على غيره من الالفاظ في الدلالة ماخوذ من قولهم نصت الظبية جيدها اذا ارفعته ومنه منصة العروس بفتح الميم قاله المطرزي فقولي معنى مرفوع بعامل محذوف على حد قوله تعالى اذا السما انفطرت ○ والظاهر ما افاد معنى مع احتمال معنى غيره لكنه ضعيف فهو بسبب ضعفه خفي فلذلك سمي اللفظ الدال عليه على مقابله وهو القوي ظاهرا كالاسد فانه ظاهر في الحيوان المفترس ويحتمل ان يراد به الرجل الشجاع مجازا لكنه احتمال ضعيف والكلام في دلالة اللفظ الواحد ليخرج المجمل مع المبين لانه وان افاد معنى لا يحتمل غيره فانه لا يسمى مثلما نصا واعلم ان النص كما يطلق في مقابلة الظاهر يطلق ايضا في مقابلة الاستنباط والقياس فيقال مثلا دل عليه النص والقياس فهو اعم من ان يكون معه احتمال اخر او معه وهذا كما سياتي في ان العلة اما منصوصة او مستنبطة وفي ان شرط الفرع ان لا يكون منصوصا ونحو ذلك ومن هذا قولهم نص الشافعي رضي الله عنه كذا اى في مقابلة قول مخرج او نحو يعنون به اعم من النص والظاهر والله تعالى اعلم

ص كلاهما المحكم والمقابل ○ فمنشابه اذ انتفى احتمال

ش يستأثر الله بعلمه وقل ○ يطلع بعض اصفياه المعتمد

اى ان كلا من النص والظاهر يسمى محكما من الاحكام وهو الاتقان لانه احكم بظهور المراد منه اما بلا احتمال اصلا واما برجحان احتمال ظهر المراد فيحمل عليه فهو بازاء القدر المشترك بين القسمين وهو عدم المرجوحية وهذا احسن من تعبير بعضهم بالراجحية لان ما لا احتمال فيه لا يقال له راجح فالمحكم هو المتضح المعنى ومقابله يسمى المتشابه وهو ما لم يتضح فيه المعنى سمي بذلك لتشابه المعاني فيه وعدم ظهور المراد منها فدخل تحته ما احتمل معنيين على السوا وهو المجمل وسياتي بيان جهات الاستوا وما كان ظاهرا في احدهما او احدها ولكن قام دليل على ارادة المرجوح فيؤول اللفظ بالحمل عليه فمدلول المتشابه امران المجمل والمؤول باعتبار القدر المشترك بينهما وهو عدم الرجحان وفي تفسير الماوردي عن الشافعي ان المحكم ما لا يحتمل من التاويل الا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل اوجها والمراد بالوجه الواحد الذي يتعين العمل به سوا لا احتمال معه او معه احتمال مرجوح وبالاول ما لبس فيه متعين للعمل

كما بيناه بل قال الماوردي ويحتمل ان المحكم ما دامت معاني احكامه معقوله بخلاف المتشابه كاعداد الصلوات واختصاص رمضان بالصيام دون شعبان وفي نفسير المحكم والمتشابه سوى ما سبق اقوال كثيرة منها ان المحكم ما خلص لفظه من الاشتراك ولم يشتبه بغيره والمتشابه بخلافه او ان المحكم ما اتصلت حروفه والمتشابه ما انقطعت كالحروف المقطعة او اوائل السور او ان المحكم ما نوعن به الفساق والمتشابه ما اخفي عقابه او ان المحكم ما احل الله تعالى به على الكفار او اية الوعد والوعيد في الاحكام والمتشابه القصص وسيبويه الاولين او ان المحكم نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في التوراة والكتب المتقدمة والمتشابه نعته في القرآن او ان المحكم الناسخ والمتشابه هو المنسوخ او ان المتشابه اثبات الفهم والحكم ما سواها او نحو ذلك من الاقوال المتشوشة قال ابن السمعاني احسنها ان المحكم ما ابان معرفة المراد بظاهره او بأول لا تكشف والمتشابه بخلافه فمن حمل في كلامه في المحكم المؤول وجمع بينه وبين ما سبق من القول الراجح انه من حيث هو كان متشابها لعدم ارادة الظاهر فيه وبعد قيام الدليل على ارادة المرجوح صار محكما واليه اشرت بقولي اذ تقابل اي اذا اردت ان تقابله بالمحكم وان اطلق عليه في بعض احواله محكما باعتبار اخر وقولي يستأثر الله بعلمه بيان لحكم المتشابه وان اوهمت عبارة جمع الجوامع انه تفسير له قال الاستاذ ابو منصور ان هذا قول كثير من اصحابنا المتكلمين والفقهاء كالحارث والقلانسي ووقفوا في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله على ذلك قال وهو الاصح عندنا لانه قول الصحابة رضي الله عنهم كابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب وهو اختيار ابي عبيد والاصمعي واحد بن يحيى النحوي وقال ابن السمعاني انه قول المختار على طريق اهل السنة وحكاه البغوي في تفسيره عن الاكثرين من الصحابة والتابعين والنحويين وقطع به الزبيري من اصحابنا في كتاب المسكت ومقابله قول الاشعري رضي الله عنه والمعتزلة انه لابد ان يكون من الراسخين في العلم من يعلمه والوقف عندهم في الابد على في العلم وجملة يقولون امنا به نصب على الحال من والراسخون فقط دون المعطوف عليه لتغزه فهو قرينة تخصيصه لتقبيل الحال بالمعطوف كما في وهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال من المعطوف فقط وهو يعقوب لانه ولد الولد دون اسحق لانه ولد وقال ابن الحاجب انه الظاهر لان الخطاب بما لا يفهم بعيد وقال النووي في شرح مسلم في باب الايمان انه الاصح لانه يبعد ان يخاطب الله تعالى عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته قال وقد اتفق اصحابنا وغيرهم من المحققين على انه لا يستحيل ان يستأثر الله تعالى بالا يفيد ورجح هذا الشيخ ابو اسحق لان الله تعالى اورد في القرآن ما للعلماء فلو كانوا لا يعرفون معناه لشاركوا العامة وبطل من جهتهم وصحح ايضا تسليم في المغرب وحكاه القاضي

ابو بكر وامام الحرمين في البرهان عن اكثر القراء والنحاة قال وهو مذهب ابن مسعود وابي بن كعب اي عكس حكاية الاستاذ والبغوي عنه والى هذا اشرت بقولي وقد يطلع بعض اصفياءه والاصل اصفيائه ولكن قصرته للضرورة واعلم انه قد سبق في باب الادلة عقب ذكر الكتاب والسنة الخلاف في انه هل يجوز ان يكون فيهما لفظ له معنى لكن لا نفهمه الاشارة الى هذا الخلاف وبيان ان خلاف الحشوية ليس في هذا القسم كما زعمه بعضهم ولا في ورود لفظ بلا معنى اصلا فانه لا يظن بعاقل ان يقوله وان الامام في المحصول انما حكى خلاف الحشوية في كون اللفظ له معنى ولكن اريد غيره وان كان قد اقام دليلا سمعيا ان خلاف الحشوية في الكلام لا يفيد فراجعه فانه مهم **تنبيهات** **الاول** قد يطلق المحكم على ما احكم على وجه لا تفاوت فيه فالقرآن كله بهذا المعنى محكم ولهذا قال تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت ويطلق المتشابه بمعنى انه مماثل في الدلالة والاعجاز فالقرآن كله متشابه بهذا المعنى ولهذا قال تعالى كتابا متشابها مثاني **الثاني** فائدة ذكر المحكم والمتشابه وهذا القسم بيان القسم الذي يجب الايمان به ولا يتعرض للكشف عنه على طريقة القائلين بان الله تعالى يستأثر بعلمه واما على الطريقة الاخرى فالسعي في تحقيق معناه بان يتميأ العالم باستعداده حتى يكون من الراسخين ويبحث عن المعنى بالدليل ان وصل الى الخلف في المسئلة لفظي فان من قال ان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهره لاحصته ومن قال لا يعلم اراد انه لا يعلم حصته منه واما ذلك الى الله والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقلاء وقال ابو اسحق ان الكلام تم عند قوله تعالى الا الله ومعنى ما بعده انهم يردون المتشابه الى المحكم ويستدلون على الخفي بالجلي لانهم لا يعلمون انه اصلا واما علم الله تعالى فهو بالعلم القديم الذي لا يتوقف على شيء وعلم غيره يتوقف على التذكر والتدبر وهذا في الحقيقة قول متوسط بين القولين المتنافيين واختار السهيلي وللغفال الشاشي قولا بالوقف اذ قال القولان محتملان ولا مانع ان يكون في المتشابه ما لا يعلم ومنهم من جمع بين القولين بان الله تعالى يعلم ذلك على التفصيل والراسخون في العلم يعلمونه على الاجمال وبالجملة فالمختار الوقف على الا الله فاذا جمع ما ذكرناه زال الاشكال واجتمع القولان **الثالث** الخلاف في المتشابه لا يجري في ايات احكام الشرع فقد قال الاستاذ ابو اسحق اذ ليس شيء منها الا وعرف بيانه وليس في السنة ما شاكله وفي المنخول للغزالي ان المتشابه في الايات المتضمنة للتكليف محال المقصود منه رسم المسائل في ايدي الاستنباط قال لكن رحمة الله عليه لما سئل عنه الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان

به واجب والسؤال عنه بدعه وقال سفيان بن عيينه يفهم منه ما يفهم من قوله تعالى ثم استوى الى السما، وقد تجزب الناس فيه فصل قوم فاجروه على الظاهر وفر من قطع بنفي الاستقرار وان تردد في محمله فلا عتاب عليه فان تعليم الادله على نفي الاستقرار لا نراه واجبا على الاحاد بل يجب على كل شخص في كل اقليم ان يقوم لدفع البدع اذا فارت انتهى **الرابع** من هذه الخلاف تشعب العلما في ايات الصفات واحاديثها المشكله هل يجب تاويلها بنا على ان بعض الراسخين في العلم قد يطلعون على المعنى اولا لكونه مما استاثر الله تعالى به ويحتمل ان المراد عدم ما اوّل به فيرون الامساك عنه لزلك والطريقان مشهوران الا انه سبق في مثل هذا الوقت رجحان طريقه التاويل واظهاره لما حدث من البدع وتلبيس بعض المشبهه على ضعيفي العقول وحملهم على ان عقد واظاهرها الذي قامت الادلة القاطعه على استحالته وقام الاجماع من الفريقين على عدم ارادة ظاهره ممنوع من باب النصح الواجب والله تعالى اعلم

ص وسم بالجمل ما لم يتضح ، دلالة للاشتراك لم يضح
او رجح الجحان حتى يستاوي ، حقيقة وكل ما يستاوي ش

لما ذكرت ان المتشابه ما لم يتضح المقصود منه وان تحته نوعين احدهما ما لم يرد ظاهره وقد بينهما ما يستاوي بحملاته او يحتملانه وهو المجمل وسبق الكلام في القسم الاول بيقين هنا القسم الثاني الذي هو المجمل واصله من الجمل وهو الجمع قال ابن طريب اجملت الشي جمعته عن تفرقه واجملت الحساب جمعته وقال ابن دريد اجملت الحساب لا احسبه عربيا صحيحا فالمجمل ما لم يتضح دلالته من حيث الاستواء فيها اما الاشتراك ولا قرينه ترجح شيئا من المحتمل اما بان لا قرينه اصلا او لكل قرينه واما الرجحان الجحان حتى يستاوي لحقيقه واما التعزي بالحقيقه مع تعدد المجاز والتساوي فيه او نحو ذلك وهو معنى قولي بعده وكل ما يستاوي الى اخر الابيات الاتيه فعممت الحكم بذلك لكل متساوٍ وبينت به ان الصور بين المتفق متين مثال الاحصر واجتزات هنا بقولي للاشتراك الى اخره عن القسم الاول الذي هو المجمل وهو الذي لم يتضح دلالته لكونه لم يرد به المعنى الظاهر وابين الخفي ولكن ظاهره متعين جهه من الخفي نشا من ذلك مسئله هل يؤول المشكل من الايات والاحاديث او يسكت عنه وقد سبق التنبيه عليه واعلم انه لا يخفى ان ذلك حيث لم يحمل المشترك والحقيقه والمجاز والمجازين على الكل فان وجب المجمل حيث امكن فلا اجمال وقد سبق بيان ذلك في محله والله سبحانه وتعالى اعلم

ص فان يبين الدليل المتصلا ، منه فلا مبين او تعدلا
في الاصل اجمالك له فيسمى ، مبينا لفصل ذاك رسما

ش هذا خبر عن المبتدا المذكور في اخر البيت الذي قبله وهو قولي وكل ما يستاوي اي ما يستاوي فيه المحتمل فالحكم فيه ذلك ودخلت الفا في خبر المبتدا لتضمنه معنى الشرط اي اذا عرف معنى المجمل وانه ما لم يتضح دلالته لاستاوي ما يحتمله فان دل دليل على المقصود منه سمي مبينا بالفتح اسم مفعول من بينته تبيينا وربما سمي بالمبين ما لم يكن مجملا قط وانما هو واضح من الاصل لكونه بين اي فصل منه البيان وان لم يطرا عليه فالمبين نوعان وهو معنى قولي لفصل ذاك رسما اي لاجل ذلك رسم بهذا الاسم وانما عللت تسمية الثاني مبينا بالفصد لان الاول لا يحتاج تسميته بذلك لتغليب والمفصل بفتح الصاد بمعنى الفصد لان الفعل منه بالفتح المصدر وبالكسر المكان والزمان ثم يحتمل ان يراد به المفعول اي المقصود ويحتمل يقاوع على المصدر به فالمعنى صحيح على الحالين والله اعلم

ص وان على المرجوح دل دليل ، فهو كظاهر له تاويل
صحح او ما اشبه الدليلا ، فاستمع وليس ذا مقبولا
اولا لشي ابدا افلعب ، وليس في التاويل هذا يجتنب ش

لما سبق ان المتشابه نوعان مجمل ومشكل وبينت آنفا ان المجمل يزول الاشكال بدليل يجلي مبينا للمقصود منه بينت هنا ان القسم الاخر يتضح اذا قام على بيان المراد منه دليل يخرج ذلك عن المتشابه وحقيقه هذا النوع ان يكون حمل اللفظ على حقيقته الظاهره منه متعذرا لاستحالتها عقلا او نقلا فيجب حينئذ طرح ذلك الظاهر قطعا ثم ينظر فان جا دليل يدل على ارادة المرجوح عقلي او نقلي وجب الحمل عليه وسمي حينئذ تاويلا وهو مصدر اولت الشي فسرته من آل اذا رجع لانه رجوع من الظاهر الى ذلك الذي اليه في دلالة اللفظ وهو معنى قول صاحب المغايث تاويل الكلام عاقبته قال تعالى هل ينظرون الا تاويله اي ما يؤول اليه في بعثهم ونشورهم ويجوز ان يكون من الايالة وهو السياسة وكانه يسوس اللفظ الى ان يستخرج معناه المقصود منه والناس كلام في الفرق بين التفسير والتاويل قال الراغب اكثر ما يستعمل التاويل في المعاني والتفسير في الالفاظ واكثر ما مفردات الالفاظ والتاويل اكثر في الجمل وسمي هذا التاويل الذي لدليل تاويلا صحيحا فان ترك الظاهر لا لدليل محقق بل لشبهه تخيل للسامع انها دليل وعند التحقيق يضمحل سمي تاويلا فاسدا وربما قيل له تاويل بعيد كما ياتي في موضعه ذكر امثله من النوعين فان عدل عن الظاهر لا لدليل ولا لشبهة دليل فهو ضرب

من اللعب ولا بعد من التاويل ولا يجتنب بالكليه وقل على مما قررناه ان حمل اللفظ
على ظاهره ليس من التاويل وان حمل المشترك ونحوه من المتساوي على احد محمليه
او مجامله لدليل لا يسمى تاويلا وان حمله على المجموع لا يسمى تاويلا ايضا والله اعلم

ص فان توقف على اضمار ، دلالة النطق لصدق جار
او صحة عقلا يرى او شرعا ، فهو اقتضا كله قرر عى
كرفع الخطا ومثل واسئل ، واعتق العبد علي فاقبل

ش اى من دلالة المنطوق على المراد منه صريح وهو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقه
او المضمن جمعته او محازا او غير صريح وهو ما دل عليه في غير ما وضع له وانما يدل من
حيث انه لازم له فيعود الى عليه بالالزام وقسمه ابن الحاجب الى بينه اقتضاء
واشاره وايماء لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم ولكن توقف على ما يصححه او لم يتوقف
او يكون غير مقصود للمتكلم فالاول وهو ما توقف دلالته على مقدر اخر يسمى دلالة
الاقتضا والبها اشرت بقولي فان توقفت الى اخره وجهات التوقف ثلثه ما يتوقف
فيه صدق اللفظ وما يتوقف فيه صحة الحكم عقلا وما يتوقف فيه صحة الحكم
شرعا فالاول مثل قوله عليه افضل الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطا والنسيان
فان ذات الخطا والنسيان لم ترتفع فيضمر ما يتوقف عليه الصدق من لفظ الاثم او
المواخذه ونحو ذلك والثاني مثل قوله تعالى واسئل القريه اي اهل القريه اذ لو لم يقدر
ذلك او نحوه لم يصح عقلا اذ هي لا تسئل وهذا بنا على انها لم تكن مسئولا له حقيقة من باب
المجاز له وعلى انه لم يعبر بالقريه عن اهلها اذ المجاز حينئذ مجاز استعاره لا مجاز
اضمار ومثله قوله تعالى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق اي فضرب فانفلق والثالث
كقول القايل اعتق عبدك عني على كذا ففعل مجانا فانه في الاول بيع ضمني وفي الثاني
هبه ضمنيه لا يتاتى صحه العبد عليه شيا جريا نعم قال المزني انه لا يقع عن
المسئول عنه ولكن المذهب خلافه ولو سكت على اعتق ولم يذكر شيا فانه هبه ضمنيه
ولا يستحق شيا على الصحيح وصل يستحق وانما توقفت الصحه الشرعيه في الاحوال
الثلثه لان العبد شرعا لا يكون الا لمولاه وهو معنى قولي في النظم واعتق العبد علي
فاقبل اي فقل اعتقته فيشمل الثلاثه تنبيهان جعل الاقسام الاصليه الثلاثه
اقتضا هو قول الاصحاب وذهب جمع من الحنفيه كالبزدوي الى ان المقتضى ما توقف
فيه الصحه شرعا وسموا الاول والثاني محذوفا ومضمرا وفرقوا بين المحذوف والمقتضى
بان المقتضى لا يتغير فيه الكلام عن حاله ولا اعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان
قبله بخلاف المحذوف كاسال القريه ورفع عن امتي الخطا ونحوه والله اعلم

ص ومايل ل ولفظ ما فصل ، اشارة في الان باشروا وابتغوا

ش هذا هو القسم الثالث مما ذكره ابن الحاجب من اقسام غير الصريح واما
القسم الثاني وهو ما فيه فصل المتكلم لا يتوقف على اضمار شي ولكنه اقترن بحكم
لو لم يكن اقترانه به علة له لكان بعيدا من الشارع ان يقرنه به وهو اجنبي
وسببي ومثاله في باب القياس من جمله الطرق الدالة على العليه ولهذا اسقطته
من النظم هنا ولان الحكم ليس مفهوما لا دلاله اللفظ عليه البته ن واما هذا الثالث
الذي ذكرته هنا في النظم وهو ما له عليه دلاله ولكن لم يقصد دلالته فيسمى اشاره
كقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم فانه يدل على جواز المباشره
الى الصبح ولكن يلزم منه صحة الصوم جنبا فلو لم يكن ما بين الفجر الى تمام الغسل
صياما لكان مستثنى مقدارا قبل الفجر من المباشره في الليل وهو معنى قولي
في الان باشروا وابتغوا اي في قوله تعالى فالان باشروهن الايه تجعل المثلي للمسئله
وكذلك نقل برمز احل بسنه اشهر من قوله سبحانه وتعالى وحمله وفصاله ثلثون
شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين ومن امثله ابن الحاجب قوله عليه افضل الصلاة
والسلام في النسا انهن ناقصات عقل ودين ثم قال في نقصان دينهن تمكث احديهن
شطر دهرها لا تصلي يفهم ان اكثر الحيض خمسه عشر يوما مع انه غير مقصود من
الحديث بل من حيث ان لفظ الشطر يشعر به لان المبالغه تقتضي ان اكثر ما يتعلق به
الغرض ذلك ولو كان زمان الحيض الذي يترك فيه الصلاة اكثر من ذلك لذكره نعم
ذكر ابن دقيق العيد في باب الامام عن السهيلي انه قال تتبعت هذا اللفظ اي لفظ الشطر
فلم اجد في شيء من كتب الحديث وصدق فيتعجب من الماوردي الطبيب في اعتماده عليه
في كتاب المنهاج في الاستدلال على اقل الطهر مع معرفته بالحديث وقد اجاد تلميذه السبكي
ابو اسحق حيث لم يذكره في باب النكت وقال في كتاب المهذب لم ار الا في كتب الفقه ولعله
راى في كلام البيهقي ذلك نعم في بعض كتب الحنابله ان القاضي ابا يعلى عزاه الى
السنن لابن ابي حاتم اما لفظ رواية البخاري في ذلك الليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم
قال بلى قال فذاك من نقصان دينها ولمسلم نحوه وفيه وتمكث الليالي ما تصلي وتفطر
في رمضان فيه جمع ليله حتى لا يعصر على يوم وليله تنبيهان جعل الاقتضا والاشاره
من اقسام المنطوق وكذا الايما اللذان سبق ذكرهما وهو طريقه ابن
الحاجب على خلاف ما صرح به الغزالي في المنتصفى وحكى عليه الصفوي وغيره من
كونها اقساما للمفهوم وقوى هذا بعضهم وعقب على ابن الحاجب ما صنع فقوله

الألوكة
www.alukah.net

ان المنطوق ما دل في محل النطق والمفهوم في غير محل النطق فان دلالة محل النطق
في هذين واما الامر الذي قصدت ذكره في احكامه ان ذلك ليس من المنطوق ولا
من المفهوم وقد وقع من الشيخ علاء الدين القونوي وشمس الدين الاصفهاني بحث
في ذلك وكتبا فيه رسالتين واختصر الاصفهاني لابن الحاجب وهو الظاهر للفظ
دلالة عليها من حيث هو منطوق كما قررناه بخلاف المفهوم كما سيأتي فانه انما يدل
من حيث هو فضيه عقلية مخارجه عن اللفظ قال بعض شيوخنا ويمكن ان يجعل ذلك
واسطة بين المنطوق والمفهوم ولهذا اعترف بها من منكر المفهوم **الثاني** من امثلة التنبيه
دلالة الاشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين قالوا انا نخاف ان الكفار يملكون اموال
المسلمين بالاستيلاء مع انها انما سيقت لبيان استحقاقهم من الغنيمة ووجه الاشارة
الى انهم يملكون اموال المسلمين بالاستيلاء ان الله تعالى سماهم فقراء مع اضافة الاموال
اليهم والفقير من لا مال له لان من لا يصل يده الى المال وان كان مالكا له فلو كانت يده على
ملكهم لزم المجاز وهو خلاف الاصل وضعف بان التسمية وان دلت على ما ذكروه لكن اضافة
الاموال اليهم تدل على بقاء ملكهم اذ الاصل في الاضافة الملك فليس حمل الاضافة على
المجاز واجراء التسمية المذكورة على الحقيقة باولى من العكس والله تعالى اعلم

ص وان يكن لا في محل النطق ، دل فمفهوم يرى بصدق **ش** وجه
هذا مقابل ما سبق من دلالة اللفظ بمنطوقه فالمفهوم ما دل لا في محل النطق وسبق وجه
تسميته مفهوما واختلفوا في وجه استفادة المحكي فيه هل هو دلالة العقل من جهة
التخصيص بالذكر او مستفاد من اللفظ على قولين قطع امام الحرمين في البرهان بالثاني
ورواه ابو الفرج في تمكنه فان اللفظ لا يشعر بانه وانما دلالته بالوضع ولا شك ان العرب
لم تضع اللفظ ليدل على شيء مسكوت عنه لانها انما تشعر به بطريق الحقيقة او بطريق
المجاز وليس المفهوم واحدا منهما وبنى على هذا انه لا يصح الاستدلال بكون اهل العربية
صاروا الى المفهوم فانهم انما احتجوا بطريق الاستدلال بالعقل وقد يخطئون فيكونون
كغيرهم نعم لا خلاف ان دلالته ليست وضعية انما هي اشارات ذهنية من باب
التنبيه بشيء على شيء وبالجملة فالمفاهيم التركيبية من عوارضه قوله **فمفهوم يرى بصدق**
هو جواب الشرط ويقرأ مفهوم بالرفع خبر مبتدأ محذوف اي فهو مفهوم ويجوز ان
يقرأ بالنصب مفعولا مقدما ليرى لان رأى بمعنى علم يتعدى لمفعولين وبصدق في
محل نصب على الحال والله تعالى اعلم

ص

ص فان يكن مسكوته قل موافقا ، من كون حكم يكن موافقا
فحوى الخطاب ان يكن بالاولى ، ولحنه عند استواء يجلى
والسابق قبل رأى الموافقه ، من القياس لا بلفظ وافقه
منها ولا ينقل لفظ للاعم ، عرفا ولا قرائن تلك عم

ش اذا علم معنى المفهوم فهو على ضربين مفهوم موافقه ومفهوم مخالفه فالاول
ما وافق فيه حكم المسكوت حكم المذكور وهو معنى قولي يكن موافقا اي يسمى ذلك المسكوت
في الاصطلاح موافقا ويسمى المفهوم فيه موافقه لوفق التنبيه المراد المعنى اللغوي
فقولي قل وافقا المراد به المعنى اللغوي وقولي موافقا اخر البيت المراد به المعنى الاصطلاحي
حتى لا يحصل الشرط والجزاء والضمير المخفوض في مسكوته عائد على اللفظ المذكور في
صدر التقسيم مورد اله وقولي **فحوى الخطاب** الى آخره اشار الى ان مفهوم الموافقه نوعان
ما هو موافق بطريق الاولى وما هو موافق بطريق المساواة والاول يسمى الخطاب اي بمعناه
المفهوم على سبيل القطع قال المعري انه بالقصر والمد قال الزمخشري في الاساس فحوى الكلام
ما تفهم فيه من الفحوى وهو اسوار القول مثاله قوله تعالى ولا تقل لهما اف مفهومه النهي
عن الضرب ونحوه من باب اولى وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية مفهومه
ان ما فوق الذرة من باب اولى وقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم
من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فان مفهوم الاول ان ما دون القنطار من باب اولى
ومفهوم الثاني ان ما فوق الدينار من باب اولى وقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق وفي الآية الاخرى من املاق فان مفهومها تحريم قتله بدون الاملاق وخشيته
من باب اولى ومن ذلك ايضا قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة مفهومه
وجوب الكفارة في العمد من باب اولى الا ان يقال ذنب المتعمد اعظم من ان يكفر بالكفارة
وكذا قوله عليه الصلاة والسلام من اسلف في شيء فليسلف في شيء معلوم ووزن معلوم
الى اجل معلوم فان اصحابنا قالوا اذا اخبر في الموجل ففي الحال من باب اولى لانه اقل غررا
وابعد خطرا واما نصب القفال بان العدد يشعر بنفي ما عداه بخلاف الخطأ
وتضعيف ذلك بان السلم لما كان من الغرر حتى يكون الحال فيه كالموجل فجوابهما ان
القفال سلمت للزوم لا للجبر وزجر المتعمد احق من المخطئ وان البيع لما في الذمة له
فوائد جوز السلم لاجلها وتلك موجودة في الحال كما في الموجل مع كونه اقل خطرا وذلك
كله مبسوط في محله من الفقه والثاني وهو المساوي يسمى لحن الخطاب اي

الألوكة
www.alukah.net

معناه كما قال تعالى ولتعرفنهم في لحن القول مثاله قوله سبحانه وتعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الاية ولا شك ان سائر الاتلافات كذلك في الوعيد وظاهر كلام ابن الحاجب ان هذا القسم غير معتبر وان الاولوية شرط في الاحتجاج حيث اقتصر في الموافقة على محوى الخطاب وذكر امثلته ثم قال وهو تنبيه بالادنى على الاعلى قال ويعرف ذلك بعرفه المعنى وانه اشد مناسبة من المسكوت نعم قوله فوصف به المسكوت موافقا والحكم دليل على عدم الفرق بين الاولى والمساوي وكذا قوله في مفهوم المخالفة وشرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ان اشتراط الاولوية هو ظاهر كلام الشافعي في الرسالة كما نقله امام الحرمين في البرهان وبه قال الشيخ ابو اسحق وغيره من اصحابنا ونقله الهندي عن الاكثرين والقول بانه لا يشترط هو ظاهر طريقة الغزالي والامام الرازي واتباعه وهو ظاهر استدلال الاثبات الاية بالمساوي كالاولى وان خصصوا بالتسمية الاولوي اما تسمية الاولوي بمحوى الخطاب والمساوي بلحن الخطاب فعليه قوم من اصحابنا وبعضهم يسمي الاولوي بالاسمين معا وحكى الماوردي في الفروق بينهما وجهين احدهما ما سبق والثاني ان المحوى ما دل عليه اللفظ واللحن ما لاح في اثناء اللفظ وقال القفال في فتاويه المحوى ما دل المطهر على المسقط واللحن ما يكون محالا على غير المراد في الاصل والوضع والمفهوم ما يكون المراد به المطهر والمسقط وقبل غير ذلك والخلاف في الاصطلاح والاستشهاد فيه وقولي والشافعي قل راى الموافقة الى اخره بيان لمدرك الاستدلال في مثل صورة المحوى المذكور على المسكوت بحكم المذكور هل هو بطريق المفهوم السابق بيانه او بطريق اخر وادا قلنا بطريق اخر فما هي وحاصل ما فيه ثلاثة اقوال مع الاول تصير اربعة الاول منها بالمفهوم وهو المشهور وجزم به ابن الحاجب والبيضاوي تبعا لاصليهما فلذلك ذكرناه في اصل التقسيم ونقله سليم في التقريب عن المتكلمين باسرهم الاستاذ ابو المعالي وسماه الحنفية دلالة النص الثاني انه من باب القياس قياس المسكوت على المذكور قياسا جليا كما سماه الشافعي بذلك فانه يشترط في القياس الجلي كون الحكم في المقيس اولى من المقيس عليه وقد حكى السبكي القولين في اللام هل دلالة النص وذلك لقطعي او قياسية وبالثاني صدر كلامه في الرسالة واوضحه بالامثلة ثم قال ومنع بعض اهل العلم ان يسمى قياسا لانه معلوم من النص وهو وهو ما نقله الرافعي ايضا في باب القضاء عن الاكثرين وكذا الهندي في النهاية وعبارة الصيرفي في ذهب طايفة جلة اليه سيدهم الشافعي وقال الشيخ في اللمع انه الصحيح وجزم به القفال الشاشي الثالث ان اللفظ الدال على الاخص نقل عرفا الى الاعم فنقل ولا نقل لهما اف

الى معنى ولا تودها الرابع انه اطلق على الاعم اطلاقا مجازيا من باب اطلاق الاخص على الاعم ولم يبلغ في الاشتهار ان يصير حقيقة عرفية وانما دل على ارادة المجاز قرينة السياق والقران وقال به كثير من المحققين كالغزالي في موضع وان كان في موضع اطلق ان النص دل عليه بالمحوى كما هو جرى هنا على المشهور وحققوه هناك وكذا ابن القشيري وهو ظاهر اختيار ابن الحاجب حتى انه صعف طريقة القول بانه قياس ما مر وقد سبق بها الامدي وغيره ووهاها المحققون ليستدرك لك موضع ذكرها نعم زعم قوم كابن السمعاني ان الشافعي لم يرد حقيقة القياس بل شبهه والحق ان له حقيقتين جهة هو بها قياس حقيقة وجهة هو بها متمثل الى اللفظ ولا امتناع ان يكون للشيء اعتباران فلذلك اجمع على القول به مثبتو القياس ومنكروه كل نظر الى جهته وقد قال ابن سريج لابي بكر بن داود ما تقول فيمن عمل مثقال ذرتين فعال الى زنان ذرع وذرع فعال ابن سريج فلو عمل مثقال ذرة ونصف فعال الامام الحرمين فتذكر وظهر حربه اي ان بانكار القياس لا يجري القياس في اللفظ لها ومن هنا يعلم وجه اخر في اجتماع النقلين عن الغزالي قوله لا بلفظ وافقه الى اخره تعرض بالمذاهب الثلاثة المذكورة في المسئلة على خلاف المرجح الذي هو نص الشافعي وان لم يصرح بالاول منها لصرورة التقسيم كما بينت ذلك وبهذا لم اركنه بل عقبته بالتحقيق الذي هو النص فاعلمه

تنبيهان الاول قال صاحب كشف الاسرار من الحنفية ما نصه ظن بعض الشافعية ان هذا قياس جلي واصله الثافيف وفوعه الضرب وعلته دفع الاذى وليس كما ظن لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع قلت هذا عجيب فانه انما قيس المسكوت على المنطوق لا الاعم على بعضه والعجب انه انما تعرض للضرب فقط لا لمطلق الايذاء حتى يكون اعم من التافيف **الثاني** اشار امام الحرمين في البرهان في كتاب القياس الى ان الخلاف لفظي وليس كذلك بل من فوايد ما سياتي في باب النسخ اما اذا قلنا دلالته لفظية جاز النسخ به والا فلا **ومنها** انه يقدم عليه الخبر ان كان قياسا والا فلا قاله الغزالي في المحول نعم قال الاستاذ ابو اسحق هو قياس ولكن لا يقدم عليه الخبر قلت ومنشا ذلك كله ما سبق من ان له اعتبارا اخر في استناد النص قيل ولا شك في تقدمه على القياس لانه اقوى منه لكن لو كان القياس علته منصوصة والظاهر تقدم القياس عليه لانه بمنزلة النص **ومنها** ما قاله صاحب الكشف ايضا انه هل يحمل على النص او لا هي لا يجري فيما يمتنع فيه القياس من الحدود والكفارات اي بناء على مذهبهم وقد سبقت المسئلة في باب الادلة في الكلام على القياس **ومنها** ما سياتي ايضا في تخصيص العام بالمحوى كقوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته اي وعقوبته هل يختص ذلك

الألوكة
www.alukah.net

بغير الولد لقوله تعالى ولا تقل لهما اف فلا يحبس الوالد للولد كما نسبه امام الحرمين لعظم
الاصحاب ونسبه الرافعي في باب المفلس لتصحيح البغوي وزاد النووي انه الاصح في
المذهب وعزى ومقابله وجه صححه الغزالي وجرى عليه صاحب الحاوي الصغير في
ومنشأ الخلاف صلاحية تخصيص العموم او القياس للعموم وسياتي فيه مزيد بيان في
باب التخصيص والله تعالى اعلم

ص وان يكن خالف فالمخالفه ، فحل بها ما تراني واصفه
ودليل الخطاب ان تضف ، ثم به ذا النوع فيما قد وصف

ش هذا هو الضرب الثاني من المفهوم وهو مفهوم المخالفه وهو ان يكون المسكوت
مخالفا في الحكم للمذكور ويجب الاخذ به والاحتجاج في انواع ما ذكرها ووصفها وما
يشترط في العمل بها ويسمى هذا النوع دليل الخطاب وهو معنى قولي ان تضف اي عمل
اضافه لفظ دليل الى الخطاب فلما لم يبن لي نظمه بصورته عبرت عنه بذلك وانما سمي
بذلك لان دلالته من جنس دلالات الخطاب او لان الخطاب دال عليه او لمخالفته
منطوم اللفظ كما في محصول الغزالي عن ابن فورك على ان بعضهم جاول فوقا بينهما والحق
خلافه ومنهم من يسميه لحن الخطاب وقد سبق ان لحن الخطاب عند الجمهور انما هو اسم
لاصل نوعي الموافقه واعلم ان المخالف بين المذكور والمسكوت هل هو لكون حكم صفه
حكما او نقيضه زعم القرافي في قواعده الثاني قال ولهذا استدل بعض اصحابنا بقوله
تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا على وجوب الصلاة على المؤمنين اي وضد النهي عن
الصلاة ايجابها وضعف بان المخالفه تصدق بالاعم وهو النقيض فلا اقتصار على الضد
يستدل عي دليلا وحسد مفهوم النهي عن الصلاة على المنافقين عدم النهي عن الصلاة على غيرهم
وهو اعم من الايجاب والندب والاباحه فلا دلالة فيه على خصوص الوجوب اذ لا يلزم
من وجود الاعم وجود الاخص والله سبحانه اعلم

ص وشرطه ان لا يكون شكنا ، عند خوف او جهل ثبتا
ولا جرى للغالب المذكور ، او لسؤال طابق المحصور
او حادث ونحو من مقتضى ، تخصيص ذكر غير لا تقضى

ش اي يشترط في العمل بمفهوم المخالفه وهو اثبات خلاف المذكور للمسكوت شروط بعضها
راجع للمسكوت وبعضها للمذكور فمن الاول ما دل به ابن الحاجب ان لا يظهر فيه اولويه
بالحكم من المذكور ولا مساواه اي فانه حينئذ مفهوم الموافقه كما سبق لا مفهوم المخالفه
وانما لم اذكره هنا شرطا في النظم لانه معلوم من لفظ المخالفه المشار اليها بقولي اولا وان

يكن خالف فالمخالفه فان الاولويه والمساواه منتفيان بذلك ومنها ان لا يكون
المسكوت ترك ذكر حكمه لخوف على المخاطب امرا امنا فان الظاهر ان هذا فائده التخصيص
للمذكور بالذكر او يكون المتكلم يخاف من التصريح بحكم المسكوت امرا من ذلك وهل
في المتكلم اذا دان غير الشارع والامران اخلان في قولي لخوف نعم كلام ابن الحاجب
يقتضي ان هذا من شروط المذكور لكن على معنى ان المذكور صرح به لرفع الخوف
كقولك لمن يخاف من ترك الصلاه الموسعه في اول الوقت تركها جائز ليس مفهومه
عدم الجواز في باقي الوقت وهكذا الى ان تضيق كما سبق في الموسع ومنها ان لا
يكون سكت عنه لكون المخاطب عرف جاهل به ويمكن جعل هذا من شروط المذكور
على معنى ان يكون ذكره لاجل جهاله المخاطب اياه بخلاف المسكوت فانه يعلمه كما لو
قيل صلاه السنه فروضها لو اكن اعلم ان مفهومه ان الفرض ليس كذلك لان ذلك
معلوم وربما قيد ان المتكلم جاهل بحكم المسكوت وذلك في غير الشارع ومنها شروط
في الخوف فيكون المعلم غير الشارع انما ترك حكم المسكوت جهلا فظهر التخصيص
بالذكر بسبب اخر وربما يدعى ان ذلك من شروط المذكور على معنى انه خص بالذكر
لجهل حكم غيره ومن القسم الثاني ان لا يكون ذكر لكونه الغالب عادة فاما ان جرى
على الغالب فانه لا يفيد مفهومه كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من
نسائكم فقيل لكون تحريم الربيبه بكونها في حجر لكونه الغالب فلا يدل على حل الربيبة
التي ليست في حجر قال الاردبيلي في نحو حكم اي في سوغ واختلف الفقهاء في اعتبار قال
داود انه شرط في تحريم الربيبه ومذهب الشافعي وجمهور الفقهاء انها حرام
انتهى قلت وممن قال بقول داود علي بن ابي طالب رضي الله عنه نقله عنه الكيا
الطبري واحكامه قال فيما رواه عنه مالك بن انس اذا لم تكن الربيبه في حجر الزوج
وكانت في بلد اخر وفارق الام قبل الدخول فله ان يتزوج بها ومثله فان جمع ان لا
يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان الجامع حاصل في حاله الشقاق وغيرها
خلافا لابن المنذر من اصحابنا حيث اسقط الشقاق وتخصيص الخوف بالذكر انما
هو لاجل الغلبه وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهن مقبوضه فذكر
السفر لانه الغالب في فقد الكاتب ومنه ايضا قوله عليه افضل الصلاة والسلام
ايما امراه نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان المراه انما تتحمل مشقه العقد
على نفسها مع استحيائها من الممانعه على فرجها عند ارهاق الولي اياها بمنعه فلا يتم
منه انها اذا نكحت نفسها باذن الولي يكون صحيحا كما هو قول ابي ثور ومحمد بن الحسن
واعلم ان امام الحرمين نقل هذا الشرط عن الشافعي ثم قال والذي اراه ان خروج الكلام

الغالب ان

الألوكة
www.alukah.net

على العرف لا يسقط التعلق بالمفهوم لكن ظهوره اضعف من ظهور غيره انتهى لكن السافعي انما صار الى ذلك بناء على اصله ان القيد لابد له من فايدة والفايدة منحصرة في نفي الحكم عما عدا المنطوق فاذا لاح للتخصيص فايدة اخرى غير نفي الحكم تطرق الاحتمال الى المفهوم فيصير الطلم مجملا حتى لا يقضي في المشكوت بموافقه ولا بمخالفه اشار الى ذلك في الرسالة حيث قال تعارض الزايد في المفهوم لتعارض الاحتمالات في المنطوق فيكتسبه ثبوت الاحتمال والامام وان لم يسقط التعلق به لكنه قال دلالته ضعيفة حتى لو عارضه دليل اقوى منه قدم عليه وذكر الغزالي في المخول نحو موافقهما الشيخ عز الدين من عمل السلام على ذلك وزاد انه شرعي انه لا يعمل بالمفهوم الا اذا خرج مخرج الغالب مجتجا بان القيد اذا لم يخرج الغالب بل لغيه قل كره حسن يعين فايدة اخرى وهي المفهومية خلافا لمن قال اذا لم يخرج مخرج الغالب لكنه اجاب في اماليه بان المفهوم انما قلنا به لخلو القيد عن الفايدة لولا اذا كان الغالب وقوعه فاذا نطق باللفظ اولا فهم القيد لاجل غلبته فلا يدرج بعد بكونه تاكيدا للحكم المنصف بذلك القيد فهذه فايدة امكن اعتبار القيد فيها فلا حاجة الى المفهوم غير الغالب واعلم ان ابن دقيق العيد في شرح العنوان بعد ان نصر مقالة الجمهور قال يستكل على السافعي في قوله في بهيمة الغنم الزكاة فانه قال فيه بالمفهوم واسقط الزكاة في المعلوفة مع ان الغالب والعادة السوم فمقتضى هذا القاعدة ان لا يكون لهذا التخصيص مفهوم انتهى وهذا السوال ذكره القفال الشاشي واجاب عنه بما حاصله ان اشتراط السوم لم يقل به الشافعي من جهة المفهوم بل من جهة ان قاعدة الشرع ان الزكاة فيما اعد للنبل له وانما يجب في الاموال النامية فعلم من ذلك اعتبار السوم نعم قصر القفال من ذلك ابطال المفهوم بالكلية ولكنه مردود وسياتي من نص الشافعي ما يدل على انه انما اوجب في السايمة دون المعلوفة تعلقا بما في الحديث من العقل ومنه ان لا يكون المذكور خارجا لجواب سوال عنه مثل ان يبتدا صلى الله عليه وسلم نقل في الغنم السايمة زكاة فلا يلزم من جواب السوال عن احد الصفتين ان يكون الحكم على الضد في الاخرى لظهور فايدة في الذكر غير الحكم بالضد ومنه ايضا ان لا يكون خرج لبيان حكم حادثة فاقتضت بيان الحكم في المذكور كما لو قيل لحضرم النبي صلى الله عليه وسلم الزبيب عنكم سايمة فقال في السايمة الزكاة اذ الفضل الحكم على تلك الحادثة لا النفي عما عداه ومن هذا قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة فانه ورد على ما كانوا يتعاطونه في الاجال انه اذا حل الدين يقول المدين اما ان تقضي واما ان تزيد في الدين فيتضاعف بذلك مضاعفة وهذا سوال وهو انه لم جعلوا هذا السوال والحادثة قرينة صارفة عن القول بضد الحكم في المسكوت ولم يجعلوا ذلك في ورود العام على سوال او حادثة صارفا له عن عمومه على الاصح بل لم

بحروا هو المعتمد عن شارح المنهاج وقطع به الاسنوي في شرح منهاج البيضاوي والقرافي في شرح التنقيح وقطع به غيرهم ايضا وهو المعتمد

فان قيل هو المذكور

بالذكر هو

يحروا هنا ما اجروه هناك من الخلاف في ان العبرة بعموم اللفظ او بخصوص السبب وان كان ابن تيميه في المسودة حكى عن القاضي ابي يعلى واصحابهم قد احتمالين وقد يجاب بان المفهوم ما ضعف عن المنطوق في الدلالة ان فرض له ذكر ونحو وقوة اللفظ في العام تخالف ذلك حتى ان الحنفية ادعوا ان دلالة العام على كل فرد من افراده قطعية كما سياتي في موضعه فلم يتاتى فرض ذكر على الطريقة الراجحة قوله ونحوه من مقتضى الى اخره اشار الى ان احتمال وجود قايدة للتخصيص يحال الامر عليها حتى لا يعمل بالمفهوم ليس منحصرا فيما ذكر بل كلما وجد فيه قايدة يمكن الاحالة عليها منع العمل به ولهذا ذكر السبكي وغيره شاملة للصور كلها وهي ان الاظهر لتخصيص المنطوق بالذكر قايدة غير نفي الحكم عن المسكوت فمن الفوايد ايضا ان لا يكون جهلا فان كان فهو كتوله الاسم اللقب الذي يحتاج اليه في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ومنها ان لا يفصل بذكره زيادة الامتنان على المسكوت كقوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا فلا يدل على منع الفيل ومنها ان لا يخرج مخرج التفخيم والتاكيد كحديث لا يحل لامراة تومن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلاث فقيل الايمان للتفخيم في الامر وان هذا لا يفرق بين كان مومنا ومنها ان يكون من شروط العمل بالمفهوم ان لا يعود على الاصل الذي هو المنطوق فيه بالابطال كحديث لا تبع ما ليس عندك لا يقال مفهومه مفهوم صحة بيع الغايب اذا كان عنده اذ لو صح فيه لصح في المذكور وهو الغايب الذي ليس عنده لان المعنى في الامرين واحد ولم يعرف احدهما وقد ذكرت شروط اخر غير ما سبق وصور من الفوايد يحتمل رجوعها الى ما سبق وفهمها منه لا حاجة الى التطويل بها بعد تقرر الضابط بما سبق قوله لا يقتضي اي لا يقتضي العمل بالمفهوم اي ان هذه الامور يقتضي تخصيص المذكور بالذكر لا نفي الحكم عن غيره ولكن وراء هذا بحث اخر وهو ان المقترن من المفاهيم بما يمنع القول به لوجود فايدة يقتضي التخصيص في المذكور بالذكر كما سبق شرحه هل يدل افترانه بدل على الغايه وجعله كالعدم فيصير المعروض بفضل المفاهيم اذا كان فيه لفظ عموم شاملا للمذكور والمسكوت حتى لا يجوز قياس المسكوت بالمذكور بعلة جامعة لانه منصوص فلا حاجة لاثباته بالقياس او لا يدل بل غايته الحكم على المذكور واما غير المذكور فمسكوت عن حكمه فيجوز حينيذ قياسه مثاله في الصفة مثلا لو قيل هل في الغنم السايمة زكاة فيقول المسؤول في الغنم السايمة زكاة فغير السايمة مسكوت عن حكمه فيجوز قياسه على السايمة بخلاف ما لو الغى لفظ السايمة وصار التقدير هل في الغنم السايمة زكاة فلا حاجة حينيذ لقياس المعلوفة بالسايمة لان لفظ الغنم شامل لها في ذلك خلاف والمختار الاول حتى ان

الألوكة
www.alukah.net

بعضهم حكى فيه الاجماع وهو ظاهر مما اورده ابن الحاجب فى اثنا مسئله مفهوم الصفه عند ذكر اعتراضات من جهة القائل بنفى مفهوم الصفه ومن جملتها لا نسلم ان فائدة التقييد بالصفه نفى ما عداها بل يقويه حكم المذكور بحث لا يجوز اخراجه من العموم المعروض اى كما يمنع اخراج صور السبب من العموم الوارد عليه فاجاب ابن الحاجب بان ذلك فرع العموم ولا قائل به اما القائل بالمفهوم فظاهر واما النافى له فلانه يقول انه مسكوت عن حكمه لكن ابن الحاجب لم يصرح به فى مسئلتنا بخصوصها بل فيما لو لم ينقل المفهوم مطلقا واذا لم ينقل به لمانع يكون ذلك اذ لا فرق فلا ينبغى ان ينقل عن ابن الحاجب ادعاء الاجماع فى عين المسئله والله اعلم

ص اقتسامه الوصف ومنه علة ظرف زجال على ذكر فى اثنوا

اذا علم مفهوم المخالفه فله اقسام ذكرناها واصحها واحقها احدها مفهوم الصفه وقل منه لانه راس المفاهيم قال امام الحرمين لو عبر معبر عن جميع المفاهيم بالصفه لكان ذلك متفرعا لان المعدوم موصوف بعدمها وجودها وكذا سائر المفاهيم انتهى ومراده ان معنى الوصفيه يرجع الكل اليه باعتبار وان كان المقصود هنا نوعا من ذلك خاصا بالاعتبار الاتى ببيانه فمعظم يعبر عنه بتعليق باحرى صفتى الذات او اوصافها كقوله صلى الله عليه وسلم فى سائمة الغنم زكاه وهو حديث معناه ثابت فى الصحيح فان الغنم ذات والسوم والعلف وصفان لها ومثل تعليق بقفه السنونه على الحمل وشرط ثمر النخل للبايع بما اذا اثنت مورة فهو دليل على ان الزكاه فى المعلوفه وان لا بقفه للحامل وان لا ثمر لبايع النخله غير المورة وربما عبر عن ذلك بتقييد لفظ مشترك للمعنى بلفظ اخر مختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غايه وبالجمله فليس المراد بالصفة النعت فقط كما هو اصطلاح النحاه ولذلك يمثلون بطلل المعنى ظلم مع ان التقييد به انما هو بالاضافه نعم قد يعنى ان هذا النعت محذوف منعوته اذ النقل بوجوب مطل الشخص المعنى ظلم وانما ادخال الاضافه فى مفهوم الصفه فى نحو فى سائمة الغنم زكاه وان التقييد فيه بالاضافه كما مثل به البيضاوى لا بلفظ الغنم ليلا يكون من مفهوم اللقب لانه اسم جامد فلا فرق حسن فى قوله فى الغنم السائمه زكاه وفى سائمة الغنم زكاه فى ان كلا منهما من مفهوم الصفه الا ان ظاهر كلام البيضاوى استواوهما فى المفهوم ولكن الظاهر التغاير فالمتبادر الاول الغنم بوصف السوم وفى الثانى السائمه بوصف كونها من الغنم فمفهوم الاول عدم وجوب الزكاه فى معلوفه الغنم ومفهوم الثانى عدم الوجوب فى سائمه غير الغنم من الابل والبقر قال ابن السبكى فى منع الموانع ان هذا هو المحقق اما عدم وجوب الزكاه فى الغنم المعلوفه بالنسبه للتركيب

والجمود

الثانى

الثانى فمن باب مفهوم اللقب كان عدم وجوب الزكاه فى الابل والبقر بالنسبه الى قولنا فى الغنم السائمه الزكاه من مفهوم اللقب ايضا لان المقيد فى هذا وهو الغنم لم يشمل غير الغنم فلم يخرج بالصفه التى لو اسقطت لم يختل الكلام ن والمقيد فى سائمه الغنم وهو السائمه لم يشمل المعلوفه فخرج بالصفه التى لو اسقطت للاضافه للغنم التى لو اسقطت لاختل الكلام ولذلك لم يقل ابو عبيد فى مطل الغنى ظلم الا ان مفهومه ان مطل غير الغنى ليس بظلم لا ان غير المطل ليس بظلم ولا ان الغنى الذى ليس بماطل ليس بظالم وقد علم مما تقرر ان كلا من التركيبين منطوقا ومفهوم صفه ومفهوم لقب فمنطوقهما واحد وهو وجوب الزكاه فى السائمه من الغنم ومفهوم الصفه فيهما مختلف وكذا مفهوم اللقب ايضا فيهما مختلف كما سبق تقريره انتهى ملخصا قلت قد تقرر انه ليس مرادهم بالصفه النعت الذى هو احد التوابع فى النحو بل الاعم منه ومما يكون صفه فى الاصل فعروض الصفه فى سائمة الغنم هو لفظ الغنم وان تقدمت صفته لكونها اضيفت له ولذلك وقع الخلاف فى اضافة الصفه للموصوف بين البصريين والكوفيين فالكوفيون اجوزوه لم يحتاجوا الى تاويل والبصريون اولوه فلم يخرج على الرايين بل لاعن كونه صفة الاصناعة فقط فيتجه على هذا مفهوم التركيبين معا كما ابداه ابن السبكى احتمالا لابيه وان رجح هو خلافه وزعم انه التحقيق كما سبق بعد هذا مفهوم فى سائمة الغنم الزكاه ان لا زكاة فى معلوفه الغنم من مفهوم الصفه لا اللقب لان اللقب كما ستاتى ان يربط فيه الحكم على محكوم عليه جامد وهذا مشتق ولانه لما كان الوصف مضافا توجهت الاضافه فيه تنميما فيخرج منه سائمه نحو البقر لا لفظ الغنم بل باضافه السائمه قيل على خروج الامرين معا وانهما من مفهوم الصفه وقد تعرض ابو عبيد فى مطل الغنى ظلم للثانى لكنه دون الاول لوضوحه فاعلمه وسياتى فى هذا التركيب مباحث اخر ذكرت فى التنبيهات الا تيه وبالجمله ففى كون مفهوم الصفه حجه معمولا بها من اصله احدها نعم وبه قال الشافعى ومالك واحمد وابو عبيد ومعمر بن المثنى فيما حكاه القاضى فى التقريب وامام الحرمين وغيرهما ونقله الامدى وابن الحاجب وابن السمعانى عن اكثر اصحاب ابى عبيد والفقهاء والمتكلمين ونقله ابن الحاجب عن امام الحرمين وحكاه سليم الرازى عن اختيار المزنى والاصطخرى وابى اسحق المروزى وابن خيران وابى ثور وداود الظاهرى ومنهم من نقل عنه انه انما يقول بمفهوم الموافقه لا المخالفه فالنقل عنه مضطرب وهو منصوص الشافعى فى باب احكام القرآن وبه اضاف القاضى الصيرفى ونقل ذلك عن نص الشافعى فقال ومعقول فى لسان العرب ان الشئ اذا كان له وصفان فوصف باحدهما ان لم يكن ذلك الصفه بخلافه انتهى وقد احكاه ابن القطان عن نصه فى باب الزكاه وحكاه القاضى عن نص الاشعرى

الألوكة
www.alukah.net

في اثبات خبر الواحد فقال قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا ٥١
مفهوم ذلك يدل على ان غير الفاسق لا تتبين نبأه وتمسك ايضا في اثبات الرؤية بقوله
تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان مفهومه اثبات الرؤية لاهل الجنان وجرى
على القول به اكثر اصحابه وفي صحيح البخاري في كتاب الجنائز عن ابن مسعود رضي الله
عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات يشرك بالله شيئا دخل النار وقلت
من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة انتهى وقيل وهذا مصير منه الى القول
بالمفهوم لان الجملة الحالية ومفهوم المقال من باب الصفة كما سيأتي قلت وقد
سبق في باب القياس احتمال انه من باب قياس العكس فلا امتناع ان يدل بالطريقين
وهو يشبه قول الشافعي في مفهوم الموافقة انه من باب القياس لكن ذاك قياس مستو
وهذا قياس عكس وسبق انه جامر فوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم فلم يخرج المفهوم
ولا القياس المذهب الثاني نفي حجيته وانه ذهب
ابو حنيفة واصحابه ووافقهم من اصحابنا ابن شريح والقفال وابو بكر الفارسي وطوائف
من المالكية ونقله الامام في المعالم عن مالك للقاضي عبد الوهاب في الملخص نقل عن
اصحاب مالك انه حجة وانه ظاهر قول مالك انتهى واختاره الغزالي والامدي وصاحب
المحصول على خلاف اختاره في المعالم الثالث قاله الماوردي التفصيل بين ان يقع
ذكره جوابا للسؤال فلا يكون حجة او ابتداء فيكون حجة لانه لابد لتخصيصه بالذكر من
موجب فلما خرج عن الجواب بقيت وروده للبيان قال وهذا هو الظاهر من مذهب
الشافعي وقول جمهور اصحابنا قيل وينبغي ان لا يعد هذا من هنا ثالثا لان من شرط
القول بالمفهوم في الاصل ان لا يظهر للتخصيص فائدة غير نفي الحكم الرابع قول الامام
فخر الدين في البرهان بالتفصيل بين ان يكون الوصف مناسبا فيكون حجة نحو في الغنم
السائمة الزكاة فان خفة المؤنة مناسبة للمواساة بالزكاة وبين ان لا مناسبة فيه فلا
نحو الاسنان الابيض ذو اراده قال ابن السمعاني وهو خلاف مذهب الشافعي فان
العلة ليست من شرطها الانعكاس لكن الامام اورد هذا على نفسه واجاب بان قضيته
اللسان هي الدالة عند الحالة الوصف على ما عداه بخلافه وقال ان هذا وضع اللسان وهو
خلاف العدل المستنبط الخامس قول البصري وهو ابو عبد الله كما حكاه عنه صاحب المعتمد
انه حجة وثلث صورا احدها ان يكون الخطاب ورد للبيان كالسائمة في قوله عليه الصلاة
والسلام في الغنم السائمة زكاة فانه ورد بيانا لايجاب الزكاة الثانية ان يكون ورد للتعليم
اي الابتداء بما لم يسبق حكمه لا مجملا ولا مبينا كحديث اذا اختلف المتبايعان تحالفا فان

في روايه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا مفهومه ان السلعة اذا لم تكن
قايمة لا تحالف وهو من مفهوم المحال الآتي بيانها من اقسام الصفة كذا اورده وقرره ابو الحسين
البصري في شرح المعتمد والحديث بهذه الزيادة رواه الدارقطني باسناد ضعيف الثالث
ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين لان المفهوم وهو الشاهد الواحد
داخل تحت لفظ الشاهدين ومثل حديث القلتين فان القلة الواحدة داخلة تحت القلتين
اي فلو لم يدل الحكم في الواحد تحالفا لما كان لذكر الاثنين فايدة ويخرج ما سيأتي في اقسام الصفة
مذاهب اخرى ويجري بعض هذه المذاهب ايضا في غير مفهوم الصفة كما سنشير اليه في
كل واحد فيها اقول قد سبق ان المراد بالصفة اعم من النعت النحوي
وغيره لكن اذا كان نعتا فانما يكون له مفهوم حيث سبق للتخصيص ويكثر ذلك في
النكرات نحو برجل صالح او للتوضيح وهو في المعارف وربما تردد بين الامرين واحتمالها لقوله
تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فهل يصح ان يكون للتخصيص فلا يجوز
للمالكية وهو القديم عندنا ان العبد يملك فيملك السيد وان تكون للتوضيح اي شأنه ان
لا يقدر على شيء فيكون حجة للحديث من مذهبنا انه لا يملك ولذا قوله عليه الصلاة والسلام
لما استعار من صفوان ابن امية اغصبا يا محمد فقال بل عارية مضمونة
تحمل الايضاح اي ان العارية شأنها ذلك فهو حكم العارية مطلقا ويحتمل التخصيص اي ان شرط
فيها الضمان فلا يلزمون العارية مضمونة حتى يشرط فيها ذلك فيكون حجة للحنفية انها لا تضمن
الا بالشرط ومثله في الفروع الفقهية لو قال اذا طلعت الشمس من فلانة الاجنبية فانت
علي كظهر امي ثم تزوجها وظاهرها هل يصير مظاهرا من الاولى وجهان اما اذا سبق
النعت للتوكيد نحو نفخة واحدة او للمدح كصفات الله تعالى نحو بسم الله الرحمن الرحيم او
لمجرد الذم نحو الشيطان الرجيم او للترحم والتحنن نحو ارحم عبدك المسكين فهذه كلها
لا مفهوم لها مثلها سبق من مثل مفهوم الصفة اذا كان هناك اسم تجري عليه الصفة
منفردا او مناخرا اعلى ما قررناه اما لو ذكر الاسم المشتق للفظ نحو في السائمة الزكاة فهل هو
كالصفة لان غايته ان الموصوف فيها محذوف او لا مفهوم له لان الصفة انما جعل لها مفهوم لانها
لا فايدة لها الا نفي الحكم والطارئ عليها لا يخيل واما المشتق وكذا اللقب نحو الكلام بدونه
اختلف اصحابنا في ذلك كما حكاه الشيخ ابو حامد وابن السمعاني وغيرهما قال ابن السمعاني
جمهور اصحاب الشافعي على الاول وان وقع في جمع الجوامع من صحح خلافه واعلم ان هذا غير
مسئلة التعليق بالاسم المشتق بل على تغليبه بما منه الاشتقاق والفرق ان ذلك
نظر في العلة ولا يلزمها الانعكاس وهذا نظر في دلالة هذا اللفظ وقد سبق نحو من كلام

الألوكة
www.alukah.net

بتسطيرها في إيضاح الفصول من منهاج الأصول يتبغين على مُريد الوقوف عليه وقفا اوردته هنا كما به
في عرض هذه المنظومة والله تعالى اعلم وقولي والفعل نقلا شملا بنيتهُ ما بعدُ وهو
ص للترك فهو ان يكفّ نفسه ؛ فكان مطلوبا بنهي مسّه ؛
ش اي في قولنا في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف بدخل في الفعل الترك لانه كف النفس
وحبسها يتعلق به النهي على معنى ان المطلوب ايجاده وكذا الامر بالكف ونحوه هو المطلوب فيه
نحو اترك وامسك وما اشبه ذلك كما اشرت اليه في البيت الاتي بعد ذلك بقولي اوما بمعناه
عطفا على المجرور وهو بنهي اي بمعنى النهي وهل الاصح المذاهب في المسئلة عند ابن الحاجب
وغيره وتابعها ونُسب للجمهور ان المكلف به في النهي ونحوه فعل الضد للمنهي عنه فاذا قال لا
تتحرك فمعناه افعل ما يضاد الحركة وثانيها عزا الى ها شم ايضا انه الفعل اي عدم الحركة في
مثالنا لكن العدم لا يدخل تحت القدرة وان اراد الاعدام رجع للقول الاول ورابعها وهو ظاهر
كلام المستصفى ان ان مجرد الترك مقصود امر غير ملاحظ فيه ضد فهو المطلوب به كالصوم فالكف
وجب فيه النية وان كان للملاحظ فيه ايقاع الضد فهو المكلف به كالزنا والشرب وخامسها
ما في الاصل والاعلام لابي بكر الصيرفي ان الواجب في المنهيات اذا ذكرها اعتقاد تحريمها
وهو على اول الحال من الاعتقاد وسادسها الكف بشرط فصل الترك حتى يأثم اذا لم يفصل
الترك وهو غريب نقله بنو تيميه في مسودة الاصول وقولي شمل هو بكسر الميم وفيه
وفتحه لغة بالفتح واللام في الترك زائدة لانه يتعدى بنفسه والضمير في فكان مطلوبا يعود
على الترك والله اعلم ؛

ص
اوما بمعناه وكل فعل ؛ فل على الحكم به في الاصل
بعمم ما كان محالا ان يقع ؛ لعلم ربنا بانه امتنع
كامن لكافر ان يؤمنا ؛ مع علمه بكفره الى الفنا
كذا كما محالة للعاده ؛ كجمعه لجبل ما اعتاده
وما يحال لذاته كذا ؛ كجمعه الضدين لكن نبذا
وقوع دين دون ما تقدما ؛ والستر الابتلا حيث حكما

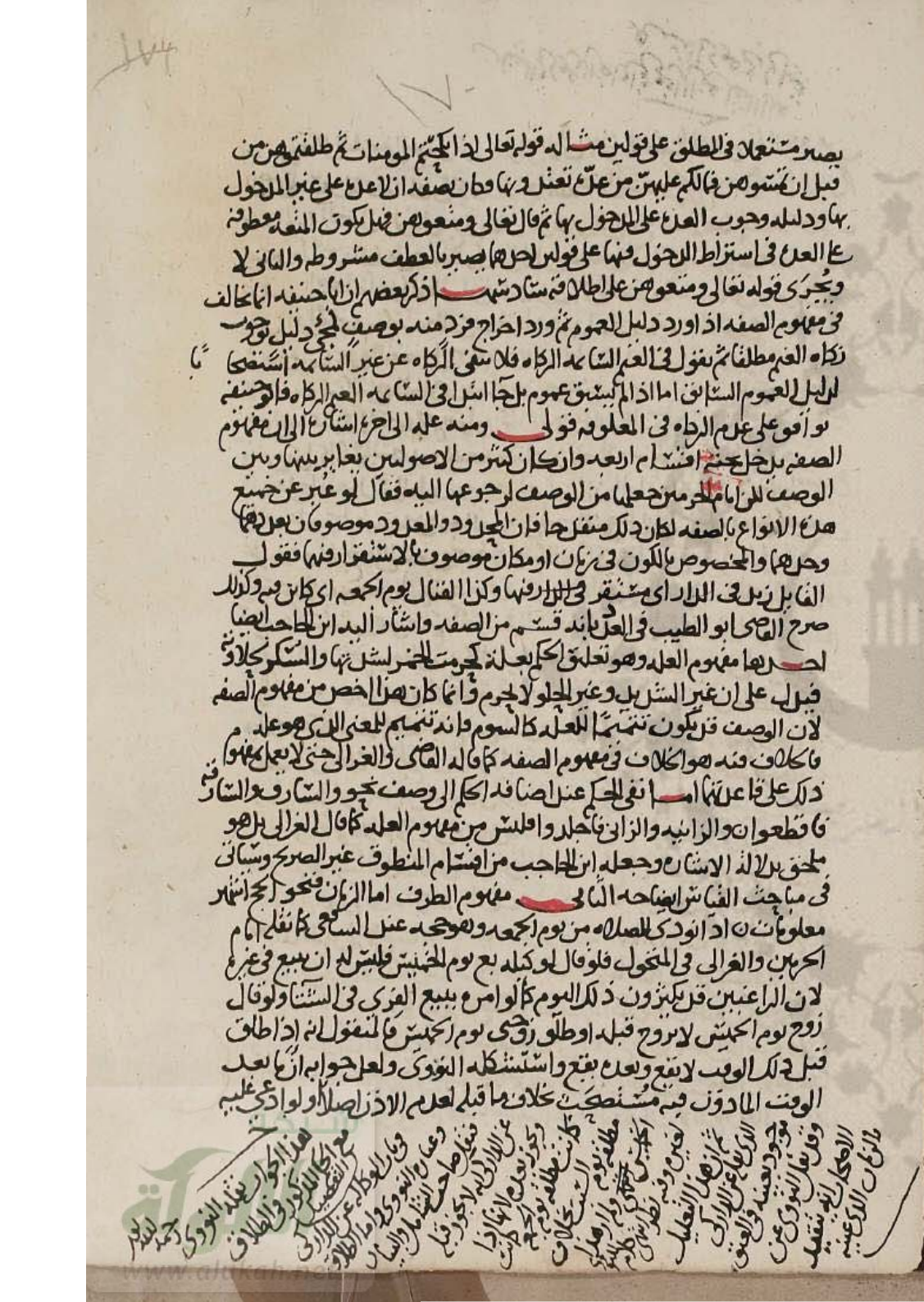
ش قولي اوما بمعناه راجع الى ما سبق كما بيناه وقولي وكل فعل الى اخره اشار الى ان مما
يدخل ايضا تحت الفعل في قولي في التعريف بالفعل ما وقوعه في الوجود محال ويعبّر عن
هذه المسئلة بان التكليف بالمحال او بما لا يطاق هل يجوز ويخبر بوقوعه ان المحال على الله افشام
المحال المتعلق علم الله تعالى بانه لا يقع اذ لو وقع خلاف معلومه لزم انقلاب علمه او علمه بالشيء على خلاف ما
هو عليه وهو محال والمحال بالاعتبار العادي كصعود الجبل السماء ورفع الجبل او الصخر العظيم
التي لا تعتاد رفعها والمحال لذاته كالجمع بين الضدين وهو المستحيل العقلي لان جهة استحالته

فالأول جائز وواقع قطعا وربما عبر عنه بالمستحيل العقلي ص

تؤول الى امر عقلي ولكنه خلاف المصطلح عليه وفي المحول للغزالي انه لا يسمى مستحيلا لانه
في ذاته جائز الوقوع فلا تغير حقيقته بالعلم فانظر ما بين هذين القولين من التباعد ودليل
وقوعه ان الله تعالى كلف الكفار بالايمان قطعا مع علمه تعالى بان بعضهم لا يؤمن كما قال تعالى
وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين وبما هو واقع قطعا ما استحالته لعدم القدرة عليه
حال التكليف مع كونه مقدورا حالة الامتثال اذ قلنا بانه متعلق قبل المباشرة كما سبق
وقلنا ان القدرة مع الفعل كما يقوله الاشعري فالتكليف كلما على رايه من التكليف بالمحال وانما
قال ان القدرة مع الفعل لان القدرة صفة متعلقة بالمقدور ووجود المتعلق بدون المتعلق
محال واما قدرة العبد بعرض والعرض لا يبقى زمانين فلو بقيت القدرة لعدم متعلق الجزء
وضعف كثير ذلك وردوا هذين الوجهين فلا حاجة لنا لجعل هذا قسما اخر من المستحيل
واما الثاني وهو المحال العادي وان كان ممكنا في ذاته كحمل الادي للجبل وطيرانه وعروج المقيد
ومشي الزمن ونحوها مما فيه مانع ممكن زواله عقلا والثالث وهو المحال لذاته كجمع الضدين
فهما محل الخلاف والاصح فيهما عند الجمهور الجواز مطلقا ونقل عن الاشعري لانه قضيته مذهبه
كما سبق ولقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولو كان محالا لما استقام سؤال دفعه والثاني
المنع مطلقا وهو قول المعتزلة واختاره ابن الحاجب والاصفهاني في شرح المحصول ونقل عن
صاحب التلخيص حكايته عن نص الشافعي والبه ذهب السيخ ابو حامد وامام الحرمين والثالث
الامتناع في المحال لذاته والجواز في المحال للعادة واليه ذهب معتزلة بغداد واختاره الامدي
وصرح به الغزالي في المستصفى واختاره ايضا الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح
العنوان فمن نقل عنه او عن الغزالي انهما منعا مطلقا ليس بصحيح نعم من وافق المعتزلة من
اهل السنة فليس لهم ركون العقلي بل لان الجزم وقولي كجمله لجبل ما اعتاده اي بخلاف الادمي
ذلك خلافا لوالد الجبائي فذلك مثلا وقولي لكن نبذ الى اخره اشار الى ما سبق من الوقوع
في القسم الاول وعدم الوقوع في القسمين الاخرين ولو قلنا بالجواز فيهما وقولي والستر
الابتلا اي الستر في التكليف بالمحال مطلقا حيث حكمنا بجوازه وبوقوعه الابتلا والاختبار
والله اعلم ص والمكلف اويل العاقل ؛ البالغ الذاكر فهو الكامل س
لما سبق في تعريف الحكم انه المتعلق بفعل المكلف اخذ يشرح الى شرحه وما خرج منه والمراد
المنهيّا للتكليف لا من يتعلق به التكليف والا يلزم الدور كما سبق والمنهيّ لزال من اتصف بصفات
العقل والبلوغ والذكر للشيء لمن لم يعلم به اصلا او كان غافلا عنه وربما عبر عن هذه الملائة بالفهم
فيقال بشرط التكليف الفهم والرابع عدم الاكراه وسياتي بعد احترازات هذه الملائة بيانه
والباء في قولي بالمكلف متعلقة باويل ومن اتصف بالصفات الثلاث فهو الكامل وغيره غافل
والله اعلم ص لا نايم او جاهل او ساهي ؛ وذو جنون او صبي وضاهي س

الاول لان المتعلق لا ينشئ وجودا اذ الكلام بالنوع وانما نضيه اذا دل بالفعل والثاني بانه اذا ذهب فكلامه مثلا لا ينشئ حكما

امام الحرمين وان تعقبه بعض شراح كلامه بشئ ضعيف نعم الصفه المقيده بذكر
موصوفها اقوى دلاله فى المفهوم من الصفه المطلقه لان المقيده كالنص ولهذا جعل ابو
الحسن السهيلى من اصحابنا فى كتاب ادب الجدل ان محل الخلاف فى الاقتصار على الصفه دون
الاسم فان ذكرا جميعا فظاهره اندحه قطعا وقال الهندى الخلاف فى هذا بعد لان فى
صوره التخصيص بالصفه من غير ذكر العام يمكن ان يكون الباعث على التخصيص عدم
خطوره بالبال وهذا الاحتمال وان امكن فى الصفه المنقده من موصوفها الا انه بعيد
جدا وابعد منه ذلك ايضا اجرى الخلاف فى صفه ليس من شانها ان تطرا وتزول مثل كونها
ملازمه للجنس كالطعم فى قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام فهو قريب من
التخصيص بالاسم ولهذا لجزم العبدرى وابن الحاجب باستواء هذا الشرط بل زاد
استواء ان يكون نقيض الصفه مخطورا بالبال قلت وفيه نظر لان المعنى لا يدعوا
الشئ الموصوف بانه طعام اى مطعوم هو لا ينفك عن موصوف محذوف تطرا عليه الصفه
وتزول ثالثها احتج قلنا بان المفهوم حجه على معنى نفى الحكم المذكور فى المنطوق
عن المسكوت سواء مفهوم الصفه وغيرها فهو من حيث دلالته اللغه ووضع اللسان
كما قاله اكثر اصحابنا كما نقله ابن السمعانى وهو الصحيح وهو ظاهر اطلاقى فى النظم
اذ الكلام فيما يستفاد من اللغه وقال بعضهم انما هو من قبيل الشرع مصرف فيه
زائد على وضع اللغه وحكى الروياني فى البحر وجهين فى ذلك وقال الامام فى المعالم
ان ذلك من قبيل العرف العام لان اهل العرف يقصدون مثل ذلك اما فى المحصول
فوافق الحنفيه فى المنع من الاصل وقيل من حيث العقل ووافقه ماسيأتى فى باب
العموم ان عموم المفهوم عند بعضهم بالعقل رابعها احتجوا ايضا هل دل
على النفى عما عداه مطلقا سواء كان من جنس المنطوق فيه او لم يكن او يختص
دلالته بما اذا كان من جنسه فمن نحو فى العنم السائمه الزكاه هل الزكاه منتفيه عن
المعلوفه مطلقا سواء كانت من الابل او البقر او الغنم او معلوفه الغنم فقط على
قولين حكاهما الامام الرازى وغيره وجزم الساجى بالوجه الاول خلافا لاصحابنا وصحح
الثانى ووجهه ان المفهوم ينقيض المنطوق والمنطوق سائمه الغنم دون غيرها
قال ابن السبكى ولعل هذا الخلاف مخصوص بصوره الغنم السائمه زكاه اما
اما صوره سائمه الغنم فعلى ان المنفى فيها سائمه غير الغنم فالمنفى سائمه لا
غير سائمه والمنفى هناك غير سائمه لكن غير سائمه على العموم او على الخصوص فيه
القولان قلت وقد سبق فيه من النظر ما سبق قال ابن السمعانى اذا
اقترن بالحكم المعلق بالصفه حكم فقد اختلف قول الشافعى فى دليل الخطاب بالصفه هل



يصير مستعملا فى المطلق على قولين مثاله قوله تعالى اذا انكحتم المومنات ثم طلقتموهن من
قبل ان تمسوهن فالكم عليهن من عده تعتدونها فان وصفه الاعداد على غير المدخول
بها دليله وجوب العدد على المدخول بها ثم قال تعالى ومتعوهن فهل يكون المتعه معطوفه
على العدد فى استراط الدخول فيها على قولين احدهما يصير بالعطف مشروطا والثانى لا
ويجرى قوله تعالى ومتعوهن على اطلاقه ستاتى ذكر بعضه ان ابا حنيفه انما خالف
فى مفهوم الصفه اذا ورد دليل العموم ثم ورد اخراج فرد منه بوصف يحتج دليل وجوب
زكاه الغنم مطلقا ثم نقول فى العنم السائمه الزكاه فلا شئ الزكاه عن غير السائمه استصحابا
لدليل العموم السابق اما اذا لم يسبق عموم بل جاء السؤال فى السائمه الغنم الزكاه فابو حنيفه
يوافق على عدم الزكاه فى المعلوفه قولى ومنه علم الى اخره اشار الى ان مفهوم
الصفه يدخل تحت اقسام اربعه وان كان اكثر من الاصوليين يغايرون بينها وبين
الوصف الذى امام الحرمين جعلها من الوصف لرجوعها اليه فقال لو عبر عن جميع
هذه الانواع بالصفه لكان ذلك منقدحا فان الجنس والعدد والمعدود موصوفان بعدهما
وحرفها والمخصوص بالكون فى زمان او مكان موصوف بالاستقرار فيهما فقول
القائل زيد فى الدار اى مستقر فى الدار فيها وكذا القتال يوم الجمعه اى كائن فيه وكذلك
صرح القاضى ابو الطيب فى العدد بانه قسم من الصفه واشار اليه ابن الحاجب ايضا
احدها مفهوم العله وهو تعليق الحكم بعلته كحرمت الخمر لشدتها والسكر يحلان
قيل هى على ان غير الشديد وغير الحلو لا يحرم وانما كان هذا اخص من مفهوم الصفه
لان الوصف قد يكون تتميما للعله كالسوم وانه تتميم للمعنى الذى هو علة
فالخلاف فيه هو الخلاف فى مفهوم الصفه كما قاله القاضى والغزالى حتى لا يعمل بمفهوم
ذلك على قاعدتنا اما نفى الحكم عند اضافته الحكم الى وصف نحو والسارق والسارقه
فاقطعوا والزانيه والزانى فاجلدوا فليس من مفهوم العله كما قال الغزالى بل هو
ملحق بالاله الاشاره وجعله ابن الحاجب من اقسام المنطوق غير الصريح وسياتى
فى مباحث القياس ايضاحه الثانى مفهوم الظرف اما الزمان فنحو الحج اشهر
معلومات ان اداء الصلاه من يوم الجمعه وهو وجه عند السبكى كما نقله امام
الحرمين والغزالى فى المحصول فلو قال لوكيله بع يوم الخميس فليس له ان يبيع فى غيره
لان الراغبين قد يكثرون ذلك اليوم كما لو امره ببيع الغزل فى السنا ولو قال
زوج يوم الخميس لا يزوج قبله او طلق زوجتى يوم الخميس فالمنقول انه اذا طلق
قبل ذلك الوقت لا يقع وبعده يقع واستشكله النووى ولعل جوابه انه بعد
الوقت المادون فيه مستصحب خلاف ما قبله لعدم الاذن اصلا او لو ادعى عليه

بعشر فقال لا يلزمني اليوم لانكون اقرارا الان لاقرار لاثبت بالمفهوم نقله الرافعي عن
القاضي الحسين • واما المكان ونحوه واذكروا الله عند المشعر الحرام وهو حجة كما نقله الامام
والغزالي في المحمول ولو قال بع في مكان كذا تعين على الاصح نعم هنا يحتمل وهو ان صل
يشترط كون الفاعل والمفعول في المكان مقتضى كلام النحاة انه لا يشترط وقد
فرق اصحابنا بين ما لو قال ان قتلت زيدا في المسجد فانت طالق وبين ان قتلت
زيدا في المسجد فانت طالق يشترط وجود القاتل فيه والمقتول فيه والتحقيق
في هذا القاعدة التفصيل بين الحسي فيشترط وجوده كالمثال الاول والافلا كما
كما انه ونشأ من هذا الخلاف بيننا وبين ابي حنيفة في حديث صلى على سهيل بن بيضاء
رضي الله عنه في المسجد فهم يقولون كان النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد وسهيل خارجه
ونحن نقول كانا في المسجد ويضعف قولهم ان الصلاة من الحسي فلا بد من وجود
الفاعل والمفعول في الظرف ويرد قولهم ايضا ان الواقع انه ليس في حائط مسجد
صلى الله عليه وسلم فرجه من جهة القبلة حتى يكون النبي صلى الله عليه وسلم براه منها فيصلي
عليه وهو خارج عن المسجد ونحو ذلك ايضا البصاق في المسجد خطيئة فهل يمنع من
بالمسجد ان يبصق الى خارجه يحرر فيه هذا العمل المالث — مفهوم الحال كقوله
تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ذكره ابن السمعاني في القواطع وان لم
يذكره اكثر المتأخرين وقال انه كالصفة وهو ظاهر لان الحال صفة في المعنى قيدنا
الرابع — مفهوم العدد اي تعليق الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين
جلدة وهو كالصفة كما قاله الشيخ ابو حامد وابن السمعاني وجرى عليه الامام والغزالي وابن
الصباغ في العدة وسليم قال وهو دليلنا في باب الزكاة والتحريم بخمس رضعات
ونقله السبكي عن نص الشافعي وكذا الماوردي في باب سبع الطعام قبل ان يستوفي
ومثل بقوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة وقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الما
قلتين لم يحمل خبثا لكن في الثاني نظر فقد قال ابن الصباغ في العدة ان من مذهب الشافعي
ان مفهوم العدد جحده الا اذا كان في ذكر المعدود تنبيه على ما زاد عليه نحو اذا
بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا فانه تنبيه على ان ما زاد عليها اولى بان لا يحمل انتهى ومثل قال
الشافعي في اختلاف الحديث ان في حديث اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا دلالتين
احدهما ان ما بلغ قلتين فانه لم يحمل خبثا والثانية اذا دون قلتين يحمل النجاسة لان
قوله اذا كان الما كذا لم يحمل النجاسة دليل على انه اذا لم يكن كذا احمل النجاسة وهذا
ابو اقوى حديث لي حررته في غسل الاناء من الولوغ لان انتهم كانت صغارا او على هذا
الثاني يحمل كلام الماوردي وانه جحد بالنسبة الى عدم النقصان لا الزيادة قال ابن

الرفعة

الرفعة في المطلب في باب الجماعة ان القول بمفهوم العدد هو المعتمد عندنا في عدم تنقيص
الجماعة في الاستنجاء من الثلاثة ولا زيادته على ثلاثة اثمار في خيار الشرط وتبعه من
النووي رحمه الله تعالى في قوله ان مفهوم العدد باطل عند الاصوليين قال ولعله سبق
اليهم اليه من اللفظ انتهى ونقل عنهما ايضا ابو الخطاب الحنبلي عن منصور بن احمد
وبه قال مالك وداود • واما القول بانه غير حجة فهو رأي منكري مفهوم الصفة
كالقاضي وامام الحرمين وبه قال اصحاب ابي حنيفة ونقل عن بعض الحنفية غير
ذلك وعندهم اضطراب فيه وممن انكر مفهوم العدد الامام الرازي في تفصيل
مطول حاصله انه لا يدل على نفي الحكم فيه فيما زاد او نقص الا بدليل ،،

تنبيهان احدهما محل الخلاف فيه في عدد لم يقصد به التكثير كالالف
والسبعين ونحوهما مما يستعمل في لغة العرب للمبالغة قاله ابن فورك وغيره
فان قولهم العدد نصوص انما هو حيث لا قرينة تدل على ارادة المبالغة نحو حسبتك
الف مرة فلم اجبك وبذلك يعلم ضعف الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم لما نزل
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم لازيدن على السبعين فعمل
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمفهوم فيه وذلك من اشهر حجج المعتبرين لمفهوم العدد
بل وجاب عنه بامر اخر وهو انه لعله قاله رجاء لحصول المغفرة بناء على
تقاضي الاصل وهو الرجاء الذي كان ثابتا قبل نزول الآية لا لانه فهم من
التقييد • واما جواب القاضي ابي بكر والامام والغزالي ومن تبعهم بالطعن في الحديث
فعجيب فانه في الصحيحين لكن بلفظ سازيد قال ابو بكر الرازي فاما ما رواه ابو عبيد
لازيدن على السبعين فهو وان صح فانه باطل لا يصح ولا يجوز فانه يمنع غفران ذنب
الكافر وانما المروي لو علمت انه يغفر له اذا زدت على السبعين لزدت انتهى وهذه
الرواية في البخاري في باب الجنائز بلفظ لو اعلم اني ازدت على السبعين يغفر له لزدت
عليها وقال ابن فورك لا معنى لتوهين الحديث لانه قد صح وليس يستنكر استغفاره
عليه الصلاة والسلام لانها لا تستحيل عقلا والاجابة ممكنة ولو خلينا وظاهر الآية لكان
الزائد على السبعين بمقتضى الغفران لكن ترك بعده ولا تصل على احد منهم مات ابدا
فدل ذلك على ان الحكم للمفهوم فان صلاته عليه الصلاة والسلام توجب المغفرة ولهذا
منع من الصلاة على المنافقين • وتلطف ابن المنير فقال لعل الفصل بالاستغفار للتخفيف
كما في الدعاء به لابي طالب وقوله لازيدن على السبعين اي فعل ذلك لانه يأس على
الاستغفار فانه عبادة الثاني قال الشيخ تقي الدين السبكي التحقيق
عندي ان الخلاف في مفهوم العدد انما هو عند ذكر نفس العدد اما المعدود

ان هو وكذا ذكرها حـ البخاري بدل اللفظ في كتاب التفسير منه براءة ه

وهذا عجيب فانه خلاف مقتضى سياق الآية فتامله ه

الألوكة
www.alukah.net

حـ فلا يكون مفهوما من حد كقوله عليه افضل الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان ودمان
كذا في شرح منهاج فلا يكون منه على ما يخرج مما ثلثه ثم ذكر تمثيل الاصوليين بقوله صلى الله عليه وسلم
البيضاء زكاة المسكي اذا بلغ المائتين ولم ينقصه لانه ليس فيه ذكر عدد واعتل بان العدد يشبه
وصوابه على حل الصفة والمعدود يشبه اللقب فما ذكر ان لم يكن تنقيح مناط فهو تفصيل حسن
مما ثلثه فتامل والله تعالى اعلم ،، ،،

ص والشرط والغاية حصرا برما ○ بالنفي واستثنا أو بانما
او بتصدير الفصل او تقديم ○ معمول ان عد من المفهوم

ش اي من اقسام مفهوم المخالفة مفهوم الشرط فقولي والشرط عطف على قولي
الوصف فلما فرغت من الوصف واقسامه شرعت في بيان باقي المفاهيم وقد
اشتمل البيتان منها على اقسام احدها الشرط والمراد به ما علق من الحكم على شيء باداة
شرط كإن واذا وجوبها وهو المسمى بالشرط اللغوي وليس المراد الشرط
الذي هو قسيم السبب والمانع السابق بيانها في خطاب الوضع مثال الشرط
اللغوي قوله سبحانه وتعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن دل منطوقه على
وجوب النفقة على الات الحمل فهل دل بالمفهوم بالعدم على العدم حتى يستدل به على
منع وجوب النفقة للمعتدة غير الحامل او لا ذهب الشافعي رضي الله عنه الى الاول لانه عليه
وكل من قال بمفهوم الصفة يقول به لانه اقوى منه واما المنكرون له فاختلفوا فقال به ابن
سريج وابن الصباغ والكرخي وابو الحسين البصري وتقل امام الحرمين عن اكثر العلماء وبالغ
في الرد على منكره وابن القشيري عن معظم اهل العراق وابو الحسن السهيلي في ادب الجدل
عن اكثر الحنفية وذهب اكثر المعتزلة كما قال في المحصول الى المنع وقالوا لا ينتفي بعدمه
بل هو باق على الاصل الذي كان قبل التعليق ورجحه المحققون من الحنفية ونقل عن
ابي حنيفة ونقله ابن السمعاني عن مالك واختاره الغزالي والآمدي فتلخص
انه لا خلاف في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكن هل الدال على الانتفاء صيغة الشرط او
البقاء على الاصل فمن جعل الشرط حجة قال بالاول ومن انكره قال بالثاني وقد رجح القاضي
الحسين في باب بيع الاصول والثمار من تعليقه على الحنفية بحديث يعلى بن امية
انه قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما ذا نقصر وقد امنا وقال الله تعالى ان خفتم
فقال عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته قال وكانا من صميم العرب وارباب اللسان وان
المفهوم انما ترك لقول النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ○ ولاحد لما منع في نحو قوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا لان الاكراه حرام اردن تحصنا ام لم يردن فلو

كان معتبرا التقييد بارادة التحصن بل جوابه انه مما خرج مخرج الغالب اذ الغالب ان
الاكراه يكون عند ارادة التحصن فلا يعمل بمفهومه كما سبق وبانه معارض بالاجماع
على تحريم الاكراه على البغاء مطلقا فلا يعمل بالمفهوم مع معارضة الاجماع وهذا ان اجاب بهما ابن
الحاجب واحسن منهما الجواب بانه لا يتصور الاكراه عند عدم ارادة التحصن لان
الاكراه حمل المرء على ما يكره فاذا لم يتصور الاكراه جاز ان يقول ليس بحرام لانه غير متصور
والتحريم فرع كونه متصورا وعلى هذا فالقايد في الشرط التنصيص على قبح فعلهم وان لم ينتفع
عليهم وانما يعتبر مفهوم الشرط وغيره حيث لم يظهر للتخصيص فايدة كما قررناه ومثل
واشكر والله ان كنتم اياه تعبدون وقول القايل لابنه اطعني ان كنت ابني فان
المراد التنبيه على السبب الباعث للحكم لا تقييد الحكم به تنبيه حرف هذه
المسالة الذي تنشا منه الخلاف فيها ان لفظ انت طالق وانت حر مثلا علة في حصول
الطلاق والعتق فاذا قيد بشرط كانت طالق او حر ان دخلت الدار وقال ازدخول
الشرط هل منع انعقاد العلة او لا يمنع الا الحكم فعند الحنفية يمنع انعقاد العلة وعندنا
لا يمنع فاذا بقيت العلة منعقدة مع وجود ان الشرط او حيث الحكم عند وجود
المعلق عليه وتخلفه عند عدمه واما عندهم فاذا انعقدت العلة لم يكن انتفاء الحكم مستندا
الى انتفائها والخلاف بين الفريقين في ذلك طويل محله ما وضع للحاج الثاني مفهوم الغاية
وهو ما دل الحكم باداة الغاية كالى وحتى واللام ونحوها والحق بعضهم بخصوصا مواصوما
لحتى الليل قال الهندي ومنه نظر قتال الغاية نحو قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل
ولا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يؤدوا الزكاة في مال حتى يحول عليه الحول وهو حجة
كما نص عليه الشافعي فعال في الام وما جعل الله تعالى له غاية فاذا كمل بعد مضي الغاية فيه
غيرها قبل مضيها ثم مثله بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلاة الاية وكان في شرط القصر كالدال موصوفه دليل على ان حكمهم في غير تلك الصفة غير
القصر انتهى وقد اعترف بجمع ممن انكر مفهوم الشرط كالقاضي ابي بكر والغزالي والقاضي
عبد الجبار وابي الحسين والذي ذهب معظم نفاة المفهوم كما قاله القاضي في التقريب قال وكنا نصرنا
ابطال حكم الغاية والاصح عندنا الان القول به ولهذا اجمعوا على تسميتها حروف الغاية وغاية
الشيء نهايته فلو ثبت الحكم بعدها لم يقل تسميتها غاية واجتج القاضي ايضا بالاتفاق على عدم
صحة الحكم بعدها ففي ولا تقربوهن حتى يطهرن يقدر فاقربوهن وفي حتى ينكح زوجا غيره ان
يقدر فتحل ونحو ذلك ولا شك ان المضمر كالملفوظ به لانه انما اضمر لسبقه الى فهم العارف باللسان

الألوكة
www.alukah.net

فكاند نص أهل اللغة على انه منطوق وهذا من القاضي يدل على أن انتفاء الحكم فيما بعد الغاية من جهة المنطوق لا المفهوم على خلاف ما نقله ابن الحاجب عنه ولهذا قال العبدري في المستوفى وابن الحاج في تعليقه المستصفى وجرى عليه صاحب البديع من الحنفية وهو طائفة من الحنفية الى عدم اعتبار مفهوم الغاية تعميما على انكار المفاهيم ووافقهم الامدي ونقله المازري عن الادري تأمل القاضي **تنبيه** اذا تصور في الغاية تطاول هل يتعلق الحكم بأولها او يتوقف الحكم على تمامها الاكثر على الاول تظهر فائدته في قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فجب دم التمتع عند من اذا افرغ من العمرة واحرم بالحج لا يسمى حينئذ متمتعا عند من يقول بأولها وقال مالك لم يقف بعرفة لا يجب دم التمتع وقال عطاء لم يرم جمرة العقبة متفق ذلك لانه لا يكفي بأول الغاية ولنا قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والاتفاق على التعلق بأوله وليس استيعاب الليل شرطا الثالث مفهوم الحصر وذكرت منه اربعة امور اولها الحصر بالنفي والاستثناء سواء فيه الاستثناء من التام والاستثناء من المفرغ وسواء كان النفي فيه بما أولا اولا وليس اولم اوان او ما هو في معنى النفي فمثل بهلك الا القوم الفاسقون وبأبى الله الا ان يتم نوره وسواء كانت اداة الاستثناء الا او غيرها نحو لا اله الا الله وما لي سوى الله رضيت بك اللهم ربا فلن ارى ادين الا غير دينك الله واجلل ما دام القوم الا زيدا وما رأيت الا زيدا ونحو لك من المثل وهي واضحة وقد اعترف اكثر منكري المفهوم كالقاضي والغزالي باعتبار المفهوم هنا واصرح واصرح الحنفية على تفهيم نعم الصحيح ان الدلالة هنا بالمنطوق بدليل انه لو قال ما له على الا دينار دل ذلك اقرارا بالدينار وان كان بالمفهوم لم يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الاقارير وبذلك صرح ابو الحسين ابن القطان في نحو لا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فقال ان النفي والاثبات كلاهما بالمنطوق وليس احدهما بالمفهوم لانك لو قلت لا تعط زيدا شيئا الا ان يدخل الدار كان العطاء والمنع منصوصا عليهما ومن جزم بانه منطوق ايضا الشيخ ابو اسحق في اللمع وبه القرافي في القواعد وانما ادخلته في المفهوم تبعا للمشهور في الاصول قال الماوردي في قوله صلى الله عليه وسلم لا تقبل الله صلاة بغير طهور انه دليل على ثبوتها بالطهور ونفي الحكم عن تلك الصفة موجب لاثباته عند عدمها وهو الظاهر من مذهب الشافعي قال ويحتمل قول من جعل ما عدا الاثبات في انما موقوفا ان جعل ما عدا النفي هنا موقوفا انتهى وظاهره ان الدلالة على النفي بطريق التضمن اللفظي فان الاثبات هو محل الخلاف هل هو بالمنطوق او بالمفهوم وسيأتي في الخصصات في جريان الخلاف في ان الاستثناء من النفي اثبات وعكسه فروع لم نجعل فيها الاستثناء من النفي اثباتا

لم أدرك

لم أدرك فتفهمه لكن في نحو ما زيد الا قام لشبه نفي القيام الى زيد نطق قطعا وانما النظر في نفي القيام عن غير زيد هل هو بالنطق او بالفهم والظاهر ان الحال مختلف بحسب التراكيب ولهذا قال الكيا المفهوم جرى في النفي كالاثبات فلا فرق بين قولنا القطع في ربع دينار وقولنا لا قطع الا في ربع دينار قال ومن العلماء من قال اذا قال لا قطع الا في ربع دينار دل بمفهومه على القطع بالربع مفهوما فيما فوقه ودونه فاد ان محل النزاع في التراكيب موضع النفي واند كتار عدم الدلالة فيه فيكون فيه الآراء الثلاثة هل هو بالنطق او بالفهم او لا بل الصلاة كما هي اداء في انما كما سيأتي وقد سبق اشارة الماوردي الى ذلك والثاني الحصر بانما واكثرهم على افادتها الحصر وهو اثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه وبه قال السبكي ابو اسحق والغزالي والكيا والامام الرازي واتباعه وغيرهم كما نقله عنهم ابن السبكي في جمع الجوامع لكن الغزالي انما نقل عن الشافعي انها ظاهرة في الحصر محتملة للتأكيد ثم قال وهو المختار وعبارة الشافعي في التقريب انها محتملة للحصر ولتأكيد الاثبات وان العرب استعملتها لهما ثم قال ولا يبعد انها ظاهرة في الحصر وقد نص الشافعي على ذلك في الام فقال واذا اسلم الرجل على اكثر من اربع نسوة والاماء ثم قال لم يكن له ميراث وقبل قوله عليه الصلاة والسلام انما الولاء لمن اعتق وهذا يدل على معنيين احدهما ان الولاء لا يكون الا لمن اعتق والثاني لا يتحول الولاء عمن اعتق ولهذا قال الماوردي في الحاوي مذهب الشافعي وجمهور اصحابه انها في قوة الاثبات والنفي وذهب ابن سريج وابو حامد المروروذي الى ان حكم ما عدا الاثبات موقوف على الدليل لما تضمنه من الاحتمال والمذهب الاول انتهى والقول بانها ليست للحصر جرى عليه الامدي وكذا ابو حيان قال كما لا يفهم ذلك من اخواتها المكفوفة بما مثل لعلما واذا فهم منها حصر وانما هو من السياق لا انها دل عليه بالوضع وبالغ في انكار ذلك ونقل عن البصريين وفيه نظر فان امام اللغة الازهري نقل عن اهل اللغة انها تفيد بخواتها المؤيا صغوه فليه واسانه اي كما له يهن من العصوين لا بهيا نده ومنطوق قلت وكلام النحاة في تقرير نقل المبتدأ على الخبر وعكسه ونقل الفاعل على المفعول وعكسه حيث حصروا انما انفافا او بما والا على الاصح كالصريح في انه لا خلاف في افاده انما الحصر والا لم يترتب الحكم المذكور وابو حيان ممن قرر ذلك في كتبه النحوية كشرحي الالفية والتسهيل والارتشاف وشرح الغاية ومختصر المغرب وغيرها ومن تأمل كلامهم لا سيما في اجماعهم عليه نعم لم طرق في افادتها اقوالها نقل اهل اللغة واستقراء استعمالات العرب اياها في ذلك واضعفها طريقة الامام الرازي واتباعه ان انما للاثبات والمنفي والاجتماعان فجعل الاثبات للمذكور والنفي للمسكوت ورد بمنع كل من الامرين لان ان لتوكيد النسبة نفيا كان او اثباتا نحو ان زيدا قام وان زيدا لم يقم وما كاف لا نافية على المرجح وبفرض التسليم فلا يلزم

استمرار المعنى في حالة الافراد حالة التركيب وقال السكاكي ليس الحصر في انما الكون ما للنفي كما يفهمه من لا وقوف له على النحو لانها لو كانت للنفي لكان لها الصدر ثم حكى عن ابي عيسى الرماني واستسلطفه ان الغرض انما كيد اثبات المستثنى للمستثنى اليه وما هو كذلك فناسب معنى الحصر انتهى وفيه نظر اذ لا يلزم من حصول تاكيد على تاكيد الحصر كما في قام القوم كلهم اجمعون وقال بعضهم احسن ما يستدل به انفصال الضمير بعدها في نحو وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي اي فما تنفي واستثنينا بقوري او فيه نظر ايضا فان ذلك لاجل انه من قصر الصفة على الموصوف واما استدلال ابن دقيق العيد وغيره بفهم ابن عباس رضي الله عنهما للحصر من انما الربا في النسيئة ففيه نظر ايضا فان ابن عباس رواه عن اسامة بلفظ ليس الربا الا في النسيئة كما في مسلم فمحتمل انه مستند ابن عباس لكن في حجاب بانهم قد رووا انه استدل بذلك وانهم لما وافقوه كان كالاجماع وان كان قد رواه مرة اخرى بصيغة الاداة فانه ان الصيغتين سيان فليستدل بهذه تارة وبهذه اخرى وقال الشيخ تقي الدين السبكي من دلائل افادتها قوله تعالى فان تولوا فانما عليك البلاغ المبين اذ لو لم تفد الا معنى عليك البلاغ لما استقام الكلام لانه عليه الصلاة والسلام عليه البلاغ تولوا او لم يتولوا وفي المسئلة مذهب ثالث انها تفيد الحصر بالمنطوق حكاه الشيخ ابو اسحق في الشرح عن القاضي ابي حامد المروزي وقال مع نفيه للدليل الخطاب وكذا حكاه الماوردي وجها لاصحابنا ايضا بل واذا قلنا انه انما انفى بالمفهوم فقد اختلفوا ايضا في ان ذلك من لسان العرب لغة او وجوبه دليل الخطاب شرعا

تنبيه يظهر بحث الخلاف في انما قام زيد وعمرو هل يكون وعمرو تخصيصا او نسخا اي اذا قلنا ان التخصيص نسخ والا فلا وفي الحصنفه اخراج بعض العام ومن فوائد عدم الاستدلال على الحنفية المنكرين للمفهوم نحو انما الشفعة فيما لم يقسم وان كان الحصر في انما بالمفهوم فلا يستدل به عليهم واعلم ان هذا كله في صيغة انما بالمكسور واما انما بفتح الهمزة فقد ادعى الزمخشري افادتها ايضا القصر بمعنى الحصر في قوله تعالى انما يوحى الي انما الهكم اله واحد وقال القصر في انما المكسورة الاولى في الايه قصر الحكم على الشيء وفي انما المفتوحة قصر الشيء على الحكم بدليل ذلك قصر الصفة على الموصوف وعكسه وبنى المسئلة على ان المفتوحة فرع المكسورة على اصح المذاهب ولهذا ترجم سيبويه بابا ان واخواتها بباب الاحرف الخمسة وعلى المكسورة والمفتوحة واصلا او قيل المكسورة فرع المفتوحة وقيل كل منهما اصل برأسه فتبين بذلك ان انكار ابي حيان على الزمخشري ذلك وانه تفرد به ممنوع لهذا الثناء واعتراضه عليه بانه يقتضي انه لم يوح اليه سوى التوحيد بعيد لان ذلك من قصر القلب فانه خطابه بذلك للمشركين اي ما يوحى الي في الربوبية الا التوحيد لا الاشراك الذي يعتقدونه وايضا فمنقول بر كونه قصرا حقيقيا يلتزمه الزمخشري على رأيه الفاسد

في

في الاعتزال من انكار الصفات بل العلة ما ذكر في تقرير الحصر هناك قلت لكن لا يخرج بذلك عن كونه غير حقيقي لانه قد اوحي اليه غير الصفات من فروع الشريعة والاخبار ونحوها والذي اظنه ان الشيخ ابا حيان انما اعترض بما قاله شهوا لان الكلام فيما حصر بانما الاخير المفتوحة وذلك حصر الالهية في واحد وهل احصر حقيقي لا تردد فيه وانما يصلح هذا التقرير اعتراضا على الحصر في انما الاولى المكسورة فان ابا حيان نازع في افادتها الحصر ايضا كما سبق لكن كلامه مصرح بذلك في انما الاخيرة نعم قد يدفع قول الزمخشري بان حصر الالهية في واحد مستفاد من نفس الكلام وان لفظ الهكم جنس اسم مضاف فيعم وفرد حصر في واحد بالاخبار بذلك حصر بحال فلا حاجة الى استفاده الى انما ولهذا اجوز المعربون في ان ما في انما هذه موصولة وما بعدها صلة جزم في صلتها اي هو الهكم على ان عبارة ابي حيان يمكن ان تؤول باعادة الكلام للاولى وانه بعد خوضه في المفتوحة رجع لما كان قرره في ان المكسورة لانها في ايه واحد ولكنه بعيد والثالث الحصر بضمير المنفصل نحو زيد هو العالم ومنه قوله تعالى ما الله هو الولي ان شانيك هو الابتر ذكر البيانيون وقال ابن الخباز في امالية صاحبه بعض العلماء لوجهين احدهما قوله تعالى وان جندنا لهم الغالبون فانه لم يسق الا للاعلام بانهم الغالبون دون غيرهم وكذا قوله تعالى وان المسرفين هم اصحاب النار وان الله هو العفو الرحيم والثاني انه لو وضع الا للافاده ولا فائدة في مثل قوله ولكن كانوا هم الظالمين سوى الحصر والرابع الحصر بتقديم المعمول نحو اياك نعبد واياك نستعين اي نخصك بالعباده والاستعانه وهذا معنى الحصر كما ستذكره من بعد وسواء في المعمول المفعول والحال والظرف والخبر والمسند المبتدا نحو تميمي انا وبه صرح صاحب المثل السائر وانكر على صاحب الفلك الدوائر وقال لم يقل به احد وانكار عجيب وكلام البيانيين طافح به وقد اجتمع اصحابنا على تعيين لفظ التكبير والتسليم بقوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ومنعه الحنفيه لمنعهم المفاهيم وزيفه امام الحرمين وان التعيين مستفاد من الحصر المدلول عليه بالمبتدا والخبر وان التحريم منحصر في التكبير كانحصار زيد في صاحبك اذا قلت صاحبك زيد ولكنه لا يخرج عن كونه مفهوما نعم قرر الشيخ بهاء الدين ابن النحاس وجه الحصر فيه بان المبتدا لا يكون اعم من الخبر لانقلوا للحيوان انسان فاذا قلت زيد صاحبي كان الخبر صالحا لان يكون اعم من المبتدا فجعله كذلك ولذلك قالوا لا يلزم انحصار الصاحبية في زيد بخلاف قولك صاحبي زيد فلا يلزم الخبر الذي هو زيد اعم من المبتدا فما بقي الا ان يجعل مساويا والا كان الخبر اخص من المبتدا وهو غير جائز واذا كان مساويا لزم الانحصار وضرورة ان كل صاحبي هو زيد

تنبيهان

الاول افاد المقدم الاختصاص الذي قاله البيانيون فهم فيه ابن الحاجب وابو حيان

وهي ص

المرورذي

فقال ابن الحاجب في شرح المفصل ان توهم الناس ان لك وهم ويمسكوا بنحو بل الله فاعبد
ضعيف لو ورود فاعبد الله فيلزم ان الموجز يفيد عدم الحصر لكونه نقيضه واجيب
لا يستلزم حصرا ولا عدمه ولا يلزم من عدم افادة الحصر افاده نفيه لا سيما وتخلصا
في قوله تعالى فاعبد الله مخلصا مغن عن افاد الحصر وقال ابو حيان اول يستبين في رد
دعوى الاختصاص ان سيبويه قال ان المقدم للاهتمام والعناية فهو في المقدم والمتاخر
كما في ضرب زيدا عمرا وضرب عمرا زيد فكما ان هذا لا يدل على الاختصاص فكذلك ما نحن
واجيب بان تشبيه سيبويه انما هو اصل الاستاد وان المقدم يشعر بالاهتمام
والاعتناء ولا يلزم من ذلك نفي الاختصاص واستدل به بعض المتاخرين على المنع ايضا ورد
باسم الله مجراها ومرساها واقرا باسم ربك ونظائره وجاب عنه بما سبق بل
يقال ان اقرا باسم ربك لا يمنع ان يقرا بغيره لا سيما وباسم الله مجراها لا يمنع انها لا تجري الا
باسمه وقال صاحب الفلك الدائر المخوف انه لا يدل على الاختصاص الا بالقرائن والا فقد ثبت
في القرآن التصريح به مع عدم الاختصاص نحو ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى ولم يكن ذلك
خاصا به فان جوز ان لك واما كون الاختصاص الحصر فهو رأي الجمهور وخالف الشيخ تقي
الدين السبكي في ذلك فقال ليس معنى الاختصاص الحصر خلافا لما فهم كثير من الناس لان الفضلا
كالزمخشري لم يعبروا في ذلك الا بالاختصاص والفرق بينه وبين الحصر ان الاختصاص نحو
افتعال من الخصوص والخاص مركب من عموم ومعنى يفضله فالضرب مثلا عام فاذا
قلت ضربته خصصته باسناده لك فاذا قلت زيدا اخصصت ضربك بوقوعه
على زيد فالمتكلم اما ان يكون مقصوده الملابسة او بعضها فقط فيه اصرها اختصاصه لها
من مطلق الضرب لا له الا شيا لشيء على الاهتمام وبقي ذكر الباقي بالتبعية لما قصد وليس
فيه حصر ما في الحصر من نفي غيره وانما جاء الحصر في اياك نعبد ونحو للعلم به من خارج
لا من نفس اللفظ بل ليل ان يفيده الايات لا يطرد فيها ذلك الا ترى ان قوله تعالى افغير دين
الله يبغون ليس المراد انكار كونهم كونهم لا يبغون الا غير دين الله بل كونهم يبغون غير
دين الله مطلقا انتهى ملخصا وقد يحتج للمغايرة بقوله تعالى يختص برحمته من يشا فان رحمه
الله لا تنحصر الثاني مما ذكر من صيغ الحصر المعتبر مفهومه حصر المبتدا
في الخبر وذلك صيغتان اصرحها نحو صديقي زيد صرح بذلك امام الحرمين والغزالي
والكيا وغيرهم مستدلين بان صديقي عام فاذا اخبر عنه بخاص وهو زيد كان خبرا
لذلك العام وهو الاصدقاء كلهم في الخبر وهو زيد اذ لو بقي من افراد العموم ما لم يدخل
في الخبر لزم ان يكون المبتدا اعم من الخبر وذلك لا يجوز قال الغزالي لا لغة ولا عقلا فلا يقول
الحيوان انسان ولا الروح عشرة بل ان يكون المبتدا اخص من الخبر او مساويا ونعم

حكى ابن الحاجب في امالية فيه ثلاثة اقوال احدها هذا نقله عن امام الحرمين فقال زعم
انك اذا اخبرت صل بقي عن زيد كانت الصلاة عنه محصورة في زيد وان قلت منه كانت
محصورة فيه قال وكلامه مشعر بان صل بقي هو الخبر في الجملتين جميعا ووجه ما قاله ان
صل بقي يقتضي الخبر به لافادة النسبة الى زيد فاذا كان خبرا فاخرته لم يلزم الحصر لجواز
ان يكون الخبر اعم فاذا قلت منه مع كونه خبرا فلم يفده الا الغرض وذلك هو قصر الحصر
والقول الثاني مثله الا ان اتيانها قلت منه فهو المبتدا الذي لم يفد صل بقي بعد الحصر وتقديم زيد
لا يفيد كما قلناه ووجه ذلك ان المعرفتين اذا اجتمعتا كان اشبههما المبتدا وتوجيه الحصر
في نحو صل بقي وعكسه في ياخير ما سبق قال ابن الحاجب وليس القولان بقويين والثالث استوا
المقدم والمتاخر قال والدليل على ان المعرفتين اذا اجتمعتا فالمقدم هو المبتدا من كور في موضعه
وحصل فاما ان تريد بصل بقي خاصا او عاما ان اردت عاما فلا حصر سواء قلت منه او اخرت
وان اردت خاصا افاد الحصر سواء قلت منه او اخرت وقريب مما ذكر لك قول العبدري في
الرد على الغزالي ان صل بقي ولو كان عاما انما عمومه من حيث هو اما اذا وقع مبتدا او خبرا
يجب ان يكون مقصورا على خصوص ما اخبر عنه او بالعكس وانكر الهاشمي وجمع من المتاخرين
وتبعهم الامر كي افاده نحو ذلك الحصر ثم اختلف القايلون بالحصر هل هو من حيث المنطوق
او المفهوم وبالاول قال الامام الرازي واتباعه وبالثاني قال الغزالي وبعض الفقهاء الصيغة الثالثة
العالم زيد والعالم اذا جعلت اللام للحقيقة او للاستغراق لا للعهد فلذلك قال الهاشمي يحمل
في الزواجر في باب الرد بالعيب في حديث الخراج بالضمان ان اللام فيه للتعريف اي للعهد كانه
قال الخراج في مقابلة ما تبين هذا بالضمان ودل على هذا التقييد قيام الدليل من خارج ان ضمان العاصب
والمغصوب عن سموم البايع والعقود الفاسدة الضمان فيها والخراج للمضامين اما اذا كان الخبر
نكرة نحو زيد قايم فالاصح لا يفيد الحصر كما في حديث الصيام جنة فانه لا يمنع ان غيره ايضا جنة
ولهذا جاء قليل الماء ولو استوى قلتين وقليل يفيد فقيل نطقا وقيل فهما اذا علمت ذلك ظهر لك ان
استفاضتي في النظم لهذا النوع وهو حصر المبتدا في الخبر لما فيه من الغموض والاختلاف والله اعلم

ص واظهر الاقسام ما استثنا ... فما من المنطوق قيل وهنا
كغايه وبعدك السقوط ... فصفة سببية ذا اضبط
فغير ذا من صفه الا العدد ... فعد فما تقدم ورد ش
لما ذكرت اقسام المفهوم بينت هنا ترتيبها باعتبار القوة والضعف ليظهر من ذلك ما ينبغي
في التراجيح فاظهر الاقسام ما كان من الحصر بالنفي والاستثنا ان قلنا انه بالمفهوم لكن السبق
ان الارجح كونه منطوقا ويلي هذا النوع كل ما قيل انه من قبيل المنطوق وان كان القول بذلك

الألوكة
www.alukah.net

١٧٦
٢٨

ضعيفا اذ لولا قوته لما جعل منطوقا على قول وهو معنى قولي فما من المنطوق قيل وههنا
اي في الذكر هو من المنطوق قيل به كما سبق قيل به حال كونه واهنا فوهنا مصدر منصوب
على الحال وذلك كالغاية فقل قيل انه بالمنطوق كما سبق وكذا الحصر بانما فهما في الرتبة سواء
كما قرره السبكي في شرح المختصر وجعل بعدهما حصر المبتدا في الخبر مقدما على الشرط
الاتي لما لم اذكر في النظم لما سبق ولم اتعرض له في الترتيب ثم بعد ذلك مفهوم الشرط لانه
لم يقل احد بانه بطريق النطوق ثم بعد الصفة وانما قدم عليها لانه قد قال به ولا نقول بها
كما سنرجح كما استلفناه والصفة لها مراتب اعلاها المناسبة وهو معنى قولي لتسببه فعيل
بمعنى الفاعل وان كان من غير الثلاثي وانما قدمت لاتفاق القايلين بالصفة عليها ولانه في
المتصفي جعلها من قبيل الاشارة وهي قريبة من النطوق ثم بعد ذلك الصفة غير المناسبة
سوى العدد فدخل بحت ذلك العلة والظرف والحال فيلونون في مرتبة واحدة لكن ينبغي
تقديم العلة لدلالتها على الايما فقريبة من المنطوق ثم بعد الدلالة من الصفة العدد لانكار كثير
له كما سبق وان كان الارجح خلافه ثم بعد ذلك تقديم المعمول لما سبق من انكار بعضهم افادته ان
الاختصاص وسقد يرد ذلك فيقل الاختصاص مع الحصر اوعم منه فاخر عن الكل والله اعلم

مفهوم صـ

ص وما باسم علق الحكم لقب ، وليس حجة وبعض اركك ش

اي ما سبق من المفاهيم هو المعتبر واما مفهوم اللقب فليس بحجة ومفهوم اللقب ان يعلق الحكم
باسم علم نحو اكرم زيدا واسم نوع نحو في الغنم الزكاة فلا يدل على نفي الحكم عما عداه وقد
نص عليه الشافعي كما قاله امام الحرمين في البرهان وقال الاستاذ ابو اسحق المخالف
نوع السامعي واصحابه قولي وبعض اركك اي وقد اركك بعض العلماء القول بحجية مفهوم
اللقب اشتهر عنه ذلك وبه قال الدقاق محمد بن جعفر الفامي الاصولي الفقيه الشافعي
نظيره الاستاذ ابو اسحق وقال عنه في شرح الترتيب انه ممن ينتسب الى اصحاب الحديث
والسامعي وكان يعزى الى مذهب الاصم وتمذهب بمذهب الكعبي في ادخل الاشياء في
الحظر وتوفي الدقاق سنة اثنين وسبعين وثلاثمائة قال ابن الزبعة وغيره لم يعلم عموم
اللقب من اصحابنا غيره وليس كذلك بعده الصيرفي انه صار اليه من اصحابنا الدقاق وغيره
وكذا حكاه ابن فورك عن بعض اصحابنا قال وهو الاصح وكذا نقل الكيا الهراسي عن ابن فورك
انه كان يميل اليه ويقول انه الاظهر والاقيس وحكاه السهيلي وتابعه الفاكهاني
العطف على البكر الصبر وبل واعلم ان الخلاف انما هو فيما اذا قال له ونقل عبد العزيز البخاري
عن ابي حامد المروزي ان الخلاف انما هو فيما اذا لم يكن المفهوم مطلقا وقال امام الحرمين
القول باللقب صار اليه طوايف من اصحابنا ونقل القاضي ابو بكر الصيرفي في التقريب عن نصوص احمد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

أو خطئ وهو لا العاقل ◦ خطابه خطاب وضع شامل
مثل ضمان متلف في ماله ◦ وليس سكران على منواله
فانه مكلف بالحكم ◦ نص عليه الشافعي في الام
أنزله للمسبب المحترز ◦ كفاعل بالاختيار المستثنى

ش هذا هو المحترز عنه بالشروط الثلاثة لكن لا على ترتيب ذكرها او لا فخرج بالعاقل المجنون بانواعه وشبهه كالمغمى عليه فلو لك قلت وضابطهم اى وشابه من لك ما في معناه وبالذاكر النائم والجاهل اى الذي لم يبلغه الخطاب والساهي الذي بلغه وليشي اى كون الذي فعله منهيا او نحو ذلك وخرج ايضا المخطئ وهو اسم فاعل من اخطأ خطئ اخطأ خلاف العمد فان غير المتعمد ليس بذي اثم او اسم المصدر الخطأ بفتح الخاء والطاء واما خطئ بكسر الطاء يخطأ بفتحها بوزن علم يعلم فمعناه اثم والمصدر الخطأ بكسر الخاء وسكون الطاء قال الله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اى اثما ومنه قوله تعالى قالوا يا أبانا انا كنا خاطئين وقد يطلق الخاطئ بمعنى المخطئ وكثيرا ما يستعمل ذلك الغزالي في كتبه وبالبالغ خرج الصبي وهو لا يعبر عنهم في الاصول بالعاقل فيقال هل يكلف العاقل ولا والتعبير بانه هل يتعلق بهم الخطاب او الحكم غير الوضعي اجود لان المباح لا تكليف فيه وان كان حكما شرعيا على الاصح فيها والمندوب غير مكلف به وان كان مامورا به على الراجح بنا على ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلب ما فيه كلفة خلافا للقاضي ودليل منع خطاب الغافل قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وهو معنى حديث ان الله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فهو مغن عنه لان الحديث فيه ضعف وذلك لانه في الآية نفي الجناح وهو الاثم عن المخطئ والناسي في قوله تعمدت قلوبكم فنسب التعمد للقلب والناسي ليس متعمدا بقلبه واما المكره فخارج ايضا بقوله تعمدت قلوبكم لان المكره تعمد بجوارحه الظاهرة دون قلبه كما قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وسيأتي بيان تكليف المكره وانقسامه الى ملجأ وغيره وما في ذلك من الخلاف ودليله ايضا حديث رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق رواه الاربعة من حديث علي وقال الترمذي حسن واخرجه ابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين واخرجه البخاري معلقا بالجزم ورواه ابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان من رواية عائشة وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم وقال السبكي تبعا للرافعي في الامام انه اقوى اسنادا من رواية علي وفي التعبير بالرفع تأويلان اصحهما انه على حقيقته في كونه يتسلط على سبق وضع وهو في الصبي المميز كذلك ومن قال البيهقي ان الاحكام انما تبطل خمس عشرة سنة من عام الخندق وانما كانت قبل ذلك تتعلق بالتمييز ولان الصحيح اسلام علي رضي الله عنه في الصبا لانه قبل رفع القلم وغلب في الباقي مجازا والثاني ان المراد بالرفع نفي وضعه اصلا كما اطلق الاخراج في قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور على عدم دخولهم في الظلمات بالكلية والخلاف في منع تكليف الا ما خرج من مثله

الغافل صح

التكليف

على صح

المكلف بالمحال كما اشار اليه البيضاوي حيث قال بدل التكليف بالمحال اي فان معناه فهنا اولى وان جوزناه فللاشعري قولان هنا نقلهما ابن القشيري وغيره نعم في الاوسط لابن برهان عن الفقهاء خلافا للمتكلمين انه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل في الذمة فلت ويشهد له قولهم في المرتد اذا حج ثم قضى العبادات الفائتة في زمن الجنون الواقع في زمن الردة ولو قلنا القضاء بامر جديد فسيأتي بيان المراد من ذلك وقولي خطابه بخطاب وضع اي الغافل يتعلق به خطاب الوضع من سبب وشرط ومانع وصحة وفساد كضمان متلف النائم ونحو ووضوء الصبي وصلاته وبطلانها بالنجاسة وصحة عبادته وفسادها وغير ذلك مما هو منتشر في الفقه وقولي وليس سكران على منواله اي ليس السكران من اقسام الغافل فيما تقدم من عدم تعلقه ومعنى على منواله اي مثله والمنوال هو ما ينسج عليه فاستعير هنا للمماثلة وهذا على الرجح فقد نص عليه الشافعي في الام كما نقله الروياني في البحر في باب الصلاة ونقله النووي في التهذيب عن الجويني والقاضي والبغوي ونقله غير عن فتاوى القفال وانما خرج عن الغافل بتكليفه لانه قد اختار على سبب السكر الذي هو حرام حتى نشأ عنه السكر فنزل ذلك بالنسبة الى ما يقع من افعاله منزله الذي فعلها في حالة الصحو بالاختيار تغليظا عليه لانه تعاطى السبب بالاختيار وهو معنى قولي انزله اي انزل الشافعي رضي الله عنه افعال السكران منزلة افعال الصاحي لاجل تعاطيه السبب واختياره على هذا المحرم الكبير الذي ينشأ عنه ما لا يتناهى من المفاسد فصير كالمختار في افعاله كلها واما ما وقع للنووي في المنهاج وغيره من استثنائه السكران من المكلف في باب الطلاق وغيره وزعم في الروضة انه لابد من استثنائه انه يصح بيعه ونصه فانه يقع طلاقه مع كونه غير مكلف فاعتمد منه على شمول الغافل له واطلاق الاصوليين ان الغافل غير مكلف بل وصرح به القاضي في التقريب فيه بخصوصه وقال الغزالي انه اشوأ حالا من النائم لانه لا يمكن تنبيهه لكنه قد حكى عن احمد من مذهبه في تهذيب الاسماء واللغات خلافه كما سبق بل وصاحب المذهب نص عليه فلا يعدل بغيره فلا حاجة الى استثنائه من الطلاق وباب الايمان والاقرار بمن قال ان نص الشافعي على تكليف السكران يوخذ منه انه يرى بتكليف الغافل بن كلهم وفساد هذا ظاهر لا يخفى نعم احتج من قال بتكليف السكران بقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فان المراد الطافحون بدليل حتى تعلموا ما تقولون فقد وجه اليه النهي في حال سكره ونوزعوا في الاستدلال المذكور باحتمال ان يقول ذلك من خطاب الوضع بمعنى ان صلاته في سكره ممنوعة اي باطلة او ان المراد النهي عن السكر عند ارادة الصلاة كما في قوله تعالى فلا تموتن الا وانتم مسلمون وكما يقال لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت بك الامر الى الموت في حال الظلم او ان المراد بالسكر هنا ان يكون ثملا حاضر الوعي وقد قال ابن الحاجب ان الاية محتملة على احد هذين الاخيرين ولكل الكل ساقط اما الاول فلانه لو كان من خطاب الوضع لم يأثم والفرض انه اثم واما الثاني فمثل ذلك

محال لانعدل اليه الا عند تعذر الحقيقة او قيام دليل على ارادته ولا مانع من الحقيقة فوجب
المصير للعمل عليها واما المالكية فلانه يلزم ان من به مبادي الشباب وله تمييز يحرم عليه الصلاة
وهو باطل على ان لفظ الفعل ليس هو كما فهم من جعلها على التسوية ان الذي في اوائل الطب فانه
خلاف قول اهل اللغة ان الفعل هو الطاعم ولان لكحا في حديث حمزة في ذبح ابل علي رضي الله عنه
انه — قال وهل انتم الا عبيد لي فعرف النبي صلى الله عليه وسلم انه تمثل بهم في تكليف استخدام
من حيث انه يلزم ان يكون مكلفا بالعبادات كلها ومنها الصلاة ومكلفا بان لا يصلي لهذه الآية
ومكلفا بامرين وهما متنافيان قلت — ويمكن الجواب بانه منهي عن قربان الصلاة وهو سكران
بل بزيل السكر ويصلي كما يومر من هو محدث بازالة الحدث ويصلي مع انه منهي عن الصلاة حال حدثه
فهو مامور منهي باعتبارين فان قلت ان الله ليبتلي مفروض له فهو معاقب تعليلا على ان
المفروع على كونه ليس عاقلا وانه تعلق به الخطاب غايته هنا ان يكون مكلفا بما لا يطيقه فهو من
جواز التكليف بالمحال والله تعالى اعلم ،، ص

والشرط ايضا عدم الالجاء ،، فكم مكلف فالجاي
في القتل مرتكب ومن قصاص ،، ليس لايتاء بلا اختصاص
وموضع الاكراه غير ما حكم ،، بكونه محل هذا المنجتم
لانه قد صرح الاصحاب ،، بانه يعمه الخطاب

ش هذا هو الشرط الرابع من شروط المكلف به وهو ان لا يكون مكرها بالجاء فالملجأ الى
الفعل وهو من لا يحل منه وجه عند حضور عقله كمن القي من شاهق فهو كالآلة او كحركة
المرتعش يمتنع تكليفه قيل بالاتفاق لكن الامر كما اشار اليه بطرقه الخلاف من التكليف بالمحال لتصور
الامتثال فيه خلاف الغافل نعم عند بعض اصحابنا اذا اوجر مكرها يفطر لان ليس
لكونه مكلفا بل لان المفطر عندهم ما يصل للجوف مطلقا فرجع لخطاب الوضع فلا يكلف بفعل
الملجأ اليه لانه واجب الوقوع ولا بتركه لانه ممتنع اما المكره غير الملجأ فلا يمتنع تكليفه كما صرح
به القاضي وامام الحرمين والسرخسي ابو اسحق والغزالي وغيرهم ومال اليه صاحب المحصول واتباعه
قال ابن التلمساني وهو مذهب اصحابنا لان الفعل ممكن والفاعل متمكن وكذلك ان برهان ومقابله
ينقل عن الحنفية وربما نقل عن المعتزلة لكن الاثبت في النقل عنهم كما قال ابن التلمساني انه يمتنع التكليف
بفعل المكره عليه لاشتراط كون المامور به بحيث يثاب عليه وهو لا يثاب هنا لانه باتى به
لداعي الاكراه لا لداعي الشرع ولا يمتنع التكليف بتركه فانه اذا تركه كان ملبيا في اجابة داعي الشرع
ورد عليهم القاضي بالاجماع على تحريم القتل المكره عليه قال امام الحرمين وهذا مقطوع منه لان محل
النزاع في التكليف بعين المكره عليه وتحريم القتل يكلف بتركه وفيه نظر لان القاضي انما رد
عليهم بذلك لان القدرة عندهم شرط في التكليف ولا يتحقق الاباء بعد على الشيء وضده عندهم

ايضا فتحريم القتل الذي اكره عليه دليل على انه قادر فلا وجه لمنعهم التكليف بغير المكره
عليه مطلقا هذا اصله معنى كلام ابن التلمساني ودفع في جمع الجوامع اختيارا امتناع تكليف المكره
فاحتاج ان يجيب عن ايجاب المكره على قتل مكافئه من الاثم اي وفي معناه وجوب القصاص عليه
بان ذلك لابتنائه بقاء نفسه بذهاب مهجة غيره كمن قتل غيره في المخمصة ليأكله مع كونه
محرما وقد رد ذلك بان محل الاكراه ليس هو محل الاثم لان محل الاثم اختيار بقاء نفسه على بقاء نفس
غيره مع علمه باختصاص نفسه وقطر الشرع ومحل الاكراه وهو احد الامرين منه ومن
المقتول لا اثم فيه قال وهو نظير ما في الكفاية المخير ان محل التخيير لا وجوب فيه ومحل
الوجوب لا تخيير فيه اي كما شاقي بيانه قال وهو تحقيق حسن انتهى قلت — ويشهد
لصحته على تقدير صحة ما قرع عليه ان من اكره على طلاق احد زوجاته امرأته فطلق معينة بقع وان
طلق مبهمة لا يقع لان طلاقه المعينة ليس محل الاكراه وهو اختيار لها اذ كان هنا تعذر قتل احدهما
لا بعينه لابتنائه فيه صونه بظهر اثر منع التكليف فيها والى ذلك اشرت بقولي فالجاي في القتل
الى اخره فتحقيقه ان يكون ما ثبت من الاثم والقصاص لاجل الابتاء مع انتفاء التكليف وان محل
الاكراه غير محل الاثم والقصاص ثم ذكرت مستند رد هذا الظن بانه قد صرح الاصحاب بان
المكره مطلق فلا يرد السؤال من اصله وان القصاص والاثم حسنا انما هو لكونه مطلقا فيصح عود
الضمير في قوله يعمه للخطاب على اصل المكره وقد يثبت من قال به ويصح ان يعاد الى اقرب مذكور وهو
المكره على القتل بخصوصه فقد سبق عن القاضي ان عليه اجماع العلماء على ما سبق من نقلهم وكلام
امام الحرمين وما فهمه من الخطر وفي تخصيص امام الحرمين ما نصه اجمع العلماء قاطبة على توجه النهي
على المكره على القتل قال وهذا تعيين التطيف في حال الاكراه وهو مما لا منجا منه انتهى وقال السبكي
في شرح اللمع انعقد الاجماع على ان للمكره على القتل امورا يجتنب القتل ودفع المكره عن نفسه وان
الاثم يقتل من اكره على قتله وذلك يدل على انه مكلف حال الاكراه ولذلك صرح به اصحابنا العراقيون
واقتضى كلامهم تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكراهه على الاسلام
اما ما خالف فيه داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على القتل فلا خلاف في جواز التطيف به اذا
علمت ذلك علمت سقوط السؤال من اصله والاستغناء عن الجواب نعم هذا كله كلام الاصوليين
اما الفقهاء فاضطربت جوابهم في المكره في مسائل بحسب الادلة فمرة قطعوا بما يشبه عدم
عدم تطليقه كقطعهم بانه لا يصح من المكره عقد ولا حل في بيع والطلاق والاعتاق لاغير ذلك من
المخرجات ولذلك الملفظ بكلمة الكفر والقلب مطمئن بالايمان وكذا اباحة شرب الخمر والافطار
واتلاف المال ونحو ذلك لقول تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والمستثنى من حديث وما
استكرهوا عليه وانه يبقى عنه قول تعالى ولكن ما تعمدت قلوبكم ومرة قطعوا بما يوافق تكليفه ودليل
قطعهم اذا كان الاكراه بحق كاكراه الحربي والمرتد على الاسلام واكراه الامام بعض المكلفين بفرض

الكفاية واكراه الحاكي المربوط على الوفاء عند القدرة ونحو ذلك ومن رجحوا اسقاط اثر الاكراه
عاوفوه منع تكليفه كما لو اكره الصائم على ان يأكل والصائغ على ان يتكلم من الوطء فاصح القولين
لا يفطران بذلك وكما لو اكره من حلف على دخول دار ونحوه على فعل المحلوف عليه فالاصح لا يحنث
لانه ممنوع ولا في طلاق ولا عتاق ومن رجحوا عدم سقوط اثر مواقفه للكونه مطلقا كالمسئلة
السابقة وهي الاكراه على القتل فيأثم ويجب القصاص على المرجح نعم لك ان تعد منه من القسم الاول
عاما شبيها من حكايته الاجماع على انه مكلف ويكون منشأ الخلاف في القصاص انما هو من حيث ان
الشبهة تسقط القصاص فهل هذا شبهة فتسقطه او لا ومن القسم الرابع ايضا ما لو اكره على
الزنا اذ اقلنا بتصوره فانه لا حد على الاصح والله اعلم

ص وقائل الشرط الذي قد شرعا ... مخاطب بما له قد وضعا
وفرضها في كافر قد خوطبا ... بما الى فروع شرع نسبا
مجاز واقع بالامر ... والنهي بل وفي جهاد يحرك
ويستوي المرتبل والاصيلي ... لكن ذا في قابل مر عي
يبقى ان يقتضيه ان اسلما ... فيغفر الله له ما قد مضى ش

لما انهيت الكلام في شروط المكلف على المعتمد بوفاق او خلاف ذكرت بعد ما اشترط فيه على
راي ضعيف من ذلك ان حصول الشرط الشرعي هل يشترط في تعلق الخطاب بالمشروط كالكافر
مخاطب بالصلاة حال كفره والمحدث حال حدثه او لا اما الشرط العقلي فلا بد منه كما سبق في تكليف
الغافل وهذه الفاعل وان شئت قلت لكنها ممنوعة في تعلق الخطاب بالكافر في فروع الايمان
اي افعال العباد المتوقفة على الايمان اما الايمان فمكلفون به اتفاقا والمراد به العقايد الاوائل اي
التي لا تتوقف على سبق شيء ويلحق بها كما قاله القاضي تصديق الرسل والكف عن اذاهم بقتال او غيره
ذلك وان كان ذلك من الفروع نعم حكى الماوردي عن بعض المبتدعة ان الكفار غير مخاطبين
بجميع المعارف فمنهم من قال لانها ضرورية ومنهم من راها كسبية بطريق العقل ونظره وتردد
بعض المتأخرين في كلمتي الشهادة هل هي من الفروع فيها الخلاف الآتي او لا بل هم مكلفون
بها قطعا والذي ينبغي القطع بالثاني وان كان الايمان هو التصديق لانها شعار وبها يحقن حصوله
فاذن المراد بالفروع ما سوى ذلك من صلاة وصوم وزكاة وحج وعقود لك وقولي مخاطب
بما قد وضعا اي بشروط والتعبير بالخطاب اصوب من التعبير بالتكليف لان الخطاب
الوضعي متعلق بهم ايضا كما سيأتي وذا المباح ونحو ما لا بد من التكليف لانه الزام ما فيه كلفة لا
طلبه خلافا للقاضي كما سبق قال الشيخ بقي الدين الآن ان قال ان اقدامهم على المباح غير مستند من فيه
الى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام للاجماع على منع الاقدام على فعل حتى يعلم احله فالاصح منهم
المنع على جملة افعالهم وهذا عام في الكافرين وغيرهم وهو ملزم ان لم يغيره وفيه عندي توقف

انتهى

انتهى وبالجملة ففي المسئلة مذاهب اصحها ان الكفار مخاطبون بفروع الشرع مطلقا وهو معنى
قولي مجاز واقع وذلك لورود الآيات الشاملة لهم نحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم يا ايها الناس
اتقوا اياعادى فاتقوني اقيموا الصلاة واتوا الزكاة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت
وغير ذلك مما لا ينحصر والكفر غير مانع لامكان ان الله كلا امر بالكتابة والفعل حاضر ممكنة تناولها
ايضا فقد ورد الوعيد على ذلك او ما تضمنه نحو ما سلككم في سقر الآية وذم قوم شعيب بنقص
المكيال وقوم لوط باتيان الذكور وقوم هود بشدة البطش مع ذم الكل بالكفر وقال تعالى بعد ذكر
قتل النفس والزنا ومن يفعل ذلك يلق اثاما واوضح من ذلك الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله
زدناهم عذابا فوق العذاب اي فوق عذاب الكفر وذلك انما هو على تفويت عبادات الشرع وهذا
القول نص عليه الشافعي في مواضع من الام فقال في باب حج الصبي بلغ والمملوك يعتق والذمي يسلم
فما اذا الهل كافر فحج ثم اسلم قبل عرفة فحجه حجة الاسلام واراق دما لترك الميقات احزانه عن حجه الاسلام
لانه لا يكون متنفلا في حال الشرك لانه كان محرما قال قال قائل فاذن زعمت انه كان في احرامه
غير محرم او كان الفرض عنه موضوعا قيل الاصل كان عليه وعلى كل واحد ان يؤمن بالله عز وجل ويؤدي
الفرائض التي انزلها الله تعالى عن ان السنة تدل وما لم اعلم اختلفوا ان كل كافر اسلم اثبت الفرائض
من يوم اسلم ولم يؤمر باعادة ما فرط فيه في الشرك وان الاسلام يهدم ما قبله اذا اسلم ثم استقام
انتهى وجرى على ذلك اكثر اصحابه كما قاله القاضي ابو الطيب والماوردي وسليم الرازي والشيخ ابو
اسحق والحليمي وقال امام الحرمين انه ظاهر المذهب الشافعي وفي المحصول انه قول اكثر اصحابنا والمعتزلة
قال في منهاج السنباوي من شبه مقابله للمعتزلة لشرحبيل وقال القاضي عبد الوهاب وابو الوليد
الباجي انه ظاهر مذهب ملك وهو واضح الروايتين عن احمد وحكى عن الكرخي والجصاص من الحنفية
والقول الثاني المنع مطلقا وهو قول جمهور الحنفية وعند الحنابلة من المعتزلة ووافقهم من اصحابنا ابو حامد
الاسفرايني حكاه الماوردي في المنتخب انه ابو اسحق وان الرافعي نقل عن ابي اسحق الاسفرايني في اول كتاب الحج
انهم مكلفون ثم الذي في تعليقة ابي حامد انهم غير مكلفين وحكاه قولا للشافعي وقال ابن برهان في حاشيته في
الاصول انه ظاهر كلام الشافعي واذا كان الصحيح من مذهبه الاول وقال الابياري انه ظاهر مذهب
مالك وهو خلاف ما سبق نقله عنه نعم اختار من اصحابه ابو عبد الله محمد بن احمد بن خويز منداد
البصري وقال في حاشيته الجامع انه الذي يأتي على مسائل مالك انه لا سفر طلاقهم ولا ايمانهم ولا يجري عليهم
حكم من الاحرام وان قطعهم في السرقة وقتلهم في المحاربة من باب الدفع فهو تعزير لا حد انتهى قال ابن
السبكي والمايلون بانهم غير مخاطبين انقسموا فمنهم من قال بتحيل عقلا ومنهم من قال شرعا
ومعنى ذلك ان المطلب بما هو مشروط بشرط مع تهيئه عن ايقاعه في حالة عدم الشرط يصير
مطلقا بان يفعل وان لا يفعل وهو محال عقلا والقائل بالمنع الشرعي يقول انهم لما لم يجبروا عليها واذا
اسلموا عليهم فيما مضى فلا تكلف شرعا وجوابها ظاهر اما الاول فلانه ما كلف ان يفعله بلا شرط

الألوكة
www.alukah.net

بل يوقع الشرط ثم المشروط وسيأتي فيه تحقيق من كلام امام الحرمين وغيره واما الثاني فجوابه ان عدم قضائهم تخفيف كما سيأتي والثالث انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر لان الكف ممكن حالة الكفر بخلاف فعل الطاعات وايضا فانهم معاقبون على ترك الايمان بالقتل والسبي واخذ الجزية والحد في الزنا والقذف وقطع السرقة ولا يمر بقضاء شيء من العبادات ونقل صاحب اللباب من الحنفية هذا القول عن ابي حنيفة وعامة اصحابه وحكاه المرتضى في كتاب الذريعة عن بعض اصحاب الشافعي وصارت هذه الاقوال الثلثة وجوها في مذهب الشافعي وكذا حكاها النووي في التحقيق وقد سبق حكايته الاستاذ وابن فورك القولين الاولين عن الشافعي نعم قطع بعضهم بانهم مكلفون بالمناهي وان الخلاف انما هو في الاوامر وجرى عليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني في اصوله فقال لا خلاف بين المسلمين ان خطاب الرواجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كالمسلمين قال الشيخ هي للدين وهي طريقة جيدة قلت وهي مبنية المسئلة على الاصل السابق لان اجتناب النواهي لا يتوقف على الايمان فليس شرطا فيه واعلم ان ابن الرفعة في كتاب الاشباه والنظائر قد انعكس عليه هذا المذهب فحكى انهم مخاطبون بالاوامر دون النواهي ويرده حكايته الاستاذ الاجماع كما سبق الرابع تعلق الخطاب بالمرتد دون الاصلي حطه الاصلي عبد الوهاب في الملخص والطرطوشي في العمدة وبعضهم مرد هذا الاطلاق كثير من الفقهاء كالشيخ في التنبيه وغيره وفي كتاب الصلاة وغيرها ان الكافر ان كان اصليا لم يجب عليه او مرتدا فلا الا ان تؤول ذلك بالاجبار على الفعل كما سبأتي نعم هو مقتضى ما في المحصول الا انه علله بان احكام الاسلام مستحيلة على المرتد اتفاقا فاقتضى ان ذلك تنقيح لمحل الخلاف لا مذهب منفصل لكن الاول اظهر فقد نقل الاصحاب عن الحنفية ان الردة تسقط الاعمال السابقة وتمنع الوجوب في الحال حتى لو قالوا ان المرتد لا يقضي صلاة ايام ردته فكيف يسوغ حكاية الاجماع والخامس تكليفهم بما عدا الجهاد وهو ما توجه به في المطلع قبيل النكاح مما الذي قبله وقال القرافي ان هذا المذهب مشهور بي وفي بعض الكتب التي لا استحضرها الان قيل فقد صرح به امام الحرمين في النهاية فقال والذمي ليس مخاطبا فقال الكفار وكذلك الرابع في كتاب السير اذ قال والذمي ليس من اهل فرض الجهاد ولهذا اذا استاجر الامام على الجهاد لا يبلغ به شهر راجل على احد الوجهين كالصبي والمراة نعم يجوز للامام استيجار عليه في الاصح وهذا ادل على انه غير مرض عليه والا لما جاز كالاجير استيجار للمسلم فان قيل ان صحة استيجار الذمي انما هو لكونه لا يجبر على العبادات في الدنيا بل يعاقب عليها في الاخرى قلت لكنه اذا وقع لا يتبع الاجير نفسه لكونه واجبا عليه وان لم يجبر كالمستاجر للحج ذلك السنة وعليه فرضه وكمن لا يجبر على الشيء واذا وقع لا يتبع الاولى ايضا مسقط الفرض كغير المستطيع في الحج اذا تكلف وحج والاعمى اذا احرم قائدا في الجمعة وتطوع وحصر فان قيل هذا في الذمي ذا التعليل موافق

له والذي حكاه القرافي من التفصيل في مطلق الكافر قيل اذا ثبت في بعض الكفر التفصيل صدق انه فصل في كافر بين الجهاد وغيره وان لم يكن في الكل فعل عامر بقيه الاقوال على كل حال والسادس الوقف لتعارض الادلة حكاه سليم في المقرب عن بعض الاشاعرة وابو حامد الاسفرائيني عن الاشعري نفسه وفي المدارك لامام الحرمين ان الجزري للشافعي يزديد القول في خطاب الكفار بالفروع ونصه في الرسالة انهم مخاطبون بها فيحتمل انه اشار بالتزديد الى الوقف ويحتمل انه اشار الى ان له قولين ومن سبق بعلمها عنه تنبيهات الاول ما سبق من تصوير المسئلة بان حصول الشرط ليس شرطا في التكليف وانه معروض في خطاب الكفار بالفروع مشكل من وجوه احدها ان كان فرضها في الطرفين حيث فقد شرط الايمان لا مريخص هذا الشرط فينبغي ان يزدوجه المخصوص فيه ويجعل محل النزاع ولا يطلق الشرط الشرعي وان كان للكونه شرطا شرعيا ليس الا فلم فرضت في الطرف فقط ولذلك جعل الامدي مسئلة الطرف مثالا للفاعل لا فرضا فيها كما فعل ابن الحاجب وامضى كلامه ان المحدث متفق عليه ولكن قد طرد ابو هاشم اعتبار حصول الشرط في المحدث فالتزم انه غير مخاطب بالصلاة ولو في سائر ذهن ووافقه ابن خويز منداد وعزاه للمالكي من حيث انه قال في الحائض اذا طهرت قبل الغروب لا يلزمها صلاة العصر حتى يبقى من الوقت قدر ما تغتسل فيه ويفرغ من الامر اللازم وتدرك ركعتين قال فوقف تعلق الوجوب بها على حصول الطهارة قلت ومن منع ذلك فانه لم يوقفه الا على زمن امكان الطهارة لا على نفس الطهارة وهو احد الاقوال عند الشافعي وبالجملة فمن حكى الاجماع كالصفي الهندي وغيره عائد تطيف المحدث بالصلاة لم يلتفت الى هذا الخلاف او اوله كما اشار اليه امام الحرمين في ازالة الاشكال عن المسلم حيث قال في التحقيق ان الكافر يستحيل ان يخاطب بانشاء وفرع على الصحة ولذا اكل ما تقع احترازا من العقايد فيخرج من لا يصح عقده ولذا المحدث يستحيل ان يخاطب بانشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث ولكن هو لا مخاطب بالتوصل الى بقع اخرا ولا يتعذر الامر عليهم بانتفاء المشروط لعدم وجود الشرط قال ولكن اذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والاوائل والاواخر فلا يمتنع ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبته من يخالف امرا توجه عليه ناجزا او من جوز تجزئ الخطاب بانتفاء المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ تطيف ما لا يطاق ثم قال فان اراد ابو هاشم ذلك فحق لاختفائه وان اراد انه لا يعاقب على ترك الصلاة مثلا بتركه التوصل اليها فخرق للاجماع انتهى وجرى على هذا التقرير الكيا الطبري وابن برهان وبه يزول الاشكال عن ابن خويز منداد وغيره وغايته ان الاصحاب يقولون المعاقبة بترك الفعل وهو يقول بترك التوصل اليه وهو خلف لفظي فاذا مضى من الزمان الاول يعصي عند الامام بالكفر وعندهم به وبالفروع لانه يقول لو اتم بالفروع والفرض انها عن ممكنه كان تكليفا بما لا يطاق

الألوكة
www.alukah.net

وثانيها ان الحايض والنفسا فاقرتان للشرط الشرعي وهو الطهارة ولا يكلفان بالصلاة
اتفاقا فاحتى ان بعضهم استثنى ذلك من القاعدة قلت ان اريد بالطهارة زوال الحيض والنفاس
فليس مقدورا لها والظاهر في الشرط المقدور وان اريد التطهير بعد الانقطاع فهي المسئلة
التي فيها كلام لبعضهم والامام وثالثها مقتضى بعض المسئلة على بعض القاعدة ان خطاب الوضع
لا خلاف في تعلقه بهم لان الاسلام ليس شرطا فيه وسياتي المسئلة مبسوطة الثاني اذا
جرينا على ما قاله الامام ان المكلف به التوصل باستمام ما يتكرر في الفقه كما سبق ان الكافر في الصلاة
والصيام والحج ان كان اصليا لم يجب عليه او منزل وجب قلت لكن الذي في هذا المعنى كالاصل والزكاة مع
فاوجه القرافي نعم هو شيء في الجمع بين قولهم في الاصول انه مكلف وفي الفقه انه غير مكلف
وهو احسن من جمع الامام الرازي والنووي وغيرهما ان مراد الفقهاء عدم المطالبة بها في الدنيا
ومراد الاصوليين العقاب عليها في الاخرة وقد صرح بذلك الشيخ ابو حامد الاسفرايني والشيخ
في شرح اللمع وامام الحرمين في باب التيمم من النهاية ووالده في الفروق والقاضي عبد الوهاب
في الملخص والامام الرازي في المحصول وغيرهم ولكن قد ذكر له فوايد كثيرة منها تبشيره الاسلام
فانه اذا علم انه مخاطب وهو مشروح الصدر بفعل الخيرات كان شبيها في يتبشير اسلامه ومنها
اذا علم الكفار مال المسلم الا يملكونه خلافا لابي حنيفة ومنها احباط العمل بالردة ومنها اذا اسلم هل
يصلي على قبر مرتد من المسلمين في كفره اذا قلنا لا يصلي عليه الا من كان من اهل الفرض قاله القاضي
مجلي في الذخاير قال وكذا صحة نذر الكافر الذي قضيه قوله ان صح نذره ولكن الاصح المنع ومنها
ايجاب الضمان على الحربي كما قاله الاستاذ وسياتي ومنها لو سرق الكافر بالميقات وهو مريد
للمسجد فجاوزه ثم اسلم واحرم ولم يعد اليه عليه دم وقال ابو حنيفة والمزني لا دم عليه ومنها
تحريم نظر الزوجة الى المسلمة على الاصح وغير ذلك مما يطول ذكره وان كان في بعضه نظر الثالث
هذه المسئلة من فروع الفقهاء وانما نذكرها في الاصول لتمهيد اصل وهو ان الامكان في الفعل هل يشترط
ان يكون ناجزا مع المخاطب اولا واختلف ايضا هل هي من المسائل القطعية او الظنية قال
الامام بالاول وان كان القاضي ابو بكر قايلا بالثاني وقولي لكن ذاق في غاية من عدي الاشارة الى
الكافر الاصلي اي انه مخالف للمرتد بزعمه انه اذا اسلم لا يقضي ما فات في زمن الكفر من صلاة وصيام
وزكاة ونحوها لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وحديث الاسلام يجب ما
قبله وايضا فلو الزم بذلك لشق عليه ذلك وكان سببا لنفرته عن الاسلام والله تعالى اعلم

ص اما تعلق الخطاب الوضعي ◦ بكافر فبالنفاق للجمع
◦ الا الذي لم يلتزم احكامنا ◦ فانه في الشرع ليس منا
◦ للذي ما يعود للتكليف ◦ فانه بالمخلف والتزييف
◦ كحرمة التي لها قد طلقا ◦ فانه نفعله تعلقا ش

لما اطلقت فما شيء ان الكافر مخاطب وكان ذلك شاملا لخطاب التكليف والوضع بينت

هنا ما قاله السبكي ان الوضعي بالنفاق وان الخلاف الذي اومانا اليه
اليه وبسطناه في الشرح انما هو في التكليفي فمن الوضعي كون اتلافهم سببا في ضمانهم وكذا
جناياتهم بل هم اولى من الصبي بذلك واشتراط الشروط في معاملاتهم والموانع كذلك والحل في
بعضها وفسادها وترتب اثار كل عليه من بيع ونكاح وطلاق وغيرها مال والخلاف في
مثل ذلك لا وجه له وسهل له ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى قال بصحة انتهم مع قوله بعدم
تكليفهم بالفروع قال والخروج من هذا الا ما كان من خطاب الوضع راجعا الى خطاب التكليف
كون الطلاق يحرم به الزوجة عليه فان مثل هذا اجرى فيه الخلاف السابق ويكون
التعلق ارجح ومقابله مرجوح وهو معنى قولي بالخلاف والترجيح وانما للمصاحبة فانه
مصاحب لخبر بان الخلاف فيه والترجيح ما سوى الراجح في خطاب التكليف هذا معنى
كلام السبكي ولكن مراده بالكافر هنا الملتزم لاحكامنا كما ذكرناه عن الذمي ونحوه اذا ادان ذلك في
ضمان ونحوه لا في الصحة ونحوها لان ما لم يلتزم كالحربي فلذلك يتبينه في النظم باستثناء ذلك
نعم اعترض على السبكي في دعوى الاجماع في نحو الاتلاف والجنايات بان الخلاف فيها
موجود فقد حكى الرافعي عن الاستاذ ابي اسحق ان الحربي اذا اغتال مسلما او اتلف عليه مالا
ثم اسلم يجب الضمان اذا قلنا مخاطبون بالفروع وحكاه العبادي عنه وفي طبقاته فيما اذا كان ص
صار ذميا وان الجمهور قابلين بعدم الضمان ولذا نقلوا وجهين فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا
هل يضمنه اصحهما نعم قال صاحب الوافي وهما شبيهان بالوجهين في تمكينه من اللبث في
المسجد اذا دان جنبا اي نظرا للعقد نبه على الامام الحرمين في الاساليب في باب السير ان
الكفار اذا استولوا على المسلمين فالحكم استيلاؤهم واعيان الاموال لاربابها قال وبنى بعضهم
المال على الخلاف في تعلقهم بالفروع قال وهم منهيون عن استيلائهم وقول الشيخ ان ثبوته
في حقهم اولى من ثبوته في حق الصبي ممنوع لاستحباب حمل الاسلام على الصبي بخلافهم قلت لا
يرد شيء من ذلك على الشيخ لان سقوط الضمان عند الجمهور في الصلاة المذكورة في الحربي انما هو
لكونه غير ملتزم وقد قررنا ان مراده الملتزم اذ لا يظن بالشيخ القول بتضمينه في الحرابة
بل ولا موافقته الوجه الضعيف فيما اذا اسلم او عقلت له ذمة فاذكر في غير الملتزم لا
يطابق ما حكاه من الاتفاق فلم يسبق فيه الا قول من قال بخروج على الخلاف في تعلقهم وليس فيه ما
يدفع حكايته الاجماع على التعلق ومنازعته في انهم اولى من الصبي ممنوعة لان استحباب حمل
الاسلام لا يسقط الضمان مع رفع القلم الا من حيث خطاب الوضع وايضا فالصغير لا يختص
بالمسلم ولذا المجنون فمن اطلاق ذلك جريت على ما قاله الشيخ في النظم لحسنه وزدته بيانا
باستثناء غير الملتزم لان عدم تضمينه انما هو لمانع وهو عدم الالتزام لا لكونه كافرا وكذلك
لا يقدح في تعلق الخطاب بهم تصحيح انتهم مع عدم وقوعها على اوضاع الصحة في الشرع

كان ص

لأن ذلك من باب التخفيف والعفو حتى لا يفروا من الاسلام اذا علموا أنه يفرق بينهما
بمقتضى ذلك كما اوضحه الماوردي وغيره والله اعلم ص

والاقتضا ان يكن لفعل ، جزما فإيجاب له بالاصل
ودونه لكن بنهي يقصل ، للترك جزما فهو تحريم فصل
او دونه لكن بنهي يقصل ، فهو كراهة وقل يقتبل
بنسبة التحريم او يطلق له ، تجاسيا من لفظة مستثقله
وان يلن في ضمن امر يولى ، فالمنع من شي خلاف الاولى

وما انتفى اقتضاؤه وخيرا ، فهو اباحة لمن قد خيرا اس

هل راجع الى تقسيم الخطاب في تعريف الحكم الى اقتضاء وتخيير فهو بيان لما يدخل تحت الاقتضاء والتخيير من الاقسام مفصلا والفاعل في الاقتضاء هو الحاكم وهو الله تعالى فهو احسن من قول البيضاوي الخطاب ان اقتضى الفعل الى اخره لان اسناد الاقتضاء الى الخطاب مجاز فان المقتضي للشيء اي الطالب له حقيقة انما هو المخاطِب لا الخطاب ولكنه مجاز شايع وربما يقع في هذا النظم استعماله ايضا كما في قولي في حد الحكم اقتضى او خير او قولي هنا بعد ذلك وما انتفى اقتضاؤه وخير اعلى انه قد سبق احتمال ان يعاد الضمير الى الله تعالى في قولي خطاب الله وانه الاحسن وينبغي ان يكون في قولي اقتضاؤه وخيره اكذلك فالاقتضاء اما لفعل او لترك فان كان لفعل والمراد به الوجودي لفظا بلفظه بالترك والا فالترك كف النفس وهو فعل كما سبق بيانه فلا يخلوا اما ان يكون مع الجزم اي لشيء مجزوم انه مخالفه اي لم يقم على ذلك قرينة او لا مع الجزم فالاول الايجاب وهو مصدر اوجب يوجب ومعنى الوجوب لغة السقوط خر فلان اذا وجبت جنوبها والثبوت ومنه نسألك موجبات رحمتك اي مثبتات فعلم ان الايجاب هو الطلب القائم بالنفس على الوجه المذكور والواجب هو متعلق الايجاب كما سيأتي فانه لما اوجبه وجب وجوبا فهو واجب فتسمية الحكم وجوبا مجاز انما هو وهو لغة هو الايجاب والثاني الندب الطلب ومنه حديث انتدب الله لمن خرج في سبيله اي اجاب له طلب مغفرة ذنوبه يقال ندبته فانتدب ويطلق ايضا على الاثر ومنه حديث موسى عليه السلام والخضر نكتا سنة او سبعة من ضربه اياه وهو بفتح الاول واصله اثر الجرح وان كان لترك شيء اي لاعدام حقيقته وكف النفس عن ايجاده فاما ان يكون مع الجزم او لا والاول التحريم اي لذلك الفعل الايجادي اما بالنظر لتعلقه بالكف عنه فايجاب له وان كان في تعبيرهم بان ما يقتضي الترك تحريم ايهام انه تحريم له من حيث اللفظ وان كان المراد ظاهرا واصله من حجرمه اي منعه ومنه حرمنا عليه المراضع اي منعناه من رضعهن وقولي فهو

تحريم فصن اي قض نفسك عن الوقوع في متعلقه والثاني وهو غير الجازم اما ان يكون بنهي مقصود اي مستقل فكراهة واصلها لغة خلاف الاراده ومعنى كراهة الشرع على شيء اما عدم ارادته او ارادة ضده كما في قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم او نهي غير مقصود لخلاف الاولى كما عبر به كثير هنا وذلك بان يكون النهي في ضمن الامر بضده فسيأتي ان الامر بالشيء نهي عن ضده او يستلزمه على الخلاف وقيل الاول وهو احسنا راء امام الحرمين والغزالي كما سيأتي فعلى هذا الاولى هذه التفرقة واحب من ذلك عبر وها الامام الحرمين بل سيأتي ان الخلاف انما هو في الامر النفسي واما اللفظي فليس عين النهي قطعا ولا يتضمنه فاين الفرق على الاصح ومرادهم هنا انما هو اللفظي فاين الفرق والتعبير هنا بخلاف الاولى عن صواب وان عبر به صاحب جمع الجوامع وغيره والصواب ما عبرت به في النظم من قولي انه منع من خلاف الاولى ولا اريد بالمنع الا المنع التنزيهي كما في المكروه وذلك لان المنع هو الحكم واما خلاف الاولى فهو الفعل الذي تعلق به المنع وسيأتي الفرق بين الحكم ومتعلقه من الافعال واعلم ان هذا القسم قل اهمله كثير من الاصوليين ولكنه موجود منتشر في الفقه مفرق بينه وبين المكروه بما تضمنه الفرق السابق كما في صوم يوم عرفة للحاج فالاصح انه خلاف الاولى وقيل مكروه وقد يرجح هذا الحديث لي هو من نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجه وفيه ضعف وان كان الحاكم صححه وقال على شرط البخاري والجمهور للصائم خلاف الاولى على ما رجحه النووي وقال لانه لم يثبت فيه نهي مقصود وقيل مكروه وكذا النفض والتنشيف في الوضوء فيهما خلاف وغير ذلك وهو كثير قال الشيخ تقي الدين السبكي اول من علمناه ذكر هذا القسم امام الحرمين ومراده اظهر وفشا وان قل نقله هو عن عز فقال في كتاب الشهادات من النهاية التفرقة للفصل بين الكراهة وخلاف الاولى مما احدثه المتاخرون ثم فرق بما سبق لكن في كلام الرافعي في باب الزكاة في كراهية الصلاة على غير الانبياء ما يقتضي ان الامام يعني ابن الامام اراد بالمقصود الخصوص وغير المقصود العموم فيزول الاشكال السابق قلت وسيأتي من كلام الامام ما يقتضي ان خلاف الاولى والمكروه بمعنى واحد والجواب عنه وقوى بعضهم ذلك وان المراد ان الكراهة لها مرتبتان ادونها خلاف الاولى وان لم يدل الخطاب ايضا على خبير بين فعل الشيء وتركه فهو الاباحة ماخوذ من مادة الاتساع ومنه باحة الدار اي ساحتها واعلم ان الاباحة تطلق ايضا على رفع الحرج فيدخل في المباح ما كان من فعل الله تعالى وفعل غير المكلف لكن لا يكون من الحكم الا ما فيه الاذن ولاجل هذا اختلف في ان الاباحة حكم شرعي ام لا فعلى الاول المعتزلة بالثاني الاشعرية بنفي الحرج فالخلاف اذن لفظي واختلف ايضا في ان الاباحة تكليف والقول به منقول عن الاستاذ ابي اسحق لكن على معنى التكليف باعتقاد اباحته ولا يخفى ما فيه فان الاعتقاد واجب

فهو غير الاباحة واختلف ايضا في المباح هل هو مما مور به بناء على أن الأمر حقيقة في الادنى
لا في الوجوب ولا في الندب وستأتي المسألة وقولي وقد يقال الخ اشارة الى ان الكراهة
تطلق على التحريم ايضا اما مع الاضافة اليه فيقال كراهة تحريم واما على الاطلاق كما في قولهم
كل ذلك كان تنزيهاً عند ربك مكروها ويقع هذا في كلام الشافعي ومالك والاقدمين كثيرا
لقول الشافعي واكره اتيه العاج واكره ممر الحائض في المسجد اذا احمل على حالة خوف التلويث
وقوله في باب خوف السلس واكره اشتراط الاعجف والمشوى والمطبوخ لان الاعجف معيب
وشرط المعيب مفسد الى غير ذلك وربما اطلق المكروه ايضا على خلاف الاولى اذ جعل غير
كقول امام الحرمين في النهاية في باب الجمعة ان ترك غسل الجمعة مكروه مع انه لا نهي فيه قال وهذا
عندكم اظهر في كل مسنون صح الامر به مقصوداً انتهى قيل ويؤيد نص الشافعي في الام على
ان ترك غسل الاحرام مكروه وقال الامام في موضع اخر من النهاية انما يقال ترك الاولى مكروها
اذا كان منضبطا كالضحى وقيام الليل وما لا ينحصر لا يضابط من المندوبات لا
يسمى تركه مكروها والا لكان الانسان في كل وقت ملابسا للمكروهات الكثيرة من حيث
انه لم يقم يصلي ركعتين او يعود مريضا ونحو اهتى واذا جعل على انه اراد انه يطلق عليه اطلاقا
وان كانت حقيقتها متغايرة استقام مع ما سبق نقله عنه والا فظاهر التعارض ويطلق
المكروه ايضا على ما وقعت الشبهة في تحريمه كلحم السبع ولبن الليد ونحو ذلك من المسائل المختلف
في تحريمها كما هو مصرح به لك في الفقه وذكر الغزالي في المستصفى واستشكله بان معتقد التحريم
محرم عليه وعزم محل له فلا وجه للكراهة وقال الابياري في شرح البرهان لبس في الفقه
مسئلة اصعب من القول بالكراهة في ذلك وانه مخالف للفريقين ولدليلهما وحرف للاجماع
قلت في جواب بان الاختلاف اورث في القلب ريبة فكره كراهة اكل مال من في ماله حرام
وكراهة المال المشمس وغير ذلك مما لبس فيه دليل صريح بالكراهة واعلم ان في اطلاق الكراهة على
هذه الامور الاربعة خلافا في انه حقيقة في التنزيه مجاز في غيره او مشترك وجهان لاصحابنا
حكاهما ابن سراقه ولكن في التنزيه والتحريم وفي المستصفى اطلاق اشتراكه بين الاربعة ولكن
نازعه العبدري في شرحه **تنبيهان** احدهما ما سبق من ان خلاف الاولى قد يعبر عنه مقصود
فيه ما سبق امران احدهما ان في كونه منهيا عنه خلافا مثل الخلاف في ان المندوب مامور
به اولا لانه بطريق التبعية كما سبق ثانيهما ان ادلة الاحكام لا تفيد استفادتها من صريح
الامر والنهي لكن يكون نص او اجماع او قياس والنص اما ان يكون امرا او نهيا او اذنا او خبرا
بمعناها او اخبارا بالحكم كتبت عليكم الصيام ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات ان الله
ينهاكم ان تحلفوا بابائكم احل لكم صيد البحر او بذكر خاصة لاحدها كوعيد على فعل يفيد
او على تركه ووعد على فعل او ترك او نحو ذلك فاذا لم يوقف الكراهة والمنع من خلاف الاولى
على صيغة كغيرها فكيف يتأتى هذا الفرق الا ان يقال اذا ثبت بدليل معنى الامر به

نضمن

نضمن معنى النهي عن ضده باي صيغة دلت فاعلم الثاني اختلف في انه تكليف
او لا كما اختلف في الندب والخلاف ممنوع على ان المطلب الزام ما فيه كلفة او طلبه وبالثاني
قال الغاضي والله اعلم

ص وما به تعلق الاحكام يصاغ منها اسم به الاعلام
فالفعل ذو الايجاب واجب فرض ولازم حتم وملتوب وفرض
ورسمه ما ذم فيه التارك وانفه ترك الندب فلا يشارك س
لما كان كثيرا ابتنائها يحون باطلاق اسم نوع الحكم على متعلقه من الفعل وعكسه صنولون مثلا
الحكم اما واجب او مندوب الى اخره وتقولون في الفعل انه اجاب او ندب الى اخره تعرضت
للفرق بينهما بحسب الحقيقة وان الواجب ما تعلق به الايجاب والمندوب ما تعلق به الندب
الى اخره فيصاغ لكل فعل من الحكم الذي تعلق به اسم يحصل به الاعلام والتمييز عن بقية الافعال
فبينت ذلك وضممت لكل واحد ما يسمى به من الاسماء وفاق وخلاف وترى هذه الاسماء
الى بسط الاحكام المتعلقة فيصاغ منها اسم لها وذكرت رسم كل نوع من هذه الافعال الابيضا كما
فعل البيضاوي وان علمت حدودها من حدود الاحكام المتعلقة بها فالقسم الاول الفعل الذي
تعلق به الايجاب موجب بالفتح اسم مفعول وواجب لانه مطاوع اوجب كما سبقت الاشارة اليه
ويسمى ايضا محتوما من فرض بمعنى قدر فان اطلقته على الايجاب كان جمعه او على الواجب
فهو من اطلاق المصدر على المفعول لانه مفروض وفي ترادف هذين الاسمين خلاف بعد الاتفاق
على ان معناهما اللازم فالجمهور على الترادف وقال الحنفية الفرض ما ثبت بدليل قطعي كالكتاب والسنة
المتواترة مثل الصلوات الخمس وصوم رمضان والواجب ما ثبت بدليل ظني كالوتر وزكاة الفطر
زعموا ان ذلك مراعاة للمعنى اللغوي لان الفرض لغة القطع فلا بد من علم ان الله قدره والوجوب
السقوط فيعلم انه ساقط علينا وللرد لا نعلم ان الله قدره وقلت ان الفرض لغة اعم ان يكون علما
والواجب الساقط اعم منهما ايضا فلم يظهر مناسبته بل قال الشيخ ابو حامد وغيره من اصحابنا لو عكسوا
الاصطلاح لكان اولى لان لفظ الوجوب لا يحتمل غير خلاف الفرض فانه يحتمل معنى التقدير على انهم
قد خالفوا ذلك في نحو جعل القعود في الصلاة فرضا ومسح ربع الراس فرضا والوضوء من الفصد
والصلاة على من بلغ في الوقت بعد ما ادانها فرضا والعشر في الاقوات وفيما دون خمسة
اوسق ونحو ذلك وليس في شيء منها قطع وربما فرقوا بينهما كما قاله الشيخ ابو حامد وابن برهان
بان الفرض ما الاختلاف فيه والواجب ما اختلف فيه وحكى الماسي في الغريب وابن الفشيري تفرقة اخرى
ان الفرض ما ثبت بنص القرآن والواجب ما ثبت بغيره وحي مصرح به والزمهم القاضي بان لا يكون الوتر
بالسنة فرضا كتبة الصلاة ودية الاصابع والعاقلة وان يكون الاشهاد عند البيع ونحوه من
المندوب الثابت بالسنة فرضا قلت الا ان يراد ما ثبت وجوبه فلا يرد هذا الاخير

الألوكة
www.alukah.net

أما ما قاله اصحابنا في باب الخ ان الواجب ما حُبر بذم والركن ما لم يُجبر فتفرقة بين الركن والواجب لا بين الفرض والواجب وكل لك ما حلى الرافعي عن العبادي فمن قال الطلاق واجب على تطلق او فرض على لا تطلق ليس لعدم تردد فيها بل لاقتضاء العرف ذلك ونقل عن البوشنجي ان الجمع كآيات الاذان لي فانه صرح عند الاكثر فلا اشكال فيه حسنئذ ومنها ايضا اللازم والملزوم وهو لغة عدم الانفكاك عن الشيء فيقال للواجب لازم وملزوم به ونحو ذلك كما في حديث الصدقة ومن لزمه بنت مخاض وليس عنده احد منه ان يكون اي وجب عليه ذلك وهو شايع كثير ومنها الملحوم من حتمت الشيء احتمه حتما اذا قضيته واحكمته وحتمته ايضا وحتمه قاله الجوهري قال تعالى كان على ربك حتما مقضيا اي واجبا الوقوع بوعد الصادق والا فهو سبحانه وتعالى لا يجب عليه شيء فعال في الواجب حتم ومحتوم ومحتم ونحو ذلك ومنها الملتوب من كتب الشيء اذا حتمه والزم به وسميت الصلوات الملتوبات لذلك ومنه حديث خمس صلوات كتبهن الله تعالى وقال تعالى كتب عليكم الصيام كتب عليكم القتال اما كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية الآية فقيل المراد وجب وكانت الوصية فرضا فنسخت وقيل يجب ان يوصي بما يحتاج للوصية من ذكر الدين والوديعة ونحو ذلك وقيل المراد كتب في اللوح المحفوظ فلا يلزمنا نحن فيه وقولي ومض اي لمع وظهر من قولهم ومض البرق اي لمع والمراد ان الواجب ظهر بهذه الاسامي واما رتبة الفعل الواجب فهو ما يذم تاركه فاجنس يشمل الافعال كلها ويذم خاصه خرج بها المباح فانه لا ذم في فعله ولا في تركه وتاركه خاصة اخرى يخرج الحرام فانه يذم فاعله وخرج المندوب والمكروه وخلاف الاولى فانه لا ذم في تركها بل يمدح في الاخيرين مدحا والتعبير بما يذم او بما يتوعد بالعقاب اولى من تعبير القراء بما يعاقب لجواز العفو ولان المدرك قد يعاقب فيه مثل القتال لتارك الجماعة او الاذان على رأي وقد يجاب بان المراد الذم من شأنه ان يعاقب على تركه لحي ما يدل على ذلك شرعا ولا يلزم في كل تارك جواز العفو في البعض فلم يخل فيه وهذا الحسن من الجواب بان المخلف في الوعيد كرم لا ان خلف الوعيد من الله محال ومن جواب ابن دقيق العيد بان المراد يعاقب على جنسه ولو بعض النار كين فانه لا بد من عقاب بعض العصاة لانا نقول تاركه عام بالاضافة فحمله على البعض مجاز ومن جواب العبدري في شرح المنصفي بانه ليس في الشريعة توعد بالعقاب مطلق بل مقيد بشرط ان لا يتوب المكلف وان لا يعفى عنه لانا نقول هذا يحتاج الى صحة استقراء وبيان في كل وعيد وهو ايضا اولى من التعبير بما يخاف على تاركه فقد يزينه امام المحسن بما يظن وجوبه وليس بواجب واعلم انما قيدت كالسخاوي ذلك بكونه شرعا لما سبق ان العقل لا حكم له بل للشرع ولا بكونه قصدا للخرج المتروك بلا قصد كترك النايم والساهي والمكره لانا نقول لا نسلم ان هذا ترك لان التارك من خطر بباله الشيء وكف عنه فالموجود من هؤلاء انتفاء

الفعل

الفعل وهو اعم من الترك والذم انما هو للترك فمن نام حتى خرج الوقت بعد ان فيه لم يصل ولا يقال ترك ولان لك لم يتعرض القاضي ولا غيره لذلك ولم اقيد كالسخاوي ايضا مطلقا استظهارا لعدم دخول فرض الكفاية والمخير والموسع وترك المريض والمسافر الصوم وانهم تركوه مع كونه واجبا عليهم الا انهم لم يتركوا مطلقا بل الترك في فرض الكفاية لظن ان الغير فعل وفي المخير لفعل خصلة اخرى وفي الموسع للفعل في ثاني الحال وفي المريض والمسافر لفعلها بعد زوال العذر حتى قال الامام الوارد ان الواجب عليهما احد الشهرين واما ترك الحايض فليس من هذا لانه لم يجب عليها بل يقطع ذلك وسيأتي بيان ذلك كله لاني اقول ان من فعل لا يقال انه ترك ولا يحتاج الى مطلقا وفرض الكفاية وان لم يفعل اصلا فلما تبين ان الوجوب قد يسقط عنه وقولي وانفه يذم الندب فلا يشارك شروع في الفعل الذي يعلوه الندب وبراءت هنا بترسمه فلو كررت اندب ينفي منه هذا القيد وهو الذم لتاركه ويوتى معه فانه يمدح فاعله وذلك معنى قولي

ص بل يمدح الفاعل فيه ويُسمّى ... مندوبا اولى يستنه بها يُتمّم

ومستحبا طاعه وفريضه ... مرغبا نفلا لمن احبّه **ش**

فيقال المندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه فخرج بقيد المدح المباح وبإضافته للفاعل الحرام والمكروه وخلاف الاولى فان المدح لتاركها وينفي ذم تاركه الواجب فان المندوب لا يشاركه في ذم التارك واعلم ان المراد بكونه يُمدح فاعله ولا يذم تاركه الذي من شأنه ذلك وكن الوغير لفظ يمدح يثاب وقصد ذلك سواء في الواجب والمندوب لانها قد لا يثاب فاعلها لعارض لصاحب المطلب كما سيأتي في موضعه ولترك الزنا وغيره من المحرمات من غير استحضار وكف النفس عنه بالقصد فانه واجب ولا ثواب فيه وكذا ترك المكروهات ولهذا قال القرافي لست كل واجب يثاب على فعله ولا كل محرم يثاب على تركه قال فالاول كالفقد الوجوه والقريب ورد المغصوب والوديعة لا ثواب فيها هي يتحصر ويقصد الامتثال، والثاني كترك الزنا وشرب الخمر انتهى وله ووزان ذلك من المندوب اخر المعبر واقراض المحتاج ونحو ذلك **تنبيهان** احدهما يخرج من كون المندوب لا ذم في تركه انه اذا شرع فيه وتركه لا يذم فلا يكون اثمه واحبا وانه لا فرق في تركه بين ان يكون اثم بعد الشروع وخالف في ذلك ابو حنيفة وذلك فاوجبا اثمه بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا لما لم ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتنفل بالصوم ثم يفطر احرجه النسائي وغيره فيحمل النهي في الآية على التنزيه جمعا بين الدليلين هذا ان لم نفسر ولا تبطلوا بانكم تخلصوها ولا سبطلوها بالكبائر كما نقله ابن عبد البر عن اهل السنة ونقل عن المعتزلة تفسيرها بمعنى لا تبطلوها بالكبائر لكن الظاهر تفسير بما تقدم واحتج المحدث الاعرابي قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع صلى الله عليه وسلم

لا إلا أن تطوع اى فيلزمك التطوع وان كان تطوعا فى أصله وعندنا الاستثناء منقطع بدليل أن
النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تطل تطوعه كما سبق وقال ابن المنير وقع لى فى ذلك خاطر لطيف وهو
ان الصوم والصلاة ونحوهما عبادة لا تقبل التجزيء فقطعها تجزيء وذلك حرام لانه تعيب فاستدل
قال وتطرح عنق البعض يسيرا لما فى مع اليسار ومع الاعسار لا يسيرا لامكان التجزيء قال
واما التنفل على الراحلة وان كان فيه ترك بعض الاركان فللضرورة قلت فقد اضطربت
النيابة فلا ملتفت اليها وايضا فرق بين ان يقصد تجزيء العبادة ابتداء وبين ان يطرأ ويجعل كان
لم يكن ومما استشكل على ابى حنيفة فى ذلك كون المتنفل بعد ان شرع ان يصلى قاعدا فلذلك خالفه
صاحباه طرد القياس على ان ابا نصر العراقى نقل عن ابى حنيفة فى باب الصداق انه للخروج
من صوم التطوع الا انه تحب عليه القضاء نعم ابو نصر اوله كما نقل ذلك ابو على السنجى من
اصحابنا فى شرح الفروع فان قيل ما وجه الوجوب فى اتمام التطوع لم شرع فيه عندكم
قلت ذكر الماوردى جوابين احدهما لان نفله فى غالب الاحكام كفرضه فانها متساويان فى
الشروط يقول فى حل منها لبيك بالحج من غير ان يعين فرضا او نفلا او يحرم مطلقا ثم يعرفه لما شاء اذلك
فى الفرض والتطوع ولولى ملابسته لم يتعقل بخلاف العكس ويتساويان ايضا فى القضاء فافساد
احدهما بجماع وفى لزوم الفدية فى الالتفات والاستمناء ففى وجب ان يتساويا فى لزوم الاتمام
الثانى احودهما وبه اجاب الشافعى فى الام انه يجب المضى فى فاسد التطوع كصحيحه
فاتمام صحيح التطوع اولى على ان هذا السؤال قد افسد من اصله فان الحج لا يمكن وقوعه تطوعا
فان قامت شعار الستة من فروض الكفايات وهى يلزم بالشروع على الاصح نعم قال الرافعى يبغى
ان يكون العمرة كالحج حتى لا يعتكف والصلاة فى المسجد الحرام كذلك فان احيا البقعة حصل به وان
كان فى الوقت فضل عقبه ما لا يليق فيه فليتأمل والعمرة كالحج فى كل ما تقدم كما اشار اليه الرافعى فيما ذكره
ما يتوقع نعم قيل لنا مسائل يجب فيها اتمام التطوع عندنا غير الحج والعمرة منها ما قال بعضهم
الاضحية سنة ويلزم بالشروع وذكر السراجى فى خصوص الشافعى قلت ان اريد يلزم
الاتمام وجوب التصدق بشىء منها وهو الظاهر فهذا انما هو طارح مخرج الشرط لا تسليم يحقق
ويطرح استقبال القبلة والستر فى صلاة التطوع ومنها فى شرح الفروع لابى على السنجى ان اباذيد
الدبوسى وبعض الاصحاب اوجبوا اتمام الطواف المندوب على من شرع فيه وغلطهما وجماعة بعضهم
على الطواف الواجب فى الحج والعمرة المتطوع بهما فرجع ذلك الى مسئلة اتمام الحج والعمرة المتطوع بهما المنبه
الثالث يوخذ من قوله يمدح فاعلم ان المدح لا يثبت بخوف انعقاد العامة وجوبه
فيتركوا كما قاله مالك وثبت الدارمى واستدل به على ما سيأتى للزركشى من ان السنة قد يلزم تركها
افضل لذلك كقراءة الجمعة يوم الجمعة ونحو ذلك والاحتمال هذا اما ستق من كونه قد لا يثاب عليه لعارض
لقيام الدليل هناك دون هذا وقولى وسيتم الى آخره اشارة الى انهما الفعل المندوب فيهما ذلك

ماخوذ من لفظ الندب المتعلق به والاصل مندوب اليه فحذفت الصلة اختصارا
لكن هذا انما يحتاج اليه اذا لم يسلط الندب اى الطلب على الفعل نفسه ومنها السنة
والاولى والمستحب والطاعة ونحو ذلك التطوع وفى الحديث دخل على عبرها قال الا ان تطوع
والقربة وان كانت قد يطلق على الواجب ايضا كما فى حديث ولن يتقرب الى المتقربون
بمثل ما افترضت عليهم والرغبة والمرغب فيه والنفل ماخوذ من معنى الزيادة لانه زايد
على الفرض وقد يريد قوله تعالى فما قاله لك ان ملائكة التهجد فى حقه كما قاله النووى
فى الخصائص فى النكاح بل يكون هذا دليلا له وقيل المراد زيادته فى الوجوب عليك على
ما هو واجب على الامة وقولى لمن احبه متعلق بتقول وتبنيه اى يتم تعريفه بهذه الاسماء
لمن احب ان يتعرف اسما هذا النوع واعلم ان ما ذكرنا انما هو على نقل يراد ان معنى هذه الاسماء
كلها واحد وانها مترادفة وهو الاصح وذهب بعض اصحابنا الى المغايرة فى بعضها فقال الواحدى
الحسن والغوى السنة ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم والمستحب فعل مرة او مرتين
والحق ان لكل بعضهم ما امر به ولم ينقل انه فعله والتطوع ما لم يرد فيه بخصوصه نقل ورده
القاضى ابو الطيب فى مناسكه بان النبى صلى الله عليه وسلم حج مرة وفى افعاله ما هو سنة وكذا لم
يصل للاستسقاء وخطب الامرين وهما سنة وقال الحليمى السنة ما استحب فعله وكره تركه
والمستحب لم يكره تركه وقيل النفل والتطوع واحد وهو ما سوى الفرض والسنة والمستحب
من انواعها وقيل السنة ما فعله النبى صلى الله عليه وسلم والمستحب ما امر به سواء فعله او لا
او فعله ولم يداوم عليه نقله فى المطلب فى باب الوضوء كانه لحظ فى السنة معنى الدوام وقيل
السنة ما ثبت لدلالته مع الفريضة والنفل والندب ما زاد على ذلك حكاه الشيخ ابو اسحق
فى اللمع وللمالكية تفرقة اخرى ان امر به الشرع وبالغ فيه سنة واول المراتب تطوع وما فعل
وتركه فضيلة ومرغب فيه ورباما سميت السنة هدى كما قاله اصحابنا فى الصلاة والاخير
يسجود السهو وكما قاله ابو حامد فيما يتهيأ به للوضوء دون التسمية وغسل الكفين لكن فى الحقيقة
ليست هذه التسمية له من حيث هو بل فى هذا المحل الخاص لما سنة تخصه وفى زوائد الروضة
اول باب صلاة التطوع تسمية السنة حسنا عند من يجعلها اسما مترادفة وانما لم اذكر
لما سيأتى ان الحسن انما سمى به من حيث كونه مأذونا شرعا فائدة قال ابن العربى
اخبرنا الشيخ ابو تمام بمكة انه سئل الشيخ ابا اسحق ببغداد عن قول الفقهاء سنة وفضيلة ونفل
وهيئة فقال هذا عامة منه فى الفقه ولا يقال الا فرض وسنة لا غير قال واما انا فسألت ابا
العباس الجرجانى بالبصرة فقال هذه الفاظ لا اصل لها ولا تعرف فى الشرع والله اعلم

ص وما به قل على التحريم ، فهو الزكى فاعلمن موموم
وهو الحرام الحظر والمعصيه ، والاثم والمحجور والفاحشه

والذنب والتبيه القبيح ، وحرج عقوبه تجرح ،

ص اى ما تعلق به التحريم هو الذى يذم فاعله فيخرج بقيد الذم ما سوى الحرام والواجب وباضافه الذم للفاعل الواجب والمراد الذى من شانه ان يذم فاعله وان تخلف كمن وطئ اجنبية بظنها زوجته كما سياتى ولم اقيد بكونه قصدا او لا بشرعا لما سبق فى الواجب ولا عطفا وان كان فى التحريم ما هو مخير كما سياتى لان الفعل متى وجب فى الجملة كان ممنوعا حراما وان قل ويثاب تاركه لان المكروه يشارك فى ذلك وخلاف الاولى وقد حرجا بقد ذم الفاعل واضافه لا يثاب لعدم استحضاره كما سبق وسمى محرما اسم مفعول من حرمه تحريما وحراما وصف فاعل من حرم بحريم لانه مطاوع حرم كما سبق بقرر مر بطاوع فى الواجب وسمى محظورا من الحظر وهو المنع فسمى الفعل بالحكم المتعلق به حظرا وسمى ايضا معصيه وانما وحرجا ومزجورا او زجرا وفاحشه وذنبا وسيئه وقبيحا وعقوبه وتجريحا وحرجا لانها تترتب على فعله فهذا اكثر من عشر تسميته بذلك والله اعلم ،

ص ومثاله كراهه مكروه ، تاركه مدح لا يعروه ،

فى الفعل ذم وخلاف الاولى ، مثل ولكن منع كن اولى ش

اى ما تعلق به الكراهه يسمى مكروها وسمى ما مدح تاركه ولا يذم فاعله فخرج بمدح المباح وشقيده بالتارك الواجب والمندوب فان المدح فيهما على الفعل وخرج بعدم ذم فاعله الحرام لانه وان شارك المكروه فى مدح التارك لكن يفارقه فى ذم الفاعل واما خلاف الاولى فسمى بذلك لانه خلاف المندوب الذى من اسمائه الاولى كما سبق وهو مشارك له فى رسمه الا ان هذا افتقد بكونه نهيا غير مقصود ليخرج المكروه وحصل فالمنع فى المكروه اقوى من المنع فى خلاف الاولى وهو معنى قولى ولكن منع كن اولى اى اقوى باعتبار كونه نهيا مقصودا فان هذا يدل على الاعتناء بالمنع فقد وقد يطلق المكروه على خلاف الاولى كما سبق والله اعلم ،

ص وذو الاباحه مباح جائز ، موسع ومطلق وجائز ش

حلالا خلى من مدح وذم ، وقد يحمى اسما الغير للحرم

المراد ان متعلق الاباحه من الفعل يسمى مباحا اسم مفعول من اباحه وسمى جائزا وموسعا اى فيه ومطلقا وحلالا وما فى معناه من الحل والمحلل بالفتح وهو معنى قولى وجائز حلالا وقولى خلى من مدحه وذم اى لا فى فعل ولا فى ترك وخرج بقيه الاقسام من قولنا ذلك واضح لان كلا منها لا يخلو من مدح او ذم اما فى الفعل او فى الترك لان لابد فيه من الاذن لانه متعلق الاباحة وقد سبق تفسير الاباحه بذلك فخرج حكم الاشياء قبل ورود الشرع وفعل غير المكلف نعم المراد بكونه لا مدح فيه ولا ذم الذى من شانه ذلك او يقال لذا نه ليخرج ما لو ترك حراما فانه يثاب عليه من تلك الجهه ويكون واجبا على راى الكعبى كما سياتى فان ذلك لا يختص بالمباح وما لو ترك

به فانه يذم ايضا من تلك الجهة والمراد بالمدح والذم ان يرد ما يدل على ذلك بطريق من الطرق كمدح الفاعل او ذمه او وعده او وعيده او غير ذلك كما سبقت الاشاره اليه وان ابن عبد السلام بسط ذلك فى كتاب دلايل الاحكام وقولى وقد يحمى اسما الغير الحرم معناه ان المباح ربما اطلق على مقابل الحرام اعم من الواجب والمندوب والمكروه وخلاف الاولى والمخير فيه على السواء اى يسمى به فعلا للجائز لكن لا على الحلال لذلك ايضا كما قال تعالى لجعلتم منه حراما وحلالا

والحرم بكسر الحاء هو الحرام قال تعالى وحرم على قريه اهلكناها على قراءه حرم والكسائى اى حرام وان كان المراد هنا لفظ الحرام الشرعى بل المنع او نحو على الخلاف للمفسرين وسلك بعض العلماء ذلك فى تقسيم الحكم فقال هو قسمان حرم واباحه ووقع فى تعليقه الشيخ ابى حامد فى باب النكاح انها بلا ثلاثه اجناب وحظر واباحه ولعله اراد بالاجناب مطلق الطلب والحظر مطلق المنع والله اعلم ،

ص وكل ما دون بشرع فحسن ، فمن اتى واجب ومندوب اذن ،

كذا مباح والذى تعلقنا ، نهى به القبيح منا اطلقنا

وذلك الحرام والمكروه ، خلاف الاولى هو به شبيه

والارجح الذى الامام قاله ، دون الكره صده لا ولا بحاله ٢

قيل وينبغى يكون مثله ، خلاف الاولى هو بذا اتى شبيه ش

اى ما علم من حد الحكم السابق من حيث الاضافه الى الله تعالى والتقسيم الى اقتضاء وتخيير ان وصف الفعل المتعلق به الخطاب بحسن او قبح انما هو باعتبار اذن الشارع وعدم اذنه لا بالفعل كما مر عند المعتزله فالحسن ما اذن فيه الشرع والقبيح ما نهى عنه فيدخل فى المأذون حسنا الواجب والمندوب وكذا من دخل المباح لارتفاع شانه بالاذن فيه وان لم يطلب ويدخل فى المنهى عنه الحرام والمكروه وخلاف الاولى لانه شبيه بالمكروه فى كونه منهيا نهى تنزيه وان كان النهى غير مقصود وهو معنى قولى هو به شبيه نعم كون المكروه وخلاف الاولى من القبيح فيه نظر وان كان فى جمع الجوامع صرح بذلك فى المكروه لكن قال شيخنا شارحه الزركشى انه لم يوجد لغيره وكانه اخذه من اطلاق كثير ان القبيح ما نهى عنه قال ويمكن ان يريدوا النهى المخصوص اى نهى التحريم بل هو الاقرب لاطلاقهم وكان الموقع له فى ذلك قول الهندى ان القبيح عندنا ما يكون منهيا عنه ونعنى به ما يكون تركه اولى وهذا القدر المشترك بين الحرم والمكروه انتهى وقولى والارجح الذى قاله الامام اشاره الى النظر المذكور فى المكروه وخلاف الاولى وان الارجح الذى دل عليه امام الحرمين ان المكروه لا قبيح ولا حسن لان القبيح ما ذم عليه والحسن ما يثنى عليه وهو ليس كذلك فيها ولذلك قال السبكى تبعا للامدى الذى نراجحا نعتمده خالف الامام فى هذا الا ناسا ادركناهم تعلقوا باطلاق نحو البيضاوى النهى وليس هذا التعلق بأولى من امتناع امام الحرمين من ذلك فلت بل الغالب كما سبق فى اطلاق الحرم النهى مع

الألوكة
www.alukah.net

ولن لكحل الاصفهاني كلام المنهاج عليه نعم كلام امام الحرمين انما هو مفروع على تفسير الحسن والقبيح بما يمدح فاعله او يذم شرعا وعين علق القبح بالنهي لا بالذم قبل وينبغي على قول الامام ذلك في المكروه ان خلاف الاولى لذاك بل هو اولى بان ينفي القبح عنه من حيث ان النهي فيه غير مقصود قلت وينبغي ان يكون المباح اولى منهما بان لا يكون حسنا ولا قبيحا لانتفاء الاقتضاء فيه نعم تمسكوا في كونه حسنا بقوله تعالى ليجزيهم احسن ما كانوا يعملون لان افعل التفضيل يقتضي المشاركة فاذا اجورو على الاحسن وهو الواجب والمندوب فقي المباح حسنا والاجر فيه قلت وفيه نظر فان المراد بالحسن ثم الحسن لا معنى التفضيل بدليل قوله تعالى في الاية الاخرى اجرا ما كانوا يعملون وذلك هو المطلوب لا المباح فانه لا اجر فيه وايضا فيلزم ان يدخل في الحسن الحرام وغيره لانه فاعل بعمله المكلف فيكون من المفضل عليه وهو باطل او يلزم التفضيل باعتبار ان الحر افضل من العمل فكانه قيل نجزيهم اجرهم بالنوع الذي هو افضل من اعمالهم لكن يشكل بما قاله العلما ان كل عمل فجزاؤه خير منه الا التوحيد فانه افضل من جزائه ولان افعل التفضيل لا يضاف الا الى جنسه

تنبيهان احدهما الاصحابنا عبارات اخرى في الحسن والقبيح لا طائل في بسطها وقد اشرت الى شيء منها فيما سبق واما المعتزلة فانهم لما اناطوا الحسن والقبح بحكم العقل عبروا بعبارات منها ان ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله للحسن وظائفة القبح فيدخل في الحسن الاحكام سوى الحرام والقبيح الحرام فقط ومنها ان الحسن الواقع على صفة توجب المدح والقبيح الواقع على صفة توجب الذم فيدخل في الحسن الواجب والمندوب وفي القبيح الحرام فقط وبقي المباح والمكروه لا حسنا ولا قبيحا **الثاني** اطلق الاصوليون مقابلة الحسن بالقبيح وعند نظر لان مقابله السيئ قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وقال تعالى لا يستوي الحسنة ولا السيئة وايضا فالقبيح اخص من السيئ كما ان الجميل اخص من الحسن بدليل قولهم الحسن الجميل للترقي من الادنى الى الاعلى فينبغي مقابلة الجميل بالقبيح والحسن بالسيئ نبه على ذلك الشيخ جمال الدين الاسنوي في شرحه المطالع المالي انا طه الحسن بالادنى لخصوص من اناطة البيضاوي له بعدم النهي حتى ادخل فيه فعل غير المكلف كالصبي والساهي والبهيمة اضطرارا لانه انما يتكلم في الفعل المنعلو به بالخطاب وهو فعل المكلف والزموه ان يطرد الى ان يمثل ايضا بفعل الله تعالى السرابع فيما يظهر فيه ثمرة الخلاف وهذا المسئلة وقد اشار الى ذلك الرافعي بعد ان اقتضى كلامه وصرح به غيره ان اصحابنا لم يصفه وافقوا المعتزلة على الاناطة فيها بالعقل فقال في باب الزنا لو مكنت البالغة العاقل مجنونا او صبيا فعليها الحد خلافا لابي حنيفة قال لان فعله واخباله هذا ليس بزنا قلت الا نسلم انه ليس بزنا بل زنا ولكن لا يجب الحد انتهى ووجه التخريج ان الزنا

انما يكون في العقل قبيحا اذا صدر من المكلف فما يفعله الصبي اذا لم يكن زنا لا يحل الممكنة منه وعلى قول الشافعي هو قبيح في نفسه لانه منهي عنه ولو سقط الحد عنه عن الصبي لعدم تكليفه ولا يخفى ما في هذا وانما ينبغي ان يكون على العكس اي ان من يقول الله عقلي يوجب الحد على الممكنة لان العقل ادرك قبح هذا الفعل من حيث هو ومن يقول شرعي لا يوجب الحد لعدم تعلق النهي بفعل الصبي على ان وجوب الحد بالتمكين انما هو لوقوع الفعل بنهي زانيه وهو ليس بزان كمن ظن من على فراشه زوجته او بالعكس لجرهما ان دون الاخر وبما عد ايضا من فوائد الخلاف انه اذا قطع من الحاني قصاصا فمات فلا ضمان فيه عندنا لقوله تعالى ما على المحسنين من سبيل والمحسن من اتى بالحسن فيندرج في الاية عندهم من قال انه حسن وقال ابو حنيفة نعم وهذا ما تى في كل موضع كرر فيه القصاص قلت وفيه ايضا نظر فان المحسن من الاحسان لا من الحسن ولو دارت المادة على الحاء والسين والنون الالف في استعمال اللغة العقابر لا سيما وقد سمى الله تعالى للقصاص سيئة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها وايضا فيلزم من ذلك ان فاعل المباح له الجنة وزاد في قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزاد نعم من احسن ما خرج على الخلاف ما ذكره قاضي القضاة شهاب الدين محمود الزنجاني الشافعي في حاشيته مخرج الفروع على الاصول بعد ان نصب الخلاف بين جماهير العلما في تعليقهم التحسين والتقبيح بالامر والنهي وبين المنتمين الى ابي حنيفة من علما الاصول بان العقل لمدرك وان الشرع كاشف بامر ونهيه عن الحسن والقبح ان استلام الصبي الحجر لا يصح عندنا لعدم تعلق الامر به ويدل له ان الاستلام الاستسلام فيستثنى عن طلبا فاذا استثنى انتفى وهم انا طوع بالعقل والعقل يوجب على الصبي ذلك كالبالغ وهو عجيب فانهم قد ادعوا ان الشرع لا يخالف العقل بل كاشف فكيف خالفه وان نذر صوم العيد والتشريق لا يصح عندنا لعدم صحة الصوم فيها وعندهم يصح لان الصوم عبادة في نفسه مامور بها وطاعة حسنة ثابتا شرعا وعقلا والنهي عنه في العيد والتشريق لامر خارج كترك اجابة من دعاه لبا كل عندهم فيها وان بشهاد اهل الذمة بعضهم لبعض لا يقبل عندنا وعندهم يقبل لان قبح الكذب ثابت عقلا ولذا كحسن الصدق وكل ذي دين فاجتنب ما هو محظور في دينه انتهى والله اعلم

ص والامر لا يشمل ما قبل كرها ○ محرما يكون او منزها

فوقت نهي الصلاة سطل ○ بل واحدا بالشخص اذ يفصل

جهتين كالصلاة فنصح ○ في الغصب لكن لا ثواب يتضح

ش هذا من تمام الكلام في الافعال التي تتعلق بها الاحكام وذلك لانه قد سبق ان الفعل اما مطلوب الايجاد او الترك فاما ان يكون مطلوبهما معا فهذا تفصيل وان كان من جهة واحدة

الألوكة
www.alukah.net

فممنوع لانه جمع بين الضدين فلذلك اصر ابن الحاجب طامه في هذه المسئله بقوله يستحيل
كون الشئ واجبا حراما من جهة واحده الا عند بعض من يجوز تكليف المحال الى اخره واما
ابن السبعاني فعبر عن ذلك بقوله الامر المطلق لا يتناول المكروه قال وذهب اصحابنا الى
انه يتناوله ثم ذكر ما سياتي حكايته عنه بعد ذلك واحتج بقوله المطلق عن المقيد يخرج
الصورة التي يكون الفعل فيها مكروها فلا خلاف حينئذ في عدم تناوله واطلاق المكروه شامل
للمكروه تحريما وللمكروه تنزيها لان النهي اقتضى تركه فلو ان الامر شمله لكان مقتضيا الفعل
فيكون مطلوبا فعله وتركه في آن واحد وهو محال وسياتي في الامثله ايضاح ذلك واعلم
ان موضوع هذه القاعده ان الواحد هل يكون مامورا منهيا كما ذكرناه لكن الواحد اما واحد بالجنس
او النوع واما واحد بالشخص فالاول هل يكون منهيا مامورا باعتبار افراده فان يكون بعضها منهيا
وبعضها مامورا قال الجمهور نعم كمطلق السجود واجب لله وحرام لغير الله قال الا تسجدوا
للشمس ولا للقمر واسجدوا لله وخالف ابو هاشم فيه فيما حكاه عنه امام الحرمين فقال ان
المحرم انما هو القصد من السجود لا نفس السجود بناء على اصله ان النوع لا يحلف الحسن
والقبيح القاعد فاسده فالمحرم القصد والسجود معا واما في فرد من النوع فلا والحق الخالف
في هذا هو الحنفيه كما سبق في كلام ابن السبعاني وهو اعرف لانه لانه كان حنفيا ويمثل
لذلك بالصلاه في الاوقات المكروهه وصوم يوم العيد والتشريق وكذلك كما سياتي
ايضاحه والثاني وهو الواحد بالشخص ان لم يكن له الا جهه واحده فاجتماع الامر والنهي
فيه ممتنع الا عند من يجوز التكليف بالمحال لذاته وان كان له جهتان كالصلاه في المغصوب فهو
مامور به منهي عنه باعتبارين على الارجح فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما سبق في فرد من
النوع حيث امتنع ان يكون مامورا منهيا خلافا للحنفيه قلت لان الجهتين متغايرتان في
الواحد من النوع والصلاه في الوقت المنهي عنه فانها اذا امر بها فانما هو من حيث كونها صلاه
والنهي عنها انما هو من حيث كونها صلاه في هذا الوقت فقط فتوارد امر من حيث نوع الصلاه ونهي
ذلك صوم يوم العيد والتشريق بخلاف الصلاه في الدار المغصوبه مثلا فان النهي ليس من حيث
كونها صلاه بل من حيث شغل المكان تعينا اعم من ان يكون بصلاه او غيرها فافترقا اذا تقرر
ذلك فاعلم ان لمدرك القاعده امثله منها ما سبق من الصلاه في الوقت المنهي وهي غير صحيحه
سواء دلت النهي عنها تحريم او تنزيه اما التحريم فواضح واما التنزيه فعلى وجه قطع به النسائي وهو
الراجح فقد صرح النووي في دقائق المنهاج الروضه في الكلام على السنن ببطلان الصلاه ايضا فيها
ولو قلنا كراهه تنزيه وكذا قال ابن الرفعه في المطلب الحق عندي انها لا تنعقد جزما وان كانت
غير محرمه لان الكلام في فعل لا سبب له فالقصد به انما هو الاجر وتحريمها او كراهتها تمنع

الماء

حصوله

فمنع لانه جمع بين الضدين فلذلك اصر ابن الحاجب طامه في هذه المسئله بقوله يستحيل
كون الشئ واجبا حراما من جهة واحده الا عند بعض من يجوز تكليف المحال الى اخره واما
ابن السبعاني فعبر عن ذلك بقوله الامر المطلق لا يتناول المكروه قال وذهب اصحابنا الى
انه يتناوله ثم ذكر ما سياتي حكايته عنه بعد ذلك واحتج بقوله المطلق عن المقيد يخرج
الصورة التي يكون الفعل فيها مكروها فلا خلاف حينئذ في عدم تناوله واطلاق المكروه شامل
للمكروه تحريما وللمكروه تنزيها لان النهي اقتضى تركه فلو ان الامر شمله لكان مقتضيا الفعل
فيكون مطلوبا فعله وتركه في آن واحد وهو محال وسياتي في الامثله ايضاح ذلك واعلم
ان موضوع هذه القاعده ان الواحد هل يكون مامورا منهيا كما ذكرناه لكن الواحد اما واحد بالجنس
او النوع واما واحد بالشخص فالاول هل يكون منهيا مامورا باعتبار افراده فان يكون بعضها منهيا
وبعضها مامورا قال الجمهور نعم كمطلق السجود واجب لله وحرام لغير الله قال الا تسجدوا
للشمس ولا للقمر واسجدوا لله وخالف ابو هاشم فيه فيما حكاه عنه امام الحرمين فقال ان
المحرم انما هو القصد من السجود لا نفس السجود بناء على اصله ان النوع لا يحلف الحسن
والقبيح القاعد فاسده فالمحرم القصد والسجود معا واما في فرد من النوع فلا والحق الخالف
في هذا هو الحنفيه كما سبق في كلام ابن السبعاني وهو اعرف لانه لانه كان حنفيا ويمثل
لذلك بالصلاه في الاوقات المكروهه وصوم يوم العيد والتشريق وكذلك كما سياتي
ايضاحه والثاني وهو الواحد بالشخص ان لم يكن له الا جهه واحده فاجتماع الامر والنهي
فيه ممتنع الا عند من يجوز التكليف بالمحال لذاته وان كان له جهتان كالصلاه في المغصوب فهو
مامور به منهي عنه باعتبارين على الارجح فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما سبق في فرد من
النوع حيث امتنع ان يكون مامورا منهيا خلافا للحنفيه قلت لان الجهتين متغايرتان في
الواحد من النوع والصلاه في الوقت المنهي عنه فانها اذا امر بها فانما هو من حيث كونها صلاه
والنهي عنها انما هو من حيث كونها صلاه في هذا الوقت فقط فتوارد امر من حيث نوع الصلاه ونهي
ذلك صوم يوم العيد والتشريق بخلاف الصلاه في الدار المغصوبه مثلا فان النهي ليس من حيث
كونها صلاه بل من حيث شغل المكان تعينا اعم من ان يكون بصلاه او غيرها فافترقا اذا تقرر
ذلك فاعلم ان لمدرك القاعده امثله منها ما سبق من الصلاه في الوقت المنهي وهي غير صحيحه
سواء دلت النهي عنها تحريم او تنزيه اما التحريم فواضح واما التنزيه فعلى وجه قطع به النسائي وهو
الراجح فقد صرح النووي في دقائق المنهاج الروضه في الكلام على السنن ببطلان الصلاه ايضا فيها
ولو قلنا كراهه تنزيه وكذا قال ابن الرفعه في المطلب الحق عندي انها لا تنعقد جزما وان كانت
غير محرمه لان الكلام في فعل لا سبب له فالقصد به انما هو الاجر وتحريمها او كراهتها تمنع
حصوله وما لا يترتب عليه مقصوده باطل كما تقرر في قواعد الشريعه انتهى وقد
استشكل هذا الحكم من وجهين احدهما ان الكراهه تنزيها سنة من الجواز فكيف يجتمع مع
الفساد الذي تعاطى المصنف به حرام لكونه تلاعبا الثاني انه منتقض بصوم يوم
الجمعه فانه مكروه وظاهر كلامهم انه لو صامه صح وقد يجاب بان ما دام لامر خارجي
لا يقدح في الانعقاد والتلاعب انما يتحقق فيما يكون النهي فيه لذات الشئ او لوصفه اللازم
كما سياتي تقريره في باب الاوامر والنواهي فالصلاه في الوقت المكروه لمعنى التشبه بمن يعبد
الشمس عند طلوعها او غروبها او ظهور سلطانها بمعنى ارتفاعها قبل ان سهبط وهذا المعنى ملازم
لنوع الصلاه التي لا تسبب لها فالتلازم من هذه الجهه حصل الا في المكروه من حيث هو ولزوم
الجواز في المكروه انما هو من حيث لم يقترن به ما يوجب فساده حتى يلزم حرما من هذه الجهه
فقط وان كان جائزا في اصله لما سياتي في الملحات المخله بالمروءه الرادة للشهاده
هل تحرم او لا واما كراهه صوم يوم الجمعه فانما هو للضعف عن كثير العبادة والذكر فيه وليس
ذلك لوصف لازم حتى يفسد ما قترنا فيه ومنها ما قاله ابن السبعاني عقب كلامه
السابق حيث قال والخلاف يظهر فائدته في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فعلنا
لا يتناول الطواف بغير طهارة ولا منكوسا وعندهم يتناوله فانهم وان اعتقدوا كراهته
فالواقع به يجزئ لدخوله تحت الامر وعندنا لا يدخل لانه لا يجوز اصلا فالطواف بدون شرطه
وهو الطهارة ووقوعه على الهيئة المخصوصه قال وجهتنا ان الامر المكروه للوجوب حقيقة
والندب والاباحة مجازا وليس المكروه واحدا من الثلاثة انتهى ومنها ما قال امام الحرمين
ان هذه المسئله مشكلة الا يهتم بالتدبر في الصوم فانه لا يراه يقول التكليف مكروه فلا يدخل تحت الامر
نعم قال الكيا الطبري ان الكراهه في هذا انما هو لمعنى خارج وهو مخالفه عاده السلف ومحل
الخلاف انما هو حيث لا يكون لمعنى خارج ثم لا يصح التمثيل به الا اذا دام التكليف مكروها واذا
فعله كان محرما وهذا عندهم واما عندنا فواجب فتركه يخل بهيئة الوضوء فلا يجزي فهو كما سبق
في الطواف قلت وليس هذا مخالفا لما سبق من ان المكروه تنزيها باطل على الارجح عند النووي وابن
الرفعه لما بينا ان ذلك اذا دام لمعنى ملازم للماهيه بحيث يكون كالذاتي لها لا لخارج عنه ملازم ومنها
اعاده صلاه الجنازه لا يصح على الجديد الامام المحبوس في قوله النووي لانها لا تستحب وقيل يكره فعلى الكراهه
فعل من هذه القاعده وذلك على انه خلاف المستحب لانه منهي ولو كان نهي تنزيه لامتثل ومنها لو نذر
الاحرام من دويرة اهله وقلنا انه من الميقات افضل كما رجحه النووي خلافا لتصحيح الرافعي له من دويرة
اهله افضل فانه يصح نذره لانه مقصود وان خالف غيره افضل كما في نذر الصلاه ماشيا وان قلنا الركوب افضل
قلت ودخوله في القاعده من حيث انه على ترجيح النووي خلاف الاولى فهو منهي عنه تنزيها فيصح
والصحة فيه انما هي لكونه لمعنى خارجي كما سبق في نظيره وكان اذا قلنا بالوجه الضعيف انه من دويرة

الألوكة
www.alukah.net

اهله مكروه فقول بعض المتاخرين انه ينبغي ان لا يعمل على القول بالكراهه عملا بهذه القاعده
مردود بما قلناه ومنه الصوم يوم الشك تطوعا حرام وغير متعمل للقاعده وفي انعقاد
نذر صومه وجهان الاصح المنع كما لو نذر صوم يوم العيد وهذه الامثله كلها فيما اذا اجتمع
الامر والنهي في فرد من نوع غير شخصي اما مثال الواحد بالشخص اذا كان له جهتان
فما سبق من الصلاه في الدار المغصوبه مثلا فانه يصح ان يدخل تحت الامر من جهه ويكون
من الجهه الاخرى منهيا عنه وهو معنى قولي بل واحد بالشخص اذ ينفصل بجهتين اي ان
الامر لا يتناول المكروه تحريما كان او تنزيها لكن اذا كان واحدا بالشخص وله جهتان فانه
يكون مثابا ولا له وهو منصوب عطفا على مفعول يستعمل وهو ما الموصوله في قوله ما كره
وهذه المسئله طويلة الذيل وبذكرها الاصوليون مستغلي ولكنها فرع عن القاعده السابقه
كما بدأنا به فنذكر لتقرير القاعده وذكرها في الفروع البتة والحاصل ان الجمهور جوزوا كون
الصلاه في هذه الصوره واجبه حراما باعتبارين فلو نذر صحته لان متعلق الطلب ومتعلق
النهي في ذلك متغايران وطنا باختلاف المحلين لان كل واحد من الجهتين منفكه عن
الاخرى واجتماعهما انما هو باختيار المكلف فليستا متلازمتين فلا تناقض وقال ابو علي
وابو هاشم الجبائيان وابو هاشم الحنفي والرويه والظاهريه انها غير صحيحه وحكاه المازري
عن اصبغ المالكي وبه قال ايضا الامام احمد واختاره القاضي ابو بكر وابن العارض المعتزلي
في النكت وحكاه القاضي الحسين وابن الصباغ وجها لاصحابنا واختاره في المحصول ثم افترقوا
فرقتين فرقه قالت لا تسقط بها الفرض وهو المنقول عن احمد وفرقه ذهبت الى السقوط
لكن عندها لا بها قال في المحصول لان السلف اجمعوا على ان المظله لا يومرون بقضاء الصلاه
الموداه في الدور المغصوبه والطريق الى التوفيق بينهما الا بما ذكرناه قال وهو مذهب القاضي
ابي بكر انتهى لكن قال الصفي الهندي الصحيح ان القاضي انما يقول بذلك لو ثبت القول بعدم الاجزاء
عند سقوط القضاء اما اذا لم يثبت ذلك فلا يقول بسقوط الطلب بها ولا عندها انتهى وقد
علمت ان الاجزاء لا يثبت مع مخالفه احمد ومن سبق ذكرهم ومنهم منع الاجزاء امام الحرمين وابن
السمعاني وغيرهما وحكى القاضي الحسين في تعليقه وجهين لاصحابنا ايضا وذلك لان الصلاه
لا تصح للغصب والباقي يصح لان المعصيه ليست في عين الدار الصلاه بل للمقام في ارض
الغير انتهى وقولي لكن لا ثواب بتضح اي مع القول بانها تصح هل فيها ثواب او لا قال النووي
في شرح المهذب عن القاضي ابي منصور ابن اخي ابن الصباغ ان المحفوظ من كلام اصحابنا
بالعراق انها تصح ولا ثواب فيها ونقل عن شيخه ابن الصباغ في الكامل انه ينبغي حصول الثواب
عند من صححها قال القاضي وهو القياس واعلم ان ابن الرفعه في المطلب قال عندي ان محل
الخلاف في الفرض لان فيها مقصودين الاداء والثواب فاذا انتفى الثواب بحث وقد قال السابقي

ان الردة تحبط جميع الاعمال الواقعه في الاسلام ولا يجب اعادتها لو اسلم وكذا من اخرج
منه الزكاه قهرا لا يثاب ويسقط عنه الخطاب اما صلاة النفل فالمقصود فيها واصل
وهو الثواب فاذا لم يحصل لا يسقط قال واطلاق من اطلق محمول على الغرض انتهى
تنبيه تفرع من هذه المسئله فروعان احدهما ان الخارج من المغصوب مثلا يفصل التوبه
والاقلاع اتت واجب وان كان النهي منسحبا عليه حتى يتم خروجه فلذلك قال امام الحرمين
انه مرتبك في المعصيه اي مشتبك فيها قال لكن مع انقطاع تكليف النهي اي لان التكليف
بترك الاقامه امر بتحصيل الحاصل فالمعصيه فيه استصحابيه فتضعيف الغزالي
ذلك بان التكليف اذا انقطع فلماذا يستتبع المعصيه واستبعاد ان الحاجب له لاحل
ذلك فيه نظر فانه لم يقل لتقطع النهي بل التكليف به اي بقطع الزامه بالكف عن الاقامه لا
استصحاب ذلك النهي ولذلك قال في جمع الجوامع ان ما قاله الامام دقيق قيل ونظير
قول الفقهاء فيمن ارتد ثم جن ثم افاق واسلم انه يحب عليه قضاء صلوات ايام الجنون لا
حكم الردة قلت وفيه نظر لان القضاء لا يتوقف على الامر بالاداء بل لو حاضت في الصوم
وكذلك واعلم ان الشيخ ابا محمد نقل في الفروق في باب الصوم ان الشافعي نص على
انه ثم من دخل ارضا غاصبا قال فاذا فصل للخروج منها لم يكن عاصيا بخروجه لانه تارك
للغصب انتهى وما نقله موجود في الام في كتاب الحج في المحرم اذا تطيب فقال ولو حل
دار رجل بغير اذنه لم يكن جابرا له وكان عليه الخروج منها ولم ازعم انه يخرج بالخروج
وان كان يمشي لان مشيه للخروج من الذنب لا الزنا به منه فهكذا هذا الباب انتهى وهو من
النفائس ومن مادة هذه المسئله ما لو قال ان وطيتك فانت طالق فيجوز له الوطي
على الفرج ويضع عليه في الاصل ويومر بالنزع لان الطلاق يقع بالتغييب وحال النزع لا
يوصف بانه فيه حرام وخالف ابو هاشم في المسئله وزعم ان فعله منصف بكونه حراما
كلبثه قال لانه قبيح لعينه وان كان مامورا به من حيث انه انفصال عن الملك لكنه اخل
باصله الاخير وهو منع التطيب بالحال فانه قال لو خرج عصى ولو لبث عصى فهو يكلف
بمحال الثاني ما حققه به امام الحرمين عرضه في المسئله السابقه وهي ان الساقط على
جريح ان بقي عليه قتله وان تحول عنه قتل الجريح وهما متكافيان وهي مسئله الفاها ابو هاشم
فحارت فيها عقول الفقهاء قال امام الحرمين لم اقف فيها من قول الفقهاء على ثبت والوجه
بسقوط التكليف عنه مع استمرار حكم سخط الله وغضبه وقد سأله الغزالي عن هذا فقال كيف
تقول لاحكم وانت ترى انه لا يخلو واقعة من حكم فقال حكم الله ان لا حكم قال الغزالي فقلت له
لا افهم هذا وهذا في غاية التأدب مع امامه ولهذا قال في المنخول في موضع كقول الامام لا حكم
فيه اصلا فلا يؤمر ملجئ ولا اشغال ونقله عن الامام اخر الباب ثم قال ولم افهمه بعد وجوز بعده

الألوكة
www.alukah.net

في غير هذا الكتاب ان يقال تخيير قال بعض المحققين لعل الامام اراد انه لاحكم منجز دا
غير الحكم الاصلي الذي هو الباحة وان ذلك لا يخلو امنه واقعه نعم رجح ان المنبر انه ينتقل
عن الذي يسقط عليه بجواز ان موت المنتقل اليه قبل ان يصير اليه فيسلم من المعصيه
فان بقاءه على الاول معصيه محققه وانقلاعه عنها واجب كالخروج من الدار المغصوبه
ولا يخلو ما قاله من نظر وتقييد المسئله بتكافؤهما مخرج لنحو ما لو كان الذي يسقط عليه
مسلما والمنتقل اليه كافرا اللذ معصوم بصغر او امان فان ابن عبد السلام قال بعد فرضها
في صغيرين الاظهر عندي لزوم الانتقال لانه اخف مفسده قال الاذرعي قال الاصحاب
عند التترس بهم حيث لا يجوز ذلك في اطفال المسلمين اما الكافر غير المعصوم فينتقل اليه
جزما والله اعلم ص والوضع جعل سبب لحكم :: او شرط او مانع او مانع شيء ::
لو فقد الشرع صحيحا واذا :: خالف فاسدا الذاكر نبذا ::
ش قد سبق ان الحكم الشرعي ضربان ما فيه اقتضاء او تخيير وما ليس فيه اقتضاء
ولا تخيير ولكنه وضعي اي من الوضع الشرعي وسبق انه خبر لا انشاء بخلاف الاول وهو
التطبيقي قال انتهى الكلام فيه شرعت في بيان الوضعي والوضع الذي ينسب اليه الحكم الوضعي
هو جعل الشارع شيئا سببا لحكم او شرطا له او مانعا يمنع من اعتباره او جعله اذا كان
موافقا للشرع بوجود سببه وشرطه وانتفاء المانع فيه صحيحا او سمي بذلك شرعا وقد سبق في هذا الضرب
ان منهم من يرده الى الاول وانه يدخله بالتاويل فيما فيه اقتضاء او تخيير وهو بعيد وان منهم
من لا يسميه حكما لانه ليس بانشاء بل خبر وهو خلاف لفظي وفي ذلك قول مالك في الصحة والفساد
فقط انهما امران عقليان لا شرعيان والبيضاوي حيث ان الواجب وفروعه ذلك في المنتهى بانه يبعد ان يكون
الحكم بهما شرعيا لان كون الفعل موافقا للشرع او غير موافق مدرك بالعقل ولكن رد بان الشرع
اذا دار عليه في ذلك مدخل فكيف يكون عقليا وبعض شراحه زعم ان ذلك انما هو في العبادات فقط
واما ترتب اثار العقود عليها فشرعي قطعا ولكنه مردود بعدم الفرق لان الترتب فيهما
معا مدرك بالعقل وانما حكم على القول الراجح بانه شرعي لكون الشرع له فيه مدخل كما سبق
قبيل ولذلك يحكم الحاكم في العقود بالصحة والفساد وهو لا يحكم الا بما هو شرعي لا عقلي
قلت لكن هذا يقوي التفرقة لان ذلك انما هو في غير العبادات الا ان يقال الحكم لاجل الشارع
وليس مثله في العبادات قال الشيخ صلاح الدين العلائي ان انواع خطاب الوضع المشهور
السبب والشرط والمانع وزاد بعضهم الصحة والفساد والعزيمة والرخصة وجرى عليه
الآمدي وزاد القرافي نوعين اخرين التقديرات الشرعية والحجاج فالاول اعطاء الموجود

حكم المعدوم كالمال الذي يخاف المريض من استعماله فوات عضو ونحوه فيقيم مع وجوده حسا
واعطاء المعدوم حكم الموجود كالمفقول يورث عنه الدين وانما يجب بموته ولا يورث عنه الا اذا
دخلت في ملكه فيقدر دخولها في ملكه قبل موته والثاني وهو الحجاج ما يستند الى القضاء
في الاحكام من بينة واقرار ونحو ذلك من الحجاج وهي في الحقيقة راجعة الى السبب فليست
اقساما اخر انتهى بمعناه وقولي لجعل اشارة الى ان الحكم الوضعي هو كون الشيء محققا لا سببا
او شرطا الى اخره لاذات السبب ولا ذات المسبب فان الاول ليس حكما قطعا والثاني حكم قطعا
ولذا تقرير الثاني وقولي او ما شبهي عطف على ما اضيف اليه جعل الثاني حكم قطعا اي او
جعل المسمى وضعيا لموافقه ذلك للشرع والنقل بر في الكل جعل سبب الشيء سببا وشرطه شرطا
ومانعه مانعا وجعل الصحيح صحيحا والفاسد فاسدا فعول جعل الثاني محذوف في الكل
للعلم به والله اعلم

ص فالسبب الذي يضاف الحكم له ● في عدم او في وجود حصله
مثل الزوال والطلاق فادري ● والشرط ان يرد به ما يحرى ش

هذا شروع في تعريف اقسام الحكم الوضعي الخمسة وبدأ منها بالاول السبب وهو لغة ما
يتوصل به الى الشيء قال تعالى فلم يذهب الى السماء الاية وفي الاصطلاح قال البيضاوي
من تتبع الاصول وغيرها انه ما يلزم من وجوده وجود شيء ومن عدمه عدمه لذاته والقيد
يكون ذلك لذاته للاستظهار على ما يحلف وجود المسبب مع وجود السبب لفقد شرط
او لمانع كالنصاب قبل الحول ومن فقد سبب الارث ولكنه قاتل او رق ونحوهما وعلى ما لو
وجد المسبب مع فقد ان السبب للزوم وجود سبب اخر كالردة المبطلة للعمل اذا وقعت
ووجد مثل موجب القصاص اوزنا محصن فتخلف الترتب عن السبب لانتفاء المقتضي لذاك
نعم لو نه يلزم من وجود الوجود وعدمه العدم حكم له وحكم الشيء موقوف على تصوره
فلو توقف عليه تصوره لزم الدور واضافوهم التعسر بانا للزوم ان السبب مؤثر في وجود المسبب
وليس من مذهب اهل السنة كما سبأتي وحسن في الاحسن ما في النظم تبعا لبعض المحققين ان
السبب ما يضاف اليه الحكم اي يتسبب الله وجود الحكم اذا وجد وعدمه اذا عدم اي لذاته
كما سبق وقد اجرت هذا القيد في النظم وجعلته قبلا في تعريف الثلاثة السبب والشرط
والمانع اختصارا او معنى اضافه للحكم الى السبب وجوده لذلك اما لكونه متعلقا به من حيث كونه
معرفا واما راجع عليه كما يقوله اهل السنة لان الدليل السمعي دل على ذلك واما لان السبب مؤثر
في وجود المسبب على راي المعتزلة فقبل بذاته وقبل بشمائله على صفته توجب ذلك وقبل
بوجوه واعتبارات مقتضية لذلك كالوطء وانه باعتبار وجهه المباح او الملك حسن يترتب
عليه ما يترتب وباعتبار وجهه الزنا قبيح يترتب عليه ما يترتب وهذه الاراء الثلاثة باطلة لان الله

الله تعالى هو موجد العالم بارادته فهو المؤثر فيه فلو ثبت وجود شئ منه لما تأثير سبب لزم
التشريك معه في موجد به العالم وهو محال ايضا فلو كان السبب هنا موثرا في الحكم وهو قديم
لزم تأثير القديم في الحادث وهو محال للمن في الرد عليهم بهذا الاخير نظرا انهم لا يعقلون وجود
الحكم ولا يرد على الخصم ولزم الا يما يعقل وايضا فقد قال التأثير في تعلق الحكم لا في ذات الحكم
والتعلق حادث كما سبق بيانه والخلاف فيه وقد سقط العراقي بقوله ثالث وهو ان السبب موثر
لا بذاته بل بجعل الباري اياه موثرا او قد رده الامام الرازي بان الصادر بعد الجعل ان كان الحكم فالموثر
الشارع او شيا ما يوجب الحكم فيكون الموثر في الحكم وصفا حقيقيا بذاته وهذا عين قول المعتزلة
وزيف هذا سراج الدين الارموي بما لا يخلو شئ له شيا وسيأتي ايضاح ذلك في العلة في القياس
ان شاء الله تعالى وقيل موثر فيه عرفا فان اريد الدلالة من حيث العرف رجع للقول الحق وان
اريد تأثير الايجاد فباطل ولا معنى لذكر العرف واعلم ان السبب يعتبر فيه ان يكون وصفا
وجوديا ظاهرا منضبطا للحرج ما كان عدميا او خفيا او مضطربا لا ينضبط وانما لم اذكر في
النظم هنا استغنا بذكر في القياس في اوصاف العلة لان العلة من الاسباب فيشط ذلك منها
وبيانه الوصف يشترط الحاجه الى تحقيق ما يلحق به الفرع قياسا فالسبب اعم من العلة لانها تعتبر
فيها المناسبه او شبهها ولن الاقسم الامر في السبب الى معنوي وهو ما اشتمل على حكمه باعثه
على شرع الحكم كالزنا لوجوب الحد والطلاق لتحريم الوطء ونحو ذلك وعرف بخلافه اي اما لكونه
زمانا مجردا كالزوال لصلاة الظهر ان قلنا انه الزوال والغرب ان قلنا الغروب وهو ضعيف
ووقع للامدي انه الطلوع فيكون شبيا للضحى او للعيد اي لطلبها ندبا وكاستهلال رمضان
لوجوب الصوم او زمانا ووصفا معنويا معلوم مركبا لصلاة العصر في كراهة النفل بعدها
اذا صليت في وقتها واما لكونه مكانا مع فعل المرور بالصفات مع ارادة الشارع فانه سبب لوجوب
الاحرام واما بان يكون وصفا عرفيا مناسبا كالاعضا الاربعة في الوضوء شبيا لرفع الحدث ونحو
وحسن فتقسيم ابن الحاجب المشبه الى وقتيه ومعنويه مردود ولا يرد مثله على ممثلي في
النظم الوقتي والمعنوي فقط لان المثال لا يخصص وقولي في تفسيره كونه وصفا للحكم له في عدم او
في وجود حصله المراد تحصيله على ما كقول اهل السنه او ايجادا كقول المعتزله فالمسبب موجود
على الاول عند السبب لا به وسعى ان يحمل النظم عليه لانه على الراجح من الخلاف بعم هل يوجد معه
او بعده بفصل فيه فمن السبب ما يوجد معه قطعا وما يوجد معه على الراجح وما يوجد قبله فالاول
كحيازة المال من المباح بالاستيلا عليه بصيد واحيا موات وغنيمة ونحو ذلك والثاني كوقوع العتق
او الطلاق المعلق على شرط على الاصح في المذهب كما قاله الرافعي وغيره وهو اختيار الاشعري والمحققين
كالامام والغزالي وابن عبد السلام وغيرهم واختيار الشيخ ابو حامد واتباعه الوقوع عقيب
غير مخالف زمان والثالث كذلك المقبل ذيه نفسه حتى تؤثر عنه مع كون السبب موثرا وهو

مناخر لامر صلى الله عليه وسلم الضحاك ان فليبن بان تورث امراة اشيم الضبابي
من دية زوجها وما تقرب من ذلك في كون المسبب سابقا على سببه ركعنا الاحرام
سببها الاحرام وهو متاخر عنها ولهذا لا تصلى في اوقات الكراهة لانها حينئذ لاسبب لها
لتاخر نعم اشكل كون السبب انما هو ارادة الاحرام وهي متقدمه ولذلك قال النووي
في شرح المهذب ان عدم الكراهة قوي والله اعلم وقولي والشرط ان
يرد به ما جرى تمامه قولي بعده ص هنا فإنه فالذي يوقف عليه تعريف آلذي يعرف
بعد وجوده وهذا يعدم شروطه اي حيث ما ينعدم

ش اي واما الثاني من اقسام الحكم الوضعي وهو الشرط فتعريفه ما ذكر وقولي
هنا للاحتراز عن الشرط المذكور في غير هذا المكان وذلك ان الشرط في اللغه مخفف من
الشرط بفتح الراء وهو العلامه وجمعه اشراط وجمع الشرط بالسكون شروط ويقال له
شريطه وجمعه شرائط واما في العرف فله اطلاقات الاول ما ذكر في الاصول هنا مقابلا
للسبب والمانع وفي نحو قول المنطقيين شرط العلم الحياه وقول الفقها شرط الصلاه الطهاره
شرط البيع كذا وهذا هو الذي ذكر هنا تعريفه والثاني الشرط اللغوي والمراد به صيغ
التعليق بان ونحوها وهو ما ذكر في الاصول في المخصصات للعموم نحو ان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن ومنه قولهم في الفقه العتق المعلق شرط والطلاق لا يلزم نحو ان دخلت فانت
حر او فانت طالق وقولهم لا يجوز تعليق البيع على شرط ونحو ذلك وهذا كما قال القرافي وغيره يرجع
الى كونه سببا بوضع المعلق حتى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته وقولهم من مشى
هنا كثيرا الشرط المقابل للسبب والمانع كما وقع للكثير من الاصوليين وسيأتي بيانه هناك
والثالث جعل سببي قيدا في شئ كشرط الزابد بشرط كونها حاملا وسع العبد بشرط العتق وهو
المراد بحديث نهى عن بيع وشرط وما بال رجال يشترطون شروط ليست في كتاب الله ونحو ذلك
وهذا الثالث يحتمل ان يعاد الى الاول بسبب مواضعه المتعاقدين ظاهرا فلا يجعلناه معتبرا
في عقل ما يعدم بعدمه فان الغاء الشرع لغا العقل وان اعتبره لا يلغي العقل على شك الخيار
ان اختلف كما فصل في الفقه ويحتمل ان يعاد الى الثاني حاصلها والا ان كان فالعقل صحيح وان لا
فلا وقد بسطت ذلك في شرح التبريز في باب الشروط في البيع فراجعه فانه نفيس اذ انفراد ذلك
فالمقصود هو القسم الاول وقد اشتهر ايضا تعريفه بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من
وجوده وجود ولا عدم لذاته وشرحه يعلم مما سبق في السبب والاحتراز هنا بكونه لذاته
عن مقارنته للسبب فيلزم الوجود بوجود المكمل عنده لا به او مقارنته لمانع فيقارن العدم
لكن لا مرجح لا لذاته ولكن لما دار هذا حكم الشرط فلا بد ان يعترف به للدور كما سبق نظيره
في السبب عرفته بانه الذي يتوقف عليه تعريف السبب الذي هو معرف للحكم على قول اهل

الألوكة
www.alukah.net

اهل السنة لا موثر كما يقول المعتزلة وغيرهم كما سبق ومن قال بالتاثير يعتبر ما يتوقف عليه تاثير الموثر فقولي يوقف مبني للمفعول مشدد الفاء والمراد ان حصول المسبب عند وجود السبب متوقف على حصول الشرط فان وجد حصل المسبب والا فلا فانقال في غروب الشمس انه سبب لوجوب صوم اليوم الفطر شرط الاسلام فلا يوجد الغروب الوجوب حتى يوجد الاسلام ولو كان المسبب وهو الغروب موجودا او قولي وهذا يعود الى الجزء هو يقرر للتوقف اي ان معنى توقف اعمال السبب في مسببه انه اذا عدم الشرط بعدم المشروط بخلاف العكس اي لا يلزم من وجود وجود المشروط لان وجوده انما هو من حيث وجود السبب فاذا وجد انما هو لوجود سببه لا لوجود الشرط كالطهارة في الصلاة ان عدمت حيث تعتبر عدمت الصلاة ولا يلزم من وجودها وجود الصلاة ولا عدمها واعلم ان هذا الشرط على ضربين احدهما ما سيجيء بشرط السبب والثاني شرط الحكم فالاول ما يكون عدمه محلا لحكمة السبب كالقدرة على التسليم فانها شرط البيع الصحيح الذي هو سبب ثبوت الملك المشتمل على مصلحة وهي حاجة الانتفاع بالمبيع وهي متوقفة على القدرة على التسليم وفقدان عدمه محلا لحكمة المصلحة التي شرع لها البيع والثاني ما اشتمل عدمه على حكمة تناقض بقيض حكمة السبب مع بقاء حكمة السبب كالطهارة في باب الصلاة فان عدم الصلاة الطهارة حال القدرة عليها مع الاتيان بالصلاة يناقض بعض حكم الصلاة وهو العقاب فانه يقتضي وصول الثواب تنبيه قد للسبب والشرط اطلاق اخر في الفقه وفي باب الحنايات اصطلحوا عليه غير ما سبق حيث قسموا ما له مدخل في الحنايات الى مباشر وسبب وشرط مفرقين بان ما اثر في التلف وحصله المباشر وما اثر ولم يحصل السبب وما لا فلا الشرط مع كون الكل في الحقيقة اسبابا ومناسبة التسمية بذلك توضح رجوع الكل لذلك ومحل ايضاحه الفقه والله اعلم

ص والطهر للصلاة اما المانع ، فما بتعريف النقيض دافع
للحكم وهو مستلزم ان وجد ، مع كون مقتضى له ما فقدا
مثل اصاله لمن تعمدا ، ما اقتضى القصاص لو تجردا

ش هذا المثال راجع الى الشرط المشروح فيما قبله وسبق بيانه وما بعده تعريف للقسم الثالث من خطاب الوضع وهو المانع واصله اسم فاعل من المنع ومعناه اصطلاحا على المختار وصف دافع للحكم مع وجود مقتضيه لاشتماله على المعرف بنقيضه فدفعه للحكم بهذا المعنى لا بمعنى التاثير كما قررنا مثله في السبب والشرط ولابد ان يكون وجوديا ظاهرا منضبطا بالخرج العدمي والخفي والمتفاوت وداخلهم المضطرب وانما لم اقيده في

النظم بذلك استغناء بما سياتي في باب القياس في موانع العلة لان بسطه هناك البتة كما في السبب على ما سبق تقرير فالباء في قولي بتعريف المسببية متعلقة بدافع وقولي وهو مستلزم اي يترتب على كونه دافعا له انه مستلزم بوجود لانه حكمه وفيه ايما الى ان تعريفه بانه ما يلزم من وجوده العدم وعدمه الوجود من دخول على ما سبق بيانه وعلى كل حال فالمراد بانتفائه عند وجود المانع كونه صحيحا بذلك فقارنه المانع لوجود سبب اخر فان الحكم لم ينتف مع وجود المانع كالاب القاتل في المثال الاتي لمن قتل ولده فانه يقتل بالولد وان لم يقتل قصاصا لان المانع انما هو لاحد السببين وقولي مع كون مقتضى له ما فقد اي مع كون المقتضي للحكم وهو سببه وتوفر شروطه موجودا لانتفاء مثاله اذا قتل الاصل الفرع او جنى عليه دون النفس عمدا موجبا للقصاص لو كان اجنبيا فان الحكم وهو القصاص منتف مع وجود مقتضيه وهو الجناية المذكورة لكن لمانع الاصالة لان الاصالة وصف وجودي ظاهر منضبط مشتمل على حكمة تناقض الحكم وهو القصاص والحكمة هي كون الاصل سببا في وجود الفرع فلا يسعى ان يكون الفرع سببا في اعدامه وهذا نوع من المانع لان المانع نوعان مانع للحكم ومانع السبب فالاول ما يدفع الحكم باشتماله على حكمة تناقض الحكم كما قررناه في المثال وكثيرا ما يعبر فيه بالابوة والمقصود بها الاصالة لدخول كل اصل ذكرا او انثى بواسطة وغيرها فهو اوضح في العموم من الابوة والثاني ما دان وجوده يخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة مانع مع ملك النصاب عند من يقول مانع يمنع الزكاة ووجه ذلك ان حكمة وجوب الزكاة في النصاب الذي هو السبب كثرته لكثرة تحمل المواساة منه شكرا على نعمة ذلك لكن لما دان المدين مطالبا بصرف الذي ملكه في الدين صار كالعدم والنوعان داخلان في قولنا التعريف بالنقيض اي ما لكونه مشتملا على حكمة تناقض الحكم او لكون وجوده مناقضا للحكمة التي اشتمل عليها سبب الحكم وسمي الاول مانع الحكم لان سببه مع بقاء حكمته لم يوثر والثاني مانع السبب لان حكمته فقدت مع وجود صورته فقط والله تعالى اعلم

ص وكلما قيل من اللزوم في ، ماض فذا للذات في التوقف ش

اي ان كلما في تعريف السبب والشرط والمانع من لزوم الوجود او العدم فكله مقيد بالذات اي يكون ذلك لذات الوصف ذلك وان تخلف لامر خارجي

كما سبق تقرر فيها **تنبيهات** احدها قد يلتبس السبب بالشرط من حيث ان الحكم يتوقف وجودا على وجودهما وعدما بانتفائهما وان كان السبب يلزم من وجوده وجود الحكم بخلاف الشرط فاذا شك في وصف أهو سبب ام شرط فان كان كلما انتفى انتفى الحكم فالكل سبب او كل منهما مناسب فكل واحد سبب فالاول كالقتل العمد المحض للعدوان والثاني كاسباب الحدث وان ناسب البعض في ذاته والبعض في غيره فالاول سبب والثاني شرط فالنصاب والحول في النصاب فالنصاب مشتمل على المعنى وهو الملك في تسعة فهو السبب والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في من له فهو شرط قلت كذا فرق القرافي ولكن هل لا يكون الا في السبب المعنوي الذي يكون علة لا في السبب الزنا ونحوه فالصواب ان يقال ان كان السبب هو المتوقف عليه في تعريفه او ناشئ على الخلاف فالسبب والا فالشرط كما فهم من نحو ما سبق **الثاني** الشرط وعدم المانع كلاهما يعتبر في ترتب الحكم فقل للتساوي حتى ان بعض الفقهاء جعله اياه كما عد الغزالي والغزالي من اصحابنا من شروط الصلاة ترك المناهي من الافعال والكلام والاكل ونحوه وتبعهما الرافعي في شرحي الوجيز وفي المجرد والنووي في الروضة لكن في شرح المهذب الصواب انها ليست شروطا وان سميت من لك فمجاز وانما هي مبطلات وقال في التحقيق غلط من جعلها شروطا انتهى والفرق بينهما على تقدير التغاير ان الشرط لابد ان يكون وضعا وجودا واما عدم المانع فعدمي ويظهر اثر ذلك في ان عدم المانع مكتفى فيه بالاصل والشرط لابد من تحققه فاذا شك في شيء يرجع لهذا الاصل ولذلك عدت الطهارة شرطا لان الشك فيها مع تيقن ضدها المستصحب يمنع انعقاد الصلاة والواو يلزم من ادعى ايجابها اجماع المفضين فيما لو شككنا في طريان المانع لانا حصلنا شكا في عدمه والفرض ان عدمه شرط فمن حيث انه شرط لا يوجد المشروط ومن حيث ان الشك في طريان المانع لا اثر له فيوجد المشروط وهو تناقض

الثالث سبب السبب يتنزل منزلة السبب لان ما توقف عليه الموقوف عليه متوقف عليه كالاعتاق في الكفارة سبب للسقوط عن الذمة والاعتاق متوقف على اللفظ المحصل له والسبب والشرط والمانع تشتمل احتراز باعتبارات لا يتسع هذا المختصر لذكرها والله اعلم

ص والرسم في الصحة ان توافقا للشرع ذو وجهين فما وافقا عبادة تكون او معاملة فتعقب الاثار فيه نازله ففي عبادة تصح بشيء استفاها فحازي رضى بها الفساد لا يرتب عليه من اثارها ما يعقب الا لامر خارج كالخلع تبين في فاسد في الشرع وهكذا الفاسد من كتابه يعتق فيها بالاداء الثابت

فتعقب

ش هذا الرابع والخامس من اقسام الحكم الوضعي وهما الصحة والفساد فرسم الصحة موافقه ذي الوجهين الشرع سواء كان ذلك الموافق عبادة او معاملة فالمراد له وجهان لا يوصف بصحة ولا فساد كالمعرفة بالله تعالى وكرد الوديعة فانه اما ان يعرف الله عز وجل او لا يعرفه واما ان يرد الوديعة او لا يردها بخلاف نحو الصلاة والصوم والبيع والاجارة فان صورته بيع على وجهين ما اجتمع فيه الشروط وانتفت عنه الموانع فيكون صحيحا وما اختل فيه شيء من ذلك فيكون فاسدا وانما قلت ان صورته كذلك لان الاطلاق الشرعي على اختلال ركن او شرط منتف بالحقيقة لان المركب منتف باستفاء جزئيه ولذلك قال الموصلي صلى الله عليه وسلم للمسيء صلاته ارجع فصل فانك لم تصل وهو احسن ما حمل عليه نحو الاعمال لنيه ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا عمل شرعيا ولا صلاة شرعية فنفيه نفي حقيقي حيث كان خاليا مما ذكر حتى لا يحتاج لتقدير نحو صحيح كما للاصفهاني في شرح المحصول في تناول الحقيقة الشرعية الفاسد من صلاة وبيع ونكاح ونحو ذلك بلا بد من ذاهب بالهيئة استعمل ما دان من اسمها الافعال والاعيان من غسل ووطيء

الألوكة
www.alukah.net

ولا شمل ما كان من أسمى الاحكام كتسميه الغزالي طهارة إلخ وقد حكى
أصحابنا قولين في العقود اصحهما اختصاصه بالصحيح ولهذا لو حلف لا يبيع
لا يحنث بالفاسد على الاصح ووقع في الرافعي في الايمان انه سيأتي خلاف
في العبادة فهل يحمل على الصحيح كالوحلف لا يصلي ولا يصوم واستنكر ذلك
بانه لا خلاف عندنا في اختصاصها بالصحيح وان الخلاف في العقود نعم قالوا
لو حلف لا يحج بحنث بالفاسد لانه ما يفوق فيه بين الفاسد والباطل كما سيأتي ذكره
وقولي فتعقب الآثار فيه نازله اي ان الصحيح وهو الموافق بالاصل وجهه
للشرع عباده كان او غيرها تعقب الآثار فيه صحته لا ان تعقب الآثار
نفس الصحة كما قال السخاوي ان الصحة استتباع الغاية بدليل ترتب الآثار
بل صحة العباده يترتب اثرها وهو سقوط التعبد او سقوط
القضاء على الخلاف الآتي وصحة العقد ترتب اثره عليه من ملك وجواز تصرف
وغير ذلك وقولي ففي عباده يصح بسبب اشارة الى مسئلتين
احداهما ان آثار العباده اذا صحت ترتب سقوط عليها التعبد وهل هو
الصحيح ونقل عن المتكلمين والثاني سقوط القضاء ونقل عن الفقهاء
ورد بان وجوب القضاء انما يحقق بعد خروج الوقت لا سيما اذا قلنا
بالامر الجديد لا بالامر الاول واذا لم يجب فكيف يسقط ثم ان هذا قاصر على
موقت يدخله القضاء والبحث في صحة العباده مطلقا وبنى على الخلاف صلاة
من ظن انه متطهر بان حدثه فانها صحيحه عند المتكلمين دون الفقهاء نظروا
لظن المكلف والفقهاء الى نفس الامر ولكن اللائق بقواعد الفريقين العكس
وقال ابن دقيق العيد هذه البنائية نظر لان من قال موافقه الامر ان اراد
الامر الاصلي فلم يسقط او الامر بالعمل بالظن فقد تبين فساد الظن فيلزم
ان لا يكون صحيحا من حيث عدم موافقه الامر الاصلي ولا الامر بالعمل بالظن
فقد تبين فساد الظن ويلزم ان لا يكون صحيحا وما قاله ظاهر واضافه النقل عن
الفقهاء فيه نظر فقد صرح اصحابنا في صلاة الجماعه بان الصلاة الصحيحه اما
مغنيه عن القضاء او لا وحكوا وجهين في وصف صلاة فاقد الطهورين

كان المتكلمين صح

٢

بالصحة

بالصحة اصحهما نعم مع انه يجب القضاء على الجديد قالوا ويجري الخلاف في كل
صلاة يجب قضاؤها وفائدة الخلاف في الايمان وفي جواز الخروج منها
وايضا كيف يؤمر بعباده وهي فاسدة فاما ان يقال صحيحه او شبيهه
بالمستاك في رمضان نعم زعم الغزالي في المتصفى ثم الغزالي في الخلاف
المذكور في الغايه للصحه لفظ الاتفاق الغزالي على انه ان لم يتبين الحدث فقد
ادى ما عليه ويثاب وان لا يجب القضاء لكن دعوى الاتفاق في الحاله الثانيه
على القضاء مردوده وقد حكى ابن الحاجب في مختصره في مسئله الاجزاء انه لا قضاء
وكان المراد ان المتكلمين انما لم يوجبوا القضاء على نفي براءة الذمه لو لم يرد نص
يلزم القضاء لكنه ورد بما يوجب القضاء كما حكاه في المتصفى عنهم وعندنا قول مثله
فيما اذا صلى بنجس لم يعلمه او مكشوف العوره ساهيا انها صحيحه ولا قضاء نظرا
لموافقه الامر حال التلبس وفي التخصيص لامام الحرمين انما صار الفقهاء الى هذا في
اصل وجوب الصلاه في الدار المغصوبه صحيحه مع كونها على خلاف مقتضى الشرع
دليل على ان الصحيح ما لم يجب قضاؤه ولو خالف مقتضى الشرع المسئله الثالثه
تترتب على صحه العباده اجزاؤها وقد اختلف في معناه فقيل هو كونها بحيث سقط
فيها التعبد او كونها بحيث سقط القضاء على ما سيأتي تحريره في الغايه في الصحة لانه
قريب من معنى الصحه ولكن الفرق بينهما من وجهين احدهما ان محل الصحة اعم من محل الاجزاء
فان الصحة موردها العباده وغيرها ومورد الاجزاء العباده فقط على زعم قوم
اختصاصه بالواجب وانه لا يجزئ في كل مطلوب حتى من اوجب الاضحيه استئصال
حديث اربع لا تجزئ في الاضاحي ولو لم يكن واجبا لما عبر بالاجزاء وكذا قوله صلى عليه الله
وسلم لا ادري برده رضي الله عنه ولن تجزئ عن احد بعدك على احد الوجهين في ضبطه وهو
ضم التاء وبالهمز لا على فتح التاء وتنزله بمعنى يقضى وبمعنى لكن يمنع ذلك بان الدليل دل
على انها سنه فهو هذا الحديث دليل على استعمال الاجزاء في السنه وقبل الشيخ تقي الدين
السبكي عن الفقهاء واعترض بان اصحابنا قائلون باستئصال لو اعلى وجوب قراءه الفاتحه برواية الدارقطني
لا تجزئ صلاه لا يقرأ فيها بام القرآن وقالوا انه ادل على الوجوب من رواية الصحيحين لا
صلاه الا بفاتحة الكتاب واستئصال ايضا على وجوب الاستئصال بحديث اذا ذهب احدكم الى
الغائط فليذهب معه بثلثه احجار فانها تجزئ عنه والاجزاء الانقال لا في الواجب فانهما
ان معنى الاجزاء عندي ومعنى الصحة وجودي وذلك لان العبادات المأتي بها على الوجه
المشروع لازمها وصفان وجودي وهو موافقه الشرع وهذا هو الصحة والاخر عدمي

ما يجزئ الحاجب ورده بكذا الاسنوي ورده بعلي

وعكس بعضهم فجعل الاجزاء اعم

قلت وقد يقال الفرق بينهما ان الاجزاء يقال للاولى والواجب والمندوب بخلاف الصحة فانها لا تقال للاولى والمندوب للصحة عند الرافعي

الألوكة
www.alukah.net

وهو سقوط الفعل به أو سقوط العضو على الخلاف فيه وهذا هو الاجزاء وهل ان الامران يفهمان من قولي في النظم في عباده يصح اي لا في غيرها وقولي استقاطها تعبدا مع وصفي للعباده بانها صحت وتصير فيما سبق للصحه بانها موافقه الشرع قلت وفرق ثالث ان الاجزاء مرتب على الصحه وهو معنى قولي يحزي اي يكون مجزيه فالاجزاء احسن كون الفعل على وجه يسقط الفعل لا نفس السقوط ولا الاسقاط كما تقع في عبارة كثير وقولي وضدها الفساد اي ضد الصحه فيعرف بضد تعريفها فيقال الفساد عدم موافقه الفعل ذي الوجهين الشرع وذلك اما الاسقاط شرط او لوجود مانع وحكمه ايضا في ترتب الآثار ضد الصحة فلا يترتب شيء من اثار ذلك الفعل عليه سواء اكان عبادة او غيرها الا ان يكون من امر يقتضيه خارج عن حقيقه ذلك الفعل شرعا لكون الفاسد قد يتضمن وجوده والعرض من ذلك التنبيه على الرد على من اعترض بان الفاسد قد يترتب عليه اثار الصحيح كما ان الصحيح قد يتخلف ترتب اثاره عنه سواء افسرنا الصحة والفساد بالترتب كالبيضاوي او بالموافقه ولكن يترتب كما سنذا انه الصواب وذلك كما سيأتي في الخلع والكتابة فانها يترتب عليهما البينونة والعتق مع انهما من اثار الصحيح فيقال لم يحصلا من حيث كونهما خلعا وكتابه بل من حيث تضمنهما للتعليق وجرت الصفه فيه مع كونهما لم يوقعا الا بعوض فيقطع السبيل والروح في ذلك حيث لم يجعلا ذلك بحاذاة وجب العوض ويترتب ما يترتب في الصحيح من البينونه والعتق لانتظام المعنى الذي في الصحيح من حيث المقابله كما اوضحه الفقهاء ذلك في موضعه وبينوا ما بينه وبين الصحيح من المخالفه من اجل التعليق وغيره ولذلك لا يملك بالفاسد من العوض المسمى بل يجب رده والرجوع للمثل الشرعي بخلاف الصحيح ونحو ذلك مما يترتب على الفاسد مما فرق فيه بين الفاسد والباطل كما سيأتي واما على ذلك وهو تخلف الآثار عن الصحيح كامتناع بيع المبيع قبل القبض وفي زمن الخيار ونحو ذلك فيمنع بان الآثار مترتبه بالفعل لا بالفعل لانه تخلف لمانع بل لدليل تبين صحة كثير منها عند زوال المانع كملك الزوائد ونحوها وبدليل ان بعض الآثار يوجد وان امتنع البائع كعتق المبيع قبل القبض والاستيلاد والوقف ونحو ذلك فلا يرد لاطردا ولا عكسا والله اعلم

ص وباطل كفاسد وإن مُنِعَ لوصفه والأصل فيه فلشرع

نعم

نعم لنا التفريق في أبواب كالحج والخلع بلا ارتياب
ولعل كتابة عاريه ونحوها بوجيه فقهيه

ش لما بينت ان الفساد يقابل الصحه بينت ان البطلان يقابلها ايضا فيكون مرادفا للفساد الصحة والفساد
بل قال ابو العباس ابن تيميه لم يقع في الكتاب والسنه الا لفظه الباطل ومقابله الحق واما لفظ فاسد اصطلاح الفقهاء واستدرك عليه بنحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي لاختل نظامهما ولا شك ان الفاسد المذكور معناه المختل وايضا في السنه تكرر لفظ الاجزاء كما سبق وهو قريب من معنى الصحة وخالف الحنفيه ففرقوا بين الفساد والبطلان فسموا ما لم يشرع باصله ولا وصفه باطلا كبيع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات وبيع المضامين وهي ما في اصلاب الفحول لما فيه من الجهل والغرر وسموا ما شرع باصله دون وصفه فاسدا كبيوع الربا فان كلا من العوضين المتبايعين فيه مشروع لكن لما انضم اليه وصف الربا وهو غير مشروع فسد والفساد اعم من البطلان مطلقا ورتبوا على هذا الفرق ان الفاسد يملك فيه ملكا خبيثا اي ضعيفا والباطل لا يملك به شيئا اصلا وضعف ذلك بان الفرقه ان كانت بسبب شرعي فان دليلها وان مستندها اخذوا بينه من الترتب عليها بل في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ما يبطل الفرقه لان المانع فيه بين وجود العالم منتظما حيث لا شريك ومن عرف اصلا حيث قرر الشريك لا وجوده على هذا النفل يرتفع من الخلل فسبحان الله ما اشبت حقيقته اصلا فاسدا واعلم انه قد نشأ للاصحابنا باعتبار هذا الفرق بطريق التعبير تفرقة في احكام كما اشترى جارية بشرط فاسد او بعوض فاسد مقصود ووطئ يكون وطئ شبهة مترتب عليه اسقاط الحد والنسب والمهر ونحو ذلك وان كان من صغير او بعوض فاسد غير مقصود ووطئ يكون زنا يترتب عليه احكامه فلا ست فيه شيء من احكام الشبهة استنادا الى الاول الى انه من شبهه الطريق اي طريق قال بها عالم بخلاف الثاني وليس هذا موافقه في تفرقتهم بل حكم مرتب على تفرقتهم نعم لاصحابنا مواضع في العقد فرقوا فيها بين الفاسد والباطل بمعنى اخر اشهر منها اربعه الحج والعاريه والخلع والكتابه فالحج يبطل بالردة وفسد بفاسد حكاه ابو علي السنجي في شرح الفروع وفسد بالجماع وحكم الباطل انه لا يحب المضي فيه ولا قضاؤه والفاسد يجب اكماله وقضاؤه واختلف فيما اذا احرم مجامعا فعلى يفسد صحيحا وعلى فاسدا ورجحه الرافعي وقيل لا يفسد اصلا فيكون باطلا وصححه النووي ولو افسد العمرة بالجماع ثم احرم بالحج انعقد فاسدا على الاصح وقيل صحيحا وقيل لا ينعقد اصلا واما العاريه فقال الغزالي في الوسيط تبعا لحكايه الخلاف في اعاره الدراهم والدنانير فان بطلنا ها فقبض بها مضمون لانها اعاره فاسده وفي طريق للمزني انها غير مضمونه لانها غير قابله للاعاره فهي باطله انتهى نعم كان ينبغي ان يقول فان لم نصححها ففي طريقه العراق الخ لان عدم الصحة هو المنقسم الى فساد وبطلان لا البطلان هو المقسم لان الشيء لا ينقسم الى نفسه وغيره والعاريه مسلمه اخرى وهي اذا قال اعرتك داري بشرط ان تعيرني فرسك ونحو ذلك ففيها وجهان اصحهما انها اجاره فاسده والثاني عاريه باطله ويترتب عليها وجوب الاجرة والضمان وغيرهما واما المطلع والكتابه فالباطل فيهما ما دار على عوض غير مقصود كالدم ونحوهم من مثله

أن عدم

بالميته لانها تفصل للجوارح فهي كالخمر او رجع لخلل في العاقل كصغر وسفه والفاسد خلافه كان كانا على نحو خمر وخنزير ومجهول وحكم الباطل ان لا يترتب عليه شيء والفاسد يترتب عليه البينونه والعتق ويرجع الزوج بمهر المثل والسيد بقيمه العبد كما سبق قلت لكن اطلاق ان الخلل في العاقل من الباطل فيه نظر وقد صرحوا بان خلع السفيه فاسد ويقع به الطلاق رجعيا لانا نعتبر العوض وبانه خلع الامة بعين ملك سيدها بغير اذنه يقع بائنا بمهر المثل واعلم ان ورد اعد المواضع الاربعه مواضع اخري اشرت اليها في النظم بقولي ونحوها منها الاجارة فالفاسد منها ما دار لجهالة العوض ونحوه فيجب فيه اجر المثل والباطل ما كان لخلل في المسمى اجر كما لو استاجر رجل صبيا لا يعقل علم ان سمي شيئا لانه الذي فوته بعمله او في الحر حيث كان صبيا او سفيها وتلف العين في يد المستاجر فيجب الضمان ولو كان فاسد الموجب كما صرحوا به خلاف من استاجر بشرط فاسد ونحوه فانه لا يضمن ما تلف تحت يده لان فاسد كل عقد كصحيحه في الضمان وعدمه ومنها الهبة تفصل ومن الصبي او السفيه وتلف العين في يد المتهب فيجب الضمان بخلاف الهبه بشرط فاسد او نحو ذلك للقاعدة قلت وقد يقال ان الضمان في الاجارة والهبه المذكورتين انما هو من حيث انه استولى على مال الغير بغير طريق شرعي وهو عاصيا لان الباطل كالعدم وانما يضمن في صوره في الفاسد منها لحصول الظن والامل فيه الا ان يقال المستثنى كله انما خرج لامر خارجي فهل هو كذلك وغير ستوا ومنها البيع قال الرافعي في المبعوض بيع فاسد يجب ضمانه وقال فيما لو باع صبيا انه لا ضمان فيما تقتضيه الصبي فيه فهو باطل والا لكان بضمن ومنها في البيع ايضا اذا قوعنا على بقوته لكن صفه من الفاسد والباطل كما سبق تقريره فالمشتري اذا وطئ في الباطل حد لانه زنا لا شبهه فيه فيترتب فيه احكامه وفي الفاسد لا حد ويترتب عليه احكام وطئ الشبهه لان ذلك من شبهه الطريق التي قال بها عالم خلافا للذي قبله ومنها لو قال لعتك ولم يذكر ثمنا وسلم وتلف العين في يد المشتري هل عليه قيمتها وجهان لحدهما نعم لانه بيع فاسد والثاني لا لانه ليس بيعا اصلا فيكون امانه فمن دخل هذه المسئله ونحوها في سلك كل عقد كان كصحيحه مضمونا فان فاسد يكون ايضا مضمون من ذلك للقاعدة فالاضمان فيه كما طلق في العاقل ملا يكون باطلا ومنها لو قال للمجنون اعزل فقد وحتى فعزله ثم قال فارضتك عليه لم يصح لانه لم يملكه بالعزل فاذا تصرف المامور فان اشترى بالعين فهو ملكه وان اسرى في الذمه للقراض وتلف فيه فوجهان لحدهما انه من القراض ويكون قراضا فاسدا استحق فيه اجرة المثل لكن الربح لرب المال والثاني يكون قراضا باطلا لا فاسدا والاصح صحيحا ومنها لو نكح بلا ولي فهو فاسد يوجب مهر المثل الا لمس ولو نكح السفيه بلا اذن فباطل لا يترتب عليه شيء الا ان يكون الزوجه تسفيه على ما في فتاوى النووي وفيه كلام محله الفقه ومنها الشركه فقالوا شركة الابدان وشركة الوجوه باطله وفي شركة العنان التي هي في الاصل صحيحه لو شرطا فيها شرطا فاسدا كشرط التفاوت في الربح مع استوا المالين او عكسه فيفسد الشركة ويعمل بصفه فيها ولعل منها اجر عمله وهو نظير ما سبق في القراض وكل صوره في الباب يعمل فيها النصف مع الفساد كان للعامل ذلك ويقع الفرق قال العلائي ودرجا ول بعض شيوخنا الا به الفرق بين هذه الابواب غيرها ثم ابدي في ذلك ما سبق امورا الا شا في الفرق ظاهرة لمن تامل وحكى الشيخ زين الدين

الكتاني ان رابعه اخر كالوكاله والاجاره والعتق وعمل الجزيه وصورها بان الوكاله تستثنى بالتعليق وتستفاد بها التصرف وتبطل بخلل العاقل كمن وكل الصبي وتوكل المراه في النكاح قلت وفيه نظر لان جواز التصرف انما استفيد من عموم الاذن بعد ان بطل خصوص الوكاله كما لو اعتق معيبا عن كفارته او قال اعتق مستولدك عني على الف فبطل الخصوص وبقي عموم العتق وصور هذا الفاعدة كثيرة على صحة المفرقة بذلك لقيل في الكل انها فاسد لترتب بعض اثر الصحيح عليها واما الاجاره فسبق تصويرها والبحث الذي فيها وفي الهبه واما العتق فالوجه انه عبد على حر او مغصوب فتعمل فيه العتق عن المشتري ولزمه قيمه العبد بخلاف ما لو قال اعتق عبدك عني على خمر او مغصوب فتعمل فيه العتق عن المشتري ولزمه قيمه العبد بخلاف ما لو قال على دم ونحوه ويلحق به الصلح عن الدم فلو صالح عليه بانه افتدى بكفي في الرد لان الطعام في العقود واما الجزيه فان تعذر بها مع بعض الاحاد وان اصح الوجهين انه اذا اقام من ذلك لا يجب شيء وبالجمله فهذه الفرقات كلها لم ار كا فقيها كما عرفته واليه اشرت في النظم بقولي او وجه ففقيه والسمة فيها تابعة للحكم خلافا لمن قيده لي صفه فان الاحكام عندنا تابعه للتفرقه بين حقيقتيهما والله اعلم

ص مسايل لها تعلق بما قبله او صحها مفتيا

اولها المطلوب ان لم يكن معينا فهو مخير عيني
كاحد الخمسه المخير بطلب لا بعينه في المخير
موضع التخيير غير المطلب وعلمه وفيه بحث يطلب

ش

وجه التعلق في هذه المسايل بين في كل منها الاول المطلوب شرعا اما فعل معين كصلاة الظهر او مبهم من امور معينه كاحد خصال الكفاره المخيره لا بعينه والاول يسمى العيني والثاني المخير اعم ان يكون واجبا او مندوبا فلذلك عبرت بالمطلوب ليشمل القسمين وان كان المشهور التعبير بالواجب المخير وكذا فيما سياتي من التعيين والابهام في جانب الفاعل وهو فرض العين وفرض الكفايه وفي الوقت وهو الضيق والوسع سيغني ان يعبر بالمطلوب ايضا كما عبرت في النظم وان المسايل احوات وكل منها للمندوب كما سياتي تقرير وتصوير المندوب في المطلوب المخير حيث يحب الكفاره مثلا واعلم ان المراد بالمعين هو الفعل المتميز بنوعه اما بشخصه فلا يكون الا بعد وقوع الفعل في الخارج ولا يطلب حينئذ وكذا قولنا في المخير ان المطلوب احد امور معينه المراد معينه بالنوع محصور ليخرج المعينه بالشخص كما تقدم ويخرج نحو الرقبه المامور بعتقها فان ما صدق عليه اسم الرقبه هو المطلوب والحصر له وما اوهمه كلام البيضاوي من كونه يكون غير محصور يتمثيله بنصب احد المتعين من للامامه وابن الحاجب بتمثله باعناق واحد من جنس الرقبه المامور بعتقها فليس ببعيد وسياتي تحقيق هذا البحث قريبا واما تمثيل المخير بالكفاره المخيره في قوله تعالى فكفارته اطعام عشره مساكين الايه وجزاء الصيد في قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم الايه ومثل المخيران في الزكاه في قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة الى عشرين درهما ومثل الواجب في الماشيه من الابل اربع حقاق او خمس بنات لبون والتخيير بين غسل الرجلين في الوضوء للابس الخف بالشروط او المسح عليه وامثال ذلك والمثل فيها من جهه ان الواجب او المندوب احد المخير فيه لا بعينه ونقل

القاضي اجماع سلف الامة والفقها عليه ونقله ابو حامد الاسفرايني عن مذهب الفقها كافه وكذا قال في المحصول
انه قول الفقها وفي الاحكام للامدي انه قولهم وقول الاشاعرة والباقي وبه قال المعتزله وتسعمع قوم من الفقها
كما نقله القاضي الكل واجب لا على معنى انه يجب الاتيان بكل بل على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع فعلى هذا لا
خلاف في المعنى بل في العبارة انما خالف المعتزلة ان الحكم عندهم مع الحسن والقبح العقليين لو كان احد
الخصال واجبا لزم خلو الباقي عن الحسن المقتضي للايجاب فيرتفع المقتضى وكل واحد واحد كذا قرروا الخلاف
لفظي القاضي والشيخ ابو اسحق وامام الحرمين وابن القشيري وابن برهان وابن السمعاني وسليم الرازي
وابو الحسين البصري والامام الرازي واشاعره وقال القاضي ابو الطيب الخلاف معنوي لانا خطئهم في
اطلاق اسم الواجب على الجميع لاجماع المسلمين على ان الواجب في الكفارة المخير احد الامور وقال الاصفهاني في
الذي يظهر من كلام الغزالي وابن فورك انه معنوي واختاره الامدي وابن الحاجب والسبكي وعزاهم وقيل يظهر فايدته
فيما سياتي في الثواب والعقاب اذا فعل الجميع او احدهما بالكل وهو ضعيف والمذهب الثالث ان الواجب واحد
معين عند الله مبهم عندنا للطف المكلف على الله انه لا يختار الا افعل او هو واجب عليه فاختاره معرف انه الواجب
في حقه وحبيس مخلف الواجب حتى قال في المحصول ان اصحابنا ينسبونه للمعتزله والمعتزلة الى
اصحابنا والحق الفريقان على فساده وتسمى قول المراجحة لان الكعبي والجبائي وعندي انه لم ينقل به
احد وانما نشأ من مبالغة المعتزله في الرد علينا في اثبات تعلق الوجوب بالجميع واما رواية اصحابنا له عن المعتزله
فلا وجه له لما فاته فواعجبا لهم انتهى وفوق ذلك كله نظر فان ابن القطان من اصحابنا قد حكاه عن بعض الاصوليين
فلا وجه لانكاره جملة والرابع انه معين عند الله فان فعل المكلف عين ذلك فعلا يسقط به الواجب وورد بالاتفاق
على ان فعل الواجب لا بد له ومنهم من يقول اذا اختار الملف واحدا فقد عينه الله تعالى له فيكون قولا خامسا
ورد بان الوجوب لا يتعلق بالمختار وايضا يقتضي انه اذا مات ولم يفعله لا هو ولا غيره ان لا وجوب ثم على
القول الاول الذي هو المرجح ماذا يسقط الواجب اما اختيار المكلف لم بالفعل فقولان حكى الاول ابن دقيق العيد
في شرح الالمام فتصير الاقوال ستة وحكى قولا سابعا بالوقف وقولي في وضع التخيير عزوه طلب في علته
اشارة الى ما جزم به ابن الحاجب من ان محل الوجوب لا يتصور فيه اي ان متعلق الوجوب هو احدها الذي هو قدر
مشترك بين الخصال بين الخصال لا تخيير فيه لانه واحد ومحل التخيير وهو خصوصيات الخصال التي فيها التعدد
لا وجوب فيها قال الاسنوي الذي يذكر آخرا بعض الشارحين معنى الابهام لكن عندي زيادة اخرى في التخيير
وهي ان القدر المشترك يقال على السواء كالواحد لا ابهام فيه فان جعلته معلوما متعينا عرف عنها من الخصائص
ويقال على المبهم من شيئين او اشياء كاحد الرجلين والفرق بينهما ان الاول لم يقتض فيه الا الحقيقة والثاني
قضى فيه ذلك مع احد الشخصين بعينه اي لا باعتبار معنى مشترك بينهما وان لم يعين ولذلك سمي مبهما لانه ابهم
علينا امره فلا يعرف في الاول الذي هو نحو اعتق رقبة انه واجب مخير لانه لم يقل احد فيه بتعلق الحكم بخصوصيات
خلاف الثاني فانهم اجمعوا على تسميته مخيرا ومن الاول الكفارات وامر الشريعة فيتعين ان القدر المشترك في الثاني
اخص من القدر المشترك في الاول والله يوسل قولهم من امور معينه والمعنى ان النظر اليها من حيث تعينها

ومنزها مع الابهام احترازا من القسم الاول وبهذا ذلك ما لو باعه قفيزا من صبرة اي مجهوله الصبعان فيصح
وتعتبر حالة العين لتساوي الاجزاء ويكون من الاول كاعتق رقبة خلافا لمن زعم انه كبيع احد الثوبين اي فيكون
من القسم الثاني لكنه للتساوي اما لو كانت معلومه الصبعان وانما تنزل على الاشاعة فان فرد الصبعان
صار التعيين والتشخيص مقصودا فيبطل وهو الذي هو كبيع احد الثوبين وهو من القسم الثاني قطعا
فقولي في وضع التخيير عزو المطلب هو ما حرره ابن الحاجب الا ان التعبير بالطلب احسن من الوجوب كما قررته
وقولي وفيه بحث فطالب اشار الى هذا الذي هاله السبكي في الدين ولا يخفى ما فيه من التحقيق تنبيه محل
الخلاف وصيغة مرادا بها التخيير او ما في معنى ورود ذلك كما سبق التمثيل به فاما نحو تخير المستنجي من الماء
والحجر والناسك من الافراد والتمتع والقران ونحو ذلك فليس من الواجب المخير لانه لم يرد بتخيير باللفظ ولا
بمعناه كالخصائص وسنات اللون في الماشي والغسل والمسح على الخف في الوضوء والغالب في التزهيد الترجيح
وقيل يستحب الجمع كالماء والحجر يعم في وروق الجوني جعل التخيير بين الماء والحجر من مسئله المخير وفيه نظر لما ذكرناه
وقولنا مرادا به التخيير احترازا عما اذا كان المراد احدها وصور التخيير فيه للمبين او غيره نحو اصبروا او لا
تصبروا كما قبل وقيل بالاباحة لان الكل لان المبين لم يتبين فيه طلب بل هو مجرد اخبار كما سياتي في باب الامر
والله تعالى اعلم ص فان يكن لا معا فان فعلا يثب على الاعلى وعكس فاقبلا ش اي اذا
اتى بواحد من الخير فيه ما سبق لما اذا اتى بالكل او ترك الكل مما الذي يكون ثوابه فيها ثواب الواجب اذا كان
الامر فيها للوجوب لان ذلك واجب والباقي بتطوع كما قاله الشيخ ابو اسحق وما الذي يعاقب عليه عند ترك
الكل فيه مذاهب احدها المختار ان فعل الكل مرتبا فلا خفى ان الذي اسقط الوجوب وثاب عليه ثواب
الواجب هو الاول وان فعل الكل معا بان باشر كلا بعضا وكل بعض او باشر الكل او وكل في الكل حيث يمكن
وهو معنى قولي معا اي وان لم يكن المكلف فعل كل الخصال معا فكلا مفعول بفعل قدم عليه وعلى الظرف وقولي يثب
على الاعلى جواب الشرط اي الحكم في هذا ان حصول ثواب الواجب لاعلاها وانما لم افيد ثواب الواجب لظهوره لان
اصل الثواب لعين الملام فيه وانما قلنا تستحق ثواب اعلاها لانه لا سقصه ما انضم اليه واما عكسه وهو
ان يترك الكل فالعقاب بالعكس اي يكون على ادناها لانه حزبه لو انفرد عليه وقد نقل الامام الرازي هذا عن بعضهم
كالمعتزله لكنه اظهر ما سياتي اختياره اياه فقد قال ابن التلمساني انه الجواب الحق ونقل ابن السمعاني في
القواطع عن اصحابنا وجزم به ابن برهان في الاوسط واما تضعيف بعضهم له بان اللايق باختيار الاصحاب في
الاصل ان الذي يثاب عليه ثواب الواجب او يعاقب انما هو واحد لا بعينه فغير واضح ولانا في كون الواجب
في الاصل احدها لا بعينه لان توجيه الخطاب بواحد مما يحتمل يسقط به الواجب مسلم واما بعد الفعل واستحقاق
الثواب فالثواب على المبهم غير معقول وعلى المعين منها تحكم وترجح الاعلى لكون الزياده فيه لا يليق بكرم الله تعالى
تضعيفها على الفاعل مع الامكان وقصرها بالوجوب وان اقترن به اخر واما في ترك الكل فيعاقب على الادنى
لان الوجوب يسقط به وعباره القاضي ابي الطيب يأثم بفعل ادنى عقاب ادناها لا انه نفس عقاب ادناها انتهى
وهذا نظير الصلاه المعادة ان الفرض اكملها وقبل احدها لا بعينها ويحتسب الله ما شاء وفعل كلا منهما فرض ولم

استثنى ح

الوجوب ح

السبكي ح

وقد يؤيد الباقي قولهم ان التسبب لواحد وقد أجيب الباقي عن تضليله ان الاصح ان له الرجوع

يحكوا مثله هنا ليلا يوافقوا المعتزلة الثاني انه يثاب على فعل الكل على مجموع امور لا يجوز تركها كلها ولا يجب فعلها اي يثاب واجبات مخيرة وهو أبين من يثاب بعضها ولذا العقاب يعاقب على ترك مجموع امور كان المكلف مخيرا من تركه اي واحد منها شأنا يستوط فعل الاخر واختار هذا الامام واتباعه والخفي ما فيه من الغموض والابهام الثالث قال القاضي وهو قول اكثر اصحابنا انه يثاب على واحد من غير تعيين للفاعل والرابع تقله القاضي ايضا لكن في الدارة انه يثاب ثواب الواجب على المعين لانه انفع واشق على النفس قال الشيخ تقي الدين السبكي وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في متابع جميع الرواتب وتطويل الركوع هل الكل يقع واجبا او البعض

تنبيهات احدها تم الخلاف في مسائل منها مر ذكرت وعلمه هنا مخير ولو صرح باحدها جاز ان يعد احد الاعلى لغير لانه اذا افعل يجزئ ومنها لو اوصى بخصلة معينة وكانت قيمتها تزيد على غيرها فاصح الوجهين ان الزائد من الثلث لان الاقتصار على غير مجزئ والثاني من راس المال لانه لا يقع الا واجبا ولكن الاول مناسب للعاقبة

عن هذا

وهذه الفائدة ذكرت في الاستاي في تنبيهاته

عمل ترك الكل على الادنى وعد ذلك ايضا الثاني وقع في المحصول انه يتجه جمع خصال الكفارة المخير وغيرها ورده بانه ان كان من حيث كونه كفارة ممنوع لان المطلوب واحد وان كان من حيث كون الواجد مخيرا في اكمال فلا اختصاص لذلك وشبهه بالمسئلة اعادة الصلاة لمن صلاها لانها عبادة لكن يكون على الخلاف في انها الواجب كما سبق الثالث من لطائف هذه المسئلة الحصر بين الشيء وبعضه خلافا لبعض المتأخرين وقد قال ابن الرفعة ردا عليه انه ممنوع بل لقائل ان المسافر مخير بين اتمام الصلاة وقصرها ومن الجمعة عليه مخير بين صلاة الجمعة وركعتين وبين الظهر اربعا قلت لا يخفى ضعف هذا لان المقصور ليست بعضا من التامة ولا الجمعة بعضا من الظهر ولو فلنا ظهرا مقصورا بل كل صلاة على حيالها نعم يقرب من ذلك التخيير بين صلاة الوتر واحدة اوثلاثا او خمسا الى الخمس على ما فيه من نظر ايضا والله تعالى اعلم

ص وربما التحريم جاز تخييرا في وطء احد اثنين بملك قل بيركي **ش** ما سبق في الخبر انما هو في المأمور به هل يأتي نظيره في المنهي عنه نحو ما كان او كراهة وان طائفة المسئلة انما نصت واشتهرت في التحريم فعال اهل السنة تحريم كل واحد لا بعينه ويكون النهي عن واحد على التخيير حتى انه يجوز له فعل احدهما دون الآخر على معنى التخيير في تعيين المحرم منهما وعدام يعين لا يجوز له الاقدام على شيء منهما وانما يكون التعيين باتي الطارئ عليه وعلى هذا فاتى الخلاف السابق في كون المحرم واحدا لا بعينه او الكل او معينا عند الله وعند ذلك كما قاله الامدي وابن الحاجب وقال المعتزلة لا يمكن ذلك في النهي بل يحرم اجتناب كل واحد بنوع على اصلهم ان النهي عن قبيح واذا نهي عن احدهما لا بعينه ثبت القبح لكل منهما فيمتنعان جميعا ولو ورد ذلك بصيغة التخيير كما قال تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا ولم يرد امتثال منهما لو ملك الخيار في وطء احدهما لا بعينها حتى يحرم الاخرى على مالكه او عرجله فمحل الاخرى عينا ومنهم من مثلها بتحريم الجمع بين الاختين او بين الام وبنتها في النكاح او نحو ذلك وليس بجيد لان التحريم مستفيض حتى ينكح احدهما خلافا لمن السابق فان التحريم وقع فيما ملكه نعم نازع القرافي في اثبات الحرام المخير وافق المعتزلة على النهي لكن لا من حيث القبح العقلي بل من حيث ان تحريم احدهما يلزم منه تحريم الكل وفرق بينه وبين الواجب المخير بان الامر بمفهوم

احدهما قد يشترك ومحل التخيير الخصوصيات كما في اعتاب رقبة مطلقة في العتق لا يلزم منه اعتاب رقبة معينة قال اما النهي فيلزم من تحريم احدهما الذي هو قدر مشترك تحريم الخصوصيات ثم اجاب عن المثال السابق ونحوه بان التحريم انما تعلق بمجموع الوطيين بعد ان وطيها لا بالمشترك بينهما فالمقصود ان الداخل ماهية مجموع الوطيين في الوجود والماهيات المركبة تتصور بما قال العلائي في قواعده والظاهر ان هذا هو مراد اهل السنة بهذه المسئلة لا المعنى الذي رده القرافي وهو الكلي المشترك لان من المحال عقلا ان يوجد الجزئي ولا يوجد الكلي فيه لان الكلي يشرح في الخارجي بالضرورة قال لكن استكل على هذا الحاقهم المسئلة بالامر المخير والله اعلم

ص ثانيه ما فيه قصد الفاعل عينا معين والمقابل
اتم الكفايه الذي يعم فرضا وسنة فعل منهم
يقصل بالايجاد ليس ينظر لذات فاعل له تخير
مثل الجهاد وابتدا التسليم وهو على الكل على التعميم
لكنه بفعل بعض يسقط عمن سواه حيث ذاك يضبط
من ثم كان فعله اهما من فعل ما تعمه ما عما **ش**

عين هو

القسم الثاني يعبر الفعل بالنسبة الى فاعله الى عين وكفاية والاشهر الواجب كما سبق بقدر بل يجري في السنة ايضا فاقتصر فيه الفاعل على الذات فرض عين وسنة عين سواء كان احد الصلوات الخمس وركعتي الفجر او خاصا كتخصيص النبي صلى الله عليه وسلم اصحاب الفيل لتسابيه عليه الصلاة والسلام وما لا يقصل الا حصول الفعل فيه من غير نظر الى ذات الفاعل وهو كفاية فرضا كان كالجهاد او سنة كابتداء السلام فاذا اردت تعريف المطلوب على الكفاية فرضا كان او سنة فقل هو مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله فالقيد الاخير مخرج للمطلوب على الاعيان واصل هذا التعريف للغزالي الا انه قال كل مهم ديني يقصد الشرع حصوله من غير نظر الى فاعله حكاه عنه الرافعي في باب السير وقال اشار به الى حنيفته فرض الكفاية ومعناه ان فروض الكفايات امور كلية تتعلق بما مصالح دينه ودنيويه لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع حصولها ولا يقصد بكلف الواحد وامتثاله بها خلاف فروض الاعيان فان الكل مكلفون بها ممتحنون بتحصيلها انتهى وقد عرفت ان هذا التعريف مدخول فيه سنة الكفاية فانه لم يقل يقصد الشرع حصوله لزوما وسعى ان يجعل تعريفا للكفاية من حيث هو كما قررناه نعم استفطت من لفظ الغزالي لانها للافراد والتعريف للماهية واستفطت لفظ ديني ليدخل نحو الحرف والصناعات وان كان الغزالي لا يرى انها فرض كفاية كما قاله في الوسيط تبعا لامامه لكن الاصح خلافه ولابد من زيادة لذاته في قوله من غير نظر الى فاعل لان ما من فعل يتعلق به الحكم الا ويتطرق فيه للفاعل حتى يثاب على واجبه ومندوبه ويعاقب على ترك الواجب وانما يفترقان في كون المطلوب عينا يتعين فيه الفاعل ويتحتم ثوابا وعقابا كما قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا والمطلوب كفاية يقصد حصوله قصدا ذاتيا وقصل الفاعل فيه تبع لا ذاتي وقولي وابتدا التسليم قصد للضرورة وهو مثال السنة الكفاية واعلم ان فروض الكفايات كثر عد منها اصحابنا اولا نهاية واما سنن الكفاية فزعم الغزالي الحسبين والشاشي

الألوكة
www.alukah.net

انه ليس منها الا بشك السلام من الجمع ورد ذلك بان منها نسميت العاطس بمن جمع والاصحيه في حق اهل البيت والاذان والاقامه في حق كل جماعه اذا قلنا بالصحيح انهما سنتان وتسميته الاكل جماعه فانه اذا سمي واحد منهم اجزاء عن الباقين بصر عليه السبكي كما نقله عنه النووي في الطبقات والاذكار وقولي وهو على الكل اي فرض الكفايه او سنتها تعلق بكل المكلفين حتى خوطبوا به لا على البعض المعين كما ظن في المحرر لتعذر خطاب المجهول كخطاب المعين بل لتعلق الطلب بالجميع فعل البعض المبهم وهو المنصوص للشافعي في الام حتى لو اجمع على الناس غسل الميت والصلاه عليه ودفنه لا يسع عامتهم تركه واذا قام به من فيه كفايه اجزأ عنهم ان شاء الله تعالى وهو كالجهاد عليهم ان لم يقع واذا انتدب بعضهم من يكفي الناحيه التي يكون فيها للجهاد اجزأ عنهم والفضل لاهل الولايه من لك على اهل التخلف عنهم وقال البغوي في باب السلف فيمن حضر كتاب حق بين رجلين ولو ترك كل من حضر خشي ان يأثموا بل لا ارام فخرجون من الامام وايهم قام به اجزأ عنهم وذكر نحوه في الشهود للاداء وجرى عليه اصحابه في طرقهم ومن الاصوليين الصيرفي والقاضي ابو بكر والشيخ ابو اسحق والغزالي والخضاري ابن الخطيب وغلط الامدي عن اصحابنا وذهب الامام الرازي واتباعه الى انه على البعض والخضاري صاحب جمع الجوامع مخالفا للوالد وللجمهور كما قال واصحح هو لا يظهر هو مثل قولنا تعالى فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفه الايه ولنا مثلهم امه بن عون الايه لا يستوي القاعدون من المومنين الايه والاول نظروا للمعنى وحمل هذه الظواهر على من يسقط به وهو محل وفاق انه يسقط بفعل البعض فليس كالمطلوب المخير كالكفاره اذ لا يعقل فائتهم طايفه غير معينه ولا اثنتهم ولا امكن ان يقال معينه فوجب المصير الى التعلق بالكل وان قسل قد العروف على القول الاول بتعلقه بالكل بينه وبين المطلوب بعينا قيل ما سبق من ملاحظه ابتلا الفاعل في المعنى وملاحضه حصول المطلوب في الخارج من غير نظر بالذات الى فاعله ولان لك اذا فعل البعض سقط عن سواهم بخلاف المعين وهو مباين له تباين النوعين خلافا للمعتزله في قولهم تباين الجنسين اذ الواجب او المندوب يصادق على الامرين بالتواطي من حيث ان كلا منهما لا مر من وقوعه او وقوعه محصل لما يترتب عليه من الثواب فليس لفظ الفرض والسنه مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا كما زعموه فان قيل اذا طان على الكل فكيف يسقط بفعل البعض قيل لان المقصود قد حصل فطلبه بعد ذلك طلب لتحصيل الحاصل ومن هنا يعلم انه انما يسقط باتمام من فعل قبلهم لا بالشروع فقط لجواز ان ينقطع بالخروج منه قبل وبحتمل ان يبنى على انه يلزم اتمامه بالشروع وسياتي الخلاف فيه وفيه نظر لجواز ان ينقطعه بغير الاختيار كموت او جنون نعم انما يسقط الفرض عمن لم يفعل اذا علم او ظن ان غيره قام به والا فيأثم ولو كان في نفس الامر قد فعله غيره كما انه لا يأثم اذا ظن ان غيره قام به والواقع ان احد الم يفعل وهل المعتبر قوله حيث ذاك يضبط اي انما يسقط حيث يحصل الضبط ان غيره فعل يعلم او ظن واعلم انه انما يسقط بفعل من هو مكلف لا كرد صبي من الجماعه السلام الا ان يحصل المقصود بفعله كصلاته على الجنائز وحمل الميت ودفنه وبحو ذلك قال في شرح المهذب وكالصبي اذا اذن ولنا الاذان فرض كفايه وهل يعتبر فيمن يسقط ان يكون اديبا لا ملكا او حيبا لم يتعرض احد لبيانه قبل وبحرح على ان الجن

هل

هل هم مكلفون بالاحكام فان قلنا نعم وهو الصحيح الكفي بهم ولم يتعرض للاولى الا السبكي ابو سعيد في شرح المنهاج الخلاف في مسئله تغسيل الشهيد الجنب ان غسل الملائكه لا سقط ما تعبد به الادمي في حق الميت قال وقياس سائر فروض الكفايات كذلك انتهى قلت وهو سبقي ان الشهيد جنبا يغسل لكن الاصح انه لا يغسل فانه صلى الله عليه وسلم لم يغسل حمزه وروى الحاكم في مستدركه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لجبريل حين مر به قتل جنبا فغسلته الملائكه وقال صحيح الاسناد الا ان نقال ان غسل الملائكه للشهيد الجنب خاص بحمزه علمناه باخبار النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك لخبر في حنظله لما قتل في احد اوقال ان للشهادة اسقطت التغسيل والاخبار بغسيل الملائكه اكرام وخصوصيه لا سعرك الى غيره

تنبيهات احدها اذا قلنا انه تتعلق بالجميع فهل المعنى تعلق بكل واحد او بالجميع من حيث هو جميع في التخليص الامام عن الغزالي ما سبقي الاول وظاهر عبارات الاكثرين وذكر السبكي في تحقيق كونه على الكل ثلثه معان احدها ان يكون معناه ان كل مكلف مخاطب به فاذا قام به بعض سقط عن غيرهم رخصه وتخفيفا لحصول المقصود والثاني ان الجميع مخاطبون بانتفاعه منهم من اي فاعل فعله ولا يلزم على هذا ان يكون الشخص مخاطبا بفعل غيره لان ذلك فيما هو اعم من فعله وفعل غيره فهو متعلق به وجه بل بعض فروض الاعيان كذلك فان الجماعه شرط في الجمعه فعل استوط في فعل الحلف بما فعل غيره والثالث ان كل مكلف مخاطب بما لم يقم به غيره فان قام به غيره سقط بيبن انه لم يخاطب به انتهى قلت اما الاول والثاني منها القولان السابقان في تعلقه بكل فرد او بالجميع واما الثالث فهو ملخص ما المقول في مقابلة القول بتعلقه بالجميع وحاصله قول بانه تتعلق بعض منهم بتعين بفعله ونظير في مسئله المخير ان الواجب يتعين بفعله كما سبق وحكى هنا ايضا قول بانه يتعلق ببعض معين عند الله كما قيل بنظير في مسئله المخير وحكى ابن السمعاني قولا بكونه خاسئا وهو التفصيل بين ان يغلب على ظن الحالف ان غيره قام به فلا سعلق به اولا يغلب فيتعلق بكل واحد واستحسنه الغزالي قال ابن السمعاني الخلاف في المسئله لفظي ونوقش بان ما بين انه تظهر ثمرته فمن فعله بعد فعل غيره هل يقع فرضا وفي انه هل يلزم بالشروع وسياتي بيان الثالث وهو ما سبق الوعد به هل يلزم فرض الكفايه بالشروع قال ابن الرفعه في الطلب وفي باب الوديعه انه لا يلزم وقال في باب اللقيط ان مقابله انما هو حث للامام ولم يرجح الرافعي والنووي شيئا على الاطلاق بل هو عندهما من المواضع التي لا يطلق فيها ترجيح لاختلاف المرجح في موضوعها كما في الابراهيل هو اسقاط او تملك والذي هل يسلك به مسلك الواجب او الجايز وبحوذ لك في الجهاد يلزم بحضور الصف وصلاه الجنائز وما سعلق بها يجب اتمامه وبحكى في التعلم اذا انتشر من يقعد الجواب انه يجوز له الترك بعد ان شرع لما عن القاضي الحسين انه حرم قال لان الشروع لا يغير حكم المشروع فيه وقد قال العمراني وغيره ما لو اذن للاب يلزم المتطوع بالشروع فيه وقد سبق في اتمام الحج والعمرة تطوعا ما يتم في مباحث المندوب سعني ان راجع وجعل بعضهم ذلك قاعده كليه مستثنى منها فعال البارزي في التبيين لا يلزم فرض الكفايه بالشروع في الاصح الا في الجهاد وصلاه الجنائز انتهى وخروج هذين بما في الاول من بخل المسلمين وكسر القلوب وفي الثاني لما فيه من هتك حرمة الميت نعم هذا له ما اذا شرع من غير ان يسبق فعل غيره فان ظن ذلك فجعل نظر وفي البحر لو شرع في صلاه جنازه يعلم اصلي عليها هل له الخروج محتمل وجهين بنيان على اصل وهو ان الصلاه الثانيه تقع فرضا وفيه جوابان الفاسر عن ذلك لان الفرض لا يجوز تركه على الاطلاق انتهى وينبغي جريانه في نظايره من فروض

الالوكة
www.alukah.net

الكفاية نعم جزم الرافعي والنووي في هذه الصور بوقوع الفائته فرضًا **تنبيه** هل للحق نعمن الامام بالشروع في لزومه فيه خلاف صنف فيه ابن القاساني وقال الاصل انه لو امر الامام شخصا بتجهيز ميت تعين عليه وليس له استنابة غيره والاجرة له قلت وصرحوا ايضا في تعيين الامام طائفة للجهاد بالوجوب وللزهدا انه هو لتفويض القضية وخوف وقوع الفتنة بخلافه بل لو امر بتطوع كان كذلك كما قاله النووي وفتاويه في امور بالصوم في الاستسقاء انه يصير واجبا الرابع اذا اجتمع فرض الكفاية دفعة بحيث لو انفرد كل لاسقط كان كل منهم اثما بواجب والا لزم التحكم حكاه امام الحرمين في باب الحدث عن الائمة ثم قال ويحتمل ان يحمل مسح الرأس في الوضوء دفعة على الفرض الكل او ما يقع عليه الاسم وقد يقول القطب ربته الفرضية فوق السنية وكل مصل من الجمع سعى ان الاحرم الفرضية وقد قام بما امر به ولعل الطيف لا يبعد مثله في المسح انتهى ومن هنا قال السبكي في شرح الامام اذا بان سقوط فرض الكفاية الكثير بحصول به ثا دى الفرض هل يوصف فعل الجميع بالفرضية ام لا ثم قال وبحثا اذا علنا استحباب الشروع والا بتدا لم نرد به انه يقع مستحبا في حقه اذ استوى فيه مع غيره فان اتى بفرض الكفاية على التعاقب فالثاني فرض كما قاله النووي في باب الاذان من تحرير التنبيه ولكن الروياني حكى فيه وجهين وفصل ابن عبد السلام بين ان يكون الاول حصل تمام المصلحة فلا يكون الثاني فرضا والا فيكون كان يخرج من يستغل بهم ثم يلحق احرز قبل الانقضاض والحل في فرض وان بقا وثبت ربتهم في الثواب ولكن حرم مصل على الجنازة بعد تحرم غيره قبل ان يسلم ولكن ان سلم من حيث ان صلاة الجنازة لا تقع نفلا قاله القاضي والامام والغزالي وقال النووي الخلاف فيه وفيه نظر فقد سبق ان في البحر فيه وجهان وكره السلام بعد رد غيره ونحو ذلك وقولي من ثم كان فعله اهم اي من اجل ما سبق من تعين وقع القائم بفرض الكفاية لان الاهتمام به اهم قال النووي في الروضة وفي باب السير من قواعد قال الامام الحرمين في نهايته الغياثي الذي اراه ان بفرض الكفاية افضل من فرض العين لان فاعله مشاع فيصيبه لامه كلما عن المأثم والاشك في بعدان من حمل محل المسلمين لجمعين في القيام بمهم من مهمات الدين اسنى وفيه قصور عن المنقول فمن قال والد الامام في كتابه المحيط والاستاذ ابو اسحق في شرح كتاب التربيب ونقله عنهما ان الصلاح في فوائد الرحلة ونقله ابو علي السنجي اول شرح التلخيص عن اهل العراق ما نصه ان فرض الكفاية اهم من فروض الاعيان والاشتغال به افضل من الاشتغال بادا فرض العين هذا صواب التعليل في زعم على هو لا ائمة والوا ان فرض الكفاية افضل من العين فرض فقيل وهم بنعم قد يقال ان وظائم السعي والاصحاب ما يخالف ذلك ففي الام ان قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة او الوائبة مكروه اذا لا حسن ترك فرض العين لفرض الكفاية وجرى عليه الاصحاب كالرافعي في تابه وقال في الاحيا فمن ترك الصلاة وتجر في تحصيل الثياب وتسجيها فصار لستر العورات مزعم ان ذلك انه كذاب وقال بجانب بان الاهمية ليست في كل موضع بل الحكم يختلف باختلاف الاحوال فيعين شغل عرفنا وهو صاحب لا يمكن منه الا بالاعطا بقطر ليلا يموت معلمه فرض الكفاية وهو ما لا يسعه ترك وفعل يعارض معه مكتوبة وجنازة تقدم المكتوبة لان صلاة الجنازة سنة ركب بل قد تقدم السنة على الفرض حيث تحتشى فوائها دون فوائها كخسوف مع مكتوبة متسعة الوقت وتحشى الانجلا والقضية يتأمل المواطن ويتأمل كلام العلما على ما ملوح به واعلم انه

يأتي في سنة الكفاية ما سبق فمن اتى بها بعد ان فعلت او دفعه وفي كون الاشتغال بها اهم من سنة العين ونحو ذلك والله اعلم **ص** ثالثة خير الموسع بان يقوت الوقت فعل الموقع
كالظهر والعيد وهذا يطلب باول الوقت الى ما يرى به
ان يشرع الفاعل حيث شاء ما لم يصر زمانه زهاء
او يضيق الوقت بظن قطعه بموت او حيض او منعه **ش**

المسئلة الثالثة في التخيير في زمان الفعل المطلوب والتعيين في الفعل المطلوب بايجاب او ندب لا بد له من زمان يوقع فيه بالضرورة فان كان الزمان ان كان بقدره ابان عين الشرع اوله وانتهاءه فيسمى الموقت والا فالمطلق وهذا المطلق هل هو على الفور او التراخي يأتي بيان الخلاف فيه في فصل الامر والاول اما اما ان يساوي فيه الوقت الفعل او ينقص عنه او يزيد عليه والثالث هو المقصود هنا وهو المسمى بالموسع وهو المراد بقولي بان يقوت الوقت فعل الموقع اي يزيد عليه ولهذا سمي موسعا لكون الوقت فيه اوسع من الفعل وهو مجاز لان الموسع في الحقيقة الوقت لا الفعل ومثلته مثالين فرض وسنة والفرض كالظهر فيما بين الزوال ومصير ظل الشيء مثله والسنة كصلاة العيد فيما بين طلوع الشمس والزوال والحكم في هذا القسم ان الطلب يتعلق بالفعل اول الوقت ليفعله في اي وقت شاء من اوله الى اخره ووجه ذلك في الظهر مثلا انه تعالى قال اقم الصلاة لدلوك الشمس اي في اول زوالها وميلها الى جهة الغرب مع ما ورد في حديث الوقت ما بين هذين فاقتضى ما ذكرناه وهذا ما لم يضق الوقت بان يمضي الا ما يسع الفعل سواء كان التحريم يرتفع او يتضيق على المكلف بظنه انقطاع الوقت بموت كان قدم للقتل او حيض كما صوبه الامام في النهاية بان اعتادت مجيء الحيض ذلك الوقت او طرأ ان جنون منقطع اعتيد ذلك الوقت وهو معنى قولي ما لم يصر زمانه زهاء اي قدره وهو بضم الزاي وبالمد كما اقتضاه كلام الاخفش وعليه اقتصر صاحب المشارق لكنه في الصحاح اورده في المعتل وقال فيه ايضا انها باللام بدل الزاي وقولي او يضيق عطفا على يصر المحذوف بلم وكي لا لفا الساكنين وقولي او منعه اي او بحاله تمنع وقوع الفعل طلحنون المنقطع كما سبق والعلة في اثبات الموسع طريقان اصحهما الاعتراف به وبه قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين والاستاذ ابو منصور نقله عن اصحابنا اند ذهب اليه من اهل الراي محمد بن شجاع البلخي ونقله ابن برهان في الاوسط عن ابي زيد منهم والثاني امكان استناد الى انه لو وصل بجزء اخير الفاخير ترك والواجب لا ترك كما سبق بطيء في خصال الكفارة ويجاب عن هذا اذا هناك ان كل فرد من الجزء واجب لذاته عموم وهو كونه احد اشيا وجهة خصوص وهو السقط الذي تنفرد عن غيره وتعلق الوجوب جهة العموم والتخيير فيه والجواز تركه اي بان يخلي جميع الوقت منه او يترك جميع الخصال وبحل التخيير جهة الخصوص وبترك لا لكون تاركا للواجب وقد سبق نظير في التخيير مبسوطا وفي نظير طريق المنكرين للموسع من اصحابنا ان الوجوب او الندب في المندوب يختص باول الوقت فان اخر عنه فقضاء لحديث الصلاة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله وليس المنفي للعفو هنا الا العصيان بخروج الصلاة عن وقتها وهذا حكاه ابو الحسين في المعتمد عن بعض الناس وحكاه صاحب الصادر عن بعض

ن ومثلته

امامة جبريل

اذ هم

الغيام

حق هم

وكذا الامام في المعالم والسخاوي في المنهاج حيث قال ومنا من قال كذا ان اراد من الشافعيه أما ان اراد
من الاصوليين فغريب لان هذا القول لا يعرف عن الشافعيه قال المسيلي سألت ابن الرفعه وهو أوحد
الشافعيه في زمانه فقال لم اقف من الكتب المشهوره شيأ الا وقد طلبت هذا القول منه فلم اجده وقال ابن
القاساني لا اعرفه في مذهب الشافعي ولعل من عزاه اليه نظر الى ان الوقت عنده لم يخرج من ان يكون
موسعا ومنهم من اخذ من تضييق وقت العرب على الحربي وهو فاسد لان ذلك من المضيق كما سيأتي
ومنهم من قال الخبر من قولهم ان الصلاة حب ماول الوقت فطن ان الوقت للصلاة وليس كذلك انما هو للايجاب
وقيل اخذ من قول الشافعي اجبنا من عفوه وقيل من نقله في الام في باب الحج ان قوما من اهل العلم
وغيرهم ممن يقتدى بقولهم ان وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة يختص باول الوقت حتى لو اخر عن
اول وقت الامكان عصى بالتاخير اسهى وظاهر ان ظن الشافعي وافقه على قوله وهو وهم واضح وايضا فماله
لم ينقل ان الوقت يخرج ويصير قضاء بعد اوله كما نقل الامام الرازي انه يعصي بالتاخير ولا يلزم من العصيان
خروج الوقت نعم هو قادح في حط ابه الماضي لي بكر وجرى عليه ابن الطيب الاجماع على عدم تاثيم من اخر عن الوقت
حتى ان بعضهم عبر عن هذا القول بانه اخر الوقت قضا مثل مسئل الاداء وما نقله السافعي ابدا واول
ومن حفظ حجة على من لم يحفظ نعم في تقريب الماضي كذا في الاصول لابن القشيري ان القايلين بانه يجب
باول الوقت وهو وجه في المالكي يجوزون التاخير قال وينقل عن مالك قريب من ذلك في الحج وعدين من العبادات
المتعلقه بالعمر وراى مثل ذلك في الصلاة انتهى المالكي ان الوجوب يختص باخر الوقت وان اوله سبب للجواز
فالمالكي به في الاول تعجيل كاخراج الزكاة قبل الحول وظاهر كلام امام الحرمين في البرهان احتمال ورده ابن
القشيري بان العلم لا يصح تقييد التعجيل اجماعا نعم هو منقول عن الحنفيه او اكثرهم ولكن الدبوسي قال
في تقويم الادله بالوجوب الموسع وابطل القول بتعلقه بالاخير الثالث مثله الا انه يقول ان القدم نفل
يسقط الفرض وبعله الامري وابن الطيب وغيرهما عن الحنفيه ولكن بعض شارحي الهدايه قال انه قول ضعيف
لبعض اصحابنا وليس منقولا عن ابي حنيفه والصحيح عندنا انه يجب باول الوقت وجوبا موسعا اسهى وضعف
بان النفل لا يعوم معام الفرض ابدا حتى لو صلى الف ركعة لا عن ركعتي الصبح ما سقطت وان ابدا ان النفل عليه
فنه باعتبار المبادره الى الطاعه قبل السخافا فنا رجع للذي قبله على ان ابا صور اسقط الفرض فهنا بفعل النفل
لكن لا من حيث هو نفلا كفعل اللمعه في الكم الثانيه او الثالثه اذا تركت في الاولى او عند نسيان انه توضا
بعد الوضوء وقبل اللمعه المتروكه اولا وكقيام جلسه الاستراحه مقام الجلوس بين السجدتين حيث نسي
السجده الثانيه فيتحملها وكصلاة الصبي على الجنازه مع وجود البالغين وكالصبي اذا بلغ ثم بلغ في الوقت بعد
الفراغ او في اثنايها الرابع ان الوجوب يتعلق باخر الوقت اذا بقي منه قدر تكبيره الخامس ونقل عن الكرخي من الحنفيه
ان الاتي بالعباده اول الوقت ان بقي بصفه الوجوب الى اخر الوقت اي بصفه يصلي بعلق الوجوب به ويقاس عليه في النذر
ان بقي بصفه يصلي بعلق النذر به فيكون ما فعله حسنا واجبا في الوجوب سيئه في النذر وان طرا ما منع كون

وجون

وجنون وحيض تبين ان فعله في الواجب نفل ومنهم من نقل عنه انه قال ان كان اخر الوقت بصفة الوجوب
ومقتضى ذلك انها اذا زالت وعادت تكون كما لو بقيت الى اخر الوقت فلت وقد يقال ان مراده بالاخر ما
بعد وقت الفعل الذي فعله الى ان مضى الوقت لا الاخر المتصل به وبين الاول وسط لان مدرك
الكرخي ان الوقت متى زال التكليف فيه لم يتبين تعلق الامر فيه والاقل وجد اول الوقت بصفة التكليف
فزوال الصفة التطف وعودها اخر الوقت لا معنى له وعلى هذا النقل يتجه النقلان ويصيران قولا واحدا
الساادس ان الوجوب او الندب تعلق بالفعل اي وقت يشرع فيه الى ان يضيق الوقت فتتعين التعلق
حسنا وان لم يفعل ونقل ذلك عن الكرخي وادعى الصفي الهندي انه المشهور عن الحنفيه ونقل عن الكرخي
قول اخر ان الوجوب تعلق بالفعل اي وقت كان مخرج من هذا القول وسيأتي قول اخر عن الحنفيه

تنبيهات الاول قيل ان هذا الخلاف لفظي لان القايلين بجوز ون فعله اولا وانما الخلاف في تسميته
واجبا ولكن قال الماضي ابو الطيب انه معنوي وفائدته هل يشترط في جواز تاخير العزم وسيأتي بيانه وفي
ان الفعل اذا مضى من الوقت بمقدار فعله وطرا جنون او حيض او غير حتى وان الوقت يضيق على
قولنا والاصح على قولهم الماني من العلم من جعل من الموسع ما كان وقته العمر كالحج حتى يجوز فيه ما سيتي
والمختار خلافه كما سيأتي في المسالة بعد ستقف على القول بالموسع الوجوب بمجرد دخول الوقت او بامكان الاداء
قال الروياني في البحر الاصح عند اصحابنا الثاني وحكى عن ابي حنيفه وقال السلخ او جماعة منهم انه على الاول
قال ابي حامد المروزي من اصحابنا وهو اصح الروايتين عن الحنابلة ايضا وعن ثالث انه لا يستقر حتى
يدرك مع الوقت اداء اجزيه وهو قول ابن سريج قال والاول اظهر ان قصرها اذا سافر اخر وقتها استغرار
فرضها وردبان القصر من صفات الاداء والواو هذا من ابن سريج رجوع الى قول الحنفيه بوجوبها اخر الوقت
والله تعالى اعلم ص فان بين خلاف ما قدمناه تعقبه بعد اداء هنا ش
اي اذا اطن المطف ضيق الوقت بتوقع موت او حيض او جنون وظنا ضيق عليه فلا يجوز تاخيره
ومتى اخر عصى ايقاعا لكن لو زال ذلك بان عمي عمن قدم للفعل مثلا او مات معتاد الحيض او توبة
الجنون ذلك ثم اتى بتلك العباده في الوقت حيث يقع في عمر هذه الصور اداء نظرا الى ما في نفس
الامر من بقا الوقت او قضاء نظرا الى انه بعد وقته بمقتضى ظنه قال الماضي ابو بكر في المقرب الثاني
لانه لما تضيق ثم فعله صار كانه خارج الوقت وحكى ذلك عن الماضي الحسين من اصحابنا قيل ولا يعرف عنه
الا ان يكون اخذ ذلك من مسئله افساد الصلاه ثم فعلها في الوقت وانه من القايلين بانها قضاء كما
سيأتي وقال الجمهور كالغزالي وغيره بالاول لبقا الوقت ولا عبرة بالظن الذي تبين خطاوه ومحل الخلاف
اذا مضى من وقت الظن الحسن الفعل رمن يسع الفرض حتى يجيء القول بالقضاء اما اذا لم يمض ذلك وبقي
بقيه من ذلك المقدار وشرع فيها فليكن على الخلاف فيما اذا اوقع بعض الصلاه في الوقت وبعضها خارجه
والاصح كما سيأتي ان اوقع في الوقت ركعه فالكل اداء والا فقضاء ومما ورد فيه راي الماضي ان ظن المطف
انما يوثر في الاحكام التكليفيه وقد اثر هنا في تاثيمه بالتاخير واما في الوضعيه كحصول الوقت فانما

الألوكة
www.alukah.net

فلا لان الثواب والاثم يتبع الاعتقادات ولا يقلب حقائق المقررات وتظهر ثمرة الخلاف في المسئلة
في نية الاداء والقضاء وفي انه لو فرض ذلك في الجمعة لا تنعقد جمعة بل ظهرا او ما لو كان في السفر وقلنا
فائت السفر لا يقصر ولو صلى في السفر وان كان الراجح خلافه فقوله مبني لخبر اذا اتصل بها بالظرف
المبني على الضم لقطعه عن الاضافة اي بعد الثمان والجملة جواب الشرط وقولي هنا بفتح الهاء ونشدد
النون المراد به الاشارة للزمان وان كان في الاصل للمكان والفصل به يقبل الفعل ما انه في الوقت قبل
خروجه ومن ورود اشارة للزمان كما في قول الشاعر حيث نوار ولات هنا حيث تنتب للزمان
ويمكن ان يجعل اشارة للمكان على بابه والمراد ومكان هذا التصوير الحكم كما نقول من هنا فعل بكذا وكذا
فالطرفية فيه مجازية **تنبيه** مما يناسب هذا الفاعل من الفروع باع مال مورثه بظن حياته فبان
ميتا فقولان ارجحهما الصحة وبجريان ايضا فيما لو زوج امه اسه على انه حي وبان ميتا وهو وارثه او باع
العبد على انه ابق او مكاتب فبان راجعا او فاسخا للكتابة ولو وطئ امه بشبهة ظهلا ذلك فولدان يثبت
الاستيلاد على اصح الوجهين وعند ذلك ما لا يحصر فكله راجع الى تغير الامر الواضح بالظن او لا فان
غلب فيه التعبير بالظن فيه كمن صلى خلف من ظنه امرأة او خنثى فبان ذكرا فانه باطل لما ذكرناه وانت
اذا تتبعت الفروع لم تجدها خرجت عن ذلك والله اعلم " " " "

ص والشرط في باخير للثاني عزم على الفعل له بدا اني **ش**

اي يمنع على القول الراجح في الموسع وهو يعلق الامر في اول الوقت ليوقعه متى شاء من الوقت
ان ترك الفعل اول الوقت هل يشترط فيه ان يعزم على الاتيان به في الثاني وهكذا الى الضيق او لا
طريقان مرجحان ومرجحاهما وجهين لاصحابنا القاضيان الطبري والماوردي والشيخ في المهذب المختار
منها الاشتراط فقول الامام انه قول الاصحاب واكثر المعتزلة ونصر القاضي ونقله عن الحنفية وجزم به
الغزالي في المستصفى ونقل عن جمهور المتكلمين واليه صار ايضا ابن فورك ونقله القاضي عبد الوهاب
المالكي عن اكثر الشافعية وقال النووي في شرح المهذب انه الصحيح من الوجهين ولهذا وجزع على المسافر
في جمع التاخير ونظير ان من وجب عليه حج من بعد عليه العزم على اداءه عند المطالبة ودل له ايضا
اتفاق اصحابنا في الامر المطلق على وجوب العزم عند ورود الامر ونعم صاحب جمع الجوامع ان وجوب
العزم لا يعرف الا عن القاضي ومن تبعه كالامدي وبالغ في التشنيع على هذا القول وقال انه من هفوات
القاضي ومن العظائم في الدين وانه اجماع بلا دليل قال ولم ار في نصوص الشافعي ومنقول اصحابه هذا
للقائل قال وانما موضع النظر ان من نوى الترك هل يعصي بالنية والحكم فيه انه ان لم يفعل عصى بها جميعا الحين
ما لم ينظم او نعم ولا عصى بالنية التي كونها الفعل وفيه نظر واحتمال وحيث الفرض نصف فيما لو مات به
دليل على عدم المعصية انتهى والخفي ما فيه لما سبق ولما سنذكره نعم قد يتبعه الى هذا الانكار الكيا الهراسي
وكذا القاضي ابو الطيب اذ قال لم ير كن اصحابنا المتقدمون والاحفظ عن الشافعي ورجحا الطريقة التي الاوجب العزم
وهي تعزى لاكثر الفقهاء ومن انكر العزم على الماضي امام الحرمين قبل التخيله انه اخذ من دلالة صيغة الامر

عليه وانه جعل العزم به لا من نفس الفعل ولكن لما مضى مما اخذه من دليل العمل الذي هو اقوى
من دليل الصيغة من حيث انه ما لا يتوصل الا به فهو واجب والعزم عنه بدل من نفس الفعل لا من الفعل
نفسه كما زعمه الجبائي وافتضح عليه السبكي في اللمع لان الواجب المخير تركه وقيل انما وجب لتمكن الواجب عن
عنه واختاره القاضي ابو الطيب فهذه ثلثة اقوال في مبركه وما ضعف به القول بوجوب العزم انه يلزم
تعدد البدل والمبدل واحد وجوابه منع التعدد ولان لكل قال الامام الحرمين ان الدين والواجب لكل الا ان الكل
تجب العزم فجزء بعد جزء مثل يكون بان العزم الاول يستحب على جميع الازمنة المستقبلة كاستحباب النية
على العبادة الطويلة مع عزوبها وذا قال ابو نصر القشيري ايضا انه محمول على ذلك واختار الغزالي تفصيلا بين
الغافل عن الفعل والتارك فلا يجب عليه العزم وبين من خطر ذلك بباله فيجب فانه اذا لم العزم على الفعل فمن عزم على
الترك ضروري واستحسنه القرافي في الذخائر ولكنه في الحقيقة راجع الى الوجوب مطلقا اذ ليس لنا قابل
بوجوب العزم مع العقل لانه محال وذكر الماوردي انه داربينه وبين الحسن اللحمي البحث في ذلك
وطان بنكر العزم وستبعده فلم يبك الفلك حتى قرا القاري في البخاري اذا التقى المسلمان بسيفهما الحديث
وفيه تعليل النبي صلى الله عليه وسلم كون المقتول في النار بكونه كان حريصا على قتل له هذا يرد الماضي فلم
يجب ان يبطل استبعاده قولي له بدا اني جمله حالية او صفة لوقتا محذوفا بتقدير معرف بال الجنسية ومعناه
انه يقارنه ويتصل به والله اعلم **ص** وان يكن وقت يساوي الفعلا كالصوم ذا مضيق لا يخلى

وان يكن اقل فالتعلق لقصر تكميل اذا التحقق

او القضا كرابل العذر اذا **ش** بقي تكسير من الوقت اذا

هذا اشارة الى القسمين الباقيين من التقسيم السابق وهما المقابلان للموسع احدهما ان يكون الوقت
مساويا للفعل الا ترى عليه ولا يفضل منه كالصوم فانه من الفجر الى الغروب وكصلاة المغرب على الجديد من
مذهبنا وكما لو استاجر يوما للعمل فيه ونحو ذلك مما سبق فيما اذا اتسع من الوقت الا قدر الصلاة وان كان
في غالب ذلك كما لغروب لان التحديد في الوقت في ذلك كله مضيقا لانه لا يخلو احد من الوقت من الفعل
وهو معنى قولي لا يخلا مبنيا للمفعول اي لا يخليه الفاعل من الفعل ليوقعه وقسم الحنفية المساوي الى ما يوازي
الوقت سببا لوجوبه كصوم رمضان والى ما لا يكون كذلك كقضائه **الثاني** ان يكون الوقت انقص
من الفعل وفيه اعتباران احدهما ان يتصل ان يوقع جميع الفعل في ذلك الوقت الذي لا يتبعه وهو
محال فيمنعه من منع التطيف بالحال وبانيهما ان يتصل بما مر من ان ستدرك الفعل في الوقت ثم يتمه
بعده فيجوز قطعا وهذا موجود ممن اخر حتى ضاق الوقت عمدا او عنه وقمن زال عقله وهو حيث يلزمه
ان يشرع في الصلاة كزوال الصبي مع وجود الشروط او الفصد ان يتعلق الفعل بذمته حتى بانى به قضاء
خارج الوقت حيث تعذر الشروع قبل خروج كوجوب الصلاة على من زال عقله من جنون او صبي ليس موجودا
فيه شرط الشروع او حيض او نفاس او كفر وان يسامح الفقهاء في اطلاق العذر على الكفر لانه ليس بعذر
حقيقة لكن شرط هذا القسم كله ان يبقى من الوقت قدر تكبيرة على الراجح وفي قول ركعة وفي قول زيادة طهر

الألوكة
www.alukah.net

وان كانت الصلاة تجمع مع ما قبلها فقهيا خلاف اخر وتفصيل مشهور في الفقه وشرطه ايضا الخلو من الموانع بعد الوقت بمقدار ما يسع العبادة واجتنابا كما هو موضح في الفقه ايضا وقولي يقع بكبر من الوقت اذ الصلاة اذن لكنها توقف عليها بالا لعذر والله تعالى اعلم

ص وليس من موسع ما وقته عمر كفجر ذكر ش

هذا تنبيه على قسيم ادخلوه في الموسع وليس عند التحقيق منه لانه ليس منصوصا على وقته وايضا الموسع هو الذي يجعل المكلف بفعله بحيث يسوغ له تاخيره عن اول الوقت الى ثانيه وما كان اخره اخر العمر لا يتحقق فيه ذلك كالحج اذا قلنا بالراجح انه على التراخي لا الفور وكقضاء العبادة التي فاتت بعذر من صلاة او صيام فهذا البين من الموسع وان ذكره منه كثير من الاصوليين والفقهاء ولهذا قال السخاوي في مناحه فرع الموسع قد يسعه العمر الا جزء وذكر فيه مسئلة من اخر طائعا بقاء الوقت ومات انه يعصي وانتفى كلامه ان كل ما كان على التراخي يسمى موسعا وليس كذلك كما سبق بقرر ومن صرح من كلا السبكي في الدين السبكي وقال لان المكلف اذا لم يعلم اخر الوقت كيف يحكم بانه موسع او مضيق ولا تكليف الا بعلم قال فتسميتهم ذلك موسعا مجاز المتا بذه الموسع قلت ولاجل ذلك اثبت الحنفية ذلك قسما اخر مقابلا للاقسام الثلاثة التي هي الموسع والمضيق والناقص وقفه عنه وعبر واعنه بما لا نعلم زيادته ولا استواءه كالحج وسمى الواجب المشكل لانه اخذ شبها من الصلاة باعتبار انه لا يستغرق الوقت ومن الصوم باعتبار ان السنة الواحدة لا يقع الا حجة واحدة وايضا فانه لا يدري انقضى العمر بعد الفعل او قبله واعلم ان هذا لا يفارق الموسع ايضا في عصيانه اذا اخر مع ظن السلامة كما سبق عن السخاوي الاشارة للمسئلة والحاصل انه هنا اذا مات قبل الفعل مات عاصيا على الراجح لانه لما تعين الاخر كان جواز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة بخلاف الموسع وهو العلوم الطرفين وبالنهاية العزيزي من النسخ فيعصي والشاب فلا وهو اختيار الغزالي وقرروا على الاول الراجح منه وبين الموسع ايضا بان بالموت في الحج جزء وقته وبالموت في اثناء وقت الصلاة لم يخرج وقتها ونظير الحج ان موت اخر وقت الصلاة اي او قبله بما لا يسعها فانه يعصي حينئذ والله اعلم

ص رابعة ذات انقسام بين ان وقعت في وقتها المعين
شرعا عبادة فان ادى اثم او بعده قضى اذ قضاء
وربما اجروا كلا يعضا كركعة اخر وقت تقضي
وان يكن فان شبقت بمثل فمثلي اعادة ولو بالسكل
ولو بوقت فالذي قل افسدا فيه صلاة ما يعيد اذا اسئ

المسئلة الرابعة من المسائل المتعلقة بما سبق ذكر فيها انقسام العبادة الى اداء وقضاء والى اسئ اداء اعادة وذلك ان العبادة ان لم يكن موقتة بوقت يحل ورد الطرفين فلا يوصف باداء ولا قضاء سواء الاول لما سبب كتحية المسجد وسجود التلاوة اولا كالنوافل المطلقة وقيل يوصف بالاعادة لكن اذا نزل السبب منزلة الاصل فتدارکها حيث يمكن التدارک وان كانت موقتة سواء كانت فرضا او نفلا ووصفت بالاداء ان فعلت في وقتها المعين شرعا عبادة فان ادى اثم او بعده فمتى اذ قضاء اوبعده فمتى اعادة كركعة اخر وقت تقضي وربما اجروا كلا يعضا وان يكن فان شبقت بمثل فمثلي اعادة ولو بالسكل ولو بوقت فالذي قل افسدا فيه صلاة ما يعيد اذا اسئ

زعم انها لا يوصف بها الا الواجب فان وقعت في وقتها المعين لما شرعا اداء كالصلوات الخمس وتوابعها وصوم رمضان وكذا لكل او بعد خروج الوقت وبعضا سنوا حوطب بالاداء اولا وسنوا من لم يخاطب به امكنه فعله كصوم المسافر والمريض اذا امتنع منه عقلا لقضا النايم الصلاة او شرعا لقضا الحايض الصوم والمراد في تسميتها قضاء بعد الوقت عما انعقد سببا الوجوب في حقه وان تخلف الوجوب لمانع وكذا انعقاد سبب الندب وان تخلف لمانع نعم في تسمية قضاء الحايض خلاف في كونه حقيقة او مجازا على وسبق عن القفال الغزالي ان ذلك مجاز في قول عايشة رضي الله عنها كنا نؤمر بقضاء الصوم والاجماع على عدم الوجوب عليها ولكن اذا كان المعتبر انعقاد السبب فلا امتناع من اطلاق القضاء حقيقة نعم اذا لم ينعقد سبب الوجوب الامر له لكن فعله بعد بعضا الوقت قضاء اجماعا لا حقيقة ولا مجازا كالوصل الصبي الصلوات الفايتة في حال الصبي لان المامور بامر الصبي بالصلاة هو الولي وليس الصبي مامورا انما كرسوعا حتى يقضي وثواب الصبي على عباداته من جملة الوضع نعم حكى الجيلي وجهين عن فتاوى الرويانى في ان الولي يامر بقضا ما فاته من الصلاة وعلى القول بامره من تركها كالاداء اليتمرن على العبادة وان حكى خلاف في ان سبيل سبيل النفل اذا لم يرض حتى لا يصلي فاعترض الحكى ابن الرفعة في القايمة في ذلك وجهين لكن الظاهر هو الاول فلذا لكن الروى في الحصن وشرح المهذب ان الصبي لا يوصى المرضية قلت لكنه لا يصلي فاعترض مع الفرض والجمع بين وضعين بتم على الاصح فليس جاريا على شئ واحد نعم سقوط الصلاة في الحايض عنه لعدم انعقاد سبب الامر في حقها حتى لو ارادت بعد الطهر ان يصلي صلوات زمن الحيض وقالت انا اتبرع بذلك كان ذلك حراما عليها كما نقله ابن الصلاح وطبقاته في توجيه لي بكر البيضاوي انه ذكر في كتابه تعليل مستابل البصرة لان عايشة رضي الله عنها نهت المراة عن ذلك وقالت اهرورية انت نعم وشرح الوسيط للعجلي الكراهة وكذا في البحر للروياني ولكونه عزاه ايضا لوارثة ثم حاصت لا تقضي صلاة زمن الردة بخلاف من حرم ارثا وانه تقضي زمن الردة في الجنون وكذا لا شاب الحايض على الصلوات التي تركتها زمن الحيض بخلاف المريض والمسافر حيث كتب لكل منهما مثل نوافل الصلوات التي كان يفعلها وبعضها وحضر لمحل العذر كما قاله النووي في شرح مسلم وجزم ابن عمر رضي الله عنهما في نقض عملين وبين فان قيل هذا التعريف للاداء غير مطرد والقضاء غير منعكس وان فعل ما فات من رمضان بعد الاحوط خروجا الى ما بعد رمضان الثاني هو موقت وقع فعله في وقته مع كونه قضاء سمي ان يراد المعين او لا لخروج ذلك من تعريف الاداء ويدخل في تعريف القضاء وكذا في الجار لمن فاته ذلك اول الوقت المستوي وتاركه في بقية الايام فانه اداء على الاظهر مع انه بعد وقته وقيل قضاء اما بعد ايام المستوي فقضاء قطعا فالجواب عن الاول منع ان يكون بعد توقيتا للعبادة بوقت مخصوص مقصود بل توسيع من الشرع في القضاء ان لا يكون على الفور لكن توسيع الى غاية بل لو قيل انه لو صامه بعد ذلك لا يقال عنه انه قضاء اداء انما هو قضاء للاصل وعن الثاني بان امام المستوي كلما وقف لكل الرمي وان شرط فيه ان يقع اثر اداء في وقت معين كما قرر في موضعه في الفقه قولي وربما اجروا الى اخره اشاره الى انه قد يجري في بعض العبادات وهو الصلاة في الوقت منزله كله حتى يكون اداء واجروا اما بفعل بعضه خارج الوقت بمنزلة فعل الجميع خارجه حتى يكون قضاء وذلك انهم قالوا من صلى بعض الصلاة في الوقت وبعضها

خارجه ان كان الواقع في الوقت ركعه كان الكل اداء والا كان الكل قضاء على الاصح وقيل الكل قضاء مطلقا وقيل ما في الوقت اداء وخارجه قضاء وقيل ان احرم لعذر عن ركوع فالكل اداء والا فاداء على الاصح

ما مر

احتاج الداخل فيه ركعه في الاداء على الخروج واخراج ما فعله دونها عنه وادخاله في القضاء وكذا على بعض الاقوال السابقه ايضا فقول المعنى قولي اجروا الكل بعضا للكن على الخروج ان كان ما في الوقت ركعه فاجروا البعض كالكل في كونه اداء دونها فاجروا البعض فالكل في كونه قضاء وقولي كركعه اخر وقت نحو اي تفعل في الصبر للركعه تصريح بالحاله الاولى ويدخل الحاله الثانيه من مفهوم ذلك ولو اطلقت اجرا البعض كالكل لكان يشمل الصورتين اللتين لا يعرف الفرق بينهما فزدت قولي كركعه الخ لبيان الفرق على الراجح في المسئله وهذا التقييد على ما قررته هو الصواب واما استظهار صاحب جمع الجوامع عدم دخول الحاله الاولى في الاداء بقوله فعل بعض وقيل كل وعلى خروجهما من تعريف القضاء بقوله والقضاء فعل بعض وقيل كل فغير ظاهر من وجوه

أو مر

كما سبق

منها انه لا يدخل في حد الاداء لا اداء الصوم والحج ولا الاداء الاصلي في الصلاة اذا فعل كلها في الوقت بل يحوج الخطاب وانما شوجه التعريف لفرد واحد من افراد الحقيقه والحق فساده ومنها شمول البعض ما كان دون الركعه ومنها حكايه خلاف في تعريف الاداء وانما هو خلاف في بعض الصور ومنها ان التعريف لا ينصب في بعض فصوله للخلاف لان الحق ان كان بالزاني محال فيه الفعل او بالخاصه فمعود الى كونه خاصه او لا فلس الخلاف في كونه تعريفا ام لا ومنها انه يدخل فيه ما لو فعل بعض قبل الوقت وبعضه فيه وهو فاسد مع العمد ومع عزمه سقوط الفرض بقلا ومنها ان هذا من فروع الفقه لا علقه له بكلياتنا الاصول ومنها ان قوله في القضاء ما فاتنا فيه ما قلناه في الاداء اما هو بالعكس حسبما يكن ابراده فتامله نعم هو اراد ان يحقق بقوله وفي بعضها فعل ان الاداء والقضاء انما هو الفعل لا المفعول كما وقع ذلك في عباره المحصول والمنهاج وغيرهما من كتب الاصول واوضح ذلك بقوله من يعبر والمودى ما فعل والمقضي للمفعول ولكنه تحقق الاطلاق فان الاداء والقضاء في عباره الاصوليين والفقهاء يراد بهما المفعول من اطلاق المصدر على المفعول واشتهر ذلك في استعمالهم حتى صار حقيقه عرفيه وايضا ما لعباده فيه قبل ايقاعها لنفس لها وجود خارجي يقع الفعل عليه حتى يكون مفعولا لحقيقه ونفع المعرف عنه من الفعل والمفعول تحسين انتفاع العباد ووقوعها وفعلها وذاتها كله واصل فصح وصف العباد بالاداء والمودى والقضاء والمقضيه فاعلم ذلك وان قيل اذا قلنا اجروا فعل البعض في هذه الصوره بمنزله الكل حتى صارت اداء فلم حوجت عن التعريف الذي ذكرته للاداء افلا يكون منعكسا

وفي القضاء مقابله لان بعض الركعه نزل منزله العدم وكانه فعل الكل مع الحكم بخروج الوقت وان ما بقي مفعول خارج الوقت لكن في كلام السبكي وابن ال للاول فانه قال في المختصر

وفي دون الركعه في الوقت خرج ايضا من تعريف القضاء فلا يكون منعكسا فالجواب انه في الاول لما جعله الشارع من ركعا بالركعه صار ما بعد الوقت الى اخر الصلاه داخلا في الوقت وحكمه فلم يفعل الكل الا في الوقت وذلك انه صلى الله عليه وسلم لما قال من ادرك ركعه من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر ومن ادرك ركعه من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح وقيس ما سواها عليها وحينئذ اذا فارق وجب ان يقضي سرعانما ذكرناه كذا قرره السبكي بعد الدين السبكي بعد ان قال ان المتبادر من كلامهم تسميته اداء

فاذا

فاذا طلعت الشمس قبل ان يصلي منها ركعه فقد خرج وقتها ففهومه انه اذا صلى ركعه لا يخرج وقتها وان الوقت لا يخرج الا بالنسبه الى من لم يصل ركعه وسيأتي ذلك واذا اجمع بين الصلاتين جمع تاخير فان الوقت يكون اداء على الصحيح مع ان وقتها الاصلي خرج فتنزيلا لوقت الثانيه منزله وقت الاولى وهذا واضح فان قيل من فاتته صلاه ثم اعادها يكون قضاء فترد على تعريف الاداء طردا او على تعريف القضاء عكسا وايضا فلو استهل برويه الهلال من شوال ولم يكمل الاهل المغرب بشهاده وقعت الزكيه بعده ويصلي العيد من الغد اداء مع انه خارج الوقت وايضا فصل فيه الفطر اذا خرجت في رمضان فانه اداء مع كونها موقته بما بين غروب ليلة العيد وغروب يومه فالجواب اما الاول فسيأتي ترجيح انه اداء

وسيأتي القول الثاني فيه على ان الوقت جزء

واما الثاني فان الشهاده الغيبيه بالنسبه الى الصلاه وان قبلت في غيرها للمدرك الصحيح في الفقه وكان وقتها داخل الوقت لم يدخل فلم تصل خارج الوقت بل فيه والشهاده فيه متنوعه كما في العدل في هلال رمضان او اذا اوقع التوريع في الاحكام بالليل فلا نسلم قصر حسنه واما الثالث فانه ما سامح الشرع فيه بالتعجيل قبل وقته كتعجيل الزكاه قبل الحول فهو مستثنى للواجب لا اداء حقيقه تنبيه هل يقدم ان الحج ليس فوريا موسعا وانه من باب التراخي فعلى هذا اذا لم يكن هو وقتا معلوما لطرفيه الحاله الطرف الاخر فلا يوصف باداء ولا قضاء فتسميه الفقهاء اياه بذلك على سبيل التجوز او تنزيلا على كونه من الموسع ومن ثم وجح عنه بنية ذلك الفيكي فصا مع كون الفاعل عبر عن حوطبته وكله مجاز او ان المراد القضاء اللغوي لقضاء الدين ونحوه لا القضاء الاصطلاحي

وقولي وان لم يكن قد سبقت بمثل بيان الاعاده وهي كون فعل ثانيا لخلل وقع في الاول في اداء او قضاء فلذلك عممت العباره خلافا لما في المحلي وهو كلام البيضاوي وغيره ومن عباره المحصول من قصر على الاداء فالاعاده ان سبقت بمثلها سميت اعاده مع كونها تسمى في الوقت اداء وفي نحو الحاله قضاء غالبه ان لها في نحو الحاله اسمين

ه

ومن الاعاده وكل من الاداء والقضاء عموما من وجه وخصوصا من وجه وممن صرح بانه لا عبره بالوقت في الاعاده سليم الرازي في التقريب فعال الاعاده اسم للعباده يسدى بها ثم لا يتم فعلها اما بان لا يعيدها صحيحه واما بان يطرأ الفساد عليها وقد يعيدها في الوقت فتكون اداء او بعد الوقت فتكون قضاء انتهى ثم السابقه ان كانت مختلفه بركن او شرط فاعاده كما هو ظاهر كلامهم مع كون الثانيه انما هي مثل الاولى في الصوره والشكل لا من جميع الوجوه والا لطالت الاخرى فاسده واضافا لمختلف كالمعدوم ولهذا لما صلى الله عليه وسلم للمسيء صلاته ارجع فصل فانك لم تصل وقد يكون الثانيه مثل الاولى في الشكل والصوره والاولى مختلفه بركن او بشرط لكنها صحيحه من حيث تربص الشارع فيها كصلاه فاقد الطهورين ولداكل عاد وجب مع العدم في فسادها وكانت اعادتها بدون الخلل واجبه كصلاه المتيمم في الحضر الذي تخلف فيه الماء لشدة البرد ونحو ذلك مما هو مبسوط في محله من الفقه وربما وجبت الاعاده مع عدم التحقق في سلامة الاحتمال من الاولى او الثانيه بل مجموعهما يحقق السلامه عند كاعاده المتيمم الصلاه على الراجح من القولين وان ظهر عدم خلل لكن اعيدت لمقصد شرعي كأن كون الثانيه اكمل او نحو ذلك كاعاده من صلى منفردا صلاته في جماعه او في جماعه ثم يعيدها في جماعه افضل من الاولى لكن في نحو هذا وكذا مع الفساد كي يدرك المرج لانه لا يعلم المقبول منهما ومن ذلك صلاه الراجي الماء آخر الوقت ثم يعيد بعد ذلك وجود الماء او نحو ذلك وهو كثير فاطلاق الفقهاء يقتضي ان ذلك كله يسمى اعاده خلافا لما يقتضيه كلام الاصوليين بل هذا

الألوكة
www.alukah.net

احق من الاول باسم الاعادة لان ذلك انما هو بحسب الصورة وهذا مثله في عدم الخلل والاعادة فهو حقيقة

حقيقة

نعم لا يجري مثل هذا في الحج فانه حج صحيحا ثم حج بعده من سنته اخرى وكان الصوم لان الثاني عين الاول اما من حج فاسدا ثم حج صحيحا فلا يمنع ان يسمى اعادة وان لم يسم الاول اداء كما قررناه فتلخص ان الاعادة لا تتوقف على كون ما سبقها صحيحا ولا فاسدا اولا كونه اداء او قضاء اوموقتا او مطلقا نعم من العبادات ما يوصف بالاداء دون القضاء كالجمعة لانها لما توقفت على امور يعتبر لحتها عيما كل وقت امتنع فيها القضاء واستشكل هذا فكيف توصف بالاداء او لا يوصف بالسنى الامر بوصف بضده وقد يجاب بالمنع او بان ما امكن يعمل فيه وما لم يمكن فلا او انه لما امكن قضاؤها ظهر اداء بالظهور اذا فاتت نزل منزلة قضائها جمعة وقولي ولو توقت راجع الى قولي ولو استكمل اي ولو كان الذي اخل على صورة على صورة الاول الذي حكم باستاده فعل في الوقت فانه لا يخرج عن كونه اعاده واداء والفصل بين لكل مسئلة ذكرها اصحابنا وهي انه اذا فسد صلاة في الوقت ثم اعادها والوقت باق فعال الماضي المحسن في تعليقه وتبعه في المنهج والبحر كلهم في باب صفة الصلاة ان ذلك قضاء بالنظر ان الوقت ضيق بالاحرام بالصلاة لامتناع الخروج منها فلم يبق لها وقت شروع بل وقت استلزام الاحرام بها بعد ذلك خارج عن جميع وقتها بالنسبة الى لكل المغرب اذ قلنا بالحق بل فانه اذا اخر الاحرام عن وقته وهو اول الوقت المفروض صارت قضاء الذي يفسد الحج ولو كان نفلا ملزمه القضاء لامتناع الخروج منه قال ابن الرفعة ان في نص الام اشارة اليه حيث منع الخروج من الفرض بعد التلبس به ثم قال فان خرج منها ملا عن ركعة فسد اتمها انتهى قلت وكان وجه الاشارة ان اخراج العباده عن وقتها حرام ولو ان افسادها يصيرها قضاء لما منع من الخروج لكن فيه نظر لان المنع انما هو لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فابطال الفرض الجوز

ذلك صح

فان قلت قد تقدم في التأمل عن نص الشافعي رضي الله عنه انه لو احرم مسافر بالصلاة وهو يحمل ان له قصرها ثم سلم من ركعتين وجب عليه قضاؤها لانه عقد بها اربعا فاذا اتم من اثنتين منها فقد فصل افسادها فجعلها قضاء قلت مراده وجوب الاعادة على كل حال لا القضاء بالمعنى الاصطلاحي لانه مسوق لبيان لغو الاولى ولان لكل كان اطلاق اكثر الاصوليين والفقهاء وبه جزم الشيخ ابو اسحق في اللمع وشرحها انها اداء وهو اللائق بالقواعد لان الوقت باق وبافساده الصلاة في الوقت زال التضييق لان فعله كلا فعل بل لما رجع فصل وانما تظهر التضييق ان لو اتم فيه صحيحة ولن لكن جرت في النظم بقولي وما بعيده اداء اي مع كونه يسمى اعادة لا يخرج عن كونه اداء فقول شيخنا الزركشي في شرح جمع الجوامع التحقيق انه لا اداء ولا قضاء بل اعاده لتس بجيد لان الاعاده لا تنافي الاداء كما قررناه وقد قرره هو في موضع على الصواب وكذا قال الشيخ ابو اسحق وانصه اما اذا دخل فيها فافسدها او شيء شرطا من شروطها واعادها والوقت باق سمي اعادة واداء انتهى وظهر من كلام الشيخ ان الصورة لا تختص بالافساد بل على كون الاحرام ليس تعيينا بل اما صحيحا في نفس الامر والاعتقاد او في الاعتقاد فقط ويخرج عنه الاحرام المتوقف به لاعتقاد خلله سواء في نفس الامر لان لكل او لا

على هذا صح

بلغ معاذا على صح المصنف بتصحيح الله عنهم

واما استفاد الماضي ومن تبعه بتشبيهه بالمغرب فيه نظر فالفرق بينها ان النحو هنا من فعله وفي المغرب من بعد الشارع وقد قلنا في فعله انه اذا افسد كان كأن لا فعل فالامر باق على الاصل في بقاء الوقت وذهب الامام والغزالي الى انه يجوز الخروج من الفرض في الوقت الموسع اذا امكن ادراكها في الوقت وان كان الارجح

خلافه

خلافه لكن يرجح فيه ما قاله الشيخ ابو اسحق وافتضاه كلام غيره كما بيناه لانها لا يمكن ان يجوز انفويت الصلاة في الوقت والاتيان بها كما وجد بعد واما الحج فيتجه ان الحنفاء انه ليس من الموسع ولا يسمى قضاء الاجماع افتسميه ما يفعل عوضا عما افسد منه قضاء في بعض الصور مجاز ومما استشكل به قول من قال قضاء الجمعة اذا فاتت وان قال انها جمعة وهو الذي يظهر لزم منه ان الجمعة تقضى ولا قائل به وان قال انها ظهر ابعيد لبقاء وقت الجمعة فتعين ان يعبر بها جمعة حتى امكن ويكون اداء او هو المعنى ويجري نحو في الصلاة المقصورة لو افسدت واراد ان يعيدها في الوقت في السفر مقصورة ومنعنا القصر في القضاء اذا كانت الاولى في الحضر او في السفر ولكنه اتم في الاولى عمدا ثم افسدها او في السفر ولم يكن ثم ما يوجب الاتمام فافسدها ثم اعادها بالاتمام وهذه الصور على راي وهن فمن سهل القاضي ومن تبعه بل نعم ادعوا تعريفه على دعواهم انه قضاء لكن الارجح في قاعدة السفر ان يصلي قصرا فالحاري على القواعد ان يقصر فيما لو افسدت واما اذا كان في الحضر او اتم فيه ثم افسد فمحل تردد وفي منهج النمام فلا يأتي به الا تماما لان حيث كونه قضاء كاحب عليه الاتمام في مسائل من الاداء المتفق على كونه اداء كما هو مبسوط في الفقه ولهذا قال الشيخ في شرح اللمع ان الخلاف لفظي وهو حق لما بيناه من عدم [illegible] ان قال ان بنيه القضاء تسمى الاداء او العكس اذا كان عمدا لكونه تلاعبا كما ذكره النووي [illegible] وحمل كلامهم على من ظن ذلك وظهر الامر بخلافه نوى وعليه ينبغي ان يحمل قول ابن برهان في الاو [illegible] او القضاء راجع الى التغليب والاصطلاح قال والاقرب انا لا فرق بين ان يسمى القضاء اداء او الاداء قضاء ولهذا يجوز ان يعبر القضاء بنيه الاداء اذا الا فرق بينهما في الحقيقة

بخروجه

اسمى واعلم ان الذي للحسين قال بعد ذلك ورقة ان مقتضى قول الاصحاب انه لو نوى القضاء انما ما لما التزمه في الوقت يشرع عدا لما فرغ نوى التمام تم نفسل الصلاة بنفسها تامة لا مقصورة لالتزامه الاتمام بالاحرام قال وعلى قول [illegible] يخير بين نيه الاداء والقضاء وجرى على كونه ينوي القضاء اصاصاحب التهذب محتمل كلام الماضي ان مقتضى كلام الاصحاب ما ادعاه من كونها قضاء فلا يكون هذا من تفقهه بل يكون من منقول الاصحاب فلا ينبغي ان يعزى ذلك له ولمن تبعه فقط ويحتمل ان مراده ان الاصحاب لو قالوا بما قلته لكان مقتضى قولهم ذلك ستة قواعد وبالجملة فقد تبين ان القول بالاداء هو الارجح والله اعلم

الفعال صح

هم

ص

خامسة للعلم ان تعذرا ... لي ذي شهولة لعذر قد درا
مع قيام السبب الاصلي ... فرخصة تسمى وفي المرضي
افسامها واجبة كالميتة ... عند اضطرار اوتري في السنة
كالقصر في الصلاة او ساجد ... مثل العرايا السرع قل اباحه
وربما دانت خلاف الاولى ... كالفطر في مسافر لا يولي
مشقة الصوم فانه اشفى ... فقيل فرد عزيمة قل عرفا

ورخصة صح

ش المسئلة الخامسة في بيان الرخصة والعزيمة واصل الرخصة فعله من رخص الشيء كالسعر ونحوه رخصا اذا سهل والترخيص التسهيل في الامر من الرخص وهل ضم الخاء منها ايضا ما شاع العين الفتح وجوز

الألوكة
www.alukah.net

بعضهم ان يكون المضمومة لغة اصلاً والساكنة تخفيفا منها وان يكون كل اصلاً برأسها وحكى الفارابي
فيها ايضا خرصه بفتح الخاء ولعله من الغلب واما ما اشتهر على الالسنة من رخصه بفتح الخاء معنى
المسكن فلا اصل له وانما الفعلة بكون بمبالغة في الفاعل كهمزة ولمزة وضحكة للمكثر من ذلك فقياسه هنا
المكثر من الترخص وان كان الغياس انها هو من التلاقي كما في همز ونحوه والترخص زايد على الالة فيحتاج
لسماع **نعم** يكون فعله ايضا للمفعول كلفظ بمعنى الملفوظ يكون رخصه بمعنى المرخص فيه وان كان من غير
اللاتي ايضا **وامّا** العزيمة فتفعيلة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه اولو العزم من الرسل **و** عزمت عليك
الا ما فعلت كذا وعزمت على الشيء حرمت به وصممت عليه عزما وعزيمة وله ايضا وعزيما وعزيمة قال
الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي حزما **وامّا** معناها في اصطلاح الشرع فمحتمل ان يكونا وصفين للحكم وهو
قضية عبارة الغزالي وتبعه جمع خلافا لمن زعم حيث قسمت الحكم اليها فتكون الرخصة
بمعنى الترخيص والعزيمة بمعنى التاكيد وطلب الشيء ومنه فاضلوا رخصة الله وقول ام عطية
رضي الله عنها نهينا عن اتباع الجنائز ولم نعزم علينا وعلى هذا فيكون من الاحكام الوضعية كما قاله الامدي
او من التكليفية لما فيها من معنى الافضل والاولى والاحبية ومندوبية ونحو ذلك كما سياتي **و**
سياتي ان ذلك امر خارجي عن اصل الترخيص ويحمل [illegible] الفعل المرخص فيه او المعزوم ولو
كان تركا اي المطلوب بالعزم والتاكيد وهو ما جرى عليه [illegible] الواجب وعليه مشى ابن الحاجب و
ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزايمه فان المأتي هو الفعل وما بعده فالاعتبار ان واضحان والمقصود
لا يختلف فاذا تغير الحكم الشرعي بما هو اسهل لعذر مع قيام السبب المقتضي له دالا في عرف محل الترخيص
فذلك الحكم المعبر اليه او الفعل المتعلق به على الرابعين هو الرخصة وما سوى ذلك هو العزيمة كما سياتي
فعلم من ذلك احتراز الرخصة للدليل السابق كاكل الميتة للمضطر فانه واجب على الاصح وقيل واجب جايز الواجب
واشاعته اللقمة بالخمر لمن غص لان الغصة انما تندفع عند المكلف يجب عليه حفظها لتستوفي الله حقه منها بالتلاف
و المندوب كالقصر للمسافر اذا اذا بلغ ثلاثة مراحل **و** الاباحة كبيع العرايا كما صرح به في الحديث في قوله
ورخص في بيع العرايا ولذلك اخترت ذكرها لانه على خلاف دليل تحريم المزابنة وهو بيع الرطب بالتمر
ومثال جواز القرض والمتاع والاجارة لانها عقود على معدوم وقد قال صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك
وفيها غرر وقد نهى عنه وكذا السلم فانه بيع معدوم وفي بعض الروايات نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما
ليس عندك وارخص في السلم والجعل ما في هذه العقود كلها من العذر ومحل الاحتياج اليها **نعم** تردد
الغزالي في المستصفى في كون السلم رخصة لاحتمال انه داخل في لا تبع ما ليس عندك ولاحتمال ان المراد به العين
والسلم بيع دين فلم يدخل قال فاستوى كفتاها في الشرط لا يوجب للخلاف احدهما بالرخص وعلى هذا يكون قول
الراوي وارخص في السلم مجازا لمشابهة الرخص وتقرب من هذين الاحتمالين وجه ان حكاهما الماوردي في
باب السلم هو اصل بنفسه او عقد عزر جوز للحاجة كالاطراح **و** قول من قال استوى كفتاها فقد ندب السلم بان
يحتاج اليه في مال الصبي ضعيف لكون ذلك لامر عارض لكونه مصلحة لا لخصوص كونه سلما وقد تمثل
الرخصة الواجبة بما ليس من المعاملات كتحمل الزكاة ففي الحديث الترخيص للعباس رضي الله عنه في ذلك رواه
ابو داود ولم يقل احد من الاصحاب باستحبابها بل اختلفوا في الجواز والصحيح نعم **و** منهم من مثل بالعطر في
التسعير وليس بجيد لانه يتعلق عليه الصوم وبكم لعنه فابن استووا الطرفين وقال بعضهم الحلف
له مثال لبعد البحث الكثير الا التيمم عند وجدان الماء بكثير من المثل فانه يباح له التيمم والوضوء مستويا

المرجوح ليس بدليل حتى يقال انها على خلاف الدليل واما التكاليف فانما تكون الاصل عن بها دليلا اذا
لم يكن لذلك الاصل معارض فاما اذا عارضه ادلة التكاليف فلا يصير دليلا ولذلك لم يجعل رفعه من التكاليف
من باب السنح كاستناد سانه في موضعه **و** قولي مع قيام السبب الاصلي صوب لمن قول ان الحاجب
مع قيام المحرم لانه لا يدخل قيام طالب الذنب كنزل الجاعد لمطر او وحل ونحو ذلك **فان قيل** هذا التعريف
غير مطرد لان ترك صلاة الحايض عزيمة لا رخصة مع ان الحامل تعذر الى اسهل العذرين وهو الحيض مع قيام
المقتضي للصلاة لو لا الحيض **قيل** ان كان المراد ان تركها الصلاة زمن الحيض ليس بمقصود الرخصة
عليه من حيث ان المنوع من الشيء مضيق عليه فنه خلاف من منع له في فعل صحيح فان التغير ليس لاستهل
وان كان المراد سقوط القضاء عنها فما تركه فلانها انما لا يسمى رخصة **فان قيل** لو كان رخصة لم يسقط فيمن
ارتدت ثم حاضت قبل صدر حوا في الفرق بينها وبين من ارتد ثم جن حيث يجب قضاء زمن الردة بان رخصة
في المجنون فلاجل مع المعصية التي هي الردة وعزيمة في الحايض فلا قضاء **قلت** انما ذلك لكون المكلف المنوع
من الشيء وهو ممثل له لاجل معه القضاء بخلاف المجنون فانه تزول حال الجنون ردته منزلة العاقل المستديم
للردة مقتضى لكونه مكلفا **قولي** وفي المرضي الى اخره اي المرتضى الجنابي فقسم الرخصة الى واجبة ومندوبة
الى اخره خلافا لمن منع تجامعة الرخصة للاركان فالرخصة اما واجبة او مندوبة وهو معنى قول ثري في السنة
او مباحة او خلاف الاولى والواجبة كاكل الميتة للمضطر فانه واجب على الاصح وقيل واجب جايز الواجب
واشاعته اللقمة بالخمر لمن غص لان الغصة انما تندفع عند المكلف يجب عليه حفظها لتستوفي الله حقه منها بالتلاف
و المندوبة كالقصر للمسافر اذا اذا بلغ ثلاثة مراحل **و** الاباحة كبيع العرايا كما صرح به في الحديث في قوله
ورخص في بيع العرايا ولذلك اخترت ذكرها لانه على خلاف دليل تحريم المزابنة وهو بيع الرطب بالتمر
ومثال جواز القرض والمتاع والاجارة لانها عقود على معدوم وقد قال صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك
وفيها غرر وقد نهى عنه وكذا السلم فانه بيع معدوم وفي بعض الروايات نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما
ليس عندك وارخص في السلم والجعل ما في هذه العقود كلها من العذر ومحل الاحتياج اليها **نعم** تردد
الغزالي في المستصفى في كون السلم رخصة لاحتمال انه داخل في لا تبع ما ليس عندك ولاحتمال ان المراد به العين
والسلم بيع دين فلم يدخل قال فاستوى كفتاها في الشرط لا يوجب للخلاف احدهما بالرخص وعلى هذا يكون قول
الراوي وارخص في السلم مجازا لمشابهة الرخص وتقرب من هذين الاحتمالين وجه ان حكاهما الماوردي في
باب السلم هو اصل بنفسه او عقد عزر جوز للحاجة كالاطراح **و** قول من قال استوى كفتاها فقد ندب السلم بان
يحتاج اليه في مال الصبي ضعيف لكون ذلك لامر عارض لكونه مصلحة لا لخصوص كونه سلما وقد تمثل
الرخصة الواجبة بما ليس من المعاملات كتحمل الزكاة ففي الحديث الترخيص للعباس رضي الله عنه في ذلك رواه
ابو داود ولم يقل احد من الاصحاب باستحبابها بل اختلفوا في الجواز والصحيح نعم **و** منهم من مثل بالعطر في
التسعير وليس بجيد لانه يتعلق عليه الصوم وبكم لعنه فابن استووا الطرفين وقال بعضهم الحلف
له مثال لبعد البحث الكثير الا التيمم عند وجدان الماء بكثير من المثل فانه يباح له التيمم والوضوء مستويا

وسبق في تقرير الحكم الوضعي شيء من ذلك صح او الخبير صح

كل ع صح

الالوكة
www.alukah.net

لكن هذا تفريع على كون النهي رخصة وفيه اوجه تأتي عن قريب والعبادات ايضا في البسيط شعر المأكول اذا اجز فجاءته رخصة لمشيش الحاجة اليه وفي المآبس وفي النهاية لبن المأكول كلحمه وذلك عندي وحكم الرخص وان الحاجة ماسة اليه وقول امتن الله تعالى بحلاله **واما** الرخصة التي هي خلاف الاولى ولم نعرض لها اكثر الاصوليين فكالافطار في السفر عند عدم التضرر بالصوم وهو معنى قولي الاولى مستفاد الصوم اي لا يلحقه ذلك ومثله الاقتصار في الاستجمار على الحجر مع وجود الماء **تنبيهات** **احدها** قد استشكل بجامعة الرخصة الوجوب لان الرخصة تقتضي التسهيل وقد قال الامام في النهاية في باب صلاة المسافر يجوز ان يقال اكل الميتة ليس برخصة فانه واجب ويجوز ان يجاب عنه بالتزام وانه واجب على قائل بانه واجب وهو معدود من الرخص وانظر كيف تردد في مجامعتها للوجوب وفي احكام القرآن للكيا الطبري الصحيح عندنا ان اكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة كالفطر للمريض في رمضان ونحوه وقال السبكي في الابهاج لا مانع من ان يطلق عليه رخصة من وجه وعزيمة من وجه محتملا ان قاله رأي له ثالث ويحتمل ان يكون تنقيحا للخلاف وهو الاقرب وكذلك استشكل مجامعة الرخصة للاباحة فقد نادى الماوردي المحققين لما انكل على الاكراه على القتل والاحراج من الحرز انه شبيه في سقوط القطع قال السبكي العبادي الاقوال الثلاثة المكروه والاحراج بل اقول رخص له فيه وفرق بين الرخصة والاباحة فانه لو حلف لا يأكل الحرام فاكل الميتة للمضرورة حنث في يمينه لانه حرام الا انه رخص له فيه وفيه نظر لان الاعيان لا توصف بحل ولا حرمة عند الخلاف المحقق فسقي التناول وهو واجب فيكون حراما وهو لبس ذا وحمين وحكى الامام عبد العزيز سارح البزدوي خلافا عن العلماء في حكم الميتة ونحوها في حاله الضرورة هل هي مباحة او سقي على التحريم ويرتفع الاثم كما في الاكراه على الكفر وهو رواية عن ابي يوسف واصح قولي الشافعي قال وذهب اكثر اصحابنا الى ارتفاع الحرمة وذكر الخلاف فاين من احدهما انه اذا طاع حتى مات لا يكون اثما على الاول الخلاف على الاخر **الثانية** اذا حلف لا يأكل حراما فتناوله لخوف الضرورة حنث على الاول ولا حنث على الثاني ظاهر اطلاق كثيرين ان الرخصة لا تكون حراما ولا مكروها والحديث ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه وهذا ادخل في اشارة قولي والمرضي كذا وكذا اعني **نعم** قد يتوهم من كلام الاصحاب في مواضع خلاف ذلك **واما** التحريم فكاستنجاء بالذهب والفضة فانه حرام مع كون الاستنجاء نفسه المأمور به رخصة وقولي الرخصة تبعا للشرح ويحترز بقطعة ذهب وفضة انها المراد بصحة الاستنجاء منه لكن الاكمل انه كما صرح به في التحقيق اذ قال والاصح اجزاؤه بذهب وفضة فاعلمه **واما** الكراهة فكالقصر في اقل من ثلاث مراحل فانه مكروه كما قاله الماوردي في باب الرضاع ولذلك اتباع النساء الجنائز فانه مكروه على الاصح في الروضة اذا لم يؤد الى فعل حرام وقد قالت ام عطية رضي الله عنها نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا وقيل بل حرام **الثالث** الحاصل من مجموع ما مر الرخصة الوجوب ونحوه ان الرخصة في الحقيقة احلال الشيء لاجل التيسير والتسهيل ثم قد يعرض له وصف آخر من الاحكام غير الحل او لاجل محل اكل الميتة نسأ وجوبه من وجوب حفظ النفس كما سبق فلذلك انقسمت الرخصة الى الاقسام السابقة بل لها اقسام اخر باعتبار ما يتولد من الاشتمال من نوع من الاحكام

الى نوع استمل منه من حيث ما هو اشتمل منه فيه ولو كان في المشتمل اليه تشتمل باعتبار اخر بيان ذلك ان المشتمل عنه سنة الايجاب والندب والاباحة والتحريم والكراهة والمنع من شيء خلاف الاولى والمشتمل اليه سنة مثلا ذلك فحصل من ضرب سنة في سنة سنة وثلاثون تسقط منها الاشتمال من كل الى فقد بقي ثلاثون تسقط منها ما فيه اشتمال من اخف الى اثقل كالاشتمال من الاباحة الى المندوبة الاخرى لانه لا شيء اخف من الاباحة سقي خمسة وعشرون وكذا الاشتمال من مستحب الى واجب ومن مكروه وخلاف الاولى الى حرام ومن خلاف الاولى الى مكروه فهذه اربعة اخرى تسقط بقي احد وعشرون **وهي ما** رخص فيه من تحريم الى واجب ٢ الى مندوب ٣ الى مباح ٤ الى مكروه ٥ الى خلاف الاولى ٦ من ايجاب الى مندوب ٧ الى مباح ٨ الى حرام ٩ الى مكروه ١٠ الى خلاف الاولى ووجه الترخيص في اللباس الاخير انه لما كان واجب الفعل كان الاثم في تركه مصاحبا تركه لا اثم فيه بل قد يكون الاثم في فعله او في تركه اجرا والجمع بين كونه رخصة وحراما كالجمع في الصلاة في المغصوب بين الوجوب والتحريم باعتبارين وكذا في نهي التنزيه ١١ ومما رخص فيه من الندب الى مباح ١٢ الى حرام ١٣ الى مكروه ١٤ الى خلاف الاولى ووجه الترخيص نحو ما سبق لانه كان مطلوبا فصار غير مطلوب او مطلوب الترك ١٥ ومما رخص فيه من الكراهة الى واجب ١٦ الى مندوب ١٧ الى خلاف الاولى لانه ايضا رخص فيه باعتبار انه كان منهيا عن تركه فصار غير مطلوب الترك بل مطلوب الفعل حتما او ندبا او اولى وانما ذونا فيه فقط او نهي عنه لانهيا مؤكدا كالنهي الاول ١٩ ومما رخص فيه من منع خلاف الاولى الى واجب ٢٠ الى مندوب ٢١ الى مباح والقول في وجه الترخيص كما سبق فيما وحل من امثلتها غير ما سبق فاعده مستحضرا فائدة الفقيه الماهر **وقولي** فما اشفى فيه الى اخره سقط تعريف الحرمة بما اشفى فيه قيد من قيود الرخصة كما شفا تغير الحل او كون التغير الى اسهل او لا سهل لكن لا لعذر سواء كان ذلك في واجب او مندوب او مباح او حرام او مكروه او خلاف الاولى على معنى المتروك في الجملة فيعود المعنى في ترك الحرام مثلا الى الوجوب وهو ما جرى عليه البيضاوي وغيره وقيل يختص بالواجب والمندوب فقط حاله القرافي لانها طلب وكل فلا حتى في المباح وقال قوم لا تكون للعزيمة الا في الواجب فقط وفسروها بما لزم العباد بالزام الله تعالى اي بايجابه على ما صرح به الغزالي وتبعه الامدي وابن الحاجب في مختصره الكبير ولم يصرح في الصغير بشيء وكانه احترز بذا بالنقل الاخير عن النقل والله اعلم **ص** ستة اسداس ما لا يتم ما الا به وجب ● سنة عما يطلق بل وندب وجب

ان يك مقدورا سوى وقتا ● وجوده عليه او ان يعرفا
شرعيا او عقليا او عاديا ● شرط بري او سببا مرعيا
كصبغة العتق وللعلم النظر ● والسير للحج وطهر معتبر
في صلاة وكترك الضد ● في الامر والغسل الفور للجد **ش**

هذه المسئلة هي المعبر عنها في الاصول والفقه بما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وربما قيل ما لا يتم المأمور الا به يكون مأمورا به وهو اجود من حيث ان الامر قد يكون للندب فيكون مقولا منه مندوبا به وربما كانت واجبة كالشروط في صلاة التطوع الا انه لما وجب الكف عن فاسد الصلاة عند ارادة التلبس بالصلاة مثلا وجب ما لا يتم الكف مع التلبس الا به فلم يخرج عما

لايتم الواجب الابه فهو واجب واذا اتضح الامر فى مقدمة الواجب انها واجبه عُلِّي الى المنذر
بما يليق به من الامرين كما قررناه فلن لكَ عرفت فى النظم بالواجب والحاصل انا ما نتوقف عليه الفعل
الواجب اما ان يكون جزءًا للواجب واما خارجًا عنه كالشرط والسبب فالاول واجب اتفاقا لان
الامر بالماهيه المركبه امر بكل واحد من اجزائها ضمنا والامر بالصلاه مثلا امرٌ بما فيها من ركوع وسجود
وغير ذلك والثانى هو محل الخلاف واصح الاقوال فيه الوجوب مطلقا لكن شرطين احدهما ان يكون
دليل وجوبه مطلقا لا مقيدًا باحالة وجوب المتوقف عليه كالحج فانه مشروط بالاستطاعه وكالزكاة
فانها مشروطه بملك النصاب وبالحول وكالجمعة فان صحتها مشروطه باجتماعه والوطن ونحو ذلك
قلت التمثيل بالجمعه ظاهر لان صحة فعلها متوقف على ذلك اما الزكاه والحج فان المتوقف على ما ذكر فيهما
ايجاب الفعل لا الفعل والظاهر انها هو فيما توقف عليه صحة الفعل لا ايجابه والا فالايجاب متوقف على شرطه
وهو البلوغ والعقل وغيرهما مما سبق من شروط التكليف نعم هذا الشرط من اصله ينبغى اختصاصه
بمقدمة الواجب اذ الامتثال شرطًا لا سببًا فان السبب يلزم من وجوده الوجود فيفعل وجوده لوامر بتحصيله
لحان امرًا بتحصيل الحاصل الا ان يعرض ذلك فى سبب عادى كالسير للحج كما سياتى فانه لا يلزم من وجوده
وجود الحج الا ان هذا هو سبب للملكن من الحج لا السبب لنفس الحج لكن الملكن من الحج لما كان شرطا فجعل السير
سببا للحج الشرط الثانى ان يكون المتوقف عليه مقدورًا للمكلف بالمتوقف لان غير المقدور لا يتحقق معه
وجوب الفعل وذلك لان ارادة الله تعالى وقوعه وكالدواعى التى يخلقها الله تعالى للعبد على الفعل وهى العزم
المصمم وقدرة العبد عليه فانها مخلوقة لله تعالى والا لتوقف على مثلها وذلك على الدور ويلزم التسلسل ولا
يحب ذلك انما الكلام هنا فى الشرط انما يعتبر من لم يجوز تكليف ما لا يطاق كما قاله البنانى واما من يجوزه
فلا نعم يقرر عند المانع من تكليف ما لا يطاق مشكل ايضا لان القدرة مثلا اذا لم تكن مقدورة فالاصل
غير مقدور وضرورة كونه مقدورا والعجز عنه عجز عنه فالمتوقف حينئذ الوجوب الواجب فهو
كالبلوغ وسلامة الاعضاء التى بها الفعل وقد يقال انه ليس محل النزاع قال السبكى فى الرد على السنوسى
رحمه الله تعالى ان اجتماعه محتطوا وذلك ولم اره مثلا لصحيحا يجتمع معه الوجوب لا القدرة والدواعيه
ويقرر ان الايجاب لا يتوقف على القدرة والدواعيه ولو قبل بمنع تكليف ما لا يطاق وهو الاختيار والانتحان
فيه دون المقدمه فتنبه لذلك فانه من المهمات انتهى وحاصله منع ان المقدمه اذا لم تكن مقدوره لا
تكليف بالاصل الذى هو غير مقدور لانتفائها فى المعنى المذكور تنبيه قد سبق ان الامر بالماهيه
امر بكل جزء منها بالاتفاق وصدق وستشترط ان يكون مقدورًا له قطعا لحديث اذا امرتكم بامر فاتوا
منه ما استطعتم نعم اذا سقط وجوب البعض العجز هل يبقى وجوب الباقى للمقدور فاعتنى السبكى
فى الاصل البقا للحديث الموافق لقوله تعالى واتقوا الله ما استطعتم ويعبر عن الفاعل بان الميسور لا
يسقط بالمعسور كوجوب القيام على من عجز عن الركوع والسجود لعلة فى ظهر مثلا وواجد بعض ما

وكان ذلك لاستفاء السير فى تكليف ما لا يطاق

بكتبه

يمكنه لطهارته وبعض ما يحسن من المطرف وعند ذكر اما ما لقطع او على الراجح وان خرج عن الفاعل فروع
سقط فيها وجوب الباقى اما قطعا واما على الراجح وان ذلك لحاذرك فنبهته تحملها الفقه لكن سنذكرها وندر
طرفا من الفروع فى اواخر المقدمه فى الطام على الفواعل التى علمها فقه الشافعى رضى الله عنه وقولى سَوَا
وقفا الى الخ سان لجهة التوقف على المقدمه وذلك اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا او عقلا او عادة كما
سياتى بيانه فى تقسيم المتوقف عليه واما ان يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا لتباسه بغيره حادثا
او اصلا لا نفس وجوده كمن نسى صلاة من خمس لا يحقق العلم بانه صلى ما عليه حتى يصلى الخمس وكستر شئ
من الركبه مع انها ليست بعورة على الاصح لاجل ستر الفخذ الذى هو عورة على الاصح فى الرجل واما المراة
فقطعا ومن امثله ذلك ما لو اختلطت المنكوحه بالاجنبيه فانه يحب الكف عنهما وكذا لو طلق احدهما لا
بعينها او بعينها ولكن نسى نعم وقع اضطراب فى فروع لهذا المدرك كمسح الزايد فى الرابع على ما يطلق
عليه الاسم من المسح على قول السبكى ان الواجب مسح بعض الراس فهل يكون الزايد واجبا لكونه لا يتميز
او يمكن التمييز فيكون الزايد سنه وكذا الزايد فى البعير فى الزكاة الخرج عادة دون خمس وعشرين من
الابل التى واجبها فى كل خمس شاه حتى لو اخرجه عن خمس وعشرين لم يجزه اخراج سنه وكذا الزايد فى
البدنه المنذوره عن الشاه او التثنين الى سنه اذا وجبت الشاه مثلا فى تمتع او احصاره او نذر وكذا
الواقع فى الحلق الواجب فى النسك والزايد فى تطويل اركان الصلاه على القدر المجزى فى قيام او ركوع
او سجود او نحو ذلك مما يتبين بعضه ان الوجوب اولى من بعض ما هو مبسوط فى الفقه ولك ان تقول
هذا القسم ايضا يتوقف عليه الوجود فيتحد مع ما قبله لان الماهيه منتفيه بانتفاء شرطها والعلم بوجود
المامور به شرط فيه فمنتفى الماهيه بانتفائه فمن توقف الوجود على ذلك الشئ بواسطة توقف الواجب
على العلم والعلم على فعل ينتفى به وجود الواجب فمنتفى ان يقال فى التقسيم اما ان يتوقف عليه وجود
الواجب بواسطه او بغير واسطه وقولى شرعيا او عقليا او عاديا سان لاقسام المقدمه المتوقف
عليها وقد سبق ان محل النزاع فى وجوب المقدمه محصور فى السبب والشرط وكل منها اما شرعى او
عقلى او عادى فهذه ستة اقسام مثال السبب الشرعى صيغه العتق فى الواجب من ظهار او نذر
وكذا صيغه الطلاق حيث وجب ومثال السبب العقلى النظر الموصل ومثال السبب العادى
السير للحج على ما سبق فى المقدمه ومثال السبب الشرعى الطهارة للصلاه ومثال الشرط العقلى ترك
اضداد المامور به ومثال الشرط العادى غسل الزايد على محل الوجه فى غسل الوجه ليحقق غسل
جميعه وهو معنى قولى والغسل لفوق المحل وفى البيت الذى بعد الوجه فاللام الاولى زايدة لتقويه
العامل لكونه فرعا فى العمل لان المصدر فرع عن الفعل وقد ذكر واللام الثانيه للعلة اى لاجل الوجه اى
لاجل تحقق غسل الوجه وهذا القول بوجوب الاقسام الستة هو المرجح عند الاصوليين وهو قول
الامام واتباعه والاكثرين وبه جزم سليم فى التقريب لكن اختلف فى كون الى وجوب المقدمه منتفى
من بعض صيغة الامر بالاصل او مستفادا له بصيغه قولان الثانى منهما قول الجمهور قال ابن برهان لان

هذا

الألوكة
www.alukah.net

لان المتلقى من الصيغة ما كان مسموعا منها ويحمل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن او الالتزام
وقد صرح بالاول امام الحرمين في البرهان والمخصص وتقدم اذا تقرر التوقف ثم جزما الامر كان
كان مصرح بوجوب المجموع والقول الثاني في اصل المسئلة انه لا يحث مطلقا وهو قول المعتزلة وحكاه
وحكاه ابن الحاجب في مختصره الكبير وان كان كلامه في الصغير في انشا الاستدلال يقتضي ان الحال السبب
مجمع عليه وحكاه ابن السمعاني في القواطع عن اصحابنا والثالث يحب في السبب بما قدمناه دون الشرط
بما قدمناه ويعزى للشريف المرتضى وهو اختيار صاحب الحاصل من المعتزلة والرابع ما ارتضاه امام
الحرمين واختاره ابن الحاجب في مختصره الصغير وهو ان السبب مطلقا والشرط الشرعي دون العقلي
والعادي فانها لا يجبان بل زعم الابياري انه لا خلاف في وجوب الشرط وزعم تلميذه ابن الحاجب
انه لا خلاف في وجوب السبب ويرد عليها حكايته عنهما الخلاف **واعلم** ان مهل الخلاف هل هو
في الكلام النفسي ام في اللساني فيه طريقان يظهر ان من الاستدلالات في المسئلة واذا قلنا بالايجاب
فهل هو شرعي او عقلي فيه خلاف ولعل ما اخذه ما سنوضحه من كونه ماخوذا من الامر او من دلالة الامر
وهل هو بالتضمن او بالالتزام وقد اوضحناه والله اعلم **ص**

للوجه فالمباح في التوسل ٭ لترك حظر واجب وذا جلي
في الكل فالكعبي ان اراد ذا ٭ يعنيه المباح ذا اتحادا
فالشيء قد يكون ذا وجهين ٭ كشغل عصب بصلاة دين
وان اراد النفي مطلقا فمن ٭ منع استدل فاياه انبئك **اش**

قولي للوجه متعلق بما قبله وسبق شرحه وقولي فالمباح الى آخره هو تفريع مسئلة اصوليه على القاعدة
السابقة وهي ان المباح اذا دار وسيلة لترك حرام كان واجبا لان ترك الحرام واجب وما توقف عليه
الواجب واجب **نعم** لا يلزم من ذلك اسباغ المباح من الشرع بالطيبة وان كان الكعبي قد يعلق في نفي المباح
بهذه القاعدة والكعبي هو ابو القاسم عبد الله بن احمد البلخي المعتزلي ابو الحسين الخياط توفي سنة
تسع عشرة وثلثمائة واشياعه طائفة يسمون البلخية فوافقوه على انكار المباح وحكاه ابن الصباغ
عن بكر الدقاق وهو معتزلي ايضا ونقله الماضي عبد الوهاب عن معتزلة بغداد ونقله الباجي عن
ابي الفرج من المالكية فان كانت هذه المقالة انكارا لاصل المباح كما هو ظاهر نقل امام الحرمين في البرهان
عن الكعبي كما ابن برهان في الوجيز والاوسط والكيا الهراسي والامري وغيرهم فهو ظاهر الفساد
مخالف لاجماع عصابة المسلمين المنعقد قبل المخالفين ان من احكام الله تعالى قسم المباح وان كانوا لا ينفونه
اصلا وانما يقولون لا يقع الا وسيلة لترك الحرام فيكون واجبا حتى ان الماضي في مختصر التقريب نقل
عن الكعبي ان المباح ما مورية دون امر الندب والندب دون الامر بالايجاب وقالا انه وان اطلق الامر
على المباح فلا يسمى المباح واجبا ولا الاباحة ايجابا وتبعه على ذلك الغزالي في المستصفى وابن التلمساني
في اصوله وبالجملة فقد اقاموا على هذه الدعوى دليلا قويا فقالوا لو فعل المباح تيقن الحرام وكل ما الحرام
واجب فعل المباح واجب بيان الصغرى ان فاعل المباح لا يكون فاعلا للحرام في آن واحد لاستلزام الجمع

الضدان

الصدان هو تارك له وسيان الكبرى من قاعدتين احدهما مقدمة الواجب واجبة والثانية ان ترك الشيء
اعاب لاحد اضداده كما سنأتي بيانهما **وقل** اجيب عن هذا الدليل بمنع الصغرى لان ترك الحرام لا ينحصر
في كونه ضمن المباح بل يوجد من نوعه او يوجد من نوع المندوب او من نوع الواجب او من نوع المكروه
بل ويوجد من نوع الحرام غير محصل به تركه وهو معنى قولي وذا جلي في الكل اي وظاهر حتى في
الحرام باعتبار فعل حرام اخر ولا نضر ذلك لكونه من جهتين كما ستعرفه وضعف الامري وابن برهان
وابن الحاجب وغيرهم هذا الجواب بانه لم يخرج عن كونه واجبا غائية انه ليس واجبا عينا بل على التخيير
والواجب على التخيير بفعله يتعين للوجوب قطعا كما سبق فلا يتصور وقوع مباح الا واجبا سواء قلنا
في التخيير الكل واجب او واحد لا بعينه ولو قلنا ان محل الوجوب لا تخيير فيه ومحل التخيير لا وجوب فيه
لانه بفعل الفعل ينطلق عليه اسم الواجب فلا يتصور حينئذ وقوع مباح الا واجبا وهو معنى الحصر قالوا
ولا مخلص مما قاله الكعبي الا منع ايجاب المقدمة وهي لصرف القاعدة بين الستة عشر اي او منع الاخرى وان
لم تعترضوا الزكاة لما لكون منع الاولى يلزم منه منع الاخرى او لكونها ممنوعة في نفسها قال امام الحرمين ان
من منع ان النهي امر بما حل اضداده يقول لو قلت ان ما ذكرته من القول بمسئلة الكعبي مما اذا قلنا بالقاعدة فلا
سبيل الى مخالفة الكعبي غايته ان يكون الشيء جهتان كما لصلاة في المغصوب وانما يبقى الاعتراض عليهم في
تعيين المباح وبانه يلزم ان يكون الحرام المفروض به ترك حرام اخر واجبا وهو ممتنع واجيب والكل لهم ان
يجيبوا عن الاول بانهم لم يحصروا بل قرضوا ذلك مثالا لكونه اوضح لانه ليس داخلا في الاقضاء اصلا وعن
الثاني بان ذلك من جهتين ولا يمتنع كالصلاة في الدار المغصوبة وبحمد ذلك وقال الامري بعد زعمه ان كلام
الكعبي صحيح على نحو ما سبق عسى ان يكون عن غير حل هذا الاستدلال وحاول بعض المناظرين الجواب
بوجوه باوجه اخرى منها ان الترك يعرض له جهتان انما هو في العقل دون الخارج اذ الفعل الواحد في الخارج
لا يكون واجبا مباحا ولا واجبا حراما اذ الماهية لا تقوم بفصلين او فصول متغايرة ومنها ان الفعل كما
يلزم ان يكون تركا للحرام يلزم ان يكون تركا للواجب وتركا للمندوب ونحو ذلك واللوازم اذا تعارضت
تساقطت فسقى اصل المباح ومنها الوقوف على اجوبة جمع الافعال الدائرة والافعال الجامحة خمسة فاذا حصل
الفعل المتلبس به فهو مركز الدوائر واذا كان مباحا بالذات الذي اقر الكعبي به حصل الفعل المذكور
نسبة الى الخمس من احزاب الدوائر والفرض انه مباح فلنا قطف النسب الخمسة وبقيت الاجابة الى انه
وهو قريب مما قبله قلت **وكان** الخاص يعترض ذلك كله وهو منع من الصغرى باستناد لا لامر اخر
وهو ان الكف عن الحرام الذي هو مناط التكليف في النهي على الارجح كما سبق فعل مغاير لسائر الافعال الوجودية
التي هي فضل الحرام فهو اخص من عدم فعل الحرام لاحتياج الكف لقصد فاذا لم يوجد فلا يكون اتيانا بواجب
ولهذا لا يثاب لاشغاله الفعل الذي هو الكف واذا تقرر ذلك فاحتياج الترك وما يعرض من فعل مباح او
مندوب او غيرهما اجتماع انفا في لا على وجه اللزوم لان كلا من فعل المباح وعدم يعرض والترك موجود على
الوجه الذي قررناه انه اخص من انتفاء الحرام فالكف هو الموصوف بالوجوب لا ما تقارنه من الفعل المباح
او غيره وان لم يستحضر الحرام ولا كف فهل البتة مكلفا بشيء من اضداد الحرام بل ينتفي فيه الانتفاء الاصلي
وهذا الحسن ما يحقق به هذا الموضع من فتح الله عز وجل فله الحمد والمنة **وقولي** كشغل غصب بصلاة

الألوكة
www.alukah.net

دين اى الصلاة التى هى عليه دين واجب عليه اى حتى يحتمع فيها الوجوب والتحريم وحينئذ فيقرأ ثنتين صلاة ودين صفة له ولو قرئ بلا تنوين على اضافة الموصوف للصفة كصلاة الاولى لم يمتنع وبالى فيه المزهبان المشهوران للكوفيين والبصريين والله اعلم

ص الباب الاول

فى ادلة الفقه

ادلة الفقه على اطلاقه من تتمة الكتاب الباقى والسنة الاجماع والقياس وذا من الدين لامر فاسئوا

ش

اى الباب الاول من الابواب الاربعة بعد الفراغ من المقدمة بيان موضوع على اصول الفقه وهو ادلة الفقه والمتفق عليه منها اربعة الكتاب والسنة والاجماع والمراد باطلاق الاسم اى الاربعة ونحوهم ولا اعتداد بخلاف من لا يعتد به اما كالنظام فى مخالفته فى الاجماع على اختلاف المنقرض عنه هل من يعتد به او لا يتصور او يتصور ولكن شغل يثقله على وجهه او لا شغل به ولكن لا يجد فيه وهذا الثالث هو ما نقله عنه القاضى والشيخ ابو اسحق وابن السمعانى والامام الرازى واتباعه والثقلان الاولان نقلهما القاضى عن بعض اصحابه عنه والنظام هذا هو ابو اسحق ابراهيم بن سيار البصرى شيخ المعتزلة واليه تنسب النظامية اصل فرق المعتزلة يستند الله عظائم كانكار الاجماع والقياس والخبر المتواتر ونحو ذلك ما جعل به زنديقا قيل له النظام لانه كان ينظم الخرز فى سوق البصرة وزعم بعض المعتزلة ان ذلك لكونه كان ينظم الكلام يقال سقط وهو سكران مات سنة بضع وعشرين ومائتين ونقل ايضا منع حجية الاجماع عن بعض الخوارج والشيعة وانما يستدل لون به اذا كان فيهم امام معصوم ونحو ذلك مخالفة الرافضة فى القياس وستذكر فى اخر الباب الخلاف وذلك مبسوطا واما مخالفة الظاهرية فى الكتاب والسنة كما حكيه عنهم بعض الاصوليين كابن برهان اول الوجيز وغيره فلا نشغى ان ذكرنا فيهم كذا لا يعتد بهم اصلا وكان شيخنا شيخ الاسلام البلقينى رحمه الله تعالى يعيب على ابن الحاجب وغيره ذكر خلاف اليهود فى النسخ ونحو ذلك فى اصول الفقه فان موضوع اصول الفقه ما يتعلق باحكام المسلمين بخلاف الغرض لذلك فى اصول الدين فان موضوعه الرد على المبطلين فى العقايد على اى وجه كان واحترزنا بذلك عن ادلة الفقه المختلف فيها كالاستحسان والاستصحاب وقول الصحابى ونحو ذلك وسنذكرها فى فصل الحر الباب الباقى اى الذى لا يرتفع بالنسخ بل هو مستمر لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فحيث الكتب المنسوخة والايات المنسوخة وقولى وذا من الدين الاشارة الى القياس اى ان القياس ليس من الدين على الاصح من الاقوال المتلقة وممن حكاها ابو الحسين فى المعتمد تعالى واما كون القياس من الدين فلا ريب فيه اذا عنى انه ليس من عند وان اريد بمجرد ذلك فحمل الشيخ لبى الهن بل لا يطلق عليه ذلك لان اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر وابو على الجبائى يصف ما كان واجبا منه بذلك وبانه ايمان دون ما كان منه تنزيل والقاضى عبد الجبار يصف بذلك واجبه ومندوبه وكلام عبد الجبار ارجح قال الرويانى فى بحر القياس عندنا دين الله وحكمه وشرعه وقال ابن السمعانى انه دين الله ودين رسوله بمعنى انه دل عليه نعم لا يجوز ان يقال انه قول الله تعالى انتهى فلذلك حذرت عليه فى النظم لان ادلة القياس محوظ عنها واما اول الانصار وقول تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقول معاذ رضى الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم اجتهد رأيى واتوخى واشبه ذلك كله انما نشعر بالامر بالقياس وكلما امر به فى

السنوع

الشرع فهو دين الله فلن لك قلت لامر فاسئوا اى لنفس العلما الا بامر من الشارع فكيف لا يكون من الدين واما قول سمعنا الزركشى فى شرح جمع الجوامع انهم ان عنوا احكاما مقصودا فى نفسه فليس القياس من الدين وان عنوا ما يتعبد به فهو دين مع نظر ان كلا طلب الشرع سواء كان لانه او للتوصل الى الحر فهو دين فان الدين ينقسم الى مقاصد ووسايل وما استفاد هنا ان الشافعى رضى الله عنه فيما امضاه بقل الربيع عنه فى اختلاف الحديث ذكر ما نقضى ان الكتاب والسنة مشتملان على جميع الفروع الملحقة بالقياس بنقل اولا واسطة فعال الشافعى والما امضى الله تعالى به رسوله صلى الله عليه وسلم تناهت فرائض الله فلا يراد فيها ولا ينقص نعم روى احمد عن الشافعى قال القياس ضرورة تنزل العباد ذكر ذلك وظيفانه فقيل انه بيان لاول الاول الان نوول بانه مضطر اليه لكونه بواسطة مخالفا من الكتاب والسنة ولهذا قال ان كل جميع الاحكام بالنص لكن بعضها يعلم بظاهر وبعضها باستنباط وهو القياس ولولا ذلك لبطل اكثر الاحكام وعلى هذا ايضا يحمل قول ابن حزم ان النصوص محيط بجميع الحوادث لانه لا ينكر اصل القياس وما ينقل من الخلاف فى القياس انه هل يعد من اصول الفقه ام لا فالحق بانه لا يعد الا الظن فخبر الواحد ونحوه لا يعد الا الظن بل ادلة الفقه كلما ظنيه كما قررناه فى غير هذا الموضع وما يستفاد ايضا ان القياس يعرض عند تعدد المجتهدين لكن اذا احتاج المجتهد اليه وكان واجبا فقط مع ضيق الوقت يصير فرض عين واما فما يحدث وقته ولم يحدث بعد فيكون منذورا كما فى غيره من الادلة سيشكل بها ويستنبط منها ما يحدث ويجوز ان يحدث وانما قدمت هذه المسئلة هنا وان كنت اخرت الكلام فى كون القياس هل هو دليل يحتج به ام لا وهذا ذلك على العموم او فى بعض الصور لان ادلة الفقه يدل على انه من الدين وورد هذا هل هو محمد مطلقا او فى بعض الاشياء مناسبا ناخير الى موضع تعريفه لتعلقه بالتعريف والله اعلم

ص

اولها القران قول منزل على محمد عليه الافضل من الصلاة والسلام معجز بل سوره بل ايه اذ تعجز ان تلاوة له تعبدا

ش

اى الاول من ادلة الفقه القران وهو الكتاب ايضا القول تعالى انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى بعد قوله يستمعون القران وفى الاية الاخرى انا سمعنا قرانا عجبا وهو اصل الادلة كلها قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فيه البيان لجميع الاحكام قال الشافعى فى الرسالة وليس ينزل بحكم فى الدنيا نازلة الا وفى كتاب الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها وورد بعضهم ما ثبت انزل بالسنة او غيرها واحال ابن السمعانى بانه ما خوذ من كلام الله تعالى فى الحقيقة لانه اوجب علينا اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم وحرمنا من مخالفته قال الشافعى رحمه الله ورضى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعن الله قبل انتهى والقران ما خوذ من قرا اذا جمع سمى به المقروء كما سمى به الملفوظ كما قال ابو عبيد سمى بذلك لانه جمع السور وبعضها قال ابو عبد الله القرطبى فى كتاب التذكار فى افضل الاذكار اختلف فى القران هل هو مشتق او لا فعال الشافعى رضى الله عنه سمى الله كتابه قرانا مما تابه اسم علم لا يشتق لجراوه على موجب اشتقاق قال وجوز ان يقال سمى قرانا من حيث انه تتلى ويقرا اصوات تنظم وتتوالى وتتقارب ثم قال القرطبى والصحيح انه مشتق من قرائن الشئ جمعه وذكر وجوها فى الجمع قلت كلام الشافعى محمول على

الدين

اى ان استشهاد الشافعى على يفيد الاحكام اما ص

والخوض من ذلك الاول واما الثانى فضعيف جدا قال القاشانى ويفيد الظن ص

الألوكة
www.alukah.net

المعنى هو

على انه صار علما ولو كان في الاصل مشتقا لانه في الاستعمال قاصر واعلم ان القرآن يطلق تارة على القديم القائم بذات الله سبحانه وتعالى وهو ما عناه المتقدمون الذاهبون الى القديم الذي هو مقروء بالالسنة محفوظ في الصدور مسموع بالاذان مكتوب في المصاحف المعنى بقوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وقوله تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون وقوله تعالى وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس وقوله تعالى ونزلناه تنزيلا وقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن الى غير ذلك من الآيات الدالة وكذا الاحاديث فالاول هو محل نظر المتكلمين لانه صفة من صفاته عز وجل والثاني هو محل نظر الفقهاء وسائر من دخل معه الالفاظ من المفسرين والنحاة والتصريفيين واللغويين والبيانيين ونحوهم وهو المراد هنا بالتعريف المذكور وهو انه قول منزل على سيدنا محمد عليه الافضل من الصلاة والسلام معجز منعبد بتلاوته فقولنا جنس وهو احسن من التعبير بلفظ لان القول اخص وهو جنس قريب ولم اقل فيه القول لان الحقيقة لا يؤتى فيها بدال على الكمية كما سبق تقريره مرارا وما بعده هو الفصل المخرج لغير مخرج بقيد كونه منزلا الظام النفسي والدال الالفاظ الدالة وغيرهم مما لم تنزل فان قيل ما معنى انزال القول مع كونه لا يوصف بحركة ولا انزول لكونه عرضا والنزول للاجسام لانه اما معنى التحرك من علو الى سفل كنزول المطر واما بمعنى الحلول في الشيء كنزول الجيش في البلد قيل هو مؤول على ان الملك لما تلقى من الله سبحانه وتعالى ما انزل على كلامه القديم ان تلفظه تلفظا روحانيا على الوجه المعلوم عند الله تعالى او تلقاه من اللوح المحفوظ على ما قال بعضهم ونزل فتلقاه منه الانبياء عليهم الصلاة والسلام على المفصل في الوحي وسائر انواعه جعل كان القول انزل كما قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وهذا القرآن كتاب في بعض رهن المسلة وان كانت طويلة الذيل مبسوطة في مجلما من اصول الدين وخرج بكون الانزال على محمد صلى الله عليه وسلم ما انزل على غيره كتوراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وصحف شيث وابراهيم وموسى عليهم الصلاة والسلام وفي حديث ابي ذر فيما رواه ابن حبان وغيره ان الله تعالى انزل مائة وأربعة كتب وخرج بكونه انزل للاعجاز انه وان كانت منزلة وربما كانت معجزة ايضا لكن لم يقصد بانزالها الاعجاز وانما قلنا ان السنة منزلة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى كما قرر ذلك الشافعي في الرسالة وغيرها موضع وقال في باب ما أبان الله من فرضه لخلقه وفي باب ما فرض الله في كتابه من اتباع سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ان قوله تعالى وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وقوله تعالى وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به وقوله تعالى واذكرن ما تتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ونحو ذلك مما ذكر الحكمة هي السنة الصحيحة فقال ما نصه فذكر الله الكتاب وهو القرآن وذكر الحكمة فسمعت من ارضى من اهل العلم بالقرآن يقول الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا يشبه ما قال لان القرآن ذكر واتبعه الحكمة وذكر الله منه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة فلم يجز والله اعلم ان الحكمة ههنا الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك انها مقرونة مع كتاب الله الى الخ انتهى والحديث المروي من طريق توبان رضي الله عنه بعض الاحاديث على القرآن والشافعي ما رواه احمد ثبت بحديثه في شيء صغير ولا كبير وقال ابن معين انه موضوع وضعفه الزيادة وكذا احمد ابن عبد البر وغيره وقال جامع العلم عن ابن مهدي ان الزيادة في الخواتيم وضعوا حديث ما انا لكم مني فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فانا قلته وان خالفه فلم اقله قال السخاوي وقد عرضناه على الكتاب فلم نجد فيه ذلك اذ ليس فيه لا تقبلوا من الحديث الا ما وافق الكتاب

بل وجدنا الامر باطاعته وتحريم المخالفة عز ان نص نعم نقل الشافعي في الرسالة قولا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسن سنة قط الا ولها اصل في الكتاب واعتنى ابن حبان في كتابه الارشاد بتتبع ذلك وقد نبهنا عليه الصلاة والسلام على ذلك في كثير مثل اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت الى قوله اقرؤا ان شئتم فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة أعين وسائر ذلك كثير واما كونها قد تكون معجزة فلان وجوه الاعجاز القرآن من البلاغة التي لا تقوم لاحد على مثلها والاخبار عن الغيبات وغير ذلك يوجد في كثير من السنة وما خرج بهذا القيد ما في السنة ايضا من حكاية اقوال الله تعالى فانه ليس بقرآن ايضا لانه لم ينزل للاعجاز والمراد بالاعجاز ان النبي صلى الله عليه وسلم يتحداهم بما جاء به فيقول هلموا فقولوا ان تأتوا بمثل ما قلته فيعجزون عن ذلك وقد اعجزهم ذلك القول فهو معجز والسنة معجزة بالقوة لكونه لم يطلب منهم ان يأتوا بمثلها والقرآن معجز بالفعل لكونه تحداهم ان يأتوا بمثله فما امر الله له بالتحدي به ولم يأمر ان يتحدى بالسنة فهذا الفرق بين الاعجازين ومن هنا لم اجنح في النظم ان اقول المنزل للاعجاز لتخرج السنة افقا بقولي معجزا ي بالفعل لانه الحقيقة وما بالقوة مجاز فلم تدخل السنة لان الحقيقة هي المرادة عند الاطلاق وقولي بل بسورة بل ابه اذ تعجز اشارة الى ان الاعجاز وقع بالتحدي بالقرآن كله في قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله اي وان تأتوا بمثله ان ادعيتم الفرية فلما عجزوا تحداهم بعشر سور بقوله فلما تأتوا بعشر سور مثله مفتريات فلما عجزوا تحداهم بسورة فقوله تعالى فلما تأتوا بسورة من مثله اي من مثل القرآن او من مثل النبي صلى الله عليه وسلم فلما عجزوا تحداهم بدون ذلك وهو قوله تعالى فلما تأتوا تحدث بعد ان ارتأتوا صادقين والكيفية بقول بسورة عن عشر سور لان من لا يقدر على سورة لا يقدر على اكثر منها واثبت بقولي بل ابه لافادة ان التحدي وقع بدون السور خلافا لمن خالف في ذلك كما سأبينه فلذلك الكتف به عن السور لان ذاك يصح به وفي قولي بل بسورة واما قوله عز وجل فلما تأتوا بحديث مثله يحتمل ان يراد به على المنصوص وهو القرآن او عشر سور او سورة نعم اختلف في الاعجاز بالسورة فقال الامدي في الابكار التزم القاضي في احد جوابيه الاعجاز في سورة الكوثر واقتالها تعلقا بقوله تعالى بسورة من مثله والاصح ما ارتضاه في احد الجوابين الاخر وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق وجماعة من اصحابنا ان التحدي انما وقع بسورة بلغ في الطول مبلغا تبين فيه ترتيب فوق البلاغة فانه قد يصدر من غير البليغ او ممن هو ادنى في البلاغة من الظام البليغ ما لا يقل بعض الكلام البليغ الصادر عمن هو ابلغ منه وربما زاد عليه فان تعين بقيد الاطلاق في قوله فلما تأتوا بسورة لان قيد المطلوع الليل واحيت اسمي والاضراب بل بعد قولي معجزا اشارة الى مرادي معجز كله والا فقولي قول صادف على الطرد على عشر سور وعلى سورة وعلى اية لكنها انما تتحدى بها حيث يكون مشتملا على ما به التعجيز لا في نحو ثم نظر فعلوت المعنى في نحو بيت مثلا اي مثله في الاشتمال على ما به يقع الاعجاز لا مطلق الظام او القول فلذلك قلت اذ تعجز اي لا مطلقا وتعاد على سورة ايضا ان حررنا على ما سبق تقريره عن الامدي نعم هو بعض المحققين فلا دخول في الاعجاز منتفيا الى غير لا منقوضا افالقرآن كله معجز لكن منه ما لو افرد لكان معجزا بانفراده ومنه ما الاعجاز مع الانضمام ولذلك لم اقل في النظم كما قال غيري للاعجاز بسورة منه بل اطلقت الاعجاز ثم فصلته بالاضراب الانتقالي لا الابطالي وما قررته في الاية الواحدة هو ظاهر كلام امام الحرمين في الشامل اذ قال في بيان اقل ما وقع به الاعجاز لا ينبغي ان

بالقوة

في قول لم يقع به التحدي وان كان معجزا بالقوة

الألوكة
www.alukah.net

حمل على ان الحرف وقع بكل ايه ايه ولو قصرت نحو ثم نظر لان مثل هذا لا يعجز احد عن النطق به بفعل ما لقرون
انه ما تحمل لهم مشله كما انا نعلم انه لم يتحمل هم بكلمة او كلمتين منه ما انتهى الى اية وقال ايضا في النهاية والحاصل
عن قراءة الفاتحة في الصلاة وقل على ايمان معرفة ملزم لكن يشترط ان يلون كل ايه مفهمة وقال النووي في
شرح المهذب المختار ما طائفة الاصحاب اي ايه من القرآن ولو كان على حرف منه غير مفهم فانظر كيف حمل
في المعجز ما هو مفهم وما ليس مفهما وزعم ان غير المفهم لا يجزى فمال الهروي ازالة الاصحاب يقضي اجزاءه
لانه لم يخرج عن القرآن وفي معنى ذلك قوله في كتاب الصلاة فما لو اصر في تعليم سورة فلقنها بعض اية لم يستبعد
لا يحسب له شيء لان ذلك البعض لا يسمى قرآنا لعدم الاعجاز والمراد لعدم الاعجاز منفردا على ان هذا الكلام
هو قول ابن الصباغ وقضيته انه لا حرم مثل ذلك على الجنب للصوم العراقي وغيره بالمنع وما يشبهه
له ان قوله في النظم معجز احسن من قوله غير للاعجاز لانه يقتضي انحصار علية الانزال في الاعجاز والغرض
انه نزل لبيان الاحكام والمواعظ ولكنه مع ذلك مقصود به الاعجاز ايضا وحج بعض المعجز بثلاثة
الايات المشوه لفظها سواء بقي الحكم او لا فانها بعد النسخ صارت غير قرآن اسقوط التعبد بتلاوته
ولذلك لا تعطى حكم القرآن في مس المحدث وقراءة الجنب وقراءتها في الصلاة ونحو ذلك فان قيل يلزم من
تعريف القرآن القول او اللفظ انه لا يسمى في حال كونه مكتوبا قرآنا وكذا لحال كونه محفوظا او لاطلاق اسم قرآن
وان جرى له احكام بخلاف وجب ذلك كما مر اراد بالحافظ الجنب القرآن على القلب من غير لفظ فانه ليس بحرام
وكحروف المكتوب منه القرآن ونحو ذلك وان ذكر ذلك كله خرج بقوله لا يسمى قرآنا فان قيل هل التعريف اما ان يكون لمجموع القرآن او للاعم
من ذلك ومن بعضه فان كان الاول فبعضه لا يسمى قرآنا وان الاحسن اذا حلف لا يقرأ قرآنا فقرأ
شيئا منه ولا قائل بذلك وان كان الثاني فكل كلمة بل كل حرف من القرآن قرآن فاقتسامه حسنا الى هذه الاقسام
انقسام الكل الى جزئياته لا الطلق الى جزئياته فالحق حسنا لما هيه من حيث هي يصير قبل الاعجاز لغوا الآن
الكلمة والحرف ليس فيه اعجاز قطعا فالجواب التزام الاول واللام في القرآن حسنا للعهد فيحمله فالبعض
حينئذ وان كان قرآنا لكنه لم يطلق عليه القرآن باللام العهدي به كما قرروناه وكما سيأتي ان كثيرا في فيما حكاه
عنه الرافعي في ابواب العتق انه لو قال لعبد ان قرأت القرآن فانت حر انه لا يعتق الا بقراءة الجميع فان
ظاهر بعضهم انه لو قال ان قرأت قرآنا يعتق بالبعض كما قرروناه واما قول الامام الرازي واتباعه كالبيضاوي في اثناء الاستدلال على الصفة الشرعية لو حلف لا يقرأ القرآن حنث ببعضه فمحمول على
ان اللام للجنس حتى يكون بمثابة قرآنا بالتنكير فان قيل فالسعي اطلق في المعرف بال ولم يقيد بالعهد
جملة ولا ببعض حنث قلت لان العرف صار في مثله يحمل اللام على عهد الكل والحمل المشتمل على هذه
الاحرى اولى من الاتيان على العرف والحاصل ان النظر الى لفظ القرآن باعتبارين باعتبار حمله وهيأته
وترتيبه فاللام فيه حينئذ للعهد والثاني باعتبار حقيقته من حيث هي لا بالنظر الى لازم كتبه وترتيب
ونحو ذلك فاللام فيه حينئذ للجنس فلا تصح معها استغراق كان لحرف وكلمة وجملة وايه وسورة
جزئيات لا اجزاء بخلاف الاعتبار الاول فانها فيه اجزاء لا جزئيات ولعل من يقول في تعريفه الكلام

المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز ستورد منه انا نفصل مراعاة الاعتبار الاول واما من يراعي الاعتبار
الثاني فيهون عليه امر الاعجاز ولا طلحه ان يقول ستورد منه او يقول ذلك ويرد ان من فيه لا يتبين الغاية
لا للشعبي لحفظ هذا الموضع كما قررته لك وانه من النفاسير وقد اطلت فيه لحاجة والله تعالى اعلم وقولي
والسنة التي الهما فصل ثمامة قول بعض ص قول النبي المصطفى جبريل الوري وفعله ومنه ان يقرئا

مكلفا ولو يكون كافرا ولو مسافرا على فعل يسري

فذاك جائز له وغيره ما لم يكن داع على تغييره ش

لما فرغت من تعريف اول الادلة وهو القرآن شرعت في تعريف الثاني وهو السنة فقول والسنة
مثل الخبر قول النبي المصطفى الى الخ والمراد هنا قول النبي المزكى بان به قرآنا على ما سبق والوحي القرآن
وقولي التي الهما فصل اشار الى ان لفظ السنة وان كان معناه في اللغة الطريقة ومنه حديث من سن
سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى الخ وقال الخطابي اذا اطلقت فهي المحمودة وان اريد غيرها
فقيده بقوله صلى الله عليه وسلم ومن سن سنة سيئة واما في الاصطلاح فتارة يطلق على ما يقابل القرآن
كما هنا ومنه احاديث كثيرة منها في صحيح مسلم حديث يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء
فاعلمهم بالسنة الحديث وتارة على ما يقابل الفرض ونحوه من الاحكام كما سبق في سنن المندوب وربما يراد
الامر المقابل الفرض فقط كفروض الوضوء وسننه او الصلاة الصيام او عند ذلك وانه لا يقابل به الحرام والمكروه
فيها والمقصود بيانها ما الاطلاق الاول وهو معنى قولي التي الهما فصل اي المقصود في هذا الموضع وفصل
يتعدى تارة بالى كما استعملته في النظم وتارة باللام وتارة بنفسه قال النووي في التحرير وقول الجمعة
اللاتة في صحيح مسلم في حديث واحد في اول سطر منه وفي كتاب الايمان وزاد في المهذب ان ذلك
في باب من قتل وجلا بعد ان قال لا اله الا الله والحديث عن جرير بن عبد الله البجلي ان رجلا من المشركين كان
اذا اسار بقصد الى رجل من المسلمين فصل له يقتله راى رجلا من المسلمين فصل فعلمه انه يتقي فالسنة محصورة
في قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله والقول وان كان من الفعل لانه عمل بجارحة اللسان لكن الغالب استعماله
في مقابلة الفعل نعم من الفعل عمل القلب والترك فانه كف النفس وقد سبق انه لا تكليف الا بفعل وان
المطلوب في النهي وهو في معناه هو الكف فاذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اراد كان من السنة
الفعلية كحديث انس اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يكتب الى الروم او اناس من العجم فقيل له انهم لا يقبلون كتابا
الا بخاتم فاتخذ خاتما من فضة رواه الشيخان في باب اللباس ومثله حديث شعبة رضي الله عنه اراد النبي
صلى الله عليه وسلم ان يبني الى سهل بعلى او بويكد وافلح ويسار ونافع ونحو ذلك ثم راسه سكت بعد
عنه فلم يفعل شيئا لم يقض ولم ينه عن ذلك رواه مسلم في الادب ومثله حديث جابر عائشة رضي الله عنها
اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان ينحي محاط اسامة رضي الله عنه والثابت عائشة رضي الله عنها عدم حتى انا
الذي افعل والا عائشة احبيه فالى احبيه رواه الترمذي في المناقب وحديث عبد الله بن زيد اراد
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاذان استشار لم يصنع منها شيئا الحديث رواه ابو داود في الصلاة الى غير ذلك
من هذا الباب وهذا غير ما سياتي من همه صلى الله عليه وسلم بالشيء وباتي الفرق بينهما واذا نقل عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه ترك كذا كان من السنة الفعلية كما سبق في حديث التسمية ونحو ذلك قال ابن السمعاني اذا

ولو كان ذلك الفعل قولا او نحوه مما

ترك الرسول صلى الله عليه وسلم شيأ وجب علينا متابعته الا بدليل انه صلى الله عليه وسلم لما قدم اليه الضب فامتنع عن اكله وترك اكله استنكف الصحابة رضي الله عنهم وتركوه حتى بين لهم انه حلال ولكنه تعافه ولهذا لما صلى التراويح وتركها خشية ان يفرض على الامة وزال هذا المعنى بموته صلى الله عليه وسلم عادوا الى الصلاة ونازع بعض العلماء في ذلك وعد ما تركه كما هو مبين في محله ولكن المشهور هذا الشروع حتى يروى عنه اما قوله انه ترك كذا او فعل كذا فعن الراوي الذي يروي عنه انه ترك كذا **وقولي** ومنه ان يقرر اي ومن الفعل تقرير صلى الله عليه وسلم مطلعا على فعل سمي ولا ينكره عليه فيدل على جواز ذلك الفعل له ولغيره وذلك بان يفعله بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم او في عصره ويعلم به ولا ينكره لكن بشرط احدها ان لا يكون قد بين قبحه قبل ذلك فان بين قبح الفعل ولكن قرر فاعله لامر اخر شرعي يقتضي من قرر به من الكفار الى الكنيسة للتعبد بها فان ذلك لا دلالة له على جواز الفعل اصلا **الثاني** ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قادرا على ازالة ذلك المنكر كما اشترطه ابن الحاجب وغيره ولكن قال الاجهوري ليس من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان وجوب انكار المنكر لا يسقط عنه بالخوف على نفسه وان ظن ذلك انما هو لعدم تحقق خوفه بعد اخبار الله بعصمته من الناس بقوله تعالى والله يعصمك من الناس وقوله تعالى انا كفيناك المستهزئين **الثالث** ان يعلم ان الانكار يفيد فان ظن الانكار لا يزيل الفاعل الا جزاءه واعرض اقلا يدل على جواز الفعل وهذا منقول عن المعتزلة وفي كلام امام الحرمين ما ينبه حيث قال التقرير دال على رفع الحرج الا في موضع واحد وهو ان لا يتعين ان يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم امرا عليه ممتنعا عن القبول لاسيما وقد علم بخبر الله تعالى انه لا يؤمن بقوله سوى اعليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاذا رآه يتحمل لصنم بعد ما انكر عليه مرارا او امكن حمل سكوته على يأسه من القبول فلا يدل على تقرير شرع انتهى كذا نقله عنه بلميزه ابو نصر ابن القشيري لكنه في البرهان مثل بالكافر والمنافق فالختار انه لا يشترط فرق لحمل ذلك الكيفية عن رد هذا الشرط ودفعه بقولي ولو كان كافرا او منافقا **نعم** خالفه المازري في التمهيد بالمنافق فقال فانا نقيم عليه الحجة بان الاحكام على المنافقين ظاهرة او حكى الغزالي في المنخول في تقرير المنافقين خلافا ومال الكيا الهراسي الى ما قاله امامه قال لانه عليه الصلاة والسلام كان يمتاز اما بتكذيب عن المنافقين على ما منه صلى الله عليه وسلم ان العصمة لا تنفع فيهم وان كلمة العز ابحقت عليهم انتهى وهو مستمد من قوله في النهاية في باب التعزير فمن علم ان التاديب لا يحصل الا بالضرب المبرح انه يجوز له الضرب لان المبرح لا يهلك ولا عبرة لعدم افادته لكن قال الماوردي ان الحد والتعازير لا ينبغي ان يترك لمثل هذا وهو واضح وقول رد الرافعي مقالة الامام وقال ينبغي ان يضرب بعضو يأمن عنه مبرح اقامة لصورة الواجب **وقولي** على فعل يرى اي يعلمه لا الرؤية البصرية فقط لما قررناه من قبل **نعم** لو انتشر انتشارا يبعد ان لا يبلغه فعال الاسنوي ابو اسحق في شرح التقريب لخلف قول الشيخ في جعله سننه ولو لم يحضر له فولان فواجب الافطار في الفطرة لانه ما علم اهل الحرائج بهم الفطر في وعينه بلغه اولا انتهى **نعم** فرجح النصر به مرفوعا فلذلك كان الراجح الاجزاء **وقولي** فلو اجاز اي مباح كما قرره ابن القشيري لانه اذن في واجبات ما رفع فيه الحرج وذهب الغاضي الى انه يحتمل الاباحة والوجوب والندب فيتوقف فيه ولم يقف الشيخ تقي الدين السبكي على النقل حتى سأله عن ذلك ولده الدين ابن الوكيل فعال غاية دلالة السكوت انه لا حرج في الفعل قال ابن السبكي الاباحة ثم اجاب بان الاقدام على فعل لا يعرف حرام فلو لم يكن هذا الفعل مباحا لحرم الاقدام عليه بخلاف السكوت

عنل السؤال فانه محل على عدم نزول الحكم انتهى **نعم** يشكل الحرم الاقدام على فعل لا يعلم حكمه بقولهم بالبراءة الاصلية **تنبيه** اذا قلنا في مسئلتنا بالاباحة وهو المشهور على ما تقدم فاختلفوا في حكم الاستباحة هل امر على وجهين حكاهما الكيا الهراسي والماوردي والروياني لحل هما انه مباح بالاصل المتقدم وهو براءة الذمة اي فهو استصحاب الحال **والثاني** مباح بالشرع حيث لم يقرر عليه قال الماوردي وهما الوجهان في الاصل قبل الشرع هل هو على الاباحة حتى حظرها الشرع او الحظر حتى اباحها الشرع **وقولي** له وعينه اي ولغيره فعطف على الضمير المجرور من غير اعادة الجار على **حل** تساهلون به والارجح المختار وبه قال امام الحرمين والماوردي ونقله عن الجمهور لان خطاب الواحد خطاب الجميع وذهب الغاضي الى انه مختص لان التقرير ليس له صيغة تعم وعلى القول الاول اذا تقدم عموم تحوم كان التقرير بنا شخصا لم يقم دليل على خصوصيته المقرر به او نقل به الى من فيه ذلك المعنى فيلحق به قياسا والا يلحق به فيكون تخصيصا للعام وقد نص الشافعي رحمه الله تعالى على ان تقرير النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة فيما خطفه وهو جنب لنسخ لامر سابق بالغسل كما اوضحت ذلك في شرح التعريف مبسوطا **وقولي** لم يكن رجاء على تقرير استاذه الى ما سبق من الشروط ويعلم من اطلاق المسئلة انه لا فرق بين ان يكون تقرير مع استبشاره من ذلك الفعل او لا الا انه مع الاستبشار ابلغ ولذلك تمسك الشافعي في قبول قول القائف في الحاق النسب بقول مجزز المدلجي وقد برق له اقدام زيد واسامة رضي الله عنهما ان هذه الاقدام بعضها من بعض ودخل على عائشة رضي الله عنها مسرورا تبرق اسارير وجهه وقال الم تري الى قول مجزز لزيد وابنه لانه لا يستبشر الا بفعل حسن وقد سئل في ذلك سؤال **ش** وهو انه يحتمل انهم لما كانوا معتقدين ان القائف عامل بما وقع منه قول حق في نسب اسامة من زيد لاختلاف لونيهما فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم في رد قولهم ذلك بما يعتقد ونه من الفائدة بقول مجزز القائف ولا يلزم ان يكون ذلك شرعا له كمن يرد على خصمه بما لا يعتقد ما يعتقده للخصم وجنح الغزالي في المنخول لضعيف الدلالة الى هذه الشبهة ورد عليه الطرسوسي بانه لو رد عليهم بما لا يعتقدون لرحضت حجته عند هم وقالوا كيف يحتج علينا بما لا نقول به وقال الكيا ان هذا السؤال اورد على الشافعي وان الاستبشار انما كان لانقطاع مظاهر الكهان عن نسب اسامة فقال مجيبا لولم يكن للقائف اصل شرعا لم يستبشر لما فيه من ايلام انه حق وقد كان يمثل به الانكار على الكهان والمنجمين ومن لا يستند قوله الى اصل شرعي وجب ان يستبشار لكون المستبشر به امرا شرعيا انتهى بمعناه والله اعلم **ص** والهم نحو ما في الاستسقاء **ش** في القلب لولا ثقل الرداء هو معطوف على المصدر المؤول في قولي ان يقرر اي ومن الفعل الهم بالشيء فاذا هم رسول الله صلى الله عليه وسلم بفعل وعاقه عنه عائق كان ذلك الفعل مطلوبا شرعا لانه لا يهم الا بحق محبوب مطلوب شرعا لانه مبعوث لبيان الشرعيات وذلك كما في حديث عبد الله بن زيد بن عاصم المازني فيما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وقال صاحب الالمام رجاله رجال الصحيح استسقى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه خميصة سوداء فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ياخذ بأسفلها فجعل اعلاها فلما ثقلت قلبها على عاتقه وانما عبرت في النظم بالرداء لان اصل الحديث في الصحيحين ان رسول الله صلى الله

الدولة
www.alukah.net

عليه وسلم حوّل رداءه فعلم من حديث الخميصة ان ذلك الرداء كان خميصة فالمراد لولا نقل الخميصة فاستحب
الشافعي لاجل هذا الحديث للخطيب في الاستسقاء مع تحويل الرداء انكيسه بحعل اعلاه اسفله والهم مصدر
هممت بالامر اهم به بالضم اذا عزمت عليه فان قلت ما الفرق بين هذا القسم وبين ما سبق من ارادته صلى الله
عليه وسلم قلت هذا اخص لان الهم عزم على الشيء بتصميم وتاكيد والله اعلم

ص ومنه ان يشير كالذي صنع ● في ابن ابي جمرة ان لعبا يضع
ش لشطرنجه وهذا يحمل ● الحاقه بالقول فهو فعل شمل

اي ومن الفعل ايضا اشارته صلى الله عليه وسلم بيده لفعل شيء فبصير كانه امر به ذا في حديث كعب ابن مالك
انه تقاضا ابن ابي حدرد دينا له عليه في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فارتفعت اصواتهما حتى سمعهما
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيته فخرج اليهما حتى كشف سجف حجرته ونادى كعب ابن مالك قال
يا كعب قال لبيك يا رسول الله فاشار اليه بيده ان ضع الشطر من دينك قال كعب قد فعلت قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم قم فاقضه اخرجه البخاري ومسلم وابن ابي حدرد عبد الله واسم ابيه سلامة بن
عمير ومثل هذا اشارته صلى الله عليه وسلم لابي بكر رضي الله عنه ان يتقدم في الصلاة اخرجاه ووقف النبي صلى
الله عليه وسلم على بعير كما اتى على الركن واشار عليه وفي حديث زينب بنت جحش رضي الله عنها قال النبي صلى
الله عليه وسلم فتح اليوم من ردم يأجوج مثل هذه وعقد تسعين واخرج البخاري عن ابي هريرة رضي الله
عنه قال ابو القاسم صلى الله عليه وسلم في الجمعة ساعة لا يوافقها مسلم قائم يصلي يسأل الله خيرا الا اعطاه
وقال بيده ووضع انمله على بطن الوسطى والخنصر فلنا نرهما وفي الصحيحين اشار النبي صلى الله عليه وسلم
بيده كأني انظر الى يده يعد بها قيل الاشارة بها الحديث وفي ابي داود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل وصلى
الفجر فاومأ بيده ان مكانكم ثم جاء ورأسه يقطر فصلى بهم فلما قضى الصلاة قال انما انا بشر واني كنت جنبا
وفي ابي داود عن ابي حميد الساعدي انه صلى الله عليه وسلم وضع يمينه في حال التشهد اليمنى على ركبته اليمنى
وكفه اليسرى على ركبته اليسرى واشار باصبعه وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما في مسلم فنض اصابعه
كلها واشار بالاصبع التي تلي الابهام وفي رواية عقد ثلثة وخمسين واشار بالسبابة وفي ابي داود عن
ابن الزبير رضي الله عنه كان يشير بالسبابة ولا يحركها وفي حديث الشهر كذا وكذا وكذا واشار باصابعه
العشر ثم مرة وقبض في الثالثة الابهام اشارة الى ان الشهر يكون ثلثين ويكون تسعة وعشرين الى
غير ذلك من الاحاديث الواردة في الاشارة والايماء وفي القرآن العظيم من مواضع اعتبار الاشارة على
حرف حرف الجر اي بان وهو متعلق ببضع لانه يعبر به عن الاشارة سواء جعلت الذي موصولا حرفيا على
جل وخصه الزمخشري خاصة على اي من قولك به فيكون العمل بر كصنعه صلى الله عليه وسلم في قصة ابن ابي
جمرة اي اشارته للكعب بان يضع شطر دينه عليه او جعلت الذي موصولا اسميا اي كالذي صنعه في
ابن ابي حدرد من الاشارة للكعب بان يضع اما ان تخففه من الثقيل وكعبا اسمها واما ان كان الوجه ان حرف
اسمها وسيجيء بقية الكلام هنا ان شاء الله تعالى وقوله بانك ربيع وعنت مريع وانك هنا لكون الفعال
وقول وهذا يحتمل الكافة بالقول اي والاشارة وان كانت فعلا في الجنس الذي يحتمل ان يكون من قسم الاقوال لانه
منزل منزلة القول ولهذا في رواية مسلم في حديث ابن ابي حدرد الساعي فاشار بيده كانه يقول النصف ولذلك

اجري

اجرى النبي صلى الله عليه وسلم الاشارة من الجارية في حديث الاوضاح مجرى قولها ان اليهودي قتلها ومن
ذلك قال الفقهاء اشارة الاخرس بمنزلة قوله في البيع وفي الطلاق وجحود ذلك لا في الشهادة ونحوها ولا في ابطال
الصلاة كما قرر ذلك في الفقه وذا اشارة الناطق في الاقرار اذا في انشاء الطلاق نحو وبعلمه به كالقول
وهو معنى قولي هو قول سئل اي سئل الاشارة حكما بناه نلبيه زاد الاسناد ابو منصور البغدادي في
اقسام السنة فسمى لحون احرفها الكتابة اي الكتب التي ارسلها الى عماله وغيرهم مما يرين وللكن هذا قول
لانه صلى الله عليه وسلم لا يكتب بيده الا انما يقول للكاتب اكتب كذا وكذا فاذن ما في الكتب يعمل لكونه قوله صلى
الله عليه وسلم الثاني التنبيه على العلة ورتب الاقسام القول ثم الفعل ثم الاشارة ثم الكتابة ثم التنبيه
على العلة وزاد هذا ايضا الجاربردي المحاسني وللرهذا ايضا لا ينفي ان يعد زايد الان الفروع التي وفي معنى الاصل
المنصوص عليه ليست منصوبا لحكم عليها وانما هي منصوبة للقياس نعم علة القياس لما منصوصة او
مستنبطة والله اعلم

ص وكل هذا حجة للعصمة ● له كذا الانبيا بالحجة
من كل ذنب لهم اعتصام ● عليهم الصلاة والسلام
بل ليس في افعالهم مكروه ● اذ في الكمال لهم النزيه

ش اي كل ما سبق من انواع السنة حجة لان النبي صلى الله عليه وسلم العصمة لانبيائه ولسائر الانبياء عليهم الصلاة
والسلام من كل ذنب صغير كان او كبير عمدا او سهوا في الاحكام وغير الاحكام فهم معصومون مبرؤون
من جميع ذلك لقيام الحجة على ذلك كما تقرر في محله في اصول الدين ولانا امرنا باتباعهم في افعالهم واثارهم وسيرهم
على الاطلاق من الوجوب وغيره والاقوال في المسئلة كثيرة منتشرة في الاصول والفقه والتشاغل بها هنا غير لائق
بكمال الادب ووفور التعظيم فلنقتصر على معتقدنا في المسئلة وهو ما قدمناه وفاقا لجمع من اهل السنة المحققين
وسواء في ذلك قبل النبوة وبعدها فقد تضافرت الاخبار بتنزيههم عن هذه النقيصة مثل ولم اوتشائم
على كمال اوصافهم في وصفهم وانهم عقلا اوشرعا على الخلاف وفي ذلك لا سيما بعد البعثة فما ينافي المعجزة اما
من جهة الاعتماد وانه لا خلاف بين الامة في عصمتهم منه وكذا استحيل الكذب عليهم في التبليغ والخطاء فيه
بالنقاف وكذا في الاحكام والفتوى والاجماع ايضا على عصمتهم فيها ولو في حال الغضب بل يمتثل ليس غضبه
صلى الله عليه وسلم على خلاف ذلك الشيء وكذا في سائر افعالهم وسيرهم فقد قال القاضي عياض من الصغائر والكبائر مطلقا
الا شاذ ابو اسحق الاسفرايني ووافقه امام الحرمين والاستاذ على منع تصورها منهم وانخالف في موضع
في تصور الصغائر مع انها لا تقع ومن نفى ذلك عنهم ايضا القاضي عياض وابو بكر بن مجاهد وابن فورك كما نقله
عنهم ابن حزم في الملل والنحل وقال انه الذي ندين الله تعالى به واختاره ابن برهان في الوسيط ونقله
في الحصر عن ابقاق المحققين النووي في شرح مسلم وابن الصلاح وصنه عن المحققين وقال القاضي الحسين في اول الشهادات
من تعليقه انه الصحيح من مذهب اصحابنا وهو قول ابي الفتح الشهرستاني والقاضي ابي محمد بن عطية
المفسر عند قوله تعالى واجعلنا مسلمين لك وعبارته الذي اقول انهم معصومون من الجميع وان قول الرسول صلى
الله عليه وسلم اني لاتوب في اليوم واستغفر سبعين مرة انما هو رجوعه من حاله الى ارفع منها لتزيد علومه
واطلاعه على امر الله تعالى فهو يتوب من المنزلة الاولى الى الاخرى والتوبة هنا العود انتهى وقد ذكر
ذلك للاستفزاع الامة وتعليمهم قصد انفسهم واعتقادهم التقصير وكل ما ورد من نمط العصيان ونحو

الألوكة
www.alukah.net

فى حق احد منهم فانه مؤول بذلك وما شابهه وليس لنا ان نقدم به الا فى محله من قرآن وسنة هذا هو الذى اعتقده واتقرب الى الله تعالى به وممن جرى على ذلك شيخنا شيخ الاسلام ابو جعفر البلقينى وغيره من شيوخنا وذلك الشيخ تقى الدين السبكى وولده فى جمع الجوامع واكثر المحققين

ينبغى اصل هذا الخلف فى معنى العصيان هل ان لا يمكنه فعل المعصية وقيل يمكن ولكن تصرف دواعيهم عنها بما يلقيه فيهم اياه من ترغيب وترهيب وقال النظام العصيان العصيان عند الاشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقا وذلك راجع الى خلق القدرة على كل طاعة فاذا خلق العصية توفق عام وخذلان لمعين له حتى الطاف تقرب الى الطاعة وابرد وها اللذين لان الفرق عند هم على السبب صالحة لضده وقال الماضى لو كان لا تطلق العصية فى غير الانبياء والملائكة الا بقرينة ارادة معناها اللغوى وهو استدلاله من الشئ ولهذا قال السبكى فى الرسالة له واستدلاله العصية وجرى على ذلك كثير من العلماء والحاصل ان السلامة اعم من وجوب السلامة فقد يجب السلامة فى غير النبى والملك ابقاء فالاوجوبا **الثانى** ما يدخل فى اعتقاد العصمة مطلقا امتناع وقوع الذنب نسيانا كما صرح به الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة وكذا يحكى الماضى عياض الاجماع على امتناع السهو والنسيان فى الاقوال البلاغية وخص الخلاف بالافعال وان الاكثرين على الامتناع وقالوا الاحاديث الواردة فى سهو النبى صلى الله عليه وسلم انه يقصد به ذلك للتشريع كما فى حديث ولكن انسى لاسن ومنهم من يعبر فى هذا بانه تعمد ذلك ليقع النسيان منه بالفعل ولكنه خطأ التعبير صلى الله عليه وسلم بالنسيان فى قوله انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى والان الافعال العمدية تبطل الصلاة والبيان كاف بالقول فالضرورى الى الفعل وحث قيل بالجواز والشرط بالا تفاق ان لا يقر احد هم عليه فما طريق البلاغ **الثالث** جواز الاغماء على الانبياء لانه مرض ونقل الماضى الحسن فى تعليقه فى كتاب الصيام عن الدارمى انه جوز ساعة وساعتين لا شهرا او شهرين وانه يصير كالمجنون فلا يجوز **وقولى** بل ليس فى افعالهم مكروه معناه ان المكروه لا يقع ايضا من الانبياء عليهم الصلاة والسلام لان التاسى بهم مطلوب فيلزم ان يتاسى بهم فيه فيكون جائزا وايضا فانهم اكمل الخلق ولهم اعلا الدرجات فلا يلايم ان يقع منهم ما نهى الله عنه ولو نهى تنزيه فان الشئ الحقير من الكبير امر عظيم وتقرر ذلك بامر اخر وهو انه لا يتصور ان يقع منهم ذلك مع كونه مكروها قال ابن الرفعة رحمه الله حال فى الكلام على الجمع بين الاذان والاقامة الشئ قد يكون مكروها ويفعله النبى صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز ويكون افضل فى حقه وخلاف الاولى كالمكروه وان لم يقصد والله وقد قال النووى فى وضوء النبى صلى الله عليه وسلم مرة ومرتين قال العلماء ان ذلك دال على ان الفضل فى حقه من التثليث لبيان التشريع قلت وما قرر به اولى من قول الماوردى انه لم يتعين بيان الجواز فى الفعل ومعنى القول انه يتعين عنه وفى النظام ان يكون الفعل حقيرا ان من جهة التشريع يكون فاضلا ومن جهة انه منهى عنه يكون مكروها وهذا ايضا اجود من قول بعضهم ان المكروه لا يقع منهم لئلا يرتد لان وقوعه من احاد الناس نادر فكيف من خواص الخلق فقد النظام انه قد يقع **فقولى** اذ فى الكلام التنزيه اى فى ثبوت الاسم الذى قررناه التنزيه عن ان يقع منهم المكروه والله اعلم

ص فنعلة ان دان بالجملة ... او خصه الله به اجله
او علت بعض او قرينة ... صفته وجوبا او قرينه
كذا مثال وبيان تبعا ... اصلها فى الحكم حيث وقعا
فواضحات ذى والاعجب ... ومثله امنه ترتب

ملخ قعا بالها على انسى المصنف بسماعه منه رضى الله عنه

لا فى الذى يخص ولا بالجبلى ن فاصل شرعه عموم الكل **ش**

اى اذا ثبت ان فعله صلى الله عليه وسلم غير محرم لعصمته وغير مكروه لما سبق فهو اما واجب او مندوب او مباح لكن على شئ يحمل وما حكم امته فى التاسى بذلك فيه التفصيل الذى نور وحاصله ان فعله صلى الله عليه وسلم اقسام احدها الفعل الجبلى اى الواقع بجهة جبلة البشر من اكل ومشرب وقيام وقعود ونحو ذلك ومنه ما كان من تصرف الاعضاء وحركات الجسد قال ابن السمعانى لا يعلق بذلك امر ولا نهى عن مخالفته بل هو مباح فالامر فيه واضح لانه ليس مقصودا به تشريع ولا تعمل به ليتوقوا منه من غير قصد ولذلك نسب للجبلة وهى الخلقة قال الجوهرى ومنه قوله تعالى والجبلة الاولين وفرأها الحسن بالضم والجمع جبلات انتهى وحسن فان تاسى به فى ذلك فلا باس فقد ان ابن عمر رضى الله عنهما لما حج حج حجر خطام ناقته حتى بركت انها حيث بركت ناقة النبى صلى الله عليه وسلم تبركا بآثاره السنية وان تركه لا رغبة واستنكفا فلا باس **نعم** نقل الماضى والغزالى فى المحصول قولا انه يندب التاسى به فيه ونقل الاستاذ وجهين احدهما هذا وعزاه لاكثر المحدثين والذى لا يتبع فيه اصلا متصور الاقوال البلاغية مباح منذوب ممنوع وحكى قول رابع الوجوب فى الجبلى وعزى قيل وهو وجه للقاضى ان الجبلى الفعل ان كان جبليا وعرى من جهة انه واظب عليه ففيه خلاف منشاه تعارض الاصل والظاهر فان الاصل عدم التشريع والظاهر فى افعاله صلى الله عليه وسلم التشريع لانه مبعوث لبيان الشرعيات فيكونان قولين للشيخ وقد جاء عنه انه قال لبعض اصحابه استقنى قائما وانه صلى الله عليه وسلم شرب قائما قيل وحكاها الاسنا د وجهين كما فى اصل الجبلى كما سبق وحكى الكيا فيه ثالثا بالوقف قال والذى عليه الاكثر انه مباح لاجماع الصحابة عليه ولان الحرم ابن العطار والمارودنى والرويانى فى كتاب القضاء وفى الصحيح عن عبيد ابن جريج قلت لابن عمر رايتك تصنع اربعا ومنها رايتك تلبس النعال السبتية قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبسها وفى البخارى فى باب الاقط انا النبى صلى الله عليه وسلم وجدت ابن عمر رضى الله عنهما احتفى حافيا من ذهب واحتفى الناس حوانيتهم قبله وقال الا البسته ابدا افتبع الناس حوانيتهم **نعم** وجدوا فى الفقه فى مسائل الذبح منها قال الاذرعى فى مسئلة ذهابه للعيد فى طريق ورجوعه فى اخرى انه يستحب التاسى به فى ذلك وفى الحاوى للماوردى هنا الخلاف على وجه اخر وهو انا اذا شككنا فى فعل هل يختص به صلى الله عليه وسلم او يشاركه فيه عنه ان الاستحباب ان يفعلوا ذلك قال ابن الصباغ لان النبى صلى الله عليه وسلم قال فعل الشئ لمعنى يختص به ثم يصير ذلك سنة لمن بعده كالاضطباع والرمل والاذان انا اسحق وانا على اتفقا على ان ذلك مستحب وقلنا وانا لخلفا اذا علم ان ذلك لشئ يختص به هل يكون مستحبا فى وقتنا او لا فعندى ايضا يستحب وعند ابى على يستحب اشى وفى تحريم ابى حامد المروزى خلاف اصحابنا وخطئة الاستاذ اصحابنا فيه انها مستونه اولا والصحيح الاول **ومنها** ركوب النبى صلى الله عليه وسلم فى الحج وتطييبه عند احرامه وعند تحلله وكذا دخوله مكة من ثنية كداء وغسله من ذى طوى ونحو ذلك والصحيح انه سنة فى الكل **ومنها** الاضطباع بين ركعتى الفجر وصلاة الصبح سواء ان له تعلق ام لا والصحيح سنة وعبر ذلك **وحاصل** ما رجح فى ذلك كله انه ليس من الجبلى بل من الشرعى الذى تاسى به فيه ومن يرى تحمل المحمل وعين الجبل على انه جبلى وهو داخل فى هذا القسم

الألوكة
www.alukah.net

فعل كل من الطرفين لسنة قسما خارجا عن الامرين فلذلك لم افرده في القطع قسما بل جعلته من قول صاحب جمع الجوامع وفيما تردد بين الجبلي والشرعي كالحج راكبا تردد داي في كونه من هذا القسم او من الاخر في الحنفية لم يخرج عن القسمين فاعلمه **القسم الثاني من افعاله** صلى الله عليه وسلم ما خصه الله تعالى به عن الامة اجلالا له وهو معنى قول الاكثرين خصته الله به اجله محتملا اجله ان يكون حراما اي محللا له دون امته وكحمل الدعاء اي اجله الله كما يقول صلى الله عليه وسلم فاذا دل الدليل على اختصاصه به فلا سبيل الى التاسي به فيه كيلا يفوت معنى الخصوصية وذلك كوجوب السواك في الامر وتحريم نسائه في مفاهمن في عصمه نكاحه واباحة الوصال في الصوم وصفي المغنم والزيادة في النكاح على الاربع وتحو ذلك مما بسطه الفقهاء في كتاب النكاح وغيره وقسموه اقساما مشهورة

نعم لا مام الحرمين توقف في هذا انه هل يشرع التاسي به فيه او لعدم ورود تاسي الصحابه وتابعه على ذلك ابو نصر ابن القشيري وابو عبد الله المازري قال ابو شامه في صحابه المحقق من علم الاصول فما سعاوا فعال النبي صلى الله عليه وسلم لشرع لاحد التشبه به في المباح بخصائصه كالزياده على اربع ويجب التشبه به في الواجب عليه كالضحى والتهجد عن الحرم كادام الله ركريه وطلاق من لم ترضه صحبته قال وهذا التفصيل حسن لا نزاع فيه لمن فهم الفقه وقواعده قال **ولعل** الامام ومن وافقه عنوا بكونه لم ينقل عن الصحابه انهم فعلوه اي لمجرد الافعل او التاسي لا لادلة منفصلة قلت **ولا** نافي هذا لكونه خصوصيه لان التشبه في اصل الفعل او في الترك ليس فيه تشبه به في وصف الفعل والترك فلم يقع متاواه الا ان يعتقد انه مثله في الوجوب والتحريم ولا اعتقاد لذلك ولهذا قسم الماوردي والروياني هذا النوع الى ما يبحله وحظر علينا كالمناكحة والى ما يبحله وكرم لنا كالوصال والى ما وجب عليه ونذب لنا كالسواك والوتر والضحى اي حيث قلنا بخصوصيته ذلك ولكنه متعقب كما بين ذلك في محله من الفقه **الثالث** ان يقع صفة فعله صلى الله عليه وسلم من وجوب او ندب او اباحة وهو معنى قولي وجوبا او قرينه اي مقارنه في حقه وقد سبق احصار فعله في الجبلة وانه لا يكون محرما للعصمة ولا مكروها لكماله اولنزاهة المكروه وايضا فالمكروه اذا فعله بلوز بيانا لجواز فعله فهو ليس مكروها في حقه وان كان مكروها لنا على ما سبق من نظر فيه **وعلم** صفة فعله اما بصريح سرح كان يقول هذا الفعل واجب علي او مندوب او مباح او معنى ذلك من خواصه او نحو ذلك او يسوي بينه وبين فعل اخر معلوم الصفة بقوله انه مثله او مساو له او نحو ذلك واما بقرينة تبين صفة من الثلاثة **فاما** الوجوب وطلاق الاذان والصلاة فقد تقرر في الشرع ان الاذان والاقامة الوجوب وليس الا بطلبا ان في صلاة عيد ولا كسوف ولا استسقاء ونحوها **قيل** او يكون ممنوعا منه لو لم يجب كالختان كما قاله وعن ابن سريج منه وقطع اليد في السرقه وزياده ركوع وقيام في كل من ركعتي الكسوف ونقض ذلك بسجود السهو والملاوم في الصلاة فانها سنه مع انها مبطلان لو لم تشرعا وكذا رفع اليدين على الغوالي في تكبيرات العيد ونحو ذلك والاذان الركوع والقيام في الكسوف على ارجحه النووي في شرح المهذب من كونها اذا اصليت تسمى صلوات خلافا **لقال وقيل** وجاب بان الدليل دل على سنية هذه الامور والكلام حيث لا دليل **قيل** المقصود انما هو ان اثبات الشارع حتى يسوغ العمل بما لم يعرف فاذا اسقضى ذلك دليل عليه الدليل ارتفع ما اثبت بالاستقرا **ومن** قرائن الوجوب ايضا ان يكون قضاء لما علم وجوبه او نحو ذلك **واما** الندب فلقصد القربه مجردا عن دليل وجوب

وقرينه والدال على ذلك كثير واما الاباحه وكالفعل الذي ظهر بالقرينه انه لم يقصد به القربه **وقولي** كزي امثال وبيان الى اخره الى من هذا القسم وهو ما علم صفته ان يكون الفعل امتثالا لامر علم انه امر ايجاب او ندب فيكون هذا الفعل تابعا لاصله في حكمه كالصلاة بيانا لنحو قوله تعالى اقيموا الصلاة وقطع السارق بيانا لايه السرقه ونحو ذلك **نعم** في الوارد بيانا بالفعل امر اخر وهو انه صلى الله عليه وسلم يجب عليه بيان الشرع للايه بقوله تعالى او فعله فاذا اتى بالفعل بيانا لامر ندب او اباحه بالنسبه للامه فللفعل حينئذ جهتان جهة التشريع وصفته الوجوب وجهة ما سعلوا بحكم الامة تابع لاصله من ندب او اباحه وقد دخل الفتحان في قولي تبعا اصلها اي سوا كان ذلك اصلا او لصا او اصلين باعتبارين ما علم ذلك **وقولي** فواضحا اي في هذه الاقسام السابقه كلها واضحات الا الجبلي والفعل المجبلي فهو على الاباحه **واما** الخصائص فلذلك وكذلك ما علم صفته وقولي سبق لنا ضاحها **وقولي** والا يجب اي وان لم يكن فعل النبي صلى الله عليه وسلم شيئا من هذه الاقسام للذكر فالصحيح من المذاهب انه محمول على الوجوب وبه قال ابن سريج والاصطخري وابن خيران وابن ابي هريرة وبعض الحنفيه وهو الصحيح عند الكرخي قال ابن السمعاني وهو الاستة ثم مذهب الشافعي قال وهو الصحيح الا انه لم يثبت الا فيما ظهر فيه قصد القربه ولو مجرد اعراء ازالة الوجوب وقيل محمول على الندب وهو عن اكثر الحنفيه والمعتزله والصيرفي والعقال الكبير واما الحسين وعزى ايضا للشافعي وبالغ ابو شامه في نصره وقيل الاباحه ونقل عن مالك واختاره امام الحرمين في البرهان وقيل بالوقف ونقل عن جمع ثم قيل بين الندب والوجوب والندب مطلقا وقيل بينهما ان ظهر فيه قصد القربه وفصل الاصل وابن الحاجب بين ما ظهر فيه قصد القربه فندب والا فاباحه واختاره ابو شامه واستشكل بانه كيف يعرف قول الاباحه مع قصد القربه فبين الترجيح واستوا الطرفين تناف **وقيل** يجاب بانه يبين الامة جواز الاقدام عليه بالفعل فقصد القربه مع كون الفعل مباحا قلت وفيه نظر لان الكلام في قصد القربه بالفعل من حيث هو لا من حيث كونه بيانا للشرع **وقولي** ومثله امته تترتب الى اخره اي ما سبق في حكم فعله صلى الله عليه وسلم بالنسبه اليه واما بالنسبه للامه فحكمهم من تبع على حكمه الاقسام يستثنى وان كان الفعل واجبا عليه فهم لو كان مندوبا او مباحا فكذلك للايات والاحاديث الوارده باطلاق الامر بالاتباع والتاسي عموما وخصوصا كحو صلوا كما رايتموني اصلي اخرجه الشيخان وقوله يوم النحر وهو على راحلته خذوا عني مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه رواه مسلم وغير ذلك مما لا انحصر ولما اشرت اليه من المعنى وهو عموم شرعه لكل احد بقولي فاصل سنن عمومه الكل **وقولي** لا في الذي خص والا الجبلي استثنا من قولي ومثله امته ترتب اي يستثنى من اتباع امته له وافعاله امران ما كان جبليا وما كان من خصائصه وقد سبق ما في التاسي فيهما والخلاف في ذلك واضحا فاسقى هل من امته مثله فيه ومن ذلك ما كان من افعاله بيانا فانه واجب عليه من حيث البيان فقد يكون مندوبا او مباحا كما عبر اصله الذي هو قتال له وامته من حيث ذلك الاصل لا من جهه تشريعه كما سبق بقرينه **نعم** يجب على العلما ان شرعه باي طريق كان سواء كان بالقول او الفعل او نحو ذلك وزعم كان في فعل البيان منه للجهتان للذكورتان وفيما علم صفته من ذاهب اصحابنا ما قدناه ان امته مثله الا ان يدل دليل على تخصيصه وبانهما قول الماضي انه كان لا يعلم صفته في حقهم

الألوكة
www.alukah.net

حتى يجري فيه قول المذنب وقول الاباحه وقول الوقف وثالثها انهم مثلوا فيه في العبادات وهو قول ابي علي ابن خلاد من المعتزله ورابعها الوقف قاله الرازي قال ابو شامه الذي اقوله انا اذا علمنا ان فعل واجب فان دان علمه وعلمنا فلا حاجة للاستدلال ان فعله على وجوبه على الامه لوجود دليل العموم لنا وان كان خاصا به وهو القسم السابق في خصائصه وان شككنا فلا دليل على الوجوب علمنا الادلة الدالة على الوجوب فيما لم تعلم صفته فلا حاجه لفرض هذا القسم وهو ما علمت صفته قال وان علمنا انه اوقعه ندبا او هو على التخيير فانا نذنب في مجهول الصفه او مباحا وهو الذي لم يظهر فيه قصد القربه اسقى وفيما لم تعلم صفته المذاهب السابقه

نعم حيث قلنا بالوجوب فقد ترك العمل وقبل السمع وهو ما اورده ابن السمعاني والكيا الطبري لكنه قال ان العامل بالعمل يقول قد سمعه ايضا ومن غرب المذاهب انه على الحظر على معنى التحريم اتباع عن فيه الاستدلال على ذلك وهو من حمل هذا المذاهب على انه في نفسه حرام وانه بنا على جواز المعاصي على الانبياء عليهم الصلاة والسلام نقل عن الغزالي والامدي والهندي وجعلوا ذلك من شؤم فهمهم هذا المذهب فقد صرح الماضي ابو الطيب وابن القشيري بان هذا المذهب يقول بتحريم اتباعه وهو بنا على اصلهم في الاحكام قبل الشرع انها على الحظر وقد ذكرت هذا المذهب ليلا يغتر به وان الادب تركه بالكليه والله اعلم

ص وبين فعلين تعارض منع **ن** ما لم يكن دليل بتكرار وضع **ش**

اذا تقرر الحصار السند في القول والفعل فاعلم انه ربما تعارض دليلان من ذلك اما قولان او فعلان او قول وفعل فاما القولان فسياتي حكم تعارضهما في الباب الثالث وهو التعادل والتراجيح واما تعارض الفعلين او الفعل والقول فنذكره هنا لتعلقه باحكام الفعل المقصود بالاصل ومعنى التعارض بين الامرين نفاذهما على وجه يمنع دلالة منهما مقتضى الاخر فالمشهور ان الفعلين لا يقع بينهما تعارض حتى يكون احدهما متاخرا للاخر او مختصا بجواز ان يكون حكم احد الفعلين في وقت مغاير الحكمه في وقت الاخر لانه لا عموم في الفعل في ذاته ولا في وقته **نعم** اذا دار مع الفعل الاول قول يقتضي وجوب تكرر جاز ان يعارض الفعل الثاني قال الكيا وعلى مثله بنى من ذهب الى ان من سجود السهو في سجود السهو قبل السلام وبعده وقال ان الخبر فعله قبل السلام **قلت** والدليل على الدال على تكرر الاول هو ما ورد من الامر بسجود السهو حيث وجد مقتضيه لكن التعارض في الحقيقه انما هو بين الثاني وبين القول المقتضي لتكرار الاول لا بين فعلين لان هذه الطريقه هي طريقه الامام الرازي تبعا للماضي والغزالي وعليها الجمهور وقال الامام الحرمين ان الفعلين قد يتعارضان والمتاخر منهما ناسخ قال وفي كلام الشافعي صريحه اليه فانه ذهب الى ان حديث ابن بحينه في صلاته ذات الرقاع على رواية ابن عمر رضي الله عنهما انتهى ومراده ما بين الحديثين من الخلاف المشهور في محله من الفقه والحديث ومن وافق الامام على ذلك ابن القشيري وقال الشافعي قد روى هذا الحديث ابن عمر في غزوه ستابقه قال وله مسلك اخر وهو ان يسلم كونهما في غزوه واحده ولكن رواية بخوات اقوى لانها للاصول فعلم الحديث وقربها للخشوع انتهى والذي في الرساله انما هو بعد سهم رواية خوات لانه متقدم الصحبه والسن بعد ان رجحها وقبل لموافقة ظاهر القرآن ولانها اقوى في مكابده العدو على ان الذي قاله الماضي والامام الحرمين انه ظاهر كلام الاصوليين وقال الكيا انه احق الذي لا يجوز غيره والغزالي ان الفقها اتفقوا على صحة الفعلين وانما اختلفوا في الافضل

ولو سلم ان الخلاف في الجواز فالقابل ان يقول ان الفعل الاول دل ظاهر القرآن على تكرره وهو عموم قوله فعار واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة الايه فليس من تعارض مجرد الفعلين كما سبق بتقرير **قلت** لكن هذا على تقرير انه موافق لحديث ابن عمر اما اذا جعل موافقا لحديث خوات وجعلنا متاخرا فلا على ان تعارض الفعلين قد حكى فيه ابن العربي المالكي في كتابه المحصول تبعا قول الابهري بنقض المتاخر طلب الترجيح وقال القرطبي من قال الفعل محمول على الوجوب قال الناسخ متاخر ان علم التاريخ وان جهل فالترجيح وان فعلنا لا دليل على الوجوب فهما متعارضان وقد قيل والقول ان المتاخر ناسخ نقله الغزالي في المحصول عن محاسن وفصل ابن القشيري بين الفعل الوارد بيانا وغيره قال فالتعارض في الوارد بيانا كالقولين فيتسخ احدهما اولهما لان فعل البيان كالقول والله اعلم

ص والفعل والقول اذ تعارضا ● ولم يكن دليل اقتضى

فان يكن خص بقول نسخا ● ثانيهما والجهل فيما ارجحا

وقف وان خص بنا فسلما ● والثاني ناسخ لنا ان لزما

فيه نأس وجهل بعمل ● بالقول والقول اذا ما يشمل

كما مضى في السبق او جهلا ● نعم اذا الظاهر لفظا شملا

بخص بالفعل عمومه وذا ● يغني عن الامر بما به ائتسى **ش**

هذا بيان حكم تعارض القول والفعل وقد تقدم ان الفعل يكون دليلا على تكرر دليل والاعراض بينه وبين متاخر عنه وان امكن معارضته لقول سابق عليه حينئذ فيقدم الكل لا كان العرض تقديم شامل للمتقدم والمتاخر لخرجت ذلك وموردا التقديم للاحتياج اليه في بعض الاقسام والذي ليس بحاجة اليه فيه واضح لا يحتاج الى التنبيه عليه فيه والحاصل ان ذلك له احوال اما ان يكون خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم او خاصا بالامة او عاما لهما صلى الله عليه وسلم او عاما له صلى الله عليه وسلم ولهم **فالاول** ان يكون خاصا به صلى الله عليه وسلم فان علم المتاخر من القول او الفعل هو ناسخ للمتقدم كما لو قال صوموا عاشورا واحببت على وقبل انه افطر فيه قبل نازح القول او بعده والا تعارض بينهما وحق الامة لعدم تناول القول الاول وان جهل المتاخر منهما فاقوال الحرها بعمل بالقول لقوته بالصيغه وانه محمد بشفه وهذا قول الجمهور وظاهر كلام ابن برهان انه المذهب وحزم به الكيا والاستاذ ابو منصور وصححه الشيخ في اللمع والامام في المحصول والامدي في الاحكام والماني نقل عدم الفعل لعدم الاحتمال فيه ونقل عن اختيار القاضي ابي الطيب والثالث انهما يتساقطان لارجحية احدهما الابن القشيري عن الماضي ابي بكر ونصره واختاره ابن السمعاني الا ان الشيخ في اللمع وابن القشيري والغزالي جعلوا محل الخلاف في القول والفعل اذا اسنادا بالجمل لا بمثل ان وكسته القرطبي **الثاني** ان يكون القول خاصا بنا كما هو صلى الله عليه وسلم سلم من المعارضه في حقه لعدم تناول القول له واما في حق الامه فان دل دليل على وجوب التاسي به في ذلك الفعل فالمتاخر ناسخ للمتقدم قولا كان او فعلا كما لو قال في المثال المتقدم صوموا يوم عاشورا واحببت عليكم دون اما اذا لم يدل دليل على وجوب التاسي فلا تعارض لتعينه بينا فان جهل التاريخ جاءت الاقوال السابقه لكن الارجح ما صححه ابن الحاجب وغيره هنا القول لانه اقوى كما سبق وفيما اذا كان القول خاصا به الوقف لاحتمالنا في الغير للقول او الفعل واما في حقه فامر تقضي والقول اقوى كما سبق **الثالث** ان يكون القول عاما لنا وله صلى الله عليه وسلم كما لو قال في المثال السابق صوموا عاشورا واحببت على

الألوكة
www.alukah.net

وعليكم او نحو ذلك فمثل هذا يعلم حكمه مما سبق في القسم من قبله فان يقدم القول تسمح الفعل وخصها وحقه
لان الغرض انه دل على تكرر مقتضى الفعل وانه جهلت الاقوال فيه وفينا ورجحان القول لو وقف فيه وكالقول
فيما وما مثل به هذا القسم قوله صلى الله عليه وسلم لعمر ابن ابي سلمة كل مما يليك والخطاب له وامره صلى الله عليه
وسلم داخل على قاعدة عموم حمله كما سياتي في باب العموم وصح انه صلى الله عليه وسلم كان يتبع الدباء في جوانب الصحفة
ولا مدرك لهذا السابق ونحو نهيه عن الشرب قائما وعن الاستنقاء ونحو ذلك مع ثبوت انه صلى الله عليه وسلم فعل

دل دليل على وجوب التاسي وان عدم الفعل تسمح القول الان الغرض ان الدليل صح

ولا مدرك لهذا السابق ونحو نهيه عن الشرب قائما وعن الاستنقاء ونحو ذلك مع ثبوت انه صلى الله عليه وسلم فعل

قلت لكن سياتي ان محل ذلك حيث كان ونحو صلى الله عليه وسلم بالنص لا بظاهر العموم منه والا فمخصص به مطلقا
يقوم او نا حر او جهل فليكن هذا منه وهو ما استشرت اليه في النظم بقولي نعم اذا الظاهر لفظا شمل الاخر اي
ان ما سبق فيما اذا دار الحكم لنا وله مع كونه منصوصا عليه منه كما مثلنا في صوم عاشوراء وعليكم اما اذا دار
نحو له صلى الله عليه وسلم بطريق العموم كقوله صوموه ولحيث او قال على الناس ونحو ذلك وعلمنا المدرك داخل في عموم
في عموم كلامه فكون الفعل مخصصا له من العموم ولا نسخ حصل الا ان يكون العام متاخرا وقيل دخل وقيل ثم
جاء الفعل المخالف له كما سياتي في قرن في باب العموم والقول انه في الظهور مخصص في غير ما ذكر نا يحكى عن السامعي
رضي الله عنه وانه حمل منه قوله صلى الله عليه وسلم من قرن حجا الى عمرة فليطف لها طوافا واحدا وروي عنه صلى الله عليه
وسلم انه طاف طوافين جمع بعضهم منه نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة بعد العصر ثم صلى الركعتين بعدها قضاء
لسنة الظهر ومداومته عليها بعد ذلك ونهيه عن استقبال القبلة واستدبارها عند الحاجة ثم فعل ذلك في بيت
حفصة رضي الله عنها نعم احلف في مثل ذلك هل يكون تخصيصا بالفعل ومثل الحال التي فعل فيها فكون عاما في

نعم

الامة من حيث ان الفرض وجوب التاسي بفعل له سبب يتفق وقت الكراهة لذلك والاستقبال والاستدبار
في البنيان لذلك او يكون من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ولا يكون الامة مثله فيه قولان الاول قول الجمهور والثاني

وفي المحصول

نقله صاحب المحصول عن عيسى بن ابان وربما نقل عن السمعاني ايضا وهو قول ابي بكر الصيرفي الشافعي وطلب الترجيح واعلم
ان تعارض القول مع الفعل احوالا كثيرة وقد ذكرناه كما عنده ويوخذ من طريقتي الامام والآمدي وصولها
الى ستين قسما ففي المحصول ان المتاخر من القول او الفعل اما ان يعقب الاول او يتراخى عنه فهي اربعة كل منها

إحكام ص

اما مع كون القول خاصا به صلى الله عليه وسلم او بنا او عاما لنا وله صارت اثنى عشر ومع احتمال خصوص القول
او عمومه ثلثة فتصير خمسة عشر وفي هذا الامر في انقسام الفعل الى اربعة باعتبار انه اما ان يدل
دليل على تكرره وتاسي الامة اولا او يدل على التكرر دون التاسي او عكسه واذا ضربت هذه الاربعة في
الخمسة عشر بلغت ستين وتخرج الى ذلك انها اما في محل بيان مجمل او مبتدا او فيما اذا كان القول عاما اما
بالخصوصية او بالظهور وانه اما ان يمكن الجمع بطريق آخر بينهما بان يحمل الفعل على الندب والقول على الوجوب
او على الاباحة او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاحوال فيما سبق بلغ ذلك كثيرا فاعلمه

اي وحكم احتمال وقوعه

قولي والمجمل فيما ارخ وقف فيه حتى يضاف للاله معنى الطلام عليه وقولي وذا اعني عن الذكرى ان يمكن تعارض الفعلين او
الفعل والقول هنا يعني عن اعادته في بابه وهو باب التعادل والتراجيح والله اعلم

ص

ص وليس في القرآن او في السنة ٥ لفظ بلا معنى ولا ذو خفية
بلا دليل والذي اجمل من ٥ مكلف يبينه زكن

ش

ش لما انهى الطام وفعل من الراسلين الاولين وهما الحاب والسنة ذكر ثم مسائل ثلثة تعلق بهما معا
الاولى لا يجوز ان يرد في القرآن العظيم ما ليس له معنى اصلا ولذا السنة كما قال في المحصول اذ عبارته لا
يجوز ان يتكلم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بما لا يعنى به شيئا خلافا للحشوية قال الاصفهاني في شرحه
ولم نعرض لذلك فيما عندنا فلت سياتي من نص السامعي ما يدل عليه والدليل على منع ذلك كيف كان انه مما

الطام

هذيان ومثله يصان عنه كلام العقلاء فكيف لا يصان عنه كلام المعصوم و للحشوية بسكون السين لانه اما
من الحشو لانهم يقولون بوجود الحشو الذي لا معنى له في كلام المعصوم او لقولهم بالتجسيم ونحو ذلك ويقال ايضا
بالفتح كما يروى ان الحسن البصري لما تكلموا بالسقط عنده قال ردوا هؤلاء الى حشا الطقة ويقال فيهم غير ذلك
واعلم ان هنا مقامات اربعة ان يكون اللفظ بلا معنى اوله معنى لا نفهمه او نفهمه ولكن اريد غيره او نزل اللفظ
ولو كان له معنى وضع له ولكن لم يرد به معنى اصلا لما وضع له واعنى فالاول لا يظن عاقل ان يقوله واما الثاني
فهو الخلاف المشهور في المتشابه في قوله تعالى واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم هل الوقف على الا الله وانه تعالى يختص بعلمه واهل العلم مامورون بالايمان به على مراد الله تعالى او ان
الراسخين في العلم ايضا يعلمونه خلافا عنهم ولمن من شرط المفصل في الخطاب فهم كل جيل فلذلك نحاط العقلاء
بالامهم الصبيان ولا العوام بالنسبة الى العارفين وقول تعالى فسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وسياتي
في الطام على اللغة تفسير المتشابه والقرآن متفقان على وقوعه ومثلوا بايات الصفات ومنهم من يوولها
بالمعنى اللائق ومنهم من لا يوول مع اعتقاد التنزيه عما لا يليق ومنه الحروف المقطعة واوائل السور فقيل
انها اسماء لله تعالى يعلم معناها ومن قائل لها معنى وفي تعيينه اقوال اثنى عشر قيل على ملين فقيل انها اسماء السور
او ان الله ذكرها لجمع داعي العرب الى الاستماع لانهم الفوه عاداتهم تستنبط قلوبهم من الغفلة فيحصل الاصغاء
او انها كناية عن سائر حروف المعجم او ان كل حرف من اسم الكاف من كافي والهاء من هادي والعين من عليم
والصاد من صادق او انها اطال الحساب اليهود فانهم كانوا يحتسبون هذه الاحرف بحساب ابجد ويقولون

ن

ان منتهى دولة الاسلام كذا فان لت هذه الحروف تخبط الحساب عليهم او ذكرها على عادة العرب
في ذكر التسبيب او ابطال الخطب والتطابل او غير ذلك والثالث ممكن انه اريد به المتشابه فيما سبق
والرابع ما ظاهر طام المحصول ان خلاف الحشوية فيه الا انه استشل بما سيضي ان الخلاف في النظم بالا

احد

يفيد وسيها فرق فانه يمكن ان لا يعنى به شيء وهو معتمد في نفسه ونقل عنه ايضا بعضهم بانا لا نعلم والامة
من يقول ان الله تعالى نظم بطام لا يعنى به شيئا وانما النزاع في انه هل ينزل بما لا يفهم معناه وهو الخلاف المشهور
في ايات الصفات ولا معنى لنقله عن الحشوية فلت سبق الامام الى ذلك عبد الجبار وابو الحسين
في المعتمد ومدرك المانع التحسين والتقبيح العقليان وفي الاقوال السابقة في الحروف المقطعة ما نبوا
عبارة الامام ثم قال والحق التفصيل بين الخطاب الذي يعلق به تطيف فلا يجوز ان يكون غير مفهوم المعنى اولا
يتعلق به تطيف ويجوز يثبته هل يجوز ان يقال في القرآن او السنة زائد كالحروف الزوائد في نحو ما
من اله الا الله هل يحتمل منهم من اصل ومادرك بقائل عا يعلون لنشر كما سبق واستشاه ذلك وربما عزي
للاسماء ونحو قاصروا فوق الاعناق ان كنا سموف انتنين على راي على راي ان فسر الزوائد بانه

فق

وحكى ابن برهان الخلاف في الحروف في ان طام الله هل يشمل كما لا يفهم معناه

الألوكة
www.alukah.net

الذي لا معنى له اصلاً فلا يجوز اطلاق ذلك لما سبق من صونه عن المهمل وايضاً فعلى المؤكد فلا ينفع ان يسمى زائداً او ان اريد بالزائد ما لا يخل معنى الكلام بدونه لان الذي لا فائدة له اصلاً لا يكون على جواز اطلاقه لانه على لغة العرب ولغة العرب تقال فيها ذلك فلا منع وايضاً فانها هي في مقابلة المجاز وقد اختصاراً فتسمية زائداً بهذا الاعتبار ومنع من ذلك ابن قتيبة وغيره ولاستكراه الادب عن الاطلاق نحو هذا المثال الثالثة ان نطلق لفظ له معنيان ظاهر وخفي ويراد الخفي من غير دليل يدل عليه فلا يجوز ذلك خلافاً للحنفية لان اللفظ انما نصب الى غير الظاهر كالمهمل وامتنع وقوعها ابو الحسين على فاعل القبيح والحسن العقليين نعم محل الخلاف في اثبات الوعيد ولحاديثه لا في الاوامر والنواهي ولجاز تقييد عام الدليل عن نحو ورود العام وتاخر المخصص له وعبارة الشافعي في الرسالة فظاهر رسول الله صلى الله عليه وسلم على ظاهره والواجبة بالهاء ظاهرة من القدرة لانهم يوجبون الاعمال عن الايمان من الايجاب وهو الناخير وربما قيل الواجبة بتشديد الباء بلا هاء الثالثة اختلف في بقاء اللفظ المجمل في القرآن او السنة بلا بيان الى ما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على ثلثة اقوال المنع لان الله بعد قد اكمل الدين فلا يبقى بلا بيان والجواز لان الاجمال قد تقصد لحكمة وبالفعل تفصيل العام لكرخي وابن القشيري انه يجوز فيما لا يكلف فيه ويمتنع فيما فيه تكليف جزم امر تكليف مالا يطاق وهذا القول هو الراجح وهو ما اصرت عليه في النظم بقولي والذي المجمل من الخ اي هو المجمل فحذف صلة من الذي لطولها وعدم صلاحيتها للذكر صلة ومعنى ذكر علم بالزاي المعجمة من ذكيت الشيء ازكيته بالضم اي علمته والمراد ان المكلف به لا بد ان يكون بيانه قد علم خلافاً عن ابن الله اعلم ص والمالث الاجماع الاتفاق ٭ من الذين اجتهدوا وافقوا

من امة النبي بعد موته ٭ في اي عصر كان مع ثبوته

على الذي راوه ولو في دنيوي ٭ فلا اعتبار بعوام تلسوي س

لما فرغ الظام من الاصلين الاولين وهما الكتاب والسنة شرعت في بيان الثالث وهو الاجماع ولم يخالف في حجيته وكونه من الادلة الا النظام وبعض الخوارج وكذا الشيعة فانهم وان سلموا حجيته فقد شرطوا فيه الامام المعصوم كما سياتي وفي الحقيقة الحجة في المعصوم لا في الاجماع وبالجملة فلا التفات الى شيء من ذلك مع قيام الادلة وستشير الى شيء منها والاجماع لغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ويطلق ايضاً لغة على الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا حكاه الماضي عن ابي الوهاب وجزم به الكيا وعلى الصحيح يقال اجمع القوم صاروا ذوي جمع قال الفارسي كما يقال البن والتمر صار ذا لبن وتمر والاصطلاحي من هذا واضح بقل من الاعم للاخص واما من الاول فاستشكل بانه معرف يعلى والاجماع بمعنى العزم متعلقه نفسه واجيب بانه يعلى ايضاً وان كان الاصح تعلق متعلقه كما قاله صاحب المنهاج وامام في الاصطلاح فهو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من الاعصار على اي امر كان عما اجتهدوا فيه وراوه بالاتفاق وخرج بالاتفاق ما لو اقتصر الى على اعتقاد بعضهم ورايه اياناً كان او فعلياً وخرج بالاتفاق قول المجتهد الواحد اذا لم يوجد سواه وانه لا يكون اجماعاً عاماً سياتي بيانه وبقيد الاجتهاد ربما غبر عن ذويه بالعلم والعقل فخرج العوام وخرج بتعميم المجتهدين ما لو اتفق البعض دون البعض وسياتي ايضاح ذلك في مسائل الاعتراض واما اشتراط كونهم من امة محمد صلى الله عليه وسلم فخرج

به مجتهل والامم السابقة فلا يكون اتفاقهم اجماعاً ولا حجة كما مضى كلام الامام ثم رجحه وصرح به الامدي هنا ونقله الشيخ ابو اسحق في اللمع عن الاكثرين خلافاً لما رجحه الاستاذ ابو اسحق وجمع انه دان رجحه قبل الشيخ قلت وهو ظاهر نص الشافعي في الاحتجاج في مناظرة في باب وتوقف الامدي القاضي وقال الامام المحرمين ان كان سندهم قطعياً فحجة او ظنياً فالوقف والممتنع الفتاء على اصلين اصل هل شرع من قبلنا هل هو شرع لنا الثاني ترجيح الاجماع بانه ماذا ان قلنا بالقران كما استدل به الشافعي رضي الله عنه استنباطاً من عين ان استبق اليه كما رواه البيهقي في المدخل في حكايته طويلة منها انه تلى القران بلا مرات حتى استخرجه من قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين الاية فانه تعالى توعد على المخالفة لسبيلهم وجرى على الاستدلال ابن الكاضي ابو بكر وغيره من الاصوليين ومنهم من يستدل له من القران بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطاً او قلنا بالسنة وهي قوله النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة كذا في كتب الاصول والمعروف في الحديث ما في سنن ابي داود عن ابي مالك الاشعري رضي الله عنه ان الله اجاركم من ثلث خلال ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة وسنده جيد وروي من طرق اخرى فيها ضعف لكن يقوي بعضها بعضاً فلا يخل عنه هذه الامة من الام في ذلك وان قلنا دليلنا انه يستحيل في العادة اجتماع مثل هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع وحكم شرعي من غير اطلاع على دليل قاطع فوجب وكل اجماع نقل بخبر فيض قاطع فيه محكوم بتخطيه مخالفه كما استدل به ابن الحاجب وغيره على ما فيه من التعقبات فلا يختص ذلك بهذه الامة ثم لو سلم ان محمد والظاهر في تعريف الاجماع الذي يستدل به في شرعنا وذاك ان وقع ولو قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فمن ان يعرف وينقل الينا وحرج بقيل كونه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكره الماضي ابو بكر والاكثرون منهم الامام الرازي واتباعه وابن الحاجب في اصل الادلة الاجماع لان قولهم دونه لا يصح وان كان معهم فالحجة في قوله وقولنا في عصر بيان لعلم اشتراط دل الامة الى يوم القيمة والا فمتى يعلم به وانه لا يختص بعصر الصحابة رضي الله عنهم وانه لا طحة الى انقراض المجمعين لان موت احدهم قد يصدر عليه عصر وكل من بعده فعصر اخر اذ المراد من العصر وقت من الاوقات وقولنا على اي امر كان اي سواء كان شرعياً كان شرعياً كحل النكاح وحرمة مال الغير بغير حق او لغوياً كون الفاء للتعقيب والاتباع في هذين او عقلياً كحدث العالم وخالف في هذه امام الحرمين مطلقاً وابو اسحق الشيرازي في كليات اصول الدين قال الحدث العالم واثبات النبوة دون جزئيات نحو ان الوليد او دنيوياً كالاتباع في الحروب ونحو امور الزعيمة وهذه من هنا ان مستندها ان المرجع منها وجوب العمل فيه بالاجماع تنبيه دخل في قولي على الذي راوه القول والفعل وما اذا نفوا مجتهل والامة على عمل من غير قول خلاف في انعقاده اجماعاً فقيل وهو الارجح ينعقل به لعصمة الامة فيكون كفعل الرسول صلى الله عليه وسلم ولهذا قطع الشيخ ابو اسحق وغيره وقال في المحصول انه المختار وصرح به ايضاً صاحب المعتمد وتبعه في المحصول وقيل لا ينعقل لجواز كون ذلك في وقت واحل لا يتصور نعم الذي تعلم في المغرب انما هو للجواز ثم قال امام الحرمين ان علم حمل على الاباحة ما لم يقم قرينة دالة على الندب او الوجوب واستثنى القرافي وفي المسالة قول رابع لابن السمعاني ان دل فعل جزء مخرج للحكم والبيان ينعقل به الاجماع

الألوكة
www.alukah.net

وما الافلا ان الجيل من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم لا يثبت تشريعا **وقيل** مركب الاجماع على القول الاول وهو الراجح من قولٍ وفعلٍ بان يقول بعضهم هذا مباح ويفعل الباقي على فعله قاله القاضي عبد الوهاب **وبما** تفرع على المسئلة ان اهل الاجماع اذا فعلوا فعلا قربة لكن لا نعلم اهل فعلوه واجبا او مندوبا فمقتضى قياس المذهب انه كفعل الرسول صلى الله عليه وسلم لانا امرنا باتباعهم كما امرنا باتباعه صلى الله عليه وسلم **واعلم** ان هذا التعريف انما هو على الراجح وكثير من المسائل استثنائي الاشارة الى شيء من ذلك وكذا اساء ابن الحاجب الله بقوله ومن يرى انقراض العصر زاد الى انقراض العصر ومن يرى الاجماع لا يستقر مع سبق خلاف مستقر من حي او ميت يزيد لم يستقر خلافه انتهى اي وكذا من يرى عدم اختصاصه بهذه الامة نقض هذا القيد ومن يرى دخول العوام بين المجتهدين من اهل العصر ومن يرى اختصاصه بالرئيسات من يرى شرعا وهو ظاهر لمن تتبعه **وقولي** فلا اعتبار بعوام تلقوى تفتنه قولي بعد **ص** عن قرد اك للحاكما لاصولي **ش** في الفقه او عكس اذ المقبول المراد بالقبول الفهم فيما الفهم في احكام الذي قبل اجمع عليه خاصة اهل العلم وهو من مادة اللقمة في قوله تعالى وان تلووا او تعرضوا او قول النبي صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته اي اشتاعه مزاد الحلول على عليه وحاصل المثلة ان مخالفة العوام للمجتهدين لا اثر لها كما انهم اذا اجمعوا على شيء لا اعتبار بهم ولو خلافا لزيد في موضعه حيث جوز اذ ذلك وستاتي ذلك وعتب ابن الحاجب عن هذه المسئلة مان المقلد لا يعتبر وفاقه ولا يتقبل بل لا يعد العالم اعم من ان يكون مقلدا او لا فالتعبير به اولى لشموله والقول باعتبار وفاقه ابن الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين ونقله الامام وابن السمعاني والبيضاوي عن الحاكي وكذا قال ابن الحاجب ان مال الماضي الى اعتباره اي المقلد لكن كلام امام الحرمين في مختصر التقريب يقتضي ان الماضي لا يعتبر خلافهم ولا وفاقهم قيل والذي في التقريب بحر الخلاف على وجه اخر فان القائل بعدم اعتبار العامة قال القول تعالى واولوا العلم وقال النبي صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الانبياء وقال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فرد العوام الى قول المجتهدين والقائل باعتبارهم قال ان قول الامة انما كان حجة لعصمتها من الخطا فلا تمنع ان يكون العصمة للبعض الا حتمال عليه من الخطا فلا يلزم بتبوتها للبعض فقال الماضي ما حاصله ان الخلاف لا يتم بعني ان المجتهدين اذا اجمعوا اهل بصرف ان الامة اجمعت وكم يوجد قول العوام فيه تبعا او لا فعند لا يبصرف وان كان ذلك لا يقدح في حجيته وهو خلاف لفظي لان من لم يعتبرهم لا يقدح في الاجماع قطعا وتبع الماضي كثير من المتاخرين على ان الخلاف لفظي راجع الى التسمية لكن ابو الحسين في المعتمد نقل عن قوم ان الاجماع لا يحتج به الا مع وفاق العامة وذكر السبكي في شرح منهاج الفقه ان الاستاذ ابا اسحق خرج على هذا الخلاف الاتفاق في تكفير من انكر مجمعا عليه غير معلوم من الدين بالضرورة وستاتي المسئلة وفي مسئلة اعتبار العوام قول ثالث حكاه الماضي عن ابن الوهاب وابن السمعاني انه يعتبر في الاجماع على عام وهو ما ليس بمنصوص على العلماء واهل النظر كالعلم بوجود التحريم بالطلاق وان الحدث ناقض سقوط الطهارة وان الخمس يمنع اداء الصلاة ووجوبها خلافا للخاص كذا في الفقه قيل وهذا التفصيل يرد الاشكال وسيغني بزيد الطلاق المطلق عليه وخص الماضي ابو بكر الخلاف بالخاص وقال لا يعتبر خلافهم في العام انفاقا وجرى عليه الروياني في البحر **وقولي** كالاصولي في الفقه الى اخره اشار الى ان مثل مخالفة العامي ووفاقه العالم المجتهد في فن بالنسبة الى مسئلة في فن اخر كالنحوي في الفقه وعكسه لان قوله في ذلك بالدليل استخرجه منه لان الفرض عدم اهليته لذلك

وكالاصولي

وكالاصولي في مسئلة من الفروع وعكسه اي قول الفروعي في مسئلة في الاصول فمن لا يعتبر العامي لا وفاقا ولا خلافا لا يعتبر هنا كذلك وانما ذكرت هذا المثال في النظم وهو الاصولي في الفروع وعكسه لان فيه من الاعتبار ما سبق وما انما يعتبر مطلقا لما فيها من الاهلية المناسبة للفنين وما لا فلا يعتبر هو الاصولي في الفقه لانه اقرب لانه اقرب الى مقصود الاجتهاد دون عكسه ورابعها العكس لانه اعرف بمواضع الاتفاق والاختلاف والله اعلم

لتلازم الفنين مع

ص والمجمعون شرطهم إسلام ○ كذا على الدها إحترام ○
إن جعلت ركنا في الاجتهاد ○ لكن ذا رأي بلا سداد **ش**

هذا عطف على المرتب على تعريف الاجماع من المسائل وهو ان المجمعين شرطهم الاسلام فلا اعتبار بكافر ولو انتهى الى رتبة الاجتهاد لما علم من اختصاص الاجماع بامة محمد صلى الله عليه وسلم فمن دخل في الكافر المبتدع اذا كفرناه بدعته لانه ليس من الامة المشهود لها بالعصمة وان لم يعلم هو بكفره بدعته وهذا بالخلاف بخلاف الهندكي لاستبعاد ان يكون كفره انما هو بالجماعنا وحكم ليلا يلزم الدور بل اما موافقته او مقامه الادلة على كفره انما الخلاف في المبتدع الذي لم نكفره بل عنه ويعرف الفرق بين النوعين من محله من اصول الدين فمن لم نكفره بدعته الارجح فيه ان الاجماع لا ينعقد بدونه لانه من الامة وقيل لا مطلقا وقيل يعتبر قوله في حق نفسه فقط بخلاف عكسه فله مخالفة الاجماع المنعقد وليس ذلك لغير حكاه الامدي وابن الحاجب عن بعضهم انه لا يرى اعتبارهما وهو في الحقيقة نقيض القولين المتقدمين لمن تامل ذلك وقيل يفرق بين الراعيه وغيره انفله ابن حزم عن جماهير متكلمهم **قلت** قد يوجد في كلام بعض الائمة في بعض المبتدعة انه لا اعتبار بهم يحتمل ان يكون لاعتقاد كفرهم وان يكون لاعتبار ذلك من المعتضي لعدم اعتبار المبتدعة عند الكفر مطلقا او في بعض الفنون فمن ذلك قول الاستاذ ابي منصور قال اهل السنة لا يعتبر في الاجماع وفاق القدرية والخوارج والروافض ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه وان اعتبر في الكلام هكذا روى اشهب عن مالك وروى ايضا عن الاوزاعي ومحمد ابن الحسن وقال ابو ثور انه قول اهل الحديث انتهى وقال الصيرفي في هل يقدح خلاف الخوارج في الاجماع فيه قولان ونحو ذلك والله اعلم **وقولي** كزاعي الدها بالجرام الى اخره اي ومن شروط المجمعين ايضا العدالة حتى لو خالف فاسق لا اثر لخلافه على الاصح وحكاهما الاستاذ ابو منصور والده ذهب معظم الاصوليين كما قاله امام الحرمين وابن السمعاني وقال الرازي من الحنفية انه الصحيح عندنا قال ابن برهان وهو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين ونقل عن شرذمة من المتكلمين منهم امام الحرمين الذهاب الى ان خلافه يقدح في الاجماع انتهى وقد جزم بهذا الشيخ ابو اسحق الشيرازي واختاره الغزالي وابن الحاجب الا ان المعصية في الفعل دون الاعتقاد لا تزيل اسم الايمان **وقولي** ان جعلت ركنا في الاجتهاد اشار الى ان اشتراط العدالة مرتب على اشتراطها في اصل الاجتهاد فان جعلت ركنا في الاجتهاد كانت شرطا في المجمعين والا فلا للقول بركنيتها في الاجتهاد دون غيره سبق بل والاكثرون على خلافه وبالغ في مثل الاجماع فيعتبر مخالفته في حق نفسه دون غيره واختاره امام الحرمين ورابعها ان يتم خلف اعتبر والا فلا قال ابن السمعاني ولا باس به قال وهذا خلاف بلا نا وبل اما الفاسق بتاويل فيعتبر في الاجماع كالعدل قال وقد نص الشافعي على قبول شهادة اهل الاهواء انتهى على ان بعضهم علل عدم اعتبار الفاسق في الاجماع بان اخباره عن نفسه لا يوثق به فربما اخبر بالوفاق وهو مخالف وبالعكس فلا تعرف الوصول الى معرفة قوله فسقط اعتباره وحينئذ فلا يبقى على اعتبار العدالة في الاجتهاد دليل منع ولو قلنا بانها ليست شرطا ركنا في الاجتهاد لكن الذي قاله ابن برهان وغيره المتقدم كما سبق وايضا فقد سبق وصول الى معرفة اعتقاده بقرائن تنضم الى اخباره

فان من اعتبره مطلقا لكونه من الامة فانما هو في حق نفسه لانه عند من لا يعتبره مطلقا انما هو لعدم اعتبار كونه من مجتمدي الامة فيقول عن ما مر

الألوكة
www.alukah.net

لا مجرد اخبار والله اعلم ص وليس شرطا على هذه النواتر لا واجب لبس له من ناصر ش

اى وعلم ما يلزم من كون الاجماع اتفاق مجتهدى الامة انه لا يشترط بلوغهم عدد التواتر الاتى بيانه فى موضعه هذا قول الاكثر ونقله ابن برهان عن معظم العلما ونقل مقابله الذى قال القاضى ابو بكر وهو ان اجماع ما دون عدد التواتر لا يفيد علما عن طوائف من المتكلمين ومعنى قولهم علما انهم اذا لم يبلغوا لا يمنع عقلا تواطؤهم على الخطا لكن هذا انما هو نزاع على ان تحديد الاجماع بعدد التواتر اصلا ذكر وقد سبق ان المعتمد انما هو القران والسنة ومعنى اختيار عدم التحديد فيما ينقله الى عدد التواتر اصلا امام الحرمين فانه لما نقل عن بعض الاصوليين انه لا يجوز ان يخطئ علما الامة فى عصر عن اول عدد التواتر وان الاستناد اما الى سمع او يجوز ويكون حجة حتى قال الواحد والاثنان يفيدان قال والذى نرتضيه وهو الحق انه يجوز انخطاط العلما عن عدد التواتر بل يجوز ان يشتمل الزمان عن العلما قال واما القولان اجماع الخطيئين عن مبلغ التواتر حجة فهو غير مرضى وان ساعد الاجماع مستند الى مطرد العادة فوافق ابا اسحق على اصل المسئلة وهى انخطاط علما عصر عن التواتر وخالفه فى الاخرى وهى كون اجماعهم حجة من اجل ان منشأ حجية الاجماع عندهم اما اذا فلما منشأه الايات والاحاديث وهو الصحيح كما سبق فالحق خلافه قاله نعم قول ابى اسحق ان الواحد حجة المختار خلافه وان عزاه الهندى للاكثرين لعدم اصرارهم على اجماع الامة وقال ابو اسحق قد يطلق على الواحد اسم كما قال تعالى ان ابراهيم كان امة وقال ابن برهان فى كتاب الوجيز حقيقة الاجماع هو القول بالحق واذا حصل القول بالحق من واحد فهو اجماع وقال ابو بكر الصيرفى رضى الله عنه بنى حنيفة نار ما ملء صدورها وضع ثم وافقه الحل بعد ذلك على انه حق انتهى والاجود فى الامر كما انه سمى ابراهيم عليه الصلاة والسلام امة مجازا باعتبار ان المقصود من الامة اذ اقتصد وهو غير المعنى المراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتى على ضلالة واما الثانى علما وافق كل الصحابة ابا بكر فى ذلك اجماعا من الحل الامر لى بكر وهل من شرط من جعل حجة ولا يسميه اجماعا ما سماه وقال الغزالى ان اعتبرنا العوام ووافقوا فهو اجماع الامة فكون حجة والا فلا والله اعلم

ص والشرط ايضا عدم المخالفة من بعضهم كواجل فقد خالفه ش

اى وعلم من تعميم الامة انه لو تأخر بعضهم عن قول الاكثر اى خالفهم لا بلون قول الاكثر اجماعا ولا حجة وهو الصحيح من المذاهب وهو للجمهور والثانى انه حجة لا اجماع وحجة امام الحرمين قال لو نزل المخالف مع كثرة المجمعين لم نكن اجماعا قطعا والظاهر انه حجة لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف انتهى وهو مبنى على ان حجية الاجماع لاستحالة العادة وقد سبق ضعفه وحق قول الهندى الظاهر ان من قال انه اجماع وانما يجعله اجماعا ظنيا لا قطعيا والثالث انه اجماع وحجة نقل عن بعض المعتزلة ونسبه الامدى عن محمد بن جرير الطبرى والذى يميل اليه كلام السبكى فى الجوامع ونقله الزركشى فى البحر عن الجبائى والرابع لا اجماع ولا حجة ولكن الاولى اتباع الاكثر وان كان لا يحرم مخالفتهم والخامس ضعف هذه الزيادة لانه ان انقرض قول الاكثر دليلا وجب العمل به اصلا والسادس ان كان المخالف واحدا هو نادر لا اعتبار به او اثنان فصاعدا لم ينعقد الاجماع دونهم او دونه والى هذا اشار بقوله فى النظم كواجل فقد خالفه والسادس مخالفة الواحد والاثنين لا تعتبر وتعتبر الثلثة فصاعدا والسابع ان بلغ المخالف عدد التواتر فقد خالفه الاكثر وفى مختصر المقترب انه الذى يصح عن ابن جرير والثامن ان شذ الاكثر للمخالف ان يحتمل اعتقد خلافه كابن عباس رضى الله عنهما فى العول وان انكروا عليه فلا تمنعه وربما الفضل المنقول عن ابن عباس ولذلك رجع عنها والى هذا التفصيل ذهب الحنفية وحكاه الستر جشى عن ابى بكر الرازى والتاسع ان خالفه الافل ازدفعا نصر لم يعتبر كخلاف ابن مسعود رضى الله عنه

بقية الصحابة فى امهات الفاتحة والمعوذتين من القران والا اعتبر وجزم بهذا التفصيل الرويانى فى البحر فى كتاب القضا وهو قريب مما قبله والعاشر انه تقرض مطلقا مخالفة العليل فى اصول الدين وغيرهم من العلوم حكاه القرافى عن ابن الاخشيد من المعتزلة والحادى عشر لا يعتبر خلاف تابعى مع الصحابة واما فى غيرهذه الصورة فيقدح مخالفته الاول والثانى عشر التفصيل بين ان ينشأ المخالف معهم وخالفهم او نشأ بعدهم وتولد من المسائل الاشبه من اهب اخرى لم نلما والله اعلم

ص نعم سكوت البعض عن صريحا من غير داع حجة وينتحى

تسمية له اذن اجماعا ومن هنا تعرف الامتناعا ش

هذا استدراك لما تقرر فى المسئلة السابقة على المرجح ان تخلف بعض مجتهدى الامة ينفى كون قول الباقين اجماعا وحجة فيقال ان ذاك فيما اذا صرح من لم يقل به بالمخالفة اما اذا اسكتوا ولم يصرحوا بموافقة ولا مخالفة فهو المعبر عنه بالاجماع السكوتى وهذه من اهب ارجحها انه حجة بالشرائط الاتية واجماع اضعف على المختار وهو معنى قوله وينتحى تسمية له اذن له اجماعا اى يختار ذلك ونعم قال الجوهرى يقال انتحى فلان اذا قصد والانتحاء الاعتماد فى السير على الجانب الايسر انه صار الانتحاء الاعتماد فى كل وجه انتهى وانما اختار ذلك لان سكوت الساكت يعتبر بتبعا بالموافقة والا لانكر ذلك وهو مستند من سلم سكوت صلى الله عليه وسلم على فعل الحل بلا داع كما تقدم فانه سنة بمنزلة قوله صلى الله عليه وسلم ان ذلك الفعل جائز واما كونه اجماعا فانه لو لم يكن كذلك لم يلزم حجة لان حجيته قول غير الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ممتنعة الا ان يكون اجماعا كما تقدم الرد عليه نعم المرجح عند ان اجماع ظنى لا قطعى وانما لم اصرح به لذكرى فى النظم لوضوحه لان القطع مع قيام الاحتمال فى السكوت لا يمكن وقد يرض السبكى على ما قلناه فى الاجماع السكوتى بما نقله الاستاذ ابو اسحق من ان قول الواحد اذا انتشر فاجماع لا يجوز مخالفته وقال الرافعى فى كتاب القضا المشهور عند الاصحاب انه حجة لانهم لو لم يستدروا لاعترضوا عليه وهل هو اجماع فيه وجهان انتهى وقال السبكى فى شرح اللمع انه اجماع على المذهب وذكر قبل الوجه الاول تعليقة وهما فى البحر عن الاكثرين وفى شرح الوسيط للنووى الصواب من مذهب الشافعى انه حجة واجماع قال وهو موجود فى كتب اصحابنا العراقيين ويشهد له ان الشافعى احتج فى كتاب الرسالة به بخبر الواحد وقال الباجى انه قول اكثر اصحابنا المالكيين والقاضى ابى الطيب وشيخنا ابى اسحق واكثر اصحاب الشافعى انتهى وقال ابن برهان اليه ذهب كافة اهل العلم والقول الثانى انه حجة لكن ليس باجماع وهو لاصحاب الوجهين عن نا كما سبق ونقله فى المعتمد عن ابى هاشم ونقله السبكى فى اللمع وابن برهان عن الصيرفى واختاره الامدى ووافقه ابن الحاجب فى مختصره الكبير وتردد فى الصغير وخرج من كونه قطعيا او ظنيا سواء قلنا اجماع او لا قول ثالث به ورابع انه اجماع قطعى ان حجة قطعيه والا فلا حكاه الهندى وقال انه ليس باجماع ولا حجة لاحتمال توقف الساكت او ذهابه الى تصويب كل مجتهد وحكاه القاضى ابو بكر عن الشافعى واختاره وقال انه اخر قوليه وامام الحرمين وقال انه ظاهر المذهب اذ قال الشافعى لا ينسب الى ساكت قول وهو من عبارات الرسالة الشنيعة وقال الغزالى فى المنخول انه نص عليه فى الجديد وذكر عنه ان الشافعى نص على ذلك فى الرسالة فى قول اما بكر رضى الله عنه فتسوى بين الحر والعبد ولم ان هو

الألوكة
www.alukah.net

يفضل ففسق عمر فالفي العبيد ثم قسم الى ان قال فلا يقال لسنة من هذا اجماع ولكن ينسب الى ابي بكر فعله والى عمر
فعله والى علي رضي الله عنهم فعلا ولا نقل لغيرهم ممن لم نعلم منهم موافقه ولا لخلاف ولا ينسب الى ساكت قول
انتهى وقد جعل المحققون هذا المنقول عن السبكي على نفي الاجماع القطعي وانه لا نفي انه اجماع ظني ويكون معنى
قوله لا ينسب الى ساكت قول اي صريح لانفي الموافقه التي هي اعم من الصريح كما تقول في سكوت البكر عند الاستيذان
انه اذن ولا تسميه قولا ولذا قالوا اذا سكت عند الكلام عن التزويج يسمى عضلا ولا يسمى قولا بالاستماع في نحو
وعن ابن صلى الله عليه وسلم انه سمى سنة تقريرية ولا يسمى قولا ولو امكن انه اخبر غيره وهو ساكت ضمن المسلمين لانه
اما ذو صريحا ولو سكت اهل المناظرين عن الجواب لا يعد انقطاعا الا بافراره او قرينة حالية ظاهرة ونحو ذلك
وفروع الفقه في ذلك كثيره مختلفه الحكم لاختلاف المدارك كما هو مبين في موضعه ومن هنا الخلاف في كونه يسمى
اجماعا للموافقه او لا لعدم الصريح فحكى ذلك الاستاذ ابو اسحق والسبكي في الذخيره وصرحا بان الخلاف لفظي
وعبارة الروياني في البحر هو حجه مقطوع بها وهل يكون اجماعا فيه قولان وقال وجمهور الاكثرون انه اجماع يحتج
والثاني المنع قال وهو خلاف راجع للاسم لانه لا خلاف انه اجماع يحتج باشاعه ويحرم مخالفته قطعا انتهى وفيه نظر لما
سبق ويأتي من تهمة المذاهب **واعلم** ان ابن القطان الثاني عشر نقل انه لا خلاف بين السبكي على حكايتين باعتبار اجماع الصحابه
دون غيرهم او باعتبار ما تعم البلوى به كخبر الواحد والقياس ونحوه وظاهر الايتاء على النص الذي ذكرناه في
قسم ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فانه اجعل اجماعا مع انه في الصحابه وفيما تعم به البلوى القول السادس
انه اجماع بشرط انقراض العصر وبه قال السندي تبعا لبعض اصحابنا وفي اللمع للسبكي انه المذهب السابع انه اجماع
ان كان قضيا الاحكام وهو قول ابن ابي هريرة كما حكاه السبكي ابو اسحق والماوردي والرافعي وابن السمعاني والامدي
وابن الحاجب الكن في المحصول عنه انه ان كان من حاكم وسنها فرق لاحتمال ان يكون قضيا من حاكم لاحكاما وهو ما نقله
عنه الروياني في البحر وابن برهان في الاوسط الثامن عكسه قال ابو اسحق المروزي لان الاعلم من الحاكم
ان يكون عن مشاورة ووقع في التمهيد للسندي نقلا عن الاستاذ لابي اسحق وهو وهم فان ابن القطان قد حكاه عن
ابي اسحق والصيرفي وابن القطان اقدم من ابي اسحق الاستاذ ابني القاسم ان كان في شيء يفوت تداركه كاراقة
دم او استباحه فرج فان اجماعا والا فلا حكاه ابن السمعاني العاشر ان كان في عصر الصحابه رضي الله عنهم كان
اجماعا والا فلا حكاه الامدي والروياني في البحر الحادي عشر ان كان السكوت اقل كان اجماعا والا فلا حكاه
السرخسي من الحنفيه الثاني عشر ان كان ذلك مما دوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه يكون السكوت فيه اجماعا
وهو لصاحب امام الحرمين في آخر المسائل الثالث عشر انه يحتج به اما لكونه اجماعا قطعيا او حجه ظنيه وهو
مختار ابن الحاجب في مختصره الصغير كما سبق عنه ولكنه في الكبير هو القول بانه حجه مع التردد في تسميته اجماعا
اولا وفي كيفيته كلا طرق لنا ومن محل ومحل القطع بطول ذكرها ولا فايده فيه **وقولي** من غير داع اشار
الى ان حجيه الاجماع السكوتي عند من يراه يشترط فيه امور ننبه عليها حيث اقتضى الداعي عن السكوت من غير
موافقه منها كون ذلك في المسائل التكليفيه وان يكون في محل الاجتهاد وان يطلعوا على ذلك وان لا يكون هناك
امارة تخط وان لم يبد جوابه وان يضي مدة تهمل النظر عاده في ذلك الحال وان لا ينكر ذلك مع طول الزمان **فخرج**
ما ليس من مسائل التكليف نحو قول القابل عمار افضل من حذيفة او ابن عباس رضي الله عنهما لا يدل السكوت فيه على
شيء اذ لا تكليف على الناس فيه وكما اذا كان القابل مخالفا للثابت القطعي فالسكوت عنه لا يدل دليلا على موافقه

موافقه وخرج

نفي

نشأ

نصبي

وخرج ايضا ما لم يطلع عليه الساكتون فانه لا يكون حجه قطعا والمراد القطع باطلاعهم او على الظن بذلك لانتشاره
وشهرته كما صرح به الاستاذ نقلا عن مذهب السبعي واختيار اله اما ان احتمل واحتمل فلا قطع ان الحاجب
عن الاثر ومعاملة كون انه حجه وقال الامام الرازي واتباعه ان ظن فيما تعم به البلوى كنقض الوضوء بمس الذكر
حجه والا فلا لكن صور ذلك في عصر الصحابه بنا على ان قول الصحابي حجه كما صوره به الامام وغيره هذا المسلم
والا فلا فبعض الامه من عصر موافقه التابعين لا يتصور القول بكونه حجه وقد علمت ان هذا التفصيل قول في
اصل المسئله كما بيناه وخرج ايضا ما اذا ظن هناك امارة تخط فانه ليس حجه بالخلاف كما انه اذا ظن معه امارة
رضى يكون اجماعا بلا خلاف كما قاله الروياني والقاضي عبد الوهاب المالكي **نعم** ظاهر الامام الرازي كالصيرفي
في جريان الخلاف فيما ظهر فيه امارة السخط وخرج ما اذا لم يمض مدة النظر وذلك لاحتمال ان الساكت كان في
مهلة النظر **ومن** شروط محل الخلاف ايضا ان لا يطول الزمان مع تكرار الواقعة فان ذلك لا قائل فيه بمحل الخلاف
السابق كما هو مقتضى كلام امام الحرمين وصرح به ابن السمعاني وان يكون قبل استقرار المذاهب فاما بعد استقرارها
فلا اثر للسكوت قطعا كما قرر مقلد سكت عن المخالفين للعلم بمذاهبهم ومذهبه كشافعي ينقض الوضوء بمس
الذكر فلا يدل سكوت من يخالفه كالحنفيه على موافقته قاله الكيا وغيره **تنبيه** ينبغي ان يدخل في المسئله ما اذا
فعل بعض اهل الاجماع فعلا ولم يصدر منهم قول وسكت الباقون عليه ان يكون هذا الجماعا سكوتيا بناء على ما سبق
من الرجح في اصل الاجماع انه لا فرق بين القول والفعل بل يتولد من ذلك ان الفاعل لو كان غير اهل الاجماع واطلع
عليه اهل الاجماع ولم ينكروا عليه ولا داع لعدم انكارهم ان يكون ذلك حجه لان تقريرهم كتقرير الرسول صلى الله عليه
وسلم شخصا على فعل كما اوضحناه وانا اطلقت في هذه الثلاث بالتنبيه لانها من امهات المسائل الاصول
ومن المحتاج لايضاحه والله اعلم **قولي** ومن هنا تعرف الامتناع وبعده **ص**

في الاكتفا بمجمع الشيخين ، او الخليفتين مع هذين ،

ش الى آخر الفصل بيان لكون المسائل التي ليس فيها اجماع كل الامه ليست حجه اي ومن حيث ان اعتبار
جميع مجتهدي الامه في عصر صريحا او تقديرا هو الراجح تعرف امتناع ما ادعى انه اجماع في مسائل ولم يجمع فيها
الا بعض الامه مع مخالفه غيرهم **منها** اجماع الشيخين ابي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما زعم بعضهم انه حجه
لقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه احمد وابن ماجه والترمذي وقال حسن وابن
حبان في صحيحه ولكن قفوا لجمع الشيخين اي باجماعهما فانهما اذا اجتمعا في حكم فقد توافقا عليه دون غيرهما او مع
موافقه بعض الامه لهما صدق انه باجماعهما **ومنها** اجماع الخليفتين الاخوين اللذين هما عثمان وعلي رضي الله
عنهما مع الشيخين فيصير اجماعا من الاربعه قال ابو حازم بالخاء المعجمه والزاي من الحنفيه انه حجه وحكاه كذلك في
زوائد المعتمد في تواريث ذوي الارحام والمراد عليه ابو سعيد البردعي بالحاء خلافا للصحابه رضي الله عنهم قال العلم
لقول الخلفا الاربعه وعلى موفق الدين الحنبلي في الروضه روايه عن احمد مثل ذلك **نعم** لا يلزم منه ولا من احتجاج ابي
حازم ان يكون اجماعا بل حجه فقط وحسنئذ فلا معنى لتخصيص ابي حازم وكونه لحدى روايتي احمد ان يكون حجه كقول
السبكي فقد قال ابن كج في كتابه اذا خالف الصحابه رضي الله عنهم على قول وكانت الخلفا الاربعه مع احدى الفريقين
قال السبكي في موضع يشير الى قوله ومن موضع لا مل يطلب دلاله سواها ثم ظاهر كلام ابي بكر الرازي يدل على ان ابا

الفول ان صر

ينبغي

باجتماعهما

لم اقف في بعضها على ما ذكر

الألوكة
www.alukah.net

خارم انما بناه على ان خلاف الواحد والاثنين لا يقدح في الاجماع لكن كثر من الاصوليين مذكران مستند قوله
صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ رواه
احمد وابو داود وابن ماجه وصححه الترمذي والحاكم في المستدرك وقال على شرطهما والمراد بالخلفاء الاربعة لقوله
صلى الله عليه وسلم الخلافة من بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوض وهو حديث سعيد بن جمهان بضم الجيم
وسكون الميم وفتح الهاء عن سفينة رواه ابو داود بلفظ خلافة النبوة ثلثون سنة ثم يؤتي الله الملك من يشاء قال
سعيد امسك عليك ابا بكر سنتين وعمر عشرا وعثمان اثني عشر وعلي كذا يعني للبقية الحديث واخرجه الترمذي
والنسائي وقال الترمذي حسن لا نعرفه الا من حديث سعيد الاثني وسعيد وثقه يحيى بن معين وابو داود وغيرهما
ثم المراد بستتي لي بكرا ملئين وكذا في عمر على الاختلاف في تخيير من خلافتهم والحسن بن علي رضي الله عنهما وان كانت
مدة خلافته ستة اشهر لتمام الثلاثين لكن لما لم تتسع مدته حتى يظهر افعاله ومواقفه او مخالفه لم يجعله ابو حازم
ومن قال بقوله مع الاربعة قلت وهذا الاخلص في الجواب فان المراد اتفاقهم في اي وقت كان صدق اجتماعهم
لا قول كل واحد واحد في زمن خلافته ولك ان ابن عباس رضي الله عنهما لم ير خلافة جميع الصحابة في خمس مسائل في الفرائض
انفرد بها وابن مسعود بأربع وغيرهما بعشر ذكرها ولم يخرج عليهم احد باجماع الاربعة وانه لا يجب لا يخارم في الحديث السابق
لمعارضته حديث اصحابي كالنجوم لكن هذا ضعيف وسقد برمته فلا معارضة فان المراد منه ان المقلد يخير فيهم لا ان قول
كل واحد واما حديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء فسيأتي قد يكون حجة من حجج الشرع واما المراد ان لا يبتدع الانسان بدعا لم يكن
في السنة ولا فيما عليه الصحابة رضي الله عنهم في زمان الخلفاء الاربعة لغرض عندهم بتلقي الشرع فائدة في الرد على الشيخ
ابي حامد انه اذا عقد للخلفاء الاربعة عقدا اخص مما يجيء يلزم الاعتراض على الصحيح قول الشافعي وسنة الله ان الفاضل في
تلخيصه في باب الاحياء واستغربه السبكي في شرحه وقال ينبغي ان يكون تفريعا على القديم في تقليد الصحابي واما على الجديد
فلا فرق والله اعلم ص كذا بأهل البيت اعني فاطمة وبعلها وبنيها كن عالما ش
اي ومن ذلك ايضا قول الشيعة والمراد بهم من ينتسب الى حب علي رضي الله عنه وزعم انه من شيعته وقد كان في
الاصل لقبا للذين الفوه في حياته كسلمان وابي ذر والمقداد وعمار وغيرهم رضي الله عنهم ثم صار لقبا بعد ذلك على
من يرى تفضيله وبأمور اخر قالوا بها لارضاها على كرم الله وجهه ابدا او نفوا كثيرا من افاضل زيد به
وغيرهم وهو لا يلزم المستدعه المراد عند اطلاق الاصوليين وعنهم الشيعة فمن اقوالهم الفاسدة هذه المسئلة
وهي ان الاجماع لم يكتفي فيه بانقراد اهل البيت وهم فاطمة رضي الله عنها وكذا علي وبعلها فاطمة من علي وهو الحسن
والحسين رضي الله عنهم اجمعين لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية فنفى
عنهم الرجس والخطأ من جملة الرجس وفي الترمذي لما نزلت لف صلى الله عليه وسلم كساء عليهم وقال هؤلاء
اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفي مسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي وجواب ذلك ظاهر مشهور وربما قال الشيعة ان اهل البيت على وحده كما نقل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع
والجواب ان الاضافة تصدق اهل البيت في النظم لضعف هذا المقال والله اعلم
ص كذا اهل الحرمين وكذا ش بكوفة مع بصرة بل اينما ش

ايضا ص اي ومن ذلك اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة مع مخالفة غيرهم ليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة فالمن زعم ذلك من الاصوليين

وكذا

وكذا اجماع اهل البصرة من الكوفة والبصرة زعم قوم انه حجة والصحيح في المسئلتين خلاف ذلك وانه لا اثر للنفاع
وان شرفت مع ان من جوزه لشرف الامة الذي جعله الحجة وقولهم قال الماضي ابو بكر وانما صار من صار الى ذلك
لاعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد موطن الصحابة ما خرج منها الا شذ وذهب انتهى
اي فلا يظن القائل من لك يقول به في كل عصر وقولي بل ابدل اي طرح هذا الاعتقاد فلا يعتد حجية شيء من ذلك
فالالف في ابدل ابدل من نون التوكيد الخفيفة واصله ابدلن والله اعلم

ص وهكذا اجماع اهل طيبة ش اذ ليس في كل جميع الامة

اي ومن ذلك ايضا اجماع اهل المدينة سئل عن مالك انه حجة قال الحارث المحاسبي في كتاب فهم السنن قال مالك
واذا كان الامر بالمدينة ظاهرا معمولا به لم ار لاحد خلافه ولا لاحد ان يحتج بخلافه انتهى فمن اصحابه من قال بظاهر
ذلك ولذلك اطلق عنه الصيرفي في الاعلام والروياني في البحر والغزالي في المستصفى وتكلم في تضعيف هذا القول
قول السبكي في كتاب الحديث قال بعض اصحابنا انه حجة وما سمعت لاحد ذكر قوله الا عابه وان ذلك عن يجيب
اسهى وقال الباجي من اصحابنا لك انما اراد فيما طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والاذان والاقامة وعدم
الزكاة في الخضراوات مما مضى العادة ان يكون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم اذ لو تغير عما كان عليه لعلمه فاما ما يدل الاجتهاد
فهم وغيرهم سووا وحكاه الماضي في التقريب عن بعض الاشهرية وجرى عليه الفرافي في شرح المنخول وانه خالف
في موضع وفصل اراد ان يقلم بريح على نقل غيرهم وقد قدر السبع نحو هذا في الغرم وقيل اراد ان ذلك اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقيل اراد الصحابة والتابعين وانا بعيد حكاه الماضي وابن السمعاني وجرى عليه ابن الحاجب واذعى
ابن تيمية انه من مذهب الشافعي واحمد وفصل محمول على اجماع المنقول من اهل المدينة ونحو ما قال يونس ابن عبد الاعلى
قال لي الشافعي اذا وجدت منقولي اهل المدينة على شيء فلا ترجع في قلبك شك انه الحق وما جاء عنه غير ذلك فالمنقول
اليه وفي رواية فلا تستقلن انه الحق والله اني لاستحي ان اقول قدم علينا ابن شهاب قد مية فسئلنا انه ترك اهل المدينة
فما ترك استكثرها والناس تاس فلما تعرف الناس تركهم رواه عنه عبد الرزاق وقيل اذا تعارض قول اثنين
او قال سبعين يرجح احدهما بعمل اهل المدينة او لا فعند الشافعي وملك نعم وعند ابي حنيفة لا وعن احمد قولان وفصل عن ذلك
ما يطول ذكره وقال اسئل ابن بريح حجة قولهم حديث انا المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها متفق عليه عن جابر
رضي الله عنه وحطأ علما بها خبث اذا كان منفيا صار قولهم حجة واما قوله وتنصع طيبها هو بالصاد والعين
المهملتين واول الفعل مشاه من نحت وطيبها بالنشديد مرفوع بالفاعلية على المشهور ويروى بالنصب فتنصع
مشاة فوق والفاعل ضمير المدينة لكن قال الفراء الاصل تنصع في الطيب وجهها وانا وجه الكلام تنصوع طيبها
اي يخرج ويروى بضاد معجمتين والاحاديث في فضل المدينة كثيرة ابي هريرة رضي الله عنه في الطبراني الاوسط
باسناد لا باس به المدينة قبة الاسلام ودار الايمان وارض الهجرة ومثوى الحلال والحرام قالوا وايضا قال الصحابة
رضي الله عنهم طابوا محتجين عما ابيها وجواب الاول ان فضل النفاع كما سبق لا اثر له في عدم خطأ ساكنها الا
من عصمه الله وهم جميع الامة لا بعضهم ولهذا قال ابن عبد البر مثل ذلك انما كان في حياته صلى الله عليه وسلم فلم تخرج
المدينة الا من لا خير فيه واما بعد وفاته فقد خرج منها اخيار وكم توفي غيرها وكذا قال العراقي عياض للكن قال الغوري
ان هذا الحديث ظاهر لما صح لا تقوم الساعة حتى ينفي المدينة شرارها كما ينفي الكير خبث الحديد وهذا والله اعلم في زمن يعمل لا يبقى فيها الا خير عنها
عنها الا ابدل الله فيها من هو خير منه ولا تثبت احد على لاواء بها وجهدها الا كنت له شفيعا او شهيدا يوم القيامة وفي مسلم انها كالناس تبع لمكة
المدينة تنفي الناس كما ينفي الكير خبث الحديد وفي الصحيحين لا يدع احد رغبة عنها الا ابدل الله فيها من هو خير منه
ولا يثبت احد على لاواءها وجهدها الا كنت له شفيعا او شهيدا يوم القيامة وفي مسلم انها كالناس تبع لمكة
يأرز الايمان اليها كما تأرز الحية الى جحرها وفي الصحيحين لا يدع احد رغبة عنها الا ابدل الله فيها من هو خير منه
ولا يثبت احد على لاواءها وجهدها الا كنت له شفيعا او شهيدا يوم القيامة وفي مسلم انها كالناس تبع لمكة
يأرز الايمان اليها كما تأرز الحية الى جحرها

www.alukah.net

الرجال وجواب الثاني ان الصحابة لم يكونوا مجتمعين بالمدينة بل يفرقون في الامصار واما بعد الصحابة فالعلماء غالبهم في الامصار غيرها اذ اقلنا ان اجماع المدينة حجة فقال الابياري المالكي ليس كل اجماع جمع الامة حتى يستتب خلافه وسقط قضاؤه وانما هو ما خلص شرعي فقط وما يحمل فالمسئلة طويلة الذيل موصوفة بالاشكال افردت بالتصنيف صنف فيها الصيرفي وغيره وفيما استدل به كفاية وقولي طيبة هي من اسماء المدينة وهو مخفف من طيبة بالتشديد كما في طابين وفعال لها انضاطابة ولها اسماء كثيرة وقولي اذ ليس في كل جمع الامة هو تعليل للمستثنى به المفهوم من قولي ومن ههنا تعرف الاشارة على الى هنا اي ازجل واحصر من المسائل التي ادعى صحتها مع كونهم بعض الامة ممنوع لانهم ليسوا كل الامة والله اعلم

ص وليس شرطا انقراض العصر ولا امام معصوما في دهر **س** اي شرط بعضهم في الاجماع زائدة على ما سبق انقراض العصر وشرط اخرون ان الاجماع لا بد فيه من وجود امام معصوم والاصح عدم اشتراطه في هذا اما المسئلة الاولى ففيها مذاهب احدها وهو الصحيح عند المحققين هذا فيكون انقراض مجتهد مجرده حتى لو رجع بعضهم لا يعتد به ويكون خارقا للاجماع ولو نشأ محق لم يعتبر قوله بل يكون الاجماع حجة عليه ولو ظهر للاول ما يوجب الرجوع ورجعوا كلهم مجمعين لم يحرم ذلك الاجماع الاول حجة عليهم وعلى غيرهم حتى لو جاء غيرهم مجمعين على خلاف ذلك لم يجز ايضا والا لتصادم الاجماعان وجرى على المذهب امام الحرمين في البرهان بحث استدل لقائل قول ابن عباس رضي الله عنهما ان الامم لا يحصى الى السدس الا ثلثة اخوة وقال الماسرخسي في التقريب انه قول الجمهور والباجي انه قول اكثر الفقهاء والمتكلمين وقال ابن السمعاني انه اصح المذاهب الصحاب السافعي وقال الرافعي في الاقضية اصح الوجهين عند اصحاب الامام في النهاية والاكثرون في الفقه وقال ابو سفيان انه قول اصحاب ابي حنيفة وقال ابو بكر الرازي انه الصحيح وحكاه عن الكرخي والمذهب الثاني انه يشترط وهو قول احمد ونفر محققوا اصحابه واختاره ابن قدامة وسلمه وقال ابن برهان من اصحابنا عن المعتزلة وقال الاستاذ عن الاشعري واختلفوا اهل قائلة امكان الرجوع المجمعين او اعتبار قول من يبتنى مخالفا قبل الانقراض على وجهين واختلفوا اضاهل الشرط انقراض اهل الحل والعقد او الاكثر او الستة موتى العلم فقط اقوال مبنية على السابق فالقائل باهل الحل والعقد هو القائل بان قول اهل الحل والعقد لا ينعقد والقائل بانقراض علمائهم هو القائل بانه لا عبرة بوفاق العوام والقائل بالاكثر لا عبرة بستة من ذلك والمذهب الثالث ان الانقراض يعتبر في الاجماع السكوتي لضعفه بحال وعزه وبه قال السبكي واختاره الامدي ونقل عن الاستاذ ابي منصور البغدادي وزاد انه قال به قول اكثر اصحاب السافعي وقال الماسرخسي لعله الطيب انه قول اكثر الاصحاب ونقل امام الحرمين عن الاستاذ ابي اسحق لكن الذي في تعليقه عدم الاشتراط بل جعل تسليم محل الخلاف في غير السكوتي وان الانقراض في السكوتي لا خلاف فيه والرابع ان استند الاجماع لقاطع فلا يشترط انقراضه والا اشترط تأدي الزمان وبه قال امام الحرمين في البرهان وحسان الغزالي في المحول قال والمدار في طول الزمان على العرف ضعفه ابن السمعاني بانه اذا علم استنادهم لقاطع فذلك القاطع هو المحجة واذا لم يعلم استندهم فكيف التوصل الى معرفته والخامس ضعف قبل الانقراض فيما لا مدخل فيه ما لا يمكن استدراكه من قول نفس او استباحته فرجع ورجوع عمر رجعه ابن السمعاني عن بعض اصحابنا وهو نظير ما سبق في السكوتي وقال الماوردي ان ما لا يسعى به اتلاف شرط فيه الانقراض قطعا وما لا يمكن استدراكه فيه وجهان والسادس

المشترط

المشترط ان لا يسبق ذو علم قول مجتهد لا يكتفى بالباقي وحكم بانعقاد الاجماع خلافا لاذا بقي الترجمة الماضي في مختصر التقريب واشار اليه ابن برهان في الوجيز والسابع ان كان الاجماع عن قياس اشترط الانقراض والا فلا نقله ابن الطيب عن ائمة الحنفية ولكن الذي نقله الهندكي وغيره عنهم التفصيل بين ان يعلم ان متمسكهم ظني فيعتبر طول الزمان او لا فلا وقد سبق الثامن ان شرطوا في اجماعهم انه غير مستقر وجوزوا الخلاف اعتبار الانقراض والا فلا وقد سبق لهم قيد ثالث الاختهاد دليد دون مسائل الاصول التي يقطع فيها بعدم المخالف التاسع اشترط الانقراض في اجماع الصحابة دون اجماع التابعين وغيرهم وهو ظاهر كلام الطبري **تنبيهان** احدهما المراد بالعصر زمان المجمعين قل او كثر حتى لو مات اعقب الاجماع دفعة يقال انقرض العصر **الثاني** المشترطون الانقراض لا يمنعون كون الاجماع حجة قبل الانقراض بل يقولون يحتج به لكن لو رجع راجع قبح او حرم خالف قبح وبطل ان ما يقوله الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله حجة في حياته وان احتمل ان ينشد ل بشيء عملا في الموضعين فاذا رجع بعضهم تبين انهم كانوا على خطأ لا يقرون عليه صلى الله عليه وسلم فان قوله وفعله وجاحوا في الحالين واما **المسئلة** الثانية فالجمهور على انه لا يشترط وخالف فيها الرافضة بناء على قولهم الفاسق ان الزمان لا يخلو عن امام معصوم وان كان ذلك الامام في الاجماع محجة والا فلا فيقال لهم فالحجة حينئذ اما هي في قول الامام المعصوم لا الباقي وقد استرنا الى ذلك بقولي ولا امام عصموا اي في دهر اي ولا شرط وجود امام اعتقدوا عصمته في ذلك الدهر ممنوع فاسد مبني على فاسد والله اعلم **ص** لا بد للاجماع من مستند **س** ولو قبيا شاع من مجتهد هذه فروع على ما سبق وانما يصير قولهم الاجماع احدها ان الاجماع لا بد له من مستند اي دليل من الشرع قال السافعي فيما نقله عنه الامام في النهاية في كتاب الفرائض الاجماع وان كان حجة قاطعة تجب فلا يحل لاهل الاجماع باجماعهم وانما يصير الاجماع عن اصل اتى والدليل اما كتاب كاجماعهم على ان ابن الابن كالابن في الميراث او سنة كاجماعهم على توريث السدس وتوريث المرأة من دية زوجها بخبر اما قياس كاجماعهم على ان اخوات مع البنات عصبة في الزكاة كالبنين وانما كان الاجماع يفتقر الى مستند لانه من المجتهدين والمجتهد لا يقول في الدين بمجرد دليل فان القول بمجرد ليل خطأ وايضا فان بعض ابناء شيع متناقضين بعد النبي صلى الله عليه وسلم وهو باطل وذهب بعضهم كما نقله عبد الجبار عن قوم انه يجوز ان يحصل بالتخيير والتصادف والمعنى ان الاجماع قد يكون عن توقيف من الله من غير مستند ولحاوا عن ما سبق من الدليل بان الخطأ انما هو في قوله الظن الواصل من الامة اما كل الامة فلا وافسد ذلك بان الخطأ اذا اجتمع لا ينقلب صوابا بان الصواب في قوله الظن انما هو مع مراعاة عدم الخطأ من كل فرد وزعم الامدي ان الخلاف انما هو في جواز لا في الوقوع ورد بان المعصوم استدل بوجود لا مستند فيها على زعمهم فلولا ان محل الاجماع ما استدل بها قلت وفيه نظر فان من يدعي الجواز هو الذي ادعى الوقوع واستدل به ومن يمنع الجواز فلا يسلم وقوع ذلك مع بنا الخالف في الجواز من الاصل وقولي ولو قيبا شاع الى ان المستند يجوز ان يكون قياسا على الراجح والخالف بعض الظاهرية زعم انه لا يجوز وهو بنا على اصله في منع القياس لكن سبق ان جمهورهم انما منع عن الجلي نعم الغزالي موافق محمد بن جرير الطبري من اعتمالهم في ذلك مع انه قايل بالقياس ونقل

الألوكة
www.alukah.net

عنه القاضي في التقريب انه متعه عقلا لاختلاف الاوامر والاغراض وتفاوتهم في الذكاء والفطنة وقيل
يجوز ان يقع عن قياس والمنع اظهر ورد بان امامة الصديق رضي الله عنه مستند الاجماع فيها القياس قال عمر رضي
الله عنه رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا نرضاه لدنيانا ولا يرد كما قال ابن القطان وقوع مثل ذلك لعدد
الرحمن بن عوف حيث صلى النبي صلى الله عليه وسلم خلفه لانه امر الصديق وعبد الرحمن فلم يصل صلى خلفه فالفرق
ظاهر وما جاء عهم في الجاموس انه كالبقر وهو بالقياس ملحق على ان في هذا المال من يظن ان البقر جنس تحته نوع
الجواميس ونوع الجاموس واذا دخلت في لفظ البقر كانت الزكاة فيها ناصا لا قياسا تعم مثل ما ذكره نحو
السنبيج اذا وقعت منه الفارة قياسا على المنصوص عليه وبحو ذلك وهو كبير وقيل وقع والاكل لا يحرم بخالفته
وقيل يحرم عن القياس الجلي دون الخفي وقيل عن قياس المعنى دون قياس الشبه واعلم ان التعبير عن هذه المسئلة
بان مذهب الشافعي كذا وكذا كما عبر به الاصحاب تبعا للشيخ ابي حامد والماوردي والروياني وغيرهم قد يوهم
المذهب والتقرير هذا ان يدخل فيه نحو خبر الواحد والمفاهيم ونحو ذلك وهو قولي جار من مجتهد اي يجوز ان يكون
المستند القياس والا يضر كون القياس انما صدر منه لان القياس في الحقيقة داخل عن الكل لا ينفي ذلك ولهذا
كان دليلا شرعيا والله اعلم ص لكن علمنا به لا يجب ، والاتفاق بعد خلف أو جبوا ،
محتجين منهم ومن غيرهم ، والاخذ بالاقل مما قد نمى ،

ش اي اذا تقرر ان الاجماع لابد له من مستند فلا يلزم ان يطلع عليه بل يكفي حصول الاجماع ارتفع النظر
الى المستند واذا وجدناه موافقا لنص او غيره لا نعين ان يكون هو المستند بل يجوز ان يكون غيره لكن يقوى
ان يكون هو المستند لان الاصل عدم خلافه قال الاستاذ ابو اسحق للمجتهد طلب الدليل الذي وقع
الاجماع به فان ظهر له دليل او نقل اليه كان احد ادلة المسئلة نعم حكى ابن السمعاني في القواطع خلافا في
انعقاد الاجماع على هذا هو على الحكم الثابت بالدليل او على نفس الدليل قال ويبنى عليه ان الاجماع الواقع على
وفق خبر من الاخبار هل يكون دليلا على صحته قولان اولاهما انه لابد لجواز الاستناد الى غيره والبينة
مع ضميمة اخرى واعلم ان برهان نقل عن الشافعي انه جعل الواحد اذا وجد موافقا للاجماع وجهلنا
مستنده ان ذلك الخبر هو المستند قال وهذا لفظ الاصوليين وهو محل نظر الشافعي على انه اراد غلبة الظن
بانه المستند لا التعيين ولحنزنا ما لو اطلع على المنوا نفانه يكون مستندهم بلا خلاف كما قاله القاضي عبد الوهاب
لانه يجب عليهم العمل بموجب النص انتهى قلت وفيه نظر لانه لا يلزم من القطع بالمتن القطع بالدلالة فقد
يستندون الى غيره لوكر قلت وان قيل ما الفرق بين هذا وبين المجتهد اذا علل حكم الاصل بعلة مناسبة
ممنع الخصم كون تلك علة لجواز ان يكون العلة غيرها لم يسمع لان الاحكام لابد لها من علة وقد وجدت
وهي مناسبة فتعينت لان الاصل عدم ما سواها قيل لان مستندنا انتفض الدليل فيها بالاجماع فليحتج
الى معرفة عين من الادلة وان وجد موافقا فهو من باب لزوم الادلة واما القياس فلا ينتقض الاخذ
ما لم تثبت العلة فتعين الاستناد اليها وقولي والاتفاق بعد خلف أو جبوا الى آخره اشارة الى مسئلة ما
لو وقع الاتفاق بعد الاختلاف وهي مبنية على ان مستند الاجماع يكون أمارة وظنا فلذلك عقبتها بما شئت وفيها
صور احدها ان يختلف اهل عصر على قولين ثم سبق اهل عصر بعدهم على احد القولين فان كان ذلك قبل استقرار

العراب
السنبيج وبحر سبح الخبز
قياسا على الجاموس

اعلم الله بعد
ملعه الغاية على اسخ
المصنف اسباعه
فضعف رع الله بعد

خلاف الاولين اي قبل مضي مدة على ذلك الخلاف يعلم بها ان كل قائل مصمم على قوله لا يتشى عنه فالجمهور على
جواز وقد ذلك خلاف الصحابة رضي الله عنهم لابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة واجماعهم بعد ذلك
ولو اخلافهم في دفنه صلى الله عليه وسلم في اي مكان ثم اجمعوا على بنت عائشة رضي الله عنها اذ الخلاف انما استقر
ونقل الهندي عن الصيرفي انه لا يجوز ولكن الذي في كلام الصيرفي في ظاهر الشعر موافق الجمهور ولهذا قال السبكي
في اللمع ان المسئلة تصور حسنا اجماعيه بلا خلاف ووقع للقرافي عكس هذا فزعم ان محل الخلاف الاتي اذا استقر
خلافه وهو عجيب فان محله اذا استقر ومضى اعصار الخلاف عليه مده فمن يعلم انه اجماع بل نقلها ابو الحسن
السهيلي في ادب الجدل قولين للشافعي اصحهما ان الخلاف لا يرتفع وكان الخالف ليس من شرط القول بقبول الاجماع
قال السبكي ابو اسحق هو قول اكثر اصحابنا وقال سليم الرازي هو قول الاكثر والاكثر الاستقرار به وكذا قاله ابن
السمعاني قال امام الحرمين والده مثل الشافعي ومن عبارته الى شيخه المذاهب لا تموت بموت اربابها ونقله ايضا
الكيا واين برهان عن الشافعي وقال ابو علي السنجي انه اصح قوليه ونقله القاضي في التقريب عن جمهور المتكلمين وبه قال الاشعري في
ايضا الجد والصيرفي وابن ابي هريرة وابو علي الطبري والقاضي ابو حامد والامام والغزالي وهو الذي يصرح ابن القطان
وانه مذهب الشافعي لانه قال اجل الخمار يعون لانه مذهب الصديق رضي الله عنه وقد اجمعوا بعد هذا
ارتضى ثمانون اذ قالوا ترى انه اذا استقر هذا ترى واذا هذا ترى فلم يعد اجماعا استقر خلاف الصديق
رضي الله عنه قيل ولا يشكل على هذا قوله في الحديث بعض ما من حمل ببيع امهات الاولاد اجل الاتفاق
انا بعين بعد ما كان من خلاف الصحابة لان الصحابة عادوا واتفقوا على المنع وعلي رضي الله عنه فيهم والقول الباقي
انه جائز وعليه اكثر الحنفية وعليه من اصحابنا الحارث الخاسبي والاصطخري وابن خيران والعمالكي الكبير والمالكي
ابو الطيب وابن الصباغ والامام الرازي واتباعه ونقله الكيا عن الحسابي وابنه وابي عبد الله البصري وفي
المسئلة قول بالتحكم ابو بكر الرازي ان كان خلافا بوتم فيه بعضهم بعضا فاجماعا والا فلا والغابلون الجواز
قال الابهري يلون بحجه ويرتفع به الخلاف المتقدم وتصير المسئلة اجماعية وقيل لا يلون بحجه وقيل يكون بحجة وليس
باجماع نقله ابن العطار عن قوم وانهم قالوا وجه الحجية ان لهم اولا مزية على اولئك لانقراده في عصر هو المعتبر
قال وليس شيء الا على قوله في القديم ان الصحابة اذا اختلفوا يوخذ بقول الاكثر اما على المشهور من عدم حجيته
فلا فرق بين العلماء والكثير قيل والحق في المسئلة انه اجماع ظني لا قطعي والله سبحانه وتعالى اعلم فرع هل وقع ذلك
وفي كتاب يقوم الادلة لابي زيد الدبوسي عن الحنفية انه من ادلة مواقف الاجماع فرع هل وقع ذلك
الظاهر ما سبق عن السمعاني وصاحب المحرر وقوعه وقال ابن الحاجب الحق في مثل هذا الاجماع انه يعتبر وقوعه لانه
غالبا لا يكون الا عن علم وبعد غفلة المخالف نعم وقع خلاف الصحابة في بيع ام الولد ثم زال الاتفاق قائم على
المنع وكاختلافهم في نكاح المتعة ثم اجمعوا على المنع قلت لكن هذا ان ابتدع الفضيل ما سماني وهو (بما هو)
الصورة الثانية ان يختلفوا على قولين ثم يرجع احد القولين الى القول الاخر ويتفقوا ايتهم على ذلك القول فان
دام ذلك قيل استقر الخلاف فاجماع وكذا جعله خلافا لقوم يقولون انه اجماع لاجله ولهذا جمع ابن الحاجب بينهما
وهل ذلك وفاق او على خلاف فيه ما سبق في التي قبلها عن الصيرفي وعمر وان طال بعد استقرار الخلاف
قيل يمنع لتناقض الاجماع عن الاختلاف او لانه الاتفاق تاما اذا طال على قول فرجعوا عنه الى آخر وبه

الالوكة
www.alukah.net

قال القاضي واليه ميل الغزالي وغيره ونقله ابن برهان في الوجيز عن السلف وجزم به الشيخ في اللمع واختاره
الامدي وابن الحاجب وقيل يجوز الا ان يكون مستندهم قاطعا واذا قلنا بالمختار فهل هو حجة واجماع او حجة فقط
فيه ما سبق وهنا اولى لكونه اجماعا وحده لا نه قول كل الامة اذ لم يسع قائل بخلافه الاحي ولا ميت وقيل ان كان في
الفروع لا لجزم معه بتجويز الرجحان للقول الآخر بخلاف ما سبق في الربه ونحوها على ان السمعاني حكى في ذلك وجهين
في ما خذ السلف وفي هذه المسالة احدهما ما ذكرناه والثاني ان السلف انما اعتبروا الاربعين بدليل آخر فعلى الاول
يراد بالفاعل الفاعلان معا لان المراد الاخذ بالمحقق وطرح المشكوك فيه اصله البراءة الاصلية والاخذ بالاخر
عن العهدة يقين فيما اصله شغل الذمة ورجح هذا الملخص ان السمعاني فان قيل الجمعة والربه كلاهما في الذمة
بعد وجود سببهما وقبل وجوده لكون الذمة خالية منهما سواء فالجواب ان ما انفك وارتبط بعضه بعض لا يعد بعضه منفردا
وما لا يرتبط كالربه يعد بعضه منفردا الا ان من وجب عليه عشرون درهما زيفا مورثا ديه كل درهم مخصوص
محسوس الزايل لا يحقق شغل الذمة به فارق الجمعة ولكن هل اجوابا اخر عنها واما على تصوير الفعل الفاعل
فقد قال ان الاربعين في الجمعة هو اقل ما روي انه عليه افضل الصلاة والسلام جمع بهم ومما نقض به الفاعل الفعل
من ولوغ الطبل بالخشب اقل ما قيل بل الاكثر وهو السبع واجاب ان الغطاء فيما ورد فيه ضربان
اصول يجتهد فيها والسبع ورد النص فيها واعلم ان من شروط الفاعل ان لا يكون دليل يدل على الزايد ولا
احد قال ما فرض انه اقل دليل دل على الاقل بخصوصه وما يفرع على العاده ما نقل عن السلفي فيمن شرب
شيئا فشهل شاهل ان قيمته ربع دينار واخر ثم دينار لا يقطع وكذا لو شهل شاهد عليه بالف واخر بالف جهلنا
لا حكم عليه الا بما اتفقا عليه وهو الالف نشهان احدهما اذا قال الاخر بل اقل ما قيل من شيئين اجماع
وبراءة اصليه في الزايد كما سبق وقرر كذلك العاضي في المقرب والغزالي وغيرهما فكيف ادخلته في مسايل
الاجماع وكيف ينازع المخالفون السلفي فيه بانه لا اجماع فيه باعتبار الزايد كما قرر ذلك ابن الخطيب وغيره والجواب
انه من حيث الاقل عمل مجمع عليه فدخل في مسايل الاجماع وان كان الشق الآخر مستندا البراءة الاصليه وقد قرره
كذلك العبدري في شرح البرهان الثاني نظير هذه المسئلة اختلاف العلماء فيما اذا اختلف عليه مفتيان
هل ياخذ بقول اعظمهما او يخير ذكر هذا الاصل الماوردي والحاوي في باب جزاء الصيد وبنى عليه اذا حكم عدلان
بمثل واخر بالخير فوجهان بنيا على ذلك والله اعلم

ص

والخرق للاجماع بالمخالفه ● محرم فامنع اذا ما خالفه
احرز قول ثالث ولو اتى ● مفصلا بخارق ما اثبتا

ش خرق الاجماع بمخالفه الحكم المجمع عليه حرام لان الله تعالى توعد عليه بقوله ويتبع غير سبيل
المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ان كان مستند النص قطعا وان كان من ظواهر ونحوه
فعلى الاصح وقيل له قول حطاء عن الجبار انه يجوز احداثه خلاف اجتهادهم وردا بان الاجماع قرر القطع النظر
والاجتهاد وصار دليلا شرعيا حرم مخالفته وقيل يشبه من اهب في مسايل تشبه هل وشبه صنعها
منها جوز ابو عبد الله البصري انعقاد اجماع بعد اجماع مع كون الثاني خرقا للاول ومنها من قال

على هذه الفاعل الجمعة حيث اختلف في عدد ما سعفل به فقيل اربعون وقيل دون ذلك الاساس والملته
ونحو ذلك مع ان السلف اخذ فيها بالاربعين وهو اكثر ما قيل لان نقول الجمعة ثابته في الذمه بيقين فلا تخرج
عن عهدتها الا بيقين والمتيقن هنا هو الاكثر لا الاقل وقول من قال الصحابة ما زادوا الاربعين فالربه في الاربعين فالجمع
عليه هو الصحيح بالاربعين فلم يخرج عن الفاعل بخلاف ما سبق في الربه ونحوها على ان السمعاني حكى في ذلك وجهين
في ما خذ السلف وفي هذه الفاعل احدهما ما ذكرناه والثاني ان السلف انما اعتبروا الاربعين بدليل آخر فعلى الاول
يراد بالفاعل الفاعلان معا لان المراد الاخذ بالمحقق وطرح المشكوك فيه اصله البراءة الاصلية والاخذ بالاخر
عن العهدة يقين فيما اصله شغل الذمه ورجح هذا الملخص ان السمعاني فان قيل الجمعة والربه كلاهما في الذمة
بعد وجود سببهما وقبل وجوده لكون الذمة خالية منهما سواء فالجواب ان ما انفك وارتبط بعضه بعض لا يعد بعضه منفردا
وما لا يرتبط كالربه يعد بعضه منفردا الا ان من وجب عليه عشرون درهما زيفا مورثا ديه كل درهم مخصوص
محسوس الزايل لا يحقق شغل الذمه به فارق الجمعة ولكن هل اجوابا اخر عنها واما على تصوير الفعل الفاعل
فقد قال ان الاربعين في الجمعة هو اقل ما روي انه عليه افضل الصلاة والسلام جمع بهم ومما نقض به الفاعل الفعل
من ولوغ الطبل بالخشب اقل ما قيل بل الاكثر وهو السبع واجاب ان الغطاء فيما ورد فيه ضربان
اصول يجتهد فيها والسبع ورد النص فيها واعلم ان من شروط الفاعل ان لا يكون دليل يدل على الزايد ولا
احد قال ما فرض انه اقل دليل دل على الاقل بخصوصه وما يفرع على العاده ما نقل عن السلفي فيمن شرب
شيئا فشهل شاهل ان قيمته ربع دينار واخر ثم دينار لا يقطع وكذا لو شهل شاهد عليه بالف واخر بالف جهلنا
لا حكم عليه الا بما اتفقا عليه وهو الالف نشهان احدهما اذا قال الاخر بل اقل ما قيل من شيئين اجماع
وبراءة اصليه في الزايد كما سبق وقرر كذلك العاضي في المقرب والغزالي وغيرهما فكيف ادخلته في مسايل
الاجماع وكيف ينازع المخالفون السلفي فيه بانه لا اجماع فيه باعتبار الزايد كما قرر ذلك ابن الخطيب وغيره والجواب
انه من حيث الاقل عمل مجمع عليه فدخل في مسايل الاجماع وان كان الشق الآخر مستندا البراءة الاصليه وقد قرره
كذلك العبدري في شرح البرهان الثاني نظير هذه المسئلة اختلاف العلماء فيما اذا اختلف عليه مفتيان
هل ياخذ بقول اعظمهما او يخير ذكر هذا الاصل الماوردي والحاوي في باب جزاء الصيد وبنى عليه اذا حكم عدلان
بمثل واخر بالخير فوجهان بنيا على ذلك والله اعلم

ص

والخرق للاجماع بالمخالفه ● محرم فامنع اذا ما خالفه
احرز قول ثالث ولو اتى ● مفصلا بخارق ما اثبتا

ش خرق الاجماع بمخالفه الحكم المجمع عليه حرام لان الله تعالى توعد عليه بقوله ويتبع غير سبيل
المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ان كان مستند النص قطعا وان كان من ظواهر ونحوه
فعلى الاصح وقيل له قول حطاء عن الجبار انه يجوز احداثه خلاف اجتهادهم وردا بان الاجماع قرر القطع النظر
والاجتهاد وصار دليلا شرعيا حرم مخالفته وقيل يشبه من اهب في مسايل تشبه هل وشبه صنعها
منها جوز ابو عبد الله البصري انعقاد اجماع بعد اجماع مع كون الثاني خرقا للاول ومنها من قال

في الاجماع السكوتي انه ليس بحجة ومما يعترض فيه العصر ويشبه ذلك وهو كثير وحيث قلنا في خرق الاجماع انه حرام فهل يكون كفرًا فيه تفصيل مأتي في آخر الفصل **وقولي** فامنع اذا ما خالفه الى آخره اشارة الى ان هذا الاصل يقع عليه مسائل **الاولى** ان الامة اذا اجمعت على قولين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث غير القولين المتقدمين وفي معناه وان لم يتعرض الاكثر له ازحل قولهم او بعضهم القول الثالث فيه من اصحها عند الجمهور المنع مطلقا والجواز احداث قول ثان ونص عليه الشافعي في الرسالة قال ابو منصور هو قول الجمهور وقال القاضي انه الصحيح وبه الفتوى وقال ابن برهان انه مذهبنا وجزم به الغزالي والصيرفي والعاضي ابو الطيب والروياني والماتي بالجواز مطلقا لانه لم يحرق اجماعا سابقا فانه قل ان يرفع شيء مما اجمعوا عليه وحكاه ابن القطان عن داود وحكاه الصيرفي والروياني عن بعض المتكلمين وقال القاضي ابو الطيب وابن الصباغ بعض اصحاب ابي حنيفة مختار ومنصور وكذا نقله ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية والطاهر به نعم انكر ابن حزم على من نسبه لداود والثالث وهو المحقق عند المتأخرين ان القول الثالث ان لزم منه رفع ما اجمعوا عليه كان خارقا ممتنعا والا فلا يمتنع وقضية كلام الهروي في الاستراف انه مذهب الشافعي فانه قال ومن لفق من القولين قولا على هذا الوجه لا يعد خارقا للاجماع كما ذكرناه في وطء الثيب هل يمنع الرد بالعيب فجزمت الصحابة رضي الله عنهم جزء من ذهبت طائفة الى انه يرد بها ويرد معها عشرها وذهب جزب الى انه لا يرد بها فلخص السمعاني في اسقاط العشر يقول الجزب وفي جواز الرد يقول الجزب ولم يعد ذلك خرقا للاجماع انتهى ومن فصل هذا التفصيل مثل ما يلزم منه رفع مجمع عليه يوطئ المشتري البكر ثم يطلع على عيب فقيل يمنع الرد وقيل يجوز مع الارش فالرد مجانا بلا ارش خرق لاجماع القولين على منع الرد مهرا مجانا وانما قلت قهرا لانها اذا تراضيا على الرد مع الارش او على الامساك واخذ ارش العيب الفقهاء جائز فان شاحا فالصحيح اجابته من يدعو الى الامساك واما مثل الامرد يوطئ البيب في هذه الصورة فمنه نظر فانه على التقرير الذي ذكره الهروي يكون من امثلة ما لا يرفع وسيأتي امثلته وعلى التقرير الذي سبق في البكر مردود بقول الصحابة انه يرد مجانا وهو احد اقوال الصحابة رضي الله عنهم ونقل عن زيد بن ثابت رضي الله عنه ومن امثلة ما يرفع ايضا الارث في الجب مع الاخ فقيل الارث كله للجب وقيل يقاسمان فحرمان الجب خارق واما مثال ما لا يرفع مجمعا عليه فالفسخ في النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجذام والبرص والجب والعنة اذا كان في الزوج والرتق والقرن ان كان في الزوجة فقيل لكل منهما ان يفسخ بها وهو مذهبنا وقيل لا وينقل عن علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه فيما نقل عن ابي حنيفة انه يفسخ ببعض دون بعض وعن الحسن البصري ان المرأة تفسخ دون الرجل لتمكنه من الخلاص بالطلاق قول ثالث لكنه لم يرفع مجمعا وانما خالفه في اخرى ومثله الامم مع نوح وابيه او زوجة وابيه قبل للام الثلث من الاصل في المسئلتين وهو قول ابن عباس وقيل ثلث ما يبقى بعد نصيب الزوج او الزوجة فالقول بان لها الثلث في احدى المسئلتين وثلث الباقي في المسئلة الاخرى لا يرفع القول بل يوافق في كل قول وهذا معنى قولي فامنع الى آخره فدخل تحته القول الثالث المباين لهما والمفصل اذا لزم منه مخالفة ما اجمعوا فيه فانه يكون خرقا للاجماع ومفهومه انه اذا لم يكن كذلك لا امتناع فيه وهو ما ذكرنا ان المتأخرين يجوزونه **نعم** اعترضه

بعض

بعض الحنفية بان هذا التفصيل لا معنى له اذ النزاع في ان القول الثالث ان استلزم ابطال مجمع عليه يكون مردودا لكن الخصم يقول انه يستلزم ذلك في جميع الصور وان كان في بعض لا يستلزم فالظلم في المحل لا يخفى ضعف ذلك فان المحال المتعدد كل حكم النظر فيه لمحله لا لمشاركة غيره له فيه او عدم المشاركة **بسمان**

الاولى لا يخفى ان التعبير بالقولين على وجه التمثيل والا فرق من قولين والكثرة قاله الصيرفي ومثال ما والم في المحل قال فالمجوز احداث قول ثالث سوى ما تقدم وما قاله سبقى ان المحل فيه اقوال انفراده وانفراد الاخ استراكهما ومن حكى القول بجريان المحل وانفراد الاخ ابن حزم **ثم كلام** الصيرفي ايضا يقتضي اختصاص ذلك بخلاف الصحابة رضي الله عنهم فقط والظاهر كلام غيره من الاختصاص وظاهر كلام الصيرفي ايضا تفسير المسئلة بان يستفيض الاختلاف فيهم فاما اذا لم يستفض واحتمل ولم يستفض فقوله يجوز الخروج عنه الى ما قام عليه دليل **الثانية** اذا انعقد محل الحكم لكن اجمعوا على ان لا فصل بينها بل متى حكم بحكم على احد المحلين كان الاخر مثله قال الهندي يمتنع احداث قول بالفصل بينها بلا خلاف ولكن الخلاف مسطور حكاه القاضي في التقريب وحكاه في اللمع احتمالا للقاضي ابي الطيب فسبقي ان يقول على الاصح وان لم ينصوا على ذلك ولكن على اتحاد الجامع بينهما فهو جار مجرى النص على عدم الفرق كالعمة والخالة من ورث احدهما ورث الاخرى ومن منع منع لان الماخذ واحد وهو الفرار بالرحمة فاذا لم يصح الفرق فان الشبه والجامع فلا يكون التفصيل خارقا فقولنا فيما سبق ان يكون الثالث خارقا مقيدا بما قلناه والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

ص اما دليل حادث او علة او ضرب تاويل فجوز كله **ش** هذه ثلث مسائل ربما يظن انها من الخارف وليس كذلك **الاولى** اذا استدل اهل عصر بدليل حادث لمن بعدهم احداث دليل الحر اذا لم يكن فيه ابطال للاول عند الاكثر وعليه الصيرفي وسليم وابن السمعاني وغيرهم وحكاه ابن القطان عن اكثر اصحابنا لان الشيء قد يكون عليه ادلة قال وذهب بعض اصحابنا انه لا يجوز لان الاولين اذا اجمعوا على دليل كان الاتيان بدليل آخر خلافا لما اجمعوا عليه وهو غير سبيل المؤمنين التي سلكوها في الاستدلال ولا يخفى فساد ذلك لان المطلوب من الادلة احكامها لا اعيانها فعين الحكم باقية وغير الدليل الاول ما لم يعارضه والا للزم المنع من كل قول من يحتمل ان يعرض له الاولون وفصل ابن حزم وغيره بين ان يكون المحرز نصا الحرم يطلع عليه الاولون فيمتنع اولا فلا يمتنع وحكى صاحب الكبريت الاحمر قولا رابعا بالوقف وذهب ابن برهان الى قول خامس بالتفصيل بين الدليل الظاهر فلا يحرم احداث غيره وبين الخفي فيجوز واستشهد على الاولين **الثانية** اذا علموا علة ثم احدث من بعدهم علة اخرى فيجوز ايضا على الصحيح بناء على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين وهو الصحيح كما سبق في باب القياس اما اذا قلنا لا يجوز تعدد العلل فيمتنع احداث علة اخرى لان علتهم مقطوع بصحتها فقد دل على فساد غيرها ولهذا قال القاضي عبد الوهاب ان العلة ان كانت لحكم عقلي فلا يجوز احداث علة اخرى له لان الحكم العقلي لا يعلل بعلتين **الثالثة** اذا اولوا نصا وليلا للفظ هل لمن بعدهم احداث تاويل آخر الصحيح الجواز كما سبق وقيل لا يجوز لانه كالمذهب لا كالدليل واختاره القاضي عبد الوهاب قال الآمدي مثلا اذا احتملت معاني واجمعوا على تاويلها باحدها صار كالافتاء في حادثة تحتمل احكاما فالحق جواز ان يؤول بغير ما اولوه بشبيه ما

الألوكة
www.alukah.net

قيل والمسائل الملقبة بها اذا لم يصوا على منع غير ما ذكروه بان يعرضوا نفسا دعنيا او يجمعوا على انه لا
دليل على ذا الا ما اشتهر لو ابحث شاع ذلك وفي التلخيص للعامري عبد الوهاب ان الدليل الدال ان كان مما
يتغير لا لذته صح اجماعهم على كونه دليلا او قالوا في العلة لاعلة للحكم الا هذا او يكون العلة الدائمة تخالف
الاولى في بعض الفروع فان الدائمة ملغاة فاسدة ولم اقيده في النظم لانه لا يحتاج اليه فانهم اذا افترقوا لم يكن دليلا
ولا تاويلا ولا علة بل هو لغو باجماعهم والظاهر في اصل اثبت شيء لم يتسبق لبطلانه منهم ولكن قيل والمستدل بها اذا
لم يكن في الحديث ابطال والغاء ظاهرا له الا لون ولا يحتاج ايضا اليه لان بابطال الاول يصير كانه ادعى ان هذا
هو الدليل او التاويل او العلة فقد خرق الاجماع بخالفته اذ لا يقال آخر الامر بقاء الاول وهذا واضح
والله اعلم ص وحيث لا خلاف في انعقاده ◦ يكون قطعيا على انفراده ش
اي اذا ثبت ان الاجماع حجة وانه لا يجوز خرقه والاخلال به هل ذلك لكونه حجة قطعية حتى يكفر منكر حجيته او
يضلل وهل انكاره اما الجمع عليه مكفر او لا على اسباب في التفصيل او انه حجة ظنية لا تتعلق بها شيء من الامرين
ذهب الاكثرون الى الاول والامام والامدي الى الثاني وفصل المحققون بين الاجماع الذي لا خلاف في ثبوته
وانعقاده فيكون قطعيا او فيه خلاف كالاجماع السكوتي وما لم ينقرض عصره والاجماع بعد الاختلاف وما ذهب المخالف
فيه عن مرءاه كما قاله ابن الحاجب ويحرد ذلك فلا يكون قطعيا وقولي على انفراده اي لاحتياج الى انضمام دليل اخر
يصيره قطعيا والله اعلم ص فجاحد المجمع ضروري ◦ في الدين كافر بلا تقرير ش
وهكذا في المجمع المنصوص وغيره لا بخفا منصوص

ش اي شروع على كون الاجماع قطعيا تكفير منكره في بعض الحالات واعلم ان الانكار اما ان يكون واردا على نفس
الاجماع كالانكار لحجية الاجماع او تصور في الاصل او تصور معرفته واما ان لا يرد على نفس الاجماع بل كونه في
تلك المسئلة وقع اولا واما بما اجمعوا عليه من الحكم فيحل بنفس الحكم فالاول هو الخلاف في عين من الادلة ولم التعرض
له في النظم لان موضوعه ترك الخلاف وقد سبق في الشرح اوائل الباب التعرض لشيء منه فالخلاف المذكور في ذلك
منزع عنه والقول في تكفيرهم كالقول في تكفير سائر اهل البدع والاهواء والمختار انه لا يكفر احد من اهل القبلة
نقل ذلك عن الشافعي ولبعض حلفه والاشعري فاما عن ابي حنيفة والاسعري فصحح واما الشافعي فنقل الجويني
قوله لا اردد شهادة اهل البدع والاهواء الا المخطابية قيل ولا دليل فيه اذ لا يلزم من عدم تكفير اهل البدع والاهواء
في الحال عدم تكفيرهم اذا انتهوا الى ما يكفرون به وقد صح عن الشافعي تكفير القائل بخلق القرآن رواه الحاكم عن سهل
ابن سهل الواسطي قال فاذا قيل لي عن الشافعي اقول قال الربيع قال نعم قيل لي الشافعي قال هو
كافر وقال ابن خزيمة سمعت الربيع يقول تكلم حفص الفرد عند الشافعي بان القرآن مخلوق فقال له كفرت بالله
العظيم وذهب جمع من اصحابنا الى تكفير المجسمة لانهم حاشاهم يقولون بالله معقدون غير الله الذي نعبده
تكفر المبتدع لا يصير من اهل القبلة اما المستحل فان كان لنا او ليل لعذره ما علم من الدين بالضرورة فلا يكفر
وان كان بلا تاويل او نا وبل لما علم بالضرورة فانه يكفر وان كان الانكار لاجماع ظني كالسكوتي وما لم ينقرض
فيه المجتهدون ونحو ذلك فالخطاء فيه لا يكفر ولا يبدع الثاني انكار ان الاجماع وقع في تلك المسئلة بعد ان
بلغه فيقول لم تقع وانه لو وقع لقلت به فان اخبر عن وقوعه الخاصة والعامة كالصحابة كفر وان اخبر
اخبر الخاصة دون العامة كاثبات بنت الابن السدس مع بنت الصلب لا يكفر على الاظهر فان ادعى في القسم

الاول

الاول انه لم يبلغه وامكن كان يكون قريب العهد بالاسلام او نشا بباديه بعيدة صدق في ذلك الثالث
انكار الحكم المجمع عليه ومحله فينظر فيه فان كان معلوما من الدين بالضرورة كغير قطعا كمن انكر ركعة من الاولى
لكن كفر من حيث كون ما انكره مجمعا عليه فقط بل كونه باستلزام الطعن في معرفته فانه يصير من لم يكن كانه
طعن في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ومعنى كونه معلوما من الدين بالضرورة ان يشترك خاصة اهل العلم وعامتهم
في معرفته حتى يصير كالمعلوم بالعلم الضروري في عدم تطرق الشك اليه لا انه يستقل ادراك العقل به فيكون
علما ضروريا لان من وعاعن الاشعرة ان الاشتراك شرعي الا بدليل لا بضرورة العقل وما كان بالدليل لا يكون ضروريا
بل نظريا وهو معنى قولي كافر بلا تقرير اي لا يقر من تلبسه لانجر به والا بعيرها بل هو من تجب قتله بارتداده
بانكار المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وان لم يكن معلوما من الدين بالضرورة ولكنه منصوص عليه مشهور
عند الخاصة والعامة فشارك القسم الذي قبله في كونه منصوصا عليه ومشهورا وجاء انه من حيث اندراجه
تحته الى كونه ضروريا في الدين فيكفر به جاحده ايضا وان لم يكن منصوصا لكن بلغ مع كونه مجمعا عليه والمشهور
مبلغ المنصوص بحيث عرفه الخاصة والعامة فهذا ايضا بكفر منكره ايضا على اصح الوجهين اللذين حكاهما
الاستاذ ابو اسحق وغيره لانه يشعر بتكذيبهم بكذب الصادق وقيل لا يكفر لعدم التصريح بالتكذيب وان لم يكن
منصوصا ولا بلغ في الشهرة مبلغ المنصوص بل هو خفي لا يعرفه الا الخواص كما مثلنا من استحقاق بنت
الابن في الارث مع بنت الصلب السدس فهذا لا يكفر جاحده ومنكره لعذر الخفاء خلافا لقول بعض الفقهاء
انه يكفر لتكذيبه الامة وردا بانه لم يكذبهم صريحا اذ الفرض حيث لم يكن مشهورا امر ما خفي على مثله وهو
معنى قولي وغيره لا بخفا وقصر في النظم للضرورة اي وكذا اذا اجمعوا على غير منصوص وهو غير خفي
بل ظاهر للحق بخلاف الخفي فانه ليس كذلك في التكفير به هذا ما تحرر في الجمع من كلام ائمتنا وغيرهم
خلافا لما وقع في كلام الامدي وابن الحاجب من الالمام المستغلق المحتاج للتاويل لما في ظاهر من الامور المشكلة
فلنذكر شيئا من كلام الابهام ثم كلام الامدي وابن الحاجب فنقول قال الاستاذ ابو منصور البغدادي
فاما ما اجمعت الامة عليه او ورد فيه خبر يوجب العلم فاصل ثبته بانه الحالف فيه والا يعتبر قوله
من خالفه اهل الاهواء اوريا او ثم خالفهم الكفر خلاف اليهود لتيقنه من الخوارج في سقوط الرجم وخلاف من
اسقط منهم حد الخمر وقال البعوي اوابل المذهب الاجماع نوعان خاص وعام والعام اجماع الامة على ما يعرفه
الخاص والعام كاجماعهم على اعداد الصلوات والركعات ووجوب الزكوات والصوم والحج فكفر جاحده وان
كان امرا لا يعرفه الا الخواص كاجماعهم على بطلان نكاح المتعة وان بنت الابن السدس مع البنت الواحدة
من الصلب فلا يكفر جاحده ويسئل له الحق وقال الرافعي فمن ترك الصلاة حاحد لوجوبها انه مرتد
الا ان يكون قريب عهد بالاسلام بحوز ان يخفى عليه ذلك قال وهذا لا يختص بالصلاة بل يجري في جحود كل حكم
مجمع عليه قال النووي وليس هذا على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من امور الاسلام الظاهرة
التي يشترك في معرفتها الخاص والعام كالصلاة والزكاة والحج والزنا والخمر فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه
لا يعرفه الا الخواص فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه فهي الحكم بتكفيره خلاف ثم صح في باب
الردة من الخلاف القول بالتكفير وكذا ذكر القولين ابن السمعاني ومثل ما يشترك فيه الخاصة والعامة باعداد

الألوكة
www.alukah.net

الصلوات وركعاتها والصوم وزمانها وتحريم الزنا والخمر والسرقة والربا فان الجاحد لذلك كالجاحد
لصرفه الرسول صلى الله عليه وسلم ومثل الاجماع الذي لا يعرفه الا العلماء تحريم المرأة على عمتها او خالتها وافساد الحج
بالوطء قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجد السدس مع الابن ونحو ذلك ومنع توريث القاتل ومنع الوصية
للوارث فان الجاحد لذلك لا يكفر لجواز خفاء حكم ذلك عليه وعذره في مثل ذلك لبعده اما الخمس في البرهان
والمنهاج في النهاية **أما** الامدي فقال الحنفية انما يكفر الجاحد المجمع عليه فامتنع بعض الفقهاء وانكر
الباقون مع انهم معهم على ان انكار حكم الاجماع القطعي عن موجب كفر او الخبر انما هو التفصيل وهو اعتماد
الاجماع اما ان يكون داخلا في اسم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة او لا يكون كذلك
كالحكم بحل البيع وصحة الاجارة ونحو فان الاول فالجاحد مكابر فيكفر بانكار حقيقة الاسلام لو ازدان الثاني فلا اذ هي
وقال ابن الحاجب في مختصره انكار حكم الاجماع القطعي غالبا الخبر ان نحو العبادات الخمس يكفر وقيل لا يكفر في
مرادهما بالعبادات الخمس وايا ما كان فيلزم حكايته قولا ان منكرها لا يكفر ولا يخوف هذا وان منكر الخبر فيه قولان
انه يكفر وقال يكفرون الا ان يعذر بعض العذر قال المازري ظاهر كلام الرافعي حتى ان النووي تعقبه عليه كما
ذكرناه كما ذكرناه ومن يؤول كلام ابن الحاجب مراده ان القائل بانه لا يكفر يقول لا يكفر بخلافه فجرد الاجماع وان كان
يكفر من حيث انه ضروري في الدين فيكون ممن يكذب الصاحب الشرع ويزيد ادخال الامدي اشكالا في قوله انه لا يكفر
الا بان يكون داخلا في جملة الاسلام فمنكر انعقاد البيع مع انه يكفر لانه منصوص مجمع عليه **نعم** ليس في
كلام الامدي التصريح بان المخالف كذلك حتى يجاب بما ذكر فقد انقدحت المسألة والحق فيها والله اعلم واما اطلت
فيها لتعديد هذا المختصر لان امر التكفير معظم وخطر عظيم عصمنا الله تعالى من الزلل واعاذنا من الخطأ والخطل
والله اعلم **ص والرابع القياس** حمل ما علم
على نظير في الذي به حكم
لكونه شاركه في معنى
له اقتضى الحكم حيث علما

متن هذا بيان الرابع من ادلة العقد الثابتة ذكرها وهو القياس والكلام فيه في امرين احدهما في حقيقته
والثاني في موضع حجيته الاول القياس مصدر قاس يقيس ويقال في المصدر ايضا قيس بوزن ضرب وقوله
في اللغة التقدير يقال قست هذا بهذا اي قدرته به والتسوية ومنه قاس النعال بالنعل اي حذاه قال الشاعر
حذف يا كريم على عرض تريشه مقال كل مستفيد بكا اي لا يبتاع وبك وتعدى بما بالباء كما مثلنا وبالنقل الا ان المعنى
الاصطلاحي عرف بتعريفات كثيرة لجودها انه حمل معلوم على معلوم في حكم لمشاركته له في المعنى المقتضي للحكم
والمراد بالحمل اثبات مثل حكمه كما عبر به الامام في المعالم وتبعه البيضاوي وعبر قال الامام ونعني بالاشباه
القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت بثبوت حكم او بعدمه وخرج بما مثل الاثبات خلاف الحكم
واشار به ايضا الى ان الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل وان ذلك مستحيل فلو
استحال التحويط في النظم وقلت في الذي به حكم اي في الحكم ولم اقل مثل الذي به حكم وهذا كما قال اصحابنا فيما لو اوصى
لاعقب اسعد ان المراد مثل نصيب ابنه فصح على الراجح وكقولهم مباع به فلان فرسه وهما بعلمانه فان المراد
شابه وجود ذلك على ان المقترح وحكى خلافا في ان حكم الذي ثبت بالقياس في الفرع هل هو عين الحكم الذي في الاصل
نظرا الى القدر المشترك لا لتعدد المحل او مماثله لامر من اجل هما جواز نسخ الاصل مع بقاء الفرع والثاني ان
الحكم يختلف باختلاف متعلقه وسيأتي قولي ما علم على نظيره اي على ما علم **الكان** انصا موجودا او معدوما

وأورد ايضا ان قياس اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس انسانا او لكنه انسان فهو حيوان والقياس الاقتراني نحو كل جسم مولف وكل مولف حادث ينتج ان كل جسم حادث خارجان من التعريف فليس بمطرد ولا منعكس بان هذين ليسا قياسا باصطلاح الاصوليين فلا بد من اخراجهما وان كان المنطقيون يسمونهما قياسا ويسمون قياسنا هذا تمثيلا كما سبق الاشارة اليه في المقدمة في باب الدليل واورد ايضا انه يخرج عن هذا التعريف قياس الشبه وقياس الافارق اذ لا علة في الاول بعينه ولا علة في الثاني عند المحققين كما مر في بحث القوس في محله وقيل جواب عن ذلك كان الجامع التقديري بالتحقيق فلم يخرج عن كون الالحاق لاشتراكهما في شيء اعتبر الشرع وايضا الامثلة على التعريف ان اثبات الحكم هو اثر القياس وفيه شيء فانه مع توقفه عليه دور وضعفه الهندي بان المأخوذ في التعريف اثبات والذي هو اثر القياس ومتفرع عنه الثبوت لا الاثبات ونحو من الجدل وقولي له اقتضى الكل جهلا في موضع جر صفة لمعنى وحيث عنا معنا محيث عرض ومعنى الاقتضاء التعريف لا الثابت كما شيأتي تقريره في باب ارد ان القياس والله اعلم ص

وهو كل الحجة في الدنيوي ... وغير الا القياس المنهوي

في كل خلقي وعادي فلا ... والشرط والمركب حي معضلا

ش اي اذا اعوزت حجية القياس وقبل سبق تقرير كونه من الادلة فلا بد من بيان المحل المستدل به فيه هل هو على العموم او المخصوص وتمييز ذلك والقياس في المواضع من الخلاف فيه وان سبق بعض ذلك فنقول اما ان كون القياس دليلا فاس عند اصحاب العمل به واول من ناج عن ذلك النظام كما سبق نقله عنه قال ابن المنذر عبد البر في كتاب جامع العلم ما علمت احدا سبق النظام الى القول بنفي القياس والاجتهاد ولم يلتفت اليه الناس وقد حاكه فيه ابو الهذيل وورد عليه انه نعم وافقه بعض المعتزلة على ذلك ونقل انكاره عن عمر نعم قولا ايضا والحق خلاف ما قالوه لما سبق من الامر به وانه من الدين ثم المنكرون منهم من منعه شرعا وهو ما نقله الماضي وغيره عن داود وحكى عنه الامدي انه انما ينكر غير القياس الجلي لكن داود انما يقول بالجلي لانه نحوي الخطاب لا لانه قياس ولهذا قال ابن حزم في كتاب الاحكام ونفوا العلل بمذهب داود واصحابه لا يقولون بشيء من القياس سواء كانت العلة فيه منصوصة او لا وكذا نقل عنه الاستاذ ابو منصور في كتاب التحصيل وانه قال لو قيل لنا حرمت المسكر لانه حلو لم يدل ذلك على ان كل حلو محرم وسبق عن ابن حزم انه يدعي ان النصوص تنتهي عن الحوادث اي فهو مستغنى عنه فلا يعمل به وقيل لا يعمل به لانه دليل عقلي فلا مدخل له في الشرعيات ونحو قول من قال بانه قول الرافضة الا ان منهم من منعه عقلا فقيل لانه قبيح في نفسه فيحرم وقيل لانه يجب على الشارع ان يستصلح لعباده وينص لهم على الاحكام كلها وهذا على راي المعتزلة فساده على هذين القولين امام الحرمين وقيل لان الاحكام الشرعية جاءت على وجوه لا يمكن العمل بها قياسا كنجل العاقلة الدية والجناية بالقسامة في اللوث وكالحكم بالشفعة والفرق بين الخابرين والمتفاوتين مجمع الشرع بين اشياء مختلفة وفرقت بين اشياء متفقة فامتنع القياس حكاه الاستاذ ابو منصور وقيل لان المعارف ضروريه والقياس لا يفضي الى العلم الضروري

وقيل

وقيل لان الحكم لا ينضبط على ادنى القياس مع الفرع على اعلاها وقيل يمنع شرعا وعقلا حكاه ابن قرامه عن النظام وقال ابن عبدان في شرائط الاحكام لا يحتج به ما لم يضطر بان تحدث الحادثة ويقضي الفرض معرفة حكمها ولا يوجد نص يدل فيها وحكاه ابن الصلاح وطبقاته عنه واستغربه الثاني بان ذلك انما يعرف بين المناظرين في مقام الجدل قال واما الشرط الاول فطريقنا باه القياس وضع الائمة الكتب الطافحة بالتمثيل القياسية من تعيين الحادثة وقبل غير ذلك مما يطول ذكره بلا فايدة والغايات تحتيته اختلفوا هل ذلك الشرع او بالعقل قال الاكثر بالاول وقال القفال وابو الحسين البصري ما الثاني وان الادلة السمعية وردت موكدة ولو لم يرد لكان العمل به واجبا وقال الرفاق يجب العمل به في الشرع والعقل حكاه في اللمع وجزم به ابن قرامه في الروضة وحكاه عن احمد واما محل العمل به على القول بانه دليل وهو ما ذكرته في النظم في الامور الدنيوية بالخلاف كما قاله الامام الرازي كما في الادوية والاغذية والاشفاء وقياس اللغة يأتي في باب اللغات واما عن فالصحيح انه لا يجري في كل الاحكام لانه لا يجري بل من اصل منصوص يقاس عليه وقيل يجري في الكل لانه شرعي فيسلم الجميع وهذا مردود بما سبق وان الاحكام في بعض الانواع مختلفة وان من الاحكام ما لا يعقل معناه كما سبق في الرد به على العاقلة ونحو ولهذا كان الراجح انه لا يحتج به في الامور العادية والخلقية قاله الشيخ ابو اسحق ومثله بقاتل الحيض والقياس واكثرها وقاتل من الحمل واكثره فلا قياس فيه بل طريقه خبر الصادق ومنعه قوم في الاسباب والشروط والموانع كجعل الزنا موجبا الحد والجماع موجبا للكفارة وقياس اللواط على الزنا في وجوب الحد قالوا لانه لا يحسن ان يقال في طلوع الشمس انه موجب للعبادة كغروبها واختاره الامدي وابن الحاجب والسخاوي والمزني في المحصول عن اصحابنا الجواز وقيل من صرح بالخلاف في الشروط والموانع وقيل صرح به القاضي قال وقيل بقي السمع في اشتراط الاسلام في الاحصان الحافا له بالجلد على انواع العقوبة استوى فيه ابكار المسلمين والكفار فالجمع كذلك ومنعه ابو حنيفة في الحدود كالحجاب قطع القياس فيها بناء على السارق لجامع كونه اخذ ما لا خفية لحديث ادرؤوا الحدود بالشبهات وفي الحدارات كالحجاب على قاتل النفس عمدا قياسا على الخطأ وفي المقدرات كاعداد الركعات لانه غير معقول المعنى نعم قال الشافعي ان الحنفية ناقضوا اصلهم فاوجبوا الكفارة بالافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع وقيل الصبر حطا قياسا على فعله عمدا او قياسا في النفل بجراءة حتى والوافي الرجعة اذا مات في البين بجامع كذا او في الفاء اقل من ذلك وليس ذلك عن نص ولا اجماع فهو عن قياس وقال الماضي ابو الطيب في كتاب الحيد النفل بر عنل نا بمنزلة سائر الاحكام ومنعه اصحابنا في الرخص وقيل الامام وغيره ان الشافعي نص في ذلك فحمل القياس فيها وفيما سبق وفيه نظر وقيل في الام على المنع فقال اخرصلاه العبد والاولى بالرخص مواضعها ولو انفله السخاوي ومنعه الحنفية والجبائي ايضا في اثبات اصول العبادات حتى لا تجب الصلاة بالايماء بالحاجب قياسا بالطرف ومنعه قوم من الحشوية وغلاة الظاهرية في العقليات والاصح للجواز كما نقل في الروضة عن المبارى لقائل انه موجود وكل موجود يرى ووافقهم على المنع ابن برهان في الاوسط ومنع قوم القياس في الحدود كالحاجي اذا لم يرد نص على وفقه من قبل الشارع حكاه ابن الوكيل في الاستناد

الألوكة
www.alukah.net

والنظائر ومثله بصور منها ضمان الودع الفاسق الحرى بمضى منعه لانه ضمان لما يجب ولكن عموم الحاجه اليه موجود لمعامله الغرباء فقال ان صح بالمنع جعله قولا مخرجا والاصح صحته بعد مضى الثنى لاقبله والله اعلم

الباب الثانى فيما يتوقف عليه الاستدلال بالادلة وهو اربعة انواع

الاول من جهة الثبوت فى الادلة الاولى وهو السنن

فالسنن الاخبار عن ضبط ... من قول او فعل ولو فيه وسط
وذاك آحاد وذو تواتر ... فالثان نقل عدد من اثر
عليهم يمتنع التواطو ... فى الكذب عن حس به تواطو
او خبر عن مثلهم الى انتها ... لذاك المحسوس فمنتهى

ش انما قدمت من الانواع الاربعه ما توقف عليه من حيث اسم العلم وبقاياه لم يتسع ثم ما توقف عليه الدليل الرابع وهو الفاشى من اركانه وشروطه واحكامه لانه مفرع عن الادلة الاولى اذ لا فاشى الا على ما ثبت بواحد منها وقولى فى النوعه وهو السنن اشارة الى ان المراد بالثبوت صحة وصولها الينا لا ثبوتها فى نفسها وكونها حقا فان ذلك مبين فى الاولين الكتاب والسنه واصول الدين وفى الثالث وهو الاجماع فى محله من اصول الفقه وهو ذكر لونه من الادلة ومن سبق فى الباب الاول فالنوع الاول السنن ويقال فيه الاسناد ايضا وهو الاخبار عن المتن هو الذى ضبطه وقيد حتى عرف المخبر به وقولى ولو فيه وسط اى ولو كان الاخبار بواسطه مخبرا عمن ينسب المتن اليه واصل السنن فى اللغه ما ارتفع من الارض واحد الاصطلاحى من المبانى اكثر مناسبه فلن لكل ابن طريق اسنن ت الحديث رفعته الى المحدث فعلى انه اسم مصدر من اسنن يسنن اطلق على المسنن اليه وان يكون موضوعا لما يسنن اليه واما المتن وهو المخبر به كما سبق ومادته فى الاصل فراجعه الى معنى الصلابه ويقال لما صلب من الارض متن والجمع متان وبسمى اسفل الظهر من الانسان والبهيمه متنا ايضا والجمع متون وقولى وذاك لحاد وذو تواتر تقسيم للسنن قسمين احادا ومتواترا لانه اما ان يفيد العلم بنفسه فالمتواتر والا فالاحاد وربما اطلق على المتن ذلك فيقال حديث متواتر ولحاد على معنى متواتر او لحاد سنن والاحاد جمع احد كبطل وابطال وهمزه لحن مبدله من واو الواحد واصل احاد أحاد بتنوين ابدلت الثانيه الفا كاحادم والمتواتر المتتابع يقول تواتر القوم اى جاءوا متتابعين بمهلة وقولى فالثان شروع فى شرح كل من القسمين وقدمت الثانى لقوته ولان القرآن متواتر وهو اول الادله واصلها وايضا فليعلم ان ما خرج من تعريفه بهو الحاد لان ذلك كالملكة والعدم فالمتواتر خبر جمع منع تواطؤهم على الكذب عن محسوس او عن خبر جمع مثلهم الى ان ينتهى الى محسوس اى معلوم باحد الحواس الخمس كسماع او مشاهده مخبر بالنقل الاول اخبار الاحاد ولو كان مستفيضا وسماتى بيانه خلافا للرعوى الماوردى فى الحاوى والاستدلال على صحة وجمع انه قسم اخر بالث وخرج بالانتهاء الى المحسوس ما اذا عن معقول اى معلوم بالعقل كاخبار اهل السنه ذهريا بحدث العالم فانه لا يوجب له علما لتجويز غلطهم فى الاعتقاد بل هو

معتقل ذلك وايضا فعلم المخبرين به نظرى والمتواتر نقل العلم الضرورى فيصير الفرع اقوى من اصله قلت مثل ذلك المخبرون على واجب الشخص الذى شرط فى المتواتر مثل الجمل انما خبر عن اعتقاد نفسه وان توافقوا نوعا ولاجل ذلك لم يلزم الاجماع من قبيل الخبر المتواتر والحجيه فيه انما هى من حيث بناء الشرع على توافق اعتقاد الامه او ان العاده تحيل تواطوهم على اعتقاد باطل نعم قال الاستاذ ابو منصور وكن القاضى وامام الحرمين وابن السمعانى والامام والمازرى ان المقبل بالحس لا معنى له وانما المراد على العلم الضرورى لمن حل ما استدل فيه علم المخبرين الى قوانين الاحوال الكاشفه عن الجمل الذى علوم بالضروره من قوانين الحال فالحس وان وجد لكن لم يكلف به لان الجزء انما تناول بالحس ذاتها وحرم الجمل كحرم الغصب وانما تعرف سنتها بامور تدق عن ضبط العوام وجبت عن ذلك فان القوانين تعود للحس لانها اما حالية او مقالية تنبيه هذا النوع متواترا اصطلاح للفقها والاصوليين وبعض المحدثين وقيل قال ابن الصلاح ان اهل الحديث يسمونه لا بل كرونه باسمه الخاص وان كان الخطيب ذكره فى ظاهر ما يشعر به انه اتبع فيه اهل الحديث ثم قال وكان ذلك لئن ربه عنهم حتى لا يكاد يوجد الى اخره واعترض عليه بان الحاكم وابن عبد البر وابن حزم وغيرهم ذكروه واجيب بانه لم يذكروه بمعناه الخاص عند الاصوليين بل بمعنى الكثير كما قال ابن عبد البر فى حديث المسح على الخفين انه استفاض وتواتر ونحو ذلك والله اعلم

ص لان يفيد العلم بالضروره ... فى جملة استغنينا مشهوره
فحيثما العلم به قد حصلا ... فانه احتماع شرط فصلا

ش اى فلاجل ان المتواتر خبر من يستحيل تواطوهم على الكذب كان مفيدا لما سمعه علما ضروريا لا يحتاج الى نظر وقد استغنيت فى المقدمه فى تعريف العلم بالمعنى الثالث ان موجب الخبر فيه اما ان يكون حسا او عقلا والحس اما سمع وهو المتواتر الى غير ذلك من الاقسام المفيد للبقين بالضروره وهى معصومه لكن المتواتر انما يفيد العلم بالضروره بشروط وانما علامه احتماعها افادته العلم وهو معنى قولى فانه احتماع شرط فصلا اى جنس الشروط وسيأتى ذكرها بتفصيل الشروط فالاول ذهب الجمهور الى ذلك وقالت السمنيه لا يفيد وهى بضم السين المهمله وتسكن بعد الميم طائفه من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وتقول ذلك ايضا عن البراهمه طائفه لا يجوزون بعثه الرسل وعن السوفسطائيه بضم السين المهمله الاولى وبالفا وربما قيل السوفسطائيه بنون بعد الالف قوم ينكرون الحقايق وكان بعض اشياخ الاسلام البلقينى يعيب ذكر خلاف مثل هولا فى اصول الفقه كما سبق ذكر فى موضع اخر نعم اذا ذكر لغرض معرفه شبههم وردها كما لا يغتر بها مسلم فلا بأس وحمل امام الحرمين مخالفه السمنيه اى ومن وافقهم على عدم افاده المتواتر العلم على معنى ان العدد وان كثر فلا البته حتى يضم اليه ما يجرى مجرى القرينه ومن هنا يعلم ان الامام يقول بقول الاستاذ ابى اسحاق العلم للقرينه لا لمجرد الاخبار المتواتر وكذلك قال ابن برشد فى مختصر المستصفى لم يقع خلاف فى ان المتواتر يفيد اليقين الا من لا يوبه له قال وهم السوفسطائيه وجاحد محتاج لعقوبه فانه كابر بلسانه على ما فى نفسه انما الخلاف فى جهة وقوع اليقين فقوم راوه بالذات وقوم راوه بالعرض وقوم راوه مكتسبا انتهى وحاصل قولها ان الخلاف لفظى قال ابن الخطيب ان قول المنكر ما افادته العلم بتة فانا نجد العلم ضروريا بالبلاد النائيه والامم الخاليه والانبيا صلى الله وسلم عليهم والطفل مجرد الاخبار كما فى العلم

نسخه

او موكب هـ

قال الطلاع يقع وبلا امور افادته العلم وكونه ضروريا وحصول الشروط هـ

بالحس وفي المسألة قول ثالث انه يعلم بالخبر عن الموجود ولا يفيد عن الماضي وان خلف هل يمنع المسألة
ثمرة في الفقه قلت نعم اذا اخبرنا على ان مع الغايب باطل فهل يقوم مقام الرويه خبر التواتر بضطة حتى
يصير كالمشاهد قال الروياني في البحر والبعض اصحابنا خراسان فشرط يعلم اصلها القطع بجواز البيع كالمرئي
والثاني قولان ابني الثاني ذهب الجمهور الى ان العلم فيه ضروري لا توقف على نظر خلافا للكعبي من اصحابه
ومن عضده الحق والذي اراه تنزيل من نصبه عند كثرة المخبرين على النظري لثبوت اليد جامعه واشتباهها فيه
يعني الرجل نظرا عقليا وفكرا اشتبرا على مقدمات ونتايج فليس كما ذكره الالحق واوضح الغزالي في المستصفى ذلك
فقال ان تحقيق القول فيه انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى التعور بتوسط واسطه مفضيه
اليه مع ان الواسطه حاضره في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطه اصلي وضع جعلها الى
قول الجمهور وانه لا خلاف في المعنى فالنقل عنها انها مختلفان في افاده العلم ضروره ليس بحيد نعم
نعم السبخ ابو اسحق عن البلخي موافقه الكعبي وحكاه ايضا غير عن الاوفاق وابي الحسين وان جعل على تاويل
امام الحرمين ارتفع الخلاف اصلا وهذا هو اللايق وان حصول العلم فيه ناضروري امر مشاهد نعم في
المسألة قول ثالث انه يعلم علما بين المكتسب والضروري والصاحب الكبريت الاحمر وان عني ما قاله
الامام فظاهر والا فلا حاصل له وقول رابع وهو التوقف في المسألة اليه الشريف المرتضى وصححه صاحب
المصادر واختاره الامدي الامر الثالث الشروط احسن ما تعتبر الخبرين بانها
ان يبلغوا اما منع في مثله التواطؤ على الكذب عرفا وهذا لا يكفي على دمعين الصحيح المنع وسياتي بيان ذلك والمنهي
الاسناد الحسي او العلم الضروري كما سبق بيان الخلاف فيه والخفي خرج هذا من التعريف وانما كون
السامع له غير عالم بما لو لم يضروره او استدلال لا كالاخبار بان السما فوق الارض وبان العالم حادث
لمن هو مسلم ودخل الخارج من قولنا بفعل العلم انه لم يفعل بنيا لان العلم بن لكن حاصلا وخامسها ان لا يكون السامع
معتقد الخلافه لان اعتقاده يمنع من حصول العلم من التواتر شرطه الرضي قبل التشبث به تواتر امامه على رضي الله
عنه وان المانع من افاده السامعين لاعتقادهم خلافه وردبان ذلك يقتضي منه فاسفل ذلك فضلا عن تواتر ثم
الاعتقاد لا يدفع ان يحصل من التواتر ما يرفعه وبنى بله لان الغرض فيمن يتخيل تواطوهم على الكذب شاذ وسها
كون المخبرين قاطعين بان كل شرطه جمع كالماضي لكن ابن الحاجب قال انه غير محتاج الله انه ان اريد علم
الجميع فباطل كيوان يكون بعضهم ظانا ومع ذلك يحصل العلم وان اريد علم البعض فلا يلزم من لازم اشتراط
الخمس سابعا اشتراط ان يكون المخبرون على صفه يوثق بهم معها لا كالملاعب والمكره ولكن هذا مفهوم من
اشتراط التواطوء على الكذب لان اللاعب والمكره قد يكذبا واذا جوز السامع ذلك فلا يفيد علما
ومنها ان يتوافق اخبارهم لفظا ومعنى او معنى فقط كما ياتي بيانه وهذا مفهوم من اشتراط التواطوء
ومثلهم لا يتواطوء على كذب والله اعلم ص وليس فيه عدد معين لكن ذا اربعة لايمان "
ش سبق ان المخبرين شرطهم ان يبلغوا مبلغا يحيل تواطوهم على الكذب بما اخبروا به قيل لذكر عدد معين
اولا الاصح لا اذ الضابط ان يفيد العلم بسبب استحالة تواطوهم على الكذب لما وجب على الماضي ان يشترك الاربعة
في حصل الزنا مثلا ولكنه واجب قطعا فوجب ان لا يفيد العلم الا ما اراد من غير تعيين وقيل بتعيين الخمسة عددا
اولي العزم من الرسل على قول من فسرهم به وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم وقال الغاب

اقطع بان قول الاربعة لا يكفي واتوقف في الخمسة وحكى عن صاحب ابي الهذيل المعروف بابي عبد الرحمن
انه شرط خمسة من المومنين اولياء الله ومعهم سادس ليس منهم حتى يكون ملتبسا فيهم والله اعلم
وحكاه ذكريا بن المزاهب وقيل تسعة عشر وقيل تسعة وثلثون حكاه الروياني في البحر والبعض اصحابنا خراسان
لانهم عدد النقباء لان موسى عليه الصلاة والسلام بعثهم ليعرفوا احوال بني اسرائيل ليحصل العلم بقولهم وقيل اثنا عشر
لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية نقل عن ابي الهذيل وعن من المعتزله وقيد الصبر في اذا
كانوا اعزه لا لكن المصابرة في القتال لا علقه لها بالاخبار وانصافه نسخ ذلك وينبغي ان يقال بما سبح به
وهو الاية التي قبل فيها تغلب مايتين وقيل اربعون عدد الجمعه ولقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن
اتبعك من المومنين وكانوا اربعين وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وقيل بلغايه
وضعه عشر عدد اهل بدر لانهم بحصل بخبرهم العلم للمشركين والبضع بكسر الباء ما بين الثلثه الى التسعه
وفي التقريب للقاضي والبرهان للامام والوجيز لابن برهان واحكام الامدي تعيينهم ثلاثة عشر وهو قول
في عدتهم حكاه الرمياطي وقيل عشرون وقيل وخمسه وهو الذي في كتاب الحدس شو لكنه لا يتبين وراية ثلثه
عشر كما توهمه الرمياطي لان الذين حرجوا للعقبه ثلثه وخمسه وادخل النبي صلى الله عليه وسلم في التسعه تمم
ثمانيه اسهم لهم ولم يحضروا فقبل لواسرة الحاضرين فصارت العدة بهم وثلثة عشر وقال بعضهم لابد في التواتر
من عدد اهل بيعة الرضوان قال الامام الحق من وهم الف وسبعمايه لكن الذي في الصحيح عن البراء وهو رواية عن جابر
الف واربعمايه قال النووي انه الاشهر وعن سلمه ورواية عن جابر الف وخمسمايه وعن عبد الله ابن ابي اوفى
الف وثلثمايه وقال الواقدي وموسى ابن عقبه الف وسبعمايه وقيل غير ذلك وتعيين الاعداد في التواتر
بهذه الشبه لا يخفى ضعفه ويلزم ان يقال لمثل هذا تسعه عشر لقوله تعالى عليها تسعة عشر وما منه لقوله
تعالى وما منهم كليهم واشباه ذلك مما لا يحصر ويتكلف له مناسبه كما تكلف في هذه المذكورات والاقرب به
والله اعلم ص كذا لكن ما يشترط عدالة " ايضا ولا اسلامهم اصالة "
ولا اشتمالها الجوابيهم في بلد " من اجل ذا القران على المثل "
ش هذه ايضا اقوال الضعيفه في شروط التواتر منها اشتراط العدالة والاقتل اخبار الامامية النص
على امامه على كفرهم الله وجهه ولم يقبل اخبارهم مع كثرتهم لفسقهم ومنها اشتراط الاسلام والا فقد
اخبار النصارى مع كثرة بقتل عيسى عليه الصلاة والسلام ولم يقبح ذلك لكفرهم وجوابه فيها ان عدد
التواتر فما ذكر ليس في كل طبقه فقل فقل تحت نصر النصارى حتى لم يبق منهم الا دون عدد التواتر
واعلم ان كلام الامدي يوهم ان الشرائط بين الاسلام والعدالة ولعل وليس كذلك والافكان الاقتصار
على العدالة كافيا والاجل ذلك قال في مبحث مسئلة العدالة على الاسلام في النظم دفعا لهذا الايهام الواقع في لفظ
المختصر وغيره ومنها اشتراط ان لا يجمعهم بلد لاحتمال ان يتواطوا على الكذب وردبان اهل الجامع
لو اخبروا عن سقوط الخطيب لافاد خبرهم العلم فضلا عن اهل بلد ومنها اشتراط اختلاف انسابهم
او دينهم او وطنهم لما ذكرناه وردّه واضح ايضا ومنها اشتراط السبعة الامام المعصوم وهو قول
الطرائفي قول المعصوم كاف فاي حاجه الى انضمام اجنبي معه ومنها اشتراط ان يبلغوا مبلغا لا يجوز
بلد ولا يحصرهم عدد اي لكثرتهم وهو غير ما سبق من نفي تجويزهم في بلد وقال ضرار ابن عمرو

الالوكة
www.alukah.net

لان من خبر قول كل الامة وهو الاجماع حكاه القاضي في مختصر التقريب ونقل عن ذلك من الشروط الفاسدة
والله اعلم وقولي من اجل ان القرآن على التسمية تمامه قولي بعد

ص

لانه فيه من تواتر سوى ◦ ما كان حكما فالاجل يروى
كالبسمل في فاتحة بالبسملة ◦ وغيرها سوى براءة الصلة

ش

اي من اجل ان التواتر بعض القطع كان ثبوت القرآن لانه فيه من التواتر لكونه مقطوعا به لانه معجز
عظيم فكان مما تتوفر الدواعي عادة على نقل جملته وتفاصيله لدوران الاسلام عليه فلا بد من تواتر والقطع به
فما يتواتر لا شك كونه قرآنا الا فيما علم حكم القرآن وانه لا يحتاج الى التواتر وذلك مفروض في البسملة من اول
الفاتحة ومن اول كل سورة بعدها سوى براءة ولهذا صل في البسملة ان بسم الله الرحمن الرحيم متواتر في سورة
النمل فهي قرآن قطعا وليست في اول سورة براءة اجماعا اما لكون البسملة اماناً وهذه السورة نزلت بالسيف
كما قاله ابن عباس رضي الله عنهما وقد كشفت اسرار المنافقين ولذلك سميت الفاضحة وسميت البحوث واما لانها متصلة
بالانفال سورة واحدة واما لعدد ذلك كما سبأتي في كونها كوصلة لما قبلها واما في اوائل غير براءة من السور فقطع
الشافعي قوله بانها آية من اول الفاتحة واختلف قوله فيها سواها ففي قول انها آية من اول كل سورة وفي قول
بعض آية وفي قول لا آية ولا بعض آية بيد عزى للاية الدالة بل الاشتباه اصل مهم في اول سورة وفي قول رابع
انها آية مقروءة للفصل بين السور وهو غريب لم يسنده لصحابي عن الشافعي ولكنه في الطارقيات
لابن خالويه عن الربيع والسمعت الشافعي يقول البسملة اول احد بسم الله الرحمن الرحيم واول البقرة الم فالاين
الصلاح وله حسن وهو انها لما ثبتت اولا في سورة الفاتحة كانت في باقي السور اعلاما لها وتكرارا فلا يكون
من تلك السور ضرورة ولذلك لا يقال هي آية من اول كل سورة بل هي آية في اول كل سورة والبعض المتأخرين وهذا
احسن الاقوال ويدفع الادلة فان اثباتها في المصحف من السور من سواده واجماع الصحابة رضي الله عنهم
ان لا يكتب في المصحف ما ليس بقرآن وان ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى فان في ذلك دليلا واضحا على
ثبوتها قال الغاضي الحسين والغزالي والنووي وغيرهم هو من احسن الادلة ولم يقم دليل على كونها آية من اول
كل سورة ولذلك ذهب ابو بكر الرازي من الحنفية الى انها آية مفردة انزلت للفصل بين السور حكاه عنه ابن
السمعاني في الاصطلام وحكى القول من اصحابنا طريقة انه ان كان الحرف الاخير من السورة قبله ساكن
كالبقرة فالبسملة اية كاملة منها وان لم يكن كذلك كما في اقرب الساعة فبعض آية وما استدل به على
انها من الفاتحة غير ما سبق مما تضمن مصاحف الصحابة فمن بعدهم لها بل وفي سائر السور غير متواتر
ما صح عن ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ البسملة في اول الفاتحة وعدها آية وعن ابن
عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فاتحة الكتاب قيل فاين السابعة
قال بسم الله الرحمن الرحيم اخرجهما ابن جرير في الصحيح وغيره وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال ترك النبي
صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابو داود والحاكم وقال
على شرط الشيخين وعن علي وابي هريرة وابن عباس وغيرهم رضي الله عنهم ان الفاتحة هي السبع المثاني وهي
سبع آيات والبسملة السابعة وفي بعض الروايات عن ابي هريرة مرفوعا رواه البيهقي والدارقطني
والروايات في ذلك كثيرة ونحن لا ندعي في ذلك انه تواتر بل ما ان نقول افاد القطع بانضمام القرائن اليه

فان

فان خبر الواحد اذا احتفت به القرائن الموجبة للقطع افاد القطع او نقول انه وان لم تواتر عندنا
فقد تواتر عند من نقله وهو الامام الشافعي رضي الله عنه ورب تواتر يكون في زمن دون اخر
ولشخص دون اخر واشاهد ذلك قرآنا والقرآن لا ثبت الا بالتواتر بل على تواترها عندنا او نقول انها
من القرآن القطعي بل من الحكمي وهو اصح الوجهين اللذين حكاهما الماوردي في انها هل هي قرآن على سبيل القطع
كسائر القرآن او على سبيل الحكم لاختلاف العلماء فيها ومعنى سبيل الحكم انه لا يصح الصلاة الا بها في
اول الفاتحة ولا يكون قرآنا بكمالها الا بها قال وجمهور اصحابنا على انها قرآن حكما لا قطعا قال ابن
السمعاني فلكون قرآنا عملا لا علما قال الكلي من البيت في الطواف لاني الاستقبال فهو حكمي لا قطعي ولذا
ضعفت الامام القول بانها قرآن قطعي وقال انه غباوة عظيمة من قائله لان ادعاء العلم حيث لا قاطع
محال وصحح امام النووي القول بانها حكمي واستدل الى منع تكفير النافي لها اجماعا كما هو المعروف وان كان
العراقي حكى في زوائده عن صاحب الفروع انا اذا قلنا انها من الفاتحة قطعا كفرنا نافيها وسنقنا ناركها
لكن لا التفات لان لك ومن الحق ذلك قال ابن الحاجب وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت
من التكفير من الجانبين اي جانب المثبتين لها كالشافعية لها كالشافعية والنافين لها كالاية الثلثة
والحاصل لي بكر للزهاوي انها هو اذا اثبتناها قرآنا قطعيا اما اذا اثبتناها حكميا فليس هنا متمض للتكفير
حتى يرفع بالشبهة وقد اذا قلنا انه قطع تواترها عند القائل به دون غيره او ان القطع بالقرآن كاشف
على ان القطع وهو الاوجب تكفير النافي بل الامر ان المقطوع به يكون بجمعا عليه معلوما من الدين
بالضرورة ثم قال ابن الحاجب والقطع انها لم تتواتر الخ وهو عجيب فاي قطع مع قوة الشبهة على قوله
وكل لك مبالغة القاضي في تخطئة القول بانها من القرآن لا يلزم عن ذلك حكم لا قطعي او متواتر حصل له
او بقطع بقرآن كما سبق سانه نعم لو نه قرآنا حكميا هو اصح الاوجه الدلة فلذلك اقتصرت عليه في
النظم بقولي سوى ما كان حكميا اي فان الحكم لا يحتاج لتواتر وبه سقط الاشكالات كلما ان شاء الله تعالى
وقولي براءة الصلة اي التي يوصل ما قبلها من غير فصل بالبسملة قال ابن عباس قلت لعثمان رضي الله عنهم ما
حملكم على ان قرنتم بين الانفال وهي من المثاني وبراءة وهي من المئين فلم تكتبوا بينهما تسمية ووضعتموها
في السبع الطول قال نزلت بالمدينة وبراءة في اواخر ما نزل وكانت القصة تشبه بعضها بعضا وقبض
النبي صلى الله عليه وسلم ولم يقل لنا انها منها فظننا بينهما وهذه المسئلة والحقيقة من مسائل الفقه وانما ذكرناها تفريعا على ما
بيناه من الادلة الثلثة من انه لا بد من ثبوته بالسند فهو تقييم لسنها فالكتاب بالتواتر وكل من
السنة والاجماع يكون بالتواتر وبالاحاد كما سبق سانه ان شاء الله تعالى والله اعلم

ص

وما قراه السبع ذو تواتر ◦ لانه منه بقطع سابر
لا الاختلاف في وجوه التاء ◦ مثل مفاد بر المرد المهيمن
كذا اماله وهمز سهلوا ◦ او حققوا او وصف حرف يسهل
لا اصل كل فهو قل تواترا ◦ اما السنل وذ في قرات تر

ش

اي اذا تقرر ان القرآن يعتبر في ثبوته التواتر انبنى على ذلك مسئلتان القرآت السبعة والقرآة الشاذة
فاما ما قرأه الائمة السبعة المشهورة وتواترت عنهم من القرآت فيجب ان يكون متواترا الى النبي

ذلك صح

اي وهم نافع وابن كثير
وابو عمرو وابن عامر
وعاصم وحمزة والكسائي
رحمهم الله تعالى

www.alukah.net

صلى الله عليه وسلم لكونها قرآنا ولا يكون الا متواترا كما سبق واحترزت بقولي وتواترت عما نقل عن بعضهم احادا فانه ذكر من الشاذ الا ترى بيانه كما لو قرأ بها عندهم والخلاف في تواتر السبعة حكاه السنوسي من اصحابنا في باب الصوم من الغاية فقال القراءات السبع متواترة عند الائمة الاربعة وجمع اهل السنة خلافا للمعتزلة فانها احاد عندهم انتهى وممن ادعى انها احاد ايضا الاسنوي شارح البرهان قال واما ابن الحاجب فشهد بذلك وناقض بهذا قول الامام في البرهان انها متواترة وقال صاحب البديع من الحنفية انها مشهورة لا متواترة وفي مختصر ابن الحاجب للطوفي من الحنابلة انها متواترة خلافا لبعضهم فقول ابن الحاجب لنا لو لم يكن متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر كملك ومالك ونحوهما الى آخره نصب الدليل مع مخالف خلافا لقول بعض الشراح انه دليل لا على مخالف لان كون قراءات السبعة لا خلاف فيه ممنوع لما بيناه وما اشار اليه صاحب البرهان وتبعه جمع عليه من ان اشتمال بعضهم من بعضها يحملها احادا اصلوا ان المتواتر انما هو منا اليهم ممنوع وانها تواترت لهم وشاركهم من بلغ معهم حد التواتر ولكن اشتهرت عنهم لا بكون كل منهم منفردا واشتمال القرآن دل على ذلك ثم على تقدير تسليم ما قالوه القطع حاصل من حيث تلقي الامة لها بالقبول وتواتر السلف والخلف على القطع بها كما قال ابن الصلاح في الحديث الصحيح وسيأتي بيانه وما قيل فيه من النظر ومما الحق قول الامام كما قال الدين ابن الزملكاني انحصار الاسانيد في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم فقد كان تلقاه من اهل كل بلد قراءة امامهم للتم الغفير عن مثلهم وكذلك دائما فالتواتر حاصل لهم ولكن الائمة الذين قصدوا ضبط الحروف وحفظوا اسنيدهم فنسخوا السند من جهتهم وهذا كالاخبار الواردة في حجة الوداع هي احاد وما تواتر منها حجة الوداع منقوله عن محصليها التواتر عن مثلهم في كل عصر صنيع ان ينقطع الى كل واحد لا يعتد بقول الفرقة واشرت الى ذلك في النظم بقولي لانه منه بقطع سائر اي لان ما قرأه السبعة من القرآن كما هو مقطوع به في كل عصر ومصر فهو سائر في الاعصار والامصار وقولي لا الاختلاف الى آخره مان لان ما اطلقه الجمهور من تواتر السبعة ليس على اطلاقه بل يستثنى منه كما قال ابن الحاجب ما كان من قبيل الادغام والامالة ونحوهما الهمز ونحوه ومراده بالمثل بالمد والامالة مقادير المد وكيفية الامالة لان اصل المد والامالة فانه متواتر فالمقادير كمد حمزة ورويس بقدر ست الف وقيل خمس وقيل اربع ونحو وعاصم بقدر ثلاث والكسائي بقدر الفين ونصف وقالون بقدر الفين والسوسي بقدر الف ونصف ونحو ذلك وكذلك الامالة تنقسم الى محصة وهي ان يحمى الالف الى الياء والفتحة الى الكسرة وبين بين وهي كذلك الا انها تكون الى الالف او الفتحة اقرب وهي الخناث عند الائمة اما اصل الامالة فمتواتر قطعا وكذلك التخفيف في الهمز والتسهيل فيه منهم من يسهل ومنهم من يبدله ونحو ذلك فهذه الكيفية هي التي ليست متواترة ولهذا كره الامام احمد حكي الهجاء عنه قراءة حمزة لما فيها من طول المد والكسر والادغام ونحو ذلك ونحو ذلك ولو قرأ حمزة الكسائي لانها كقراءة حمزة في الامالة والادغام كما نقل ذلك السنوسي في الغاية فلو كان في ذلك متواترا لما ذهب الامام احمد الى ان الامة اذا كانت مجمعة على شيء فكيف يكره وقولي ووصف حرف ليسهل هو مما زاده ابو شامة في المستثنى على ما ذكره ابن الحاجب في استثنائه وهي الالفاظ المختلف فيها بين القراء اي الفاظ اختلف القراء في وجه نادرة كالحرف المشدد يبالغ بعضهم فيه حتى كانه حرفان وبعضهم يرى ذلك وبعضهم يرى التوسط بين الامرين وهو معنى قولي ووصف حرف ليسهل وهو بضم اوله من اسهل الرباعي بمعنى سهل المشدد اي اختلف في وجه تسهيله

وهذا

وهذا الذي قاله ممكن وحوله تحت قول ابن الحاجب في الاحتراز عنه فما ليس من قبيل الادغام على ان بعضهم قد نازع ابا شامة مما لا تحقيق فيه والله اعلم وقولي اما الشذ وذ في قراءات تراى تمامه قولي بعد في جواب اما

ص فليس قرانا لان لا يقرا ... به وذا لعل سبع تقرا

ولحنا رجع ما راه البعض ... من انه ورا اعشر منحوي

نعم يكون بعد ان ثبتا ... نص عليه الشفعي مثبتا

ش اي اذا علم ان القرآن لا يكون الا متواترا نشا منه ان القراءات الشاذة ليست قرانا لانها احاد وحينئذ فلا يجوز القراءة بها قال ابن عبد البر اجماعا وقال النووي في شرح المهذب لا في الصلاة ولا في غيرها وكذا قاله في فتاويه قال فان قرا بها في الصلاة وغيرنا المعنى بطلت صلاته ان كان عالما عامدا وكذا قال ابو الحسن السخاوي لا تجوز القراءة بما لم يرد بها عن جماع المسلمين وعن الوجه الذي ثبت به القرآن وهو التواتر وان كان موافقا للعربية وخط المصحف ونقل الشاشي والمتولي وغيرهما عن القاضي الحسين ان الصلاة بالقراءة الشاذة لا تفسد نعم نقل ابو حيان وجمع في جواز القراءة بها وليس بمخالفه لما نقل من الاجماع لانهم بنوه على تضليلهم الشاذ وسيأتي فانما اجازوا قراءة ليست شاذة على رايهم وعضد ابو حيان ذلك بان المسلمين لم يزالوا يتصاونون عن خلف اصحاب هذه القراءات كالحسن البصري ويعقوب وطلحة ابن مصرف وابن محيصن والاعمش وامثالهم ولم ينكر ذلك احد لكن كلام الرافعي يقتضي جواز القراءة بالشاذ من غير ان ينبه على نقيض الشاذ بغير الشاذ المشهور فيه فانه قال يستوي القراءة بالسبع وكذا بالقراءة الشاذة ان لم يكن فيها تغيير معنى والا زيادة حرف والا نقصانه وزعم النووي في شرح المهذب ان كلام الرافعي في الصحة لا في الجواز يعني فلا يبقى في كلامه اشكال وكانه يريد بذلك ان كلام الرافعي في صحة قطعها وبتوهينها بالنسبة الصحيح لا في جواز القراءة بها ولكنه تاويل بعيد وقد جزم هو في الروضة بانه يصح الصلاة بالقراءة الشاذة ان لم يكن فيها تغيير معنى والا زيادة حرف والا نقصانه وقولي وذا لعل سبع تقرا اشارة الى تفسير الشاذ وهو لغة المنفرد واصطلاحا ما لم يتواتر من القراءات اما الشذوذ في الاحاديث فسياتي بيانه وقد اختلف في ضبط القراءة الشاذة فالمشهور انها ما ورا السبعة المعروفة وهو ظاهر كلام الرافعي السابق ولذلك حرت عليه في النظم ونقل عن البغوي انه ما ورا العشر اي هذه السبعة مع يعقوب وخلف والى جعفر بن القعقاع واختار هذا الشيخ تقي الدين السبكي وغيره وقالوا ان قراءة الملة المذكورين من تواتر كالسبعة وقد حكى البغوي في تفسيره الاجماع على جواز القراءة بها قال ابو حيان وهو من اجله هذا الشان لا نعلم احدا من المسلمين حظر القراءة بالملة الزائدين على السبع بل قرئ بها في سائر الامصار وقال السبكي تاج الدين السبكي القول بانها غير متواترة في غاية السقوط والاصح القول به عمن يعتبر قوله في الدين انتهى قال القاضي ابو بكر ابن العربي في القواصم ضبط الامر على سبع قراءات ليس له اصل في الشرع وقد جمع قوم ثماني قراءات وقوم عشرا قال وذلك انه صلى الله عليه وسلم قال انزل القرآن على سبعة احرف فظن قوم انها سبع قراءات وهو باطل قلت قد يمنع ما قاله بان كونها سبعة انما هو بحسب الواقع انفاقا لا للحديث والحديث في الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وابي بن كعب وعمر رضي الله عنهم قال ابو حيان الخلف في المراد

الألوكة
www.alukah.net

بل لك على خمسة وثلاثين قولا وقفت منها على كثير استقى ورجح القرطبي في شرح مسلم قول الطحاوي
ان المراد به انه وسع عليهم في ابداء الامر ان يعبدوا عن المعنى الواحد بما يدل عليه لغة الى تسعة الفاظ
لانهم كانوا اميين لا يكتب الا القليل منهم فشق على اهل كل حي لغة ان يتحولوا الى غيرها فلما كثر من لقن وعادت
لغاتهم الى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتفع ذلك فلا تقرأ الا بالحرف الذي نزل ثم نقل ذلك عن ابن عبد البر
وعن القاضي ابي بكر ومن ذلك ان ابي بن كعب رضي الله عنه كان يقرأ الذين امنوا انظرونا للذين امنوا امهلونا
للذين امنوا اخرونا ومن لحننا وهذا القول ايضا ان العربي وان كان في قوله اتوا على سبعة احرف ما قال
سائر ارادة السماحة في لغات كانه ما نزل الا بواحد والتوسيع ليس من المنزل بل حكمه الا ان يقول انزل
ان يقرأ على سبعة احرف واعلم ان ممن نقل عنه ان المراد به القراءات الخليل ابن احمد وهو اضعف الاقوال
وليس هذا موضع بسطها وقولي نعم يكون حجة الى آخره اشارة الى ان القراءة الشاذة اذا صح سندها وانفع
فالصحيح انه يحتج بها لانه اذا بطل خصوص لونها قرآنا لعدم التواتر يبقى عموم كونها خبرا وهذا طلب السكوني
فيما حكاه البوطي عنه وبابي الرضاع وفي تحريم الجمع الاصح بها وعلى هذا جمهور اصحابه كالقفال والحسين وابي
الطيب والروياني وكذا الرافعي وقال اصحابنا على قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود والسارقون
والسارقات فاقطعوا ايمانهم ويعلل ابن الخطيب عن ابي حنيفة حيث احتج على وجوب التتابع بما نقل عن مصحف
ابن مسعود وصيام ثلثة ايام متتابعات بعد ان اختار تبعا للاسكوري وتبعه الى السرخسي انه ليس بحجة وكذا قال
الاسنوي في شرح البرهان انه المشهور من مذهب مالك والسرخسي وقال النووي في شرح مسلم انه مذهب
السابعي قال الزركشي ما قالاه منقوض بالاعلى انها قرآن والقرآن لا يثبت الا بالتواتر واذا لم يثبت قرآنا لم يثبت خبرا واذا
زعم امام الحرمين في البرهان ان السابعي انما لم ينقل ما لشاذ كابي حنيفة لان عدد ان الشاذ لا يعمل به وتبع الامام
في ذلك ابو نصر القشيري والغزالي في المحصول والبيضاوي وابن السمعاني وابن السمعاني ولكن المذهب انها هو مما
سبق عن نص البوطي وغيره وهو الارجح ومسئلة السابع حكى الاودي فيها قولا بالوجوب احتجاجا بقراءة متتابعات
ولكن الارجح انه لا يجب لا لكون القراءة الشاذة غير حجة بل لانها انما نقلت تأويلا لا قرآنا واما معارضة ذلك بقول
عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال الشاذ
صحيح او لغيره ذلك وخرج من كلام الماوردي قول ثالث بالتفصيل في المسئلة فقال في موضع من الحاوي ان
اضافها القارئ الى التنزيل او الى سماع من النبي صلى الله عليه وسلم اجريت مجرى خبر الواحد والا فهي جارية مجرى
القراءة الشاذة وعلى ذلك صرح الباجي في المنتقى فقال فيها ثلثة اقوال ما لها التفصيل الذي ذكرته اولا ونعم في شرح مسلم
للقرطبي محل الخلاف اذا لم يرجح الراوي شيئا عما خرج من كلام بعض المخضرمين مذهب رابع فقال ابو زيد في كتاب
الاسرار انه يجعل القراءة الشاذة اذا اشتهرت وكذا اصحاب المبسوط قال ولهذا لم يعملوا بقراءة ابي ابن كعب
فعدوه من امام احر متتابعة لانها قراءة شاذة غير مشهورة ومثلها لا تثبت الزيادة على النص بخلاف قراءة ابن
مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات فقد ثبت صيامهن في نص لي حنيفة وذكر قال ابو بكر الرازي انهم انما
علموا بها لا استفاضتها وشهرتها في ذلك العصر وان ثبتت انما نقلت الينا بطريق الاحاد وقولي نعم يكون حجة
ان يثبتا اي ان يثبت ذلك المروي من القراءات سندا ومتنا اما المتن الصحيح لا اذا لم يثبت عن المنقول ذلك عنه
او ثبت لا على انه قرآن والله اعلم ص وثبت السنة والاجماع بد كذلك الاحاد ليس يثبته

لكن

لكن تواتر بسنة يقل بل تقع غير المتواتر فيه قبل

ش لما فرغت من بيان المتن في الليل الاول وهو الكتاب شرعت في بيانه في الليل الاخرين
وهما السنة والاجماع فذكرت ان كلا منهما يكون بالتواتر والاحاد لكن المتواتر في السنة قليل حتى ان بعضهم
نفاه اذا كان لفظيا وهو ان يتواتر لفظه بعينه لا ما اذا كان معنويا كان يتواتر معنى في ضمن الفاظ مختلفة
ولو كان ذلك المعنى المشترك فيه بطريق اللزوم وسمي المتواتر المعنوي وسيأتي بيانه وقيل سبق ان ابن الصلاح
قال ان المتواتر يفيد العلم الخاص انما لم يذكره المحدثون لتوفر دواعيهم على نقله حتى لا ذهل رجل وسبق التعقب
عليه وسيأتي ذلك ثم قال ومن ثم سئل عن ابراهيم مثال لذلك فيما يروى من الحديث اعياه ذلك تطلبه وحديث
انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك بسبيل وان نقله عدد المتواتر وزيادة لان ذلك طرأ عليه في وسط اسناده
ولم يوجد في اوائله بسند بل الى انه لم يروه عن النبي صلى الله عليه وسلم الا عمر رضي الله عنه ولا عن عمر الا
علقمة بن وقاص الليثي ولا عن علقمة الا محمد بن ابراهيم التيمي ولا عن محمد الا يحيى بن سعيد الانصاري ثم
اشتهر فرواه عنه خلق كثير قيل بسبعمائة وقيل غير ذلك وتواتر حتى الآن نعم تعقب عليه بانه
قد رواه نحو العشرين صحابيا وانه قد تتبع الطرق التي بعد عمر وجوابه ان ما ذكر من ذلك انما هو
بمعنى الاعمال بالنية لا بلفظ حديث والكلام انما هو في المتواتر لفظا لا معنى وان المتابعات الواقعة لا تنتهي الى
حد التواتر ثم قال ابن الصلاح بعد حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نحو ما رواه مثالا لذلك فانه يقارب
رواه من الصحابة رضي الله عنهم الجم الغفير الى آخر ما ذكره ورد بتعقب عليه بوصف غير مرض الا يهم عن اتحاد
بانها متواترة لحديث ذكر حوض النبي صلى الله عليه وسلم اورد البيهقي في كتاب البعث والنشور رواية
عن اربعين من ثلثين صحابيا وافرده القرشي بالجمع قال القاضي عياض وحديث متواتر بالنقل وحديث
الشفاعة قال القاضي عياض بلغ التواتر وحديث المسح على الخفين قال ابن عبد البر رواه نحو اربعين صحابيا
واستفاض وتواتر وقال ابن حزم وفي الجملي نقل تواتر توجب العلم قال ومن ذلك احاديث النهي عن الصلاة في مواطن
الابل وحديث النهي عن اتخاذ القبور مساجد وحديث قرن ربنا ولك الحمد اخره وجواب ذلك ان مراد
قائل ذلك بالتواتر انما هو المشهور كما يعبر به كثيرا عنه او انها متواترة معنى او غير ذلك والا فالواقع فقد ان شرط
التواتر في بعض طبقاتها والى هذا اشرت بقولي بل تقع غير المتواتر فيه قبل واما الاجماع فنقله بالتواتر
ليس نعم وقع خلاف في اصل الاجماع اذ اقلنا بامكان تصور هل يكون معرفته والاطلاع عليه فانه الاكثرون
كما قاله الآمدي ونفاه الاقلون ومنهم احمد ابن حنبل في اصل الرواية عنه ان من ادعى الاجماع كاذب وللنفي
محمول على الاستبعاد اي يبعد مع كثرة العلماء وتفرقهم في البلاد النائية ان يعرف النافل عنهم اتفاق
معتقل لانهم مع امكان ان يكون قوله او فعله المنقول عنه مخالفا لم يعتقل لغرض قد تسلمه فقل ان يرجع عنه
قبل الوصول للباقين فالورع ان لا ينقل ذلك ولانه قل ان يكون ثم مخالف لم يطلع عليه او قال ذلك وخفي من ليس
له معرفة بخلاف السلف لان احمد اطلق القول بعدم الاجماع في مواضع كثيرة وحمل ابن تيمية قوله ذلك
على اجماع غير الصحابة لانتشارهم اما الصحابة رضي الله عنهم معروفون محصورون ونقل ابن الحاجب ان

الألوكة
www.alukah.net

المانع لحجية بان قلته مستحيل عادة لان الاحاد لا يفيد العلم وقوعه وهو قطعي لابد له من سند قطعي والتواتر يفيد واجاب عن ذلك بالوقوع فانا قاطعون بقل التواتر عن اجماع الامة على تقديم النص القاطع على الظن ولم يعرض لرد ان الاحاد لا يفيد ولكنه مردود بان قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله اقوى منه ومع ذلك يثبت بالاحاد وجب العمل به قال الماوردي وليس لاحد من بعد النبي صلى الله عليه وسلم وهي تثبت بقول الواحد وجرى على هذا ايضا امام الحرمين والامدي وان نقل عن الجمهور اشتراط نقله بالتواتر ومنهم من منع المنع على كون الاجماع حجة قطعية ونقل ذلك عن الجمهور وقال القاضي في التقريب انه الصحيح ولكن لا يلزم فان حجيته وان كان قطعيا في نفسه لكن طريق وصوله قد يكون ظنيا بل اكثر السنة كما قرر ناه وذهب جمع من العلماء الى تثويبه بالاحاد بالتنبيه الى العمل خاصة لكن لا يرفع به قاطع ولا يعارضه **تنبيه** قول القابل لا اعلم خلافا من اهل العلم في ان لا يكون نقلا للاجماع قال الصيرفي لجواز الاختلاف وكذا قاله ابن حزم في الاحكام وقال في كتاب الاعراب ان الشافعي نص عليه في الرسالة وكذا احمد قال الصيرفي وانما يسوغ هذا من بحث البحث الشديد وعلم اصول العلم وجمله وقال ان قابل ذلك ان كان من اهل العلم فهو حجة والا فلا وقال الماوردي اذا لم يكن من اهل الاجتهاد المحيطين بالاجماع والاختلاف لم يثبت الاجماع بقوله والاقف خلاف لاصحابنا وردا بن جزم على من جعل مثل هذا اجماعا ان الخلاف قد يخفى على الابعد الكثار فقد قال الشافعي في زكاة البقر لا اعلم خلافا في انه ليس في اقل من ثلاثين منها شيء مع ان في المسألة قولا مشهورا ان الزيادة في خمس منها كالابل وقال مالك في الموطأ في تكافؤ يدي الجاني وتفضي وهذا مما لا خلاف فيه من احد من الناس اعلمه مع ان الخلاف شهير وكان عثمان رضي الله عنه لا يرى يد اليمين وتفضي بالشلل وكذا ابن عباس ومن التابعين الحكم وابن ابي ليلى وابن حنيفة واصحابه رضي الله عنهم وهم كانوا القضاة في ذلك الوقت والله اعلم "" "" ""

ص وخبر الآحاد ما لا ينتهي ، الى تواتر وغير المنتهي ،
ان شاع عن اصل هو المشهور ، ومستفيضا سم والمن كور ،
اقله اثنان وقول الواحل ، يعمل في المفتي به والشاهد ،

ش لما بينت ان السنة والاجماع تثبتان بخبر الواحد شرعت في تعريفه وتقسيمه واحكامه وهو جل المقصود من هذا الباب اما تعريفه فخبر الواحد ما لم ينته الى ربته التواتر اما ان يرويه من هو دون العدد الذي لابد منه في عدد التواتر وهو الخمسة كما تقدم ان يرويه اربعة فما دونها او يرويه عدد التواتر ولكن لم ينتهوا الى افاده العلم باستحالة تواطئهم على الكذب اولم يكن ذلك في كل الطبقات او كان ولكن لم يخبروا عن محسوس او عن ذلك مما يعتبر في التواتر كما سبق وقد علم ذلك من التقسيم اول الباب ان علم بعد العلم سقيه من الاخبار هو الاحاد وعلم انه ليس المراد به ما يرويه الواحد فقط كما قد يفهم من اطلاق خبر الواحد او الاحاد بل ما ذكرناه وقولي وما دانى الاربعة الى آخره اشارة الى ان اوجه الاقوال وافواها في المشهور انه قسم من الاحاد وسمي ايضا المستفيض وقد سبق عن الاودي والاسفرائيني وجمع انه قسم ثالث عن المتواتر والاحاد وذهب ابو بكر الصيرفي والقفال الشاشي الى انه والمتواتر يسمى حدا واحد وانما ان المشهور اعم من المتواتر وهو طريقة المحدثين قال ابن الصلاح ومعنى المشتهر مفهوم وهو تقسيم الصحيح كحديث انما الاعمال بالنية وخبر صحيح لحديث طلب العلم فريضة على كل مسلم ونقل عن احمد ان اربعة احاديث

تدور في الاسواق ليس لها اصل الى اخره ثم قال وينقسم الى ما هو مشهور بين اهل الحديث وغيرهم نحو المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ومن اهل الحديث خاصة نحو توضأ صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا يدعو على رعل وذكوان ثم ذكر وجه اختصاصه بالشهرة عندهم ثم قال ومن المشهور المتواتر الى آخره ما سبق نقله عنه وقسم الماوردي في الحاوي والروياني في البحر ما بعضهم انه اخص من المتواتر واعلا منه فيكون في اوله من اخبار الاحاد وفي آخره من المتواتر ومرادهما بأوله اول من لا اول الطبقات ثم قال والفرق بينهما من جهة اوجه احدها هذا وثانيها ان الاستفاضة لا يوجد فيها عن الله الخبر بخلاف المتواتر وثالثها ان الانتشار في الاستفاضة من غير فصل والانتشار في المتواتر بالقصد وستة وثالثها الشك ووقوع العلم بها وعلم الحصر في العدد واشفا التواطؤ على الكذب من الخبرين ومثلا المستفيض بعدد الركعات والمتواتر بوجوب الزكوات وما اشترطاه في الاستفاضة من عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب ممنوع على قولها في شهادة الاستفاضة بذلك وبه قال ابن الصباغ والغزالي والمتأخرون قال الرافعي وهو اشبه بكلام الشافعي ولكن الذي اختاره الشيخ ابو حامد والشيخ ابو اسحق وابو حاتم القزويني ان اقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان واليه ميل امام الحرمين وقولي ان شاع عن اصل هل متضمن لتعريف هذا النوع وهو المشهور بانه الشائع عن اصل اي الشائع بين الناس لكن بشرط ان يكون عن اصل يخرج ما شاع لا عن اصل يرجع اليه فانه منقطع بلديه وقولي والمذكور اقله اثنان اي هذا الذي يسمى المشهور والمستفيض اقله اثنان وقيل عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب وقيل ستة بقريب العدول وتعيين قائلهم وقال الامدي هو ما نقله جماعة تزين على البلاده والاربعة وقيل المستفيض ما تلقته الامة بالقبول وعن الاستاذ انه ما اشتهر عن ائمة الحديث فلنضم هذه الاقوال الى ما سبق **تنبيه** قل علم من دخوله على المرجح تحت الاحاد انه يفيد الظن كما سيأتي لكن الظن قد يكون من قوي ومن سوى بينه وبين المتواتر او قال انه اعلا منه فهو مفيد عند القطع وكذا من يشترط استحالة الكذب في رواته والله اعلم وقولي وقول الواحل الى آخره وبعد

ص وهكذا اراد ولو في دبني ، سمعا ولا تسعر بالمفتن ،
الا اذا انضم له قريبه ، وشرطه اذكر مبينه ،
عدالة الراوي كذا مروته ، وضبطه مهما بشر يطنه ،

ش يعني ان الحكم بخبر الاحاد والعلم فيه في بلاده مواضع في الاصحاح به وهل يفيد الظن او اليقين وفي شروطه الاول يعمل به باجماع في بلاده اما كن في الفتوى ومنها الحكم لانه في المعنى فتوى وزيادة التقييد بشروطه المعروفة فلذلك استغنيت عن التصريح بذلك وفي الشهادة سواء اشترط العدد اولا لانه يخرج عن الاحاد وفي الروايه في الامور التي تثوبه كالمعاملات ونحوها واما في الامور الدينية فعلى الصحيح من الخلاف الاتي بيانه ولذلك قلت ولو في ديني اما الى آخره محل الخلاف ومن صرح بان الثلاثة الاول محل وفاق القفال الشاشي في كتابه والماوردي والروياني وابن السمعاني حيث قسموا خبر الواحد الى ما يحتج

الألوكة
www.alukah.net

فيه بالاجماع كالشهادات والمعاملات ومنها الاخبار باذن صاحب الدار في دخولها واكل الهدية باخباره قال القفال والخلاف في قوله تعالى واذا دعيتم فادخلوا قال الماوردي ومن بعده لا يراعى فيه على الله الخبر وانما يراعى سكون النفس للخبر فيقبل من كل بر وفاجر ومسلم وكافر وحر وعبد فاذا قال الواحد منهم هذه هدية فلان اليك او هذه الجارية وهبها فلان لك او كنت امرته ان يشتريها فاشتراها كلف المخبر قبول قوله اذا وقع في قلبه صدقه وحل له الاستمتاع بالجارية والتصرف في الهدية وكذا الاذن في دخول الدار وهذا شيء متعارف في الامصار من غير نكير وللتحقيق بذلك اخبر الصبي فيه على الصحيح قلت وعلى هذا وجوه من المعاملات الذي يجب فيه نظر وانما ينبغي ان يكون قسما من الذي وقع فيه الاجماع لاطراد العادات فيه والتعارف والاكل الهدية والتصرف فيها ووطء الجارية حكم شرعي ويرشد الى ما قلته ان الفتوى والشهادة اجماع مع انهما من الذي ايضا ولذلك اشار الشافعي والاصل لا يحمل ما سواهما من الذي عليها اذ لا فارق وذلك انه لا صنف كما ان في اثبات العمل بخبر الواحد اوسع فيه الباع وساق فيه نحو الثلثمائة حديث عمل فيها بخبر الواحد قال بعد ذلك ومن الذي ذكر خبر الواحد والحكام احاد والمفتون احاد والشهود احاد وقد افتتح الشافعي هذا الباب بحديث رحم الله امرأ سمع مقالتي فاداها كما سمعها الحديث المشهور فاعترض ابن داود وقال بانه اثبت خبر الواحد بخبر الواحد فقال اصحابه ان ما قاله باطل لان الشافعي رضي الله عنه انما استدل بما تضمنه مجموع ما ذكره من الاحاديث وسنشير الى بعض ذلك منها وحاصل ما في العمل بخبر الواحد في الامور الدينية من الخلاف المنتشر المشهور اقوال الاصح منها ان العمل به جائز عقلا وواجب سمعا وهو قول الجمهور قال ابو العباس ابن القاص لا خلاف بين اهل العلم في قبول خبر الاحاد وانما دفع بعض اهل الظاهر خبر الاحاد لجهلهم بالسنن المشهورة زعم انه لا يقبل منها الا ما تواتر نحو من لا يحصون عليه الغلط والنسيان وهذا ذريعة الى ابطال السنن وان ما شرطه لا يكاد يوجد اليه سبيل وقد استدل الشافعي بقصة اهل قباء لما اتاهم آت وقال ان القبلة قد حولت فرجعوا اليه وبارساله صلى الله عليه وسلم عماله واحدا واحدا لكل بخبره الناس بالشرائع وبسط كلامه في ذلك في الرسالة بسطا شافيا وما احتجوا به ايضا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وغير ذلك من الادلة ولسنا نعيد ذلك في هذا الشرح المختصر واصحاب هذا القول اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه من الكتاب والسنة وعمل الصحابة ورجوعهم كما ثبت ذلك بالتواتر واختلفوا في ان الدليل العقلي على وجوب العمل به مع ذلك لم لا يكون على المنع وهو معنى قولي في النظم سمعا اي فقط اذ لا مدلول له لا يعمل به بغير السمع وذهب الاقلون الى ان العقل ايضا قد دل على ذلك عن احمد وابن سريج والصيرفي والقفال صنا وابو الحسين البصري من المعتزلة قالوا الاحتياج الناس الى معرفة بعض الاشياء من جهة المخبر وفي ترك ذلك اعظم الضرر وان العمل به يفيد دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا ولانه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس ولا يمكن مشافهة الكل فلا بد من بعث الرسل وارسال عدد التواتر لحصول الاقطار قل بتعذر فلا يلزم ذلك فوجب قطعا ان يكتفي بالاحاد وذكر وا نحو ذلك مما لا ينهض عند التامل ان يدل عقلا وقد استغرب عز وذلك الى غير ابي الحسين المعتزلي مع انهم ابعد اهل السنة

فقيل

فقيل ان القفال كان اول امره معتزليا فلعله قال ذلك وقت اعتزاله وابن سريج كان ساطر ابن داود فلعله بالغ في الرد عليه فتوهم منه هذا القول واما الجمل رضي الله عنه فممن لا اعتداد بخلافه بانه اراد انه ليس في العقل ما يمنع العمل به او قصد ما هو معلوم من ان الادلة العقلية لا تخلو عن مقدمة عقلية في الدلالة وان كانت محذوفة للعلم بها فلا منع ان يكون يصرح بها عند وجود المعاند وربما يعتذر عن الجمع بذلك ومن قال بهذا فوجوب العمل به عنده قطعي ومن قال بالاول فكذلك ايضا لان ما استدلوا به مقطوع به بالضرورة قال ابن دقيق العيد والحق عندنا في الدليل بعد اعتقاد ان المسلم علميه انا قاطعون بعمل السلف والامة بخبر الواحد وهذا القطع حصل لنا من تتبع السنة وبلوغ جزئيات لا يمكن حصرها ومن تتبع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وجمهور الامة ما عدا الفرقة التي لا تعد في المخالفة علم ذلك قطعا واعلم ان امام الحرمين اول البرهان ان مطلق العمل وجوب بخبر الواحد فمن الناس من لا يفيد خبر الواحد علما ولا ظنا ومنهم من يفيد علما ولا يوجب العمل عند سماعه بل العمل الخبر وهي لان نفس الخبر لو اوجب العمل لعلم منه ذلك وهو لا يثمر علما ولا ظنا وجب العمل عند سماعه بدليل الخبر وهي الادلة القطعية على وجوب العمل عند رواية الاحاد فالتحقيق وهو قول المحققين انه يوجب العمل عندنا لا به قال وهكذا القول في العمل بالقياس القول الثاني ان العمل بالاحاد لا يجب وان كان جائزا عقلا ونقل ذلك عن ابن داود والرافضة ونقل ابن الحاجب عن القاشاني لكن سماني انه ممن يقول بمنعه عقلا فلا سمع ان ينقل عنه هذا المذهب واحتجوا لهذا القول بنحو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وبحسب بانه محمول على العمل بالقياس كالاعتقادات كما سماني بيانه القول الثالث انه لا يجوز العمل به لعدم الدليل على تعيينه الرابع ان العمل به غير جائز عقلا وهو قول جمهور القدرية وطائفة من الظاهرية كالقاشاني وغيره ونقل ابن الحاجب عن الحبائي لكن في النقل عنه تفصيل ياتي ذكره قالوا لانه يودي الى تحريم الحلال وتحليل الحرام اذ الراوي كل منهما في محل وخطر الاحاد وكان احدهما راجحا فان لم يكن ترجيح ادى الى الجمع بين النقيضين او الترجيح بلا مرجح وردا بانا ان قلنا المصيب من المجتهدين واحد فان كان الراجح هو الحق في نفس الامر فواضح وان كان مرجوحا فلم يطلب الا ما غلب على ظنه وان كان خطا في نفس الامر وعند الشارع يوقف الى ان يتبين الرجحان فلا يلزم سي ما قلتم القول الخامس لا يعمل به في الحدود لان الحدود تدرا بالشبهات وكونه لم يرد الا بالاحاد شبهة وهو قول الكرخي وعبارة لبي الحسين في هذا القول المنع فيما يتشفى بالشبهة وذلك ان يلزم حد ودرء او عنوها قال وايضا فان الكرخي يقبله في اسقاط الحدود ولا يقبله في اثباتها الساد س ان العمل به في اسناد النصب يخالف غيرها والفرق ان اسناد النصب اصل والزائد فرع فيقبل في النصاب الزائد على خمسة اوسق ولا يقبل في اسناد اصاب الفضلان والعجاجيل لانه اصل نقل ذلك ابن السمعاني عن بعض الحنفية السابع لا يعمل به فيما عم البلوى لان الكثير مرجح به لما منع الناس من العمل به اذا خالف عمل اهل المدينة وهو قول المالكية ولهذا تقول اخبار المجلس التاسع لا يعمل به فيما تعم به البلوى وهو قول الحنفية ولهذا انكروا خبر نقض الوضوء من مس الذكر والجهر بالبسملة وعزي العاشر لا يقبل اذا خالفه راويه نقل عن الحنفية ولذلك لم يوجبوا السبع في الولوغ لمخالفة ابي هريرة رضي الله عنه لروايته وقال صاحب البديع

الألوكة
www.alukah.net

منهم ان محله اذا خالفه بعد الرواية فان خالفه قبل الرواية فلا رد وكذا اذا جهل التاريخ الحادي عشر
عن الحنفية ايضا انه لا يقبل ما عارض القياس ولهذا رد وا خبر المصراة وقيده البيضاوي بما لو نه عند عدم
فقه الراوي فان كان فقيها فلا يرد ولو خالف القياس نعم في اللمع للشيخ ابي اسحق ان اصحابنا اطلقوا انه
لا يقبل اذا خالف القياس وان اصحاب ابي حنيفة قالوا اذا خالف قياس الاصول لم يقبل وذكروا في احاد
الوهم والقرعة والمراة قال فان اراد وا ان الاصول القياس على سبب بالاصول فهو قول الماليد وان
اراد وا تقرر الاصول التي هي الكتاب والسنة والاجماع فليس معهم فيما رد وه كتاب ولا سنة انتهى نعم
الصحيح عند الحنفية وحكاه في البديع عن الاكثرين يقدم الخبر على القياس مطلقا وقال الباجي انه الاصح
عندي من قول مالك رضي الله عنه فانه سئل عن حديث المراة فقال اولا اصل في هذا الحديث وفي هذا
الحديث رائي وفي المسئلة قولان اختار الامدي وابن الحاجب ان كانت العلة مستنبطة بنص راجح على
الخبر في الاصالة وهي موجودة في الفرع قطعا فالقياس مقدم او ظنا فالتوقف او تبين لا نص راجح فالخبر
مقدم وقول رابع انهما متساويان مطلقا حكاه الباجي عن القاضي ابي بكر الموضع الثاني من الكلام في
خبر الواحد انه وان وجب العمل به فانما هو عند الظن لا عند القطع الا ان يتواتر به وهو معنى قولي
ولا يشعر ما لفظ الراوي والمسلة فيها من اهب ارجحها انه لا يفيد العلم الا اذا انضم اليه قرائن تقطع
السامع مع وجودها بصدق المخبر كاخبار ملك عن موت ولد المريض عنده مع قرينة البكاء والصراخ
الكفن والاتي الدفن ونحو ذلك واما جواز ان يكون قد اعمى عليه فلا قدح في المسئلة بل في المثال فيتطرق
المعترض فيه بما منع احمل على الاغماء من قرينة اخرى وانما مرد القرائن الى ما يحصل معه القطع اذ منها
ما لا يعبر عنه كما يظهر بوجه للخبر والوجل ولهذا قال المازري ان القرائن لا يمكن ان تضبط بعبارة وقال
غيره يمكن ان تضبط بما تسكن اليه النفس كالمتواتر او قريب منه بحيث لا يسقى فيه احتمال عند ومن
القرائن المفيد للقطع نحو الاخبار بحضرته صلى الله عليه وسلم فلا يمكن او يحضر جمع يستحيل تواطوهم على الكذب
او سلقاء الامة بالقبول على راي ابن الصلاح حيث قال ان ما في صحيح البخاري ومسلم اوالصحيحين مما لزم
تلقي الامة له بالقبول افاد القطع على صحته فهو مقطوع بصحته والعلم القطعي حاصل فيه ظلا فالمن
نفى ذلك محتجا بانه لا يفيد في اصله الا الظن وانما تلقته الامة بالقبول لانه يجب عليهم العمل بالظن والظن
قد يخطئ قال السبكي وكتب اميل الى هذا واحسبه قويا ثم بان لي ان ما اختاره هو الصحيح الاظن هو
معصوم من الخطا لا يخطئ والامة في اجماعها معصومة من الخطا ولهذا كان الاجماع المبني على الاجتهاد
حجة مقطوعا بها والمراد باجماعات العلماء كما قال النووي ان اتفق فاقله فهو دليل قاطع عند المحققون
والاكثرون فقالوا يفيد الظن ما لم يتواتر لان خبر الاحاد لا يفيد الا الظن ولا يلزم من اجماع الامة على العمل
فيها اجماعهم على انه مقطوع به من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وممن ابى هو هذا القال ابن برهان وابن عبد
السلام وغيرهما فان لم يحتف بالاحاد قرائن فلا يفيد اليقين لاحتمال الغلط والسهو ونحو ذلك وهذا
التفصيل قال امام الحرمين الامام المازري والامدي وابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم من المتاخرين
والقول الثاني انه لا يفيد العلم مطلقا وبه قال الاكثرون قال الحارث المحاسبي في كتاب فهم السنن
هو قول اكثر اهل الحديث من اهل الراي والفقه الثالث وهو قول اهل الظاهر انه يفيد العلم مطلقا
ونقله ابن عبد البر عن الكرابيسي والباجي عن احمد وابن خويز منداد زاد الماوردي وانه نسبه الى

مالك وانه نص عليه ولكن نازعه ما نقله لم يعثر لمالك على نص فيه قال ولعله راى مقالة نسبت اليه ولكنها
منا وله الرابع انه يوجب العلم الظاهر دون الباطن بعله المازري واراد وا انه يثمر الظن القوي
والا فالعلم لا يتفاوت كما قرر ذلك الصيرفي وابن فورك وحسن ومرجع الى القول بانه لا يفيد العلم
ولهذا نقل الصيرفي عن جمهور العلماء منهم الشافعي وحمل بعضهم ما نقل عن احمد انه اراد الخبر المشهور وهو
الذي صحت له اسانيد متعددة مشاله عن الضعف والتعليل فانه يفيد العلم النظري لكن لا ما نسبه
الى كل الحديث بل الى الحافظ المتبحر الخامس بعله السهيلي في ادب الجدل وهو عن يجب انه يوجب العلم ان
كان في اسناده امام مثل مالك واحمد وسفيان والا فلا والسادس ان غير المتفيض منه لا يفيد
العلم والمتفيض يفيد العلم النظري بخلاف المتواتر فانه يفيد ضرورة تنبيه قيل الخلاف في المسئلة
لفظي وليس ذلك فمن فوائده هل يكفر جاحد ما ثبت بخبر الواحد ان قلنا يفيد العلم كفر وقد حكى ابن حامد من
الحنابلة في تكفير وجهين وعلى هذا ما حكاه و منها هل يقبل خبر الواحد في اصول الديانات ان قلنا
يفيد العلم قبل والا فلا قولي وشرطه اذكر مبينه اي وشرط العمل بخبر الواحد سوا قلنا يفيد
الظن او العلم ما اذكر بعد ذلك مبينا له ومفصلا وهو جملة شروط على الراوي ومروية وضبطه
وسنا تي شيء منها في الاسانيد التي بعد هذا موضحين ان شاء الله تعالى ونصب مبينه على الحال لانه نكرة لكون
اضافته غير محضة والمراد بالشرط مجموع الشروط لان المفرد المضاف يعم وضابط الشروط في
رواته صفات تغلب على الظن ان الخبر صادق ولم اذكر من الشروط ما ذكره السخاوي وغيره مما يرجع
الى الخبر عنه كقولهم اللفظ لا يخالف قاطع لان هذا الشرط جار في كل عمل يظني لا يخصوص خبر الواحد
واما ما يرجع الى نفس الخبر كالفاظ الراوي في كيفية روايته لان ذلك مما يتحقق به وجود الرواية وصل فيما
عمن روى عنه لان شرائط العمل تقدم وجودها والله اعلم

ص

أما العدالة فملكة ما يبعث اقتران كل هلكة

ش

كيف تكون او اصرارا على صغير اي الاكثار ا

الشرط الاول من شروط الراوي الذي يجب العمل بخبره العدالة وهي لغة التوسط في الامر من غير
ميل الى احد الطرفين بل يكون معتدلا لا افراط ولا تفريط واما في الشرع ففي ملكة ما يبعث من اقترن كيف
ان يكون صادقا في اللهجة
ظاهر الامانة عيفيفا عن
المحارم متوقيا من المآثم
بعيدا من الريب
ما مونا في الرضى والغضب
الخ ن

، ومن اصرار على صغير ملكة جنس وهي الصفة الراسخة في النفس اما الكيفية النفسانية في اول
حدوثها قبل ان تتمكن فمسماة حالا ولهذا عيب على صاحب البديع في تعبيره بان العدالة هيئة في
النفس الى اخره لتسمية الحال والملكة ويعرف هذا الرسوخ بعلمه الطاعات كما قال السخاوي في الرسالة
ما نصه وليس للعدل علامة يعرف بها ومن عثر العدل في من يد ولا لفظ وانما علامة صدقه ما تحبوش
حاله في تقه فاذا كان الاغلب من امن ظاهر الخير قبل انه عدل وهو معنى قول ابن القشيري ان الذي صح
عن السلف انه قال ليس في الناس من يحض الطاعة فلا يمكن جهلها معصيه والاصل السلامة من محض المعصية ولا
يمكن جهلها بالطاعة فلا سبيل الى رد الكل ولا الى قبول الكل فان كان الاغلب من امر الرجل الطاعة والمروءة فعلت
سهاد ته وروايته وان كان الاغلب المعصية وخلاف المروءة ردت شهادته وروايته وجرى على نحو ذلك ابو بكر الصيرفي
وغيره وما احسن ما اناسي بن لك محمد بن يحيى في تعليقته فقال العدل من اعتاد العمل بواجب الدين واتبع

الألوكة
www.alukah.net

اشار العقل فيه برهة من الدهر حتى صار ذلك عادة وتدينا له والعادة طبيعة خامسة فغلب دينه
حكم التمرين والتوبيخ في النفس فتوبوتي بقوله بخلاف الفاسق فانه الذي يتبع نفسه هواها فالف ارتكاب
المحظورات واقتضاء الشهوات فضعف وازع الدين بسبب ذلك فلا توبوتي بقوله انتهى وخرج بقيد كون الملكة
مانعة من اطراق الكبائر والاصرار على الصغائر من لا تمنعه ذلك وهو الفاسق وستأتي بيان ذلك موضحا
فان قلت هل ادخل الشافعي في العدالة تعاطي المروءة وكذا في عبارة الاكثر من الفقهاء والاصوليين جرى على
ذلك من المتأخرين البيضاوي وغيره وعبارة صاحب جمع الجوامع في تعريف العدالة ملكة تمنع من اقتراف
الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة وهو النفس واشار بصغائر الخسة الى نحو سرقة لقمة والرذائل
المباحة الى نحو بال المروءة منها كالبول في الطريق ونحو ما مثل به في موضعه وبهوى النفس الى ما ذكر
والدين السمح نبي الدين من تفقهه من الاحتراز به عن ابتعاث الاعراض حتى لا يمكن نعته عن اتباع هواها والا
لخرج من ذلك عن الاعتدال فلم استطعنا من التعريف فالجواب لم ادخل المروءة ان مراد الشافعي ومن تبعه
على ذلك ذكر العدالة المعتبر في الشاهد والراوي لا العدالة من حيث هي وتضمن المروءة معناها لذلك وانما
هي في الحقيقة شرط في قبول الشهادة والرواية كما تشترط فيها الضبط ولا مدخل في حقيقة العدالة ولهذا ترى
في كتب اصحابنا كما في شرحي الرافعي والروضة وغيرها جعل العدالة والمروءة شرطين متغايرين فلو دخلت المروءة
في العدالة لاكتفى بالعدالة وجعلت شرطا واحدا ومن تعقب على البيضاوي في ذلك السبكي في شرحه واجاب
بما حاصله عن الشافعي والاصحاب الا انه لم ينص على ذلك بل جعلها انواعا تقابلها عن الاول ورد بما هو
مشروط في العدول وسيأتي عبارته تمامها وفي الكلام على الشرط الثاني قال ومن ادخل المروءة في العدالة فانما يريد بذلك
نوعا منها لا الجميع انتهى ومراده بكونه في نوع منها انه شرط فيما تشترط فيه لا انه من حقيقة ذلك النوع حتى
يحتاج لذكره مثلا مع ذكره شرط مقبول الشهادة والرواية أو ضده واولى ليلا يتوهم انه من حقيقة العدالة
ويستغني المخل بالمروءة عن التعرض لنوعيته وبها كونه معصية كثر فعله او مباحا كالبول في الطريق وبهذا
سلم تخلي الى قوله وصغائر الخسة نعم ظاهر السبكي السابق ان العدالة المعتبر في الشاهد هي المعتبر في
الراوي وان شرط في الشاهد زيادة الحرية والعدد ونحو ذلك فيرجح بذلك احد الوجهين المحكيين عن الاصحاب
ان عدالة الراوي تحصل بشيء الى عدالة الشاهد لم ار احدا منهم ان عبد ان في شرائط الاحكام احدهما
انه يعتبر في الراوي عدالة من يقبل حكمه في الدماء والفروج والاموال وما سواها يقبل في الرواية من ظاهر الدين
والصدق واما زيادة الاحتراز عن نحو النفل فينبغي عدم الملكة لانه مما يؤدي عن محل
ان يحمى قوله مانعة اقتراف هو صفة للملكة واطلاق الهلكة على ما ذكر لانه سبب للهلاك قال تعالى
ان يهلكون الا انفسهم وفي حديث الجامع في رمضان هلكت واهلكت واقعت اهلي في رمضان وفي
الحديث كما سيأتي اجتنبوا السبع الموبقات اي المهلكات في الهلاك وهو العذاب ولم اجمع لفظ الكبيرة
بل افردت فقلت كل هلكة وان عبر كثير بالجمع كالبيضاوي فعالوا تمنع من اقتراف الكبائر لان ذلك يوهم ان
اقتراف الكبيرة الواحدة لا يقدح واما جواب بعض الشراح عن ذلك بان الملكة اذا قويت على دفع الكبائر
قويت على دفع البعض من باب اولى فغير ظاهر لانه يقال قد تشتهي النفس الواحدة وتنفر النفس عن
الكثير فتكون الملكة موجودة ولكنها ضعيفة فانتفى المعنى الذي قاله وقولي كبيرة تكون الى آخره هو

فصل

تفصيل المذهب الذي هو هلكه اي اما كبيرة واما اصرار على صغيرة وبما جعل الاصرار من الكبائر كما
قال الغزالي في الاحياء وفي باب التوبة ان الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة وحسد واما ان يكون
مراده من ذلك انها مثل الكبيرة في الاثم فالمطلق عليها كبيرة مجازا لا لانها كبيرة على الحقيقة
او يكون كبيرة لكنه عطف على البيرة من عطف الخاص على العام للاول او توضيح بل قال ابو طالب
القضاعي في كتابه تحرير المقال في موازنة الاعمال ان الاصرار على ما ضربه عليه وان الاصرار على
الصغيرة صغيرة قال وقد جرى على السنة الصوفية ان الاصرار على الصغيرة مع اصرار ربما يؤدي حتما والاصح
انتهى وقولي اي الاكثار انفسير للاصرار واراد به الاصرار الفعلي لا الحكمي قال ابن الرفعة ولم اطفر
في ضابط بما يتأتى الصدور وقد عبر بعضهم بالمداومة وحينئذ فهل المعتبر المداومة على نوع ولو على صغائر
او الاكثار من الصغائر سواء كانت من نوع واحد او انواع ويخرج من كلام الاصحاب فيه وجهان قال
الرافعي ويوافق الثاني قول الجمهور من تغلب معاصيه على طاعاته دارت مردود الشهادة قال واذا قلنا بالاول
تضر المداومة على نوع واحد من الصغائر اذا غلبت الطاعات وعلى الاول تضر لكن قال ابن الرفعة ان قضية
كلامه ان مداومة النوع تضر على الوجهين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فانه قال في ضمن حكايته
قال ان الاكثار من النوع الواحد كالاكثار من الانواع وحسد لا يحسن معه التفصيل نعم يظهر اثرهما فيما
لو اتى بانواع من الصغائر ان قلنا بالاول وان قلنا بالثاني ضر انتهى واعلم ان صاحب المهمات زعم ان الرافعي
والنووي قد خالفا ما قالاه من ذلك في باب الشهادات بما ذكراه في النكاح آخر الطلاق على ولاية الفاسق ان
العضل اذا انكر يكون فسقا وان اقل الانكار فيما حكاه بعضهم بلى نعم هل الملات بأعتنا او الخمسة بلى او
باعتبار عرض الحاكم مرات وان دار في النكاح الواحد فيه نظر قلت لكن سبق من كلام ابن الرفعة ما يلزم
منه موافقته ما في النكاح لما في الشهادات فلا تناقض اما الاصرار الحكمي وهو العزم على فعل تلك الصغيرة
بعد الفراغ منها فقيل حكمه حكم من كررها فعلا بخلاف التائب منها وفيه نظر ظاهر نعم الاول من العلة
ومن الغوي عموم وخصوص من وجه لان الغوي مفسر بان يطاع الله تعالى فلا يعصى فيجترئ العبد بطاعته
تعالى عن عقوبته فينتفي الشرك ثم المعاصي ثم منفي الشهادات ثم سفي الفضلاء عن حاجته ولا يشترط ان يكون
عنده ملكة في ذلك والعدالة ملكة ولا يشترط فيها ترك المعاصي كلها بل الكبائر والاصرار على الصغائر كما سبق المالي
تفسير العدالة بما سبق يتضح اعتبار الملوع لما استقر به والعقل والاسلام فيمن نصف بهما وكذا عدم الفسق
فجعل الملة الاولى شروطا زايدة على العدالة معتبرا لها ليس بحقيقي الا ان يراد بذلك الاصحاح بالتصريح وزيادة
البيان ما كثر الشروط فلذلك عقبت تفسير العدالة بما يخرج عن الامور المذكورة بقولي والله اعلم

ص فيخرج المجنون والصبي ◦ وكافر وفاسق مقصر ◦◦◦

ش اما خروج المجنون بفصل العقل فواضح واما الصبي فانه وان وفق لسلامة مما يفسق به عين
فليس ذلك للملكة فانه يبلى على سبيل الاتفاق وحسد فيضعف من لا كدعوى من نصف الصبي بالعدالة والتوابع
الملوع انما هو شرط لقبول روايته او شهادته ونحو ذلك واما الاول فمنفي عنه هذه الملة قطعا وقوله
فانه عدل في دينه ونحو وليه المطلع وتطر الوقف والوصاية على الكافر ونحو ذلك انما هو بالنسبة
لمعتقدهم فهي ملكة تعتبره لا على الاطلاق وهي العدالة للحقيقية التي هي شرط هنا وسيأتي في ذلك مزيد
بيان ومرتكب الفسق في اعتقاده دون نفس الامر وعكسه ومن اللطائف في روايته الطرفة صغيرة لا تزداد الشهادة
ما لم يصر عليها انتهى وافهم انه اذا اصر تزداد سيأتي

ما رواه احمد رحمه الله تعالى في مسنده عن عمرو ابن عمرو ابن العاص قال سمعت ابا طالب يعني عم النبي صلى
الله عليه وسلم قال سمعت الامين ابن امي صلى الله عليه وسلم يقول اشكر تزداد ولا تكفر فتعذب ورواه
الحافظ الصريفيني وقال غريب رواه لنا طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم واعلم ان الصبي اعم من ان يكون
مميزا او غير مميز قال الجمهور على عدم قبول المميز في الرواية والشهادة لاحتمال كذبه كما في الفاسق بل اولى لعدم
مانه غير مكلف وانه غير مواخذ بالكذب لاجل ذلك فلا وازع له عن ارتكابه ولان الصحابة رضي الله عنهم لم تقبلوا
الا البالغ ولان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرسل لتبليغ شرعه الا بالغا وهذان الامران هما العمدة في تلقي جبر
الواحد وقيل يقبل الصبي للوثوق به لغلبة الظن بصدقه وبرده ما سبق بل في مختصر الغزيب للقاضي ابي بكر
انه لا يقبل بالاجماع لكن رده ابن القشيري بان الخلاف فيه شهير اي للاصوليين والمحدثين والفقهاء فقد حكى امام
الحرمين وجهين في جواز العمل بخبر المميز في الحال على الاصح في اخباره عن القبلة وجزم عليه الرافعي والنووي وقبله
بالمميز وحكاه في باب الحيض ايضا الا انهما قيداه بالمراهق وقال المراهق وقيل البصير بين المراهق وغيره ايضا ابن
عقيل الحنبلي في باب الوضوء بل في المحول للغزالي ان محل الخلاف في المراهق الثبت وسبقه في مسائل كثيرة من
ذلك وفي المسألة قول رابع للمالكية انه يقبل في الزنا دون غيرهم قال ابن الحاجب في مختصر الاصول واما
اجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء مستثنى لكثرة الجنايات بينهم منقوض
اي على اصل المالكية الذي اسقط عليه في ادعاء اجماع المدينة فالمشهور في كتبهم انما هو نقله عن علي ومعاوية وعروة
ابن الزبير وشريح وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم بل قال ابن حزم لا نعلم لاحدا قبل مالك قال مغلطاي وكانه
بناه على ثبوت دلالة عمن ذكر وفي رؤوس المسائل للماضي عبد الوهاب منهم انه قول علي رضي الله عنه وابن
ابي ليلى ولا مخالف لهما قال وعلى انه قول عمر رضي الله عنه فوهم بل كون ذلك علما لابن الحاجب في دعواه اجماع
المدينة لكن قال الماضي عقيب ذلك ان عدم قبولهم قاله ابن عباس وعطاء والحسن والزهري فكيف يقول ولا
مخالف لهم ثم على تقدير صحة اجماع المدينة فقد سبق انه غير حجة خلافا لمن زعمه منهم وحكى النووي في
شرح المهذب في باب الاذان في مسألة اذان الصبي عن الجمهور قبول اخبار الصبي المميز فما طريقة المشار هو
مخالفة طريقة النقل كرواية الاخبار وسبقه الى ذلك القاضي حسين والظاهر انه غلط من الناسخ على انه وقع
في الفقه مسائل تعتبر من الصبي المميز اخبارا او انشاء اما قطعا او خلاف وقد مر ذكر عن مر منها في
من الوثوق بالصدق وان كان العلائي جعل في القواعد ان الخلاف فيها طريق الخلاف في رواية الصبي ولا
باس بمراد شيء منها لتكميل الفائدة على تبويب الفقه وبيان المرجح فيها منها ان يخبر بتجنيس الماء والثوب
او الارض في كل وجهان الاصح عدم القبول وكذا اخباره بان هذا الارض مخوف حتى يجتنب التيمم وسيأتيان
ومنها اذا انه صبي هو سبق كلام النووي فيه وفي اشتهاره ومنها اما منه جائز عندنا والمنع لاحد قوليه الاربعة
في اجمعه قبل وجعل هذا من قبول خبره لانها تتضمن اخباره بالطهارة وغيرها من الشروط وبالنية
ونحو ذلك ولا يخفى ما فيه من النظر ومنها اذا اخبر برؤية الهلال وجعلناه رواية لاشتهاره فالفياش
جريان الخلاف فيه لكن المشهور الرد جزما قاله الرافعي ومنها اذا طلع في نهار رمضان عمدا او هو صائم
لافساده على الاصح الوجهين ولو قلنا ان عمده عمد لعدم التزام العبادات ومنها اذا احرم وباشر محظورات
الاحرام عمدا كطيب وجوع وجب الفدية في الاصح لان عمده في العبادات كالبالغ نعم كلامه في

الصلاة

الصلاة او اكله في الصوم ومنه قول غريب حكاه الاذرعي انه ان كان ممن يلتذ باللباس والطيب وجبت
والا فلا نعم الفرق بين هذه المسألة ومسألة الجماع في الصوم ان الفرق به هنا ان وجبت في الحال الولي وهو
الارجح ان كان قد احرم ماذنه فهو من خطاب الوضع او في حال الصبي وهو اذا احرم بعد اذنه فهو من قبيل
الاتلافات بخلاف الجماع في الصوم ولا يخفى ما فيه من نظر ومنها بيعه وشراؤه لاختيار الرشد به
قبل البلوغ على وجه ومنها اعتماده في الاذان في دخول المؤذن وحمل المؤذن به على الاصح للمؤذن
لا لمجرد اخباره وفي البحر للروياني قال الزبيري يجوز توكل الصبي وطلاق زوجته وغلط فيه ومنها
اخباره بان الشريك قد باع حتى يسقط الشفعة بالتاخير وفيها وجهان الاصح لا يقبل فالشفعة
باقية وكذا اخباره بان المريض محوف حتى يحسب تصرفه المرض من الثلث الاصح لا يقبل ومنها صحته
على قول والاصح المنع ومنها لو قتل مورثه عمدا وقلنا ان عمده خطأ وان الخطأ لا يمنع الارث او لا فمنها
وطء الصبي هل يثبت المصاهرة ان قلنا عمده عمد كان كوطء الزاني والا فكالشبهة واجرى وامثاله في وطء
المجنون ومنها الخبر بطلب صاحب الدعوى له قال الماوردي يلزمه الاجابة الا ان الروياني اشترط ان
ان يقع في قلبه صدقه وشبهه ان ذلك كالقرينة في مثل الدعوات ومنها خلع الصغير المميز يقع رجعيا
على الاصح عند النووي والمتولي ورجح الامام والغزالي انه لا يقع شيئا على ان عمده لمس عمدا قال الصيمري
انه ان طلق ان شئت فقالت شئت فانه وجهان ومنها اذا شارك في الجنابة بالغا فان قلنا عمد عمد
اقتص من البالغ والا فلا ومنها اغفل الاداء عنه ان قلنا عمده عمد ومنها اهمال العاقلة عنه وعن ذلك من
الاحكام المتعلقة بالعقل ومنها الاسلام فيه قولان للرجح المنع وطن شيخنا شيخ الاسلام البلقيني
يرجح الصحة وقال العلائي اخبر في من اتوبه ان قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة حكم به ومنها ذبحه
وصيده حلال على الاصح ان عمده عمد ومنها وجوب رد السلام عليه ومنها ان قيامه بصلاة
الجنازة يسقط فرض الكفاية عن غيره ومنها في امامته طريقان المشهور لا يصح وقيل فيه الخلاف في تدبيره
ووصيته ومنها لو برء فيه قولان الاصح المنع وغير ذلك وفي الفقه في الكافر ايضا مسائل يحتمل في
قبول قول الكافر فيها والمراد غير المكفر بدعته وقد ذكر شيخنا انه منها قال الشيخ في باب صلاة الجماعة القوم
لا يعرفونه انه اذا علموا انه غير متم او علموا من غيره اعادوا اذا صلاة صلوا خلفه قال الشيخ في الدين
السبكي ولولا هذا النص لكان ينبغي ان لا يقبل الا ان اسلم واخبر بذلك ومنها لو اخبر كافر الشفيع
بالبيع ووقع في قلبه صدقه لا يكون عفوا اي بالحنين قاله المارغني واطلق الاصحاب ان اخبار الكافر
يكون عفوا للشفيع فاما ان يكون قد خالف الفهم واما ان يحمل كلامهم على انه لم يقع في قلبه صدقه قال
الشيخ تقي الدين وعلى هذا ينبغي ان يكون القول قوله انه لم يقع في قلبه صدقه ومنها في باب الوصية الرافعي
حكاية وجه عن الخطابي انه يحد العدول من الوضوء الى التيمم بقول الطبيب الكافر كشرب الدواء من يده
والذي ذكره ان اذا هو ام دواء ولم يتعين الرافعي طريقه فيما اذا اخبر بان المرض محوف في باب الوصية اما قبول
شهادة الكافر على كافر ففيها الخلاف المشهور بيننا وبين الحنيفة وقيل يشهد اليهودي او النصراني على مثله
لا على الاخر والله اعلم ص ومن وعي في نقصه وادى ش بعد الكمال فاقبل المؤدي

تثبيت ن

هل يرث هو

قبل نقل فهم هو

ومنها هو

علقه ن

وجعل ن

فيه رجحان الاصح السقوط
بخلاف رد السلام فانه
لا يسقط الرد عن الباقين
بود الصبي والفرق ان
السلام شرع في الاصل
للاعلام بان فلانا مسلم
مر الاخر وامن منه لان الغرض
كانت لا تقتضي في الاصل
بالبناء على قبل فعل المكلف
بل يسلم وطر وابدء من
القبيل واما الصبي لا يصح

الألوكة
www.alukah.net

ش اى ما سبق من عدم قبول الناقص اذا أدى في حال نقصه اما اذا كان قد تحمل في حال النقص وأدى في حالة الكمال فانه يقبل اعتبارا لحالة الاداء ويعرض ذلك في تألف مواضع ان يتحمل وهو صبي او كافر ويودى في بعض بلوغه واسلامه وتوبته فالاول القبول فيها وهو اصح المذهبين وعليه الجمهور ومن حكى ذلك السخ في شرح اللمع والعراقي في مختصر المقرب دليل الراجح القياس على الشهادة وهو اجماع واعترض بان الروايد تقتضي شرعا عاما فاحتيط فيها ورد بان باب الشهادة اضيق فلذلك تعتبر فيها ما لا تعتبر في الروايد كما ستاتي واستدل ايضا باحتمال العبد والمسور ابن مخرمة ونحوهم رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم وحين رواته لم يكن احد منهم بلغ الا ابن عباس على قول وهموا العاصي انا بلغ في قول في مختصر المقرب انه كان حينئذ ابن سبع سنين فان ذلك لم يقله احد بل قيل انه كان ابن عشر وقيل ثلث عشرة وقيل خمس عشرة ورجحه احمد واستشكل بانه انما ولد قبل الهجرة بثلاث او بلاث والاتفاق على ان اقامته صلى الله عليه وسلم بالمدينة عشر سنين فالابن دقيق العيد وهذا الطريق في الاستدلال يتوقف على ان من رووا له قبل انه لم يكن يعلم ذلك الامر جهتهم وهو متعذر وانما ينبغي ان يستدل باجماع الامة على قبول روايد هؤلاء مع احتمال تحملهم صغارا او قد يجاب عما قاله بان الاصل انهم لم يكونوا يعلمون ما رووه لهم الامر جهتهم حتى يثبت من طريق عين واعلم ان شرط تحمل الصغير التمييز ونقل عن الجمهور اعتبار خمس سنين وقيل اربع وذلك طار واه البخاري والنسائي وابن ماجه عن محمود بن الربيع قال عقلت من النبي صلى الله عليه وسلم مجة مجها في وجهي من دلو وانا ابن خمس سنين وبوب عليه البخاري متى يصح سماع الصغير وقال ابن عبد البر انه حفظ ذلك وهو ابن اربع سنين اي خمس سنين ووجه الاستدلال به انه لم يقدر بسبع والتمييز بل بعقل المجة والملزم منها ان يعقل عينها ما سمعه نعم الظاهر ان من يعقل مثل ذلك يكون مميزا او حين اذ فوضنا التمييز دون السبع فان هو المعتبر ولكن الراجح عند محققي المحدثين اعتبار التمييز وان تمييز محمود كان في هذا السن ولا نقاش به الامر مترتب وان كان القول باعتبار الخمس هو قول الجمهور الذي نقله العاضي عياض في الالماع عن اهل اللغة وقال ابن الصلاح انه الذي استقر عليه عمل اهل الحديث وما يدل على اعتبار التمييز قول احمد وقد سئل متى يجوز سماع الصبي للحديث فقال اذا عقل وضبط وذكر له عن جرير انه قال الاجهوز سماعه حتى يكون خمس عشرة سنة وانكر وقال يميز القول وقل وعلى القول باعتبار الخمس او دونها فانما ذلك للحافظ على سلسلة الاسناد المخصوص بهذه الامة ثم اعتبار التمييز انما هو لاجل ضبط اللفظ لانه المعتبر في الرواية وقيل يعتبر معرفة المعنى قال ابن الاثير في شرح المسند وعليه فينبغي رواية الحديث الا على بعض افراد الثاني ان يتحمل الكافر ثم يودي بعد الاسلام فيقبل ايضا على الصحيح ومن ذكر المسئلة العاصي في مختصر المقرب والاستدلال حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه المتفق على صحته ان سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور وكان قدم في فداء اساري بدر قبل ان يسلم وفي روايه

أو فاسق صح

صدع صح

تلك الشهادة صح

للبخاري

للبخاري وذلك في اول ما وقر الايمان في قلبي وفي روايه فوافقته وهو يصلي بالمحاب المغرب او العشاء فسمعته وهو يقرأ وفي حرف صوته من السجاد ان عذاب ربك لواقع ماله من دافع قال فكاد قلبي وفي روايه فسمعته يقرأ ام هلقوا من غير شئ ام هم الخالقون ام خلقوا السموات والارض بل لا يوقنون وكاد قلبي يطير الحديث **الثالث** ان يتحمل حالة الفسق ويودي بعد التوبة المعتبر فيقبل لان التوبة تجب ما قبلها والشهادة كالرواية في كل الا اذا كان قد ردت شهادته ثم ادى بعد التوبة فان الراجح نفاذ الرد للتهمة بخلاف العبد والصبي كما سبق في موضعه قولي ومن وعي لاحتراز عما لو تحمل حال الجنون وادى بعد زواله فانه لا عبرة به لانه لم يلزم عند التحمل واعيا فتستحيل المسئلة بل لو كان منقطع الجنون وتحمل في افاقته من افاقة لم يصح تحمل الا ازمان زمن جنونه لم يؤثر في ضبطه عند افاقته والله اعلم **ص** والفسق بافتراف ما قل سلفا **ان** والضبط في كبيرة لم نعرفا

ما اشعر ارتكابه لكاذب ، بانه في الدين ذو تهاون ،
غير مبال فيه كالمغتل الاذى ، زنا لواط شرب خمر فاتبذا ،
وسرقه غصب وما اشبهها ، وعد صغيرة بلا انتهاء **ش**

لما سبق ان العدالة ملكة تمنع من اقتراف الكبائر ومن الاصرار على صغيرة بينت هنا ان ارتكاب ذلك هو الفسق شرعا فمن تكبه هو الفاسق اذا كان عالما مذكرا لكنه لا يعلم انه ارتكبه الا اذا كان ذلك فاكهاهل والمكره معذوران الاان المكره قد يواخذ لانه مكلف كما سبق في موضعه وسبقت الاشاره الى ما يعذر فيه وما لا يعذر وسيأتي جاهلا هل يرتفع عنه المواخذة بهذا العذر اولا وتثنت معنى الكبر والصغيره والفرق بينهما واما الفسق لغة فهو الخروج عن الطريق قال تعالى فتسقف عن امر ربها اي خرجت واما الفرق بين اللمم والصغيره فانما هو مقطوع مفرع على القول بانقسام الذنب اليها وعليه الجمهور وقال الاستاذ والعراقي او يلمو وابن القشيري اجمع الذنوب كبائر وقيل ان فورق عن الاشعريه والخلاف نظرا الى من عصى به جل وعلا وقال القرافي كانهم كرهوا تسميه معصيه الله تعالى صغيره فيجلالا له مع موافقتهم في الحرج انه ليس كل المعصيه بل منه ما لا فلا وانما الخلاف في التسميه دليل الجمهور قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الايه وقوله عليه الصلاة والسلام في تكفير الصلوات الخمس والجمعات ما لم تغش الكبائر اذ لو كان الكل كبائر لم يسق بعد ذلك ما لم فرق ذكره قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فغاير بين الفسوق والعصيان للرد هذا صريح الجواز ان المغايرة بين ما يفسق به فاعله ومن لا يفسق به وقد سبق ان ذلك محال وفاق وفي الحديث كما سياتي الكبائر بضع وفي روايه تسع وعدها فلو كان الامر كما ذكر لما ساغ ذلك ثم القابل بالعرف بينها اختلفوا فقيل لا يعرف ضابطها قال الواحدي الصحيح ان الكبائر ليس لها حد يعرف به والا لافتحم الناس الصغائر واستباحوها ولكن الله عز وجل اخفى ذلك عن العباد كليلة القدر في اخفاء ساعة الاجابة وكاسمه الاعظم في اسماء الله الحسنى وليلة القدر وساعة الاجابة وكوقت الموت في الاعمار وقال الاكثرون ضابطها معروف قال شيخ الاسلام النووي ما تعلق به حق الله تعالى صغيره وما تعلق بحق الادمي كبيره وذكر اصحابنا في ضابطها غير ذلك فعلى الرافعي وغيره

الألوكة
www.alukah.net

لربعة أوجه أحدها أن الكبير ما فيه وعيد شديد بنص كتاب أو سنة أو نحوهما أو أجمع عليه قال الرافعي وهم إلى ترجيح هذا أميل بالبناء الأول يستعمل الهروي كل معصية يجب في جنسها جلد من فعل ذلك وعزر من ترك كل فريضة مأمورا بها على الفور والكذب في الشهادة والرواية واليمين رابعها ما قاله إمام الحرمين في الإرشاد كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة وفي معناه ما في النهاية أن الصادر إن دل على استهانة لا بالدين وللزجر عليه البتة وبمن عليه وجاء العفو فهو كبيرة وإن صدر عن فلتة خاطر أو لغفلة ناظر فصغيرة انتهى ملخصا ومعنى قوله لا بالدين لا بأصل الدين فإن ذلك كفر وهو معنى قوله في العبارة الأخرى تقلل الاكتراث ولم تقل لعدم الاكتراث والكفر وإن كان أكبر الكبائر فالمراد تفاوت ما بين صدر من الشخص وهذا إما اقتصر عليه الرافعي من الأوجه وتبعه في الروضة ورجح المتأخرون ما قاله الإمام لحسن الضبط بها وعليها اقتصرت في النظم ولعلها وافية بما ورد في السنة من تعديل الكبائر إلا أني بينتها وألحق بها قياسا ثم قال ابن عبد السلام إذا أردت معرفة الصغائر والكبائر فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر فهي من الصغائر وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر أو زادت عليها فهي منها فمن شتم الرب سبحانه وتعالى أو الرسول صلى الله عليه وسلم أو استهزأ بالرسل أو كذب واحدا منهم أو صحح الكعبة بالعزى أو ألقى المصحف بالقاذورات فهذا من أكبر الكبائر ولم يرفع الشرع بأنه كبيرة انتهى وانتقد عليه بأن هذا داخل مندرج تحت الشرك بالله الذي هو أول المنصوص عليه من الكبائر إذ المراد منه مطلق الكفر إجماعا لا خصوص الكفر الشرك أما تغيرا بالبعض عن الكل وخصه بالذكر لغلبته ببلاد العرب وإما لتنبيهها بأحد النوعين على الآخر قلت وهذا أخذا بناء على تفسير اللئيم بالأعم من الكفر وغيره لا على المعنى الذي سبق من مقتضى كلام إمام الحرمين ثم قال ابن عبد السلام ولذلك من أمسك إبلا محصنة لمن يزني بها أو أمسك مسلما لمن يقتله فلا شك أن مفسدته أعظم من مفسدة أكل اللئيم ولذلك لو دل الكافر على عورة المسلمين مع علمه بأنهم يبيتون صلوتهم بالله وبرسوله بحيث لهم واطمأنهم لعموم أموالهم فإن مفسدة هذا أعظم من مفسدة القول يوم الزحف بغير عذر ولذلك الوكزة على أن يعلم أنه يقتل به واطال في ذلك إلى أن قال وقد ضبط بعض العلماء الكبائر بأن كل ذنب قرن به وعيد أو حد أو لعن فهو من الكبائر فيخرج بنا لا الأرض كبيرة لاقترانها باللعن به فعلى هذا كل ذنب يعلم أن مفسدته ما قرن الوعيد به أو اللعن أو الحد أو كان أكبر من مفسدة هو كبيرة انتهى وتدل ابن دقيق العيد على ذلك أن الأوجه المفسدة مجردة مما يقترن بها من أمر آخر وإنه قد يقع الغلط في ذلك لأدى الشائق إلى الفهم الذهن في مفسدة الخمر السكر وتشويش العقل فإذا خلت هذه المفسدة لزم أن لا يكون شرب القطرة الواحدة منه كبيرة حملوها على المفسدة المذكورة لكنها كبيرة لمفسدة أخرى وهي الجرأة على شرب الكثير المؤدي والمفسدة فيهذا الاقتران تصير كبيرة سلمه قال بعض المحققين ينبغي أن يجمع هذه التعاريف كلها ليحصل بها استيعاب الكبائر المنصوصة والمغيبة لأن بعضها لا يصدق عليه هذا وبعضها لا يصدق عليه الآخر قلت لكن تعريف الإمام لا بد أن يخرج عنه شيء منها لمن تأمله وقولي والفتق مستدل لجنوح بأقتراف أي اجتراء لك والاستهانة بما قد سلف إلى آخر قولي الكبيرة أو الإصرار على الصغيرة والباء في قولي بما به في الدين متعلق بأشعرا أي أشعرنا الترتيب له وهو

معنى

معنى قول الإمام بقلة الاكتراث أي مبالاته وبأوفى الأخير مثلثة والمراد برقة الديانة ضعف التدين وقولي في الدين متعلق بالمهانون والمعنى أن المهانون في الدين لا بالدين فإن ذا الكفر وقد سبق كلام الإمام في النهاية وإيضاحه وقولي غير مبال فيه خبر بعد خبر لأن التوليد المصدرية أي غير مبال في ذلك الأمر أو غير مبال فيما يعاب عليه في الدين وهو معنى قول الإمام رقة الديانة قولي إلى آخر مثل من الكبائر المنصوص وغيرها وقد ذكر الرافعي وغيره طائفة منها لا ناس يرادها تكملا للفائدة وفي الصحيحين من حديث ابن عمر ولمسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا السبع الموبقات قيل يا رسول الله وما هن قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات وسماهن في رواية ذكرتها على أن في بعض السبع اختلافا في الروايات يعلم منه عدم الحصر فيما ذكر وإن ذلك العدد كان بحسب المقام ما عند السائل أو غير ذلك وتسمية هذه كبائر رواه أبو الفتح العنوي وابن عبد البر في التمهيد وسنده من طريقه عن طليسة بن علي قال أتيت ابن عمر رضي الله عنهما عشية عرفة وهو يحظل الراك وهو نصب الماء على راسته فقلت له عن الكبائر فقال كعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هن تسع فلت وما هن قال الإشراك بالله وقذف المحصنة وقتل النفس المؤمنة والفرار من الزحف والسحر وأكل الربا وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين والإلحاد بالبيت أحياء قبلتكم أمواتا ورواه الخطيب في الهداية بلفظ الكبائر تسع وذكرها دون قذف المحصنة والإلحاد في الحرم وأخرجه البخاري في كتاب الأدب المفرد عن طليسة ابن بقاش عن ابن عمر موقوفا وقال الحافظ المزي طليسة وثقه ابن حبان وهو ابن بقاش وقال فيه أيضا طليسة بتقديم السين على اللام وقال العلائي في الموضع أن المنصوص عليه من الكبائر في مجموع أحاديث الباب وإنه تنتهي في مصنف معرفة الشرك بالله عز وجل وقتل النفس بغير حق والزنا والمحشة بحليلة الجار والفرار من الزحف والسحر وأكل الربا وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات والاستطالة في عرض المسلم بغير حق وسماه الزور واليمين الغموس والخيانة والسرقة وشرب الخمر واستحلال بيت الله الحرام وكتاب الصفقتين وترك السنة والعرب بعد الهجرة والياس من روح الله والأمن من مكر الله ومنع ابن السبيل من فضل الماء وعدم التنزه من البول وعقوق الوالدين والتشبه إلى شيئهما والإصرار في الوصية هذا مجموع ما جاء في الأحاديث منصوصا عليه انه كبيرة انتهى وفي النظم من ذلك القتل وقيدته بلفظ الأذى لحديث إن أمن القتل حق ظاهر ليس على وجهه الأذى ويعلم منه أيضا أنه يكون عمدا الإخطأ ولا شبه عمد وحذفت حرف العطف فيما بعده لاستقامة الوزن ولأن المقصود سرد هذه الأنواع بعطف وعدم والزنا وفاش به اللواط الحق فيما يأتي اللواط المحشى ويلحق به وطء الزوجة والأمة في الدبر والصبي المكروه وشرب الخمر أي وإن لم يسكر والمسكر مطلقا في معناه بل ظاهر بل العمل الغير ضروري والسرقة ضد والغصب للتوعد والحد في السرقة والتوعد في الغصب واللعن في حديث لعن الله من غير منار الأرض كما سبق رواه مسلم وقيد العلماء ذلك وسرح الروياني بما تبلغ قيمته ربع دينار كأنهم قاسوه على السرقة أما سرقة الشيء التافه فصغيرة إلا إن كان المسروق مسكينا لا غنى به عما أخذ فيكون كبيرة قاله

الألوكة
www.alukah.net

الحلبي لكنه من جهة الايذاء لا من جهة الشرف فقط والغصب مثله ايضا واشرت بقولي وما أشبهها
الى باقي الكبائر وسبق منها من كلام العلائي طائفة مما قال انه في الاحاديث فمن ذكرها وغيرها
فيها القذف والنميمة وشهادة الزور واليمين الغموس وقطيعة الرحم وعقوق الوالدين والفرار
من الزحف ومال اليتيم كما سبق في الاحاديث وخيانة الكيل والوزن لقوله تعالى ويل للمطففين
وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها عنه وعلمه حمل حديث الترمذي من جمع بين صلاتين من
غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم عمدا قال الشيخ ابو محمد
انه كفر والاشكال في ذلك فيما يكون تحليلا لحرام او تحريما لحلال وضرب المسلم بغير حق وفي معناه ضرب
الذمي بغير حق وفي الصحيح صنفان من اهل النار قوم معهم كأذناب البقر يضربون بها الناس وسب
الصحابة رضي الله تعالى عنهم وكتمان الشهادة والرشوة والديانة وهي الاستخفاف على الاهل والقناعة
وهي الاستخفاف على غير اهل والشعاة عند السلطان بما يضر الناس ولو كان صدقا ومنع الزكاة والياس
من رحمة الله والامن من مكر الله والظهار واطلاق الخمر والميسر والمسكر من غير ضرورة وفطر رمضان بالفجور
وهي الخيانة في مال اليتيمة او بيت المال والزكاة وقيل من المعجم فقط والمحاربة والسحر وبيع الربا على ما سبق
في الاصرار على الصغائر ان قلنا ان فعلها كبيرة بعد ايضا منها نعم حكى الاسنوي في آداب القضاء وجها كما
سبق انه باق على كونه صغيرة ومن الكبائر ايضا كما في الشرح والروضة ترك الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر مع القدرة ونسيان القرآن واحراق القرآن الحيوان وامتناعها من زوجها بلا سبب
والوقيعة في اهل العلم وحملة القرآن قال الرافعي والتوقف محال في بعض هذه الخصال كقطع الرحم وترك
الامر بالمعروف على الطلاقها ونسيان القرآن واحراق الحيوان قال اشار الغزالي في الاحياء الى مثل
هذا التوقف انتهى وتعقبه النووي في نسيان القرآن بحديث ابي داود والترمذي عرضت
علي ذنوب امتي فلم ار ذنبا اعظم من سورة من القرآن او اية اوتيها رجل ثم نسيها قال لكن في اسناده ضعف
وتكلم فيه الترمذي وقول وعن صغير بلا انتهاء اشار الى ان ما سوى ما ذكر في تعريف
الكبيرة واسلمها هو الصغيرة ولا انتهاء لاسلمها والحصر فلذلك لم اورد لها مثالا لوضوحه ولا
باس بل لرشي مرد ذلك زمان في الايضاح او للخفاء او للخلاف فمن ذلك ما نقله الرافعي عن صاحب العدة
النظر الى ما لا يجوز والغيبة والكذب الذي لا حد فيه ولا ضرر والاسراف على بيوت الناس ونحو
المأكول فوق الملائم وكثرة الخصومات وان كان محقا والسكوت على الغيبة والنائحة والصياح
وشق الجيب في المصيبة والتبختر في المشي والجلوس مع الفساق انتهى والصلاة المنهي عنها
في اوقات النهي والبيع والشراء في المسجد وادخال الصبيان والمجانين فيه وامامة قوم بكرهونه
لعيب فيه والعبث في الصلاة والضحك فيها وتخطي رقاب الناس يوم الجمعة والكلام والامام يخطب
والتغوط مستقبل القبلة او في طريق المسلمين وكشف العورة في الحمام قال ولك ان تقول
في كثرة الخصومات من الحق ينبغي ان لا تكون معصية اذا راعى حد الشرع وتخطي الرقاب فانه معدود
من المكروهات لا محرم وكذا الكلام والامام يخطب على الاظهر قال النووي في الخفاء ان التخطي حرام

للاحاديث فيه قال والصواب في الخصومات ما قاله الرافعي وان البيع والشراء في المسجد وادخال
الصبيان اذا لم يغلب تنجيسهم اياه والعبث في الصلاة من المكروهات مستمر قال ومن الصغائر
الفطر للصائم التي تحرك شهوته والوصال في الصوم على الاصح والاستمتاع مباشرة الاجنبية بغير
جماع ووطء الزوجة المطاهر منها قبل الكفير والرجعية والخلوة بالاجنبية ومسافرة المرأة بغير زوج ولا
محرم والنوم ثقات والنجش والاحتكار والسعي على بيع اخيه والسوم والخطبة لذلك وسعي الحاضر للبادي
وتلقي الركبان والتصريه وسعي المعيب من غير بيانه واتخاذ الكلب الذي لا يباح اقتناؤه واستعمال الخمر
غير المحترمة وسعي العبد المسلم من الكافر والمصحف وسائر الكتب العلم الشرعي واستعمال النجاسة في
البدن لغير حاجة وكشف العورة والخلوة لغير حاجة على الاصح واشباه ذلك والله اعلم

ص من اجل هذا تقبل المبتدع ، لانه يحتمل ان يتوب

ش مالم يبح من كذوب الكذاب ، شيأ فلا يرد كالخطابي

اى من اجل ان العدل الذي هو الملكة المذكورة قبلت رواية المبتدع وشهادته وهم الذين انتحلوا ما ليس
عليه اهل السنة من العقائد وانما قبلوا المحصول المالكية عندهم لان المبتدع منهم يبدعته جاهلا منه
انها ليست معصية فصار عن كونها كبيرة لكن يستثنى منهم من تبيح الكذب كالخطابية فانه لا
يقبل وهم قوم من غلاة الشيعة اصحاب ابي الخطاب الاسدي كان لعنه الله تعالى يقول لجعفر
الصادق ثم ادعى الالهية لنفسه وكان يزعم ان الائمة انبياء وفي كل وقت رسول الى غير ذلك من
الضلال الواضح منهم خطابي وهو معنى قول الخطابي والمخصوص في المسلم مذاهب ارجحها ان المبتدع
يقبل مطلقا الا حيث كفرناه ببدعته او لم نكفره ولكن من عقيدته جواز الكذب كالخطابية ولكن محل
ذلك اذا لم يوافقوا انا الخطاب على ما هو كافر به ما سق والا فلا يقبلون لامرين لهذا وللكفر فانا يصح
التمثيل به لثاني قبل الذي ذكرناه وانما ذكرت في النظم استثناء من يبيح الكذب لامن يكفر ببدعته داخل
فيما سبق من رد الكافر مطلقا وهذا معنى قول ابن الحاجب ان المبتدع ما لم يكفر ببدعته فالكفر كالفسق
ومقتضاه ان ذلك ما تفاقا سواء اعتقد حرمة الكذب او لا لان معتقد حرمته الكذب مع الحكم بتكفير
ببدعته كالقول بنبوة علي رضي الله عنه وغلط جبريل عليه السلام في الوحي والكافر المحترمة عند من
يكفرهم ونحو ذلك فيه مذهبان مشهوران قال الاكثرون منهم الماوردي والغزالي والآمدي وغيرهم لا
يقبل وقال ابو الحسن البصري والامام الرازي واتباعه يقبل فان كان مكفرا ببدعته ولكن هو ممن يعتقد جواز
الكذب مردود اتفاقا قال السبكي في شرح المختصر والمنهاج ارى ان موضع الاتفاق ممن اعتقد الجل
مطلقا لانها رذيلة لا نعلم احدا ذهب اليها اما من اعتقد حلها في امور خاصة كالكذب في حرب عقيدته او في
ترغيب وترهيب ونحو ذلك فيرد في ذلك المحل الخاص وهو فيما سوى ذلك المحل يعزر في جزء ان الخلاف
جرح من ذلك قول ثان ان المبتدع مقبول ولو كان كافرا بشرط ان يعتقد تحريم الكذب وقول ثالث بالرد فيما
يعتقد حل الكذب فيه دون غيره القول الرابع ان المبتدع مردود مطلقا وان لم يكفر ببدعته وبه قال

انما قال محمد

الماضي والاستاذ ابو منصور والشيخ ابو اسحق في اللمع قال الخطيب البغدادي ويروى ذلك عن مالك
واستبعده ان الصلاح ان كتب الامة طافحة بالرواية عن المبتدعة قال ابن دقيق العيد هذا القول مبني
على من كفر ببدعته ورد بان الغرض فيمن لم يكفر وانما ملخذهم ان البدعة نفسها فسق والمعول صاحبها
بتاويله قالوا فهو فاسق سئل عنه ويحمله بها المخامس ان كان له داعية الى بدعته اي باظهارها وتحقيق
عليها لم يقبل وان كان مع ذلك يحمل الناس على القول بها فعدل قال ابو الوليد الباجي لا خلاف في ترك حديثه
وممن قال بالتفصيل بين من يدعو الى بدعته او لا يدعو الى بدعته او لا يشتهر في التقريب وحكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن
مالك لقوله لا ياخذ والحديث عن صاحب هوى يدعو الى هواه قال القاضي عياض يحمل ذلك ويحتمل ان
مراده لا يقبل مطلقا لان المبتدع يدعو الى هواه فهو شان يتسبب بهمته قال وهذا هو المعروف من مذهبه وفي
قال الخطيب والمفصل ايضا من مذهب احمد وقسم ابن الصلاح للاكثرين قال وهو اعدل المذاهب واولاها و
الصحيحين كثير من احاديث المبتدعة عند الرعاة احتجاجا واستشهادا العاشر ابن خطاب وداود ابن
الحصين وغيرهما ونقل ابن حبان الاجماع على ذلك وقال ابن القطان في بيان الوهم والايهام الخلاف
في غير الداعية وان الداعية شاقط اجماعا ورده عليه ابن دقيق العيد لكن لا يعينه نقل بعض
مشايخي اهل الحديث السادس ما قال ابن دقيق العيد انه المختار ان الداعية اما ان يروي ما تفرد
به عن غير مقبل للضرورة واما ان يروي ما يوديه غيره فلا يقبل وهو تفصيل غريب تنبيهان
احدهما ان ما قلنا انه ارجح المذاهب هو المنقول عن نص الشافعي كما نقله الخطيب عنه انه قال اقبل اهل
الاهواء الا الخطابية والرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم قال ويحكى ايضا عن ابن ابي ليلى والثوري
ولبي يوسف القاضي وقال ابو نصر ابن الصباغ الى هذا ميل الشافعي وكذا قال ابن برهان انه الصحيح وقول
الشافعي لمولا اقبل شهادة اهل الاهواء والبدع الا الخطابية فانهم يرون بالكذب وقال محمد بن الحسن
اذا كان يشهد شهادة زور وهو يعتقد ان من كذب فسق فلان يقبل شهادة من رواية اهل
الاهواء وهم يعتقدون ان من كذب كفر من طريق الاولى قال ابن برهان ويحقق ما ذكرناه ان ابا الحسن
كالبخاري ومسلم وغيرهما رووا في تبيينهم عن اهل الاهواء حتى قبل لو حنفت روايتهم لابيضت الكتب ن
واعترض البلقيني في التهذيب على كون الخطابية من هذا القبيل بان الحاكي عنهم في بدعتهم ما يوجب كفرهم
فلا يقبل من اهل القبلة واستثنا الشافعي لهم منقطع قلت قد سبق ويل كلام من استثناهم اما على ان فيهم
من دخل منهم بعض الردة او على ان المراد من تبع ان الخطاب على غير ما كفر به على ما فهمه من نقل على ان الشافعي
في المختصر لم يعين خطابيا ولا غيره نعم سبق نقل الخطيب عنه تعيينهم مع الرافضة ونص المختصر في اول
كتاب الشهادات ولا ترد شهادة اهل الاهواء اذا كان لا يرى ان يشهد لموافقه بتصديقه وقبول
يمينه وكشهادة من يرى كونه معصية كحب بها النار واولى ان يطيب النفس بقبولها من شهادة من يخفف المآثم
قال بشر اجمع كاصبهاني وغيره يعني من الخطابية وهم قوم من الخوارج يرون الكذب كفرا موجب الخلود
في النار فاذا اطلق اصحابنا هم لصاحبه ما رد به شهادته قال وانا لا اقبل شهادته مطلقا فان بين التسبب من نبع او
افترى او دعى قبل ثم ذكر يعني الشافعي ان القلب الى قول من يرى الكذب كفرا او موجبا للخلود استكثر بعد ما

لم يكن من الخطابية انتهى وبين الجمع من كلامي الشافعي اولا واخرا واعلم ان الشر هستاني والسمعاني
وغيرهما ممن يرحم الخطابية ذكروا امورا اكثر من كفرهم ولم يذكروا استحلالهم الكذب ولا الكفر به
ولكن من حفظ حجة على من لم يحفظ على ان الامام الرازي واتباعه على هذا المذهب قالوا الا ان يكون قد
ظهر عناده المبتدع فلا يقبل قوله لان العناد كذب وانما لم اذكر هذا لان من ظهر عناده وتعمد الكذب عرف
انه يستحل الكذب فهو داخل في مستحل الكذب الثاني يشفا دما ذكرناه من الراجح في قبول المبتدع
سئله من اقدم على مفسق مظنون معتقد انه غير مفسق انه يقبل لان المبتدع قد اقدم بظنه على
مفسق مقطوع به ومع ذلك يقبل وهذا اولى وهو ما سبق به العراقي من قول اهل الاهواء والاخذ
ماخوذ من قوله في شارب النبيذ الحنفي احده واقبل شهادته اي لانه لم يقدم عليه بحرام ودليل تحريمه
ليس قطعيا حتى لا يعتبر ظنه معه فتحقق من ذلك ان المدار على الملكة المانعة كما سبق بعون الله تعالى
في المحصول الاتفاق في المظنون على القبول قال الهندي والاظهر ثبوت الخلاف فيه كما في الشهادات
اذ لا فرق بينهما فيما سبق بالعدالة اما من تقدم جاهلا باحكامه او اكل ذلك من بقايا العقد ولان الكل لم
يتعرض لهذه المسالة في العظم والله تعالى اعلم ص ثم طريق العلم بالعدالة سمع كصحب لهم حلا له
ش اي ما سبق من شروط الراوي منه ما هو ظاهر يطلع عليه بسهولة كالبلوغ والعقل والاسلام
ومنه ما هو خفي لا يطلع عليه الا بعسر وهو العدالة وقد ذكر في طريق معرفتها امور الاول السمع من
الحاب والسنة وذلك كالصحابة رضي الله عنهم فان عدالتهم دل عليها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس وقوله تعالى جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فهم الخاطبون بهذا الخطاب بالشفاهي
حتى نقل بعضهم اتفاق المفسرين على ان الصحابة رضي الله عنهم هم المراد من هاتين الآيتين ولكن حكاية
الاتفاق مردودة بان الخلاف شهير في كثير من التفاسير وتخصيصهم بذلك او هو عام لكل الامة مع
الاختصاص هو قول الاكثرين وسهل له ما سياتي من السنة والمعنى ومثل له بقوله تعالى والذين معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم وفي الصحيحين من حديث لبي سعيد لخالد بن الوليد لا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده لو
ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه والحديث وان ورد على سبب فالعبرة
بعموم اللفظ لا بخصوصه ايضا كون الخطاب مع ذلك الصحابة ايضا لان المعنى لا يجب عن اصحابي اصحابي ولا يجب
بعضكم بعضا وفي الصحيحين من حديث عمران بن الحصين رضي الله عنهما خير القرون قرني ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم وفي الترمذي عن عبد الله بن مغفل رضي الله عنه مرفوعا الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني
فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه وغير ذلك مما لا يحصر وان قيل هذه الادلة دلت
على فضلهم فاين التصريح بعدالتهم قلت من اثنى الله ورسوله عليه بهذا الثناء العظيم من الله ورسوله وهذا المذهب هو
بين بقول اكثر من الناس فكيف لا يثبت العدالة بهذا الثناء العظيم من الله ورسوله وهذا المذهب هو
المعتمد بل حكى ابن عبد البر في مقدمة الاستيعاب الاجماع عليه من اهل السنة واجماعه وقال القاضي
ابو بكر السلف وجمهور الخلف وحكى فيه ايضا امام الحرمين الاجماع قال والتسبب فيه انهم نقلة الشرع يعني

الألوكة
www.alukah.net

ولو ثبت توقف في روايتهم لانحصرت الشريعة في عصر صلى الله عليه وسلم دون سائر الاعصار قال
الكيا الطبري انه عليه كافة اصحابنا واما ما وقع بينهم من الحروب فمبني على الاجتهاد واما ان كل مجتهد
الاعتقاديات مصيب واما المصيب واحد وغير المصيب معذور بل ماجور لانه ليس من الاعتقاديات القطعية
كما قال عمر ابن عبد العزيز ردماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها السنتنا وورد اهل المذهب
اقوال ضعيفة بل باطلة منها انهم كفروهم في التخصص عن علي انهم ومنها انهم عدول الى ان قتل عثمان رضي الله عنه
لظهور الفتن يومئذ والحق ان عثمان قتل ظلما رضي الله تعالى عن الصحابة من مباشر قتله ولم يتول قتله الا اشقط
مرتزل ولم يحفظ عن احد من الصحابة الرضى بقتله بل المحفوظ ان ظا منهم انكر ذلك ومنها قول المعتزلة كلهم حكاه
ابن الحاجب انهم عدول الا من قاتل عليا رضي الله عنه فما شق بخروجه على الامام الحق وهذا ايضا باطل لان مسلم
الاخل بثار عثمان رضي الله عنه احتهادية رأى علي رضي الله عنه فيها الماخير لصلحة ورات عائشة رضي
الله عنها المبادرة مصلحة وكل ماجور على اجتهاده فالوقايع كلها جوابها سهل ظاهر فاصواب المسلم فيما
شجر بينهم الى ربهم عز وجل ونبرا ممن يطعن في احد منهم ونعتقد ان المخالف في ذلك مبتدع زايغ عن
الحق نعوذ بالله من ذلك ان من قلت صحبته فلغير والكثير بالعدالة انما هو لمن اشتهرت حاله المازكية
ومنها قول من قال عدول ومن خرج منهم عن الطريقة لا يسمى صحابيا وغير ذلك من الاقوال الواهية الباطلة

تنبيهات احدها الشر المراد بكونهم عدولا ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم انما المراد ان
لا نتطلب البحث عن عدالتهم ولا نطلب التزكية فيهم وقد سبق ان عدالته الخبر في العمل كما قدمته **الثاني**
قال الحافظ المزي من الفوايد انه لم يوجد قط رواية عمن لم يثبت له لقاء من الصحابة رضي الله عنهم **الثالث**
من فوايد القول بعدالتهم مطلقا اذا قيل عن رجل من الصحابة رضي النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان ذلك
كتعديله بما يسوغ الاستدلال في العمل قال ابو زيد الدبوسي بشرط ان يعمل بروايته السلف او يكتفوا
عن الرد مع الانتشار واولون موافقه للقياس والا فلا يحتج بها والاحتجاج ضعف ذلك والله اعلم

ص ثم الصحابي الذي قتل اجتمع ن مع النبي مؤمنا بزل ارتفع
وان لم يرو او لم يطل ن او ما عز مع النبي الا كل س

عدول صح اذا تقرر ان الصحابة رضي الله عنهم فلابد من بيان الصحابي من هو وما الطريق في معرفة كونه صحابيا فذكر
في هذين البيتين المقام الاول وقول احلف في تفسير الصحابي على اقوال منتشرة المختار منها ما اقتضت
عليه وهو ان الصحابي من اجتمع مؤمنا بالنبي صلى الله عليه وسلم ولو لم يروعنه ولو لم تطل صحبته معه
ولو لم يغز معه في شيء من غزواته فقولنا من اجتمع يشمل من راى النبي صلى الله عليه وسلم اولى من لكونه
اعمى كابن ام مكتوم وخرج به من راهم النبي صلى الله عليه وسلم كمشف له عنهم ليلة الاسرى او غيرها
ومن راه في غير عالم الشهادة كالمنام ولو ان اجتمع به من الانبياء والملايكة في السموات لان مقامهم اجل
من رتبة الصحبة وكذا من اجتمع به في الارض كعيسى والخضر عليهما من الله السلام ان صح ذلك فانما المراد
الاجتماع المعروف على الوجه المعتاد لاخوارق العادات فلم يرد الا بورد على هذا التعريف شيء من ذلك
والتعبير بالجمع اجود من التعبير برأى النبي صلى الله عليه وسلم او راه النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكرناه واجود

ايضا

ايضا من التعبير بصحب ليلا يلزم الدور ولما حمل صحب على المعنى اللغوي ولان الصحبة عرفا تتوقف
على ملازمة ونحوها وخرج ايضا بالاجتماع من رأى النبي صلى الله عليه وسلم بعد موته قبل الدفن كابي ذؤيب
الشاعر خالد بن حويلد الهذلي لانه لما اسلم واحبر رضي النبي صلى الله عليه وسلم سافر ليراه فوجده
مبنيا مسجا فحضر الصلاة عليه والدفن فلم يعد صحابيا نعم ابن عبد البر انما تعقب في الصحبة ان يسلم في
حياته صلى الله عليه وسلم وان لم يره فالذي راه مبنيا من باب اولى على ان الذهبي في التجريد للصحابة قد عد
منهم ابا ذؤيب وقواه شيخنا شيخ الاسلام ابو حفص البلقيني وقال الظاهر انه يعد صحابيا ولكن مرادهم
كلهم الصحبة الخليه التي ستبينها لا حقيقة الصحبة وخرج بالنفيس الايمان من راه واجتمع به قبل النبوة
ولم يرو بعد ذلك كما في زيد بن عمرو بن نفيل ممن قبل البعث وقال النبي صلى الله عليه وسلم انه يبعث امة
وحده كما رواه النسائي واما ما ذكره ابن مندة وغيره ومن الصحابة فمن التوسع الاتي بيانه وليس ورقة ابن
نوفل من هذا النوع لانه انما اجتمع به بعد الرسالة للاصح في الحادث انه حاله بعد مجيء جبريل عليه
السلام له وانزل اقرا باسم ربك عليه وبعد قوله له ابشر يا محمد فانا جبريل ارسلت اليك وانك
رسول هذه الامة وقوله له ابشر فانا اسمى انك الذي بشر به ابن مريم وانك على مثل ناموس
موسى وانك نبي مرسل وربنه عليه افضل الصلاة والسلام لورقة في الجنة وعليه تنابحض
وحا انه قال لا تسبوا ورقة فاني رايته وعليه حبرة او حبرتان رواه الحاكم في المستدرك واما قول الذهبي
في التجريد ان ابن مندة قال اختلف في اسلامه والاظهر انه مات بعد النبوة وقبل الرسالة فبعيد
لما ذكرناه ومن صحابي قطعا بل اول الصحابة كما كان شيخنا شيخ الاسلام البلقيني يقرره وخرج بالاجتماع
مؤمنا من ارتد بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم او قبله وقتل بالردة كابن خطل عمر فانه بالردة
تبين انه لم يجتمع به مؤمنا بناء على قول الاشعري رحمه الله تعالى ان الكفر والايمان لا يتبدلان خلافا
للحنفية والاعتبار فيهما بخاتمة اما من ارتد ثم رجع للاسلام كالاشعث ابن قيس رضي الله عنه فقد تبين
انه لم يزل مؤمنا فان كان قتل راه مؤمنا ثم ارتد ثم راه ثانيا مؤمنا فاوضح فان الصحبة قد حصلت
بالاجتماع الاول قطعا وخرج ايضا من اجتمع به قبل النبوة ثم اسلم بعد المبعث ولم يلقه الظاهر انه لا يكون
صحابيا من ارسل الاجماع لانه حينئذ قال لم يكن مؤمنا كما روى ابو داود عن عبد الله ابن ابي الحمساء بايعت
النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يبعث فوعدته ان اتيه بها في مكانه فنسيت ثم ذكرت بعد ثلث
فجئت فاذا هو في مطنه فقال يا فتى لقد شققت علي انا في انتظارك منذ ثلث ثم لم ينقل انه اجتمع
به بعد المبعث ودخل ايضا في الاجتماع من حي به الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو غير مميز فحنكه
كعبد الله ابن الحارث بن نوفل او ثقل عمه كمحمود بن الربيع بل بحد بالماء وهو ابن خمس سنين او اربع
كما سبق بيانه قريبا او مشج وجهه كعبد الله ابن يعمر بضم الصاد وفتح العين المهملتين وبحو ذلك
فهو لاصحابه وان لم تطل صحبته خلاف ذلك كما هو ظاهر كلام ابن معين ولي زرعة الرازي ولي حاتم
وابي داود وابن عبد البر وغيرهم وكانهم انما نفوا الصحبة الموكدة كما مثلنا واعلم ان بعض العلماء

ايضا

الألوكة
www.alukah.net

ان بعض العلما شرط فى الصحابى زيادة على ما ذكرناه والمختار خلافه من ذلك ما أشرت اليه فى النظم بقولى وان لم يرو الى اخره فشرط بعضهم ان يروى عنه ولو حديثا واحدا والا فلا يكون صحابيا وشرط بعضهم ان يطول الصحبه ويكثر المجالسه على طريق التبع له والاخذ عنه ونقل ذلك عن اهل الاصول او بعضهم ورده الخطيب فى الكفايه بانه لاخلاف بين اهل اللغه ان ما اشتق منه الصحابى وهو الصحبه لا تحتمل زمنا ولا طولا فيقال صحبته ساعه وصحبته لحظه وما قاله نظر لان الكلام فى الصحبه الاصطلاحيه والا فليس فى اللغه اشتراط الاسلام فى الصحبه وشرط سعيد بن المسيب ان يقيم معه سنه او سنتين او يغزو معه غزوه او غزوتين وقيل اعرض عليه بنحو جرير ممن وفد عليه فى السنه العاشر وما قاربها الا ان يرد الصحبة الموكد فستقيم وما اشرت اليه فى النظم من الاختلاف ما شرط بعضهم من البلوغ حكاه الواقدى عن اهل العلم وردد بخروج نحو عبد الله بن الزبير والحسن والحسين وانظارهم رضى الله عنهم وشرط بعضهم كونه من البشر ليخرج من امن به من الجن الذين وفدوا عليه من نصيبين وهم سبعه من اليهود اوبمانه وكذا قال ابن حزم بعد موسى وذكر فى اسمائهم شاصر وماصر ونا شى ومنشى والاحقب وزوبعه وشرق وعمرو بن جابر وقال استشكل ابن الاثير فى اسد الغابه قول من ذكرهم فى الصحابه وهو محل نظر واشترط ابو الحسين ابن القطان العداله قال والولد الذى سب الخمر ليس بصحابى وانما صحبه الذين هم على طريقه والصحيح خلافه قال السابق من ثبوت عداله الصحابه المطلقه وقد سبق بيان معناها تنبيهان احدهما ذكر ابن الجوزى فى كتاب التفهيم تقسيما للصحابه يه يجتمع اكثر الاقوال السابقه وتتضح من ادرك قايلها فجعلها مراتب الاول الصحبه المولده المشتمله على المعاشره وكثره المخالطه بحيث لا يعرف صاحبها الا بها فيقال هذا صاحب فلان الناسه مطلق الصحبه التى تصدق بمجالسة او مماشاه ولو ساعه وان لم يشتهر بها صاحبها قال وكلام سعيد بن المسيب محمول على ارادة القسم الاول وكلام عمرو على القسم الثانى فلذلك عد وا جريرا واشباهه ومن لم يغزو من وفى النبى صلى الله عليه وسلم وهو صغير السن قال واما من راه رويه ولم يجالسه ولم يماشه اى وهو المرتبه الثالثه فللعموم بالصحبه الحافا وان كان حقهم الصحبه لم توجد فى حقه اى فى صحبه الكافيه لشرف قدر النبى صلى الله عليه وسلم لاستوا الكل فى انطباع طلعه المصطفى فيهم برويته اياهم لو يروه منهم اياه مومنين وان تفاوتت درجاتهم انتهى وهو كلام متين الثانى زعم جمع من الاصوليين كالآمدى وابن الحاجب ان الخلاف فى ذلك لفظى وليس كذلك فان من ادله القول بعداله الكل وهو اشاره اليه ابن الحاجب فعلى كلامه تعارض من اوله واخره فان قال بعدد الخلاف فى ضابط الصحبه وهى لفظيه وان ابنى عليها ما تقدم اى فى عداله الصحابه فيقال له اذا كان مبنيا عليها ذلك فكيف تكون لفظيه ومن فوائد ايضا لو ارسل حديثا فان مرسل الصحابى حجه بخلاف مرسل غيره على ما ياتى من الخلاف ومنها ان قول الصحابى هل هو حجه وسياتى الخلاف فيه يتوقف على معرفه من هو الصحابى ومنها ان من شرط الاجماع ان الصحابه معتبر دون غيره ولذلك من لا يعتبر خلاف غيرهم معهم وعند ذلك فلا يتحصر من فاعل الجميع وقولى بدا ارتفع اى عظم قدره وارتفع شانه بهذا الوصف والله اعلم

ص

ص ومرسل الصحبه وهو عدل ... معاصر يقبله فالكل

بالنص يقبل بلهم وعمما ... له ابن عبد البر با فى العلى

كذا ابن موافق راى واستند ... بخبر ارسل ضعفه بد

ش هذا هو المقام الثانى وهو طريق معرفه الصحابى وله طرق ظاهره وطريق خفى فاقتصرت على الخفى لان الظاهر معلوم من باب اولى فمن الطرق الظاهره التواتر والاستفاضه بكونه صحابيا او بكونه من المهاجرين او من الانصار وقول صحابى ثابت الصحبه هذا صحابى او ذكر ما يلزم منه ان يكون صحابيا نحو كنت انا وفلان عند النبى صلى الله عليه وسلم او وفدنا عليه ونحو ذلك لكن شرط ان يعرف استلامه فى ذلك الحاله واستمر ارذلك كما علمته مما سبق واما الخفى فهو اذا ادعى العدل المعاصر للنبى صلى الله عليه وسلم انه صحابى قال العاصى يقبل لان وازع العدل الله يمنعه من الكذب اى مثل ما روى البخارى والبغوى عن الزهرى عن سنين ابى جميل قال زعم انه ادرك النبى صلى الله عليه وسلم وخرج معه عام الفتح وكل هذا الذى ذكره ابو بكر الصيرفى فى كتاب الدلايل والاعلام حيث قال لا يقبل حتى تعلم عدالته فاذا عرفت قبل منه وجرى على ذلك ابن الصلاح والنووى ومنهم من توقف فى الثبوت بن لكل انه يثبت رتبه لنفسه وهو ظاهر كلام ابن القطان المحدث وبه قال ابو عبد الله الصيرفى مع تحقيقه وانه لا يجوز ان يقال انه صحابى والاعن علم ضرورى او كسبى وهو ظاهر كلام ابن السمعانى ايضا ويخرج من كلام بعضهم مذهب ثالث بالتفصيل بين من ادعى الصحبه البسيره فتقبل لانه قد يعد رابيا صحبته بالنقل اذ ربما لا يحضر محفل اجتماعه بالنبى صلى الله عليه وسلم لاحل او حال رويته اياه ومن ادعى طول الصحبه وكثره التردد فى السفر والحضر لا تقبل ذلك منه لان مثل ذلك يشتهر وتنقل فيه والمنع مطلقا قوى لان الشخص اذا قال انا عدل لا تقبل دعواه فكيف من ادعى الصحبه التى هى فوق العداله قلت الفرق ظاهر لان ذاك يثبت اصل العداله من غير دليل وهذا عدل فمقبول القول يثبتى رتبه فمقبل منه لوجود عداله ولهذا عف ابن الكاتب على نقل فى السلار فقال لو قال المعاصر العدل انا صحابى لحمل الحال فرع اذا اخبر عنه عدل من التابعين او غيرهم انه صحابى قال بعض شراح اللمع لا اعرف فيه نقلا قال والذى يقتضيه القياس ان لا يقبل لان ذلك مما تسامح فى الخبر عنها فقيه لحضرها قيل والظاهر خلاف ذلك لانه لا يقول مثل ذلك الا عن علم اصطلاحا او كشافى ومن قال ان السمعانى ان الصحبه تعلم بالطرق القطعى كالتواتر او ظنى وهو خبر الثقه قلت مراده خبر الثقه حيث لم يتضمن كونه مرسلا والا شنا دا انه لم ينقل ذلك الا عن علم صحيح والا لزم الصحاح ما ارسل مطلقا والتفريع على انه ليس بحجه ما لم يعتضد كما سياتى بقيه اذا قال العدل انا تابعى لانى ادركت الصحابى رويه او اجتماعا الظاهر انه مثله واما اذا ثبت كون التابعى كذلك فسياتى فى الكلام على المرسل وقولى والحال النص تعم بلهم هذا وان علم من قولى مما سبق طريق العلم بالعداله سمع الاتى اعم من ان يكون للآبا الى ان من قال ان حمله العلم مثل الصحابه فى ثبوت عداله التابعى من غير طلب تزكيتهم للنص فيهم كالصحابه وهو ابن عبد البر قال كل حامل علم معروف العنايه به فهو عدل محمول فى امره ابدا على العداله حتى يتبين جرحه واستدل لذلك بحديث رواه من طريق ابى جعفر العقيلى من

الألوكة
www.alukah.net

رواية معان بن رفاعه السلامي عن ابراهيم عن عبد الرحمن العزرمي رحمة الله عليه قال النبي صلى الله عليه وسلم يحمل هذا العلم عن كل خلف عدوله ينفون تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين اورده العقيلي في كتاب الضعفا في ترجمة معان بن رفاعه وقال لا يعرف الا به ورواه ابن ابي حاتم في مقدمه هاب الجرح والتعديل وابن عدي في مقدمه الكامل وهو مرسل معضل ضعيف وابراهيم الذي ارسله قال فيه ابن القطان لا يعرفه البته في سني من العلم غير هذا وقال الخلال في كتاب العلل سئل احمد بن حنبل عن هذا الحديث فقيل له كانه كلام موضوع فما لا هو صحيح فقيل له ممن سمعه فقال من غير واحد فقيل له من هم فاحال ثم قال به مسكين الا انه يقول عن معان عن القاسم عن عبد الرحمن ومعان لا بأس به ووثقه ابن المديني ايضا قال ابن القطان وخفي على الجميع من امره ما علمه غيره ثم ذكر تضعيفه عن ابن معين وابن ابي حاتم والعقيلي وابن عدي وابن حبان وقد ورد هذا الحديث كما قاله شيخنا الحافظ زين الدين عبد الرحمن بن العراقي موقوفا متصلا من حديث ابي هريرة وعبد الله بن عمرو وعمر وعلي ابن ابي طالب وابن عمر وابي امامه وجابر وابن عمر رضي الله عنهم بطرق كلها ضعيفه قال ابن عدي ورواه الثقات عن الوليد بن مسلم عن ابراهيم بن عبد الرحمن العزرمي قال الحيري والثقات من اصحابنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فذكره وممن وافق ابن عبد البر على قوله هذا من المتاخرين ابو بكر ابن المؤاق بفتح الميم وتشديد الواو واخره قاف فقال في كتابه تقييد النقاد اهل العلم يحملون على العدالة حتى يظهر فيهم خلاف ذلك واعلم ان ابن الصلاح قال في قول ابن عبد البر ذلك لا زما قاله فيه اشتباع غير مرضي واستدلاله ذلك لا يصح من وجهين احدهما الارسال والضعف والثاني عدم صحة كونه خبرا لان كثيرا ممن يحمل العلم عنه لم يسبق الاجماع على الامر ومعناه انه امر التفاق بحمل العلم لان العلم انما يقبل عن الثقات ويدل له ان في بعض طرق ابن ابي حاتم لحمل هذا العلم بلام الامر والله اعلم ص وثبت النقل بالاشتهار كفى ايمه الهدى الاخبار

ش هذا هو الطريق الثاني مما نسب به العدالة وهو ان يكون الشخص ممن اشتهر بالامامة في العلم وشاع الثناء عليه بالتفقه والامانة فلا يحتاج مع ذلك الى تزكية خاصة بل كونه كذلك غايه في توكيته وثبوت عدالته قال ابن الصلاح هذا هو الصحيح في مذهب الشافعي وعليه الاعتماد في اصول الفقه وممن ذكره من اهل الحديث الخطيب ومثل ذلك بمالك وسفيان والاوزاعي والليث وابن المبارك ووكيع واحمد وابن معين وابن المديني ومن جرى مجراهم في تباعة الذكر واستقامة الامر ولا يسئل عن عدالة هؤلاء وامثالهم انما يسئل عمن خفي امره عن الطالبين انتهى وقال سئل ابن معين عن ابي عسل فقال مثلي يسأل عن ابي عسل ابو عبيد يسأل عن الناس ويسئل احمد عن اسحق بن راهويه فقال مثل اسحق يسأل عنه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني الشاهد والمخبر انما يحتاجان الى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة والرضى وداما مرضيا مشتهرا بالشهادة والخبر فانه يعمل بشهادته وخبره قال والدليل على ذلك ان العلم يطرد شهادتهما واستفاضة العمل بها من لدن الصحابة فمن بعدهم من غير نكير من احد عليهم اللذين والمحاباة الى الجرح لا مدخل لذلك ويدخل في قولي ايمه الهدى الاخبار من ذكر ومن لم يذكر هؤلاء كابي حنيفه والشافعي رضي الله عنهما ومن الدليل على الظاهر وعن من الايمه وكذا

اصحاب

اصحاب الايمه الاكابر المشهورون والله اعلم

ص كذا كل بالتزكية المعتبره ولو بواحد حرح ذكره

وعدد يشترط في الشهاده جرحا وتعديلا لمن اراده

ش هذا هو الطريق الثالث في معرفه العدالة وهو التزكيه سواء في الراوي والشاهد والمقيد بالمعنيين يشمل امورا منها ما اعتبر في لفظ التزكيه بان يقول هو عدل وهذا كاف في الاصح لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم او اخبر بمطلق العدالة وافق اطلاق الايمه وحطاه القاضي ابو الطيب عن نص الشافعي في حرملة ومثل الايمان يقول في الشاهد عدل علي ولي وحطاه الروياني عن نص الام والمختصر قال ابن الصباغ وبه احل اكثر الاصحاب وزاد بعضهم ان يقول عدل رضي لي وعلي ومحل بسط ذلك كتب الفقه قال القرطبي عندنا لابد ان يقول عدل رضى والكتفي الاقتصار على احدهما والمزمذ ناد عليهما هذا في الشاهد اما الرواية فلهم الفاظ غير ذلك توسعا وجعلوها مراتب اعلاها ان يجمع لفظين متحدي المعنى كان يقول ثبت حجه او ثبت حافظ او ثقه متقن او نحو ذلك او مكرر كقوله ثقه ثقه او ثبت ثبت قاله الذهبي في مقدمه الميزان الثانيه وهي ما بدا ابدا ابن ابي حاتم وابن الصلاح ان يقول ثقه او متقن او ثبت او حجه او حافظ او ضابط قال الخطيب ارفع العبارات ان يقول حجه او ثقه الثالثه ان يقول لا بأس به او صدوق او خيار الرابعه ان يقول محله الصدق او روى عنه او شيخ او وسط او صالح الحديث او مقارب بفتح الراء وكسرها كما حكاه صاحب الاخوذي على ان ابن ابي حاتم وابن الصلاح جعلا محله الصدق من الرتبه التي قبل هذه لكن صاحب الميزان جعلها من الرابعه ودون ذلك ان يقول صويلح او صدوق ان شاء الله تعالى ومحل البسط في ذلك كتب علوم الحديث ومنها ما اعتبر في المزكي من كونه عالما عارفا باسباب التعديل والجرح مطلقا على الحوال من تزكيه بطول صحبته معه واختباره في سره وعلانيته سمعا وحضورا فلذلك صعبت التزكيه جدا نعم اختلف من ذلك في مسائل الاولى هل يشترط في المزكي عدد او يجوز ان يكون واحدا وكذا في الجرح هل يشترط العدد اولا سواء ذلك في شهاده او روايه واصح المذاهب الاكتفاء بواحد في الروايه تعديلا وجرحا وهو معنى قولي ولو بواحد حرح ذكر اي ذكره الجارح واما الشاهد فيشترط في معدله واجابه عن الجرح في كل منهما على اصله وكذا ان العدد يشترط في الشهاده اعتبر في تعديلها وجرحها العدد والرواية لا يشترط فيها ذلك فلا يشترط في تعديلها وجرحها ذلك لان الفرع لا يزيد على الاصل ونقل هذا الامدي وابن الحاجب والهندي عن الاكثرين قال ابن الصلاح وهو الصحيح الذي اختاره الخطيب وغيره وهذا معنى قولي وعدد يشترط في الشهاده اي في دني الشهاده وهو الشاهد القول الثاني ان العدد في التزكيه والجرح شرط مطلقا في الروايه والشهاده وهو ما حطاه القاضي ابو بكر عن اكثر الفقهاء من اهل المدينه وغيرهم وقال الابياري انه قياس مذهب مالك الثالث الاكتفاء بواحد مطلقا في الشاهد والراوي جرحا وتعديلا واختاره القاضي ابو بكر وقال ان الذي يوجبه القياس تزكيه كل عدل مرضي ذكرا كان او انثى حرا او عبدا شاهدا ومخبرا قال الماوردي والروياني ان حاصل الخلاف في ذلك ان تعديل الراوي هل يجري مجرى الخبر او مجرى الشهاده لانه حكم على غائب نعم جعلا الخلاف السابق في التعديل منها فقط وجزما في الجرح بالتعدد لانها شهاده على باطن مغيب لكن القاضي ابو الطيب اجرى

الألوكة
www.alukah.net

الخلاف في الامرين التعديل والجرح كما ذكرناه اولا **فرع** اذا اكتفينا بواحد فقد اطلق في المحصول قبول تزكية المراة وحكى الماوردي ابو بكر عن اكثر الفقهاء ان النساء لا تقبل في التعديل لا في شهادة ولا في روايته ثم اختار قبول قولها فيها كما تقبل روايتها وشهادتها في بعض المواضع وهذا اجار على اختياره في قبول الواحد في تزكية الشاهد كالراوي بناء على ان ذلك محض روايه وعزه يقول شهادة كما سبق عن الماوردي والروياني ان ذلك مفتقر الخلاف واما تزكية العبد فقال الغزالي يحب قبولها في الخبر دون الشهادة لان الخبر مقبول في شهادة مردوده وبه جزم صاحب المحصول وعزه قال الخطيب والاصل في هذا سؤال النبي صلى الله عليه وسلم بريرة في قصة الافك عن عايشة ام المومنين رضي الله عنها وجوابها له فلو هذا ان كان ذلك قبل ان يعتق فالافك في الرابعه او اكامسته وبقي النظر في تاريخ شراء عايشة رضي الله عنها وعتقها اياها **قلت** يعتبر في الجرح ما سبق اعتباره في التعديل من اللفظ الدال واهلية الجارح ولكن لا يشترط لفظ صحيحه ولا احتياط لان سبب الجرح يجب بيانه ويكتفي فيه بسبب واحد كما سياتي في **ن** الفاظ التجريح عند المحدثين سوى التصريح بفسقه ونحو مراتب ايضا الاولى ان يقول كذاب او وضاع او يضع الحديث او قد اتهم بالكذب او ترك الحديث او ذاهب الحديث او ساقط او ليس بشيء وانما ذكرنا هذا عما استثنيته من التصريح بالفسق لعدم استلزامه للفسق بجواز ان يقع منه ذلك عن غير قصد او نحو هذا ذلك **الثانيه** ان يقول منكر الحديث او يتكلمون فيه او ساقط او هالك وفي راي ان هذا من القسم الذي قبله **الثالثه** رد حديثه او رد واحاديثه او مردود الحديث او اتهم به او ليس بشيء او لا شيء او ليس بشيء **الرابعه** ضعيف او منكر الحديث او حديثه منكر او مضطرب او واه او ضعفوه او لا يحتج به المحدثون فيه مقال او ضعف او في حديثه ضعف او يعرف وينكر او ليس بذاك او ليس بالقوي او ليس بالمتين او ليس عمدة او ليس بالرضى او طعنوا فيه او مطعون او يتكلم في الحفظ او ليس او ليس بالحديث وهذه الامور كلها محل بشرطها تنبه على الحديث وفي من الاشارة كفايه وسياتي في امور اخر بخلاف هل هي من الجرح او هل هي من التعديل يذكر بعضها سبب لجلها الذي نذكر فيه كما ستعرفه ان شاء الله تعالى والله اعلم **ص** فانها الاخبار عن خصوص اي يترافع مع الخصوص

وعن عموم مطلقا هو الخبر ... او مي الى ذا السافعي في المختصر

لاجل ذا خصت الشهاده ... بشرطها المشهور بالزياده **ش**

لما وقع التفصيل في التزكيه والجرح بين الشهاده والروايه وان الاكتفاء يواحد اجتمع للعرف بين حقيقتها وهو من المهمات في هذا العلم وعزه وقد خاض كثير عمن ذكر ولكن غايه ما يقول به بعضها اختلافها في الاحكام كاشتراط العدد والحريه والذكوره ونحو ذلك مما يعتبر في الشهاده ولا يخفى ان هذه الاحكام مترتبه على معرفه الحقيقه فلو عرفت الحقيقه بها لزم الدور قال الغزالي رحمه الله لعل اقمت مدة اتطلب الفرق بينهما حتى ظفرت به في شرح البرهان للمازري فذكر ما حاصله ان الخبر ان كان عن عام لا يختص بعين والاترافع فيه فليس عند الحكام هو الروايه وان كان خاصا وفيه تنافع فهو الشهاده وعلم من هذا الفرق المعنى فيما اختصت به الشهاده من العدد والحريه والذكوره ونحوها ولحق رفا ما ان الترافع عن الروايه عن خاص معين فانه لا ترافع

فيه

فيه ممكن انتهى ملخصا **قلت** هذا التعريف يعينه في كلام الشافعي رضي الله عنه وبين المراد من العموم والخصوص هنا فقال فيما نقله عنه المزني في المختصر في باب شهادة النساء الا رجل ممن والرد على من اجاز شهادة امراة من اهل الكتاب في مسئلة الخلاف بينه وبين ابي حنيفه واصحابه حيث قبلوا شهادة امراة على ولادة الزوجة دون المطلقه ما نصه وقلت لم يجز شهادة امراة في الولادة الا ان يخبر الخبر بها الامن قبل الشهادة وابن الخبر من الشهادة ان تقبل امراة عن امراة ان امراه رجل ولدت هذا الولد فاقلت وتقبل في الخبر لخبرنا فلان عن فلان قال نعم **قلت** والخبر هو ما استوى فيه المخبر والمخبر والعامة من حرام واحلال قال نعم **قلت** والشهادة ما كان الشاهد منه خليا والعامة وانما يلزم المشهود عليه قال نعم **قلت** افترى هذا مستبينا لهذا قال انما في هذا فلا اشتهي وقوله الخبر بها الامن قبل الشهادة هو الصحيح على تشهيه روايه وان كانت الشهادة ايضا خبرا ابانا بناء مقابلة الاشتقاق فالخبر اطلاقا والمعلمون يعبرون عن الروايه بالخبر كما قل منا ه في بعض عبارة الماضي لي بكر والماوردي والروياني وعزهم وبين الشافعي رحمه الله تعالى السبب فما تفارق فيه الشهادة الروايه من الاحكام ورتبه على ما افترقت به بحقيقتها فقام من المعنى وذكر بعض الاحكام فناقشا على البعض ردا على خصمه الذي هو سلم المعنى وفرق في الاحكام بما لا يناسب فان قلت فابن اعتبار امكان النوافع في الشهادة دون الروايه في كلام الشافعي قلت من قوله وانما يلزم المشهود عليه فان اللزوم يدل على مخاصمة وترافعا فان قيل ليس فيما نقلت عن الشافعي والافيما نقله الغزالي عن المازري ذكر ما يعتبر في الشهادة من لفظ اشهد وكونه عند الحاكم او المحكم او سمع العبد والامه حيث سمع عليها البينة لا فامه المحدود ان جوزنا له ذلك ولا ما اشبه ذلك مما اختص بالشهادة قلت انما لم نذكر لكونها احكاما وشروطا خارجه عن الحقيقه وعلى كل حال فمن علم بما سبق وجه المناسبة فيما اختصت به الشهادة عن روايات الاخبار قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام لان الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف شهادة الزور وقبح الى الاستظهار في الشهادات وايضا فقل تفرد الحديث النبوي بشاهد في المحاكمات وبذل الظهر فيما سبق في تزكية الواحد في الروايه انه لكونه احوط وايضا بين كثير من الناس المسلمين اجتهاد وعمل اوات فمن يحمل على شهادة الزور من بعض خلاف الاخبار النبويه انتهى ملخصا وفصل عزه المعنى فيما اعتبر في الشهادة اما العدد فانها لما تعلقت بمعين تطرق اليها التهمة باحتمال العداوة فلحتيط بابعاد التهمة بالعدد بخلاف الروايه وسياتي اخر الفصل الاشاره الى خلاف ضعيف في اشتراطه في الروايه ايضا واما الذكوره حيث اشترطت فلان الزام المعين فيه نوع سلطنه وقهر والنفوس تاباه ولا سيما من النساء لنقص عقلهن ودينهن بخلاف الروايه لانها عامه تتناسا فيها النفوس فيخف الالم وايضا فلنقص النساء لكثر غلطهن ولا ينكشف ذلك غالبا في الشهادة لا فتضاحها بما يقتضا رمانها بخلاف الروايه فان بعلتها بالعموم يقع الكشف عنها فيقبلن ما عساه وقع من البواة من غلط ونحو واما الحريه فلان قهر العبيد صعب على النفوس وايضا فقد يجلب الخفة في المعين لفوات الحريه فيدخل بذلك من التهمة ما لا يدخل في المتعلق بالعموم فلذلك لم تكن في بعض الشروط وغيرها من اتقا العداوة وفرط المحبة كشهادة الاصل للفرع وعكسه والشهادة بما يجر النفع

الالوكة
www.alukah.net

فالوا وربما استفسر الجارح فذكر ما ليس بجرح فروى الخطيب بسنده لابي جعفر المدائني قال قيل لشعبة لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون فتركت حديثه الى عهد ذلك ما يطن حرجا ولا تجرح وهو معنى قال لكن يمكن دخوله في الاول فانه اختلاف في السبب وان كان القول باحدهما او هما او كونه ذلك قلت لكن ركض البرذون ربما يكون مستقبحا او مخلا بالمروءة فلا ينفي ان يعتل به لذلك وفي انواع الشهادات مواضع اخر كي احلف في الاطلاق فيها هل يكتفى به اولا من السبب وهي مختلفة نرجئ بحثها وحين ذكر ذلك موضع يستطيبها تعرض لكثير منها العلائي في قواعده وعزى القول الثاني لعكس الاول وهو انه يقبل الجرح بلا تفسير ولا يقبل التعديل الا مفسرا لان اسباب العدالة يكثر التصنع فيها فيبني المعدل فيها على الظاهر خلاف مصلحة الحصول على غرض وبقي اما ان يحكي من البرهان والغزالي في المحصول والكيا في المنخول وابن برهان في الاوسط عن الفاسي لي ولكن المعروف عنه ما سنأتي الثالث يعتبر في كل منهما ذكر سببه لانه قد يجرح بما لا يقدح وقد يبنى المعدل على الظاهر والامر بخلافه حكاه الخطيب والاصوليون وبه قال الماوردي ايضا قال وقد روي ان ابن عمر رضي الله عنهما ذكي عند رجل فسئل الموكي عن حاله فقال ما علمت به الا خيرا اذ لكل الاطلاق في كل منهما لان الجارح والمعدل ان لم يكونا بصيرين بالاسباب لم يصلحا لذلك فكانا بصيرين بها فلا معنى لذكرهما اياها وهذا ما نص عليه القاضي ابو بكر في التقريب وكذا نقله عنه الخطيب والكيا والغزالي والمنصفي والمازري في شرح البرهان والقرطبي في الوصول والامام الرازي والآمدي وابن الحاجب وابن القشيري وردوا على الامام ما نقله في البرهان عنه واما قول امام الحرمين والامام الرازي يكفي الاطلاق من العالم بالاسباب بها دون غيره فلم يخرج عن التقاضي وهو الاكتفاء بالاطلاق فيهما لان غير العارف لا يصلح لتعديل ولا لجرح قال الفاسي تاج الدين السبكي والمختار عندي في الشهادة التفصيل بين الجرح والتعديل كما ذهب اليه الشافعي وفي الرواية الاكتفاء بالاطلاق في الجرح والتعديل معا اذا عرف من مذهب الجارح فيما يجرح به هذا قلت وفيما اختاره نظر من وجوب احدهما انه مخالفة امامه الشافعي والجمهور والثاني ان الجارح اذا عرف من فيما يجرح به تزل ذلك منزلة ذكر السبب ان الذي يظهر في مستنده في اختيار ذلك ما قال ابن الصلاح ان القابل ان يقول انما يعتمد الناس في جرح الرواة وردهم على الكتب التي صنفها اهل الحديث في الجرح وقل ما يتعرضون فيها للسبب بل ينصون فيها على مجرد قوله فلان ضعيف وفلان ليس بشيء ونحو ذلك فاشترطنا بيان السبب في جرح الرواة يفضي الى تعطيل ذلك وسئل باب الجرح في الاغلب الاكثر قال وجوابه ان ذلك وان لم يعتمد في اثبات الجرح فالحكم به معتمل في الوقف عن قبول رواية من جرح بما لو افاده ذلك بنا على انه اذا اوصل عندنا ريبة قوية توجب مثلها التوقف ولهذا مر ذلك عنه هذه الريبة فبحث عن حاله فظهر ما يوجب الثقة به قبلناه كما لو صرح بكثير منه صاحبا الصحيحين مع ان فيهم مثل هذا الجرح انتهى ملخصا وهو معنى قول النووي في شرح مسلم ان المعنى بعدم قبول الجرح المطلق في الراوي وجوب التوقف عن العمل به وانه الى ان يبحث عن السبب وهو حسن نزول به عن الصحيحين الاشكال بمثل ذلك ونزول به اشكال اخذ وهو ان الجرح مقدم على التعديل فطن على مقتضى ذلك كل من جرح بوجه لاجل مطلقا لاسيما وقد وقع بعض من دخل في الجرح والتعديل في كثير من الائمة الكبار وما سلم الا القليل فبهذا التوقف لا يلتفت

لجرح لم يحل احدا منهم مع امامته وجلالته وعدم احتياجه كما سبق لمعدل فافهم ذلك واجعله عمدتك في الائمة تسلم والله اعلم

ص وقدم الجرح على التعديل ما لم يكن موضحا التعويل

ش اي هذا اذا لم يتعارض الجرح والتعديل واما اذا تعارضا سواء كان الجرح مبينا السبب او مطلقا وقلنا بقوله فالصحيح من المذاهب في المسألة ان الجرح مقدم مطلقا سواء كثر الجارح او المعدل او استويا وبه جزم الماوردي والروياني وابن القشيري وقال نقل الماضي فيه الاجماع وعلله الخطيب والباجي عن جمهور العلماء وقال الامام الرازي والآمدي وابن الصلاح انه الصحيح لان مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل وهو موافق له على ان ظاهر كلام كل ومجزوم به خفي عن العزل قال ابن دقيق العيد هذا انما يصح على اصفا دان الجرح لا يقبل الا مفسرا اي فان قبلناه مجملا كما لا فرق حينئذ ان يطلق الجرح لان قول كل من الجارح والمعدل ينفي ما يقوله الآخر قال وشرط آخر وهو ان يبنى الجرح على امر مجزوم به لا بطريق اجتهادي كما اصطلح اهل الحديث في الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره والنظر الى كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ اسهى وقولي ما لم يكن موضحا التعويل بيان ان ذلك انما هو حيث لم يكن التعديل موضحا فيما عول عليه في سبب الجرح والمراد من ذلك ما استثناه اصحابنا من تقدم الجرح انه اذا اجرحه بمعصية وقال المعدل عرفت ذلك والله تاب منها اي مع مضي مدة الاستبراء حكمت اعتبرت فان التعديل حينئذ مقدم لان فيه زيادة على القبول القول الثاني ان التعديل مقدم ابدا لان الجارح قد يجرح بما ليس في نفس الامر جارحا والمعدل لا يعدل حتى يتحقق بطريق سلامته من جارح وهو لجدة الطحاوي عن ابي حنيفة وابي يوسف الذي يقتضيه تعليلهما بما سنوضحه خلاف الجرح غير المفسر بنا على قبول الثالث يقدم الاكثر من الجارح والمعدل لجدة في الحصول لان الكثرة لها تأثير في القوة وردد الخطيب بان المعدلين وان كثروا فليسوا مخبرين بعدم ما اخبر به الجارحون ولو اخبروا به لكذبت سماعة نفي وهي باطلة الرابع تعارض الامرين فلا يعدم احدهما الا بمرجح حكاه ابن الحاجب واعلم ان القاضي في المرتجى جعل موضع الخلاف فيما اذا ادار عدد المعدلين اكثر فان استووا وهم الجرح اجماعا وكذا قال الخطب في القايه وابن القطان وابو الوليد الباجي واعترض على حكايتهم ذلك بان ابن القشيري قد نصب الخلاف فيما اذا استوى عدد المعدلين والجارحين قال فان كثر المعدلون يقبول المعدلين اولى وقال المازري ان ابن سريج حكى في كتابه الزاهر الخلاف عن الشافعي في العدد قال فان زاد عدد المجرحين فلا وجه لجريان الخلاف وبه صرح ايضا الباجي فقال لا خلاف في تقديم الجرح وقال الماوردي لا شك فيه وعلى هذا فيخرج في محل الخلاف ثلث طرق والله اعلم

ص وثبت التعديل ايضا بعمل من يشترط العدل لا فيه العمل

ش روايته كون او شهادة كذا اذا عنه روى معتمده

التعديل والتجريح اما بالتصريح واما بالتضمن لامر فالاول القسم الاول سئل عن ابي

فذكرت في النقل عن الصفي امرين احدهما ان يعمل بخبره وتحته صورتان الاولى عمل العالم برواية راوٍ
وقف على من قاعدته انه لا يعمل الا بقول العدل يكون تعديلا له كما حكاه القاضي ابو الطيب عن الاصحاب
ونقل الامدي فيه الاتفاق وردّ بان الخلاف محكي في مذهب القاضي ومخيل الغزالي وكذا حكى امام الحرمين
وابن القشيري فيه اقوالا مالكها الصحيح ان امكن اندراج عمل بل العدل الخ فليس بتعديل بل وان كان يقوله او يقرّ
ان عمله انما هو بالخبر الذي رواه ذلك الراوي فتعديل بل ورجح هذا ايضا القاضي في المرتب قال وفرق
بين قولنا عمل بالخبر وعمل بموجب الخبر نعم الشروط كما قال القاضي والامام والغزالي ان الملفوظ لك
من مسائل الاحتياط وينظهر ان عمله به للاحتياط فانه حسن لم تعدل بلا وقال الكيا ان كان من باب
الاحتياط اولم يلتزم من المحضورات التي يخرج المتجلي بها عن سمة العدالة لم يكن تعديلا قال ومن فروع هذه
قبول المرسل وفي المسئلة مذاهب اخر لبعض المتاخرين وهو التفصيل بين ان يعمل بل لكونه واجبا بمذهب
والترهيب فلا يقبل لانه مشتاط فيه بالضعف او غيرها فيكون تعديلا وهو حسن الثانية عمل
عمل الحاكم شهادة تعد تعديلا له كما قاله القاضي والامام بل قال القاضي انه اقوى من التعديل بالملفوظ بقيد
الطرق والشرط كما بينا ان الملفوظ اكاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي لا يكذب بل يشترط فيه العدالة كما
قيل بذلك الامدي وابن الحاجب وابن الصلاح الامام الرازي واتباعه المستدل قال السبكي تبعا للهندي من وفق
العمل بهذا قوي اذا منعنا حمل الحاكم عمله والا فيحتمل انه انما قضى بعلمه لا بالشهادة فلا تكون تعديلا الا الى
ان نيقنا انه انما حكم بشهادة دون علمه وبذلك صرح العبدري المستصفى الامر الثاني ان يروي في شرح مح
عنه من عادته ان لا يروي الا عن عدل كيحيى بن سعيد القطان وشعبة ومالك ونحوهم قال الهندي وقد
يدع روايته بعضهم عن بعض الصغائر لخفاء حاله كروايته مالك عن عمه الكبير ابن ابي الخارق فتكون تعديلا له
على المختار عند امام الحرمين وابن القشيري والغزالي والامدي وابن الحاجب والهندي والباجي عن بعض
الشافعية ظاهر اكمال اليد ذهب البخاري ومسلم في صحيحيهما وقال الطاهري انه قول الخراقي وهذا
على قول من لا يشترط سبب التعديل بل اما من يشترط فلا يلزم مجرد الرواية تعديلا ولو كان من
عادته ان لا يروي الا عن عدل لانهم قد يروون عمن لو سئلوا عنه لجرحوه ووقع ذلك كثيرا قلت هذا
بناء على كون من عادته ان لا يروي الا عن عدل فان الظاهر انه لو سئل عمن يروي عنه لعدله ولم يجرحه
ويعرف كونه لا يروي الا عن عدل اما استقراء وهو الغالب او ما عنا بالحاله واستفتوا انما لم يروي
عنه وهو دون الاول قال ابن دقيق العيد قال وهل يكفي ذلك في قبول روايته عمن لا نعرفه
فنه وقفه لبعض اصحاب الحديث من المعاصرين وفنه نشل بل اسهى وورا هذا التفصيل في
اصل المسئلة قولان المنع مطلقا وبه جزم الماوردي والروياني وابن القطان وهو محكي عن اكثر اهل الحديث
وفي المقرب للقاضي انه قول الجمهور وانه الصحيح وكونه تعديلا مطلقا والا لطال عيشا حكاه الخطيب عن
وبخرج من تصرف البزار في مسند قول الجمهور وانه كثير من العدول عنه تعديل بخلاف القليل وبحث
قلنا تعديل بل هو نفع على جواز تعديل الراوي لمن روى عنه وفيه في باب الاقضية من الحاوي حكاية وجهين
في انه هل يكون الراوي تعديلا بل من روى عنه كالخلاف في تزكية شهود الفرع للاصل قول من يشترط

العدل

العدل اي العدالة فهو مصدر لكنه استعمل في الوصف مجازا ومعناه نصب على الحال لان
اضافته غير محضة والمعنى بر معتادا اياه والله اعلم

ص وليس ترك عمل بما شمل اوما روى جرحا قبل للمجتهد ش

هذا عكس صورتي الامر الاول وهما عمل العالم برواته والقاضي يشهد انه فاذا لم يعمل بها فهل يكون ترك
العمل جرحا للراوي والشاهد او لا الجمهور على المنع لان العمل قد يتوقف على امر اخر زايد على العدالة فيحتمل
ان يكون الترك انما هو لعدم ذلك لا لانتفاء العدالة وقال القاضي ولو جرحا اذ الحق ارتفاع الدوافع
والموانع وانه لو دان ثابتا للزم العمل به اما ان لم يتبين قصده الى مخالفة الخبر فلا يكون جرحا قلت
وفي الحقيقة لا يخالف الاول قوله قبل للمجتهد اي يرجع الى راي المجتهد فيما زاد على اصل العدالة والله
اعلم

ص اما المروة فترك ما لا يليق بالحال اذ ابيا لي

نحو صغير خسيسة وما يباح من رذايل وسفلها

كسرقة للقمة ولعب بحو شطرنج دواما يرتكب ش

هذا هو الشرط الثاني فيما يعتبر في الراوي حتى يجب العمل بروايته ومثله في الشهادة وهو ان
يكون ذا مروة وقيل سبق ان المغاير منه ومن العدالة هو ما في كتب اصحابنا الفقهية وان ذلك
اجود من احالته في نحو العدالة وسبق الجواب عن نص الشافعي الذي يوهم منه خلاف ذلك والتنبيه
عليه كبير وعلى كل حال المروة معتبرة في الراوي والشاهد لان من لا مروة له لا يؤمن ان يكذب لانه
لا يكترث بما يقع منه مما يعاب عليه والمراد بفقد المروة الانسانية وذلك ان تشذ اي تترك
الهمز وتشدد الواو قال ابو زيد مرؤ الرجل صار ذا مروة وهو مريء على فعيل وتمرّا اذا
تطف المروة انتهى اما معناها الاصطلاحي الذي نقصده هنا فهو توقي الانسان الا يلبس حاله ويختلف
ذلك باختلاف الناس وهو معنى قول الرافعي وغيره انها توقي الادناس لان الا يليق به هو دنس
بالنسبة اليه فلا يلتفت الا يليق بمثل كفقه قنبا او قلنسوة لمن جرت عادة امثاله ومثل رجل بين
الناس والاراذل في السوق واكثار المحاكات المضحكة والاكباب على لعب الشطرنج ونحو ذلك
وهو معنى قول اذ ابيا لي اي اذا دان ذلك الذي يتركه بيا لي فعلى هذا ما لا يبالي به
كنقاط حرفة دنيئة وهي تليق به فلا يضر فيقبل نحو حجام وكناس ودباغ وفتح حمام على الاصح قال
الغزالي الوجهان في اصحاب الحرف هما فمن يليق به ودان ذلك صنعه ابيا به فاما غيره فتسقط مروته بها
قال الرافعي وهو حسن وتفصيل ذلك متروك عما يحله الفقيه وما ذكره فمن ان من اعتاد ترك السنن الرواتب
وتسبيحات الركوع والسجود ردت شهادته لنهاونه بالدين واشعاره ذلك بقلة مبالاته بالمهمات
وفي وجه لا ترد الا ان كان الترك للوتر وركعتي الفجر للحاوي وفعلهما من التوكيد قولي نحو صغير
الى الخ اشار الى انه كحرم المروة لا فرق فيه بين ان يكون بمصيبة صغيرة او مباحا وقسمت الاول
بسرقة اللقمة والثاني بما ومد الشطرنج كما سبق في الامثلة واشرت بقولي بحو شطرنج الى المدار
فيه على الحساب والظنه ليخرج ما هو قمار ونحو من المحرم كالنرد على الاصح نعم فسق المعصية

الألوكة
www.alukah.net

هل يخل بالمروءة بالفعل له او لا لكونه صغيرة ولا يخل الا الاصرار عليها سبق ترجيح الاول والاوعن بعضهم الماوردي فيه وان المجانة رخلافه والذي قاله الرافعي الماوردي المروءة على بلده اضرب ضرب شرط في العدالة قال وهو مجانبة ما سخف من الكلام المؤدي الى الضحك وترك ما قبح من الفعل الذي يلهو به او يستفحش مجانبة ذلك من المروءة المشروطة في العدالة وارتكابها مستوى وضرب لا تكون شرطا فيها وهو الاقتصال بالمال والمشاعرة بالنفس والحياء وضرب مختلف فيه وهو على ضربين عادات وصنائع فاما العادات فهو ان يعتبر فيها باهل الصيانة فيه دون اهل المنزلة في كلها وملبسه وتفرقه فلا يعتبر في من ثيابه في بلد يلبس فيه اهل الصيانة ثيابهم ولا نوع سراويله في بلد يلبس فيه اهلها السراويلات ولا اكل على قوارع الطرق والخروج عن العرف في موضعه ولا بيعا الى مكان اكله ولا بيا شرا بشياع ما كوله ومشروبه وحمله بعقبه في بلد يحتاج ماه اهل الصيانة فيه وفي اعتبار هذا الضرب من المروءة في شرط العدالة اربعة اوجه احدها انه غير معتبر فيها والثاني انه معتبر فيها وان لم يفسق والثالث ان دان قد نشأ عليها من صغره لم يقدح في عدالته وان استحدثها وكبر قدحت والرابع ان اختصت بالدين قدحت كالبول قائما وفي المارا لكل وكشف عورته اذا خلا وان يحدث بمباحات وان اختصت بالدين كالمدح كالاكل في الطرق وكشف الراس من الناس انتهى قال ابن الرفعة في المطلب في كتاب الشهادات سمعت من مشايخ القضاء محي الدين ابن زكي ان بعض من لقيه بالشام من المشايخ كان يقول في تحريم تعاطي المباحات التي تزري بها الشهادة ملبه اوجه بالفرق ان تعلقت به شهادة حرمت والا فلا لكن في النهاية والبسيط الجزم بعدم التحريم مع رد الشهادة والله اعلم

ص والضبط ان يكون لا مغفلا وهو الذي لا يسهو فيه قدحا
وان يكون حافظا مروته ان كان قد حدث من حفظه له
او من كتابه روى ضابطا له او المعنى روى لا ساقطا
فعالما بما يحيل المعنى فقد يجوز مطلقا اذ يعني ش

هذا هو الشرط الثالث مما يعتبر في الراوي ومثله الشاهد ايضا وهو ان يكون ضابطا فمن ليس ضابطا لكونه مغفلا او كثير النسيان والغلط لا يعتبر روايته ولا شهادته والمعتبر هو الذي لا الحفظ والاضبط قال الرافعي الا ان يستعمل مقرا او سنين وقت التحمل ومكانه فانه تزول الريبة عن شهادته وعمل اهل الرواية كذلك واما من لم يكثر نسيانه وغلطه بل كان يسيرا فلا يقدح في شهادته ولا روايته لان ذلك لا ينفك منه احد وجعل ابن الصلاح في غرر من الضبط انه ان حدث من حفظه فيلزم حافظا مروته او حدث من كتابه فيكون ضابطا بالة حافظه من السهو والتغيير هذا اذا كان يروي باللفظ اما اذا كان يروي بالمعنى فشرطه ان يكون عالما بما يحيل المعنى والافضل يظن انه معناه وهو ليس كذلك وقد نص الشافعي في الرسالة على ذلك كله فقال لا يقوم بحكم الخاصة حتى يجمع امورا منها ان يكون ممن يحدث به ثقة في دينه معروفا بالصدق في حديثه عاقلا لما يحدث به عالما بما يحيل معاني الحديث من اللفظ او يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمعه لا يحدث به على المعنى لانه اذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لا يدري لعله يحيل الحلال الى الحرام

او الحرام الى الحلال واذا ادى اداه بحروفه فلم يبق عنه وجه يخاف فيه احالته الحديث حافظا ان حدث من حفظه حافظا لكتابه ان حدث من كتابه اذا شارك اهل الحفظ في الحديث وافقهم برياء من ان يكون من لا يحدث عمن لقي ما لم يسمع منه ويحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يحدث الثقات خلافه ويكون هكذا من فوقه ممن حدثه حتى ينتهي بالحديث موصولا الى النبي صلى الله عليه وسلم او الى من انتهى به اليه دونه لان كل واحد منهم مثبت من حدثه ويثبت على من حدث عنه فلا يستغني في كل واحد منهم عما وصفت انتهى قلت وهو يشتمل على فوائد كثيرة منها ما سبق ومنها ما سيأتي وننبه على معنى كلامه فيه في موضعه قوله نسيانه درجزا اي كثر وقوله او من كتابه روى ضابطا اي فيكون ضابطا دال عليه ما سبق في قوله وان يكون حافظا مرويه وقوله او المعنى روى لا ساقطا اي او يكون روى المعنى ولم يروا للفظ حال كون ذلك المعنى تمامه موجودا لا ساقطا بان سقط منه شيء وقوله فقد يجوز مطلقا اذ يعني استطرادا المسئلة الروايه بالمعنى هل هي جائزة او لا وتمامه قوله يعني والله اعلم

ض وان لم يفسق او يغير مرادف للامن من تغيير ش

والحاصل ان في المسئلة مذاهب جواز الروايه بالمعنى مطلقا وهو قول الائمة الاربعة سوى ما نذكره من النقل عن مالك فانه نقل عنه مضطرب وبالجواز ايضا قال الحسن البصري واكثر السلف وجماهير الفقهاء والمتكلمين لكن بشروط احدها ان يكون الراوي عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها وهو معنى قول الشافعي في الرسالة فيما سيوذكره ان يكون عالما بما يحيل المعنى وفي مختصر المزني قال الشافعي الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صرفه الغنم معنى ما اذكره ان شاء الله ثم سرده قال اصحابنا كان الشافعي حسن اللفظ فذكر معناه لبعض من لا يحفظ لانه عارف بما يحيل المعنى وهو يجوز للعارف ليكون مسموعا بالاصل بلا زيادة ولا نقص وغير العارف قد يخالف وان لم ينقص فيمنع رواته بالمعنى بالاجماع كما في تقريب النووي ثانيها ان لا تكون متعبدا باللفظ كالقرآن وان نقل عن ابي حنيفة في ترجمة الفاتحة بغير العربية ما سنذكره في فوائد الخلاف وكالتشهد فلا يجوز نقل الفاظه بالمعنى اتفاقا كما نقله الكيا والغزالي واشار اليه ابن برهان وابن فورك وغيرهما ثالثها ان لا يكون من باب المتشابه ليقع الايمان باللفظ من غير تاويل او بتاويل على المذهبين المشهورين في رواته بالمعنى يؤدي الى الخلل على الرايين رابعها ان لا يكون من جوامع الكلم كقوله عليه السلام الخراج بالضمان والبينة على المدعي والعجماء جبار والضرر والاضرار وان اللفظ فيها عبدان وحمى الوطيس وغير ذلك مما لا يحصر ونقل بعض الحنفية فيه خلافا عن بعض مشايخهم خامسها ان لا يكون من مصنفات الناس فان كان منها فلا يجوز قطعا قال ابن الصلاح وهذا الخلاف لا نراه جاريا ولا الجواز الناس فيما نعلم فيما تضمنته بطون الكتب فليس لاحد ان يغير لفظ شيء من كتاب مصنف ويثبت فيه بدله لفظا اخر بمعناه فان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم من ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت بطون الاوراق والكتب ولانه ان ملك تغيير اللفظ فليس له تغيير تصنيف غيره انتهى وقد تعقب عليه ابن دقيق العيد في ذلك بانه ضعيف قال وافقل ما فيه انه يقتضي جواز هذا فيما نقل من المصنفات في اعصارنا وحارجنا فانه ليس فيه تغيير

هكذا

المصنف قال وليس هذا جاريا على الاصطلاح فان الاصطلاح على ان لا يعبر الا الفاظ بعد الاتيان الى الكتب المصنفه
سواء رويناها فيها او نقلناها منها انتهى قال بعض شيوخنا والقابل ان يقول لا نسلم انه يصح جواز التغيير
فيما نقلناه الى غيره بل الاخبار يحتمل الاختصار نقله عن ذلك الكتاب الا للفظ فقط دون معناه سواء في مصنفنا ذلك وغيرها قلت
وانما التعرض في النظم لهذه الشروط لان غير العارف لا يحقق لا هو ولا غيره انه وافق المعنى واما المتعقل
للفظ فاللفظ فيه مقصود والاخلال به اخلال بالمعنى الذي قصد به فلا توافق ومثله يقال في الوارد من
جوامع الكلم لئلا ان نوى بتطبيع من كل وجه وبحوه الكتب المصنفه فان المقصود فيها هو الخبر فيها من
الالفاظ حتى ان مصنفها ظن عدم انه لا شيء يودي معناها الذي قصد فلا خلوا كلما من نظر فاستغنى عن
الشروط بموافقه المعنى تنبيه ما استدل به على جواز الرواية بالمعنى مارُوي من تصريح غير واحد من الواحل في ص
الصحابه رضي الله عنهم به ودليل عليه روايتهم لحديث الواقعه الواحد بالفاظ مختلفه ومارواه ابن ماجه
في معرفه الصحابه من حديث عبد الله بن سلمان بن اكيمه الليثي عن ابيه قال قلت يا رسول الله اني اسمع منك
الحديث لا استطيع ان اوديه كما اسمع منك فتزيد حرفا او تنقص حرفا فقال اذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا
حلالا وا صبتم المعنى فلا باس قال ذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا واخرجه الطبراني في الكبير معاجيه
من حديث يعقوب بن عبد الله بن سلمان بن اكيمه الليثي عن ابيه عن جده ومما استدل به بعض المانعين
ما في الصحيحين وغيرهما من حديث سؤاله يوم النحر في حجة الوداع عمن حلق ان يذبح فقال له اذبح ولا حرج
وقال احر انه نحر قبل ان يرمي فقال ارم ولا حرج ثم قال الراوي وهو ابن عمر رضي الله عنهما فما سئل يومئذ عن شيء
قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج فان هذا الحديث دل على انه لم يقل افعل بل قال اذبح وارم وغيره ذلك يعتبر عن
الكل بافعل الذي هو بمعناه قال المجيزون سعي الراوي بالمعنى لان سؤاله عنه او كما قال او نحو او شبهه من الالفاظ
الدالة على انه ليس لفظ الاصل على التحقيق بل هو او معناه وروى ذلك عن جماعه من الصحابه منهم ابن مسعود رضي
الله عنهم المذهب الثاني في اصل المنع مطلقا نقله امام الحرمين وابن السبكي عن معظم المحدثين وجمع من
الاصوليين ونقل عن ابي بكر الرازي من الحنفيه ونقله القاضي عبد الوهاب عن الظاهريه وحكاه ابن السمعاني عن ابن
عمر وجمع من التابعين منهم ابن سيرين وبه اجاب الاستاذ ابو اسحق وهو هو صاحب التحصيل فقراء للشافعي
ونقله القاضي عن اكثر من السلف واهل التحري في الحديث وقال انه مذهب مالك لكن ابن الحاجب قال وعن
مالك انه كان يشدد في الباء والتاء اي مثل يا الله وتالله قال وحمل على المبالغه في الاولى وقال غير ابن الحاجب انه
ذهاب منه الى منع نقل الحديث بالمعنى وانه كان يقول لا ينقل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى بخلاف
حديث الناس وهذا ابن نصب الخامس قال بالتفصيل ونقل الاودي ذلك عن مالك لكن قال الباجي لعله اراد
به من لا علم له بمعنى الحديث ومن تحمل الحديث عنه تختلف الفاظ اختلافا بينا فدل على انه مجوز للرواية
بالمعنى المذهب الرابع التفصيل بين ما يوجب العلم من الفاظ الحديث فلا يجوز فيه على المعنى ولا يجب مراعاه اللفظ
واما الذي يجب العمل به فمنه ما لا يجوز الاخلال بلفظه كقوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم
يقتضي في الحل والحرم حطاه ابن السمعاني وجها لبعض اصحابنا الخامس التفصيل بين ان يقطع بانه معناه
او يظن فان قطع بانه معناه مجاز او ظن لم يجز قاله امام الحرمين السادس يجوز ان نسي اللفظ لانه قد

تحمل اللفظ والمعنى ويعجز عن احدهما فيلزمه اداء الاخر لا سيما ان تركه قد يكون كتما للاحكام وان ظن حفظ
اللفظ لم يجز ان يؤديه بمعناه لان في ذلك رفع الله صلى الله عليه وسلم من المصلحه ما لا يحصل في غيره وبهذا
قال الماوردي والروياني لكن جعل محل الخلاف في الصحابي اما غير الصحابي فلا يجوز له قطعا فيكون ذلك
مذهبا سابعا الثامن يجوز ابدال اللفظ بالمرادف دون غيره وعلى ذلك جرى الخطيب البغدادي
والى السادس والثامن استند بعولي في النظم وان لم يكن ينسب الى الجزم التاسع ان يورد على
وجه الاحتجاج والقضاء مجوزا او التبليغ فلا يجوز لظاهر حديث البراء رضي الله عنه وامنت برسولك
الذي ارسلت قاله ابن حزم في باب الاحكام العاشر التفصيل بين الاحاديث الطوال فيجوز دون
القصار وحكي عن القاضي عبد الوهاب وخرج من كلام الناس من الجانب اخرى غير ذلك فيها نظر فلذلك اضربت
عن حكايتها تشبيه الطول وقولي بالامن من تغيير تعليل للقول الراجح اي يجوز اذا سوى المعنى
المعنى جليا وخفيا تشبيب الامن من تغيير وان ظن لم ينسى او كان اللفظ غير مرادف قلت ينظر
لهذه المسئله فوائد ورتبا جعلت ثمرة للخلاف في مثل اقامه احد المترادف من مقام الاخر ايضا والاحسن
الاول لانه اعم نعم منهم من جعل الروايه بالمعنى من فروع ذلك وليس ببعيد لان اتحاد المعنى قد لا يكون مع
التغاير لكون اللفظ مركبا والمترادف من قسم المركب المفرد ولذلك احلهما هنا من هب بالفرق بين
المترادف وغيره كاسود واعجمي والمترادف من اقسام لغه العرب وان امكن ان يكون في غيرها ط
وسياتي ان لكل من بين بيان في موضعه وعلى كل حال فهذه الفوائد فمنها ان احد الوجهين في ترجمه القرآن
العربيه بغيرها وله اضرب احدها ما منع قطعا كترجمه القرآن بلغه اخرى وهو اجماع وما على
عين لي حنيفة من جوزه من قراءة القرآن بالفارسيه صح انه رجع عنه حكاه عبد العزيز في شرح
البزدوي وعلى تقدير ان لم يرجع تاوله بعض اصحابه بانه اراد عند الضروره والعجز عن القرآن
نعم قال العمراني وجوابه عندي انه لا فرق بين ان يتلو القرآن بالفارسيه قيل له فاذن لا يفيد
ان يفسر القرآن قال ليس لك ان هنا يجوز ان يتلو بعض مراد الله تعالى ويعجز عن البعض
اما قراءته بالفارسيه فلا يمكن ان يتلو بجميع مراد الله وقال عبد العزيز من معنى الترجمه ومعنى التفسير
ان الترجمه بدل اللفظ بلفظ يقوم مقامه في مفهوم المعنى للسامع المعتبر لتلك الالفاظ فلذلك امتنع
التعبير عنها في الصلاه من المعنى الخاص والضروري مفهوم تعريف السامع مما فهم المترجم فلا
يمتنع وهو فرق حسن ومن وافق الفعال على الحاله ترجمه القرآن ابن فارس في فقه العربيه
واوضح الدلاله على ذلك ومثل ترجمه القرآن ترجمه الدعاء عن المأثور اذا اخترعه واتى به في الصلاه
بالعجميه فيمتنع قطعا كما قاله امام الحرمين والثاني ما يجوز مطلقا للقادر والعاجز كالبيع والطلاق
والطلاق ونحوها ويلزم صريحا في الاصح والثالث ما يمتنع على الاصح للقادر دون العاجز كالاذان
وتكبيرة الاحرام والتشهد لما فيه من معنى التعبد ودليل المأثور الدعاء والذكر في الصلاه والسلام في خطبه
الجمعه والرابع ما يحرم على الاصح للقادر والعاجز كالنكاح والرجعه واللعان وكذا الاسلام وما
يجوز للعاجز دون القادر كتكبيرة الاحرام القسم الثاني التعبير باللفظ العربي لمعناه من

العزيزي وهو ايضا اربعة اضرب ما يمنع قطعا كاللفظ المتعبد به وكقول القاضي قال الله فيقول الآخر
فانه لا يقع الموقع حتى لو صمم جعلنا كلا قالوا ان الحرف وقال قال الله فقال والله او بالله وفي الحكم سكوله
وجهان ولو اكره على الطلاق فطلقت فقال استرجعت وقع الطلاق وما يحوز قطعا وما يمنع على
الاصح كقوله في التشهد وبحوه اعلم موضع التشهد وما يجوز في الاصح كطلقني على الف فقال اخالعتك
والمخالف ابن خيران قال ابن الرفعة والمسئلة شبيهة بما لو قال لها طلقي ضرتك فقالت اختوت وتوت ومن
هذا القسم في الاصل ان قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مقتضاه
تعيين هذا اللفظ لكن في المنهاج للحليمي انه يقوم مقامه الفاظ اخرى نقلها عنه الرافعي في اخر كتاب الردة
واقرها وان كان في بعضها نظر وفي الحقيق والاذكار وغيرها انه لو قال في التشهد اللهم صل على محمد لم
يكف خلافا للنبي والرسول ومعنى كلامهم انه لو عبر في التشهد ايضا بالرسول عوضا عن النبي المنزل فاوجه
وبالنبي عوضا عن الرسول المذكور في اخر باب الركوع في ذلك كثيرة وانما هذا النموذج ينتخضر به
الفواعد وتتمهد به والله اعلم ص ويقبل المرسل ان لم يكن له تساهل ش لا في الحديث وكذا المواصل
بكثرة الحديث ان امكن ان يحصل المروي في ذاك الزمن
ش لما ذكرت الشرط الثالث في الراوي وهو كونه ضابطا واستطردت الى مسئلة الرواية بالمعنى
الى يتعلق بالشرط المذكور وهو كون الشيخ هل هو مظنة عدم الضبط او لا والاكثار من الحديث هل
هو مظنه التساهل او لا فهما ان مسئلتان الاولى التساهل ان دان تساهله في الحديث سماعا واسماعا
كمن لا يبالي بالنوم في السماع او بحديث لا اصل له صحيح او بحو ذلك فلا تعتبر روايته بالطلاق كما قاله في المحصول
وغيره نعم اذا كان تساهله يسيرا بحيث لا يخل معه الظن لاضبره وما يعد من التساهل في الحديث
تساهلا مصيرا من عرف بالتاويل الحمل من هبه فربما احال المعنى بنا وبله وربما بزيد في موضع زيادة يصح
بها من هبه او سقص او يغير لان كل هذا لو توثق يخبره قاله ابن السمعاني ومن التساهل ايضا من عرف بقبول
التلقين في الحديث فيروي ولا ان كر انه لقن ما لم يسمعه من الشيخ ومنه المكثر من الشواذ والمناكير وحمل
ومن عرف بكثرة السهو في روايته اذا لم يحدث من اصل صحيح فظاهر لحرم الفقه بضبطه واذا كان تساهل
في غير الحديث وخلط في الحديث قبلت روايته على الاصح وقيل ترد التساهل مطلقا ونص عليه احمد رضي الله
عنه وانكر على من قبل روايته انكارا شديدا او هو ط اضرب ظلم ابن السماعي وغيره المسئلة الثانية والبها
اشرت بقولي وكذا المواصل بكثرة الحديث فاذا الكثير مع قلة مخالطته لاهل الحديث وان امكن تحصيل ذلك
القدر من الاخبار في ذلك القدر من الزمان صل الخياط والا فلا اما المقل من سماع الحديث وروايته الوجه
لم يشتهر بمخالطة المحدثين ومخالطتهم معتبرة ولو امن لم يرو الا يسيرا الحديث واحد كما قال في المحصول
فانه مقبول ايضا وقد وقعت الصحابة رضي الله عنهم حديث اعرابي لم يرو غير حديث والله اعلم
ص واقبل مرسلا اذا يتبين بغير مسند وكل باسنم
لغير مسنديها بل اكا او موهما رجلة او ادراكا ش
لما كان المرسل له شبه بالتساهل ناسب ان اذكره عقبه وهو لغة كمان العيب في مبيع او غيره

ويقال

ويقال دالسه خادعه كانه من الدلس وهو الظلمة لانه اذا غطى عليه الامر اظلمه عليه واما في الاصطلاح
فهو قسمان قسم مضر بمنع القبول وقسم لا يضر فالثاني وهو ما ياتي به في النظم له صور
احداها ان يسمي شيخه في روايته باسم له غير مشهور ومرادي بالاسم ما يفصل تعريفه به من اسم
وكنيه ولقب ونسب ووصف كقول ابي بكر ابن مجاهد المقرئ الامام حدثنا عبد الله بن ابي داود
يريد به عبد الله ابن ابي داود السجستاني وقوله حدثنا احمد بن سهل بن بهرام النقاش المفسر
نسبه الى جده وكقول الخطيب الحافظ حدثنا احمد ابن ابي جعفر القطيعي ومرة الرواني وهو هو
وكقوله ثنا علي بن ابي الجعد على المعروف ومرة البصري وهو هو وبحو ذلك وسمي هذا تدليس الشيوخ
ذكره ابن الصلاح بعد ذكر ما يسمى تدليس الاسناد وهو ان يروي عمن لقيه او عاصره ما لم يسمعه
منه موهما سماعه منه قائلا قال فلان او عن فلان ونحوه وبالجملة يسقط شيخه ويسقط غيره
ومثله بما في الترمذي عن ابن شهاب عن علي سمعه عن اسامة رضي الله عنهما مرفوعا لا ربا في
نسيئة وانما رواه كذا عن سعيد بن المسيب عن اسامة ومن ثم قال هذا حديث لا يصح لان الزهري لم يسمعه من علي سلمه ثم ذكر ان
يشهد لسليمان بن ارقم عن يحيى بن ابي كثير وان هذا وجه الحديث ومن ذا قسم ايضا الماوردي
والروياني قال ابن الصلاح ان هذا القسم مكروه جدا ذمه اكثر العلماء وكان شعبة من اشدهم ذما
له قال مره التدليس اخو الكذب ومره لان ازني احب الي من ان ادلس وهذا منه افراط محمول
على المبالغة في الزجر عنه والصحيح فيه التفصيل بين ما رواه بلفظ محتمل لم يتبين فيه السماع والاتصال
فكالمرسل وما بين كسمعت وحدثنا واخبرنا فمقبول يحتج به وهو واقع من كبار الرواة في
الصحيحين وغيرهما كقتادة والاعمش والسفيانين وهشيم بن بشير وغيرهم وذلك لانه ضرب
من الابهام لا كذب وطرد الشافعي ذلك فمن دلس مرة وكرة قال البكا الطبري من قبل المراسيل لم يرد الا ان
الا ان يدلس لضعيف عمن يسمع منه فلا يعمل به الا ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت وحكى عن الشافعي
ايضا نحو ذلك وذهب فريق من اهل الحديث والفقه الى الجرح بهذا التدليس مطلقا ولو بين سماعه وانما
لم اذكر هذا القسم في النظم لما علم من كونه قادحا عند عدم التصريح بالسماع فخرج بالمفهوم واما عند
التصريح فيخرج عن كونه تدليسا واما القسم الذي بدأت به وسنبين شرحه فقال ابن الصلاح ان امره
اخف وفيه تضييع للمروي عنه وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله واهليته وتختلف
الحال في كراهته بحسب الغرض الحامل عليه فمن حمل عليه كون الشيخ غير ثقة او مما جر الوفاء فمن شاركه
في السماع منه جماعة دونه او اصغر سنا من الراوي عنه او كونه كثير الرواية عنه فلا يحب الاشارة
من ذكر شخص واحد على صوره واحده قال وسمي بذلك جماعة من الرواة المصنفين كالخطيب في
بعض تصانيفه انتهى وليس فيه تصريح بحكم الجرح به وقد قال ابو الفتح ابن برهان هو جرح الا ان يكون
من عرف عن اسيه من اهل الاهواء صونا له عن الجرح مع ان بعض العلماء قبله وقال غير من الاصوليين
انه غير قادح قال ابن السمعاني هذا اذا كان لو سئل عنه اخبر عنه باسمه كما كان ابن عيينة
يدلس فاذا سئل عمن حدث به اخبر بعض على اسمه ولم يكتمه اما من لو سئل عنه لم يبينه فمردود وفصل

لانه يدلس عن الكبار

لانه خارج عما ذكرنا قبول المدلس فيه

الأمرين ان يكون بغير الاسم لضعف المروي عنه فيكون جرحًا او لصغر سنه او لكونه مختلفًا في قبوله
وهو تعقل المبوال كمبتدع لم يسمه ما سماه المشهور حتى لا يفرح فيه من لا يعتقل قوله اي ونحو ذلك
فلا يكون جرحا وما قاله حسن ظاهر لميلا يؤدي الى العمل بخبر غير الثقة اما اذا لم يعلم بعين لما ذا فمحتمل
الصورة الثانية ان يسمي سبحة ما سمع شيخا خولط من ان يكون رواه عنه كما يقول ذلك الحافظ ابو عبد
الله الذهبي حدثنا ابو عبد الله الحافظ شيئا يقول السهمي فيما رويته عن شيخه ابي عبد الله الحاكم حدثنا
ابو عبد الله الحافظ وهذا لا يفرح لظهور المقصود **الصورة** الثالثة ان يأتي في الحديث بلفظ يوهم امرا لا
يفرح في ابهامه ذلك كقوله حدثنا ورأى النهر موهما انه نهر جيحون وهو يريد به نهر عيسى بغداد او
الجيزين ونحوهما بمصر فلا يجرح في ذلك قاله الامدي لان ذلك من باب الاعراب وان دان فيه ابهام الرحلة الا
انه صحف في بعضه ونحو ان يقول حدثني فلان بالعراق بريد موضعا بالخميس او بزبيد بريد موضعا
بقوص او بحلب بريد موضعا متصلا بالقاره قولي موهما رحله او ادراكا اي اوهما ادراك من لم يدركه وقد
عرف انه لم يدركه فلا يضر غالبا نعم ان يكون الحديث منقطعا والثقات تروي المنقطع والا فرح ذلك فيهم
وهذا هو الجاري على ما سبق في تعريف تدليس الاسناد ان يروي عمن لقيه او عاصره ما لم يسمع منه
اذ مفهومه انه اذا لم يعاصره ولا لقيه انه غير من لبس على الصحيح المشهور وحكى ابن عبد البر في التمهيد
عن قوم انه تدليس قال فعلى هذا لا يسلم من التدليس احد لا ملكا ولا غيره والله اعلم "" ""

ص أما تدليس المتون فيجرح "" مرويه بغيره فيجرح
من غير تبيين فلا يجرح "" ان كان قصده للايضاح **ش**

ما سبق من الصور الثلث هو الذي لا يجرح فيه كما علمته واما هذا القسم فهو الذي يكون جرحا وقد سبق
القسم الذي دل له ابن الصلاح وانه جرح في بعض احوال بعضهم الى هذا يعني يذكر ابن الصلاح هذا القسم
الذي ذكرناه هنا فما يسمى تدليس الشيوخ افرده بنوع اخر وهو المسمى بالمدرج واليه اشرت بقولي المدرج
بكسر الراء اسم فاعل ومرويه مفعوله فالراوي للحديث اذا ادخل فيه شيئا من كلامه اولا او اخرا او
وسطا على وجه يوهم انه من جملة الحديث الذي رواه وهو المراد بقولي فيجرح من غير تبيين وسمي هذا
تدليس المتون وفاعله مجروح ان دان فعل عن قصد لما فيه من الغش اما لو انفى ذلك من حكاه او غيره من
غير قصد فلا ومن هذا النوع كثير في الحديث افرده بالتصنيف الخطيب البغدادي فمنه
من املته المشهور حديث ابن مسعود رضي الله عنه والتشهد قال في اخره واذا قلت هذا فقد قضيت
ان يقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد وهو من كلامه لا من متن الحديث المرفوع قاله البيهقي والخطيب
وقال النووي في الخلاصة اتفق الحفاظ على انها من رحبة والا يعارضه قول الخطابي اختلفوا في كونه من
قول النبي صلى الله عليه وسلم فان مراده اختلاف الرواة فيه وهذا من المدرج احيانا اما مثال المدرج اولا فما
رواه الخطيب بسنده عن ابي هريرة رضي الله عنه اسبغوا الوضوء ويل للاعقاب من النار فان استعجلوا الوضوء
من كلام ابي هريرة ومثال الوسط ما رواه الدارقطني عن بشر بن ثابت صفوان رضي الله عنهما سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول من مس ذكره او انثييه او رفغه فليتوضأ قال فذكرت الانثيين والرفغ مدرج انما هو

من

من قول عروة الراوي عن بسره والبسط في ذلك محله علم الحديث ويعرف الادراج بان يرد من طريق
اخرى التصريح بان ذلك من كلام الراوي وهو طريق وطئ قد يقوى كما اذا وقع في اخر الحديث وقد يضعف
كما اذا وقع في اثنائه قلت وهو مشكل بزيادة الثقة لاحتمال كون ذلك منها وسياتي ايضاح ذلك
هناك **تنبيهان** احدهما فسر الماوردي والروياني وابن السمعاني مدلس الشيوخ بانه من يحرف الاسم
عن مواضعه وكان مرادهم القديم والمتاخر المخل بالمعنى اما الذي يأتي بالمعنى لا بغير للمعنى بوجه ما واما ما سبق
من تسميه الادراج تدليسا فهو ما قاله ابو منصور البغدادي **الثاني** من اقسام التدليس ما هو خفي
كما ورد في بعض الروايات عن الحسن البصري انه قال حدثنا ابو هريرة رضي الله عنه فقال قوم لم يسمع
من ابي هريرة وانما اراد بقوله حدثنا حديث اهل بلده وقال قوم لم يقم دليل قاطع على عدم سماعه منه
فلا تدليس ومن الخفي ايضا قول ابن اسحق ابو عبيدة ذكر ولكن عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه فظاهره
ان المراد سماعه من عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه ولم يقل قبله ليس ابو عبيدة ذكر نبه على ذلك ابن
دقيق العيد في الاقتراح قال والتدليس ليس مفسدا وله مصلحة المفسد قد يخفى ويصير الراوي مجهولا فيسقط
العمل به مع كونه عدلا واما المصلحة فامتحان الاذهان في استخراج التدليسات والفائدة لك من يراد
اخذ حفظه ومعرفته بالرجال ومن التدليس ايضا ما يعرف بتدليس التسوية ولم يذكره ابن الصلاح
وهو شر الانواع وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة بروي به عن ضعيف عن ثقة فيأتي
المدلس بالتثنين ويسقط الضعيف بلفظ محتمل وهو عن او نحوها عمن يقل عنه فعله بقية ابن الوليد
والوليد ابن مسلم ومن التدليس ايضا ان يسقط اداة الرواية ويذكر الشيخ بصفة فلان وهذا يفعله
اهل الحديث كثيرا او لا يضر قال علي بن خشرم كنا عند ابن عيينة فقال الزهري فقيل له حدثكم الزهري
فسكت ثم قال الزهري فقيل له سمعته من الزهري فقال لا لم اسمعه من الزهري ولا ممن سمعه من الزهري
حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وقد مثل ابن الصلاح بهذا القسم الاول وهو تدليس الاسناد
وسبق ما ذكر في محله وانه اذا دان لا يسمى الا انه لا يفرح قال الخطيب يقبل تدليس ابن عيينة لاجل
ذلك قال ابن عبد البر لا يكاد يوجد له حديث دلس فيه الا وقد تبين سماعه عن ثقة ثم مثل ذلك بمراسيل
كبار الصحابة فانهم لا يرسلون الا عن صحابي الثاني في اقتضاء في القطع على شروط الراوي العلة
اسعاره بانه لا يشترط غير ذلك وقد اشرت الى بعض ما لا يشترط مما فيه خلاف ولم استوعبه لكثرته
فمن ذلك لا يشترط ان يكون بصيرا او في السماع ان من الرافع حكايته وجهين في روايته الاعمى والاصح عند
الاكثرين الجواز خلافا للنصحح الامام والغزالي قال ومحل الخلاف فيما تحمله وهو اعمى اما سمع قبل العمى وان ذلك
مقبول للاجماع على قبول رواية ابن عباس رضي الله عنهما وغيره ممن طرأ عليه العمى اي لكن الشرط فيمن حمل
حالة العمى ان يحصل الثقة به بان يكون ضابطا للصوت ويدل له اجماع الصحابة على قبول حديث عائشة
رضي الله عنها من خلف ستر طاهر في هذه الحالة كالعميان وقبلوا خبر ابن ام مكتوم وعتبان بن مالك ونحوهما
ومنه لا يشترط النطق فتقبل الاخرس الذي له اشارة مفهمة وشاه بعضهم على الخلاف في شهادته
ان قلنا تقبل فقبلت روايته من باب اولى او لا فوجهان الظاهر المقبول لان باب الرواية اوسع ومنه

الذكور لا يشترط مقبل روايته المرأة والخنثى ونقل صاحب الحاوى عن ابى حنيفة انه لا يقبل اخبار النساء
فى الزنى الا اخبار عائشة وام سلمة رضى الله عنهما وغلطه الرويانى بان الحنفية لا يعرفون هذا النقل
ولان يلزم ان يكون لا يقبل قولهن فى العتق قال ابو زيد الدبوسى رواية النساء مقبولة لانهن فوق
الاعمى يعنى ظاهر كلام الرويانى الاتفاق على قبولها فى العتق وفيه نظر فقد يعلق ان ابى هريرة حدث جبين
فيه ولا يجرى بانها فى روايتها وسيأتى فى النواح خلاف فى رجحان رواية الرجل عليها ومنه الحر يه لا
يشترط مقبل رواية العبد والاحياء بالخلاف ومنه لا يشترط ان يكون فقيها عند الاكثرين سواء خالف
روايته القياس او لا خلافا لابن ابان على لك برد حديث المصراة وتابعه اكثرنا حزى الحنفية كالدبوسى
لكن الكرخى واتباعه لم يشترطوا قال صاحب التحقيق منهم وقد عمل اصحابنا بحديث ابى هريرة رضى الله عنه
اذا اكل او شرب ناسيا وان خالف القياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس قال
ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى قلت بل ثبت انه قول محدث قلت وكل هذا بناء على
ان ابا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها والصواب خلافه فمن كان من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم وقل
افراد السبكى جزءا فى فتاويه وما احسن ما قال شارح البزدوى بل كان فقيها ولم يعدم
شيئا من الات الاجتهاد وكان يفتى فى زمن الصحابة وما دان يفتى فى ذلك الزمان الا المحتمل وقد اشتهر عنه
معظم الشريعة فلا وجه لرد حديثه بالقياس انتهى ومنه لا يشترط ان يكون عالما بالعربية ولا
ان يكون عالما بمعنى ما رواه كالاعجمى لان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكنه حفظ
القرآن وان لم يعرف معناه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم فرب مبلغ اوعى من سامع ولا يشترط ايضا
ان يكون معتنيا بشأن علوم الحديث كما جزم به الكيا الطبرى وعزى وان رجح عليه وان رجح عليه روايته
من اعتنى بالروايات ولا يشترط كونه اجنبيا فلو روى خبرا انفرد به نفسه او ولده قبل لان تفرده لا
يختص به ولا برز من حيائه ولا يشترط ان يكون لفظ سمعت واخبرنا خلافا للظاهرية ولا يشترط ان يحلف على
روايته وعن على رضى الله عنه انه كان يذهب الى تحليف الراوى على روايته وحكاه الاستاذ ابو اسحق ن
ومنه هل يشترط فى الراوى العدد عن الجبائى اشتراطه فلا يروى اثنان عن اثنين حتى ينتهى الى المخبر عنه
اعتبارا بالشهادة ونقل عنه القاضى ابو الطيب انه زعم انه مذهب الصديق وعمر رضى الله عنهما لطلبهما
الزيادة فى الرواية ولكن ما روى من ذلك كانه محمول على الاستظهار لا ان ذلك شرط ورد عليه الكيا الطبرى
بانه يلزم منه الخروج عن الحصر كما فى تصعيف اعلام دسوت الشطرنج وبان الفرق بينه وبين الشهادة
الاتهام لتعلق الشهادة بخصوص كما فرق بينهما فى احكام كثيرين على ان الحاكى قد نقل عنه اشتراط ان يعضد
ظاهر بقوم ذلك العاضد فقام واحد ومما يتبع ان الحاكم نقل ان البخارى اشترط فى صحيحه روايه
عدلين عن عدلين وخطاه فى ذلك ابن الجوزى وغيره ولو صح لظن احتياطا من البخارى لا شرطا وفى البحر
للرويانى وجامع الاصول لابن الاثير ان بعضهم اشترط اربعة عن اربعة الى ان ينتهى وقال الاستاذ ابو منصور
منهم من اعتبر ثلثة عن ثلثة ومنهم من اعتبر خمسة ومنهم من اعتبر سبعة ومنهم من اعتبر عشرين ومنهم
من اعتبر سبعين وكل هذا عجيب انما ذكر بعض ذلك فى شروط عدد التواتر لا الاحاد ومنهم من شرط

فى

فى الخبر غير هذا مما يطول ذكره وفيما ذكرناه فى هذا المختصر والله اعلم

ص

تنبيه تحقق الشروط فيه معتبر فلس يقبل الزكى قل استتر
فى باطن او ظاهر ومن جهل بعينه فزال ايضا ما قبل

ش لما ذكرت شروط الراوى اللهم بتمت بهذا التنبيه على انه لا من من تحقق وجود الدلالة فما
لا تحقق فيه اجتماعها لا يكون حجة وصحح ذلك سابقا بل احد الشروط هل يقبل والمراد به المجهول
وهو على ثلثة اقسام مجهول العدالة فى الباطن دون الظاهر ومجهول العدالة باطنا وظاهرا او مجهول
العين فالاول من هو معروف فى الظاهر ولم يعرف له عدالة فى الباطن وقل فسر الرافعى فى كتاب الصيام
العدالة الباطنة بانها التى يرجع فيها الى اقوال المزكين اى حيث احتيج اليها خلافا لمن لم يحتج فيه لذلك
كما سبق وسبقه الى الامام فى النهاية والمراد انه بحيث يحكم الحاكم شهادته وان لم يقع تزكيته عند
الحاكم وهو ماخوذ من قول الشافعى رضى الله عنه فى اختلاف الحديث وجواب سؤال اورده فلا يجوز ان يترك
الحاكم شهادتهما اذا ذا ناعدلين فى الظاهر فعلم من ذلك ان المستور من ترك الحكم شهادته اى بلوغه لم تزكه
مزكيان فادعاء مغايرة النص المذكور لكلام الرافعى غير مستقيم وكذا ادعاء ان المراد بالعدالة الباطنة ان
يقع التزكية عند الحاكم وحكم بالعدالة وقال الامام الحرمين فى اصوله المستور هو الذى لم يظهر منه ما
يقضى العدالة ولم يتفق البحث عن باطنه فى العدالة وفى كلام غير من الاصوليين كالماضى فى المقرب
ان العدالة الباطنة هى الاستقامة بلزوم اداء اوامر الله تعالى واجتناب مناهيه وما يخل
مروءته سئوا بت عند الحاكم اولا وباكمل فمن الفهم لا يقبل عند الشافعى واحمد واكثر اهل العلم وعبارة
الشافعى فى اختلاف الحديث لا يحتج بالمجهول وكذا قال البيهقى فى المدخل ان الشافعى لا يحتج برواية المجهولين
وجرى على منع القبول الماوردى والرويانى وغيرهما من اصحابنا وجزم به ابو الحسين ابن القطان ونقله
الكيا عن الاكثرين ونقله شمس الائمة السرخسى عن محمد بن الحسن وقال بعض فى باب الاستحسان على
ان خبر المستور كخبر الفاسق وذهب ابو حنيفة الى قبوله اكتفاء بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق
ظاهرا وافقه من اصحابنا ابن فورك كما نقله المازرى فى شرح البرهان وسليم فى المقرب له ن
وعزاه قوم للشافعى توهموا من نصه على اعتماد الحاكم بالمستورين وهو غلط فالفرق بينهما ان
المقصود حضور شاهدين ولو كانا بعد لان عدل الاحتياج اليهما واما عند الحكم فمضى بذلك وفرق
بين قضاء المستور والاعتماد به ولهذا عدل التحاكم والقضاء لا يقضى الا بعدلين وقال ابن الصلاح
ان الاحتجاج به قول بعض الشافعية وبه قطع مسلم قال لان امر الاخبار مبنى على حسن الظن بالراوى
ولان رواة الاخبار يكثرون عن من يعدله معرفة العدالة فى الباطن فاكتفى بمعرفتها على معرفة ذلك
فى الظاهر وفارق الشهادة فانها تكون عند الحكام ولا يبعد ان ذلك عليهم فاعتبر فيها العدالة ظاهرا
وباطنا قال السبكى ويشبه ان يكون العمل على هذا وكثير من كتب الحديث وجماعة من الرواة تقادم
العهد بهم وتعذرت خبرتهم باطنا وصححه المحب الطبرى ايضا وقال النووى وشرح مسلم فى المقدمة
الاصح القبول وفى المسئلة مذهب ثالث قاله ابو زيد الدبوسى فى التقويم ان المجهول ان نقل عنه

ص

ای یکون الشخص بحیث یحتمل الحاکم بشهادته

ای وفتاوی ابن الصلاح

کتاب ص

یشتهر

الألوكة
www.alukah.net

السلف وسكتوا عن رده عمل به مالم يخالف القياس **تنبيهان** احدهما ذكر صاحب البديع وغيره من الحنفيه ان ابا حنيفة انما قبل ذلك في صدر الاسلام حيث الغالب على الناس العدالة واما اليوم فلا بد من التزكيه لغلبة الفسق ومن هذا ما استقرى في كتاب الثقات لابن حبان ان يوثق من كان في الطبقه المتقدمه من التابعين **الثاني** قال امام الحرمين ان رواية المستور موقوفه الى استبانة حاله فلو كنا على اعتقاد في حمل شيء فروى لنا مستور تحريمه والذي اراه وجوب الانكفاف عما كنا نستحله الى تمام البحث عن حال الراوي قال ولست ذلك حكما بالحظر المتوقف على الروايه وانما هو توقف في الامر ن والتوقف في الاباحة سمي للاحجام وهو في معنى الحظر فهو ذاد اخوذ ما خوذ من واعن والشريعة ممهدة وهي التوقف عند عدم بل وظواهر الامور الى استبانتها فاذا ثبتت العداله فالحكم بالروايه اذ ادراك اسنى والاناة في ما سبق من ردا المستور فان المراد انا لا نعمل به في الحال والذي لا نتركه اصلا بل نبحث عنه نعم قوله لو كنا على اعتقاد في حمل شيء الى اخره زعم ابن التباري انه اجماع ورد بان الاجماع لا يعرف وبان المتجه انه ان روى تحريما مخالفا للبراة الاصليه فله اتجاه اما اذا كان الحامل مستند الدليل شرعي فلا وجه للاحجام لان النفس لا يرفع بالشك ولهذا اصحوا فيمن قال ان كنت حاملا فانت طالق انه لا تحرم وطيها حتى يظهر الحمل **الثالث** قيل مثال رواية المستور ما روى عن ابي سهل عن مسه وتسفل بن السنين المهلب الازدي عن ام سلمه رضي الله عنها كانت النبي صلى الله عليه وسلم اربعين يوما وكنا نطلي على وجوهنا الورس من الكلف قال القاضي ابو الطيب وابو سهل ومسه مجهولان لكن الحديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه وقال الترمذي لا نعرفه الا من حديث ابي سهل عن مسه الازدي به قال وقال محمد بن اسمعيل ابو سهل ثقه واسمه كثير بن زياد وهو ثقه وقال الخطابي صحت مسنده اثنى عليه محمد بن اسمعيل ثم ذكر ما سبق **قيل** ومن امثلته حديث عبد الرحمن بن وعلة المصري عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر فعد قال احمد من هو وابن وعلة لا ان احدا عرفه ووثقه فقد روى عنه زيد بن اسلم ويحيى بن سعيد وعبرهما ووثقه ابن معين والعجلي والنسائي وروى له مسلم والاربعه **الرابع** ما حررنا عليه من ذوي العدل الشرط فلا بد من تحقيقها اجود من قول ابن الحاجب والبيضاوي وغيرهما ان الفسق مانع وانه لابن من جهله اتفاقا فجعلوا بين مثبتين لان جعله مانعا بعضي الاكتفاء بان الاصل عدمه لا يحقق عليه لان هذا شان الموانع فجعل عدم المانع شرطا غير مستقيم فاما له قوله او ظاهرا اشار الى المسئله وهي مجهول العداله ظاهرا وباطنا وقد علم من ذكر جهالته ظاهرا انه مجهول باطنا خلاف العكس وهو القسم الذي مر انه به والحاصل ان المجهول ظاهرا وباطنا اي وهو معروف العين برواته عدل بين عنه لا تقبل روايته قال بعضهم بالاجماع وجرى عليه في جمع الجوامع وهو مردود بحكايه ابن الصلاح فيه عن الجماهير انه لا يقبل وعن ابي حنيفه انه تقبل في حمل عرف بالندا ان كان الراوي عنه لا يروي الا عن عدل وقيل والا فلا وهذا القول لا حقيقة له لما سبق ان مثل ذلك يعمل به وهو على الا مستور قوله ومن جهل بعينه الى اخره اشار الى المسئله الثالثه وهي مجهول العين قال المحدثون من لم يرو عنه الا راو واحد و

المخطيب

المخطيب بجبار الطائي وعبد الله بن اعز الهلالي والهيثم بن جنش وملك بن اعز وسهيل ابن ذي جدن ان لم يروعنهم غير ابي اسحق السبيعي وذكر مسئله اخرى عليه وبعضهم تقبل فمن اقسم ظاهرها وفي جمع الجوامع فيه الاتفاق على عدم القبول وصرح مصنفه بذلك وفي غيره وليس كذلك فقد حكى ابن الصلاح وغيره على الخلاف فيه وحاصل الاقوال فيه خمسه احدها وهو الصحيح الذي عليه اكثر العلماء من اهل الحديث وغيرهم انه لا يقبل مطلقا وبه سها فقبل مطلقا وذلك هو راي من لم يشترط في الراوي غير الاسلام وبالتهما ان كان المنفرد بالروايه عنه لا يروي الا عن عدل كابن مهدي ويحيى بن سعيد وانكفسا والفعل بل يوصل قبل والا فلا وهو المعتمد ان كان مشهورا وغير العلم بالزهد او النجرد اي العزوف في الدين قبل والا فلا وهو قول ابن عبد البر وخامسها ان رواه احد من ائمة الجرح مع روايه واحد عنه قبل والا فلا وهو احسان رد على الحسين بن الطيان وهما سبان الوهم والابهام قال ابو العباس القصور انه متى عرفت عدالة الرجل قبل جرح سوا روى عنه واحد او اكثر وعلى هذا كان الحال في العصر الاول من الصحابه والتابعين الى ان تتطع المحدثون اهـ وتعقب ابن الصلاح على الخطيب بان المبارك قيل روى عن مرداس الاسلمي ولم يرو عنه غير ابن ابي حازم واعترض بانه روى عنه ايضا زياد بن علاقه وكذلك قال الحاكم في النوع السابع والاربعين ان مسلما روى عن ربيعه ابن كعب الاسلمي ولم يرو عنه غير ابي سلمه بن عبد الرحمن واعترض بانه قد روى عنه محمد بن عمرو بن عطا وابو عمران الجوني ونعيم المجمر وحنظله بن علي وايضا فمرداس الاسلمي وربيعه صحابيان وكلهم عدول **فائدة** عدل الجرح والتعديل من عرف من نفسه في الجرح عينه وعدالته ولكن جهل تعيينه كابهام الصحابي وقول الراوي فلان او فلان والفرض انهما عدلان جهل الابصار اما لو جهلت عداله احدهما او قال الجرحي فلان او غيره فلا يحتج به حسبما والله اعلم

ص

فان يكن مثل الامام الشافعي ... وصفه بثقة فتابع

ش اي اذا قال الشافعي رضي الله عنه او غيره اخبرنا الثقه او نحو ذلك فهل الستر فيه باق لكونه غير معين او ان قال بوصفه فيكون كابهام الصحابي او اصل العدالة بين فلا يضر كما سبق ويتبعه بعضهم النقل بل المهم فيه من اهب لم ارها الا حتج به وبه جزم القفال الشاشي والخطيب والصيرفي والقاضي ابو الطيب والشيخ ابو اسحق وابن الصباغ والماوردي والروياني قال وهو كالمرسل وصححه ابن الصباغ قال لانه ربما لو سماه كان ممن جرحه غيره بل قال الخطيب لو صرح باسمه جمع شيوخه ثقات ثم روى عمن لم يسمه لا يعمل به قال نعم لو قال العالم كل من اروي عنه واسميه هو عدل رضى مقبول الحديث كان ذلك تعديلا لكل من روى عنه وسماه كما سبق والثاني يحتج بمن لم يكن مطلقا لما سبق من ان ابهام العدل لا يضر ونقله ابن الصلاح عن ابي حنيفه والثالث التفصيل بين ان يعرف من عادته اذا اطلق ذلك ان يريد به معينا وهو معروف بانه لا يقبل فيقبل والا فلا حكاه شارح اللمع اليماني عن صاحب الارشاد والرابع وهو الصحيح المختار الذي قطع به امام الحرمين ونقله ابن الصلاح عن اكثر المحدثين وبعض المحققين انه ان كان العدل لم يذكر من عادته الشان العارفين بما يسترط هو مخصوصه في العدل وقد ذكره في مقام الاحتجاج فيقبل

روى عن المهلب عن ابي سهل الازدي عن ام سلمه رضي الله عنها كانت النفساء تقعد بعد نفاسها اربعين يوما وكنا نطلي على وجوهنا الورس من الكلف وهو ابو سهل ومسه مجهولان

الألوكة
www.alukah.net