مخطوطة

نهاية مقصد الراغب في شرح مختصر ابن الحاجب (الجزء الثاني)

المؤلف

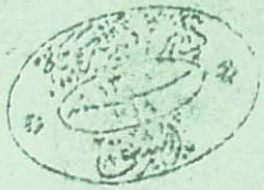
محمود بن علي بن إسماعيل (القونوي)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الجزء الثاني من غاية مقصد الراغب
في شرح مختصر ابن أبي شجاع

جمع العبد الفقير إلى ربه العلي الشهير محمود سعد علي
الفوتوي الشافعي عفا الله تعالى عنهما
آمين

من كتب المالكية



الجزء الثاني

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم

قال العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له

الشرح هذا هو الصنف الثالث في العام والخاص وهو ضروري لانه يستنبط الاحكام من الادلة السمعية وهو موقوف على معرفة العام والخاص وهذا الصنف يشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي حدها وعرف العلم اولا لتقدمه طبعا اعلم ذلك فنقول ذهب ابو الحسين البصري الى ان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له فقوله اللفظ جنس لانه جنس يعبد لكونه يطلق على المهمل والمستعمل فلو قال الكلمة لكان اولى ويؤخذ من ذلك ان المفهوم عند ابي الحسين لا عموم له وفيه خلاف سيأتي ان شاء الله تعالى وقوله المستغرق يخرج المطلق وهو اللفظ الدال على الحقيقة فقط كقولنا الرجل خير من المرأة فانه لا يدل على شيء من الافراد فضلا عن استغراقها واخرج بقيد اليد في ساق الاثبات سواء كانت معرفة كالرجل او منكرة كرجل او مثناة كرجلين او جمعا كرجال او عدديا كالعشرة فانها لا تساوي جميع العشرات وكذلك كل نعم هي عامة عموم البدل ومعناه انه يصدق على كل واحد بدلا عن الاخر فلو كانت امرا نحو اضرب رجلا كان كل رجل قابلا لان يؤمر به وكذلك في الخبر المحصول على ان النكرة في سياق النفي تعم وفي سياق الاثبات لا تعم وفي كليهما واضح اذ المقصود من الاخبار بمجيء رجل واحد فلا وجه للعموم بخلاف نحو اضرب رجلا واعتق رقبة فان المقصود عتق رقبة من الرقاب فحسن تعميم البدل فيه في اي رقبة اعتقها وقوله مما يصلح له احترز به عما لا يصلح له فان عدم استغراق من لا يعقل او اولاد زيد لا ولاد غيره لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية ما يصدق عليه في اللغة وزيفه المصنف بانه ليس مما نحن فيه اذ مدخول كل شيء نحو عشرة وان لم يكن من اسماء الاعداد لانه لفظ مستغرق لما يصلح له وليس بعام وكذا رجل في نحو ضرب زيد عمرا وهو الفعل المتعدي الى مفعول او مفعولين فصاعدا اذا

ذهب جميع ما يقتضيه من الفاعل والمفعول لم يصدق عليه انه لفظ مستغرق لما يصلح له وليس بعام وذلك ان يقول على الاول اراد ابو الحسين بقوله ما يصلح له افراد مسمى اللفظ لا احاده والعشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات على سبيل المعية وللسان يقول على الثاني قولنا ضرب زيد عمرا لم يستغرق جميع ما يصلح له لانه غير شامل لجميع انواع الضرب وفي الحد نظر من وجهين احدهما ما اورده الآمدي في الاحكام انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حد اللفظ بل حقيقيا او رسميا الثاني انه يجوز استعمال اللفظ في حقيقته كالعين وفي حقيقته ومجازه كالاسد وحينئذ فيصدق ان يقال انه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام فيكون العام اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد لخرج ذلك قاله وان استغرق جميع ما يصلح له اذا كان بوضعين واجاب ان الاعلام وان عرفوا العام بذلك الثالث ان من عمل [illegible] واخذ المعرف قيدا في المعرف باطل لما فيه من الدور قال المصنف العموم واحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظة واحدة ولا مانع لان كل شيء يدخل فيه ولان كل معهود وتكرة مدخولة [illegible] الشرح قوله اللفظ يحترز به عن قولنا ضرب زيد عمرا فانه دال على شيئين لكن لا بلفظ واحد وقوله الدال احترز به عن المهمل وقوله من جهة واحدة احترز به عن المشترك والحقيقة والمجاز اذ ليست دلالتهما من جهة واحدة بل من جهتين وقوله على شيئين احترز به عن رجل في الاثبات وقوله فصاعدا احترز به عن نحو رجلين قال المصنف وليس بجامع لخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانهما عامان ولا يدلان على شيئين فصاعدا لانهما لا يدلان على شيء لان المعدوم عند الاشاعرة ليس بشيء وكذا مدلول المستحيل قال بعض الشراح وفي خروج الموصولة مع صلاتها لانها عامة وليست بلفظ واحد وليس بمانع اذ كل شيء يدخل فيه

فيه نظر لانه ان اراد بالخالف ان الخاص يدل على مسميات لا باعتبار امر اشتركت
فيه مطلقا صرح ورد عليه العلم فانه خاص وهو لا يدل على مسميات وان اراد بالخالف
ان الخاص لا يدل على مسميات باعتبار المذكور دخل في الدال المهمل وليس بخاص قال
الامدي اذا تحقق معنى الخاص والعام فاعلم ان اللفظ الدال ينقسم الى عام لا اعم
منه كالمذكور فانه يتناول الموجود والمعدوم والمعلوم والمجهول والى خاص لا اخص
منه كاسما الاعلام والى ما هو عام بالنسبة وخاص بالنسبة كلفظ الحيوان فانه
عام بالنسبة الى ما تحته من الانسان والفرس وخاص بالنسبة الى ما فوقه كلفظ الجوهر
والجسم ونحوه وا يستعمل قال القرافي في تعليقه على المنتخب ما معناه صيغه
العموم ان كان مدلولها القدر المشترك بين الافراد كان متواطئا فيكون مطلقا لا عاما وان كان
خصوصيات الافراد او مجموع المشترك مع الخصوصية كان مشتركا والمشترك يجب
ان يسمى مسميات لان الوضع فرع التصور و التناهي فيه وايضا فالمشترك
لا يستعمل في كل افراده عند جمهور المعتزلة والعام يستعمل في ذلك باتفاقهم ولا يجوز ايضا
ان يكون موضوع العام مجموع الافراد والا لعدم دلالته على الافراد في جانب النفي
فمن امتنع من دخول يعس واحد منلا وقال ما شاء الله من النفوس لزم ان لا تكون مخالفا للنهي
في قوله تعالى ولا تقتلوا النفس لعدم في جانب الاثبات وبتقدير ذلك لا قتضاء سوت المجموع
سوت كل فرد ضرورة ولا يجوز ان يقال موضوع العام القدر المشترك بقيد العدد
لان مفهوم كل من المشترك والعدد كلي فالمجموع كلي لما علم من كون الكل المقيد بالكلي كليا
وحينئذ فلفظ اللفظ مطلقا لا عاما ولا القدر المشترك بعد سلب النهاية والا
لزم ان من قتل كل من العالم منلا غير مخالف للنهي المذكور ضرورة تناهي من قبله قال
بعضهم ان يقال موضوعه القدر المشترك مع قيد يتبعه لحكمه في جميع موارد فخرج
الاعلام بقوله القدر المشترك والمطلق الباقي لخروج الاقتضاء لحكمه على بعض الافراد
والعلم بما وجد منه فرد ترتب فيه حكمه والمراد بحكمه ما يشمل الامر والنهي
والخبر والاستخبار والنداء وغير ذلك وخرج اللفظ المشترك ايضا ضرورة انه

دلالة على سبيل وكذا يخرج فيه كل معهود اي جمع معهود كالرجال المعهودين وكل
نكرة اي جمع نكرة مع ان ذلك ليس بعام وقد يلتزم الغزالي دخول هذين اعني الجمع
المعهود وجمع النكرة في التعريف ويمنع انهما ليسا بعامين وللسائل ان يقول
لا نسلم دخول كل منهما فان المعدومين والمستحيلين لا يدخلان كما اعترف به
المصنف لا نسلم دخول المثنى بالكلية لانه وان دل على شيئين لكنه لا يدل عليهما
معا عدا فالاولى ما قال والاولى ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت
فيه مطلقا صرح به قوله استغراقيا فيخرج نحو عشرة ومطلقا فيخرج المعهودون
صريحا فيخرج نحو رجل والخاص بخلافه الشرح لما ذكر المصنف تعريف
العام اراد ان يذكر ذلك بما ان كان فقوله ما شامل للفظ والمعنى اذ المختار عنده
ان العموم من عوارض المعاني اتفاقا كما سيأتي وانما قال ليدخل فيه المعدوم والمستحيل
لان مدلولها وان لم يكن مسمى وانما اختار صيغة الجمع ليخرج عنه
المثنى والمفرد الذي يراد به مسمى نحو زيد والمعنى بالمسميات الافراد من ان يكون
مسميات اللفظ كما في اسماء الشروط كمن او مسميات ما يتضمنه اللفظ
من رجال فانه لا مسمى له الا في ضمن افراد لفظة المجموع لكن للمجموع مسميات وهي
الافراد التي يصدق عليها الرجال وخرج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه
المسميات كعشرة في قولنا على عشرة فانها وان دلت على الاعتراف
بمسميات وهي الوحدات لكن لا باعتبار امر اشتركت فيه الوحدات لعدم صدق
العشرة على كل واحد من احاد العشرة وقوله مطلقا اي بغير قرينة وخرج
نحو المعهود فانه وان دل على مسميات باعتبار امر اشترك فيه لكن لا مطلقا
بل بقرينة العهد واعلم ان هذا يخرج الالفاظ العامة التي يثبت عمومها بقرينة
كالنكرة في سياق النفي او الشرط وخرج بقوله ضربه اي دفعة النكرة في سياق
الاثبات نحو رجل فانها وان دلا على مسميات باعتبار امر اشتركت
فيه لا دفعة بل على سبيل البدل وقوله والخاص بخلافه اي بخلاف العام

مستغرق العام على هذا التفسير وهو القدر المشترك مع قيد الشمول للمتعدد لا
ل القدر شيء واحد وهو مسمى العام قال والدي رحمه الله واستدل ايضا
له اللفظ العام على الفرد الحاضر لوضوح انها ليست مطابقة ولا تضمنا للبين
امتناع مدلول العموم بمجموع الافراد ولا التزاما والا لزم خروجه من مسمى
عام ولو خرج هذا الفرد لخرج غيره لاستوائه نسبة الافراد اليه فكان يودي
لا شيء من المسمى شيء قال والدي رحمه الله وفي هذه المباحث نظر
الله اعلم قال العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما في
عاني فبالك الصحيح كذلك لنا ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد وهي
عاني لعموم المطر والخصب وحتى وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات
ن قبل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة قال قبل المراد امر واحد
مل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وايضا قال
ب ثابت في عموم الصوت في الامر والنهي والمعنى الكلي الشائع لمانع
عدمه شرع في ذكر المسائل وحاصلها ان العلماء اتفقوا على ان العموم من
وارض الالفاظ حقيقة وهل هو من عوارض المعنى حقيقة فيه اقوال
عند المصنف انه حقيقة فيه ايضا وانه مجاز وبعلاقة في الاحكام
شيء عن الاكثرين والثالث انه لا تصدق عليه لا حقيقة ولا مجازا وهو الراجح
ا المذهب الاولى في كلام المصنف واحيح المصنف على ما اختاره بان العموم في اللغة
قته هو شمول امر لمتعدد وهذا المعنى كما تعرض للفظ تعرض للمعاني كعموم المطر
خصب ونحوه فكما يكون حقيقة في اللفظ يكون حقيقة في المعنى ولذلك
سل عم المطر وعم الخصب ومن ذلك نظر عام وحاجة "عامة" وعلة "عامة" ومفهوم
وكذلك تعرض العموم حقيقة للمعنى الكلي لشموله الجزئيات هو كله ومن ثم
لا يحل ان العموم تعرض للمعنى الكلي فسر العام بما فسره الكلي وهو ما لا يمنع
من الشركة فيه قال قبل العموم الذي تعرض للمعاني ليس هو المنازع فيه

لان العموم الذي هو المنازع فيه شمول امر واحد لافراد متعدده كشمول الرجال الذي
هو امر واحد لمراتب العدد وعموم المطر ونحو ليس كذلك فانه لا يكون امر واحد يشمل
الاطراف بل حصل كل جزء من اجزاء المطر في جزء من اجزاء الارض فالجواب ان الكلام في العموم
بحسب اللغة والعموم بحسب اللغة ليس مشروطا بان يكون امرا شاملا لافراد متعدده
بل العموم بحسب اللغة شرطه ان يكون امرا شاملا متعددا سواء كان المتعدد افراده او لا
وايضا فان قلت اي الامر الواحد الشامل لمتعدد ثابت في الصوت الذي معنى وانه
شيء واحد شامل للاسماع كلها وفي الامر والنهي فانه باعتبار امر واحد وهو الطلب
الشامل لكل طلب تعلق بكل واحد من المامورين والطلب معنى من المعاني وكذلك المعنى
الكلي فان عمومه باعتبار امر واحد شامل لافراده قال والدي رحمه الله
فلا يضر ما عدم كون المطر ونحوه من هذا القبيل فان هذا الكلي لاثبات المطلوب قال
مسئلة الشافعي والمحققون للعموم صيغة الخ اي في عمومها وخصوصها كما في
الامر وقيل مشتركة وقيل بالوقف في الاخبار لا الامر والنهي والوقف اما على معنى ما
ندريك واما بمعنى انه وضع ولا ندري احقيقة ام مجاز وهي اسما الشروط والاستفهام
والموصولات والجموع المعرفة بتعريف جنس او المضاف واسم الجنس كذلك
والكل في النفي الشرح اي لغة العرب هل للعموم صيغة تخصه ام لا فذهب
قوم الى انه لا صيغة للعموم في لغة العرب وهو مذهب الشافعي وجمهور المحققين الى ان
له صيغة ثم اختلفوا فذهب الشافعي وكثير من المحققين الى ان له صيغة خاصة به
كاسماء الشروط مثلا فانها اذا استعملت فيه يكون حقيقة واذا استعملت في غيره يكون
مجازا وهذا ما اختاره المصنف والبيضاوي تبعا للامام فخر الدين وقيل ان تلك
الصيغ خاصة بالخصوص قال في المنتهى وقال الاشعري تارة ان هذه الصيغ
مشتركة بين العموم والخصوص وتارة بالتوقف مطلقا وقال انها ان استعملت
في الاخبار كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء فالوقف وان استعملت في الامر
والنهي كقوله اقتلوا المشركين كانت حقيقة فيهما قال في المنتهى وقال القاضي الوقف

www.alukah.net

[illegible] بمعنى ما لعلم اوضعه اى للعموم بصيغه ام لا واما على معنى انه وضع الا الا لافعل
[illegible] ر لكل من العموم والخصوص ام ظاهر فى العموم قال الامدي والحصار انما هو صحة
[illegible] يحتاج لهذه الالفاظ فى الخصوص لكونه مرادا من اللغة يقينا سواء اريد به الكل ام البعض
[illegible] ف فيما اراد على ذلك اذا علمت ذلك فالعموم فى قوله عمومها اى هى موضوعه
[illegible] م والخاص معا وخصوصها اى هى موضوعه للعموم بالحقيقه ويستعمل للخصوص
[illegible] ازكما ذكرنا فى الامر هل له صيغه تخصه ام لا والصيغ المستعمله فى العموم
[illegible] ر الاول اسما الشرط نحو من دخل داري فهو حر او طالق الثانى اسما الاستفهام
[illegible] س فى الدار وما فعل زيد لكن من عامه فى اولى العلم ذكرا كان ام انثى حرا كان ام عبدا
[illegible] عامه شرعا فى الدور فقط ونقل عن الحنفيه وفائده الخلاف تظهر فى الرتب
[illegible] عمل عند الشافعى لقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وعندهم
[illegible] ل الضمير اللفظ عن بناء وقيل هى عامه فى الذكور الاحرار وما عامه فيما لا
[illegible] كما قال البيضاوى فى المنهاج تبعا للامام وذهب ابو عبيده وابن درستويه ومكى
[illegible] حروف ونقله عن سيبويه انها عامه فى اولى العلم وعنهم بدليل قوله تعالى والسماء
[illegible] بناها على ان الزمخشرى قال انها اوثرت ما على من لارادة معنى الوصفيه كانه
[illegible] والسما والقادر العظم الذى بناها وقرأ ومنهم من وجه لها مضلة به وليس
[illegible] لقوله فالهمها فان كانت من بمن موصوفه نحو تمررت بمن معجب لك نحو معجب
[illegible] ل معجبا وكانت موصوله نحو مررت بمن قام اى بالذى قام فانها لا تعم ونقل
[illegible] ان الموصوله تعم عن صاحب التلخيص قال بعضهم وليس كذلك فقد صرح
[illegible] ه ونقله عنه الاصفهانى فى شرح المحصول وان كانت بما كما مر موصوفه نحو
[illegible] ت بما معجب لك اى بشى او كانت غير موصوفه نحو ما احسن زيدا فانها لا تعم ومما
[illegible] فى الاستفهام والشرط اى فى عامه فى اولى العلم وعنهم نقول اى رجل جاء واى
[illegible] ه فان كانت موصوله نحو مررت بايهم قائم اى بالذى قام او صفه نحو مررت
[illegible] ل اى معنى كامل او مناداه نحو يا ايها الرجل فانها لا تعم ومما يستعمل فى الشرط

والاصح انه [illegible] ى لكن ان عامه فى الا يكاد يقول ان يحبس احبس ومن عامه
فى الا من يقول من حبس احبس قال والذى رجحه الله فان قلت قد عد اسما
الاستفهام والشرط اعنى من وما من الفاظ العموم اشكال وذلك ان المستفهم
اذا قال من عندك حتى ان يجاب بنحو زيد وكذا اجاب بنحو ما عندك نحو درهم
قلت المراد بعمومها عدم اختصاصها بمعين فان السائل اذا قال من عندك
كانه قال انى سائلك عن كل احد يتصور كونه عندك لا احص سوالى احدا دون
احد الامر الثانى الموصولات كالذى والتى ونحوها وهى عامه فى اولى العلم
وغيرهم وتدخل فى كلامه من وما واى وقد مر ان من اذا كانت موصوله لا تعم
وكذلك اى وقلت ان نقول لا تدخل ذلك فى كلامه لان مراده اللفظ الخاص
بالوصل كالذى والتى لكن يلزم من ذلك خروج ما اذا كانت موصوله اذ تستعمل
للاستفهام فيه وموصوله وغير ذلك ومع ذلك [illegible] كانت موصوله تعم الثالث
الجموع المعرفه تعريف جنس لا عهد [illegible] كان كالرجال او موسا كالمسلمات
سالما كان كالمسلمين او مكسرا كالرجال الرابع الجموع المضافه نحو عبيدى
الخامس اسم الجنس المعرف تعريف الجنس كالناس وهذا صححه البيضاوى
ونقله الامدى عن الشافعى [illegible] لكن صحح الامام وصاحب الحاصل
والمحصل انه لا يعم وقلت ان نقول لم لا قال الشافعى بوقوع الطلاق
على من حلف بالطلاق وحنث وقد يجاب بان مثل ذلك ممن يراعى فيه
العرف لا اللغه واما المعرف المضاف فلم يصرح الامام واتباعه بحكمه هنا
نعم صرحوا بعمومه فى الكلام على ان الامر للوجوب فانهم قد استدلوا عليه بقوله
فليحذر الايه فورد الخصم بان امره لا تعم فاجابوا بانه عام لجواز الاستثنا ونقله
القرافى هنا عن صاحب الروضه السادس النكره فى سياق النفى سواء باشرها
النفى نحو ما احد قائما او باشرها ما يليها نحو ما قام احد وسواء كان النفى بما او لم
او ليس او غيرها ثم ان كانت النكره صادقه على القليل والكثير كشيء [illegible]

[illegible] احد اولد [illegible] عليها من نحو ما حلفت من رجل او واقعه بعد لا العامل [illegible] الى
[illegible] لفي الجنس فواضح لوقها للعموم وما عداذ لك نحو لا رجل فيها وما في الدار رجل
[illegible] وفيه مذهبان للنحاة الصحيح انها للعموم ايضا ونقله شيخنا ابو حيان عن [illegible] حروف
[illegible] لنفي ظاهرة في العموم لا نص قال امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفة
[illegible] مقول ما في رجل رجلان وذهب البرد الى انها ليست للعموم وبه قال الزجاجي
[illegible] في اول شرح الايضاح والزمخشري عند قوله تعالى ما لكم من اله غيره واعلم ان
[illegible] النكرة اذا وقعت في سياق الشرط كانت للعموم ايضا صرح به الامام في البرهان
[illegible] في هذا الباب وسياتي الاشارة الى ذلك من كلام المصنف في مسئلة لا اكلت ان
[illegible] شاء الله تعالى وقال [illegible] العراقي وفي التحقيق لبيرالقول بان النكرة في سياق الشرط
[illegible] للعموم على قول من قال ان النكرة لا تعم الا اذا كانت في سياق النفي لان الشرط في معنى
[illegible] الكلام المنفي لان المشترط انما يوقع الشرط حتى حمله شرطا وانما اراد من
[illegible] ذهب الى ان النكرة في سياق الاثبات مثل في الدار رجل اما النفي والاستفهام والشرط
[illegible] فهو عند النحاة كله كلام غير موجب قال معن ان الابياري في شرح البرهان رد عليه
[illegible] يعني الامام وانكر العموم وقال لو كان للعموم كما قالوا لما استحق المحاز اه الا من اتى بكل ما
[illegible] له كما لو قال من جاءني بكل مال حارسه فانه لا يستحق بعض الاموال قلت
[illegible] ومما يعم النكرة في سياق الامتنان صرح به النووي في كتاب الطهارة من شرح المهذب
[illegible] قال لنا العطف لا نضرب احدا وايضا لم نزل العلماء تستدل بعمل والسارق
[illegible] والسارقة والزانية توصيكم الله في اولادكم واحتجاج عمر رضي الله عنه في مال
[illegible] ابي بكر رضي الله عنه مانعي الزكاة بامرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
[illegible] وكذلك الامة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكر احد
[illegible] التسبيح احتج المصنف على ان النكرة في سياق النفي عامة حقيقة بانا نقطع
[illegible] على السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا انه مخالف بضرب واحد منهم فلو لم يكن للعموم
[illegible] لم يكن كذلك قلت استدل على عموم ما ذكر من الصيغ بان العلماء لم يزل يستدل بعمومها استدلالا

شايعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا وبيانه انهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بال
[illegible] كقوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة واستدلوا بعموم الجمع المضاف كقول
[illegible] فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي الله عنه في توريثها من النبي صلى الله عليه
[illegible] وسلم الارض المعروفة وهي فدك والعوالي بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
[illegible] واستدل عمر رضي الله عنه بعموم الجمع المحلى بالالف واللام فانه قال لابي بكر حين عزم
[illegible] على قتال مانعي الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل
[illegible] الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث صحيح فقال ابو بكر الست انما قال الا بحقها
[illegible] وتمسك ايضا ابو بكر رضي الله عنه فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير
[illegible] رد عليهم ابو بكر بقول صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه النسائي وتمسك
[illegible] به ايضا في الاحتجاج على فاطمة رضي الله عنها في عدم الارث فانه رد عليها بقوله
[illegible] صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حديث صحيح
[illegible] قال [illegible] فلهم فهم بالقرائن يودي الى ان لا يسلم اللفظ مدلول ظاهره
[illegible] ابدا والانفاق فمن دخل داري فهو حر او طالق انه نعم [illegible] الشرح هذا جواب
[illegible] عن سؤال مقدر وتقرير ان يقال لا نسلم فهمنا العموم من ظاهر هذه الصيغ بل
[illegible] فهمنا له من القرائن وتقرير الجواب ان يقال نحن فهمنا العموم في هذه الصور من
[illegible] القرائن يودي الى ان لا يثبت اللفظ مدلول ظاهر اذ ما من لفظ ظاهر الا ويجوز
[illegible] ان يقال انما فهم مدلوله بسبب القرينة لابد لاله اللفظ عليه وقوله والانفاق
[illegible] استدلال على ان اسما الشروط للعموم وتقرير ان الاجماع منعقد على ان
[illegible] من قول العامل من دخل داري من عبدي فهو حر ومن دخل داري من نسائي فهي طالق
[illegible] عام قال [illegible] واستدل بانه معنى ظاهر يحتاج الى التعبير عنه بغيره واحب
[illegible] قد يستغني بالمجاز والمشترك [illegible] الشرح استدل بعضهم على المذهب المختار وهو
[illegible] ان للعموم صيغة تخصه بان العموم معنى ظاهر يحتاج الى التعبير عنه لان الباري عز
[illegible] وجل كلفنا احكاما تعم جميع المكلفين فوجب وضع لفظ يدل على التعميم لئلا يلزم المحال

ظاهرة وكون المصنف لوضع اللفظ متحققا والمانع غير متحقق ان يوضع اللفظ
واما اللعان الخفية وارتاب الرواع فلا يلزم ان وضع لها ودعوى المصنف بان الاحتياج
الى القرينة لا يقتضي ان يكون له لفظ ينفرد على طريق الحقيقة فانه قد يجوز ان يستغني
بالمجاز وبالمشترك قال المخصوص وبعض فجعله لحقيقة اولى
بانه اثبات بالترجيح وبان العموم احوط فكان اولى قالوا الاعام الا يخصص ويظهر
خلافه الاغلب رد بان احتياج تخصيصها الدليل لشعورها بالعموم وايضا فانما يكون
ذلك عند عدم الدليل الشرح احتج القائلون بان ما يقدم من الصيغ حقيقة
في الخصوص بوجهين الاول انه ان كان موضوعا للخصوص فالخاص مراد وان كان
موضوعا للعموم فكان الخاص مرادا ايضا لدخوله تحت العموم فالخاص
مراد قطعا على كل تقدير واما العام فليس بمراد الا على احد التقديرين فيكون
الخاص راجحا واذا كان راجحا كان اللفظ حقيقة فيه اذ لو كان حقيقة في غيره
لكان بتقديم المرجوح على الراجح وهو غير جائز واجاب بان ما ذكرتموه ابطال
اللغة بالترجيح وهو باطل اذ لا طريق لاثبات اللغة الا النقل والعقل فلا بد ان يقول
لا بد وان يكون اثبات اللغة بالنقل والعقل وما ذكرتم من الخصم من ان قال
المصنف وبان العموم الخ وما ذكرتموه معارض بان جعله حقيقة للعموم احوط
لانه اذا حمل على العموم شاول الخصوص ولا عكس والحمل على ما هو الاحوط اولى
وجه الثاني ان الخصوص اغلب اذ الدال الالفاظ العامة مخصوصة وهذا
يمنع من عام الا وقد خص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم والعلة اية الرجحان
كون اللفظ حقيقة فيه واجاب المصنف بان تخصيص هذه الالفاظ
يحتاج الى الدليل واحتياج تخصيصها الى دليل يشعر بانها للعموم حقيقة لان اللفظ
اذا كان لا يفهم منه معنى الا بقرينة كانت دلالته على ذلك المعنى بطريق المجاز
وهذا فانما يجب الحمل على الاغلب اذا لم يعلم الدلالة على وجوب الحمل على الاقل
وليس الامر كذلك فان الدليل الذي ذكرناه قد دل على ان هذه الالفاظ

وضعت للعموم فيجب المصير اليه هكذا قرر بعضهم قوله وانضم الى الوجوه وبيره
عليه والله اعلم وقرره بعض المتاخرين من الشراح بغير هذا فراجعه
وايضا هذه الالفاظ اما ان تكون حقيقة للخصوص اذا لم تكن محتاجة الى قرينة
ودليل يوجب التخصيص لان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة ودليل وهذه الالفاظ
لا تكون للخصوص الا بدليل وقرينة فلا تكون حقيقة لها وقوله المصنف محتمل للشيئين
اذا علمت ذلك فقوله بان احتياج تخصيصها الدليل متعلق باحتياج يقال احتج له
واحتج اليه قال الاسنوي اطلقا هما والاصل الحقيقة احتياجه على خلاف
الاصل وقد تقدم مثله الشرح احتج القائل بان هذه الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص
بانها استعملت في العموم والخصوص والاصل في الاستعمال الحقيقة فتكون مشتركة بينهما
واجاب المصنف بان الاشتراك على خلاف الاصل فيحمل حقيقة في احدهما مجازا
في الاخر والمجاز وان كان على خلاف الاصل هو اولى منه كما تقدم قال
للقائل الاجماع على التكليف للعام وذلك بالامر والنهي واجاب بان الاجماع على ان
الاجبار للعام الشرح استدل القائل بان هذه الصيغ في الامر والنهي للعموم وبانوقوع
في الاخبار بانها الاجماع منعقد على تكليف جميع المكلفين وتكليف الجميع ليس الا بالامر
والنهي فيجب ان تكون هذه الصيغ في الامر والنهي للعموم والا لم يمكن تكليف الجميع
واجاب بان الاجماع قد دل على ان الاخبار للعام ايضا كقوله تعالى والله بكل شيء عليم
وخالق كل شيء وغير ذلك من الاخبارات الدالة على الوعد والوعيد وغيرهما قال
مسئلة الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بان رجالا في الجموع رجل في الوحدان ولو قال
له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع ولو اصح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على
جميع حقايقه ورد بنحو رجل وانه انما صح على البدل قال الروم لكن للعموم لكان مختصا
بالبعض رد برجل وانه موضوع للجمع المشترك الشرح ذهب الجمهور الى ان الجمع المنكر
كرجال لا يدل على العموم وذهب الحنابلي الى انه يدل عليه واستدل المصنف على
مذهب الجمهور بوجهين الاول ان رجالا في الجموع كرجل في الاحاد بالاتفاق ورجل

www.alukah.net

مجازا اوله تعالى ان لهذا اخي فلامه السدس اذ المراد اخوان والاخوان دالان على الثلث
ان السدس للاخوين على خلاف النص قوله واستدلاله بقول ابن عباس ان لغة قومه على ان صيغه
الجمع حقيقة في الثلثة فضعيف لان ابن عباس ورد عليه وهو ما روي عنه انه قال
لعثمان حين رد الام الى السدس يا خويرج لك الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي فاولا
ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة لما صح بما ان عباس على عثمان ولانكر
عليه عثمان ولما عدل الى التاويل لكنه لم ينكر عليه وعدل الى التاويل فدل على ان الاخوين
ليسا اخوة حقيقة قال بعض الشراح والاولى ان يقرا عدل بينا للفعل للفاعل الكبير وانما
ذلك خط والدي رحمه الله مضبوطا بينا للفعل للمفعول وهو عندي احسن
واعلم انه كان المناسب ان يذكر هذا الدليل قبل دليل الصحة فلت فان كان له اخوة
والاصل الحقيقة رد بقضية ابن عباس رضي الله عنه قالوا انا معكم مستمعون ورد
بان فرعون اراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب في الفضيلة لانه يعرف
الشرع لا اللغة الشارح احتج القائلون بان اقل الجمع اثنان بطريق الحقيقة له
اوجه الاول ان الاخوة الحلف واريد بها الاخوان والاصل في الاطلاق الحقيقة
واجاب المصنف بان هذا لا يتم بسلم يقتضي ان عباس فانه جعل صيغة الجمع
للثلثة ووافقه عثمان وعدل الى التاويل الثاني انه اطلق جمع المخاطبين واريد به
اثنان في قوله تعالى انا معكم مستمعون اذ المراد موسى وهارون عليهما السلام
والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب المصنف بان فرعون مراده انا وان
كان غائبا وجوز تغليب الخطاب على الغيبة الثالث قوله صلى الله عليه وسلم
الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمر
ابن شعيب عن ابيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الجماعة التي هي جمع على الاصل
والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب المصنف بانا لا نسلم ان الجماعة جمع والمراد
من الحديث الاثنان مبالغة في الفضيلة او في جواز السفر بلا كراهة لانه صلى الله عليه وسلم
نهى عن السفر الا في جماعة لانه صلى الله عليه وسلم بين لسان الشارع لا لبيان اللغة
واجاب بعضهم بان ذلك لا يدل على ان الجماعة عين محل النزاع لان الخلاف في لفظ الجماعة
وما استدل به فانما يدل على انا ذهب اليه قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان
الى قوله وكنا لحكمهم قالوا لو لم يكن اقل الجمع اثنين لوجب ان يقال لحكمهما واجاب
الامام فخر الدين بان احكم مصدر والمصدر يصح اضافته الى مفعوليه اي الفاعل
والمفعول وهي الحاكم والمحكوم عليه هنا وحينئذ فالمراد داود وسليمان
والخصمين وفيه نظر لان المصدر انما يضاف اليهما على البدل لا معا قال شيخنا
ابو حيان سمعت شيخنا ابا جعفر بن الزبير يقول في هذا الجواب انه كلام من لم يعرف
شيئا من علم العربية وقد ذكر المصنف في المنتهى هذا الاعتراض ايضا وتكلف تصحيحه
باخراج الحكم عن المصدرية الى معنى الامر قال الثاني قال ابن عباس رضي الله
عنه ليس الاخوان اخوة عورض بقوله زيد الاخوان اخوة والتحقيق ان اراد احدهما
حقيقة والاخر مجازا قالوا لا نعقل الجاني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان واجيب بانهم
راعوا صورة اللفظ الشارح احتج القائلون بان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين
لاحد فيه ولا مجاز ابو حنيفة الاول ما مر من قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة في
لسان قومك وعورض ذلك بقوله زيد بن ثابت الاخوان اخوة والتحقيق في الرد
من قوليهما ان احدهما هو ابن عباس اراد بقوله ليس الاخوان اخوة ان حقيقة والاخر
وهو زيد بن ثابت اراد بقوله الاخوان اخوة مجازا الوجه الثاني لو صح اطلاق اسم
الجمع على الاثنين لصح نعت المثنى بالجمع وبالعكس لكنه لا يصح اذ لا يقال جاني رجال
عاقلان ولا رجلان عاقلون واجاب المصنف بمنع الملازمة وذلك لان الوصف
يراعى فيه صورة اللفظ حتى لو سمعت المثنى بصورة الجمع ولا الجمع بالمثنى محافظة
على التشاكل بين الصيغة والموصوف وهذا الذي ذكره المصنف من مراعاة
التشاكل هو الغالب في كلامهم لكن قد ثبت عنهم عدم مراعاة التشاكل وذلك
في قولهم اهلك الناس الدينار الصفر وقد ورد ذلك في كتاب الله تعالى ومنه قوله

[illegible] الطهارة [illegible] لم يطهروا حتى يطهرن واحل لهم وطء النساء وقد اجاب عن هذا الوارد ايضا
[illegible] النساء كل امر يجاري به في ذلك نظرا الى المعنى اذ الطهارة [illegible] والدينار والطفل
[illegible] قال مسئلة اذا خص العام كان مجازا في الباقي [illegible] حقيقة الرازي
[illegible] كان غير منحصر او الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط او [illegible] او استثنا الفاضي
[illegible] خص بشروط او استثناء بعد الجمل مما لا يستقل من شرط او صفة وقيل ان
[illegible] خص بدليل لفظي الامام حقيقة في باقيه مجاز في الاقتضاء عليه الشرح اختلفوا
[illegible] العام اذا خص اي خرج عنه بعض افراده هل يكون باقيه للباقي على سبيل الحقيقة
[illegible] على سبيل المجاز على مذاهب حكاها المصنف تبعا للامدي احدها
[illegible] هو المختار عند المصنف تبعا للامدي ان باقيه للباقي على سبيل المجاز والباقي
[illegible] على سبيل الحقيقة مطلقا سواء خص بدليل مستقل او غير مستقل يعني بحثه
[illegible] الحرام غير منحصر ونقله المصنف عن الحنابلة ونقله امام الحرمين عن جماهير
[illegible] وابن برهان عن جماهير العلماء الثالث ونقله المصنف عن ابي بكر
[illegible] الرازي ان باقيه للباقي على سبيل الحقيقة ان كان الباقي غير منحصر وعلى سبيل
[illegible] المجاز ان كان منحصرا وعبارة الامدي في نقل المذهب ومن اصحاب ابي حنيفة
[illegible] قال ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فلا قال وهو اختيار ابي بكر الرازي
[illegible] وفحوى ما بين العبارتين من التفاوت والرابع ونقله المصنف عن ابي
[illegible] الحسين البصري ان خص بمتصل اي بما لا يستقل كان باقيه للباقي على سبيل الحقيقة
[illegible] وان كان المتصل صفة نحو اكرم الرجال العلماء او شرطا نحو اكرمهم ان يطلبوا او
[illegible] نحو اكرمهم الا زيدا او غاية نحو اكرمهم الى المساء او الا خص بما يستقل كان
[illegible] باقيه للباقي على سبيل المجاز كالنهي عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين
[illegible] وهذا المذهب اختاره الامام فخر الدين واتباعه ما عدا البيضاوي في المنهاج
[illegible] فانه اختار كما اختار المصنف والخامس ان باقيه للباقي على سبيل الحقيقة ان خص
[illegible] بشرط او استثناء والا كان على سبيل المجاز وهذا نقله المصنف تبعا للامدي

عن القاضي ابي بكر الباقلاني والذي نقله القفال في المستوعب عن الشافعي المذهب الرابع
فانه قال وقال الكرخي وقوم ان خص بدليل متصل كان حقيقة وذلك كالاستثناء والشرط
وما اشبه ذلك وان خص بمنفصل كان مجازا قال وهذا هو الذي اختاره القاضي بعد ان
كان مختاره ان يكون في الباقي مجازا اي وان خص بدليل متصل كما ذكره السادس انه حقيقة في الباقي ان خص
بشرط او صفة والا فمجاز ونقله المصنف تبعا للامدي عن القاضي في احد اخباريه والسابع
ان خص بدليل لفظي مستقلا كان او لا فهو حقيقة في الباقي وان خص بعقلي كتخصيص الله تعالى
كل شيء كان مجازا في الباقي والثامن ونقله المصنف عن امام الحرمين انه حقيقة في
الباقي من حيث ان اللفظ الذي تناول الباقي مجاز من حيث انه اقتصر على الباقي وعبارة الامام
في البرهان ما هذا معناه والذي اراه في ذلك انه استراك واللفظ موجب الحقيقة والمجاز
ووجه ان تناول اللفظ لبعض المسميات لا يجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في
التناول واختصاصه ببعض ما وضع عاما فيه مجاز فهو من هذا الوجه مجاز قال فالقول الكامل ان العمل
به واجب واللفظ حقيقة في تناول البعض في الاحتجاج قال فلو كان حقيقة
لكان مشتركا لان الغرض انه حقيقة في الاستغراق وابعاض الخصوص بعينه كسائر المجاز
الشرح اختيار المصنف على ما اختاره من ان العام اذا خص كان مجازا في الباقي يوجهين
الاول انه قد تقدم ان اللفظ العام حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في
البعض ايضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك الثاني انه لو كان حقيقة في الباقي
لما احتاج عند اطلاقه عليه الى قرينة لان اطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقي لا يحتاج
الى القرينة لكن اللازم وهو عدم احتياجه الى قرينة باطل اذ يحتاج الى قرينة كسائر المجاز
قال الحنابلة الباقي بعد التخصيص حقيقة واجب بانه كان مع غيره فلما ابيض
وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز الشرح احتج الحنابلة على ان العام
اذا خص يكون حقيقة في الباقي بوجهين الاول ان تناوله للباقي قبل التخصيص كان حقيقة
وذلك التناول باق اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان فيكون حقيقة في الباقي واجاب المصنف
بانا لا نسلم ان ذلك التناول باق بعد التخصيص لانه قبل التخصيص كان تناول اللباقي مع تناول

غيره ولم يسق للتخصيص لاستفاد ذلك غيره الثاني ان الباقي بعد التخصيص يسبق الى الفهم عند اطلاق اللفظ عليه والسبق الى الفهم علامة الحقيقة والجواب المختار بان الباقي انما يسبق الى الفهم عند قرينة الخصوص والسبق الى الفهم عند القرينة علامة المجاز قال الرازي اذا ثبت ان المخصص هو معنى العموم واحتج بانه كان للجمع المحلى بلام التعريف اذا خص ابو بكر الرازي بانه اذا كان الباقي بعد التخصيص غير منحصر كان معنى العموم وهو ثابت فيه لتعدد الباقي وكون العام باقيا على الحقيقة واجاب بان المراد من العام قبل التخصيص هو جميع ما تناوله اللفظ وبعد التخصيص بعض ما تناوله فلا يكون باقيا على الحقيقة قال ابو الحسين لو كان ما لا يستقل بوصف يجوز في بعض الرجال المسلمون ولام بني تميم ان دخلوا كان مسلمون للجماعة مجازا او كان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا وكذا نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واجاب بان الواو والنون في نحو مسلمون كالف ضارب وواو مضروب والالف واللام في المسلم وان كان كلها حروفا اذا استثنا فالمجموع الدال والاستثنا يسمى المستثنى واجاب ابو الحسين بانه لو كان المخصص مما لا يستقل من القرائن كالشرط والصفة والاستثنا يوجب ان يكون العام الذي اختص بها نحو الرجال المسلمون ولام بني تميم ان دخلوا او الا زيدا مجازا في الباقي لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا لو كان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مجازا لان ما لا يستقل من القرائن المفيدة زايدا اذا كان مخرجا للفظ عن حقيقته فيكون دخول الواو والنون في مسلمون والالف واللام في نحو المسلم والاستثنا في نحو الف سنة الا خمسين عاما مخرجا لذلك الالفاظ عن معانيها لكونها قرائن غير مستقلة بعد لمعنى زايد لكن مسلمون للجماعة حقيقة والمسلم للجنس او للعهد حقيقة وقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما حقيقة في اللبث تسعمايه وخمسين عاما بالاتفاق واجاب المصنف عنه واجمع بانه بمنزلة الف ضارب وواو مضروب الدالين على الفاعلية والمفعولية ووجه الشبه بينهما ان الواو والنون يدلان على زيادة من غير ارتباط لدلالة المزيد عليه وكذلك الف ضارب وواو مضروب فانها ايضا لا على معنى الفاعلية والمفعولية الزايد على معنى المصدر

المستفاد من الضرب بخلاف الاستثنا والصفة والشرط واما الالف واللام في المسلم فهي وان كانت كلمة مستقلة سواء قلنا انها حرف او اسم موصول فالمجموع يدل على المعنى اما اذا قلنا انها حرف فظاهر لانه لا يدل على معنى في نفسه بل في غيره وان قلنا انها اسم موصول فالموصول بدون صلته لا يدل على شئ اصلا بخلاف الشرط والصفة فان كلا واحد منهما يدل على معنى في نفسه فرع على مذهب ابي الحسين اذا قال الله اقتلوا المشركين وقال الرسول عليه الصلاة والسلام عقيبه في الحال لا تقتلوا اهل الذمة اختلف فيه هل هو تخصيص بمتصل او منفصل منهم من قال انه متصل ولا يصير لفظ المشركين به مجازا في الباقي بل يبقى حقيقة فيه على ما كان لان كلامه عليه الصلاة والسلم في تشريع الاحكام لا يكون الا بوحي فكان ذلك منه كالبيان لمنزله كلام الله تعالى ومنهم من قال انه تخصيص بمتصل ويصير لفظ المشركين به مجازا لانه لو قال الله لزيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون ذلك خبرا صادرا عن الله تعالى وهذا هو الاظهر قوله والاستثنا سيأتي الكلام على تقدير دلالته وان الصحيح ان الاستثنا بعد الاخراج فاذا قلت له على عشرة الا ثلثة فلم يسند الى بقية الاسبعة واذا كان الامر كذلك فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما حقيقة في تسعمايه وخمسين لما ذكرناه وعلى هذا الاستثنا عند المصنف تخصيص وعند كما صرح به هناك لانه من حيث انه بين بعد الاخراج ان المسند اليه بعض المسمى يكون تخصيصا ومن حيث ان المراد بقوله تعالى لا يكون تخصيصا ولذلك لا يكون مجازا واعلم ان الخلاف من الخصوص في ان الالف واللام هل هي اسم او حرف مخصوص بالموصولة ورجح ابن مالك انها اسم واحتج شيخنا ابو حيان انها حرف اما الالف واللام التي للتعريف فهي حرف بالاتفاق قال القاضي عبد الجبار كذلك الا ان الاسبق عنده لبس تخصيص المشهور احتج القاضي بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده كالتي بعدها لجواز استعمالها بدون الموصوف تقول جاءني الكريم بخلاف الشرط والاستثنا فانهما لا يستعملان بدون المشروط والمستثنى منه

واحج عبد الجبار بما احتج به ابو الحسين الا ان الاستثناء عنده لبس بتخصيص كما نقل المصنف عنه
قال القطب المصنف وفي هذا النقل نظر فان الغاضي ذكر بابا في تخصيص العام بالاستثناء
وكذا عبد الجبار ذكر قال قطب الدين ويمكن ان يكون قد رجع في كتاب اخر قال
المخصص بالقطعيه لو كانت القرائن اللفظيه توجب مجازا الى اخره وهو اضعف النسخ
لسند الدليل بان الدليل المخصص ان كان لفظيا كان اللفظ العام حقيقة في الباقي والا
فلا بانه لو كانت القرائن اللفظيه توجب مجازا في الباقي لكان نحو مسلمون للجماعه مجازا بالقياس
والجامع كون دلالة مسلمون على الجماعه بواسطه الواو والنون الذي كل منهما قرينه لفظيه
كدلالة العام المخصص بالقرينه اللفظيه واللازم باطل فالملزوم مثله والى ذلك اشار
المصنف بقوله الى اخره وانما لم يذكر لانه قد تقدم مثله في دليل ابي الحسين
بقوله وهو اضعف اي ودليل هذا القائل اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع
في قياس ابي الحسين كون كل من العام والمخصوص بشرط او صفه او استثناء ومسلمون
دالا على معنى بقرينه لفظيه غير مستقله وهنا الجامع القرينه اللفظيه التي اعم
من ان تكون مستقله او غير مستقله فالجامع ثم اخص من الجامع هنا وكلما كان الجامع اعم
كان القياس اضعف لانه لا يلزم القياس في بعض الصور وذلك مما اخص بقرينه لفظيه
مستقله نحو المكلم بالعموم اردت به البعض الفلاني اذ لا يلزم من ايجاب هذه القرينه
المجرد ايجاب الواو والنون في مسلمون له لظهور الفرق قال الامام العام المكرر
للاحاد وانما اختصر فاذا خرج بعضها بقي الباقي حقيقة واحب بالمنع فان العام
اذا عرف في الجميع فاذا خص خرج قطعا والمتكرر نص النسخ احتج امام الحرمين
بتناول العام لافراده بمنزله تكرار الاحاد فان قولنا جاء الرجال بمنزله قولنا جاء زيد
وعمرو وبكر وخالد الا انه اختصر عند الطلاق العام فكما ان اخراج بعض الاحاد
المكرره لا يوجب التجوز في الباقي كذلك اخراج بعض الاحاد عن العام لا يوجب بجواز العام
المسبب الباقي واجاب المصنف بانا لا نسلم ان العام كالمكرر فان العام ظاهر في الجميع
نص في كل موضع نقل فيه فاذا خرج البعض بالتخصيص لم يبق مدلوله الحقيقي قطعا بخلاف تكرار الاحاد

المعدوده فان لكل واحد مدلولا وهو حقيقته فيه ونص فاذا اخرج البعض عن كونه مرادا بقي
الباقي على ما كان عليه واعلم ان جماعة ظنوا ان هذا الخلاف يجري في العام المراد به الخصوص
والذي يظهر لي في ذلك وهو الحق ان شاء الله تعالى ان العام الذي اريد به الخصوص مجاز قطعا
لانه اطلق واريد به بعض ما تناوله نحو لفظ مستعمل في بعض مدلوله وبعض السني عشر
هذا ان لم نذهب ذاهب الى ان العام دلالته على كل فرد من افراده دلالة مطابقة
فقد يقال حينئذ على هذا بانه حقيقة في كل فرد فان جاء خلاف ما مر في هذه الجمله
قال مسئله العام بعد التخصيص بمعين حجه وقال البلخي ان خص بمتصل وقال
البصري ان كان العموم منتفيا عنه كما قالوا المشتركين والاقلين حجه كالفارق والشارط
فانه لا ينبي عن النصاب والحز عند الجبار ان كان عبر مفتقر الى بيان كالمشترك بخلاف
اقيموا الصلاه فانه مفتقر الى الحز الحائض وقيل حجه في اول الجمع وقال ابو ثور ليس
بحجه للمشترك العام ان خص ببعض فلا يحتج به على شئ من الافراد بالاتفاق كما قال
الامدي والقرافي والاصفهاني في شرح المحصول كما مر في فرد الا ويجوز ان
يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى احلت لكم بهيمه الانعام الا ما يتلى عليكم وظاهر
كلام ابن برهان في كتاب الوصول الى علم الاصول ان العام المخصوص حجه مطلقا حيث
قال العام اذا دخله التخصيص لم يصر مجملا وقال عيسى بن ابان اذا كان التخصيص بدليل
مجهول صار مجملا ورده بان الاصل في كل فرد عدم التخصيص فيعمل بالعام الى ان يبقى محل
يحتمل التخصيص فيه وان خص بمعين كما لو قيل اقتلوا المشركين الا اهل الذمه ففيه مذاهب
اصحها عند الامام فخر الدين والامدي والمصنف انه حجه في الباقي مطلقا والثاني
ونقله الامام فخر الدين عن ابي ثوبان انه ليس بحجه مطلقا
والثالث ونقله الامام فخر الدين عن الكرخي ونقله المصنف تبعا للامدي عن البلخي
انه ان خص بدليل متصل كالشرط والصفه والاستثناء فهو حجه وان خص بدليل منفصل
فليس بحجه والرابع ونقله المصنف عن البصري ومراده ابو عبد الله البصري وكذلك
في كل موضع نقل فيه عن البصري انه ان كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام فاوجب

...لفه نشترط لا ينبغي عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله تعالى والسارق والسارقة ...قطعوا ايديهما فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز والمقدار منع من تعلق الحكم بمجرد اسم ...السارق وان كان التخصيص لو يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام بوجه كما قالوا المذكر ...ن قيام الدلالة منع قبل ابن الدهمة لا يمنع من تعلق الحكم بالمشركين هكذا نقل الامدي ...ي الاحكام عنه وقال الطوسي في حكاية هذا المذهب ان كان لفظ العموم قبل التخصيص ...شيئا عما يعتبر في تعلق الحكم به بعد التخصيص بوجه كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه ...ي عما يعتبر من الشرك والتمرد في تعلق وجوب القتل به بعد اخراج الذمي منه وان لم ...ف عنه فليس بحجة كلفظ السارق والسارقة فانه لا يبنى عن النصاب والحرز المعتبرين ...في تعلق القطع به وما يتضح في شيء مما ذكر في كلام المصنف يعود عليه الضمير المجرور في قوله ...شيئا عنه والخامس ونقله المصنف عن القاضي عبد الجبار انه ان كان العام غير مفتقر ...الى البيان قبل التخصيص كقوله تعالى اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة كان حجة في الباقي وان ...كان مفتقرا الى البيان قبل التخصيص باخراج الخاص عنه كقوله تعالى اقيموا الصلاة ...فليس بحجة كالواو كما وظاهر الاول من دون التخصيص كما يمثل ما اريد منا بخلاف ...الباقي فانه لا يمكن امتثال ما اريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالخاص فلا ...يكون ايضا حجة بعد التخصيص والسادس انه حجة في اقل الجمع وليس بحجة فيما زاد عليه ...ولا يخفى ان هذا الخلاف لا يأتي على قول من ذهب الى ان العام اذا ...خص يكون ضعيفا في الباقي بل يكون على هذا القول حجة قطعا وفيه نظر لان القاضي ...وعبد الجبار قوله ان خص يشترط لوصفه كان حقيقة مطلقا وهو متصل هنا والمخصوص ...بالشرط والصفة وغيرهما التفصيل المتقدم فلم قطعا ان يكون قائلا بعدم الحجية في ...الباقي بعد التخصيص بالشرط والصفة مع القول بانه حقيقة قال لنا ما ستمر استدلال ...الصحابة مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا قال اقتلوا بني تميم ولا تكرموا الا فقراء عدا عاصيا ...ثم ابقاوه السمع منه لما وقع المصنف من ان المذاهب شرع في الاحتجاج على ...ما ذهب اليه فاصح عليه سلبه اوجه الاول اجماع الصحابة وبيانه ان فاطمة احتجت على ابي بكر

رضي الله عنه في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية مع انه مخصوص بالكافر والقاتل ولم ينكر احتجاجها احد من الصحابة فاعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث فكان اجماعا سكوتيا والى ذلك اشار بقوله لما ما سبق يعني في المسئلة الثانية من باب العموم من استدلال الصحابة مع التخصيص واما من هذا الدليل على ابي بكر ظاهر ...ولدا على البلخي لان تخصيص الآية بالمنفصل مع انه استدل بها وكذا على البصري لان اولادكم لا ينبغي عن الكفر والقتل الذين خص بهما العام واما على عبد الجبار فمحل نظر ...قال القطب والظاهر عدم الورود عليه لان اولادكم في عدم الافتقار الى البيان نحو اقاموا المشركين فليتأمل الوجه الثاني انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم ولا تكرم الا فقراءهم عدا عاصيا يترك اكرامهم غيره ولو لا انه ضمن التخصيص لما ترك عاصيا بالكلية الوجه الثالث ان العام قبل التخصيص كان حجة في الباقي لانه قد اقتضى الحكم قبل التخصيص في كل واحد من افراده والباقي من جملة افراده والاصل بقاء ما كان على ما كان فيكون حجة في الباقي بعد التخصيص قال واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الآخر واللازم باطل لانه ان عكس دار والا فتحكم واجيب بان الدور انما يلزم ان لو وقف المعية فلا الشرح لجنح بعض الاصحاب كالامام فخر الدين واتباعه على المذهب المختار بانه لو لم يكن العام بعد التخصيص حجة في الباقي لكانت دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على البعض الآخر لانه لو لم يوقف دلالته على الباقي على دلالته على البعض الخارج لكانت دلالته على الباقي بحقيقته بعد اخراج البعض فيكون حجة في الباقي ولا نعني بكونه حجة في الباقي الا دلالته عليه واللازم وهو توقف دلالته على الباقي على دلالته على البعض الآخر باطل لانه لو كانت دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على البعض الآخر ولا يخلو اما ان يكون دلالته على البعض الآخر موقوفة على دلالته على الباقي او لا فان كان الاول لزم الدور وان كان الثاني لزم التحكم لان دلالة العام على جميع افراده متساوية ورتبه المصنف بالباء لان

القسم الاول ولا يلزم الدور فانما يلزم ان لو كان توقف دلالة كل منهما على دلالة الاخر
توقف القدم والتاخر ومثاله ما اذا قال لزيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال
لعمرو مثل ذلك واسمي الدور السبتي وذلك ممنوع منا اذ الموقف هنا توقف معية كما في
المتضايفين كالابوة والبنوة ولا استحالة فيه ومثاله ما اذا قال زيد لا ادخل الدار
حتى يدخل عمرو وقال عمرو مثل ذلك فلا استحالة في ذلك لامكان دخولهما معا ويسمى بالدور
المعي قال لو اصار محملا لتعدد مجازه فيما بقي وفي كل منه قلنا لما بقي مما تقدم
قال القائلون بان العام المخصوص لا يبقى حجة في الباقي بعد التخصيص قالوا لو كان حجة
في ذلك فدلالته عليه اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول باطل لانه يلزم منه
الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل لان الفرض انه حقيقة في الاستغراق والباقي
ايضا باطل لانه لو كان مجازا فيما عدا صورة التخصيص لكان يتردد امر حمله على كل قسم
من اقسام ما بقي بين حمله على جميع ما بقي وبين حمله على اول الجمع وليس حمله على واحد
من هذه المحامل اولى من حمله على الاخر لعدم مرجح واحد منها فيصير مجملا لتعدد جهات
المجاز واجاب المصنف بانه يجب حمله على كل ما بقي بعد اخراج صورة التخصيص
لما تقدم من اجماع الصحابة على الاستدلال بالعمومات المخصصة وعملهم بها وعدم
انكار بعضهم على بعض وهذا هو المراد بقوله قلنا لما بقي بما تقدم قال اول الجمع
هو المتحقق وما بقي مشكوك فيه لانه مع ما تقدم يسمى الجمع العام بان العام بعد
التخصيص حجة في اول الجمع اجيب بان اول الجمع متحقق قطعا لانه معلوم وما بقي بعد
التخصيص مشكوك في بقائه فطرح المشكوك ووحد المقطوع ببقائه واجاب المصنف
بانا لا نسلم ان الباقي بعد التخصيص مشكوك في بقائه مع ما تقدم من الموجب لبقاء الباقي قال
المسئلة جواب السائل المسئول دون تابع للسؤال في عمومه اتفاقا والعام على سبب
خاص كسؤال السائل للنبي عليه السلام للماء عن بير بضاعة هل ماء البحر الماطهور لا ينجسه
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او نحو سؤال كما روي انه مر لنشاه ميمونة فقال انما
اهاب دبغ فقد طهر معتبر عمومه على الاكثر ونقل عن ابي رضي الله عنه خلافه

المسئول اذا ورد الجواب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه دونه السؤال فهو
تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فمن غير خلاف كما قال الامدي وذلك
كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب فقال ينقص الرطب اذا
جف قالوا نعم قال فلا اذن فان السؤال لما لم يكن مختصا بواحد من المكلفين لم يكن الجواب
ايضا مختصا بواحد منهم واما في خصوصه فكما لو سأله سائل وقال يوضات بما البحر
فقال له خريك قال الامدي هذا وامثاله وان ترك منه الاستفصال مع تعارض
الاحوال لا يدل على التعميم في حق الغير كما قاله الشافعي اذ اللفظ لا عموم له ولعل الحكم
على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به تخصيص ابي برده في الاضحية بحدعه من المعز
وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحلف هذا الفطه بحروفه وهو يعضي بعد تامل
ان الشافعي قال بعمومه وجواز التوضي بما البحر لكل احد بنا على ضابطه وهو ان ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
ويدل على ذلك انه قال اما في عمومه فمن غير خلاف محصل ان لنا خلافا في انه
هل يتبعه في خصوصه وانما ذكرت ذلك لانه قد يظهر في اول نظرك في كلام الامدي
ان كلام ان في سواق لكلامه وليس كذلك وممن فهم ما فهمته الشيخ قطب الدين وغيره
من الشراح ولك ان تقول كيف سئل عن ان في ذلك وسكت عنه بعد ذلك
انه يقول خصوص السبب لا يعموم اللفظ ومن هذا القسم قول القائل والله لا اكلت
جوابا لمن سالك كل مدي قال الامام فخر الدين لان هذا الجواب لا يستقل بنفسه
عن ان يعد ما اضمر عموما مستقلا له حتى صار مقتصرا على السبب الذي خرج عليه اي
ولا بحث الا لا كل عنده وستاتي الاشارة الى ذلك في كلام المصنف في المسئلة
وان كان الجواب مستقلا وهذا هو القسم الثاني وهو على ثلاثة انواع احدها ان يكون الجواب
مساويا للمسؤول عنه وحكمه ظاهر لانه يكون مقصورا عليه الثاني ان يكون اخص كما اذا
سأل عن التوضي بما البحر فاجيب بانه يصح لك فلا يعم الغير الا بدليل منفصل اذ اللفظ
لا عموم له قال الامام فخر الدين وهو جائز بشرط ان لا يكون المذكور بيانا

العلة الثاني ان يكون السائل من اهل الاجتهاد والثالث ان لا يفوت المصلحة باستفصاله
فعال الاجتهاد النوع الثالث ان يكون الجواب اعم فيجري على عمومه سواء كان اعم فيما
سئل عنه او في غيره فمن الاول سؤاله صلى الله عليه وسلم عن ماء بئر بضاعة فقال خلق الله
الماء طهورا لا ينجسه الحديث ومن الثاني سؤاله عليه السلام عن التوضي بماء البحر فقال هو
الطهور ماؤه الحل ميتته قوله والعام على سبب خاص اي والخطاب العام
المنزل الوارد على سبب خاص يجري على عمومه عند اكثر الاصوليين والفقهاء الخصوص
السبب سواء كان مقترنا بسؤال مثل قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه
شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه في جواب السؤال عن بئر بضاعة فان الحديث عام وارد
على سبب خاص مقترنا بسؤال او غير مقترن بسؤال مثل قوله صلى الله عليه وسلم لما مر بشاة
ميمونة انما اهاب دبغ فقد طهر فانه عام وارد على سبب خاص وهو الشاة غير مقترن بسؤال
وليس قوله والعام صفة لقوله جواب بل هو مبتدأ وخبره قوله كالخاص بعمومه على الاكثر
فهم ذلك واعلم ان حديث بئر بضاعة بالفظ الذي ذكره المصنف قال
بعض الحذاق من المحدثين لم اره في شيء من الكتب وانما الذي رواه ابن ماجه عن ابي
امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الماء لا ينجسه شيء الا ما غلب على ريحه
وطعمه ولونه وروى ابو داود والترمذي والنسائي عن ابي سعيد الخدري قال قيل
يا رسول الله اتوضأ من بير بضاعة وهي يلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب قال
الماء طهور لا ينجسه شيء وفي اسناده بعض اضطراب وقد قال الامام احمد
هو حديث صحيح واما حديث شاة ميمونة فرواه البخاري ومسلم عن ابن عباس بغير
هذا اللفظ وهو انه صلى الله عليه وسلم تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت
فمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا اسمعتم بابها قالوا يا رسول
الله انها ميتة قال انما حرم اكلها ولمسلم ايضا عن ابن عباس قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول انما اهاب دبغ فقد طهر قوله وعن الشافعي
خلافا اشار الى ما نقله الآمدي عن الشافعي من انه يقول بان العبرة بخصوص السبب
واعتماده في ذلك قول امام الحرمين في البرهان انه الذي صح عندي من مذهب الشافعي
ونقله عنه في المحصول وما قاله امام الحرمين مردود فان الشافعي قد نص على ان السبب
لا اثر له فقال في باب ما يقع به الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض ما هذا نصه ولا
يصنع السبب شيئا انما تصنعه الالفاظ لان السبب قد يكون وتحدث الكلام عما غير السبب
انتهى هذا لفظه بحروفه لكن رأيت الزنجاني نقل عنه كما نقل الامام ونقله ايضا عن مالك
والقفال والدقاق وغيرهم ونقل الاول عن الحنفية قال وتفرع عن هذا الاصل
ان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه فسق لا يمنع اكل متروك التسمية
عند الشافعي سواء تركها عامدا ام ناسيا لخصوص السبب الا به محل النسب وهو الميتة فان
العرب تاكلها ولحاد لون المسلمين ياكلهم مما اماتوه واسماعهم مما اماته الله فسمى
الذبح باسم الله تعالى اذ العرب كانت تسمي الذبح لسمله وقال ابو حنيفة لا يحل اذا تركها
عامدا انباعا للظاهر العموم واخراج الناسي بدليل مخصص قلت انما استدلال
الصحابة رضي الله عنهم بمثل كاية السرقة وهي في سرقة المجن او رداء صفوان وايه
الظهار في سلمة بن صخر وايه اللعان في هلال بن امية او غيره وايضا فان اللفظ
عام والتمسك بعام الشرع احق المصنف على مذهب الاكثرين بوجهين الاول
ان الصحابة استدلوا بمثل العام الوارد على سبب خاص سواء كان مقترنا بسؤال او لا على
عموم احكامه ولم ينكر احد ذلك فكان اجماعا سكوتيا على ان العام الوارد على سبب خاص
يعتبر عمومه وسند ذلك انهم استدلوا باية السرقة وهي واردة في سرقة المجن او رداء
صفوان وهما حديثان فالاول عن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وطع في
مجن ثمنه ثلثة دراهم رواه البخاري ومسلم قاله الجوهري والمجن بكسر الميم والجيم
وتشديد النون الترس والثاني عن صفوان بن امية قال كنت نائما في المسجد على خميصة
لي فجاء رجل فاختلسها مني فاخذ الرجل فاتي به النبي صلى الله عليه وسلم فامر به ليقطع
فاتيته فقلت يا رسول الله قد كنت اجللت ان ياتي بك قبل ان تاتي به فقطعه رسول
الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود والنسائي واستدلوا باية الظهار وهي واردة

سلمه زنجر وحدث سلمه انه ظاهر من امراته وانه جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم
خبره فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انت بذاك وقد ذلك ثلاثا وهو يقول
م وفي الثالثة قال نعم انا ها انا فامض في حكم الله فانا صابرة للحديث بطوله رواه
داود والترمذي وابن ماجه واسناده جيد كما قال مخرج احاديث هذا الكتاب
له وليس فيه ذكر نزول الآية وانما سبب نزول الآية حديث خويلة بنت مالك
هو رواه الامام احمد عنها انها قالت في والله وفي اوس بن الصامت يعني زوجها
زل الله صدر سورة المجادلة واستدلوا بابائه اللعان وهي واردة في هلال
ن امية او غيره فما مايدا على ورودها في هلال بن امية فما رواه البخاري عن ابن
باس ان هلال بن امية قذف امراته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحما
ال النبي صلى الله عليه وسلم البينة او حد في ظهرك فقال هلال والذي بعثك
ا بالحق اني لصادق فلينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد فنزل جبريل وانزل عليه والذين
رمون ازواجهم فقرا حتى بلغ ان كان من الصادقين الحديث واما مايدل على ورودها
ي عويمر العجلاني فما رواه البخاري ومسلم عن سهل بن سعد الساعدي رضي
الله عنه قال اقبل عويمر العجلاني حتى جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسط
الناس فقال يا رسول الله ارايت رجلا وجد مع امراته رجلا اتقتله فتقتلونه ام كيف
يفعل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل فيك وفي صاحبتك فاذهب فات بها
قال سهل فلاعنا وانا مع الناس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الحديث
بكمله فهذا الحديث دال على ان الآية وردت في هلال بن امية والله اعلم
ان الشراح قد قرروا قوله او غيره بتقدير فاسد فاجتنبه وتامل ما ذكرته
فانه متعين الوجه الثاني ان اللفظ عام وهو منقض للعموم وخصوص السبب
لا يعارضه فان الشارع لو قال صوحا تمسكوا بهذا اللفظ العام على العموم
وان كان سببه خاصا ولم يلزم ساقط فلو كان خصوص السبب معارضا
لعموم اللفظ للزم الساقط فحينئذ يجوز التمسك بالعام على العموم وان كان سببه

خاصا قال قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد واجيب بانه اختص
بالمنع القطع بدخوله على ان ابا حنيفة رحمه الله عليه اخرج الامة المستفرشة من عموم
الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده في ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو
اخي وابن ولد ابي ولد على فراشه قالوا لو عم لم يلزم في نقل السبب فائدة قلنا فائدته منع
تخصيصه ومعرفة الاسباب قالوا لو قال تغدى عبدي فقال والله لا اتغدى معه
قلنا لعرف خاص قالوا لو عم لم يلزم مطابقا قلنا مطابق وزاد قالوا لو عم لكان حكما لمحل الحجاز
بالحكم لغوات الظهور بالتنصيص قلنا النص خارج بقرينة السمح المعايلون
بان العام الوارد على سبب خاص لا يكون عاما اجيبوا بخمسة اوجه الاول لو كان
العام الوارد على سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب اي اخراجه عن العام بالاجتهاد
لان السبب الذي لاجله ورد العام فرد من افراد العام وكما صح اخراج غير السبب
من افراد العام بالاجتهاد كذلك اخراج السبب واخراج السبب عن العام باطل واجاب
المصنف اولا بان السبب وان كان فردا من افراد العام فلا يجوز اخراجه عن العام كغيره من افراده
لان دخول السبب تحت العام وقطعي بخلاف دخول الافراد الباقية فان دخولها تحته بحسب
الظهور لكون السبب مختصا بعدم جواز اخراجه عن العام بالاجتهاد وثانيا بالانسلم
ان اخراج السبب عن العام باطل لان ابا حنيفة رحمه الله اخرج ولد الامة المستفرشة عن عموم
قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش ولم يلحق ابو حنيفة ولد الامة مولاها المستفرش
لحمل الحديث على الزوجة مع ورود العام في ولد الامة المستفرشة وهو ولد زمعة
وتقرر ان زمعة كان اباه وقد اصابها عتبة بن ابي وقاص فظهر بها حمل وقال عتبة
كافرا وعهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص انه ابنه زنى بجارية زمعة فان ابنه بولد يأخذه
ولدت الجارية ابنا فجاء سعد الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال ان اخي قد عهد الي فيه
فقام الله عبد بن زمعة فقال ابن سعد هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فنازعا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن
زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر وهذا الحديث رواه البخاري ومسلم الكن بغير هذا اللفظ

www.alukah.net

ا حقيقة او مجازا واحتار الامام فخر الدين وقيل لا يصح ان يراد باللفظ المشترك معنييه
يه ولا وضعا حديدا ونقل عن الحنفية وكذلك عندهم المراد من قوله تعالى ولمستم النسا
على وقيل يجوز ان يطلق اللفظ المشترك على معنييه في النفي دون الاثبات وذهب الاكثرون الى
صحة الاطلاق الجمع المشترك على معنييه كالامر امتثاله على صحة اطلاق المفرد على معنييه
ب الاطلاق الجمع ذلك في الجمع دون المفرد هذا معنى ما ذكره المصنف وتوقف
تدي في المسئلة فلم يختر شيا وقيل الخلاف في الاستدلال على امورا الاولى
حل هذا الخلاف في اللفظ الواحد من المتكلم الواحد في الوقت الواحد كما قاله الاسنوي
عدت الصيغة او اختلف المتكلم او الوقت جاز بعد المعنى الثاني ان لا خلاف في
حال اللفظ في مجازيه كالمشار اليه بالغراني في كقوله لا استرى ويريد الشوم وشرا
ل الثالث محل الخلاف من الشافعي وغيره في استعمال اللفظ في كل معانيه وظهور
انما هو في الكلي الفردي كما قاله في المحصول اي كل فرد من افراده بان يجعله يدل على كل
على حدته بالمطابقة في الحالة التي يدل على المعنى الاخر بها وليس المراد هو الكلي المجموعي
جعل مجموع المعنيين بعد لو لا مطابقا كدلالة العشرة على الاحاد فانه لا نزاع فيه
الدلالة اي يجعل كل واحد منهما دالا لو لا مطابقا على البدل السادس ان مقتضى كلام
صنف انه اختار صحة اطلاق اللفظ المشترك على معنييه سوا المشترك الجمعين معنييه
سوا كان مستعملا في الاحاد لو البدل وهو ما ذهب اليه الشافعي والقاضي
ر جماعة من اصحابنا وجماعة من مشايخ المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه
شرطوا في صحة الاطلاق ان لا يجمع الجمع بينهما كما نقله الآمدي السابع ان المشترك
الشافعي والقاضي وابا العموم وواقفهما على ذلك الغزالي في المستصفى والامام في
حان وذلك بسبب ذكر المسئلة في باب العموم قال الغزالي وفي كونه من العموم اشكال لان
سمى العموم واحد والمشترك بسمياته متعدد فليس من صيغ العموم ضرورة ان
صيغ لكل واحد بخصوصه لا مشترك من افراده بوصف الكلية كالعام وايضا من شرط
م ان يكون افراده غير محصورة بخلاف المشترك وايضا ان القاضي انكر صيغ العموم فانكان

هنا اولى السادس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلا
على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا امر متعلق بالواضع والاستعمال اطلاق على مراد
لحمل الشافعي المشترك على معنييه لكونه مستعملا على المراد وهذا من صفات السامع
قال لنا في المشترك انه لو استوى احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا الشرح احتج
المصنف على انه يصح اطلاق اللفظ المشترك على معنييه مجازا بان المشترك لو استوى احد مفهوميه
الى الفهم على البدل من غير قرينة في معنى ان من يخاطب بالقرء يسبق فهمه اما الى الطهر
لا عن الحيض واما الى الحيض لا عن الطهر والسبق الى الفهم من غير قرينة دليل الحقيقة
فكون حقيقة في احد معنييه واذا كان حقيقة في احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا لان
اللفظ مستعملا في غير ما وضع له اولا لعلاقة بخصوصه وهي اطلاق اسم الجزء على الكل
قال ان نقول لا نسلم سبق شيء من معانيه عند تجرده عن القرينة وان سلمنا
سبق احدهما لكن السابق هو الواحد المنكر لا معين مسمى المشترك والا كان مشتركا
معنويا لا لفظيا والاولى ان يقال المشترك موضوع لكل منهما فاذا استعمل فيهما
معا كان مجازا لاستعمال اسم الجزء في الكل جيد قال الثاني للصحة لو كان للمجموع حقيقة
لكان مريدا احدهما خاصة غير مريد وهو محال واجيب بان المراد المدلولية لا معا
لانعاوم لكل فرد الشرح هذه الشبهة على ما تشعر به كلام المصنف مختصة
بمن يمنع صحة اطلاق المشترك على معنييه حقيقة كالمصنف ومن تبعه لقوله لو كان للمجموع
حقيقة لكنه لا يتم الا في الصحة مطلقا فلعله اراد على الوجه الذي يرى
المصنف عدم على الوجه الاعم نوجه الاول ان يقال لو كان استعمال المشترك في مجموع
معنييه حقيقة لزم الجمع بين المتقيضين لكون المستعمل مريدا لاحد مفهوميه خاصة
لكونه مريدا لها وغير مريد لها ايضا لاستعماله في المفهوم الاخر وذلك جمع بين المتقيضين
وهو محال ونوجيه الثاني ان يقال لو جاز استعمال المشترك في مفهوميه معا لزم المحال
المذكور لعين ما ذكرناه واجاب المصنف بانا لا نسلم انه لو جاز استعمال المشترك في مفهوميه يلزم
الارادة وعدمها وانما يلزم ذلك لو كان المراد من اطلاق اللفظ المشترك على البدل لو لبقاءه

اعني اللفظ المشترك لكل منفرد كما كان في اصل الوضع للزم من استعماله في احدهما خصوصه عدم
ارادة الاخر وهو ممنوع قال المراد استعماله في كلا معنييه معا وهو ليس بموضوع لهما
معا فلا يلزم ما ظنتم كما لو قال اعتدي بكل من الطهر والحيض فالجمع مجاز قال واما اللفظة
والمجاز فلما قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله فاستعماله لهما
استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى المجاز الشيخ ومن جعله ذكرها المصنف على ما
اجاب عن جعله الطلاق باللفظ على مدلوليه الحقيقي والمجازي وتقريرها من وجهين
احدهما ان من موصولة لا موصوفة اي من هو في السموات والارض جميعه من اولي العلم واستعمل في
مدلوليه اذ من هو فيهن حقيقة كالملائكة والبشر ومن هو فيهن مجازا وهو الباري عز وجل
لانه ليس فيهن حقيقة واستعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازا وعلى هذا فيكون من في الاية فاعل يعلم
والا الله بدل من من بعد من لا يعلم الا الله الغيب في السموات والارض ولم ار هذا
التقدير في كلام احد من الشراح الثاني ان من جعلت في دوي العلم والطلق في الاية
واريد دوو العلم وغيره فاستعمل فيهما استعمال في غير ما وضع له وهو المجاز وعلى
هذا التقدير الطبق الشراح ومن على ذلك معقول يعلم والله هو الفاعل والغيب بدل
من المفعول ويلزم منه ان يكون مجازا في الجموع لانه غير موضوع له قال الثاني
الصحيح ليتم لما كان مريدا لما وضع له اولا غير مريد وهو محال واجيب بانه
مريد ما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي الشيخ اجيب الثاني لصحة اطلاق اللفظ
على مدلوليه الحقيقي والمجازي مطلقا بانه لو صح استعمال اللفظ لمدلوليه الحقيقي
والمجازي لكان المستعمل مريدا لما وضعت له اولا لاستعمالها فيه غير مريد
له لاستعمالها في غيره وهو محال واجاب المصنف بالانسلم انه اذا اراد المستعمل
غير ما وضعت له اولا لا يلزم ان لا يكون مريدا لما وضعت له اولا بل يكون مريدا
لما وضعت له اولا وثانيا بوضع مجازي والعلاقة اطلاق اسم الجزء على الكل قال
الشافعي رضي الله عنه الم تر ان الله يسجد له ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار واجاب بان السجود الخضوع والصلاة الاعم
من الرحمة والاستغفار فاستعمل في مدلوليها استعمال اللفظ المشترك في معنييه بطريق الحقيقة واجاب المصنف بثلثة اوجه الاول ان السجود هو الخضوع
وهو يشمل الناس وغيرهم وان الصلاة هي الاعتناء بظهار شرف النبي صلى الله عليه
وسلم وهذا معنى مشترك بين الله والملائكة فيكون استعمالها بطريق التواطؤ الثاني انه
يجوز ان يقدر فعل في الاولى حتى كانه قال الم تر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في
الارض وكذا الى اخر الاية ويكون السجود مما هو مستند الى الناس وضع الجبهة وفي الثاني
الخضوع فلا يكون استعمالا للمشترك في مدلوليه ويجوز ان يقدر خبر في الثانية حتى كانه قال ان
الله يصلي وملائكته يصلون ويكون حذف الفعل في الاية الاولى والخبر في الثانية لقرينة
وهي دلالة ما تقارنه على كون المحذوف علقة تبنا وما بازاء الثالث ان السجود في الاية
الاولى والصلاة في الثانية والمعنيين يطلق عليهما الحقيقة الا ترى ان استعمال
اللفظ المشترك في معنييه مجاز واعلم ان المصنف فسر الصلاة من الله بالرحمة
وغيره فسرها بالمغفرة وهو احسن لان اطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لانها رقة القلب
بخلاف المغفرة قال مسئلة نفي المساواة مثل لا يستوي يقتضي العموم فيه قال ابو
حنيفة لا يعم فيه لنا نفي كل نكرة كغير الشيخ نفي المساواة من الشيء كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة هو عام في الامور التي يمكن نفيها الاكثرية مذهبان
اصحهما عند الاميدي وابن برهان والمصنف انه عام في ذلك واشار الى ذلك المصنف
باظهار الحرف او بتقدير خبر او فعل حذف لدلالة ما تقارنه او بانه مجاز مما تقدم الشيخ
اصح ان نفي رضي الله عنه على جواز استعمال المشترك حقيقة في معنييه جميعا بوجه ما في
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب الى اخرها وفي قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي لما في الاولى استعمال
السجود واراد معنييه وهما وضع الجبهة والخضوع لانه ليس السجود الا الناس وغيرهم
وسجود الناس وضع الجبهة وسجود غيرهم الخضوع ولما في الاية الثانية فان الصلاة استعمال
في مدلوليها الرحمة والاستغفار لانه اسند الصلاة الى الله والملائكة والصلاة من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار والاصل في الاستعمال الحقيقة فكون المشترك مستعملا
في معنييه بطريق الحقيقة واجاب المصنف بثلثة اوجه الاول ان السجود هو الخضوع
وهو يشمل الناس وغيرهم وان الصلاة هي الاعتناء باظهار شرف النبي صلى الله عليه
وسلم وهذا معنى مشترك بين الله والملائكة فيكون استعمالها بطريق التواطؤ الثاني انه
يجوز ان يقدر فعل في الاولى حتى كانه قال الم تر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في
الارض وكذا الى اخر الاية ويكون السجود مما هو مستند الى الناس وضع الجبهة وفي الثاني
الخضوع فلا يكون استعمالا للمشترك في مدلوليه ويجوز ان يقدر خبر في الثانية حتى كانه قال ان
الله يصلي وملائكته يصلون ويكون حذف الفعل في الاية الاولى والخبر في الثانية لقرينة
وهي دلالة ما تقارنه على كون المحذوف علقة تبنا وما بازاء الثالث ان السجود في الاية
الاولى والصلاة في الثانية والمعنيين يطلق عليهما الحقيقة الا ترى ان استعمال
اللفظ المشترك في معنييه مجاز واعلم ان المصنف فسر الصلاة من الله بالرحمة
وغيره فسرها بالمغفرة وهو احسن لان اطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لانها رقة القلب
بخلاف المغفرة قال مسئلة نفي المساواة مثل لا يستوي يقتضي العموم فيه قال ابو
حنيفة لا يعم فيه لنا نفي كل نكرة كغير الشيخ نفي المساواة من الشيء كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة هو عام في الامور التي يمكن نفيها الاكثرية مذهبان
اصحهما عند الاميدي وابن برهان والمصنف انه عام في ذلك واشار الى ذلك المصنف

الألوكة
www.alukah.net

قوله نفي المساواة يقتضي العموم كغيرها اي كنفي غير المساواة وتمسك بالاية حاصله على ان المسلم لا يعمل بالكافر اذ القصاص مبني على المساواة وخالف الامام فخر الدين واتباعه وتبعه المصنف عن ابي حنيفة فاذا وقع التعارض من الشمس بوجه ما جاز نفي المساواة عنده واستدل المصنف بان نفي المساواة في قولنا لا مساواة بين زيد وعمرو نفي داخل على نكرة فيقتضي العموم كما مضى اذا دخل على غير المساواة قال المطيعي ولا يخفى عليك ان التمثيل بلا يستوي لا يتم على ما ذكره لان المراد من النكرة اسم الجنس ولا يستوي ليس كذلك وفي ما قاله نظر فان لا يستوي معناه والا فما انكرته فانه يفيد العموم حينئذ من المساواة بوجه خاص والاعم لا يشعر بالخاص كما مر وقوله والاعم لا يشعر بالاخص ممنوع اذ الاعم لو لم يصدق الا على الاخص لم يصدق الا عليه فيلزم من نفي مساواة الاعم نفي مساواة الاخص وقوله لان نفي الاعم لا يستلزم نفي الاخص ممنوع اذ نفي الاعم يستلزم نفي الاخص كما مر وقوله لان نفي المساواة في الاثبات لا يفيد العموم ممنوع اذ نفي المساواة في الاثبات يفيد العموم كما مر وقوله لان نفي المساواة في الاثبات لا يفيد العموم ممنوع اذ نفي المساواة في الاثبات يفيد العموم كما مر وقوله لان نفي المساواة في الاثبات لا يفيد العموم ممنوع اذ نفي المساواة في الاثبات يفيد العموم كما مر

المساواة في الاثبات للخصوص والاعم صادق بذا اذ من سيء الا وينتهي مع مساواه ولو في بعض وبعض الحرى بالوجوب كما يأتي والبحث ان العموم من النفي اشمل احتج المصنف على ان وجه الاولوية اعم من كونه من كل الوجوه او من وجه خاص بدليل صحة استثنائه اليها والاعم لا يستلزم الاخص فجعل في الاستثناء المطلق لا يستلزم الاستثناء على وجه واجاب المصنف عن ذلك بان الاعم انما لا يدل على الاخص في اطراد الاثبات اما في طرف النفي فيدل لانه نفي للحقيقة وملزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد فرد اذ لو وجد فرد لكانت الماهية موجودة ولهذا لو قال لم ار حيوانا فرأى حمارا عد كاذبا ولو قال ذلك لم يعد وتوضيح ذلك ان الاعم وهو الثاني انما لم يعم نفي المساواة في جميع الامور المعدودة بعينها ابدا لانه لا يلزم من سلب مساواة ما كالوجود ونحوه وايجاب المساواة فيها في بعض ما سواها عنها لكن اللازم وهو عدم صدق نفيها باطل فالملزوم وهو عموم نفي المساواة مثله واجاب المصنف بانا لا ندعي ان النفي المدخل على المساواة ينفي المساواة من كل وجه بل المدعى انه ينفي مساواة ما يمكن انتفاؤها

وللمساواة

والمساواة في بعض ما سواهما عنها ما لا يمكن انتفاؤها ولذا المساواة في الوجود ونحوه مما لا يمكن انتفاؤه وهذا الجواب في الحقيقة منع للملازمة بتخصيص الدعوى المالب ان المساواة في جانب الاثبات للعموم لانه لو لم يكن للعموم لم يسمع احتجاج بمساواة من سيء الا وينتهي معه في بعض الصفات كالمعلومية ونساويهما في نفي ما سواهما عنها لكنه يسمع الاحتجاج بالمساواة من الجهة الاجماع فكون المساواة للعموم اذا كان لذلك في المساواة الاعم كذلك بالوجه اللائمة سالبة جزئية واجاب المصنف بالمعارضة وبمنع ان المساواة في جانب الاثبات للخصوص لانها لو لم تكن للخصوص لم يتحقق الحكم بالمساواة من سيء لعدم المساواة من جميع الوجوه اذ ما من سيء الا وينتهي نفي مساواة ولو في نفيها وهو ما امتنع في كل واحد منهما عن الاخر لكنه يصدق الحكم بالمساواة في جانب الاثبات الخصوص واذا كان كذلك فنفي المساواة المفهم لان نفيض الوجه الخوض الكلية ولما كان هذا الجواب غير لائق بحق المصنف الحقق ان العموم مستفاد من النفي لا من لو ونحوه بعض جزئية موجبة قال مسلم المعيضي وهو ما اجتمع احد عشر ادات لاستغراق الكلام لا عموم له في الجمع اما اذا اعم احد فقد كان ظهور عمومه على السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان لما لو افهم الجمع لا فهم مع الاستغراق المقتضي بكثرة الفاعل على ما وجد بخط المصنف وهو ما اجمل الى ظهوره على وجه يحتاج في استفادته الى اضمار احد التقديرات لا عموم له اي لا يقتضي اضمار جميع المقدرات المحتملة ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان رواه ابن ماجة باسناد جيد ويعم المثال له لتعذر اضمار حتى يستقيم الكلام لعدم الخطأ والنسيان في الامة وقد يتعذر اضمار كما في الدم والقصاص والضمان وغيرها فلا نضم الجميع عندنا خلافا لبعضهم لما ان الاضمار خلاف الاصل والحاجة تندفع باضمار واحد ومهما لم يسع حمل الكلام على ظاهره من احتاج الى اضمار واحد منها فلو اضمر جميع المقدرات لاضمر مع الاستغراق عن الاضمار وهو غير جائز اما اذا تعذر اضمار واحد من المقدرات المحتملة لدليل عقلي او عرفي وكان حكم ذلك المضمر

في العموم والخصوص حكم المظهر واعلم ان بعضهم نقل عن ان في ان المقتضى نعم وعن ابي حنيفه
انه لا يعم وجعل هذه الخلاف فيما اذا قال لزوجه انت طالق ونوى به ثلاثا فقال فانه تصح نيته
ويقع به الثلث عندنا خلافا لزفر حتى ان قوله انت طالق يقتضي الطلاق لا محالة فصار كالمذكور نصا
ولو كان مذكورا بان قال انت طالق الطلاق ونوى به الثلث صح اجماعا فكذلك هذا وعند ابي حنيفه
لا يقع الا بمرة واحده واعلم ايضا ان المقتضى تنتفي الضرورة وهو اضمر العقد ان قال
قائل لو اضمر جاز اليها باعسار رفع المنسوب اليه عموم احكامها احب بان بان عن الاضمار
في المجاز اكثر فكان اولى فنقول سلمنا دليلك لكنا نقول العرف في مثل لبس للبلد سلطان في الصفات
ظاهر فاس في العرف قالوا لنسلم العموم لنظائر الحكم ان عن ولزوم الاجمال انهم قلنا ولزم من
التعميم زياده الاضمار ونكثر مخالفه الدليل فكان الاجمال اولى قال الشارح العلامون بان
المقتضى لعموم احتجوا لمذهبه اوجه الاول قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطا
والنسيان بذلك الحقيقه فيدفع مفهوم الخطا والنسيان عن الامه وهو عرضه مستقيم
ثم مر ولا بد فان نعم يقدر حتى يستقيم الكلام واولى مجاز الى رفع مفهوم الخطا والنسيان
عن الامه عموم رفع احكامها لان عدم جميع احكام الخطا والنسيان اولى الى عدم الخطا
والنسيان من عدم بعض احكامها محمل على المجاز الاولى واجاب المصنف بان باب
الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار في الكلام اولى على خلاف الاصل فكلما كان
الاضمار اقل كان مخالفه للاصل اقل فكان اضمار البعض اولى فيتعارضان ووجه التعارض
ان ما ذكره وان كان اقرب لكنه اكثر مخالفه للدليل الذي يدل على عدم الاضمار وما ذكرناه
وان كان ابعد عن مخالفه للدليل لكنه ابعد عن الحقيقه واذا تعارضا سلم الدليل الذي ذكرناه
الوجه الثاني ان اللام في قولنا للس للبلد سلطان عموم في الصفات التي لها
مدخل في السلطنه فيلزم ان يكون معناه للعموم في مثل قوله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا
والنسيان بالقياس عليه والجامع استراكهما في صرفهما عن الظاهد الى ما يستقيم
للمصنف عنه بانه قياس في العرف وهو لا يجوز لجواز اضطراب العرف كالقياس في اللغه
الثالث انه سعين اضمار الجميع لانه لو لم يعم الجميع فاما ان يضمر بعض معين وهو تحكم لان كل واحد

منها

منها مساو للاخر والحكم بالكل وان اضمر بعض منهم لزم الاجمال وهو خلاف الاصل واجاب
المصنف عنه بان اضمار بعض منهم وان كان مستلزما للاجمال الذي هو خلاف الاصل لكنه اولى
من اضمار الجميع لانه يستلزم مفسده واحده وهي الاجمال واضمار الجميع يستلزم مفسدتين
زياده الاضمار مع الاسقاط كما مر ونكثر مخالفه الدليل الذي هو وجود الخطا والنسيان الدال
على احكامهما قال الشارح ان يقول مفسده الاجمال اكثر من مفسدتين قال المصنف
مسئله
سل لا اكلت وان اكلت عام في مفهومه فيقبل تخصيصه وقال ابو حنيفه رحمه الله لا يقبل
تخصيصا الشارح اعلم انه اذا عطف على الاكل ولفظ شيء معين نحو قوله والله لا اكل الخبز
او لم يلفظ به لكن اتى بمصدر ونوى به شيئا معينا كقوله والله لا اكل اكلا فلا خلاف للشافعي
وابي حنيفه انه لا يحنث بغير ما تلفظ بالمأكول او نواه بالمصدر ولكن خصصه نيته
كما لو نوى التمر بقوله والله لا اكلت او ان اكلت فعدى حرف التخصيص الحنث به وذهبان
مسلمان ان هذا الكلام بمثل هو عام ام لا وقد علمت ما ذكرناه ان صور المسئله المختلف فيها
ان يكون فعلا متعديا لم تعد شيء كما صوره الغزالي والمصنف وان يكون واقعا بعد النفي او
الشرط كما صوره المصنف وافتضاه كلام الامدي اذا علمت ذلك فاعلم ان احد المذهبين وهو
مذهبان في واحاره المصنف انه عام فيقبل تخصيصه والثاني وهو مذهب ابي حنيفه انه ليس
بعام وحينئذ فالفعل التخصيص بالحنث به ونعني بالتخصيص فرع العموم واعلم ان قوله
عام في مفعوله اي يعم جميع المأكول قال الشارح بان الاكل في حقيقه الاكل السببي الى
كل ما كول وهو معنى العموم نحو قوله للتخصيص الشارح استدل المصنف على ما ادعاه
بان لا اكل يدل على نفي حقيقه الاكل الذي ضمنه الفعل فلو لم يعم بالنسبه الى بعض المأكولات
لم يكن حقيقتهم متنفيه ولا معنى للعموم الا ذلك واذا ثبت انه عام فعلل التخصيص قلت
وهذا الدليل لا يساوي الواقع في سياق الشرط فنقول فيه انه اذا قال مثلا ان اكلت فانت
طالق فهو يطلق على حقيقه الاكل بالنسبه الى كل ما يؤكل واذا كان ذلك فهو استدل
البيضاوي على ذلك بالعادة على ما قال لا اكل الا فان الحقيقه يعم انه قال التخصيص بالنيه كاشر
فكذلك لا اكل الا المصدر موجود فيه ايضا لكونه مستفادا منه وفرق ابو حنيفه بان اكل بعض

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المصدر والمصدر موجود فيه اضمار لكونه من حيث هي والماهيه من حيث هي لا تعدد فيها فليست
بعامه واذا انتفى العموم انتفى التخصيص ولما اكلا فليس بمصدر لانه تدل على التوحيد اى على الفرد
الواحد وحينئذ فصح تفسير ذلك الواحد بالنيه فلهذا لا يحتاج بغيره وهو فرق باطل لان
اكلا مصدر مؤكد بالانواع والمصدر المولد يطلق على الواحد والجمع ولا تعدد فيه زائد
على فائده المولد فلا فرق حينئذ بين قوله لا اكلت اكلا او لا اكلت واعلم ان الامام في
المحيط قال لقاله ابو حنيفه رحمه الله في المذكور في ذلك حقيقه قال ولو كان عاما
لعم في الزمان والمكان واجيب بالتزامه وبالفرق بان اكلت لا تعمل الا ما كول بخلاف
اذكر قال ولو ان اكلت ولا اكل مطلق فلا يصح تفسيرين بمخصص لانه غير قلنا المراد المقيد
المكان المطلق لاستحاله وجود الكلي في الخارج والامر بحسب المقيد الشيخ استدل
ابو حنيفه رحمه الله بوجهين الاول لو كان قوله لا اكلت عاما بالنسبه الى جميع الماكل
موجبه المفعول لانه لان عاما بالنسبه الى المفعول غيره وهو الزمان والمكان فاسا على
المفعول به بجامع كون كل واحد منهما متعلقا للفعل ولو كان عاما في المفعول فيه لزم انه
يحلف اذا اعتبر زمانا او مكانا ويقبل منه لكن اللازم باطل واجاب المصنف بوجهين
الاول الانسلم بطلان اللازم قال المنقطع عن مالك كاراته خطأ والذي رحمه الله انه
عام في المفعول فيه وهو الزمان والمكان كما انه عام في المفعول به قلت والمعروف
عند المالكيه اذا قال لا اكلت ونوى زمانا معينا او زمان معين انه يصح وقد نص ان في
حلفه لا اكلن اليوم فاقام طائفه ثم قام وقال اردت النكلم شهرا انه يصح الجواب الثاني
الفرق وصوان تعلق الفعل وهو اكلت بالمفعول به اشد من تعلقه بالزمان والمكان لان
الفعل المتعدي لا يعقل مفهومه بدون ذكر المفعول به بخلاف المفعول فيه الذي هو الزمان
والمكان فان الفعل يعقل دونه اذ الزمان والمكان ظرفان لوجود الفعل لان الوقوع مفهومه
ملبس فيه ظرف لان الزمان والمكان لا زمان لمفهوم الفعل اللهم الا ان يراد بالزمان
والمكان الزمان الحاضر والمكان الحاضر اللذان يكونان مفهومي طرفي الزمان والمكان وحينئذ
يستقيم الكلام الرجحه الثاني ما تمسك به الخصم ان اكلت ولا اكل يدل على المصدر المطلق

من غير

من غير تعيين بعد فلا يصح تفسيره بمخصص من افراده لان المخصص يخالف المطلق اذ المطلق
يصح الحلاقه على كل واحد من افراده بخلاف المخصص والمطابقه بين المفسر والمفسر به شرط
واجاب المصنف بان المراد بالاكل الذي كل عليه قول القائل والله لا اكلت وان اكلت هو الاكل
المقيد المطابق للمطلق بعد حذف المخصصات لا الاكل الكلي لاستحاله وجود الكل في الخارج اعني
الذي لا وجود له الا في الذهن والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسير بمخصص في الدليل
على صحه ما قلناه انه لو قال والله لا اكل حتى ما اكل الا بعد الغروب مسئله الفعل المثبت
لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبه فلا يعم الفرض مثل صلى بعد عبوره السفن فلا يعم
السفنين الاعلى راي وكان جمع من الصحابه في السفينه ثم وقيهما المسيح خلافا لمن
من عموم القول شرع في الفعل وعلى الفعل الثبات وجاء والفعل المثبت لا يعم الاحوال
وجه واحد منها فلا يكون عاما في اقسامه وجها يتردد لك كما روي عنه عليه الصلاه والسلام
انه صلى داخل الكعبه فصلاته الواضح في حمل انها كانت فرضا ونحمل انها كانت نفلا ويصور
وقوعها فرضا ونفلا ممتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل داخل الكعبه اذ الكلام
للفعل الواقع بالنسبه اليهما ولا يمكن بعد التقسيم الاستدلال كما روي انه عليه الصلاه
والسلام صلى بعد عبوره السفن صلاه واحده من احد الفريقين كان وقوعها بعد الجزم
والثاني ان يكون قد وقعت بعد البياض لكون السفن امامه كما انه لا يمكن حمل ذلك على وقوع
الصلاه بعدهما على راي من لا يحمل المشترك على جميع معانيه والذي يظهر ان بعض
السفنين واما يكون ذلك على راي من روى ذلك كما في قول العامل مثل هذا المفعول ينزل
عنده منزله قوله صلى بعد السفنين والمراد اشاره بقوله الاعلى راي وعلى هذا فالعلم لفعل
السفن لا الفعل كما روي انه عليه الصلاه والسلام كان يجمع بين الصلاتين في السفر فانه يحمل انه
فعلها في وقت الاولى ويحمل انه فعلها في وقت الثانيه والوقت فيه مابهم وقيهما معنى ليس في
الوضع ما يدل على انه جمع منهما في وقت واعلم ان المثال الاول من الفعل الذي لا يعم اقسامه
واما المثال الثاني والثالث نحو للفعل الذي لا يعم جهاته وحاصل كلام المصنف ان الادله
الثلاثه للفعل الذي لا يعم اقسامه فكان الاول ان يقول كما في المنتهى الفعل المثبت لا يكون

عمانا في القيامة وجهالة قال واما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم
كان حاتم يكرم الضيف الشرح هذا جواب عن سؤال مقدر وتقرير السؤال ان قول الراوي
مثلا كان يجمع بين الصلاتين دال على تكرر الفعل وافادة التكرار دليل العموم وتقرير الجواب
انا لا نسلم ان تكرر الفعل مستفاد من الفعل بل هو مستفاد من قول الراوي كان يجمع فان ذلك
يفيد التكرار عرفا كقول القائل كان حاتم يكرم الضيف فانه يفيد تكرار اكرام الضيف على
اسد لالة بنى على احسانه من ان كان يقتضي الدوام وهو خلاف ما رجحه الامام فخر الدين
فانه رجح انها لا تقتضيه لا عرفا ولا لغة ولم يرجح في الاحكام شيئا قال واما دخول
امته دليل خارجي من قوله مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينه
كوقوعه بعد حال او اطلاق او عموم او بقوله لقد كان لكم او بالقياس الشرح هذا
جواب عن سؤال مقدر وتقرير السؤال ان الفعل لو لم يكن عاما لما دخلت الامة تحت الحكم لكن
الامة داخلة تحت الحكم وقد علم بالضرورة وتقرير الجواب ان دخولهم ليس بنفس الفعل بل
بدليل خارجي من قوله مثل ما صادر من النبي صلى الله عليه وسلم مثل قوله عليه الصلاة والسلام
صلوا كما رايتموني اصلي وقوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم او قرينة مثل
وقوع فعله عليه الصلاة والسلام بعد حرمان حكم فيه احوال او اطلاق او عموم وعرف
انه قصد بيان ذلك الحال او المطلق او العام او قول صادر من الله تعالى كقوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة والتأسي على فعله صلى الله عليه وسلم اذا علمت ذلك
فقوله عن وقوله او قرينه او بقوله لكل ذلك مثال الدليل الخارجي وذهب بعض الشراح
الى ان قوله او بقوله عطف على قوله بدليل خارجي فجعل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة دليلا على ان حكم الامة حكم صلى الله عليه وسلم غير خارجي وهو لا يستقيم فتامل
لي والله اعلم قال قالوا وقد عمم بعضهم فيفيد ولما انا فيض الماء وغيره قلنا بما ذكرناه
الشرح اصح الحكم المعلل بان العلة تقتضي العموم بان العموم مستفاد من فعله صلى الله عليه وسلم
لا غير ولهذا اتفقت الامة على ان سجود السهو مشروع بما روي عنه عليه الصلاة والسلام
انه سها في الصلاة فسجد رواه ابو داود والترمذي باسناد حسن ولانه كان اذا سئل

عن

عن حكم حاب بما يخصه واحال معرفة ذلك الى الفعل نفسه فمن ذلك انه لما سالته سلمة
عن الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على راسي رواه البخاري ومسلم الى غير ذلك كاسئل
عن قبلة الصائم فقال انا افعل وكالاجماع على وجوب الغسل بفعله عاسه فعليه انا وردت
الله صلى الله عليه وسلم فعسلنا ولولا ان الفعل عام لما كان ذلك وتقرير الجواب
انا لا نسلم ان يعمم ما ذكرنا انما كان من الفعل بل بما ذكرنا من القرينة وهو من تنبيه الحكم
على الوصف بالفاء في الصور المذكورة في كلام المصنف او القياس او القول قال
مسلة نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار نهى الغرر والجار المعلل
عارف كالظاهر الصدر وجب الاسناع فلو اجمل ان كان خاصا او سمع صيغة موهمة او اجمعا
للحكي قلنا خلاف الظاهر الشرح اختلف الناس في قول الصحابي نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار ونحو ذلك مما لفظه خاص بقوله قضى
بالشاهد واليمين هل يكون عاما ليكون النهي عن بيع كل مغرر وقضاء بالشفعة
لكل جار ام لا يكون عاما بل يختص بمعرف فيه من جار واحد وهو الجار الامام في الدار
اه لا يكون عاما وبعدي الاحكام عن الجمهور قال الامام وقال الشافعي قوله عليه
الصلاة والسلام قضى بالشفعة للجار وقول الراوي قضى بالشفعة للجار وجانب الغرر راجح
والثاني واحسان المصنف ومال اليه الامدي في الاحكام بانه يكون عاما فيعمل الصحابي نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر هذا الحديث رواه مسلم
وقوله وقضى بالشفعة للجار هذا الحديث لم نره وهذا اللفظ في شيء من الكتب التسعة كما قال
مخرج احاديث هذا الكتاب واعلم ان قول الامام فيما اذا كان منوطا ان جانب العموم راجح
عاما اذا كان معرفا بالام لا يتعقل وذلك لما يذكر صاحب التحصيل والحاصل المؤلف السنه
وذلك قرينة دالة على فساد ما قاله الامام او ان ذلك من سمع السيخ الى وقفت عليه
فليحرر ذلك واصح المذهبين عاما احتمال بان الصحابي الراوي لغير عارف باللغة والظاهر
انه لا سمع صيغة العموم وهي الجار والغرر الا اذا علم انه سمع صيغة العموم
واذا ان ذلك كان الظاهر من حاله الصدق فوجب اتباعه وراجح العمل بالعمل الاول

بمثل ذلك لاتى مما اذا قال خرمت المسكر واعلم ان ما شرحته من كلام المصنف هو الذى فى نسخ المصنف وما عداه غلط فاجتنبه قال مسئله الخلاف فى ان المفهوم له عموم او لا يحقق لان مفهومى الموافقه والمخالفه عام فيما سوى المنطوق به لا يختلفون فيه وفى العموم كما يعرف اذا اراد ان العموم ليس بالمنطوق به ولا يختلفون فيه ايضا الشيخ اذا وقعنا على ان المفهوم حجه اختلفوا فى دلالته هل لها عموم ام لا فذهب جماعه ومنهم العراقيون الى انه لا عموم له وذهب الباقون الى ان له عموما قال الآمدى ولا شك ان حاصل النزاع يعود الى اللفظ فلذلك قال المصنف الخلاف فى ان المفهوم له عموم لا يتحقق لان عموم الموافقه وهو ما يكون حكم المسكوت عنه موافقا لحكم المنطوق به كفهم تحريم ضرب الوالدين من تحريم التأفيف ومفهوم المخالفه وهو ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق فهم من ايراده عن المعلوفه من تنصيصه عليه الصلاه والسلام على ان فى السائمه زكاه وما سوى المنطوق به اعلى الصور المسكوت عنها وعموم اللفظ هو شموله بالدلاله اللفظيه بل بالمفهوم قطعا ومن ثم العموم كما يعرف مما ذكرناه فى ادله العموم فى الصور المسكوت عنها لم يثبت بالمنطوق اى بالدلاله اللفظيه من غير واسطه بل بالمفهوم بواسطه اللفظ فالدلاله اللفظيه مدخل فى ثبوته ولا خلاف فى هذا ايضا فاذا الخلاف لا يتحقق قال مسئله الخصم مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده بكافر يقتضى العموم الابدلال وهو الصحيح الشيخ احمد الخلاف فى ان العطف على العام هل يوجب العموم فى المعطوف نحو قوله عليه الصلاه والسلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده اى ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر قال الحنفيه ان العطف يقتضى العموم يعنى عموم الكافر المقدر الاول وهو الحربى عند المصنف وعندنا الصحيح ان الاول ان هذا الخبر رواه ابو داود والنسائى الثانى ان ما نقله المصنف عن الحنفيه فيه نظر لانهم انما قدروا الكافر الثانى كما قدروا الكافر الاول لا يسلم لوا الخصوص بالحربى فى الثانى على خصوصه فى الاول ايضا لان المعطوف والمعطوف عليه مشتركان فى الحكم وصفته من عموم وخصوص فالحنفيه لم يقولوا العموم قوله عليه الصلاه

والسلام

والسلام لا يقتل مسلم بكافر بل جعلوا المراد بالكافر هنا الحربى كما ان ذلك هو المراد فى المعطوف عليه اذ المعاهد ليس بالذمى بلا اشكال قال والذى والظاهر ان مراد المصنف ان موافقهم فى اصل التقدير دون الخصوص وهذا الذى قاله جواب حسن جدا وكلام المصنف لا ينافيه لان العطف فاعله ولم يعرج عليه الشارحون قال لنا لو لم يقدر شئ لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فعلى الاول للقدرينه اصح المصنف على ما احرزه انه لو لم تقدر شئ يعنى فى قوله ولا ذو عهد فى عهده لامتنع قتله يعنى المعاهد مطلقا اذ نصر معنى الحديث لا يقتل المعاهد لكنه يقتل بالذمى والمسلم قطعا ولا يقتل بالحربى قطعا واذا وجب تقدير شئ وجب تقدير الاول للقدرينه وهى سياق الكلام فانه يدل على ان المقدر هو الكافر واذا وجب تقدير الكافر فمع الاذا خير دليل لانه هو الاول وهو ظاهر قوله ان يقول ان قوله صلى الله عليه وسلم ولا ذو عهد فى عهده كلام مفيد لاحتاج الى اضمار الكافر لانه يعلم مما سبق ان المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حاله العهد ولا بعد انقضائها او انه لا اثم بقتله بالنسبه الى العهد يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم قال لو اريد ذلك لكان كافرا الاول الحربى فقط فسد المعنى ولكان ويعولهن للرجعيه والبائن لانه ضمير المطلقات فلتخصيص البائن بالدليل الشيخ احمد القائلون بان العطف لا يقتضى مساواه المعطوف للمعطوف عليه فى العموم والخصوص وهم السامعه على ما نقل عنهم بانه لو اقتضى العطف مساواه المعطوف للمعطوف عليه فى الخصوص والعموم لكان الكافر الملفوظ به وهو الاول للحربى اذ البائن ولو كان له لفسد المعنى لانه حينئذ يكون معناه لا يقتل مسلم كافر حربى فقط وليس كذلك لانه لا يقتل كافر مطلقا حربيا كان او ذميا وللحنفيه ان يقولوا نحن نلتزم ان المسلم يقتل بالكافر الذمى ولا نسلم فساد المعنى حينئذ لكن ان تقول لو كان المراد الحربى بالكافر الملفوظ به لزم فساد المعنى وهو عدم القائل من الخرث اذ لا شك فى عدم قتل المسلم بالحربى قصاصا ولو كان العطف يقتضى مساواه المعطوف للمعطوف عليه لكان ويعولهن احق بردهن للرجعيه والبائن لان ضمير ويعولهن للمطلقات ولكن الرجعيه والبائن لكن قوله تعالى ويعولهن مخصص بالرجعيه بالاتفاق فسد ان العطف لا يقتضى المساواه واجاب المصنف بان الموجب

العموم في المذكور والمقدر محقق والمخصص في الثاني موجود دون الاول فوجب القول بخصوص الثاني
دون الاول قال قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة واجب
بالواو وبالفرق بان ضرب عمرو في عمر يوم الجمعة لا يسمع الشروح هذا دليل اخر للخصم ويقرره
انه لو كان للمقدر المذكور في الحديث واجبا لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا لقد ضربت
عمرا يوم الجمعة وكذا كل صورة يكون المعطوف عليه خاصا والمعطوف عاما لان المعطوف كالمعطوف
عليه في العموم والخصوص وهذا التقدير لا يتعين بما يعاون الخاء واجاب بالمنع ان هذا التقدير
لا يتعين والله اشار بقوله واجب الزائد واجاب ثانيا بالفرق بين الصورتين وهو ان
عدم التقدير كافر في الصورة الاولى يؤدي الى جعله العقل مطلقا ولو قبل سلما وهو خلاف
الاجماع [illegible] يوم الجمعة بعد [illegible] وفي الصورة الثانية فانه لا محذور في ذلك اذ
ضربت عمرا يوم الجمعة [illegible] قال [illegible] مثل ياايها المزمل لم اشركت ليس بعام
للامة الا بدليل من قياس او غيره واحمد رحمهم الله عام الا بدليل لنا
القطع ان خطاب المفرد لا يتناول الجمع واضاحب ان يكون خروج غيره بخصصا السبح
الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ياايها المزمل وياايها النبي وياايها المدثر
وقوله لم اشرك ليحبط عملك ونحو ذلك هل يعم الامة فيه مذهبان احدهما وهو المختار
عند الامام والاصل به المصنف انه لا يعم الا بدليل من قياس او غيره من الادلة المقتضية للاشراك
في باب الخطاب على الفعل المسند والثاني وذهب اليه ابو حنيفة واحمد انه يعمهم الا بدليل
[illegible] الفرق قلت وظاهر كلام الشافعي في البويطي بعضي ذلك واصح المصنف على ما
اختاره توجيه الاول انا سلمنا ان خطاب الواحد لا يكون شاملا لغيره ولهذا اختص النبي
صلى الله عليه وسلم بخصائص لا توجد في غيره الثاني انه لو كان خطاب المفرد عاما لكان لجراح
غيره من نحو بخصصا والتالي باطل لوجهين الاول ان التخصيص فرع الشمول وخطاب
المفرد لا يتناول غيره قلت وهذا يرجع الى الدليل الاول الوجه الثاني ان اللازم
باطل لان الاصل عدم التخصيص قلت وهذا انما يتوجه ان لو سلم ان الاصل عدم التخصيص
على ان عموم العظم انما يدل ان لو صح هذا المدعى دعوى العموم في شيء من الصورتين

يقال

تعالى مثلا لو كان الجمع المعرف عاما لكان خروج البعض عنه تخصيصا والاصل عدمه والثاني
يجب عن ذلك بما لا نسلم ان ذلك يقتضي الى انه لا يمكن دعوى العموم في الصور التي لا شك في انها
للعموم بل يقتضي الى انه لا يمكن دعوى العموم في الصور التي يشك في انها للعموم لان خطاب المقيد
مما شك في انه للعموم قال قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقدار الرتب لمناجز العدو ونحوه
فهم لغة انه امر لاتباعه معه ولذلك تقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه فلما سمع لا نفهم
لان المقصود متوقف على المشاركة هذا قالوا اذا اطلعهم يرد عليه فلما ذكر النبي اولا
للتشريف ثم خوطب الجميع قالوا فلما قضى ولو كان خاصا لم سعد فلما يقطع بان الاحكام
للقياس قالوا فمثل خالصة لك وما قبله لك لا يفيد فلما قد يقطع الاحكام الشرع احتج
العامل بان خطاب المفرد يتناول عين بارعة الاولى الغرض فان السلطان اذا قال
لمن له منصب الاقدار كالامير والوزير ارتب [illegible] الغرض الشروع لمقابلة ونحو من فتح البلاد
فهم لغة انه مامور مع اتباعه ولذلك اذا اخبر عمن له منصب [illegible] انه فتح البلد الفلاني وكسر
العدو فهم لغة انه اخبار عنه وعن اتباعه فكذا ما نحن فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
له منصب الاقدار اذا امره الباري عز وجل شيء فهم انه مامور مع امته واجاب المصنف
بانا لا نسلم انه فهم لكونه مامورا مع اتباعه بل فهم لغة انه مامور وحده ولهذا صح ان يقال امير
المقدم ولم يامر اتباعه ولو سلم انه فهم لكونه مامورا مع اتباعه ولكن لا نسلم ان الفهم حصل بمجرد
الامر بل حصل لاجل القرينة وهو ان المامور به الذي هو المقصود متوقف على المشاركة [illegible]
امر الرسول عليه الصلاة والسلام شيء من العبادات فان المقصود به لا يتوقف [illegible]
فلذلك لم يتناول الامة الثاني في قوله تعالى ياايها النبي اذا طلقتم النساء فانه خاطب النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله ياايها النبي وقوله بعد ذلك اذا طلقتم النساء دل على ان خطاب النبي
عليه الصلاة والسلام يتناول الامة واجاب المصنف بان الخطاب توجه بخواص الجميع بخواص
وانما خص الرسول عليه الصلاة والسلام [illegible] ان الخطاب [illegible] اوانه لما اراد ذكر الكل على طريق
الخطاب على الغائب كما هو دأب اهل اللسان قال [illegible] والمقتضي يدعيانه وطرأ
خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible]
زوجاتها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ذلك ان الامة لا تشبر

انه انما اتاح للرسول لتكون مباحا للمؤمنين ولم يكن الخطاب الخاص بالرسول عاما له وللامة لم يتعد
حكم الاباحة من الرسول عليه الصلاة والسلام الى الامة واجاب المصنف بان الحاق الامة
به في اباحة نكاح روح الادعا لنس لاجل ان خطاب الرسول عليه الصلاة والسلام باباحة
نكاح روح الدعي يساوي جميع الامة بل لاجل القياس الرابع ان قوله تعالى احللنا لك
من دون المؤمنين وقوله تعالى فتحرير رقبة نافلة لك يدل على ان خطاب النبي عليه الصلاة والسلام
عام للامة والا لم يكن قيدا حاصلة لك وقيدا فاضلة لك مفيدا اذ للخطاب لم يساوي غيره
خسيسة واجاب المصنف بان فائدة القيد قطع الحاوعن الرسول عليه الصلاة والسلام
بطريق القياس قال مسئلة خطابه لواحد لنس بعام خلافا للحنابلة لنا ما تقدم من القطع
بلزوم التصفح ومن عدم فائدة حكمي على الواحد السرخ احلفوا ان خطاب الشارع
لواحد من الامة كقوله للاعرابي اعتق رقبة هل يساوي غيره ام لا فقال الحنابلة نعم وقال
الباقون لا واحتاره المصنف لنا على ما تقدم من القطع بان الخطاب الخاص بالواحد لا يساوي
غيره ومن انه لو كان مساويا لغيره لكان خروج البعض عنه تخصيصا واللازم باطل للوجهين
السابقين وقد سبرهما بحث ومن انه لو كان خطاب الواحد يساوي غيره لم يكن لقوله صلى الله عليه
وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فائدة لانه حينئذ يكون هذه الفائدة مستفادة من
الخطاب المعلل بذلك الواحد قلت وظاهر كلام المصنف ان هذا الوجه يعدم في
المسئلة السابقة ولم يتعدم فتنبه لذلك على ان هذا الوجه مردود لجواز ان يكون ذلك
دليلا مستقلا ورادا للادلة على ما لو واحد وممكن دفع هذا الرد بانه لو كان ذلك دليلا مستقلا ورادا
للادلة على ما لو واحد لزم التالد وما ذكرناه يلزم منه التاسيس وهو اولى قال قالوا
وما ارسلناك الا كافة للناس بعثت الى الاسود والاحمر يدل عليه واجيب بان
المعنى تعريف كل ما يخصه ولا يلزم ادراك الجميع قالوا حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
بالقياس فلما محمول على انه على الجماعة بالقياس وهذا الدليل لا ان خطاب الواحد للجميع
قالوا لقطع بان الصحابة حكموا على الامة بذلك لحكمهم بحكم ما عز في الزنا وغيره فلما ان كانوا
حكموا بالتساوي في المعنى هو القياس والا لخلاف الاجماع قالوا لو كان خاصا لكان بحريك

بحريك ولا يجوز احدا بعدك وتخصيصه بحريمه بقول شهادته وحده زيادة من غير
فائدة فلما فائدته وقطع الالحاق كما تقدم السرخ احتج الحنابلة باربعة اوجه الاول
انه لو لم يكن خطابه لواحد لا يتناول غيره لم يكن مبعوثا الى الكل لكنه مبعوث الى الكل
لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى
الاسود والاحمر اخرجه الامام احمد من طرق عن جماعة واجاب المصنف بان المعنى
ان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الاسود والاحمر ليعرف كل ما يخص كل واحد
من الاحكام ولا يلزم ادراك الجميع في الحكم لوجود الفرق بين الذكر والانثى والحر والعبد
الثاني ان قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يدل على ان خطاب الواحد
حكم دون غيره فلا يحكم على الواحد بتناول الجميع واجاب المصنف بان قوله عليه
الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة محمول على ان حكم الجماعة حكم الواحد
بعاس الجماعة على الواحد او هذا الحديث لا ان خطاب الواحد خطاب للجميع وانما
حمل على هذا جمعا بين الادلة الثالث ان الصحابة حكموا على الامة بذلك اي بحكم
النبي صلى الله عليه وسلم على الواحد كحكمهم بوجوب الرجم على كل زان محصن وقطع كل سارق
بحكم ما عز في الزنا وحكم سارق المجن ولولا ان خطاب الواحد يتناول الجميع لم يحكموا
بذلك واجاب المصنف بان الصحابة ان كانوا حكموا بمثل حكم النبي صلى الله عليه وسلم
فانما حكموا التساوي الصورتين في المعنى الموجب للحكم وحينئذ فحكمهم على الامة
لاجل القياس لا لاجل مجرد الخطاب وان لم يتساوا الصورتان في المعنى الموجب للحكم
لم يحز الحكم على الامة بمثل ذلك والا يلزم خلاف الاجماع الرابع انه لو كان
خطاب الواحد خاصا به لكان قوله صلى الله عليه وسلم لا ابي بردة لما ضحى بعناق جريك
ولا يجوز احدا بعدك ولكان تخصيصه بحريمه بقبول شهادته وحده زيادة لا
فائدة فيه لانه اذا لم يكن عاما لم يكن الحكم ما تناوله غير تلك الصورة فلم يحتج الى نفيه واجاب
المصنف بان فائدته قطع الالحاق بالعاس عليه كما تقدم في مثل قوله صلى الله عليه وسلم
حكمي على الواحد قال صحح الحاكم حديث هذا الباب لوارد لهذا فظ سندا قال وسالت شيخنا الحافظ

حمادا الدريغ المزي وسمحا الذهبي مرارا ولم يعرفاه بالكلية وحديث ما عز رواه البخاري
وحديث ابي برده في البخاري وحديث حرمه اسناده صحيح جيد قال مسئله جمع المذكر
السالم كالمسلمين ونحو فعلوا اما غلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساظاهرا خلافا للحنابله لنا
ان المسلمين والمسلمات الايه الى اخرها ولو كان داخلا لما حسن فان قدر بحجيه للنصوصيه
صاحب الناسيس اول وايضا قال لم سلمه يا رسول الله ان النساقلن ما نرى الله ذكر
الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح سوء النفي وايضا
ان مجمع العربيه على ان جمع المذكر السالم جمع المونث كالهندات لا يساول غير من بلا نزاع
وكذا الجمع المذكر اذا كان مكسرا كالرجال فانه لا يساول الاناث قطعا ولا نزاع ايضا
في ان الجمع الذي لم يغلب فيه المذكر المونث كالناس يساول الذكر هذا مقتضى كلام
الامام فخر الدين ورايت في كلام بعضهم تفصيلا وهو ان مثل يا ايها الناس فعلوا ان
صدر عن الله تعالى عم جميع الناس الصالحين لذلك لانه تعالى مالك في جميع كائنات نسبته
الجهات كلها الهيه واحكامه لم يختص خطابه باهل بعض الجهات بخلاف ما لو صدر
عن مخلوق فانه يختص باهل جهته لاختصاصه بها واما الجمع المذكر السالم سواء كان مظهرا
كالمسلمين او مضمرا نحو فعلوا اعلم ان مذهب اصحابنا عند الامام والامدي والمصنف
انه لا يساول الاناث ظاهرا ونقله القفال في الاساره عن الشافعي ولذلك ابن برهان
في الوجيز وقالت الحنابله انه يتناول النساظاهرا ونقله في الاحكام عن داود وسدوه
من الناس وفائده الخلاف يظهر فيما لو قال الواعظ لمن حضر طلقتكم وفيهم زوجته
بل تطلق ام لا فان قلنا الجمع المذكر لا يساول المونث لم تطلق والا طلقت وممن نص على
المسئله على هذا الخلاف الرافعي في الشرح والنووي في الروضه واحتج المصنف
على الاصح بثلثه اوجه الاول قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الى اخر الايه
فلو كان المسلمون يساولا للنساحسن عطف قوله والمسلمات عليه لعدم فائده فان
قيل يجي العطف للتنصيص على دخولهن في المسلمين على الاناث لا على سبيل النص فعطف
عليه لكن النساء ذكرات بلفظ خصص على سبيل النص قلنا اذا دخلن الاناث في

داخلات

داخلات في جمع المذكرات فانه خصصهن الناسيس ونوذهما الى ان النساء داخلات
فيه كانت فائده تخصيصهن الثاني والناسيس اولى من الثاني الثاني ما روى عن ام سلمه
رضي الله عنها انها قالت يا رسول الله ان النساقلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل
الله ان المسلمين والمسلمات روى معنى ذلك النساي والبغوي من السنن الكبير
فلو كن داخلات في جمع المذكر لما صح سوالها ولم يقرر الرسول صلى الله عليه وسلم
نفي ذكر النسا الثالث ان اهل العربيه اجمعوا على ان مثل المسلمين ومثل فعلوا
جمع المذكر فلم يكن يساولا للنسا لان الاجماع اهل العربيه حجه في المباحث اللفظيه
قال قالوا المعروف تغليب الذكور قلنا صحيح اذا قصد الجمع ويكون مجازا
فان قيل الاصل الحقيقه قلنا يلزم الاشتراك وهو عدم مثله قالوا انما دخلن
لما شاركن المذكورين في الاحكام قلنا مدلول من تخارج وكذلك لم يدخلن في الجهاد
والجمعه قالوا اوصى لرجال ونسا يشي لهم قال واوصيت لهم بكذا دخل النساء
بغير قرينه وهي معنى الجمعه قلنا بل يعرف الايضا الاول الشرح احتج
الحنابله بثلثه اوجه الاول ان المعروف من عاده اهل اللغه تغليب المذكور
على الاناث اذا اجتمعا ولهذا يقال للرجال والنساد خلوا وقال تعالى للادم وحوا
واللبس اهبطوا وهذا يدل على ان صيغه المذكر يساول الاناث واجاب المصنف بان
تغليب المذكر على المونث صحيح اذا قصد الجمع اي اذا قصد المذكر والمونث وارتضاه
تعبيرهما بعباره واحده من العبارتين كان التعبير بالجمع المذكر سعينا ويكون حقيقه
مجازا ولا يلزم منه المدعى لانه اذا لم يعلم انه قصد الجمع لم يلزم منه تناوله الاناث
قال فصل اذا اسلم يساول جمع المذكر للاناث كان يساوله اما بين بطريق الحقيقه
لان الاصل في الاستعمال الحقيقه واذا كان حقيقه جاز الاستعمال فيهما مطلقا
واحتج بانه لو كان حقيقه في المذكر والمونث لزم الاشتراك لانه حقيقه في
خصوص المذكر ولذا دار اللفظين الاشتراك والمجاز اولى والجواب
والله ان سلمنا انه يلزم الاشتراك لكن لو لم يكن الجمع السالم حقيقه في المذكر

المذكر والمونث وهو معنى الجمع الثاني لو لم يدخل جمع المذكر مساويا للاناث لما شاركهن النسا
المذكر في الاحكام لان اكثر الاحكام بخطاب المذكر فلن النساء شاركنهم بالاتفاق والجا
الصنف بان النساء شاركن الذكور بدليل من خارج لان خطاب المذكور وحدها يدل على ان
شاركن الذكور بدليل من خارج خرج حيض عن الجهاد والجمعة مع ان الخطاب ورد بصيغة
المذكر مثل قوله تعالى وجاهدوا وقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله وقال ان يقول النساء هاتين الصورتين خرجن من الخطاب من خارج الثالث
انه لو اوصى لاحد لرجال ونسائه ثم قال واوصيت لهم بكذا دخل النساء في قوله لهم
بغير قرينة واجاب المصنف بما لا نسلم ان دخول النساء في قوله لهم بغير قرينة بل دخولهن
فيه بالقرينة فان الايصاء الاول وجريان ذكر النساء والرجال قرينة مشعرة بالدخول
قال مسئلة من الشرطية تسمل المونث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل
داري فهو حر عتق بالدخول والمسح الالفاظ العامة التي لا تخص بالذكور ولم
يميز فيها الذكر عن المونث بعلامة مثل من الشرطية هل يسمل المونث فيه مذهبان احدهما
وهو ذهب الاكثرون نعم وصرح الامدي باختياره وتبعه المصنف وذهب الاقلون
الى انه لا يشمل المونث واصح المصنف على ما اختاره بانه لو قال لمن له اماء من دخل
داري فهو حر عتق بالدخول فلو لم يكن المونث داخلا في قوله من لما عتق واعلم
انه لا معنى لتخصيصه الخلاف بمن الشرطية اذ الاستفهامية ايضا كذلك وكذا الموصولة
اذا علمنا بعمومها قال الحطاب بالناس والمومنين ونحوها تسمل العبد عند
الاكثر وقال الرازي ان كان الحوالة لنا ان العبد من الناس والمومنين قطعا فوجب دخوله
المشرح لانراع وان الحطاب العام كالناس والمومنين يسمل الاحرار وهل يسمل العبيد
فيه مذاهب احدها وهو ذهب الاكثرون كما قال الامدي واختاره وتبعه المصنف
انه يشمل والثاني لا يسمل مطلقا والثالث قال الامدي وهو منسوب الى ابي بكر الرازي
ان كان الحطاب بالعبادات المحضة كحوالله تعالى كالصوم والحج ونحوها شمل العبيد
وان كان كالجهاد فلا واصح المصنف على ما اختاره بان العبد من الناس والمومنين قطعا

والمانع

والموانع تحرجهم عنها فحيث دخولهم فيها قال لنا ثابت صرف منافعه الى السيد فلو خوطب
صرفها الى غيره لناقض رد بانه في غير بضا من العبادات فلا ناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب
الجهاد والحج وانجمعة وغيرها فلما يدل لخروج المريض والمسافر المشرح احتج العاملون
بان نحو الناس والمومنين لا يساوي العبيد بوجهين الاول انه سب بالدلائل القطعية صرف
منافع العبد الى مهمات سيده فلو خوطب بصرف تلك المنافع الى غير السيد لزم التناقض
واجاب المصنف بانه سب صرف منافع العبد الى مهمات السيد في غير من العبادات اما في
زمنها فلا يحصرها الى السيد فلا ناقض ولنا ان يقول هذا الجواب انما يتاتى بنا
على القول بالتفصيل الوجه الثاني انه لو كان الخطاب العام متناولا للعبيد لوجب عليهم
الجهاد والحج وانجمعة وغيرها كالحر لوجود الموجب وهو الخطاب العام المتناول لهم
واللازم باطل بالاتفاق واجاب المصنف بان عدم وجوب هذه الامور عليهم لا لوجود
عدم تناول الخطاب العام اياهم وذلك لانه يجوز ان يكون خروجهم عن الخطاب بدليل
خارجي كخروج المريض والمسافر من حكم الصوم قال مسئلة مثل يا ايها الناس يا عبادي
تسمل الرسول عند الاكثر وقال الحليمي الا ان يكون معه قرائن ما تقدم وانصافهم انه اذا كان
لم تفعل سالوه فيذكر موجب التخصيص المشرح اذا ورد الخطاب على لسان الرسول صلى الله
عليه وسلم بقوله يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ويا عبادي دخل الرسول صلى الله عليه وسلم
في عمومه قال الامدي عند ما وعند اكثر العلماء خلافا لطائفة من الفقهاء والمتكلمين وصرح بالجواز
قال ومنهم من قال كل خطاب ورد مطلقا ولم يكن الرسول مامورا في اوله بامر لائمته فهو
لهم داخل فيه وان كان مامورا في صدر الخطاب بالامر كقوله تعالى قل يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم فهو عند داخل قال واليه ذهب الصيرفي والحليمي من اصحابنا في
واصح المصنف على مذهب الاكثر بوجهين الاول ما تقدم وهو ان الرسول صلى الله عليه وسلم من الناس
والمومنين وطعا فيحب دخوله في مسمى العمومات المذكورة الثاني ان الصحابة رضي الله عنهم
فهموا دخول الرسول صلى الله عليه وسلم في تلك العمومات لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان اذا
لم يفعل ما يقتضيه تلك العمومات بعد ورودها سالوه وقالوا لم لا تفعل فيدل الرسول صلى الله عليه و

موجب التخصيص كما في الوصال واحوالا لخ فلو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم داخلا فيها
لما فهموه ولما عدل صلى الله عليه وسلم الى توجيه التخصيص بل انكر على ما فهموه قال قالوا
لا يكون امرا ما مورا او مبلغا مبلغا خطاب واحد ولان الامر للاعلى ممن دونه قلنا الآمر الله
والمبلغ جبريل قالوا خص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الركاه واباحة
النكاح بغير ولي وكالاشهود ولا مهر وغيرها مما كالمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا
بذلك من العمومات المسرح اصحح القائلون بان الخطاب العام الوارد على لسانه
صلى الله عليه وسلم لا يتناوله باوجه الاول ان الرسول صلى الله عليه وسلم
آمر الامة ومبلغ الاوامر اليهم فلو كان داخلا في تلك العمومات لزم ان يكون امرا
ما مورا ومبلغا مبلغا والشخص الواحد لا يكون امرا ما مورا ومبلغا مبلغا خطاب
الواحد الثاني ان الامر طلب الاعلى للفعل ممن هو دونه فلو كان داخلا في تلك العمومات
لزم ان يكون هو اعلى من نفسه وهو محال واجاب المصنف عنها بان الامر هو
الله تعالى والمبلغ هو جبريل عليه السلام فلم يلزم شيء مما ذكر الثالث
لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم داخلا تحت العمومات لزم ان يكون حكمه حكم الامة
في مقتضى تلك العمومات وهذا اللازم باطل لاختصاصه باحكام خاصة مثل
وجوب ركعتي الفجر وركعتي الضحى ووجوب الاضحى وتحريم الركاه واباحة النكاح
بلا ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها واجاب المصنف بانا خصصناه ببعض
الاحكام بدليل خاص فلا يلزم منه عدم دخوله في تلك العمومات كالمريض والمسافر
فانهما داخلان تحت اللفظ العام المقتضي لوجوب الصوم مثلا وخروجهما عنه بدليل
خاص قال مسلة مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل
آخر من اجماع او نص او قياس خلافا للحنابلة لنا القطع بانه لا يقال للمعدوم يا ايها
الناس وايضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم اولى قال الشيخ قال
الآمدي الخطاب الوارد شفاها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا ونحو ذلك الخطاب الموجودين في زمنه ام هو عام لهم ولمن بعدهم اختلفوا فيه

فذهب

فذهب اكثر اصحابنا واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالموجودين في زمن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولا سبب حكمه في حق من بعدهم الا بدليل آخر وذهب الحنابلة وطائفة من فقهاء السلف
الى ذلك لمن وجد بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم واحتج المصنف على المذهب الاول بوجهين
الاول ان الخطاب بمثل يا ايها الناس يستدعي كون المخاطبين موجودين لانه قطع بانه لا يقال
للمعدوم يا ايها الناس الثاني انه يمتنع ان يكون الصبي والمجنون مخاطبين بمثل يا ايها الناس فالمعدوم اجدر
واولى ان لا يكون مخاطبا بمثله قلت هذا تعبير المحتسن على ان الخطاب الشفاهي لا يتناول
من لم يكن موجودا زمن النبوة ويحسن ان يستدل بها على انه لا يتناول من لم يكن حاضرا حالة الوحي
بان يقال لنا القطع بانه لا يقال لمن لا يكون حاضرا يا ايها الناس وايضا اذا امتنع ان يقال
للصبي والمجنون يا ايها الناس فالمعدوم وهو من لم يكن حاضرا اجدر واما ثبوت الحكم في غير
الموجودين او غير الحاضرين فبما يكون بدليل آخر من اجماع او نص او قياس وقال الامام شمس
المحصول الحق ان المعدوم من العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
قال قالوا لو لم يكن مخاطبا له لم يكن رسولا الله والامة اتفاق واحد بانه لا يتعين
الخطاب الشفاهي لبعض شفاها ولبعض بصيغ الادلة بان حكمهم حكم من شافههم قالوا الاجماع
به دليل العموم فلما انهم علموا ان حكمه باق عليهم بدليل آخر جعلوا الادلة المسرح اصحت
للجماعة بوجهين الاول انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا لمن لم يكن موجودا
في زمن الخطاب لم يكن الرسول عليه الصلاة والسلام مرسلا اليه لان المراد بارسال
الرسول صلى الله عليه وسلم كونه مخاطبا له بامر الشرع واحكامه لانه مرسل اليه بالاتفاق
لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فمنع كونه مخاطبا له واجاب المصنف بان رسالة
النبي صلى الله عليه وسلم وسلطنته الاحكام الى كافة الناس لا تمنع ان يخاطب شفاها بل يتحقق
ذلك بان يخاطب البعض شفاها والبعض بصيغ الادلة والامارات على ان حكمهم حكم الذين خوطبوا
شفاها الوجه الثاني ان الصحابة والتابعين اجمعوا على هذا الخطاب على ثبوت الاحكام التي
هي مقتضاه على من لم يكن موجودا وقت الخطاب واحتجوا به دليل تعميم الخطاب الى دليل على
ان من لم يكن موجودا وقت الخطاب مخاطب بذلك واجاب المصنف بان الصحابة والتابعين

www.alukah.net

علموا ان حكم خطاب المشافهة ثابت على من وجد بعده بدليل اخر من نص او قياس او اجماع كاحتجاجهم
بدليل لمجرد خطاب المشافهة بل بدليل اخر والحمل على ذلك اولى لكون جمعا بين الدليلين وفي
هذا الجواب نظر فان خطاب المشافهة اذا لم يساو لهم فكيف يحسن الاستدلال به قال مسئلة
المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الامر امرا او نهيا او خبرا مثل والله بكل شئ عليم
من احسن اليك فاكرمه اوفلا تهنه قالوا يلزم الله خالق كل شئ قلنا خص بالعقل الشرح قال
الامدي اختلف الناس في المخاطب هل يكون دخوله في عموم خطابه لغة ام لا والمختار دخوله قال
وعليه اعتماد الاكثرين سواء كان خطابه العام امرا او نهيا ام خبرا اما الخبر فكما في قوله تعالى
وهو بكل شئ عليم فان اللفظ بعمومه لغة يقتضي كون كل شئ معلوما لله تعالى وذاته وصفاته
اشياء فكانت داخلة تحت عموم الخطاب والامر فكما لو قال السيد لعبده من احسن اليك
فاكرمه فان خطابه لغة يقتضي الزام كل من احسن الى العبد فاذا احسن السيد اليه صدق عليه
انه ممن حمله للحسنين فكان اكرامه على العبد لازما بمقتضى عموم خطاب السيد وكذلك
في النهي كما اذا قال السيد لعبده من احسن اليك فلا تهنه واختار الامام فخر الدين التفصيل
بين الخبر والامر والنهي فهو داخل في الخبر دون غيره وتبعه على ذلك القاضي سراج الدين
والقاضي تاج الدين وذهب سدوسي من الناس الى ان المخاطب لا يدخل في عموم خطابه
واحتجوا على ذلك بانه لو دخل لزم كونه خالقا لذاته لعموم لفظ تعالى الله خالق كل شئ واللازم
باطل واجاب المصنف عن ذلك بان اللفظ يقتضي ذلك لكن لما كان ذلك ممتنعا في نفس
الامر عقلا لان الخلق اختراع في المحال لما لم يرد ولا يعقل ذلك الا في محدث والرب تعالى
قديم لم يزل خصت الآية بالعقل ولا منافاة بين دخوله في العموم بمقتضى اللفظ وخروجه
عنه بالتخصيص قلت وكلام الامام في البرهان هنا متناقض فانه قال والراي الحق عندي
انه يدخل المخاطب تحت قوله وخطابه اذا كان اللفظ صالحا له صلاحية لغيره ولكن القرائن
هي المتحكمة وهي غالبة جدا في خروج المخاطب من حكم خطابه فاعتقد بعض الناس خروجه
عن مقتضى اللفظ والوضع وذلك من حكم القرائن فمن كان يتصدق بدراهم من ماله فقال
في معرض اراده لما مون من دخل الدار فاعطه درهما فالحق بانه لا يجب ان يتصدق عليه من

ماله

حكمت القرائن وجرت على قضيتها واللفظ صالح ولو قال لمن يخاطب من وعظك فاتعظ ومن نصحك
فاقبل نصحه فلا قرينة تخرج المخاطب فلا جرم اذا نصحه كان موزا العبول نصحه بحكم قوله الاول
هذا لفظه وهو كلام حسن خلاصته انه لا خلاف في المسئلة فتامله ومن المحققين من قال اذا
امر النبي صلى الله عليه وسلم بامر او نهى عن شئ فان كان بلفظ المخاطب كقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله حرم عليكم ان تحلفوا بامهاتكم وكقوله لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول وكنهيه عن تعذيب
الغير بالكرم فلا يدخل عليه الصلاة والسلام في هذه الصيغة لانها تختص بالمخاطب
وعن بعضهم انه يدخل قال وهو في غاية الشذوذ وهو مردود من قول الحنابلة ان الخطاب يعم الموجود
سواء من يحدث بعدهم بعد دليل منفصل بل بمجرد الخطاب الاول وان كان بعد لفظ الخطاب
فالصحيح دخوله فيه كما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال العيان وكاتبه من نام فليتوضا
وكذا من احيا ارضا ميتة فهي له قلت وفائدة الخلاف من الفروع تظهر فيما لو قال
لنسائه المسلمين طوالق هل يطلق زوجته ام لا فيه خلاف قال الرافعي بني الخلاف فيه على ان المخاطب
هل يدخل في الخطاب ام لا وقال النووي والاصح في الاصول انه لا يدخل والاصح انه لا تطلق
زوجته قال مسئلة من اخذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من المال
خلافا للاكثر لنا انه بصدقة واحدة يصدق انه اخذ منها صدقة فيلزم الامتثال وايضا فان
الاخذ من المال لا يحب ذلك الا بالاجماع الشرح قوله حالي خذ من اموالهم صدقة ونحوه
يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من المال نص عليه الشافعي في الرسالة في باب الزكاة فقال
عقب ذكر لهذه الآية ولو لا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن ان الاموال كلها سواء وان الزكاة
في جميعها لا في بعضها دون بعض هذا لفظه وفي البويطي نحوه ايضا ونقله ابن برهان عن الاكثرين
وبذلك قال الآمدي والمصنف واختاره اخذا تبعا للرخي واحتج المصنف على ذلك بوجهين
الاول انه يصدق باخذ النبي صلى الله عليه وسلم صدقة واحدة انه اخذ من اموالهم صدقة
فيلزم الامتثال لمقتضى الآية لان مقتضى الآية وجوب صدقة واحدة من اموالهم فان
صدقة نكرة وقعت في سياق الاثبات قال بعضهم قوله تعالى من اموالهم ان كان متعلقا
بقوله خذ صح ما ذكره المصنف وان كان متعلقا بقوله صدقة فقيه نظر لان صدقة حينئذ

www.alukah.net

انما تكون من اموالهم لو كانت الصدقة من كل نوع من اموالهم وللسائل ان يقول في الفرق نظر
لانه على تقدير ان يكون من اموالهم متعلقا بخذ لم يصح ما ذكره المصنف لان الاخذ انما يكون
من اموالهم لو كان من كل نوع من اموالهم الوجه الثاني انه لو اقتضى الا يجب اخذ صدقة من
كل نوع من اموالهم لوجب اخذ صدقة من كل دينار من اموالهم لانه يصدق على كل دينار انه
مال والتالي باطل بالاتفاق وللسائل ان يقول الذي يراه في انه هل يجب الاخذ من كل نوع
من كل قدر نعم لو قال كما قال في المنتهى وايضا كل دينار ودرهم مال الى آخره سقط عنه هذا
الاعتراض وكان الدرهم سقط من قلمه حالة الاختصار او من قلم الناسخ قال قالوا اللفظ
من كل ما يفيد العموم قلنا كل للتفصيل ولذلك فرق بين قولنا للرجال عندي درهم وبين لكل رجل
عندي درهم بالاتفاق الشرح اصح الاكثرون بان قوله تعالى خذ من اموالهم معناه خذ
من كل مال لهم لان الجمع المضاف من الفاظ العموم فالامر انما حصل باخذ صدقة من كل نوع
من اموالهم واجاب المصنف بانا لا نسلم ان قوله تعالى خذ من اموالهم معناه خذ من كل
نوع من اموالهم وذلك لان اللفظ تقتضي التفصيل والتجزئة واموالهم ليس كذلك ولاجل
ان كلا للتفصيل والجمع ليس كذلك فرق بين قولنا للرجال عندي درهم وبين قولنا لكل
رجل عندي درهم بالاتفاق فان الاول يقتضي درهما واحدا لمجموعهم والثاني يقتضي لكل
واحد درهما قال مسئلة العام بمعنى المدح والذم يسهل ان الابرار وان الفجار
والذين يكنزون عام وعن الشافعي رضي الله عنه خلافه لنا عام ولانا نفهم تخصيصه
الشرح ورود لفظ العام في معرض المدح او الذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم ومثل قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها يسمى
عاما على عمومه على الصحيح عند الامام والآمدي والمصنف وقد نقل عن الشافعي انه منع من
عمومه حتى لا يلزم وجوب الزكاة في الحلي واختار المصنف على المذهب الاول بان اللفظ
عام والمناقشة في عمومه غير متحققة فيكون عاما كغيره من الالفاظ العامة قال قالوا
سلمنا لقصد المبالغة في الحث او الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم ابلغ وايضا لا نسلم انه
الشرح اصح ان في ذمه يسهل هذه الصيغة لم تقصد التعميم انه انما يسوق لقصد
المبالغة

المبالغة في الحث او الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم ابلغ اذا كان في معرض المدح والمبالغة
في الزجر اذا كان في معرض الذم فلا يلزم التعميم واجاب المصنف بان التعميم ابلغ في الحث
والزجر من عدمه فالحمل على التعميم اولى لكونه موافقا للمقصود وايضا التعميم لا ينافي
المبالغة في الحث والزجر فلا يكون المبالغة مانعة منه وللسائل ان يقول لا نسلم ان
قصد المبالغة لا ينافي العموم اذ المبالغة انما تحصل لو لم يكن المعنى عاما فاما اذا كان
العام هل يسهل الصور النادرة فيه مذهبان للاصوليين وللخلاف نظائر بعضها
منها المسابقة على الفيل وفيه وجهان اصحهما نعم نظرا الى عموم الحديث وفي الخف
والحافر وهو ذو خف ولكنه نادر بالنسبة الى الصحابة وهم المخاطبون ومنها
قوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فليتوضأ فلو مس ذكر المقطوع فالاصح انه
ينقض نظرا الى عموم اللفظ والثاني لا نظرا الى النادر ومنها قوله صلى الله عليه
وسلم في التشهد ولنخير في المسئلة ما شاء فلو قال اللهم ارزقني جارية حسناء او طعاما
طيبا صحت صلاته على الصحيح خلافا للشيخ ابي محمد ومنها قوله صلى الله عليه وسلم البيعان
بالخيار ما لم يتفرقا فلو تصاحبا فوق ثلاثة ايام فالصحيح دوام الخيار وقيل ينقطع عند الثلاث
ومنها لو حلف لا يأكل اللحم فاكل لحم السمك نفيه وحكى الغزالي انه يحنث قال واسم اللحم
يطلق في حقيقة اللسان على لحم الميتة والثاني لا يحنث لانه لا يقصد وكذا جرى الخلاف
فيما لو اكل لحم السمك ومنها الاكساب النادرة كالهبة والالتقاط هل تدخل في المباح او
مع العبد المبعض والاصح في الروضة الدخول قال التخصيص قصر العام على بعض
مسمياته ابو الحسين اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه واراد ما تناوله سواء علم التخصيص
كقولهم خص العام وقيل بتعريف ان العموم للخصوص واورد الدور واجيب بان المراد في الحد
التخصيص اللغوي ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لتعدد
كغيره والمسلمين لمعهودين وضمائر الجمع ولا يستقيم تخصيص الا فيما يستقيم توكيده بكل
الشرح لما فرغ المصنف من العام واحكامه شرع في التخصيص وهو الصنف الرابع
ويشتمل على مقدمة في حده وغير ذلك لما حده على ما ذكره المصنف فقوله قصر العام على بعض

بسمياته اى منع العام من المخاوز عنه الى جميع مسمياته وخرج بذلك المقيد فانه وان كان قصرا
لكن لا للعام بل للمطلق وهذا الحد فيه نظر اذ لا مسميات للفظ العام بل مسماه واحد
وهو المجموع على ما مر في حد العام فلو قال قصر العام على بعض مسماه استقام وايضا
لو قال ما رأيت العشرة الا زيدا فانه تخصيص مع عدم قصر العام لان اسما الاعداد
ليست بعامة عنده وقال ابو الحسين البصري التخصيص اخراج بعض ما تناوله الخطاب
عن الخطاب واراد ما تناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص فانه لولم تقدر بذلك لم يستقم
التعريف لان الخطاب غير متناول لذلك البعض على تقدير وجود المخصص كقولهم
خص العام فانه يكون معناه اخراج بعض ما يتناوله على تقدير عدم المخصص ولك
ان تقول لا حاجة الى هذا التقدير لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض
والمخصص غير متناول له فالعام على تقدير المخصص شامل لجميع الافراد في نفسه
والمخصص اخرج بعضها عنه فلا حاجة الى تقدير هذا القيد وهذا الحد اختاره الامام
في المحصول واتباعه ولك ان تقول يدخل في هذا اخراج بعض العام بعد العمل به
وهو نسخ وليس بتخصيص وعرف الآمدي التخصيص بانه عبارة عن تعريف ان العموم
للخصوص اى ان المراد من اللفظ المستغرق للحاصل وارد عليه انه دور لان معرفة
ان العام للخصوص متوقفة على العلم بالتخصيص فلو توقفت معرفة التخصيص على
ذلك لزم الدور واجيب بمنع الدور فان معرفة الخصوص المستعمل فيه اللفظ متوقفة
على التخصيص اللغوي لانه لغوي والتخصيص المحدود هنا هو التخصيص الاصطلاحي
فلا دور واعلم ان التخصيص قد يطلق على قصر اللفظ على مسماه وان لم يكن عاما
بالاصطلاح كما طلاق العشرة على بعض آحادها وكذلك يطلق على اللفظ العام
وان لم يكن عاما بالاصطلاح لتعدده باعتبار اجزائه او افرادها حسا كهشام
والمسلمين لمعهودين لا المسلمين مطلقا والا كان عاما بالاصطلاح وقد ذكر المصنف
في مسألة العام غير المصطلح عليه ضمائر الجمع بناء على ان الضمائر ليست من صيغ العموم
اذ المراد بصيغ العموم ما يدل على الاستغراق بوضع واحد نظر لان عود ضمير الجمع الغائب تابع للعموم

مظهره

مظهره واحتاج دلالته على معناه الى عدم الذكر لا تنفي عمومه وضمير المتكلم او المخاطب
لكونه محتاجا الى قرينة التكلم والخطاب ليسه ان يكون من باب المعهود لكنه ليس لذلك
لان من الموصولة يحتاج الى قرينة الصلة ومنع ذلك ليس بمعهود بل يكون بحسب الاصطلاح
قال في المستوهاة ولا كضمير الجمع واعلم ان التخصيص لا يستقيم الا فيما يستقيم توكيده
بكل وهو ما يصلح امرا او حسا لهولهم جاءني الرجال او حكما لقولهم استرت الجارية الا
ما لا تولد كل لا يسمو له ولا يصور التخصيص فيما لا يشمول له قال مسألة
التخصيص جايز الا عند شذوذ السرخسي اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لا
يجوز لانه ان كان في الاوامر فانه يوهم البدا بالدال المهملة والمد وهو ظهور الصلاح
بعد خفايها وان كان في الاخبار فانه يوهم الكذب وهما محالان على الله تعالى ولهما
المحال لا يجوز وهذه الشبهة باطلة لان هذا الايهام مدفوع بالمخصص اى بالارادة
او بالدليل الدال على الارادة وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ في الاصل يحتمل التخصيص
فقيام الدليل على وقوعه مبين وانما يلزم البدا او الكذب ان لو كان المخرج مرادا واخرج
الجمهور على جواز التخصيص بالنص والمعقول اما الاول فكقوله تعالى الله خالق كل
شيء فانه ليس بخالق لنفسه وقوله واوتيت من كل شيء فانها ما اوتيت السموات والارض هذا
كله يدل على جواز التخصيص في الخبر واما في الاوامر العامة فالدليل عليه قوله والسارق
والسارقة فاقطعوا فانه لا يقطع كل سارق ولا يقتل كل مشرك
وادعى بعضهم ان كل عام مخصوص لقوله تعالى وهو بكل شيء عليم واما المعقول
فانه لو ورد ذلك لم يلزم منه محال لا بذاته ولا بالنظر الى وضع اللغة وهذا يصح من اللغوي
لا المجتهد جاء في كل من البلدوان يحلف عنده بعضهم واعلم ان كلام الامام واتباعه والمصنف
يقتضي ان الخلاف في الامر والخبر وليس كذلك بل في الخبر خاصة كما صرح به الآمدي
وهو مقتضى كلام ابي الحسين في المعتمد والشيخ ابي اسحاق في شرح اللمع وغيرهم قال
مسألة الاكثر انه لا بد في التخصيص من تعاقب يقرب من مدلوله وقيل يكفي بليله وقيل الى ان
وقيل واحد والمختار انه بالاستثناء والبدل يجوز الى ان ينتهي الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى ان ينتهي

www.alukah.net

والمتصل في المحصور القليل يجوز الاستثناء مثل قلت كل زيد في الدار وقد دخل اكثرهم بله والمنفصل
وغير المحصور او العدد الكثير للمذهب الاول الشرح احلفوا في ضابط المقدار الذي
لابد من بقائه بعد التخصيص فذهب ابو الحسين الى انه لابد من بقاء جمع كثير سواء كان العام
جمعا كالرجال ام غير جمع كمن وما واين الا ان يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما له
واقلا ما بانه يجري مجرى الكثير كقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون وهذا المذهب
نقله المصنف تبعا للامدي عن الاكثرين واحتاره الامام فخر الدين واتباعه واختلفوا
في تفسير هذا الكثير ففسره المصنف بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص
ومقتضى هذا ان يكون اخر من النصف وفسره البيضاوي بان يكون غير محصور وذهب
القفال الشاشي الى انه يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك
اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة فعلى هذا يجوز التخصيص في الجمع كالرجال
ويجوز للاثنين لانها اقل مراتب الجمع على الاصح وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد لانه اقل
مراتبه كقولك من يكرمني اكرمه ويريد به شخصا واحدا اذا علمت دلالته لكن حكاية المصنف
لهذا المذهب ليس بجيد اللهم الا ان يكون ما حكاه المصنف مذهبا اخر وهو انه لا
بد من بقاء ثلثة مطلقا وذهب بعضهم الى انه يجوز التخصيص الى اثنين وبعضهم الى
الواحد سواء كان جمعا ام لا واختار المصنف تفصيلا لا يعرف لغيره فقال ان
كان التخصيص بالمتصل بطرق فان كان لا لاستثناء جاز الى الواحد كالاستثناء الممتد
وكذا ان كان بالبدل اذ يحسن ان يقال ولله على الناس حج البيت من استطاع وان لم
يستطع غير واحد وان كان بالصفة وبخوها كقولهم الناس العلماء او اكرم الناس
ان كانوا عالمين فيجوز الى اثنين اي يصح اطلاق ذلك وان لم يلزم الا ثلثة من العلماء
انسان قال البيضاوي في التوضيح ولعله اراد صفة بصيغة الجمع على قول من قال اقل
الجمع اثنان وان كان التخصيص بمنفصل فان كان مدلول العام محصورا كما في قليل جاز الى
اثنين مثل قلت كل زيد في البلد وقد دخل اثنين او كانوا ثلثة قال البيضاوي في التوضيح
ولعلهم لو كانوا سبعة فحسن ذلك وان كان غير محصور مثل قلت كل من في المدينة او محصورا
كثيرا

كثيرا مثل اكلت كل رمان هذا وقد كان الفا فيجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام لهذه
الاولى واعلم ان قوله والمتصل كالصفة يوهم ان التخصيص بالاستثناء والبدل ليس بمتصل
وهو باطل فانه لو قال قلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة عد الشرح
لاعبا وكذلك اكلت كل رمان هذا ولذلك لو قال من دخل اكل وفسره ثلثة الشرح
احترز المصنف على ما اختاره من انه لابد في العام غير المحصور من بقاء عدد يقرب من مدلول
العام سواء كان العام من اسماء الشرط نحو من دخل داري فاكرمه ام من غيرها وكان غير
محصور نحو قلت كل من في المدينة او محصورا كثيرا نحو اكلت كل رمان هذا وكان عندك الف
وبعذر الجميع انه لو قال قلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة عد لاعبا اي متلاعبا او
لاغيا اي لغوا ولذلك لو قال اكلت كل رمان هذا وقد اكل بلية وكذلك لو قال من دخل داري
او اكل فاكرمه وفسر ذلك سلفه فلو جاز التخصيص في هذه الصور عد لاعبا او لاغيا
على ما في التحرير قال الغاية ياسن وبله ما قيل في الجمع ورد بان الجمع ليس بعام الشرح
سر الشبهة من يسمي الاول انه يجوز اطلاق العام ويريده الى الاسم بالتخصيص الثاني انه يجوز
اطلاق العام ويريده الى بلاده بالتخصيص وهي ما مر ذكره في انه الجمع من انه يصح اطلاقها على الاثنين
لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اخوان وقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة
ومن انه يصح اطلاقها على البلدة ولا يصح اطلاقها على اسد لقول ابن عباس ليس الاخوان اخوة
واجاب عنهما بجواب واحد وهو ان هذا لا يلزم من جواز استعمال ما ليس بعام كالجمع المنكر
في اسد او بلاده جواز استعمال ما هو عام من صيغ العموم فيهما لعام الفارق الواضح قال
القائل بالواحد الرم الناكل الا الجهال واجيب بانه مخصوص بالاستثناء ونحوه قالوا وانا له
الحافظون وليس محل النزاع قالوا لو اسع ذلك لان لبعضه وذلك يمنع الجمع واجيب
بان الجمع بتخصيص خاص عما عدم قالوا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس وان الناس قد جمعوا
لكم فخشوهم ولم يعد مسمى للمرتين قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا لو اصح اكلت الخبز ومشربت
الماء لاقل قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني بدله في المعهود الوجودي فليس من العموم
في شيء الشرح احتج القائلون بجواز تخصيص العام الى الواحد بخمسة اوجه

الاول انه لو لم يصح لما صح قول القائل اكرم الناس الا الجهال عند ما يكون العالم فيهم واحدا لكنه
جائز فسب جواز التخصيص الى الواحد واجاب المصنف بان هذا غير وارد علينا لانه
مخصص بالاسنا والمخصص به ونحوه يعني البدل على ما اختاره يجوز رده الى الواحد على ما
سيأتي بيانه في الاسنا واعلم ان لفظه ونحوه يحتاج ان تقرر كما ذكرنا لان وجه رفع قوله
وجوه بعد والظاهر جره وهو لا يسمع بدون ضميمة فان ظاهر كلامه يسعد بان الرفع
الناس الا الجهال يخصص بنحو الاستثنا وهو باطل الثاني قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون فان طلق العام وهو انا لانه ضمير جمع المتكلمين واراد نفسه واجاب
بان ذلك ليس محل النزاع فان ضمير الجمع ليس بعام وانما هو امر ناب احاد الجمع على الوجه المعلوم
خلاف وهو ليس من تخصيص العام في شيء الثالث ان التخصيص الى الواحد لو كان ممتنعا
لكان امتناعه لاجل التحصيل اذ لا مانع غيره وحينئذ يمتنع التخصيص في كل الصور لوجود
العلة وامتناع التخصيص في كل الصور باطل فثبت انه يجوز التخصيص الى الواحد واجاب
المصنف بان الممتنع تخصيص خاص وهو الرد الى الواحد مما تقدم من انه بعيد لاعبا الراجح
قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان طلق الناس الذي هو عام على الواحد
وهو نعيم بن مسعود الاشجعي هكذا قال المصنف لكن في الرسالة للشافعي رضي الله عنه
ان القائل هم الاربعة الذين خلفوا عن احد واجاب المصنف بانا لا نسلم ان الناس
هنا بل المراد من الناس المعهود والمعهود لا عموم فيه فليس ذلك من محل النزاع الرابع الذي
هو اطلاق العام على الواحد الخامس انه يصح ان يقال اكل الخبز وقد اكل لقمة وشربت
الماء وقد شرب شربة فدل ذلك على جواز اطلاق العام وارده الى الواحد لان الخبز
عام وكذا الماء واجاب المصنف بان ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني والالف
واللام هنا للعهد الذهني كما هنا للمعهود الخارجي ولذا كان المراد المعهود الذهني
لا يكون من العموم والخصوص في شيء قال المخصص منفصل ومتصل المتصل
الاسنا المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض اعلم ان المخصص
في الحقيقة هو ارادة المتكلم وتطلق مجازا على الشيء الدال على الارادة من باب تسمية الدليل

باسم

باسم المدلول والكلام الان فيه وهو ينقسم الى متصل ومنفصل والمشهور ان المتصل
اربعة اقسام الاسنا كقوم العلوم الا زيدا او الشرط كقوله اكرم القوم ان قاموا والصفة
كقوله اكرم القوم العلما والغاية كقوله اكرم القوم الى المساء وزاد المصنف خامسا وهو بدل
البعض كقولك اكرمت الناس قريشا والمتصل ضابط وهو الذي لا يستقل بنفسه
بل يكون متعلقا باللفظ الذي قبله العام وانما خص المصنف بدل الاسنا لانه
ليس في بدل الكل كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين ولا في بدل الاشتمال
كقولك عجبت من الخارج حسنها الخراج فتامله ثم ان في جعل بدل البعض مخصصا
نظرا فان المبدل منه في حكم المطرح والبدل قد اقيم مقامه فلا يكون مخصصا قال
والاسنا في المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة قيل متواطئ وقيل مشترك
ولا بد لصحته من مخالفة في نفي الحكم او في المسمى حكم اخر له مخالفة توجه مثل ما زاد
الا ما نقص فلان المتصل لم يحمله فيها الا متطارعا على المنقطع الا عند تعذره وهي
ثمة قالوا وله عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه الا قميصه ثوب الشرح شرع
المصنف متكلم في القسم الاول وهو الاسنا وذكر قبله مقدمة مشتملة على ان
الاسنا هل هو حقيقة في المنقطع ام لا وعلى حده وحد المتصل وعلى حكم دلول
الاستثنا المنقطع وعلى اربع مسايل فنقول قال المصنف في مختصره الكبير اطلاق
الاسنا على المنقطع كقوم القوم الا حمارا جايز بلا خلاف قلت وذلك عين
مسلم فان السبكي ابا اسحاق نقل عن بعضهم انه لا يسمى استثنا لا حقيقة ولا مجازا واذا
جوزنا استعمال الاسنا في المنقطع فهل ذلك بطريق الحقيقة وهل انه
بطريق المجاز ونقله الامدي عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه والقائلون بالحقيقة
اختلفوا فقال قوم انه متواطئ اي موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع
وقال اخرون انه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا واصح الاول بانه يصح اطلاق
الاسنا على المنقطع والاصل في الاطلاق الحقيقة واصح الثاني بانه اذا اطلق
الاسنا سبق الفهم الى المتصل وسبق الفهم علامة الحقيقة واحتج من قال بالتواطئ

www.alukah.net

بانه اذا كان الاستثنا حقيقة في القدر المشترك بين المتصل والمنفصل دفع الاشتراك والمجاز
واعلم انه لابد في الاستثنا المنقطع من مخالفة المستثنى للمستثنى منه في نفس الحكم اي الحكم
الاول نحو جاني القوم الا حمارا فان المخالفة هنا بمجرد النفي وقد تكون المخالفة بالحكم وبالنفي
والاثبات نحو ما زاد الا ناقص وما نفع الا ضر فان سيبويه الاول بانه والثاني
مضمر تقديره وفاعل زاد ونفع مضمر ومفعولها محذوف والتقدير ما زاد فلان شيا الا
نقصانا وما نفع فلان شيا الا مضرا فالمستثنى والمصدر ما زاد فلان شيا الا
للمستثنى منه وهو الزياده والنفع فيكون الاستثنا منقطعا لان المستثنى من غير جنس
المستثنى منه فان جعلنا ما النافية كانت المخالفة بالحكم فقط ضرورة اشتراكهما في
النفي حينئذ فيكون المعنى ما زاد فلان شيا لكنه ما نقص وما نفع فلان شيا لكنه ما ضر وهذا
اوفق لما فهم من عباره المصنف وقوله ولان المتصل اظهر اي ولاجل ان الاستثنا المتصل
اظهر من الاستثنا المنقطع لم يحمل فقهاء الامصار الاستثنا على المنقطع الا عند تعذر
تعذر حمله على المتصل ومن اجل انهم لا يحملون الاستثنا على المنقطع الا عند تعذر المتصل قالوا
في قوله لله علي مايه درهم الا ثوبا وشبهه يعني درهم الا قيمة ثوب لتكون الاستثنا متصلا
وشرط صحة هذا الاستثنا ان يفرق قيمة الثوب مما دون المايه فلت ومن هنا يوخذ
ان المصنف اختار ان الاستثنا حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع قال واما حده
فعلى التواطو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها وعلى الاشتراك او المجاز لاجتماعهما
في حد فعال والمنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما
المتصل فقال العراقي قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد
بالقول الاول واورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغايه ومثل
قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الاول وعلى عكسه جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ
وقيل لفظ متصل يحمل لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس
بشرط ولا صفة ولا غايه ولا يرد على طرده قام القوم لا زيد وعلى عكسه ما جاء الا زيد
فانه لم يصل بحمله وان مدلول كل استثنا متصل مراد بالاول والاحتراز من الشرط والصفة

وهم

وهم والاول احتراز بالا واخواتها الشرح اذا قلنا ان الاستثنا حقيقة في القدر المشترك
بين المتصل والمنقطع وهو مخالفة المستثنى للمستثنى منه فحده ان يقال ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة واخواتها فقوله ما دل على مخالفة جنس شامل للمخصصات كلها والمراد بقوله
ما دل الدلالة اذ لا يسعهم ان يكون مراده الدال لان الدال الا واخواتها وهو قد قال
ما دل على مخالفة بالا وقوله بالا يخرج لما عدا الاستثنا وقوله غير الصفة احتراز
عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي يكون تابعة لجمع منكر غير محصور كقوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اي غير الله فالا ليست للاستثنا وقوله واخواتها
كحاشى وخلا وعدا وسوى وذلك احتراز عما دل على مخالفة لا بها نحو جاني القوم ولم
يجي زيد وقام القوم لا عمرو ونحوها وفي الحد نظر من وجهين الاول انه اخذ في التعريف
لفظة الا وهي من جمله ادوات الاستثنا فيكون تعريفا للشي بنفسه لكن بالعسر الذي يرد
ناه
ـ يدفع هذا الاعتراض الثاني ان الاتيان بالواو في قوله ونحوها لا يسعهم فالصواب ان يقول
او احد من اخواتها واما اذا قلنا ان الاستثنا حقيقة في كل واحد من المتصل والمنقطع
او قلنا بانه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع فقد ذهب المصنف الى انه لا يمكن ان يجمعا
في حد واحد واحتج عليه في بعض نسخ التنويه بان حدها يخرج من حيث المعنى والاخر
غير يخرج فقد اختلفت حقيقتها والجمع بين الحقيقتين متعذر نعم يمكن حدها بحد
واحد باعتبار اللفظ وهو ان يقال هو المذكور بعد الا واخواتها قال قطب الدين ولقائل
ان يقول لو زيد عليه مخرجا او غير مخرج كان حدها باعتبار المعنى واذا تعذر الجمع بين
المتصل والمنقطع في حد واحد فيحتاج كل الى حد فيقال في حد المنقطع ما دل على
مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج فقوله من غير اخراج يمنعه عن الاستثنا
المتصل واما الاستثنا المتصل فاحتاج في حده قال العراقي انه قول ذو صيغ
مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول فقوله قول اي كلام
ويدخل فيه ذلك قوله ذو صيغ فان الصيغ لا تكون كلاما حتى يدخل ذلك عن التخصيص
بالعقل والعقل وقرينة الحال وقوله ذو صيغ مخصوصة احتراز عن مثل ذا يا المومنين

ما جاءني زيدًا اذ المراد من الصيغ المخصوصة ادوات الاستثناء قال قطب الدين وغيره من الشراح ومن هذا يعرف ان قوله محصوره غير محتاج اليه واورد على طرد هذا الحد وعلى عكسه اما الاول فاورد عليه التخصيص بالشرط نحو اكرم بني تميم ان دخلوا الدار وبالوصف بالذي والتي والذين واللتين نحو اكرم بني تميم الذين دخلوا الدار لان الوصف مطلقًا ليكون ذا صيغ مخصوصة ولان الوصف بغير الذي لا يدخل تحت الحد لانه لم يذكر بعده شيء بخلاف الموصف بالذي فانه يذكر بعده الصلة وبالغاية نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا ومثل ما قام القوم ولم يقم زيد لان هذه الالفاظ صيغ مخصوصة دالة على ان ما ذكر بعدها غير مراد من الالفاظ السابقة ومنع المصنف ورود التخصيص بالشرط وبالوصف بالذي فانه لا يمكن ان يقال ان المذكور مع الشرط والوصف لم يرد بالاول بل هو المراد لا غير فلا على الوجه الذي قررناه بكلام الغزالي رضي الله عنه لا يرد الاخيران لان المراد بالصيغ المخصوصة ادوات الاستثناء والغاية مثل قام القوم ولم يقم زيد لا يكون مذكورًا بادوات الاستثناء واتى ان اورد عليه مثل جاء القوم الا زيدًا فانه ليس بذي صيغ مع كونه استثناء قلت ولا يرد ذلك على الوجه الذي قررناه الحد وقال بعضهم في تعريف الاستثناء المتصل انه لفظ متصل يحمله لا يستقل بنفسه ذلك على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية فقوله لفظ احترز عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينة الحال وقوله متصل يحمله احترز به عن المخصصات المنفصلة وقوله لا يستقل بنفسه احترازا عن مثل قولنا قام القوم ولم يقم زيد فان قولنا ولم يقم لفظ غير مراد اي على ان مدلول المستثنى غير مراد بما اتصل الاستثناء به واحترز به عن التاكيد نحو جاء القوم كلهم وقوله ليس بشرط ولا صفة ولا غاية احترازا عنها واورد على طرد هذا التعريف جاء القوم لا زيدا فانه يصدق عليه التعريف المذكور مع انه ليس باستثناء واورد على عكسه مثل ما جاء الا زيد فانه استثناء متصل لان لا يحمله وهذا انما يرد ان لو قلنا ان ما على ما جاء هو زيد اما اذا قلنا انه احد مقدر

ما جاء

ما جاء احد الا زيد كما ذهب اليه بعض النحاة فلا يرد واورد على عكسه ان مدلول كل استثناء متصل مراد بالاول على ما اختاره من المذهب الصحيح في الاستثناء ولا يخفى ان هذا ايراد على عكس حد الغزالي وصرح به في المنتهى والاخير احتراز من الشرط والصفة وهما لا يخرجان بقوله غير مراد مما اتصل به وما اورد المصنف على الحدين قال الاولى ان الاستثناء اخراج بالا اي غير الصفة واخواتها وفيه بحث ان تقدم ما قال وقد احلف في تقدير الدلالة في الاستثناء الاكثر المراد بعشرة في قولك عشرة الا ثلثة سبعة والاقرب انه لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشرة الا ثلثة بانا سبعة كاسمين مركب ومفرد وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد اخرجت ثلثة والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا ان الاول غير مستقيم للقطع بان من قال استرقت الجارية الا نصفها ونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل ولا ما نقطع بان الضمير للجارية بكلها ولاجماع العربية على انه اخراج بعض من كل ولانتفاء المحذور والعلم بانا نسقط الخارج فيعلم ان المسند اليه ما بقي والثاني كذلك للعلم بانه خارج عن قانون اللغة اذ لا ترتب من دلالته ولا يعرب الاول وهو غير مضاف ولامتناع اعادة الضمير على جزء الاسم في الاضافة ولاجماع العربية الا خمسة الشرح احلفت عبارة المصنف في التعبير عن هذا الخلاف فقال في المنتهى وقد احلف في تحقيق مدلول المفردات في الاستثناء المتصل وقال في كشف النقوم وقد احلف في حصول معنى الاستثناء وقال بها كما ترى والعبارات متقاربة وحاصلها انه احلف في كيفية دلالة المجموع المركب من المستثنى والمستثنى منه وحرف الاستثناء على ما يفهم من المجموع اخراج على ما نقله اقوال احد؟ واليه ذهب الاكثر الى ان الاستثناء ان اراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي فالمراد بعشرة في قولك عشرة الا ثلثة سبعة والاقرب انه تخصيص لذلك كالتخصيص بغير الاستثناء فان المخصص قد يسند لمراد المتكلم بالعام وقال القاضي ابو بكر المستثنى والمستثنى منه والة الاستثناء جميعا موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم اخراج حتى كان العرب وضعوا باز آ معنى السبعة اسمين مركبا ومفردا فالمركب

هو عشره الا تسعه والمفرد هو سبعه وقيل المراد بالمستثنى منه الجمع باعتبار الافراد من
غير حكم بالاسناد ثم اخرج منه المستثنى وحكم بالاسناد بعد ذلك فلم يسند الا الى ما بقي
بعد الاخراج مثاله قولنا له على عشره الا تسعه يكون المراد بالعشره من حيث الافراد احادا
ثم اخرج منها تسعه واسند بعد الاخراج فعلم ان المسند اليه سبعه قال المصنف وهذا
هو الاصح واصح على فساد المذهب الاول بستة اوجه الاول انه لو كان المراد بالمستثنى
منه هو الباقي بعد الاستثنا لزم ان يراد استثنا نصفها من نصفها لانه يكون المراد بالجاريه
نصفها في المثال المذكور وقد استثنى عنه نصفها فيلزم استثنا نصفها من نصفها ويكون مستغرقا
والاستثنا المستغرق باطل وللك ان تقول الشرا وقع على الجاريه كلها حسب الظاهر
ثم استثنى بما وقع عليه الشرا ظاهرا ليبين ان المراد بالجاريه نصفها فلم يقع الاستثنا
الا على النصف الوجه الثاني انه لو كان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثنا
لزم التسلسل لان المراد بالجاريه المستثنى عنها نصفها هو نصفها والتقدير انه استثنى
عن هذا النصف نصفه فيكون المراد بها ربعها والتقدير انه استثنى عن هذا الربع
نصفه ويكون المراد بها ثمنها وهاكذا الا الى نهايه والتسلسل باطل وللك ان تقول
لا نلتزم ذلك لانه استثنى النصف عن المستثنى منه حسب الظاهر وهو الجاريه جميعها ٥
الوجه الثالث انه لو كان المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاستثنا لزم ان يكون
الضمير الذي اضيف اليه النصف راجعا الى النصف لان الضمير راجع الى المستثنى
منه وهو النصف حينئذ وعوده الى النصف باطل لان الضمير راجع الى الجاريه
كلها وللك ان تقول الضمير عايد على ما هو الظاهر من لفظ المستثنى منه لا الى
ما هو المراد الرابع انه لو كان المستثنى منه هو الباقي بعد الاستثنا لم يكن الاستثنا
في قولنا اسرت الجاريه الا نصفها اخراج بعض من كل وهو باطل لاجماع اهل العربيه
على انه اخراج بعض من كل وللك ان تقول الاستثنا اخراج البعض عن الكل حسب
الظاهر الخامس انه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثنا لزم بطلان
النصوص لان العشره نص في مدلولها فلو اريد بها سبعه لزم بطلان النص وللك

ان يقول

ان يقول النص هو اللفظ الذي لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينه والعشره
كذلك اذا لم يكن معها قرينه الاستثنا السادس انا نعلم قطعا انا اسقط الخارج اي المستثنى
من المستثنى منه فعلم بعد اسقاطه ان المسند اليه ما بقي بعد الاستثنا فلو كان المراد
بالمستثنى منه هو الباقي لم يكن الاسقاط موجبا للعلم بكون الباقي مسندا اليه لان
اسقاط الخارج متوقف على حصول خارج وعلى تقدير ان يكون المستثنى منه هو
الباقي لم يحصل خارج وللك ان نمنع توقف العلم على تقدير ان يكون المراد بالمستثنى خارج لجواز
ان يكون اسقاط الخارج بحسب ظاهر المستثنى منه لا بحسب ما هو مراد المتكلم
منه قوله والباقي كذلك اي المذهب الثاني وهو قول القاضي ان عشره الا
ثلثه اسم لسبعه غير مستقيم كالمذهب الاول لوجوه الاول العلم بانه خارج
عن قانون لغه العرب اذ لا يوجد في كلامهم اسم مركب من ثلاث كلمات واورد على
ذلك لا رجل ظريف وشاب قرناها والجواب واضح الثاني ان قوله عشره الا ثلثه
لو كان اسما مركبا لوجب ان يكون مبنيا كخمسه عشر لكن الجزو الاول منه معرب
بالاتفاق مع كونه غير مضاف فدل على انه ليس بمركب الثالث انه لو كان كذلك
لكان الضمير في الا نصفها عايدا الى جزو الاسم وهو باطل لامتناع عوده على جزو الاسم
الرابع انه لو كان كذلك لما كان الاستثنا المتصل اخراجا وهو خلاف اجماع
اهل العربيه قال الاولون لا نسلم ان مراد عشره كلها للعلم بانه ما اقر
الا بسبعه فسبعه واجب بان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد
الاخراج قالوا لو كان المراد عشره اتسع من الصادق مثل قوله الا ثلثين عاما
واجيب بما تقدم الشرح اصح القايل بان الاستثنا من المراد المتكلم بالمستثنى منه
ثم ما بقي بعد تخصيص الاول ان قول القايل له على عشره الا ثلثه لا يخلو اما ان يكون
مراده عشره بكلها او سبعه والاول باطل بالثالث والاول باطل للعلم بانه ما اقر الا
بسبعه فسبعه الثاني واجاب المصنف بان علمنا بانه ما اقر الا بسبعه لا ينافي
كون المراد من العشره عشره بكلها لان الحكم بالاقرار انما هو باعتبار الاسناد

منه هو الباقي ولم
يحصل

ولا مسند الا بعد الاخراج وكذلك لا حكم على الشخص المقر بالعشرة بالاقرار عند نطقه
بالثلاثة من غير ان يعلم قطعه الكلام ومن حكم بذلك كان مخطيا الثاني انه لو كان المراد بعشرة
من لا عشرة كما لها امتنع من الصادق وهو الله تعالى مثل قوله فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما لانه حينئذ يكون المراد بالالف تمام احاده فاذا اخرج منه خمسون
لزم كذب احدهما واللازم باطل فكذا ان المراد بالالف تسع مايه وخمسون واجاب
بانه انما يلزم الكذب ان لو كان الاسناد قبل الاخراج لكن الاسناد بعده فلا يلزم الكذب
وقد تقدم هذا الجواب انفا قال القاضي اذا بطل ان يكون عشرة وبطل ان يكون
سبعة تعين ان يكون الجميع لسبعة واحب مما تقدم فيمن ان الاستثنا على قول القاضي
ليس بتخصيص وعلى الاخر تخصيص وعلى المختار محتمل الشرح احتج القاضي على ما ذهب
اليه بانه لما بطل ان يكون المراد بعشرة العشرة كما لها لما ذكره الاولون وبطل ان
يكون سبعة لما ذكرتم تعين ان يكون الجميع يعني المستثنى والمستثنى منه والا لاسناد
لسبعة واجاب بما لا نسلم انه بطل ان يكون المراد العشرة كما لها لما مر وظهر مما ذكره
المصنف ان الاستثنا على قول القاضي ليس بتخصيص اذ لا اخراج وعلى قول الجمهور يكون تخصيصا
اذ المراد بالعشرة السبعة وذلك هو التخصيص لانه قصر اللفظ على بعض مسماه وعلى
المختار يحتمل التخصيص وعدمه لانه من حيث انه من بعد الاخراج ان المسند اليه بعض
المسمى يكون تخصيصا ومن حيث ان المراد بعشرة تمامها لا يكون تخصيصا ولذلك
لا يكون مجازا اذا قال في المنتهى قال مسئلة شرط الاستثنا الاتصال لفظا
لوما في حكم كقطعه لتنفس او سعال ونحوه وعن ابن عباس يصح وان طال شهرا وقيل
يجوز بالنية كغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس لقربه وقيل يصح في القرآن خاصة لنا لو صح
لم يعلم صلى الله عليه وسلم فلم يكفر عن يمينه لان الاستثنا اسهل وكذلك جميع الاقرار
والطلاق والعتق وانه فانه يوهي ان لا يعلم صدق وكذب الشرح هذه هي المسئلة
الاولى من الاربعة فنقول احتج الناس على انه هل من شرط صحة الاستثنا الاتصال
بالمستثنى منه لفظا لم لا على مذاهب احدها وهو مذهب الجمهور انه يشترط اتصال

الاستثنا

الاستثنا بالمستثنى منه اتصالا عاديا ولا يضر القطع بتنفس وسعال ونحو ذلك
وهذا ما اشار اليه المصنف بقوله او ما في حكمه اي او ما في حكم الاتصال لفظا وضابطه
ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير
منقطع ونقل عن ابن عباس جواز الاستثنا المنفصل بما حلفوا فعل عنه المصنف تبعا
للامدي انه يجوز الى شهر ونقل عنه المازري قولا انه يجوز الى سنة وقولا اخر
انه يجوز ابدا وهو ما يقتضيه كلام الاكثرين في النقل عنه كالشيخ ابي اسحاق وامام
الحرمين والغزالي وان كانوا قد توقفوا في اثبات اصل هذا المذهب عنه وتعقبوا
في تاويله ولما توقف العلة في اثبات هذا المذهب عبر المصنف عنه بقوله ونقل
وعبارة البيضاوي في المنهاج احسن فانه قال ونقل عن ابن عباس خلافه لانهم
توقفوا في اثباته واحلفوا في ثبوته كما ذكرنا وهو من محاسن كلامه والثالث
وحكاه الامدي عن بعض اصحاب مالك جواز تاخر الاستثنا لفظا لكن مع اضمار الاستثنا
متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مدينا فيما بينه وبين الله عز وجل والى
ذلك اشار بقوله وقيل يجوز بالنية كغيره اي يجوز الاستثنا بالنية من غير لفظ كغير
الاستثنا وهو التخصيص بالادلة المنفصلة وحمل عليه مذهب ابن عباس لقربه
اي لقرب هذا النوع وهو ما نقل عنه وجعله منتسبا عن ذلك وممن حمله على ذلك
امام الحرمين والثالث ذهب اليه بعض الفقهاء الى جواز ذلك في كتاب الله تعالى
دون غيره قال الامام في البرهان وحمله على ذلك خيال خيله من مبادي كلام المتكلمين
الصائرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما التعدد في جهات الاصوات الى المخاطبين
وان كان قد تاخر الاستثنا به فذلك في سماع السامعين وفهم المخاطبين لا في كلام رب
العالمين وافسده بان الكلام في العبارات التي يتكلمها وهي محمولة على معاني كلام العرب
منظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا سبيل في وضع العرب فصل صيغة الاستثناء
عن العبارة التي يستثنى منه واحار المصنف مذهب الجمهور واصح عليه بثلثة
اوجه الاول انه صلى الله عليه وسلم قال من حلف على شيء فراى غيره خيرا منه فليكفر عن

يمينه ولبات الذي هو خير وجه التمسك به انه صلى الله عليه وسلم عبر الكفارة في تخلص
الحالف اذا راى غيره خيرا منه فلو كان الاستثنا المنفصل جائزا لما عبر الكفارة لاجل التخلص
بل ارشد اليه لانه اسهل والارشاد الى الاسهل اولى وللسائل ان يقول انما رسول الله
صلى الله عليه وسلم طرق الكفارة لتضمنه النفع المحقق وتشديد الحال على من لا سبيل
له الى الكفارة الثاني انه لو جاز الاستثنا المنفصل لما ثبت الاقرار والطلاق
والعتق لعدم الجزم بشئ منها لجواز الاستثنا المنفصل الثالث لو صح الاستثنا
المنفصل لم يعلم صدق ولا كذب اصلا لامكان الاستثنا المنفصل ولو بعد حين
واللازم باطل فملزوم ولا يخفى ان هذه الادلة لا تهض على بعض اصحاب مالك
ولا على المفصلين قال قالوا قال عليه الصلاة والسلام والله لاغزون قريشا
ثم سكت وقال بعده ان شا الله فلما حمل على السكوت العارض لما تقدم قالوا اساله
اليهود عن ثلث اهل الكهف قال غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل
ولا تقولن لشئ فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله وقول ابن عباس رضي
الله عنه متاول بما تقدم او بمعنى المامور به الشرح احتج القائلون بجواز الاستثنا
المنفصل بسلكه اوجه الاول انه صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون
قريشا ثم سكت وقال بعد زمان ان شا الله واجاب المصنف بان السكوت يحمل
ان يكون لعارض لا خلل بالاتصال كما ذكر ويحمل ان يكون لغيره فيحمل على الاول جمعا
بين الدليلين الثاني ان اليهود سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ثلث اهل الكهف فقال
صلى الله عليه وسلم غدا اجيبكم ولم يقل ان شا الله فانقطع الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل
قوله تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله فقال صلى الله عليه
وسلم ان شا الله الحاق لخبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم واجاب
المصنف بانه يحتمل ان يكون الحاق لخبره الاول ويحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف اي
افعل ان شا الله فيحمل على الثاني جمعا بين الدليلين الثالث انه لو لم يصح الاستثنا
المنفصل لما قال ابن عباس رضي الله عنه من فصحا العرب وترجمان القرآن واجاب المصنف

بان قول ابن عباس اما موول بما تقدم وهو جواز الانفصال بالنية او بمعنى المامور به يعني انه يجوز
الانفصال في الاستثنا المامور به وهو الاستثنا بمشية الله تعالى ولجاب لا تبدي عن ذلك
بان ابن عباس مخصوص بما ذكرناه من الادلة واتفاق اهل اللغة على ابطاله ممن سواه قال
مسئلة الاستثنا المستغرق باطل باتفاق الاكثر على جواز المساوي والاكثر وقالت
الحنابلة والقاضي بمنعهما وقال بعضهم والقاضي ايضا بمنعه في الاكثر خاصة وقيل
ان كان العدد صريحا لنا ان عبادي ليس لك عليهم سلطان لامر ابليس من الغاوين
والغاوون اكثر بدليل وما اكثر الناس ولو منين اولى وايضا كلهم جايع الامر اطعمته
وايضا فان هذا الامتناع على انه لو قال عشره الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولو لا طهوره
لما اتفقوا عليه عاده الشرح هذه المسئلة الثانية وحاصلها ان الاستثنا المستغرق
نحو له علي عشرة الا عشرة باطل بالاتفاق كما قال الامام والامدي وابناعهما
قال الغزالي ويلزمه عشرة لانه رفع الاقرار والاقرار لا يرفع قلت وحكى
القرافي عن بعضهم قولين في صحته وهو غريب واحلف في جواز استثنا المساوي
نحو له علي عشرة الا خمسة والاكثر نحو له علي عشرة الا تسعة فذهب الاكثرون
الى جوازهما وذهبت الحنابلة والقاضي في اول قوليه الى منعهما وقال بعضهم
وهو ابن درستويه النحوي والقاضي في اخر قوليه بالمنع في الاكثر خاصة وقال بعضهم
ان كان العدد صريحا جاز استثنا الاكثر مثل قوله تعالى على عشرة الا تسعة وان لم
يكن العدد صريحا جاز استثنا الاكثر مثل خذ هذه الدراهم الا ما في الكيس وكان في الكيس
اكثر منه الباقي قلت وقال الامدي وقد نقل عن بعض اهل اللغة استقباح
استثنا عقد صحيح فلا تقول له علي مايه الا عشره بل خمسة او غير ذلك ومنهم من منع من
استثنا جزو صحيح قال فلا يقال له عشره الا درهما وقال انحاج عن قوم من اللغة
وانما الاحسن ان يقول له تسعة واعلم ان البيضاوي نقل عن الحنابلة تجويز الاستثنا
المساوي فقال وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف على عكس ما نقل المصنف واحتج
المصنف على مذهب الاكثر بثلثة اوجه الاول انه لو لم يجز استثنا الاكثر لما وقع في

الألوكة
www.alukah.net

القرآن لكنه وقع في القرآن لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فاستثنى الغاوين من العباد والغاوون اكثر من الباقي لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وكذا قوله ولا تجد اكثرهم شاكرين واذا ثبت جواز استثنا الاكثر فالمساوي اولى لان الاكثر تشمل على المساوي وزياده قلت واجاب المصنف وترتب الدليل على هذا الوجه وسلم مما وقع فيه الامام واتباعه من تعرض على ان فيه نظرا من اوجه الاول انه قد يقال ان قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين يدل على ان الغاوين من بني ادم مطلقا افل من غيرهم فان اللام مع ابليس كان في نسل ادم جميعهم وقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين انما يدل على الاكثر من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثته الى حين قيام الساعة والالف واللام في الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم من كون الغاوين اكثر من هذه الطايفه ان يكونوا اكثر بالنسبه الى كل الطوايف من لدن ادم الى قيام الساعة الثاني قال الامدي للخصم ان يقول نحن انما نمنع استثنا الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه محصورا بهما فان لم يكن نحو جاني بنو تميم الا الاراذل منهم فانه يصح من غير استقباح وان كانت الاراذل اكثر وهذه الآيه كذلك الثالث ان هذا الدليل ليس بصحيح لانه انما يكون حجه ان لو كان الاستثنا من الجنس وليس كذلك لان الغاوين ليسوا داخلين تحت العباد لان العباد هم المومنون المخلصون واجيبنا لانسلم ان الغاوين ليسوا من جنس العباد لان العباد غير محتصين بالمخلصين بدليل اتصاف العباد بالمخلصين الوجه الثاني انه لو لم يجز استثنا الاكثر لما وقع لكنه وقع لقوله صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل كلكم جايع الا من اطعمته فكلوني اكثر فقوله كلكم جايع الا من اطعمته اشاره منه الى حديث يحلاف ما صح به القطب وغيره من الشراح حيث قالوا ان ذلك ليس بحديث وهو غريب على ان هذا الدليل ليس بحجه على القايل بعدم جواز استثنا الاكثر في العدد الصريح الثالث انه لو فرض الاقتصار على انه لو قال قايل علي عشره الا تسعه لم يلزمه الا درهم واحد ولو لا ظهور جواز استثنا

الاكثر لما اتفقوا عليه لان من عاداتهم ان لا يتفقوا على غير الظاهر قال الاقل يقتضي الدليل منعه الى اخره واجيب بالمنع لان الاسناد بعد الاخراج ولو سلم فالدليل متبع قالوا عشره الا تسعه ونصف وثلث درهم يستقبح ركيك واجيب بان استقباحه لا يمنع صحته كعشره الا دانقا ودانقا الى العشرين السابع احتج القايل بانه يجوز استثنا الاقل دون المساوي بوجهين الاول ان مقتضى الدليل منع الاستثنا لانه انكار بعد اقرار غير انا خالفناه في الاقل تغليبا للاكثر فبقي ما عداه على الاصل ولان القليل في معرض النسيان فلو لم يقبل استثناوه لتضرر المقر وان ذلك كله اشار بقوله الى اخره واجاب بانا لا نسلم ان الاستثنا انكار بعد اقرار لان الاقرار انما يتقرر بعد الاسناد والاسناد بعد الاخراج ولو سلم انه انكار بعد اقرار وانه خلاف الاصل فالدليل متبع اي الايه المذكور والخبر واتفاق فقهاء الامصار فان ذلك قد دل على جواز استثنا الاكثر هذا هو الصواب في تقرير كلام المصنف وقد اختلف الشارحون في ذلك الوجه الثاني انه لو جاز استثنا الاكثر لم يستقبح على عشره الا تسعه ونصف وثلث درهم لكنه يستقبح فدل على عدم الجواز واجاب بان الاستباح لمنع صحته كقوله على عشره الا دانقا ودانقا الى العشرين دانقا فانه يكون في غايه الاستقباح مع انه صحيح باتفاق قال مسله الاستثنا بعد جمل بالواو قال الشافعيه للجميع والحنفيه للاخيره والغزالي والقاضي الوقف الشريف الاشتراك ابو الحسين ان بين الامرين عن الاولى فللاخيره مثل ان يحلف بوعد ولا درهما وليس الثاني ضميره او حكما غير مستقرين في عرض والا فللجميع والمختار ان ظهر الانقطاع فللاخيره والاتصال للجميع والوقف للشرح هذه هي المسله الثالثه وحاصلها ان الاستثنا المعقب للجمل كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعه شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الاولى لتميزه بجلدهم والثانيه بالنهي عن قبول شهادتهم والثالثه بتسميتهم وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي ان الاستثنا

www.alukah.net

يعود الى الجميع ولحسان الضاوي في المنهاج اذ لم يدل الدليل على اخراج البعض لكن
لشرطين الاول ان يكون الجمل معطوفة كما اشار اليه المصنف تبعا للامدي وغيره
الثاني ان يكون العطف بالواو كما صرح به الامدي وامام الحرمين في النهاية فلو كان
العطف ثم او بل او الفا اختص الاستثنا بالاخيره واعلم ان نقل المصنف ذلك
عن الشافعية فيه نظر فان الرافعي ذكر في الكلام على المعلق بالمشيئة ولو قال لها طالق
ملما ولما ان شا الله قال ابن الصباغ الذي يقتضيه المذهب انه لا يقع شئ والوجه
بناوه على الخلاف في ان الاستثنا بعد الجملتين يصرف اليهما ام الى الاخيره فقط وكذا
ذكره الامام وكذا ذكر ما ان الاصح عوده الى الاخيره وبناوه هذا البناء ذكره البغوي
انه لو قال لحفصة وعمرة طالقان ان شا الله فهل يرجع الاستثنا الى عمره فقط
ام اليهما وجهان اصحهما الاول انتهى كلامه والمذهب الثاني مذهب ابي حنيفه انه
يعود الى الجمله الاخيره خاصة قال الامام في المعالم وهو المختار وقاييده هذا
الخلاف قبول شهاده القاذف بعد التوبه فعندنا نقبل لان الاستثنا يعود
اليها ايضا وعنده لا نقبل واما الجمله الاولى فوافقناه على ان الاستثنا هنا
لا يعود اليها لكونه حق ادمي فلا يسقط بالتوبه الثالث الوقف وهو مذهب
الماضي ابي بكر والغزالي تبعا للامام الحرمين في البرهان قال في المسخ وما
ذهب اليه الماضي هو المختار وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط
والرابع وهو مذهب الشريف المرتضى من الشيعه انه مشترك بين عوده
الى الكل وعوده الى الاخيره لانه قد ورد عوده الى الكل في قوله تعالى اولئك
جزاوهم ان لعنه الله والملائكه والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم
العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا وورد ايضا عوده الى الاخيره في قوله
تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا
من اغترف غرفه بيده والاصل في الاستعمال الحقيقه والخامس وهو مذهب
ابي الحسن البصري قال الامام فخر الدين وهو حوالة انه تبين الاحزاب عن الجمله الاولى

عاد

عاد الاستثنا الى الاخيره وان لم يستثن عاد الى الكل والاحزاب ستة امور الاول
ان يحلف الجملتان نوعا بان يكون احداهما خبريه والثانيه انشايه نحو اكرم بني تميم واكرم اللطا
بني تميم الا النحاه الثاني ان يحلفا اسما فقط وليس في الثانيه ضمير يعود الى الاسم في
الجمله الاولى نحو اكرم بني تميم واكرم ربيعه الا الطوال الثالث ان يحلفا حكما فقط
من غير استراط ما في عرض نحو اكرم بني تميم واستاجر بني تميم الا الفصار الرابع ان
يكون اختلافهما بالنوع او الحكم نحو اكرم بني تميم وضرب السلطان بني تميم الا القصار الخامس
ان يكون اختلافهما في النوع والاسم نحو اكرم بني تميم واكرم السلطان النحاه الا البصريين
السادس ان يكون اختلافهما في الاسم والحكم نحو اكرم بني تميم واضرب بني ربيعه
وعدم من الاحزاب يكون بامور الاول ان يكون الجملتان محلفتين حكما لكنهما يسيران
في عرض نحو اكرم بني تميم وسلم على بني تميم الا الجهال فانهما اسيران في العظم الثاني ان يحلفا
حكما والثاني ضمير الاول نحو اكرم بني تميم واستاجرهم الا الطوال الثالث ان يحلفا
اسما وحكم الاول مضمر في الثانيه نحو اكرم بني تميم وربيعه الا الطوال الرابع ان يحلفا
نوعا الا انه قد اضمر في الجمله الاخيره ما تعدم او كان عرض الاحكام المحلفه واحدا
كما في ايه القذف واختار الامدي انه متى ظهر كون الواو للاستيناف لا يستثنا يخص بالاخيره
كما في القسم الاول من اقسام ابي الحسين وان لم يظهر انها للاستيناف لوجب الوقف كما في بقيه الاقسام
والمختار عند المصنف انه ان ظهر انقطاع الجمله الاخيره عما قبلها بان ظهر ان الواو للابتدا
نحو اكرم بني تميم وجا النحاه الا البصريين فان الاستثنا للجمله الاخيره وان ظهر الاتصال
بان ظهر ان الواو للعطف نحو سلم على بني تميم واكرمهم الا النحاه فالاستثنا للجميع وان لم يظهر
الانقطاع ولا الاتصال نحو اكرم بني تميم واكرم ربيعه الا الطوال فالوقف واستدل على
ذلك في المنتهى فقال لنا ان الاتصال يجعلهما كالشئ الواحد والانقطاع يجعلهما كالاجانب
والاشكال يشكل وجه الوقف وانما لم نعرض لذكر الدليل على اختياره هنا لانه يعلم من ابطال
شبهه المخالفين تنبيه قال ابن فورك الذي في هذه المسئله انما هو في الاستثنا بالا
واخواتها واما الاستثنا بالمشيئة فلا خلاف انه يعود الى الجميع وما قاله فيه نظر لظهر لك مما

نقلناه انفا عن الرافعي قال ان فعله العطف يصير المتعدد كالمفرد واجيب بان ذلك في المفردات قالوا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع واحب بانه شرط فان الحق به فقياس وان سلم فالفرق ان الشرط مقدر بتقديمه ولو سلم فلقرينة الاتصال وهي اليمين على الجميع قالوا لو كرر لكان مستحسنا قلنا عند قرينة الاتصال واو سلم فللطول مع امكان الاتيان من الجميع قالوا صالح في البعض بحكم العام قلنا صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا لو قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع قلنا مفردات وايضا فللاستقامة منه الشيخ احمد السافعيه على ان الاستثنا المتعقب للجمل المعطوفة بالواو خمسة اوجه الاول ان حرف العطف يجعل الجمل المتعدده كالمفرد اي كالجملة الواحده كما يجعل المتعدد من المفردات كالمفرد الاترى انه لا فرق بين قولنا عاقب حماعة فيها قتله وسرّاق وزناه الامر بالضرب وبين قولنا عاقب من قتل وسرق وزنى الامر بالضرب واجاب بمنع ان حرف العطف يجعل المتعدده كالجملة الواحده بل يجعل المتعدد من المفردات كالمفرد نحو جاء زيد وزيد وزيد فانه بمنزلة قولك جاء الزيدون واجاب الامدي في الاحكام بانه ان قيل انه لا فارق بين الجملة والجملتين في اثر تما لزم ان يكون المتكرر واحدًا او الواحد متكررًا وهو محال وان قيل بالفرق فلا بد من جامع موجب للاشتراك في الحكم ومع ذلك فحاصله يرجع الى القياس في اللغة ولا سبيل اليه لما مر الوجه الثاني لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ثم قال بعد الجميع ان شا الله عاد الى الجميع بالاتفاق مع كونه استثنا فكذا في غيره من الصور والا لزم الاشتراك او المجاز قلت كذا قرره الشراح وحكاية الاتفاق فيها نظر لما مر نقلا عن الرافعي واجاب بان قوله ان شا الله شرط لا استثنا ولا يلزم من عود الشرط الى الجميع عود الاستثنا اليه وان الحق الاستثنا بالشرط الجامع بينهما وهو التخصيص كان قياسا في اللغه وهو ممنوع وان سلم جواز القياس في اللغة فالفرق فيهما ثابت وهو ان الشرط يعد ركنا في كل جمله لوجوب تقدم الشرط على الجزا فلذلك عاد الى الكل ولا يجوز عود الاستثنا الى الجميع لما فيه لغطا وتقديرًا ولذلك لو قدر بعد كل لصح ولو سلم عدم الفرق بين الاستثنا والشرط لكن ما ذكروه لا يدل على عود الاستثنا الى الكل مطلقا لان قوله ان شا الله لما عاد

إلى

الى الكل لقرينة دالة على اتصال الاخيره بما قبلها وتلك القرينة هي المبين الوجه الثالث ان تقال الحاجه قد تدعوا الى الاستثنا عن جميع الجمل ولو كرر الاستثنا في كل جمله بان قال ان سرق زيد فاضربه الا ان يتوب وان زنى فاضربه الا ان يتوب كان مستحسنا ركيكا فلم يبق الا ان ياتي باستثنا واحد بعد الجمل ويعود الى الكل واجاب بانه انما يكون مستحسنا عند وجود القرينة الدالة على الاتصال اي اتصال الجمله الاخيره بما قبلها لكونه بكرا زالحالي الغائب واما عند عدمها فلا استهجان لان التكرار والحاله هذه يعد من طول الاستثنا للكل سعين وان سلم ان الاستهجان عند عدم قرينة الاتصال فسببه طول الكلام مع امكان رعاية الاختصار بان يقال اخرا الا الذاي والجمع لا لانه لا يجوز لغة ولهذا لو قال الاستثنا كذلك صح لغة وبيت حكمه الوجه الرابع ان الاستثنا صالح لان يعود الى الجميع والحمل على البعض يحكم اذ لا شك البعض اولى من البعض الاخر فوجب العود الى الجميع كالعام فانه صالح لكل افراده فلو خصص البعض لزم النسخ والجواب بان صلاحيته للعود الى الجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح لكل مراتب العدد وهو عند ظاهر فيها والقياس على العام باطل لثبوت الفرق فان العام حقيقة في الكل بخلاف الاستثنا ولك ان تقول لم لا يجوز ان يكون الاستثنا لا يحرز الصلاح للكل بل الاستدلال ومع هذا يتعذر الحمل على البعض فانه لما صلح للكل ويتعذر الحمل على البعض للحكم بعين الكل صيانة الدليل عن الالغا والصواب في الجواب منع الحكم عند الحمل على البعض اذ العود الى الجمله الاخيره ارجح لانه اقرب الوجه الخامس انه لو قال قائل له علي خمسة وخمسة الا ستة يعود الاستثنا الى الكل بالاتفاق فكذا في جميع الصور دفعا للاشتراك والمجاز كذا يجوز الشراح قلت وحكاية الاتفاق في عود الاستثنا الى الكل فيه فان الراجح في مذهب الشافعي ان المفرد لا جمع يعود الاستثنا اليه بل يعود الى الاخير فلو قال له علي درهم ودرهم ودرهم الا درهم لزمه درهمان واجاب بوجهين الاول ان هذا غير محل النزاع لان الكلام في الاستثنا الواقع بعد جمل معطوفة بالواو وههنا قد وقع الاستثنا بعد المفردات الثاني انه انما يعود الاستثنا وهذه الصوره الى الكل للتعذر فانه لو حمل على الاخير لم يستقم لانه يلزم الاستغراق بخلاف محل النزاع فانه لا تعذر العود فيه الى الاخير قال الخصم

ايه القذف لم يرجع الى الجلد اتفاقا قلنا لدليل وهو حق الادمي ولذلك عاد الى عشرة قالوا له على
عشره الا اربعه الاسن للاخير قلنا ان العطف وايضا مفردات وايضا للتعذر فكان الاقرب
اولى ولو تعذر بعد الاول مثل عشره الا اثنين الا اثنين قالوا الثانيه حائله كالسكوت قلنا لو لم يكن
للجميع تمانيه الجمله قالوا حكم الاول يقين والرفع مشكوك فيه قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وايضا
فالاخيره كذلك للجواز بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله فسقيد بالاقل وما ليه هو المتحقق
قلنا يجوز ان يكون وضعه للجميع كما اذا قام دليل السرخ احج العامل بان الاستثنا يختص بالجمله
الاخيره بخمسه اوجه الاول ايه القذفه فان الاستثنا فيها لم يرجع الى قوله فاجلدوهم بالاجماع
لانهم يجلدون وان تابوا فلو عاد الى الكل لعاد الى الجلد فحيث لم يعد الله علمنا انه لا يعود الى
عود م للجميع واجاب المصنف بان عدم الاستثنا الى الجلد لدليل وهو المحافظه على حق الادمي لا
لان الاستثنا مختص بالجمله الاخيره الثاني لو قال له على عشره الا اربعه الا اثنين عاد
الى الاخير ولذلك يلزمه تمانيه ولو لا ان الاستثنا مختص بالجمله الاخيره لم يكن لذلك واجاب
بان الراجع في الجمل المعطوفه وقد اتفق في هذا المثال العقد ان لان عشره واربعه مفردان
ولا عطف وايضا فانما عاد هنا الى الاخيره لوجود مانع يمنع من العود الى الجميع وهو
انه لو عاد الى الكل اعني العشره والاربعه لزم الجمع بين المتنافيين لانه باعتبار عوده الى
العشره يكون منفيا وباعتبار عوده الى الاستثنا الاول يكون مثبتا لان نفي النفي اثبات
فيلزم الجمع بين النفي والاثبات وايضا يلزمهم ان يكون وجود الاستثنا الثاني كعدمه
لسقوط النفي والاثبات ولما تعذر العود الى الجميع وكان الاخير اقرب حمل عليه لان العود
الى الاقرب اولى قال المصنف فلو تعذر العود الى الاخير نحو العود الى الاول مثل
قول القائل له على عشره الا اربعه الا اثنين فانه تعذر عود الاستثنا الثاني الى الاخير وهو
الاستثنا الاول فتعين العود الى الاول وهو العشره الوجه الثالث ان الجمله الثالثه
حائله بين الجمله الاولى والاستثنا فيكون الجمله الثانيه مانعه من عود الاستثنا الى الجمله
الاولى كالسكوت واجاب بان هذا انما يصح ان لو لم يكن للجميع بمنزله جمله واحده واما
اذا كان كجمله الواحده فلا يصح الوجه الرابع ان يقال حكم الجمله الاولى كما لها مستقر وفيه

بالاستثنا

بالاستثنا مشكوك فيه والشك لا يرفع اليقين واجاب بانا لا نسلم
بل نقين حكم الجمله الاولى كما له لجواز ان يكون الاستثنا عايدا الى الجميع وايضا ان كان هذا
مانعا من عوده الى الجمله الاولى فهو مانع من عوده الى الاخيره لجواز عود الاستثنا الى
الجمله الاولى بدليل الحس فيكون رفع حكم الاخيره بالاستثنا مشكوكا فيه وثبوت حكمها متيقنا
والمتيقن لا يرفع بالمشكوك فيه لانقال هذا غير وارد على الحنفيه لان الراجع فيما اذا لم
قرينه تصرفه عن الاخيره لانا ندعي ان دخول الثانيه تحت الاستثنا مشكوك فيه وان
لم يكن شيء من القرائن الحاليه والمقاليه وذلك لجواز قيام دليل بعد فراغ المتكلم من كلامه
دال على انه راجع الى الاول فقط الوجه الخامس ان الاستثنا لا استقلال له
وحينئذ فدعوى الضروره الى تعلقه بشيء وهذه الضروره تندفع بتعلقه بجمله واحده
وهو مراد المصنف بالاقل وتلك الجمله اما الاولى والاخيره والثانيه اولى لقربها
واجاب بانا لا نسلم اندفاع الحاجه بجمله واحده فانما يتم ذلك اذا لم يوضع الاستثنا
للعود للجميع اما اذا كان كذلك فلا يندفع الحاجه بجمله واحده كما اذا قام دليل على عوده الى
الجميع وذلك ان يقول وضع الاستثنا للجميع محمل وسوء حكم الجمله الاولى ظاهر
والمحمل لا يرفع الظاهر وذلك ان يقول ايضا ان هذا غير محل النزاع فان محل النزاع اذا لم
يقم دليل على عوده الى الجميع فان الحاجه لا تحالة تندفع بجمله واحده كما قال القائل
بالاستراك حسن الاستفهام قلنا للمجمل حقيقه او رفع الاحتمال قالوا صحة الاطلاق
والاصل الحقيقه قلنا والاصل عدم الاستراك الشرخ احج العامل بكون الاستثنا الواقع
بعد الجمل المتعاطفه بالواو مشتركا بين عوده الى الاخيره والى الجميع وحينئذ للاول
انه يحسن الاستفهام والمتكلم عن ارادة العود الى الاخيره او الى الجميع وذلك دليل الاشتراك
واجاب بان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك لجواز ان يكون الاستفهام لعدم العلم بالوضع
من مدلول الحقيقه والمجاز فيستفهم لعلم ذلك وايضا يجوز ان يكون الاستفهام لرفع الاحتمال
فانه وان كان حقيقه في احدهما لكنه يحتمل ان يكون الاخر مرادا طريق المجاز الثاني انه ورد الاستثنا
عايدا الى الكل وورد عايدا الى الاخيره كما مر والاصل في الاطلاق الحقيقه فيكون حقيقه

شبكة الألوكة www.alukah.net

الصفات المعتبرة واجيب بامرين احدهما ان الغرض المبالغة بذلك والاخر انه اكد بالقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمام الكشف احتج الحنفية بانه لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم من قولنا لا علم الا بحياة ومما روي من قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور وان كان حديثا لا نعرف سوى العلم والصلاة مجردة اي بمجرد الحياة والطهور لانه استثناء من النفي واللازم باطل اذ العلم لا يتحقق بالحياة لان الحياة حاصلة للحيوانات بدون العلم ولذا الصلاة لا تتحقق بالطهور وحينئذ لجواز استثناء شرط اخر واجاب المصنف بان هذا الاستثناء ان اجري على ظاهره من غير تقدير شيء لا يكون استثناء من الجنس لان المستثنى يخرج من المستثنى منه في الاستثناء من الجنس والطهور والحياة ليسا بخارجين من العلم والصلاة فحينئذ لا يكون محل النزاع لان النزاع وقع في الاستثناء من الجنس وان اجري على ظاهره لزم اضمار اخر فانا نقدر ان تقدير لا صلاة الا صلاة بطهور او تقدير لا صلاة بوجه الا بطهور ولذا قلنا في المثال الاخر فان اختار التقدير الاول لم يوجه النقض لانه حينئذ يطرد القول بان الاستثناء من النفي اثبات وان قال ان يقول لا نلتزم الاطراد لعدم توقف الصلاة عند وجود الطهارة وعدم ثبوت العلم عند وجود الحياة لجواز اشتراط اخر واختار التقدير الثاني يكون معناه ان العلم مشروط بالحياة والصلاة مشروطة بالطهارة ولا نلتزم من وجود الشرط وجود المشروط قلت وهذا الجواب مقرر لما استدل به الخصم من ان لقائل ان يقول المختار عندي قسم ثالث وهو ان اخراج بعض الصلاة عن النفي حكم عليه باثباته بالطهور والاخراج محقق لان هذا عندهم استثناء مفرغ وهو متصل واعلم ان المصنف قال بعد الجواب عن اشكال الحنفية انما الاشكال في المنفي الاعم في مثل لا صلاة الا بطهور وفي مثل ما زيد الا قائم لانه اذا كان المراد المنفي الاعم يكون المقدر في المثال الاول لصحة الصلاة من الصفات المعتبرة في وجودها استقبال القبلة وستر العورة وغيرها لا صفة الطهارة وفي المثال الثاني لا صفة لزيد من الصفات المعتبرة في كونه زيدا الا القيام وحينئذ يوجه الاشكال اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات

www.alukah.net

المتهم واثبات واحدهما واجاب المصنف بوجهين احدهما ان المراد بعدم النفي ههنا المبالغة في تحقق تلك الصفة للموصوف فكان قايلا لا نعتبر صفة الطهورية للصلاة فضلا عن الصلاة الا بطهور ويكون الغرض من نفي جميع الصفات المبالغة في اثبات تلك الصفة لا نفي الكل على الحقيقة الثاني ان المراد ان هذا الوصف اذا الاوصاف فان قيل ان هذا الاستثناء الذي اورده المصنف انما يتاتى على تقدير كون الاستثناء متصلا وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون منقطعا كما قال الامدي فالجواب ان هذا الاستثناء مفرغ والاستثناء المفرغ متصل اذ هو من تمام اللام المتقدم والاستثناء من المنقطع من تمام الكلام السابق وسيرد هذا الاشكال ان الصفة لما عملوا عمل الاصلاة الا بطهور وكان فيه اشكال اراد كشف الغطاء عنه لانه اراد ايراده على المسلمة. قال التخصص بالشرط العراقي رحمه الله الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنه واورد انه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل ما يقف تاثير المؤثر عليه واورد على عكسه الحيوة في العلم القديم والاول ما استلزم نفيه نفي امر على غير حصة السببية الشرح لما فرغ من التخصيص بالاستثناء شرع متكلم في التخصيص بالشرط فنقول الشرط في اللغة هو العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها والشرط في الاصطلاح على ما قال الغزالي هو ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد يعني المشروط عنده اي عند وجود الشرط وفسد هذا التعريف بوجهين الاول انه تعريف دوري لان معرفة المشروط متوقفة على معرفة الشرط لاستفادته منه وقد اخذ المشروط في تعريف الشرط فيكون دورا قلت وليس له ان يمنع لزوم الدور بحمل المشروط على اللغوي اذ المحدود هو الشرط الذي هو اعم من العقلي والشرعي واللغوي الثاني ان هذا التعريف غير مطرد لان جزء السبب كجزء الرقبة لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد المسبب عنده مع ان جزء السبب ليس بشرط واعلم ان الغزالي لا يسلم ان جزء السبب ليس بشرط وان المشروط يعرف بالشرط فان المشروط يعرف بانتفائه والشرط ليس بذاك المشروط وقال الامام فخر الدين الشرط هو ما يتوقف تاثير المؤثر عليه

كالقدوم بالنسبة الى النجار وافسد هذا التعريف بانه غير منعكس فان الحيوة القديمة شرط للعلم القديم والعلم ليس من الصفات المؤثرة وللك ان تقول ما ذكرتموه لا يمنع من دخول الحيوة تحت الحد فانها مما يتوقف عليه تاثير المؤثر فان القدرة من الصفات المؤثرة وما يتوقف على الحياة والمختار عند المصنف تبعا للامدي ان يقال في حد الشرط هو ما يستلزم نفيه نفي امر اخر على غير حصة السببية اي على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه فقوله ما يستلزم نفيه نفي امر اخر كالجنس لكونه مشتركا بين الشرط والسبب وخرج السبب والمانع كالقتل يخرج عنه السبب وجزؤه ويدخل تحت الحد شرط الحكم وشرط السبب ولك ان تقول هذا تعريف بنفس حكم الشرط وفي التعريف به نظر قال وهو عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل ان تقول طالق ان دخلت وهو في السبب اغلب واما استعمال الشرط الذي لم يسم للسبب سواه الشرح لما فرغ من تحديد شرع في تقسيمه فنقول الشرط اما ان يكون عقليا وهو ما حكم العقل بشرطيته كالحياة فان العقل حكم بشرطيتها للعلم ولا حكم بوجود العلم عند وجودها واما ان يكون شرعيا وهو ما حكم الشرع بشرطيته كالطهارة للصلاة واما ان يكون لغويا وهو ما وضعه اهل اللغة للشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق وضع الشرط لغيره كان الخفيفة واذا ومن وما ومهما وحيثما وايما واني وايان ومتى وما وغير ذلك والاصل في الباب ان لها يستعمل في جميع صور الشرط بخلاف اخواتها فان من مختص بمن يعقل وما بما لا يعقل الى غير ذلك مما بينه النحاة والمقرون باحد هذه الادوات يسمى شرطا وجوابه جزاء قوله وهو في السبب اغلب اي استعمال الشرط اللغوي في السببية العقلية او الشرعية اغلب فمثال استعماله في السببية العقلية كما اذا طلعت الشمس فالعالم مضيء فان طلوع الشمس سبب لضوء العالم عقلا ومثال استعماله في السببية الشرعية نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان الجنابة سبب لوجوب التطهر شرعا وقوله وانما استعمل الى اخره اي وانما كان استعمال الشرط

في السببية

اللغوي اكرم لانه انما استعمل في الشرط الذي لم يسق للسبب شرط سواه وهو الشرط الاخير
نحو ان اتى اكرمك فان الاكرام شرط لم يسق للاكرام الذي هو المسبب سواه ويعلم من دخول
هذا الشرط ان الاسباب الموجبة للاكرام حاصلة لكن يوقف على حصول الاكرام
قال فلذلك خرج به ما لولاه لدخل لغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصره
الشرط على الداخلين وقد يعد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل فهذه ثلثة كل
منها مع الجزا الذلك فيكون تسعة والشرط كالاستثنا في الاتصال وفي بعضه الحمل
وعن ابي حنيفة رحمه الله للجميع ففرق وقولهم في مثل اكرمك ان دخلت الدار
ما تعدم خبر والجزا محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فان عنوا ليس بجزا
في اللفظ فسلم وان عنوا ولا في المعنى فعناد والحوالة لما كان جملة روعيت الثنايتان
الشرح لما فرغ من ذكر اقسام الشرط شرع يتكلم في احكامه فمنها انه يخرج
بالشرط ما لولاه لدخل فيه لغة وذلك نحو اكرم بني تميم ان دخلوا الدار فان الشرط
يقصر الاكرام على الداخلين من بني تميم ويخرج عنه غير الداخلين ولولا الشرط لعم
الاكرام الداخلين وغيرهم وانما قال المصنف لغة ليدخل فيه مثل قولنا اكرم بني
تميم ابدا ان قدرت لان حالة عدم القدرة معلومة الخروج بدليل عقلي من غير
الشرط لكن خروجها عنه عقلا لا ينافي دخولها فيه لغة فتصدق في مثل هذه ان
يقال لولا الشرط لدخل فيه حالة عدم القدرة لغة واعلم ان هذا الحكم لما كان
لازما لماهية الشرط قدمه على غيره واشار اليه بقوله فلذلك اي ولاجل ان الشرط
هو ما يستلزم نفيه نفي اثر اخر على غير جهة السببية خرج به ما لولاه لدخل لغة وليس
قوله فلذلك متعلقا بقوله وانما استعمل في الشرط الذي لم يسق للسبب سواه وكلامه
مشعر بذلك قال شارحه قطب الدين وان المطهر وقال والدي رحمه الله
قوله فلذلك اي ولاجل ان الشرط مخصص خرج به اي بالشرط ما لولاه اي الشرط
لدخل فيه لغة وقال الشريف قوله فلذلك اي لاجل ان استعمال صيغ الشرط انما
هو في الشرط الذي لم يسق للسبب سواه خرج من الكلام بواسطة الشرط شيء لولا الشرط

لدخل

لدخل ذلك الشيء في ذلك الكلام لغة وكذا قدره التفتازاني في شرحه ومنها انه قد يتحد
الشرط وقد يتعدد على الجمع وقد يتعدد على البدل فهذه ثلثة وكل من هذه الثلثة مع الجزاء
كذلك اي مع الجزاء ومع تعدده على الجمع ومع تعدده على البدل فيكون المجموع تسعة
حاصله من ضرب ثلثة في ثلثة احدها ان يتحد الشرط والجزاء نحو ان دخل زيد الدار
فاكرمه الثاني ان يتحد الشرط ويتعدد الجزاء على سبل الجمع نحو ان دخل زيد الدار
فاعطه درهما ودينارا الثالث ان يتحد الشرط ويتعدد الجزاء على سبل البدل نحو ان
دخل زيد الدار فاعطه درهما او دينارا الرابع ان يتعدد الشرط على سبل الجمع ويتحد
الجزاء نحو ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه درهما الخامس ان يتعدد الشرط على
سبل الجمع ويتعدد الجزاء على سبل الجمع نحو ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه درهما
ودينارا السادس ان يتعدد الشرط على سبل الجمع ويتعدد الجزاء على سبل البدل
نحو ان دخل زيد الدار او السوق فاعطه درهما او دينارا السابع ان يتعدد الشرط
على سبل البدل ويتحد الجزاء نحو ان دخل زيد الدار او السوق فاعطه درهما الثامن
ان يتعدد الشرط على سبل البدل ويتعدد الجزاء مثله نحو ان دخل زيد الدار او اكلم
فاعطه درهما او دينارا التاسع ان يتعدد الشرط على سبل البدل ويتعدد الجزاء على
سبل الجمع نحو ان دخل زيد الدار او السوق فاعطه درهما ودينارا قال السنائي في
التوضيح والضابط فيها انه متى اتحد الشرط لزم من وجوده وجود الجزاء واحدا كان ام
اكثر الا اذا كان على البدل فيتحقق احدهما وان تعدد فان كان على الجمع يتحقق الجزاء عند
حصول الجميع ويرتفع بارتفاع اي واحد كان وان كان على البدل فبالعكس ومنها ان الشرط
كالاستثنا في كونه مخصصا متصلا بالعام والاتصال المعتبر قد يعدم بعدم في الاستثنا
فيعود هنا كما قال المصنف ويقل المجهول الاتفاق على وجوب اتصال الشرط
ومنها ان الشرط كالاستثنا في بعضه الحمل حتى يرجع عند الشافعي الى الكل وعند
المصنف على المختار في الاستثنا الاعند ابي حنيفة فان الاستثنا عنده يرجع الى الجملة
الاخيرة كما مر والشرط يرجع الى الكل وقد مرت الاشارة الى قوله وهو ان الشرط متقدم

والطلقة والطلقتان لا توجب تحريم العقد فكان الوطي والحالة هذه مستغنى عنه
وعندهم وطي الزوج الثاني يهدم ما سبق من الطلاق ويرفعه لانه اذا رفع اثر الطلقات
الثلاث فلان يرفع اثر الواحدة والاثنتين بطريق الاولى واعلم ان الشيء المقيد
بالغاية قد يكون منحدا وقد يكون متعددا على سبيل الجمع وقد يكون متعددا على
سبيل البدل وكل واحد قد يكون مع الحاد الغاية ومع تعددها على الجمع ومعنى تعددها
على البدل وثلثة في ثلثة تبلغ تسعة وهذه الاقسام قد تعدم مثلها في الشرط مع
الجزاء فقس عليها وحكم الغاية حكم الاستثنا في العود الى المتعدد والجملة الاخيرة
والمختار عند المصنف من عمر بعمر تنبيه اهمل المصنف الكلام على النوع الخامس
من المخصصات المتصلة وهو بدل البعض كما لو قال اكرم العلما قومك فلا شك في اختصاص
الاكرام بقومك دون غيرهم ولو لا هذا البدل لعم الاكرام جميع العلما فبدل البعض قصر
الاكرام على بعض مدلول العام فيكون تخصيصا وحكم بدل البعض اذا كان مذكورا عقيب
جمل كثيرة حكم الاستثنا في انه هل يعود على الجميع او يعود على الجملة الاخيرة والمختار
كالمختار هناك ومثاله اكرم العلما واحسن الى الزنا دقومك قال التخصيص
بالمتصل يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شيء وايضا ولله على الناس حج البيت
في خروج الاطفال بالعقل فلو لو كان تخصيصا لصحب الارادة لغة فلما التخصيص
للمفرد وما نسب اليه مانع هنا وهو معنى التخصيص فلو لو كان تخصصا لكان متاخرا
لانه بيان فلما لكان متاخرا بانه لا دانة قلنا لو لو جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على
التفسير المحدود على العقل فلو تعارضا قلنا فيحمل تاويل المحمل الشرع لما
فرغ من المخصصات المتصلة شرع في المنفصلة والمنفصل هو الذي يستقل
بنفسه وهو سبعة لان بثلثة اقسام عقلي وحسي اي مشاهد والاول يسمى محسوسا وسمعي
قطعي او ظني الاول العقلي وهل يجوز التخصيص به فيه مذهبان ذهب الجمهور الى
الجواز قال الامدي خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين قلت والتخصيص
به على قسمين احدهما ان يكون بالغرزة كقوله تعالى الله خالق كل شيء فانه يعم
بالغرزة

بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه والتمسك بهذه الاية مبني على ان العلم يدخل في عموم
كلامه وهو الصحيح كما مر وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين
والصحيح اطلاقه عليه بقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله الاية الثاني ان
يكون بالحظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان العقل قاض باخراج الصبي والمجنون
للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل قوله فالاولى اصح من مع التخصيص
بالعقل باربعة اوجه الاول انه لو جاز التخصيص بالعقل لكانت الافراد المخرجة
مرادة من العام المخصص لامتناع الاخراج بدون الدخول واللازم وهو كون الافراد
المخرجة مرادة من العام باطل لامتناع كون الباري مرادا من قوله تعالى خالق كل
شيء وامتناع كون الصبيان والمجانين مرادين من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
اذ لا يصح ان يريد المتكلم بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل واجاب المصنف
بمنع بطلان اللازم فان التخصيص للمفرد وصحة الارادة متحققة بالنسبة الى المفرد
وهو كل شيء في الاية الاولى والناس في الاية الثانية وما نسب اليه المفرد في الاية الاولى مانع
من ارادة الباري منه وما نسب اليه المفرد في الثانية مانع من ارادة الصبيان والمجانين
الثاني العقل بالتخصيص الوجه الثاني انه لو كان دليل العقل مخصصا للعام لكان
متاخرا عن العام لان دليل العقل حينئذ يكون بيانا اذ التخصيص بيان والبيان متاخر
عن المبين واللازم وهو تاخر الدليل العقلي باطل لان دليل العقل مقدم على الخطاب
واجاب المصنف بانه ان اريد بقولكم لكان متاخرا ان ذاته متاخرة فهو ممنوع وان
اريد ان بيانه متاخر فمسلم ولا نسلم حينئذ بطلان اللازم لانه انما صار مبينا بعد
ورود الخطاب وملخص الجواب ان دليل العقل متاخر عن العام من حيث هو بيان ومتقدم
عليه بحسب الذات الوجه الثالث انه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به بجامع
ان كلا منهما مخصص لكراحدهما مخصص في الاشخاص والاخر مخصص في الازمان
واللازم وهو جواز النسخ بالعقل باطل بالاتفاق واجاب المصنف بالفرق بين التخصيص
والنسخ بان النسخ محدود عن نظر العقل سواء فسر بانتهاء الحكم الشرعي او برفعه كما سياتي

ان سبحانه تعالى لان العقل لا يهتدي الى واحد منهما كخلاف المخصص بالعقل اذ قطع بان
الباري عز وجل عن مخلوق الوجه الرابع ان تعارض العام مخصص لانه احكم والعقل رافع
فيقع التعارض بينهما وليس العمل باحدهما اولى من العمل بالاخر فيتساقطا او يسقط العقل
لجواز كون العمل به مشروطا بعدم معارضة النص واجاب المصنف بانه لما كان احدهما
رافعا المقتضى للاخر وجب تاويل العام بما هو محتمل وهو ان بعض ما تناوله عز مراده وذلك
لانه لا يسعل الى الجمع بينهما ولا الى رفعهما والعمل لا يقبل التاويل والعام يقبله
فوجب تاويله ليكون جمعا بين الدليلين واما المختص الحسي فمثل الامام فخر الدين بقوله
تعالى اخبارا عن بلقيس واوتيت من كل شيء فانها لم تؤت شيئا من الملائكة ولا من العرش
والمك ان نقول هذا المثال فيه نظر لان العرش والكرسي ونحو ذلك وان انقطع بعدم
دخوله لكنه لا يشاهد بالحس حتى يقال انه المخرج له والاول التمسل بقوله تعالى
تدمر كل شيء فانا نشاهد اشياء كثيرة لم تدمرها كالسموات والجبال يجيء الجواب
وهذه المسئلة لفظي عند الاكثرين كما صح به العزالي في المستصفى والامام فخر الدين في المحصول
لان الاجماع منعقد على ان ذات الله تعالى وصفاته يخرجه عن عموم الاية وكل من خالف في كون
دليل العقل مخصصا قال بان ذاته تعالى وصفاته خارجة عن عموم الاية بالعقل وان كان لا
يسميه مخصصا فالنزاع ليس الا في الاصطلاح واما المعنى فمتفق عليه وذهب صاحب التلخيص
النزاع معنوي قال لان الكلام هنا ليس في مطلق العموم بل في العمومات الدالة على الاحكام
الشرعية لان الفقيه والاصولي لا سبيل لان الادلة الشرعية عندنا العقل لا مجال له في
تخصيص هذه العمومات الا النظر في دليل اخر شرعي يكون مخصصا فلو فرضنا نصا يعضد اباحة
الفعل فالعقل لما خصصه لو ادرك للمصلحة اما اذا لم يمسك من ادراك شيء من الاحكام فكيف يخصص العموم
مراعى المانع من التخصيص بالعقل على هذا التقدير معنوي وفيه نظر اذ لقائل ان يقول لا نسلم
ان نظر الاصولي منوط بالعمومات الدالة على الاحكام الشرعية بل نظره في سائر العمومات سواء كانت
دالة على الاحكام الشرعية او العقلية قال مسئلة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ابو حنيفة
والقاضي والامام رحمهم الله ان كان الخاص متاخرا والا فالعام ناسخ وان جهل تساقطا قالوا ان

واولات الاحمال مختص لقوله تعالى والذين يتوفون وذلك والمحصنات من الذين يختص
لقوله ولا تنكحوا المشركات وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل الشرح شرع
المصنف في المخصص السمعي القطعي فقول ذهب جمهور العلماء الى جوازه من غير شرط
وذهب القاضي وامام الحرمين الى جوازه بشرط ان يكون الخاص متاخرا فان كان العام
متاخرا فهو ناسخ للخاص وان جهل التاريخ تساقطا ويرجع الى دليل اخر وذهب فرقة من
الظاهرية الى ان الكتاب لا يكون مخصصا مطلقا لا الكتاب ولا لسنة واحتج المصنف
على مذهب الجمهور بوجهين الاول وقوع تخصيص الكتاب العام بالخاص المتقدم فان
قوله واولات الاحمال اجلهن ان بعض حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم
يذرون ازواجا يربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وايضا قوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات متاخر العام
فهما عن الخاص فان قلت لا نسلم ان التخصيص في الاية متعين وانما يلزم ان لو كان
قوله والذين يتوفون الاية بعض وجوب الاعتداد على المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر
وعشر في جميع الاحوال وليس كذلك لان العمومات عامة في الاشخاص مطلقة في
الاحوال والازمان والتبليغ وهذا الكلام على الاية الثانية فان قوله ولا تنكحوا المشركات
يدل على المنع من نكاح كل مشركة في حالة ما وهي حالة رقص وقوله والمحصنات يدل
على جواز نكاح الكتابيات في حالة اخرى وهي حالة الحرية اذ المراد من المحصنات الحرائر
فلا تناقض فلا سلمنا التخصيص قلنا اما الاية الاولى فلا نسلم انها ليست عامة في الاحوال
بل هي عامة فيها لان العدة باربعة اشهر وعشر مرتب على الوفاة وكون الوفاة علة لذلك
يعم جميع الاحوال لعموم علة وكذا الجواب عن الاية الثانية ولعل التعليل بالشرك اظهر
والله اعلم الوجه الثاني ان دلالة العام على ما تدل عليه الخاص ليس مقطوعا به لكونه غير
نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانه مقطوع به لكونه نصا والقاطع لا يبطل بالمحتمل فان
قيل لا نسلم ان التخصيص والمطلقات بهذه الاية بعد كون بالسنة وكذا يقال في الاية
الاخرى قلنا الاصل عدم دليل اخر قال قالوا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين

فكانه قال لا تقتل زيدا فالثاني ناسخ قلنا التخصيص اولى لانه اغلب ولا يرفع فيه كما لو تاخر
الخاص الشيخ لما فرغ المصنف من ذكر ادلة الجمهور شرع بذكر ادلته الخصم وقد احتجوا باربعة
اوجه والمصنف لم يرتب ادلته للخصوم على ما ينبغي فان الاول والثالث والرابع هي ادلته بقوله
ان العام الوارد بعد الخاص ناسخ له دون العكس والثاني دليل من يمنع تخصيص الكتاب بالكتاب
مطلقا فتامله اذا علمت ذلك فقوله احتج القائل بان العام المتاخر لا يخصص بالخاص
المتقدم بان العام المتاخر بمنزلة التخصيص على الافراد لانه اذا قال اقتل زيدا المشرك
ثم قال لا تقتل المشركين فانه بمنزلة قولنا لا تقتل زيدا المشرك ولا تقتلا المشرك
ولا عمرا المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمنزلته واجاب
المصنف بان لا تقتل المشركين يحمل التخصيص بخلاف صور التخصيص على كل فرد
واذا احتمل التخصيص واحتمل النسخ فالحمل على التخصيص اولى لان التخصيص اقوى
من النسخ ولان التخصيص لا يرفع فيه الحكم كما لو تاخر الخاص بخلاف النسخ فان فيه رفعا
للحكم ولان التخصيص لا يبطل العام بالكلية والنسخ يبطل بالكلية والجمع بين الدليلين
ولو بوجه اولى قال قالوا على خلاف قوله للناس قلنا تبيانا لكل شيء والقرآن المبين للكتاب
والسنة الشيخ احتج القائل بانه لا يجوز التخصيص بالكتاب مطلقا بان التخصيص بناء على
خلاف قوله تعالى للناس لانه يدل على بعوض امر الناس الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فلا يحصل الا بقوله واجاب المصنف بالمعارضة فان قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء يدل على ان القرآن مبين لكل شيء فلا يجوز تخصيصه بالسنة ولما
كان الجواب جدليا لم يقتنع المصنف عليه وذكر ما هو الحق وهو ان الرسول صلى الله عليه
وسلم هو المبين للكتاب فقد يكون بالكتاب وقد يكون بالسنة وكون الرسول صلى الله عليه
وسلم مبينا لا ينافي كون الكتاب مبينا لان الناس كما يجوز ان ينسب الى النبي صلى الله عليه
وسلم يجوز ان ينسب الى الكتاب الذي نزل الرسول صلى الله عليه وسلم به قال
قالوا الناسخ يستدعي المتاخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس كما ناخذ ناسخ الاحدث فالاحدث
فلما حمل على غير المخصص جمعا بين الادلة الشيخ احتج القائل بان العام المتاخر لا

تخص

تخص بالخاص المتقدم بوجهين احدهما انه لو كان الخاص المتقدم مخصصا للعام
لزم ان يكون متاخرا عن العام لان البيان يستدعي المتاخر عن المبين واللازم باطل
لانه على خلاف الفرض واجاب المصنف بانا لا نسلم ان البيان يستدعي المتاخر
عن المبين بل غايته انه يستبعد عدم تاخره والاستبعاد لا يوجب عدم الجواز الثاني
ان العام المتاخر احدث من الخاص المتقدم والاحدث ناسخ واجيب بقول ابن عباس
كما ناخذ بالاحدث فالاحدث واجاب المصنف بانا نحمل العام الاحدث الذي
تعذر العمل به على غير المخصص او الذي لا يحتمل التخصيص كما قال في المنتهى جمعا بين الادلة
اي بين دليلينا ودليلهم قال مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة لتالي ليس بما دون
خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السما العشر وهي كالتي قبلها
الشيخ ذهب الجمهور الى جواز تخصيص السنة بالسنة والدليل على ذلك المنقول
والمعقول اما المنقول فقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السما العشر بعضي
وجوب العشر مطلقا سواء كان خمسة اوسق او اقل او اكثر وخص بقوله صلى الله
عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة والحديثان في البخاري واما المعقول
فما تقدم من ان القاطع اعني الخاص لا يبطل بالمحتمل وهذا الدليل لم يذكره المصنف
صريحا الا ان في قوله وهذه المسئلة كالتي قبلها اشعارا بذلك اذ معناه انها كالتي
قبلها في الحلاف والوفاق وفي اسهاض الدليل العقلي لنا وفي اندفاع ادلتهم الاربع عنا
مما ذكرنا من الاجوبة بعينها الا الشبهة الثانية اذ نمسك هنا بقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ان قال لو جاز لوقع ولو وقع لكانت السنة مبينة للسنة
وخرج الكتاب عن كونه مبينا لكل شيء ويعارض بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم قال مسئلة يجوز تخصيص السنة بالقرآن لنا تبيانا
لكل شيء وايضا لا تبطل القاطع بالمحتمل قالوا لتبين للناس وقد تقدم الشيخ
قال الآمدي يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن هو عندنا وعند
اكثر الفقهاء والمتكلمين قلت ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم ما ابين من حي

www.alukah.net

لهوميت فانه خص منه الصوف والشعر والوبر بقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها
واشعارها وكذى قوله عليه الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله فانه خص منه اهل الذمة بقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
قال الامدي ومنهم من منع من ذلك لنا الفعل والعقل اما الفعل فقوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاشيا
فكانت داخلة تحت العموم الا انه قد خص في البعض وهو ما ليس بالسنة فيلزم العمل
به في الباقي واما المعقول فان يقال القرآن قاطع من حيث المتن ومن حيث
الدلالة والعام الذي هو السنة محتمل من حيث الدلالة فلو كان القرآن مخصصا
لها لكان القاطع لا يبطل بالمحتمل وللك ان يقول لم يذكر المصنف هذا الدليل
صريحا في هذه المسئلة ولم يذكره ذلك في المسئلة التي قبلها بل احاله فيها على ما تقدم
وهنا لم يحله على ما تقدم واحتج القائل بانه لا يجوز تخصيص السنة بالقرآن بان السنة
سنة لغيره لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو كان الكتاب مبينا لها لزم
ان يكون مبينا لمبينه وهو باطل والجواب ما تقدم وهو ان المبين هو الرسول
صلى الله عليه وسلم اما بالكتاب او بالسنة ولا نافي بين كون الرسول صلى الله عليه
وسلم مبينا وبين كون القرآن مبينا قال مسئلة يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد
قال به الائمة الاربعة وبالمتواتر نافاق ابن ابان ان كان خص يعطي الذمي ان كان خص
بمنفصل العاضي بالوقف السبكي شرح المصنف في ذكر المخصص السمعي الظني فقول
يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قال الامدي لا اعرف فيه خلافا وقد
حكى المصنف فيه الاتفاق ايضا ومثله الامام فخر الدين بقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم فانه مخصوص بقوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث وهو مثال
غير صحيح فان الحديث غير متواتر قطعا بل غريب قال الترمذي نص على انه لم يصح ولك
ان تقول منع قول ابن قوله تعالى لتبين للناس يقتضي انه لا يجوز التخصيص بالكتاب
مطلقا معارض بان قوله تعالى تبيانا لكل شئ يقتضي انه لا يجوز التخصيص بالسنة مطلقا

معارض

معارض بان قوله تعالى تبيانا لكل شئ يقتضي انه لا يجوز التخصيص بالسنة مطلقا وهل يجوز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد فيه مذاهب احدها واختاره الامدي والمصنف ونقله عن الائمة
الاربعة تبعا للامدي انه يجوز والذي في المحصول والحاصل والتحصيل نقله عن الشافعي وابي
حنيفة ومالك والثاني انه لا يجوز مطلقا والثالث ونقله عن عيسى بن ابان انه ان كان
قد خص بدليل قطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا والرابع ونقله عن الكرخي انه
ان كان قد خص بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا قلت كذا حكى المصنف
هذا المذهب تبعا للامدي قال بعض الشراح وهو اعم من مذهب عيسى ويظهر لي ان
مدركي العموم انه فهم من هذا المذهب انه متى خص العام بمنفصل سواء كان يظني ام
بقطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد وعيسى يشترط في التخصيص بخبر الواحد التخصيص بمقطوع
فهذا وجه العموم فما ظهر والذي يظهر ان الكرخي يشترط في التخصيص بخبر الواحد التخصيص
بمنفصل مقطوع به فهو حينئذ اخص من مذهب عيسى فان خص بقطعي منفصل لم يجز
تخصيصه بخبر الواحد عند الكرخي لان المخصوص والحالة هذه حقيقة بخلاف المخصوص
بمنفصل فانه مجاز هذا القول لا يمكن ان يفهم من كلام الكرخي الا ما فهمته والله تعالى اعلم
وذهب العاضي ابو بكر الى الوقف تنبيه الجمهور على ان ابان لا ينصرف للعلمية ووزن
الفعل واصله ابن فعلت الفا لانفعالها في الماضي المجرد وهو بان ومن قال انه ينصرف
قال وزنه فعال حكاه ابن يعيش في شرح المفصل فان هذا رد على الجمهور رجل سمي بسمع او بصل
فان وزن مالم يسم فاعله هو اول في منع الصرف من وزن الفعل المضارع لانه خاص بالافعال
ووزن المضارع يعادل الافعال والاخص يدل افعل التفضيل ومع ذلك فقد نصوا
على جواز صرفه فالجواب ان الاعلال صيره الزنة في قيل وبيع من اثنيه الاسماء نحو دينك
وقيل بخلاف زنة ابان فانها افعل ولسنا الاسماء وزانه قال لنا انهم حضوا واحالوا
بقوله لانكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتوصيكم الله بقوله لا يرث القاتل ولا الكافر
من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبياء لا نورث الشرح احتج المصنف على
المختار بانه لو لم يجز لوقع لكنه وقع لان الصحابة رضي الله عنهم حضوا قوله تعالى واحل لكم ما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وزاد لكم بقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها حديث صحيح ولك
ان تقول في كون هذا مخصصا نظر لان قوله تعالى واحل لكم الا يقضي حل نكاح عمته
المراة من حيث الجملة ولا يقضي عليها في كل حال والعمة موصوفة بذلك وخصوا قوله
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث
وقد مر حال هذا الحديث وخصوه ايضا بقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث الكافر من المسلم
ولا المسلم من الكافر حديث صحيح قال العراقي لا تخصيص في ذلك لان لفظ الاولاد عام
في اولادهم مطلق في احوالهم وازمنتهم وتباعهم والمطلق لا تخصيص فيه وخصوه ايضا
بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وقد مر الكلام على هذا الحديث
قلت وايضا خصوا قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بقول
محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة انه عليه الصلاة والسلام جعل للاخت السدس
قال في التحصيل اذا لمسته اذا خلفت بنتين وزوجا واخت كان للبنتين اقل من الثلثين انتهى
قلت وماذا لك الا ان اصل المسالة من اثني عشر لان فيها ربعا وثلثين واربعة
وثلثة متباينان فاذا ضرب احدهما في الاخر بلغ هذا القدر وتعول الى ثلثة عشر
للزوج ثلثة وللبنتين الثلثان بمانيه وللاخت السدس اثنان وبمانيه وثلثة عشر
اقل من ثلثي التركة وانت ان تقول يجوز ان يكون هذه الاخبار متواترة في الطبقة
الاولى ولذلك وقع التخصيص بها قلت واورد ان كان اجمعوا فالمخصص الاجماع
والا فلا دليل قلنا اجمعوا على التخصيص بها الخ اعترض بعضهم على هذا الاستدلال
بان الصحابة لم اجمعوا على تخصيص الاثنين فالمخصص الاجماع لا خبر الواحد والا اي وان لم
يجمعوا على تخصيصهما فلا دليل على تخصيصهما اذ الدليل هو الاجماع وقد اسفى واجاب
المصنف بانهم اجمعوا على تخصيصهما خبر الواحد لا على تخصيص تلك العمومات
مطلقا فيكون المخصص خبر الواحد لا الاجماع قال بعض الشراح الاان كون خبر الواحد
مخصصا انما هو بالاجماع قلت وانت ان تقول يلزم من ذلك الدور لان الاجماع
انما وقع بعد التخصيص بخبر الواحد فلو كان التخصيص به انما هو بالاجماع للزم تقدم الاجماع على ذلك

دور

دور قال قالوا ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس انها لم تجعل لها سكنى
ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله اسكنوهن ولذلك قال لا ندع كتاب ربنا لقول
امراة قلنا لم ترده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت قالوا العام قطعي
والخبر ظني وزاد ابان والكرخي لضعف بالتجوز قلنا التخصيص لا الدلالة وهي
ظنية فالجمع اولى الشرح احتج العامل بعدم جواز تخصص الكتاب بخبر الواحد بوجهين
الاول ان عمر رضي الله عنه رد رواية فاطمة بنت قيس من انه صلى الله عليه وسلم
لم يجعل للمعتدة سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم وقال عمر رضي الله عنه كيف نترك كتاب ربنا بقول امراة لم نشهد عليه فكان
اجماعا واجاب المصنف بان عمر رضي الله عنه ما رد خبر فاطمة بنت قيس
لكونه مخصصا للكتاب بل لرده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت
اذ ورد ذلك اشارة الى ان خبر الواحد في تخصيص عموم القران ليس مردودا عنده مطلقا
والا لما احتاج الى هذا التعليل الوجه الثاني ان العام لكونه كتابا قطعي والخاص
لكونه خبر واحد ظني والظني لا يعدم على القطعي وزاد على هذا ابان والكرخي جوابا
اخر وهو ان القران قطعي لم يضعف بالمخصص القطعي او المنفصل الموجب لكونه مجازا
واذا لم يضعف فلا يعارضه الظني فلا يخصص به لبقائه على قوته واجاب المصنف
عن الجميع بان التخصيص لا يضعف دلالة العام لان متنه ودلالته على افراده ظنية فحينئذ
يجوز تخصيصه بالخبر المظنون لان الجمع بين الدليلين ولو بوجه اولى قال القاضي
كلام قطعي من وجه فوجب الوقف قلنا الجمع اولى الشرح احتج القاضي بان كل
واحد من العام والخاص قطعي من وجه ظني من وجه اما الكتاب فمن حيث المتن قطعي ومن
حيث الدلالة ظني لكونه عاما واما خبر الواحد فمن حيث الدلالة قطعي لكونه خاصا
ومن حيث المتن ظني فلا يرجح لاحدهما على الاخر فيوقف واجاب المصنف بانه
على تقدير تخصص الكتاب بخبر الواحد يلزم الجمع بين الدليلين وعلى تقدير الوقف يلزم
الترك لهما والجمع بين الدليلين اولى قلت ان تقول خبر الواحد قد يكون مظنون الدلالة

فليس من لوازمه ان يكون نصا فلا ساغى العكس ومن اسار الى هذا الاعتراض القرافى قال
مسئلة الاجماع يخصص القران والسنة لنصف انه القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص يصير
ناسخا الشرح قال الامدى لا اعرف خلافا فى تخصيص القران والسنة بالاجماع والدليل
عليه المنقول وهو ان نصف حد القذف على العبد ثابت بالاجماع فكان مخصصا لعموم قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة والك ان
تقول الرق والحرية حالتان فلا يشملهما العموم فى الاشخاص واشار الى ذلك القرافى قال
الامدى ومعنى اطلاقنا ان الاجماع مخصص للنص انه معرف للدليل المخصص لا انه فى نفسه
هو المخصص وانما ذكر الامدى ذلك لان لقائل ان يقول الاجماع بعد وجود الكتاب والسنة
على خلافهما خطأ والاجماع فى عصر لا ينعقد قوله ولو عملوا اى لو عمل اهل الاجماع بما
كالف النص الخاص لا يكون ذلك الا لاطلاعهم على ناسخ للنص فيكون الاجماع معرفا للناسخ
لا انه ناسخ وانما قلنا ان الاجماع بنفسه لا يكون ناسخا لان الناسخ لا يكون بعد خطاب
الشارع والاجماع ليس خطابا للشارع وان كان دليلا على الخطاب الناسخ قال مسئلة
العام خص بالمفهوم ان قيل به ومثل فى الانعام الزكوة فى الغنم السائمة وكون الجمع بين الدليلين
كان قبل العام اقوى فلا معارضة قلنا الجمع اولى لغير الشرح اذا فرعنا على
ان المفهوم حجة جاز تخصيص المنطوق وهو العام به وبذلك جزم الامدى وقال
ابن فيه خلافا سواء كان مفهوم موافقة ام مخالفة فمثال الاول ما اذا قال
من دخل داري فاكرمه ثم قال ان زيدا فلا تقل له اف ومثال الثانى قوله صلى الله عليه
وسلم فى الانعام الزكوة ثم قال فى الغنم السائمة زكوتها فمفهومه عدم الزكاة
فى المعلوفة واعلم ان الامام فى المحصول توقف فى ذلك وقال صاحب التحصيل فى جواز
ذلك نظر نعم جزم فى المنخول بنفيا بالمنع وقال فى الحاصل انه الاشبه وجزم البيضاوى
فى المنهاج بالجواز فان قيل المفهوم وان كان خاصا اقوى فى الدلالة من العموم لان
ان العام منطوق به والمنطوق اقوى فى دلالته من المفهوم لافتقار المفهوم فى دلالته
الى المنطوق بخلاف العكس وحينئذ فالمعارضة بينهما فلا تخصيص قلنا وان سلم ذلك

لكن

لكن العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم مطلقا بخلاف العكس ولا يخفى ان الجمع
بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل بظاهر احدهما وابطال الاخر قال مسئلة
فعله صلى الله عليه وسلم تخصص العموم كما لو قال الوصال او الاستقبال للحاجة او كشف
الفخذ حرام على كل مسلم فعل فان بيد الاباحة بخاص فنسخ وان بيّن بعام فالمختار تخصيصه
بالاول وهل العمل بهما او بالفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص او الجمع قالوا الفعل اقوى
لخصوصه قلنا الكلام فى العمومين الشرح قال الامدى اختلف القائلون بكون فعل
الرسول حجة على غيره هل يجوز ان يخص به العموم ام لا فاثبته الاكثرون كالشافعية
والحنفية والحنابلة ونفاه الاقلون كالقاضى وبعض الحنفية والقول فى ذلك ان يقول اذا ورد
عام لنا وله كقوله صلى الله عليه وسلم الوصال حرام واستعمال الفعله عند قضاء الحاجة
حرام وكشف الفخذ حرام على كل مسلم الى كل واحد حرام على كل مسلم فعل النبى صلى الله عليه
وسلم بخلافه بان وصل او كشف او استقبل يكون فعله مخصصا للعموم بالنسبة اليه
وهل يلحق غيره نظر ان لم يدل دليل على الاتباع فلا يلحق به غيره وان دل دليل على
الاتباع وكان خاصا كما اذا قال اعنونى فى الوصال او الكشف او الاستقبال
كان العام منسوخا بفعله مع الخاص وان كان الدليل الدال على الاتباع عاما كقوله
تعالى فاتبعوه فعند مذاهب المختار عند المصنف تخصيصه اى العام الدال على
الاتباع بالعام الاول الذى قد خص منه النبى صلى الله عليه وسلم بفعله وهو قوله
صلى الله عليه وسلم الوصال حرام على كل مسلم حتى كانه تعالى قال فاتبعوه الا فى الوصال
ونحوه والمذهب الثانى انه يعمل بما يوافق الفعل وهو قوله تعالى فاتبعوه فلون
ناسخا للعام الاول والمذهب الثالث الوقف واختاره الامدى لان كلا منهما
عام ولا مرجح لاحدهما على الوقف واستدل المصنف على ما اختاره بان تخصيص دليل الاتباع
بالاول للجمع بين الدليلين لان دليل الاتباع سأول ذلك الفعل وغيره فاذا خص عنه
ذلك الفعل بقى معمولا به فى الباقى بخلاف ما اذا لم يخصصه وعملنا به فانه
يستلزم ابطال الاول بالكلية واحتج القائل بانه يجب العمل بما يوافق الفعل بان موافقه

الفعل اولى لان فعله صلى الله عليه وسلم دليل خاص وقوله الوصال حرام عام فدل مسلم عام والخاص معدم على العام اذا تعارضا واجاب المصنف بانه ليس الراجح فى تعارض فعله مع العام اذ الفعل لا يدل بنفسه على وجوب الاتباع فلا تعارض بينهما بل الراجح فى التعارض من العمومين الوارد اولا والمثبت للاتباع والجمع بينهما ولو من وجه اولى كان مسلك العمل مع العام اخص فيكون راجحا قلنا لا نسلم ان للفعل دلالة اصلا على الاتباع بل القول العام هو الذى يوجب الاتباع بمجرد كلامه فيما اذا ورد عام لنا وله صلى الله عليه وسلم كما مر بمسئلة اما اذا كان العام الوارد عاما للامة دون الرسول صلى الله عليه وسلم فعله لا يكون مخصصا له عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة معهود الاقتداء والمواظبة كما مر ولما كان حكم هذا الشق معلوما من الشق الاول لم يتعرض له المصنف صريحا قال مسئلة الجمهور اذا علم صلى الله عليه وسلم فعل مخالف ولم ينكره كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى حمل عليه موافقة بالقياس او حكمى على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين فالمختار لا متعدى لعذر دليله الشرح ذهب الجمهور الى ان النبى صلى الله عليه وسلم اذا راى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فاقره عليه فيكون اقراره تخصيصا للفاعل بمعنى ان حكم العام لا يثبت فى حقه خلافا لطائفة شاذة لان سكوته صلى الله عليه وسلم دليل على جواز ذلك الفعل اذ لا يقر على باطل قال المصنف ثم ان تبين معنى يقتضى جواز ذلك الفعل فالمحق بالمخالف من وافقه فى ذلك المعنى اما بالقياس او بقوله صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة قلت وهذا الحديث سئل عنه الحافظ المزى فقال انه غير معروف وقال الامام فخر الدين متى يثبت هذا الحديث اربع حكم العام عن الباقين ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال الامدى قبل الاجماع ولا فرق فى دلالة التقرير على التخصيص بين ان يكون الشخص عالما بسبق التحريم ام لا والا كان فيه مأخر البيان عن وقت الحاجة واعلم انه لا بد من مراعاة ما مر فى السنة من انه يشترط ان يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الانكار وفى اشتراطه نظر لانه صلى الله عليه وسلم قادر على الانكار دائما اذ هو معصوم وان لا يعلم

من

من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كردد اليهود الكائنين قوله وان لم يسن اى وان لم يسن معنى يقتضى جواز ذلك الفعل فالمختار عند المصنف انه لا يتعدى الحكم الى غيره بل يختص الفعل بالفاعل وذلك لتعذر دليله اى دليل التعدى اما القياس فلعدم سنن المعنى واما قوله صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد فلانه يؤدى الى بطلان العموم المفروض بالكلية لو عملنا بمقتضاه من غير اعتبار المشاركة فى المعنى قلت كذا قال الشارح وفيه نظر لا يخفى قال مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابى ليس بمخصص ولو كان الراوى خلافا للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة فلو اسلزم دليلا والا كان قائلا صحة الجمع قلنا نسلزم دليلا فى ظنه فلا يحوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا لبينه قلنا لو كان قطعيا لبينه وايضا لخفى عن غيره وايضا لخرج لصحابى اخر مخالفته وهو باطل الشرح قال الامدى ذهب الشافعى فى القول الجديد ومذهب اكثر الحنفية والاصوليين ان مذهب الصحابى اذا كان على خلاف ظاهر العموم لا يكون مخصصا للعموم سواء كان هو الراوى ام لا خلافا لاصحاب ابى حنيفة والحنابلة وعيسى بن ابان وجماعة من المعتزلة قلت ورجح الاول الامام واتباعه وبعله فى المحصول ايضا عن الشافعى قال لجواز حمل الخبر على احد محامله قال الشافعى وبهذا خذ فيه بمذهب الراوى قال العراقى وقد اطلقوا المسئلة والذى اعتمده ان الخلاف مخصوص بالصحابى وقد مرت الاشارة الى ذلك فى الكلام على صدر المسئلة وقال امام الحرمين فى البرهان والذى يرتضاه انه ان تحققنا نسيان الراوى لما رواه فلا يحمل عاقل فى ذلك خلافا ولا شك ان العمل بروايته وان روى خبرا مقتضاه رفع الحرج فيما كان يظن فيه التحريم ما رأياه يحرج فالاحسن ترك روايته ايضا وعمله محمول على الورع وان انفرد روايته عمله مع ذهولها ولم يحمل محملا فى الجمع فالذى اراه اسقاط العمل بروايته ومقتضى كلام اكثر الاصوليين انه لا يخص العموم بمذهب الصحابى وان ينشر قوله ولم يوجد له مخالف وبذلك صرح القرافى وان قال لا يمنع ذلك لاحتمال اجماعا وتخصيص العموم وقال ابن فورك اذا انتشر قوله ولم ينكر عليه منكر خص به العموم قلت ومثل الامام فى المحصول ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اذا ولغ الكلب في الاناء فغسلوه سبعا الحديث فان ابا هريرة رواه مع انه كان يغسله ثلاثا فلا ناخذ بمذهبه قال والدي رحمه الله وهذا المثال فيه نظر لان التخصيص فرع العموم والسبع وغيرها من اسماء الاعداد نص في مدلولها لا عامة قال والصواب كما مثله به قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان المراد به هو ابن عباس ومذهبه ان المراه لا تقتل اذا ارتدت فكذلك منع ابو حنيفة قتل المرتدة انتهى وهذا المثال رأيته مصرحا به في المنسوب للقيرواني ونقل عن الوجيز لابن برهان واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العام حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة لما سياتي فلا يكون مخصصا له والقائلون بان مذهب الصحابي مخصص العام احتجوا بوجهين الاول ان مذهب الصحابي يستلزم دليلا والا لكان مخالفا لظاهر العموم من غير دليل فيكون فاسقا وهو باطل بالاتفاق وحينئذ يكون ذلك الدليل مخصصا للعام واجاب المصنف بانه ما المراد بقولكم ان مذهب الصحابي يستلزم دليلا فان كان المراد انه يستلزم دليلا في نفس الامر فهو ممنوع وان كان المراد به انه يستلزم دليلا في ظنه فسلم لكن لا يجوز لغيره اتباعه الثاني ان مخالفة الصحابي العام لابد ان يكون لدليل قطعي لانه لو كان ظنيا لبينه لينظر فيه غيره والقطعي يخصص العام واجاب المصنف عن ذلك بالمعارضة بمثله او وجه الاول لو كان الدليل قطعيا لبينه لنصير اليه غيره لكنه لم يبينه لانه لو بينه لاشتهر لمذهبه الثاني انه لو كان قطعيا لم يخف على غيره لانحصار القطعي في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع الثابت بالتواتر ولا يخفى شيء منها الثالث انه لو كان قطعيا لم يخالفه الصحابي اخر مخالفته بالاتفاق لكنه يجوز مخالفته بالاتفاق وكمسئلة الجمهور ان العادة في بعض خاص ليس بمخصص خلافا للحنفية مثل جريان الربوا في الطعام وعادتهم ساوى البر لشعير ان اللفظ عام لغة وعرفا ولا يخصص الشرع اعلم ان العادة القولية تخصص العموم كما اشار الى ذلك الامدي في جوابه عن سؤال ذكره في الكلام على هذه المسئلة ونقل عن بعض الغزالي وصاحب المعتمد وذلك كما اذا كان من عادتهم ان لا يأكلوا طعاما مخصوصا كالبر مثلا فورد النهي المذكور وهو يسع الطعام بجنسه فقال الحنفية يختص النهي بالبر وخالفه الجمهور

متأملا

متناصلا فان النهي يكون خاصا بالمقات لان الخصوص العرفي مقدم على اللغوي وقد والتخصيص بالعادة القولية في مسائل منها لو حلف لا يصلي لم يحنث الا بالصلاة الشرعية ولا يحنث باللغوية التي هي الدعاء ولا بالصلاة الفاسدة لانها ليست صلاة حتى يوصف بالفساد ومنها لو اذن الموكل في بيع لا يتناول الا الصحيح ومنها لو حلف لا يبيع مثلا او لا يهب فباع او وهب فاسدا لم يحنث وبنزل اليمين على البيع الصحيح والهبة الصحيحة ومنها لو حلف لا يدخل حانوتا فلان ودخل الحانوت الذي يعمل فيه وهو مملوك غيره قال القاضي الروياني لا يحنث وحكاه عن النص قال والفتوى انه يحنث واعلم ان الرجوع الى العرف في مسائل كثيرة فمنها مقدار الضبة الكثير ومنها اللحية الخفيفة على وجه وان كان الراجح ان الخفيف ما يرى البشرة من تحته عند التخاطب ومنها ما حكاه ابو منصور عن عمه بن الصباغ انه قال في الكامل اذا قال لعبده هذه العين بعشرة اثواب والطوق وكان لها عرف ينصرف اليه كالتقدين ومنها ظرف الهدية ان اعتيد رده رد والا فهو هدية وقال الرافعي قد يعرف الحال بين ان يكون مشدودة فهام لا واذا لم يكن الظرف امانة ولا مستعملا في غير الهدية واذا اقتضت القرينة لزمه تفريغه ومنها اذا انفذ كتابا وكتب فيه ان كتب الجواب على ظهره فعليه رده وليس له التصرف فيه والا فهدية يملكها المكتوب اليه ومنها مسئلة العيال والاصح ان العرف لا يعتبر ومنها لو جرى الحلف بلا ذم مال هل ينزل مطلقه على استحقاق المال حتى يحنث بمثل ما حلف به وجهان لعدم ذكره والاصح الوجوب لاقتضاء العرف ذلك فائدة تعبير المكرر لافادة العادة ومن صورها عادة المراه في الحيض ست سبعة على الاصح وقيل خمسة عشر وقيل سبعة عشر ومنها كلب الصيد قيل كلبي في تعليمه مرتان وقيل لا بد من ثلاث وقيل لا بد من تكرار حتى يغلب على الظن ان ذلك صار عادة ومنها العائف فيه الخلاف في كلب الصيد ومنها مختبر الصبي قيل البلوغ مرتين فصاعدا بالمماكسة حتى يغلب على الظن رشده واما العادة الفعلية فهي مسئلة الاكل في فيها مذهبان وذلك كما اذا كان من عادتهم ان يأكلوا طعاما مخصوصا كالبر مثلا

فقالوا اما خبر العموم على عمومه ونقله الامام في البرهان عن الشافعي وقال الامام في المحصول
والحق ان العاده ان كانت موجوده في عصره عليه الصلاه والسلام وعلمها واقرها
فانها تكون مخصصه ولكن المخصص في الحقيقه هو التقرير وان لم تكن بهذه الشروط
فانها لا تخصص وتبعه البيضاوي على ذلك وهو في الحقيقه موافق لما نقله المصنف تبعا
للآمدي عن الجمهور فانهم يقولون ان العاده بمجردها لا تخصص وان التقرير يخصص
واختار المصنف مذهب الجمهور واستدل له بان لفظ الطعام عام في كل مطعوم لغه
وعرفا اي في استعمالهم الاتي بساولهم ولا تخصصه له ببعض المطعومات فبقي على العموم
في تحريم الربا في كل مطعوم قال قالوا تخصص به تخصيص الدابه بالعرف والنقد
بالغالب قلنا ان غلب الاسم عليه كالدابه اختص به بخلاف غلبه تناوله والفرض فيه
قالوا الوقال استرلي لحما والعاده تناول الضان لم يفهم سواه قلنا تلك قرينه في المطلق واللام
في العموم الشرح احتج الحنفيه بوجهين الاول ان يقال كما تخصصت الدابه
بالعرف بذوات الاربع وان كان لفظها عاما في كل ما يدب وتخصص اسم الثمن في البيع
بحسب العرف ايضا بالنقد الغالب وان كان اسم الثمن النقد عاما في كل ما تقدر علب اسم
تغلب فلذلك يجب ان تخصص اسم الطعام بالبر بحسب العاده واجاب المصنف بانه لا
شك في انه ان غلب اطلاق الاسم العام كالطعام على الحاصل كالبر كغلبه اطلاق الدابه على
ذوات الاربع اختص اطلاقه بذلك الحاصل وعلته تخصصه للعام بخلاف علة تناول الحاصل
من العام فانا لا نسلم انه ان غلب تناول الحاصل من العام اختص اطلاقه به وان غلبته تخصصه
للعام والفرض في غلبه التناول لا في غلبه الاطلاق والاستعمال الوجه الثاني انه
لو لم تكن العاده تناول البعض مخصصه للعام لما اختص اللحم في قول القايل لغيره استرلي
لحما والعاده تناول لحم الضان لكنه يخص لانه لا يفهم منه والحاله هذه سوى
لحم الضان واجاب المصنف بانا لا نسلم ان اللفظ عام بل مطلق وتلك اعني العاده
قرينه فيه مخصصه له بواحد معين بعد ان كان شائعا واذا كان كذلك فلا تعتض
علينا بعضا لان الكلام في تخصيص العموم بالعاده لا في تقييد المطلق قوله ولك ان تقول

كما يجوز تقييد المطلق بالقرينه يجوز تخصيص العام بالقرينه وقد تظهر الفرق قال
الجمهور اذا دل الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور مثل ايما اهاب دبغ فقد
طهر وقوله في شاه ميمونه دباغها طهورها لنا لا نعاره فلنعمل بها قالوا المفهوم تخصص
العموم قلنا مفهوم اللقب مردود الشرح ذهب الجمهور الى ان الخاص اذا وافق
حكم العام لا تخصص خلافا لابي ثور وقد نعى عن هذا الخلاف ايضا بان العام لا
يذكر بعضه خلافا لابي ثور وحاصل المسله انه اذا ورد لفظ عام كقوله عليه الصلاه
والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه عام في كل اهاب سواء كان للشاه او لغيرها
ثم ورد لفظ خاص يدل على بعض ما دل عليه العام كقوله صلى الله عليه وسلم في شاه
ميمونه دباغها طهورها فانه خاص فاهاب الشاه دون اهاب غيرها فان الخاص لا يكون
تخصيصا للعام بحيث يدل الخاص وهو اهاب الشاه ويخرج عنه ما سواه وهو
اهاب غيرها وقال ابو ثور من الشافعيه انه تخصص بذلك هذا معنى ما نقله الامام
فخر الدين والآمدي عن ابي ثور ونقل عنه ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في
باب الاسئه من النهايه ان المفهوم مخرج لما لا يوكل لحمه واعلم ان الرواية عن ابن
ابن عباس ان الشاه كانت لمولاة ميمونه واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه
بان الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل اذ لا منافاه بين بعض الشيء وكله بل الكل يحتاج الى
البعض واذا لم يكن منافيا لم يكن مخصصا لان المخصص لا بد ان يكون منافيا للعام
واجاب ابو ثور بان تخصيص الشاه بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما ه وقد تقدم انه يجوز
تخصيص المنطوق بالمفهوم واجاب المصنف بان هذا مفهوم لقب وهو مردود اي
لنحاته وهذا الجواب اجاب به البيضاوي وهو احسن من جواب الامام والمحصول
فانه اجاب هو وصاحب الحاصل بانا لا نقول بدليل الخطاب اي بمفهوم المخالفه وهذا
الاطلاق مخالف لما قرره في مفهوم الصفه والشرط وغيرهما واعلم ان مقتضى جواب
المصنف تسليم التخصيص اذا كان المفهوم معمولا به كما لو قال اعلوا المسرتين بهم قال
اعلوا المسرتين المجوس فلك ونعم ذلك الاصفهاني في شارح المحصول في المطلق

شبكة الألوكة www.alukah.net

والمقيد عن يصرح الى الخطاب الحنبلي لكن ذكر الامدي والمصنف فيما اذا كان المطلق
والمقيد سببين ما حاصله ان ذكر البعض لا اثر له وان اقترن بما هو حكمه وصرح بذلك
ايضا ابو الحسين البصري على ما نقله الاصفهاني المذكور وحينئذ فكون الجواب
لا يستقيم قال مسئله رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص الامام وابو الحسين
خصص وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن لنا لفظان فلا يلزم من مجاز
احدهما مجاز الاخر الشرح اذا ورد عقب العام ضمير يرجع الى بعض افراده
لا يكون مخصصا لذلك العام على المرجح عند المصنف تبعا للامدي ورجحه ايضا
البيضاوي وقيل يكون مخصصا له ونقله القرافي عن بعض اصحابنا وعن نقله المصنف
عن امام الحرمين وابي الحسين وقيل بالوقف واختاره الامام في المحصول واتباعه
كصاحب الحاصل والتحصيل قال قطب الدين في شرحه وفي بعض الكتب التخصيص
الى احدهما والوقف الى الاخر قال وما طعنت نفس لهما مدل على احدهما فليتحقق
انتهى ومثال ذلك قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات عام
يتناول البوائن والرجعيات والضمير في بعولتهن يرجع الى بعض افرادها وهو
الرجعيات واحتج المصنف على ما اختاره بان المطلقات والضمير في بعولتهن
لفظان بمقتضى الاول لجريان على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني عود الضمير
الى كل ما تقدم وقد عرض ما يمنعه من العود الى كل الافراد فوجب صرفه عن ظاهره
بعوده الى البعض بالمجاز ولا يلزم من ارتكاب المجاز في احدهما ارتكاب المجاز في
الاخر لانا لو خصصناه تبقى مجازا في الباقي من غير مانع من اجرايه على عمومه واعلم
انه لو ورد بعد العام حكم لاساني لا في بعض افراده كان حكمه حكم الضمير كما صرح
به في المحصول ومثل له بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
ثم قال لا تدري لعل الله احدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن والمراجعة
لا ساني في البائن قال فلو الزم مخالفة الضمير واجب بانه كعادة الظاهر
الشرح احتج القائلون بالتخصيص بانه يلزم من تخصيص الضمير تخصيص العام والا يلزم

مخالفة

مخالفة الضمير للظاهر لانه حينئذ يكون عائدا الى البعض لا الى الكل وذلك خلاف الظاهر
اذ الظاهر عوده الى الكل ما تقدم واجاب المصنف بان الضمير لا يزيد على اعادة الظاهر
اي العام المتقدم ولو اعيد فعل وبعولة المطلقات حتى يردهن لم يكن مخصصا لما قبله
فبالاولى ما قام مقامه وللخصم ان يقول لا نسلم ان الضمير كاعادة الظاهر لان
الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الالتفات الى الاول بخلاف الضمير فالاولى في
الجواب المعارضة بان يقال ولو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهر لانه للعموم قال
الوقف لعدم الترجيح واحتج بظهور العموم فيهما فلو خصصنا الاول خصصناهما
ولو سلم فالظاهر اقوى الشرح احتج القائل بالوقف بانه لو اجرينا المطلقات
على عمومها لزم مخالفة ظاهر الضمير ولخصصناها لزم مخالفة ظاهرها وليس القول
باجرائها على ظاهرها وهو العموم ومخالفة ظاهر الضمير باولى من اجراء ظاهر الضمير
على مقتضاه وتخصيص المطلقات فوجب الوقف واجاب المصنف بان
ظاهر فيهما اعني في المطلقات وضمير جمع المؤنث واذا كان كذلك فلو خصصنا
الاول لزم تخصيص الثاني فحصل مخالفة ظاهرين فالاولى ان لا نخصص الاول ونخصص
الثاني بعلة لا لمخالفة الظاهر فقط بل الترجيح ومعه لا وقف ولو سلم انه لا ترجيح من هذه
الجهة لكن هنا مرجح اخر وهو ان الاول مظهر والثاني مضمر ودلالة المظهر اقوى
من دلالة المضمر لوقوف المضمر على الظاهر ولا عكس فمراعاة ظاهره اولى من
مراعاة ظاهر المضمر قال مسئله الائمة الاربعة والاشعري وابو
هاشم وابو الحسن جواز تخصيص العموم بالقياس ان سرح ان كان جليا ان كان العام
مخصصا وقيل ان كان الاصل محرما والا فلا وقيل بعدم العام مطلقا والقاضي والامام
بالوقف المختار ان ثبت العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا خص به والا
فالمعتبر القران في الواقع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا فعموم الخبر الشرح اعلم
ان منع العمل بالقياس لا لعدم التخصيص به ومن راى وجوب العمل به فان كان قطعيا جاز التخصيص
به قطعا كما نقل عن الامدي شارح البرهان وغيره وان كان ظنيا فهل يجوز تخصيص العام

به ومثاله تخصيص قوله تعالى واحل الله البيع بعض الربويات التي ليست منصوصا عليها
كالارز قياسا على الستة المذكورة في حديث عبادة بن الصامت فيه مذاهب اصحها في المحصول
انه يجوز مطلقا ونقله عن الشافعي ومالك وابي حنيفة والاشعري ونقله المصنف تبعا
للامدي عن احمد وابن هاشم وابي الحسين وممن نقله عن احمد القيرواني والمستوعب قلت
ونقل ذلك عن ابي حنيفة فيه نظر فانه ذهب الى ان مباح الدم باي سبب كان اذا التجا الى
الحرم لا يستوفى القصاص منه عملا بقوله تعالى ومن دخله كان آمنا ولم يخصصه بالقياس
والشافعي ذهب الى انه يقتص منه لعموم موجب الاستيفا وبعد احتمال المانع على ان بعضهم
نقل عن ابي حنيفة انه لا يجوز تخصيص العام بالقياس قال دليلا على ان دلالة العموم
عنده قطعية والباقي وعلله المصنف عن ابن سريج بانه ان كان القياس جليا جاز وان كان
خفيا فلا والجلي مذاهب ارجحها في الصحيح انه قياس المعنى والخفي قياس الشبه قال
المصنف الجلي هو ما قطع بنفي تاثير الفارق فيه وسنبين ذلك في القياس ان شا الله تعالى
والثالث وعلله المصنف عن عيسى بن ابان بانه ان خص العام قبل ذلك بدليل اخر غير القياس
جاز سوا كان المخصص متصلا ام منفصلا وان لم يخص فلا يجوز للشرط على هذا المذهب
ان يكون الدليل المخصص للكتاب مقطوعا به لان خصص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز
كما مر وحذفه المصنف للاستغنا عنه بما تقدم والرابع انه يجوز التخصيص بالقياس
اذا كان اصل القياس من الصور التي خصت عن العموم دون غيره والخامس نقله المصنف
عن الجبائي انه لا يجوز التخصيص بالقياس مطلقا واختاره الامام في المعالم في اخر
القياس وبالغ في انكار مقابله مع كونه قد صححه في المحصول والسادس ونقله
عن القاضي وامام الحرمين التوقف والسابع ولم يحكه المصنف وحكاه الامدي
عن الكرخي انه يجوز التخصيص به ان خص بدليل منفصل والا فلا والثامن قاله الغزالي
ان هذا العام وان كان مقطوع المتن لكن دلالته ظنية كامر والقياس ايضا دلالته ظنية
وحينئذ فان تفاوتا في الظن فالعمل بارجح الظنين وان تساويا فالوقف واختار الامدي
ان علة القياس ان كانت منصوصة بنص او اجماع جاز التخصيص به والا فلا والمختار عند المصنف

انه يجوز

ان يجوز التخصيص بالقياس ان ثبت عليته بنص او اجماع او كان اصل القياس من الصور التي خصت عن
العموم فان لم يكن شي من ذلك نظر ان ظهر في القياس رجحان خاص احدناه به والا فاحد بالعموم
قال لنا انا قد دللنا على نفي الخاص فيخصص بها للجمع بين الدليلين الشارح احال المصنف
على ما اختاره بان العلة اذا كانت قد دللنا على انها منصوص او اجماع او كان الاصل مخصصا من
العام كان القياس كالنص الخاص فيخصص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يكن واحد
من ذلك متحققا فانه وان كان القياس لكونه خاصا مختارا احيانا في الدلالة على العام الا انه
يحتمل ان لا يكون العلة المستنبطة او المختلف فيها علة مرجح العام عليه من هذا الوجه
اذا علمت ذلك فقوله لنا انها دللنا لفظة دللنا حال وقوله كالنص الخاص خبر ان
قال واستدل بان المستنبطة اما ان راجحه او مرجوحه او مساويه والمرجوح
والمساوي لا يخصص ووقوع احتمال مر اسبن اقرب من واحد معين واحتجوا في كل
قسم وقد رجح بالجمع الشارح قال قطب الدين في شرحه هذه شبهة على ما اختاره
وجهه وردها ان يقال ما ذهبت اليه من وجوب التخصيص بالقياس على الاصل المخصص
مبني على جواز التخصيص بالعلة المستنبطة لان العلة فيه لا يجوز ان يكون ثابتة بنص او
اجماع والا كان هو القسم الاول بعينه والتخصيص بالعلة المستنبطة لا يجوز لانها
اما ان يكون راجحة على العام في محل التخصيص او مرجوحة عنه او مساويه له فان كانت
مرجوحه فلا يجوز التخصيص بها والا لزم تقدم المرجوح على الراجح وهو خلاف العقل
والنقل وكذا ان كانت مساويه لعدم اولوية العمل باحدهما دون الاخر واما يجوز التخصيص
بها على تقدير واحد وهو ما اذا كانت راجحه ووقوع احتمال مر اسبن اقرب من وقوع
واحد معين واجاب المصنف بان ما ذكرتم يطرد في جميع صور التخصيص سوا
كان بالقياس او بغيره بان يقال الخاص اما ان يكون راجحا على العام او مساويا له او مرجوحا
الى اخره وقد رجح الخاص على العام في عامة صور القياس جمعا بين الدليلين وهذا هنا انتهى
ومن الشراح من جعل ذلك دليلا مزيفا على السؤال الباقي من المذهب المختار عند المصنف
وهو قوله والا فعموم الخبر وتقرير ان يقال اذا لم يكن العلة ثابتة بنص او اجماع لم يكن مستنبطة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يجوز التخصيص به لانها اما ان تكون راجحة على العام في محل التخصيص الى آخره وهذا احسن
واوفق لقوله واستدل فانه سيرد للحال دليل مزيف على ما اختاره وليس من عادته انه يشير
الى ذكر شبهة الخصم قال الحاي لو خص به لزم تقديم الاضعف بما تقدم في خبر الواحد
من ان الخبر يحتمد فيه في امرين الى آخره واحب بما تقدم ويأتي ذلك عند ابطال احدهما وهذا
اعمال لهما والزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما السرخ احيح الحاي على امتناع
تقديم القياس على العام بانه لو خص به اي لو خص العام بالقياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى
واللازم وهو تقديم الاضعف على الاقوى باطل بالاتفاق بيان اللزوم ما تقدم في خبر الواحد
من ان الخبر يحتمد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة اللفظ على المعنى والقياس يحتمد فيه
في سنة اشياء الامران المذكوران ان يدل اصل القياس بخبر وحكم الاصل وعلته ووصف
العلة ووجوده في الفرع واسلم المعارض في الاصل والفرع واذا كانت مقدمات
القياس المحتملة اكثر كان احتمال الخطا اليه اقرب فيكون الظن الحاصل منه اضعف
واجاب المصنف باوجه الاول ان القياس وان احتمل الخطا باذكر لكن الحكم ايضا يحتمل
الكذب والتجوز والنسخ وهذا هو المراد من قوله واحب بما تقدم وفيه نظر لان الخصم
اجاب به في باب الخبر واستبعده المصنف الثاني انا لا نسلم ان تقديم الاضعف
مطلقا لان محل الاتفاق على المنع حيث كان تقديم الاضعف مقتضيا للبطلان الاقوى
بالكلية وها هنا لو قدمنا الاضعف لم يلزم منه بطلان الاقوى بالكلية بل يلزم من العمل
بالقياس العمل بالدليل وهو اولى من العمل باحدهما والغاء الاخر الثالث ان ما ذكر من العموم
والدليل يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب بالسنة لكون السنة اضعف وعدم جواز
تخصيص الكتاب والسنة بالمفهوم لكون المفهوم اضعف منهما لكن التخصيص بهما جائز
عند الخصم قال واستدل تاخيره في حديث معاذ رضي الله عنه وتصويبه واجيب
بانا خر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بان دليل القياس الاجماع والاجماع عند
مخالفة العموم واجيب بان الموثر ومحل التخصيص يرجعان الى النص لقوله حكمي على الواحد
وما سواها ان يرجح الحاظر وحسن اعتباره لانه المعتبر ما ذكر في الاجماع الظني وهذه رجحان

قطعيه

قطعيته عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات ظنيه عند قوم لان
الدليل الحاظر يعطي الشرح استدل الحاي ايضا بان معاذا لما ارسله النبي صلى الله
عليه وسلم قاضيا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال تسنه
رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد راي فقال صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يحبه الله ورسوله وهذا هو المراد من النصوب
فلو جاز تخصيص العام بالقياس لما اخره معاذ عن الكتاب والسنة ولما صوبه النبي صلى الله
عليه وسلم لان جواز تخصيصهما به مع تاخيره عنهما مما لا يجتمعان واجاب
المصنف بانا لا نسلم انهما لا يجتمعان فان معاذا اخر العمل بالسنة عن العمل بالكتاب
ولم يمنع ذلك من الجمع بين عموم الكتاب والسنة بل خص العموم بالسنة واستدل
الحاي ايضا بان دليل القياس هو الاجماع ولا يحصل الاجماع على جواز القياس اذا كان
القياس مخالفا للعموم لان الموافقين كالقاضي والامام لا يجوزون القياس اذا كان مخالفا
للعموم واذا لم يحصل دليل على جواز القياس لم يكن حجة واذا لم يكن حجة لم يكن مخصصا
للعموم بالاتفاق واجاب المصنف بانا لا نسلم ان دليل كل قياس هو الاجماع بل قد
يكون نصا وذلك لان الموثر اي الوصف الموجود في الفرع الذي نص عليه في الاصل
ومحل التخصيص اي الاصل الذي خص عن العام نص يرجعان الى النص على معنى ان
تاثير الوصف في الفرع ايضا بالنص وثبوت حكم محل التخصيص في الفرع ايضا
بالنص لانه لما نص على علية الوصف في الاصل دل على ان خصوصية الاصل والحكم
ملغاة فعلم بذلك النص وبقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة تاثير الوصف في الفرع
وكذا اذا خص محل التخصيص نص وقد وجد في محل التخصيص معنى وجد في غيره كان ذلك
النص المخصص مع قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يوجب تخصيص
الصور المساوية لمحل التخصيص قوله وما سواها اي وما سوى العلة الموثرة ومحل
التخصيص ان يرجح الحاظر وهو القياس وجب اعتباره لان رجحان الظن هو المعتبر
وان لم يرجح بقي العمل بعموم العام قوله وهذه المسئلة اي تخصيص العام بالقياس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ونحوها تخصص الكتاب بالخبر والاجماع الظني وطعنه عند القاضي يعني انه يسمع مخالفتهما
لكون المخالف مخطئا في الاصول فيعصى الانكار الى هنا لانه دل القاطع على وجوب العمل
بالدليل الراجح المستفاد من الامارات وطنيه عند اخرين اذ الدليل الدال عليها ظني قال
بعض الشراح فكانه اشار بذلك الى دليل القاضي على الوقف مع جوابه وتقريره ان
هذه المسئلة وطعيته لما مر وحينئذ يسمع اما نفيها بالظني فيسقط ما قاله المحقق مطلقا
والمانع مطلقا والمنفصل لكون الادلة ظنية يجب التوقف الى الظهور دليل قطعي
يدل على احد طرفي النقيض والجواب منع كونها قطعية فان الادلة الموصلة اليها
ظنية كيف والمقصود العمل وهو كاف فيما هو وسيلة الى العمل بهذا احسن ما وجدته
من تعبير كلام المصنف وهو غير صاف عن الاشكال فتامله قال المطلق
والمقيد المطلق ما دل على شايع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه
لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما اخرج من شياع بوجه فيه ومنه
الشرح لما كان المطلق عاما عموما بدليا والمقيد اخص منه كان تعارضهما
من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكرهما المصنف بعد العام والخاص وعرف
المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه بقوله ما جنس اي لفظ وقوله دال احتراز
عن المهملات وقوله شايع احتراز عن المعارف لكونها غير شايعة لتعينها
اعني بحسب الاستعمال لان لفظة انت مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا معين
بخلاف رجل فانه لا يفهم منه حينئذ معين وليست المعارف موضوعة بحسب الوضع
اذ الرجل كما انه موضوع للذكر من بني ادم كذلك انت موضوع للمخاطب المعين للذكر
وقوله في جنسه احتراز عن النكرة المستغرقة في سياق الاثبات نحو كل رجل ونحو
وهو النكرة في سياق النفي لانها غير شايعة في جنسها لكونها مستغرقة فليراجع حق
حتى يسلم فيه واعلم ان هذا الحد يتناول اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي والنكرة
الى دلت على احد غير معين لانها ايضا لفظ دال على معنى شايع في جنسه واما المقيد فانه
يطلق باعتبار احد هذا اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وانت

وهو

وهو المراد من قوله والمقيد بخلافه ولك ان تقول يدخل في قوله والمقيد بخلافه
المهملات وهي ليست بمطلق ولا مقيد فلو قال ما دل بخلاف المطلق لاطرد وثانيهما
اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وهذا القسم اعم من الاول ومثاله رقبة
مومنة فانها مخرجة من شايع وهي الرقبة لكونها مقيدة بمومنة وداخلة من وجه لان
لها شيوعا بالنسبة الى رقاب المومنين قال وما ذكرنا في التخصيص من منفك
ومحلف ومختار ومزيف جارفيه وتريد الشرح اعلم ان كل ما ذكرناه في العموم والخصوص
من المسوغ عليه والمحلف فيه والمختار والمزيف جار فيه اي بعد المطلق فتطير تخصيص
الكتاب بالكتاب وبالسنة والسنة بالقران وبالسنة وتخصيصهما بالقياس والتخصيص بمتصل
او منفصل وكون العام مجازا بعد التخصيص التقييد هنا وتزيد هنا مسئلة ترسم حمل المطلق
على المقيد ولا يخفى ان تخصص العام بذكر بعضه جار يجري حمل المطلق على المقيد فاذن
لا تزيد مسائل المطلق قال مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما
مثل اشرب واطعم فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
مع لا تملك رقبة كافرة واضح فان لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل
المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا وقيل نسخ ان تاخر المقيد الشرح
هذه هي المسئلة الزائدة وتقريرها انه اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما
فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا قال الامدي امرين كانا او نهيين اتحد موجبهما
اي سببهما لم اختلف نحو اطعم طعاما من اطعمه العادة واشر ثوبا فانه لا يقيد
الثوب بوب البغادة وذلك لعدم المنافاة ومثل لذلك المصنف باشر ثوبا
واطعم طعاما وهو مثال لاختلاف الحكم لا المطلق والمقيد واسقى المصنف
من ذلك تبعا للامدي صورة واحدة وهي مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مع لا
تملك رقبة كافرة فانه بعد المطلق على الكافرة لامتناع الجمع بينهما ولذلك قال واضح
اي بعد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة في مثل ذلك واضح قلت ونقل القرافي
عن الامام الشافعية انه يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب ولو اختلف حكمهما ومثل

ونحوها تخصص الكتاب بالخبر والاجماع الظني وطعنه عند القاضي يعني انه يسمع مخالفهما
لكون المخالف مخطئا في الاصول فيعصي الاكثار الى هذه لانه دل القاطع على وجوب العمل
بالدليل الراجح المستفاد من الامارات وطنيه عند اخرين اذ الدليل الدال عليها ظني قال
بعض الشراح وكانه اشار بذلك الى ان دليل القاضي على الوقف مع جوابه وتقريره ان
هذه المسئلة وطعيته لما مر وحينئذ يسمع اما قطعا بالظني فيسقط ما قاله المجوز مطلقا
والمانع مطلقا والمفصل لكون الادلة ظنية فيجب التوقف الى ظهور دليل قطعي
يدل على احد طرفي النقيض والجواب منع كونها قطعية فان الادلة الموصلة اليها
ظنية كيف والمقصود العمل وهو كاف فيما هو وسيلة الى العمل بهذا احسن ما وجدته
من تعبير كلام المصنف وهو غير صاف عن الاشكال فتامله قال المطلق
والمقيد المطلق ما دل على شايع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه
لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما خرج من شايع بوجه فيه يومنة
الشرح لما كان المطلق عاما عموما بدليا والمقيد اخص منه كان تعارضهما
من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكرهما المصنف بعد العام والخاص وعرف
المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه فقوله ما جنس اي لفظ وقوله دال احتراز
عن المهملات وقوله شايع احتراز عن المعارف لكونها غير شايعة لتعينها
اعني بحسب الاستعمال لان لفظة انت مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا مخاطبا
بخلاف رجل فانه لا يفهم منه جنس معين وليست المعارف موضوعة بحسب الوضع
اذ الرجل كما انه موضوع للذكر من بني ادم كذلك انت موضوع للمخاطب المذكر
وقوله في جنسه احتراز عن النكرة المستغرقة في سياق الاثبات نحو كل رجل وبحو
وهو النكرة في سياق النفي لانها غير شايعة في جنسها لكونها مستغرقة فليس لها جنس
حتى يسعى فيه واعلم ان هذا الحد يتناول اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي والنكرة
الى دلت على واحد غير معين لانها ايضا لفظ دال على معنى شايع في جنسه واما المقيد فانه
يطلق باعتبار احد هما اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وانت

وهو

وهو المراد من قوله والمقيد بخلافه ولك ان تقول يدخل في قوله والمقيد بخلافه
المهملات وهي ليست بمطلق ولا مقيد فلو قال ما دل بخلاف المطلق لاطرد وثانيهما
اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وهذا القسم اعم من الاول ومثاله رقبة
مومنة فانها مخرجة من شايع وهي الرقبة لكونها مقيدة بمومنة وداخلة من وجه لان
لها شيوعا بالنسبة الى رقاب المومنين قال وما ذكرنا في التخصيص من منفك
ومحلف ومختار ومزيف جار فيه ويريد بالشرح اعلم ان كل ما ذكرناه في العموم والخصوص
من المنوع عليه والمحلف فيه والمختار والمزيف جار فيه اي في سند المطلق فتطير تخصيص
الكتاب بالكتاب وبالسنة والسنة بالقرآن وبالسنة وتخصيصهما بالقياس والتخصيص بمتصل
او منفصل وكون العام مجازا بعد التخصيص التقييد هنا وتزيد هنا مسئلة ترسم حمل المطلق
على المقيد ولا يخفى ان تخصص العام بذكر بعضه جار يجري حمل المطلق على المقيد فاذن
لا تزيد مسائل المطلق قال مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما
مثل اشرب واطعم فلا حمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
مع لا تملك رقبة كافرة واضح فان لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل
المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا وقيل نسخ ان تاخر المقيد الشرح
هذه هي المسئلة الزائدة وتقريرها انه اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما
فلا حمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا قال الامدي امرين كانا او نهيين اتحد موجبهما
اي سببهما لم اختلف نحو اطعم طعاما من اطعمه البعاد ذه واشربوا فانه لا يقيد
قوله ثوب بثوب البغاددة وذلك لعدم المناقاة ومثل لذلك المصنف باشربوا
واطعم طعاما وهو مثال لاختلاف الحكم لا المطلق والمقيد واسى المصنف
ذلك تبعا للامدي صوم واحد وهي مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مع لا
تملك رقبة كافرة فانه بعد المطلق على الحر لامتناع الجمع بينهما ولذلك قال واضح
اي بعد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة ومثل ذلك واضح فلم ينقل القرافي
عن احد الشافعية انه حمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب ولو اختلف حكمهما ومثل

له بالوضوء والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث وقد وردت في الدين والتيمم مطلقة وفي الوضوء مقيدة بالمرافق وان لم يختلف حكمهما اي حكم المطلق والمقيد فان كان موجبهما اي سببهما واحدا وكانا مثبتين مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مسلمة ففيه ثلثة مذاهب احدها انه يحمل المطلق على المقيد فيكون المقيد سببا للمطلق اي دالا على ان المراد من المطلق كان هو المقيد سواء قدم المطلق او ما خره واختاره المصنف والثاني انه يحمل المطلق على المقيد ويكون نسخا للمطلق ان ما خر المقيد والثالث انه يحمل المقيد على المطلق قال لنا انه جمع بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وايضا خرج سعيد ليس بنسخ لانه لو كان المقيد نسخا كان التخصيص وايضا لكان ما خر المطلق نسخا قالوا لو كان المقيد بعضا لوجب دلالة رقبة على مؤمنة مجازا واجيب بانه لازم لهم اذا تعدم المقيد وفي العمد بالسلامة والجواب ان المعنى رقبة من الرقاب يرجع الى نوع من التخصيص اشرح اختار المصنف على انه يحمل المطلق على المقيد لا العكس بوجهين الاول ان حمل المطلق على المقيد جمع بين المطلق والمقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وزيادة والجمع بينهما اولى الثاني ان من عمل بالمقيد خرج عن عهدة التكليف بيقين لانه ان كان التكليف بالمقيد فظاهر وان كان التكليف بالمطلق فقد اتى بالمطلق وزيادة فلزم الخروج عن عهدة التكليف بيقين ومن عمل بالمطلق لا يخرج عن العهدة بيقين لجواز ان يكون المطلوب المقيد والاتيان به لا يستلزم الاتيان بالمقيد واجيب عن الاول بان حمل المطلق على المقيد المتاخر لا يكون نسخا له بل بيانا بوجهين الاول انه لو كان حمل المطلق على المقيد المتاخر نسخا له لكان تخصيص العام نسخا له بجامع ان كلا من الخاص والمقيد رافع فان الخاص رافع للعموم والمقيد رافع للاطلاق والتالي باطل بالاتفاق والثاني انه لو كان ما خر المقيد نسخا للمطلق لكان ما خر المطلق نسخا للمقيد لانه كما ان ما خر المقيد رفع الاطلاق لذلك ما خر المطلق يرفع العمد والتالي باطل لان الخصم لا يقول بذلك واجيب العلامة ان ما خر المقيد عن المطلق ينسخ له لا بيان لانه لو كان ما خر المقيد عن

المطلق بيانا للمطلق لاستحال له لوجب دلالة رقبة على مؤمنة مجازا لان المراد بالمطلق على هذا التقدير هو المقيد واذا اطلق المطلق واريد به المقيد كان مجازا وذلك باطل لان المجاز خلاف الاصل واجاب المصنف بان هذا ايضا لازم علينا اذا تعدم المقيد على المطلق لانا نسلم ان المقيد حينئذ يكون بيانا للمطلق لا نسخا له وايضا هذا لازم علينا في تقييد الرقبة بالسلامة عن العيوب في ظهار الظهار لان الرقبة مطلقة فدلالتها على الرقبة السليمة مجاز ولما كان الجواب حقا لنا سار الى ما هو الحق عنده فقال والتحقوا الاخر ويعرف انه قد صار ان العمد مطلق باعتبار احد هما على الحر الجامع والثاني على ما اخرج مراعاة بوجه ما وعلى هذا يكون للعمد معنيان اذا علمت ذلك فنقول هو اما لو كان حمل المطلق على المقيد بعضا لكان دلالة المطلق عليه مجازا اما اذا تعني به ان عنت به الاولى فالملازمة مسلمة لكن كلا ما لس فيه بل على الثاني لان معنى قول القائل اعتق رقبة ليس هو الامر برقبة مخصصة بل المراد رقبة والرقبة لا صحالة المطلق والخارج يعين من المعنيات فالمراد من الرقبة معنى من المعنيات واذا كان كذلك فلا نسلم كونه مجازا الا ان دلالة معين من المعنيات على اي معين يرضى دلالة الجنس يكون حقيقة لكون معين من المعنيات مشتركا من جميع المعنيات بالاشتراك المعنوي قال فان كانا نعين عملا مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا اشرح اي واما اذا كان موجبهما متحدا لو كانا منفصلين عملا بهما مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فعملا بهما لا يمكن بان لا تعتق مكاتبا اصلا ومن صرح بذلك ابو الحسين المعتمد وعلله بان قوله لا تعتق مكاتبا عام والمكاتب الذمي ورد من افراده وذكره لا يقضي التخصيص هكذا نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ونقل عن ابي الخطاب الحنبلي بناء على ان مفهوم الصفة هل هو حجة ام لا وقد غلط الاصفهاني المذكور في فهم كلام المصنف والآمدي حاد عن المراد منه حمل المطلق على المقيد وقد صرح الامام في المسئلة بانه يحمل المطلق على المقيد في مثل ذلك فيعتق مكاتبا مؤمنا وذكر في المحصول نحو ذلك وهو مقتضى اطلاق البيضاوي في المنهاج قال فان اختلفا موجبهما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كالظهار والعمل بقول الشافعي رضي الله عنه حمل المطلق على المقيد فقيل بجامع
وهو المختار وقصره كالتخصيص بالقياس على التخصيص وشذ عنه بغير جامع وابو حنيفة
رحمه الله لا يحمل السبب اذا لم يختلف حكم المطلق والمقيد واختلف سببهما مثل
قوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وقوله في القتل خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فقد
اختلفوا فيه فعمل الشافعي رضي الله عنه حمل المطلق على المقيد فعال بعض اصحابه
اراد به اذا كان بينهما جامع موجب للالحاق حتى يكون المقيد بدلا فيكون تقييد المطلق
بالقياس على المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص وهذا هو الاصح عند الآمدي
والامام وأتباعهما ومنهم المصنف وقال بعضهم اراد انه يحمل المطلق على المقيد
سواء وجد جامع ام لا بناء على ان القرآن كله كالكلمة الواحدة لا تعدد فيه وهذا مردود
شد بعله عن الشافعي وابو حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد اصلا لان الحمل يوجب
رفع الاطلاق بالقياس وهو نسخ والقياس لا ينسخ به واجيب بانا لا نسلم انه نسخ
بل هو تقييد للمطلق بعض المسميات فيكون سانا لا نسخا فرع اذا اطلق
الحكم في موضع وقد في موضعين بقيدين مختلفين فان قلنا ان التقييد بالقياس فلا
كلام ويحمل المطلق على المقيد المشارك له في المعنى وان قلنا انه باللفظ فقط
وبل المطلق على الاطلاق لانه ليس بعده بما حدهما اولى من الآخر لدلالة والمجهول
ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الولوغ احدا هن بالتراب وفي رواية اولاهن
وفي رواية اخراهن فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجح وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى
ساقطا وذهبنا الى الاصل وهو الاطلاق وجوزنا التغفير في احدى الغسلات
عملا بقوله لحدا هن هكذا فاولوه قال والذي يعده الله برحمته ولك ان
تقول سبق في هذا المثال ان يمنع الحمل في الاول والاخري فقط للمعنى الذي قالوه
واما ما عداها فلا يجوز فيه التغفير لانعقاد الاجماع على نفيه من غير معارض
قلت وهذا بحث جليل رأيت الشافعي نص في البويطي على ما نوافقه
فقال ما هذا نصه في اناء ولغ الكلب فيه اما غسل سبعا اولاهن او اخراهن

بالتراب

بالتراب ولا تطهر غيره لك ولذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا اللفظ بحروفه
قال مسئلة الحمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته وقيل اللفظ
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء ولا يطرد المهمل والمستحيل ولا يتمكن لجواز
فهم احد المحامل والفعل المجمل كالقيام من الركعة لا يتمالجواز والسهو ابو الحسين
ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز المراد بين او لم يبين الشيخ
اعلم وفقك الله ان هذا الباب في اكثر النسخ مؤخر عن باب المبين وهو خلاف ما في
المنتهى والاحكام ونقله والدي قدس الله روحه عن نسخة المصنف وكلام المصنف
في تفسير المبين يرشد الى ذلك فانه قال والمبين بعض المجمل فدل ذلك على تقدم المجمل
وعلى هذا شرحه الاصفهاني والشريف والسنري وسرحه على تقدم المبين المطهر
والشيخ قطب الدين اذا علمت ذلك وقول لما فرغ المصنف من المطلق والمقيد
شرع في المجمل والمبين والكلام في حده واقسامه واحكامه اما حده لغة فالمجمل
لغة المجموع ومنه يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وقيل هو المحصل
ومنه تقال اجملت الشيء اذا حصلته هكذا نقله الآمدي عن صاحب المجمل في اللغة
واما حده اصطلاحا فهو ما لم تتضح دلالته وانما قال ما لم تتضح ولم يقل لفظ ليشمل
الفعل والقول لان الاجمال كما يكون في اللفظ كذلك يكون في الفعل وقوله لم تتضح دلالته
احتراز عن المهمل فانه لا دلالة اصلا وعن المبين لان دلالته متضحة والمراد بكون المجمل
غير متضح الدلالة ان لا يكون متضحا بالنسبة الى مدلوله الحقيقي ان كان المجمل قولا وعلى
مدلوله ان كان فعلا وانما قرناه بذلك ليخرج المجاز المراد الغير المبين فانه وان كان
غير متضح الافادة بالنسبة الى المجاز الا ان دلالته على مدلوله الحقيقي متضحة وكذلك
لا يرد المأول فان دلالته وان كانت بالنسبة الى المرجوح لم تتضح لكن دلالته بالنسبة
الى المعنى الراجح واضحة وعرف بعضهم المجمل بانه اللفظ الذي لا يفهم منه
شيء عند الاطلاق وهذا الحد غير مطرد لانه يصدق على المهمل لانه لا يفهم منه شيء
عند الاطلاق مع انه ليس بمجمل وكذا يصدق على المستحيل اذ لا يفهم منه شيء لان مدلوله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ليس بشئ مع ان المستحيل ليس بمجمل وهذا الحد ايضا غير منعكس فان المجمل قد يفهم منه شئ
عند الاطلاق وبجواز فهم احد محامله لا بعينه بان يعرف ان المراد هذا او ذاك فيصدق
المحدود دون الحد وكذا خرج عنه الفعل المجمل لانه ليس بلفظ مع انه مجمل كبيانه
صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية من غير ان يجلس للتشهد فانه فعل مجمل لانه يحتمل ان
يكون القيام عن بعد فكون دالا على جواز ترك الجلسة للتشهد ويحتمل ان يكون القيام عن
سهو وحينئذ لا دلالة له على جواز ترك الجلسة للتشهد وقال ابو الحسين في تعريفه
ان المجمل ما لا يمكن معرفة المراد منه اي من نفسه واحترز به عن المجمل المبين فانه يمكن
معرفة المراد بالبيان لا من نفسه واورد على طرد هذا التعريف المشترك المبين بعين
جاريه فانه يمكن معرفة المراد بالبيان لا من نفسه مع انه ليس بمجمل وعلى ايراد ذلك
نظرا الى المشترك مع قطع النظر عن البيان لا يمكن معرفة المراد من نفسه فيكون مجملا
بهذا الاعتبار ومع الغاء النظر الى البيان يمكن معرفة المراد منه فلا يكون مجملا
بهذا الاعتبار واللفظ الواحد يجوز ان يكون مجملا باعتبار وغير مجمل باعتبار آخر
واورد ايضا على طرده المجاز المرادين او المبين لانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه
مع انه ليس بمجمل وقيد المشترك بالمبين لانه اذا لم يبين يكون مجملا بخلاف المجاز فانه
لا يكون مجملا سواء بين او لا قال ويرد مفردا بالاصالة وبالاعلال كالمختار
وفي مركب مثل او يعفو وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطيب ماهر وفي تعدد
المجاز بعد منع الحقيقة الشرح اعلم ان الاجمال قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب
فاما الاجمال في المفرد فقد يكون بالاصالة كالقرء المشترك بين الطهر والحيض وهذا
انما يتجه عند من يمنع عموم المشترك وقد يكون بواسطة الاعلال كمختار فانه
صالح لاسم الفاعل واسم المفعول لانه ان كان من المختير بكسر الياء كان اسم فاعل
وان كان من المختير بفتح الياء كان اسم مفعول ولولا الاعلال الذي هو قلب الياء
الفا لفتح ما قبلها ما جاء هذا الاجمال واما الاجمال في المركب فكقوله تعالى او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح لتردد المركب بين الصلة والموصول بين الزوج والولي وقيد

يكون

يكون الاجمال في مرجع الضمير وذلك اذا تعدد ما يحتمل ان يكون مرجوعا اليه ولم يترجح العود
الى واحد نحو ضرب زيد عمرا والزماني فان الضمير الذي هو فاعل الزماني يحتمل ان يرجع الى
زيد ويحتمل ان يرجع الى عمرو وقد يكون الاجمال في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر
اذ يجوز ان يكون مهارته في الطب ويجوز ان يكون في عين وقد يكون الاجمال في تعدد المجاز بعد
منع حمل اللفظ على مفهومه الحقيقي اذا كانت المجازات متكافئة كقوله تعالى احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم فانه مهما كان المستثنى مجملا فالمستثنى منه كذلك فان لم يدل دليل
على عدم ارادة الحقيقة بعين الجمل عليها ولا اجمال الا اذا عارضها مجاز راجح وفيه الخلاف
المشهور قال مسئلة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وامهاتكم خلافا للكرخي وابي عبد
لنا القطع بالاستقرا ان العرف الفعل المقصود منه فاولا ما اوجب للضرورة وقد يقدر بما
فلا يضر الجمع والبعض غير متضح اجيب بتضح مما تقدم الشرح احتج النافي بالتحليل
والتحريم المضافين الى الاعيان كقوله تعالى واحلت لكم الانعام وحرمت عليكم الميتة
وحرمت عليكم امهاتكم ولا قائل بالاجمال اما لا فذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيه وخالف في
ذلك الكرخي وابو عبد الله البصري واحتج الجمهور بما يقطع بالاستقرا ان العرف يحكم بان
المراد بالتحليل والتحريم في العين هو الفعل المقصود منه فان من اطلع على عرف اهل
اللغة لا يتبادر فهمه عند قول القائل حرمت عليكم الطعام والشراب وحرمت
عليكم النساء الا الى تحريم الاكل والشرب من الطعام والشراب وتحريم الوطي والنساء
والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة فيه اما بالوضع او بعرف الاستعمال
ولا اجمال على شئ من التقديرين ولهذا كان الاجمال منتفيا عن قول القائل رئيت دابة
لما كان المتبادر الى الفهم دوات الاربع بعرف الاستعمال وان كان على خلاف الوضع الاصلي
واعلم ان مما استدل به على مذهب الجمهور قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود
حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها قال في التحصيل فان ذلك يدل على ان تحريم الشحوم
هو انواع التصرف المعتاد فيها وللقائل ان يقول هذا حجة على الجمهور فانهم
ادعوا ان مثل هذا يفيد تحريم الاكل بعينه خاصة وقد دل الحديث على تحريم غيره ايضا

فائده استشكل بعضهم توجه الذم واللعن على اليهود بما فعلوه في الشحوم بناء على ان
المتبادر الى الفهم في التحريم المضاف الى ما هو من جنس الطعام انما هو تحريم اكله ولا يلزم
من تحريم اكل الشيء تحريم منفعه واجيب بان ذلك محمول على انه كان قد تقدم عند نزول
التحريم علمهم في الشحوم قرائن حالية او مقالية بعضي تحريم تحريمها في جميع المنافع فيكون
معنى قوله عليه السلام في الحديث المذكور حرمت عليهم الشحوم اي حرم جميع منافعها
والتصرفات المعتاده فيها فاغنى ذلك مع علمهم بذلك لان كل ما سوف عليه كلام
الشارع يجب اعتقاده والاظاهر الحديث على خلاف القواعد واحتج العاليون
بالاجمال بان التحريم المضاف الى الاعيان لابد وان يكون فيه اضمار لان التحريم انما
يتعلق بالافعال المقدوره والاعيان ليست بمقدوره فاذن وجب ان يضمر شيء
بالضروره لئلا يلزم ايقاع الخطاب بالكليه وهو محال بالضروره لان الزياده
عليه غير محتاج اليها فلا يضمر الجميع وبعين اضمار البعض والبعض غير متعين لعدم
اولويه اضمار البعض دون البعض فيحصل الاجمال واجاب المصنف بان البعض متعين
مما تقدم من ان العرف يعضي في مثله تحريم الفعل المقصود قال الاجمال
في نحو امسحوا برؤوسكم انما ان لم يثبت عرف في مثله في بعض كمالك والقاضي وابن حي
فالاجمال وان ثبت كالشافعي وعبد الجبار وابي الحسين فلا اجمال قالوا العرف في نحو
مسحت بالمنديل البعض قلنا لانه اله كالف مسحت بوجهي واما الباء للتبعيض فضعف
الشرح احتلف الناس في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم هل هو مجمل ام لا فعالك الحنفيه
انه مجمل لانه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا لا على السواء وقد بينه النبي صلى الله
عليه وسلم فمسح بناصيته ومقدار ما الربع فكان الربع واجبا وقال عيسى لا اجمال
فيها هم احتلفوا فعالك المالكيه والقاضي ابو بكر وابن حي انها تقتضي مسح الجميع
لان الباء حقيقة في الالصاق وقد الصقت المسح بالراس وهو اسم لكله لا لبعضه
وهذا الاجمال لبعض الراس راس فكون ذلك مقتضيا لمسح جميع الراس لغة ومنهم
من قال انه يعرف استعمالا لاهل اللغه بعضي الصاق المسح ببعض الراس وهو مذهب
ان في

الشافعي والقاضي عبد الجبار وابن الحسين البصري والاجل
هذا الاختلاف قال المصنف ان لم يثبت عرف في بعض اي في ظهور استعمال ذلك
في بعض كما هو مذهب مالك وصاحبيه فالاجمال ايضا لانه لا يخلو اما ان يراد جميع
العرف كما هو مذهب الشافعي وصاحبيه فالاجمال ايضا لانه لا يخلو اما ان يراد جميع
الاعراض او البعض دون البعض او وجوب مسح شيء من الراس اي اقل ما يصدق عليه
اسم المسح والاول باطل لاستلزامه الاشتراك والثاني باطل ايضا لاستلزامه المجاز
بعين العدد المشترك بين الكل والبعض وهو مطلق مسح متعلق بالراس مع قطع النظر
عن الكل والبعض دفعا للاشتراك والمجاز ونقل عن بعض الشافعيه ان الباء تدل
على التبعيض فلذلك اكتفينا بالبعض واستدل على ذلك بوجهين الاول ان العرف في
مثل مسحت يدي بالمنديل بعضي مسح بعض المنديل لا كله فكذلك في قوله تعالى وامسحوا
برؤوسكم واجاب المصنف بالفرق وهو انه لا يلزم من اقتضاء العرف في مسحت يدي
بالمنديل البعض اقتضاؤه في مسحت براسي لان المنديل اله والعمل بالالات انما يكون بعضها
لا كلها فحركت بالقلم كالف مسحت بوجهي فان العرف لا يقتضي فيه مسح بعض الوجه
الثاني ان الباء اذا دخلت فعلا متعديا افادت التبعيض في المجرور بها لغة واجاب
بان الاستدلال بالتبعيض اضعف من استدلالهم الاول لان الاول لا يخلو عن سهو
لافاده العرف في مسحت يدي بالمنديل البعض والثاني لا شبهه فيه لان كون الباء للتبعيض
لان تكون الباء للتبعيض لم يثبت عن احد من اهل اللغه قال ابن حي قولهم ان الباء في الصور المذكوره
تفيد التبعيض لا يعرفه اهل اللغه وهذا الذي قاله ابن حي ممنوع فانه قد وردت الباء
للتبعيض في قوله تعالى يشرب بها عباد الله اي منها وفي قول الشاعر شربن بماء البحر ثم ترفعت
متى لجج خضر لهن نيج اي شربن من ماء البحر وانتهى الكوفيون ونفر عليه الاصمعي والفارسي
في المذكر وقال من المتاخرين ابن مالك ورد بعضهم كلام ابن حي بان قال استشهاده على
النفي وهو غير مقبول وفيه نظر فان الشهاده على النفي بلغه اقسام معلومة بخوان
العرب لم تصل الفاعل وظنيه عن استقراء صحيح بخوليس في كلام العرب اسم متمكن اخره واو

لانه قبلها ضمه وشهاده لاعن استقراء نحو رطلق زيد امراته من غير دليل فهذا هو المردود
وكلام من جنى من اللسان لانه شديد الاطلاع على لسان العرب والذي تلخص لي من الاقوال
في اللسان قوله تعالى واسمحوا برؤوسكم اربعه قيل للتبعيض وقيل زائده وقيل للالصاق
وقيل للاستعانه فان مسح يتعدي للمفعول بنفسه وهو المزال عنه والى الحر بحرف
الجر وهو المزيل فيكون بتقدير الايه وامسحوا ايديكم برؤوسكم قال مسئله
لا اجمال في خبر رفع عن امتي الخطا والنسيان خلافا لابي الحسن والبصري لنا العرف
في مثله قبل الشرع المواخذه والعقاب ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب
او تخصيصا للعموم للخبر فلا اجمال قالوا واجيب بما تقدم في المبيته الشرح اختلف
الناس في قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان هل هو مجمل ام لا
فذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيها وذهب ابو الحسين البصري وابو عبد الله البصري
الى انها مجملة واحتج الجمهور بان العرف اي عرف اهل اللغه قبل الشرع في مثله اي
في الرفع المضاف الى الخطا والنسيان المواخذه والعقاب اي رفع المواخذه والعقاب
على ما صرح به في المنتهى وكانه سقط من قلم الناسخ اوتركه المصنف لوضوحه ولهذا
لا يرد من عرف عرف اهل اللغه عند سماعه قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا
والنسيان ان المراد منه رفع المواخذه والعقاب والاصل في المتبادر الحقيقه
اما بالوضع الاصلي واما بعرف الاستعمال وعلى كل يقدر فلا اجمال فان قيل
لو كان عرف الاستعمال ما ذكرتموه لارتفع عنهم الضمان ايضا لكونه من جمله
المواخذات والعقوبات قلنا الضمان لا يرتفع عن الامه بالخطا والنسيان قلنا
انما لم يسقط الضمان لانه ليس بعقاب وهذا حد في مال الصبي والمجنون مع
انهما ليسا من اهل العقوبه وكذلك حد على المضطر اذا اكل مال غيره مع ان الاكل
واجب عليه والواجب لا يعاقب عليه او لتخصيص عموم مفهوم الخبر الدال
على نفي كل عقاب بعد تسليم ان الضمان عقاب فان القول بالتخصيص اولى من القول
بالاجمال اذا علمت ذلك فقوله ولم يسقط الضمان جواب عن سوال مقدر كما قررناه

واحتج

واصح للخصم مثل ما سبق وحرمت عليكم الميته وتقدير نا انه لما اتسع رفع ذات
الخطا والنسيان عنهم وجب ان يقدر شئ بالضروره ولا يجوز اضمار جميع ما يصلح ان
يقدر لان الضروره تندفع باضمار البعض واضمار بعض معين دون بعض ترجيح من غير
مرجح فيلزم الاجمال وجوابه ما تقدم وهو انا لا نسلم عدم اولويه اضمار بعض معين
وذلك لان العرف يقضي اضمار المواخذه والعقاب فيكون اضمارهما اولى قال
مسئله لا اجمال في نحو لا صلاه الا بطهور خلافا للحاضي لنا ان بيت عرف شرعي
في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف في مثله نفي الفائده بجامع الاهم الامانع فلا اجمال
ولو قدر استفاوهما فالاولى نفي الصحه لانه بصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقه
المتعذره فان قيل اثبات اللغه بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله قالوا
قالوا العرف شرعا محلف في الكمال والصحه قلنا محلف للاحلاف ولو سلم
فلا استوا الترجيح بما ذكرناه الشرح احلف الناس في الفعل والاسم الذي
دخله النفي مثل لا عمل الا بالنيه ولا صلاه الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل ونحو ذلك هل ذلك مجمل ام لا فذهب الاكثرون الى انه لا اجمال
فيها وذهب القاضي ابو بكر الى ان ذلك مجمل لان الذات غير منتفيه وليس بعض
المجازات باولى من بعض ونقله الامام فخر الدين عن ابي عبد الله البصري ونقل
ايضا عن ابي الحسين البصري واحتج الجمهور بانه ان بيت عرف شرعي ان
المراد هو نفي الصحة الشرعيه فلا اجمال اذ يصير المعنى لا صلاه صحيحه الا
بطهور وله والا اي وان لم يبت عرف شرعي ان المراد به هو نفي الصحة
الشرعيه فيحمل على العرف اللغوي في مثله اذ العرف اللغوي في مثله نفي الفائده
اذ هو المتبادر الى الفهم ومن ذلك لا علم الا ما نفع اي لا فائده لعلم الا ما نفع فلا
اجمال ايضا ولو قدر استفاوهما اي العرف الشرعي واللغوي لا لزم الاجمال
ايضا لان حمله على نفي الصحه اولى لكونه اقرب الى الحقيقه المتعذره وبيان
القرب ان الحقيقه هو نفي الذات ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات فنفي

الصحة اقرب الى هذا المعنى من نفي الكمال لانه لا يبقى مع نفي الصحة وصف فضيلة
كالعدم بخلاف نفي الكمال فان الصحة معه وللك ان يقول هذا التقرير معارض
بان نفي الكمال مستفاد دون نفي الصحة فان قلت ما ذهبتم اليه فاسد لانه اثبات اللغة
بالترجيح لانكم ذهبتم الى انه اذا لم يكن عرف شرعي ولا لغوي كان معناه نفي الصحة
لانه اولى بعد اسم اللغة بالترجيح وهو باطل بالاتفاق قلنا لا نسلم ان ما ذهبنا
اليه هو اثبات اللغة بل اثبات لاحد المجازات بعد تعذر الحمل على الحقيقة بالترجيح
وهو العرف وهو جائز بالاتفاق فان قلت لم لا يصح الجواب باثبات المجاز بالعرف
والتقدير اسقاط العرفين قلنا مرادنا بهذا العرف عرف الاصوليين فلا منافاة
واحتج القاضي على الاجمال بان عرف الشرع مختلف في الصحة والكمال ومثل
هذا التركيب لان هذا التركيب في عرف الشرع يرد تارة لنفي الصحة وتارة
لنفي الكمال على السواء واذا اختلف عرف الشرع فيهما كان مجملا والجواب
المصنف بانا لا نسلم ان وروده في الشرع مختلف بل الاختلاف انما حصل من
اختلاف العلماء في تقديره فان بعضهم يقدر الصحة وبعضهم يقدر الكمال ولين
سلم ان وروده في الشرع مختلف لكن لا نسلم ان اختلاف عرف الشرع يوجب
الاجمال لان اختلاف عرف الشرع انما يوجب الاجمال ان لو تساوا عرف
الشرع فيهما وهو ممنوع لان نفي الصحة ارجح مما ذكرنا فلا اجمال قال

مسئلة لا اجمال في نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لنا ان
اليد دال على الكف حقيقة فصح بعض اليد لما دونه والقطع ابانة المتصل فلا
اجمال واستدل لو كان مشتركا بين الكوع والمرفق والمنكب لزم الاجمال احد
لو لم يلزم المجاز واستدل بحمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة احدهما
ووقوع واحد من ابعض لاقرب من واحد معين واجب اباب للغة بالترجيح
وبانه لا يكون مجملا ابتداء لو اطلق اليد على اللاث والقطع على الابانة وعلى
الجرح فمنع الاجمال فلنا الاجمال مع الظهور الشرع احلف الناس في

اية السرقة بل هي مجملة في اليد والقطع ام لا فيه مذهبان ذهب الجمهور الى
انه لا اجمال فيها وذهب بعضهم الى انها مجملة فيهما واحتج الجمهور على ذلك
بان اليد حقيقة في جملة العضو المخصوص من الاباط الى المنكب ولهذا صح
اطلاق بعض اليد لما دونه اي لما دون المنكب ولو كانت اليد حقيقة في
البعض لما صح ذلك والقطع حقيقة في ابانة المتصل فلا اجمال الآية جميعه واستدل
على هذا المذهب بان هذه الآية انما تكون مجملة ان لو كانت اليد مشتركة في الكوع
والمرفق والمنكب والاشتراك خلاف الاصل واجيب بانه لو لم يكن مشتركا
لكان مجازا والمجاز خلاف الاصل وهذا الجواب ضعيف جدا لان المجاز
وان كان خلاف الاصل لكنه اولى من الاشتراك واستدل ايضا على هذا المذهب
بان اليد يحتمل ان يكون مشتركا بين الامور اللاثة اشتراكا لفظيا وحينئذ يكون
مجملا ويحتمل ان يكون متواطئا اي بان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الامور
اللاثة ويحتمل ان يكون حقيقة في احدها مجازا في الباقي وذلك ما اشار اليه
المصنف بقوله وحقيقة احدها لكنه اتى بضمير التثنية والصواب الاتيان
بضمير الجمع وعلى هذين التقديرين يكون ظاهرا لا احمال فيه ولا شك ان وقوع
واحد من التقديرين الاخيرين اقرب من وقوع واحد معين وهو التقدير الاول
لكونه اغلب فكونه غير مجمل اقرب من كونه مجملا واجاب بان هذا اثبات اللغة
بالترجيح المذكور وهو باطل وايضا يلزم مما ذكرتم ان لا يكون مجمل ابتداء اي
لفظ مجمل بمعنى ما ذكرتم من الدليل وهو ممنوع لانه لا يطرد في جميع الالفاظ
المجملة وانما يطرد في اللفظ الذي يطلق على معان واختلف في كونه ظاهرا
في البعض او غير ظاهر في شيء منها واصح القائلون بالاجمال بان اليد يطلق
على الثلاث اي العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب والقطع يطلق على
الابانة وعلى الجرح ولا ترجيح لواحد منها على الآخر فحصل الاجمال واجاب
بان اليد والقطع وان كانا يقطعان على المعاني المذكورة لكن لا اجمال فيهما لكونهما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ظاهرين في بعض تلك المعاني لان اليد ظاهر في الكل والقطع في الابانة ولا احتمال
مع الظهور قال مسئلة المختار ان اللفظ لمعنى بانه ولمعنيين احدهما
من غير ظهور يحمل لنا انه معناه قالوا يظهر في المعنيين لكثرة الفايدة قلنا اثبات
اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بان الحقايق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر قالوا يحتمل
اللثة كالسارق السرخ قال الآمدي في المنتهى اذا ورد لفظ وامكن
حمله على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد معنيين على وجه يتعذر الجمع بين المعنى
الواحد والمعنيين ولم يعلم من الواضع انه حقيقة فيهما ولا في احدهما قال الغزالي
انه يحمل وذهب الباقون في افاده المعنيين وهو المختار نفيا للاجمال وحملا لكلام
الشارع على اعظم الفايدتين انتهى واختار ذلك ايضا في الاحكام وانما سقت
عبارته وهذا الكتاب لان فيه زياده يظهر مراجعة الكاتب واختار المصنف
ما قاله الغزالي واحتج عليه بانه اذا كان اللفظ مترددا بين محملين من غير
ظهور فيهما وفي احدهما هو معنى المجمل لانه لا يتصح معناه فكون مجملا واحتج
الاكثرون على ان ذلك ليس بمجمل بوجهين الاول ان حمله على ما يفيد معنيين
اظهر من حمله على ما يفيد معنى واحدا لان حمله على ما يفيد معنيين يوجب
لكثرة الفايدة وحمل اللفظ على ما هو اكثر فايدة اظهر واجاب بان ذلك
اثبات اللغة بالترجيح المذكور وذلك باطل ولو سلم ان ذلك ليس اثباتا باللغة
بالترجيح لكنه معارض بان الالفاظ الموضوعة لمعنى واحد تطرق الحقيقة
اكثر من الالفاظ الموضوعة لمعنيين وما هو اكثر اظهر السادس ان اللفظ
يحمل ان يكون مشتركا بينهما ويحمل ان يكون متواطئا ويحتمل ان يكون حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر كالسارق وعلى التقدير الاول يكون مجملا وعلى
التقديرين الاخيرين لا يكون مجملا ووقوع واحد من امرين اقرب من وقوع واحد
معين فعدم الاجمال اقرب وجواب ذلك مما مر في السرقة وهو انه اثبات
اللغة بالترجيح وانه يلزم ان لا يكون مجمل ابدا قال مسئلة ما له مجمل لغوي

ويحمل

ويحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل لنا عرف الشارع تعريف الاحكام
ولم يعهد تعريف اللغة قالوا يصلح لهما ولم يتضح قلنا متضح بما ذكرناه الشرح اللفظ
الوارد من جهة الشارع اذا امكن حمله على حكم شرعي محدد وامكن حمله على الموضوع اللغوي
اختلفوا فيه فذهب الغزالي الى انه مجمل وذهب غيره الى انه ظاهر في الحكم الشرعي
واختاره المصنف تبعا للآمدي وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام الطواف
بالبيت صلاة فانه يحتمل انه اراد انه كالصلاة حكما في الافتقار الى الطهارة ويحتمل انها
اراد به انه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة وهو قوله عليه الصلاة والسلام الاذان
مثنى مثنى اجماعا فانه يحتمل انه اراد به اثنا اثنا اجماعا حقيقة ويحتمل انه اراد به انعقاد
الجماعة بهما وحصول فضيلتها واختار المصنف على ما اختاره بان عرف الشارع
تعريف الاحكام الشرعية لان الرسول صلى الله عليه وسلم بعث لتعريف اللغة
فحينئذ يجب حمل اللفظ على الحكم الشرعي لانه موافق لما هو المقصود من البعثة
فلا يكون مجملا فان قيل ما ذكرتموه من الترجيح معارض بمثله وبانه ان حمل اللفظ
على الحكم الشرعي المحدد مخالف للاصل لان الاصل الحمل على الموضوع الاصلي
قلنا الا انا لو حملناه على تعريف الموضوع اللغوي كانت فايدة لفظ الشارع التاكيد
بتعريف ما هو معروف لنا ولو حملناه على تعريف الحكم الشرعي كانت فايدته التاسيس
وفايدة التاسيس اولى لانها اصل وتلك تبع واحتج الغزالي على انه مجمل بان اللفظ
يصلح للحكم الشرعي والمعنى اللغوي ولم يتضح دلالته على شئ منهما فكون مجملا واجاب
المصنف بانه متضح اي ظاهر في الحكم الشرعي لما ذكرنا قال مسئلة لا احتمال فيما
له مسمى لغوي ومسمى شرعي وبالنهي الغزالي في الاثبات الشرعي وفي النهي مجمل ورابعها
في النهي اللغوي لا الشرعي مثل اذن لصائم لنا ان عرفه بعضي يطهون فيه الاجمال
يصلح لهما الغزالي في النهي بعدد الشرع للزوم صحته واحب ليس معنى الشرعي الصحيح
والا لزم في دعي الصلاة الاحمال الرابع في النهي بعدد الشرعي للزوم صحته شرع الخمر والخمر
واحب مما عدم وبان دعي الصلاة للغوي وهو باطل الشرح الفرق بين هذه المسئلة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والى قبلها ان الاول مفروضة في لفظ شبهه الشارع بشي وذلك الشي له حقيقتان والثانيه
مفروضه فما له مسميان لغوي وشرعي اذا علمت ذلك فنقول اذا ورد لفظ في الشرع له
مسمى لغوي ومسمى شرعي من غير ظهور لاحدهما هل هو محمل فيه مذاهب احدها وهو المختار عند
المصنف انه لا احمال فيه بل يحمل على المسمى الشرعي والثانيها انه يحمل مطلقا واليه
ذهب القاضي والمالكي والثالث انه ذهب الغزالي الى انه اذا ورد في جانب الاثبات يحمل على
الشرعي فلا يكون مجملا واذا ورد في النفي يكون مجملا والرابع انه اذا ورد في جانب الاثبات
يحمل على الشرعي واذا ورد في جانب النفي يحمل على اللغوي فلا يكون مجملا واختار الآمدي
مثال ذلك في جانب الاثبات قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها
حين قال لها عندك شي فقالت لا ان اذن صائم ومثال ذلك في جانب النفي لا تصوموا
يوم النحر واختار المصنف على ما اختاره ابن فورك الشارع بعض ظهور اللفظ في المسمى
الشرعي لانه نعت لسان الشرعيات فلا احمال واختار القاضي والمالكي ان اللفظ
يصلح لهما ولا مرجح لاحدهما على الاخر فيكون مجملا والجواب ان المسمى الشرعي راجح
لما ذكرناه واحتج الغزالي بانه اذا وقع في النفي مثل لا تصوموا يوم النحر يعذر حمله على الشرعي
والا لزم صحة كل الشرعي هو الصحيح ويكون مجملا واجاب بانه ليس معنى الشرعي
هو الصحيح لانه لو كان كذلك لزم الاحمال في قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك
لانه حينئذ يمنع حمل الصلاة على الشرعية لانها غير صحيحة واذا امتنع حملها على الشرعية
كان مجملا واللازم باطل بالاتفاق اذ المراد بالصلاة في قوله دعي الصلاة الصلاة الشرعية
واحتج القائل بالمذهب الرابع بانه اذا ورد في النفي يعذر حمله على الشرعي للزوم صحته لان
الشرعي هو الصحيح واستحالة النفي عن المسمى وذلك كالنفي عن مسمى الخمر والخمر فانه لو كان
المراد السلب الشرعي لصح لما ذكرنا وهو باطل اجماعا واذا تعذر حمله على الشرعي تعين
اللغوي لان الحمل عليه اولى من الاحمال واجاب المصنف بما تقدم من انا لا نسلم ان معنى
الشرعي هو الصحيح وبان ما ذكرتم يلزم ان يحمل الصلاة في قوله دعي الصلاة على اللغوي وهو
باطل لجواز الصلاة اللغوية التي هي الدعاء في الحيض قال البيان والمبين يطلق

على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي اخراج الشي من حيز
الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد البيان ابتداء والتجوز بالحذر وكرر الوضوح
وقال القاضي والآخر الدليل وقال البصري العلم عن الدليل والمبين يعض المجمل ويكون
في مفرد ومركب وفي فعل وان لم يسبق اجمال الشرح المافرغ من شاكلة المجمل شرع
في البيان والمبين والبيان مصدر من بان يبان بيانا وبيانا والمبين صيغ اليا اسم مفعول
من قولك بينت الشي تبيينا اي وضحته توضيحا وتطلق البيان على امور معاني احدها فعل
المبين بكسر الياء وهو التبيين والثاني على ما يحصل به التبيين وهو الدليل فلذا
اعم من الاول اذ الذي يحصل به التبيين قد يكون فعلا وقد يكون قولا كما فهمه والثالث
على المدلول وهو العلم الحاصل من الدليل واعلم ان البيان نسبته من المبين والمبين
كاطلاقه عليها حقيقة وعلى الدليل والمدلول مجازا قوله فلذلك اي ولاجل
اطلاق البيان على المعاني المذكورة اختلفوا في تعريفه فالصيرفي لما جعل الاول وعرفه بانه
اخراج الشي من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه امور الاول
انه ينقض بالبيان اذا ابتدا وهو ما يدل على الحكم من غير سابقة اجمال لانه بيان قطعا
مع انه لم يصدق عليه التعريف المذكور الثاني انه يجوز انصبان الحد عنه لان
الاخراج من الحز الى الحيز انما يكون للاجسام حقيقة الثالث انه جمع بين التجلي والوضوح
مع ان التجلي مغن عن الوضوح والعاضي ابو بكر واكثر الاصوليين اختاروا البيان والدليل
قالوا ان البيان هو الدليل واستحسنه الآمدي وابو عبد الله البصري اختار القاضي
وعرفه بانه العلم الحاصل عن الدليل والمراد من العلم ما هو اعم من القطع والظن وردا
العلم الحاصل بسبب بيانا لا بيانا قال في المنتهى حد الدليل يعسر حد البيان هلم لكن
ندكر في حد الدليل ان من الناس من عرفه بانه المدلول اذا علمت الشان فاعلم ان المبين
يعض المجمل وهو ما اتضح معناه ويدخل في ذلك الخطاب الذي ورد ابتدا والمبين
اما قول مفرد كالفرد في قولك مثلا او مركب كزيد قام او فعل سبق اجماله كصلاته صلى الله
عليه وسلم فانها مسبوقة باجمال وهو امره الصلاة اولم يسبقه اجمال كقطع يد السارق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من الكوع كما هو المختار عند المصنف وبانه لا توجد الاجمال لجواز ان يكون قد بينه
لان الظاهر كان غير مراد فافهم ذلك فان في بعض الشروح خفاء في المثيل ومنهم من لم يمثل وقال
مسئلة الجمهور الفعل يكون بيانا لانه عليه السلام من الصلاة والحج بالفعل وقوله
خذوا عني مناسككم وصلوا كما يدل عليه وايضا فان المشاهدة ادل وليس الخبر كالمعاينة
قالوا بطول فياخر البيان قلنا وقد يطول بالقول ولو سلم فما اخر للشروع فيه ولو سلم فسلوك
اقوى السابقين ولو سلم فما اخر عن وقت الحاجة لشرح البيان يكون بالقول كقوله صلى
الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر فانه بيان لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده
ويجوز ان يكون بالفعل قال الامدي مذهب الاكثرين ان الفعل يكون بيانا خلافا
لطائفة شاذة حيث ذهبت الى ان البيان انما يكون بالقول خاصة قال الامام في
المحصول ويعلم كون الفعل بيانا للمجمل باحد امور ثلثة احدها ان يعلم ذلك بالضرورة
من قصده وثانيها ان يقول هذا الفعل بيانا للمجمل وبالهما بالدليل العقلي وهو ان يذكر
المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له ولا يفعل شيئا
اخر فعلم ان ذلك الفعل بيان له والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة واجمع المصنف
على ان الفعل يكون بيانا للمجمل بالمنقول والمعقول اما الاول فلان صلوته صلى
الله عليه وسلم بيان لقوله تعالى فاقيموا الصلاة ولهذا قال صلوا كما رايتموني اصلي
وحجه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولهذا قال خذوا عني مناسككم
فان فعل البيان في ذلك اما وقع بالقول لا بالفعل وهو قوله صلى الله عليه وسلم
صلوا وخذوا فلنا هذا فاسد لان القول لم يتعرض لكيفيات افعال الصلاة
والحج بل غايته افادته بعرف ان الفعل هو المبين لذلك واما الثاني فلان مشاهدة
فعل الصلاة والحج دالة على معرفة تفاصيلهما والاخبار اذ ليس الخبر كالمعاينة واذا
جاز البيان بالفعل فالفعل الذي هو ادل اولى واجمع القائلون بعدم جواز البيان
بالفعل بان البيان به قد يطول زمانه فلزم تاخير البيان وهو غير جايز واجاب
المصنف بان طول الزمان لا يمنع البيان لان البيان بالقول قد يطول ايضا مع انه لا يمنع البيان

ولو سلم

ولو سلم ان البيان بالقول لا يطول لكن لا نسلم ما اخر البيان فانه ما اخر البيان لحصول
الشروع فيه عقيب ورود الاجمال ولو سلم ما اخر البيان لكن الما اخر لسلوك اقوى
السابقين الذي هو الفعل وهو غير ممنوع ولو سلم ان الفعل لا يكون اقوى السابقين لا نسلم
ان ما اخر البيان مطلقا غير جايز بل ما اخر البيان عن وقت الحاجة غير جايز وفي هذه الصورة
ما اخر عن وقت الحاجة فساده كما يكون البيان بالقول وبالفعل يكون بالاشارة ومثاله
ما جاء انه صلى الله عليه وسلم اشار بيده الى نحو المشرق وقال الفتنة من ها هنا وقد يكون
بالكتابة ومثاله تبيينه عليه الصلاة والسلام نصب الزكاة بكتاب عمرو بن حزم
وقد يكون بالدليل العقلي ومثاله تبين قوله تعالى الله خالق كل شئ بما دل عليه العقل من استحاله
تعلق هذا النص بذات الله تعالى وصفاته وقد يكون بالترك ومثاله ترك التشهد
الاول فانه بيان لعدم وجوبه وكل ذلك لا يرد على المصنف لان ذلك ليس عنده بالفعل
قال القرافي ويمكن البيان من الله تعالى بالقول واما بالفعل والكتابة والاشارة فقد
صرح الامام فخر الدين باستحالة البيان بها على الله تعالى قال وفيما قاله نظر
لانه انما صرح بامكان البيان بالقول من الله تعالى والقول مستحيل عليه تعالى
لان المراد به الحروف والاصوات الدالة على الكلام النفساني وهذا يستحيل قيامه
بذات الله تعالى ولما سبق به الاخلقة في بعض مخلوقاته كجبريل عليه السلام او من شاء
الله تعالى واما الكلام النفسي القائم بذاته تعالى فلا يمكن البيان به قال واذا ثبت جواز
البيان على الله تعالى بلسان القول وانه تعالى يخلقه في بعض عباده جاز ان يبين تعالى بالفعل
والكتابة والاشارة بان يخلق هذه الامور في بعض مخلوقاته ويقع بيانا كما ذكرناه في
الاصوات ولا فرق بينهما بالضرورة انتهى وهو بحث حسن قال مسئلة
اذا اورد بعد المجمل قول وفعل فان امكن عرف المتقدم هو البيان والثاني تاكيد فان
تعذر احدهما وقل بعين غير الارجح للمتقدم لان المرجوح لا يكون تاكيدا واحتمل
ان الفعل لا يلزم فيه ذلك فان لم يتعقبا كالوطاف بعد اية الحج طوافين ولم يبين
بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب او واجب متعلقا او متاخرا

لان الجمع اول ابو الحسين المقدم سان ويلزمه نسخ الفعل متقدما الشرح اذا ورد بعد
المجمل قول وفعل وكان كل منهما صالحا لسان ذلك المجمل والمعارض للسان وعلم المتقدم
منهما فالمتقدم سان للمجمل والثاني ناسخ له وان لم يعلم المتقدم فالمختار عند المصنف
ان احدهما هو السان من غير تعيين والاخر ناسخ له وقيل ان كانا متساويين فاحدهما
سان من غير تعيين والاخر ناسخ وان لم يكونا متساويين فالمرجوح سعين للمتقدم
فيكون بيانا والراجح ناسخ له وهذا هو الاشبه عند الامدي واصح عليه
بانه لو لم يتقدم المرجوح لم يكن لوروده فائدة لان وروده اما للسان او للنسخ والاول
باطل لان السان يدرك بالاول فلا يكون الثاني مفيدا له لاستلزام تحصيل الحاصل
والثاني ايضا باطل لان المرجوح لا يكون ناسخا للراجح واجاب المصنف بانا لا نسلم
ان المرجوح لا يكون ناسخا وانما لا يكون ناسخا اذا لم يستقل بالسان اما اذا استقل
فصحيح على تقدير ترجيحه ورجحان المتقدم ان يكون ناسخا للراجح والفرض استقلالهما
في السان وان لم يستقل القول والفعل في السان كقوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج
الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روى انه عليه السلام قرن وطاف
لهما طوافين وسعى سعيين فالاصح عند الامام واتباعه والمصنف ان المأخوذ به هو
القول سواء تقدم او تاخر لعلم شئ منهما لانا ان جعلنا القول بيانا لزم الجمع
بين الدليلين وان جعلنا الفعل بيانا لزم اهمال القول والجمع بين الدليلين اولى وايضا
القول يدل بنفسه والفعل لا يدل الا بواسطة احد الامور الدالة المتقدمة
في المسئلة قبلها وفعله عليه الصلاة والسلام اعني طوافه الثاني يحمل على انه ندب
او واجب في حقه والاشبه عند الامدي انه ان تقدم القول فهو المبين وان
تاخر فيكون الفعل المتقدم مبينا في حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتاخر
مبينا في حقنا فيكون الواجب علينا طوافا واحدا عملا بالدليلين وقال ابو الحسين
البصري المتقدم هو المبين دائما فان كان المتقدم هو الفعل كان الطواف الثاني واجبا
وان كان المتقدم هو القول لم يكن الثاني واجبا ويلزم مذهب ابي الحسين نسخ الفعل اذا

كل

كان متقدما لوجوب الطوافين ورفع احدهما بالقول المتاخر مع امكان الجمع بين القول
والفعل كما ذكرنا والجمع اولى من النسخ قال مسئلة المختار ان السان اقوى
والكرخي يلزم المساواة وابو الحسين بجواز الادنى لنا لو كان مرجوحا الغى الاقوى
في العام اذا خصص والمطلق اذا قيد وفي المساوي التحكم الشرح مذهب ان
يكون السان اقوى من المبين في الدلالة لانه مذاهب المختار عند المصنف انه
يجب والثاني والد ذهب الكرخي انه يجب ان يكون مساويا للمبين في القوة والثالث
والد ذهب ابو الحسين البصري انه يجوز ان يكون ادنى منه قال الامام في المحصول
وهو الحق والمختار عند الامدي انه ان كان المبين مجملا كفى في تعيين احدهما اليه
ادنى ما بعد الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد ان يكون المخصص والمقيد في
دلالته اقوى من دلالة العام على صوره التخصيص ومن دلالة المطلق على صورة
التقييد واصح المصنف على ما اختاره بانه لو لم يكن السان اقوى في الدلالة لزم احد
امرين وهو ان يكون اضعف او مساويا والاول يلزم منه الغاء الاقوى بالاضعف
لانه اذا كان عاما او مطلقا ثم ورد عليه مخصص او مقيد وكان العام اقوى دلالة من
الخاص والمطلق اقوى من المقيد وجوزنا تخصيص العام بالخاص الاضعف والمطلق
بالمقيد الاضعف لزم الغاء العام او المطلق الذي هو اقوى دلالة واما الثاني فيلزم
منه التحكم لان تقدم احدهما على الاخر ترجيح من غير مرجح قال مسئلة تاخير السان
عن وقت الحاجة ممتنع الاعند مجوز تكليف ما لا يطاق والى هذا ذهب الحنابلة وهو
ممتنع والكرخي مسع في غير المجمل وابو الحسين مثله الا في الاجمالي مثل هذا العموم مخصوص والمطلق
مقيد والحكم سينسخ والثناي مسع في غير النسخ الشرح لا يجوز تاخير السان عن وقت
الحاجه اي وقت العمل بذلك المجمل ان منعنا التكليف بما لا يطاق لان الاتيان بالشئ مع
عدم العلم به محال وان جوزناه فيجوز واما تاخير السان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
فالصحيح عند الامام فخر الدين واتباعه والمصنف انه يجوز ونقله في المحصول عن مذهبنا
وذهب ابو اسحاق المروزي كما قال الامدي وابو بكر الصيرفي والحنابلة والطاهرية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مطلقا

الى انه لا يجوز وذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء الى امتناعه في غير المجمل وجوازه في المجمل
وقال ابو الحسين البصري ان كان الخطاب بمجمل ونحوه مما ليس بظاهر جاز تاخير البيان فيه
وان كان بغيره كعام او مطلق ومنسوخ جاز تاخير البيان التفصيلي فيه واما تاخير الاجمالي
فلا يجب ان يقارنه بيان ان العام مخصوص او ان هذا المطلق مقيد او ان الحكم سينسخ من غير
تعيين والى اشار بقوله ابو الحسين مثله اي مثل الكرخي في جميع الباقي في المجمل مطلقا
واما الظاهر فيه التفصيل والى اشار بقوله في بعض النسخ الا في الاجمالي اي واما
مثاله ظاهر فيجوز تاخير البيان فيه الا البيان الاجمالي فلا يجوز تاخيره كما سلناه وفيه
تعسف قلت نقل الامام هذا المذهب عن القفال والدقاق والى اسحاق المروزي
فاما نقله عن ابي اسحاق فقد تقدم انه نقل عنه خلاف ذلك واما نقله عن القفال ففيه
نظر فقد نقل عن كتاب الاشارة له انه يجوز تاخير البيان مطلقا وذهب القاضي عبد الجبار
والجبائي وابنه الى انه لا يجوز تاخير البيان الا الى النسخ فانهم وافقونا على جواز تاخيره ونقله
في المحصول عن المعتزلة واعلم ان الامدي لم يصرح باختيار شيء من المذاهب بل مال
الى التوقف قال لنا قال الله خمسه الى قوله الى ان السلب للقاتل اما عموما
واما برأي الامام وان ذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل ولم ينقل اقتران
اجمالي مع ان الاصل عدمه وايضا اقيموا الصلاة ثم ان جبريل والرسول عليهما
السلام ولذلك الزكوة وكذلك السرقة ثم بين على تدريج وايضا فان جبريل قال
اقرا قال وما اقرا وكرر ثلاثا قال اقرا باسم ربك الشرح اخر المصنف على
جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة مطلقا بامور الاول قوله تعالى واعلموا انما
غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فانه ابهم خمس الغنيمة
مطلقا للمذكورين ثم بعد ذلك بين ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من
قوله من قتل قتيلا فله سلبه واما برأي الامام كما هو مذهب ابي حنيفة وايضا
اثبت لذوي القربى نصيبا ثم بين ان المراد بذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب دون
بني امية وبني نوفل ثم لما توقع المصنف هنا سؤالا وهو ان يقال ما ذكرتم دليل على

تاخير

تاخير البيان التفصيلي فيكون حجة على المانع منه ولم يدل على تاخير البيان الاجمالي فلم
يكن حجة على المانع منه فاجاب عنه بان الاية ظاهرة في جميع ذوي القربى وان
السلب يدخل في الخمس ولم ينقل اقتران بيان اجمالي مع ان الاصل عدمه وهذا الجواب
فيه نظر لجواز ان يكون معه بيان اجمالي ولم ينقل للاستغناء بالبيان التفصيلي الثاني
الثاني قوله تعالى اقيموا الصلاة فان في ابتداء نزول هذه الاية كانت الصلاة ظاهرة
في الدعاء ان المراد منها ذات الاركان ولم يقترن بها بيان اجمالي ولا تفصيلي ثم
بين بعد ذلك جبريل للرسول صلى الله عليه وسلم وبين الرسول صلى الله عليه وسلم
للامة وكذلك الزكاة فانها في ابتداء نزول قوله تعالى وانوا الزكاة ظاهرة في انها
مع ان المراد منها المقدار المخرج من النصاب ولم يقترن بها بيان اجمالي ولا تفصيلي
ثم بين بعد ذلك وكذلك السرقة فان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
ظاهر في وجوب قطع يد السارق مطلقا ولم يقترن به بيان ان المراد منه المقيد
ثم بين بعد ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم المقدار الذي يجب به القطع الامر
الثالث ان جبريل عليه السلام في ابتداء الوحي نزل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال اقرا فقال صلى الله عليه وسلم وما اقرا وكرر جبريل عليه السلام ذلك ثلاثا ثم
قال اقرا باسم ربك الذي خلق وهذا دليل على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
والا لم يؤخر جبريل عليه السلام البيان عن المرة الاولى قال واعترض بانه
متروك الظاهر لان الفور يمنع تاخيره والتراخي يفيد جوازه في الزمن الثاني فيمتنع تاخيره
واجيب بان الامر قبل البيان لا يحب به شيء وذلك لا ينافي الشرح اعترض بعضهم
على ما استدل به المصنف بان الاوامر التي ذكرتم متروكة الظاهر فلا تصح للعمل
بها اتفاقا وانما قلنا انها متروكة الظاهر لانه لا يمكن اجراؤها على ظاهرها
لان اجراءها على الظواهر يوجب جواز تاخير بيانها وجواز تاخيرها يمتنع لان
الامر اما للفور او التراخي فان كان للفور امتنع تاخير البيان عن وقت الخطاب
لان وقت الخطاب وقت الحاجة وان كان للتراخي فيفيد جواز الفعل في الوقت الثاني

ان المراد بها المقدار المخرج من النصاب

www.alukah.net

فيسع لاخر البيان عن الوقت الاول لتمكنه من الاتيان به في الزمن الثاني واجاب
المصنف بان الامر قبل الزمان لا حكم به شيء فلا تفيد قبل البيان الفور ولا التراخي
والامر الذي لم يحد به شيء حمل على العرف كقول السيد لعبده افعل مطلقا فانه
لا يحد بمجرد هذا القول على العبد شيء قبل الزمان قال واستدل بقوله
ان يذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل نعتها بسوالهم مؤخرا وبدليل انه لم يؤمر
بمحدد وبدليل المطابقة لما مدح واجيب بمنع النعت فلم يأت حرمان بدليل بقرة
وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم وبدليل وما كادوا
يفعلون واستدل بقوله الكم وما تعبدون فقال ابن الزبعرى فقد عبدت
الملائكة والمسيح فرد ان الذين سبقت واجيب بانها لا تعقل ورد بان الذين
سبقت زيادة بيان لحمل المعترض مع كونه خبرا واستدل بانه لو كان ممتنعا لكان
لذاته او لغيره بضرورة او نظر وهما منتفيان وعورض لو كان جائزا الى اخره
الشرح هذه ثلثة اوجه استدل بها على ما اختاره المصنف مع تزييفها
الوجه الاول قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والبقر غير متعينة بحسب
الظاهر لانها نكرة وكان المراد بها بقرة معينة ولم تقترن بها بيان اجمالي ولا تفصيلي
واما قولنا ان المراد بها بقرة معينة لله فوجه الاول ان الله تعالى عينها بعد
سوالهم عن البقر ولم يكن البقر معينة لم يكن للسوال والجواب معنى السائل
ان البقر لو لم يكن معينة لكان المامور بها في الاية الثانية محددة لان المامور
بها في الاية الثانية معينة وفي الاية الاولى غير معينة والثاني باطل لانهم لم يؤمروا
بمحدد الثالث ان البقرة لو كانت غير معينة لما طابقت المذبوح لان البقر المذبوح
معينة والثاني باطل للتطابق بين البقر المامور بها والمذبوح وزيف المصنف
هذا الاستدلال بان قال لا نسلم ان البقر في قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
غير معينة لله فوجه الاول ان البقر المامور بها غير معينة لقوله تعالى ان يذبحوا
بقرة فانها نكرة والنكرة غير معينة بحسب الظاهر وترك الظاهر خلاف الاصل

الثاني

الثاني قول ابن عباس رضي الله عنه لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم ولكنهم شددوا في
السوال فشدد الله عليهم وذلك دليل على ان البقر غير معينة الثالث ان البقرة
لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى على طلب البيان لان طلب البيان لو حسن استحقاق
المدح لكان عنفهم بقوله وما كادوا يفعلون وللسائل ان يقول لا نسلم كون التعنيف
على طلب البيان فانه يجوز ان يكون على التواني اي التقصير بعد البيان الوجه
الثاني قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه عام مع ان العموم غير
مراد وقد احترسا نه الذي لحصص لانه لما نزلت هذه الاية قال ابن الزبعرى لاخصمن
محمدا فلما جا الى سيد البشر صلى الله عليه وسلم قال اليس قد عبدت الملايكة
والمسيح فلزم ان يكونوا ما والحصب جهنم فوقف صلى الله عليه وسلم حتى نزلت
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخصصت بذلك الاية الاولى وزيف
المصنف هذا الوجه بان الاية الاولى غير متناولة للملايكة والمسيح لان ما لما لا يعقل
فحينئذ لا يكون ايراد قوله تعالى ان الذين سبقت للتخصيص بل زيادة بيان لحمل المعترض وقد
روى انه صلى الله عليه وسلم لما قال ابن الزبعرى ما نقل عنه قال له ما اجهلك بلغة
قومك ما لما لا يعقل يعم ان ما يعبد من دون الله يدخل فيه الملايكة والمسيح فقال
هذا خاص والخاص لا يعول عليه في المسائل العلمية وللسائل ان يقول كما قال الامام فخر الدين
هنا ان ما عامة في العقلا وغيرهم وتقلناه فيما سلف عن جماعة بلسنة قال
الجوهري الحصب هو ما حصب به في النار اي يرمى به والزبعرى وهو السيء الخلق وقيل
انه كثير شعر الوجه واما احصم فانه من باب المغالبة يقال خاصمته فخصمته
احصمه بكسر الصاد اي غلبته في الخصومة قال الجوهري وهو شاذ فان قياسه الضم
اذ لم يدر عنه حرف حلق يقول صرعته اصرعه بضم الراء الوجه الثالث ان يا خبر
السان لو كان ممتنعا لكان امتناعه لذاته او لغيره وعلى كل واحد من التقديرين اما ان
يعلم بضرورة او نظر وكل منهما منتف وزيفه المصنف بالمعارضة بانه لو كان جائزا
فجوازه اما ان يعلم بضرورة او نظر وكل منهما منتف هكذا قرر بعض الشراح المعارضة والاولى

www.alukah.net

الكلام المصنف ان يقرر هذا وهو ان يقال لو كان جايزا لكان جوازه لذاته او لغيره
وكل واحد منهما اما ان يعرف بضرورة العقل او نظره وكل منهما منتف فلا جواز
قال المانع سلمنا ان الظاهر لو جاز لكان الى مدة معينه وهو تحكم ولم يقل به اولى
الابد فيلزم المحذور واحب الى معينه عند الله وهو وقت التكليف قلنا لو الوجاز لكان
منهيا لانه مخاطب فستلزمه وظاهره جهاله والباطن معذور واحب حريه في النسخ
لظهوره في الدوام وبانه يفهم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجه فلا جهاله ولا
احالة الشرح احتج من منع تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر واريد
غيره بوجهين الاول انه لو جاز تاخير البيان لكان اما الى مدة معينة او الى الابد والاول
باطل لانه يوجب التحكم اذ الغرض من الخطاب الافهام وانسبته الى جميع الازمان على
السواء فلو عين زمان للبيان لزم التحكم على انه قول لم يقل به احد والثاني باطل لانه حينئذ
يلزم جواز تاخيره ابدا فلا يمكن المكلف من معرفته فيلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال
واشار الى ذلك المصنف بقوله فيلزم المحذور واجاب المصنف بان البيان يتاخر
الى مدة معينة عند الله تعالى وهو وقت التكليف ولا يلزم التحكم فان نسبة البيان
والافهام الى وقت التكليف اولى الوجه الثاني ان نقول لو جاز تاخير بيان
الظاهر لكان الشارع مفهما خطابه لنا في الحال لانه مخاطب لنا في الحال
بالاجماع واذا كان مخاطبا كان مفهما لاستلزام الخطاب التفهيم والا لخرج
المخاطب عن كونه مخاطبا اذ المعقول من قول القايل خاطبت فلانا انه قصد تفهيمه كلامه له وكون الشارع مفهما خطابه لنا في الحال باطل
لانه ان كان مفهما للظاهر وهو غير مراد لزم ايقاع المكلف في الجهل وهو باطل
وان كان مفهما لغير الظاهر وهو المراد هو معذور اذ لا سبيل لنا اليه واجاب
المصنف بالنقض الاجمالي والتفصيلي اما الاجمالي فلان هذا الدليل يجري في النسخ
فان المنسوخ ظاهر في الدوام مع ان النسخ ليس مذكورا معه وجواز تاخير النسخ
عن وقت الخطاب ثابت بالاتفاق قلت وهذا انما يرد على من جوز تاخير

بيان

بيان النسخ كالجبائي دون المانع منه كابي الحسين واما التفصيلي فان يقال لا نسلم
انه لو كان مفهما لنا لزم شيء مما ذكرتم وانما يلزم لو كان مفهما لنفس ما هو الظاهر
من كلامه فقط اما اذا كان مفهما لما هو الظاهر من كلامه مع تجويز تخصيصه
عند الحاجه اليه فلا يلزم منه لا جهاله ولا احاله قال عبد الجبار تاخير
بيان المجمل كبعل العباده في وقتها للجهل بصفتها كالنسخ واجب بان
وقتها ووقت بيانها قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل لم يسبق مراده
واجب بانه يعد انه مخاطب باحد مدلولاته مطلقا وبعض بالعزم على الاخر
وقال باحر سان التخصيص يوجب الشك في كل شخص كالنسخ واجب بان ذلك
على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع فكان احذر الشرح اعلم ان عبد الجبار
لم يذكر المصنف في صدر المسئلة لكن لما كان مذهبه مذهب الجبائي ذكرته هنا
ليعلم ان مذهبه موافق لمذهب الجبائي وان هذا الكلام له اذا علمت ذلك فقول
احج عبد الجبار على امتناع تاخير بيان المجمل وجواز تاخر النسخ بان تاخير بيان المجمل
يبعل العباده في وقتها لان المكلف لا يمكن من الاتيان بها للجهل بصفتها لان صفتها
انما تعلم بالبيان بخلاف تاخير النسخ فانه لا يبعل العبادة في وقتها لان صفتها
مبينه واجاب بان وقت العباده هو وقت بيانها لا وقت الامر بها وصفه
العباده معلومه وقت البيان فلا يلزم المحال لا يبعل العباده في وقتها واحتج
القائلون بامتناع تاحر بيان المجمل بانه لو جاز تاحر بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل
يسبق المخاطب مراده من المهمل لان المجمل لا يفهم منه شيء كالمهمل واللازم وهو
الخطاب بالمهمل باطل واجاب المصنف بالفرق وهو ان المجمل يفيد انه مخاطب
باحد مدلولاته وان لم يعد ما هو المراد على التعين فيحسن بطبع المكلف بالعزم على
الفعل وبعضي بالعزم على الترك بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيئا اصلا وقال عبد
الجبار ايضا في الفرق بين امتناع تاخير بيان المجمل وجواز تاخير النسخ ان تاخير بيان
المخصص مثلا يوجب الشك في كل شخص من الاشخاص المندرجة تحت العام كل

او لعله بيان مراد من قوله

www.alukah.net

مراد من العام ام لا خلاف تاخير السمع وانه لا يوجب الشك لامكان العمل المنسوخ
قبل ورود البيان قلت لو ذكر هذا القرن عقب فرقة الاول لكان اولى واجاب
بان جواز سماع التخصيص يوجب الشك في كل واحد من الاشخاص على البدل لا على الجمع
لان التخصيص اخراج البعض وجواز تاخير البيان في النسخ يوجب الشك في جميع الاشخاص
فكان جواز تاخير التخصيص اجدر واولى قال مسئلة المختار على المنع جواز تاخيره
عليه السلام سلمنا الحكم الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة
قالوا ابلغ ما انزل اليك واحب بعد كونه للوجوب والفورانه للقران الشرح اعلم
ان الذين منعوا من تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز تاخير سليغ ما اوحى
به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة
اليه واكثر المحققين على جوازه كما قال الامدي قال وهو الحق واختاره المصنف
والامام فخر الدين واتباعه لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره
لان الاصل عدمه ولهذا لو صرح الشارع به لم يلزم منه محال وايضا يجوز ان يكون في
التاخير مصلحة يعلمها الباري عز وجل وقد اوجب على النبي صلى الله عليه وسلم التاخير
لذلك واحتج المانع من جواز تاخير السليغ بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك فان ذلك يقتضي وجوب البليغ على الفور واجاب المصنف بانا لا نسلم
ان الامر يقتضي الوجوب والفور ولو سلم انه يقتضيهما لكن لا نسلم ان المراد مما
انزل هو الاحكام التي وقع النزاع فيها بل المراد القران لكونه ظاهرا فيه لسبقه
الى الفهم من لفظ المنزل قلت وقد اجاب الامام فخر الدين وفيه نظر
اذ لا فرق بين سليغ القران وبين سليغ غيره من المنزل وايضا فالقران يشتمل على آيات
كثيرة من الاحكام ولا قائل بالفرق قال مسئلة المختار على المنع جواز تاخير
سماع المخصص الموجود لنا انه اقرب من تاخيره مع العدم وايضا فان فاطمة رضي
الله عنها سمعت يوصيكم الله ولم تسمع نحن معاشر الانبياء لا نورث وسمعوا القائلوا
المشركين ولم يسمع الاخر سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين الشرح اذا قلنا الابد

من

من مقارنة المخصص للعام وانه لا يجوز تراخي انزاله فهل يجوز للشارع اسماع العام للمكلف
بدون اسماع الخاص الموجود فيه مذهبان اصحهما في الاحكام والمحصول الجواز واختاره
المصنف وخالف في ذلك الجبائي وابو الهذيل قال الامدي فمنعا ذلك لان الدليل المخصص
السمعي واجاز الاشعري سمعة العام المخصص بدليل العقل وان لم يعلم السامع دلالته على التخصيص
واحتج المصنف على ما اختاره بوجهين الاول ان تاخير اسماع المخصص الموجود اولى
من تاخير اسماع المخصص المعدوم لان المكلف يتمكن من معرفة اكثر فجاز هذا وان امتنع ذلك
هذا هو الصواب في تقرير كلام المصنف فاعتمده واجتنب ما وقع فيه بعض الشارحين
من التقرير فانه خطا لا يوافق كلامه الوجه الثاني ان فاطمة رضي الله عنها سمعت
يوصيكم الله في اولادكم ثم سمعت بعد مدة المخصص له وهو قوله صلى الله عليه وسلم
نحن معاشر الانبياء لا نورث وسمعت الصحابة قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمع
الا هم المخصص الموجود بعد حين اي بعد زمان وهو ما رواه الشافعي رضي الله عنه الا
من حديث جعفر بن محمد عن ابيه ان عمر رضي الله عنه ذكر المجوس فقال ما ادري
كيف اصنع في امرهم فقال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب قال مسئلة
المختار على التجويز جواز بعض دون بعض لنا ان المشركين نزفيه الذمي ثم العبد ثم المرتد
بتدريج وايه الميراث بين عليه السلام والقاتل والكافر بتدريج قالوا يوهم الوجوب
والباقي وهو محمل قلنا اذا جاز ايهام الجميع فبعضه اولى الشرح احتج المجوزون
لتاخير البيان عن وقت الخطاب فجواز التدريج في البيان اي هل يجوز تاخير بعض البيانات
عن بعض كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ثم يقول عليه الصلاة والسلام بعد مهلة
اذا بلغ خمسة اوسق ثم يقول بعد مهلة اذا كان مما يقتات ويدخر بعد مهلة اخرى
والحق هو العشر او نصف العشر وذهب المحققون كما قال الامدي الى الجواز واختاره
المصنف ومنع منه قوم قال القيرواني في المستوعب وذهب بعض اهل العراق الى انه يجوز
ما ذكرناه في المجمل دون العموم لانه يستغرق بنفسه فاذا خرج بعض الجملة بقي البعض
مستغرقا لما بقي قال وقال بعض العراقيين انما يجوز تقديم بعض بيان المجمل على بعض اذا علمنا

www.alukah.net

ان فيه ما يحتاج الى بيان آخر واصح المصنف على ما اختاره بالوقوع فان قوله تعالى اقتلوا المشركين
عام مبين الرسول صلى الله عليه وسلم اخراج الذمي العبد المراه على التدريج بهذا قال
المصنف ولا ادري ما ورد في سبب اخراج العبد وان كان اخراجه موافقا للقياس لانه
مال فلا يجوز انلافه عند الاستيلاء عليه وايضا اية الميراث وهي قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم عامة مبين الرسول صلى الله عليه وسلم اخراج نفسه منها بقوله نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ثم اخراج القاتل والكافر بتدريج واحتج القائلون
بعدم الجواز بان بيان البعض يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي فيكون تجهيلا للمكلف
واجاب المصنف بان ذكر العام بدون ذكر المخصص يوهم وجوب استعمال اللفظ
في الجميع وهو جايز واذا جاز ايهام الجميع فجواز ايهام البعض اولى قال القفال ان لا يجوز
اذا ورد بيان بعض المراد ان يقطع على انه بيان كل المراد قال مسئلة سمع العمل
بالعموم قبل البحث عن المخصص احماقا والاكثر يكفي بحث يغلب اسماوه القاضي لابد من
القطع بانتفايه وكذلك كل دليل مع معارضه لنا لو اشترط لبطل العمل بالاكثر قالوا اما اكثر
البحث ففيه تفيد العاده القطع والا فبحث المجتهد بعده لانه لو اريد لاطلع عليه ومنعا
واسند بانه وجد ما رجع به السرخسي اعلم ان الامام فخر الدين في باب العموم والخصوص من
المحصول قال محل جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الكرخي
ومنعه ابن سريج ولم يرجح شيئا لكن اجاب عن دليل ابن سريج وهذا اشعار بميله الى الجواز
ولهذا صرح صاحب الحاصل بانه المختار وتبعه عليه السماوي لكن جزم الامام بالمنع
في المحصول في اواخر الكلام على ما خر البيان عن وقت الخطاب فتامله قلت واثبات
الخلاف على هذا الوجه غير معروف لان الغزالي والاسمدي والمصنف والبيضاوي وغيرهم
التوضيح قالوا الاجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث
عنه الى ان يغلب على الظن عدم المخصص ونقله المصنف تبعا للاسمدي عن الاكثرين وابن
سريج قال الاسمدي وذهب القاضي وجماعة الى انه لابد من القطع بعدمه ويحصل ذلك
بكثرة النظر والبحث واشتهار كلام العلماء عن ان يذكر احد منهم مخصصا
وحكى الغزالي قولا مالكيا انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لابد من اعتقاد جازم

وسكون النفس بانتفايه قوله وكذلك كل دليل مع معارضه اي وكذلك يكفي في العمل بكل
دليل له معارض في الجملة البحث عن معارضه بحيث يغلب على الظن انتفاؤه عند الاكثرين
كما ذكرناه اذا علمت ذلك فاعلم ان خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عمومه قبل دخول
وقت العمل به فانه قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيصح اعتقاد عمومه لهم
ان ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد بها ذا نقله عنه امام الحرمين والاسمدي
وغيرهما وممن نبه على ذلك من الشراح الشيخ قطب الدين واصح المصنف على مذهب
الاكثرين بانه لو اشترط القطع لبطل العمل باكثر العمومات المعمول بها لان الاستقراء دل
على ان اكثر العمومات المعمول بها لم يقطع العقل بانتفاء مخصصه لغاية عدم الوجدان
بعد البحث وعدم الوجدان لا يفيد القطع بانتفايه قال القاضي القطع بانتفاء المخصص ممكن
لان مدار البحث فيه من العلماء ولم يطلعوا على المخصص يفيد العاده فيه بعدم المخصص
والا اي وان لم يكن فيه البحث من العلماء فبحث المجتهد بعد القطع بانتفاء المخصص لانه لو اريد
بالعموم للخصوص لاطلع عليه المجتهد عند البحث لاستحاله ان لا نصب الله تعالى عليه
دليلا والا كان مكلفا بما لا يطاق وان لا يبلغه الى المكلف والا لكان نصب الدليل
عبثا ومنع بانا لا نسلم ان مدار فيه البحث من العلماء بعد القطع بالعاده وايضا
لا نسلم ان بحث المجتهد فيه يفيد القطع والى هذين المنعين اشار بقوله ومنعا وسند المنع
ان المجتهد قد يجد من المخصصات بعد مدة ما رجع به عن الحكم بالعموم ولو كان القطع
حاصلا لما رجع قال الطاهر والمأول الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما
دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغايط والمأول من الوول اي رجع
وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحمل المرجوح وان اريد الصحيح زدت بدليل
صيره راجحا الغزالي رحمه الله احتمال يعضده دليل يصيره اغلب على الظن
من الظاهر ويردان الاحتمال ليس بمأول بل شرط وعلى عكسه المأول المقطوع به
الشرح الظاهر في اللغة عبارة عن الواضح ومنه يقال ظهر الامر الفلاني اذا
اتضح وهو في اصطلاح المشرعة ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس

او بالعرف كالغايط فانه بحكم عرف الاستعمال ظاهر في الخارج المخصوص من الانسان
فقوله ما دل حتى يسمل النص والظاهر والمجمل والموول وخرج به المهمل وقوله
ظنيه خرج النص لان دلالته قطعيته والمجمل لان دلالته ليست براجحه ولا مرجوحه
والظنيه هي الراجحه والموول لان دلالته موهومه مرجوحه وقوله اما بالوضع
او العرف احترازعن اللفظ الدال على المفهوم المجازي عند وجود القرينه فانه
وان كانت دلالته على المفهوم المجازي ارجح بالنسبه الى دلالته على المفهوم الحقيقي
لكنه لا يكون ظاهرا لان دلالته ليست وضعيه ولا عرفيه قلت هذا في الشروح
وفيه نظر لا يخفى وهذا الحد هو معنى قول الامدي ان الظاهر هو ما دل على معنى بالوضع
الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا فافهم تمثيله وحمل الامدي هذا الحد
اول بقول العراقي ان الظاهر هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع لان
فيه زيادتين الاولى قوله من غير قطع لان من ضروره كونه مفيدا للظن ان لا يكون قطعيا
والثانيه قوله يغلب فان هذه الزياده صار الحد غير جامع لانه يخرج منه ما فيه اصل
الظن دون غلبته الظن مع كونه ظاهرا والتاويل في اللغه كما حوذ من الاول اذا رجع
كذا قال الامدي قال ومنه قوله تعالى اتبعا ما تاويله اي ما يوول اليه وتبعه عليه المصنف
قلت وهذا انما يجي على مذهب الكوفيين وهو ان المصادر مشتقه من الافعال
واما على راي البصريين القائلين بان الافعال مشتقه من المصادر فلا وحاصل ما هنيه
كلام الامدي ان التاويل في اللغه الرجوع وقال الجوهري التاويل تفسير ما يوول اليه الشيء
والتاويل من حيث هو تاويل مع قطع النظر عن بطلانه في اصطلاح اهل الشرع حمل الظاهر
على المحتمل المرجوح فقوله الظاهر خرج به حمل النص على معناه وحمل المشترك
على احد معنييه فانه لا يسمى تاويلا وقوله على المحتمل احترز به عن حمل الظاهر
على معنى غير محتمل وقوله المرجوح خرج به حمل الظاهر على معناه الراجح واما حد التاويل
الصحيح فهو ما مر مع زياده قولك بدليل يصيره راجحا اي يصير الطرف المرجوح راجحا
بعد قوله الظاهر واحترز بذلك عن التاويل بدليل لا يصير طرف المرجوح راجحا فانه

لا يسمى تاويلا صحيحا وعرف الغزالي التاويل الصحيح بانه احتمال يعضده دليل يصيره اغلب
على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر قال الامدي وهو غير صحيح لان التاويل ليس
هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل هو نفس حمل اللفظ عليه ولا يخفى الفرق
بينهما فاذن الاحتمال شرط للتاويل لا نفس التاويل وهذا ما اشار اليه المصنف
بقوله ورد ان الاحتمال الى اخره وابطله المصنف بوجه اخر وهو انه ترد على عكس هذا
التعريف التاويل المقطوع به لخروجه عن التعريف لانه لم يصر بالدليل اغلب على الظن
من الظاهر بل صار قطعيا قال وقد يكون ويسامر جوحا بادنى مرجح وقد يكون
بعد الصحاح للاقوى وقد يكون متعذرا فيرد من البعد تاويل الحنفيه قوله صلى الله
عليه وسلم لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن اي ابتدا النكاح
او امسك الاوائل فانه يبعد ان يخاطب عشله محمد في الاسلام من غير بيان ومع انه
لم ينقل تحديد قط واما تاويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لعمرو الديلمي وقد اسلم على اختين
امسك ايتهما شئت فابعد لقوله ايتهما لسبح لما فرغ المصنف من تقسيم التاويل
شرع في تقسيمه وقسمه الى ثلثه اقسام الاول ان يكون قريبا فيترجح الطرف المرجوح
بادنى دليل لقربه مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاه اي اذا عزمتم والثاني التاويل البعيد
وسياتي امثلته فمحتاج لبعده لاقوى مرجح والثالث التاويل المتعذر كقيام قاطع
بمنعه كتاويل المرجيه ايات الوعد بالاعدام على الطاعات وايات الوعيد بالاحكام عن
المعاصي فيرد ولا نقبل قوله ثم البعد تاويل الحنفيه الى اخره اعلم وفقك الله
ان الشافعي رضي الله عنه ذهب الى ان الكافر اذا اسلم على اكثر من اربع لزمه ان يختار اربعا
منهن سواء عقد عليهن معا ام على التفريق سواء اختار الاوائل منهن ام الاواخر وكذلك
لو اسلم على اختين فان له ان يختار احداهما فحكم العقد واضح على ذلك بقوله صلى الله
عليه وسلم لغيلان وقد اسلم على عشر نسوه امسك اربعا وفارق سائرهن قال الترمذي
سمعت البخاري يقول هذا الحديث غير محفوظ والصحيح ما رواه شعيب بن ابي حمزة
وغيره عن الزهري قال حدثت محمد بن سويد الثقفي ان غيلان بن سلمه اسلم وعنده
عشر نسوة واصح ما روي عنه صلى الله عليه وسلم لعمرو الديلمي وقد اسلم على اختين

امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة وللبخاري فيه
كلام بلفظ غيلان بالغين المعجمة وقد وهم المصنف في روايته بالعين المهملة وجعل
الواقعة مروية عن ابن غيلان وانما هو غيلان ووجه الاحتجاج به من وجهين احدهما
ان ترك الاستفصال في وقايع الاحوال ينزل منزلة العموم في المقال والثاني ان ظاهر
امسك اربعا يقتضي جواز امساك اي اربع كان بتخصيص جواز امساك الاربع الاول دون
غيرهن خلاف الظاهر واول ابو حنيفة الحديث الاول بتاويلات الاول
ان المراد بالامساك ابتداء النكاح بمعنى قوله امسك اربعا اي ابتدي نكاح اربع ولا تنكح ما زاد
الثاني ان يقال لعل النكاح وقع على التعاقب فامر بامساك الاول منهن وكون قوله امسك
اربعا اي امسك اربعا من الاول بالتاء الثالث ولم يذكر المصنف انه يحتمل ان يكون قد
وقع نكاح غيلان في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فيكون ذلك واقعا على
وجه الصحة وادناك فلا يتم التمسك بهذا الحديث في جميع الصور لان اختيار اي اربع في
مثل هذه الصورة متفق عليه وان كان النكاح بالريب واجاب المصنف عن التاويل
الاول والثاني بوجهين الاول انه يعاده ان يخاطب محمد في الاسلام بمثل
هذا الخطاب من غير بيان شرائط النكاح مع ان الحاجة ماسة الى معرفتها لعرب
عهده بالاسلام الثاني انه لم ينقل انه حدد النكاح ولو كان معناه تحديد النكاح لكان
الظاهر من حال المامور امتثال امر صلى الله عليه وسلم قلت ولقائل ان يقول
ما بعد الجواب عن التاويل الثاني فالصواب الجواب عنه بقوله صلى الله عليه وسلم لنوفل
ان بعاوده حين اسلم وعنده خمس نسوة فامسك واحدة واما سلم اربعا قال فعمدت الى اللاتي
عندي فعاركتهن واما التاويل الثالث فجوابه انه لو لم يكن الحر باقيا في ابتداء الاسلام لما ظلا
ابتداء الزمان على زيادة على الاربع عادة فلم يسعل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام
ولو وقع لنقل قوله واما تاويلهم الاخير هذا ايضا تاويلة الحنفية بالتاويلات
الثلاث والتاويل هنا ابعد من التاويل في الاول لان قوله صلى الله عليه وسلم اتيهما شئت
اظهر دلالة على ان المراد ليست الاولى وان وقع نكاحهما على الريب بقوله امسك
اربعا لان اتيا مرجحة في التخيير قال ومنها قولهم في قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا اي اطعام
طعام

طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد في ستين يوما
لجعل المعدوم مذكورا والمذكور عدما مع امكان قصده لفضل الجماعة وبرهم ونضافر
قلوبهم على الدعاء للمحسن الشرح ذهبت الحنفية الى انه لا فرق بين اطعام ستين مسكينا
وبين اطعام مسكين واحد في ستين يوما لان المقصود دفع حاجة المسكين ودفع حاجة
ستين مسكينا يوما كدفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما ولو اقول
تعالى فاطعام ستين مسكينا باطعام طعام ستين مسكينا على حذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه وهذا التاويل ايضا بعيد لانهم جعلوا المعدوم الذي هو طعام مذكورا
ليكون مفعولا لاطعام وجعلوا المذكور الذي هو ستين مسكينا عدما لانهم لم يجعلوه مفعولا
مع امكان قصد الرسول صلى الله عليه وسلم العدد لفضل الجماعة وبرهم ونضافر
قلوبهم على الدعاء للمحسن وهذا لا يحصل في الواحد قال ومنها قولهم في اربعين
شاة شاة اي قيمة شاة مما تقدم وهو بعيد اذ يلزم ان لا تجب الشاة وكل معنى اذا استنبط
من حكم ابطله باطل الشرح قالت الحنفية المقصود من وجوب الشاة دفع حاجة
الفقير والحاجة كما تندفع بالشاة تندفع بقيمتها فقوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة
شاة اي قيمة شاة وهذا التاويل ايضا بعيد مما تقدم لان تقدير اطعام طعام ستين مسكينا
يبطل حكم ما دل عليه اللفظ الظاهر اذ لا منافاة بين ايجاب الطعام طعام ستين مسكينا
وبين ايجاب الطعام ستين مسكينا بخلاف تقدير قيمة شاة فانه اذا كانت قيمة الشاة واجبة
كانت الشاة غير واجبة لا قرره الشارحون وفيه نظر فانه اذا كان الواجب الطعام
طعام ستين مسكينا لم يكن الطعام ستين مسكينا واجبا ولا وجه لجعل المصنف تاويل الحنفية
في قوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة ابعد من تاويلهم في قوله تعالى فاطعام ستين
مسكينا وكل معنى اذا استنبط من حكم اي كل فرع اذا استنبط من اصل ابطل ذلك
الحكم الاصل يكون باطلا لان بطلان الاصل يوجب بطلان الفرع قلت وقد استنبط
ان فعله متعين من النص يعود عليه بالابطال في قوله صلى الله عليه وسلم في الحائض اذا
طهرت فلتتبع اثر الدم بفرصة من مسك وفي قوله تعالى في الكابه وانتم من مال الله واتوهم

من قاعده الشافعي رضي الله عنه انه يستنبط من النص معنى يخصصه وهنه ابطال الاصل
قلت ان يقول لانسلم ان اصحاب القيمه ابطلوا الاصل لانه لو اخرج شاة
اجزات بالاجماع فاصحاب القيمه انما ابطلت تعين وجوب الشاه وصار الواجب والحاله
هذه لخصال الكفاره قال ومنها حمل ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل على الصغير والامه والمكاتبه وباطل اي يوول اليه غالبا
لاعراض الولي لانها مالكه لبضعها فكان لها منع سلعه واعراض الاولياء دفع لقيصة ان
كانت فاطل ظهور قصد النعميم بتمهيد اصل مع ظهور اي مولده بما ويكرير لفظ البطلا
وحمله على ما در ثيد كا للعزمع انكار قصده لمنع استقلالهما فيما يليق بحاسن العادات
الشرح اعلم ان الحنفيه اولوا قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراه نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل باحد التاويلين اما حمل ايما امراه على الصغيره والامه
والمكاتبه مع اجرا قوله باطل على ظاهره واما حمل قوله باطل على انه يوول اليه غالبا
لاعراض ولها عليها عند تزويجها نفسها من غير هو مع اجرا قوله ايما
امراه على ظاهر عمومه وانما اولوا هذا الحديث بذلك لان للمراه مالكه لبضعها
حتى يكون رضاها هو المعتبر فكان لها منع سلعه لها وبيعها للسلعه صحيح فان قيل
لو كانت مالكه لبضعها لما كان لاعراض الولي وجه اجيب بان الوجه في الاعراض
الولي دفع القيصه ان كانت وهي ان تكون قد زوجت نفسها من غير هو فقوله
واعراض الاولياء الى اخره جواب عن سوال مقدر وانما كان هذا التاويل بعيدا الان
التاويل به ابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل وهو تصدير الكلام باي مع ظهور
اي مولده بما في المبالغه في العموم عند العايلين به والنظ لان حقيقة قوله وحمله
ملث مرات وهو ابلغ ما تقصد به الفصيح التعميم والنظ لان حقيقة قوله وحمله
معطوف على قوله فابطل اي وحمل الموول الحديث على ما در ثيد بحمله المراه على الصغيره
والمكاتبه والامه وحمله الباطل على ما يوول اليه تعدكا للعزلانه لاسيما الصغيره
المراه في وضع اللسان ولانه لو قال السيد لعبده ايما امراه لقيتها فاعطها حد هما فانه

قال

قال انما اردت بها المكاتبه عد ملغزا هذا مع امكان قصد الشارع بهذا القول
منع اصعلال المراة فيما يليق بحاسن العادات منعها عنه وهو النكاح فيما نحن فيه قال
ومنها حملهم لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لما مات عندهم من صحة
الصيام بنيه من النهار فحملوه كالنفل فان صح المانع من الظهور فليطلب اقرب ما وول
الشرح من التاويلات البعيده للحنفيه حمله صلى الله عليه وسلم لاصيام لمن
لم يبيت الصيام من الليل رواه النساي على القضاء والنذر لانه ثبت عندهم صحه
الصوم بنيه من النهار اذا لم يكن قضا او نذرا ووجه بعد هذا التاويل ان قوله
لاصيام نكره في سياق النفي فيكون ظاهرا في العموم وصوم القضاء والنذر ما در
بالنسبة الى الصوم الاصلي المكلف به في اصل الشرع فيكون حمل اللفظ على القضا
والنذر كالنفل خفايه وبعد عن الفهم فان قيل المانع من حمل اللفظ على
الظاهر متحقق فيكون التاويل المذكور صحيحا اجيب بانه ان صح مانع من حمل اللفظ
على الظاهر فليطلب اقرب تاويل الى ما هو كالنفل فقوله فان صح الى اخره جواب عن
سوال مقدر قال ومنها حملهم ولذي القربى على الفقرا منهم لان المقصود سد
الخله ولا خله مع الغني فعطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابه سبب لاستحقاق مع الغني
الشرح من جملة ما استدل من التاويلات البعيده للحنفيه حمل قوله تعالى ولذي القربى
في قوله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى على الفقرا
والمساكين منهم لان المقصود من دفع الخمس اليهم سد الخله ولا خله مع الغني فحكموا
بحرمان الاغنيا منهم ووجه بعد هذا التاويل انهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور
ان القرابه سبب لاستحقاقهم وان كان مع الغني لان اضافة الخمس الذي القربى بلام
التمليك يشعر بان علة الاستحقاق القرابه فانها مناسبه للاستحقاق بتعظيم الشان
وسيان الشرف قلت ان يقول لانسلم انهم عطلوا لفظ العموم بل خصصوا
بحذوره عند قيام المخصص قال الامدي فان حمل ما در ثموم بعنه لادم
حمل الشافعي اياه على اعتبار الناحه مع اليتم في سياق الايه قلنا المختار من قولي الشافعي انما هو

عدم اعتبار الحاجة مع اليتم قلت الذي صححه الرافعي والنووي اعتبار الحاجة
وجعل صاحب التنبيه مقابله ليس بشيء لكن نقل عن القاضي انه قال القول بالاستحقاق
مطلقا مذهبنا ومذهب عامة اصحابنا وعبارة النووي في الروضة في ذلك وشرطه
فقد الفقر على المشهور وقيل على الصحيح انتهى واصطلاحه في ذلك انه حيث قال
المشهور فمقابله قول ضعيف وحيث قال على الصحيح فمقابله وجه ضعيف
ثم قال عن الاسنوي وبتقدير القول بذلك فاعتبار الحاجة انما كان لان اليتم مجرد
غير صالح لان يكون علة في استحقاقهم بخلاف القرابة لما مر هذا ملخص كلامه قال
وعد بعضهم حمل مالك رحمه الله انما الصدقات الى آخره على بيان المصرف من ذلك
وليس منه لان سياق الآية قبلها من الرد على المزهم في المعطين ورضاهم في اعطائهم وسخطهم
في منعهم يدل عليه الشرح ذهب مالك وغيره الى انه يجوز صرف الزكاة الى صنف
واحد من الاصناف الثمانية المذكورة في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية
وحمل مالك الآية على بيان المصرف وعد بعضهم كالامام الحرمين وغيره هذا تاويلا
بعيدا قلت قوله من ذلك اي والتاويلات البعيدة لان اضافة الصدقات الى الاصناف
المذكورين وعطف بعضهم على بعض بواو التشريك يقضي وجوب الاستيعاب
فالحمل على بيان المصرف فيه صرف اللفظ عن ظاهره من غير قرينة صارفة فيكون بعيدا
قوله وليس منه اي وليس ذلك من التاويل البعيد لان سياق الآية الى قوله يدل على
ما ذكره مالك لان قبل هذه الآية قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان
اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما اتاهم الله
ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون
وذلك مما يدل على الرد على المزهم الرسول صلى الله عليه وسلم في الصدقات وعلى
رضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم فما رد عليهم ذكر مصارف الصدقات
ليبين ان ما فعله سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حق بل سبب نعم قوله تعالى
يلمزك اي يعيبك في قسمة الصدقات ويطعن عليك ثم وصفهم الباري عز وجل ان رضاهم

ويسخطهم

وسخطهم لانفسهم لا للدين ثم قال تعالى انما الصدقات الى آخرها قال الزمخشري
اي انما هي لهم لا لغيرهم قال ونحوه قولك انما الخلافة لقريش يريد لاستحقاقهم ولا تكون
لغيرهم وهذا الكلام يؤيد ما قاله المصنف قال الامدي نحن وان سلمنا ان المقصود
من الآية بيان المصرف وشرط الاستحقاق فلا نسلم انه لا مقصود منها سوى ذلك
ولا منافاة بين كون ذلك مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا
قال المفهوم الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه
اي الا في محل النطق والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم
عنه فان قصد وتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فدلالة اقتضاء
سمي بذلك لاقتضاء المدلول تقدير المسكوت عنه بالفاظ الاسناد عليه
كرفع عن امتي الخطأ والنسيان واسأل القرية واعتق عبدك عني بالف لا سند عليه
بتقدير المدلول لتوقف العتق عليه وان لم تتوقف فان قرن بحكم لولم يكن لغلبته كان بعيدا فتنبه
وايما كان سياقي وان لم يقصد فدلالة اشارة مثل النساء ناقصات عقل ودين فعل وما نقصان
دينهن قال مكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود بيان اقل الحيض واقل الطهر ولكنه
لزم من المبالغة بعضي ذلك وكذلك وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله في
عامين وكذلك احل لكم ليلة الصيام الرفث يلزم منه جواز الاصباح جنبا وسلمه فان
باشروهن الى حتى يتبين لكم الشرح اعلم وفقك الله ان الدلالة تنقسم الى منطوق والى
مفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق مثاله ما في محل النطق وجوب الزكاة في سائمة الغنم في قوله صلى
الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكوة ومثال ما ليس في محل النطق انفا الوجوب
في المعلوفة بالنسبة الى الحديث المذكور قوله والاول صريح الى قوله وغير الصريح بخلافه
قال الشراح في معنى ذلك انه اشار بقوله والاول الى المنطوق اي والمنطوق ينقسم الى
صريح وغير صريح فالصريح ما وضع له اللفظ نحو وجوب الزكاة في سائمة الغنم في قوله صلى الله
عليه وسلم في سائمة الغنم الزكاة وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه اي عما وضع له
اللفظ وقال والذي رجحه الله تعريف الصريح باللام في قوله وغير الصريح فتدبر يستفاد

انه لم يجعله قسما من المنطوق بل قسيما له كما جعله الآمدي وهو الظاهر فقوله والاول
صريح كما يراد انه انحصار المنطوق فيه ثم ابتدا فقال وغير الصريح الى آخره هو غير مبطوف
على قوله صريح بل هو مبتدا خبره ما بعده وهذا الذي قاله متعين ذهل عنه الشراح مع
وضوحه وغير الصريح على اربعة اقسام لانه اما ان يقصد المتكلم ما يلزم عن ما وضع له
اللفظ ام لا فان قصده المتكلم واما ان يتوقف عليه صدقه او الصحة العقلية او الشرعية
او لا يتوقف فان توقف فسمي دلالة اقتضاء مثال ما يتوقف عليه صدق المتكلم
قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان اذ يتوقف صدق هذا
الكلام على اضمار حكم يمكن رفعه اذ الواقع هو المؤاخذة والعقاب ليعذر حمله على جميعه وهو
رفع الخطا والنسيان مع حكمهما في الامة ومثال ما يتوقف عليه الصحة
العقلية قوله تعالى واسأل القرية لتوقف صحته عقلا على اضمار الاهل ومثال
ما يتوقف عليه الصحة الشرعية كقولك الفالوذج عبدك عني على الف درهم لتوقف
صحة الملفوظ به شرعا على اسقاط الملك اليه ضرورة توقف العتق الشرعي عليه
وان لم يتوقف عليه صدق المتكلم ولا الصحة العقلية والشرعية وامر بحكم لو لم
يكن امر انه بذلك الحكم لتعليله فسمي تنبيها وايماء وذلك كما في قصة الاعرابي فانه لما
جا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال
واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه تنبيه على ان الوقاع في نهار رمضان
علة الاعتاق لان هذا الاقتران المخصوص وهو الامر بالاعتاق عقب السؤال عن حكم
الوقاع لو لم يكن لتعليل الاعتاق بالوقاع لكان بعيدا وان لم يقصده المتكلم فسمي دلالة
اشارة مثل قوله صلى الله عليه وسلم انما نقصان عقل ودين قيل وما نقصان
دينهن قال احداهن تمكث شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود من هذا القول
بيان ان الحيض واقل الطهر ولكنه لزم ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما واقل الطهر ثلاثة
لان في شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوما
لذكره وكذلك قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين يدل

على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصودا من اللفظ ظاهرا وكذلك
قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يلزم منه جواز الاصباح جنبا
وان لم يكن مقصودا الان من باشر اخر الليل لابد وان يؤخر غسله الى النهار فحينئذ
يلزم جواز الاصباح جنبا وكذلك قوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب
الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود يدل على
جواز الاصباح جنبا لانه يدل على جواز امتداد المباشرة الى طلوع الفجر فحسد
يلزم ما ذكرناه قال لم المفهوم مفهوم موافقه ومفهوم مخالفه فالاول
ان يكون المسكوت موافقا للحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب
من قوله فلا تقل لهما اف وكالجزا بما فوق المثقال من قوله فمن يعمل وتاديه ما دون القطمير
من قوله فلا تقل لهما اف وكالجزا بما فوق المثقال من قوله فمن يعمل وتاديه ما دون القطمير
من يؤده اليك وعدم الاخر من لا يؤده اليك وهو تنبيه بالادنى فلذلك كان في
غيره اولى ويعرف بمعرفة المعنى وانه اشد مناسبة في المسكوت ومن ثمة قال نعم
هو قياس جلي لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس وايضا فاصل هذا قد يندرج
في الفرع مثل لا تعطه ذرة قالوا لولا المعنى لما حرم واحب بانه شرطه لغة
ومن ثمة قال به النافي للقياس الشرعي لما فرغ من المنطوق ومن الذي ليس منطوقا
ولا مفهوما على ما عرفناه شرع في الكلام في المفهوم وقد سبق تعريف المفهوم فنقول
الان المفهوم ينقسم الى مفهوم موافقه والى مفهوم مخالفه فالاول اي مفهوم الموافقه
ان يكون المسكوت موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب لان فحوى الكلام ما يفهم
منه على سبيل القطع وهذا كذلك وفي اساس البلاغة للزمخشري عرفت ذلك في فحوى
كلامه اي فيما تضمنته من مراده بما يتكلم به وهو مقلوب من ترجيب الفوح انتهى ويسمى ايضا
لحن الخطاب اي معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي معناه ويسمى بهذا
الاسم لان هذا النوع من المفهوم يسبق فهمه الى الذهن فسمي بذلك استعارا بانه كفاحا
ويسمى ايضا تنبيه الخطاب قال الصفي الهندي والشافعي يسميه بالقياس الجلي
والحنفية يسميه بدلالة النص ثم اورد المصنف امثلة لمفهوم الموافقة الاول

قوله تعالى فلا تقل لهما اف فانه يدل بمفهومه على حرمة الضرب فان حرمة التأفيف
والمسكوت عنه وهو حرمة الضرب متوافقان في الحكم الثاني قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره لدلالته بالمفهوم على الجزاء بمثقال المثقال وهما متوافقان
الثالث قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك فانه
يدل بمفهومه على ما دونه الرابع قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار
لا يوده اليك فانه يدل بمفهومه على عدم ما دونه مما زاد على الدينار والى ذلك
اشار المصنف بقوله وعدم الاخرى وعدم باديه الاخر من قوله لا يوده
اليك والمثال الثالث من قبيل النسبة بالاعلى الى الادنى وبالعكس من قبيل
النسبة بالادنى الى الاعلى بنسبة القنطار المعيار ويعلم عن معاذ بن
جبل رضي الله عنه انه قال هو الف ومائتا اوقية وبه صرح الزمخشري
قال بعضهم ويقال هو مائة وعشرون رطلا ويقال هو ملء مسك الثور
ذهبا والمسك بالفتح الجلد وقوله فلذلك اي ولاجل ان دلالته (الملفوظ على)
المفهوم هو النسبة بالاعلى الى الادنى وبالعكس كان الحكم في غير الملفوظ اي المسكوت
عنه اولى من الحكم في الملفوظ قلت فملخص كلامه انه يشترط في مفهوم
الموافقة ان يكون الحكم ما ثابتا للمنطوق اعم من المنطوق وهو ما ذهب اليه الاكثرون
كما قاله الصفي الهندي قال وكلام الغزالي رحمه الله صريح بانه يشترط ان لا يكون
دون المنطوق حتى لو كان في رتبته كان من هذا القبيل قال وتسميه الشافعي
اياه ما في معنى الجلي يشعر بالرأي الثاني فانه ليس من شرط القياس الجلي ان يكون الحكم
في المقيس اولى من المقيس عليه بل يشترط ان يكون علة الحكم سابقة الى الفهم عند
سماع الحكم ومثل البيضاوي في المنهاج يشعر باختيار هذا الرأي فتامله قوله
يعرف اي ويعرف معنى بمفهوم الموافقة معرفة المعنى المقصود من الحكم في محل
النطق فانه اشار هنا سببية واقتضاء للحكم في محل المسكوت كما في قوله تعالى ولا
تقل لهما اف فان المعنى المقصود في محل النطق انما هو هو الاذى عن الوالدين

والاذى

والاذى في السب والضرب اشد منه في التأفيف والا لو قطعنا النظر عن المعنى في محل
النطق لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب قوله ومن ثم اي ومن اجل ان وقف معرفة
الحكم في محل السكوت على معرفة المعنى في محل النطق ولكونه اشد مناسبة واقتضاء
للحكم في المسكوت عنه قال قوم هو اي مفهوم الموافقة قياس جلي قلت ونقله
صفي الدين عن الجماهير من اصحابنا وبعض الحنفية والمختار عند المصنف تبعا
للآمدي ان مستند الحكم في محل السكوت هو فحوى الدلالة اللفظية واختلف
كلام البيضاوي في المنهاج في تحريم الضرب المستفاد من قوله تعالى ولا تقل
لهما اف هل هو من باب القياس او من المفهوم فجعله من البناني في الكلام على المفاهيم
وجعله من الاول في باب القياس واجيب المصنف على ما احتاره بوجهين الاول
انا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس اي قبل جعل القياس
من الادلة الشرعية ولا يكون قياسا شرعيا اذ لو كان قياسا لتوقف فهم المعنى
على شرع القياس والنزاع حينئذ انما هو في القياس الشرعي واما القياس مطلقا
فللخصم ان يدعي ثبوته قبل الشرع وان الحكم ثابت به غايته انه ما كان يسمى
قياسا بل تمثيلا الوجه الثاني انه لو كان قياسا لم يندرج اصل هذا تحت الفرع
لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون مندرجا في الفرع لكن اصل هذا مندرج في
الفرع مثل قول القائل لعبده لا تعط زيدا اذنى فانه يفهم منه منع اعطاء
ما فوق الاذى والاذى مندرجة فيما فوقها وللخصم ان يقول لا سلم دلالة
نفي الاذى لنفي ما فوقها من قبيل الفحوى بل من قبيل الاقتضاء وان سلمنا دلالة نفي الاذى
على نفي ما فوقها واحتج القائلون بكونه قياسا بانه لو لم يكن الحكم ثابتا بالقياس
لما احتيج الى استنباط المعنى اذ الاتباع باللغة لا يفتقر الى استنباط المعنى واللازم
باطل فالملزوم مثله لو قطعنا النظر عن المعنى الموجب لحرمة التأفيف لم يحكم بحرمة الشتم
والضرب واجاب المصنف بان وجود المعنى المشترك من المنطوق والمسكوت
شرط لدلالة الملفوظ على حكم المفهوم من حيث اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس

دل على حكم الفرع من حيث المعقول لامن حيث اللفظ قوله ومن ثم اى ومن اجل انه
ليس بقياس قال به منكر القياس الامن لا يوبه به قال ويكون قطعيا كالاثبات
وظنيا كقول الشافعي رحمه الله في كفارة العمد واليمين الغموس الشرح مفهوم
الموافقه ينقسم الى قطعي وظني فالقطعي ما لا يتطرق اليه انكار مثل الامثله السابقه
والظني بخلافه كقول الشافعي في كفاره قتل العمد فان الله تعالى اوجب الكفاره في
قتل الخطا بقوله ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبه مؤمنه فان هذا وان دل على وجوب
الكفاره في العمد لانه اولى بالمواخذه من الخطا لكنه ليس بقطعي لان جنايه المتعمد
اعلى من جنايه الخاطي ولا يلزم من كون الكفاره رافعه لادنى الجنايتين ان يكون رافعه
لاعلاهما وكذلك اوجب الشافعي رضي الله عنه الكفاره في اليمين الغموس وهو ان
يحلف على الماضي كاذبا عالما بها كحال واما سميت بالغموس لانها تغمس صاحبها
في النار نظرا الى انها اولى بالكفاره من غير الغموس وذلك لما مر اذا علمت ذلك
فاعلم ان اهل العلم اتفقوا على صحه الاحتجاج به الا ما نقل عن داود الظاهري
انه قال ليس لحجه فائده اليمين الغموس فيها الكفاره والتعزير جزم بذلك
الشيخ ابو اسحاق في المهذب قال الشيخ عز الدين في القواعد والشيخ تقي الدين بن
الصلاح في فتاويه في يمين الغموس جهتان احداهما الكذب والاخرى انتهاك الاسم
الاعظم فالتعزير للكذب والكفاره لانتهاك الاسم وما قاله يدفع من اورد
ذلك على القاعده المشهوره وهي ان كل معصيه لا حد فيها ولا كفاره يجب
فيها التعزير من ان هذه معصيه فيها كفاره فلا تعزير واورد على هذه القاعده
ايضا الجماع في نهار رمضان فانه يوجب الكفاره والتعزير كما جزم ابن يونس في شرح
التعجيز ونقل عن شرح المسند للرافعي ما يقتضي ذلك في الكلام على حديث الاعرابي
الذي جامع زوجته في رمضان ولو رد عليها ايضا ما اذا قتل من لا قصاص به فانه
يجب مع الكفاره التعزير صرح به الماوردي في باب من لا قصاص عليه قال مفهوم
المخالفه ان يكون المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفه

ومفهوم

ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل والغايه مثل حتى ينكح زوجا غيره والعدد
الخاص مثل ثمانين جلده الشرح لما فرغ من مفهوم الموافقه شرع في مفهوم
المخالفه وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمى دليل الخطاب
قال القرافي ويسمى ايضا لحن الخطاب وهو ينقسم الى عشره اقسام ذكر المصنف
منها اربعه اصناف لكونها اقواها الاول مفهوم الصفه قال الهندي وهو
ذكر العام مقترنا بصفه خاصه كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمه الزكاه فان
مفهومه ان ما ليس سائمه لا زكاه فيها الثاني مفهوم الشرط كقوله تعالى وان
كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل بمفهومه على انه لا نفقه عليهن عند
انتفاء الحمل لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط الثالث مفهوم الغايه كقوله تعالى
فلا تحل له من بعد حتى ينكح زوجا غيره فانه يدل على انها تحل له من غير محلل اذا
كانت الطلقه غير ثالثه الرابع مفهوم العدد الخامس كقوله تعالى فاجلدوهم
ثمانين جلده فان مفهومه منع الزايد واحترز بقوله الخامس عن العدد الذي قصد
به التكثير والمبالغه هذا ما ذكره المصنف الخامس مفهوم العله نحو ما اسكر
كثيره فقليله حرام مفهومه ان ما لا يسكر كثيره لا يحرم فليله قال القرافي في
تعليقه على المنتخب والفرق بينه وبين مفهوم الصفه ان الصفه قد يكون علة
كالاسكار وقد لا يكون علة بل متمم للعله كالسوم فان العلة هو العلة والسوم
متمم السادس مفهوم الاستثناء نحو قام القوم الا زيدا مفهومه لم يقم زيد السابع
مفهوم الحصر نحو انما زيد في الدار مفهومه انه ليس في غيرها الثامن مفهوم الزمان
نحو سافرت يوم الجمعه مفهومه انه لم يسافر يوم الخميس التاسع مفهوم اللقب
وهو تعليق الحكم على اسم الذوات نحو في الغنم الزكاة وهو اضعف المفهومات
قال وشرطه ان لا يظهر اولويه ولا مساواه في المسكوت فيكون موافقا
ولا خرج مخرج الاغلب مثل اللاتي في حجوركم فان حقهم ايما امراه بكحين نفسها
بغير اذن وليها ولا لسوال ولا لحادثه ولا لتقدير جهاله او خوف او غير ذلك مما

لخصصه بالذكر قال اعلم ان لمفهوم المخالفه شروطا الاول ان لا يظهر ان المسكوت
عنه اولى بالحكم من المنطوق به نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشيه املاق
فان تحريم القتل عند عدم خشيه الاملاق اولى ولا مساويا كدلاله تحريم الخال
في الارث على تحريم العال لتساويهما في كونهما من ذوي الارحام فان ظهر ان المسكوت
عنه اولى بالحكم المنطوق به او مساو فهو مفهوم موافقه كما مثلنا بهذا معنى
قوله فيكون موافقه لكن قد مر انفا من كلامه انه يعتبر في مفهوم الموافقه ان يكون
حكم المسكوت عنه اولى من المنطوق وان ما ذكره هنا صرح به الغزالي فهذه مخالفه
فاحسنه واولاها القطب تاويل باطل والله اعلم الشرط الثاني ان لا يكون المنطوق
قد خرج مخرج الغالب مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب من حال
الربايب ان يكن في حجور ازواج الامهات فذكر هذا الوصف لكونه اغلب لا يدل
على نفي التحريم عما عداه ومن ذلك ايضا قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا
جناح عليهما فيما افتدت به فان الخلع جايز في كل حال الا انه خص هذه الحالة
بالذكر لان الخلع لا يجري في الغالب عاده الا عند الشقاق ومن ذلك ايضا قوله صلى الله
عليه وسلم ايما امراه نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الاغلب ان المراه
لا تنكح نفسها الا عند عدم الاذن من الولي لها وامتناعه من تزويجها فتقييد نكاح
المراه نفسها بقوله بغير اذن وليها لا يدل على نفي عدم البطلان عما عداه فلها
اذا نكحت نفسها باذن وليها فنكاحها ايضا باطل الشرط الثالث ان لا يكون واردا
في جواب سوال كما اذا سيل عن سايمه الغنم فاجب في سايمه الغنم الزكاة فان الغايه
تكون بان تحمل السوال لا نفي الحكم عما عداه الشرط الرابع ان لا يكون واردا في حادثه كما ورد
انه صلى الله عليه وسلم مر بساه ميمونه فقال دباغها طهورها فان الغرض بيان
الحكم فيها لا النهي عنها قلت وهذا المثال مما رده بعض الشراح وهو
وجود مفهوم اللقب فالصواب عمله بانه صلى الله عليه وسلم لو مر بسايمه وقال في
السايمه الزكاه لما دل على نفي الوجوب في المعلوفه الخامس ان لا يكون ذكر المنطوق لتقدير

انزاله

ازاله جهاله وذلك بان لا يعلم المخاطب وجوب الزكاه في السايمه ويعلم وجوب الزكاه
في المعلوفه فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في سايمه الغنم الزكاه فان قيد
التخصيص حينيذ لا يكون لنفي الحكم عما عداها السادس ان يكون المنطوق به لخوف جهاله
كما اذا قال الشارع لمن يتوقع فيه جهاله وجوب الزكاه في السايمه الزكاه فانه لا يدل
والحالة هذه على عدم وجوب الزكاه في المعلوفه قال والدي رحمه الله تعالى
فقوله او خوف يحمل ان يكون المراد به خوف جهاله اي كما شرحناه ويحتمل ان يكون
المراد خوف تخصيص المقيد بما يقتضي المفهوم عن العموم بالاحها اي خص بالذكر ونص
عليه ليلا يخرج عن العموم لا ليدل على مخالفه المسكوت وقوله او غير ذلك اي او غير
ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فانه اذا الحق الباعث على التخصيص لا يكون مفهوم
المخالفه حجه قال فاما مفهوم الصفه فقال به الشافعي واحمد والاشعري
والامام وكثير رحمهم الله ونفاه ابو حنيفه والقاضي والغزالي والمعتزله البصري ان
كان للسان كالسايمه او للمعلم كالمخالف او كان ما عدا الصفه داخلا تحتها كالحكم بالثبا
والاولا الشرح لما فرغ من ذكر ان المفهوم ينقسم الى موافقه ومخالفه وذكر
اقسام المخالفه وشروطه شرع في ذكر الخلاف في حجيته وبدا بمفهوم الصفه لانه
اقوى المفاهيم فنقول اختلف الناس في مفهوم الصفه فذهب الشافعي واحمد
والاشعري واما الحرمين وكثير من العلما الى ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات
يدل على نفي ذلك الحكم عما عداها مثل قوله صلى الله عليه وسلم في سايمه الغنم الزكاة
فان تعليق وجوب الزكاه على الغنم المقيد بوصف السايمه يدل على نفي وجوب الزكاه
عما عدا السايمه واختاره البيضاوي وذهب ابو حنيفه والقاضي ابو بكر والغزالي
والمعتزله الى انه لا يدل ونقل ابن برهان في الوجيز ذلك عن ابن سريج والقفال
الشاشي قال وزعم ابو القفال ان هذا مذهب الشافعي واختار هذا المذهب
الامدي والامام فخر الدين في المحصول والمنتخب وقال في المعالم المختار انه يدل
عرفا لا لغه واعلم ان الامام فخر الدين نقل عن امام الحرمين انه ليس بحجه وتبعه

www.alukah.net

السفاوي والمنهاج على ذلك وهو غلط فقد صرح في البرهان بانه حجة وجعله اقوى
من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة قال الا ان يكون الصفة لامناسبة فيها قولنا
الايض يشفع اذا اكل فانه كالقيد في عدم الدلالة وفرق ابو عبد الله البصري فقال بالمفهوم
في الخطاب الوارد لبيان المجمل كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكاة فانه ورد
بيانا لقوله واتوا الزكاة وقال به في الخطاب الوارد للتعليم مثل قوله صلى الله عليه
وسلم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا وقال به ايضا فيما اذا كان ما عدا الصفة
داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين
فان لم يكن الخطاب ورد لشيء مما ذكر بل لامور فلا يدل على نفي ما عداه قال
المتبون قال ابو عبيد في الواحد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان من ليس بواجد
لا يحل عقوبته وعرضه وفي قوله خير من ان يمتلئ شعرا
المراد الهجا وهجا الرسول عليه الصلاة والسلام فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر
الاسلام معنى لان قليله كذلك فلزم من عدم الصفة المفهوم وقال به الشافعي رضي الله
عنه وهم عامة من يلغه العرب فان الظاهر منهم ذلك لغة قالوا بنيا على
اجتهادهم احب بان اللغة ثبت بقول الائمة من اهل اللغة ولا قدح فيها التجويز
عورض بمذهب الاخفش واحب بانه لم يثبت ذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح ولو سلم
فالمثبت اول الشرح احتج القائلون بان مفهوم الصفة حجة بالنقل والعقل
اما النقل فقهم اهل اللغة نفي الحكم عما عدا الصفة لان ابا عبيد القاسم بن سلام
كما قال الامدي من ائمة اهل اللغة فهم ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم ليّ الواجد
يحل عقوبته وعرضه فقال انه يدل على ان من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه
وهذا الحديث رواه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجة وقال البخاري في باب
لصاحب الحق مقال وذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم ليّ الواجد يحل عقوبته وعرضه
الي المطل الواجد الغني ومعنى يحل عقوبته اي حبسه وعرضه اي شكايته
كما نقل احمد عن وكيع وقال ايضا في قوله عليه الصلاة والسلام مطل الغني ظلم رواه

الشيخان

الشيخان مثله اي مثل ما قال في الخبر المتقدم وهو انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم
وايضا قال لابي عبيد في قوله صلى الله عليه وسلم لان يمتلئ جوف احدكم قيحا حتى يريه
خير من ان يمتلئ شعرا رواه مسلم ان المراد الهجا وهجا الرسول صلى الله عليه وسلم
فلما سمع ابو عبيد هذا التاويل اعترض عليه بانه لو صح تنزيل الشعر على الهجا لكان
ذكر الامتلاء ضايعا لان الذم معلق بالامتلاء الذي هو صفة فينتفي الذم بانتفاء الامتلاء
لكن ليس كذلك لان حكم قليل الهجا في ترتب الذم عليه كحكم كثيره فترتب الذم عليه سواء
امتلأ الجوف ام لا فلا وجه لاختصاص امتلاء الجوف قوله فالزم من تقدير الصفة المفهوم
اي الاسم الذي يفيده الصفة وان لم يكن ظاهرا هنا لكن ابو عبيد قدره وقيد الصفة
به فانه جعل الامتلاء صفة الهجا ثم رتب الحكم على الاسم المفيد به فكانه قال الهجا الذي
شانه ذلك شر من القيح الذي صفته ذلك وفيه نبا لغة لانه يمسك بتقدير اسم مفيد
لصفة على نفي الحكم عن الغير في المصرح به يكون اولى فحاصله انه لما قيل له ان المراد من
الشعر الهجا قال لو كان كذلك لكان ذكر الامتلاء ضايعا اذ قليل الهجا ايضا كذلك
نفسه قوله صلى الله عليه وسلم حتى يريه اي حتى ياكل القيح جوفه وقال الاصمعي معنى
حتى يريه حتى يدوي جوفه واعلم ان الامام في البرهان نقل عن هذه المقالات عن
ابي عبيده معمر بن المثنى ومن نقلها عنه الصفي الهندي في نهايته الاصول
فاعرف ذلك فانه مخالف لما نقله الامدي وتبعه عليه المصنف قوله
وقال به الشافعي اي وقال الشافعي بمفهوم الصفة وهما اي ابو عبيد وابو عبيدة
والشافعي عامة من يلغه العرب فالظاهر انهما فهما المفهوم لغة لا اجتهادا
قوله قالوا اي النافون لمفهوم الصفة قالوا بنى الشافعي وابو عبيد المفهوم على
اجتهادهم لانهما وان كانا من ائمة اللغة الا انهما في درجة الاجتهاد دون
فد يكون مستندا الى الوضع وقد يكون مستندا الى الاجتهاد فحينئذ لا يجب
قولهما واجاب المصنف بان اللغة تثبت بقول الائمة من اهل اللغة
فلا قدح في اللغة المثبتة بقولهم جواز ان يكون اجتهادهم لاحتمال الاجتهاد

مرجوح واحتمال الاستناد الى الوضع راجح والمرجوح لا يعارض الراجح وعورض بمذهب
الاخفش اذ نقل عنه ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات لا يدل على نفي ما عداها
واجاب المصنف بان هذا لا يصح ان يكون معارضا لما ذكرنا لان مذهب الاخفش
لم يثبت عن الاخفش ما ثبت خلافه عن ابي عبيد والشافعي رضي الله عنهما ولو سلم
ثبوته عنه ثبوت خلافه فمن ذكرناه وهو الشافعي وابو عبيد ارجح ولو سلم علم الرجحان
فالدليل الذي ذكرناه راجح على الدليل الذي ذكرتم لان دليلنا مثبت ودليلكم
نافٍ والمثبت اولى قال وايضا لو دل على المخالفة لم يكن لتخصيص
محل النطق بالذكر فائدة وتخصيص احاد البلغا لغير فائدة ممتنع فالشارع اخذ
واعترض لا نثبت الوضع لما فيه من الفائدة واجيب بانه نعلم بالاستقراء اذا لم يكن
للفظ فائدة سوى واحدة تعينت وايضا ثبت دلالة التنبيه بالاسعاد
انفا فهذا اولى واعترض بمفهوم اللقب واجيب بانه لو اسقط لاحتمل الكلام
فلا مقتضي للمفهوم فيه واعترض بان فائدته تقويه الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص
واجيب بان ذلك فرع العموم ولا قائل به وان سلم في بعضها خرج فان الغرض انه
لا شيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة واعترض بان فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس
فيه واجيب بتقدير المساواة تخرج والا اندرج الشرح هذه حجة اخرى على
ان مفهوم الصفة حجة وتقريرها انه لو كان حكم السائمة والمعلوفة سواء في وجوب
الزكاة لما كان لتخصيص السائمة وهو محل النطق بالذكر فائدة ولو خصص احاد البلغا
لغير فائدة عد عيا فانه لو قال القائل الانسان الطويل حيوان كان التخصيص بالطويل
غير مفيد لان القصير يشارك الطويل في ذلك واذا امتنع التخصيص من احاد الناس
لغير فائدة قال رع اولى الامتناع واعترض على هذه الحجة باربعة اوجه وتقرير
الاول ان يقال لم لا يجوز ان يكون اسم اللغة بالفائدة وهو غير جائز لانا بالعقل واجاب
المصنف عنه بوجهين احدهما انا لم نثبت اللغة بالفائدة بل اثبتناها بالاستقراء فانه
ذكر ان اللفظ المنفرد اذا لم يكن له سوى فائدة واحدة يحمل اللفظ عليها وههنا
كذلك

كذلك اذ المقدر ان الفوائد كلها عدا المخالفة منتفية الثاني ان دلالة التنبيه بسبب
الاسعاد انفا فان يقال لو لم يكن الوصف المعتبر بالحكم للعلل لكان بعيدا من الشارع
ذكره معه فاذا ثبت ذلك فهذا اجدر وتقرير الاعتراض الثاني ان يقال الدليل الذي
ذكرتم منقوض بمفهوم اللقب كقولنا زيد قائم فان الدليل بعينه قائم فيه بان يقال
تخصيص الاسم بالحكم لا بد له من فائدة ولا فائدة سوى نفيه عما عداه فاجاب المصنف بان
اللقب له فائدة اخرى وهي تصحيح الكلام لان الكلام بدونه غير مفيد فلا مقتضي للمفهوم
فيه بخلاف الصفة وتقرير الاعتراض الثالث ان يقال لا نسلم ان الصفة لا فائدة لها
غير المفهوم بل لها فائدة غير ذلك وهي دلالتها على العموم للاسوم تخصيص الزكاة
بالمعلوفة كما لو قال مثلا ولا تعلفوا اولادكم على العموم فقد يتوهم انه لم يرد النهي عن
قتلهم عند خشية الاملاق فاذا قال ولا تعلفوا اولادكم خشية الملاق كان ادل
على النهي عن حالة الخشية واجاب المصنف بان ذلك فرع العموم ولا قائل به اي لو
قصد بذكر الصفة دفع توهم تخصيص الافراد لوجب العموم بعد ذكرها لتتم المقصود وهو
استمرار العموم في الصفة وغيرها مع تقويه دلالته عليها ولين سلم العموم في بعض صور
التعليل كقوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة فيخرج عن محل النزاع لما حدد
يكون للتخصيص فائدة غير المخالفة في الحكم وتقرير الاعتراض الرابع ان يقال لا نسلم انه
لا فائدة لذكر الصفة سوى المخالفة في الحكم لجواز ان يكون فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس
فان تخصيص الوصف بالذكر مسعر بعلته فيجتهد المجتهد ويسلم الحكم في المسكوت عنه
بالقياس على المنطوق به فيحصل ثواب الاجتهاد واجاب المصنف بان المسكوت عنه انه
كان مساويا للمنطوق في معنى جامع خرج عما نحن فيه لما بينا ان شرط مفهوم المخالفة ان لا
يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق ولا اولى منه وان لم يكن مساويا فيه بطل القياس
فيدرج في فائدة الاختصاص قال واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاستدراك اذ لا
واسطة وليس للاستدراك بالاتفاق واجيب ان عنى بالسائمة فليس محل النزاع وان عنى انحصر
الزكاة فيها فلا دلالة له على واحد منهما الشرح استدل بعضهم على ان تخصيص الصفة

بالذكر دل على نفي الحكم عما عداها بان ذكر الوصف لو لم يكن للحصر اى لو لم يكن الحكم مقصورا
عليها منفيا عن غيرها لزم استراك افراد المنطوق وهو افراد السائمة وافراد المفهوم
وهي افراد المعلوفة في الحكم لانه لا واسطة بين الحصر والاشتراك فاذا انتفى الاول
ثبت الثاني والاشتراك باطل بالاتفاق واجاب عنه المصنف بانه ان عنى بقيد
الغنم بالسائمة افاده حصر السوم فيها فليس محل النزاع وان عنى ان ايجاب الزكوة في
السائمة لا افاده حصر الوجوب فيها فلا دلالة للايجاب على واحد من الحصر والاشتراك
وقوله اذ لا واسطة بين الحصر والاشتراك ممنوع اذ النزاع في دلالة اللفظ على نفي ما
عدا المذكور ولا تلزم من عدم دلالته على النفي دلالته على الاشتراك لجواز ان لا يدل
على واحد من الحصر والاشتراك قال الامام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص
به دون غيره لانه بمعناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم فانه ان عنى بقيد
السائمة فليس محل النزاع وان عنى الحكم المتعلق بها فلا دلالة له على الحصر وجريان
معنى في اللقب وهو باطل الشرح قال الامام اعتبر بالصفة في نحو قوله عليه
السلام في الغنم السائمة زكوة لم يفد حصر الحكم في الموصوف لم يفد اختصاصه به لان
الاختصاص بمعنى الحصر ولكنه افاد الاختصاص لان الزكاة مختصة بالسائمة دون المعلوفة
قال المصنف وهو مثل ما تقدم فان عنى الامام ان لفظ السائمة لا افاده الحصر فليس محل
النزاع وان عنى ان الحكم المتعلق بالسائمة لا افاده الحصر فلا دلالة له على الحصر قوله
وجريان معنى في اللقب اى الدليل الاول دليل الامام معنى جريان في مفهوم اللقب
مع انه لم يفد الحصر وذلك ان تمنع جريانها فيه فانه لو قال قوله رايت زيدا لو لم
يفد حصر الرويه في زيد لم يفد اختصاص الرويه به لكن افاد اختصاص الرويه به فيقال لا
نسلم افاده الاختصاص قال واستدل بانه لو لم يفد الفقها الحنفيه انه فضله
بين السائمه ولولا ذلك لما فرقت واجيب ان النفر من يتهم على الاحتمال كما ينفر
المقدم او لتوهم المعتقدين ذلك الشرح استدل بعضهم ايضا بانه لو لم يفد
الحصر الحكم في المقيد لما فرقت الشافعيه اذا قيل لهم الفقها الحنفيه فضلا لعدم

اختصاص

اختصاص هذا الوصف بهم لكنهم ينفرون عنه ولولا ذلك اى ولولا ان التقييد بالصفة يدل
على نفي الحكم عما عداها لما فرقت الشافعيه واجاب المصنف بانا لا نسلم ان نفرة الشافعيه
لاجل ان تخصيص الحنفيه بالحكم يدل على نفيه عن الباقي بل النفرة من يتهم على الاحتمال
قال تخصيص الحنفيه بالذكر يوجب القطع بعلمهم وترك الشافعيه يوجب الاحتمال وذلك
يوجب النفرة كما ان تقدم الحنفيه على الشافعيه يوجب النفرة ويجوز ان يكون النفر بسبب
توهم المعتقدين ان ذلك يوجب سلب الوصف عنهم قال واستدل بقوله ان تستغفر
لهم سبعين مرة فقال لازيدن على السبعين فعلم ان ما زاد لخلاف والحديث صحيح واجمع
على فهم ذلك لانها ما لغة فنسا ويا او لعله باق على اصله في الجواز فلم يفهم منه
النسخ واستدل بعضهم ايضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم
عما عداه بانه لما نزل في حق اعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ان تستغفر
لهم سبعين مرة فان يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين
فعلم صلى الله عليه وسلم ان حكم ما زاد على السبعين بخلاف السبعين واما قال والحديث
صحيح اشاره الى ان المنع على هذه الشبهة ليس من وجهه كون الحديث غير صحيح كما منع
البعض من هذه الجهة ومنهم الامام في البرهان فانه قال قلنا هذا لا يصح
اهل الحديث وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهم ان ما زاد على السبعين بخلافه وذلك لان هذه الآية مبالغة في الاستغفار
وان كرر لتعديد الغفران فنسا ويا اى سبعين وما فوقها في عدم الغفران لها وانما
قال صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين استمالة لقلوب الاحياء منهم لا لفهمه
ان ما زاد على السبعين بخلافه او لعل وقوع المغفرة بالزيادة على سبعين باق على اصله
في الجواز لان جواز وقوع المغفرة بالزيادة على سبعين قبل نزول الآية ما ثابت فلم
يفهم صلى الله عليه وسلم جوازه وقوع المغفرة بما زاد على السبعين من تخصيص السبعين
بالذكر وفي تفسير ابن عطيه ان عمر رضي الله عنه سمع صلى الله عليه وسلم يستغفر
لهم فقال له يا رسول الله استغفر لنا فقين وقد اعلم الله انه لا يغفر لهم فقال له انما

ان الله خيرني فاخترت ولو علمت انني إذا زدت على السبعين يغفر لهم لزدت قال ابن عطيه
وفي هذه الالفاظ الي لرسول الله صلى الله عليه وسلم رفض الزلم دليل الخطاب
لقوله لو علمت لحمل ذلك ما لا يعلمه ففي هذا حجة عظيمة للقول برفض دليل الخطاب
واعلم ان هذه السبعه يمسك بها في مفهوم العدد وكان جمع الاضاف عند المصنف
مفهوم الصفه وبهذا ذلك قول الامام في البرهان وما ذكر الشافعي من حصر القول
في المفهوم من الجهات التي عددها في التخصيصات حتى سيعمل عند الجمهور لكن
لو عبر معبر عن جميعها بالصفه كان ذلك متدرجا فان المحدود والمعدود وصوف
بعددها وحدها والتخصص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار
فيها جميعا فالصفه تجمع جميع الجهات التي ذكرها وافرد السخاوي بمفهوم العدد
بمسئله فقال التخصيص بالعدد لا يدل على الزايد والناقص اي لا نفيا ولا اثباتا قلت
ومنهم من قال يدل عليه ونقله الغزالي في المنخول عن الشافعي ونقله ايضا الامام في البرهان
عنه قال في المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما اذا كان العدد علة لعدم الامر
فانه يدل على انتفاء ذلك الامر في الزايد ايضا لوجود العلة وعلى سوته في الناقص لانتفائها
كقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ولذلك ان لم تكن علة ولكن
احد العددين اما الزايد او الناقص داخل في العدد المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم
حظرا او كراهة فانه يدل على ثبوته في الزايد فان تحريم جلد الميته مثلا او كراهته يدل
على ذلك في الماءتين ولا يدل على شئ في الناقص عن المايه فان كان الحكم وجوبا او ندبا
او اباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزايد لا على نفيه ولا على
اثباته وكلام الآمدي في الاحكام موافق لما قاله الامام في المحصول قال واستدل
بقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح فقال
عمر عجبت مما عجبت منه فسالت النبي عليه السلام فقال انما هي صدقه تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته فقهم عمر وعلي رضي الله عنهما من تخصيص الوصف بالذكر حال الخوف
واقرهما رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك الفهم فدل على ان مفهوم الصفه حجه
واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون تعجبهما من جواز القصر حال الامن لاجل استصحاب
وجوب الاتمام حاله الامن فلا تعين ان يكون فهم وجوب الاتمام حال الامن من تخصيص
القصر بحال الخوف ولك ان تقول لو كان تعجب علي بن امية سببا على استصحاب الحال
لما كان في تعرضه لقوله تعالى فليس عليكم جناح واعلم ان هذه الشبهه يتمسك بها
في مفهوم الشرط وانما ذكرها المصنف هنا لما قدمناه في السبعه التي قبلها وبعض
الشراح صرح بان المصنف لم يذكرها للاستدلال على مفهوم الصفه بل على مفهوم
الشرط وهو فاسد فان المصنف ذكره بعد ذلك قال واستدل بان فايدته
اكثر فكان اولى بكونه للفايده وانما يلزم من جعل بكون الفايده يدل على الوضع وما
قيل من انه دور لان دلالته موقوفه على بكون الفايده وبالعكس يلزم مهم في كل وجوابه
ان دلالته موقوفه على بعمل بكون الفايده عندها لا على حصول الفايده شرح استدل
بعضهم على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بان فايده القول به اكثر
من القول بنفيه لانه على تقدير القول به يكون اللفظ دالا على الحكم في المنطوق وعلى
عدمه في المسكوت عنه بخلاف القول بنفيه فانه يدل اللفظ حينئذ في المنطوق ولا يدل
على عدمه في المسكوت عنه وما هو اكثر فايده اولى بكونه للفايده قال المصنف
رحمه الله وهذا الدليل انما يقوم حجه على من يجعل بكون الفايده دالا على الوضع اي
طريقا الى اثبات وضع اللفظ للمعنى ولا يقوم حجه على من لم يجعل بكون الفايده دالا
على الوضع واجاب بعضهم عن هذه الشبهه بانها لا يستقيم لان فيها دورا وتقرير ان يقال

بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه يقول يعلى بن امية لعمر رضي الله عنهما ما بالنا نقصر
وقد امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال انما هي صدقه تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقهم عمر وعلي بن امية
رضي الله عنهما من تخصيص الوصف بحال الخوف نفي القصر حال عدم الخوف واقرهما
رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك الفهم فدل على ان مفهوم الصفه حجه
واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون تعجبهما من جواز القصر حال الامن لاجل استصحاب
وجوب الاتمام حاله الامن فلا تعين ان يكون فهم وجوب الاتمام حال الامن من تخصيص
القصر بحال الخوف ولك ان تقول لو كان تعجب علي بن امية سببا على استصحاب الحال
لما كان في تعرضه لقوله تعالى فليس عليكم جناح واعلم ان هذه الشبهه يتمسك بها
في مفهوم الشرط وانما ذكرها المصنف هنا لما قدمناه في السبعه التي قبلها وبعض
الشراح صرح بان المصنف لم يذكرها للاستدلال على مفهوم الصفه بل على مفهوم
الشرط وهو فاسد فان المصنف ذكره بعد ذلك قال واستدل بان فايدته
اكثر فكان اولى بكونه للفايده وانما يلزم من جعل بكون الفايده يدل على الوضع وما
قيل من انه دور لان دلالته موقوفه على بكون الفايده وبالعكس يلزم مهم في كل وجوابه
ان دلالته موقوفه على بعمل بكون الفايده عندها لا على حصول الفايده شرح استدل
بعضهم على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بان فايده القول به اكثر
من القول بنفيه لانه على تقدير القول به يكون اللفظ دالا على الحكم في المنطوق وعلى
عدمه في المسكوت عنه بخلاف القول بنفيه فانه يدل اللفظ حينئذ في المنطوق ولا يدل
على عدمه في المسكوت عنه وما هو اكثر فايده اولى بكونه للفايده قال المصنف
رحمه الله وهذا الدليل انما يقوم حجه على من يجعل بكون الفايده دالا على الوضع اي
طريقا الى اثبات وضع اللفظ للمعنى ولا يقوم حجه على من لم يجعل بكون الفايده دالا
على الوضع واجاب بعضهم عن هذه الشبهه بانها لا يستقيم لان فيها دورا وتقرير ان يقال

www.alukah.net

دلالة اللفظ على المفهوم يتوقف على يكثر الفايده لان دلالته يتوقف على الوضع والوضع
يتوقف على يكثر الفايده لكون الوضع معللا بكثير الفايده ويكثر الفايده يتوقف على دلالة
اللفظ على يكثير الفايده انما يحصل بدلالة اللفظ على المفهوم فيكون دورا والى ذلك
اشار بقوله وبالعكس واجاب المصنف عنه بمنع اجمالي ثم تفصيلي اما الاول فبان
يقال لو صح هذا الدليل لزمهم الدور في كل موضع عللوا وضع لفظ بفايده بان يقال
دلالة اللفظ يتوقف على الوضع والوضع يتوقف على الفايده لان اللفظ انما وضع للفايده
ودلالة اللفظ يتوقف على الفايده والفايده يتوقف على الدلالة لانه لو لم يكن اللفظ
دالا لم تحصل الفايده فيكون دورا وامّا الثاني فبان يقال دلالة اللفظ على المفهوم
يتوقف على يعمل يكثير الفايده لا على حصول يكثير الفايده ويتعقل يكثير الفايده لا
يتوقف على الدلالة بل حصول يكثير الفايده يتوقف على الدلالة فلا دور قال
واستدل لو لم يكن مخالفا لما كان السبع في قوله طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله
سبعا مطهرة لان حصل الحاصل محال وذلك خمس رضعات يحرمن الشيخ استدل
بعضهم ايضا على ان مفهوم الصفه حجه بان حكم المسكوت عنه لو لم يكن مخالفا لحكم
المنطوق لم يكن السبع في قوله صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان
يغسله سبعا مطهرة وذلك لم يكن الخمس في قوله صلى الله عليه وسلم خمس رضعات
يحرمن محرمه لانه اذا لم يدل لخصص السبع والخمس بالذكر على عدم الحكم فيما دونهما
لحصل الطهاره بما دون السبع والتحريم بما دون الخمس فلا تحصل الطهاره بالسبع ولا
التحريم بالخمس والا لكان تحصيلا للحاصل وجواب ذلك وان لم يجب المصنف ظاهر
لانه لا يلزم من عدم دلالة المفهوم عليه عدم الدلالة مطلقا لجواز ان يدل دليل على
ان حكم السابعه والخامسه عر ثابت فيما دونهما ولا يلزم تحصيل الحاصل
قال الثاني لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي ونقلي الى آخره واجب بمنع اشتراط
التواتر والقطع بنقول الاحاد كالاصمعي او الخليل او ابي عبيده او سيبويه الشيخ
قد شبه القايلين بابطال دليل الخطاب وتوجيهها ان يقال لو ثبت ان تعليق

الحكم

الحكم بالصفه يدل على نفيه عما عداها لثبت بدليل اذ الحكم بثبوت شئ من غير دليل باطل
واللازم باطل لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل اذ لا مجال للعقل
في الدلالات الوضعيه والثاني ايضا باطل لان افادته مشروطه بالتواتر لان الاحاد
لا تعد الا الظن والظن غير معتبر في اثبات اللغه والتواتر غير متحقق والاجماع يقع
الخلاف واجاب المصنف بمنع اشتراط التواتر فانا نقطع بقبول الاحاد في اثبات
اللغه كنقل الاصمعي او الخليل او ابي عبيدة او سيبويه قال قالوا لو ثبت
ليس في الخبر وهو باطل لان من قال في الشام الغنم السائمه لم يدل على خلافه قطعا
واجيب بالتزامه وبانه قياس ولا يستقيمان والحق الفرق بان الخبر وان دل على ان المسكوت
عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا لخلاف الحكم اذ لا خارجي له فيجري في
ذلك السبح هذه شبهه اخرى للنافين لدليل الخطاب وتقريرها ان يقال
لو ثبت ان يعلق الحكم بالصفه يدل على نفيه عما عداها لثبت في الخبر لكون كل منهما
كلاما مفيدا بالوصف وثبوته في الخبر باطل لانا نقطع ان قول القايل في الشام الغنم السائمه
لا يدل على خلافه اي على انه ليس في الشام الغنم المعلوفه واجب بالتزام ان تخصيص الوصف
بالذكر في الخبر يدل على نفيه عما عداه واجب ايضا بمنع الملازمه فان حاصل ما ذكرتم
وبيان الملازمه هو القياس وهو غير معتبر في اثبات اللغه قال المصنف ولا يستقيم
الجواب ان اما الاول فلانه لم ينقل عن واحد من القايلين بدليل الخطاب الا لزام المذكور
واما الثاني فلانه ليس قياسا في اللغه فيمنع لان معنى القياس في اللغه الحاق مسكوت
عنه في التسميه بمسمى لمعنى مشترك بينهما ومعلوم انه لا يكون كذلك ههنا ثم قال
والحق الفرق بين الحكم والخبر فان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به
يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر حاصلا للمسكوت عنه جواز حصوله بدون الخبر
لان الخبر له خارجي فجوز ان يحصل ذلك الخارجي للمسكوت عنه بخلاف الحكم فانه اذا دل
على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لا يكون حاصلا للمسكوت عنه اذ لا خارجي للحكم
فيجري فيه ما جرى في الخبر قال قالوا الوضح لما صح اذ زكوة السائمه والمعلوفه

www.alukah.net

لايصح لانقال له اف واضربه للناقض ولعدم الفايده واجب بان الفايده عدم تخصيصه
ولاناقض في الظواهر **الشرح** هذه سبعه اخرى للماتنين ونقريرها ان يقال لوكان
يعلق الحكم على صفه يدل على نفيه عما عداها لزم ان لايصح قولنا اذ زكوه السائمه والمعلوفه
كما انه لايصح ان يقال لاتقل لهما اف واضربهما لحامع دفع محذور الناقض لان قوله
اذ زكاه السائمه يدل حينئذ على عدم وجوب الزكوه في المعلوفه فاذا عطف عليه وجوبها
في المعلوفه لزم الناقض كما ان قوله لاتقل لهما اف يدل على تحريم ضربهما فاذا عطف
عليه الضرب لزم الناقض ولانه لوصح قولنا اذ زكاه السائمه والمعلوفه لما كان للقيد
بالصفه فايده لثبوت الحكم فيما عداه حينئذ واللازم وهو عدم جواز الجمع بينهما باطل
هذا هو الصواب في تقرير قول المصنف ولعدم الفايده واجتنب ماوقع فيه الشراح
فانه غلط واجاب المصنف بانا لانسلم عدم الفايده فان الفايده في ذكر المعلوفه
مع السائمه عدم تخصص الحكم لانه لما نص عليه ارتفع احتمال تخصص المجهد الحكم
بتلك الصوره فايدته منع التخصيص وذلك لاخرج القيد بالصفه عن كونه لافايده
فيه وبانا لانسلم لزوم الناقض وانما يلزم ذلك بين الدليلين القطعيين لابين الظاهر وهو
دليل الخطاب وبين الدليل القطعي وهو قوله اذ زكوه المعلوفه وانما اسمع ان يقال لاتقل
لهما اف واضربهما للدليلين القطعيين لان تحريم الاضرار ليس هو بالمفهوم بل
بالمنطوق فقوله واضربهما مناقض للاول هذا ما ~~ذكره~~ ~~المصنف~~
~~المسئله~~ ~~ولم اجد في كلام من وقفت عليه من الشراح ما~~ ~~يشفي~~ قال
قالوا لوكان لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت في نحو كانوا الربا
اضعافا مضاعفة واجب بان القطع عارض الظاهر فلم يقو على تخالفه
الاصل بالدليل **الشرح** هذه سبعه رابعه للناقضين ونقريرها ان يقال لوكان يعلق
الحكم بالوصف الاعلى نفيه عما عداه لما ثبت خلافه اي لما ثبت الحكم فيما عداه
لانه حينئذ يلزم التعارض وهو خلاف الاصل واللازم وهو عدم ثبوت خلافه باطل
لانه ثبت الحكم فيما عدا المذكور في نحو قوله تعالى لاتاكلوا الربا اضعافا مضاعفة

لان

لان اكل الربا محرم وان لم يكن اضعافا مضاعفه واجاب المصنف بان قوله تعالى لا
تاكلوا الربا اضعافا مضاعفه بعضي اباحه الربا اذا لم يكن اضعافا مضاعفه بحسب
الظاهر للقاطع الذي هو قوله تعالى وحرم الربا عارضه فاندفع الظاهر فلم يقو
المفهوم والتعارض وان كان على خلاف الاصل يجب القول به اذا دل دليل عليه ان
مخالفة الاصل يجب بالدليل قال ولما مفهوم الشرط فقال به بعض من لا
يقول بالصفه والقاضي وعبد الجبار والبصري على المنع القايل به ماتقدم وايضا يلزم من
انتفاء الشرط انتفاء المشروط واجيب قد يكون سببا قلنا احدنا نقول بالاتحاد والاصل
عدمه ان قيل بالتعدد اورد ان اريد تحصنا واحدا لاعلة ولمعارضة الاجماع
الشرح اعلم ان يعلق الحكم على الشئ بكلمه ان او غيرها من الشروط اللغويه
كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فيه امور اربعه احدها ثبوت
المشروط عند ثبوت الشرط والثاني دلالته ان عليه والثالث عدم المشروط
عند عدم الشرط والرابع دلالته ان عليه فالدلالة الاول لاخلاف فيها واما
الرابع وهو دلالته ان على العدم فهو محل الخلاف اذا علمت ذلك فنقول قال
كل من قال بمفهوم الصفه وقال به ايضا بعض منكري مفهوم الصفه وعلمه ان
يفرق بينه وبين مفهوم الصفه وصححه البيضاوي والامام فخر الدين وهو مقتضى
اختيار المصنف ونقله ابن السمعاني عن الشافعي وذهب القاضي وعبد الجبار وابو عبد الله
البصري الى انه لادلالة له لان على العدم في المشروط منتفيا بالاصل واختاره الامدي
ونقله ابن السمعاني عن مالك وابي حنيفه واصحهما من قال بمفهوم الشرط بوجهين احدهما
مامر وهو ان ائمه اللغه فهموا ذلك واللغه تثبت بقولهم وكذلك حد يعلم ان
امته يدل على انه حجة الثاني انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط والا لم يكن
الشرط شرطا واجيب عن الوجهين ماوقع شرطا قد يكون سببا مثل ان اكلت
الخبز شبعت ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب واجاب المصنف عن هذا الجواب
بانا لانسلم عدم لزوم انتفاء المسبب من انتفاء السبب لان المسبب اما ان يكون متعددا او متحدا

www.alukah.net

والاول خلاف الاصل لان الاصل عدم التعدد فيتعين الثاني وهو اتحاد المسبب وعلى هذا يكون اسقاط المسبب باتفاقهما احد ركونه اقوى من الشرط لاستلزامه وجودا وعدما بخلاف الشرط واورد على مفهوم الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا اماءكم على البغاء ان اردن تحصنا فان حرمة الاكراه على البغاء علقت على ارادة التحصن ولم يلزم من انتفاء ارادة التحصن انتفاء حرمة الاكراه على البغاء لان حرمته الاكراه ثابتة عند عدم ارادة التحصن واجاب المصنف عنه من وجهين الاول ان وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة التحصن بل لا يقع الاكراه الا عند ارادة التحصن لان الفتيات اذا لم يردن التحصن امتنع اكراههن فحينئذ يكون الموجب للتحصن كونه واقعا بحسب الاغلب الثاني ان الآية دلت بحسب الظاهر على انتفاء حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم الشرط قال ومفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بمفهوم الشرط كالقاضي وعبد الجبار القائل به ما تقدم وبان معنى صوموا الى ان يغيب عنكم الشمس اخره عن غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعدها لم يكن اخرا الشرح اذ ان الحكم اذا قيد بغاية مثل قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل لم يكن الا الحكم فيما بعد الغاية لم لا فكل من قال بمفهوم الصفة قال انه يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وقال به ايضا بعض من لا يقول بمفهوم الشرط كالقاضي وعبد الجبار احتج القائل به بما تقدم وهو ان ائمة اللغة فهموا ذلك الى اخره اي فهموا من قول القائل صوموا الى ان يغيب عنكم الشمس صوموا صوما اخره عن غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعد غيبوبة الشمس لم يكن الغيبوبة اخرا بل وسطا هذا معنى كلام المصنف قلت وقد تعدم في التخصيص بالغاية حكاية مذاهب في ذلك وفوائد بسعي الوقوف عليها قال ولنا مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تعدم وايضا فانه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود واشباهه ظهور الكفر الشرح احتج الثاني في ان يعلق الحكم طلبا كان او خبرا بالاسم كقول القائل

جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل ما حجوا هذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع المعتزلة والصيرفي لنا سد التكليف قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه كالموت وايضا فكل شيء كذلك لان النسخ بعد الوقت ومعه ممتنع نسخه الشرح اعلم وفقك الله ان النسخ اذا ورد قبل وقت الفعل هو محل الخلاف الذي ذكره المصنف ومثاله كما مثله المصنف وفي معنى ذلك حالان احدهما ان يرد النسخ بعد دخول وقت الفعل ولكن قبل مضي زمن يسعه الثانية ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن امر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن ويمتنع نسخ الفعل بعد وقته ومعه كما تراه مصرحا به في كلام المصنف مقطوعا به وصرح الآمدي في الاحكام في اول المسئلة بالجواز وبانه لا خلاف فيه فقال اعني القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته قلت وهذا انما يأتي اذا صرح بوجوب القضاء او قلنا الامر لا يستلزمه واما اذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف وامام الحرمين جريان الخلاف فيه ايضا وليس كذلك فقد صرح الآمدي في الاحكام في اثناء الاستدلال بان هذا جائز قطعا واما الخلاف قبل التمكن وصرح به ايضا ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في البرهان اذا علمت ذلك فمقول احتج المصنف على جواز نسخ الفعل قبل وقته بوجهين الاول انه ثبت في مبادي الاحكام ان التكليف يتوجه قبل مباشرة الفعل ووجب جواز رفع التكليف الثابت قبل الفعل بالنسخ كما جاز رفعه بالموت الثاني ان كل نسخ كذلك اي قبل وقت الفعل لان النسخ رفع التكليف ورفع التكليف بعد وقت الفعل ومعه ممتنع اما الاول فلانه ان اتى المكلف بالفعل انقطع التكليف عنه بنفسه فلا نسخ وان لم يأت به عصى ترتد ولا نسخ واما الثاني فلامساع النفي والاثبات على شيء واحد في حالة واحدة قال واستدل بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام امر بالذبح بدليل افعل ما تؤمر وبالاقدام وبترويع الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا واجيب بان ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم وبانه لو كان موسعا لفضت العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لعظيمه الشرح استدل بعضهم على جواز النسخ قبل وقت الفعل بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام امره الله تعالى ان يذبح ولده

فيجوز نسخه بلا بدل لان مصلحه المكلف قد تكون فى رفع التكليف عنه من غير بدل وان لم يقع المصلحه بجوازه الظهر لانه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد الثانى انه لو لم يجز نسخ الحكم بلا بدل لم يقع لان الوقوع لا يتصور بدون الجواز لكنه وقع لنسخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل اذ كان حرم الاكل بعد الفطر ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحى ايضا بلا بدل والمانعون من جواز النسخ بلا بدل قالوا قوله تعالى ما ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها يدل على عدم جواز النسخ بلا بدل واجاب المصنف بان ذلك غير محل النزاع فان الخلاف فى جواز نسخ الحكم بلا بدل فى اللفظ والايه تدل على الاتيان بالبدل فى نسخ اللفظ لان الضمير يرجع الى الايه والايه لفظ سلمنا ان هذه الايه تتناول نسخ الحكم ايضا لكن خصص الحكم بما ذكرنا من الصور سلمنا انها باقيه على عمومها لكن الايه تدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من ايقاء الحكم لمصلحه يعلمها الله تعالى ولو سلم ان الايه تدل على ان النسخ لا يقع بدون بدل فلم لا يجوز ان عدم الوقوع لا يقتضى عدم الجواز قال مسئله الجمهور جواز النسخ بالاثقل لنا ما تقدم وانه نسخ التخيير فى الصوم والفديه وصوم عاشورا برمضان والحبس فى البيوت بالجلد قالوا انما يعدل الى المصلحه قلنا لم لا يجوز ان يكون علم الاصلح فى الاثقل كما يسقمهم بعد الصحه وبضعفهم بعد القوه قالوا يريد الله ان يخفف يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان سلم عموم فسياتى الكلام فى تخفيف الحساب وتكثير الثواب او تسميه للشى بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب وان سلم العموم فمخصوص بما ذكرناه كما حصت ثقال التكاليف والاسلام باتفاق قالوا نات بخير منها او مثلها والاثقل ليس بخير للمكلف واجيب بانه خير باعتبار الثواب الشرح اعلم انه كما يجوز النسخ من غير بدل كما بيناه يجوز النسخ الى بدل هو اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم فى ليل رمضان بالحله والى بدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبه قال الامدى وهذان مما لا خلاف فيهما عند القايلين بالنسخ وانما الخلاف فى نسخ الحكم الى بدل هو اثقل منه فذهب اكثر اصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء الى جوازه خلافا لبعض اصحاب الشافعى وبعض اهل الظاهر قلت وقال ابن برهان فى الوجيز ونقل ذلك

ناقلون

ناقلون عن الشافعى رضى الله عنه وليس ذلك بصحيح قال الامدى ومنهم من جوز ذلك عقلا ومنعه سمعا قلت وممن اختار الاول الامام فخر الدين واتباعه والدليل على الجواز وجهان الاول ما تقدم من ان الحكم ان تبع المصلحه فيجوز ان يكون المصلحه فى نسخ الحكم بدل اثقل وان لم تبع جواز ان الظهر لان له تعالى ان يفعل ما يشا ويحكم ما يريد الثانى انه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع فرع الجواز وقد وقع فمن ذلك نسخ التخيير بين الصوم والفديه بوجوب الصوم على التعيين وهو انقل من التخيير ومنه وجوب صوم عاشورا بوجوب صوم رمضان وهو اشق واعلم انه نسخ الحبس فى البيوت الذى كان حدا للزنا البالغ بقوله تعالى واللاتى ياتين الفاحشه من نسايكم فاستشهدوا عليهن اربعه منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بالجلد وهو الضرب بالسياط والتغريب فى مزلين محصن والرجم بالحجاره فى حق المحصن ولا شك انه اثقل واحتج القائلون بعدم جواز النسخ بالاثقل بوجوه الاول من جهه العقل وتقريره ان الفعل الاثقل اعدى فى المصلحه لكونه اصرارا فى حق المكلف لانهم ان فعلوا التزموا المشقه الزايده وان تركوا تضرروا بالعقوبه وذلك عبث لا يليق بحكمه الشارع ووجه الجواب ان يقال ما اوردتموه علينا وارد عليكم فى ابتداء التكليف لفعل الخلو عن الاباحه والاطلاق المشقه التكليف وايضا فقد يكون البارى عز وجل علم ان الاصلح للمكلف هو الفعل الاثقل كما يقالهم من الصحه الى السقم ومن القوه الى الضعف فما كان جوابا لهم هو جواب لنا الوجه الثانى من جهه السمع وتقريره ان يقال لو جاز الفعل الى الاثقل لزم الخلف فى خبره تعالى لدلالة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله ان يخفف عنكم على ارادة التخفيف واجاب المصنف بانا لا نسلم عموم الايه فى ارادة التخفيف واليسر فى كل شى ولئن سلم عموم الايه فى التخفيف واليسر فى كل شى فلا نسلم ان المراد بالتيسير والتخفيف فى الاحكام بل فى المال لسياق الايه لانه دال على ارادة التخفيف واليسر فى كل شى فى المال بتخفيف الحساب وتكثير الثواب قلت وهذا فيه نظر اذ السياق انما يدل على التخفيف واليسر فى الاحكام لان صدر الايه فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعده من ايام اخر

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فليس فيه ما يدل على التخفيف في المال بل هو ظاهر في التخفيف في الاحكام قال المصنف او تسميه للشيء بعاقبته اي اوسمي الثقيل والعسر بالخفة واليسر تسميه للشيء باسم عاقبته فان عاقبته ترجع الى التخفيف واليسر بسبب نيل الثواب ودفع العقاب مثل لدوا الموت وابنوا للخراب فانه لما كان عاقبه الولاده الموت وعاقبه البنا الخراب جعلهما غايه الولاده والبنا تسميةً للشيء بعاقبته ولم سلم ارادا التخفيف واليسر في كل شيء على الفور لكن الايه مخصوصه بما ذكرنا من الادله الدالة على وقوع النسخ الا بعد كما انها مخصوصة بالاتفاق بمثل التكاليف وكذا بالاسلام في الدنيا بسبب طريان آفة على النفس والمال جمعا من الادله الوجه الثالث من وجهه السمع ايضا وتقريره ان قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها يدل على ان البدل يكون خيرا من المنسوخ او مثله والاعقل لا يكون خيرا للمكلف ولا مثلا واجب المصنف بانه خير للمكلف باعتبار عظم الثواب قال مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وايضا الوقوع عن عمر رضي الله عنه كان فيما انزل الله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البته ونسخ الاعداد بالحول وعن عائشة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات محرمات والاسبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظة الشرح قال الامدي اتفق العلما على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا خلافا لطائفه شاذة من المعتزلة والدليل على جواز كل من الثلاثة من وجهين الاول بالعقل وذلك انا نقطع عقلا بجواز نسخ احدهما او كلاهما لمصلحه يعلمها الله تعالى والثاني بالوقوع اما وقوع نسخ التلاوة دون الحكم فلما روى الشافعي والترمذي وغيرهما عن عمر انه قال فيما انزل الله تعالى في كتابه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البته ودرا البخاري ومسلم قريبا منه ايضا ولك ان تقول قد انكر جماعة من العلما ذلك قرانا لان القرآن لا يثبت الا بالتواتر فما ليس بمتواتر ليس بقرآن كما مر والمراد بالشيخ والشيخة هو المحصن والمحصنة واما وقوع نسخ الحكم دون التلاوة فلان الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم

ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول نسخ بدون تلاوتهما وقوع نسخهما معا فلما روي مسلم عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل الله من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الامر لان الابتدا يضم اليه كونه من القرآن كما قررناه لان السنة ايضا منزله قال الامدي ويجوز بعد نسخ تلاوة الاية ان يمسها المحدث ويتلوها للجنب فذلك مما ردد الاصوليون فيه والاشبه المنع من ذلك والاشبه عند المصنف جواز مسه للمحدث قلت وهو المرجح في مذهبنا قال تلاوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم والانفكاك واجب منع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة امارة الحكم ابدا لا دواما فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس واما التلاوة بوهم بقا الحكم فوقع في الجهل وتنزل قايده القرآن قلنا مبني على التحسين ولو سلم فالجهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وقايده كونه معجزا وقرانا يتلى الشرح لما كان سبحانه للمكلفين ووجه الاولى ان يقال التلاوة مع حكمها كالعالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم فكما لا انفكاك بين العلم والعالمية وبين المنطوق والمفهوم فكذلك لا انفكاك بين التلاوة وحكمها فلا يتصور نسخ احدهما بدون الاخر واجاب المصنف بمنع العالمية اي منع كونها مغايرة لقيام العلم بالمالك ومنع المفهوم اي منع نفس المفهوم او منع ملازمته للمنطوق وهذا هو الاظهر عند بعض الشراح وقد صرح به الامدي ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم خلاف التلاوة فانها امارة الحكم ابدا لا دواما اي في ابد اثبوته لا حال دوامه فاذا نسخ اللفظ انتفى المدلول اذ لا يلزم من انتفا الامارة انتفا ما دلت عليه وكذلك العكس اي لا يلزم من انتفا الحكم لدليل دل عليه انتفا الامارة الدالة عليه ووجه الثانية وهي تختص بما سلم نسخ الحكم دون التلاوة ان يقال لو جاز ذلك لزم تجهيل المكلف اي وقوعه في الجهل لان بقا التلاوة توهم بقا الحكم لكون التلاوة امارة الحكم ولزم ايضا زوال قايدة القرآن لعروه عن الحكم ولزم العبث وكل من التجهيل والعبث يمتنعان من الشارع واجاب المصنف بان هذا الدليل

www.alukah.net

مبني على التحسين العقلي وهو مردود ولك ان تقول المردود هو التحسين والتقبيح بمعنى
ترتب الثواب والعقاب واما التحسين والتقبيح بمعنى صفة كمال وصفة نقص فهو عقلي
بالاتفاق وقبح العبث والتجهيل عقلي بالاتفاق لانهما نوحيان نقصا وقد قررت
ذلك وكملت عليه في موضعه فراجعه قال المصنف ولو سلم اي التحسين العقلي
فلا نسلم وقوع المكلف في الجهل اذ لا جهل مع قيام الدليل الناسخ لان المكلف ان
كان مجتهدا فعلم الناسخ فلا اشتباه في الجهل وان كان مقلدا فيرجع الى المجتهد ويقبل منه
ولا نسلم ايضا انه يزول فائدة القرآن فان فائدته الدلالة لا تنحصر في العلم بل فائدته كونه
معجزا وكونه قرآنا يتلى فيحصل الثواب بتلاوته انتهى ما ذكره المصنف ولك ان تقول
كلام المصنف صريح في ان بعض المعتزلة خالف في الاقسام الثلاثة وكذا كلام الامدي
وما ذكرته من الوجهين لم ليس فيه دلالة على امتناع نسخ التلاوة والحكم فيهما دلالة على
جواز نسخ دلالة فتامله ولعل الخلاف خاص بالقسمين دون الثالث قال مسئلة
المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة لنا ما نسخ مدلول
خبر لا صغير فباطل والصغير كايمان زيد وكفره مثلا خلافا لبعض المعتزلة واستدلالهم
عمل اسم ما مورون بصوم الدائم بنسخ يرفع الخلاف لا نزاع من العاقلين
بالنسخ في نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالاخباريه كما قال الامدي قال وسواء كان
ما نسخ تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليفا بالاخباريه مما لا صغير
مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او صغيرا كالاخبار بكفر زيد وايمانه
قال وهل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا صغير تكليفنا بالاخبار بنقيضه
قال المعتزلة لا يجوز لانه كذب والتكليف به قبيح وهو غير متصور من الشارع
وعندنا انه يجوز لان ما ذكروه مبني على اصولهم في التحسين والتقبيح العقلي وقد بينا
فساد ذلك وهذه المسئلة هي ما اشار المصنف اليها بقوله المختار الى آخره
فالاخبار الاول في كلامه متعلق بالتكليف والاخبار الثاني متعلق بالنسخ وظهر
بذلك ان المعتزلة لا يخالف مطلقا بل انما تمنع ذلك عندهم فيما لا صغير كما مثلناه

واما نسخ مدلول الخبر اي اخراج بعض الافراد منه الداخلة فيه لا رفعه بالكلية كما مثله عليه
في المحصول فان كان مما لا صغير فلا صغير فلا يجوز اتفاقا كما قال الامام والامدي
والمصنف واما الذي صغيرا كالاخبار بايمان زيد وكفره فقال الامام والامدي
يجوز نسخه مطلقا وتبعه المصنف عن بعض المعتزلة سواء كان ماضيا او مستقبلا
انتهى وعندي ان المصنف لا يجوز مطلقا فانه جعل ذلك مثل القسم الذي قبله
ونقله في المحصول عن اكثر المعتزلة وفي المسئلة مذهب ثالث حكاه الامدي
وهو التفصيل بين الخبر المستقبل فيجوز نسخ مدلوله والماضي فلا يجوز نسخ مدلوله
واختاره البيضاوي في المنهاج ولك ان تقول لا خلاف بين المصنف والامدي
لان ما ذكره المصنف محمول على ما اذا لم يكن في نسخه والحالة هذه يلزم
منه الناقض وما ذكره الامدي محمول على ما اذا لم يكن كذلك متحدا فان النسخ
والحالة هذه لا يستلزم منه الناقض وفي كلام الامدي في التعليل ما يدل على ما
ذكرته من الحمل فتامله واشار والدي رحمه الله تعالى الى ما ذكرته ايضا واعلم
ان محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر معناه الامر فان كان
مثل والوالدات يرضعن جاز نسخه بلا خلاف وبنى على ذلك المصنف حيث قال
واستدلالهم اي واستدلال المجوزين لنسخ مدلول الخبر اذا كان مما لا صغير بجواز نسخ
مدلول الخبر اذا كان حكما مثل امر ما مورون بصوم الدائم بنسخ يرفع الخلاف بين المجوزين
والمانعين لان هذا الخبر بمعنى الامر فيجوز نسخه عند المانع ايضا فلا يكون
نسخا لمدلول الخبر بل لمدلول الامر واعلم ان الامام فخر الدين صرح في المحصول
وغيره بان الخلاف جار في ذلك وسلم منه حينئذ اربعة اقوال الثلثة السابقة
والرابع انه ان كان حكما شرعيا جاز نسخه والا فلا وقد رأيت بعض الشارحين
صرح بحكايته اربعة اقوال في المسئلة هذا ما تحرر لي في هذه المسئلة وهو من فضول
طويلة قال يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدين والمتواتر بالمتواتر والاحاد
بالاحاد والاحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالاحاد فنفاه الاكثرون تخلافا لتخصيص العام

كما تقدم لنا فاطع فلا تعارضه المظنون الشرح اتفق القائلون بنسخ على جواز نسخ القرآن
بالقرآن لتساويه في العلم به ووجوب العمل وذلك كنسخ وجوب الاعتداد بالحول بأربعة
أشهر وعشر والية الاسارة بقوله كالعدتين وعلى جواز نسخ الخبر المتواتر بمثله كالقرآن
بالقرآن وعلى نسخ الاحاد بمثله للتساوي وذلك كما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال
في سارب الخمر فان شرب الرابعة فاقتلوه فنسخ ذلك بما روي أنه صلى الله عليه وسلم حمل اليه
من شرب الرابعة فلم يقتله وعلى جواز نسخ الاحاد بالمتواتر واما عكسه وهو نسخ المتواتر
بالاحاد فقال الآمدي أنه جائز عقلاً اتفاقاً واختلفوا في وقوعه وفي الحصول
وبعض محصل ذلك وعبارة المصنف توهم ان الخلاف في الجواز حيث قال
ولما نسخ المتواتر بالاحاد فنفاه الاكثرون اي فعالوا الاتجوز لخلاف تخصيص العام
فانه يجوز تخصيص المتواتر بالاحاد لانه هنالك جمع بين الدليلين وهاهنا ابطال
للقطع بالكلية بالمظنون والقاطع لا تعارضه المظنون فضلاً عن ان يبطل به وذلك
عبارة البيضاوي في المنهاج توهم ان الخلاف في الجواز وصح ان برهان الوجوب
بالفهم كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل واعلم ان الاستدلال
بما ذكره المصنف على الامتناع ضعيف لما قاله ابن برهان من ان المقطوع به انما
هو اصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثاني لا على الاول بسه ينبغي ان يكون لفظ
المتواتر في قوله فما نسخ المتواتر بالاحاد شاملاً للمتواتر من القرآن والسنة فانه كما
اختلفوا في السنة المتواترة بالاحاد اختلفوا في نسخ القرآن ايضا بالاحاد قال
قالوا وقع فان اهل قبا سمعوا منادية صلى الله عليه وسلم الا ان القبلة قد حولت فمالوا
ولم ينكر عليهم احد علموا بالقرآن لما ذكرناه قالوا كان رسل الاحاد بتبليغ الاحكام
مسداه وناسخه احد الا ان يكون مما ذكرناه فعلم بالقرآن لما ذكرناه قالوا قال لا اجد
في سبيه عن كل ذي ناب من السباع فالخبر احد واحد اما منعه واما بان المعنى
لا اجد اليوم الا ان وتحريم حلال الاصل ليس بنسخ. الشرح العاملون بجواز نسخ المتواتر
بالاحاد احتجوا بوجوه الاول الوقوع فان اهل قبا سمعوا منادي رسول الله صلى الله عليه

وسلم ينادي الا ان القبلة قد حولت عن بيت المقدس الى الكعبة فاستداروا في الصلاة من
بيت المقدس الى الكعبة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم مع ان وجوب التوجه
الى بيت المقدس ثبت بالخبر المتواتر وخبر المنادي احاد فلو لم يجز نسخ المتواتر بالاحاد
لما حاز لهم التحول بمجرد قول المنادي ولانكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم
واجاب المصنف بانا لا نسلم انهم تحولوا بمجرد اخبار المنادي بل تحولوا لانهم علموا
بالقرآن المنضم الى خبره وهو صراخ اهل مسجد النبي صلى الله عليه وسلم لقرب المسجدين
توفيقا بين الدليلين وبحب اعتماد ذلك لما ذكرناه من ان القاطع لا يقابله المظنون
الثاني انه صلى الله عليه وسلم كان يرسل احاد الصحابة رضي الله عنهم الى الاقطار يبلغ
الاحكام مسداه وناسخه من غير فرق بينهما وكانوا يتلقون اخبار الاحاد بالقبول فان كانت
ناسخة واجاب المصنف عن ذلك بان ما ذكرتم من الارسال والقبول صحيح الا ان
يكون خبر الواحد مما ذكرنا وهو ان يكون ناسخا للمتواتر فانه حينئذ يحمل على انه معلوم
بالقرآن لما ذكرنا من ان القاطع لا يرفع بالظن الثالث ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الى اخر الخبر المحرم في المذكور ثم نسخ بقوله
صلى الله عليه وسلم عن كل ذي ناب من السباع وذلك احاد واذا جاز نسخ القرآن بالاحاد
فنسخ الخبر المتواتر به اجدر واجاب المصنف لما منعه بان يقال لانسلم ان هذه الاية
منسوخة فانها لا تدل على اباحة غير المستثنى حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخا بل تدل على
عدم وجدان المحرم وعدم وجدان المحرم لا يدل على اباحة الجميع ولما بان معنى الاية
لا اجد الان محرما فيكون موقتا واذا كان موقتا لا يكون منسوخا وبهذه صلى الله عليه وسلم
عن كل ذي ناب يدفع التحليل الثابت بالاصل ورفع الحلال الثابت بالاصل ليس بنسخ كما تقدم
قال وسمعت الشيخ بعلم تاخره او بقوله عليه السلام هذا ناسخ ما مضى في معناه
مسلم لكنه اما الاجماع ولا نسلم سعين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي سعين احاد
المتواترين نظر ولا ثبت بقبليته في الصحف ولا لاحاد الصحابي ولا تاخر
ولا بموافقة الاصل واذا لم يعلم ذلك فلوجه الوقف لا التخيير الشرح

المصنف من ذلك بيان الطرق التي يعرف بها كون الشيء ناسخا ومنسوخا وكان ينبغي ذكره في
آخر الكلام على النسخ كما فعله الآمدي في الاحكام لانه يتعلق بجميع انواعه فنقول
اذا وقع تعارض بين امرين من كل وجه وكانا معلومين او مظنونين فاما ان يعلم تاخر احدهما
او يعلم اقترانهما او لا يعلم شيء من ذلك فان علم تاخر احدهما عن الآخر فهو ناسخ والمتقدم منسوخ
وذلك يعرف بامور الاول ان يعلم تاخره عن الآخر بالتاريخ الثاني ان يقول النبي
صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ الثالث ان يقول ما هو في معنى القسم الثاني كقوله كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فان ذلك دال على نسخ النهي عن زيارة القبور الرابع
الاجماع بان يجمع الامة على ان هذا ناسخ ولا بد من النسخ بتعيين الصحابي بان يقول
هذا منسوخ لاحتمال ان يقوله عن اجتهاد ونحن لا نرى ما يراه وفي المحصول عن الكرخي
ان الراوي اذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله لانه لولا ظهور النسخ عنده لم يطلقه
وفي تعيين الصحابي احد المتواترين نظر لانه كان بعد الآخر يظهر لمعارض دليل قبول قوله
والمنع اما لدليل المنع فيتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جايز واما لدليل القبول
فلان النسخ لا يكون والحالة هذه لخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد معين للناسخ لا
ناسخ ولم يقف الآمدي في ذلك بل جعله من الطرق الفاسدة وجعله السخاوي من
الطرق الصحيحة لمعرفة الناسخ حيث قال فلو قال الراوي هذا ناسخ لما قبل وليس في
المحصول ترجيح ولا بد من كون الحكم منسوخا بقبليته في المصحف الشريف لجواز
ان يكون المتقدم في المصحف متاخرا في النزول ولا بد ايضا من كون الحكم ناسخا عدالة
الصحابي الذي يرويه لانه لو سمع عمر بعد ست صحبته وان رويا عن النبي صلى الله عليه
وسلم فيجوز ان يكون رواية متقدم الصحبة متاخرة ولا يثبت ايضا كون الحكم ناسخا
بتاخر اسلام الصحابي الذي يرويه فان تاخر الاسلام لا يقضي بتاخر روايته ولكم
يثبت ايضا كون الحكم ناسخا بكونه موافقا للاصل وقيل يثبت لانه لو لم يكن الموافق
ناسخا لما كان في الدليل الموافق للاصل فايدة زايدة لان الاصل يقتضي ذلك الاصل فلا
يحتاج الى اثباته واذا لم يعلم الناسخ والمنسوخ فالوجه التوقف او التخيير كذا قال

المصنف هنا وقال في المنتهى تبعا للآمدي في هذه الحالة ان الوجه التوقف او التخيير ان
امكن وان علم اقترانهما مع تعذر الجمع بينهما قال الآمدي فعندي ان ذلك غير متصور
وان جوزه قوم وقدر وقوعه قال الواحد اما الوقوف عن العمل باحدهما او التخيير
بينهما ان امكن واما اذا كان احدهما معلوما والآخر مظنونا فالعمل بالمعلوم واجب
سواء تقدم او تاخر او جهل الحال في ذلك لكنه ان كان متاخرا عن المظنون كان ناسخا
كذا قال الآمدي ثم قال هذا كله اذا تنافيا من كل وجه فاما اذا تنافيا من وجه دون
وجه بان يكون كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه دون وجه كما في قوله صلى
الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فانه خاص في المبدل وعام في النساء والرجال
وقوله نهيت عن قتل النساء فانه خاص في النساء وعام بالنسبة الى المبدل فالحكم فيهما كما
لو تنافيا من كل وجه فعلك بالاعتبار قال الجمهور على جواز نسخ السنة
بالقرآن وللشافعي قولان لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وايضا التوجه الى
بيت المقدس بالسنة ونسخ بالقرآن والمباشرة بالليل كذلك ويوم عاشوراء واجب
بجواز نسخه بالسنة وواقع القرآن واجب بان ذلك يمنع تعيين ناسخ ابدا النسخ
انعقد الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وحكى المصنف تبعا للآمدي ذلك
قولين عن الشافعي واختار المصنف على مذهب الجمهور بانه لو امتنع لكان امتناعه لغيره
اذ لا يعلم بالضرورة انه لذاته وامتناعه لغيره منتف لان الاصل عدم
الغير وايضا نسخ السنة بالقرآن واقع فان وجوب التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتا بالسنة ونسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال القرافي في كون التوجه
للبيت المقدس ليس من القرآن فيه نظر من جهة ان القاعدة ان كل بيان لمجمل يعد مرادا لله تعالى
فيه والله تعالى قال اقيموا الصلاة ولم يبين صفتها فبينها عليه الصلاة والسلام بفعله
للبيت المقدس فكان ذلك مرادا لله تعالى كما انا نقول في قوله عليه السلام فيما سقت السماء
العشر بيان لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وهو مراد منها فكذلك ها هنا
واختار المصنف ايضا على مذهب الجمهور بان تحريم مباشرة الصائم بالليل ثبت بالسنة

www.alukah.net

وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وان وجوب صوم يوم عاشوراء ثبت بالسنة وقد نسخ
بالقران واجيب عن ذلك بانه يجوز ان يكون النسخ في هذه الصور بالسنة وقد اتفق القران
فاسبغ بالقران عن نقل السنة الناسخة واجاب المصنف عن هذا الجواب
بان هذا التجويز يمنع بعض ناسخ ابدا فان اي ناسخ فرض كان لقائل ان يقول الناسخ
غيره الا انه اورد لاجل الغير قلت قالوا السنن والنسخ رفع الاسبان قلنا
المعنى لتبلغ ولوسلم فالنسخ ايضا بيان ولوسلم فاين نفي النسخ قالوا لو امنفرقلنا
اذا علم انه مبلغ فلا نفره الشارح المانعون من جواز نسخ السنة بالقران احتجوا
بوجهين الاول ان السنة بيان للقران لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
والمنسوخ لا يكون بيانا لان النسخ رفع المنسوخ والناسخ لا سان الناسخ بالمنسوخ
واجاب المصنف بان المراد من قوله تعالى لتبين لتبلغ وحمل السان على هذا اولى لانه
عام في كل القران واما حمله على بيان المراد فهو تخصيص بعض ما انزل ولوسلم ان المراد
البيان فالنسخ ايضا بيان قلت وهذا ليس مطابقا لدليل الخصم فانه يقول لو جاز
نسخ السنة بالقران لخرجت السنة عن ان تكون بيانا لان المنسوخ لا يصلح ان يكون بيانا
فطريق المصنف ان يلتزم ان المنسوخ بيان وهو ممنوع لا يمكن قال المصنف ولوسلم
ان النسخ ليس بيانا لكن لا نسلم ان الاية تدل على نفي نسخ السنة بالقران وامتناعه
وانما تدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم بانى بيان ما انزل اليهم الا انه لا ماني الاية
وحينئذ فيجوز ان يكون القران ناسخا للسنة غير مبين للقران واشار المصنف الى
ذلك بقوله ولوسلم فاين نفي النسخ الوجه الثاني ان نسخ السنة بالقران منفر
للناس عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن قبولها عنه لانه يوهم ان الله تعالى لم يرض بما
سنه الرسول صلى الله عليه وسلم فلا تحصل مقصود البعثة واجاب
المصنف بانه اذا علم ان الرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ للاحكام لا واضع
لها فلا نفره قال مسئلة الجمهور على جواز نسخ القران بالخبر المتواتر
ومنع الشافعي رضي الله عنه لنا ما تقدم واستدل بان لا وصية لوارث نسخ الوصية

للوالدين والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد واجب بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون
وهو خلاف الفرض الشارح قال الامدي وقطع ان في واكثر اصحابه واكثر
اهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وبه ذهب احمد بن حنبل في احدى
الروايتين عنه واجاز ذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة ومن الفقهاء مالك
واصحاب ابي حنيفة وابن سريج قلت وظاهر كلام البيضاوي في المنهاج ان
الشافعي قولان في هذه المسئلة فانه لما ذكر نسخ الكتاب بالسنة والسنة
بالكتاب قال وللشافعي قول مخالفهما والله اعلم قال الامدي واختلف هؤلاء
في الوقوع شرعا والمختار جوازه عقلا انتهى ومعتمد الجمهور على الجواز هو
ما تقدم في المسئلة المتقدمة وهو انه لو امتنع نسخ القران بالخبر المتواتر لكان لغيره
اذ نعلم بالضرورة انه لا يمتنع لذاته والاصل عدم ذلك الغير واستدل بعضهم على
جواز نسخ القران بالخبر المتواتر بوقوع فان قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث
نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين ورجم المحصن ثابت بالسنة وقد نسخ
الجلد الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
ولم يرتض ذلك المصنف لان قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ورجم المحصن
من قبيل الاحاد هو مظنون ونسخ المعلوم بالمظنون خلاف الفرض لان الذي فرضنا
الكلام فيه نسخ القران بالسنة المتواترة قلت وايضا رجم المحصن ليس بنسخ بل
تخصيص وايضا الرجم ثابت بالقران المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة ذكره المصنف قال قالوا لو امتنع نسخ القران بالسنة لامتنع نسخ بعضه ببعض
لانه قال ثبت والضمير لله تعالى واجيب بان المراد بالحكم لان القران لا تعارض فيه فيكون اصلح
للمكلف او مساويا وصح ثبت لان الجميع من عنده قالوا لو قال ما نكون في ابدله قلنا
ظاهر في الوحي ولوسلم فالسنة بالوحي الشارح القائلون بانه لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة احتجوا بوجهين احدهما قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها فان ذلك يدل على ان البدل يكون خيرا من المبدل منه المنسوخ او

www.alukah.net

مثلا لها والسنة ليست كذلك ويدل على ان الاتي بالخير او المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير
اليه وذلك لا يكون الا اذا كان الناسخ هو القران ولهذا قال تعالى الم تعلم ان الله على
كل شئ قدير اه شعر ان الاتي بالخير او المثل هو المختص القدرة فلا يكون النسخ بالسنة
ان الاتي بها هو الرسول صلى الله عليه وسلم واجاب المصنف عن الاول بان المراد
بالنسخ في الاية هو نسخ الحكم لا اللفظ لان القران لا معاضل فيه بحسب اللفظ ويجوز
ان يكون حكم السنة خيرا من حكم القران او مثلا له بان يكون اصلح للمكلف من حكم القران
او مساويا له وعن الثاني انه يصح اطلاق ذلك على ما اتى به رسول الله صلى الله
عليه وسلم لان ما اتى به ايضا من عند الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى الوجه الثاني ان قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا
ايت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي
يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان يبدل القران من تلقاء نفسه وكون السنة ناسخة
للقران ينافي ذلك لان السنة من تلقاء نفسه واجاب المصنف بانا لا نسلم ان الاية
دالة على ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يبدل حكم القران بل يبدل ظاهرا على انه لا يبدل
الوحي ولا يغير الفاظ الاية لان سياق الاية يدل عليه ولو سلمنا انه غير ظاهر
في تبديل الوحي وان المراد انه ليس لي ان ابدل حكم الاية الا بوحي فالسنة ما ثبتت
بالوحي ايضا فالنسخ بها لا يكون تبديلا من تلقاء نفسه بل بالوحي قال المسئلة
الجمهور ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ نص قاطع او باجماع قاطع كان الاول خطأ
وهو باطل ولو سلم تغيرهما فما فقد للعلم بتقدم القاطع قالوا لو اجمعت الامة على قولين
فاجماع على احدهما اجتهادية فلو انعقد على احدهما كان نسخا قلنا لا نسلم بعد تسليم جواز
وقد تقدم النسخ ذهب الجمهور الى ان الحكم الثابت بالاجماع القطعي لا يسوغ الاجتهاد
فيه المدي والمصنف والامام فخر الدين واتباعه وخالفهم في ذلك بعض الاصوليين وهم
الجمهور انه لو نسخ الحكم اي الثابت بالاجماع لنسخ نص قاطع او باجماع قاطع او
غيرهما فان كان نص قاطع او اجماع قاطع لزم ان يكون الاول اي المنسوخ خطأ لانه لا
يكون

يكون منعقدا على خلاف النص القاطع المتقدم ضرورة امتناع حدوث النص بعد زمان الاجماع لامتناع
وجود الاجماع في زمانه صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم كان قوله
هو الحجة لا مستقلا بما افاده الحكم واللازم باطل لان الامة معصومة عن الخطأ كما سبق في ادلة الاجماع
وللمخالف ان يقول لم قلت ان المصنف لو نسخ بنص قاطع او اجماع قاطع لزم ان يكون احدهما خطأ
كما لو لم لان العدم ان كل واحد منهما قطعي فمن احدهما بالخطأ ترجيح من غير مرجح اهـ
وان كان نسخ الحكم الثابت بالاجماع القطعي بعنهما اي بعد النص القاطع والاجماع القاطع فبعد
من نسخهما لان عدم النص القاطع والاجماع القاطع ظني ومعلوم ان القاطع يقدم على الظنون
واعلم انا انما فيدنا الخلاف بالاجماع القطعي لان قوله للعلم بتقديم القاطع يسعه بانه اراد
بالاجماع القطعي فافهمه وللمخالف ان يقول القائلون بانه لا يجوز نسخ الاجماع لم يفرقوا بين الاجماع
القطعي والظني بل قالوا لا يجوز نسخه مطلقا واستدلوا عليه بان النسخ ان كان بنص من الكتاب و
السنة فلا يمكن لانه متقدم على الاجماع لما مر وان كان باجماع اخر فلا يمكن لاستحالة انعقاده
على خلاف اجماع اخر اذ لو انعقد لكان احد الاجماعين خطأ وان كان بقياس فلا يمكن لما سياتي
انه لا ينعقد القياس على خلاف الاجماع واحتج القائلون بجواز نسخ الاجماع بانه لو اجمعت الامة
على قولين فهو اجماع منهم بان المسئلة اجتهادية يجوز فيها الاخذ بواحد من القولين فلو اتفقوا
بعد ذلك على احدهما كان نسخا للاجماع الاول لانه بعد الاتفاق على احدهما لم يجز الاخذ بالاخر
اتفقوا عليه فيكون الاجماع الثاني رافعا لحكم الاول واجاب المصنف بانا لا نسلم انعقاد الاجماع
الثاني على احد القولين لما تقدم من الخلاف وان المصنف اختار انه بعيد ولو سلم انعقاد الاجماع الثاني
فليس ناسخا لان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني واذا وقع الاجماع الثاني استبان شرط
الاجماع الاول لم يكن شرطا للكونه متسوخا بنسبه قد مر ان الاجماع لا ينعقد في زمنه
صلى الله عليه وسلم وبه صرح الاصوليون وقد نطق النصوص شهدت بعصمة امته عليه
الصلاة والسلام وهو ليس مراد امته لان المضاف يحمل روحه عن حقيقة المضاف اليه
كما لا يستقل بالعصمة في حياته كما هي مستقلة بها بعد وفاته وكما سعقد اجماعهم في سائر
الاعصار بعد وفاته فلم لا يجوز ان ينعقد اجماعهم في حياته عليه افضل الصلاة والسلام

قال مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به الا ان كان عن نص قال الناسخ وان كان عن
نص والاول قطعي فالاجماع خطأ او ظني فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه قال ابن
عباس لعثمان رضي الله عنهما ما حجبه الام من الثلث الى السدس بالاخوين وقد قال الله فان كان له اخوة والاخوان
ليسا اخوة فقال قومك يا غلام قلنا انما يكون نسخا بثبوت المفهوم قطعا وان الاخوين
ليسا اخوة قطعا فصح بقدر النص والا كان الاجماع خطأ الشرح ذهب الجمهور الى ان
الاجماع لا ينسخ به خلافا لبعض المعتزلة وعيسى بن ابان واحتج الجمهور بان الاجماع الناسخ
ان كان عن نص فالناسخ هو النص لا الاجماع وان كان الاجماع عن غير نص فيكون عن قياس
بالضرورة وعلى هذا فالاول اما ان الحكم المنسوخ ان كان قطعيا فيكون الاجماع خطأ اذ لا
يعهد على خلاف القطع واذا كان خطأ لا يكون ناسخا وان كان الحكم المنسوخ ظنيا
فقد زال شرط العمل به لان شرط العمل بالظني رجحانه على معارضه وهو في هذه
الحالة لا يكون راجحا على معارضه الذي هو سند الاجماع والا لزم ان يكون الاجماع خطأ
وهو محال واذا زال الشرط وجوب العمل لم يكن ثابتا واذا لم يكن ثابتا لا يكون منسوخا لان
النسخ فرع الثبوت والقائلون بان الاجماع ينسخ به احتجوا على ذلك بان عثمان رضي الله عنه
لما رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال ابن عباس رضي الله عنه لقد رد بها
الاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال عثمان رضي
الله عنه حجبها قومك يا غلام وذلك دليل على ان الاجماع ينسخ به واجاب المصنف
بان رد الام الى السدس بالاخوين انما يكون نسخا بعد ثبوت ارث الاخوين بثبوت المفهوم
قطعا حتى يلزم بطريق المفهوم انه ان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث
فلو كان المفهوم ثابتا ظنا كان شرط العمل به زائلا وهو رجحانه كما تقدم الثاني ثبوت
ان الاخوين ليسا اخوة قطعا وكل واحد منهما سيأتي الاختلاف فيه ولو سلم ثبوتهما
فمحل حينئذ بقدر النص الدال على رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين والا كان الاجماع
خطأ لكونه مخالفا للقطعي وحينئذ يكون الناسخ هو النص قال مسئلة
المختار ان القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله ان كان قطعيا

لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا بين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لانه ثبت معبدا كان
المصيب واحدا او لا واما الثاني فلان ما بعده قطعيا او ظنيا بين زوال شرط العمل به الشرح
اعلم ان القياس القطعي هو ما يكون حكم اصله والعلة وجودها في الفرع قطعيا والظني ما لا يكون
كذلك بل يكون كلها ظنيا او بعضها ظنيا وبعضها قطعيا اذا علمت ذلك فقول المختار عند
المصنف ان الدليل الظني لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا فلان ما قبله وهو
الذي ينسخ به ان كان قطعيا فواضح كونه لا يكون ناسخا له لان القطعي لا ينسخ بالظني وان كان
ما قبله ظنيا بين بالقياس الظني زوال شرط العمل به وهو رجحانه لانه ثبت على شرط انه لو رجح
عليه والا فالاسوا كان المصيب واحدا ام كل مجتهد مصيب وقد بان في هذه الصور كلها
انه لم يترجح والاصل بود قاسه الى خلافه واذا زال شرط العمل به لم يكن ثابتا واذا لم يكن ثابتا لا
يكون منسوخا بالقياس الظني لان النسخ فرع الثبوت واما ان القياس الظني لا يكون منسوخا
وهو ما اشار اليه بقوله واما الثاني فلان ما بعده قطعيا كان ام ظنيا بين زوال شرط العمل
بالقياس الظني وهو رجحانه لرجحان القطعي والظني المتأخر عنه ايضا واذا زال شرط العمل
به لا يكون منسوخا لما مر واما القياس القطعي فسيجيء دليل قطعي في حياته صلى الله عليه وسلم
لان حكم هذا القياس كحكم النص القاطع فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع فكذلك يجوز نسخ القياس
القطعي بالقطعي واما بعده صلى الله عليه وسلم فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي لعدم اطلاعه
على ناسخه ثم اطلع على الناسخ بين انه كان منسوخا في عهده صلى الله عليه وسلم والقائلون
بان القياس الظني يجوز ان يكون ناسخا لو اصح التخصيص بالقياس الظني فصح النسخ به
لان النسخ بيان كالتخصيص واجاب المصنف بان هذا الدليل معوض بالاجماع والعقل
وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها ولا يجوز النسخ به هذا حاصل كلام المصنف
والآمدي حكى في النسخ بالقياس ثلثة اقوال بالمنع الفرق بين القياس الجلي والخفي واختار
انه ان ثبت العلة الجامعة منصوصة صح النسخ به لان ذلك في معنى النص وان كانت
غير منصوصة فالقياس الظني اوقطعي فان كان قطعيا فقياس الامة على العبد في يوم العيد
على السيد المعتق فهو مانع من امامة حكم دليل اخر لكن لا يكون ذلك نسخا وان كان في
معنى النسخ لكونه ليس بخطاب والناسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب اخر

وان كان ظنيا فمع ان يكون ناسخا لان المنسوخ حكمه ان كان نصا او اجماعا خاصين فواضح
لكون النص الخاص والاجماع الخاص مقدما على القياس الظني وان كان اجماعا من ولس بنسخ لان
القياس ليس بخطاب على ما مر وان كان المنسوخ قياسا فلا بد وان يكون القياس الثاني راجحا
على الاول وعند ذلك فمن قال بعدم ان القياس لا يكون ناسخا لعدم رجحه والرجحان شرط
في النسخ وممن يقول انه وان لزم منه رفع حكمه لكن هو في معنى النسخ وليس بنسخ لما بيناه
من ان النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع ما كان ثابتا بخطاب سابق وهو غير متحقق فيما نحن فيه
لما اختاره المصنف واختاره البيضاوي ان القياس ينسخ القياس لجلي منه قد علم لنا انه
لو لم يكن القياس الجلي منسوخا وناسخا لكن لا ينسخ به القياس الخفي منه وقال الامام
في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وغيره لا بعد من النص والاجماع
والقياس الاقوى قال ولما بعدوفاته هو وان ارتفع في المعنى وليس بنسخ كما قدمناه
وهذا الذي قاله فيه نظر لانه قد صرح قبل ذلك بان الاجماع لا ينعقد في زمن
الرسول صلى الله عليه وسلم وانه تمنع نسخ القياس به قال مسلة المختار
جواز نسخ اصل النحوي دونه وامتناع نسخ النحوي دون اصله ومنهم من جوز هما ومنهم
من منعهما لنا ان جواز الناسخ بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم
تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه التحريم لاستلزام ما اذا لم يكن كذلك استلزام
التابع النحوي تابع مرتفع مرتفع متبوعه وما تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية
الشرح نحوي الخطاب هو مفهوم الموافقة كما مر فاذا نسخ اصل النحوي كتحريم الناسخ
فهل يستلزم ذلك نسخ النحوي كتحريم الضرب وكذلك بالعكس اختلفوا فيهما على مذاهب
ذكرها المصنف بالها وهو المختار عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ النحوي بخلاف العكس
قلت سياتي ان نسخ الاصل يستلزم نسخ الفرع والنحوي شرع وحينئذ فمقتضاه
هنا انه اذا نسخ الاصل يرتفع النحوي والا فلا فرق وقال الامدي في الاحكام المختار
انه ان جعلنا النحوي وما ثبت القياس ويكون رفع الاصل مستلزما لرفع النحوي بخلاف العكس
وان جعلناه وما ثبت النص ولا يلزم من رفع احدهما رفع الاخر وحزم في المحصول بان نسخ
الاصل يستلزم نسخ النحوي واما عكسه فنقله عن ابي الحسين ولم يرده وحزم البيضاوي

بالامرين

بالامرين فقال نسخ الاصل يستلزم نسخ النحوي وبالعكس واختار المصنف على ما اختاره بان جواز
الناسخ بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب لان جواز الاخص لا يستلزم جواز الاعم فيجوز
نسخ تحريم الناسخ الذي هو الاصل مع بقاء تحريم الضرب الذي هو النحوي وبقاء تحريم
الناسخ يستلزم تحريم الضرب لكل بقاء تحريم الناسخ لو لم يكن مستلزما لتحريم الضرب
لم يكن تحريم الضرب معلوما من تحريم الناسخ واللازم باطل لانه معلوم منه واذا كان
بقاء تحريم الناسخ مستلزما لتحريم الضرب امتنع نسخ تحريم الضرب الذي هو النحوي
بدون نسخ تحريم الناسخ واختار العامل بجواز نسخ كل من الاصل والنحوي بدون الاخر
بناء على ان دلالة اللفظ على تحريم الناسخ بالمنطوق وعلى تحريم الضرب بالمفهوم واحدهما
مغاير للاخرى فيجوز رفع كل من الدلالتين بدون الاخرى واجاب المصنف بانه انما
يجوز رفع حكم كل منهما بدون الاخر اذا لم يكن منهما استلزام اما اذا كان بينهما استلزام
فلا يجوز رفع حكم هو لازم بدون حكم هو ملزوم كما مثلناه انفا لامتناع بقاء الملزوم
بدون اللازم واختار العامل بانه يمتنع نسخ كل من الاصل والنحوي بدون الاخر بان النحوي
تابع للاصل واذا ارتفع المتبوع ارتفع ما تبعه لان التابع لا يوجد بدون المتبوع فيرتفع
النحوي الذي هو تابع بارتفاع الاصل الذي هو متبوعه وبهذا وجه امتناع نسخ الاصل
بدون النحوي واما امتناع نسخ النحوي بدون الاصل والصحيح ان مستند ذلك هو ان المصنف
وافقه فيه واستدل عليه كما سيتضح واجاب المصنف بان النحوي تابع للدلالة اللفظ
على الاصل لا للحكم والدلالة باقية لانه لا يجوز العمل بمقتضاها بدليل خاص بالاصل
فمعنى النحوي ليس ما مسوغه الذي هو الدلالة واعلم ان الامدي قال في اول هذه المسئلة
وانهم الدليل على جواز النسخ بنحوي الخطاب كالوقال لغلامه لا تضرب الوالد بعد ضربه
بعد ذلك لا فعل لهما اف فهم منه تحريم الضرب فكون ناسخا للنص الدال على اباحة الضرب
وقال الامام في المحصول والنحوي يكون ناسخا بالاتفاق قال الارد دلالة ان كانت لفظيته
فالكلام وان كانت عقلية ففي بعضه فمعنى النسخ لا محالة قلت وفي ذلك نظر لان
الناسخ يحسن ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما مر لاسيما من يقول بان دلالة النحوي

من باب القياس وان القياس لا ينسخ به لكن يقول هنا بجواز النسخ والله اعلم قال المختار
ان نسخ حكم اصل القياس لا يستتبع معه حكم الفرع لنا خرجت الاستصحاب لا فرع قالوا الفرع تابع
للدلالة لا للحكم كالمحتوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا
لاستحالة الحكمة قالوا لو حكمنا بالقياس على اسقاط الحكم بعينه علة قلنا حكمنا باسقاط الحكم لاسقاط
علته السرخسي قال الآمدي احلفوا في نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم
الفرع ام لا وذهب اصحاب ابي حنيفة الى بقائه والمأثور الى امتناعه قال وهو المختار
وتبعه المصنف واستدل عليه بان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة في حكم الاصل
فاذا ارتفع حكم الاصل خرجت العلة عن الاعتبار فلا يتحقق الفرع حينئذ والا لزم تحقق
المعلول بدون العلة واحتج الحنفية بوجهين الاول ان حكم الفرع تابع لدلالة الحكم
الاصل على علة الاصل لا لحكم الاصل كالمحتوى فانه تابع لدلالة المنطوق الحكمة كما مر
ولا يلزم من انتفاء دلالة على علة الاصل وجوده فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء حكم الفرع
واجاب المصنف بانه يلزم من زوال الحكم الاصل زوال الحكمة المعتبرة فيزول
الحكم مطلقا حتى في الفرع لاستحالة حكمة فان قلت العلة امارة للحكم لا موجبة
والامارة يحتاج اليها ابدا اما دواما فلا قلت ما قلته فيه نظر لان العلة ناشئة
لا امارة مجردة كما سيأتي ان شاء الله تعالى والباعث يحتاج اليه دائما الوجه
الثاني لكم حكمنا باسقاط حكم الفرع بالقياس على اسقاط حكم الاصل وليس من اسقاط حكم
الاصل واسقاط حكم الفرع عليه جمع بينهما والقياس بعرعلة غير معتبر واجاب
المصنف بانا ما حكمنا باسقاط حكم الفرع قياسا على اسقاط حكم الاصل بل حكمنا باسقاط
حكم الفرع لاسقاط علته لا بالقياس قال مسئلة المختار ان الناسخ قبل بلوغه عليه
السلام لا ينسخ حكمه لنا لو نسخ لادى الى وجوب وتحريم للقطع بانه لو ترك الاول
لاثم وايضا فانه لو عمل بالثاني عصى اتفاقا وايضا يلزم قبل بلوغ جبريل عليه
السلام وهو اتفاقي لو حكم ولا اعتبر علم المكلف قلنا لا نسلم اعتبار التمكن وهو
منتف السرخسي قال الآمدي لا نعرف خلافا في ان الناسخ اذا كان مع جبريل

عليه

عليه السلام ولم ينزل به الى النبي صلى الله عليه وسلم لا يستقر حكمه في حق المكلفين بل هم في التكليف
بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ الى جبريل وانما الخلاف فيما اذا ورد النسخ الى
النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الامة هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم ام لا فذهب بعض
اصحاب الشافعي الى الاثبات وبعضهم الى النفي وهو قول اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل
وهو المختار وتبعه المصنف واحتج عليه بانه لو ثبت الناسخ قبل ان بلغ الامة لادى
الى وجوب شيء واحد وتحريمه في حالة واحدة لانا نقطع بان المكلف لو ترك الواجب الاول
قبل بلوغ الناسخ لاثم بتركه فلو كان الناسخ المحرم متقدما ثابتا قبل بلوغه يكون ذلك الفعل قبل
تبليغ الناسخ الصارخ واجبا وحراما معا وهو باطل وايضا لو عمل المكلف قبل ان بلغه الناسخ
بحكم الثاني اي الناسخ عصى بالاتفاق فلو كان حكم الناسخ ثابتا قبل تبليغه لم يكن عاصيا
بالعمل به وايضا لو ثبت حكم الناسخ قبل ان بلغه النبي صلى الله عليه وسلم للمكلفين لزم ان يكون
ناسخا قبل بلوغ جبريل الرسول صلى الله عليه وسلم اذ لا فرق بين الصورتين واللازم باطل
بالاتفاق والملزوم بان الناسخ ينسخ حكمه قبل تبليغ الرسول صلى الله عليه وسلم المكلفين
قالوا لو حكم الناسخ متحد فلا توقف ثبوته على علم المكلف لسائر الاحكام المتحدة واجاب
المصنف بان المراد ثبوت الحكم بعلقه بالمكلف في الخارج فيتوقف عليه علم المكلف اذ لا بد
من اعتبار التمكن من الامتثال وهو متوقف عند جهل المكلف بثبوت الحكم وليس المراد ثبوته
في الواقع اذ ليس هو محل النزاع بل النزاع في تعلقه بالمكلفين قال مسئلة العبادات
المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلوة سادسة نسخ واما زيادة جزء مسرط او زيادة
شرط او زيادة ركن فمعهوم المخالفة للشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ وقيل
الثالث نسخ عبد الجبار ان غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعا كزيادة ركعة في الفجر
وعشرين في الحد وتحريم بالغد بعد امس فنسخ قال الغزالي ان احدث ركعة في الفجر فنسخ لخلاف
عشرين في الحد والمحاربان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لانه حقيقته
وما خالفه ليس بنسخ الشرح الزيادة ان كانت عبادة منفردة بنفسها عن العبادة المزيد
عليها كزيادة على صلوات او صوم اوحج او زكوة لا تكون نسخا باتفاق العلماء كما قال الآمدي

قال الامام ونقل عن بعض العراقيين انهم قالوا ان زياده صلاه سادسه على الصلوات الخمس يكون نسخا مرجحه ان الصلاه الوسطى المامور بالمحافظه عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاه الوسطى يخرج عن كونها وسطى وهو باطل لان النسخ انما يكون لحكم شرعي دائما وكون العباده وسطى امر حقيقي ليس بحكم شرعي واحلفوا في زياده حر مشترط في زياده ركعه في الصلاه او زياده شرط في زياده صفه الايمان في رقبه الكفاره او زياده يرفع مفهوم المخالفه كما اذا قال في السائمه زكوه ثم قال في المعلوفه زكوه فذهبت ال فيه والحنابله وجماعه من المعتزله كالجبائي وابي هاشم الى انها ليست بنسخ واختاره الامام فخر الدين في المعالم وكذلك ان يقول الشافعيه يرون ان مفهوم المخالفه حجه فكيف يقولون ان الزياده اذا كانت ترفعه لا يكون نسخا وذهبت الحنفيه الى انها نسخ وقال الثالث نسخ اي الزياده التي ترفع مفهوم المخالفه نسخ وغيرها ليست بنسخ وقال عبد الجبار على ما نقله المصنف ان غيرت الزياده المزيد عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزياده على حدها كان يفعل قبل الزياده كان وجوده كعدمه ووجب استيناف فانه يكون نسخا نحو زياده ركعه على ركعتي الفجر وكزياده عشرين على حد القذف وزياده تخيير في ثالث بعد التحريم في اشياء كالتخيير او لا بين العتق والصوم ثم حتمه والاطعام فلت المثال الاول صحيح اذ لو ان يركعتين بعد زياده ركعه يكون وجوده كالعدم ويجب الاستيناف واما المثالان الاخيران فغير صحيحين لانه بعد زياده عشرين لو ان الثمانين لم يكن وجودها كالعدم واما يلزم ان يصير الجلد عشرون وايضا لو ان احد الاولين بعد التحريم الثالث لم يكن وجوده كالعدم بل يبنى على ان ما فعله المصنف عن القاضي عبد الجبار خلاف ما نقله عنه الامدي اذ نقل عنه ان زياده ركعه على ركعتي الفجر نسخ وزياده فعل ثالث بعد التخيير في فعلين نسخ لتحريم ترك الفعلين السابقين قال واما زياده التغريب على الجلد وزياده عشرين جلده على حد القاذف وزياده شرط منفصل في شرائط الصلاه كاشتراط الوضوء فليس بنسخ وقد اطلعه الامام عنه واعلم ان لا يذهب الخلاف في ان زياده التغريب مثلا هل هي نسخ ام لا تظهر في اثبات التغريب بخبر الواحد فعند النافي للنسخ يجوز وعند المثبت له لا يجوز اذ المتواتر لا ينسخ بالاحاد

بالاحاد وقال الغزالي الزياده مع المزيد عليه انما سمي الامتثال بهما شرعا واحد والزياده مع المزيد عليه كان نسخا لزياده ركعه في الفجر فانه لو ترك الزياده لم تعد ركعه شرعا فلا يحتاج الى الاستيناف عند الفعل بخلاف العشرين الزايده في القذف فان المزيد عليه معتد به شرعا لعدم اشتراط السابع من الزياده والمزيد عليه والمختار عند المصنف تبعا للامدي ان الزياده ان رفعت بدليل شرعي حكما شرعيا بعد ثبوته فنسخ لان النسخ حقيقته هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي والباقي قوله بدليل شرعي متعلقه برفعه لا ثبوته على ما سبق به ظاهر كلامه والا لزم التكرار المنافي للاختصار لان ثبوت الحكم الشرعي لا يكون الا بدليل شرعي قوله وما خالفه اي وما خالف ما ذكرناه وهو ان لا يكون المرفوع حكما شرعيا او كان حكما شرعيا لكن الزياده لا تكون متاخره عنه او كانت متاخره لكن ذلك الدليل الذي بدليل شرعي وليس بنسخ لانه لا يتحقق بدون الامور الثلاثه قال في المحصول وهذا التفصيل احسن من غيره قال قولك قال في السائمه الزكوه ثم قال في المعلوفه الزكوه فلا نسخ فان مفهوم المخالفه مراد فنسخ والا فلا قلت ولو زيد ركعه في الصبح فنسخ لتحريم الزياده ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك قلت سبق في الاصل فلنا هذا لو لم يثبت تحريمه فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب ولو قال واستشهدوا شهيدين ثم ثبت الحكم بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا رجلين اذ ليس فيه منع الحكم بعدده ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب مباح الاصل قال ولو كانت مجزيه ثم صارت غير مجزيه قلنا معنى مجزيه امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع وارتفع عدم توقفها على شرط اخر وذلك مستند الحكم وادراك لو زيد في الصلاه ما لم تكن محرما الشرح اعلم انه قد جرت العاده هنا بالنظر فيما يتفرع على هذه المذاهب من المسائل الفروعيه وبيان الحق في كل واحد منها مما للمقصود وقد ذكر المصنف ومنها سبعا الفرع الاول ان الشارع لو قال في السائمه زكاة ثم قال في المعلوفه زكاه فلا نسخ ان لم يقل بالمفهوم لان نفي الزكاة عن المعلوفه يكون مستفادا من البراءة الاصليه لا من دليل الخطاب وادراك

لانكون رفعه بقوله في المعلوفه زكاة نسخا لانه ليس حكما شرعيا وان قلنا بالمفهوم فان
تحقق انه مراد الشارع فيكون قوله في المعلوفه زكاه نسخا للمفهوم لا بالمنطوق وان لم يتحقق
اما لكونه تخصيصا لاحتمال ان لا يكون مرادا او لعدم تحقق بلوغ الزكاه عن المعلوفه فلا
يكون نسخا لعدم رفع حكم شرعي الثاني لو ورد رفعه في الصحيح يكون نسخا لتحريم الزياده
ثم بيت وجوب الزياده عليها فقوله المصنف ثم وجوبها بكسر الباء عطفا على تحريم
الثالث زياده الغرب على الحد يكون نسخا لان الغرب قبل وجوبه كان حراما فلما
وجب رفع تحريم الغرب فان قيل رفع تحريم الزياده ليس بنسخ لان تحريم الزياده ثابت
بالاصل ورفع الثابت بالاصل لا يكون نسخا فالجواب بان الثابت بالاصل عدم وجوب
الزياده اما تحريم الزياده فثابت بالشرع لانه لما كان مربوطا لا للاسان بالمامور به
كان حراما وانما جمع المصنف بين هذين الغرضين لاستراحتهما في الجاء سؤال معين
عليهما وان كان لفظ تسعه ما اختصاص السؤال الثاني دون الاول الرابع لوجوب
المكلف في المسح على الخفين وغسل الرجلين بعد وجوب غسل الرجلين على
التعيين نسخ لان التخيير حكم شرعي ورفع وجوب الغسل على التعيين وهو
ايضا حكم شرعي قلت قال الامدي في الاحكام الجواب ان ذلك ليس بنسخ وكذلك
الامام فخر الدين في المحصول واختار الامدي في منتهى السول انه نسخ الخامس لو قال
الشارع واستشهدوا شهيدين ثم بين الحكم بشاهد ويمين فليس بنسخ اذ مقتضى
الاول ان شهاده الشاهد مع يمين صبوت الحكم بشاهد ويمين لم يرفع شيا من مقتضى
الاول قوله ولو بين مفهومه اي لا يكون نسخا ولو بين مفهوم قوله واستشهدوا او مفهوم
قوله فان لم يكونا رجلين اذ ليس فيه اي في مفهوم الاية منع الحكم بغيره اي بغير المذكور
فيها وهو رجلان او رجل وامراتان بل الذي يدل عليه مرجح المفهوم هو انحصار
الاستشهاد في المذكورين ومنع الاستشهاد بغيرهم لمنع الحكم بغيرهم وفي الفرق
دقة فتامله قلت قال الامدي في ذلك ان كان المفهوم حجه كان رفعه نسخا
والاول السادس لو زيد في الوضوء استراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل بالزياده

وجوب

وجوب فعل كان مباحا بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ ولك ان تقول هذا انما يصح ان
لو كانت الزياده في الاخر لان الزياده اذا كانت في خلال مرتبط بها الترتيب الثاني بدليل شرعي
والقائلون بان زياده استراط غسل عضو يكون نسخا قالوا قبل الزياده كان الطهر
بدونها مجزيا وبعد الزياده لم يكن مجزيا فارتفع بالزياده الاجزاء وهو حكم شرعي فيكون
نسخا واجاب المصنف بان معنى كون الطهاره مجزيه امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع
ذلك بالزياده وانما ارتفع بالزياده عدم توقف الطهاره على شرط اخر وعدم توقفها
على شرط اخر ليس بحكم شرعي لانه مسند الى حكم الاصل فرفعه لا يكون نسخا السابع
لو زيد في الصلاه ما ليس بمحرم في الصلاه لا يكون نسخا لانه حسن يكون رفعه رفعا
لما ثبت بالاصل قلت وهذا الفرع كالذي قبله اعتراضا وجوابا ولذلك عطفه المصنف
عليه فاعلم ذلك واعلم انه يجب ان يحمل قوله ما ليس بمحرم على ما حور في الصلاه من غير
ورود فيه دليل سمعي لانه لو لم يحمل على هذا للزم ان يكون وجوب ما هو مستحب في الصلاه او
مكروه ليس بنسخ وهو باطل لان وجوب ما هو كذلك يكون رفعا لحكم شرعي قال
مسئله اذا نقص جزء العباده او شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعباده وقيل نسخ للعباده
عبد الجبار ان كان جزءا او شرطا لنا لو كان نسخا لوجوبها افترق الدليل بان وهو خلاف
الاجماع قالوا لو امر بحرمها بعد طهاره وبغير الزعفران بعد وجوبها بغيرهم
قلنا الغرض لم يتجدد وجوب الشرح قال الامدي اتفقوا على ان نسخ سنه من سنن
العباده كالوقوف عن يمين الامام ليس بنسخ للعباده واختلفوا في ان نسخ ما يتوقف عليه
صحه العباده مكروه من اجزاء العباده او شرط من شروطها كما اذا نقصت ركعه من الرباعيه
او نقص وجوب الوضوء هل يكون ذلك نسخا للعباده ام لا بعد اتفاقهم على انه ليس نسخا للجزء الناقص
والمختار عند المصنف تبعا للامدي انه ذلك ليس بنسخ للعباده والثاني انه نسخ لها والثالث
ونقله عن عبد الجبار ان نقصان الجزء نسخ لها ونقصان الشرط ليس بنسخ لها واختار المصنف على
المختار ان نقصان جزء العباده وشرطها لو كان نسخا لوجوب العباده لافترق العباده في زمن
وجوبها بعد نقصان الجزء او الشرط الى دليل بان لان الوجوب الذي كان ثابتا قبل النقصان قد ارتفع بالنقصان

على تقدير انه نسخ واللازم باطل لان الاجماع منعقد على ان الثاني لا يعقل وجوبه لان الدليل
ثمان والعاملون بان نقض الحر واو الشرط نسخ قالوا قبل نقض الحر واو الشرط ثبت تحريم العبادة
بغير الشرط وبغير الجزء وهذا التحريم بالشرع فاذا نقض الحر واو الشرط ثبت جواز العباده او
وجوبها بغير الحر واو الشرط فارتفع التحريم المذكور ولا معنى للنسخ الا ذلك واجاب المصنف
بان الفرض انه لم يحدد وجوب بل كانت الصلاة واجبه والطهاره واجبه فلما ارتفع احد
الواجبين بقي الواجب الاخر كما كان وكذا ايضا كل ركعه من الصلاه كانت واجبه فرفع ركعة
منها او ركعتين لا تكون موجبا لرفع ما بقي الركعات ومعنى تحريم الصلاه بغير طهاره وبغير ركعه
او ركعتين قبل نسخهما ان كل واحد منهما كان واجبا في الصلاه فكان تركه حراما فلما ارتفع ذلك
الواجب ارتفع تحريم تركه ولم يرتفع الصلاه من اصلها قال مسئلة المختار جواز نسخ وجوب
معرفته وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزله وهي فرع التحسين والتقبيح والمختار جواز
نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي لنا احكام لغيرها قالوا لا سئل عن وجوب معرفه
الناسخ والناسخ واجب بانه يعلمها وينقطع التكليف بهما وبغيرهما الشرح قال
الامدي انعقد العلماء على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط في
التكليف وانه يستحيل ان يكلف احد بالنهي عن معرفته الاعلى رأي من يجوز التكليف
بما لا يطاق وذلك لان تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بتهيه والعلم بتهيه يستدعي
العلم بذاته فان من لا يعرف الباري يستحيل عليه ان يكون عالما بتهيه فاذا تحريم معرفته متوقف
على معرفته وهو دور ممتنع قال واما الخلاف في امر الاول انه هل يتصور نسخ وجوب
معرفة الله تعالى وسائر المنعم ونسخ تحريم الكفر والكذب وكذلك كل ما قيل بوجوبه لحسنه
وتحريمه لقبحه في ذاته فذهبت المعتزله بناء على فاسد اصولهم في اعتقاد الحسن والقبح
الذاتي الى امتناع نسخ هذه الاحكام لاعتقادهم ان المقتضي لوجوبها وتحريمها انما هو
صفات ذاتيه لا تحوز تبدلها ولا تغيرها وبحسب فقد ابطلنا هما فيما سبق قال الامر
الثاني انه لو جاز نسخ هذه الاحكام فبعد ان كلف العبد بها يجوز ان ينسخ عنه جميع التكاليف
لم لا اختلفوا فيه نفيا واثباتا انتهى قلت والمختار جوازه والدليل عليه ان جميع التكاليف

احكام

احكام فكما جاز نسخ بعضها جاز نسخ جميعها وقال الغزالي لا يجوز لان النسخ لا ينفك عن
وجوب معرفة المنسوخ والناسخ وهو الله تعالى وذلك تكليف فلا يكون جميع التكاليف
منسوخا واجاب المصنف بان المكلف بعلم الناسخ والناسخ وسقط التكليف بهما او
بغيرهما قال القياس التقدير والمساواه وفي الاصطلاح مساواه فرع لاصل
في علة حكمه ويلزم المصوبة زياده في نظر المجتهد لانه صحيح وان بين الغلط والرجوع
المخطيه وان اريد الفاسد معه قبل تسليمه السرخ لما فرغ المصنف من المباحث المتعلقه
بالكتاب والسنه والاجماع شرع في القياس القياس والمقيس مصدر ان لقاس بمعنى قدر
تعالى قاس الثوب بالذراع قياسا وقياسا اذا قدره به وهو تعدي بالباء كما مثلنا خلاف
المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى والقياس في اللغه التقدير والمساواة يقال قست
الثوب اي قدرته وقست النعل بالنعل اي ساويته به وقد عرف الاصوليون القياس
بتعاريف كثيره المختار منها عند المصنف تبعا للامدي انه مساواه فرع لاصل
في علة الحكم قوله مساواه كالجنس شامل للمساواه من الشيئين في ذاتهما وصفاتهما واحكامهما
العقليه والشرعيه وشرطها وعلتها وعدم الاحكام وعدم شرطها وعدم علتها سواء
كان احدهما اصلا للالزام لاقائد المساواه بالفرع والاصل في علة حكمه خرج منه
المساواه من الشيئين لا في علة الحكم وخرج المساواه بينهما في علة الحكم مع ان احدهما
لا يكون اصلا للاخر كالبر والشعير المتساويين في علة حرمه الربا مع ان احدهما
ليس اصلا للاخر لحرمة الربا فيهما بالنص ولا يسمى ذلك قياسا وخرج مساواه
فرع لاصل في شرطه كما يقال القدرة مشروطه بالحياه في الشاهد فكذا في الغايب
قياسا عليه وخرج مساواه فرع لاصل في حد كما يقال العلم في الشاهد من له
العلم فكذا في الغايب قياسا عليه وخرج منه مساواه فرع لاصل في علة صفته
كما يقال العالمية في الشاهد معلله بالعلم فكذا في الغايب قياسا وخرج مساواه فرع لاصل في عدم شرطه كما يقال لا تصح صلاه الكافر الاصلي لانها الايمان الذي هو شرط
فيها فكذا صلاه المرتد قياسا عليه وخرج مساواه فرع لاصل في عدم علته كما يقال لا يجب القصاص

والعمل الخطا لاسفا عليه التي هي العمد العدوان المحض فكذا في سببه العمد قياسا عليه وخرج
منه ايضا قياس احد الشيئين على الاخر مجردا نفي الفارق بينهما والقياس يطلق على هذا الصور
المذكور مجازا لبس بجامع لها الا ان يفسر العلة بما يشملها ودخل فيه القياس العقلي واللغوي
لتحقق هذه المساواة المخصوصة عقلا ولغة قيل وزاد الشرع الا ان يفسر الحكم المذكور
بالحكم الشرعي والمراد بالفرع صور اريد الحاقها بالاخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة
للحكم فيها وبالاصل الصور الملحق فيها وهذا تعريف للقياس الصحيح في نفس الامر ولا يتناول ما
هو صحيح في نظر المجتهد وليس بمطابق للواقع فان اراد الفاعل بصوب كل مجتهد وهم
المصوبة ان يسلم التعريف على رايه زائدا في الحد في نظر المجتهد اذ الصحيح عندهم ما
كان في نظر المجتهد صحيحا وان تبين الغلط والرجوع اذ المجتهد مامور بمقتضى ظنه
طابق ام لا وهذا يلزم المصوبة دون المخطية اي القائل بصوب واحد اذ الصحيح عندهم
ما كان في الواقع كذلك والفاسد في الواقع لا يصير صحيحا بنظر المجتهد وهو معنى
قوله بخلاف المخطية ولك ان تقول هذه الزيادة ليست بمختصة بالمصوبة فان
المساواة المذكورة في نفس الامر من غير قياس لا يسمى قياسا عند المخطية ايضا فاذا اردنا
تعريف مطلق القياس اي الشامل للصحيح والفاسد قلنا تشبيه فرع لاصل في علة الحكم
قال واورد قياس الدلالة فانه لا يندرج فيه علة واجيب لما بانه غير مراد واما بانه
يتضمن المساواة فيها الشرح اورد بعضهم على عكس ما جعله المصنف تعريفا
للقياس قياس الدلالة فانه قياس مع ان تعريف المصنف لا يصدق عليه لان قياس
الدلالة مساواة فرع لاصل في دلالة الحكم لا في علة الحكم كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة
الدالة على الشدة المطربة اذ الرائحة ليست بعلة بل العلة الشدة المطربة والرائحة
دالة عليها واجاب المصنف بوجهين الاول ان قياس الدلالة غير مراد بالقياس
المذكور لان المراد بالقياس المذكور المعرف ما يسمى قياسا حقيقة لا يسمى قياسا مجازا
فلم يتوجه الايراد لان اطلاق القياس على قياس الدلالة مجاز ولهذا لم يسمعوا الا التقييد
الثاني انا لا نسلم ان قياس الدلالة ليس هو مساواة فرع لاصل في علة الحكم بل تتضمن مساواة

الفرع

الفرع للاصل في علة الحكم لاستلزام الدليل الذي هو الجامع وهو الرائحة كما مثلنا العلة
وهي الشدة المطربة قال واورد قياس العكس مثل الماوجب الصيام في الاعتكاف
بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلاة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر واجيب
بالاول او بان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر مع
الافارق او بالسبر وذكرت الصلاة لبيان الالغا او قياس الصيام بالنذر على الصلاة
بالنذر الشرح اورد بعضهم ايضا على عكس التعريف المختار عند المصنف قياس
العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الاصل في الفرع ومثاله
انه اذا نذر ان يعتكف صائما فانه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقا ولو نذر
ان يعتكف مصليا لم يشترط الجمع اتفاقا بل يجوز التفريق واختلفوا في اشتراط الصوم في
الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه ابو حنيفة ولم يشرطه الشافعي فيقول
ابو حنيفة لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لما وجب بالنذر قياسا
على الصلاة فلما لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم يشترطا
له بالنذر فان الفرع هو الصوم والاصل هو الصلاة والحكم في الاصل عدم الوجوب
وفي الفرع الوجوب والعلة في الفرع الوجوب بالنذر وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر
فهذا قياس والحد لا يصدق عليه اذ لا مساواة بين الاصل والفرع في العلة ولا
في الحكم واجاب المصنف بانه اجيب الاول بان الوجه الاول في جوابه عن الايراد
الاول وهو ان قياس العكس غير مراد من هذا التعريف لانه ليس بقياس حقيقة
ولهذا لا يسمى الا بالتقييد والاضافة وهذا تعريف لما هو قياس حقيقة
الثاني انا لا نسلم عدم دخوله في الحد ووجه دخوله ان التساوي حاصل بين الفرع
والاصل في العلة والحكم لانا قسنا وجوب الصوم في الاعتكاف بغير نذر على وجوبه
فيه بالنذر اذ هو المقصود مما قلناه وهو معنى قولنا او بان المقصود مساواة
الاعتكاف بغير نذر اي الفرع في اشتراط الصوم له للاعتكاف بالنذر اي الاصل
وبيان التساوي بين وجهي الاول تنقيح المناط اي الغاء الفارق عن درجة الاعتبار

www.alukah.net

لكون المترك عله وذلك لان الفارق بين الاصل والفرع هو النذر على تقدير ابدا الخصم فارق
وانه ملغى في شرطيه الصوم وعدمه كالصلاه فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف
عند الاطلاق لم تجب بالنذر فكذا هنا لا مدخل للنذر فيجب تساويهما في اشتراط
الصوم والتساوي ثابت في نفس الاعتكاف فتساويا في الحكم والعله فتدخل تحت
الحد فذكرت الصلاه لالغا الفارق لا للقياس عليه الوجه الثاني السبر وهو
ان الحكم اي وجوب الصوم فيه بالنذر لابد له من علة فعلة اما مجرد الاعتكاف اي
الاعتكاف مع النذر لانا سبرنا فلم نجد سواهما والثاني باطل كالصلاه فانها لا
تاثير للنذر في جعلها شرطا للاعتكاف فلو كان الاعتكاف بالنذر علة لكان اذا لحق
في الصلاه لزم كونها شرطا للاعتكاف بجامع كونهما عبادتين مستقلتين واللازم
باطل فالملزوم مثله اثر للنذر فيه لاقتضائه بالصلاه فتعين ان يكون الاعتكاف فقط علة
وانه متحقق في الاعتكاف بغير نذر الصوم فلزم تساوي الصوم بغير نذر للصوم بالنذر
والى هذا اشار بقوله او بالسبر اي بان التساوي ثابت بالسبر ايضا وذكر الصلاه
لالغا خصوصية النذر الجواب الثالث ان المقصود قياس الصوم بالنذر على
الصلاه بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف لم يثبر شرطا
فيه بالنذر كالصلاه فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم تثبر شرطا فيه بالنذر
فالصلاه اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطا بالنذر والعلة
كونهما عبادتين مقصودتين وحد القياس عليه وينعكس فالمراد قولهم بذل الجهد
في استخراج الحق وقولهم الدليل الموصل الى الحق وقولهم العلم عن نظر مردود بالنقض
والاجماع وبان البذل حال القياس والعلم ثمرة القياس الشرح هذه ثلاث
تعريفات للقياس مزيفة احدها قول بعضهم انه بذل الجهد في استخراج
الحق الثاني قول بعضهم انه الدليل الموصل الى الحق الثالث قول بعضهم
انه العلم عن نظر واشار المصنف الى تزييفها بقوله مردود اي قولهم مردود بوجهين
الاول شامل للكل وتقريره ان الحدود المذكورة غير مانعة لصدقها على النص

والاجماع

والاجماع لان المجتهد يبذل جهده في استخراج الحق عن النص والاجماع وهما ايضا
موصلان الى الحق وهما ايضا علمان حاصلان عن نظر مع انهما ليسا بقياس
والحد الاول بخصوصه مردود بوجه اخر وهو ان بذل الجهد صفة القايس لا نفس
القياس والقياس هو المساواة فالقول بان القياس بذل الجهد خطا والحد الثالث بخصوصه
مردود بوجه اخر وهو ان العلم الحاصل عن نظر ليس نفس القياس بل ثمرته وثمرة الشيء
غير الشيء قال ابو هاشم حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ويحتاج بجامع
وقول القاضي حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع
بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما احتراز عن ان حمل عدته واثبات الحكم فيهما
معا ليس به وبجامع كاف الشرح من الحدود المزيفة قول ابي هاشم ان القياس عباره
عن حمل الشيء على غيره باجراء حكم ذلك الغير عليه وزيفه المصنف بانه يحتاج
ان يريد في التعريف بجامع اذ الخالي عنه لا يسمى قياسا وقال ان يقول ان ابا هاشم
عرف القياس المطلق الشامل للصحيح والفاسد وانما لم يعترض المصنف عليه بتبديل
الشيء بالامر او المعلوم لان الشيء عنده يشمل المعدوم ايضا لكن يخرج منه القياس
الذي فرعه مستحيل لذاته فانه ليس شيئا بالاتفاق ومن الحدود المزيفة ايضا قول
القاضي وارتضاه الامام واتباعه ان القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله حمل جنس وقولنا
اضافه الى المعلوم لان الحمل لابد له من مضاف اليه والمراد من المعلوم المتصور فدخل
فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم في
هذه الامور وانما عبر به ولم يعبر بالشيء لان القياس يجري في الموجود والمعدوم
سواء كان ممتنعا ام ممكنا والشيء لا يشمل المعدوم ان كان ممتنعا لذاته اتفاقا
وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة وانما رجح التعبير به ايضا على التعبير
بالاصل والفرع لما يقال تصور الفرع فرع تصور القياس فيعرفهما دور وقوله
بعد من ذكر المعلوم الثاني اذ القياس المسوى فيدعي المتنسبين وقوله في اثبات حكم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تفصيل للحمل اذ الحمل اما ان يكون باثبات حكم لهما وهو القياس الوجودي او بنفيه عنهما وهو العدمي وقوله بامر جامع ليتم القياس اذ لا تحقق بدونه قوله من اثبات يقسم للجامع اذ الجامع قد يكون حكما شرعيا وقد يكون صفة وعلى التقديرين قد يكون ايجابا او سلبا مثال كون الجامع حكما شرعيا وجوديا قولنا في تحريم بيع الكلب الكلب نجس فلا يصح بيعه قياسا على الخنزير ومثال كونه حكما شرعيا عدميا قولنا في بطلان الصلاة في الثوب المغصوب بالحمل الثوب المغصوب بالحمل لا تصح الصلاة فيه لانه لا يطهر قياسا على الثوب المغصوب باللبن والمرق ومثال كونه صفة حقيقية وجودية قولنا في تحريم شرب النبيذ المسكر فلا يحوز شربه قياسا على الخمر ومثال كونه صفة حقيقية عدمية قولنا في بطلان تصرف الصبي الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه قياسا على المجنون قال المصنف وهذا التعريف حسن الا انه نظر من اوجه الاول ان الحمل غير القياس لان المراد من الحمل اثبات الحكم واثبات الحكم غير القياس الثاني ان قوله في اثبات حكم لهما يستدعي ان الحكم في الاصل والفرع مستند بالقياس وهو باطل لان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان الحكم في الاصل بالقياس لزم الدور الثالث ان قوله بجامع كاف ولا احتياج الى قوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما لان هذه اقسام للجامع والمعتبر في التعريف نفس الجامع لا اقسامه قال بعضهم في الاعتراض الاول نظر من وجه ان الحمل المذكور ليس غير القياس بل غيريته هي العلم بثبوت حكم الفرع او الظن به وفي هذا النظر نظر لان الحمل المذكور ملزوم للعلم او الظن والعلم او الظن لازم له بحيث حصل الحمل المذكور حصل العلم او الظن لاستحالة ثبوت الملزوم بدون اللازم فالحمل هو عين القياس والعلم او الظن لازمه قال وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور واجب بان المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعا له الشارح اشار المصنف الى ما اورده الامدي على حد القاضي واجاب عنه فنقول قال الامدي يرد عليه اشكال مشكل لا تخلص عنه وهو ان الحكم في الفرع نفيا واثباتا متفرع على القياس اجماعا

اي متوقف معرفته على معرفة القياس قال وعند ذلك فيلزم من اجل اثبات الحكم ونفيه في الفرع في حد القياس ان يكون ركنا في القياس وهو دور ممتنع وقد احدث في حد القياس حشوا لك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما كان في ذلك اشارة الى الفرع والاصل واجاب المصنف عن ذلك بان هذا تعريف للقياس الذهني ولا توقف معرفة ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي على القياس الذهني لان ثبوت حكم الفرع الذهني او الخارجي ليس فرعا للقياس الذهني قال واركانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع الاصل الاكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والاصل ما ينبني عليه غيره فلا تعدد في الجمع ولذلك كان الجامع فرعا للاصل اصلا للفرع الشرح لما فرغ المصنف من تحقيق ماهية القياس شرع في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع بينهما فان قيل اهملتم خامسا وهو حكم الفرع قلنا اجاب الامدي بان حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من اركانه لتوقف القياس عليه وهو دور قال بعضهم وفيه نظر فان ثمرة القياس انما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم فالاولى ان يجاب بان حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل اما الاصل فذهب الاكثرون الى انه محل الحكم المشبه به قال الامدي وهو الاشبه واختاره البيضاوي في المنهاج مثاله اذا قيس النبيذ على الخمر في الحرمة فالحرم هو الاصل وذهب المتكلمون الى ان الاصل دليل الحكم فالنص الدال على حرمة الخمر هو الاصل وعلى الاصل حكم المحل المشبه به فحرمة الخمر هي الاصل وهو ما اختاره الامام فخر الدين حيث جعل القياس مشتملا على اصلين وفرعين فالحكم الذي في الصورة الاولى لتحريم الخمر اصل للعلة التي فيها والعلة فرع عنه واما في الصورة الثانية وهو النبيذ فان الامر فيه بالعكس اي يكون العلة التي في الاصل للحكم والحكم فرع عنها واما الفرع هو على ما اختاره المصنف في المحل المشبه وهو النبيذ وقيل الفرع حكم المحل المشبه وهو حرمة النبيذ وهذا الاصطلاح في الاصل راجع الى قولنا الاصل ما ينبني عليه غيره فاما رجوع الاولين اليه فظاهر واما الثالث فلان اثبات علة الحكم في الخمر متوقف على الحكم لانا انما نعلم ثبوت الحكم لا بطلبه

شبكة الألوكة www.alukah.net

عليه بخلاف السبب فان اثبات عليه الحكم فيه متوقف على العلة قلت لكن هذا انما يظهر في العلة المستنبطة اذا علمت ذلك فقوله فلا بعد في الجميع اي لرجوعها الى شيء واحد وهو ما ذكرناه قوله ولذلك ولاجل ان الاصل ما بني عليه غيره كان الجامع فرعا للاصل لانه بني على الاصل لانه عرف به وفيه ما ذكرناه ايضا ويكون اصلا للفرع ان الفرع بني عليه قال ومن شرط حكم الاصل ان يكون شرعيا الشرح شرع المصنف يتكلم في شروط الاصل وهي سبعة الاول ان يكون حكم الاصل شرعيا لان المقصود من القياس الشرعي هو اثبات الحكم الشرعي في الفرع فلو لم يكن حكم الاصل شرعيا لم يكن الحكم المتعدي شرعيا فلا يحصل المقصود من القياس الشرعي وخالف في ذلك المتكلمون والادباء حيث جوزوا ان يكون العقليات اذا الحق جامع عقلي اما بالعلة او الحد او الشرط او الدليل قال في الحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة والجمع بالعلة وهو اقوى الوجوه كقول اصحابنا العالمية في الشاهد تعني المخلوق معللة بالعلم فكذلك في الغايب واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذلك في الغايب واما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة في الشاهد وجود الحياة فكذلك في الغايب وجوز الاكثرون الادباء في اللغات كما نقله عنهم ابن جني في الخصائص فيجوز تسميه النبيذ عندهم خمرا لاشتراكهما في عصير العنب في الاسكار وقال الامام فخر الدين هنا انه الحق قال وذهب اكثر اصحابنا والحنفية الى المنع واختاره الآمدي والمصنف فيما مر والامام فخر الدين في المحصول في كتاب الاوامر والنواهي في آخر المسئلة الثانية وقد حرر المصنف الخلاف فيما مر وقررناه تقريرا واضحا فراجع قلت ولا يجري القياس في الاسباب كما سبأتي في كلام المصنف قال الامام فخر الدين ولا يجري في العادات كالقدر الحيض وادنى الحمل واكثره لانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمنة والامزجة ولا يعرف اسبابها ولم يذكر ذلك الآمدي ولا المصنف قال وان لا يكون منسوخا لان الحكم

اعتبار

اعتبار الجامع الشرح الشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الفرع الى الاصل بناء على اعتبار الجامع فاذا كان حكم الاصل منسوخا زال اعتبار الجامع فلم تعد الحكم الى الفرع قال وان يكون غير فرع خلافا للحنابلة والبصري لنا ان الحدث قدر الوسط صانع كالشافعية في السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وان لم يحد فسد لان الاول لم يستعتبر والثانية ليست في الفرع كقوله في الحذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ثم تعليل القرن على الجب بفوات الاستمتاع فان كان فرعا خالفه المستدل لقول الحنفي في الصوم بنية النفل اتى بما امر به صحيح فريضة الخ ففاسد لانه سيصير اعترافه بالخطأ في الاصل الشرح الشرط الثالث ان لا يكون حكم الاصل فرعا لاصل اخر اي ثابتا بالقياس خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري مثال ذلك قول الشافعية السفرجل مطعوم فكون ربويا بالقياس على التفاح ثم يقيس التحريم في التفاح عند بوحه منعه على البر جامع الطعم ايضا وكذلك قول القايل الحذام عيب يفسخ به النكاح قياسا على الرتق وهو اسداد محل الجماع والقرن وهو عظم عند الجماع وقيل لحم وهو بتسكين الراي شا اللغه والفقها بخرونه والجامع هو الفسخ بالعسم يقاس الرتق عند بوحه منعه على الجب بجامع فوات الاستمتاع واحتج المصنف على اعتبار هذا الشرط وان مثل هذا القياس لا يجوز بان القياسين ان اتحدا في العلة كما في المثال الاول فكون قياس الفرع الثاني انما هو على الاصل الاول دون الاصل الثاني وحينئذ فيكون ذكر الاصل الثاني لغوا وان اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم فساد القياس الثاني وذلك لان العلة الاولى وهي التي من الفرع المتنازع فيه اولا ومن الاصل اي من الحذام والقرن وهي كونه عيبا لم تستعتبر لثبوت الحكم في القرن بغيرها اتفاقا وهو فوات الاستمتاع والثانية وهي التي من الاصل واصله اي من القرن والجب وهو فوات الاستمتاع ليست في الفرع وهو المجذوم هذا كله اذا كان الاصل فرعا يقول به المستدل وامنعه الخصم اما اذا كان الاصل فرعا لا يقول به المستدل كما اذا قال الحنفي في تعيين النية في صوم رمضان

شبكة الألوكة www.alukah.net

انه يجزى بنيه النفل فما شأن الحج المفروض فانه لا يجزى بنيه النفل عند الشافعي دون الحنفي المستدل
بجامع انه قد رأى بما امر به مفعول سقطت فريضه الحج بنيه النفل عندهم فلذا اسقط فريضه
الصوم بنيه النفل فيقاس ايضا لانه سيمر اعتراف المستدل بخطائه في الاصل لان
القياس انما يحقق اذا ثبت الحكم في الاصل فالمستدل ان لم يعترف بثبوت الحكم فيه
لم يمكن من القياس وان اعترف فيلزم الاعتراف بالخطا في الاصل لان المستدل يخالفه
فان جعله الزاما للمعترض فقال هذا هو عندك علة للحكم في الاصل هو موجود
في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا لزم ابطال المعنى واسقاطه لتخلف الحكم عنه
عن غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد
لان الخصم له ان يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بهذا الوصف وبتقدير ولا يفيد
لان حاصله يرجع الى تخطيه الخصم في الفرع ضرورة تصويبه فيما علل به حكم الاصل
وليس هو اول من العكس وهو تخطئته في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور وتصويبه في حكم
الفرع قال ذلك الامدي قال ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس
كشهاده خزيمه واعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له
كان له معنى ظاهر كترخص المسافر او غير ظاهر كالقسامه الشرح قوله ومنها
اي ومن شروط حكم الاصل وهو الشرط الرابع ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس اي لا
يكون على خلاف قاعده مستقره في الشرع قال الامدي والمعدول به عن سنن القياس
على قسمين الاول ما لا يعقل معناه وهو على ضربين اما مستثنى عن قاعده عامه او مبتدا
به لا لذلك كقبول شهاده خزيمه وحده مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعده
الشهاده وهذا ما اشار اليه بقوله كشهاده خزيمه والثاني كاعداد الركعات وتقدير
نصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات فان ذلك مع كونه غير معقول المعنى
غير مستثنى عن قاعده سابقه عامته وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس القسم الثاني منها
شرع ابتداء ولا نظير له اي لم يوجد ما يساويه في العله فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء
كان معقول المعنى كترخص المسافر لعله دفع المشقه او غير معقول المعنى كاليمين في القسامه

وضرب

وضرب الدم على العاقله ونحوه وهذا ما اشار المصنف اليه بقوله ومنه ما لا نظير له اي من المعدول
به عن سنن القياس فافهمه فانه قد غلط فيه بعض الشراح وذهب الشافعي الى انه يجوز القياس
على المعدول به عن سنن القياس بما كان في معناه فيجري الحالف عنده فيما اذا حلف المتبايعان
والسلعه هالكه في يد المشتري او خرجت من ملكه ويتراد ان القيمه كما يحالفان في حال قيام
السلعه ويحمل العاقله ما دون ارش الموضحه عنده بدل النفس وبدل الجنايه على الاطراف
خلافا لمن منع القياس على مثل ذلك لخروجه عن القياس قال ومنها ان لا تكون في القياس
مرجب وهو ان يستغني بموافقه الخصم في الاصل مع منعه علة الاصل او منعه وجودها في الاصل
او لا مرجب الاصل مثل عبد فلا يقبل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفي العلة جهاله المستحق
من السيد والورثه فان صحت بطل الالحاق وان بطلت منع الاصل فما سلك عن عدم العلة في
الفرع او منع الاصل الثاني مرجب الوصف مثل تعليق الطلاق ولا يصح قبل النكاح كما قال زينب
الى ازوجها طالق فنقول الحنفي العلة منقوده في الاصل فان صح بطل الالحاق والا منع
حكم الاصل فما سلك عن منع الاصل او عدم العلة في الاصل فلو سلم انها العلة وانها موجوده
او ابت انها موجوده اسهض الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدا وكذلك لو ابت الاصل
نص بها ثبت العلة بطريق على الاصح لانه لو لم يقبل لم تقبل مقدمه بعد المنع الشرح
قال الامدي اذا كان حكم الاصل متفقا عليه فقد اختلفوا في كيفيه الاتفاق فمنهم
من قال يلزم بحكم ان يكون ذلك متفقا عليه من الفريقين لا غير ومنهم من قال لا يكفي ذلك عليه
بل لا بد وان يكون متفقا عليه من الامه والا فان كان متفقا من الفريقين فقط فلا يطلق القياس
عليه وسموه قياسا مركبا والى ذلك اشار المصنف بقوله ومنها ان لا تكون في اقياس مرجب
اي الشرط الخامس ان لا يكون حكم الاصل في اقياس مركب قال الامدي وهو ان يكون
الحكم في الاصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه من الامه اي المستغنى المستدل عن
اثبات الحكم في الاصل بالنص والاجماع بسبب موافقه الخصم له فيه مع منعه يعني منع الخصم
علة الاصل بان يقول لا نسلم ان الحكم في الاصل معلل بما سلكت له هذه او منعه وجود العلة
في الاصل مع تسليمه ان العلة في الفرع هي في الاول وهو ان يعين المستدل علة في الاصل ويجمع بها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

منه وبين فرعه فعين الخصم فيه علة اخرى تسمى مركب الاصل ومثاله اذا قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا لا يقتل به الحر كالمكاتب اذ لا يقتل بالمكاتب جامع قولهما عبدين فان المكاتب غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة لاختلاف الناس في وجوب القصاص عليه فقاتله وانما هو مختلف عليه بين الشافعي وابي حنيفة وعند ذلك فللحنفي ان يقول لا نسلم ان علة الاصل ما ذكرتم اذ العلة في امتناع قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص ليتردده بين الحر والعبد اذ لم يعلم ان دمه تبرأ عن لزوم الكتابة لصالح استحقاق الورثة او لابرائهم صالح استحقاق السيد للقصاص لملكه الرقبة فان صحت صالح عليه الجهالة بطل الالحاق بالحر والفرع عنها وان بطلت عليها مع الخصم وهو الحنفي في المثال حكم الاصل لانه انما ثبت عنده بهذه العلة وقد بطلت ولا محذور في نفي الحكم اذ لا يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع على ما هو الفرض في المكاتب فاسقط بهذا القياس عن عدم العلة في الفرع او منع الاصل وعلى التقديرين يمنع القياس وهو واضح وها هنا سبحان الاول ان قوله منع حكم الاصل ليس على الطلاقه لانه انما منع الخصم المناظر حكم الاصل اذا كان مجتهدا كما صرح به الآمدي في الاحكام والمنتهى ونبه عليه بعض الشارحين فانه اذا ظهر قصوره ابطال المدرك الذي بنى عليه الحكم في الاصل فله منع حكم الاصل واما اذا كان مقلدا فليس له منع حكم الاصل وخطبه امامه فيه ساعيا على عجزه عن تشييد الكلام مع المستدل لاحتمال ان لا يكون ما عينه المعترض المقلد هو الماخذ في نظر امامه الثاني قال الآمدي قال بعض الاصوليين انما سمي هذا النوع قياسا لاختلاف الخصمين في علة الاصل قال وليس بحق والا لكان كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا او مجمعا عليه بين الامة مركبا وليس كذلك قال ولا شبهة انه انما سمي بذلك لاختلاف الخصمين في بر ساء الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة الجامعة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباتها سواها

وانها غير مستنبطة منه ولا هي فرع عليه ولذلك منع سوء الحكم عند ابطالها قال وانما سمي مركب الاصل لانه يطرق في علة حكم الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف فهو ان يجمع المستدل بعلة تمنع الخصم وجودها في الاصل ومثاله قول المستدل في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فللخصم ان يقول لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو محرر فان صح يعني عدم وجود التعليق في الاصل بطل الالحاق لانتفاء الجامع والامنع يعني الخصم حكم الاصل ويقول بصحته ووقوع الطلاق بعد النكاح كما في الفرع ولا يلزمه محذور لمنعه حكم الاصل اذ لا نص ولا اجماع ولا حفي اشتراط كون الخصم مجتهدا ليصح منعه على ما مر فانكشف هذا القياس عن احد الامرين وهو اما عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل وعلى التقديرين فالقياس وهو واضح وانما سمي مركبا لما مر من اختلافهما في تركيب الحكم على العلة من حيث ان المستدل ركب العلة على الحكم والخصم بخلافه واما تغييبه بالوصف فلوقوع الخلاف في نفس وصف المستدل من كونه موجودا في الاصل ام لا لا في علية حكم الاصل قوله فلو سلم اي الخصم ان ما ذكره المستدل علة في الاصل كما في الاول وهو مركب الاصل او انها موجودة في الاصل كما في الثاني وهو مركب الوصف او اثبت المستدل كون ما ذكره علة وانها موجودة في الاصل بدليل من نص او اجماع اسهض دليله على الخصم لاعترافه بعليه وصف المستدل ووجود العلة في الاصل في الثاني وفي الفرع في الاول كما ينهض القياس عليه اذا كان مجتهدا اي ناظرا في المسئلة بطريق الاجتهاد فقط لا انه يكون مجتهدا ومناظرا فانه اذا غلب على ظنه صحة القياس فلا يجوز ان يكابر ظنه فلذلك اذا كان مناظرا مجتهدا وانما فسرت كلامه بما ذكرت ليكون فيه اشعار بكون المناظر مجتهدا فيبقى قوله منع حكم الاصل على الطلاقه قوله وذلك اي وكذلك ينهض الدليل على الخصم اذا لم يوافقه الخصم ويتم المستدل ثبوت حكم الاصل بنص يوجب سوقه سواء دل على غير ما اختص به الاصل او بين سوء العلة الجامعة باحد الطرق المعتبرة بنص واجماع فقط خلافا للبيضاوي وبشر المريسي فان البيضاوي اشترط ان يكون في الشرع دليل خاص

www.alukah.net

يدل على حكم الاصل ليمكن القياس عليه سواء كان نصًا او اجماعًا والمرسي قال يشترط ان يكون
النص دالا على العلة او كون حكم الاصل معللا لمالك العلة بالاجماع وانما ينتهض عليه
لانه لو لم ينتهض عليه لكان عدم نهوضه عليه لاجل ان الخصم منع علية الوصف
او وجودها في الاصل اذ لا مانع سواهما ولو كان كذلك للزم ان لا تقبل مقدمة
تقبل المنع اذا اثبتت بالدليل مطلقا لقيام المانع من القبول وهو كونها ممنوعة
لكل اللازم باطل لانه ما من مقدمة من مقدمات الدليل النظري الا وتقبل المنع
فيودي الى امتناع اثبات النظريات اصلا وانما قيد المصنف بقوله تقبل المنع
للاحتراز عن الضروريات اذ لا تقبل مقدماتها المنع قلت ما نقلته عن البيني
وبشر هو ما رايته في بعض الشروح فاما ما نقله عن بشر هو صحيح واما ما نقله عن
البيني هو مخالف لما نقله اكثر الشراح والامام فخر الدين واتباعه عنه حيث نقلوا
عنه انه زعم انه لا قياس على اصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه
ثم افاد العراقي بان قال المراد من وجود الدليل انما هو الباب من حيث هو لا على المسئلة
المقاس عليها بخصوصها فان كانت المسئلة من مسايل النكاح فلا بد من وجود الدليل
على جواز القياس في النكاح وان كان من مسايل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز
القياس فيه قال وذهب قوم الى ان المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا
في قوله عليه الصلاة والسلام خمس يقتلن في الحل والحرم انه لا يقاس عليه قال
في المحصول والحق جواز ذلك لعموم قوله تعالى فاعتبروا قال ومنها ان لا
يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع الشرط السادس ان لا يكون
الدليل الدال على حكم الاصل متناولا للفرع قال في الحاصل لانه لو تناوله لكان اثبات
الحكم في الفرع بذلك الدليل لا بالقياس وحينئذ فيضيع القياس وفيه نظر اذ يجوز توارد
الادلة على حكم واحد وعلله الامام فخر الدين والهندي بانه لو تناوله لم نكن جعل
احدهما اصلا والاخر فرعا بل بالعكس قال ومن شروط علة الاصل ان
يكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة مقصوده للشارع من شرع الحكم لانها اذا

كانت

كانت مجردا مارة وهي مستنبطة من حكم الاصل كان دورًا السرخ لما ذكر شروط حكم
الاصل شرع في شروط علة الاصل وهي اربعة وعشرون قال الامدي وقد اتفق
الكل على جواز تعليل حكم الاصل بالاوصاف الظاهرة الجلية العربية عن الاضطراب
سواء كان الوصف معقولا كالرضى والسخط او محسوسا كالقتل والسرقة او عرفيا
كالحسن والقبح وسواء كان موجودا في محل الحكم كما مر من الامثلة او ملازما غير
موجود فيه كتحريم نكاح الامة لعلة رق الولد اذا علمت ذلك فمقول من شروط
علة الاصل وهو الشرط الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون
مشتملة على حكمة تصلح ان يكون مقصوده للشارع من شرع حكم الاصل كالاسكار
في حرمة الخمر فانه مشتمل على حفظ العقل اذ الحرمة تودي الى حفظ العقل وهو
مقصود للشارع واما شرط ان يكون العلة بمعنى الباعث لانها اذا كانت مجردة
امارة لزم الدور لان العلة فرع حكم الاصل لكونها مستنبطة منه واذا كانت
مجرد امارة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم فكون الحكم متفرعا عليها فيلزم الدور
قلت وفيه نظر لانه يجوز ان يكون فائدتها تعريف حكم الفرع ولا يكون حكم متفرعا
عليها فلا يلزم الدور واعلم ان كون العلة بمعنى الباعث هو ما اختاره الامدي
وقال الامام ان العلة هي المعرف للحكم اي حكم الفرع وقال الغزالي العلة هي الوصف
المؤثر في الاحكام بجعل الشارع لا لذاته وقال المعتزلة هي المؤثر لذاته في الحكم
وهو مبني على التحسين والتقبيح قال ومنها ان يكون وصفا ضابطا
لحكمه لا حكمة مجرده لخفائها او لعدم انضباطها ولو امكن اعتبارها جاز
على الاصح السرخ هذا هو الشرط الثاني اعلم ان التعليل قد يكون بالضابط
المشتمل على الحكمة كتعليل جواز القصر في السفر لاشتماله على الحكمة المناسبة
له وهي المشقة وقد يكون بنفس الحكمة اي بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر
بالمشقة فالاول لا خلاف في جوازه واما الثاني ففيه مذاهب حكاها الامدي
احدها الجواز مطلقا ورجحه الامام فخر الدين والبيضاوي والثاني المنع مطلقا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ونقله الآمدي عن الأكثرين والثالث واختاره الآمدي والمصنف ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز والا فلا وذلك اشارة بقوله ولو امكن اعتبارها جاز على الأصح والا فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل انها قد تحصل للحاضر وتعدم في حق المسافر قال ومنها ان لا يكون عدمًا في الحكم الثبوتي لنا لو كان عدمًا لكان مناسبًا او مظنته وتقرير الثانية ان العدم المطلق باطل والمخصص بامر ان كان وجوده مَنشأ مصلحة فباطل وان كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده بناء في وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لانه ان كان ظاهرًا تعين بنفسه وان كان خفيا فنقيضه خفي ولا يصلح الخفي مظنة للخفي وان لم نكن في وجوده لعدمه وايضا لم يسمع احد يقول العلة كذا او عدم كذا هذا هو الشرط فنقول يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية وفي تعليل الحكم الوجودي بها مذهبان اصحهما عند السفاوي انه يجوز واختاره الامام فخر الدين في الكلام على هذه المسألة واصحهما عند المصنف تبعًا للآمدي انه لا يجوز واختاره الامام فخر الدين في الكلام على الدوران واحتج المصنف على ما اختاره بوجهين الاول انه لو كان الوصف الجامع في الحكم الثبوتي عدميا لكان مناسبًا او مظنة مناسب لان الوصف الجامع لا بد وان يكون بمعنى الباعث للامر والباعث يحصل المناسب او المظنة كما سيأتي والثاني باطل واليه اشار بقوله وتقرير الثانية فلان العدم اما ان يكون عدمًا مطلقًا او مخصصًا بامر اي عدم امر خاص والاول باطل لان العدم المطلق لا تخصيص به لاحكام الثبوتية دون بعض وقوله في المنتهى ان كان عدمًا مطلقًا فنسبته الى كل حكم سواء اشار الى ذلك ولان العدم المطلق ليس بسعي للانسان فلا يترتب عليه حكم لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى واذا لم يترتب عليه حكم فلا يكون مناسبًا ولا مظنة واما الثاني وهو عدم امر خاص فلا يخلو امر ان يكون وجود ذلك الامر منشأ مصلحة لذلك الحكم الثبوتي او مفسدة له او ينافي المناسب

لذلك

لذلك الحكم الثبوتي او لا ينافيه فهذه اربعة اقسام والجمع باطل اما الاول وهو ان يكون وجود الامر الذي اختص به العدم منشأ لمصلحة الحكم الثبوتي فلان عدمه حينئذ لا يكون مناسبًا للحكم الثبوتي ولا مظنة مناسب لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة واما الثاني وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذي اختص العدم به منشأ لمفسدة الحكم الثبوتي فلانه حينئذ يكون وجود ذلك الامر مانعًا من تحقق ذلك الحكم الثبوتي وعدمه عدم المانع وعدم المانع لا يكون علة بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذي اختص به العدم منافيا لوجود المناسب لا يصلح ان يكون مظنة للمناسب الذي هو نقيض ذلك الامر المنافي لان بعضه اعني المناسب ان كان ظاهرًا تعين ان يكون بنفسه علة من غير احتياج الى مظنة اي للمناسب وان كان خفيا فنقيضه وهو ذلك الامر المنافي له ايضا خفي فعدم ذلك الامر المنافي للمناسب ايضا خفي والخفي لا يصلح ان يكون مظنة للخفي واما الرابع وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذي اختص به العدم لا يكون منافيا للمناسب فوجوده كعدمه لان وجوده ليس منشأ لمصلحة ولا لمفسدة ولا منافيا للمناسب فوجوده كعدمه واذا ساوى وجوده عدمه لا يكون عدمه مناسبًا ولا مظنة مناسب وللك ان تقول جعل المصنف المنافي فيما هو منشأ مفسدة وذلك فيه نظر لان المنافي للمناسب داخل فيما هو منشأ مفسدة فلا يكون قسيمًا له الوجه الثاني انه لم يسمع عن احد من المجتهدين يقول العلة كذا او عدم كذا ولو كان العدم علة الحكم الثبوتي لسمع عن المجتهدين هذا القول في بعض الاوقات لان العادة تقضي بذلك ولقائل ان يقول هذا ضعيف لانه كيف يمكن ان يقال انه لم يسمع احد يقول العلة عدم كذا مع ان الخصوم على كثرتهم قد قالوا بذلك قال واستدل بان لا علة علم بعضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدم مثله السرخسي استدل بعضهم على المذهب المختار بان العلة موجودة لان لا علة عدم بعضه وهو العلة موجود واذا كانت العلة موجودة لم يكن العدم علة والا لاتصف المعدوم بالامر الوجودي وهو محال

وزيفه المصنف بان فيه مصادرة على المطلوب فان عدميه لا علية متوقفة على وجود العليه
لان عدمية صدور السلب سوقف على وجود ما دخل عليه السلب فلو توقف وجود العليه
على عدميه ان لا علية لزم الدور وهو مصادره لجعل المطلوب مقدمه نفسه وقد تقدم
مثل ذلك في الحسن والقبح حيث قيل الحسن وجودي لكونه نقيض القبح وتقدم ايضا
جواب ذلك فراجعه قال وانما صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا بالكف
الشرح القائلون بان العدم يجوز ان يكون علة للثبوتي قالوا انما صح تعليل الضرب الذي هو امر وجودي
بانتفاء الامتثال الذي هو عدمي فان السيد اذا امر عبده بفعل ولم يمتثل وضربه السيد
صح ان يقال انما ضربه لانه لم يمتثل واجاب المصنف بان الضرب معلل بكف النفس عن الامتثال
لا بانتفاء الامتثال والكف امر ثبوتي قال وان لا يكون للعدم جزا منها قالوا انتفاء
معارضه المعجز جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزء عدم قلنا شرط لا جزء
الشرح الشرط الرابع ان لا يكون العدم جزا من العلة المقتضيه للامر الوجودي والدليل
عليه ما مر تصورا ان المركب من العدم عدم فيعود الى كون العدم علة لثبوتي وقد ادل
الخصم ما مر مع جوابه وزاد هنا دليلا اخر للخصم وهو ان المعجز انما تصير علة لصحة
النبوة ان لو انتفى المعارض اذ لا معجز مع المعارض وانتفا المعارض امر عدمي وكان الامر
العدمي جزء علة لامر وجودي وهو صحة النبوة وهو المطلوب وكذا يقول في الدوران
فانه علة لكون المدار علة للدائر وهو ثبوتي وهو اعني الدوران مركب من الطرد وهو
كلما وجد وجد والعكس وهو كلما انتفى انتفى فالعكس جزء من الدوران الذي هو علة وهو
عدم واجاب المصنف بانا لا نسلم ان انتفا المعارض جزء المعجز بل هو شرط لها وكذا
العكس ليس جزء للدوران بل هو شرطه قلت في كون العكس ليس جزء نظر ظاهر قال
والدبوسي رحمه الله في نسخه المصنف قوله وان لا يكون للمتعدية الى قوله بخلاف القاصره
مقدم على قوله قالوا انتفا الى قوله لا جزء قال وليس فيها وان لا يكون العدم جزءا منها
قال والاقرب الى الصحة ما في هذه النسخه بل هو الصحيح لا غير والله اعلم
قال وان لا يكون للمتعدية المحل ولا جزأه لانتفاء الالحاق بخلاف القاصره

الشرح

الشرح الشرط الخامس ان لا يكون علة الحكم محل الحكم ولا جزء من محله خاصا به ان كانت
العلة متعدية لامتناع الحاق الفرع بالاصل حينئذ لمنع ان يتحقق في الفرع محل حكم
الاصل او جزؤه الخاص به والا لزم اتحاد الاصل والفرع بخلاف العلة القاصرة
فانه يجوز ان يكون المحل او جزؤه الخاص به علة للحكم اذ لا بعد ان يقول الشارع حرمت
الربا في البر لكونه برا او لجزئه الخاص به وانما قيدنا الجزء بكونه خاصا لانه يجوز تعليل
الحكم بالجزء المشترك لامكان وجوده في الفرع قلت هذا ما اختاره المصنف وذهب
بعضهم الى ان ذلك يجوز مطلقا وبعضهم الى انه لا يجوز مطلقا وهو ما نقله الامدي
عن الاكثرين والمختار عند الامدي والامام فخر الدين ما اختاره المصنف في المحل
والصحيح عند الامدي انه يجوز التعليل بجزء المحل مطلقا قال والقاصرة بنص او اجماع
صحيحة بالاتفاق والا كثر على صحتها بغيرهما كتعليل الربا في النقدين بجوهرتهما خلافا
لابي حنيفة لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة المنصوص
عليها الشرح هذا اشارة الى الشرط الخامس على راي وحاصل القول في ذلك
ان العلة القاصرة وهو الوصف المختص بالاصل تعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما
جوهري الاثمان ان كانت بالنص او الاجماع فلا نزاع في صحة التعليل بها بالاتفاق كما قاله الامدي
والمصنف تبعا له وهو مقتضى كلام الامام وان كانت بالاستنباط فكذلك
على الاصح عند الامام والامدي واتباعهما ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين
ونقله الامدي والمصنف عن الاكثرين ايضا وقال الحنفيه وابو عبد الله البصري
كما قاله الامدي لا يجوز فعلى ذلك ليشترط في العلة المستنبطة ان تكون متعدية
واستدل المصنف على ما اختاره بان المجتهد اذا اجتهد وطلب العلة وادى اجتهاده الى
ان القاصره علة حصل الظن بان الحكم لاجلها ولا معنى لصحة التعليل بالقاصر الا حصول
الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحة المنصوص عليها فانه اذا حصل الظن في المنصوص عليها
بان الحكم لاجلها صح التعليل بها قال واستدل لو كان صحتها موقوفة على
تعديتها لم تعلل الربا في النقدين بكونهما جوهري الاثمان لانتفاء الالحاق لكن التالي باطل

بعضهم على صحة التعليل بالقاصر المستنبطة بانه لو لم يصح التعليل بها لكان صحتها موقوفة
على تعديتها اذ لا مانع من صحتها سوى عدم التعدية لان الاصل عدم ما سواه وتوقف صحتها
على تعديتها باطل لانه لو كان صحتها موقوفة على تعديتها لم تعلل اي لما كانت تعديتها
موقوفة على صحتها للزوم الدور لتوقف الصحة على التعدية وتوقف التعدية على الصحة لكن
تعديتها متوقف على صحتها بالاتفاق وبت ان صحتها لا تتوقف على تعديتها وزيفه المصنف
بان توقف كل واحد من صحة العلية والتعدية على الاخرى توقف معتبر فان صحة التعليل موقوفة
على وجود العلة في الفرع وتحقق به كل واحد من صحة التعليل والتعدية مع الاخر وهذا
كاف في توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر فانه ليس بدور فلا يلزم الدور المحال
وهو الذي يتوقف كل منهما على الاخر توقف تقدم قال لو لو كانت صحيحة
لكانت مفيدة والحكم في الاصل يعلل بها ولا فرع ورد بحرمانه في القاصرة بنص وبان النص
دليل الدليل بان الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول او اذا قدر
وصف اخر متعد لم تعد الا بدليل على استقلاله الشرح احتج القائلون بعدم صحة
التعليل بالقاصرة المستنبطة بانه لو صح التعليل بها لكانت مفيدة اذ ما لا فائدة فيه لا
يحكم بصحته ولا فائدة في القاصرة لان فائدة العلة اثبات الحكم ولم يثبت بها الحكم في
غير الاصل لكونها قاصرة والحكم في الاصل ثابت بغيرها وهو النص او الاجماع اذ لو
ثبت بها لزم الدور اذ ما عرفت الا به فلو عرف بها لزم الدور ورد المصنف ذلك اولا
بمنع اجمالي وحاصله ان هذا الدليل بعينه جار في القاصرة الثابتة بنص او اجماع وثانيا
بمنع عدم الفائدة فان فائدتها اثبات حكم الاصل والنص او الاجماع دليل الدليل اي دليل
العلة وهذا رد ساقط جدا لان الكلام انما هو في القاصرة المستنبطة التي عرفت بحكم الاصل
وحينئذ فلا يجوز ان يكون معرفا لحكم الاصل للدور وما لا ثبت بعدم الحضار فائدة
العلة في اثبات الحكم فان فائدته معرفة الباعث المناسب ليكون ادعى الى القبول لكونه
معقولا للمعنى وايضا فائدتها انه اذا ثبت كون القاصرة علة فلو قدر وصف اخر متعد
لم تعد العلية ولم تتعد الا اذا دل دليل على استقلاله بالعلية وتنزع على الخلاف في العلة

القاصرة

العلة القاصرة مسائل منها ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا فنفي العلة
خروج الخارج من السبيلين وعند ابي حنيفة ينقض لان العلة عنده خروج النجاسة من بدن
الادمي ومنها الافطار بالاكل والشرب في نهار رمضان فانه لا يوجب الكفارة عندنا
لان العلة حصول الجماع وعنده يجب اذ العلة عموم الفساد قال والنقض وهو
وجود المدعى علة مع تخلف الحكم بالنها يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه
وخامسها يجوز في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا عدم شرط والمختار ان كانت مستنبطة
لم تجز الا بمانع او عدم شرط لانها لا ثبتت عليتها الا ببيان احدهما لان انتفاء الحكم اذا لم
يذكر ذلك لعدم المقتضي وان كانت منصوصة فبظاهر عام مخصص كعام وخاص
ومحل بعد المانع لنا لو بطلت لبطل المخصص وايضا جميع ما للبلخي ولبطلت القاطعة
لعلل القصاص والحد وغيرها الشرح هذا اشارة الى الشرط السادس على راي
فقوله النقض وهو ابدا الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم في صورة ويعبر عنه
بتخصص الوصف ان كان واردا على سبيل الاستثناء اي على خلاف القياس لم يقدح في
العلية كما جزم به البيضاوي في المنهاج وصححه في الحاصل وبعله في المحصول عن قوم
ولم يصرح بخلافهم ولا موافقتهم واختاره الامدي ومثال ذلك العرايا وهو بيع
الرطب على رؤس النخل بالتمر فانها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعا لان الاجماع منعقد على
ان العلة في تحريمه اما الطعم او الكيل او القوت او المال وكل منها موجود في العرايا
وان لم يكن ذلك ففيه مذاهب احدها انه اي التخلف وهو النقض لا يقدح في العلة
منصوصة كانت ام مستنبطة والثاني يقدح سواء كانت العلة منصوصة ام مستنبطة
وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع ام لا واختاره الامام فخر الدين ونقله الابدي عن
اكثر اصحاب الشافعي في العلة المستنبطة قال وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه والثالث
انه يقدح في المستنبطة سواء حصل مانع ام لا دون المنصوصة مطلقا لان الشارع له ان
يحكم بما يعن له فينصب الوصف علة في صورة دون صورة والرابع عكسه والخامس يجوز
يعني التخلف في المستنبطة وان لم يكن اي التخلف لمانع ولا عدم شرط ومن هذا يعلم ان المذهب الرابع

www.alukah.net

هو جواز التخلف والمستنبطة اذا كان لمانع او عدم شرط والا لم يبق فرق بينه وبين الخامس
كالهمه والسادس وهو المختار عند المصنف ان العلة ان كانت مستنبطة لم يجز تخلف الحكم
عنها الا لمانع يعني في محل التخلف او عدم شرط لان العلة المستنبطة لا سند عليها عند التخلف
الحكم الا ببيان احدهما اي وجود المانع او عدم الشرط لان انتفا الحكم اذا لم يكن ذلك اي وجود
المانع او عدم الشرط يعني ان يكون الانتفا لعدم المقتضي اي العلة اذ يمتنع تخلف المعلول
عن العلة عند وجود الشرط وعدم المانع وان كانت العلة منصوصة فشرط جواز
تخلف الحكم عنها كون التخصيص بنص ظاهر عام فحينئذ تخصيص ذلك العام بالثاني للحكم
في صوره التخلف والعمل بالعلة في غير صوره التخلف كعام وظاهر اذا اختلفا ينقض
العام بالظاهر ويعمل بالعام في غير صوره التخصيص وحينئذ يعتبر المانع في صوره التخلف
ان لم يظهر مانع للضروره مثاله اذا امسك المستدل في انتقاض الوضوء بالخارج بما
روي انه صلى الله عليه وسلم قال الوضوء على من خرج ونقضه المعترض بالحجامة والفصد لزم
تخصيص العلة بالخارج من السبيلين عملا بهما وانما شرط كون التخصيص بنص ظاهر عام
لان النص ان كان قطعيا امتنع النقض وهو ظاهر وان كان ظاهرا خاصا فالنقض ايضا اذ النص
الخاص يكون الاعلى عليه الوصف في الصوره المخصوصه اي في محل الحكم لا في كل الصور
فيقدح التخلف فيه والمختار عند الآمدي في المستنبطة ما اختاره المصنف واما في
المنصوصه فالمختار عنده انه ان امكن تاويل النص بحمله على ان الوصف بعض العلة او على حمله
على حكم اخر غير الحكم المرتب على العلة وجب تاويله بذلك جمعا بين دلالة النص ودليل الابطال
وهذا ما صرح به المصنف في المنتهى والا وجب العمل بالعلة في غير صوره التخصيص والمختار في
المنهاج للبيضاوي ان النقض لا يقدح حتى يمانع سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
فان لم يكن مانع قدح مطلقا قوله لنا اي الدليل على ان العلة المنصوصة بظاهر عام لا يقدح
فيها تخلف الحكم مزيله اوجه الاول ان العلة المنصوصة بظاهر عام لو بطلت بالنقض
لبطل العام المخصص بظهور الخاص لان نسبة العلة المنصوصة بظاهر عام الى مورد الحكم
كنسبة العام الى افراده لكن التخصيص لا يبطل العام بالكلية فكذلك النقض لا يبطل العلية بالكلية الوجه

الثاني

الثاني ان العام الظاهر دال على العلية والنقض دال على عدم العلية فيعمل بالظاهر العام في غير صورة
النقض ويعمل بالنقض في صورته ليكون جمعا بين الدليلين الذي هو اولى من اهمال احدهما او من اهمالهما
احدهما الثالث ان العلة بنص ظاهر لو بطلت بالنقض لبطلت العلل القاطعة اي المنوط عليها
كعلل القصاص والجلد وغيرها بالنقض لان العلة المنصوصة بنص ظاهر لا سند عن العلة
المنوط عليها والتالي باطل لان العلل القاطعة قد يتخلف الحكم عنها في بعض الصور قلت في
الملازمة نظر ظاهر فانه لا يبطل عليتها وذلك فيما اذا كان القاتل ابا او سيد المانع الابن
والسيد وكذا الجراح في الجرح المحرم عليه لوجوب الجلد وقد يتخلف الحكم عنها فيما اذا ولى
الاب جاريته لمانع شبهة الاعفاف وكذا مسائل الاجزاء لاجناب المحل في الالف المثليات
وقد يتخلف الحكم عنها في الجناب صاع من التمر في لبن المصراة وكذلك في مسئلة العرايا كما مر وكذلك
عدم صدور الجناية عليه لوجوب الضمان وقد يتخلف الحكم عنها في مسئلة ضرب الدية على العاقلة وغير
ذلك من العلل الشرعية قال ابو الحسين النقض يلزم فيه مانع او انتفاء شرط فبين
ان نقيضه من الاول قلنا ليس ذلك من الباعث ورجع النزاع لفظيا قالوا لو صح لزم الحكم واجيب
بان صحتها كونها باعثة لا لزوم الحكم فانه مشروط قالوا لو تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار
قلنا الانتفاء للمعارض لا سند في الشهادة قالوا لتفسد كالعقلية واجيب بان العقلية بالذات
وهذه بالوضع الشرح العاملون بان النقض يقدح مطلقا احتجوا باربعة اوجه الاول
ما ذكره ابو الحسين وهو ان النقض يلزم فيه وجود مانع او انتفاء شرط لان تخلف الحكم
بدون احدهما يسعر بانتفاء العلة فبين اي النقض ان بنقيض احدهما اعني بنقيض وجود المانع
وهو عدم المانع وبنقيض انتفاء الشرط وهو وجود الشرط من اجزاء العلة الاولى التي ادعى انها
علة لان الحكم لا سبب بدون نقيض احدهما فبنفي العلة عند انتفاء نقيض احدهما ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء جزئه واجاب المصنف بان المراد بالعلة الباعث ونقيض احدهما ليس
جزء الباعث بل شرط في ابقاء حكم الباعث ويرجع حينئذ النزاع لفظيا لانه ان اريد بالعلة
الباعث لا يكون نقيض احدهما جزءها ويقدح النقض الثاني انه لو صحت العلة مع
النقض للزم الحكم في صورة النقض لان العلة مستلزمة لمعلولها واللازم باطل لان الحكم

ولا سند عن
قلب ١١ نظر ظاهر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فالمخلف في صورة النقض واجاب المصنف بان صحة العلة كونها باعثة على شرعية الحكم لان تكون الحكم لازمًا لها والعلة بمعنى الباعث لا يكون ملزومه للحكم فان لزوم الحكم للعلة مشروط بوجود الشرط وعدم المانع الوجه الثالث انه لا تصح العلة مع النقض وذلك لانه يعارض دليل اعتبارها وهو حصول الحكم على وفقها ودليل اهدارها اى ابطالها وهو انتفاء الحكم فيتعارضان ويتساقطان لتنافيهما وعدم اولوية احدهما وبقي الوصف على ما كان قبل الاعتبار ولم يكن حجة عليه فكذلك بعد الاعتبار واجاب عنه المصنف بان انتفاء الحكم لوجود المعارض وهو كحق المانع او انتفاء الشرط لا ينافي الشهادة اى شهادة حصول الحكم على وفقها بالعلة وذلك هو الدليل الدال على اعتبار عليه الوصف لانه عند وجود الشهادة جاز ان ينفي الحكم لمنع الوجه الرابع ان العلة الشرعية تفسد بالنقض قياسًا على العلة العقلية واجاب عنه المصنف بالفرق وهو ان العلة العقلية تقتضي المعلول بالذات فلا يجوز ان يتخلف المعلول عنها وهذه اى العلة الشرعية تقتضي الحكم بالوضع اى بوضع الشارع لها اماه على الحكم في الفرع قال المجوز في المنصوصة لو صحت مع النقض لكان لتحقق المانع والا تحقق الاعتبار صحتها فكان دورًا واجيب بانه دور معية والصواب ان استمرار الظن بصحتها عند التخلف سوقف على المانع وتحقق المانع سوقف على ظهور الصحة فلا دور كما عطا الفقير ظن انه لفقره فان لم يعط اخر توقف الظن فان تبين مانع عاد والا زال قالوا دليلها اقران فقد تساقطا وقد تقدم الشرح احتج العائل بان تخلف الحكم يقدح في المستنبطة دون المنصوصة بوجهين الاول انه لو صحت العلة المستنبطة مع النقض لكان صحتها لتحقق المانع والا لم تخلف الحكم عنها فتوقف صحة العلة مع النقض على تحقق المانع والمانع سوقف على صحة العلة لان المانع انما يكون مانعًا اذا تحقق المقتضي فتوقف كل من المانع والصحة على الاخر فلزم الدور قوله واجيب اى واجيب عن ذلك بان يوقف كل واحد منهما على الاخر توقف المعية لان الصحة والمانع لا سقدم احدهما على الاخر كما في المتضايفين وهذا النوع

من الدور

من الدور ليس بمحال وهذا الجواب للآمدي ولم يرتضه المصنف ولذلك قال الصواب اى الصواب في الجواب ان يقال ان الصحة لا سوقف على المانع بل استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم سوقف على المانع لان صحة العلة جاز ان تحقق بدون المانع فيما اذا تخلف الحكم عن العلة وتحقق المانع لا سوقف على استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم بل سوقف على ظهور الصحة فلا يلزم الدور كما عطا الفقير شيئا فانه ظن ان الاعطا لفقره فان لم يعط فقيرًا اخر توقف الظن في كون العلة فقرا فان تبين مانع من اعطا الفقير الاخر عاد ظن عليه الفقر اى استمر الظن لم يتبين مانع زال الظن عليه الفقر فظهر ان استمرار ظن صحة العلة عند تخلف الحكم سوقف على المانع الوجه الثاني ان دليل العلة المستنبطة اقران الحكم لها في بعض الصور ودليل عدم اعتبارها عدم اقران الحكم لها في بعض الصور فمعارضا وتساقطا وقد تقدم هذا الدليل بجوابه حيث قال قالوا تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار فلا حاجة الى اعادته قال المجوز المستنبطة المنصوص دليلها نص عام فلا بد واجيب ان كان قطعيًا فمسلم وان كان ظاهرًا وجب قبوله التشريح احتج العائل بان النقض يقدح في المنصوصة دون المستنبطة اذا كان المانع بان المنصوصة دليلها نص عام والنص العام يقتضي ثبوت علية الوصف في جميع موارده فلا يقبل النقض واجاب المصنف بان النص العام ان كان قطعيًا اى دالة على العلة بطريق الظهور وجب قبوله للنقض كما يخص العام بالخاص قال الخامس المستنبطة عليه بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكل فلا يعارض الظاهر واجيب تخلف الحكم ظاهر على انه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط مشكل والمحتوان الشك في احد المقابلين يوجب الشك في الاخر الشرح احتج العائل بالمذهب الخامس وهو ان النقض لا يقدح في المستنبطة مطلقًا سواء تخلف الحكم لمانع او اسفا شرط لم يتبين ان العلة المستنبطة عليه بدليل ظاهر وهو مناسبة الوصف مع اقران الحكم او غير ذلك من الطرق الدالة على العلية وتخلف الحكم عن الوصف مشكل اى يوجب الشك في كونه علة لاحتمال ان يكون تخلف الحكم لمانع او فوات شرط لا لعدم احتمال ان لا يكون الوصف علة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولا معارض لحكم الحكم الذي هو يوجب الشك الظاهر الذي هو دليل العلة المستنبطة
لان الاضعف لا يعارض الاقوى واجاب المصنف بالمعارضة وهي ان لحكم الحكم ايضا
ظاهر دليل ظاهر على ان الوصف ليس بعلة ومناسبة الوصف للحكم مع اقترانه او
عدمه من طرق الاستنباط واليه الاشارة بقوله والاستنباط مشكل اي يوجب الشك
في العلل بالوصف لاحتمال ان يكون العلة اياه واحتمال ان يكون غيره والمشكل لا يعارض
الظاهر قلت وعلم بذلك ان المصنف لو قال وعورض كان اولى قال المصنف
والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر قطعا وصحة العلة وفسادها
متقابلان والشك في احدهما يوجب الشك في الاخر فان قيل يلزم من ذلك ان الشك في نجاسة
ثوب بعد تيقن طهارته يوجب الشك في طهارته لان النجاسة والطهارة متقابلان فلا تصح
الصلاة في الثوب لكنها صحيحة قلنا نعم الشك في النجاسة يوجب الشك في الطهارة لكونهما
متقابلين لكن لما تعاوم الشكان تساقطا ورجع الى الاصل في الثوب وهو الطهارة
قال ولو الوقوف كونها امارة على ثبوت الحكم في محل اخر لا تعلل وكان دورا او
تحكما واجيب بانه دور معية والحق ان استمرار الظن بكونها امارة موقوف على المانع او
ثبوت الحكم وهي على ظهورها امارة الشرح هذه حجة اخرى للعامل بالمذهب الخامس
وتقريرها انه لو قدح النقض في العلة المستنبطة لتوقف كون العلة المستنبطة امارة
الحكم على ثبوت الحكم في محل اخر وهو محل النقض ولو توقف كونها امارة للحكم على ثبوت
الحكم في محل اخر لا تعلل اي توقف الحكم في محل اخر على كون العلة المستنبطة امارة للحكم
فيلزم الدور وهو محال او الحكم على تقدير عدم الانعكاس واجيب عن ذلك بان الدور
فيما دور معية فلا يكون باطلا لما كان تسليم دورا المعية تسليم توقف كل منهما
على الاخر ولم يكن حق لعنده اشار الى ان الحق ان استمرار الظن بكون الوصف امارة للحكم
موقوف على وجود المانع في صورة النقض او ثبوت الحكم فيه ووجود المانع او ثبوت
الحكم في محل النقض موقوف على ظهور كون الوصف امارة اعلى استمرار الظن بكونه
امارة فلا دور لاختلاف جهة التوقف لتنبيهات الاول قال الغزالي المستصفى وفي

شفا

شفا الغليل ما معناه النقوض على ثلثة اقسام الاول النقض الوارد على العلة لصوب حربا بانها
تعرضها ما منع اطرادها وهذا هو القسم المسمى بالنقض في اصطلاح الجدليين كقولنا الوضوء طهارة
فتفتقر الى النية قياسا على التيمم معلول المعترض هذا منقوض بازالة النجاسة فانها طهارة
وهي غير مفتقرة الى النية الثاني النقض الوارد في بعض الصور لسبب دافع لحكم العلة مع
وجود العلة في صورة النقض كالوصل الام على الرق في ولد المغرور بحرية
فانه لا رق مع كونه مملوكا لان علة الرق قد عارضها دافع لمقتضاها وهو ظن حرية
الام فالرق في حكم الحاصل وان كان مدفوعا معارضة قال وهذا لا يرد نقضا على المعلل
ولا قدح في ظن المجتهد الثالث النقض الخالي عن صور المجتهد المعلل كالقول في النباش
سارق فيقطع قياسا على محل الاجماع فان السرقة علة للقطع فاذا اورد المعترض على
هذه العلة سرقة مادون النصاب او السرقة من غير الحرز فلا يقدح هذا النقض
في تعليله لانه خارج عن صوب نظره الثاني احالف الجدليون في انه هل يجب على
المتمسك بالعلة المخصوصة في ابتداء الدليل الاحتراز عن النقض او قد سبق الاقدمون الى
انه يجب على المستدل اخذ العهد الدافع للنقض في الدليل او لا فان فعل ذلك قبل منه واما اذا
لم يأخذ او اخل في الدليل بالاغفال الى ان اورد عليه المعترض صورة النقض فهل يأخذ
العهد المذكور فلا يسمع ذلك منه جوابا عن النقض بل يعد منقطعا وذهب الماخوذون الى
انه لا فرق بين اخذ العهد الدافع للنقض في اول الدليل او بعد توجه النقض عليه ولا يكون
منقطعا الا اذا لم يحم عن صورة النقض بفرق معنوي مناسب واعلم ان اعتبار القيود
الدافعة للنقض في اول الكلام اولى لانه اقرب الى الضبط وادفع للخبط وقول في مسلة قياس
الوضوء على التيمم الوضوء طهارة حكمية فتفتقر الى النية قد قاسا على التيمم فاحد قد الطهارة بكونها
حكمية فيدفع النقض بازالة النجاسة فانها وان كانت طهارة فليست بحكمية وقول في
مسلة قياس النباش على السارق النباش سرق نصابا كاملا من حرز مثله فقطع قياسا على
صورة الاجماع فياخذ قد السرقة بكون المسروق نصابا كاملا من حرز مثله فيدفع النقض
بسرقة مادون النصاب وبسرقة النصاب من غير الحرز قال وفي الكسر وهو وجود

وبداشار المصنف الى بقية السم
الاعتراض الثالث والاربعين
الوارد على القياس فاعلم ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لابطل كقول الحنفي في العاصي بسفره مسافر
فيرخص كغير العاصي ثم بين المناسبة بالمشقة فيعترض بصنعة شاقة في الحضر لنا ان العلة
السفر لعسر انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه الشرح احلف اهل الاصول
في النكسر وهو وجود الحكمة المقصودة من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنها فالمختار
عند المصنف تبعا لما نقله الامدي عن الاكثرين واختاره انه لا يقدح في العلة ومن ذلك
تعلم ان عدم الانكاسار ليس بشرط وهو سابع الشروط عند الاقلين والفرق بينه وبين
النقض ان النقض هو تخلف الحكم عن الوصف الضابط للحكمة وهو العلة والكسر تخلفه
عن حكمة الحكم ولذلك قال وهو وجود الحكمة مع تخلف الحكم ولم يقل وهو وجود العلة
مع تخلف الحكم ولذلك قيل الكسر هو النقض على حكمة العلة دون ضابطها والكسر
المذكور في المنهاج هو ما عبر المصنف عنه بعد ذلك بالنقض المكسور وستعرف مهمة
ومثال ذلك قول الحنفي في العاصي بالسفر كالعبد الابق مسافر فيرخص يرخص السفر
كغير العاصي بالسفر ثم بين المناسبة بين الرخص والسفر باستعمال السفر على المشقة
فيعترض الشافعي بصنعة شاقة في غير السفر مثل صنعة الحدادين فان المشقة ثمة متحققة
مع تخلف رخص المسافر عنها واجيب المصنف بان العلة هي الوصف الضابط للحكمة
لا الحكمة لعسر انضباطها فان المشقة مختلفة باختلاف الاشخاص والازمان والشارع
لم يجعل ما لعسر انضباطه علة للحكم وحينئذ فلا يرد النقض على ما هو علة قال
قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا فالنقض وارد قلنا قد رالحكمة المساوية في محل النقض مظنون والعلة
لمعارض والعلة في الاصل موجوده قطعا فلا تعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر
الحكمة او اكثر قطعا وان بعد ابطل الا ان يستحكم اخر الباقي بها كما لو مثل القطع بحكمة الزجر
فعترض بالقتل العمد العدوان فان الحكمة ازيد لو قطع فيقول سنحكم الباقي بها
بحصله وزياده وهو القتل الشرح القائلون بان الكسر يبطل العلة قالوا
الحكمة هي المعتبرة في العلية قطعا لان الوصف الضابط للحكمة لان المقصود من شرع
الحكم هو الحكمة والوصف ضابطها وحينئذ فيرد النقض لوجود الحكمة في صورة

النقض

النقض مع تخلف الحكم عنها واجاب بان نقض الحكمة سوف على تحقق قدر الحكمة المساوية
لحكمة الاصل في محل النقض وتحقق قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض
مظنون وتبقدير وجود قدر الحكمة المساوية في محل النقض يجوز ان يكون التخلف
لمعارض واليه اشار بقوله ولعله لمعارض فيكون وجود قدر الحكمة المساوية لحكمة
الاصل في محل النقض بدون معارض مظنونا والعلة في الاصل موجوده قطعا والظن
لا يعارض القطع نعم لو قدرنا وجود قدر الحكمة او اكثر منها في محل النقض عن سئل القطع
وان بعد هذا القدر لعسر الاطلاع على قدر الحكمة ابطل الكسر العلة لا حينئذ
مع المعارض بينهما الا ان يستحكم اخر في محل النقض الباقي بالحكمة من الحكم المتخلف فانه
حينئذ لا يبطل الكسر العلية مثاله اذا علل وجوب قطع اليد قصاصا بحكمة الزجر
فعترض للخصم بالقتل العمد العدوان فان الحكمة ازيد لو قطع اي الحكمة فيما لو قتل ازيد منها
فيما لو قطع يعني القتل اولى بالزجر من القطع ومع ذلك فلا يجب القطع بعد تخلف الحكم
عن الحكمة المستفيد الزائدة على ما في محل التعليل فيقول المعلل الحكمة في النقض
وان كانت ازيد منها في محل التعليل لكن قد بقيت في النقض معها حكم الباقي بها تحصل
اي بذلك الحكمة به اي بذلك الحكم وزياده وهو القتل فلا يلزم النقض قال وفي
النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف المختار لا يبطل لقول الشافعي في مبيع الغايب
مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل بعتك عبدا اعترض بما لو
تزوج امراة لم يرها لنا ان العلة المجموع فلا نقض فان من عدم تاثير لو نه مبيعا كان كالعدم
فصح النقض ولا بعد مجرد ذكر دفع النقض الشرح قال الامدي اجمعوا في النقض
المكسور وهو نقض بعض الاوصاف اي بعض اوصاف العلة وذلك كما اذا قال في مسئلة
مع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال
بعت عبدا وقال المعترض هذا ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة
عند العاقد لدى العقد ومع ذلك فان النكاح يصح فهل يبطل العلة ام لا قال الامدي
الاكثرون على انه لا يبطل وهو المختار عند المصنف وذهب بعضهم الى انه يبطلها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولذلك شرطوا عدم انتقاض بعض الاوصاف وهو ثامن الشروط عندهم وحجة المختار ان
العلة المجموع يعني بمجموع كونه مسببًا مجهول الصفة لا مجهول الصفة فقط ليرد المنقوض
فالنقض على ما هو العلة نعم ان بين المعترض عدم تاثير احد جزئي العلة مع بعض الاخر بطلت
العلة كما اذا استدل الشافعي على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله صلاة الخوف
صلاة يجب قضاؤها فيقاس عليها صلاة الامن فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها
فهي مركبة من قيدين فيقول الحنفي خصوصية القيد الاول وهو كونها صلاة ملغى لا
اثر له لان الحج كذلك اي يجب قضاؤه فيجب اداؤه مع انه ليس بصلاة فبقي كونها
عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع انه لا يجب
اداؤها ويطرد ذلك في سائر المصنف ان بين المعترض عدم تاثير كونه مسببًا مفردًا
ومضمومًا الى غيره في الحكم وحينئذ يكون كونه مسببًا كالعدم فيصح النقض لانتقاض ما
هو العلة اذن وهو كونه مجهول الصفة قوله ولا بد ذكره دفع النقض جواب
عن سؤال مقدر وتقريره ان يقال الوصف وان لم يكن مناسبًا ولا له تاثير في اثبات الحكم
المعلل بانفراده ولا مع ضميمة الى غيره فلا بد من اخذه في التعليل لفائدة الاحتراز به
عن النقض وانما يخرج عن التعليل ان لو عرى عن الفائدة بالكلية وليست الفائدة منحصرة
في المناسبة على ما مر وتقرير الجواب ان فائدة الاحتراز به عن النقض متوقفة على كونه
من اجزاء العلة حتى انه لو لم يكن من اجزائها لكانت العلة ما وراءه والنقض وارد لا يكون واردًا
عليها ومجرد ذكر كونه مسببًا لا يفيد دفع النقض قال واما العكس وهو انتفاء الحكم
لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله
وهو انتفاء العلم او الظن لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء وجوده والشرح
اختلف الناس في ان العلة هل هي مشروطة بالعكس ام لا قال الآمدي والاشتراط
قال به قوم من اصحابنا والمعتزلة قالوا بعدمه والعكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة
هذا على اصطلاح الاصوليين واما العكس في اللغة فما خوذ من رد اول الامر الى اخره واخره
الى اوله واما في اصطلاح اهل المنطق فهو جعل الخبر مبتدا والمبتدا خبرًا كقولنا في بعض الانسان

حيوان

حيوان بعض الحيوان انسان قال المصنف واشتراطه اي العكس مبني على منع تعليل الحكم
بعلتين فمن منع تعليل الحكم الواحد بعلتين اشترط العكس في العلة لانه حينئذ لا يكون للحكم
الا دليل واحد فيلزم انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ويعني بانتفاء الحكم انتفاء العلم او الظن
به لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع بل يلزم انتفاء العلم به ومن جوز تعليل
الحكم بعلتين لم يشترط العكس في العلة اذ لا يلزم من انتفاء دليل انتفاء العلم او الظن بالمدلول
لجواز كون دليل اخر موجب للعلم او الظن قال وفي تعليل الحكم بعلتين او علل كل مستقل
بانفرادها للقاضي يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه ومختار الامام يجوز لكن لم
يقع لنا لو لم يحرم بقع وقد وقع فان اللمس والبول والغائط والمذي سبب كل واحد منها
الحدث والقصاص والردة يثبت كل واحد للقتل لو لهم الاحكام المتعددة ولذلك يسقى قتل
القصاص وبقي الاخر وبالعكس قلنا اضافة الشيء الى احد دليليه لا يوجب تعدده والا لازم مغايرة
حدث البول لحدث الغائط وايضا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة السمع لما
كان الاشتراط وعدمه مبنيًا على جواز التعليل بعلتين وعدمه شرع في بيانه فقول اختلفوا
في تعليل الحكم الواحد في صوره واحده بعلتين او علل وكل واحدة منها مستقلة بالعلية
على مذاهب احدها الجواز مطلقًا سواء كانت العلل منصوصة ام مستنبطة واختاره
المصنف والثاني المنع مطلقًا واختاره الآمدي وهما معلومان من قوله وثالثها
والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة واختاره الامام فخر الدين في الكلام على الفرق
وهو قول القفال والقاضي ابي بكر واختاره الغزالي وتبعه البيضاوي في المنهاج
والرابع عكس الثالث والخامس واختاره امام الحرمين انه يجوز مطلقًا لكنه لم يقع واحتج
المصنف على ما اختاره بوجهين الاول انه لو لم يجز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة
بعلل كل منها مستقل بالعلية لم يقع وقد وقع فان المس واللمس والبول والغائط والمذي
والريح يثبت كل واحد منها الحدث وهو حكم واحد وهي علل متعددة وكذا قتل المسلم
الموجب للقصاص والردة وقتل المحصن وقطع الطريق يثبت كل واحد منها اباحة القتل وهو
حكم واحد وهي علل متعددة وكذا الحيض والعدة والاحرام يثبت بكل واحد منها تحريم الوطي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهو حكم واحد وهي علل متعدده ولذا الصغر والجنون ثبت كل واحد منهما الولاية وهي
حكم واحد وهما علتان متغايرتان قوله فلهم الاحكام متعدده اي قال المانعون لا
نسلم ان الحكم فيما ذكرتموه من الصور واحد بل هي احكام متعدده يتعدد عللها اما البول
والمس والغائط وباقي الاسباب والاحداث المرتبه عليها هي متعدده على قولنا وعلى
هذا لو نوى رفع حدث واحد منها لم يرتفع الباقي فاحكامها متعدده والنزاع انما هو
في علل الحكم الواحد في صوره واحده تعلقت او علل لا في تعليل حكمين واما القتل الموجب
للقصاص والردة وردي المحصن وقطع الطريق فعلل متعدده ايضا والحكم المرتب عليها
متعدد بالشخص وان كان متحدا بالنوع ولذلك يسقى حكم قتل الردة بالعود الى الاسلام
وسقي حكم قتل القصاص والزنى وقطع الطريق ولذا يسقى حكم قتل القصاص بسبب عفو
الاولياء وسقي حكم القتل بباقي الاسباب واما الوطي في حق الحائض والمعتده والمحرمة
فغير محرم على الحقيقه وانما المحرم في حق الحائض ملابسه الاذى وفي حق المعتده تطويل
العده وفي حق المحرمه افساد العباده وهي احكام متعدده لا حكم واحد واما الولايه على
الصغير والمجنون فمستنده الى الصغر لسبقه على الجنون لكون الجنون لا يعرف الا بعد حين
قوله قلنا اي الجواب عن هذا الاعتراض بوجهين الاول ان العلل الشرعيه امارات
ودلاله على الاحكام واضافه التي الى الحدث دليليه لا توجب تعدده والا لزم مغايره حدث
البول لحدث الغائط ولا مغايره بينهما لانه لو كان محدثا حدث البول والغائط
ونوى في وضوء رفع حدث البول فقط او رفع حدث الغائط فقط ارتفع حدثه مطلقا
وجاز له الصلاه وغيرها من الافعال التي لا تستباح الا بالطهاره وللك ان تقول
لا نسلم انه لا مغايره بين الحدثين بدليل متغايران لما ذكرناه من ان لنا وجها انه اذا
نوى رفع حكم احد الحدثين لا يرتفع حكم الاخر سلمنا ان حدثه يرتفع لكن هذه الاسباب
التي هي المس والبول والغائط وغيرها ان صدرت من الشخص دفعه واحده فلا نسلم
ان كل واحد منها علة مستقله بل المجموع علة واحده وان صدرت منه على التعاقب فالاول
هو علة الحدث والباقي لا تاثير له في نقض الطهاره الوجه الثاني انه لو امتنع تعدد العلة

لامتنع

لامتنع تعدد الادله لان العلل ايضا ادله لكونها معرفه للاحكام لكن لا يمتنع تعدد الادله
والمدلول واحد بالاتفاق وكذلك العلل قوله المانع لو جاز لكانت كل واحده مستقله
غير مستقله لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا تعددت ساقطت واجيب بان معنى
استقلالها انها اذا انفردت استقلت فلا ما قرع في التعدد فلو لو جاز اجتمع النقيضان
فيستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي الترتيب تحصيل الحاصل
فلما في العلل العقليه فاما مدلول الدليلين فلا قالوا الوجاز لما تعلقت الامه في علة الربا
بالترجيح لان من ضرورته صحه الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح
ولو سلم فللاجماع على الحاد العله ههنا والا لزم جعلها احرازا لسرج المانعون
من جواز تعليل الحكم بعلل اجمعوا سلمه اوجه الاول انه لو جاز تعليل الحكم الواحد
في الصوره الواحده بعلل مستقله لكانت كل واحده منها مستقله غير مستقله لان
معنى استقلال العله سوق الحكم بها دون غيرها كما قلك في المنتهى فاذا تعددت العلل
المستقله ساقت اي يلزم ان يكون كل واحده منها مستقله وغير مستقله لان كلا منها مستقله
بسبب الحكم بها فقط اذ هو معنى الاستقلال كما مر واذا ثبت باحدها امتنع ثبوته بالاخرى
والا لكان ثبوتا للثابت فلم يستقل الاخرى باثبات الحكم فيكون كل علة مستقله وغير
مستقله وهو محال واجاب المصنف بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت
بالعليه فجوز ان يكون كل واحده منها حاله الانفراد مستقله وحاله الاجتماع غير مستقله
فلا يلزم الساقض في حاله التعدد لعدم استقلال كل منها حينئذ والساقض انما نشا من
استقلالها حاله التعدد فان قلت هذا خروج عن محل النزاع لان الكلام في العلل المستقله
قلنا معنى استقلالها ما ذكرناه من انها اذا انفردت استقلت الوجه الثاني لو لم يمتنع توارد
العلل على معلول واحد لزم اما الجمع بين المثلين او تحصيل الحاصل لان تلك العلل اما ان توجد
دفعه واحده وحينئذ يلزم اجتماع المثلين اذ الحكم الثابت بالباقي يسع ان يكون غير الاول والاجماع
اثبات المثبت فيكون مثله ويلزم ما ذكرناه واما ان يوجد على الترتيب ويلزم تحصيل الحاصل
وبطلانه ظاهر ولما بطلان الاول فلان الحكم اذا استحق باحدها يكون محله مستغنيا عن العلة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاخرى فلو احتاج الى مثله لزم الاستغنا وعدمه وذلك هو الجمع بين النقيضين وهو محال
واجاب المصنف بان ما ذكرتم من لزوم احد الامرين مسلم في العلل العقلية المستقلة
اما اذا كانت من العلل الشرعية فممنوع اذ هي ادلة اي معرفات للحكم وامارات
عليه ويجوز ان يكون للشي الواحد معرفات واشار الى ذلك بقوله فانما مدلول الدليلين
اي الحكم الشرعي الذي هو مدلول العلتين والا اي فلا نسلم ما ذكرتموه فيه لما مر الوجه
الثالث انه لو جاز تعليل الحكم بعلل مستقلة لما تعلقت الائمة في علة الربا بالرجحان لجواز
استناد الحكم الى كل واحد من العلل لكون الطعم ونحوه كالقوت او الكيل علة مستقلة فان
قيل لا نسلم ان كل واحد علة مستقلة بل جزء علة قلنا الترجيح من لوازم الاستقلال
فلما رجحوا علم الاستقلال ضرورة والى ذلك اشار بقوله لانه من ضروراته فاذا رجحهم
لاحدها يدل على استقلال كل منها وبعد رجحان كل علة فلو جاز تعليل الحكم بعلل
للزم خلاف الاجماع واجاب المصنف بانهم تعرضوا لابطال كون العلة ما ذكره الخصم
فلم يتعرضوا للترجيح ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا لاجل امتناع
التعليل بعلتين لانعقاد الاجماع على ان العلة في تحريم الربا واحدة من هذه الثلاث
والا اي وان لم يتعرضوا للترجيح لزم جعلها اي جعل علل الربا اجزاء للعلة لانهم لما
اجمعوا على ان العلة مما لم يمكن ان يجعل كل واحد علة مستقلة فلو لم يتعرضوا
للترجيح حتى يتعين الراجح للعلية للزم ان يكون كل منها جزء علة لان جعل احدها علة من غير
ترجيح محال والا وايل يكون منها جزء علة قال القاضي لا بعد في المنصوصة
واما المستنبطة فتستلزم الخرسة لرفع الحكم فان عينت بالنص رجحت منصوصة وجب
بانه سلب الحكم في محال افرادها فتستنبط الشرح هذه شبهة القاضي ومن تابعه
ويوجهها ان محال لا بعد في تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل منصوصة لان العلل
الشرعية امارات ولا بعد في نصب علامتين على شي واحد واما العلل المستنبطة المستقلة
فيمتنع تعليل الحكم الواحد بها اذ لو جاز لزم اما كونها اجزاء العلة او كونها منصوصة لا مستنبطة
لان تلك العلل ان يعين كونها علة بالنص رجحت منصوصة وان لم يتعين كونها علة لزم الخرسة

اي

اي كونها اجزاء العلة لرفع الحكم اذ ليست احدها بالعلية اولى من الباقية لان المناسبة والاقتران
اي اقتران الحكم كما دلا على ان الطعم مثلا علة تحريم الربا كذلك دلا على انه الكيل او غيره وعند
هذا فلو لم يحمل على الخرسة لزم الحكم ولا يمكن ان يكون كل واحدة علة والا يلزم التناقض لما مر
في دليل القائل بانه لا يجوز اجتماع علل على حكم واحد فراجعه وتقرير الجواب انا لا نسلم
التحكم اذا كان كل واحد منها علة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن كل واحد منها علة مستقلة
للحكم في محال افرادها اي محال كانت منفردة منها او وضعت منفردة فيها فتستنبط كونها
علة بالمناسبة والاقتران واذا استنبطت كل واحدة منها منفردة في محال افرادها لا يلزم
التحكم لانا نريد بجواز اجتماع العلتين المستقلتين استقلالها لو انفردت قال العاكس
المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فقد تساوى الامكان وجوابه واضح الشرح
هذه شبهة العاكس الصائر الى جواز التعليل بعلتين مستقلتين مستنبطة دون المنصوصة
ووجهها ان يقال المنصوصة قطعية لتنصيص الشارع عليها واذا كانت قطعية ممتنع اجتماعها
كما في العلل العقلية واما المستنبطة فوهمية لانا لا نسلم كونها علة مرجوحة كما يشعر به قوله
وهمية لان كونها علة غير متيقن لابتنائها على المناسبة والاقتران فهي ظنية وعند كونها
ظنية قد تساوى الامكان اي صحة كون كل واحد منها علة واذا تساوت علة هذه مع
علية هذه فلا يمكن ان لا يجعل شي منها علة لبقا الحكم بلا علة ولا ان يجعل العلة واحدة
لعدم الاولوية للتساوي ولا ان يجعل الكل علة واحدة لسبق الاستقلال في محال افرادها
فتعين ان يجعل كل منها علة وجوابه واضح يعني مما تقدم وهو قول القاضي لا
بعد في المنصوصة وذلك لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعها لما بينا انها امارات
وانه لا بعد في اجتماع امارتين على شي واحد وكما ان ما ذكره القاضي اعتراض على العاكس
كذلك ما ذكره العاكس والمستنبطة معترض على القاضي على ما لا يخفى قال الامام
وقال في النهاية القصوى وفلق الصبح لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع عاده ولو ندر لان
امكانه واضح ولو وقع لعلم ادعى بعد الاحكام فيما تقدم الشرح هذه حجة امام الحرمين
ودائني عليها في البرهان بانها النهاية القصوى في المقصود وفلق الصبح في الوضوح

وتقريرها واضح وهو انه لو لم يكن التعليل بعلتين او بعلل كل منها مستقلا ممتنعا شرعا لوقع
عاده ولو على طريق الندور لان امكان وقوعه عقلا واضح اذ لا امتناع في نصب علامتين على
شيء واحد ولو وقع لعلم لكنه لم يعلم وقوعه ادعى بعض الامام تعدد الاحكام فيما تقدم من الصور
الى ادعى اجماع العلل المستقلة فيها على الحكم الواحد بان يقال القصاص مثلا مغاير
لقتل الرده بالشخص وان كان مثله بالنوع وكذلك حدث النوم غير حدث البول بالشخص
وان كان مثله قلت ظاهر هذه الحجه يقتضي ان الامام يقول بان تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستقلتين ممتنع شرعا وقد مر انه قال بجوازه مطلقا اي عقلا وشرعا وانما
ذهب الى انه لم يقع قال الغاليون بالوقوع اذا اجتمعت فالمختار كل واحد علة
وقيل جزء وقيل العلة واحده لا بعينها لانا لو لم نكن كل علة لكانت جزءا او كانت العلة واحده
والاول باطل لثبوت الاستقلال والثاني للحكم وايضا لامتنع اجتماع الادلة العاملة
بالجزء لو كانت مستقلة لاجتماع المثلان وقد تقدم وايضا لزم الحكم لانه ارتبط بالجميع
فهو المدعى والا لزم الحكم واحتج بالجميع كالادلة العقلية والسمعية العامل لا بعينها
لو لم يكن كذلك لزم الحكم او الخرسه فتعين [illegible] الغاليون بوقوع تعليل الحكم بعلل
كل واحد منها مستقلة اختلفوا فيما اذا اجتمعت العلل المستقلة على معلول واحد
كاجتماع اللمس والمس والمذي على نقض الوضوء على مذاهب احدها وهو المختار عند
المصنف ان كل واحد علة مستقلة والثاني ان كل واحد جزء علة والثالث ان العلة واحده
لا بعينها واختار المصنف على المختار بوجهين الاول ان كل واحد لو لم يكن علة لكانت كل
واحد جزء علة او كانت العلة واحده اذ لا قايل بغيرهما وكل منهما باطل اما الاول
فلانها لو كانت جزءا لم تكن مستقلة وقد ثبت الاستقلال والثاني ان نقول يثبت الاستقلال
حاله الانفراد حاله الاجتماع لاسما وقول المصنف في جواب المانع من تعليل الحكم بعلتين فصاعدا
واحد بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت فلا ناقض بيننا اختلفنا
على ما قررنا معها مر وما ذكره هنا يلزم منه الناقض على ما مر تقريره فراجعه وامّا
بطلان الثاني فللزوم الحكم اذ لا اولوية لواحد منها الوجه الثاني انه لو لم يكن كل واحد منها
علة

علة عند الاجتماع امتنع اجتماع الادلة على مدلول واحد لان العلل الشرعية ادلة الحكم وامتنع
اجتماع الادلة على مدلول واحد لان العلل الشرعية ادلة الحكم وامتنع اجتماع الادلة
على مدلول واحد معلوم البطلان واحتج العامل بان كل واحد منها جاز العلة عند
الاجتماع بوجهين الاول انه لو كانت كل واحده علة مستقلة عند الاجتماع لزم اجتماع العلل
المثلين لان كان الثابت بالعلة الثانية مثل الحكم الاول او لحصل ان كان الثابت بالثانية
عين الحكم الاول وقد تقدم وجه الملازمة وبطلان اللازم في دليل المانع من تعليل الحكم
الواحد بعلتين فصاعدا فراجعه وقد تقدم ايضا الجواب عن هذا الدليل هناك واعلم
ان هذه الشبهة لا تصلح لابطال الخرسه اذ لا يلزم من بطلان الاستقلال كون المجموع علة
ليلزم الخرسه لجواز ان يكون العلة واحد وانما تصلح لابطال كون كل واحده علة مستقلة
نعم لو ضم اليها انه لا يجوز ان يكون العلة واحده للزوم التحكم لصلحت لابطال الخرسه الوجه
الثاني انه لو كانت كل واحده علة مستقلة لزم التحكم لان الحكم ان ارتبط بالجميع فكون العلة الجميع
وكل واحد منها جزؤه وهو المدعى وان لم يرتبط بالجميع لزم التحكم لسببه بواحده والتحكم
باطل واجاب عن ذلك المصنف بانه ارتبط بالجميع يعني كل واحد كالادلة العقلية والسمعية
فان الحكم ارتبط بكل واحد منها فلا يلزم التحكم واحتج العامل بان العلة عند الاجتماع لم تكن
لا بعينه بانه لو لم يكن العلة واحده لا بعينها لكانت العلة المجموع وحينئذ يلزم ان يكون كل
واحد جزء العلة او واحده وحينئذ يلزم الحكم لاعمال البعض والغاء الباقي قوله فيتعين
بحذف اي فيتعين ما ذكرناه وهو ان العلة واحده لا بعينها وجواب هذه الشبهة
منع الخرسه على التقدير الاول وانما يلزم ذلك لو لم يكن كل واحد علة مستقلة
وهو ممنوع لما بينا قال والمختار جواز تعليل حكم بعلة بمعنى الباعث وامّا
الامارة فاتفاق لنا لانعدام مناسبه وصف واحد لحكم مختلفين فلو الزم تحصيل الحاصل
ان احدهما حصلها واحتج بانه اما ان يحصل اخرى او لا يحصل الاول باطل الشرح اختلفوا في
جواز تعليل حكم بشرعيين مختلفين بعلة واحده بمعنى الباعث والمختار عند المصنف
تبعا للامدي جوازه قال المصنف تبعا للامدي وقد اتفقوا على جواز تعليل الحكم بامارة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واحده اذ الاسلع في نصب امارة واحد لحكمين كما اذا جعل الشارع هلال شوال امارة
على وجوب الفطر وجواز الاحرام بالحج وحرمة الصوم والفرق بين الباعث والامارة
ان الباعث وصف ضابط لحكمة مقصوده من شرع الحكم والامارة لا يكون كذلك
بل يكون معرفة للحكم واحتج المصنف على ما اختاره بانه لا بعد في مناسبة وصف
واحد لحكمين مختلفين كالاسكار فانه علة للتحريم ووجوب الحد والسرقة فانها
علة للتحريم ووجوب القطع والضمان واحتج القائلون بانه لا يجوز تعليل حكمين
مختلفين بعلة واحدة بانه لو جاز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث لزم تحصيل
الحاصل لان احد الحكمين حصل للحكمة التي تضمنتها العلة فالحكم الثاني ان لم تحصلها
لزم ان لا تكون العلة علة له وان حصلها لزم تحصيل الحاصل وهو باطل واجاب
المصنف بانا لا نسلم تحصيل الحاصل وانما يلزم ذلك لو لم يحصل بالحكم الاخر مصلحة
اخرى فلم قلتم انه ليس كذلك وتقول الوصف اذا كان مناسبا لحكمين لتحصل
المصلحة المقصودة الا بهما والتي حصلها احد الحكمين هو جزء المصلحة لا نفسها وعلى
هذا لا يلزم تحصيل الحاصل قال ومنها ان لا يتاخر عن حكم الاصل لانا لو تاخرت
لبد للحكم بغير باعث وان قدرت امارة معرف المصرف السرخ قال الامدي
اختلفوا في جواز تعليل حكم الاصل بعلة واحدة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود وذلك
كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير التي عرض للمجنون فان الولاية ثابتة
قبل عروض الجنون قال والمختار امتناعه واختاره المصنف فقوله ومنها اي
ومن شروط علة الاصل وهو الشرط الحادي عشر ان لا يتاخر بمعنى علة الاصل في
الوجود عن حكم الاصل وحجة المختار انه لو تاخر وجودها عن حكم الاصل لزم ثبوت الحكم
بغير باعث لان العلة المتاخرة اذا كانت بمعنى الباعث يلزم منه ثبوت الحكم بغير باعث وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن الحكم ثابتا بعلة باعثة اخرى موجودة قبل وجود المتاخرة كما في
المثال الذي ذكرناه لان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون بالعلة فيه الصغر قوله
وان قدرت امارة اي وان قدرنا العلة المتاخرة امارة كما تقدم فيلزم تعريف المعرف

لان

لان فائدة الامارة تعريف الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتعريف
المعرف محال قوله ان منع لزوم تعريف المعرف بل كل منهما معرف على البدل
قال ومنها ان لا يرجع على الاصل بالابطال الشرح قال الامدي يجب ان لا تكون العلة
المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال لانها
اذا ابطلت حكم الاصل يلزم منه بطلان العلة لانها مستنبطة من حكم الاصل ومثال
ذلك ما اذا علل وجوب الشاة على المعسر في الزكاة بدفع حاجة الفقير فهذه العلة
تقتضي بطلان حكم الاصل لان دفع حاجة الفقير كما يمكن بوجوب الشاة كذلك يمكن بوجوب
قيمتها فلو علل الوجوب بدفع الحاجة لزم منه بطلان وجوب الشاة على المعسر وهذا
هو الشرط الثاني عشر وهو متفق قوله ان هو قد علت الشافعية في كثير
مواضع كثيرة مما يرجع على الاصل بالابطال فمن ذلك قولهم انما استحب للحائض ان تتبع اثر الدم
بالمسك لما فيه من تطييب المحل فالعلة تطييب المحل وهذا يرجع على الاصل وهو تعين
المسك لابطاله لان التطييب كما يحصل بالمسك يحصل بغيره من انواع الطيب فعلم
ذلك قال وان لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض في الاصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع ترجيح
المعارض الشرح الشرط الثالث عشر ان لا تكون العلة المستنبطة معارضة
بوصف اخر صالح للعلية يوجد في الاصل دون الفرع فانه من الجائز ان يكون الوصف المعارض
هو العلة او العلة مجموعهما ولا يلزم حينئذ ثبوت الحكم في الفرع فان قلت مذهبكم جواز
تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فحينئذ جاز ان تكون كل واحدة علة مستقلة
ولا يلزم من عدم المعارض في الفرع عدم الحكم فيه اذ وجد عليه مستقلة في الفرع
قلت الجواب ان جواز كون كل واحدة منهما علة مستقلة لا يوجب القطع في كل
واحدة منهما علة مستقلة ولا انفكاك لجواز ان تكون العلة هو المجموع او المعارض
الذي لم يوجد في الفرع فقط وقيل ومن شروط علة الاصل ان لا يكون له وصف
معارض لا في الاصل ولا في الفرع اما في الاصل فلما مر واما في الفرع فلان المقصود
من علة الاصل ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المعارض في الفرع لا يتم الحكم فيه

والحق ان اسما المعارض في الفرع انما يكون شرطا لعلة الاصل ان لو كان المعارض موجبا لحاق الفرع باصل اخر ولا ترجح لعلة الاصل وقيل انما يشترط عدم معارضه علة اخرى لها في الاصل او في الفرع ان لو كانت العلة المعارضة راجحة على العلة في الاصل او في الفرع اما اذا كانت مرجوحة او مساوية له فلا يشترط اسقاطها لانه والحالة هذه ليس لها ولا للمانعة من اسناد الحكم وللك ان يقول المعارض المساوي له قوة يمنع من اسناد الحكم اليه وان لا يخالف نصا او اجماعا الشرح في سنخ اخر ولا اجماعا وهذا هو الشرط الرابع عشر لعلة الاصل وهو ان لا يخالف نصا خاصا والا فالعام يخصص بها او اجماعا لان النص الخاص والاجماع اولى من القياس وللك الامدي وهذا من الشروط المتفق عليها قال وان لا يتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل ان ذلك ليس بشرط الشرط الخامس عشر ان لا يكون علة الاصل المستنبطة متضمنة زيادة على النص اي اذا دل النص على علية وصف والاسناط زائدا على ذلك الوصف لم يجز التعليل به لمخالفته للنص وقيل انما يشترط ان لا يتضمن العلة المستنبطة زيادة على النص ان نافت الزيادة مقتضى النص قال وان يكون دليلها شرعيا الشرح الشرط السادس عشر ان يكون دليل علة الاصل شرعيا لكون علية لان دليلها لو كان غير شرعي بان كان لغويا او عقليا لزم ان لا يكون العاس شرعيا لان حكم الاصل والحالة هذه يكون لها لغويا او عقليا وقد بينا ان من شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا قال وان لا يكون دليلها متنا ولا لحكم الفرع بعمومه او خصوصه مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام او من قال او رعف لنا تطويل بلا فايدة ورجوع قال لو ما منافته جدلية الشرح الشرط السابع عشر ان لا يكون دليل علة الاصل متنا ولا لحكم الفرع لا بعمومه كقول الشافعي في الفواكه مطعوم فيحرى فيه الربا قياسا على البر مستدل على كون الطعم علة بقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا فانه مع كونه دليلا على كون الطعم علة لا اما من حيث انه رتب الحكم على وصف الطعم والترتيب يشعر بالعلية دليل على تحريم الربا في الفواكه بعمومه لشموله الفواكه وغيرها وقوله ولا بخصوصه اي وان لا يكون دليل علة الاصل متنا ولا للفرع بخصوصه ايضا كقول الحنفي في مسئلة الخارج من غير السبيلين

السبيلين خارج نجس مع بعض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم يستدل على كون الخارج النجس علة النقض بقوله عليه الصلاة والسلام من قاء او رعف او امذى فليتوضا فان القي والرعاف والمذي من حيث انه مانع نجس مناسب للنقض فيترتب الحكم عليه في الشرع يدل على التعليل به ومع دلالته على العلية متناول لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل قوله لنا اي والدليل على اعتبار هذا الشرط انه لو لم يعتبر للزم التطويل بلا فايدة والرجوع معنى عن القياس اما الاول فلان الاستدلال بالعلة على الحكم المنازع فيه مع ان دليل العلة يستقل باثبات المنازع فيه تطويل بلا فايدة لامكان الاثبات به اولا من غير التعرض لشيء اخر واما الثاني فلان الحكم حينئذ يثبت بدليل العلة لا بها وهو رجوع عن القياس اي عن اثبات الحكم به والقائلون بان هذا الشرط لا يعتبر قالوا اما ما ذكرتم من التطويل منافاته جدلية لانه كما يمكن التمسك بالنص اولا يمكن التمسك به ثانيا عند التمسك بالقياس والتمسك بالقياس صحيح وما ذكرتم من بعض الطرق ممنوع وجوابه وان لم يذكره المصنف انا لا نسلم انه منافاته جدلية اذ القياس وان سد صروره ان بعض مقدماته كاف في اثبات المطلوب ويكون الباقي مستدركا وهو ليس من تعيين الطريق بشيء قال والمختار جواز كونها حكما شرعيا ان كان ناعتا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة او لدفع مفسدة كالنجاسة في علة بطلان البيع الشيخ احمد قوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فجوزه الامام فخر الدين والبيضاوي مطلقا لان الحكم قد يدور مع حكم اخر والدوران يفيد ظن العلية ومنعه قوم مطلقا لان الحكم الذي يعرض كونه علة اما ان يجوز تعليله به او لا لزم مفارقته للحكم الذي هو معلول له لانه ان كان متقدما عليه فلا يجوز تعليله به والا لزم تخلف المعلول عن علته وان كان متاخرا فلا يجوز ايضا والا لزم تقدم المعلول على علته ثبت انه يصح التعليل به على تقدير واحد ولا يصح على تقديرين ويكون التعليل به مرجوحا وعدم صحة التعليل به راجحا ان تعدد الواحد مترجح بالنسبة الى التعدد والعشرة بالراجح لا بالمرجوح وعلى هذا فشرط العلة ان لا يكون حكما شرعيا وهو الشرط الخامس عشر عندهم والمختار عند المصنف ان العلة ان كانت بمعنى العلامة امكن ان يكون

الحكم الشرعي علة للحكم الشرعي لا في اصل القياس بل في المحل المتنازع فيه فانه لا امتناع في ان
يقول الشارع مهما رأيتموني قد اجبت كذا فاعلموا اني قد احببت كذا واما في اصل القياس فقد
بينا ان العلة لا تكون بمعنى الامارة بل بمعنى الباعث فالحكم المجعول علة ان كان باعثا على
حكم الاصل لتحصيل مصلحة يلزم منه اي من المجعول علة بتقدير ترتب حكم الاصل عليه
جاز كونه علة فانه لا استبعاد في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الاخر يستلزم حصول
مصلحة لا يستقل بها احدهما وذلك كتعليل بطلان بيع الكلب بالنجاسة قياسا على الخمر
في النجاسة حكم شرعي اوجب حكما شرعيا وهو بطلان البيع لتحلب مصلحة وهو التنزه
عن المقاذورات وان كان باعثا على حكم الاصل لدفع المفسدة اللازمة من شرع الحكم
المعلل به فيمتنع ان يكون الحكم علة لان تلك المفسدة اذا كانت مطلوبة الانتفاء بشرع
الحكم الذي هو العلة امتنع شرع الحكم الذي هو المعلول لانه يلزم من شرعيته لزوم مفسدة
مطلوبة الانتفاء بشرع اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم
الحقيقي بالحكم الشرعي ام لا مثاله تعليل اباحة الحماء في الشعر بانه محرم بالطلاق فيحل
بالنكاح فيكون حينئذ قياسا على اليد والحق انه جائز لان المراد من هذه العلة انما هو المعرف
ولا يمنع جعل الحكم الشرعي معرفا للحكم الحقيقي بل سلمنا جواز التعليل بالاوصاف
العرفية كالشرف والخسة والكمال والنقصان بشرط ان يكون الوصف العرفي منضبطا
مميزا عن غيره وان يكون مطردا قال والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل
بالمثقل العمد العدوان لنا ان الوجه الذي يثبت به الواحد يثبت من غير مناسبة او شبه
او سبر او استنباط قال الشارح استرط بعضهم لجواز تعدد الوصف اعني كون العلة ذات وصف
واحد لا ترتيب فيه كتعليل تحريم الخمر بالاسكار وهو الشرط التاسع عشر عندهم والمختار
عند المصنف جواز تعدد الوصف ووقوعه وذلك كتعليل وجوب القصاص بالمحدد
بالقتل العمد العدوان واحتج المصنف على ذلك بان الوجه الذي يثبت به علية الوصف
الواحد قد يثبت به علية الوصف المتعدد اذ لا يمتنع ان يكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف
المتعددة مما يعوم الدليل على ظن التعليل بها من نص او مناسبة او شبه او سبر او استنباط

الى

الى غير ذلك من مسالك العلة وهذا الذي اختاره واحتج عليه هو ما اختاره الآمدي
ونقله هو والامام فخر الدين عن الاكثرين واختاره صاحب الحاصل والتحصيل والبيضاوي
في المنهاج قال لو الوصح ترشيحها لكانت العلة صفة زائدة لانا نعقل المجموع
ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وتقرير الثاني انها ان قامت بكل جزء
بكل جزء علة وان قامت بجزء فهو العلة واجيب بحريانه في المتعددة بانه جبر او
استخبار والتحقيق ان معنى العلة ما نصبه الشارع بالحكم عنده للحكمة لا انها صفة
زائدة ولو سلم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى الشرح هذه شبهة
للشارطين ووجهها ان يقال لو صح ترشيحها يعني ترتب العلة من الاوصاف
متعددة لكانت العلة صفة زائدة يعني على مجموع تلك الاوصاف لانا نعقل
مجموع تلك الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وغير جزئه
فكون العلة زائدة وكون العلة صفة زائدة باطل لان العلة ان قامت بكل واحد من
تلك الاوصاف يكون علة وان قامت بوصف واحد فهو العلة والفرض خلاف ذلك
والجواب بمنع الملازمة وسند المنع ان يقول نجوز ان يكون العلة قائمة بالمجموع من حيث
هو مجموع وحينئذ فلا يلزم شيء مما ذكر واجاب المصنف عن ذلك بان هذا الدليل
بعينه يجري في كون الكلام خبرا او استخبارا وذلك لان الكلام مركب من الفاظ المتعددة
وليس خبرا او استخبارا صفة زائدة عليه فان قام بكل واحد من الفاظ لزم ان يكون كل واحد
خبرا وان قام بمجموع واحد لزم ان يكون خبرا ولما كان هذا النقض اجماليا اراد المصنف ان
يشير الى بعض تفصيل فقال والتحقيق ان معنى العلة معنى كون مجموع الاوصاف علة
هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعايته لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وقضاء الشارع
بالحكم عند الوصف ليس صفة للوصف فضلا عن ان يكون صفة زائدة واذا لم تكن العلة
صفة زائدة لم يلزم شيء مما ذكر ولو سلم ان العلة صفة زائدة فليست وجودية اذ لو كانت
امرا وجوديا وهي قائمة بالوصف المركب لزم قيام المعنى بالمعنى اي العرض بالعرض لان العلة
عرض ومجموع الاوصاف ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال قال لو الزم ان يكون

عدم كل جزء لعدم صفة العلية لانتفائها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد اول لاستحالة
تجدد عدم العدم واجيب بان عدم الجزء عدم شرط للعلة ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس وعكسه ووجهه
انهما علامات ولا بعد في اجتماعها على ضربة ومترتبة فيجب ذلك الشرح بهذه شبهة اخرى
بالشارطين وتقريرها ان يقال لو صح ركب العلة من الاوصاف لزم ان يكون عدم كل جزء
علة لعدم صفة العلية لانتفائها بانتفاء كل جزء من المركب لان العلة تنتفي بانتفاء المركب والمركب
عدم ينتفي بانتفاء كل جزء منه ولكون عدم كل جزء لعدم صفة العلية باطلا لانه يلزم نقضها اي يلزم
نقض عليه عدم كل جزء لعدم صفة العلية بعدم جزء ثان بعد عدم جزء اول وذلك لانه اذا كان
عدم كل جزء مستقلا بعدم العلية فبتقدير انتفاء العلية عند انتفاء بعض الاوصاف يلزم منه انه اذا انتفى
بعد ذلك وصف اخر ان لا يكون موجبا لعدم العلية لاستحالة تجدد عدم العدم لكونها معدومة
النقض واذا لم يكن موجبا لزم وهو محال في العلل العقلية واجاب المصنف عن ذلك بان عدم الجزء
لا يكون علة لعدم العلية لان وجود كل جزء شرط للعلية وعدم الشرط وان استلزم عدم
المشروط لكنه ليس بعلة له حتى يلزم النقض المذكور ولو سلم ان عدم الجزء علة لعدم صفة
العلية لكن لا نسلم انه يلزم من كون عدم الجزء الاول علة لعدم العلية ان لا يكون عدم الجزء
الثاني علة لها ولم لا يجوز ان يكون عدم كل واحد منهما علة لعدمها ويكون ذلك كالبول فانه
علة للحدث بعد كون الممسر علة له وعكسه اي الممسر علة له بعد كون البول علة له ووجهه
ان العلل الشرعية امارات وعلامات فلا بعد في اجتماعها على الحكم دفعة واحدة ومترتبة
واذا كان كذلك فيجب من انتفاء كل واحد منها انتفاء العلية ولا يلزم منه محال والى ذلك
اشار بقوله فيجب ذلك واعلم ان العلة قد يكون مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية
كقولنا قتل صدر من الاب فلا يجب به القصاص فالقتل حقيقي والابوة اضافية او من الحقيقية
والسلبية كقولنا علل وجوب القصاص على قاتل الذمي بكونه قتلا لا يغير حق او من اللابة كقولنا علل
وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق شرع قال في المحصول يعلل الشيخ
ابو اسحاق الشيرازي عن بعضهم انه قال لا يجوز ان يريد الاوصاف على سبيله قال
وهذا الحصر لا اعرف له حجة البتة انتهى قال بعض شراح هذا الكتاب وقد يقال في توجيهه

إن

ان قصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم
مانع وقد يعلق المعنى المقتضي بالفاعل فيعبر اهلية واقتضاها العقل واللوغ وقد يستقل به
الشخص الواحد كصيغ المعاوضات فتحتاج الى غيره فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم طرفا وقبولا
صدرا من العاقل البالغ في المحل مع مقارنة الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكل ما زاد على
ذلك فهو اما صل هذه الجملة ومكرر ده اليها فلت وفي ذلك نظر لان اللام انما وقع في
اوصاف العلة لاني الشرط والمانع والفاعل والمحل قال ولا يشترط القطع بالاصل
ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثة الشرح ذهب
بعضهم الى انه يشترط ان يكون العلة منتزعة من اصل مقطوع بحكمه وان لا يكون مخالفة لمذهب
صحابي وان يكون وجودها في الفرع مقطوعا به والاول الشرط العشرون والثاني الحادي
والعشرون والثالث الثاني والعشرون عندهم والمختار عند المصنف عدم اشتراط
هذه الثلاثة اما الاول فلجواز القياس على اصل حكمه ثابت بدليل مظنون لانه يفيد ظن
الحكم في الفرع والعمل بالظن واجب واما الثاني فلانا لا نرى مذهب الصحابي حجة لما سياتي
كما استدل عليه بعض الشراح واستدل بعضهم عليه بانه يجوز ان يكون مذهب الصحابي مستندا
الى علة مستنبطة من اصل اخر مقدوح بالنسبة الى علتنا فلا يدفع ظن العلية فيما جعل علة للاصل
واما الثالث فلان وجود علة الاصل في الفرع احد مقدمات الحكم في الفرع فكان الظن كافيا
فيه كما في وجودها في الاصل وفي كونها علة وفي بعي المعارض عنها في الاصل والفرع قال
ولا بعي للمعارض في الاصل والفرع الشرح اي لا يشترط بعي المعارض عن حكم الاصل والفرع
قال والدي رحمه الله تعالى وهذا غير ما سبق في قوله وان لا يكون المستنبط معارضا فان المراد
بالمعارض ثمة المعارض للعلة وهنا للحكم فلا تنافاه بينهما قال هذا اذا قرئ قوله ولا بعي المعارض
بالرفع واما اذا قرئ بالجر عطفا على الاصل في قوله ولا يشترط القطع بالاصل فلا حاجة الى
التكلف المذكور في الفرق بين هذا وبين ما تقدم ويكون المعنى ولا يشترط القطع بعي المعارض
وكلام المبدي في الاحكام يوافق هذا الوجه لانه بعد اشتراط وجود العلة في الفرع قطعا عن قوم قال
وليس ذلك لان وجودها احد ما يتوقف عليه الحكم في الفرع فكان الظن كافيا فيه كما في وجودها

في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض عنها في الاصل والفرع ثم قال وبالجملة فهذه الشروط محل الاجتهاد وهذا الكلام ظاهره ما ذكرناه وقد صرح بدليل ذلك وهذه المسئلة بعينها هذه العلة وهي ان لا يكون لها في الاصل معارض لا حاصل له في الفرع لما ياتي بعد ثم قال والذي ترجح لدي والله اعلم انه اشار الى ما تقدم من امر القطع والظن انتهى كلام الهندي وهو كلام حسن لا غبار عليه وقال بعض الشراح قوله ولا يشترط نفي المعارض اي عن الاصل والفرع معا وما مر في اشتراط نفي المعارض في الاصل لا ينفي هذا لانه هنا نفي اشتراط المجموع بخلاف ما مر فانه اشترط نفي المعارض في الاصل وهو تقرير قريب وقال بعضهم اراد بالمعارض المنفي من قبل المعارض الراجح على العلة والمساوي واراد بالمعارض هنا المعارض المرجوح فلت واذا قيل باشتراط نفي المعارض فيكون الشرط الثالث والعشرين ؛ واذا كان وجود مانع او انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضى لنا انه اذا انتفى الحكم مع المقتضى كان مع عدمه اجدر ولو ان لم يكن وانتفاء الحكم لانتفاء يقينا ادلة متعددة الشرح ذهب بعضهم الى انه اذا انتفى الحكم كانت العلة في الحكم وجود مانع كعدم وجوب القصاص على الاب لوجود المانع او عدم شرط كعدم وجوب الرجم لعدم الاحصان الذي هو شرط بحب وجود المقتضى وهو الشرط الرابع والعشرون والمختار عند المصنف انه لا يلزم وجوده واحتج عليه بان الحكم اذا انتفى مع وجود المقتضى لوجود مانع او انتفاء شرط فانتفاؤه مع عدم المقتضى لاحدهما احرى واجدر الحكم بانه اذا لم يلزم المقتضى موجودا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضى لوجود المانع او انتفاء الشرط واجاب المصنف بان عدم المقتضى ووجود المانع وانتفاء الشرط ادلة متعددة على عدم الحكم ولا بعد في ان يكون لمدلول واحد ادلة متعددة واعلم انما اختاره المصنف هنا خالف فيه الهندي فانه اختار انه يجب وجود المقتضى حيث قال والمختار اشتراطه ووافقه فيه الامام فخر الدين قال مسلك الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص والمعنى ان النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى الشرح اختلفت الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه هل ثابت بالعلة او النص فقالت الشافعية انه ثابت بالعلة وقالت الحنفية انه ثابت بالنص وقال الهندي والخلاف لفظي

وذلك

وذلك لان قول اصحابنا ان الحكم ثابت بالعلة لا يريدون به ان العلة معرفة به بالنسبة البناض وانها مستنبط منه وانها لا تعرف دون معرفته وانما يريدون به انها الباعثة للشارع على اثبات الحكم في الاصل وانها التي لاجلها اثبت الشارع الحكم والحنفية غير منكرين لذلك بحيث قالت الحنفية ان العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا بذلك انها ليست باعثة وانما ارادوا بذلك انها غير معرفة لحكم الاصل بالنسبة الينا واصحابنا غير منكرين لذلك فلا خلاف في المعنى بل في اللفظ الشرح شروط الفرع منها ان يساوي العلة علة الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالشدة في النبيذ والجناية في قصاص الاطراف على النفس وان يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالقصاص في النفس في المثقل على المحدد وكولايته في النكاح في الصغيرة على المولى عليها في المال وان لا يكون منصوصا عليه ولا متقدما على حكم الاصل كاشتراط الوضوء على اليتيم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتاخر الاصل نعم يكون الزاما وقيل وان يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة لا التفصيل وورد بانهما سواء ثبت على حرام على الطلاق واليمين والظهار الشرح لما فرغ من ذكر شروط علة الاصل شرع يتكلم في شروط الفرع وهي خمسة الاول ان يساوي يعني الفرع في العلة علة الاصل والمراد كما قال الهندي في الاحكام ان يكون العلة الموجودة في الفرع مشاركة لعلة الاصل ما في عينها فلت اي نوعها لامساع بحقق تلك العلة والله اعلم كتعليل تحريم شرب المسكر بالشدة المطربة المستفادة منه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المستفادة من النوعين اي القطع والقتل فانهما استركا في جنس الجناية لا في النوع اي القطع والقتل قال الهندي وانما اشترط ذلك لان القياس على ما مر انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل فاذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها فلم تكن علة الاصل في الفرع فلا يمكن تعدية حكم الاصل الى الفرع فلت وشرط البيضاوي في المنهاج ان لا يساوي العلتان اعني علة الاصل والفرع لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به الامام فخر الدين في المحصول وهو مخالف لما تقدم في كلام البيضاوي في المنهاج حيث قال ان القياس قد يكون مساويا وقد يكون اولى

شبكة الألوكة www.alukah.net

وقد يكون احق الشرط الثاني ان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل فيما قصد من عين اي نوع او جنس اي يساويه في نوعه كقياس وجوب القصاص في القتل بالمثقل على وجوبه بالقتل بالمحدد فان البابت في الفرع هو من نوع البابت في الاصل او يساويه في جنسه كقياس اثبات الولاية على الصغيرة على اثبات الولاية في نكاحها فان البابت في الفرع من جنس البابت في الاصل وهو الولاية لان الولاية وهو ولاية النكاح واما شرط المصنف ذلك لما ذكره الامدي والمنتهى من ان المقصود من القياس انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بالعلة الجامعة بينهما فاذا لم يكن اشتراك في الحكم فلا قياس الشرط الثالث ان لا يكون بعض حكم الفرع منصوصا عليه والا فيه قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما بالقياس على الاخر باولى من العكس قال الامدي وهذا مما لا نعرف خلافا بين الاصوليين في اشتراطه قلت هذا عجب فان الامام فخر الدين بعد هذا الشرط عن بعضهم ثم نقل عن الاكثرين انه لا يشترط قال لان مرادهم الادلة على المدلول الواحد جائز الشرط الرابع ان لا يكون حكم الفرع منعدما على حكم الاصل قال الامدي كقياس الشافعي الوضوء على التيمم في الافتقار الى النية لانه يلزم منه ان تكون الحكم في الفرع قبل ثبوت العلة في الاصل وهو باطل ومراده بقوله منعدما على حكم الاصل عنه قال الامدي الا ان يرد ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق يقرر ما خذ القياس وقال الامام في المحصول في الكلام على شروط الاصل الحق ان يقال ان لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز لتقدم الفرع على الاصل وان وجد دليل ذلك دليل اخر سوى القياس يدل على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على مدلول غير محال ولم يرد هذا الشرط الخامس عند قوم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بالنص جملة لا تفصيلا ورد هذا الشرط للمصنف تبعا الامدي بان الصحابة قاسوا الاماء على حرام على الطلاق والتمين والظهار ولم يوجد في الفرع نص على ذلك لا جملة ولا تفصيلا فقال علي وزيد هو طلاق ثلث وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة وقال ابو بكر وعمر هو يمين وقال ابن عباس هو ظهار وممن ابطل هذا الشرط الامام في المحصول واعتبر الامدي شرطا سادسا وهو ان يكون حكم الفرع خاليا عن معارض راجح بعضى ما اقتضته علة القياس وهذا الناصح على راي القائلين بجواز تخصيص العلة واعتبر

الغزالي

الغزالي شفا الغليل شرطا سابعا وهو ان لا يكون حكم الفرع مبنيا على التخفيف وحكم الاصل مبنيا على التغليظ قال مسالك العلة الاول الاجماع السبح لما فرغ من اركان القياس وشرائطها شرع في مسالك العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم وهي ثمانية والمسالك جمع مسلك والمسلك هو الطريق وسمي مسلكا لمرور الناس فيه الاول الاجماع فاذا ذكر ما يدل على اجماع الامة في عصر من الاعصار على كون الوصف الفلاني علة للحكم الفلاني اما قطعا او ظنا ثبتت عليته له كاجماعهم على ان علة تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الارث هو امتزاج النسبين اي كونه من الابوين وحينئذ فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة ويحمل العقل اجماع امتزاج النسبين قال الامدي فان قيل اذا كانت العلة مجمعا عليها قطعا فكيف يسوغ الخلاف فيها في مسائل الاجتهاد قلنا بان يكون وجودها في الاصل او الفرع ظنيا واما ان كان وجودها قطعيا فيهما مع كونها مقطوعا بعينيتها فلا قال الثاني النص الشرح النص في اللغة رفع الشيء الى غايته ومنه منصة العروس لارتفاعها وما روي في الخبر انه عليه الصلاة والسلام كان يسير العنق فاذا وجد فجوة نص اي رفع السير الى غايته وفي الاصطلاح هو الكلام الذي ظهر افادته لمعناه بنفسه من غير ان يحتمل اكثر من ذلك المعنى وقولنا الكلام يخرج ادلة الفعل والافعال فانها لا تسمى نصوصا والمجمل مع المبين فانه لا يسمى نصا لان قولنا نص عبارة عن كلام واحد دون ما يتقدمه لان البيان قد يكون غير الكلام والنص لا يكون الا كلاما وقولنا الذي يظهر افادته لمعناه سمعه ليخرج المجمل بانفراده وقولنا من غير ان يحتمل اكثر من ذلك المعنى ليخرج الظاهر المعنى فانه وان كانت دلالته على معناه راجحة لكنه محتمل لغيره بالنسبة النص في عرف الفقهاء يطلق على ما يدل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا كاسماء الاعداد والحد للذكور بالنسبة الى الانثى ويطلق على ما يدل على معنى قطعا وان احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم فانها تدل على الاقل قطعا وتحتمل الاستغراق فعلى هذا يكون الظاهر قسما من اقسام النص ويطلق على ما يدل على معنى ظنا وهو اكثر استعمال الفقهاء كقولهم نص الشارع على كذا ونص الشافعي على كذا قال وهو مراتب صريح مثل العلة كذا والسبب او لاجل او من اجل او كي او اذن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومثل كذا وان كذا اوبكذا ومثل فاهم لمحسوس وقطعوا ايديهما ومثل قول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم سوا الفقيه وغيره لان الظاهر انه لولم يعمه لم يقله الشارع
هذا هو المسلك الثاني وقد عرفت معنى النص لغة واصطلاحا
صريح وهو الذي عبر عنه بالايما والتنبيه وضابط الاول كما قال الآمدي ان يدل دليل لا
من الكتاب والسنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه الى نظر
واستدلال قال وهو قسمان الاول ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم الفلاني
وذلك كما لو قال العلة كذا او لسبب كذا اوانما قال لاجل كذا كقوله عليه الصلاة
والسلام انما هتكم عراد خار لحوم الضاحي لاجل الدافة اي لاجل الطايفة التي وردت المدينة
في ايام التشريق والدافة بالدال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه
قولهم دفت علينا من بني فلان دافة قاله الجوهري ومن ذلك ايضا من اجل لقوله تعالى من
اجل كتبنا على بني اسرايل ومن ذلك ايضا اذا قال لموتر كذا اولموجب كذا اذ كل ذلك بمعنى
لسبب كذا وقد صرح في المحصول بان ذلك يفيد العلة قطعا قال بعضهم وفيه نظر
فان دلالات الالفاظ لا يفيد اليقين عند الامام قال الآمدي القسم الثاني ما ورد فيه
حرف من حروف التعليل وذكر المصنف لذلك امثلة الاول كي ومنه قوله تعالى كي لا
يكون دولة بين الاغنيا منكم اي انما وجب خمسه كيلا يتداوله الاغنيا بينهم فلا يحصل للفقير منه
شي وجعل ذلك الامام فخر الدين واتباعه مما يفيد التعليل قطعا الثاني اذن وهي حرف
نصب لهول السايل انا ازورك فيقول اذن اكرمك فدل على ان العلة في الاكرام الزيارة ولم
ارد ذكر اذن في كلام الامام والآمدي المالك اللام ومنه قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون فان اهل اللغة قد نصوا على انها للتعليل وقولهم في الالفاظ حجة وجعل ذلك الامام
واتباعه مما يفيد التعليل ظاهرا لا قطعا لان اللام وان كانت ظاهرة في التعليل لكنها تحتمل
الملك والاختصاص وغير ذلك من المعاني المذكورة في علم النحو فان قيل لو كانت اللام للتعليل
لم تستعمل فيما لا يصلح فيه التعليل كقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم فان جهنم ليست علة في الخلق
وكقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فان الموت ليس علة للولادة ولذلك الخراب ليس

علة للبنا

عله للتبايل اللام هنا للعاقبة يعني ان عاقبة البنا الخراب وعاقبة الولاده الموت وعاقبة كثير من
المخلوقات جهنم فالجواب بانه لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه هنا كان حملها على العاقبة
مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه العلاقة ان عاقبة الشي مترتبة عليه في الحصول كترتب المعلول على العلة
على معلولها الرابع ان المحققة كحوات طالوا ان دخلت الدار ولم تعرض لذلك الامام ولا المتوجة
الآمدي الخامس الباء ومن ذكرها الآمدي والبيضاوي في المنهاج وجعلها مما يفيد التعليل
ظاهرا ومنه قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وقال الامام في المحصول واصلها الالصاق
ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق فحسن استعمالها فيه مجازا قلت
وهذا اللايصح في انها لا تحمل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ فلا تكون ظاهرة فيه وجعل
المصنف من باب الصريح ترتب الحكم على الوصف بواسطة الفا وهو ان يذكر حكم ووصف ويدخل
الفا على الثاني منهما سوا كان الوصف ام الحكم وسوا كان من كلام الشارع او الراوي فهذه اربعة
اقسام الاول ان يدخل الفا على الوصف في كلام الشارع ومثل له المصنف بقوله صلى الله عليه
وسلم في حق احد رملوهم بثيابهم ودمايهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما
اللون لون الدم والريح ريح المسك وكذا قوله صلى الله عليه وسلم في المحرم الذي وقصته ناقته لا تقربوه
طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا القسم الثاني ان يدخل على الوصف في كلام الراوي ولم
نظفر له بمثال الثالث ان يدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
الرابع ان يدخل على الحكم في كلام الراوي كقوله زنى ماعز فرجم وقوله سها فسجد ولا فرق في
الراوي بين الفقيه وغيره كما ذكره المصنف لان الظاهر من حال الراوي مع كونه متدينا عالما
بكون الفا للتعقيب انه لولم يفهمه اي لولم يفهم ان السهو سبب السجود لم يقدما ي لما رتب السجود
على السهو بالفا لما فيه من التلبيس بقي لو لم يفهم منه السببية مع كونه غير سبب فالامام ولا
شك ان الوارد في كلام الشارع اقوى في العلية من الوارد في كلام الراوي فالاولى ان يكون تقديم العلة
اقوى من عكسه وجعل ذلك كله من باب الايما الامام واتباعه وكذا الآمدي بنيه وذهب صاحب
السفح الى ان من قسم الصريح لفظ لاجرم اذا جا بعد الوصف كقوله تعالى لا جرم ان لهم النار وانهم مفرطون
وحكي عن بعضهم انه عد من قسم النص الذي ليس بصريح ان المكسورة كقوله عليه الصلاة والسلام انما

من الطوافين عليكم والطوافات والحق لها لاحظ لها في التعليل والتعليل في الحديث مفهوم من سياق
الكلام قال وتنبيه وايما وهو الاقتران بحكم لو لم يكن او نظيره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت
اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كما يقال اذا واقعت فكفر فان حذف بعض الاوصاف
فتنقيح المناط الايما على ما ذكر المصنف هو ان يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل
لكان بعيدا اي كان صدوره عن الشارع بعيدا وقال غيره هو ما يدل عليه وصف الحكم بواسطة
فوق تر القرائن ويسمى بالتنبيه ايضا فالتنبيه مرادف للايما حينئذ فقوله وتنبيه وايما معطوف
على قوله صريح وهو القسم الثاني من النص الدال على العلة وهو ما يدل عليها بالتنبيه والايماء
لا بالوضع ويقع على انواع الاول ان يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت
منه كقول الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام
اعتق رقبة فانه يدل على ان الجماع علة في الاعتاق لان قوله صلى الله عليه وسلم اعتق صالح لجواب
ذلك السؤال والكلام الصالح لان يكون جوابا يكون السؤال مقدرا فيه تقديرا فكانه قال
واقعت فاعتق فالحق يترتب الحكم على الوصف بالفا واذا حذف بعض الاوصاف اي التي لا مدخل
لها في الحكم الكلي كون الجماع واقعا في يوم كذا او في سنة كذا او كونه اعرابيا ونحو ذلك من العوارض
المخصصة سمي تنقيح المناط اي تنقيح مناط الشارع الحكم به وهو الواقع هنا اذ لا مدخل لهذه
الخصوصيات في ايجاب الكفارة فتنقيح المناط اذا ايجاب كون الوصف المناسب علة بالغاء
الخصوصيات عن درجة الاعتبار لعدم مناسبتها للحكم هذا معنى كلام الامدي وتنقيح
المناط على ما ذكره الامام واتباعه هو ان يقال لا فارق بين الاصل والفرع الا كذا وهو ملغى
فيثبت الحكم في الفرع قال الامام والحنفية سموه بالاستدلال وجعلوه شيئا غير القياس
قال ويمكن رده على واحد من احدهما لان علة الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع او مميز
الاصل والثاني باطل فالاول ثابت فالحكم ثابت في الفرع قال وهو طريق جيد الا انه استخراج
العلة بطريق السبر والثاني ان يقال محل الحكم اما المشترك او مميز الاصل والثاني باطل فتعين
الاول فثبت الحكم في الفرع قال وهو غير جيد لانه لا يلزم من ثبوت محل الحكم في الفرع ثبوت
الحكم فيه واما تحقق المناط فهو على ما ذكره الامدي النظر في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد

معرفتها

معرفتها في نفسها كما اذا اتفقا على ان العلة في الربا هي القوت ثم يختلفان في ان التبن هل هو قوت
حتى يجري فيه الربا ام لا واما تخريج المناط فهو على ما ذكره الامدي استخراج علة معينة
للحكم الذي دل عليه النص دون علة من بعض الطرق الدالة على العلية وذلك كاستخراج الطعم او
القوت او الكيل بالنسبة الى تحريم الربا واعلم ان المناط اسم مكان للناطة والناطة التعليق
والالصاق والحبيب الطاي بلاذ بها بيطة على تمايمي واول ارض مس جلدي تربها
اي علقت على الحرز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا قال ومثل التفت
الرطب اذا يبس لو انعم فقال لا اذن ومثال التطير لما سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة
وعليه فريضة الحج انيقعه ان حججت فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت
نعم فقال فحجي عن ابيك وفيه تنبيه على الاصل والفرع والعلة وقيل ان قوله لما سالته عمر رضي الله
عن قبله الصايم ارايت لو مضمضت بما لكان ذلك مفسدا فقال لا وقيل انما هو نقض لما توهمه
عمر رضي الله عنه من افساد مقدمة الافساد لا تعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يحمل مانعا
لعايشة ان لا تفسد الشرح هذا هو النوع الثاني من انواع الايما وهو ان يذكر الشارع
مع الحكم وصفا لو لم تقدر التعليل به لما كان لذكره فايدة ومنصبه مما ينزه عنه وهذا
النوع على اقسام الاول ان يذكر الوصف دافعا لسوال اورده من توهم الاشتراك بين صورتين
كما روي انه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك دخلت
على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة لكان ذكره هنا عبثا لا سيما وهو
من الفواضحات فان قيل صيغة جمع الهرة بالياء والنون مع انها لا تعقل قلنا المراد انها
من جنس الطوافين والطوافات الثاني ان يذكر الشارع وصفا ابتداء من غير سوال في محل
الحكم لو لم يكن علة لم يحسن ذكره كحديث ابن مسعود على ضعفه انه احضر للنبي صلى الله
عليه وسلم ماء نذفة تمر اي لطرح فتوضا به وقال تمرة طيبة وماء طهور فان وصف المحل
وهو التمر بطيب ثمرته وطهورية مايه دليل على بقاء طهوريته الى القسم الثالث ان يذكر
الشارع وصفا في محل السوال وذلك كما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه سئل عن جواز

بيع الرطب بالتمر هال عليه الصلاة والسلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال
فلا اذن قال الآمدي فهذا وان فهم منه ان النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر من ترتيبه
الحكم على الوصف بالفاء واقترانه بحرف اذن وهي من صيغ التعليل عرانا لو قدرنا انتفاء هذين
ليتم فهم التعليل بالنقصان بحالة نظرا الى انه لولم يفد التعليل به لكان ذكره والاستفسار عنه
ليس بمفيد وهذا ما اشار اليه المصنف بقوله ومثل اسقص الى اخره الرابع ان يذكر الشارع
الوصف في غير محل السؤال بان يعلل بيان الحكم الذي هو نظير لمحل السؤال وذلك كما روي
عنه عليه الصلاة والسلام انه لما سالته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي
ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال عليه الصلاة والسلام
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم فقال فدين الله احق
بالقضاء الخثعمية انما سالت عن الحج والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر دين الآدمي والحج من حيث
هو دين نظير لدين الآدمي فذكره لنظير المسؤول عنه مع ترتب الحكم يدل على التعليل به والا
كان ذكره عبثا ولزم من كون نظير الواقعة عليه للحكم المترتب عليها ان يكون المسؤول عنه ايضا
علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة والى ذلك اشار بقوله فنظيره في المسؤول لذلك
قال الآمدي ومثل ذلك يسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس فكانه نبه على
الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسؤول عنه به بواسطة العلة الموجودة فيهما وهذا
القسم هو ما اشار اليه المصنف بقوله ومثال النظير الى اخره قوله وقيل الى اخره اشارة
الى ما ذكره الامام فخر الدين واتباعه من ان قوله صلى الله عليه وسلم لما سالته عمر رضي الله عنه
عن قبلة الصايم هل يفسد الصوم ام لا ارايت لو تمضمضت بماء مجة اي لفظة اكان
ذلك مفسدا فقال عمر رضي الله عنه لا من ذلك اي من قبيل النظير لانه نبه على الاصل
وهو المضمضة وحكمه وهو عدم الفطر وعلى العلة المشتركة وهي كون المضمضة والقبلة
مقدمة لافساد الصوم لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والانزال وعلى حكم الفرع
وهو ان القبلة لا تفسد ونعم الآمدي ان كون هذا المثال من هذا القبيل وذلك لان النبي
صلى الله عليه وسلم انما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم

لكونها

لكونها مقدمة الافساد اي لكونها مقدمة للوقوع المفسد للصوم فنقض النبي صلى الله عليه وسلم
ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة للصوم اما ان يكون ذلك نقضا
على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد فلا وذلك لان كون القبلة والمضمضة
مقدمة لافساد الصوم ليس فيه ما يخيل ان يكون ما نعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا
وهي معنى قوله ان لا يفسد فكان الاشبه بما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون نقضا لا تعليلا
هذا كلام الآمدي وكلام المصنف كما تراه ليس فيه تعرض لترجيح شيء من المقالين ولسان يقول
لم لا يجوز ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية بعضا لما توهمت من عدم نفع الحج عنها
قال ومثل ان يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان
او مع ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث او بغايه او استثنا مثل حتى يطهرن والا ان يعفون
المشبح هذا هو النوع الثالث من انواع الايما وهو ان يفرق الشارع في الحكم بين شيئين
بذكر وصف لاحدهما فعلم ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم والالم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة
وهذا على قسمين الاول ان يكون التفرقة مع ذكر الحكمين كقوله صلى الله عليه وسلم
للراجل سهم وللفارس سهمان الثاني ان يكون مع ذكر احدهما كقوله صلى الله عليه وسلم
في الفرق بين القاتل وغيره في الميراث القاتل لا يرث فانه لم يذكر الا احدهما اي القاتل
بعد سابقه الحكم بارث من يرث وحينئذ فيقول التفرقة بذكر الصفة لشيء يكون الصفة
علة التفرقة في الحكم بان يكون كونه راجلا علة لسهم وكونه فارسا علة لسهمين والقتل
علة لعدم الميراث وانما كان ذلك لان المفرقة بين شيئين لابد له من سبب والوصف
لابد لذكره من فائدة فيحمل كون الوصف علة للتفرقة صونا لكلام الشارع عن العبث
قوله او بغايه معطوف على قوله بصفة اي ومن هذا النوع ان يفرق الشارع بين حكمين
بواسطة الغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن او بواسطة الاستثنا كقوله تعالى
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان الغاية والاستثنا دلا على ان ما بعدها بخلاف ما قبلهما
فهما دلا على التفرقة بين الحكمين فيكون الحيض علة حرمة المباشرة والطهر علة لاباحتها
في المثال الاول وفي الثاني عدم العفو علة للتشطير والعفو علة لعدمه فافترق الحكمان دلالة لتمام

على النفوذ معلومة مما مر آنفا في دلالة الصفة عليها وقد مر ذلك ان يكون النفوذ
بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الا ان كان يدا بيد
احللت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم يدا بيد ويكون بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان قال ومسلك ذكر وصف مناسب مع
الحكم مسلك الاقتضاء العاضي وهو غضبان الشرح هذا هو النوع الرابع من انواع الايماء
وهو ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان فانه يشعر بكون الغضب علة مانعة من القضاء لما فيه من تشويش الفكر وانتظام
الحال وكذلك اذا قال اكرم العالم واهن الجاهل فانه يسبق الى الفهم منه ان العلم علة للاكرام
والجهل علة للاهانة لانه قد الف من عاداته الشارع اعتبار المناسبات دون الغائها فاذا
قرن الحكم في لفظه وصفا مناسبا غلب على الظن اعتباره له قلت ومن انواع الايماء على ما ذكره
الامام فخر الدين وانباعه النهي عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع فانه تعالى لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا ان العلة فيه
هو تفويت الواجب قال فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل واحل الله البيع
او بالعكس فالاول ايماء لا الثاني لان الاول يدل على ان الايماء اعتبار الوصف للحكم وان قدر احدهما
والثاني على انه لابد من ذكرهما والمالك على ان ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة
السرخ قال الآمدي اتفقوا على صحة الايماء فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه مدلولا
عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابقة واختلفوا فيما اذا كان الوصف مصرحا به دون
الحكم كقوله تعالى واحل الله البيع فان اللفظ دل على الحل وهو الوصف صريحا والحكم الصحة
مستنبط منه او عكسه اي الحكم مصرحا به دون الوصف كقوله حرمت الخمر فانه يدل على الحكم
صريحا والوصف وهو الشدة المطربة مستنبط منه هل يكون من اقسام الايماء على مذاهب
ثلاثة احدها ان كل واحد منهما ايماء والثاني ان كل واحد منهما ليس بايماء والمالك
ان الاول ايماء دون الثاني فالاول ذهب الى ما ذهب اليه بناء على ان الايماء عبارة عن اقتران
الوصف بالحكم وان كان احدهما مقدرا اي غير مصرح به والثاني ذهب الى ما ذهب اليه بناء

على انه لابد في الايماء من ذكر الوصف والحكم صريحا والمالك ذهب الى ما ذهب اليه بناء على ان ذكر المستلزم
للحكم كذكر الحكم وحل البيع يستلزم الصحة اذ لو لم يكن صحيحا لم يكن بيعا لانه بمعنى نفوذ الصحة واذا لم يكن
بيعا كان عبثا والعبث مكروه لا يحل وعلى هذا فيكون عليه الصحة الحل وهذا الملائم كما لم يتعرض
المصنف لترجيح شئ منه لكن الآمدي على هذا المالك عن المحققين كلهم وهو الحق والله اعلم السلمي
المحصول قال وقد اسرط المناسبة في صحة علل الايماء بها المحققان كان العليل فهم من المناسبة
اشترطت الشرح اختلف الاصوليون في انه هل يشترط ان يكون الوصف المدلول عليه بالايماء
مناسبا للحكم على مذاهب ثلاثة فمنهم من قوله بالها احدها واختاره الغزالي واتباعه الى انه
لا يشترط اذ المناسب طريق مستقل والايماء كذلك فلا توقف الايماء عليها والثاني انه يشترط لانا
تتبعنا افعال الشارع وجدناها مناسبة لتعرفات العقلاء وكما لا يجوز للعاقل ان يعلل الاكرام
بالجهل ويقول اكرم الجاهل لا باعتبار اخر يمنع تعليل الشارع للحكم بوصف غير مناسب والثالث
وهو المختار عند المصنف تبعا للآمدي انه لا يشترط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه
كما في القسم الرابع اشترط في صحة العليل المناسبة لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه
يكون نقضا وان عدم تعليل الحكم بالوصف في اقسام الايماء غير المناسبة لم يشترط لما ذكرناه
من ان الايماء طريق مستقل فلا توقف في صحة التعليل بالوصف المدلول عليه بالايماء على المناسبة والا
لم يكن مستقلا قال المالك السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل واطلاع بعضها
بدليله فيتعين ويكون بحثا فلم يجد او الاصل عدم ما سواها فان من المعلوم من وصفا احتراز باطلاعه
لانقطاع عدو المجتهد بروح الظن وبنى كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا فظني السرخ هذا
هو المالك من الطرق الدالة على العلة وهو السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال
بعضها بدليل يختص ذلك البعض بمعنى الوصف الاخر للعلية كما يقال مثلا ولابد الاجتهاد على
النكاح لما ان لا تعلل بعلة اصلا او تعلل وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون معللة بالكبر او
لو الصغر او صفة ما والاقسام الاربعة باطلة سوى القسم الثاني وهو التعليل بالكبر فاما
الاول وهو ان لا يكون معللة والرابع ان يكون معللة بغير الكبر والصغر فباطلان بالاجماع
واما الثالث فلانها لو كانت معللة بالصغر لثبت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود

العلة وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم الثيب احق بنفسها من وليها بالبكارة ويكفي في حصر الاوصاف قوله تحت فلم اجد غير هذه الاوصاف اوقوله الاصل عدم ما سوى هذه الاوصاف لان الظاهر من حال الباحث المسلم العدل الصدق فيما اخبر به من البحث وعدم الاطلاع على وصف اخر وحينئذ يكون الحكم مبنيا على وصف اخر مستندا الى الظن بعدمه لا الى عدم العلم به فان من الخصم المعترض وصفا اخر لزم المستدل ابطال كونه علة لتقطع المعترض والى ذلك اشار بقوله لانقطاعه هذا اذا كان مناظرا اما اذا كان مجتهدا فانه يرجع للاطلاع وان ابدا المعترض وصفا اخر لانه بدل عبارته عن ابطاله فان غلب على ظنه انحصار الاوصاف وبطلان البعض دون بعض تعين ذلك البعض ثم انه كلما كان حصر الاوصاف وابطال البعض قطعيين فالوصف قطعي في كونه علة والا فان كان احدهما ظنيا او كانا ظنيين فظني قال وطرق الحذف ثلثة منها الالغاء وهو بيان ابثات الحكم بالمستبقى فقط وتسميه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لانه لم يقصد لو كان المحذوف علة لانتفى عند انتفايه وانما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما استقل ولكن يقال لابد من اصل لذلك فيستغني عن الاول الشرح لما فرغ من بيان الحصر شرع في طرق الحذف اي طرق ابطال بعض الاوصاف وهي ثلاث طرق الاول الالغاء وهو بيان اثبات الحكم بالوصف المستبقى دون الوصف المحذوف في صوره كما يقال علة حرمة الربا في البر اما الطعم او القوت والثاني باطل لتحقق حرمة الربا في الملح بدون القوت فعلم ان العلة الطعم والالغاء يشبه نفي العكس الذي لا يفيد اي لا يفيد ان الوصف المعدوم ليس علة وليس به اي ليس الالغاء هي نفي العكس لما انه يشبه نفي العكس بل العكس كما مر انتفاء الحكم لانتفاء الوصف وفي العكس اثبات الحكم بدون الوصف والالغاء ايضا اثبات الحكم بدون الوصف المحذوف كما بيناه في المثال انفا واما بيان ان الالغاء ليس هو نفي العكس في الحقيقة فلان المستدل قصد في نفي العكس ان الوصف ليس بعلة للحكم اذ لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفايه وفي الالغاء لم يقصد ان الوصف المحذوف ليس بعلة لانه لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفايه بل قصد ان الوصف المستبقى علة مستقلة للحكم لانه لو كان جزء علة لما استقل بدون المحذوف ولا شك ان احد المقصودين غير الاخر

قوله

قوله ولكن يقال الى اخره اي لا يلزم من نفي عليته بقيه الاوصاف ان يكون المستبقى علة مستقلة وانما يكون علة ان لو انضمت اليها المناسبة اي يكون المستبقى مناسبا للحكم والا فللمعترض ان يقول لا نسلم ان الوصف الملغى اذا لم يكن علة سقط بر تحاف الحكم عنه يلزم ان يكون الباقي علة وانما يكون لو كان مناسبا للحكم فلزم المثبب لعليه الباقي بالالغاء التعرض لهذا الاصل لذلك اي لدفع المعترض وحينئذ يستغني عن الالغاء بالكلية لانه تمسك ابتداء بالمناسبة ويخلص من التطويل فظهر من كلامه ان الالغاء غير مفيد لعليه المستبقى بل لابد له من ضميمة ويسعى عنه سلك الضميمة هذا ما يلخص لي من كلامه بعد البحث والنظر الطويل ولعله اقرب الى الصواب ان شاء الله تعالى وفي الشروح هنا اوهام فاجتنبها والله اعلم قال ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر او بالنسبة الى ذلك الحكم كالذكوره في احكام العتق الشرح ومن طرق الحذف طرد المحذوف وهو ان يكون المحذوف من الاوصاف التي علم من الشارع عدم اعتبارها اما مطلقا كالطول والقصر واما بالنسبة الى الحكم المطلوب وان كان مناسبا كالذكوره في سرايه العتق مثل قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن بيان المناسبه من الذكوره وسرايه العتق الا انه لما عهد من الشارع عدم اعتبار الذكوره في احكام العتق الغي صفه الذكوره في سرايه العتق قال ومنها ان لا يظهر مناسبته ويكفي المناظر ان يقول بحثت فان ادعى ان المستبقى كذلك ترجح سبر المستدل بموافقته للتعديه الشرح ومن طرق الحذف ان لا يظهر مناسبه الوصف للحكم فحينئذ يسقط المستدل عن درجه الاعتبار ويكفيه ان يقول بحثت عن الوصف المحذوف فما وجدت بينه وبين الحكم مناسبة فان ادعى المعترض ان الوصف المستبقى كذلك بان له بحثت عنه فلم اجد مناسبا للحكم اصلح المستدل الى اثبات مرجح ترجح به سبره على سبر المعترض بان يقول ما ذكرته راجح لكونه متعديا لسوء الحكم به في الصوره الغلابيه وما ذكرته انها المعترض قاصر لعدم تجاوزته محله فالمتعدي راجح على القاصر وهذا ان لم يذكر المعترض مثل ذلك والا فالعلة الملغاة فافهمه قال ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وعدم انه لابد من علة الاجماع الفقهاء على ذلك ولقوله وما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر العموم ولو سلمنا فهو الغالب لان التعقل اقرب الى الانقياد
فليحمل عليه وقد ثبت ظهورها وفي المناسبة ولو سلم عدم ثبت ظهورها بالمناسبة فحسب اعتبارها
في الجمع للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام الشرح لابد للسبر والتقسيم وتخريج
المناط وغيرهما من مسالك العلة من دليل يدل على صحة اناط عليه الوصف كل واحد من تلك
المسالك وهو عقلي ونقلي اما العقلي فهو ان يقال الحكم الثابت في الاصل اما ان يكون ثابتا
لعلة او لا لعلة لا جايز ان يكون ثابتا لا لعلة لانه خلاف الاجماع لانهم اجمعوا على ان احكام
الله تعالى لا تخلوا عن حكم ومقصود وان اختلفوا ان كون ذلك بطريق الوجوب كما قال المعتزلة
او بحكم الاحسان واللطف كما قال اصحابنا واذا امتنع ان يكون ثبوته لا لعلة وجب ان يكون
لعلة وهو المطلوب واما النقلي فقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وان ظاهر
ذلك العموم اي كونها جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين وحينئذ فلو
خلت الاحكام عن حكمه عايده الى العالمين لم يكن رحمة لهم بل التكليف بها محض تعب ونصب
ولو سلمنا عدم انعقاد الاجماع على ان كل حكم لابد له من علة وعدم كون الاية ظاهرة في العموم
فهو يعني اثبات الحكم بالعلة هو الغالب في الشرع من ثبوته بدونها لان تعقل العلة في الحكم
اقرب الى الانقياد والقبول من التعبد المحض فيحمل الحكم فيما نحن فيه بالغالب الحاقا
للفرد بالاعم الاغلب فثبت انه لابد للحكم من علة وقد ثبت ظهورها اي العلة في الطرق الدالة
على العلية وفي المناسبة ايضا على تقدير سوق المقدمة المذكورة وهو ان الحكم لابد له من علة
ولو سلم عدم سوق تلك المقدمة فقد ثبت ظهور العلة بالمناسبة من غير احتياج الى المقدمة المذكورة
لان مناسبة الوصف للحكم يفيد ظن كونه علة واذا ثبت ظهور العلة في جميع الطرق الدالة على
العلة على تقدير سوق المقدمة وفي المناسبة على تقدير عدم ثبوتها ايضا وجب اعتبار
العلة في جميع الطرق لانه تحصل ظن عليتها والعمل بالظن واجب في علل الاحكام بالاجماع
قال الرابع المناسبة والاخاله وتسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء
المناسبة من ذاته لا نص ولا غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص
الشرح هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية وهو اثبات العلة بالمناسبة وهي

الملائمة

الملائمة والاخالة مرادفة لها قال بعض الشراح وهي كانها من اخالت السحاب اذا كاد ترجى المطر
لان المناسبة ايضا ترجى العلية لاشعارها بها وتسمى تخريج المناط وتنقيح المناط عبارة عن تعيين
العلة بمجرد اظهارها بالمناسبة من ذات الوصف لا اظهارها من نص او غيره كالاجماع كاظهار
المناسبة من ذات السكر في تحريم الخمر وهي كونه مزيلا للعقل فان ذلك مناسب للتحريم وكاظهار
المناسبة من ذات القتل العمد العدوان في القصاص والمناسبة هنا انزجار القابل عنه جيد
اذا علمت ذلك فقوله ابدا المناسبة اخرج الوصف الطردي اذ لا مناسبة اصلا كما مر
وقوله من ذاته احترز به عن وصف الشبه فانه مناسب لكن بالتبع كما سياتي قال والمناسب
وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ربط الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول
مصلحة او دفع مفسدة فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الغيب
يعرف بالعقب كالسفر للمشقة والعمل المقضى عليه عرفا بالعمد في العمدية وقال ابو زيد المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول الشرح قال الامدي الحق ان المناسب عبارة
عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ربط الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا
من شرع ذلك الحكم نفيا كان او اثباتا سواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة
وهو غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط وكل ما له تعلق
بغيره وارتباط فانه يصح لغة ان يقال انه مناسب له قوله فان كان يعني المناسب
خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة وانما اعتبر ملازمه حينئذ لان الغيب
يعني الخفي وغير المضبوط لا تعرف الغيب يعني الحكم وذلك كالسفر للمشقة فانه مظنتها
ولهذا اعتبر السفر في القطر والقصر دون المشقة لعدم انضباطها وكالفعل المقضى عليه
عرفا بالعمد في الجناية العمدية فانه مظنتها ولهذا اعتبر الفعل المذكور في وجوب القصاص
وقال ابو زيد الدبوسي من الحقته المناسب عباره عما لو عرض على العقول تلقته
بالقبول قال الامدي وما ذكره وان كان موافقا للوضع اللغوي حيث يقال
هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملايم له غير ان تفسير المناسب بهذا المعنى وان امكن
ان يحقق الناظر في نفسه فلا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه في مقام النظر لامكان ان يقول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الفهم هذا مما لم يتلقه العقل بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة اليه وقال الامام فخر الدين من
اصحابنا احكام الله تعالى يقول ان المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات ومن
يعللها يقول انه الوصف المفضي الى ما يطلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفيه
نظر فانهم قد نصوا على ان الفعل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع ان
هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه انه وصف ملائم لافعال العقلاء عادة
ولا انه وصف جالب للنفع او دافع للضرر بل الجالب او الدافع انما هو المشروعية قال
وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون المحصول
ونفيه متساويان كحد الخمر وقد يكون نفيه ارجح كنكاح الايسة لمصلحة التوالد وقد ينكر
الثاني والثالث الشرح اعلم ان الغرض من شرع الحكم اما جلب نفع او دفع ضرر
او مجموعهما وذلك بالنسبة الى العبد لانه تعالى منزه عن ذلك وعلى التقادير فذلك اما
في الدنيا او الاخرة فالاول كاحكام المعاملات والنكاح والجراح ونحو ذلك والثاني
كاكثر الطاعات والنهي عن المعاصي اذا علمت ذلك فنقول المقصود من شرع الحكم
قد يحصل يقينا كالبيع فان الحكم بصحته مفض الى حصول الملك يقينا وقد يحصل ظنا
كالقصاص فانه مفض الى صيانة النفس المعصومة عن الفوات ظنا لان العاقل اذا علم
انه اذا قتل قتل لم يقدم على القتل وليس بمقطوع به لتحقق الاقدام على القتل مع شرع
القصاص وقد يكون حصول المقصود ونفيه متساويين قال الامدي وقل ما يتفق
لك مثاله في الشرع على التحقيق بل على طريق التقريب وذلك كشرع الحد على شرب الخمر
لحفظ العقل فان حصول الغرض وهو حفظ العقل وعدم حصوله متساويان لكون
المقدم منع عليه والممنوع عنه قريبا من التساوي وقد يكون نفي المقصود ارجح على حصوله
كالحكم بصحة نكاح الايسة الى المقصود وهو التوالد فانه وان كان ممكنا عقلا
غير انه بعيد عادة فكان الاقضا اليه مرجوحا قال الامدي فهذه الاقسام وان كانت
مناسبة نظرا الى انها مواقعه للنفس غير ان اعلاها القسم الاول لتيقنه ويليه الثاني
لكونه مظنونا راجحا ويليه الثالث لتردده ويليه الرابع لكونه مرجوحا قال والقسمان الاولان

متفق

متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة قال واما القسم الثالث والرابع فالمقصود
فيهما غير ظاهر للمساواة في الثالث والمرجوحية في الرابع فلا اتفاق واقع على صحة التعليل
بهما اذا كان ذلك في احاد الصور الشاذة وكان المقصود ظاهرا من الوصف في الجنس
والا فلا وذلك كما ذكرناه من مثال صحة نكاح الايسة لمقصود التوالد فانه وان
كان غير ظاهر بالنسبة الى الايسة الا انه ظاهر فيما عداها اذا علمت ذلك ظهر لك
ان المصنف قد خالف الامدي في حكايته الخلاف في صحة التعليل بالثاني والثالث بقوله
وقد ينكر الى الخر وانما قال وقد ينكر الثاني والثالث وارادبذلك القسم الثالث والرابع
لانه ذكر التعيين والظن في قسم واحد ثم قال لنا ان البيع مظنه الحاجه الى
التعاوض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنه المشقه وقد اعتبر والايسه
الظن في الملك المترقه الشرح هذا دليل على ان الثاني والثالث معتبران عند
منكرين ويقرر ان يقال احتمال حصول المقصود كاف في صحة التعليل به وذلك
لان البيع مظنه الحاجه الى التعاوض وقد اعتبر شرعه وان انتفى ظن الحاجه الى التعاوض
في بعض الصور وكذلك السفر مظنه المشقه وقد اعتبر شرع الترخص في السفر وان انتفى ظن
حصول المقصود في بعض الصور كما في حق الملك المترقه واذا كان الاحتمال كافيا في صحة التعليل
به كان الثاني والثالث معتبرين لتحقق الاحتمال واعلم ان قوله لنا ان البيع الى الخر ليس
منافيا للتمثيله فيما مر مما حصل منه المقصود يقينا بالبيع لان مراده هناك ان اقتضاء
الحكم بصحة البيع الى ثبوت الملك حاصل يقينا كما صرح به الامدي في احكامه ومراده هنا
ان البيع اعتبر شرعا وحكم عليه بالصحة حيث لا تكون مظنه الحاجه الى التعاوض لكونه
مظنه الحاجه اليه غالبا فلم ينظر الى الصورة الشاذة كما في نكاح الايسة وقد مر بيانه من
كلام الامدي قال اما لو كان نافيا قطعا كالحوق نسب المشرقي بزوج مغربية كما شرا
جاريه بسرها بامها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية الشرح اعلم ان جميع ما تقدم فيما
اذا كان المقصود من الوصف محتملا اما لو كان نافيا قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور
الجنس كما في لحوق النسب في نكاح المشرقي للمغربية فان لحوق النسب والتوالد الذي شرع النكاح

له فات قطعا وكما في شرع الاستبراء في شري الجارية لمعرفة فراغ الرحم فيما اذا اشتري الجارية
ممن باعها منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها من غيره قطعا فلا يكون مناسبا
والاصح التعليل به قال الامدي لان المقصود من شرع الاحكام الحكمة فشرع الحكم مع انتفا
الحكمة شرعا لا يكون مفيدا فلا يرد به الشرع خلافا لاصحاب ابي حنيفة قال والمقاصد
ضربان ضروري في اصله وهو اعلى المراتب كالخمسة التي رؤعيت في كل ملة حفظ الدين والعقل
والنفس والنسل والمال كمثل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزاني وحد السارق والمحارب
ومكمل للضروري كحد قليل المسكر وغير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض
والمساقاة وبعضها اكد من بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة على تربية الطفل وسترا
الطعوم والملبوس له ولغيره ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى
الى دوام النكاح وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن
المناصب الشريفة جريا على ما الف من محاسن العادات اما شرح قوله والمقاصد
بفصل لقوله ما يصلح ان يكون مقصودا في يسير المناسب فمقول المقصود من شرع
الحكم ضربان ضروري وهو على ضربين احدهما ان يكون ضروريا في اصله وهي المقاصد
الخمسة التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال
فان حفظها من الضروريات وهي اعلى مراتب المناسبات اما حفظ الدين فشرع
حد الكفار والداعين الى البدع واما حفظ النفس فشرع القصاص واما حفظ العقل
فشرع الحد على شرب الخمر واما حفظ النسل فشرع حد الزنا واما حفظ المال فشرع
حد السارق والمحارب ـــ والثاني ان يكون مكملا للضروري وذلك كالمبالغة في
حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر الداعي الى الكثير وان لم يكن مسكرا فان
اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر لا بتحريم قليله وانما تحريم
القليل للتكميل والتتميم الضرب الثاني ان يكون المقصود غير ضروري وهو على قسمين الاول
ان يكون من قبيل ما يدعو اليه حاجة الناس اليه وهذا على قسمين الاول ان يكون اصلا وذلك كالبيع
والاجارة والمساقاة والقراض فان الحاجة تدعو الى هذه الاشياء وبعضها اكد من بعض
الامدي

الامدي واما تسليط الولي على تربية الصغير وارضاعه وشري المطعوم والملبوس له ولغيره
فليس من هذا القبيل بل من قبيل الضروريات الاصلية التي لا تخلو شريعة عن رعايتها
اذا علمت ذلك فقوله وقد يكون ضروريا اي وقد يكون للحاجي ضروريا يشعر بان الضروري
قد لا يكون حاجيا وهو معلوم البطلان فتأمله والقسم الثاني ان يكون مكملا لغير الضروري
الحاجي والمراد الاسراف بقوله ومكمل له يعني لغير الضروري الحاجي كرعاية الكفاءة ومهر
المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح وتكميل مقاصده وان كان اصل المقصود حاصلا
دونه وهذا القسم في الرتبة دون ما تقدم لما بالنسبة الى الاول والثالث ظاهر واما
بالنسبة الى الثاني وهو المكمل للمقصود الضروري فلان هذا مكمل لما ليس بضروري واما
المقصود الذي ليس بضروري ولا حاجي وهو القسم الثاني من الضرب الثاني هو التحسيني
وذلك كسلب العبد اهلية الشهادة مرجحا ان العبد نازل القدر والمنزلة لكونه مشغولا
بخدمة المالك فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها جريا للناس على ما الفوه
وعهدوه من محاسن العادات وان كان لا يتعلق به حاجة ضرورية ولا حاجة ولا هو من قبيل
المكمل لاحدهما وليس هذا من قبيل سلب ولاية على الطفل فان سلب ولاية من قبيل الحا
لان الولاية على الطفل يستدعي الخلو والفراغ والنظر في احواله واستغراق العبد
بما هو الواجب عليه من خدمة مالكه مانع له من ذلك قال الامدي ولا كذلك الشهادة
ـ ما هي في بعض الاحيان قلت المصنف تبع في عده هذه الاقسام على هذا النمط
الامدي واما الامام فخر الدين واتباعه فانهم سلكوا في عدها طريقا اخر وحاصلها
ان المناسب اما حقيقي او اقناعي لان مناسبته ان كانت بحيث لا تزول بالتامل فهو
الحقيقي والا فهو الاقناعي والحقيقي اما ان يكون بمصلحة تعلو الدنيا او اخروي
بان يكون المصلحة تعلو لاحدهما والدنيوي اما ضروري او مصلحي او تحسيني لان الوصف
المشتمل على المصلحة ان اشتملت مصلحته الحد الضروري فهو الضروري والا فان كانت في
محل الحاجة فهو المصلحي وان كانت مستحسنة في العادات فهو التحسيني وقد مر مثال الثلاثة
واما الاخروي فهو المعاني المذكورة في علم الحكمة وباب تزكية النفس وهي تهذيب الاخلاق وترياضه

النفوس المقتضيه لشرعيته العبادات فان الصلاه مثلاً وضعت للخضوع والصوم لانكسار
النفس بحسب القوى الشهوانيه والغضبيه فاذا كانت النفس زكيه نوى المامورات وتحصل
حصل لها السعادات الاخرويه واما الاقناعي فمثل له في المحصول بمثل الشافعي رضي الله عنه
محرم بيع الحجر والميته بالنجاسه ثم يقيس عليه الكلب والخنزير والمناسبه ان كونه نجسا يناسب ان لا
وتة الملة بالمال في السع لغرار والجمع بينهما مناقض فهذا وان كان يظن به في الظاهر انه مناسب
انه في الحقيقه ليس كذلك لان كونه نجسا معناه انه لا يجوز الصلاه معه وليس بينه وبين
اسناع البيع مناسبة" قال مسئله المختار ان حرام المناسبه لمفسده يلزم راجحه
او مساويه لنا ان العقل قاض بان لا مصلحه مع مفسده مثلها قالوا الصلاه في الدار المغصوبه
يلزم مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد وقد صحت قلنا مفسده الغصب ليست عن الصلاه
وبالعكس ولو نشأ معا عن الصلاه لم تصح والترجيح باختلاف المسايل ورجح بطرق احمالي
وهو انه لو لم يقدر رجحان المصلحه لزم التعبد بالحكم المجرد اعلم ان الوصف اذا اشتمل
على مصلحة خالصه او راجحه على المفسده كان مناسبا قطعا كما اقتضاه كلام الامدي
في الاحكام واذا اشتمل على مصلحه ومفسده راجحه على المصلحه او مساويه لها ففيه
مذهبان اطلقهما الامدي من غير ترجيح في صدر المسئله احدهما وهو المختار عند
المصنف وكلام الامدي يقتضيه فانه ضعف ادله القايلين بعدم الحرام انه يحرم مناسبته
للحكم لان المناسبه امر عرفي واهل العرف لا يعتدون بالمصلحه وان كانت موجوده حقيقه
مناسبه مع معارضه للمفسده المساويه او الراجحه عليها ولهذا لا يعدون تحصيل
مصلحه درهم واحد على وجه يستلزم فوات مثله مناسبا بل يعدون ذلك خارجا عن تصرفات
العقلاء والى هذا اشار بقوله لنا الاخره وانما لم تعرض للمفسده الراجحه لان ذلك
معلوم بطريق الاولى من باب التنبيه بالادنى على الاعلى والثاني له لا يحرم مناسبة للحكم
وهو المختار عند الامام واتباعه لان الصلاه في الدار المغصوبه يتضمن مصلحه مرجحه
صحتها ومفسده مرجحه الغصب الذي هو حرام لما مساويها او زايده لان مفسده الغصب
اما ان تغلب صحه الصلاه كما ذهب اليه كثير من المتكلمين او لا تغلبها وعلى الاول يكون راجحه

والثاني

والثاني مساويه لا سلمنا ان يكون مرجوحه والا لما لحق الذم بسبب الغصب وهو باطل واجاب المصنف
عن ذلك بان ما ذكر غير محل النزاع لان الكلام مفروض في اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته لاجل
تحصيل تلك المصلحة مفسده مساويه او راجحه عليها ومفسده الغصب ليست ناشيه عن صحة
الصلاه لانا وان حكمنا بطلان الصلاه فالمفسده اللازمه من الغصب لا تبطل بل يبقى حالها
قوله ولا بالعكس اي وليست مصلحه صحه الصلاه حاصله من المفسده نعم لو نشات
المصلحة والمفسده عن الصلاه لم تصح الصلاه واذا عرفت انه لابد في تحقق مناسبه الوصف
رجحه على معارضه من المفسده فاعلم ان للمستدل الترجيح بطرق بعضها تقدم تحلف باختلاف
المسايل وله ترجيح احمالي يطرد في كل مسئله وهو ان يقول لو لم تكن المصلحه راجحه على ما عارضها
من المفسده لزم ان يكون الحكم مجرد التعبد لانه حينئذ فلم اجد مصلحه اخرى تصلح للتعليل والاصل
عدم الغير وثبوت الحكم مجردا التعبد خلاف الاصل قال الامدي وينبغي ان يعلم ان اشتراط
الترجيح في تحقق المناسبه انما يتحقق على راي من لا يرى تخصيص العله واما من يرى جواز
تخصيصها وجواز اخاله انتفا الحكم على تحقق المعارض مع وجود المقتضي فلا بد له من
الاعتراف بالمناسبه وان كانت المصلحه مرجوحه او مساويه فان انتفا الحكم بالمانع مع
وجود المقتضي اما ان يكون لمقصود راجح على مقصود المقتضي للاثبات او مساوي له
او مرجوحا بالنسبه اليه فان كان راجحا فقد قبل مناسبه المقتضي للاثبات مع كون مقصوده
مرجوحا والا فلو لم يكن مناسبا كان الحكم منتفيا لانتفا المناسب لوجود المانع وان كان
مساويا فكذلك ايضا وان كان مفسده المانع مرجوحه فقد قبل بانتفا الحكم له ولو لا مناسبته
للانتفا لما انتفى الحكم به فانه لو جاز ان ينتفي الحكم بما ليس بمناسب لجاز ان يثبت بما ليس بمناسب
انتهى كلامه قال المناسب مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه اما معتبر او لا والمعتبر
بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار
عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنس الحكم هو الملايم والا هو الغريب وغير
المعتبر هو المرسل فان كان غريبا او ثبت الغاوه فمردود اتفاقا وان كان ملايما فقد صرح
الامام والغزالي رحمهما الله تعالى بقبوله وذكر عن مالك والشافعي رضي الله عنهما والمختار رده

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وشرط الغزالي فيه ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية الشرح الوصف المناسب على
اربعة اقسام مؤثر وملايم وغريب ومرسل ووجه الحصر ان المناسب ان اعتبر الشارع عينه
في عين الحكم بنص او اجماع سمي مؤثرا لانه ظهر تاثيره في الحكم بالاجماع او النص كتعليل الخمر
بمسكر المحدث ذكره فانه اعتبر عين مسكر المحدث ذكره في عين الحدث بالنص وهو قوله صلى الله عليه
وسلم من شرب فاجلدوه وكتعليل الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين
الولاية في المال لاجماع ولقائل ان يقول كيف جعل المؤثر من اقسام المناسب مع كون المناسبة
لا تشترط في الوصف الذي دل النص او الاجماع على كونه مؤثرا الا ترى انه لو ثبت بالنص او الاجماع
ان ايلاج الفرج في الفرج المحرم مؤثر في وجوب الحد لم يحتج الى المناسبة حتى ان اللائط اذا
وجد فيه هذا المعنى حكمنا بوجوب الحد عليه وان لم يوجد فيه مناسبة حفظ الانساب الموجودة
في الزنا وقد صرح الغزالي بان شرط المناسب ان يكون علة ثابتة بالمناسبة لا غير من غير ان يكون
منصوصا ولا مجمعا عليها وصرح في شفاء الغليل بان المؤثر لا تشترط فيه المناسبة فالمؤثر
مباين للمناسب والمناسب مباين له فكيف جعله قسما منه وان اعتبر الشارع عينه في عين الحكم
بنص ولا اجماع بل بترتب الحكم على الوصف فقط فان كان مع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار
عين الوصف في جنس الحكم او بالعكس اي اعتبار جنس الوصف في عين الحكم او اعتبار جنس الوصف
في جنس الحكم سمي ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وان لم يثبت بنص او اجماع واحد
منها بل اعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم بترتب الحكم عليه سمي غريبا وغير المعتبر هو
المرسل كما قال المصنف وقال الآمدي والبيضاوي المرسل هو المناسب الذي لا يعلم هل اعتبر
الشارع او الغاه وهو ينقسم الى ملائم وغريب لانه ان اعتبر الشارع جنسه البعيد في جنس الحكم
فهو المرسل الملائم ومثاله تعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبر
الشارع عين الوصف في عين الحكم لانه لم يرتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه
في جنس الحكم او بالعكس لجنسه في جنسه لكنه اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الحلوة
لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع تحريم الزنا فكان هذا من هذه الجهة ملائما
لجنس تصرف الشارع وان لم يعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ايضا غريبا

فان كان

فان كان المرسل غريبا او ثبت الغاؤه وسيأتي مثالهما فهو مردود بالاتفاق وان كان ملائما
فقد اختلفوا فيه فقبله امام الحرمين والغزالي وهو منقول عن الشافعي ومالك وذهب اكثرون
الى رده وهو المختار عند المصنف تبعا للآمدي لانه ما لا يكون معتبرا في الشرع بعينه ولا
بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا وشرط الغزالي فيه اي في المرسل او في قبوله ان يكون
المصلحة ضرورية قطعية كلية وذلك اذا ترس الكفار جمع من المسلمين وقطعنا انا لو كففنا
عن الترس لاستولوا على المسلمين وقتلوهم وقتلوا الترس ايضا ولو رمينا الترس لخلص اكثر
المسلمين وان هلك الترس وحرح بعد الضرورية ما لو ترس الكفار في قلعة مسلمة فانا
لا نرمي الترس لانه لا ضرورة وبالثاني ما اذا لم نقطع بتسليطهم لو كففنا عن رمي الترس وبالثالث
اشباع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لان المصلحة ليست كلية اذ احتمال
غرق السفينة هلاك عدد محصور بخلاف استيصال المسلمين كافة وهذا المذهب اختاره
البيضاوي في المنهاج في الكتاب الخامس ولم يصرح الامام مختاره في هذه المسئلة قال
والاول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان عين الصغر معتبر في جنس حكم
الولاية بالاجماع والثاني كالتعليل بعذر الحرح في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس
الحرح معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بخبايا العقل العدد وان في حمل
المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الحبابة معتبر في جنس القصاص كالاطراف وغيرها
الشرح تقدم ان المناسب الملائم على ثلثة اقسام واورد المصنف هنا امثلتها فمثال
الاول من الملائم وهو الذي ثبت بالاجماع او بالنص اعتبار عينه في جنس الحكم التعليل
بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان عين الصغر معتبر بنص الحكم على وفقه في صورة
وهو الولاية في المال معتبر في جنس حكم الولاية المشتركة بين الولايتين المختلفتين بالنوع
بالاجماع ومثال الثاني منه وهو العكس اعني ثبوت اعتبار الوصف في عين الحكم بالنص
رخصة الجمع بين الظهرين في الحضر بعذر المطر على رخصة الجمع بينهما في السفر معللا بعذر الحرج
فان جنس الوصف وهو الحرج الشامل للحرج في الحضر بالمطر والحرج بالسفر معتبر في عين
رخصة الجمع ومثال الثالث منه وهو الذي اعتبر جنسه في جنس الحكم قياس وجوب القصاص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في القتل بالمثقل على وجوبه بالجارح معللا لاحتماله القتل العمد العدوان فان جنس الجنايه اعم
من النفس او غيرها معتبرا في جنس القصاص الشامل للنفس والاطراف قال والغريب كالتعليل
بالفعل المحرم لعرض فاسد في حمل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضه بنقيض المقصود
حتى صار ورث المبتوته كحرمان القاتل وكالتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر في تقدير
عدم النص بالتعليل به والمرسل الذي يسمى الغاوه كاجاب شهرين ابتداء في الظهار الشارع
لم يذكره امثله قال لاول مثال للغريب الذي ليس بمرسل وهو الذي اعتبر الشارع عين الوصف
في عين الحكم بعين الحكم عليه ولا اعتبار عين الوصف في جنس الحكم ولا جنسه في عين
الحكم ولا جنسه في جنس الحكم كما قال والذي يحمد الله تعالى ورايته ايضا في كلام
التستري وان كان كثير من الشراح جعله مثالا للغريب المرسل وتقرر ان يقال المطلقه
ثلاثا في مرض الموت ترث لان الزوج قصد الفرار من ميراثها فعارض بنقيض مقصوده
قياسا على القاتل فانه لا يرث لانه استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده قال تعليل
حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرف الشارع لانا لا نرى الشرع في موضع
اخر قد التفت اليه هكذا افرده والثاني مثال للغريب المرسل كما قال التستري في شرحه
وان كان بعض الشراح جعله مثالا للغريب الذي ليس بمرسل وبعضهم جعل المثالين للغريب
المرسل وتقرر ان يقال تعليل حمل النبيذ على الخمر في التحريم بالاسكار على تقدير عدم
النص بالتعليل بالاسكار مناسب لكن لم يوجد له شاهد في الشرع في موضع اخر وانما
قال على تقدير عدم النص بالتعليل لان الشارع نص عليه بالتنبيه بقوله انما يريد الشيطان
ان يوقع بينكم العداوه والبغضا فهذا مثال للغريب المرسل ولا هذا النص والثالث مثال للمرسل
الذي يسمى الغاوه من الشارع وتقرر ان يقال اوجب بعض العلما وهو يحيى بن يحيى تلميذ
مالك على بعض ملوك المغاربه صوم شهرين متتابعين في كفاره الظهار لو في كفاره جماع
نهار رمضان عمدا وهو صائم فلما انكر عليه حيث لم يامره باعتاق رقبه مع القدره
عليه قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحق اعتاق رقبه فظاهر وجامع فكانت
المصلحه الجار الصوم مبالغه في زجره هذا وان كان مناسبا لكنه لم يشهد له شاهد في

الشرع

الشرع مع ثبوت الغاه عن الشارع بنص الكتاب واعلم ان البيضاوي قد خالف هذا التقسيم
فقال ما حاصله ان المناسب الذي علم اعتباره بنقسم باعتبار تاثير نوعه وجنسه في نوع الحكم
وجنسه الى الغريب والملايم والمؤثر فالغريب هو الذي اثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه
في جنسه وسمي به لكونه لم يشهد غير اصله المعين باعتباره ومثاله الطعم في الربا فان نوع
الطعم مؤثر في حرمة الربا وليس جنسه مؤثرا في جنسه والملايم ما اثر جنسه في جنسه
كاثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فان نوعه مؤثر في وجوب
القصاص وكذا جنسه وهو الجنايه مؤثر في جنس القصاص وهو العقوبه قال الامدي
وهذا القسم متفق على قبوله بين القياسين وما عداه مختلف فيه والمؤثر ما اثر جنسه
في نوع الحكم لا غير كالمشقه المشتركه بين الحايض والمسافر في سقوط القضا فان
الشارع اعتبر جنس المشقه في نوع سقوط قضا الركعتين وانما جعلنا الاول جنسا
والثاني نوعا لان مشقه السفر نوع مخالف لمشقه الحيض واما سقوط قضا الركعتين
بالنسبه الى المسافر والحايض فهو نوع واحد وما ذكره البيضاوي مخالف لما في اصليه
الحاصل والمحصول فاما المحصول ففيه قبل الكلام على الشبه ان المؤثر هو ما اثر
نوعه في جنس الحكم وذلك كما تمازج الشبهين مع التقدم فان امتزاج الشبهين وهو كونه
اخص الاثنين نوع من الوصف وقد اعتبر الشارع في التقدم على الاجنبي فانه قدم
في الارث وقسنا عليه التقدم في ولايه النكاح والصلاه على الميت وحمل الدسملشارله
في الجنسيه وان خالفه في النوعيه وهذا عكس ما ذكره البيضاوي واما الحاصل ففيه
في الموضع المذكور ايضا ان المؤثر ما اثر جنسه في جنس الحكم واعلم ايضا ان الامدي تفسيره
للملايم موافق لتفسير البيضاوي وموافق في تفسيره للغريب المصنف والبيضاوي وتفسيره
للمؤثر موافق لتفسير المصنف دون البيضاوي وحاصل اقسام المناسب المعتبر تسعه
لانه اما ان يؤثر نوعه او جنسه او كلاهما في نوع الحكم او جنسه او كليهما واما غير
المعتبر فقسمان الاول ان لا يظهر الغاه والثاني ان يظهر ذلك قال الامدي والواقع
منها خمسه الاول تاثير نوع الوصف في نوع الحكم وجنس الوصف في جنس الثاني تاثير

كتها

نوع الوصف فى نوع الحكم فقط الثالث تاثير جنس الوصف فى جنس الحكم فقط الرابع المناسب الذى لم يشهد له اصل بالاعتبار ولا بالطهر الغاه فى صوره قال ونعبر عنه بالمرسل الخامس المناسب الذى لم يشهد له اصل بالاعتبار وظهر مع ذلك الغاوه للمسه قال الامدى اعلم ان الوصف المعلل به فى الحكم المعلل له اخبار منها ما هو عالٍ ليس فوقه ما هو اعلى منه ومنها ما هو قريب اليه وليس بينه وبينه واسطه ومنها ما هو متوسط بين الطرفين اما على السواء او انه الى احد الطرفين اقرب من الاخر واما الجنس العالى للحكم الخاص فكونه حكما واخص منه كونه وجوبا او تحريما او غير ذلك واخص من الوجوب العباده وغير العباده واخص من العباده الصلاه وغير الصلاه واخص من الصلاه الفرض والنفل واما الجنس العالى للوصف الخاص فكونه وصفا ساط به الاحكام واخص منه كونه مناسبا الخ خرج منه الشبهى واخص منه المصلحه الضروريه واخص منه حفظ النفس والعقل والطرف فى ذلك مما يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك من الجنس العالى والسافل والمتوسط فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل هو اغلب على الظن وما كان الاشتراك فيه بالاعم فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب فى الصعود والنزول قال وتثبت عليه الشبه جميع المسالك واثباته بخرج المناط نظر ومن ثمه قيل هو الذى لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبه السبر هذا هو الطريق الخامس فى اثبات العله بالسبر وتثبت عليه جميع المسالك المتقدمه من النص والاجماع وهو ظاهر والسبر والتقسيم بان يعلل الحكم بكل ما له من مصلحه وهى اما ان يكون فى عين الشبهى او الطردى لعدم مساواهما من الاوصاف لعدم الاطلاع عليه بعد السبر الكامل والاخفاء فى اشتمال الشبهى عليها اغلب على الظن من الطردى لان الطردى محروم بنفى مناسبته اتفاقا والشبهى متردد فيه كما بيناه واذا اغلب على الظن استدلاله عليها وجب العمل به لان الظن معمول به فى الشرعيات كما مر واما اثبات علية الشبه بخرج المناط اى بالمناسبه ففيه نظر مبنى على تعريف الشبه فمن قال انه الذى لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل فلا يمكن اثباته بخرج المناط لانه انما يحقق فى مناسبة من ذاته لا من دليل منفصل ومن فسره بما لا ينافى اثباته بمنفصل

عز ذاته

عز ذاته صح اثباته بخرج المناط اذا علمت ذلك ظهر لك ان قوله ومن ثمه الى آخره ليس بوجه لان التعريف مبنى على النظر والصواب فى التقرير ما ذكرناه ومن الاصوليين من فسر الشبه بما يوهم المناسبة اى بغير ظهور لوجوده ولا عدمها كما قال الامدى فى المنتهى وقال انه الاشبه من التفاسير كلها وقال فى الاحكام ما ملخصه ومنهم من فسره بما يوهم المناسبه عن الاطلاع عليها وذلك ان الوصف المعلل به ان ظهرت المناسبه فيه هو المناسب وان لم تظهر بعد البحث التام منهم هو امله فان كان مما لم يؤلف من الشارع الالتفات اليه فى شئ من الاحكام فهو الطردى كالتعليل بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه وان كان مما الف من الشارع الالتفات اليه فهو الشبهى فهو مشابه للمناسب فى انه غير محروم بظهور المناسبه فيه فهو دون المناسب وفوق الطردى ولعل المستند فى تسميته شبها انما هو هذا المعنى ومثاله قول الشافعى فى مسئله ازاله النجاسه طهاره تراد لاجل الصلاه فلا يجوز بغير الماء كطهاره الحدث فان الجامع هو الطهاره ومناسبتها لتعسر المافها بعد البحث التام غير ظاهره وبالنظر الى كون الشارع اعتبر الطهاره بالماء فى بعض الاحكام كمس المصحف والصلاه والطواف يوهم اسمالها على المناسبه قال وهذا اقربها الى قواعد الاصول وهو الذى ذهب اليه اكثر المحققين والمصنف كما تراه لم يرجح شيأ قال الامدى وعلى هذا التفسير الاخير فى القرب تفسير القاضى قلت وحاصل ما قاله ان الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع اى بالاستلزام فهو الشبه كتعليل وجوب النيه فى الغسل بكونه طهاره حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهاره من حيث هى لا يناسب اشتراط النيه ولا الترتيب فى الطهاره عن النجس لكن يناسبه من حيث هى عباده والعباده مناسبه لاشتراط النيه وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع قال البيضاوى فى النقل عنه فهو الطرد وصوابه الطردى واما الطرد فهو من جمله الطرق الدالة على العليه كما سيأتى وهذا التفسير هو المعبر عنه بقياس الدلاله كما صرح به الامدى وقال بعضهم الوصف الذى لم يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم هو الشبه وان لم يعلم ذلك فهو الطردى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومثله بعضهم بالحاب المهر لان وجوبه في مقابلة الوطي الا ان جنس هذا الوصف وهو كون
الملوء مظنة للوطي قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في
التحريم والحكم جنسه له ولم يرجح الامام فخر الدين ولا اتباعه شيأ من هذا الخلاف وقال
وتميز عن الطردي بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وان لم يرد
شرع كالاسكار في التحريم مثاله طهارة راد للصلاة فيتعين لها الماء طهارة الحدث
فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم السبر قد تقرر
في التفسير الاشبه عند الامدي ان الشبه اشبه المناسب واشبه الطردي ويعرض
المصنف هنا الى ما يتميز به عنهما فقال وتميز عن الطردي بان وجود الطردي
كالعدم لانه محزوم بعدم عليته وليس الشبه كذلك وتميز عن المناسب الذاتي بان
مناسبة المناسب الذاتي معقوله من ذاته وان لم يرد شرع لتعقل مناسبة الاسكار
لتحريم المسكر ومناسبة الشبه غير معقوله من ذلك الشبه بل بدليل منفصل ومثل الوصف
الشبهي بما تقدم تصويره انفا قال وقول الراد اما ان يكون مناسبا او لا والاول
مجمع عليه فليس به والثاني طرد فيلغى لحصر مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته اولا واحدهما
السرخ وله وقول الراد له اي للشبه يعني قول القاضي ابي بكر كما نقله عنه الامام فخر الدين
وغيره فانه ذهب الى لسلم التمسك بالشبه واحتج على ذلك بانه اعني الشبه اما ان يكون مناسبا
اولا والاول مجمع عليه اي على قوله فلا يكون شبها لانه يحلف فيه والثاني وصف طردي
فيلغى بالاتفاق واجاب المصنف عن ذلك بانا نختار انه مناسب وقوله فان قيل فيكون مجمعا عليه
قلنا لانسلم ان المجمع عليه المناسب لذاته لاجل مناسب وقوله او لا احدهما اي او لجاب بانه لا واحد من المناسب بالذات ومن المناسب بالغير مجمع عليه فحينئذ يبطل
قول القاضي والاول مجمع عليه اذا علمت ذلك ظهر لك ان قوله وقول مبتدا خبره قوله
فلا تعدد لك اجيب بلسنه زعم بعض اصحابنا ان الشبهي اذا اعتبر جنسه في جنس الحكم دون
اعتبار عينه في عينه لا يكون نحوه لحلاف الوصف المناسب لان الشبهي اذا ظهر تاثير
عينه في عين الحكم كان الظن المستفاد منه فوق ادنى درجات الظن فاذا لغا عن هذه الرتبة الى

اعتبار

اعتبار الجنس في الجنس اصح الظن بالكلية لانه ليس تحت ادنى درجات الظن سوى ما الذي يظن به
وما ليس بظن لا يكون نحوه وهذا الحلاف المناسب فان الظن المستفاد منه باعتبار العين في
العين قوي جدا مع نزوله عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس لا يصير الظن بالكلية
بل يبقى من رتبة من رتب الظن الى رتبة اخرى فاضل الظن بلق وهو حجة يجب العمل به
وهذا ضعيف لان المحكم ان نقول لانسلم ان ادنى درجات الظنون هو الشبهي المتاخر لشهادة
العين في العين حتى يلزم ما قيل ان ادنى درجات الظنون هو الشبهي المتاخر لشهادة الجنس
في الجنس واذا كان كذلك فالنزول عن تلك الدرجة التي هي مؤثر العين الى ما دونها لا يوجب
انمحاق الظن بالكلية للنزول الى مرتبة تاثير الجنس في الجنس قال الطردي والعكس
ثالثها لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا لنا ان الوصف المنضم بذلك اذا خلا عن التاثير
ان الاصل عدم غيره او غير ذلك جاز ان يكون ملازما للعلة كالحة المسكر فلا قطع ولا ظن
السرخ هذا هو الطريق السادس من الطرق الدالة على العلة وهو ثبات العلة بالطرد والعكس
اي الدوران وهو كما قال البيضاوي عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه
بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا ثم الدوران قد يكون في محل واحد
كالمسكر مع عصير العنب فانه قبل ان تحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه
حلت الحرمة وقد يكون في محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في القماح كان
ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا واراد البيضاوي بحدوث الحكم حدوث تعلقها
واما دوانقطاعي فمدعيه وتعبيره بقوله لحدوث وبقوله بعدمه تعرض له لا بد ان يكون الوصف
علة للحدوث وللعدم فان الدال على التعليل وقد صرح الغزالي في المستصفى بذلك
فقال والمؤثر من الدوران هو ان يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم ولما الدوران
بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة واعترض عليها الامام فخر الدين
في الرسالة النهائية بان الثبوت بالثبوت هو كونه علة فكيف يستدل على علية الوصف
لثبوت الحكم وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة البيضاوي واجيب ان الاعلام في المقصود
عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء الذي هو نقيض المتضايفين كالثبوت والابوة فان

للحرصادق على ذلك مع انه ليس من الدوران لان الدوران يفيد التعليل عنده واحد المضايفين
ليس علة للاخر لان العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا اذا علمت ذلك فنقول
اختلفوا في ان الدوران هل يفيد العلية ام لا فقال الامام فخر الدين واتباعه انه يفيد
العلية ظنا وقال بعض المعتزلة انه يفيد العلية قطعا والمذهبان يعلمان من قوله
وثالثها وقال بعضهم وهو ثالث المذاهب لا يفيدها اصلا لا قطعا ولا ظنا
اي اذا كان مجردا عن مسالك العلة واختار الآمدي والمصنف وكلام المحصول
في الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه واستدل المصنف له بان الوصف المقترن
بذلك يعني بالطرد والعكس على الوجه المذكور اذا خلا عن السبر او عن ان الاصل عدم
او غير ذلك من مسالك العلة كالنقض والاجماع جاز ان لا يكون علة بل ملازما للعلة كرائحة
المسكر اذ يلزم من وجودها وجود الحرمة ومن عدمها عدم الحرمة ومع هذا لا يكون
علة للحرمة بل يكون ملازمة للمسكر الذي هو العلة واذا جاز ذلك فلا يحصل بمجرده
قطع بالعلية ولا ظنها اللهم الا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بالسبر او بالاصل
وحينئذ لا يكون الدوران بمجرده دالا على العلية بل يكون الدال على الحقيقة هو السبر
او غيره قال واستدل الغزالي رحمه الله بان الاطراد سلامته من النقض وسلامته
من مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة الا بمصحح والعكس ليس شرطا
فيها فلا اثر واجيب قد يكون للاجماع كما جاز العلة واستدل بان الدوران في المضايفين
ولا علة واجيب اسقت بدليل خاص مانع الشرح بتضمن هذا اللام ذكر شبهتين
استدل بهما على ابطال دلالة الدوران على العلية وزيفهما المصنف اولاهما للغزالي
وتقريرها ان للدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره والعكس
وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره والطرد لا اثر له في افادة العلية لان الطرد معناه
سلامته من الاستقاض وسلامه المعنى من مفسد واحد من مفسدات العلية لا يوجب
انتفاء كل مفسد ولو سلم يعني انتفاء كل مفسد والسلامة عنه لكن انما يحصل ظن علية
المدار للدائر بدليل مصحح لها وهو معنى قوله الا بمصحح والعكس غير معتبر في العلل الشرعية

كما مر لان عدم العلة مع وجود المعلول لعلة اخرى لا تقدح في علية العلة المعدومة لجواز ان
يكون للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة الى الحدث اذا علمت ذلك ظهر
لك ان قوله فلا اثر يصحه الدليل ويحتمل ان يكون معناه ان العكس اذا لم يكن شرطا فلا اثر
واجاب المصنف عن هذه الشبهة بعد تسليم ان كل واحد من الطرد والعكس لا يفيد
ما ان يقال قد يكون للاجتماع اي للاجتماع الطرد والعكس اثر في افاده العلية كما جاز العلة وان
كل واحد منهما لا يستقل باثبات الحكم ولا يلزم من ذلك عدم استلزام المجموع وتقرير الشبهة
الثانية ان الدوران قد وجد في المتضايفين للدوران كل واحد منهما مع الاخر وليس
احدهما علة للاخر لما مر انفا وزيفه المصنف بان الدوران انما يفيد العلية بشرط ان لا
يكون مانع ينفي العلية وفي المتضايفين اسقت العلية بسبب المانع وهو كون كل منهما
مع الاخر قلت ولك ان تقول هذا الجواب لا يستقيم بنا على راي من قال ان الدوران
بمجرده يفيد قال ولو اذا حصل الدوران ولا مانع حصل العلم او الظن عادة كما
لو دعى انسان غضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال
يعلمون ذلك قلنا لو لا ظهور استقاء غير ذلك بحث او انه الاصل لم يظن وهو طريق مستقل
ويقوي بذلك قال السبكي رحمه الله قالوا يلزمون ان الدوران يفيد القطع بالعلية او الظن قلنا اذا
حصل الدوران ولم يكن مانع من عليه الوصف كما في المتضايفين حصل العلم بالعلية او
الظن بها بطريق العادة كما لو دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك دعاوه بذلك
الاسم فلم يغضب وتكرر ذلك فانه يعلم ان الدعا بالاسم المغضب هو سبب الغضب حتى
ان الاطفال يعلمون ان الدعا بالاسم المغضب هو سبب الغضب ولهذا يتبعونه داعين له
بالاسم المغضب واجاب المصنف عن ذلك بانه لو لا ظهور استقاء غير ذلك الوصف المقترن
بالطرد والعكس او ان الاصل عدم غيره لم يحصل الظن بالعلية قوله وهو اي البحث والسبر
طريق مستقل ويقوي بذلك اي بالدوران قلت لك ان تقول الاطفال لا يعلمون ان الدعا
بالاسم المغضب مناسب للغضب الا بمجرد الدوران واما علمهم بذلك بالبحث او السبر
فبعيد في حقهم قال والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي الفارق وفيه كالاهانة والعبد

www.alukah.net

في العتق وينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل والاول ما صرح فيه بالعلة
والثاني ما لم يصرح فيه بما يلازمها كما لو جمع بأحد موجبي العلة في الاصل لملازمه الاخر كقياس
قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم
والثالث الجمع بنفي الفارق الشرح القياس ينقسم الى جلي وخفي والجلي هو الذي
قطع فيه بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع في الحكم وذلك كقياس الامة على العبد
في سراية العتق من البعض الى الكل بانه قد ثبت في العبد بقوله صلى الله عليه وسلم
من اعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه قسنا عليه الامة فهذا قياس
جلي لانقطع بان الفارق بين الامة وهو الذكورة والانوثة لا تاثير لهما في احكام
العتق وسمي هذا القياس ايضا القياس في معنى الاصل قال الآمدي
الجلي ما كانت العلة فيه منصوصة او غير منصوصة غير ان الفارق بين الاصل
والفرع مقطوع بنفي تاثيره فالاول كالحاق ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما
بعلة كف الاذى عنهما والثاني كالحاق الامة بالعبد وهذا اللام منه يدل على انه اختار
ان اللفظ لم يدل على تحريم الضرب بل انما ثبت بالقياس وقد احلف في كلام الامام فخر الدين
واتباعه فذكروا قبيل الاوامر والنواهي ان اللفظ يدل عليه بالالتزام وسموه
مفهوما موافقة وهنا جعلوه من باب القياس وهو ما نقله في البرهان عن معظم
الاصوليين ونص عليه الشافعي في الرسالة في اول كتاب خبر الواحد ثم قال وقد
تسمع بعض اهل العلم ان هذا اسمي قياسا وفي المسئلة مذهب ثالث وهو ان المنع من
التافيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي وهو التلفظ بافا الى المنع
من انواع الاذى فعلى هذا يكون التافيف ثابتا بالمنطوق لا بالمفهوم وهذا حكاه بعض
من تكلم على المحصول واعلم ان القياس كما ينقسم باعتبار الجلاء والخفاء ينقسم باعتبار
العلة الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل والاول اي قياس العلة
ما صرح فيه بالعلة كقياس النبيذ على الخمر اذا صرح بالاسكار والثاني اي
قياس الدلالة ما جمع فيه بين الاصل والفرع بجامع يلازم العلة كالجمع بين الاصل

والفرع

والفرع بأحد موجبي العلة في الاصل لملازمه الاخر ليستدل به على موجبها الاخر كقياس قطع
ايدي جماعة بيد واحدة على قتل جماعة بقتل واحد بواسطة اشتراك الاصل والفرع في
وجوب الدية على الجماعة بتقدير اجابتها فان الجامع الذي هو وجوب الدية على الجماعة تلازم
العلة في الاصل وهي القتل العمد العدوان ووجوب الدية عليهم احد موجبي القتل العمد العدوان
وموجبه الاخر وجوب القصاص عليهم فقد جمع بينهما باحد موجبي العلة الذي هو وجوب
الدية ليستدل به على موجبها الاخر وهو القصاص عليهم والثالث اي القياس في معنى الاصل
هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي تاثير الفارق كما مر بمثله ويقرره قلت وسمى الامام فخر الدين
القياس على وجه اخر ولخصه ان القياس قد يكون قطعيا وهو ان يعلم علة الحكم بعلم حصول
مثل تلك العلة في الفرع فاذا علم ذلك علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا او مظنونا
ومثل ذلك الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فانه قياس قطعي لانا نعلم ان العلة هي الايذاء
ونعلم وجودها في الضرب ولكن ها هنا طعن لاجل دلالة الالفاظ عند مطنه وحاصل ذلك ان
قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل في حكمه المظنون وقد يكون القياس ظنيا وهو ان يكون
احدى المقدمتين مظنونة ومن طريق الاولى اذا كانتا مظنونتين كقياس السفرجل على البرني
الربا فان الحكم بان العلة هي الطعم ليس مقطوعا به لجواز ان يكون هو الكيل او القوت قال في المحصول
واما الحكم الذي في الاصل فيطرقه فان كان قطعيا فمستحيل ان يكون الحكم في الفرع اولى منه قال
لانه ليس فوق القطعي مرتبة والذي قاله مبني على ان العلو لا يتفاوت وقد منعه صاحب
الحاصل في الكلام على الخبر المتواتر وهو مقتضى كلام المصنف في الرد على القائلين بان المتواتر
لا يفيد العلم قال فان لم يكن قطعيا اي سواء كان القياس قطعيا ام لا فسواء الحكم في
الفرع قد يكون اولى من ثبوته في الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقد يكون
مساويا كقياس الامة على العبد في سراية العتق وقد يكون دونه كقياس التطعيم على البذر
بجامع الطعم قال بعض الشارحين فان الطعم في المقتات اكثر مما هو في التبغ واعلم
ان تقسيم القياس الى ما ذكرنا ان اريد به ضعف العلة بعني ان ما فيها من المصلحة او
المفسدة دون ما في الاصل فهذا يقتضي ان لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة بكمالها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في الفرع وان اراد به شيا اخر فلا بد من بيانه قال مسئله يجوز التعبد بالقياس خلافا
للسمعه والنظام وبعض المعتزله وقال القفال وابو الحسين يجب عقلا لنا القطع بالجواز
وانه لو لم يجزم يقع وسيأتي قالوا العقل يمنع مما لا يومن فيه الخطا وردّ بان منعه هنا
ليس لحالة ولو سلم فاذا ظن الصواب لا يمنع قالوا قد علم الامر بمخالفة الظن كالشاهد الواحد
والعبد ورضيعة في عشر اجنبيات قلنا بل علم خلافه كخبر الواحد وظاهر الكتاب
والشهادات وغيرها وانما منع لمانع خاص الشرح قال الامدي يجوز التعبد
بالقياس في الشرعيات عقلا وبه قال السلف من الصحابه والتابعين والشافعي وابو حنيفه
ومالك واحمد واكثر الفقها والمتكلمين وهو المختار وقالت الشيعه والنظام وجماعه
من معتزله بغداد باحاله وورود التعبد به عقلا القفال من اصحاب الشافعي وابو
الحسين البصري بان العقل موجب لورود التعبد بالقياس يعني مع السمع كما صرح
به في المحصول وها هنا امور مهمة الاول ان صاحب الحاصل نقل عن داود سبعا
للمحصول ما مر نقله عن الشيعة والنظام وغيرهما والبيضاوي في المنهاج نقل عنه
تبعا للغزالي وامام الحرمين انه قال يجوز ان عقلا لكن لم يرد التعبد به شرعا كما هو
مقتضى نقل الامدي والمصنف عنه بعد هذه المسئلة الثاني ان في المحصول والحاصل
وغيرهما نقلا عن النظام انه يقول بذلك في شريعتنا خاصة لان مبناها على
الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتي الثالث ان القياس الجلي
لم يكن احد كما صرح به البيضاوي في المنهاج وان النظام تقول ان التنصيص على العله
امر بالقياس الرابع ان الشيعه منقسمه الى الاماميه والزيديه والزيديه قالوا بانه
حجه الخامس انه قال في المحصول لو لم نعرف العلما على ان القياس حجة في الامور الدنيوية لقطعنا
في الشرعيه الى اخره قوله لنا اي الدليل على مذهب الجمهور انا نقطع بجواز التعبد به اذ
لا يلزم من فرض وقوعه محال لنفسه قطعا ولا لغيره لان الاصل عدمه وكيف
يمنع صدوره من الشارع اذ لا يمتنع ان يقول الشارع حرمت الخمر للاسكار فقيسوا
كل مشارك لها في الاسكار ولا معنى للجائز عقلا الا ذلك وايضا لو لم نجزم بوقع لكنه وقع

كما سيأتي

كما سيأتي تقريره فهو جايز لان الوقوع دليل الجواز واحتج المانعون من جواز التعبد بالقياس
عقلا بوجهين الاول ان القياس لا يومن وقوع الخطا فيه لكونه مظنونا وكل ما لا يومن
وقوع الخطا فيه يمنعه العقل لكونه خطا محذورا فلا يجوز العقل التعبد بما يكون
محذورا واجاب المصنف عنه بان منع العقل في مثل ما لا يومن وقوع الخطا انما يمنع
في حالة لا منع او لو تبه ولو سلم ان منع العقل ما لا يومن وقوع الخطا فيه منع حاله لكن اذا
ظن الصواب لا يمنع العقل لان ظن الصواب يومن وقوع الخطا فيه الوجه الثاني
ان القياس لا يفيد الا الظن ولا يجوز العمل به لانه قد علم من الشارع الامر بمخالفته
الظن اذ ورد انه لا يجوز العمل بقول الشاهد الواحد ولا بشهادة العبيد في الحقوق
المالية والدما والفروج ولا بزوج رضيعه اشتبهت بعشر اجنبيات متنا
وان وجدت علامه تغلب على الظن والعقل لا يجوز ان يامر الشارع بموافقة الظن
مع امره بمخالفته واجاب المصنف عنه بانه لا نسلم انه علم من الشارع الامر بمخالفة
الظن بل علم خلافه منه وهو الامر بموافقة الظن ووجوب العمل به لانه علم منه وجوب
العمل بخبر الواحد وبظاهر الكتاب مع انهما لا يفيدان الا الظنا واما ما ذكروه
من الشهادات وغيرها فانما منع العمل به لمانع خاص به من الشارع لا لعدم
تجويز العقل العمل به اذا العقل يجوز التعبد بكل واحد من هذه الاشيا قال النظام
اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كالجنابات الغسل وغيره بالمني دون البول
وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد
بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدتي الموت والطلاق
والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا وخطا والردة والزنا والقتل والوطي في
الصوم والمظاهر في الكفارة استحال تعبده بالقياس ورد بان ذلك لا يمنع الجواز
لجواز اشتماله على صلاحيه مانع جامعا او وجود المعارض في الاصل او الفرع والاشتراك
المختلفات في معنى جامع او لاختصاص كل بعله لحكم خلافه الشرح احتج النظام
على امتناع التعبد بالقياس عقلا بان الشارع قد فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات

واثبت احكاما لا تحال للعقل فيها وذلك كله بنا في القياس فلا يجوز التعبد به عقلا لان مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة اخرى مماثلها في ذلك المعنى وعلى الفرق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع اما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع اوجب الغسل من خروج المني وحرم به قراءة القرآن والمكث في المسجد وهذا ما اشار اليه بقوله وعنه ولم يوجب ولم يحرم ذلك بخروج البول مع انهما متماثلان واوجب غسل بول الصبية ونضح بول الغلام مع انهما متماثلان واوجب القطع على سارق القليل دون غاصب المال الكثير واوجب حد القذف على القاذف بالزنا دون القاذف بالكفر واوجب القتل بشاهدين دون حد الزنا وفرق بين عدتي الطلاق والموت مع استواء حال الرحم فيهما وذلك فرق بين الامة والشريفة وفضل ليلة القدر والاشهر الحرم على غيرها مع استواء الزمان في الحقيقة وكذلك الامكنة كفضل مكة والمدينة وفرق بين الصلوات في القصر فرخصه في الرباعي دون غيره واما بيان الجمع بين المختلفات فانه جمع بين قتل الصيد عمدا وخطا في وجوب الضمان وجمع بين الردة والزنا في اباحة القتل وجمع بين القاتل والواطئ في الصوم والمظاهر في الكفارة المعينة مع الاختلاف وجمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة بهما مع ان الماء يطف والتراب يسوء واما بيان الاحكام التي لا تحال للعقل فيها فلانه تعالى اوجب التعفف اي غض البصر بالنسبة الى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع ان الطبع لا يميل اليها دون الامة الحسناء التي يميل اليها الطبع ومن ذلك مما مر من ايجاب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير وايجاب حد القذف بالزنا لا بالكفر وايجاب القتل بشاهدين دون حد الزنا وان كان المصنف جعله من باب التفريق بين المتماثلات وفيه نظر ظاهر وايجاب المصنف عن هذه الشبهة بان ذلك لا يمنع من جواز التعبد بالقياس لجواز ان يكون الفرق بين المتماثلات لاستصلاح فيه ما يوهم جامعا للعلة ففرق لما يوهم ما ليس بجامع شرعا انه جامع او يقول يجوز ان يكون الفرق لتحقق معارض في الاصل او مانع في الفرع من اثبات حكم احدهما في الاخر وانا نسلم ان الجمع اذا تحقق امتنع القياس

لجواز

لجواز ان يكون الجمع لمعنى جامع بينهما لجواز اشتراك المختلفين في علة جامعة بينهما او لا يختصا

كل صورة من صور المختلفات بعلة تقتضي حكم مخالفه قال قالوا انفضي الى الاختلاف

فمردود لقوله ولو كان من عند غير الله وردا بالعمل بالظواهر وبان المراد الساقط او ما دخل

بالبلاغة فاما الاحكام فمقطوع بالاختلاف فيها قالوا ان كان كل مجتهد مصيبا فكون

الشيء ونقيضه حقا محال وان كان المصيب واحدا فتصويب احد الظنين مع استوا

محال وردا بالظواهر وبان النقيضين شرطهما الاتحاد وبان تصويب احد الظنين

لا يعينه جائز قالوا لو كان القياس كالاصل لاستغنى عنه وان كان مخالفا فالظن

لا يعارض النص وردا بالظواهر وجواز مخالفه النص الاصلي بالظن قالوا لو حكم الله لاستلزم

حبر عنه ويستحيل بغير التوقف قلنا القياس نوع من التوقف قالوا يناقض

عند تعارض علتين وردا بالظواهر وبانه ان كان واحدا رجح فان تعذر وقف على

قول ومخير عند الشافعي واحمد رضي الله عنهما وان تعدد فواضح السرح المانعون

من جواز التعبد بالقياس احتجوا بامور اوجه الاول ان القياس يفضي الى الاختلاف

لان الامارات متعددة فجوز ان يستنبط كل من المجتهدين لها ما يوجب الحاق الفرع

باصل يخالف اصل الاخر وما يفضي الى الاختلاف يكون مردودا لقوله تعالى ولو كان

من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما كان من عند الله لا اختلاف

فيه والقياس فيه اختلاف فلا يكون من عند الله فلا يجوز التعبد به واجاب

المصنف عنه بان ما ذكرتم منقوض بالعمل بالظواهر فانه يفضي الى الاختلاف ومع

ذلك ليس مردودا وهذا نقض اجمالي واما النقض التفصيلي فان يقال المراد بالاختلاف

الساقط او الاختلاف الذي دخل البلاغة فيكون الايه ان القرآن لو كان من عند غير الله لوجد

فيه تناقضا كثيرا او وجد فيه اختلافا يخل بالبلاغة وانما وجه حمله على ذلك

لان الاختلاف في الاحكام قطعا الوجه الثاني انه اذا اختلفت فيه المجتهدين فلا

خلو اما ان يكون كل مجتهد مصيبا ام لا فان كان الاول لزم ان يكون الشيء ونقيضه حقين

وهو محال وان لم يكن كل مجتهد مصيبا فتصويب احد الظنين دون الاخر مع استوا الظنين

ف

مفقو

محال لامتناع الترجيح بلا مرجح واجاب عنه المصنف بنقض اجمالي او تفصيلي والاجمالي
ان يقال هذا الدليل بعينه جار في العمل بالظواهر كالعمومات لانه عند الاختلاف
فيها اما ان يكون كل مجتهد مصيبا ام لا الاول باطل والثاني فان يعمل لانسلم لزوم كون
الشيء ونقيضه حقين عند تصويب كل مجتهد وذلك لان ما افضى اليه اجتهاد كل
مجتهد من الحكم لا يكون نقيضا لما افضى اليه اجتهاد الاخر لان شرط الناقض الاتحاد
فيما عدا التالي والاجاب وهو الزمان والشخص وحينئذ يجوز ان يكون عند الاختلاف
حكم الله تعالى في حق احد المجتهدين الحرمة وفي حق الاخر الاباحة او الحرمة في
زمن والاباحة في اخر اذا اختلف اجتهاد مجتهد واحد فيكون الحرمة بالنسبة الى
شخص او في زمن وعدمها بالنسبة الى شخص اخر او زمن اخر فلم يتحقق الاتحاد فلا
تناقض وبانا لانسلم لزوم الترجيح من غير مرجح عند تصويب احد المجتهدين وذلك
لانا نحكم بتصويب احد المجتهدين لا بعينه وتصويب احدهما لا بعينه لا يستلزم
الترجيح من غير مرجح الوجه الثالث ان مقتضى القياس لا يخلو اما ان يكون موافقا
للنفي الاصلي اي للبراءة الاصلية او مخالفا له فان كان الاول فالقياس مستغنى عنه
لان مقتضاه ثابت بالبراءة الاصلية وان كان الثاني فالقياس باطل لان النفي الاصلي
متيقن والقياس مظنون والظن لا يعارض اليقين واجاب عنه بان ذلك منقوض بالظواهر
لانها اما موافقة او مخالفة للاخر وهذا نقض اجمالي واجاب عنه بنقض تفصيلي
وتقرير ان يقال لانسلم استحالة مخالفة النفي الاصلي بالظن بل هي جائزة كالعمل
بالنصوص الظنية والاقرار والشهادات والفتوى وان ثبت على خلاف البراءة الاصلية
الوجه الرابع ان حكم الله تعالى يستلزم ان يخبر الله تعالى عنه لان الحكم مفسد
بخطاب الله تعالى ويسحل حجره عنه بغير التوقف والحكم الثابت بالقياس لا يكون بالتوقف
فلا يكون حكم الله واجاب عنه بان القياس نوع من التوقف لانا لا نحكم بالقياس
الا بعد وجود دليل شرعي يدل على وجوب التعبد به من نص او اجماع فاذا التوقيف اعم
من ان يكون بالذات او بواسطة والقياس من الثاني ويقول انه نوع منه لاستناده إلى الأصل

الثابت

الثابت بالنص الوجه الخامس انه لو جاز العمل بالقياس لزم التناقض عند تعارض العلتين
لانه اذا تعارضتا في نظر المجتهد فان عمل بواحدة لزم الترجيح من غير مرجح وان عمل
بهما لزم التناقض واجاب بنقض اجمالي وهو انه لو صح ما قلتم لزم امتناع العمل بالظواهر
لانها عند تعارضها بالنص تفصيلي وهو انه ان كان المجتهد واحدا عند تعارضهما يرجح
احداهما على الاخرى فيعمل بالراجح فان تعذر الرجحان يوقف على قول ويخير
في العمل بايتهما شاء عند الشافعي واحمد وان تعدد المجتهدون فكل يعمل بما هو عمله
عنده ولا يلزم التناقض عند تعدد المصيب لما مر في الجواب عن الوجه الثاني بقوله
وان تعدد فواضح اي وان تعدد المصيب فواضح عدم التناقض قال الموجب النص
لا يفي بالاحكام تقضي العقل بالوجوب ورد بان العمومات يجوز ان تفي مثل كل مسكر
حرام الشرح احتج القايل بانه يجب التعبد بالقياس عقلا وهو القائل بان النص
لا يفي بالاحكام لانها غير متناهية والنصوص متناهية فقضي العقل بانه يجب التعبد
بالقياس والا لزم خلو اكثر الوقايع عن الحكم وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل
واجاب المصنف عنه بان النصوص وان كانت متناهية يجوز ان تفي العمومات بالاحكام
التي ليست متناهية بان تشمل عام واحد جزئيات غير متناهية مثل كل مسكر حرام
وكل مطعوم ربوي وهذا الجواب قريب مما مر في المشترك قال مسلة القايلون
بالجواز قايلون بوقوع الاداة ودلالته والقياس والنهر واني والاكثر بدليل السمع والاكثر
قطعي خلافا لابي الحسين لنا ثبت التواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وان
كانت التفاصيل احادا والعادة تقضي بان مثل ذلك لا يكون الا قاطعا وايضا تكرر وشاع
ولم ينكر والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق فمن ذلك رجوعهم الى الذكر رضي الله عنهم
في قال بني حنيفة على الزوج ومن ذلك قول بعض الانصار ولم الاب ترث التي لو كانت
هي الميتة ورث الجميع فشرك بينهما وورث عمر رضي الله عنه المبتوتة بالراي وقول
علي لعمر رضي الله عنهما لما سئل قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشترك جماعة في سرقة
ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك كثير الشرح القايلون بجواز

العبد بالقياس عقلا احلفوا في وقوعه اي ورود التعبد للشرع به فذهب الجمهور منهم
الى ان التعبد الشرعي به واقع بدليل السمع وذهب داود الاصفهاني وابنه والقاساني
والنهروالي الى انه لم يرد التعبد للشرع به بل ورد بحظره كما صرح به الامدي في النقل
عنهم قال الامدي ولم يقصوا بوقوع ذلك الا فيما اذا كانت علته منصوصة او
موما اليها قلت قال الامام في المحصول ذهب القاساني والنهروالي الى
العمل بالقياس في صورتين احدهما اذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ
او بايمائه والثاني كقياسهم الضرب على تحريم التافيف وحاصل هذا الثاني انهما
تعملان بالقياس حيث كان الفرع بالحكم اولى وابدله في المستصفى الحكم الوارد على
سبب كزجر ملاعز وابدله في البرهان بالحكم الذي هو في معنى المنصوص عليه كقياس
صب البول في الماء البول فيه والقائلون بان التعبد به شرعا واقع بدليل السمع احتلفوا
في وقوعه بدليل العقل كما سياتي في المسئلة المتقدمة كذا قال الامدي وحينئذ فقوله
والاكثر بدليل السمع اي التعبد الشرعي به واقع بدليل السمع واحتلفوا في وقوعه
بدليل العقل فالاكثر انه لم يقع بدليل العقل بل بدليل السمع فقط وبعضهم ذهب
الى انه واقع بدليل العقل مع السمع هذا هو الصواب كما قاله المصنف وبه قرره والدي
رحمه الله تعالى ليكون موافقا لاصله وقال القطب في شرحه ان القائلين بان
التعبد الشرعي به واقع احتلفوا في وقوعه هل هو بدليل السمع او بدليل العقل فذهب
الاكثر منهم الى انه واقع بدليل السمع وكذا غيره من الشراح وهو مخالف لما مر
نقله عن الامدي قال الامدي ثم الدليل السمعي ثم هو قاطع او ظني اختلفوا
فيه فقال الاكثر انه قطعي وذهب ابو الحسين الى انه ظني قال وهو المختار ونقل
المصنف الاول عن الاكثر ولم يختر الثاني فعلم انه اختار الاول ثم استدل عليه
بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به اي القياس
عند عدم النص وان كانت تفاصيل ما نقل الينا احادا فانه امنع تواترا القدر المشترك
من التفاصيل وهو العمل به في الجملة والعادة تقضي بان اجتماع جمع كثير من الصحابة
على العمل

على العمل بما هو اصل لا يكون الا قاطعا دال على العمل به الوجه الثاني انه تكرر يعني
العمل بالقياس وشاع وذاع فيما بين الصحابة ولم ينكر والعادة تقضي بان يكون البافين
من الصحابة في مثل ذلك لا يكون الا للموافقة فيكون الاجماع القطعي حاصلا على ان
القياس تعبد به هذا معنى كلامه وفيه نظر اذ الاجماع السكوتي ظني ثم ذكر المصنف
وقايع وقد عمل فيها الصحابة بالقياس فمن ذلك رجوع الصحابة الى ابي بكر اي الى قوله
في مال بني حنيفة على الزكاة وذلك لقياسهم خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
على رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخذ الزكاة بواسطة اخذها للفقراء وارباب
المصارف ومن ذلك قول بعض الانصار يعني لابي بكر لما ورث ام الام دون ام الاب
لقد ورثت امراة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وترك امراة لو كانت هي الميتة
ورث جميع ما تركت فرجع الى التشريك بينهما في السدس ومن ذلك ان عمر رضي
الله عنه ورث المبتوتة بالراي اي بالقياس على القائل كما مع المعارضة بقيض المقصود
ومن ذلك قول علي لعمر لما شك في قود القتيل الذي اشتركت في قتله سبعة يا امير المؤمنين ارايت
لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم قال فذلك هذا وهو قياس للعلل على السرقة
كما مع فعل اوجب الحد ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ ومنهم علي رضي الله عنه وروي
عنه انه شبه الجد بالبحر والنهر الكبير والاخ بالجدول الماخوذ منه والميت ولخوه كالساقيتين
الممتدتين من الخليج والساقية الى الساقية اقرب منها الى البحر الا ترى انه اذا سدت احداهما
اخذ الاخرى ماءها ولم يرجع الى البحر فكيف يسقط الجد الاخوة والحق بعضهم كما في بحر
الجد بالاب واسقط الاخوة وذلك كثير فيه ان ابا بكر رضي الله عنه سئل عن
الكلالة فقال اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان
الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا ومنه
ان عمر رضي الله عنه لما ولى ابا موسى الاشعري رضي الله عنه البصرة امره فيه بالقياس
فقال اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك ومنه ان عمر قال في الجد اقضي فيه
برايي ومنه ان عثمان قال لعمران اتبعت رايك فسديد وان تبع راي من قبلك فنعم الراي
ومنه ان عليا رضي الله عنه قال اجتمع راي وراي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن وقد رايت

الان يعهن الى غير ذلك مما لا يحصر واعلم ان معنى كونها متعبدين بالقياس انه يجب علينا
العمل به والفتوى للغير وهو المراد من كونه حجة قال فان نقل اخبار احاد في قطعي سلمنا
لكن يجوز ان يكون عملهم بغيرها سلمنا لكنهم بعض الصحابة سلمنا ان ذلك من غير نكير دليل ولا
نسلم نفي الانكار سلمنا لانه لا يدل على الموافقة سلمنا لكنها اقيسة مخصوصة فالجواب
عن الاول انها متواترة في المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وعن الثاني القطع من سياقها بان
العمل بها وعن الثالث شياعه وتكريره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع ان العادة تقضي
بنقل مثله وعن الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس القطع بان العمل لظهورها لا لخصوصها
كالظاهر الشرح هذه اعتراضات واردة على الدليل المذكور وهي ستة الاول
ان يقال ما ذكرتم من الوقايع لخبر احاد لا يفيد الا الظن وكون القياس حجة امر قطعي لانه اصل
من اصول الشريعة والقطعي لا يثبت بالاحاد الثاني ان يقال سلمنا تواترها او ايبات القطعي بها
او نمنع المسلة ظنيه لكن يجوز ان يكون عملهم بغير معنى عمل الصحابة وما ذكرتم من الوقايع بغيرها
اي بغير تلك الاقيسة من نص او سنه او غيرهما الثالث ان يقال سلمنا ان عملهم بتلك الاقيسة
لكنهم بعض الصحابة فلم تنهض الحجة بفعلهم الرابع ان يقال سلمنا ان عمل البعض من غير نكير
من الباقين دليل ولكن لا نسلم نفي الانكار اذ قد ورد عن ابي بكر انه قال ايما سماء تظلني واي
ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وورد عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم
اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وورد عن عثمان وعلي
انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وورد انكار عن ابن
مسعود وابن سيرين وكان يقول اول من قاس ابليس الخامس ان يقال سلمنا نفي الانكار لكنه
لا يدل على الموافقة لما مر في الاجماع السادس ان يقال سلمنا انه يدل على الموافقة لكنها
اقيسة مخصوصة فلعلها كانت من الاقيسة المنصوص على علتها وحن نقول به كما قاله
النظام والقاساني والنهروانية واحاب المصنف عن الاول بان تلك الاخبار متواترة
في المعنى كشجاعة علي وجود حاتم وان كانت الحوادث مرويه بالاحاد وعن الثاني بان سياق
تلك الاخبار وقرائن الاحوال دل قطعا على ان عملهم بالقياس كان في تلك الوقايع لا بالنص

اذ لو

اذ لو كان به لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل الينا ولما لم ينقل كذلك علمنا انهم
لم يعملوا في تلك الوقايع بالنص وعن الثالث بان شياع العمل بالقياس وتكريره قاطع عادة على
ان عدم انكارهم لسبب الموافقة وعن الرابع بان العادة تقضي بانه لو انكر من بعضهم لنقل ولما
لم ينقل دل على انهم لم ينكروا والانكار في الصور التي ذكرتم انما كان بالنسبة الى من ليس له مرتبة
الاجتهاد والاستنباط وفي قياس اهل شرطه صحته جمعا بين النقلين لانهما ولا الذين
رويتم عنهم المنع من القياس هم الذين نقل عنهم العمل بالقياس فلا بد من التوفيق على ان المراد من
قول ابي بكر تفسير القرآن والا سلم انه لا مجال للراي فيه ومن قول عمر ذم من ترك الحديث
وعمل بالراي ومن قول عثمان وعلي انه ليس كل ما اثبت به السنة على ما يقتضيه القياس وعن
الخامس بما سبق في الثالث من ان الشياع والتكرير من غير انكار يدل على الموافقة عادة
وعن السادس بان القطع حاصل بان العمل بها انما كان لظهورها لا لخصوصها
كالعمل بغيرها من الظواهر كظاهر الكتاب والمتواتر ونحوهما فانه ليس العمل بها لاجل
خصوصها بل لاجل انها من الادلة الظاهرة قال واستدل بما تواتر معناه
من ذكر العلل لبنى عليها مثل ارايت لو كان على ابيك دين اكنت تقضينه الرطب اذا جف والسنين
واستدل بالحاق كل زان بماعز وردبان ذلك لقوله حكمي على الواحد او للاجماع واستدل
عقلا عتبروا وهو ظاهر في الاتعاظ او في الامور العقلية مع ان صنعه افعل يحمله
واستدل بحديث معاذ وعامته الظن الشرح هذه ادلة شريفة على المذهب المختار
وتقرير الاول انه ثبت بما تواتر معناه انه صلى الله عليه وسلم ذكر العلل ليبنى عليها الاحكام لانه سئل عن صور فاجاب عن كل صورة منها بالاشارة الى العلة او اشار
منه صلى الله عليه وسلم الى القياس مثل قوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيتيه اكان ينفعه فقالت نعم فقال عليه الصلاة والسلام فدين الله
احق بالقضاء فانه صرح في جعل الدين علة لوجوب القضاء ولذلك الحق دين الله بدين الادمي
ومثل قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بيع الرطب بالتمر انه ينقص الرطب اذا جف
فقالوا نعم قال فلا اذن فانه صرح في ان علة عدم الصحة النقصان ومثل قوله عليه الصلاة

والسلام لام سلمة وقد سئلت عن قبله الصائم بلا اخبرتيه اني اقبل وانا صائم وانما ذكر ذلك
تنبيها على قياس غيره عليه ومثل قوله في حق المحرم الذي وقصته ناقته لا تقربوه طيبا
فانه يحشر يوم القيامة ملبيا ومثل قوله في حق الشهداء زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم
يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك ومثل
قوله في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثل قوله اذا
استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت
يده لا عبرة بذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها والنازل حملها منزلة التواتر
وان كانت احادا واضعف المصنف هذا الدليل بقوله وليس بالبين لان غاية التصريح
بالعلة الموجبة للحكم وذلك لا يدل على جواز العمل بالقياس لجواز ان يكون ذكر العلة لتعريف
الباعث على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد لا لاحل الحاق الغير به ولئن سلم ان سياق الكلام
وقرينة الحال تدل ظاهرا على ان الغرض من ذكر العلة هو الحاق الغير به لكن لا تكون دليلا
قطعيا على كون القياس حجة بل ظنيا وكون القياس حجة لا يكفي فيه الظن وتقرير الدليل
الثاني ان الامة اوجبوا رجم كل زان محصن قياسا على رجم النبي صلى الله عليه وسلم
لما عز وزيفه المصنف بان قال لا نسلم ان الحاقهم انما كان بالقياس بل يجوز ان يكون بقوله عليه الصلاة
والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او بنص الالحاق او بالاجماع وسند الاجماع يجوز
ان يكون نصا عاما لم ينقل الينا لانه قد استغنى عنه بالاجماع وتقرير الدليل الثالث
انه تعالى قال فاعتبروا وذلك يدل على ان القياس مأمور به لان القياس مجاوزة
الحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو
المجاوزة تقول جزت على فلان اي عبرت عليه والاعتبار مأمور به لقوله تعالى فاعتبروا
سلم ان الاعتبار مأمور به وهذا ما استدل به البيضاوي في المنهاج تبعا للمحصول
وزيفه المصنف بان الاعتبار ظاهر في الاتعاظ اذ القياس لا يناسب صدر الاية لانه
حينئذ يكون معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الدرة على البر
وهو في غاية الركة فصار كلام الباري تعالى عنه ولو سلم ان المراد القياس لكن في الامور العقلية

لا الشرعية

لا الشرعية ولو سلم ان المراد القياس في الامور العقلية والشرعية لكن لا نسلم ان قوله
فاعتبروا امر لان صيغة افعل محتملة لغير كالتهديد وغيره وتقرير الدليل الرابع
وهو ما استدل به البيضاوي في المنهاج تبعا للمحصول انه صلى الله عليه وسلم بعث
معاذا وابا موسى الى اليمن وامرهما ان يقضيا بكل واحد منهما في ناحيته فقال لهما بم تقضيان
فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال
عليه الصلاة والسلام اصبتما وذلك دليل على ان العمل بالقياس متعبد به وزيفه
المصنف بان هذا من باب الاحاد وغايته افاده الظن وهو لا يكفي به هنا لما مر وفي المنهاج
تبعا للحاصل ان المقصود من كون القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول
الدين والعمليات يكفي فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها قال مسئلة
النص على العلة لا يكفي التعدي دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاساني وابو بكر
الرازي والكرخي يكفي وقال البصري يكفي في علة المحرم لاعيانها لنا القطع بان من ترك
اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق الشرح اذا نص الشارع
على علة الحكم هل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص دون ورود التعبد
بالقياس فيه مذاهب احدها لا يكفي مطلقا سواء كان في طرف الفعل كقوله
تصدقوا على هذا الفقير ام الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها واليه ذهب اكثر الشافعية
كما قال الهندي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني وغيرهم واختاره المصنف تبعا للآمدي
وكذا اختاره الامام فخر الدين واتباعه والثاني انه يكفي مطلقا واليه ذهب احمد حنبل
والقاساني ومر نقله ايضا عن النهرواني والبطام وذهب اليه ابو بكر الرازي من الحنفية
والكرخي قال ونقل الغزالي في المستصفى عن النظام ان النص يعني تعميم الحكم في جميع
موارد ها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس والثالث وبه قال ابو عبد الله البصري انه يكفي
ان كانت العلة المنصوص عليها علة للتحريم ولا يكفي ان كانت علة لوجوب الفعل وندبه
وعن الامام الامام فخر الدين عن هذه المسئلة بان التنصيص على العلة هل يكون امرا بالقياس
ام لا وهو قريب من عبارة المصنف واصح المصنف على المذهب المختار بانا نقطع ان من ترك

اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غير غانم من عبيده لكونهم حسني الخلق ولو كان
التنصيص على علة الحكم كافيا في تعديه الحكم من المحل المنصوص على علته الى غيره بدون ورود
التعدية بالقياس لاقتضى ذلك عتق عام من حسني الخلق لانه حينئذ بمنزلة قوله اعتقت
كل عبد لي حسن الخلق قال ولو احرمت الخمر لاسكارها مثل حرمت كل مسكر ورد بانه
لو كان مثله عتق من تقدم قلنا لم نسلم لانه غير صريح والحق لا دعي قلنا يعتق بالصريح وبالظاهر
قالوا الوقف الاب لاكل هذا الطعام لانه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم قلنا
لقرينه شفقه الاب بخلاف الاحكام فانه مقام يختص بامر لا يدرك قالوا لو لم يكن للتعميم
لعرى عن الفايده واجيب بمعقل المعنى فيه ولا يكون التعميم لا بدليل قالوا لو كان الاسكار
علة التحريم لم تكذلك هذا قلنا حكم بالعلة على كل اشكال كالخمر والنبيذ سلمنا
الشرح القائلون بان التنصيص على العلة يكفي في تعدي الحكم الى غير محل المنصوص عليه
بدون ورود التعدية بالقياس احتجوا بوجوه الاول ان الشارع اذا قال مثلا حرمت
الخمر لاسكارها فهو مثل حرمت كل مسكر فكما ان الثاني يقتضي حرمة كل مسكر فكذا الاول
لانه مثله واجاب المصنف عنه بانه لا نسلم انه مثله اذ لو كان مثله عتق غير غانم نسلم مثلا
وذلك لان قوله اعتقت غانما لحسن خلقه على هذا التقدير مثل قوله اعتقت كل عبد لي حسن
الخلق وحينئذ عتق الغير دل على انه ليس مثله قوله قالوا لم يعتق هذا منع على الجواب
وتمدرس ان يقال لا نسلم انه لو كان مثله عتق من تقدم يعني غير غانم وهو سالم في المثال
وانما يلزم ذلك لو لم يمنع منه مانع وههنا مانع وهو عدم صراحة اللفظ اذ هو غير صريح
في عتق كل عبد لحسن خلقه حسن ويعتبر في الاحكام المتعلقة بالعباد كون اللفظ صريحا واجاب
عنه بان العتق كما يحصل بالصريح يحصل بالظاهر اذ يحصل بالكناية مع النية وما ذكرناه
ظاهر الوجه الثاني لو قال الاب لولده لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم فهم
عرفا المنع من كل مسموم فلو لم يكن قوله لا تاكل هذا لانه مسموم مثل قوله لا تاكل مسموما
لما فهم عرفا ذلك واجاب عنه بانا لا نسلم ان فهم التعميم كان من اللفظ بل فهم ذلك بقرينة
خارجيه وهي شفقه الاب فان شفقه الاب تقتضي منع الولد من كل سم وهذا لا

ثاني

يأتي في الاحكام فانه جاز ان يختص بامر لا يدرك اي بشوبه لعله قال بعض شراح وهذا
الجواب يشعر بان المنع من ثبوت الحكم في الغير معلل بعدم الاطلاع على مصلحة الحكم
وهو مدفوع لان لا منافاة فيما اذا نص على علة الحكم فانه حينئذ يكون المصلحة معلومة
لحدث وحدث وجد الحكم الوجه الثالث لو لم يكن التنصيص على العلة تعميم الحكم
في جميع صور وجود العلة لعرى التنصيص عن الفايدة لحصول الحكم في المنصوص عليه
بمجرد النص بدون التنصيص على علته واجاب عنه بان فايدته تعمل المعنى فيه اي
في ذلك الحكم حتى يكون الحكم معقول المعنى لانه اشرع في القبول وادعى الى الانقياد
وايضا فايدته ان ينتفي الحكم في محل التنصيص عند انتفايها كما تعلم تحريم الخمر عند زوال
اسكارها وصيرورتها خلا ولعميم الحكم لا بدون الا بدليل الوجه الرابع لو كان
الشارع الاسكار علة التحريم لعم نهي التحريم كل مسكر فلما قوله حرمت الخمر لاسكارها
لا نسلم انه مثله واجاب عنه بانا لا نسلم انه مثله لان قوله الاسكار علة التحريم حكم بالعلة
على كل اسكار حتى كانه قال كل اسكار يوجب التحريم وعلة له فالخمر والنبيذ سواء فيه
بخلاف قوله حرمت الخمر لاسكارها فانه حكم بالعلة على اسكار الخمر فحصل ان يكون العلة
الاسكار المضاف الى الخمر لا يكون الخمر والنبيذ فيه سواء واعلم ان الامام جزم
في المحصول بما اذا قال الشارع علة حرمة الخمر الاسكار بان الحرمة يكون ما بتة في الغير
وغيره من المسكرات بالنص وهو مشكل فان اللفظ لم يتناوله ولعل هذا هو المعتمد
لكون المصنف عبر بقوله الاسكار علة التحريم قال البصري مرتزل كل شئ لاذاه
دل على رد كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير فلنا ان سلم فلعرفنا الذي بخلاف الاحكام
الشرح اختار ابو عبد الله البصري بان من ترك اكل شئ لاجل انه مؤذ دل ذلك عرفا على رد كل
كل مؤذ بخلاف من ترك اكل شئ لاجل المصلحة كالتصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على غير كل
واجاب عنه بانا لا نسلم انه يدل على رد كل مؤذ ولو سلم دلالته على رد كل مؤذ فلا نجعل
قرينه الثاني لا لمجرد التنصيص على العلة بخلاف الاحكام اذ لا قرينة تدل على ان العلة
مطلوب بما نص عليه لجواز ان يكون لخصوصية المحل مدخل في العلية قال مسلة القياس

يجرى فى الحدود والكفارات خلافا للحنفيه لنا ان الدليل غير مختص ووجد فى الخمر بالقياس وايضا
الحكم للطرد وهو حاصل لكن يعين الشرح المختار عند الامام فخر الدين والامدى واتباعهما
ومنهم المصنف انه يجوز اثبات الحدود والكفارات بالقياس وهو مذهب ان فعى واحمد خلافا
لابى حنيفه واستدل عليه باوجه الاول ان الدليل الدال على كون القياس حجه غير مختص
اى ببعض الاشياء دون بعض فيسمل الحدود والكفارات الثانى انه قد وقع القياس فى حد
الخمر لقول على رضى الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده
حد المفترى فقاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافترا ولم ينكر عليه احد من الصحابه فكون
اجماعا على صحة الحد بالقياس للمالك ان الحكم انما هو لاجل الطرد اى بست لاجل الطرد لقوله صلى
الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر وهواى الطرد حاصل بالقياس كحصوله بالطواهر كخبر
الواحد واذا ثبت ذلك فيجوز اثبات الحدود والكفارات به كما يجوز اثباتها بخبر الواحد
ونحوه من الطواهر قلت قال الشافعى رضى الله عنه انهم اوجبوا الكفاره فى الافطار
بالاكل والشرب على الافطار بالجماع وفى قتل الصيد عمدا ما شا على قتله خطا والحنفيه حاولوا
الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم
بحروف الفوارق الملغاه وهذا لا ينفعهم فانه قياس مرجح المعنى لوجود شرايط القياس فيه
ولا عبرة بالتسميه قال قالوا فيه نقدر لا نعقل كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلة
وجب كالقتل بالمثقل وقطع السارق قالوا اثبتوا الحدود بالشبهات ورد خبر الواحد والشهادة
الشرح احتجت الحنفيه بوجهين الاول ان يقال فيه اى فى المتنازع فيه هو الحد والكفاره تقدير
لا نعقل الان الحدود والكفارات من الامور المقدره التى لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها
كاعداد الركعات ونصب الزكوات ولا يمكن القياس اذ القياس لا تصور فيما لا تعقل المعنى
الموجب للحكم فيه واجاب عنه بانا اذا فهمت العله الموجبه للحكم وجب القياس وقد فهمت
العله فى الجمله القصاص بالمثقل المحدد وهى حفظ النفس فيقاس عليه القتل بالمثقل وفهمت العله
فى قطع السارق وهى حفظ المال فيقاس عليه الباقى الوجه الثانى ان القياس يحتمل الخطأ
وهو شبهه والحدود لكونها عقوبات وكذا الكفارات لما فيها من شايبه العقوبه تدرأ بالشبهات

لقوله

لقوله عليه الصلاه والسلام ادرءوا الحدود بالشبهات واجاب عنه بان ذلك معوض بخبر الواحد
والشهاده فان كل واحد يحتمل الخطا لكونه ظنيا مع ثبوت الحد به قال مسله لا نسلم القياس
فى الاسباب لنا انه مرسل لان الغرض بغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع وايضا علة
الاصل منتفيه عن الفرع فلا حكم وايضا ان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها
او ضابطا لها فقد السبب والحكم وان لم يكن جامع تفاسد الشرح القياس لا يجرى فى اسباب
الحكم على المشهور كما قال الامام فى المحصول وصححه الامدى والمصنف ونقله بعضهم عن
الحنفيه وذهب اكثر الشافعيه كما قاله الامدى الى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجرى فى
الشروط وقال ابن برهان فى الاوسط انه يجرى فيها وفى المحال فقال يجوز القياس فى الاسباب
والشروط والمحال عندنا خلافا لابى حنيفه ومثال المسله ان يقال الزنا سبب لوجوب
الحد لعله كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه وان يقال السيد مالك لامه الحد على مملوكته
الاقل لولايه السياده الخاصه بولايه الامامه العامه نظرا الى اتحاد المقصود وان
اختلف السببان صورة واحتج المصنف على المختار باوجه الاول ان يقال لو
ثبت القياس فى الاسباب لثبت بالمناسب المرسل لانه اى وصف الفرع وهو سببيه اللواط
فى المثال مرسل لان الغرض تغاير الوصفين يعنى وصف الفرع والاصل وهما سببيته اللواط
والزنا واذا تغايرا فلا اصل لوصف الفرع ليعتبر باعتباره اذ لو اعتبره لكان منصوصا عليه
فلم تحتج ابانته الى القياس بخلاف وصف الاصل فان الشارع اعتبره بجعله سببا للحكم واذا لم
يكن وصف الفرع معتبرا فكون مرسلا واثبات القياس بالمرسل الغريب والذى يثبت
الغاوه باطل بالاتفاق وكذا اثباته بالمناسب الملايم على المختار لما مر قال بعضهم وفيه
نظر لان تغاير الوصفين لا يوجب عدم شهاده اصل باعتبار وصف اللواط وذلك لان
اللواط قيس على الزنا فى السببيه لمعنى اوجب السببيه فى الزنا وهو موجود فى اللواط
وذلك المعنى يشهد له اصلا باعتباره حيث جعل الزنا سببا الوجه الثانى ان العله فى
سببيه الزنا مثلا حفظ النسب وهى منتفيه فى الفرع اى اللواط فلو اثبتنا سببيته
بالقياس لزم القياس بلا جامع وهو باطل الثالث انه لو جاز اثبات الاسباب بالقياس فاما ان

كون ذلك الوصف اى وصف الاصل والفرع جامع ام لا فان كان بينهما جامع فما ان يكون حكمه
ان قلنا بصحة التعليل بها على خلاف مرّ فى ذلك او ضابطا للحكمة وعلى التقديرين فيلزم
اتحاد السبب والحكم فكون القياس حينئذ منافيا لبقاء حكم الاصل فيكون باطلا لان شرطه
بقاء حكم الاصل بخلاف القياس فى الاحكام فان ثبوت الحكم فى الاصل لا ينافى كونه معللا بالعدد
المشترك بينه وبين الفرع ولا كذلك الاسباب فانه اذا كانت اوضابطها هو الجامع اتحد
السبب والحكم فى الاصل والفرع فى كونهما معلولى الحكمة او الضابط وخرج الوصف
الاول المقيس عليه عن كونه سببا ضرورة كون الحكمة اوضابطها هو السبب حينئذ
وذلك مشترك بين الاصل والفرع فلا حاجة الى النظر الى خصوص كل من الوصفين
المختلفين المقضى على احدهما بالاصالة وعلى الآخر بالفرعية وان لم يكن بينهما جامع
فالقياس فاسد هذا هو الصواب فى تقرير هذا الوجه وبه قرن والدى رحمه الله تعالى
قال قوله اثبت المنقل على المحدد واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع انه سبب
واحد بينهما بعلة واحدة وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج فى فرج المشبح
القائلون بجرى القياس فى الاسباب قالوا قد وقع القياس فى الاسباب والوقوع دليل
الصحة وانما قلنا انه وقع لانه قيس سببية القتل بالمنقل على سببية القتل بالمحدد
وقيس سببية اللواط على سببية الزنا واجاب عن ذلك المصنف بانه ليس محل النزاع انه
سبب واحد وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج فى فرج محرم شرعا شهى
طبعا ثبت الاصل والفرع بعلة واحدة وهى حفظ النفس وحفظ النسب والنزاع وقع
فى سببين ايت سببه احدهما بالنص او الاجماع وسببية الاخر بالقياس عليه قال
مسلة لاجرى القياس فى جميع الاحكام لنا ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع
المعنى وانضاد سنن مساغه فى الاسباب والشروط المشبح اعلم وفقك الله
ان الامام والمحصول قد اتفقوا على ان القياس حجة فى الامور الدنيوية قال والصحيح
وهو مذهب الشافعى ان القياس يجرى فى الشرعيات كلها اى يجوز التمسك به فى اثبات كل
حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات اذا وجدت شرائط القياس فيها وقالت
الحنفية

للحنفية لا يجوز القياس فى هذه الاربعة ولذلك اذا جامع فى يومين من رمضان واحد يلزمه كفارتان
عندنا وعندهم لا يلزمه الا كفارة واحدة واذا تعمد استدامة الجماع حتى طلع الفجر عليه ولم
ينزع لزمه الكفارة عندنا قياسا لرفع الانعقاد على قطع المنعقد وعندهم لا يلزمه الكفارة
لانعقادهم ان الاحالة للقياس فيها وعندنا تجب فى القتل العمد الكفارة قياسا على الخطأ وعندهم
لا تجب لما ذكرناه وفى باب الرسالة من كتاب البويطى الحرم بذلك فى الرخص ولاجل ذلك اختلف
جواب الشافعى فى جواز العرايا فى غير الرطب والعنب قياسا وذهب الحناى والكرخى الى
ان القياس لا يجرى فى اصول العبادات كاعداد الصلاة بالايما فى حق العاجز عن الاتيان بها
بالقياس على اخواتها قاعدا فى حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الاتيان بها
على الوجه الاكمل وصحح المصنف تبعا للابدى انه لا يجرى فى جميع الاحكام لوجهين الاول
انه ثبت من الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واعداد الركعات
وخمسين بمثلها فى القسامة والقياس فرع يعقل المعنى فما لا يعقل معناه لا يجرى فيه
القياس الثانى انه قدمنا فى المسلة السابقة امتناع القياس فى الاسباب والشروط وهما
من جملة الاحكام لما مضى فى تعريف الحكم فلا يجرى القياس فى جميع الاحكام وقال ان يقول
لم يعدم للشروط ذكرا فى كلام المصنف وكلامه يقتضى انه يعدم ذكره قال قوله اتما كلة
فيجب تساويها فى الحاجة قلنا قد يسمع او يجوز فى بعض النوع لامر يخلاف المشترك بينهما
الشبح القائلون بان القياس يجرى فى جميع الاحكام قالوا الاحكام الشرعية متماثلة لانها
بحكم واحد وهو الحكم الشرعى كما سبق فى اول الكتاب واذا كانت متماثلة فيجب
تساويها فى الحاجة اى مما جاز على بعضها لان ما جاز على بعض المتماثلات جاز على الباقى لان
احكام المتماثلة متماثلة والقياس جار فى بعض الاحكام الشرعية فيجوز فى الكل واجاب
المصنف عن ذلك بان قال لا نسلم انها متماثلة لانها وان دخلت تحت الحكم الشرعى والحكم
الشرعى من حيث هو حكم شرعى جنس لها غير انها متبوعة باموور موجبة لنوعها وقد يمتنع
القياس او يجوز فى بعض النوع اى فى بعض الانواع على ما قال فى المستصفى فانه قد يجوز فى بعض
الانواع ما يمتنع على بعضها لخصائصها بخلاف ما كان للمشترك بينهما قوله لامر اى لامر

ذلك النوع بخلاف المشترك اى بين الانواع او الاحكام فانه جاز او امتنع باعتبار على بعض
جاز او امتنع على الباقى وقوله بخلاف المشترك منها صفة لقوله لامر اى لامر غير المشترك
منها فاعرف هذا التقرير ولا تعدل عنه فانه حسن دقيق غلط فيه بعض الشراح
قوله ويجرى القائل ايضا فى الامور العادية كاقل الحيض وأكثره واقل الحمل واكثره
لانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمنة والامزجة ولا تعرف اسبابها وهذا الحكم نقله
فى المحصول عن الشيخ ابى اسحاق الشيرازى ولم يذكر الامدى ولا المصنف قال
الاعتراضات راجعة الى منع او معارضة والالم تسمع وهى خمسة وعشرون الاستفسار
وهو طلب معنى اللفظ لاجمال او غرابة وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا تكلف
ببيان التساوى لعدم ولو قال التساوى يستدعى رجحانا بامر والاصل عدمه لكان جيدا
وجوابه بظهوره فى مقصوده بالنقل او بالعرف او بقرائن معه او بتفسيره واذا قال
يلزم ظهوره فى احدهما دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر
فى الاحتمالات وقد صوبه بعضهم واما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب
والعبث لما منع المصنف من القياس واركانه واقسامه وشروط الاركان شرع
فى الاعتراضات الواردة وجهات الانفصال عنها اما الاعتراضات الواردة على قياس
العلة كما قال الامدى وهو ما صرح فيه بالعلة وهى خمسة وعشرون اعتراضا
فحاصلها يرجع الى المنع والمعارضة والمنع اما لمقدمة من مقدمات القياس او الجميع
والمعارضة اما فى المقدمة او فى نفس القياس والالم تسمع للزوم صحة القياس حينئذ فالاول
الاستفسار وانما قدمه لكون ما سواه فرعا عليه فان من لا يعرف معنى اللفظ لا يعرف
ما يحمه عليه والاستفسار هو طلب معنى اللفظ الذى استعمله المستدل وذلك انما
يصح اذا كان اللفظ محملا لامر سبب رده من يحامل على التسوية او غريبا لا يعرفه الخاطب
قوله وبيانه اى بيان كونه محملا او غريبا على السائل اعنى المعترض لان الاصل عدمهما
فبيان الاجمال بان يبين المعترض صحة اطلاق اللفظ على متعدد ولا تكلف المعترض ببيان
تساوى المحملين فى اطلاق ذلك اللفظ عليهما قال الامدى لان الاصل عدم الترجح ولعدم

قدرته

قدرته على بيان التسوية اذ ما من وجه يبين به التساوى الا وللمستدل ان يقول لعلك
تساوت عندى من وجه اخر ولو قال المعترض فى بيان تساوى المحملين على طريق الاجمال التفاوت
بين المحملين يستدعى رجحان احدهما على الاخر بامر والاصل عدم ذلك الامر المرجح لكان جيدا
وكافيا لبيان التساوى وللمستدل الجواب بطريقين احدهما على طريق التفصيل بان يبين ظهور
اللفظ فى مقصوده اى مقصود المستدل بالنقل من اهل اللغة او بعرف الشرع او
الاصطلاح او بقرائن موجوده مع اللفظ او بان يفسر اللفظ بما هو مقصوده ان عجز
عن ذلك لكن بشرط مطابقته لقانون الوضع بان يقول اردت به هذا المعنى وقانون اللغة
يجوز ارادته هذا المعنى فيكون جائز الارادة على هذا التفصيل الثانى على طريق الاجمال وفيه
طريقان الاول بان يقول المستدل الاجمال على خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فيجب
اعتقاد ظهوره فى احد المحتملين دفعا للاجمال عن الكلام وذلك وان لزم منه المجوز فى
احدهما وهو خلاف الاصل ايضا عند ان محذور الاشتراك اعظم من محذور المجوز كما
مر تقريره وهذا ما ذكره الامدى الثانى ان يقول المستدل اللفظ ظاهر فى مقصودى
والا لكان ظاهرا فى المعنى الاخر الذى هو غير المقصود دفعا للاجمال المنفى بالاصل لكنه غير
ظاهر فيه اتفاقا للاجمال عند المعترض والظهور عند المستدل فى المعنى الذى قصده
وهذا الطريق صوبه بعضهم كما قال المصنف ومنعه اخرون ولم يذكر الامدى وعدم
ذكره لا يدل على انه غير مرضى عنده واما اذا فسر المستدل اللفظ بما لا يحتمله لغة
بان لا يكون معهودا فى اللغة بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز من جنس الخبط واللعب
فلا يكون متعبدا به واما جواب الغرابة فببيان شهرة اللفظ بين اهل الاصطلاح ولم
يذكر المصنف سوى الغرابة من جهة المعترض وجوابه من جهة المستدل قال
ضاد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن او منع الظهور او التاويل او القول
بالموجب او المعارضة بمثله فيسلم القياس او بترجيحه على النص بما تقدم مما ذكر من المحامل ومحله
كما يأتى التسمية مورد ولا تكلوا المقول ما ول بدع عبده الاوثان بدليل ذكر الله تعالى
على قلب المؤمن سمى او لم يسم او بترجيحه لكونه مقيسا على الناسى المختص بالنفاق فان ابدى فارق

هو من المعارضة الشرح الاعتراض الثاني فساد الاعتبار وهو ان يكون القياس صحيحا في نفسه لكن يكون مخالفا للنص في مقتضاه وانما سمي بفساد الاعتبار لان فساده ترجع الاعتبار لا من حيث وضعه وترتيبه واعلم ان كل فاسد الوضع والترتيب فاسد الاعتبار ولا ينعكس وكذا تقدم سوال فساد الاعتبار على فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لاستعمال الاخص على ما استعمل عليه الاعم وزياده قلت كذا قال الآمدي في الاحكام على فساد الوضع وفيه نظر اذ لا نسلم ان كل فاسد الوضع فاسد الاعتبار بالاطلاق الذي يتقدم وهو ان فاسد الاعتبار ما كان مخالفا للنص وتوجيه سوال المعترض ان يقول هذا القياس لا يمكن اعتباره في اثبات الحكم لكونه مخالفا للنص وجواب المستدل بان يطعن في النص ان كان ثابتا بالطعن بان يكون من باب الاحاد فان لم يمكن فبالكونه قرانا او خبرا متواترا فبان يمنع ظهور النص في نقيض مقتضى القياس ان امكن فان لم يمكن لظهوره فيه فبان ياول النص على وجه لا يكون مخالفا للقياس ان امكن فان لم يمكن فبالمعارضة بالقول بالموجب كذا قال الآمدي والشافعي في احد قوليه ويلحق بالقول بالموجب ان امكن وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو على اقسام سياتي تقريرها في كلام المصنف ان شاء الله تعالى واحد الاقسام ان يحذف عن الدليل مقدمة صغرى غير مشهورة لاعتراضه انما تم بان يقول في مثال المصنف وهو ما اذا ترك التسمية عامدا هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه وكل ما لم يذكر اسم الله عليه لا تحل لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فذا لم يذكر المعترض الصغرى وهي قوله هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه فللمستدل ان يسلم الآية وينازع في حصول المقصود لان المقدمة الواحدة لا تنتج وهو المراد من الجواب بالقول بالموجب كذا قال القطب في شرحه وان لم يكن الجواب بالقول بالموجب فجوابه المعارضة بمثله اي بمثل اخر فيسلم القياس يعني للمستدل وان لم يوجد نص في الجواب ان يبين المستدل رجحانه اي رجحان القياس على النص بما تقدم من مرجحات القياس على النص في خبر الواحد في اللام على معارض خبر الواحد والقياس ومثل المصنف لفساد الاعتبار بما اذا قال الشافعي في حل المذبوح الذي ترك التسمية عليه قصدا ذبح تصدر افاعله في محله

فيحل

فيحل قياسا على ذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا القياس لا يصح اعتباره لكونه مخالفا للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واليه اشار بقوله فيورد ولا تاكلوا الى قوله المعترض في دفع القياس الآتي فيقول المستدل هذا النص مدلول بذبح عبدة الاوثان لان المؤمن اي لا تاكلوا مما ذبح عبدة الاوثان ويدل على ذلك وجهان الاول ان المؤمن ذاكر لاسم الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم ذكر الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم قال بعض المحدثين وهذا لم اره في شيء من الكتب الستة لكن روى الدارقطني عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ارايت الرجل يذبح وينسى ان يسمي فقال اسم الله على فم كل مؤمن قال وهذا الحديث ضعيف الوجه الثاني ان المقيس اي ذبح التارك قصدا راجح على محل الوفاق اي ذبح الناسي لان التارك قصدا على ضد التسمية بخلاف الناسي وذبح الناسي مخصص عن النص بالاتفاق فذبح التارك قصدا اولى بان يخصص لكونه راجحا وحينئذ يكون المخصص للنص هنا القياس والتخصيص به جائز عند الائمة الاربعة والاشعري وابي هاشم وابي الحسين كما مر واصل القياس هنا مخصص وقد مر ان الاصل اذا كان مخصصا جاز تخصيص العام به عند المصنف فاعلم ذلك فانه دقيق فان ابدى المعترض فارقا بين المقيس والمقيس عليه بان يقول الناسي لم يقصر بخلاف تارك التسمية قاصدا فهو من قبيل المعارضة في الاصل او في الفرع لا من قبيل فساد الاعتبار فيكون سوالا اخر وانما اشار المصنف الى ذلك لان بعضهم يمثل فساد الاعتبار بالقياس الذي ظهر الفارق بين الاصل والفرع كقياس الكافر على المسلم في صحة الطهارة وكقياس الصبي على البالغ في الحاق الزوجة قال فساد الوضع وهو كون الجامع مثبت اعتباره نص او اجماع في بعض الحكم مما مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد ان المسح معتبر في كراهية التكرار على الخف وجوابه سيان المانع لمعرضة المتلف وهو نقض الا انه يثبت التعقيب فان ذكر باصله هو القلب فان بين مناسبته للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا يقدح اذ قد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى بناء على الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع الطماع النفس المسيء الاعتراض الثالث فساد الوضع وهو ان

ان يكون الجامع معتبرا في نقيض الحكم بنص او اجماع وحينئذ لا يكون عليه للحكم المطلوب اثباته
لا مساع مناسبة وصف واحد للنقيضين مثاله قول الشافعي التكرار في مسح الراس
مستحب قياسا على التكرار في الاستطابة اي الاستنجاء جامع المسح فان تكرار المسح فيه مستحب
عند الحنفي وان واجبا عندنا في مقول الحنفي الجامع فاسد الوضع فانه علة لكراهة
التكرار في الخف بالاجماع فلا يكون علة لاستحباب التكرار وهو الحكم المقصود والا
لزم دور المستدل عليه للنقيضين وهو محال فثبوت اعتبار المسح في كراهة التكرار في الخف
يدفع علته لدور التكرار فحاصله يرجع الى منع عليه الجامع وجوابه ببيان ان تخلف الحكم
في الخف لمانع وذلك بان يقول المسح يقتضي استحباب التكرار مطلقا الا انه تخلف
الحكم في الخف لمانع وهو تلف المال الذي اعتبر الشارع عدمه فلما كان الخف بصير
عرضة للتلف بالتكرار تخلف الحكم لا لان المسح ليس علة للندب فلا موجب للكراهة امر اخر
قوله وهو نقض اي هذا السؤال نقض لرجوعه الى تخلف الحكم عن الذي قد ادعي انه
علة اذ المستدل ادعى كون المسح علة الاستحباب التكرار فيبين المعترض تخلفه في الخف
الا انه يغايره من جهة ان في النقض يبين تخلف الحكم فقط وهاهنا بين المعترض
تخلف الحكم مع ثبوت نقيضه وهي كراهة التكرار فيكون نقضا خاصا قوله
فان ذكر اي فان ذكر المعترض نقيض الحكم مع اصله بان يقال لا يسن تكرار مسح الراس
قياسا على تكرار مسح الخف بجامع كون كل منهما مسحا فهو القلب لتوافق قياس المستدل
وقياس المعترض في الجامع والفرع ومخالفهما في الحكم قلب وفي كون ذلك
قلبا نظر لانهما لم يتوافقا في الاصل المقيس عليه اذ الاصل في قياس المستدل الاستطابة
وفي قياس المعترض الخف وسياتي انه لابد من التوافق فيه ان شاء الله تعالى قوله
فان ذكر اي فان ذكر المعترض مناسبة وصف المستدل وهو الجامع المذكور في القياس
لنفس حكم المستدل من غير ذكر اصل يلحق به من الوجه المدعى اي من الوجه الذي
ادعاه المستدل والمراد انه لو بين المعترض ان هذا الوصف مناسب النقيض من
الجهة التي ادعى المستدل انها مناسبة للحكم فهو القدح في المناسبة اي مناسبة المستدل

قوله

قوله ومن غيره اي ومن غير الوجه الذي ادعاه المستدل لو بين مناسبته للنقيض من
غير اصل لا قدح فيها اذ قد يكون للوصف جهتان تكون المحل مشتهى فانه يناسب
اباحة قضاء الوطر لا راحة الخاطر ويناسب التحريم لقطع اطماع النفس وظهر ان هذا
السؤال يرجع الى القلب والقدح في المناسبة وكل منهما سيأتي فلا يكون سؤالا اخر
واعلم ان كلام الآمدي في تفسير هذا الاعتراض لا ينافي كلام المصنف على ما ظهر لي فتامله
قال منع حكم الاصل والصحيح ليس قطعا للمستدل مجرده لانه لمنع مقدمة من
العلة في العلية ووجودها في فيثبتها بالاتفاق وقد ينقطع لانتقاله واختار الغزالي رحمه
الله اتباع عرف المكان وقال الشيرازي لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه وهو
بعيد اذ لا يقوم الحجة على خصمه مع منع اصله والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد
الدلالة بل له ان يعترض اذ لا يلزم من صوره دليل صحته فلو اخرج عن المفصود
الاصلي قلنا ليس بخارج النسخ قال الآمدي لما كان منع حكم الاصل من اهل النظر
في تفصيل القياس كان متاخرا عما قبله لكون ما قبله نظرا في القياس من جهة الجملة
لا من جهة التفصيل والنظر في الجملة مقدم على النظر في التفصيل قلب وذلك ان
نقول الاعتراض بفساد الوضع نظر في تفصيل القياس اذ يرجع الى منع عليه الجامع وهو
احد اجزاء القياس اذا علمت ذلك فنقول الاعتراض الرابع منع المعترض حكم الاصل
مثاله قول الحنفي في ازالة النجاسة بالخل مثلا مائع لا يرفع الحدث فلا يرفع الخبث كالدهن
مقول الحنفي لا نسلم ان الدهن لا يزيل النجاسة بل هو عندي مزيل اذا علمت مثال
هذا الاعتراض نقول اختلف الفقهاء كما قال الآمدي في ان المستدل هل
ينقطع بهذا المنع ام لا فمنهم من ذهب اصحها عند المصنف تبعا للآمدي انه
لا ينقطع بمجرد هذا المنع لان المعترض بهذا المنع منع مقدمة من مقدمات
القياس اذ حكم الاصل مقدمة من مقدمات القياس والمستدل لا ينقطع بمنع
غيرها من المقدمات قوله كمنع العلة في العلية اي كمنع علية الوصف
الجامع وكمنع وجود العلة في الفرع بان له ان يثبتها بعد المنع بالدليل بالاتفاق وكذلك

له ان بنت حكم الاصل بالدليل بعد المنع والمذهب الثاني ان المستدل يقطع بهذا المنع لانه
ان لم يشرع في اثبات حكم الاصل لم يثبت حكم الفرع فلزم انقطاعه وان شرع في اثبات
حكم الاصل لزم انتقال المستدل من مسئلة الى مسئلة اخرى لان اثبات حكم الاصل مسئلة غير
اثبات حكم الفرع والمستدل كان في معرض اثبات حكم الفرع فاذا انتقل منه الى اثبات حكم
الاصل والمذهب للمالك اتباع عرف المكان الذي وقع البحث فيه ومصطلح اهله في ذلك
فان كان عرف المكان انقطاع المستدل بهذا المنع حكم بانقطاعه والا فلا والمذهب
الرابع وبه قال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي لا تسمع هذا المنع من المعترض بل يقول
انما قست على اصل فالزمه دلالته عليه اي فلا تلزم المستدل الدلالة على حكم الاصل
قال المصنف وهو بعيد لان الحجة لا تقوم على خصم المستدل المعترض اصل المستدل
وقرر الآمدي وجه البعد بان قال انه قصد اثبات الحكم على اصل نفسه فالخصم غير منازع
له في ثبوت حكم الفرع على اصله ولا وجه للمناظرة بينهما في ذلك وان قصد اثبات
الحكم في الفرع بالتشبيه الى الخصم حيث يوجب عليه الانقياد اليه فذلك متعذر
مع منع حكم الاصل وعدم ثبوته بالدلالة قال وانما يتصور الاستغناء عن الدلالة على
حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على الاصل عاما وهو منقسم الى ممنوع وغير ممنوع
كالدهن فانه وان منع الحكم في الظاهر منه فهو غير ممنوع في الدهن النجس وعند
ذلك فله ان يقول انما قست على الدهن النجس دون الظاهر وان كان قياسي عليهما
يعايه القياس على اصلين وقد يبطل التمسك باحدهما فيبقى التمسك بالاخر انتهى

قلت ونقل في الاحكام عن ابي اسحاق والاسفرايني انه فصل بين ان يكون المنع ظاهرا
او خفيا فان كان ظاهرا فينقطع والا فلا لظهور عذره قوله والمختار اي الذي اختاروا
في انه اذا اقام المستدل الدليل على حكم الاصل بعد منعه هل ينقطع المعترض بمجرد
الدلالة على حكم الاصل او لا والمختار عند المصنف تبعا للآمدي انه لا ينقطع بمجرد
ذلك بل له ان يعترض على مقدمات الدليل الذي اقامه المستدل على حكم الاصل اذ لا يلزم
من مجرد صون دليل صحته اي صحة الدليل والثاني ان المعترض ينقطع بمجرد الدلالة على حكم

الاصل

الاصل لا قضايه الى النظر بل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي لان اثبات حكم الاصل
ليس هو المقصود الاصلي واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نسلم ان ذلك خارج عن المقصود
الاصلي لانه كلام في احدى مقدمات الدليل الذي يبنى عليه المقصود الاصلي واللام في
مقدمات الدليل ليس بخارج عن المقصود الاصلي قال التقسيم وهو كون اللفظ مترددا
بين امرين احدهما ممنوع والمحاز وروده مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب تعذر الماء
فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وكما
منع ماني ولكنه بعد تقسيم واما نحو قولهم في الملتجئ وجد سبب استيفاء القصاص فيجب مني
مع مانع الالتجاء الى الحرم او عدمه فحاصله طلب بينة المانع ولا يلزم الشارح اعلم
ان المصنف انما اخر سؤال التقسيم عن الاعتراض بمنع حكم الاصل لكونه متعلقا بالوصف
المتفرع عن حكم الاصل والتقسيم في عرف الفقهاء عبارة عن كون اللفظ الدال على
العلة مترددا بين احتمالين متساويين احدهما ممنوع والاخر مسلم واريد بالمتساويين
المتساويان في ظاهر النظر لا في نفس الامر والا لما امكن الجواب عنه كما سيظهر لك
وانما اشترط التساوي لان التقسيم يتوقف على تردد اللفظ بين احتمالين والا لم يكن
للتقسيم معنى لوجوب حمل اللفظ حينئذ على ما هو دليل عليه ويتوقف على تساوي
الاحتمالين في ظاهر النظر اذ لو كان ظاهرا في احدهما لم يكن للتقسيم ايضا وجه لوجوب
حمل اللفظ حينئذ على ما هو ظاهر فيه وكان المصنف انما لم يتعرض لقيد التساوي لظهور
المعنى وان كان شرطا لصحة السؤال لكونه معلوما من تردد اللفظ لاشعار التساوي
وسأل هذا الاعتراض قولهم في جواز تيمم الصحيح الحاضر عند فقدان الماء وجد السبب اي الذي
سبب التيمم سبب تعذر الماء مطلقا او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني
مسلم ولكنه غير موجود اذ الكلام في الحاضر الصحيح وحاصل هذا الاعتراض منع توجيه
على المستدل لكن بعد تقسيم المعترض سبب الحكم الى ما يحتمله وطريق المستدل في الجواب
قريب مما مر ذكره في الاستفسار بان يقول هذا النص او الاجماع دل على ان بعد التيمم
سبب والا فيرجع الى ظهور اللفظ فيه لغة او نقلا من الشرع او العرف ولذا لم يتعرض المصنف

له

قلت

ذلك ولا خفى ان بيان تردد اللفظ بين احتمالين على المعترض وانه لا يكلف بيان التساوي
كما مر في الاستفسار لان هذا الاعتراض استفسار ايضا قوله والمختار وروده
مشعر بانبات خلاف في ان سؤال التقسيم هل يسمع ام لا ولم ار هذا الخلاف في كلام
الامدي ولا في كلامه في المنتهى نعم ذكر في غير ما نحن فيه فتامله واعلم انه ليس
من شرط التقسيم ان يكون مترددا بين احتمالين فقط بل يكون مترددا بين اثنين وثلاثة
واكثر ومثال تردده بين اثنين قد مر ومثال تردده بين ثلاثة ما قول المستدل في
مسئلة مباشرة المراة للنكاح انها عاقلة بالغة فيصح منها النكاح قياسا على الرجل فيقول
المعترض ما الذي تعني بالعاقلة هل التي لها التجربة او التي لها حسن الراي والتدبير او
التي لها العقل الغريزي الاول والثاني ممنوعان والثالث مسلم ولكنه لا يكفي اذ الصغيرة
لها عقل غريزي ولا تصح منها النكاح قوله واما نحو قولهم اي جميع ما مر فيما اذا كان
اللفظ مترددا بين العلة وغيرها اما اذا لم يمكن كذلك بان دار المعترض احتمالين لا دلالة
للفظ المستدل عليهما كقول الفقها فيمن وجب عليه القصاص والتجا الى المسجد
الحرام وحلف الملتجي سبب استيفا القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب
استيفا القصاص فيقول المعترض متى يجب القصاص مع مانع وهو الالتجا
الى الحرم او مع عدمه فالاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم يوجد في صور النزاع فليس
من باب التقسيم لان اللفظ ههنا لم يتردد بين احتمالين احدهما يكون علة والاخر
ليس بعلة اذ القتل العمد العدوان سبب لاستيفا القصاص سواء كان الالتجا مانعا
منه ام لا بخلاف التقسيم فان المعترض رد بتردد اللفظ بين احتمالين احدهما علة
والاخر ليس علة وحاصل هذا السؤال وان وجد فيه صورة التقسيم يرجع الى
طلب نفي المانع ولا يلزم المستدل بيان نفي المانع بل يلزم المعترض بيان وجود المانع
فهذا السؤال غير وارد بخلاف سؤال التقسيم واعلم انه يمتنع قبول سؤال
التقسيم بعد سؤال الاستفسار لان المستدل ان دفع الاستفسار بحيث لا يبقى
الاحتمال فالتقسيم بعده لا يرد ضرورة توقفه على الاحتمال وان اجاب عنه بتعيين ما

قصده

قصده بكلامه فبعد التعيين لا حاجة الى التقسيم بل يجب ايراد الاعتراض على ما عينه
دون غيره كذا قال الامدي في الاحكام قال منع وجود المدعو علة في الاصل حيوان
يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخمر فيمنع وجوابه بانباته بدليله من عقلي
او حسي او شرعي الشرح هذا هو الاعتراض السادس وهو منع وجود ما ادعي علة
في الاصل وانما اخره عن الاعتراض بالتقسيم لدلالته منع الوجود على تعين الوصف المناخر
عن التقسيم ومثاله كما قال المصنف تبعا للامدي ما قول الشافعي في مسئلة جلد الكلب ثم
ملاحيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخمر فيقول الخصم
لا اسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخمر سبعا والى ذلك اشار بقوله فيمنع وجوابه
باثباته اي باثبات كون العلة موجوده في الاصل اما بدليل عقلي او حسي او شرعي على
حسب حال الوصف في كل مسئلة فان كان الوصف عقليا فبالعقل وان كان شرعيا
فبالشرع وان كان حسيا فبالحس قال الامدي وطريقه ايضا في الجواب ان يفسر
لفظه مما لا يمكن الخصم منعه وان كان احتمال اللفظ له بعيدا وذلك كما قول في المثال
المذكور اعني به اي بغسل سبعا اذا غلب على ظنه عدم الطهارة بما دونه قال وان
فسر لفظه بما له وجود في الاصل غير ان لفظه لا يحتمله لغة فالمختار انه لا يقبل
وان ذهب الى قبوله بعض المتاخرين وذلك لان وضع اللفظ انما كان لقصد تحصيل
المعنى منه وان يعرف كل احد ما في ضمير غيره بواسطة اللفظ المستعمل وذلك
مشروط بضبط الوضع ضبطا يمتنع معه دخول الزيادة والنقصان واذا قبل من
كل احد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حاله عجز عن تقرير كلامه افضى الى اضطراب
اللغة وابطال فائدة وضعها قال منع كونه علة وهو من اعظم الاسولة لعمومه
ولتشعب مسالكه والمختار قبوله والادى الى اللعب في التمسك بكل طرق قالوا
القياس يرد فرع الى اصل بجامع وقد حصل فلنا بجامع بطن صحته قالوا عجز المعارض
دليل صحته فلا يسلم المنع قلنا يلزم ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض وجوابه باساله باحد
مسالكه فيرد على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاحمال والتاويل والمعارضة

والقول بالموجب وعلى السنة ذلك والطعن بانه مرسل او موقوف وفي رواته ضعفه
او قوله سمحه لم يروه عني وعلى جرح المناط ما ياتي وما تقدم الشرح هذا هو الاعتراض
السابع واما اخر الاعتراض الذي نقلناه لما قاله الامدي من ان العلة صفة الوصف المذكور وموجوده
على وجوده فيحتمل ان يكون النظر فيها نفيا وايبا ما متاخرا عن النظر في وجود الوصف قال
وهذا من اعظم الاسولة الوارده على القياس وتبعه المصنف على ذلك وذكر لكونه اعظم
سببين احدهما عموم وروده على كل ما يدعى كونه علة وهذا معنى قوله لعمومه الثاني
ان الطرق الدالة على العلية كثيرة كما مر فاذا تمسك المستدل بها فللمعترض منع كل واحد
منها ومنع شرائطها فيتشعب البحث ويكثر بتكثير مسالك الوصف وهذا ما اشار اليه
بقوله وتشعب مسالكه قال الامدي وقد اختلف العلماء في قبوله والمختار لزوم قبوله
وتبعه المصنف على ذلك اذ لو لم يقبل هذا السوال ادى عدم قبوله الى جواز التمسك
بالاوصاف الطردية كالطول والقصر ونحوهما اذ التقدير انه لا يقبل منع العلة فلو اظهر
المستدل عليه طردية لم يمكن منعها ولجاز التمسك بالاوصاف الطردية لادى الى التلعب
في الشرعيات اذ اعتباره يفضي اليه وهو باطل فما يؤدي اليه باطل واحتج القائلون
بانه لا يقبل بوجهين الاول ان القياس رد فرع الى اصل بجامع يظن كونه علة للجامع
مطلقا فللمعترض ان يطالب بكون الجامع كذلك الوجه الثاني ان عجز المعترض عن بيان
فساد علية الوصف دليل على صحته كون الوصف علة فلا يسمع المنع واجاب عنه بانه
لو صح ما ذكرتم للزم ان يكون كل صور دليل عجز المعترض عن بيان فساده صحيحا للعجز
المذكور وهو باطل وفاقا وجواب المستدل عن هذا الاعتراض على تقدير قبوله
كما هو المختار باثبات كون الوصف علة باحد مسالك اثبات العلة مرد على كل مسلك من
المسالك ما هو شرط وصحة التمسك به فيرد على ظاهر الكتاب كون اللفظ مجملا
فلا يصح التمسك به قوله والتاويل اي كون اللفظ مما ولا لغير ما وقع النزاع فيه وقوله
والمعارضة اي والمعارضة بظاهر اية اخرى من الكتاب دالة على ما ياتي في ظاهر الاية
الاولى وقوله والقول بالموجب اي بان تقول سلمنا دلالة الظاهر الذي ذكرت على

ما ذكرت

ما ذكرت لكنه ليس محل النزاع ولا ملزومه وسياتي الكلام على القول بالموجب وتفسيره قوله
وعلى السنة اي ورد على السنة ما ورد على الكتاب وزيادة وهي الطعن في الخبر بانه مرسل او موقوف
على ما مر تفسيرهما والطعن في رواته بضعفه والطعن في الخبر بقول سمحه اي شيخ الراوي لم
يروه عني ورد على جرح المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف لا
بنص ولا بغيره ما ياتي في الاعتراض التاسع وما تقدم في جرح المناط من استلزام المفسدة
وان المناسبة تحرم بها اذا كانت راجحة او مساوية وهذا هو ما ذكر المصنف انه ياتي
قال عدم التاثير وقسم اربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف مع صلاحه
لا بعضه فلا تقدم كالمعرب لان عدم القصر في نفي للتقدم طردي فيرجع الى سوال المطالبة
الثاني عدم التاثير في الاصل مثاله في سبع الغاب سبع غير مدرى فلا يصح كالطير في الهواء لان
العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة في الاصل الثالث عدم التاثير في الحكم مثاله في
المرتدين يشتركون في الغنوة مما لا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي وفي دار الحرب عندهم طردي فيرجع
الى الاول الرابع عدم التاثير في الفرع مثاله زوجت نفسها فلا يصح كالمزوجة من غير كفو
وحاصله كالثاني وكل فرض حمل وصفا في العلة مع اعترافه بطرده مردود لحلاف غير على
المختار فيهما الشرح هذا هو الاعتراض التاسع وهو عدم التاثير وهو كما قال الامدي ابدا
وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه كذا وقد قسمه الجدليون اربعة اقسام
الاول عدم التاثير في الوصف وذلك بان يكون الوصف الملحوظ في الدليل طرديا لا لمناسبة ولا
شبه وذلك كما تقال في صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا تقدم اي في الاداء على وقتها كما قال في
الاحكام كالمعرب فان عدم القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور وهو نفي التقدم لمناسبة
فيه ولا شبه لان الظهر ايضا لا تقدم مع انها بعض قوله فرجع اي حاصل هذا السوال الى
سوال المطالبة عن كون الوصف علة وسوال المطالبة يعني عنه وجوابه جوابه فلا جمعان كما قال
الامدي الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغني عنه في ابداء الحكم بالاصل
المقيس عليه بغيره ومثاله ما اذا قال المستدل في عدم صحة بيع الغاب سبع غير مدرى
فلا يصح اي بيعه كالطير في الهواء فان العجز عن التسليم الموجود في الاصل مستغنى بالحكم المذكور

وحاصل هذا النوع هو المعارضة في الاصل على ما سياتي بحوالها وهو جوابه وذلك لان عدم الصحة
في الاصل اذا ما ثبتا ما لعجز لا سبب بعدم الرويه بنا على اصلنا بعلل الحكم الواحد بعلتين لما مر تجوز
التعليل بعلتين ولا يقبل هذا الاعتراض القائل عدم الناثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا
تاثير له في الحكم المعلل ومثاله ما اذا قال المستدل في المرتدين اذا اتلفوا الموالنا في دار الحرب يكون
اتلفوا اما لا في دار الحرب فلا ضمان اي فلا يجب عليهم الضمان كالحربي فانه لا يجب عليه الضمان
اتلف اموالنا لو اسلم قوله ودار الحرب عندهم يعني عند الخصم المستدل طردي لان الاتلاف
في دار الحرب لا تاثير له في الضمان ضرورة الاستواء في الحكم عندهم من الاتلاف في دار الحرب
ودار الاسلام وحاصل هذا القسم يرجع الى الاول يعني الى عدم التاثير في الوصف لان
هذا الوصف وهو دار الحرب لا مناسبة فيه ولا شبه كما في القسم الاول الرابع عدم
التاثير في الفرع وهو كما قال الامدي ان يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور
النزاع وان كان مناسبا ومثاله لذلك للمصنف في المنتهى تبعا للامدي في الاحكام عما اذا
قال المستدل في مسئله ولاية المراة زوجت نفسها من غير كفو فلا يصح نكاحها كما لو
زوجها الولي من غير كفو لاشتراكهما في انه نكاح لم يراع الولي فيه كفاءة الزوج وذلك لان
تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم المذكور وهو بطلان النكاح غير
انه لا يطرد في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها اي من غير
كفو فلا يصح كما لو زوجت بينا الفعل المفعول من غير كفو وحاصل هذا النوع كما ثاني وهو
عدم تاثير الوصف في الاصل لان التزويج من غير كفو غير موثر في الاصل اذ الموثر في عدم
الصحة فيه مباشرتها للتزويج لا لكونه نكاحا لم يراع الولي فيه كفاءة الزوج اذا علمت ذلك
فاعلم ان هذا النوع مما الحق في قبوله كما قال الامدي فرده قوم مصيرا منهم الى منع جواز
الغرض في الدليل مطلقا وهو ان غرض المستدل وصفا لخصمه بعض صور النزاع كقوله
زوجت نفسها من غير كفو وقبله من لم يمنع من ذلك والمختار عند المصنف رحمه الله تعالى
ان الكل فرض جعله يعني المستدل وصفا في العلة مع اعترافه بطرد اي بكونه وصفا طرديا
فهو مردود وان لم يكن ذلك واليه اشار من اعترف غيره فهو مقبول قال بعض الشراح وكان

ان يحمل

ان يحمل قوله بخلاف غيره على بخلاف اعتراف الغير فانه لا صير مردودا اذ لا يلزم من اعتراف
الغير بطرده اعتراف المستدل بطرده قال القدح في المناسبة بما لزم من مفسده
راجحة او مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلا واجمالا كما سبق الشرح هذا هو الاعتراض الرابع
وهو القدح في مناسبة الوصف المعلل به بان يقول للمعترض يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيل
المصلحة المطلوبة منه وجود مفسدة مساوية لها او راجحة عليها وجواب هذا الاعتراض
بالترجيح اي بترجيح المصلحة على المفسدة اما بطريق تصيلي او بطريق اجمالي كما سبق في مسئلة
الحرام المناسبة وهو انه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة لزم التعبد بالحكم لانا لم نجد
فلم نجد مصلحة اخرى تصلح للعلية والاصل عدم الغير وهو خلاف الاصل قال
القدح في اقضا الحكم الى المقصود كالعلل حرمة المصاهرة على الناسد بالحاجة الى ارتفاع
الحجاب الموحي الى الفجور فاذا تاثر اسناد باب العلم المفضي الى مفسدة مات الحرم والنظر
المفضيه الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح افضى الى الفجور والفضيحة
الى الممنوع وجوابه ان الناسد يمنع عادة كما ذكرناه فيصير كالطبيعي كالاشتهاء
الشرح هذا هو الاعتراض العاشر وهو القدح في اقضا الحكم الى ما علل به من المقصود
وذلك كالعلل للمستدل حرمة المصاهرة على الناسد اي في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع
الحجاب يعني من الرجال والنساء كالزوج وام زوجته مثلا الموحي الى الفجور اي الزنا
فاذا تاثر اي حرم المصاهرة اسند باب العلم المفضي الى مفسدة مات الحرم والنظر
اليها المفضيه الى ذلك اي الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح لاقضائه الى
هذا المقصود بل سد باب النكاح افضى الى الفجور اذ النفس مايلة الى ما منعت منه فحاصل
القدح في مناسبة الوصف لهذا الحكم اذ المناسب له هو الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه
ما يصلح ان يكون مقصودا كما مر وهنا ليس كذلك وجواب هذا الاعتراض ان المفسدة
يعني ما يحدثه المصاهرة ممنوع اي ان النظر الى المراة لشهوة عاده لما ذكرناه من اسناد
باب الطمع وصير الاستماع العادي على طول الزمان كالاستماع الطبيعي كالاشتهاء
والاخلاء ونحوهما قال كون الوصف خفيا كالرضا والقصد والخفي لتعرف الخفي

وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصنع والافعال **الشرح** هذا هو الاعتراض الحادي عشر
وهو ان يكون الوصف المعلل به خفيا لكونه من الاوصاف الباطنة التي لا تطلع عليها كالرضا والقصد
فاذا علل المستدل ثبوت الحكم كالبيع مثلا برضى المتعاقدين عليه او علل وجوب القصاص بالقصد فيقول
المعترض الرضا والقصد كل منهما من الاوصاف الخفية والخفي لا يعرف الخفي اي الحكم الشرعي اذ من شرط التعر
ان يكون اجلى من المعرف وجوابه ضبطه اي ضبط ذلك الخفي بما يدل عليه من الصنع الظاهرة
الدالة على الرضا كالايجاب والقبول في البيع ونحوه والافعال الظاهرة الدالة على القصد
في وجوب القصاص قال كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالخرج والمشقة
والحرف فانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما انه منضبط بنفسه
او بضابط كضبط الخرج بالسفر ونحوه **الشرح** هذا هو الاعتراض الثاني عشر وهو
كون الوصف غير منضبط لاضطرابه كتعليل الرخص بالخرج والمشقة وقطع السارق
بالخرز فان للمعترض ان يقول هذه الاوصاف تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص
والازمان وما هذا شأنه فعاده الشارع فيه رد النادر الى الغالب دفعا للعسير
والخرج عن الناس والبحث عنها وحسما فلا يجوز التعليل بها وجوابه منع اختلاف جميع الحكم
والمقاصد لجواز انضباطها بنفسها فان لم تنضبط بنفسها انضبطت بواسطة الوصف
المشتمل على تلك المصلحة كضبط الخرج بالسفر ونحوه كالمرض قال النقض كما تقدم
وفي ممكن المعترض من الدلالة على وجود العلة اذا منع ثالثها ممكن ما لم يكن حكما شرعيا او ايها
ما لم يكن طريقا او اليا لقدح قال لو اورد المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقض
ثم منع وجودها فقال المعترض بعض دليلك لم يسمع لانه انتقل من نقض العلة الى
نقض دليلها وفيه نظر اما اولا فلانك لما انتقض عليك او انتقض دليلها كان منتجها
ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي ممكن المعترض من الدلالة ثالثها ممكن ما لم يكن طريقا او اليا والمختا
لا يحل لاحتمال ان من النقض وبالها الا في المستثنيات لنا انه سيل عن الدليل وانتقا
المعارض ليس منه وايضا فانه وارد وان احرز انفاق وجوابه ببيان معارض اقتضى
نقيض الحكم او خلافه لمصلحة كالقهقرا او ضرب الدية او لدفع مفسدة اكد محل المنية للمضطر

فان كان

فان كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم **الشرح** هذا هو الاعتراض
الثالث عشر وهو النقض وقد مر في الكلام على شروط العلة ان النقض عبارة عن تخلف
الحكم مع وجود ما ادعي كونه علة وللمستدل طرق في الجواب عنه الاول منع وجود العلة
في صورة النقض ومثاله كما قال الامدي قولان في مسئلة زكوة الحلي المباح مالك
غير نام فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة فيقول المعترض هذا منتقض بالحلي الذي ليس بمباح
فانه غير نام ومع ذلك الزكوة تجب فيه فيقول المستدل لا اسلم ان الحلي الذي ليس بمباح
غير نام وحينئذ فلا يتحقق النقض لما علمت من تفسيره قوله وفي ممكن المعترض اشاره
الى انه هل يمكن المعترض من الاستدلال على وجود العلة في صورة النقض اذا منع يعني
المستدل وجودها فيه فيه مذاهب احدها ممكن مطلقا اذ به يتحقق انتقاضها
وهو مختار كلام المستدل واختاره الامام فخر الدين وابناعه والثاني المنع مطلقا لما فيه من
قلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ويدل على هذين المذهبين قوله وثالثها
والثالث انه ممكن اذا كان الحكم عقليا لامتناع تخلف المعلول عن العقليات عن العلة فيكون
الاستدلال مفيدا للنقض وان كان شرعيا فلا يمكن من الاستدلال اذ غايته ذلك
بيان وجود العلة في صورة النقض مع تخلف الحكم وهو لا يقدح في العلة لاحتمال ان يكون
التخلف لمانع وحاصل ذلك ان الاستدلال في الحكم العقلي لفائدته وفي الشرعي لا فائدة له
مع كونه اسقاطا من الاعتراض الى الاستدلال وهذا المذهب حكاه المصنف في المنتهى ولم
يحكه الامدي وقال قطب الدين لم اجد هذا المذهب في شيء من الكتب وقال التستري
والظاهر انه المختار والرابع وهو المختار عند الامدي انه ممكن من الاستدلال ما لم يكن
له طريقا او ليا اي من النقض القدح اي في كلام المستدل تحقيقا لفائدة المناظرة وان
كان له طريقا او ليا فلا يمكن معه لما ذكر المانع مطلقا قوله فلو اورد المستدل اي لو
استدل المستدل على وجود العلة يعني في محل التعليل بدليل هو موجود في محل النقض كما اذا
استدل الحنفي على صحة الصوم بالنية قبل الزوال بالقياس على التبيت بجامع الامساك يسمى الصوم
فانه عبارة عن الامساك مع النية وقد اتى به فيصح فيقول المعترض كالشافعي هذا منتقض بما

اذا نوى بعد الزوال لوجود العلة فيه مع انه لا يصح فمنع المستدل وجودها فيه أعني وجود
العلة في محل النقض فاذا قال المعترض حينئذ سلمنا وجودها فيه لكن لا نسلم ان ما استدللت به على وجود
العلة في محل التعليل لانه موجود في محل النقض لو سمع منه لانه اسفل من نقض العلة
الى نقض دليلها كذا قال الامدي قال المصنف وفيه نظر اي وفي عدم سماعه نظر
لان المعترض القدح فيما ادعى المستدل كونه علة وهو قد يكون تارة بالقدح فيها وتارة بالقدح
في دليلها فسماع احدهما دون الاخر لا وجه له ولانه لو لم يسمع لادى الى اللعب في الشرع
كما مر في الاعتراض السابع وكلام الامام فخر الدين صريح في ان ذلك يسمع وكلام البيضاوي
محتمل للسماع وعدمه قوله اما لو قال اي لو قال المعترض ابتداء يلزمك اما انتقاض
علتك او انتقاض دليلها كان منتجا وانما يلزمه احد الامرين لانه اما ان يعتقد وجود
العلة وهو الصوم هنا في النقض وحينئذ يلزم نقض العلة اولا وحينئذ يلزم نقض دليلها
لوجوده في النقض قوله ولو منع المستدل تخلف الحكم قد مر ان للمستدل طرقا في الجواب
احدها منع وجود العلة في صورة النقض وقد اشار اليه بقوله وفي عكس المعترض الى
اخره الثاني منع تخلف الحكم في صورة النقض واليه اشار بقوله ولو منع ومثاله كما قال له
الامدي لو قال الشافعي في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا تجوز اجبارها كالثيب
البالغ فيقول المعترض هذا منقوض بالثيب المجنونة فانه يجوز اجبارها وهو المستدل
لا نسلم صحة اجبار الثيب المجنونة وحينئذ فهل يمكن المعترض الاستدلال على تخلف
الحكم في صورة النقض فيه ثلاثة مذاهب احدها يمكن مطلقا والثاني عكسه والثالث
يمكن ما لم يمكن للمعترض طريق اولى للقدح من النقض قوله والمختار اختلف الناس في انه هل
يحتمل المستدل الاحتراز في دليله عن النقض على مذاهب احدها انه يحتمل قبل
من الضبط وبعده من الشرط والثاني لا يحتمل وهو المختار عند المصنف لان المستدل انما
سئل عن الدليل الدال على الحكم وانتفاء المعارض ليس منه اي من الدليل لان الدليل هو المؤثر
وهو الوصف لا غير ولانه اي ولان النقض وارد ابتدائي وان احترز فلا حاجة اليه لكونه
ملغى وحكى الامدي هذين المذهبين ولم يرجح شيئا والثالث ان النقض اما ان يكون من المستثنيات

بالاجماع

بالاجماع اولا فان كان لم يحد لان الاجماع يعني عنه والا وجب وهذا يسمى بالنقض الوارد
على طريق الاستثناء كالعرايا فانه نقض على جميع العلل كما مر ايضاحه في شروط العلة
فراجعه واعلم ان قوله الا في المستثنيات سيأتي من المذهب الثاني المقدر اي يجب الا في
المستثنيات فانه لا يجب فيها فلا تكلف المعلل مثلا ان يقول مما يلزم الاجزاء في غير
المصراة يقتضي لحاق المثل بالاتلاف اذ الشرع لم ينقض هذه العلة فان عليها تعويلنا
في الضمانات لكن جاءت هذه الصورة اعني المصراة مستثناة قوله وجوابه اي وجواب
النقض بغير ما مر من الوجهين ان يقال تخلف الحكم لا يقدح في العلية لان تخلفه وانتفاء
حكمته قد يكون لوجود معارض اقتضى نقيض الحكم في صورة اما لمصلحة راجحة او لدفع
مفسدة اكدمن تلك المصلحة اما الاول فكما في صورة العرايا فان القياس يقتضي الا انه تخلف الحكم
لمصلحة اكد وهي احتياج فقراء الصحابة الى ذلك وكما في ضرب الدية على العاقلة فان الدليل
يقتضي ان لا تؤاخذ العاقلة ولا تعاقب لبراءة ذمتها ولكن تخلف الحكم لمصلحة وهو مواساة
الغرم الغنم اذ الغنيمة وهو الارث للعاقلة فكذا الغرامة عليه واما الثاني فكحل
الميتة للمضطر فان القياس وان اقتضى تحريمها للتنزه عن القاذورات لا تخلف لدفع
مفسدة اكدمن المصلحة التي شرعت الحرمة لها وهو هلاك النفس قوله فان كان
التعليل بعام اي هذا كله اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة بظاهر
عام وقد تخلف الحكم عنها في النقض حكم بتخصيصه وتقديم المانع كما تقدم في النقض من
وجوب تقديم جمعا بين الدليلين واعلم ان الجوابين الاولين لدفع النقض وهذا
الاخير في تسليمه ومنع كونه قادحا قال الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه
كالنقض التفسير هذا هو الاعتراض الرابع عشر وهو الكسر وقد مر في
شروط العلة انه عبارة عن وجود الحكمة المقصودة من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنها
ومر ايضا هناك مثاله والفرق بينه وبين النقض والكلام في هذا الاعتراض عند منع المستدل
وجود الحكمة او تخلف الحكم عنها وفي عكس المعترض والاستدلال على وجود الحكمة او على
تخلف الحكم عنها كالكلام في النقض فراجعه وانقله الى هنا قال المعارضة في

الاصل بمعنى اخر اما مستقل كمعارضة الطعم بالكيل او القوت او غير مستقل كمعارضة
الفعل العمد العدوان بالجارح والمحدد قبولها لنا لو لم يكن مقبولا لم يمنع الحكم لان المدعى
علة ليس بأولى بالحرمة او الاستقلال من وصف المعارضة فان رجح بالتوسعة منع الدلالة
ولو سلم عورض بان الاصل اتفاقا الاحكام وباعتبارها معا وايضا فلما ثبت ان مباحث
الصحابة كانت جمعا وفرقا قالوا استقلالها بالمناسبة يستلزم التعدد قلنا الحكم
باطل كما لو اعطى فرنبا عالما الشرح هذا هو الاعتراض الخامس عشر وهو المعارضة
في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل
تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او بالقوت او غير مستقل بالتعليل على وجه يكون
داخلا في التعليل وخارجا عنه وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل
بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل وهو القتل بالمحدد وقد اختلف المحققون
في قبول هذا الاعتراض فمنهم من رده قال الامدي بناء منه على انه لا يمنع تعليل الحكم
الواحد بعلتين ومنهم من قبله واوجب جوابه على المستدل وهو المختار عند المصنف
تبعا للامدي واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يكن المعارضة في الاصل على الوجه
المذكور مقبولة لم يمنع الحكم لانه اذا تعارض وصف المستدل ووصف المعترض
فان كان كل منهما غير مستقل فقبول جزء المستدل دون جزء المعترض تحكم ايضا وان كان
احدهما مستقلا دون الاخر فكذا لكن التحكم باطل هذا هو اقرب ما وجدته وخصته
في شرح كلام المصنف وشرحت المشارح شرح هذا الموضع على غير ما هو عليه في حنبته
قوله فان رجح اي فان رجح المعلل استقلال الوصف المدعى علة على عدم استقلاله
بالتوسعة فقال ما ذكرته اولى لاستلزامه التعدية وتوسعة الاحكام كما في مثالنا
فان الحكم وهو وجوب القصاص على تعدير ان يكون العلة القتل العمد العدوان سبب العلة
بالمثقل وعلى تقدير زيادة المحدد لا يثبت قوله منع يعني منع للمعترض دلالة الاستقلال
على التوسعة اولا لم يعارض بعد تسليم دلالة الاستقلال على التوسعة بترجيح الحنفية جمهور
الاول ان الخرسه يوجب اسقاط الحكم في الفرع واسقاط الاحكام موافق للاصل وما وافق الاصل اترجح

الثاني

القائل زيد قائم وزيد اضربه وما في معناه كاللقب والكنيه هل يدل على نفي القيام والضرب
عن غيره على مذاهب احدها لا يدل وهو الصحيح عند الامام والامدي واتباعهما ومنهم
المصنف ونقله امام الحرمين في البرهان عن نص الشافعي ذهب ابو بكر الدقاق من الشافعيه
وبعض الحنابله انه يدل على نفي القيام والضرب عن غيره وقد نقل عن الدقاق انه وقع له ذلك
في مجلس النظر فالزم الكفر فتوقف والقاضي حكاه ابن برهان في الوجيز الثالث انه
يدل على الاباحه فقط في اسما الانواع كالغنم دون الاشخاص قوله وقد تقدم اشارة الى الفرق
المذكور بين مفهوم الصفة ومفهوم اللقب وهو ان قائد يخصص الاسم حصول
القيام فانه لو سقط الاسم لاحتمل القيام فلا يتحقق المقتضي للمفهوم فيه فان المقتضي للمفهوم
هو اسقاط قائد التخصيص واحتج على ان مفهوم اللقب يحجه بانه لو كان يعلق الحكم
بالاسم دالا على نفيه عما عداه للزم من قول القائل محمد رسول الله وزيد موجود ان عيسى
ليس برسول وان الله ليس بموجود وهو محال الكفر بطريق الظهور لان دلالة المفهوم
حسب الظهور لا حسب القطع قال واستدل بانه يلزم منه ابطال القياس لظهور
الاصل في المخالفه واجب بان القياس يستلزم التساوي في المنفوع عليه فلا مفهوم فكيف
به هنا الشرح استدل بعضهم على ان مفهوم اللقب ليس بحجه بانه لو كان حجة
لاستدباب القياس وبيانه ان تحريم الربا مثلا في القمح يدل على هذا التقدير على اباحته
في كل ما عداه مطعوما كان او غيره فلا يقاس المختص عليه لان القياس على خلاف الدليل
باطل واجاب المصنف بان القياس يقتضي اتحاد المعنى من المفهوم وهو ما عدا البر
من المطعوم في مثالنا والمنطوق وهو البر وحينئذ فان كان بينهما مساواه وذلك المعنى
خرج عما نحن فيه لانا اشترطنا ان لا يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في مفهوم المخالفه
فاذا كان مساويا فلا مفهوم فكيف يقال بالمفهوم هنا وان لم يكن بينهما مساواه فلا يحال
للقياس مدخل في المفهوم وقد اجاب عنه بجواب اخر وهو ان المفهوم هنا يدل بدلالته
يدل على الاباحه في كل ما عدا البر والقياس انما يدل على التحريم في الافراد التي شاركت المنصوص
عليه في العلة وهي المطعومات دون غيرها فغايته ان يلزم من الحاقه بالقياس ان يكون مخصصا

ملهم الصمد فانه لا يستقل المفهوم للمفهوم وهو انتفاء ما بقي
بين الكلام يخصص المنصوص

للمفهوم وخصص عموم المنطوق بالقياس جائز نعم المفهوم اولى وقد يجاب عنه بجواب
اخر ذكره الامدي وهو انه انما يودي الى ابطال القياس ان لو كان النص الا على
منطوقه وليس كذلك بل انما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من
المفهوم وغايته ذلك انهما دليلان تعارضا وحكم المتعارضين تقديم الراجح قال
قالوا الوقال لمن خاصمه ليست امي بزانية ولا اختي تبادر نسبه الزنا الى ام خصمه
واخته ووجب الحد عند مالك واحمد فلما تعارض القرائن لامساغ فيه الشرح القائلون
بمفهوم اللقب قالوا الوقال لمن خاصمه ليست امي بزانية ولا اختي تبادر الى الفهم
نسبه الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا وجب الحد على القائل حد القذف عند مالك
واحمد فلولم يدل تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لما تبادر الى الفهم نسبة
الزنا الى ام خصمه واخته واجاب المصنف بان نسبه الزنا الى ام خصمه واخته
انما تبادرت الى الفهم من القرائن لا مما نحن فيه وهو تعليق الحكم بالاسم قال
واما الحصر بانما فعلى لا يفيد وعلى منطوق وعلى مفهوم الاول انما زيد قايم
معناه ان زيدا قايم والزايد كالعدم والثاني انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله
وهو المدعى واما مثل انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق فضعيف لان
العموم فيه بغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولا ظاهرا الشرح اعلم ان تقييد
الحكم بانما نحو انما الشفعة فيما لم يقسم هل يفيد حصر الاول في الثاني على معنى
انها تفيد اثبات الشفعة في المقسوم ونفيها عن غيره فيه مذهبان صححه
الامام فخر الدين واتباعه انها تفيد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق او بالمفهوم
فيه مذهبان حكاهما المصنف ومقتضى كلام الامام فخر الدين واتباعه انه
بالمنطوق لانه استدل بان ان لاثبات الشئ ما لنفيه والاصل عدم التعدد
فالركب فيهما بعدم الامكان وحسبك بقول لا يجوز ان يجمع النفي
والاثبات على شئ للزوم الناقض ولا ان يكون النفي راجعا الى المذكور والاثبات
للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتعين العكس انه الممكن وهو المراد بالحصر

قلت

قلت وهذا ضعيف من جهة النقل لان المعروف عند النحويين ان انما ليست نافية
بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل واحسن الاحوال انها لا تفيد الحصر بل تفيد
تاكيد الاثبات وهذا هو الصحيح عند النحاة ونقله سيخنا ابو حيان في شرحه
للتسهيل عن البصريين ولم يرجح المصنف شيئا اصحح العامل بالاول بان قول
العامل انما زيد قايم بمعنى ان زيدا قايم وما زايده والزايد كالعدم اي في افاده الحصر
اذ لا خلاف في افاده زيادة الزايد فكما ان قوله ان زيدا قايم لا يفيد الحصر
حسب المنطوق ولا حسب المفهوم فكذلك قوله انما زيد قايم لانه بمعناه وهو
ضعيف جدا لانا لا نسلم ان ما زايده او للزايد اذ الاصل في اللام الناسبس والعامل
والاولى لهذا العامل التمسك بقوله انما الربا في النسيه للاجماع على تحريم ربا
الفضل وربا اليد واصحح العامل بالمذهب الثاني بان قوله تعالى انما الهكم الله بمعنى
ما الهكم الا الله فكما ان الثاني يفيد الحصر بالمنطوق فكذلك الاول الذي هو بمعناه
فان قيل لو كان لفظ انما مفيدا للحصر لما صح عمل بعرينه ولما ثبت ولا لغير المعتق
لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله انما الولاء لمن اعتق واللازم
باطل لان كثيرا من الاعمال يصح من غير نيته والولاء ثبت لعصبات المعتق اجاب
ان صحه العمل بالنيه وعدمها والحكم بالعموم الولاء للمعتق وغيره انما ثبت لغير هذا الحديث
كالاجماع والحديث يدل بحسب الظاهر على ان الولاء لا يكون لغير المعتق ويجوز العدول
عن الظاهر بدليل قطعي كما قرر الجواب اكثر الشارحين وقرره بعضهم بتقرير اخر
فقال قوله واما مثل انما الاعمال بالنيات واما الولاء لمن اعتق فضعيف اي القول
بان الحصر في مثل قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وقوله انما الولاء لمن
اعتق مستفاد من كلمة انما ضعيف لانه لو قال الاعمال بالنيات ما سقاط كلمة انما
لافاد العموم والحصر لان الالف واللام للعموم كما تقدم فيكون قوله الاعمال بالنيات
بمنزلة قوله كل عمل به او لا عمل الا بنيته وكذا قوله الولاء لمن اعتق باسقاط
كلمة انما لافاد الحصر بحسب المفهوم لا بحسب المعنى وهو لا ظاهرا ويكون بمنزلة قوله لا ولاء

لن اعتق اذ لو كان لغير المعتق و لا للزم مخالفه العموم من غير دليل وهو ممنوع انتهى
وهو اقوى للمام المصنف قال — واما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد
ولا قرينه عهد فمثل لا تعبد وفعل منطوق ومثل مفهوم الاول — لو افاده لافاده
العكس لانه فهم لا اصل للحس ولا لمعهود معين لعدم القرينه وهو دليلهم ايضا لو كان
لكان التقدم بغير مدلول الكلمه السبع احلف الثاني انه اذا جعل لفظ كل يعرف
بالاضافه او باللام مخبرا عنه واحد جزئيا مخبرا به مثل قولنا صديقي زيد والعالم
زيد ولا قرينه تعد العهد هل يدل على حصول ذلك الكل في الجزئي ام لا فيه مذاهب
احدها ورجحه الامدي انه لا يدل لا بالمنطوق ولا بالمفهوم والثاني يدل
بالمنطوق وهذا ما اختاره امام الحرمين في البرهان فانه قال في اما اللام على
المسلة ولو قال القائل صديقي زيد اقتضى هذا الاصديق له غيره قال وهذا
لا سعد ادعا اهل اللسان عليه ومن ابدا في ذلك ميزا كان مباهتا محكوما عليه
بالعناد انتهى والثالث انه يدل بالمفهوم واعلم ان علما علم المعاني والبيان
يقولون ان هذا الحصر مدرك بالذوق لا بالنظر والاستدلال قال قطب الدين في
شرحه للقسم الثالث من مفتاح العلوم للسكاكي ولهذا لا يتم شيء مما استدلوا به
عليه نفيا واثباتا وبين ابطال ذلك فراجعه اصح الاوجه الاول وجهين الاول انه
لو افاد قولنا صديقي زيد والعالم زيد الحصر لافاد عكسهما لان دليلهم على الحصر
في الاصل بعينه قائم في العكس وذلك لان دليلهم ان المخبر عنه في قولنا صديقي
زيد والعالم زيد لا يصلح ان يكون للجنس لانه لا يصدق كل صديقي زيد وكل عالم زيد ولا
يصلح ان يكون لمعهود معين اذ التقدير انه لا قرينه على العهد فتعين ان يكون لماهيته
العلم ضرورة الحصر في الاقسام الثلثه وماهيته العلم موجوده في الصورتين اي في صديقي
زيد وزيد صديقي فلو افادت احداهما الحصر لافادته الاخرى ولكن لم تفده الصوره
الثانيه فلم تفده الصوره الاولى الوجه الثاني انه لو افاد صديقي زيد الحصر
لكون عكسه لكان التقدم بغير مدلول الكلمه اذ لا فرق بين الاصل والعكس الا التقدم

والالتزام

والالتزام باطل لان التقدم لا يغير مدلول الكلمه كما هو المعهود في كلامهم ولك ان
تقول هذا ممنوع لما سنه النحاة حيث قالوا ما ضرب زيدا الا عمرا وما ضرب عمرا الا زيد
بعد الاول حصر الضرب في المفعول والثاني في الفاعل لما اعترض بعض الشراح قال
والدي رحمه الله وهذا فيه نظر اذ التقدم فيهما لم يغير مدلول زيد وعمرو انتهى
اي بجعلهما في المقدم في صديقي زيد فانه صيره صديقي على تقدير الحصر اصر وهو في زيد
صديقي اعم فافهمه فانه دقيق ونصح بما قاله الشيخ بهاء الدين ابن الحاسب الحلبي رحمه
الله تعالى فيما كتب عنه على المقرب بعد ان حكى عن ابي الفتح بن جني انه جعل ماء
عين مبتدا وجيبها خبرا في قول الشاعر اهابك اجلالا وما بك قدره علي
ولكن ملء عين حبيبها قال وطارد للمعناه ثم قال قال سمعنا يعني ابن عمرون رحمه
الله معناه مبني على فاعله صديقي زيد وزيد صديقي من ان الخبر يكون اعم من المبتدا او
مساويا له قال ابن الحاسب قلت — معنى كلام الشيخ انك اذا قلت زيد صديقي
كان الخبر صالحا لان يكون اعم من المبتدا فجعله كذلك ولذلك قالوا لا يلزم الحصار الصداقه
في زيد وهذه الصوره بخلاف قولك صديقي زيد فانه لا يمكن ان يجعل الخبر الذي هو
زيد اعم من المبتدا فما بقي الا ان يجعله مساويا والا كان الخبر اخص من المبتدا وانه غير جايز
واذا كان مساويا لزم الانحصار ضرورة صدق ان كل من هو صديقي زيد حينئذ
وذلك لا ينحصر مثل عين في الثلث والحسب الا اذا جعل مثل عين مبتدا حتى لا يمكن ان
يكون اعم من الحسب لاستحاله كون المبتدا اعم من الخبر لو قلت الحيوان انسان و لا
يريد بعض الحيوان بل جميع الحيوان جعله كاذبا بخلاف الانسان حيوان لان الخبر
صفه في المعنى ولا يدل العكس ولذا لو قلت قرئ عمرو صح ولو قلت العرب قرئ
ويريد الحقيقه كان كذبا قال — العامل به لو لم يفده لاخر عن الاعم بالاخص لتعذر
الحصر والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهى فلما صح واللام للمبالغه
فان الحصر يلزمه زيد العالم بعين ما ذكر وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل
فان زعم انه مخبر بالاعم فغلط لان شرطه النكره فان زعم ان اللام لزيد فغلط لان

معناه موصوف حيوان

استقلاله بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول الشرح احترز بالقابل بان زيدا
الا عالم زيد بعد الحصر بانه لو لم يفده لزم ان يكون الاخبار عن الاعم بالاخص لانه بعد زوال
كون اللام للجنس والعهد اما الاول فلانه لا يصدق كل عالم زيد واما الثاني فلعدم القرينه
بعين ان يكون لماهيته وهي اعم من حيث هيا فلزم الاخبار عن الاعم بالاخص وهو باطل
فوجب جعل اللام لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي في العلم ليندفع المحذور واجاب
المصنف بان قولكم وجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي صحيح واللام حينئذ
تكون للمبالغة كما نص عليه سيبويه في زيد الرجل اي الكامل في الرجوليه زيد ولكن ان الحصر
لان المبالغه لا تستلزمه ويلزم الحصر ان قولنا زيد العالم بعد الحصر بعين ما ذكر قوله
فان زعم اي فان زعم سيبويه انه اخبر بالاعم عن زيد فغلط لان شرط الخبر النكره
والعام الذي هو الرجل ليس بمنكر وان زعم ان الالف واللام لزيد فغلط ايضا لوجوب
استقلال الالف واللام بالتعريف منقطعا عن زيد كما ان الموصول مستقل بالتعريف
وللك ان تقول لم يرد سيبويه سوى ما ذكرته بل الذي اراده ان الالف واللام بمعنى الكامل
في الرجوليه فقولنا زيد الرجل اخبار عن زيد بكمال الرجوليه وهو قسم ثالث مغاير للقسمين
اللذين ذكرهما واعلم انه يوخذ من هذا المذكور كله ان المصنف اختار ما رجحه الامدي
فرع قال الامدي اختلفوا في قوله لا عالم في البلد الا زيد فالذي عليه الجمهور واختار
منكري المفهوم انه يدل على نفي كل عالم سوى زيد واثبات كون زيد عالما قال
النسخ الازاله نسخت الشمس الظل والنقل نسخت الكتاب ونسخت النحل ومنه المناسخات
فعل مشترك وقيل الاول وقيل الثاني الشرح النسخ لغه يطلق على الازاله ومنه
نسخت الشمس الظل اي ازالته ويطلق بمعنى نقل الشيء وتحويله من محاله الى محاله مع بقايه
ونسخه نقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خليه الى اخري ومن ذلك المناسخات
في سوال المال من وارث الى وارث ونقل هو حقيقه في الازاله مجاز في النقل او بالعكس
او مشترك بينهما فيه مذاهب حكاها المصنف من غير ترجيح ورجح الامام فخر الدين الاول
قال لان النقل اخص من الزوال فان النقل اعدام صفه واحداث اخري واما الزوال فهو مطلق

الاعدام وكون اللفظ حقيقه في العام مجازا في الخاص اولى من العكس لكثره الفائده وقال
الامدي القول بالاشتراك اشبه لوقوع استعمال لفظ النسخ في الازاله والنقل والاصل
في الاستعمال الحقيقه قال والخلاف لفظي قال وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي متاخر فخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفله ونحو صل الى اخر الشهر
ونعني بالحكم ما حصل على المكلف بعد ان لم يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفايه
قطعا ولا يرد الحكم القديم فلا يرفع لانا لم نعنه والقطع بانه اذا انتفى حرم سي بعد وجوبه انتفى
الوجوب وهو المعني بالرفع الشرح احتلف الاصوليون في معنى النسخ في الاصطلاح
فذهب القاضي واختاره الامدي والمصنف الى انه رفع الحكم الى اخر فقوله رفع الحكم
كالخبر ليسمل النسخ وغيره وقوله الشرعي يخرج رفع المباح الذي ثبت بالاصل لانه
ليس بحكم شرعي وقوله بدليل شرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالنوم والغفله فان رفع
وجوب الصلاه عن النائم والغافل بالنوم والغفله وللك ان تقول الرفع بالنوم والغفله
رفع بدليل شرعي وهو قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلثه فالواجب ان يقال قوله بدليل
شرعي احترز عن الرفع بالموت وقوله متاخر احترز عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
غير متاخر كالرفع بالمتصل المستقل بقولهم لا نسلم اهل الذمه عقب قوله اقتلوا المشركين
او غير المستقل كالرفع بالاستثنا كقولك صوموا هذا الشهر الا اليوم العاشر منه وكالرفع
بالغايه مثل صل الى اخر الشهر ومثل الرفع بالشرط مثل صل ان كنت صحيحا فان ذلك ليس بنسخ
وللك ان تقول لا نسلم ان الخطاب المتصل بالخطاب المعدوم في الذكر رافع لحكم الخطاب
الاول انما يكون بعد ثبوته لكنه لم يثبت اذ لا يثبت بقوله صل الى اخر الشهر حكم
الا بعد تمام الكلام على ما اختاره في الاستثنا وبعد تمامه لا يكون الخطاب الاول
دالا على ثبوت الحكم فيما بعد الغايه حتى يكون الغايه رافعه له واشار الامام في البرهان
الى هذا البحث وقال قال القاضي النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وهو لا يحتاج الى التقييد
بالتاخر فان اللفظ الذي ينتظم لقصد الكافة ليس فيه رفع الحكم بعد ثبوته في قصد
الشارع قال المصنف ونعني بالحكم في قولنا رفع الحكم الشرعي ما يحصل على المكلف

بعد ان لم يكن وهو تعلق الوجوب فان تعلقه المشروط بما لعقل لم يكن ثابتا عند انتفاء وهو
قبل التكليف فيكون حادثا بعد ان لم يكن واذا كان المراد بالحكم ما ذكرناه لا يرد سؤال المعتزلة
وهو ان الحكم عندهم خطاب الله وهو قديم واذا كان قديما لا يرتفع لامتناع ارتفاع القديم
واذا لم يرتفع امتنع قولكم النسخ رفع الحكم الشرعي لامتناع ارتفاع الحكم الشرعي وانما
لم يرد هذا السؤال لانا لم نعن بالحكم الخطاب القديم بل نعني به هنا ما ذكرناه الان وهو
حادث يرتفع لانا نقطع بانه اذا انتفى تحريم شيء بعد ان كان واجبا انتفى تعلق الوجوب
الثابت اولا وهو المعنى برفع الحكم ولا سبيل الى ارتفاعه بهذا التفسير ولك ان تقول
هذا التعريف غير منعكس لانه دخل في اللسان التخصيص المتأخر عن وقت الخطاب فان
التخصص رفع عند المصنف واعلم ان هذا امر في معنى النسخ واما الناسخ فانه يطلق على
الله تعالى لقوله تعالى ما ننسخ من آية وعلى الحكم بقاله وجوب صوم رمضان نسخ وجوب
صوم عاشوراء فهو ناسخ وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اي
يعتقد ذلك فهو ناسخ وهو حقيقة في الله تعالى مجاز في الباقي قال الامام اللفظ الدال
على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول فيرد ان اللفظ دليل النسخ ولا يطرد فان لفظ
العدل نسخ حكم لذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله عليه السلام مع حاصله اللفظ
الدال على النسخ لانه فسر الشرط باسم النسخ واسم انتفاء حصول الشرح اعلم
وفقك الله ان امام الحرمين عرف النسخ بانه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام
الحكم الاول واعترض عليه من وجوه الاول ان اللفظ دليل النسخ لا نفسه قال
بعض الشراح وهذا انما يرد اذا لم يرد باللفظ التلفظ اما اذا اريد فيسقط ذلك
ولا يرد قلت وراده ذلك نظرا لان اللفظ الملفوظ لا اللفظ مطلقا لانه وضعه
يكون دالا والدال هو الملفوظ لا اللفظ الوجه الثاني ان هذا الحد لا يطرد
لصدقه الحد دون المحدود لان الرجل العدل اذا قال حكم هذا منسوخ فقوله دال على ظهور
انتفاء شرط دوام الحكم الاول لانه قول عدل ظاهره الصدق مع انه ليس بنسخ وبهذا
انما يرد ان لو لم يرد باللفظ لفظ الشارع الوجه الثالث ان هذا الحد لا ينعكس لصدق

المحدود

المحدود وهو النسخ بدون صدق الحد المذكور لجواز ان يكون النسخ بفعله صلى الله عليه وسلم
كما يجوز بقوله فان ذلك لا يصدق عليه انه لفظ دال ولك ان تقول فعله صلى الله
عليه وسلم ليس بنسخ وانما هو معرف لخطاب الله تعالى الدال على طهور انتفاء شرط دوام
الحكم الوجه الرابع ان ذلك تعريف للشيء بنفسه لان حاصله يرجع الى ان النسخ هو
اللفظ الدال على النسخ لان شرط دوام الحكم الاول اسم النسخ لان دوامه يتوقف على
عدم ورود نسخ فعدمه ظاهر هو اللفظ الدال ظاهرا على اسم النسخ واسم انتفاء
انتفاء حصول النسخ فيكون تعريفا للنسخ به وهو باطل فلسوف يكون انتفاء
اسم النسخ نفس حصوله نظرا لانه لازم وهو ممنوع حينئذ قال الغزالي
الخطاب الدال على انتفاء الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه عنه واورد اللام الاول وان قوله على وجه الى آخره زيادة الشارح اعلم
ان الغزالي عرف النسخ سعيا للقاضي ابي بكر بانه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فقوله الخطاب كالجنس يشمل
النسخ وغيره وانما الخطاب ولم يقل النص ليكون شاملا للمنطوق والمفهوم اذ يجوز
النسخ بالمفهوم وقوله الدال على ارتفاع الامر والنهي ليعم جميع انواع الحكم الندب
والاباحة والكراهة فان جميع ذلك قد ينسخ وقوله الثابت بالخطاب المتقدم يخرج
الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالاصل وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز
عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل قوله لا تصوموا بعد
الغروب بعد قوله اتموا الصيام الى الليل فان ذلك لا يكون نسخا لانه وان كان دالا
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا يكون على وجه لولاه لكان ثابتا
وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفة والغاية والشرط فانها لا
تكون نسخا بل بيانا وانما لم يعن الكلام قال المصنف ورد عليه اللام الاول الوارد
على الحد المذكور انفا فان الخطاب دليل النسخ لا هو وانه يلزم ان يكون قول العدل

لاخلو الحال ان يكون محققا لم لا والثاني باطل والا لم يحسن الحكم والاول لا يخلو اما ان يعلم نفسه
او بغيره والاول باطل بالضرورة والثاني يلزم منه رفع الحكم بدليل متاخر فيعلم ان الخلاف في ان النسخ
رفع الحكم او بيان لمدة الحكم يظهر في الفقه كالطهارة بعد الحدث مهما يقول انتقض
اي لا تنقض او انبهت والاول وجه والاصح في دفاو المنهاج للنووي وغيره الثاني قال
المعتزله اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد
ما على العزالي والمقيد بالمرة يفعل الشرح على المعتزله من الرفع لان الزوال كالرفع فانما
قال لو اسل الحكم لان الحكم الثابت في كل زمان يتغير بتغير الزمان وهذا التعريف وجب ما ذكره
العزالي فلهذا اورد عليه ما يرد على تعريف العزالي ويرد على هذا التعريف خاصة وهو ان الشارع
اذا امر بعبادة مؤقتة مرة واحدة ثم قال لهذه العباده التي قدرتها بالمرة الواحدة تفعل
مرة اخرى فان ذلك نسخ لهذا المرة قال الزايل بالنسخ ليس هو مثل المرة الاولى لانها واحدة والواحدة
لا تماثل الواحدة الزايل حكم الاول الذي كان ثابتا فهو لهم ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل بالفعل
من حيث ان الزايل نفسه لا مثل فلست ولا خفى ان هذا غير وارد على المعتزله لانهم
يجوزون النسخ قبل الفعل كما نقله المصنف عنهم انفا وحينئذ لا يحوز نسخ العهد بالمرة عندهم فافهمه
قال والاجماع على الجواز والوقوع وخالف اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني في الوقوع
لنا القطع بالجواز وان اعتبرنا المصالح فالقطع ان المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات
وان التوراة امر الدم بتروح بنانه من بنيه وقد حرم ذلك بالنفاق واستدل الجاحظ السبت تحريمه
ويحمل الخبر بانه كان حاصلا لم نسخ الجواز ومثل التحريم فكون النسخ واقعا والوقوع دليل الجواز
واجيب بان هذه الصور كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل قد يقرر انه ليس بنسخ
واستدل الامام فخر الدين في المحصول على الجواز بان نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
مستدلة للدليل القاطع وهو المعجز وقد نقل الله عز الله تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها
اي نؤخرها نات بخير منها او مثلها وفي قول نبوته صلى الله عليه وسلم ما نسخه مما قلها ان
مخصصه خلاف فان كانت ناسخة فقد حصل المدعى وان لم تكن ناسخة فلا يه التي
نقلها مدل على جواز النسخ وضعف هذا الاستدلال في تقريره حيث قال ان قوله
ما ننسخ يحمله سر طه اي ان نسخ نات وصدق الملازمة من السبين لا بعضي وقوع
احدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واستدل

مسلم في الوقوع بمقتضى انه قال يجوز انه من حيث العقل والشرع وظاهر ما نقلناه من كلام
الامدي انه لم يجوز ذلك من حيث الشرع فانتله وفي المنهاج والمعالم للامام فخر الدين عن
اليهود مطلقا احالته كما اطلق المصنف قال في المستصفى والروافض وان اعترفوا بوقوعه
الا انهم فسروه بالبدا الجاهلهم بالفرق وانما اطلق المصنف الاجماع مع مخالفه ابي
مسلم لما مر في الاجماع من انه لو ندر المخالف مع قوم المجمعين كان اجماعا وان لم يكن مقطوعا به
قوله لنا اي الدليل على ما قلناه من جواز النسخ ان حكم الله تعالى ان لم يتبع المصالح فله
تعالى ان يفعل ما شاء ويحكم ما يريد وان تبعها كما هو مذهب المعتزله فلزم ان يتغير الحكم
بتغير ما نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات كما تتغير بحسب الاشخاص فقوله
لما القطع بالجواز اي ان لم نتغير المصالح وايضا قد روى ان الله تعالى امر ادم بتروح
بنانه من بنيه وقد حرم ذلك بعني بتروح البنات من البنين بالنفاق فكون النسخ واقعا والوقوع
دليل الجواز قال في المحصول يجوز ان يكون قد شرع ذلك لادم وبنيه الى غاية معلومة وهو
ظهور شريعة اخرى له لكره النسل او غير ذلك وقد تقدم ان هذا لا يكون نسخا والك
ان يقول الاصل عدم ما ذكروان الامر مطلق واستدل بعضهم على جواز النسخ بان
اباحة العمل يوم السبت كانت ثابتة ثم نسخ الاباحة وحرم العمل يوم السبت وبان جواز
الحبان كان حاصلا لم نسخ الجواز وبقي التحريم فكون النسخ واقعا والوقوع دليل الجواز
واجيب بان هذه الصور كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل قد يقرر انه ليس بنسخ
واستدل الامام فخر الدين في المحصول على الجواز بان نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
مستدلة للدليل القاطع وهو المعجز وقد نقل الله عز الله تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها
اي نؤخرها نات بخير منها او مثلها وفي قول نبوته صلى الله عليه وسلم ما نسخه مما قلها ان
مخصصه خلاف فان كانت ناسخة فقد حصل المدعى وان لم تكن ناسخة فلا يه التي
نقلها مدل على جواز النسخ وضعف هذا الاستدلال في تقريره حيث قال ان قوله
ما ننسخ يحمله سر طه اي ان نسخ نات وصدق الملازمة من السبين لا بعضي وقوع
احدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واستدل

يوم الولاده عندهم وبان حواز الجمع بين الاختين كان ثابتا

ثل كلامه في المحصول بكلامه في التفسير صاحب التحصيل ولك ان تقول سبب النزول
يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمدًا
يامرنا بالشيء ثم نهى عنه فانزل الله تعالى هذه الاية نفسه ابو مسلم الذي نقل عنه المصنف
هو الملقب بالحاظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم واسم ابيه على ما قال الامام في المنتخب
عمرو وفي اللمع يحيى وعلى ما قال في المحصول بحر قال لو نسخت شريعة موسى لبطل
قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤبدة قلنا مختلق قيل ان الراوندي والقطع لو كان
سديدا صحيحا لقضت العاده بقوله له عليه السلم النسخ بعد سببه لليهود على
امتناع النسخ وتوجيهها ان يقال لو نسخت شريعة موسى لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم
لبطل قول موسى المتواتر ان هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والارض
وقوله الرموا السبت وقوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات لدلالة قوله على تاييد
شريعته وذلك ينافي النسخ واللازم باطل باجماع الامم وتوجيه الجواب ان يقال انه
متواتر بل هو مختلق اي مفترى على موسى عليه الصلاة والسلام من قولهم احلوا الكذب
اي افتراه وقيل اول من وضع لهم ذلك ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد
عليه الصلاة والسلام وافترى قاطع في نظلمة انه لم ينقله احد لرسول الله صلى الله عليه
وسلم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك عندهم صحيحا لقضت العاده بقولهم للنبي صلى الله
عليه وسلم قال لو ان نسخ لحكمه ظهرت له لم يكن طامة له لهو البدا او الاقعبت
واجب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان والاحوال لمنفعة شرب
دوا في وقت او حال وضرره في اخر فلم يتحدد ظهور ما لم يكن الشرع بعد شيء
اخرى لليهود على امتناع النسخ وتقريره انه لو جاز النسخ لجاز البدا او العبث على الله تعالى
لان النسخ ان كان لحكمة ظهرت له اي لله تعالى لم يكن طامة له قبل النسخ لزم البدا وهو
الظهور بعد الخفا والا اي وان لم يكن لحكمة ظهرت له لزم العبث وكل منهما محال عليه
عز وجل واجاب المصنف عن ذلك بان هذه الشبهة مبنية على ان افعال الله تعالى تابعة
للحكمة والمصلحة وذلك يرجع الى قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناها ولئن سلم

ان افعال

ان افعال الله تعالى تابعة للحكمة والمصلحة فالمصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال
كمنفعة شرب دوا في وقت وحال وضرره في اخر فيجوز ان يعلم الباري عز وجل ان مصلحتهم في
الزمان الثاني تقتضي ان لا يثبت في حقهم الحكم الثابت قبله فيغير الحكم بسبب ذلك ولا يكون
قد تجدد له ظهور ما لم يكن ظاهرا قال قالوا ان كان مقيدا فليس بنسخ وان ذلك
على التاسد لم يقبل للناقض بانه مؤبد ليس بمؤبد ولانه يؤدي الى بعد الاخبار بالتاييد والى
نفي الوثوق بما قد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم واجيب بان بعد الفعل الواجب بالتاسد
لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صوم نسخ قبله فهذا احد ورد قوله صوم رمضان ابدا بالنص
يوضح ان الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت وانما الممنع ان
يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ الشرع بعد سببه اخرى لهم وتقرير ان الخطاب
الذي ورد عليه النسخ ان كان مقيدا بوقت معين فلا نسخ لان الحكم ينتهي بنفسه عند
انقضاء ذلك الوقت وانتهاء الحكم بنفسه ليس بنسخ وان كان مطلقا على التاسد فلا يقبل النسخ
لاربعة اوجه الاول انه لو قبل النسخ للزم الناهر لان الخطاب المقيد بالتاسد يدل
على ان الحكم مؤبد والنسخ يدل على انه غير مؤبد فكون مؤبدا ليس بمؤبد وذلك هو الناهر
الثاني انه لو قبل النسخ لادى الى العذر الاخبار بالتاسد لان الاخبار به انما هو لتعرف المخاطب
التاسد ولا طريق للمخاطب الى معرفة التاسد لجواز طريان النسخ على ما دل على التاسد
الثالث انه لو قبل النسخ لادى الى نفي الوثوق بما قد حكم به لجواز طريان النسخ عليه الرابع
انه لو قبل النسخ لادى الى جواز نسخ شريعتكم لان النص الدال على التاسد لا يمنع النسخ واجيب
المصنف بان تقييد الفعل الواجب بالتاسد كقوله صم رمضان ابدا لا يمنع النسخ فانه اذا
كان الوقت معينا مثل صوم رمضان هذه السنة مثلا لم ينسخ قبله لم يمنع النسخ لما
سياتي واذا كان بعين الوقت لا يمنع من النسخ قبل الوقت كالتاسيد احترز ان لا يمنع النسخ
وقوله صم رمضان ابدا يوضح بدلالة النص ان الرمضانات كلها متعلق الوجوب ولا يلزم من
استمرار الوجوب في الرمضانات كلها فلا يلزم الناقض عند ورود النسخ كالموت فان تعلق
خطاب الوجوب بالمكلف يدل على ان جميع عمره ولو كان زمانه سببه متعلق الوجوب لانه يتم صوم عاشوراء

لم يسلم ان الوجوب باق والوجوب ما دام ان

باق ابدا فانه يمتنع ان ينسخ والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى قال ولو الوجاز لكان قبل وجوده
او بعده او معه وارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل ومعه اجدر لاستحالة النفي والاثبات قلنا
المراد ان الطيف الذي كان ذا الكلموت لا ان الفعل يرتفع النسخ هذه شبهة اخرى لهم
وتوجيهها ان يقال لو جاز النسخ الذي يرفع الحكم لكان رفعه اما قبل وجود الفعل او بعد وجوده
او مع وجوده لانه لا رابع بالضرورة وارتفاع الفعل قبل وجوده وبعد ابعده باطل لكونه معدوما
في الحالين ورفع المعدوم ممتنع واما ارتفاعه معه فاجدر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفي
والاثبات في شيء واحد لاستلزامه كونه موجودا معدوما في حالة واحدة وهو محال
وتوجيه الجواب ان يقال المراد من رفع الحكم ان التكليف الذي كان اي ثبت بعد ان
لم يكن زال بالنسخ كما يزول بالموت لا ان الفعل يرتفع حتى يأتي ما ذكرتم من التقسيم
قالوا اما ان يكون الباري علم استمراره ابدا فلا نسخ او الى وقت فليس بنسخ
فلما الى الوقت المعين الذي علم انه ينسخ فيه وعلم بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ التكليف
هذه شبهة اخرى لليهود ونعزيرها ان يقال لا يخلو اما ان يكون الباري عز وجل علم استمرار
الحكم المنسوخ ابدا المحمد لا ينسخ له والا يلزم وقوع خلاف ما علم الله تعالى وهو محال
او علم استمراره الى وقت معين فحمد ليس بنسخ لانتهاء الحكم بنفسه واجاب المصنف
بانا نختار الشق الثاني وهو ان يعلم الله تعالى استمراره الى وقت معين وهو الوقت الذي علم
الله تعالى انه ينسخ ذلك الحكم فيه وعلم الله تعالى بارتفاع الحكم بالنسخ لا يمنع النسخ لا جديد
كون انتهاء به بالنسخ لا بنفسه قال وعلى الاصفهاني الاجماع على ان شريعتنا ناسخة
لما خالفها ونسخ التوجه والوصية للاقربين بالمواريث وذلك كثير الشرح هذه حجته
على ان مسلم الاصفهاني في العامل بان النسخ كما يزول ليس بواقع كما نقله المصنف عنه ونعزيرها
ان يقال النسخ واقع لاجماع الصحابة على ان شريعتنا ناسخة لكل شريعة خالفتها
وعلى ان وجوب التوجه الى بيت المقدس منسوخ بوجوب التوجه الى الكعبة وعلى نسخ الوصية
للوالدين والاقربين بآية المواريث وذلك كثير نسخ وجوب صوم عاشوراء برمضان ونسخ وجوب
تقديم الصدقة بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم على مناجاته قال مسئلة المختار

جواز

الثاني ان الخمسة بوجه اعتبار وصف المستدل واعتبار وصف المعارض واعتبار الوصفين
اولى من الواحد هذا الوجه الثاني ان يقال مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا ومن ذلك قصة
المجهضة لما شاور عمر رضي الله عنه عبد الرحمن بن عوف فيها وقال له انك مؤدب ولا ارى عليك
شيئا فقال علي كرم الله وجهه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ اري عليك الغرة
فشبه عبد الرحمن بالمؤدب وفرق علي رضي الله عنه بان المؤدب للتعزير لا يجوز فيه المبالغة
الى حد الاتلاف وشاع وذاع من غير نكير من احد فكان اجماعا والمعارضة ايضا فرق لان المستدل
جمع والمعترض فرق بالمحد وما ثالثا فكون مقبولا بالاجماع والمانعون من قبول هذه
المعارضة قالوا لو قبل هذه المعارضة لزم استقلال كل واحد من وصفي المستدل والمعارض
بالعلية واستقلالهما يستلزم تعدد العلة المستقلة وهو باطل قلنا وهذا لا يوافق ما
تعلنا به عن الآمدي في صدر المسئلة من ان القول بالرد مبني على جواز تعدد العلة فاعلمه
واجاب عن ذلك المصنف بانه لو لم يعمل لزم اسناد الحكم الى احد الوصفين واسناد الحكم الى
احد الوصفين دون الآخر مع الدلالة على علية كل منهما تحكم باطل كما لو اعطى فرسا عالما
فان اسناد الاعطاء الى الفرسية او العلم تحكم فيجب ان يسند الحكم الى مجموعهما فالقبول
لا يوجب الاستقلال لجواز الاسناد الى المجموع حينئذ قال وفي لزوم بيان نفي الوصف
عن الفرع ثالثها ان صرح لزم لنا انه اذا لم يصرح فقد اتى بما لا ينقض معه الدليل فان صرح
لزمه الوفاء بما صرح والمختار لا يحتاج الى اصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العلة او صد المستدل
عن التعليل بذلك ايضا فاصل المستدل اصله الشرح هل يجب على المعترض ان يبين
نفي ما ابداه معارضا في الاصل عن الفرع فيه مذاهب احدها انه يجب لان مقصوده
الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بذكر نفي الوصف المعارض في الاصل عن الفرع
والثاني لا يجب لان ذلك وظيفة المستدل لانه يحتاج الى بيان ذلك الوصف للمعارض في
الفرع ليتمكن من الحاقه به والا فلا يمكنه الالحاق فيحصل غرض المعترض والثالث واختاره
المصنف تبعا للآمدي ان المعترض ان صرح بنفي الوصف المعارض عن الفرع بان يقول
لا نسلم مما قلتم الحكم في الفرع للفرق بينهما اذ الموجود في الاصل منتف في الفرع وجب بيان

نفيه عن الفرع ليحصل الوفاء بما ادعاه فانه قد ادعى نفي الوصف عن الفرع وان لم يصرح لم يلزمه نفيه
عند فانه اتى بما لم يتم معه كلام المستدل لان مراده من المعارضه عدم قيام دليل المستدل على دعواه
فان المعترض يقول دليلك انما تم لو كان وصف الاصل مستقلا بالعليه وليس كذلك اذ الوصف
الذي ابديته لابد من اعتباره في التعليل وقد اتى بما لا ينهض معه دليل المستدل وهو الغرض قوله
والمختار اي اختلفوا في ان المعارضه في الاصل بمعنى اخر هل يحتاج الى اصل يشهد لها بالاعتبار ام
لا فقال بعضهم يحتاج لان المناسبه بدون اقتران الحكم لا يدل على عليه الوصف فلابد من اصل
يشهد لها بالاعتبار والمختار عند المصنف لا يحتاج الى اصل اخر لان حاصل سؤال
المعارضه نفي الحكم لعدم العله كنفي القصاص بالمثقل لعدم العلة وهي القتل العمد العدوان
بالجارح او حاصله جرد المستدل عن التعليل بوصفه اي بالقتل العمد العدوان وهما لا يحتاجان
الى اصل ولئن سلمنا انه يحتاج الى اصل لكن لا نسلم انه يحتاج الى اصل اخر بل اصل المستدل
اصله فكما يشهد اصل المستدل لوصف المستدل يشهد لوصف المعارض قال
وحول المعارضه اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره ان كان مثبتا بالمناسبه او الشبه لا
بالسبر او تخاييه او عدم انضباطه او منع ظهوره او انضباطه او بان انه عدم معارض في
الفرع مثل المكره على المختار يجامع الفعل فمعترض بالطواعيه فيجب بانه عدم الاكراه المناسب في
نفس الحكم وذلك طردا وسبر كونه ملغى او سبر استقلال ما عداه في صوره بظاهر او اجماع
مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضه الطعم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في معارضه
التبديل بالكفر بعد الايمان غير متعرض للتعميم الشرح اعلم ان جواب هذه المعارضه
يرجع الاول ان يمنع المستدل وجود الوصف المعارض في الاصل الثاني ان يسلم وجوده
ولكن يمنع تاثيره في الحكم وهذا انما يمكن اذا كان الطريق المثبت لعليه وصف المعترض المناسبه
او الشبه لعدم استقلال كل واحد بالعليه لاحتياجه الى اقتران الحكم به واعتبار الشرع
له اما اذا كان الطريق السبر فلا يمكنه مطالبه الباحث لتاثيره فانه كما مر الموثر هذا ان
غيره والاصل عدم غيره فتعين الاول قال في المنتهى والمطالبه بتاثيره ان كان المستدل
اثبته بالمناسبه او بالشبه لا بالسبر وهكذا قال الامدي وهو كما هو فتامله الثالث

ان يبين

ان يبين كون الوصف المعارض خفيا بالنسبه الى الحكم فلا يصح او بالنسبه الى وصفه اي وصف
المستدل فلا يعارض الظاهر الرابع ان يبين كونه غير منضبط لاضطرابه في صورتي كالمشقه
والجرح والردع والزجر ووصف المستدل بخلاف ذلك الخامس ان يمنع ظهوره بان
يقول لا نسلم ان ما ذكرتم من الوصف ظاهر في العليه السادس ان يمنع انضباطه بان يقول
لا نسلم انه منضبط السابع ان يبين ان وصف المعترض هو عدم معارض اي يبين انه ليس
بوصف بل هو عدم معارض كما لو قال المستدل تقتل القاتل المكره قياسا على المختار والجامع
بينهما القتل فيقول المعترض العلة في القتل مع الطواعيه اي الاختيار وهي غير موجوده
في الفرع فيحب المستدل بان المعارض غير مانع من ثبات الحكم في الفرع لان الاختيار عدم
الاكراه المناسب لنقيض الحكم اي عدم القصاص لمناسبه الاكراه له فالاختيار الذي ابداه
المعترض في الاصل هو عدم معارض في الفرع اي عدم الاكراه فالمعارض الاكراه المناسب
لعدم الوجوب والاختيار عدمه وحينئذ لا تصح للعليه لانه طردي الثامن ان يبين المستدل
كونه بعض كون وصف المعترض ملغا مطلقا في جنس الاحكام كالطول والقصر او في جنس
الحكم المعلل به وان كان مناسبا في الجمله كما ذكروه في باب العتق التاسع ان يبين استقلال
ما عدا وصف المعترض اي بين استقلال وصفه في صوره بين الصور بدليل ظاهر او اجماع
كما لو قال الشافعي عند اعتراض الحنفي عليه بان العله في حرمه الربا في البر مثلا الكيل لا الطعم
الطعم مستقل بالعليه لقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما مر ان
ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته له وكذلك لو استدل المستدل على ان النصراني
اذا بدل دينه بالتهود او بالعكس يقتل قياسا على تبديل المسلم دينه بالكفر والعله في
الاصل هي السدل فيقول المعترض العله هي السدل بالكفر بعد الايمان وهي غير
موجوده في الفرع فحصول المستدل السدل مستقلا بالعليه لظاهر قوله صلى الله عليه
وسلم من بدل دينه فاقتلوه وقوله غير متعرض للتعميم جاز عن المستدل والعالم
فيه سين اي وبان بين المستدل استقلال وصفه في صوره غير متعرض للتعميم فانه ليس
بلازم ان يتعرض كاستغراق استقلاله فلت وهذا امر محتاج اليه لانه فهم من قولهم في صور

قال ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة اخرى ولذلك لو ابدى امرا اخر يخلف ما الغي فسد الالغاء وسمي تعدد الوضع لتعدد اصلها مثل امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ للنظر فيكون اكمل فيلغيها بالماذون له في العال فيقول خلف الاذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع او لعلم السيد بصلاحية وجوابه الالغاء الان بقف احدهما ولا يفيد الالغاء ضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض في الرده بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين ولا يكفي رجحان المعنى ولا كونه متعديا لاحتمال الخرسة فحي التحكم الشرح لا يكفي في بيان استقلال وصف المستدل اثبات الحكم في صورة دونه اي دون وصف المعارضة لجواز كون الحكم بعلة اخرى اذ العكس غير شرط في العلية قوله ولذلك اي ولاجل جواز تعدد العلة لا يفسد وصف المعترض عند الغاء المستدل وصفه ببيان الحكم دونه اذا اظهر المعترض امرا اخر في صورة التخلف يخلف ما الغي يقوم مقام الوصف الذي الغاه المستدل وسمي هذا النوع تعدد الوضع اي تعدد العلة المعتبر لتعدد اصلها اي اصل العلة لانها تعددت باصلين مثاله اذا قال في مسئلة امان العبد لكافر امان من مسلم عاقل فيصح قياسا على الحر في الجامع العقل والاسلام لانهما مظنان لاظهار مصالح الايمان فيقول المعترض العلة في الاصل ذلك اي العقل والاسلام مع الحرية فانها مظنة الفراغ للنظر يعني في احوال الحربي الذي امنه وفي المصالح فيكون الحر اكمل كالامن العبد في النظر في المصالح فلا يلزم من صحة امان الحر صحة امان العبد وعند ذلك يلغي المستدل الحرية بالعبد الماذون له من السيد في العال لصحة الامان منه اتفاقا مع عدم الحرية فيقول يعني المعترض خلف الاذن الحرية وفي مقامها اما الاذن مظنة لبذل الوسع والتروي والنظر في المصالح او لعلم السيد بصلاحية العبد للماذون للامان لرشده ومعرفته بمصالح الامان وجوابه انسداد الالغاء الا ان يقف احدهما اعني المستدل او المعترض بان يثبت المعترض وصفا لا يمكن المستدل الغاؤه او يلغي المستدل وصف المعترض في صورة ليس فيها ما يقوم مقامه قوله

ولا يفيد

ولا يفيد اي لو سلم المستدل كون الوصف المعارض به مظنة للحكم المنازع فيه فلا يفيده في بيان الغاية سوى الحكم مع ضعف ذلك المعنى في صورة كما لو علل المستدل قتل المرتدة بالرده قياسا على قتل المرتد بها فيعترض المعترض بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال وانها العلة في الاصل وعند ذلك فلا يلغيها المستدل بالمقطوع اليدين بان يقول الرجولية ملغاة في اثبات الحكم لثبوته في مقطوع اليدين لانه لو اريد قبل اتفاقا مع ضعف الرجولية لانه لما سلم كونها مظنة فلا ينفعه كونها ضعيفة في صورة الا ترى ان السفر لما كان مظنة المشقة اسقط الحكم على وفقه في المسافر المترفه بالاتفاق وان ضعف كونه مظنة لها فيه قوله ولا يكفي رجحان اي لا يكفي في بيان استقلال وصف المستدل رجحانه على ما عورض به ولا كونه متعديا وما عورض به قاصرا احتمال ان يكون المرجوح والقاصر جزء العلة اذ لا تعدد في ترجيح بعض كما في العدد الغير المتداول فان القتل اقوى من الاخيرين واذا احتمل ذلك كان الحكم بكون وصف المستدل علة مستقلة حكما باطلا قال والصحيح جواز تعدد الاصول لقوة الظن به وفي جواز اقتصار المعارضة على اصل واحد قولان وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد قولان الشرح ذهب بعض الجدليين الى انه يمنع تعدد الاصول التي يلحق بها الفرع لانه يلزم من تعددها انتشار البحث مع امكان حصول المقصود بواحد منها والصحيح عند المصنف وحكاه في الاحكام ولم يرجحه جواز ذلك كما لو قال المسافر جاز له الاشياء الكثيرة لان الظن بواسطة تعدد الاصول يصير اقوى قال الامدي ومن جوز ذلك اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة في الاصل على اصل واحد فمنهم من جوزه لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق من الفرع وبعض الاصول فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من قال لا بد من المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في البعض دون البعض فقد بقي قياس المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم المقصود من اثبات الحكم او نفيه وهذا ما اشار اليه المصنف بقوله وفي جواز الاقتصار الى اخره قال الامدي والذين اوجبوا المعارضة في جميع الاصول منهم من اوجب اتحاد الوصف المعارض به في الكل دفعا

لا بسبب الكلام ولان يكون مقابلا في اتحاده لاتحاد وصف المستدل ومنهم من جوز المعارضة
في كل اصل بغير ما في الاصل الاخر لجواز ان لا يساعده في الكل علة واحدة وذكر المصنف
هذا الخلاف في المنتهى بقوله وعلى الجميع اي اختلف القايلون بوجوب المعارضة
في جميع الاصول في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد في جواب المعارضة فمنهم
من جوز ذلك لان مقصوده الحاق الفرع باصل وهذا يتم به مقصوده ومنهم من قال
لا يكفي ذلك اذ المستدل ادعى صحة الحاق الفرع بالجميع فيجب الجواب عن الكل قال الزركشي
هذا هو الاعتراض السادس عشر وقد مر الكلام عليه مع ذكر فوائد تتعلق
به في شرايط حكم الاصل فليراجع منه قال التعدية وعثيلها في اجبار البكر البالغة
بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر ويعدية الى الثيب الصغيرة يرجع
به الى المعارضة في الاصل الشرح هذا هو الاعتراض السابع عشر وهو سوال التعدية
وهو ان يعين المعترض وصفا في الاصل ويعارض به ثم يقول للمستدل ما علمت به
وان ادى الى الفرع مختلف فيه فكذا ما علمت به وليس احدهما اولى من الاخر والى هذا اشار
في المنتهى بقوله وهو ابات وصف في الاصل عدي الى فرع مختلف فيه ومساله ما لو
قال الشافعي في مسئلة اجبار البكر البالغة بكر فجاز اجبارها كالصغيرة فيعارضه
الحنفي بالصغر ويقول البكارة وان تعدت الى البكر البالغ فالصغر متعد الى الثيب
الصغيرة وهو نوع من المعارضة في الاصل اذ هو معارضة في الاصل مع زيادة التسوية
في التعدية ولهذا قال يرجع به اي المعترض يرجع بهذا السوال الى المعارضة في
الاصل وجوابه كجوابها وهو ابطال ما عارض به المعترض وحذفه عن درجة الاعتبار
كما مر في سوال المعارضة قال الامدي ولا اثر لزيادة التسوية خلافا للدراكي ولما
كان الجواب معلوما مما سبق تركه ولم يعد ذكره قال منع وجوده في الفرع مثل
ان صدر اهلية في محله كالماذون فمنع الاهلية وجوابه ببيان وجودها عنده بالاهلية
كحول منعه في الاصل والصحيح منع السايل مرتقدم لان المستدل مدع فعليه
اثباته لئلا ينتشر الشرح هذا هو الاعتراض الثامن عشر وهو منع وجوده اعني

وجود

وجود الوصف المعلل به في الفرع سل قولهم في امان العبد امان صدر من اهله في محله فيصح قياسا
على امان العبد الماذون له في الحرب فمنع الحكم فمنع وجود الاهلية في الفرع وهو العبد الذي
ليس بمامون وجوابه ان سيبين ان المراد بالاهلية كذا وكذا وانه موجود في الفرع كما مر في
جواب منع وجوده اي وجود الوصف المعلل به في الاصل فانه ايضا يبان وجوده فيه
قوله والصحيح قال بعض الشارحين في تقريره اي اذا بين المستدل وجود الوصف في
الفرع فعلى تمكين السايل اي المعترض من اثبات عدمه في الفرع خلاف احدهما انه يمكن
لانه من تسليم مقصوده والصحيح المنع اذ المستدل ادعى كون الوصف علة في الفرع فعليه
اثبات مدعاه دون المعترض فانه مانع فلا يمكن من اثبات نفي الوصف في الفرع دفعا
لانتشار الكلام والخبط انتهى قلت والذي يظهر لي ان هذا الخلاف ليس مفرعا
على ما ذكره هذا الشارح بل جرى فيما اذا منع المعترض وجود الوصف المعلل به في
الفرع واراد اثبات نفيه عن الفرع ابتدا وهو ما فهمته من كلام اكثر الشراح
وتعليل هذا الشارح بعضه فتامله واعلم انه قال في المنتهى لان المستدل
مدع فعليه اثباته ولانه ينتشر وهذا صريح في ان ذلك علتان لا علة واحدة على
ما يشعر به هنا قال المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم على نحو طرق
العلة والمختار قبوله للاصل قالت المناظرة قالوا فيه قلب الناظر وردبان القصد
الهدم وجوابه بما تعترض به على المستدل والمختار قبول الترجيح ايضا فيعين العمل
وهو المقصود والمختار لاجب الايما الى الترجيح في الدليل لانه خارج عنه وتوقف
العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها لانه منه الشرح هذا هو الاعتراض
التاسع عشر وهو المعارضة في الفرع بما يقتضي اثبات نقيض الحكم اي حكم المستدل
في الفرع بطريق من طرق اثبات العلة كنص او اجماع والمختار قبول هذه المعارضة
لان عرض المعترض هدم كلام المستدل فلم يقبل لزم اختلال قاعدة المناظرة وقيل
لا يقبل لانه لو قبل لزم انتقال المعترض مستدلا والمستدل مانعا لان المعترض
حينئذ يستدل على وجود الحكم الذي هو نقيض حكم المستدل والمستدل يمنعه

وجوابه بان ذلك لا يمنع اذ الغرض هدم كلام المستدل وبه ينهدم واذا قلنا بالمختار
وهو سماع هذه المعارضه فجواب المستدل عنها ما يعترض به على المستدل
ابتدا الان المعترض مستدل فى الحال فيرد عليه كلما يرد على المستدل فان عجز المستدل
عن جميع ذلك فهل يقبل جوابه الترجيح اى ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره
المعترض اختلفوا فيه والمختار ايضا قبوله اذ الفايده منه تعيين العمل بعلته وذلك
موقوف على الترجيح وقيل لا يقبل لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا بالنسبة
الى ما ذكره المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضا وضعفه لا يخفى وعلى
هذا على المستدل لا يمانا الى الترجيح فى دليله اختلفوا فيه والمختار انه لا يجب لانه
خارج عنه اى لان الايمانا الى الترجيح خارج عن الدليل فلا يجب عليه اذ هو مطالب
بالدليل وقد ذكره وقيل يجب لايمانا الى الترجيح وليس بخارج عن الدليل اذ العمل بالدليل
موقوف على الترجيح فلو كان خارجا لم يتوقف العمل بالدليل عليه وابطله المصنف
بان توقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود المعارضه فذكر الترجيح
بعد المعارضه انما هو لدفع المعارضه لانه من الدليل قال الفرق وهو
راجع الى احدى المعارضتين والبهما معا على قول الشرح هذا هو الاعتراض
العشرون الفرق وهو جعل امر مخصوص بالاصل علة للحكم او جعل امر مخصوص
بالفرع مانعا من الحكم والاول معارضه فى الاصل والثانى معارضة فى الفرع
فلهذا قال الفرق راجع الى احدى المعارضتين اعنى المعارضة فى الاصل او المعارضة
فى الفرع وجواب كل منهما قد سبق وقيل الفرق راجع الى المعارضتين معا
حتى لو اقتصر المعترض على احداهما لا يكون فارقا قال الامدى واختلفوا فى
قبوله فقيل لا يقبل لما فيه من الجمع بين اسوله مختلفه وهى المعارضه فى الاصل
والمعارضه فى الفرع وقيل يقبل قال واختلفوا مع ذلك فى انه سؤال ان او واحد
لاتحاد مقصوده وهو الفرق قال احتلاف الضابط فى الاصل والفرع
مثل تسببوا بالشهاده فوجب القصاص كالمكره فعال الضابط فى الفرع الشهاده

وفى الاصل

وفى الاصل الاكراه فلا تحقق التساوى وجوابه ان الجامع ما اشتركا فيه من السبب المضبوط
عرفا او بان اقضاه فى الفرع مثله او ارجح كما لو كان اصله المغرى للحيوان فان انبعاث
الاولياء على القتل للتشفى اغلب من انبعاث الحيوان لا غراء نسب نفرته وعدم علمه
فلا يضر اختلاف اصلى التسبب فانه اختلاف اصل وفرع كما يقاس الارث فى طلاق
المريض على القاتل فى منع الارث ولا يبعد ان التفاوت بينهما ملغى لحفظ النفس
كما الغى التفاوت بين وطء الامه ووطء الزوجه فانه لم يلزم من الغاء العالم الغاء
الجاهل الشرح هذا هو الاعتراض الحادى والعشرون وهو اختلاف ضابط
الحكمه فى الاصل والفرع مع اتحاد الحكمه كما لو قيل فى شهود القصاص تسببوا
الى القتل عمدا عدوانا فلزم القصاص زجرا لهم عن التسبب كالمكره فيقول
المعترض الوصف الضابط فى الفرع الشهاده وفى الاصل الاكراه فلا تحقق
التساوى بين الاصل والفرع فى الضابط وجواب هذا الاعتراض بان الجامع بين
الامرين او الفرع هو التسبب الى القتل المشترك بين الشهاده والاكراه والتسبب
الى القتل مضبوط عرفا او بان اقضا الضابط الى المقصود فى الفرع مثل
اقضايه فى الاصل او ارجح كما لو كان اصله اى اصل هذا القياس هو المغرى للحيوان
وذلك بان يقال فى المسئله المذكوره تسببوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب عليهم
القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص على مغرى الحيوان على
الادمى فان اقضا الضابط الى المقصود فى الفرع هنا ارجح من اقضا ضابط
الاصل اليه وذلك لان انبعاث الاولياء تسبب الشهاده على القتل طلبا للتشفى
اغلب من انبعاث الحيوان على القتل لاغراء نسب نفرته من الادمى وعدم علمه
بجواز القتل وعدمه واذا كان التسبب فى الفرع مثل التسبب فى الاصل او ارجح فلا
يضر اختلاف اصلى التسبب عنى الشهاده والاكراه فان اختلاف اصلى التسبب اختلاف
اصل وفرع فانه قيل اصل السبب فى الفرع الذى هو الشهاده على اصل التسبب فى الاصل
الذى هو الاكراه والجامع دون كل منهما سببا للقتل واختلاف الاصل والفرع لا يكون

تاركا في القياس وذلك كما يقاس ارث المبتوتة في مرض الموت على حرمان القاتل في
الارث لاسيما لهما على ارتكاب امر محرم فكما جعل القتل موجبا لبعض المقصود في
جعل الطلاق ايضا موجبا لبعض المقصود واختلاف الشهادة والاكراه كاختلاف
الطلاق والعمل ولا تفيد في الجواب ان يقول المستدل التفاوت في ضابط الاصل
وضابط الفرع ملغى مراعاة لحفظ النفس كالغى التفاوت بين قطع الانملة المؤدى
الى الهلاك وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عندنا قضا القطع الى الهلاك
قياسا على قاطع الرقبة وانما لم نعد لانه لا يلزم من الغاء تفاوت القاتل تفاوت الا
ترى انه الغى التفاوت بين العالم والجاهل ولهذا يقتل العالم بالجاهل ولم يلغ بين
الحر والعبد ولهذا لا يقتل الحر بالعبد والى هذا اشار بقوله فانه لا يلزم من الغاء
العالم الغاء الحر قال احناف حبس المصلحة كقول الشافعية اولج فرجا
في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني فيقال حكمه الفرع الصيانة عن
رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد تباعدا وتباين في نظر
الشرع وحاصله معارضة وجوابه كجوابه بحذف خصوص الاصل المشتمل
هذا هو الاعتراض الثاني والعشرون وهو احناف حبس المصلحة بعد اتحاد
الضابط في الاصل والفرع كقول الشافعية في مسئلة اللواط اولج فرجا في فرج
مشتهى طبعا محرم شرعا فوجب عليه الحد كالزنا فيقول المعترض حكمه الاصل
دفع محذور اختلاط الانساب المفضي الى تضييع المولود وحكمه الفرع صيانة
النفس عن رذيلة اللواط وهما مختلفان في نظر الشرع فلا يلزم من كون الوصف
مع احدهما معتبرا في الاصل كونه مع الاخرى كذلك في الفرع وحاصله
معارضة في الاصل لان المستدل جعل العلة الايلاج من غير اعسار القبل
والدبر والمعترض يجعل العلة في الاصل الايلاج مع حكمة اختلاط النسب
المفضي الى تضييع المولود وذلك غير موجود في الفرع وجوابه ذلك كجواب المعارضة
بان يقال العلة انما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم عن عموم

الجماع

الجماع والتعرض لحذف خصوص ما اختص به الاصل من الزنى ومقصوده اللازم
عنه وحذفه بطريق من طرق الحذف التي سبق بيانها في السبر والتقسيم قال مخالفه
حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه بيان ان الاختلاف
راجع الى المحل الذي اختلافه شرط في الحكم الشرح هذا هو الاعتراض
الثالث والعشرون وهو مخالفه حكم الفرع لحكم الاصل مثل قياس البيع على
النكاح في الصحة وعكسه اي قياس النكاح على البيع فيقول المعترض حكم الفرع
مخالف لحكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع
بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم لحكم الاصل لا يكون متعديا الى الفرع
فلا قياس وجوابه بيان اتحاد الحكم وهو الصحة في المثال المذكور والاختلاف
انما هو عايد الى المحل وهو غير قادح في صحة القياس لكونه شرطا فيه فان
محل الحكم الاصل والفرع ولا بد من اختلافهما قال القلب قلب لتصحيح مذهبه
وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام الاول لبث فلا يكون حجة
بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الثاني عضو
وضوء فلا يكفر فيه بافل ما ينطلق عليه فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع الثالث عقد معا
فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية لان من
قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا اسقط اللازم اسقط الملزوم والحوالة نوع معارضة
اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول الشرح هذا هو الاعتراض الرابع
والعشرون وحاصله ان القلب اما للدعوى كقول المعتزلي للظاهري فيما لذاته يقبله
العالم بانه ليس قبيحا لذاته بالضرورة واما للدليل وهذا على قسمين الاول
انه يكون قلبا للنص كقول الحنفي في توريث الخال انه يرث لقوله صلى الله عليه وسلم
الخال وارث من لا وارث له فيعترض المانع بان المراد منه نفي التوريث على وجه
المبالغة كقولهم الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له اذ المراد نفي
كون الجوع زادا او الصبر حيلة قال الامدي ويدل على ارادة هذا الاحتمال انه لا يخلو

اما ان يكون المراد من قوله لا وارث له نفي كل وارث فتورث الحال لانه وقف عند من يراه
وارثا على نفي جميع الورثة لارثه مع الزوج والزوجه واما نفي من عداه من الورثة كحمة العصبة
يخصص الحال بالذكر لانكون معيدا لان من عداه من ذوي الارحام كذلك القسم الثاني ان يكون
قياسا للقياس وهو يعلق مقابل حكم المستدل على اصله كما معه وجعله المصنف ثلثة اقسام
احدها ان يعترض القائل في العلة ليصحح مذهبه ومثاله قول الحنفي في ان الصوم شرط
لصحة الاعتكاف الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه فيما سا على الوقوف
بعرفة فلا بد من ضميمة اخرى وهي الصوم ليكون قربة فيقول الشافعي الاعتكاف لبث
مخصوص فلا يشترط فيه الصوم قياسا على الوقوف بعرفة فقد صحح المعترض بهذا
القياس مذهبه وهو عدم اشتراط الصوم الثاني ان يعترض لابطال مذهب الخصم ويكفا
ومثاله قول الحنفي في مسح الراس الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه باقل ما ينطلق عليه
اسم المسح قياسا على غسل الراس من اعضاء الوضوء واذا ابطل الاقل بنى الربع لان ما عدا
الاقل والربع باطل باتفاق الخصمين فيقول الشافعي الراس عضو من اعضاء الوضوء
فلا تقدر بالربع كغيره من اعضاء الوضوء فهذا القياس فيه تعرض لابطال مذهب
المستدل لكن لا بطريق الالزام الثالث ان يعترض القائل لابطال مذهب المستدل بطريق الالزام
بان يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل ومثاله قول الحنفي
وصحة بيع الغائب بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض قياسا
على النكاح فيقول الشافعي الغائب عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية
قياسا على النكاح فالمعترض لم يعترض لابطال مذهب المستدل وهو القول
بالصحة صريحا بل بطريق الالزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية واذا انتفى
اللازم انتفى الملزوم وهو الصحة واعلم ان هذه الاقسام الاول منها الثاني اذ لا يلزم
منه تصحيح مذهبه ثم الثالث قوله والحواي الحق ان القلب المحقق هذه الاقسام
نوع معارضة لتسليم المعترض دليل المستدل والعدول الى دليل اخر لا على نقيض
مطلوبه لكن معارضة خاصة لانها مشاركة لدليل المستدل في الاصل والجامع ضرورة

ردّه

ردّه الى اصل المستدل لجامعه فكون اولى بالقبول من المعارضة التي لا تكون كذلك اذ لا
يمكن المستدل منع الجامع والاصل ولا ترجيحهما لاتحاد القلب ودليله فيهما فكان ادخل
في المناقضة وللمستدل ان يمنع حكم الغائب في الاصل وان يقدح في مأخذ العلة فيه بالنقض
وان يقول بموجبه فالقول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقا النزاع
وهو ثلاثة الاول ان يستنتج ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قول
من يعلل غالبا فلانيا في وجوب القصاص لحرقه فيرد بان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا
تقتضيه الثاني ان يستنتج ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل العفو في
الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفا
المانع ووجود الشرايط والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه واكثر القول
بالموجب كذلك لكنها الماخذ بخلاف محل الخلاف الثالث ان يسكت عن الصغرى غير
مشهورة مثل ما يستقربة فشرطه النية كالصلاة وسكت عن الوضوء قربة
مسرد ولو ذكرها لم يرد الا المنع وقولهم فيه انقطاع احدها بعد في الثالث بخلاف
المرادين وجواب الاول بانه محل النزاع او نستلزم كما لو قال لا يجوز قتل
المسلم بالذمي فيقال بالموجب لانه بحسب فيقول المعنى بلا يجوز لحرمه ويلزم نفي
الوجوب وعن الثاني انه الماخذ وعن الثالث بان الحذف سائغ الشرح هذا هو
الاعتراض الخامس والعشرون وهو القول بالموجب اي بموجب الدليل وحقيقته
تسليم دليل المستدل مع بقا النزاع وهو على ثلثة اقسام الاول ان يستنتج اي يستنتج
المستدل الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه اي يلزمه ولا يكون كذلك فقوله
ما يوهم مفعول ثان لقوله يستنتجه ومثاله قول الشافعي في العمل بالمرسل قتل
يعلل غالبا فلانا في وجوب القصاص قياسا على القتل بالحرق فيقول الحنفي اقول
بموجب دليلك وهو عدم منافاة القتل بالمثقل لوجوب القصاص ولكن النزاع باق لان عدم
المنافاة ليس نفس وجوب القصاص ولا يقتضيه محل النزاع اي لا يكون ملازما لمحل النزاع
اما لانه ليس بمحل النزاع فظاهر واما انه لا يقتضيه فلانه لا يلزم من عدم المنافاة بين الشيئين

ان يكون احدهما معصيتا للاخر القسم الثاني ان يسلم للمستدل والدليل ابطال ما يتوهم
انه ماخذ للخصم مساله قول الشافعي في المسئله المذكوره التفاوت في الوسيله اي المتقل
لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه اذ التفاوت في افراد المقتولين لا يمنع وجوبه
فيقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل وان التفاوت في الوسيله لا يمنع القصاص
عندي ايضا لكن النزاع في وجوب القصاص وهو غير لازم من ابطال ما ذكر من المانع اذ لا يلزم
من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرايط ووجود المقتضي مع ان وجوب القصاص
موقوف على هذا المجموع قوله والصحيح اي اختلف الجدليون في ان المعترض اذا
قال ماخذ حكمي غير ما تقيتموه هل يصدق في ذلك ولا يلزمه ابدا ماخذه ام لا والصحيح
انه لا يلزمه لانه اعلم بمذهبه وماخذ امامه وايضا لو ابدا ماخذه وان مكر المستدل
والاعتراض لزم انقلاب المستدل معترضا وبالعكس وان لم يمكر كان يذكره عبثا
وقال بعضهم يلزمه لابد الجواز ان يكون ماخذه ما نفاه المستدل لكن يعاند لدفع كلام
المستدل وعدم اتمامه فيجب عليه ذكره ليظهر الحق قوله واكثر القول
بالموجب كذلك اي واكثر القول بالموجب ان يسلم المستدل ابطال ما يتوهم انه ماخذ
الخصم ولا يكون كذلك لخفاء الماخذ فان حكم المجتهد كثيرا ما يخفى لخلاف
محل الخلاف وهو الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا اشترك في
معرفه الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام دون معرفة المدارك القسم
الثالث ولم يذكر الامدي ان يذكر المستدل كبرى القياس ويسكت عن الصغرى والحال
ان الصغرى غير مشهورة مثل قول الشافعي في اشتراط النيه في الوضوء ما يتقرب به
فشرطه النيه قياسا على الصلاة ويسكت عن الصغرى وهو قوله الوضوء قربه فيقول
المعترض اقول بموجب الكبرى لكن لا يسلم الكبرى وحدها ولو ذكر المستدل
الصغرى لم يرد الا منع الصغرى بان يقول المعترض لا يسلم ان الوضوء قربه وخرج
عن القول بالموجب قوله وقولهم اي وقول الجدليين فيه اي في القول بالموجب
انقطاع احدهما بعيد في القسم الثالث لاختلاف المرادين اي مراد المستدل ومراد

المعترض

المعترض فقال في المنتهى كل واحد منهما اراد غير مراد الاخر فلم يتوارد المستدل
ان الصغرى اذا كانت محذوفة لفظا فهي مذكورة معدة ثانيا والمجموع بعد المطلوب ومراد
المعترض ان المذكور هو الكبرى وحدها وهي لا تفيد المطلوب وظاهر كلام المصنف
انه لا يستفيد انقطاع احدهما في القسم الاول لان من المستدل انه محل
النزاع او لازمه في القسم الاول وانه ماخذ الخصم في القسم الثاني انقطع وان من ذلك
انقطع المعترض فافهم ذلك وجواب القسم الاول ان القول بالموجب ان يقول
المستدل المسئله مشهورة بالخلاف مما عرضت الاحكام فيه وهو عدم المنافاة ان
امكر والسهو دليل وقوع الخلاف فيه وهذا هو المراد من قوله انه محل النزاع اي ان
عدم المنافاة هو محل النزاع او بين ان ما فرض الكلام فيه وهو عدم المنافاة مسلم
لمحل النزاع وهو وجوب القصاص وذلك لو كان حكم دليل المستدل انه لا يجوز قتل
المسلم بالذمي فيقال بالموجب بان يقول المعترض هو عندي ايضا لا يجوز قتله به لانه
جيء قتله فقول المعترض لا يجوز تحريمه ويلزم منه نفي وجوب قتله لاستحالة الجمع بين
تحريم قتله ووجوب قتله والجواب عن القسم الثاني والقول بالموجب بان يقال ما
ذكرته هو الماخذ وسانه استظهاره من النظار والجواب عن القسم الثالث القول
بالموجب بان حذف الصغرى جائز والدليل مجموع الصغرى والكبرى لا الكبرى وحدها
قال والاعتراضات من جنس واحد بعد انفاق ومن اجناس كالمنع والمطالبه
والنقض والمعارضه منع اهل سمرقند التعدد للخبط والمرتبه منع الاثر لما فيه من التسلسل
للمتقدم فسعى الاخر والمختار جوازه لان التسلسل تقديري فلا ترتب والا كان منعا بعد تسليم
متقدم كما سلف والاصل عدم العله لاستنباطها منه ثم النزع لبنيه عليها وقدم النقض على
معارضه الاصل لانه يورد لابطال العله والمعارضه لابطال استقلالها الشرح
اعلم ان الاعتراضات ان كانت من جنس واحد كالنقض والمعارضات في الاصل المنع
فقد اتفق الجدليون على جواز ايرادها معا اذ لا تلزم منها ساقطة ولا ترول عن سنن السداد
سوي ان كانت من اجناس كالمنع والمطالبه والنقض والمعارضه وكانت غير مرتبة قال

الآمدي وقد اجمع اهل الجدل على جواز الجمع بينهما سوى اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار
على سوال واحد لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت مرتبه قال الآمدي
وقد منع منه اكثر الجدليين من حيث ان المطالبه بتاثير الوصف بعد منع وجوده يزول
عن المنع ومستعد بتسليم وجوده اذ لو بقي مصرًا على منع وجود الوصف فالمطالبه بتاثير
ما لا وجود له محال وعند ذلك فلا يستحق المعترض غير جواب الاخير والا سئوله وهذا مغني
قول المصنف لما فيه من التسليم للمتقدم فتعين الاخير اي فيكون الاعتراض المتقدم ضايعًا
والمختار عند المصنف تبعًا للآمدي قبول الاسوله المرتبه واختاره الاستاذ ابو
اسحاق قال الآمدي وذلك بان يورد المطالبه بتاثير الوصف بعد منع وجود
الوصف مقدرًا التسليم وجود الوصف وذلك بان يقول وان سلم عن المنع تقديرًا
فلا يسلم عن المطالبه وغيرها وملخص ذلك ان التسليم التقديري لا ساوي المنع تحقيقا في التسليم
تحقيقًا فانه ساوي المنع فلو منع بعد التسليم تحقيقا لم يسمع فعلى المختار يجب ترتب الاسوله
وهو معنى قوله فلو ترتب الاسوله قوله والا وان لم ترتب الاعتراضات كان ممنوعًا
بعد التسليم كما لو طالب بالتاثير ثم منع وجوده وذلك غير داب اهل النظر والتحقيق اذ لو سلم
تاثير الوصف ثم منع وجوده كان غير منجه لان تسليم التاثير تسليم الوجود واذا وجب
الترتب قال الآمدي فيقدم سوال الاستفسار لان من لا يعرف مدلول
اللفظ لا يعرف ما ينجه عليه ثم بعده سوال فساد الاعتبار لانه نظر في فساد
من حيث الجمله قبل النظر في تفصيله ثم سوال فساد الوضع لانه اخص من سوال فساد
الاعتبار كما سبق تقريره والنظر في الاعم يجب ان يكون قبل النظر في الاخص ثم بعده منع
الحكم في الاصل ويجب ان يكون مقدمًا على ما يتعلق بالنظر في العله لان العلة مستنبطة
من حكم الاصل فهي فرع عليه والكلام في الفرع يجب تاخيره عن الكلام في اصله ثم بعده
منع وجود العله في الاصل ثم بعده النظر فيما يتعلق بعلته الوصف كالمطالبه وعدم
التاثير والقدح في المناسبه والتقسيم ونحو ذلك لوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون
الحكم غير صالح لاقضايه الى المقصود ثم بعده النقض والكسر لكونه معارضًا للدليل العلي

ثم نقول

ثم بعده المعارضه في الاصل لانه معارض لنفس العلة فكان متاخرًا عن المعارض للدليل
العلتيه والبعديه والتركيب لان حاصلهما يرجع الى المعارضه في الاصل كما مر تقريره
ثم بعده ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العله في الفرع ومخالفته حكمه لحكم الاصل
ومخالفته للاصل في الضابط والحكمه والمعارضه في الفرع وسوال القلب ثم بعد ذلك
القول بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المتزله من تحقق شرطه وانتفا
القوادح فيه قال الاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو
المقصود فصل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا قياس عليه فدخل فيه الفارق
واللازم واما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط فصل دعوى دليل وقيل دليل
وعلى انه دليل قيل انه استدلال وقيل ان ثبت بعد البلوه والمختار انه بلاه تلازم بين
حكمين من غير تعين علة واستصحاب وشرع من قبلنا الشرح هذا هو الاصل السادس
في معنى الاستدلال وانواعه وهو في اللغه طلب الدليل وفي اصطلاح الفقهاء
يطلق على معنى عام وهو ذكر الدليل نصًا كان ام اجماعًا ام قياسًا ويطلق على معنى
خاص وهو المقصود بالبيان هنا ومقول احد الآمدي في حده انه عبارة عن
دليل لا يكون نصًا ولا اجماعًا ولا قياسًا اي ولا قياسًا شرعيًا سواء كان قياس علة
وهو الذي صرح فيه بالعله الباعثه ام قياس دلاله وهو الذي جمع فيه بما يلازم
العله الباعثه كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحه الفاحشه الملازمه للشده المطربه
او قياسًا في معنى الاصل وهو الذي جمع فيه بنفي الفارق اي الغاء ما يتميز به الاصل
عن الفرع عن درجة الاعتبار وقيل هو دليل لا يكون نصًا ولا اجماعًا ولا قياس علة
فدخل في الاستدلال بالمعنى الثاني نفي الفارق وهو القياس في معنى الاصل وقد مر
مثاله واللازم وهو قياس الدلاله وانما عبر عنه باللازم لانه استدلال من وجود
احد المتلازمين على وجود الاخر كما مر تمثاله وانما يدخل لانهما دليلان
ولسا بنص ولا اجماع ولا قياس علة ويدخل الاقتراني والاستثنائي وقد ذكر ذلك
المصنف في اول الكتاب فلذلك تركه هنا واختلفوا في نحو وجد السبب فوجد المسبب

الآمدي وقد اجمع اهل الجدل على جواز الجمع بينها سوى اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار
على سؤال واحد لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت مرتبة قال الآمدي
وقد منع منه اكثر الجدليين من حيث ان المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجوده يزول
عن المنع ومستعد بتسليم وجوده اذ لو بقي مصرًا على منع وجود الوصف فالمطالبة بتاثير
ما لا وجود له محال وعند ذلك فلا يستحق المعترض غير جواب الاخير والاسئولة وهذا مبني
قول المصنف لما فيه من التسليم للمتقدم فيتعين الاخير اي فيكون الاعتراض المتقدم ضائعًا
والمختار عند المصنف معًا للآمدي قبول الاسولة المرتبة واختاره الاستاذ ابو
اسحاق قال الآمدي وذلك بان يورد المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجود
الوصف مقدرًا التسليم وجود الوصف وذلك بان يقول وان سلم عن المنع تقديرًا
فلا يسلم عن المطالبة وغيرها وملخص ذلك ان التسليم التقديري لا ينافي المنع تحقيقًا التسليم
تحقيقًا فانه ينافي المنع فلو منع بعد التسليم تحقيقًا لم يسمع فعلى المختار يجب ترتب الاسولة
وهو معنى قوله فلم يرتب الاسولة قوله والا وان لم يرتب الاعتراضات كان منعًا
بعد التسليم كالمطالبة بالتاثير مع منع وجوده وذلك غير داب اهل النظر والتحقيق اذ لو لم
تاثير الوصف مع منع وجوده كان غير منجه لان تسليم التاثير تسليم الوجود واذا وجب
الترتيب قال الآمدي فيقدم سؤال الاستفسار لان من لا يعرف مدلول
اللفظ لا يعرف ما ينجه عليه ثم بعده سؤال فساد الاعتبار لانه نظر في فساد
من حيث الجملة قبل النظر في تفصيله ثم سؤال فساد الوضع لانه اخص من سؤال فساد
الاعتبار كما سبق تقريره والنظر في الاعم يجب ان يكون قبل النظر في الاخص ثم بعده منع
الحكم في الاصل ويجب ان يكون مقدمًا على ما سلق بالنظر في العلة لان العلة مستنبطة
من حكم الاصل فهي فرع عليه والكلام في الفرع يجب تاخيره عن الكلام في اصله ثم بعد
منع وجود العلة في الاصل ثم بعد النظر فيما سلق بعلته الوصف كالمطالبة وعدم
التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون
الحكم غير صالح لاقضايه الى المقصود ثم بعده النقض والكسر لكونه معارضًا للدليل العلية

ثم بعده

ثم بعده المعارضة في الاصل لانه معارض لنفس العلة فكان متاخرًا عن المعارض للدليل
العلية والتعدية والتركيب لان حاصلها يرجع الى المعارضة في الاصل كما مر تقريره
ثم بعده ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الاصل
ومخالفته للاصل في الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع وسؤال القلب ثم بعد ذلك
القول بالموجب كضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المتمم له من تحقق شروطه وانتفا
القوادح فيه قال الاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع حاصر وهو
المقصود فصل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فدخل نفي الفارق
واللازم واما نحو وجد السبب او انتفى المانع او فقد الشرط فصل دعوى دليل وفصل دليل
وعلى انه دليل فصل انه استدلال وقيل ان يثبت بغير اللفظ والمختار انه يلزمه تلازم بين
حكمين من غير بعض علة واستصحاب وشرع من قبلنا الشرح هذا هو الاصل السادس
في معنى الاستدلال وانواعه وهو في اللغة طلب الدليل وفي اصطلاح الفقهاء
يطلق على معنى عام وهو ذكر الدليل نصًا كان ام اجماعًا ام قياسًا ويطلق على معنى
خاص وهو المقصود بالبيان هنا ومقول اختيار الآمدي في حده انه عبارة عن
دليل لا يكون نصًا ولا اجماعًا ولا قياسًا اي ولا قياسًا شرعيًا سواء كان قياس علة
وهو الذي صرح فيه بالعلة الباعثة او قياس دلالة وهو الذي جمع فيه بملازم
العلة الباعثة كالجمع بين الحمرة والبياض بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة
او قياسًا في معنى الاصل وهو الذي جمع فيه بنفي الفارق اي الغاء ما يتميز به الاصل
عن الفرع عن رتبة الاعتبار وقيل هو دليل لا يكون نصًا ولا اجماعًا ولا قياس علة
فدخل في الاستدلال بالمعنى الثاني نفي الفارق وهو القياس في معنى الاصل وقد مر
مثاله وبالملازم وهو قياس الدلالة وانما عبر عنه باللازم لانه استدلال من وجود
احد المتلازمين على وجود الاخر كما مر تمثاله وانما يدخلان لانهما دليلان
وليسا بنص ولا اجماع ولا قياس علة ويدخل الاقتراني والاستثنائي وقد ذكر ذلك
المصنف في اول الكتاب فلذلك تركه هنا واختلفوا في نحو وجد السبب فوجد المسبب

او وجد المانع فسقى الحكم او فقد الشرط فسقى الحكم فصل السبر ليل بل هو دعوى دليل
لان قولنا وجد السبب معناه وجد الدليل وهو دعوى وجود الدليل وقيل دليل واحتاره
الامدي لان الدليل ما يلزم منه الحكم قطعا او ظنا وهذا كذلك وعلى تقدير كونه دليلا
لحلفوا فصل انه استدلال لدخوله في تعريف الاستدلال لانه ليس بنص ولا اجماع
ولا قياس وقيل انه سبب السبب والمانع او فقد الشرط بغير الثلثة اعني النص والاجماع
والقياس وهو استدلال وان ثبت باحدها فلا بناء على انه لو ثبت باحدها كان الحكم
اللازم ثابتا بالنص او الاجماع او القياس والمختار عند المصنف ان الاستدلال
بثلثة اقسام تلازم بين حكمين من غير تعيين علة جامعة واستصحاب وشرع من قبلنا
قال الاول تلازم بين ثبوتين او نفيين او ثبوت ونفي او نفي وثبوت والمتلازمان
ان كانا طردا وعكسا كالجسم والتاليف جرى فيهما الاولان طردا وعكسا وان كانا طردا
لا عكسا كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول طردا والثاني عكسا والمتنافيان ان كانا
طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقا جرى فيهما الاخيران طردا وعكسا فان نافيا اثباتا
كالتاليف والقدم جرى فيهما الثالث طردا وعكسا فان نافيا نفيا كالاساس والخلل
جرى فيهما الرابع طردا وعكسا الاول في الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره وثبت
بالطرد ويقوى بالعكس ويقرر بثبوت احد الاخرين فيلزم الاخر للزوم المؤثر وثبوت
المؤثر ولا نعني بالمؤثر فيكون استدلالا الى قياس العلة الثاني لوضوح الوضوء لغير نيته لصحة الصوم
وينبت بالطرد كما تقدم ويقرر بانتفاء احد الاخرين فينتفي الاخر للزوم انتفاء المؤثر وانتفاء
المؤثر الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما الرابع ما لا يكون جائزا لا يكون حراما ويقدر ان
الثبوت الثاني منهما او بين لو ازمهما الشرع القسم الاول من الاستدلال عند
المصنف الملازم بين حكمين من غير تعيين علة وينقسم اربعة اقسام تلازم بين ثبوتين وتلازم
بين نفيين وتلازم بين ثبوت ونفي وتلازم بين نفي وثبوت وقولنا المتلازمان ان كانا طردا وعكسا
اي يكون الملازم بينهما من طرف الوجود والعدم بان يوجد كل واحد منهما مع الاخر
وينعدم عند عدمه كالجسم والتاليف جرى فيهما الاولان اي التلازم بين ثبوتين و

لكن

لكن الاول طردا والثاني عكسا اي يلزم من صدق كل منهما صدق الاخر وهو الطرد ومن نفي
كل منهما نفي الاخر وهو العكس لانه كلما كان جسما كان مولفا وكلما كان مولفا كان جسما
وكلما لم يكن جسما لم يكن مولفا وكلما لم يكن مولفا لم يكن جسما لساوبهما في الوقوع واستلزام
ثبوت احد المتساويين لثبوت الاخر واستفاده لانتفا الاخر وان كانا طردا فقط اي
من طرف الوجود بان يوجد احدهما مع الاخر دون العكس اي لم يلزم من عدم عدم الاخر
كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول اي اللازم بين ثبوتين طردا وجرى الثاني اي
اللازم بين نفيين عكسا اي يلزم من وجود الاول وجود الثاني ومن انتفا الثاني انتفا
الاول فانه نصدق قولنا كلما كان جسما كان محدثا وكلما لم يكن محدثا لم يكن
جسما ولا نصدق قولنا كلما لم يكن جسما لم يكن محدثا لجواز ان يكون عرضا ولا كلما كان
محدثا كان جسما لما ذكرنا والمتنافيان ان كان الثاني منهما طردا وعكسا اي بان
يكون وجود كل واحد منهما منافيا لوجود الاخر وعدم كل منهما منافيا لعدم الاخر
كالمحدث وواجب البقا جرى فيهما الاخيران طردا وعكسا اي اللازم بين ثبوت
ونفي وبين نفي وثبوت بمعنى انه يستلزم وجود كل منهما نفي الاخر ويستلزم نفي كل
منهما وجود الاخر للثاني منهما في الوجود فيصدق قولنا كلما كان هذا محدثا لم يكن واجب
البقا وكلما كان واجب البقا لم يكن محدثا وكلما لم يكن محدثا كان واجب البقا وكلما لم يكن واجب
البقا كان محدثا وان تنافيا اثباتا اي لا يجتمعان على الصدق كالمولف والقدم جرى
فيهما الثالث طردا وعكسا اي يستلزم ثبوت الاول عدم الثاني وثبوت الثاني عدم
الاول لامتناع الاجتماع على الصدق فانه نصدق قولنا كلما كان هذا مولفا لم يكن
قديما وكلما كان هذا قديما لم يكن مولفا ولا يستلزم عدم كل واحد منهما وجود
الاخر لجواز ارتفاعهما وان تنافيا نفيا اي يكون الثاني في طرف النفي بمعنى انه يستلزم عدم
كل منهما وجود الاخر جرى فيهما الرابع اي التلازم بين نفي وثبوت ليلزم من
نفي احدهما كان ثبوت الاخر طردا وعكسا كالاساس والخلل البنا ليحقق الثاني في
طرف العدم فيصدق في المثال كلما لم يكن اساسا كان خللا وكلما لم يكن خللا كان اساسا

ولا يلزم اللازم من ثبوت الاول ولا من ثبوت الثاني وعدم الاول لجواز اجتماعهما
في الوجود اذا علمت ذلك فيقول مثال الاول وهو اللازم من ثبوته في الاحكام
الشرعيه من صح طلاقه صح ظهاره ولا بد من ثبوت اللازم فيثبت بالطرد اي الدوران
وجودا وتقوى الملازم بالعكس اي الدوران عدما اذ اللازم اذا كان مطردا منعكسا
كان اقوى من المطرد وتقرر الملازم ايضا بان الصحتين اثران لمؤثر واحد ويلزم من
ثبوت احد الاثرين ثبوت الاثر الاخر للزوم المؤثر من ثبوت احدهما ولزوم الاخر
من المؤثر وتقرر ايضا بثبوت المؤثر بان يقال صحة الظهار رباته لان مؤثر صحة الطلاق
بات مع صحة الطلاق ولا يعين المؤثر بان يقال مثلا انما صح طلاقه لعله كذا لشهاده
المناسبه وتلك العلة موجوده في الظهار لانه يكون اسفالا من قياس اللازم الى
قياس العلة ومثال الثاني وهو ان يكون اللازم من نفس الوضوء
لغير نبيه لصح التيمم لغير نبيه وبيت الملازم من العدمين بالطرد والعكس كما مر انفا
وتقرر الملازم من النفيين ايضا باستفا احد الامرين فينتفي الاثر الاخر لانه اذا انتفى
احد الاثرين انتفى المؤثر واذا انتفى المؤثر انتفى الاثر الاخر للزوم انتفا الاثر باتفا
المؤثر وتقرر الملازم من النفيين ايضا باتفاء المؤثر كما يقال مثلا صحة الظهار منتفيه
لان مؤثر الطلاق منتف مع انتفاء صحة الطلاق فلزم من انتفا صحة الطلاق وانتفا صحة
الظهار لانعدام المؤثر ومثال الثالث وهو ان يكون الملازم من ثبوت ونفي قولنا لو كان
مباحا لم يكن حراما ومثال الرابع وهو ان يكون الملازم من نفي وثبوت لو لم يكن جايزا كان
حراما وتقرر المثالان بثبوت الثاني منهما اي من وجود الاول وعدم الثاني او وجود
الثاني وعدم الاول كما في الاول او من عدم الاول ووجود الثاني او عدم الثاني ووجود
الاول كما في المثال الثاني او من الثاني من لازميهما فانه يستلزم الثاني من وجود احدهما
وعدم الاخر او عدم احدهما ووجود الاخر لاستلزام ثاني اللوازم ثاني الملزومات هذا
غاية ما امكنني في تحرير كلام المصنف قال وسيرد على الجميع منعهما ومنع احدهما
وسيرد الاسوله ما عدا اسوله نفس الوصف الجامع ويخص بسوال منل قولهم في قصاص الاطراف
باليد

باليد الواحده موجبي الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية وقد يمان الدية
احد الموجبين فيستلزم الاخر لان العلة ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فهلا يلزم
الحكمين دليل يلازم العلتين فيعترض بجواز ان يكون في الفرع باخري لا تقتضي الاخر ويرجحه
باتساع المدارك فلا يلزم الاخر وجوابه ان الاصل عدم اخري ويرجحه باولوية الاتحاد
لما فيه من العكس وان قال فالاصل عدم علة الاصل في الفرع قال والمتعدية اولى
الشرح اعلم انه يرد على جميع اقسام التلازم المذكور منعهما اي منع اللزوم والملا في
ازمنع احدهما ويرد ايضا على جميع اقسام التلازم الاسوله التي سيرد ذكرها في القياس الا
الاسوله الوارده على نفس الوصف الجامع فانها لا ترد في التلازم اذ الوصف الجامع ليس
في اللازم كما مر وما لا يتعين لا يرد عليه شئ ويختص التلازم بسوال اخر وهو انه اذا قطع
جماعة يد واحد عمدا عدوانا واراد المستدل ان يثبت قطع ايديهم به فيقول يقطع ايديهم
باليد الواحده قياسا على قتل الجماعة بالواحد لان احد موجبي الاصل اعني النفس وهو الدية
موجود في الفرع اذ هي واجبة عليهم فوجد الموجب الاخر اعني قطع ايدي الكل وقد يمان
الدية احد موجبي علة الاصل وهو موجود في الفرع فيستلزم الموجب الاخر وهو قصاص
الكل لان علة الموجبين في الاصل اما واحده واما متعدده واياما كان فانه يستلزم الموجب
الاخر اما اذا كانت واحده فواضح واما اذا كانت متعدده فلان الملازم الحكمين في
الاصل دليل على تلازم علتيهما ويلزم من ذلك وجود الموجب الاخر في الفرع لان احد
الحكمين الموجبين يستلزم علته وعلته يستلزم علة الحكم الاخر وعلة الحكم الاخر يستلزم
الحكم الاخر فوجود احد الحكمين يستلزم الحكم الاخر وهو المطلوب فعورض المعترض بجواز
وجود احد الحكمين وهو وجود الدية في الفرع لعلة اخري غير علة الاصل وهي لا تقتضي
الحكم الاخر ويرجح المعترض بثبوت الحكم في الفرع لعلة اخري باتساع مدارك الحكم فانه
اذا كان معللا بعلة اخري غير علة الاصل اتسع مدارك الحكم واذا كان علة احد الحكمين في
الفرع لا تقتضي الحكم الاخر لا يلزم الحكم الاخر وجواب هذا الاعتراض ان يقول المستدل
الاصل عدم وجود علة اخري غير علة الاصل ويرجح المستدل اتحاد علة الاصل والفرع

على تعددها بان العلة اذا كانت متحدة كانت متعكسة بخلاف المتعددة فكون المعلل بالمتحدة
اولى من المعلل بالمتعددة فان الاول متفق عليه والثاني مختلف فيه قال المعترض فكما ان
الاصل عدم علة اخرى في الفرع فالاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس العمل باحد الاصلين
اولى من الاخر قال المستدل العمل بالاصل الذي ذكرنا اولى لان الاصل الذي ذكرتموه ان
يكون للاصل علة متعدية والاصل الذي ذكرنا يوجب ان يكون علة الاصل قاصرة والعلة
المتعدية اولى من القاصرة لان القاصرة اختلف في صحة التعليل بها اذا علمت ذلك فاعلم
ان قوله احد موجبي الاصل هو خبر مبتدا محذوف تقديره القاصر احد الموجبين ودل
عليه ما قبله قال الاستصحاب الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي رحمهم
الله على صحته واكثر الحنفية على بطلانه كان بقاء اصليا او حكما شرعيا مثل قول الشافعية
في الخارج الاجماع على انه قبل متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه
لنا ان ما تحقق ولم يظن معارض مستلزم ظن البقاء وايضا لولم يكن الظن حاصلا لكان
الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقائها في التحريم او الجواز وهو باطل وقد استصحب
الاصل فيهما الشرح هذا هو القسم الثاني من الاستدلال وهو استصحاب الحال
وله مفهومان لغوي واصطلاحي فاما اللغوي فهو استعمال ما وجد من الصحبة والاستفعال
ابدا يجي لطلب الفعل نحو استسقى لطلب السقي واستفهم لطلب الفهم فالاستصحاب
استفعال لطلب الصحبة ومعنى ذلك ان العقل اذا فهم ثبوت شيء في الماضي اقتضى مصاحبته
وثبوته في الحال او فهم ثبوت شيء في الحال اقتضى مصاحبته وثبوته في الاستقبال حتى يدل
دليل على رفعه واما مفهومه في اصطلاح الفقهاء فهو عبارة عما قالوا انه كان فاستمر
لان كون الشيء في الزمان الاول اذا لم يقطع قاطع ولا اصل له مناف يتغلب على الظن
بقاؤه في الزمان الثاني والثالث وهلم جرا وهو راجع الى المفهوم اللغوي وقد اختلف
فيه فذهب الاكثر كما قال المصنف كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين
كما قال الامدي الى صحة الاحتجاج به واختاره المصنف تبعا للامدي والامام
فخر الدين واتباعه وذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كما قال الامدي الى بطلانه

سواء كان

سواء كان الاستصحاب بقاء اصل ويسمى استصحاب الاصل وهو بقاء الشيء على العدم
ام بقاء حادث ظهر وقوعه وكان حكما شرعيا كاستدلال الشافعية على ان الخارج من غير
السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه اجماعا فبقي على
ما كان عليه الا اذا طرأ عارض وبنت والاصل عدمه وسمي هذا النوع في المنتهى باستصحاب
حكم الاجماع في محل النزاع وهو استصحاب الواقع واعلم ان من القائلين ببطلان
الاستصحاب جوز الترجيح به فقط كما في الاحكام قوله لنا اي الدليل على ان
الاستصحاب حجة مطلقا من وجهين احدهما ان ما ثبت في الزمان الاول من وجود
امر او عدمه ولم يظهر زواله بمعارض قطعي او ظني فانه يلزم بالضرورة ان يحصل الظن
بقائه كما كان والعمل بالظن واجب الثاني انه اذا شك في انه هل يزوج باخته ام
لا فانها تحرم عليه واذا شك في زوجته انه هل طلقها ام لا فانها لا تحرم عليه
ولولا الاستصحاب في الصورتين معمول به كانت الصورتان متساويتين اما
في التحريم او في الجواز قال لو الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل
نص او اجماع او قياس واجيب بان الحكم البقاء يكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل
الاستصحاب قال لو لم يكن الاصل البقاء لكانت بينة النفي اولى وهذا باطل بالاجماع
واجيب بان المثبت يعتد غلطه فيحصل الظن قال لو لا الظن مع جواز الاقيسة
قلنا الفرض بعد بحث العالم الشرح احتج الحنفية على ان الاستصحاب ليس
بحجة بسلبه اوجه الاول ان بقاء الحكم بالطهارة ونحوها من الاحكام
الشرعية حكم شرعي والدليل اي دليل الحكم الشرعي اما النص او الاجماع
او القياس وليس الاستصحاب منها فلا يثبت به الحكم بالطهارة ونحوها
واجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان المثبت بالاستصحاب حكم شرعي لان الحكم
المثبت به هو البقاء وليس بحكم شرعي فلا يكفي فيه اي في اثباته ذلك اي الاستصحاب
ولو سلم ان المثبت حكم شرعي ونحتاج الى دليل فالدليل هو الاستصحاب لما بينا
وافاده الظن وكون الظن حجة في الشرعيات الوجه الثاني ان يقال لو كان الاصل

البقاء في كل شئ لكانت بينة النفي راجحة على بينة الاثبات لاعتضادها بالاستصحاب
الاصلي وهو باطل بالاجماع واجاب عنه بان بينة الاثبات انما كانت اولى من بينة
النفي لان المثبت سعد علمه لاطلاعه على سبب الثبوت فحصل الظن بخلاف النافي
فانه يكثر فيه الغلط لامكان حدوث امر رافع للنفي في غيبة الناقي الوجه الثالث
ان يقال لا نظن بقاء الشئ على ما كان مع جواز الاقيسة فانه يجوز ان يقع قياس ينفي
حكم ما كان واجاب عنه بان الفرض ان الاستصحاب انما يفيد الظن بعدم
العلم عن الاقيسة وعدم وجدان ما يعارض الاصل قال شرع من قبلنا المختار
انه صلى الله عليه وسلم قبل البعث متعبد بشرع قبل نوح وقبل ابرهيم وقبل موسى
وقبل عيسى عليهم السلام وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع ووقف الغزالي رحمه
الله لنا الاحاديث متضافرة كان يتعبد كان يصلي كان يطوف للتسبح
هذا هو القسم الثالث من الاستدلال وهو شرع من قبلنا وفيه مسئلتان الاولى
اختلفوا في انه صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع احد من الانبياء فيه
ثلاثة مذاهب حكاها الامام من غير ترجيح احدها نعم واختاره المصنف والبيضاوي
وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى عليهم الصلاة
والسلام حكاه الامدي وقيل بشرع ادم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع
الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية وهذا ما اسار اليه المصنف
بقوله ما ثبت انه شرع والمذهب الثاني لا والثالث الوقف وهو اختيار الغزالي
والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المحققين واختاره الامدي والتوقف
انما هو في الوقوع لا في الجواز كما نبه عليه الامدي فافهمه واحتج المصنف على ما اختاره
بان الاحاديث متضافرة اي متعاضدة على انه صلى الله عليه وسلم كان يتعبد وكان
يأتي غار حراء فيتحنث فيه اي يتعبد وكان يصلي وكان يطوف ببيت الله تعالى وهذه
امور لا ترشد اليها العقول فلا بد من اوضاع الانبياء السالفة وحينئذ فيكون متعبدا
بشرع من قبله قلت ثبت في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم كان يتحنث في غار

حراء

حراء الثاني ذوات العدد وهو يسمل ما ذكره المصنف الا الصلاة وثبت انه صلى
الله عليه وسلم كان يحج ويقف مع الناس بعرفات والحج كان للعرب يطوف فيه واما
الصلاة فقال بعض المحدثين لم ار في حديث ما يدل على ذلك قال واستدل
بان من قبلنا لجميع المكلفين واجب بالمنع الشرح استدل بعضهم على المختار عند المصنف
بان دين من قبل النبي صلى الله عليه وسلم كان عاما لكل المكلفين ويكون شاملا له عليه
الصلاة والسلام لانه من جملة المكلفين وجوابه المنع اي لا نسلم عموم شرع من قبله
فانه كان خاصا ببعض الناس ولو سلم للزم بصدد الدعوة اليه بحسب نوح العلم او الظن
لكون زمانه زمان الفترة قال ولو كان لعصف العادة بالمخالطة او لرسته
قلنا التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد ودعتنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا بين
الادلة الشرح المانعون قالوا لو كان الرسول عليه الصلاة والسلام قبل البعثة متعبدا
بشرع اقتضت العادة مخالطة الرسول صلى الله عليه وسلم لاهل ذلك الشرع او لرسته
المخالطة لبحث عن اوضاع ذلك الشرع واجاب المصنف بان ما تواتر من ذلك الشرع
استغنى عن المخالطة وهذا معنى قولنا التواتر اي التواتر في نقل احكام الشرائع
المتقدمة اليه لا يحتاج الى المخالطة وغيره لا يفيد بالنسبة اليه لانه لا يجب العمل به
وايضا دعتنع المخالطة لموانع منها عدم صلاحيتهم لان يخالطهم النبي صلى الله
عليه وسلم فيحمل عدم المخالطة على الموانع جمعا بين الدليلين اعني الدليل الدال على
تعبده بشرع والعادة القاضية بالمخالطة قال مسئلة المختار انه بعد البعث
متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والاصل بقاؤه وايضا الاتفاق على الاستدلال بقوله
النفس بالنفس وايضا ثبت انه قال من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا
واقم الصلاة لذكري وهي لموسى عليه السلام وسياقه يدل على الاستدلال به الشرح المختار
عند المصنف انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشرع من قبله فيما لحقوا انه لم ينسخ بطريق
الوحي دون الرجوع الى الفهم المحرفة كما نبه عليه الامدي في الاحكام قال ومذهب
الاشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك وهو المختار واختاره ايضا الامام فخر الدين واتباعه

قلت والمذهب الاول لعبرة عنه بان شرع من قبلنا شرع لنا ونقل عن ابي حنيفة
والشافعي المسئلة قولان وفايد الخلاف تظهر في مسايل منها اذا نذر ذبح ولده لا
سعقد نذره عندنا اذ لا اصل له في شرعنا وسعقد عند الحنفية تمسكا بقضية الخليل
عليه الصلاة والسلام ومنها ان الاضحية غير واجبة عندنا لانتفا الوجوب
فيها وعند الحنفية يجب لوجوبها في شرع من قبلنا
ومحياي
ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت والا فشرعه امر قبل شرعنا
واحتج المصنف على ما اختاره بثلثة اوجه الاول ما تقدم من ان النبي صلى الله عليه
وسلم قبل البعثة متعبد بشرع من قبله والاصل بقا تعبده على ما كان ما لم يظهر
معارض له الوجه الثاني الاجماع منعقد على صحة الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس وهو من احكام التوراة ولولا التعبد بعد البعثة
بشرع من قبله لما صح هذا الاستدلال وللسائل ان يقول سلمنا ان يكونوا
قد علموا به لكونه شرع من قبلنا بل للاستقلال الوجه الثالث لو لم يجزم بقع
وقع لانه صلى الله عليه وسلم قال من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
ثم تلى قوله تعالى واقم الصلاة لذكري رواه مسلم وهو اي هذه الاية خطاب مع موسى
ولا وقته لهذه الاية صلى الله عليه وسلم عند الحابه القضا يدل على ان الاستدلال
بهذا الخطاب قال ثم لو لم يذكر في حديث معاذ رضي الله عنه وصوبه واجيب
بانه ترك اما لان الكتاب يشمله او لقلته جمعا بين الادلة قلنا لو كان لوجب تعلمها
والبحث عنها قلنا المعتبر المتواتر فلا يحتاج قلنا الاجماع على ان شريعته ناسخة
لما خالفها والاوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر لكونه من الشرايع السالفة
قال مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي اتفاقا والمختار وكذا على غيرهم
على القياس وقال قوم ان خالف القياس وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
لنا لا دليل عليه فوجب تركه وايضا لو كان حجة على غيرهم لكان قول الاعلم الافضل
على غيره اذ لا نقدر فهم اكثر الشرح لما فرغ من الادلة المقبولة شرع في الادلة
التي ليست مقبولة عنده فمنها مذهب الصحابي وهو ليس بحجة على غيره من الصحابة المجتهدين
اتفاقا قال الامدي اما ما كان راويا كما او مفتيا والمختار عند المصنف تبعا للامدي
انه ليس بحجة على غير الصحابة ايضا من التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ونقله الامدي
عن الاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل في احد الروايتين عنه
والكرخي واحد الائمة واتباعه وذهب مالك والرازي والبردعي من اصحاب
ابي حنيفة والشافعي في قول له واحمد في رواية الى انه حجة مقدمة على القياس وعلى
هذا اهل يخص به عموم كتاب او سنة فيه خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الماوردي وفايدة
الخلاف تظهر في مسايل منها مسئلة العينة وهي ما اذا اشتري ما باع باقل قبل نقد الثمن

معاذا

معاذا اتماتركه لان الكتاب لا يشمله لانه كما يطلق على القران يطلق على التوراة والانجيل
اولان المحتاج اليه من شرعهم قليل جمعا بين الادلة اي بين حديث معاذ وادلة التعبد
قلت وحديث معاذ وقد تقدم الكلام عليه في مسايل الاجماع الوجه الثاني انه
صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب علينا تعلمها اي تعلم الشرايع
والبحث عنها كما وجب تعلم القران والاخبار والبحث عنها لكن لا يجب تعلمها ولا البحث عنها
فلا يكون متعبدا بشرع من قبله واجاب المصنف بان المعتبر منها المتواتر وهو لا يحتاج
الى العلم والبحث لانه معلوم للرسول صلى الله عليه وسلم وللصحابة الوجه الثالث
ان الاجماع منعقد على ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم ناسخة لما تقدم من الشرايع
فلا يكون متعبدا بها لان المنسوخ لا يتعبد به واجاب المصنف بان شريعتنا ناسخة
لما خالفها لا لجميعها اذ لو كانت ناسخة لجميعها لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم
الكفر لكونه من الشرايع السالفة قال مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي اتفاقا
والمختار وكذا على غيرهم وللشافعي واحمد رحمهما الله قولان احدهما انه حجة مقدمة
على القياس وقال قوم ان خالف القياس وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
لنا لا دليل عليه فوجب تركه وايضا لو كان حجة على غيرهم لكان قول الاعلم الافضل
على غيره اذ لا نقدر فهم اكثر الشرح لما فرغ من الادلة المقبولة شرع في الادلة
التي ليست مقبولة عنده فمنها مذهب الصحابي وهو ليس بحجة على غيره من الصحابة المجتهدين
اتفاقا قال الامدي اما ما كان راويا كما او مفتيا والمختار عند المصنف تبعا للامدي
انه ليس بحجة على غير الصحابة ايضا من التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ونقله الامدي
عن الاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل في احد الروايتين عنه
والكرخي واحد الائمة واتباعه وذهب مالك والرازي والبردعي من اصحاب
ابي حنيفة والشافعي في قول له واحمد في رواية الى انه حجة مقدمة على القياس وعلى
هذا اهل يخص به عموم كتاب او سنة فيه خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الماوردي وفايدة
الخلاف تظهر في مسايل منها مسئلة العينة وهي ما اذا اشتري ما باع باقل قبل نقد الثمن

فانه صحيح عند الشافعي طرداً للقياس الجلي وقال ابو حنيفة يفسد العقد الاخير لانكار عايشة
رضي الله عنها ذلك على زيد بن ارقم فانه اشتاع عبداً اشترى امراة بالف درهم الى اجل ثم باعه منها
بخمس مايه درهم حالة وذهب قوم الى انه ان خالف القياس فهو حجة والا فلا وذهب قوم
الى ان الحجة في قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما دون غيرهما قال بعض الشراح ومذهب
الصحابي حجة على عوام الصحابه ومقلديهم قلت وكلام الامدي يقتضيه فتامله
واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول انه لا دليل على حجية مذهب الصحابي
بالنسبة الى المجتهدين اذ الاصل عدمه وكل ما لا دليل عليه لا يكون حجة وحينئذ فيجب
ترك الثاني لو كان مذهب الصحابي حجة لكان قول الاعلم الافضل حجة على المفضول
محهداً كان ام لا اذ المقتضي لحجيته قولهم هو العلم والفضل الحاصل لهم بسبب الملازمة
لحضرة النبوية والمشاهدة للاحكام الناشئة بالوحي ولا قدركهم بالنسبة الى غيرهم
اي لاعبرة بكثرتهم وهذا المعنى موجود في الافضل بالنسبة الى مفضوله فيلزم الاتباع
وكون قول الاعلم الافضل حجة على المفضول باطل قال واستدل لكان
حجة لتناقض الحجج واجيب بان الترجيح او الوقف او التخيير يدفعه كغيره واستدل
لو كان حجة لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد واجيب اذا كان حجة فالتقليد
الشيخ استدل بعضهم على المختار بوجهين الاول لو كان مذهب الصحابي
حجة لتناقضت الحجج لان الصحابة قد تخالف بعضهم بعضاً وليس قول بعضهم اولى من قول
البعض الاخر حتى يكون احدهما حجة والاخر ليس بحجة فلزم التناقض وهو باطل
واجاب المصنف عنه بمنع لزوم التناقض فان المكلف قد يرجح احد القولين على الاخر
اذا امكن وان لم يمكن الترجيح فالوقف او التخيير كما في غيره من الادلة المتعارضة وذلك
يدفع التناقض الثاني لو كان قول الصحابي حجة على غيره لوجب التقليد مع امكان
الاجتهاد والتالي باطل اما الملازمة فلان المجتهد العامي اذا كان حجة وجب على المجتهد العمل به فيلزم
التقليد مع امكان الاجتهاد واما بطلان التالي فلان المصنف عنه بان قول الصحابي
اذا كان حجة لا يكون العامي به تقليداً لان التقليد هو العمل بقول غيره بلا دليل

واذا

واذا كان حجة لا يكون العمل به بلا دليل قال [illegible] قالوا اصحابي كالنجوم
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واجيب بان المراد المقلدون لان خطاب للصحابة قالوا ولي عبد
الرحمن عليا رضي الله عنهما بشرط الاقتدا بالشيخين فلم يقبل وولى عثمان رضي الله عنه فقبل
ولم ينكر فدل انه اجماع قلنا المراد متابعتهم في السير والسياسة والا وجب على الصحابي
التقليد قالوا اذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية واجيب بان ذلك يلزم الصحابي والتابعين
والتابعين مع غيرهم الشرح القائلون بان قول الصحابي حجة على غيره مطلقاً
احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والقائلون بان
قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ووجه الاستدلال بهما ظاهر لانه في الاول اخبر
عن الاهتداء عند الاقتدا فحمل الاتباع وفي الثاني امر بالاقتدا بالشيخين خاصة واجاب
عنهما المصنف بان المراد بالمامورين المقلدون لان خطاب الرسول عليه الصلاة والسلم
للصحابة ولا يجوز للصحابي المجتهد متابعة غيره بالاتفاق على انه لا دلالة فيهما على وجوب
الاقتدا في كل امر من الامور اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه دال على وجوب الاقتداء
مطلقاً لا في كل امر واحتج القائلون بان قولهم حجة بوجه اخر وهو انه ولى عبد
الرحمن عليا رضي الله عنهما بشرط الاقتدا بالشيخين ولم يقبل على رضي الله عنه
وولى عثمان فقبل ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل ذلك على انه اجماع على جواز الاقتدا
بمذهبهما واجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان المراد المتابعة مطلقاً بل المراد متابعتهم
في السير والسياسة لدلالة قرينة الخلافة عليه والا لزم على الصحابي المجتهد تقليد
الصحابي وهو باطل اتفاقاً على ان الاثر ضعيف كما قال بعض المحدثين والقائلون بان قول
الصحابي اذا كان مخالفاً للقياس يكون حجة قالوا قول الصحابي اذا خالف القياس
يكون قوله مستنداً الى الحجة نقلية من نص كتاب او سنة متلواً وكاشفاً عنها لانه حجة
لكونه مذهب الصحابي والا كان قائلاً بلا دليل شرعي عليه وهو محرم وقال
الصحابي العدل تناقي ذلك ولا مستنداً اذ القياس غير النقل فكان حجة متبعة واجاب

المصنف عن ذلك بان ما ذكرت من الدليل على كون مذهب المخالف للقياس حجة يلزم الصحابي
يعني بالنسبة الى الصحابي ويجري هذا الدليل في التابعين مع غيرهم فانه يلزم منه ان يكون
قول التابعي ايضا حجة على غيره وهو باطل اتفاقا وعكس منع جريان هذا الدليل في التابعين
وهو واضح قوله قال الآمدي اذا سبق ان مذهب الصحابي ليس بحجة واجبة الاتباع
فهل يجوز لغيره تقليده اما العامي فيجوز له ذلك من غير خلاف واما المجتهد من التابعين ومن
بعدهم فيجوز له تقليده ان جوزنا تقليد العالم للعالم وان لم نجوز ذلك وهو الحق خلافا
للشافعي في جواز تقليد العالم من التابعين للعالم من الصحابة ومنع من ذلك في الجديد وجوزه
في القديم غير انه شرط انتشار مذهبه ماره ولم ينتشر طماره قال والمختار استمرار ذلك
مطلقا الى ما يأتي في قاعدة الاجتهاد ان شاء الله تعالى انتهى كلام الآمدي فائدة قال الصفوي
في المنهاج الثاني قول الصحابي حجة وقيل ان خالف القياس وقال في القديم ان انتشر
ولم يخالف انتهى فلت حكاية الخلاف على غير هذا الخلاف غير مستقيم وسبيله شباه
مسئلة بمسئلة وذلك لان الكلام هنا في مسئلتين احداهما ان قول الصحابي هل هو حجة
ام لا وقد ذكرنا فيها ثلاثة مذاهب ثالثها ان خالف القياس كان حجة والا فلا الثانية
اذا قلنا ان قول الصحابي ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده ام لا فتوهم صاحب الحاصل
ان المسئلة الثانية ايضا في كونه حجة فصرح بما توهمه فراى المصنف حالة الاحتمال
ان يعرض اقوال الحكم الواحد لا معنى له واحد حاصل المسئلتين من الاقوال وجمعه
كما ترى في عبارته فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل في الاحتجاج
به وليس كذلك انما هو تفصيل في جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به واعلم
ان القول بجواز التقليد نص عليه في الام في مواضع فهو اذن جديد لا قديم قال
الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي رضي الله عنه
من استحسن فقد شرع ولا تحقق الاستحسان مختلف فيه فقيل دليل يتقدح في نفس
المجتهد تعسر عبارته عنه قلنا ان شك فيه فمردود وان تحقق فمعمول به اتفاقا
وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس بقياس اقوى منه

ولا نزاع

ولا نزاع فيه وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى ولا نزاع فيه وقيل العدول
عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقا قلنا
مسئلة حريانه في زمانه او زمانهم مع علمهم من غير انكار او غير ذلك والا فهو مردود
الشرح هذا هو الثاني من الادلة التي ليست مقبولة عنده وهو الاستحسان وقد
قال به ابو حنيفة والحنابلة وانكر الجمهور لطنهم انهم يريدون به الحكم بمجرد الهوى
حتى قال الشافعي رضي الله عنه من استحسن فقد شرع اي وضع شرعا جديدا واعلم
انه لا تحقق الاستحسان يختلف فيه لما قال في المحصول من ان الخلاف ليس هو في جواز
استعمال لفظ الاستحسان لورود في الكتاب كقوله تعالى وامر قومك يأخذوا
بأحسنها وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو حسن
عند الله وفي الفاظ المجتهدين كقول الشافعي في المتعة استحسن ان يكون ثلاثين درهما
بل ان الخلاف انما هو في المعنى وحينئذ فلا بد من تفسيره لنعرف قبوله او رده
وهو استفعال من الحسن يطلق على ما عمل الله الانسان وهواه من الصور والمعاني
وان كان مستقبحا عند غيره وليس هذا محل الخلاف لاتفاقا الامة على ظهور المخالفات
على اساس القول في الدين بالتشهي فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك وحينئذ فقال
بعض الحنفية الاستحسان دليل منقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه قلنا
ان شك المجتهد في كونه دليلا فمردود بالاتفاق وان تحقق كونه دليلا فلا بد من العمل
به اتفاقا ولا مشاحة في تسميته استحسانا وحينئذ فلا تحقق فيه خلاف
وقال بعضهم هو العدول عن قياس راى عن موجب قياس الى قياس اقوى منه ولا نزاع فيه
لان حاصله العمل بالقياس الراجح من القياسين وقال بعضهم هو تخصيص قياس
بما هو اقوى منه اي بدليل اقوى منه كما قال المصنف في المنتهى والآمدي في الاحكام اذ لو
كان مراده بالاقوى القياس لزم التكرار في كلامه فتامله قال المصنف ولا نزاع فيه
ايضا قال بعض الشراح لان حاصله ترك القياس للدليل الراجح وهو متفق عليه
وقال الآمدي وحاصله رجع الى التمسك بالعلة المخصوصة وقد عرف ما فيه وقال

الكرخي هو العدول الى خلاف النظير لدليل والمراد به العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى والنزاع فيه ايضا لانه ترك الدليل بالاقوى وهو متفق عليه وقال ابو الحسين البصري انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس لرجوع الحكام من عهد بعد اجره للحمامي وشرب الماء من السقاء من غير تقدير لمصلحة مثل مستنده جريانه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم اوفي زمن الصحابة مع علمهم من غير انكار لقوله او غيره ذلك معطوف على قوله جريانه فكانه قال مستنده اما الجريان او غيره قوله والا اي وان لم يجر في زمانه اومنهم او جرى ولم يكونوا عالمين به اوكانوا عالمين به وانكروا عليه فهو مردود وقد بينا ان الاستحسان في الصور التي ذكرناها لا نزاع فيه قال فان يحسن الاستحسان يحتاج فيه قلنا لانه دليل يدل عليه فوجب ترك قالوا واتبعوا احسن قلنا اي الاظهر والاولى وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني الاجماع والا لزم العوام الشرع بتقرير ذلك ان يقال ان عنوا بالاستحسان ما مر من الصور فلا نزاع فيها كما تقدم وان عنوا به استحسان يختلف فيه سعسر اخر هو باطل لانه لا بد من دليل يدل عليه ولا دليل فوجب ترك والالتفات اليه في الدين بمجرد التشهي واحتج القائلون بالاستحسان بقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم فامر باتباع الاحسن وظاهر الامر الوجوب واجيب بان المراد من الاحسن الذي يجب اتباعه هو الاظهر والاولى وهو اتفاق وانه امر باتباع الاحسن من المنزل لا غير وبما روي ايضا بقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن روي ذلك عن عبد الله بن مسعود بسند جيد واجيب بان المراد بما راه المسلمون ما اجمع عليه الامة ولا نزاع فيه انما النزاع فيما يستحسن الواحد منهم ولو كان المراد ما راه احاد المسلمين لزم العوام اي لزم ان يكون ما راه احاد العوام او جمعهم حسنا حجة وهو باطل بالاجماع قال المصالح المرسلة تقدمت لنا الادلة على وجوب الرد ولو لم نعبر بادى الى الحظر وقع قلنا بعد تسليم انها لا تحلو العمومات والاقيسة تاخذ بها الشرح هذا هو النوع الثالث من الادلة المردوده وهو المصالح المرسلة وقد مر في اقسام المناسب ان المصنف قال المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع

قال البيضاوي

وان البيضاوي والامدي قالا انه الذي لم يعلم هل اعتبره الشارع ام الغاه ويقدم انه ينقسم الى ملايم وغريب والى مناسب ثبت الغاوه وان الغريب والذي ثبت الغاوه مردودان بالاتفاق واما الملايم فقد تقدم فيه حكايه مذاهب والمختار عند المصنف منها انه ايضا مردود واحتج على ذلك هنا بانه لا دليل يدل على العمل بها فوجب الرد كما تقدم في مذهب الصحابي والاستحسان ولان ما لا تكون معتبرا في الشرع لا تكون دليلا شرعيا واحتج من قال بقبول المصالح المرسلة بانها لو لم تعتبر لادى الى الحظر والوقوع عن الاحكام الشرعية لعدم تناول النصوص والاقيسة لجميع الحوادث والوقوع والحظر عن الاحكام باطل فبطل عدم اعتبارها واجاب المصنف بانا لا نسلم استحالة الحظر بعض الوقوع عن الاحكام ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان عدم اعتبارها يودي الى الحظر بعض الوقوع عن الاحكام اذ العمومات والاقيسة تناولها لانها كليات تندرج تحتها احكام الجزئيات اذا علمت ذلك فقوله العمومات مبتدا والاقيسة معطوف عليه وما بعدها خبر المبتدا والجملة الابتدائية مقول القول في قوله قلنا قال الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه السبح لما وقع المصنف والادلة السمعية شرع في الاجتهاد وهو في اللغة بذل الوسع في تحصيل ما فيه مشقة ولذلك يقال اجتهد في حمل الحجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة واما في الاصطلاح هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس لسائر اللغوي والاصطلاحي وتفسير الفقيه بعلم من تفسير الفقه في صدر الكتاب وقوله لتحصيل ظن احتراز عن استفراغ الوسع لتحصيل علم كما في الاحكام العقلية وقوله بحكم شرعي احتراز عن الحكم العقلي والحسي واللغوي وبعلم من تعريف الاجتهاد تعريف المجتهد اذ هو الفقيه المستفرغ جهده الى اخره والمجتهد فيه وهي المسائل الفروعية اي الاحكام الشرعية التي لا قاطع فيها واعلم ان الامدي زاد على الحد قوله وجه يحسن من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو احتراز عن اجتهاد المقصر في اجتهاده مع امكان الزيادة عليه فانه لا يعد في اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا وكلام الغزالي يدل على انه لا يكون

اجتهادا اما لان الاجتهاد التام فسره بما فسره الآمدي مطلق الاجتهاد والاجتهاد
المطلق فسره بما فسره به المصنف رحمه الله تعالى قال مسئلة اختلفوا في
تجزي الاجتهاد المثبت لو لم تجز العلم بجميع ومد سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلاثين منها لا ادري واجيب بتعارض الادلة وبالعجز عن المبالغة في الحال
قالوا اذا اطلع على امارات مسئلة هو وغيره سواء واجيب بانه قد يكون ممن لم يعلم
متعلقا الثاني كل ما تقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض واجيب الفرض حصول
الجميع في واحد عن مجتهد او بعد تحرير الائمة للامارات المتعلقة احلف الاصوليون
في ان العالم لم يجوز ان يكون مجتهدا في بعض الاحكام دون بعض وهذا معنى تجزي الاجتهاد
وذهب جماعة منهم الامام فخر الدين والآمدي الى التجزي والباقون الاثنان بقوله
المثبت وذهب جماعة الى عدمه والباقون الاثنان بقوله النافي والاصح
المثبت بوجهين الاول ان يقال لو لم تجز الاجتهاد لعلم المجتهد جميع الاحكام
اي بالاجتهاد لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لكن التالي باطل لان ما
وعلم المجتهد لجميع الاحكام باطل لان ما كان رضي الله عنه مع علو مرتبته في
الاجتهاد وجلالة منصبه في الاستنباط سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست
وثلاثين منها لا ادري ونقل النووي في مقدمة شرح المهذب انه سئل عن ثمان
واربعين مسئلة فقال في ثنتين وثلاثين لا ادري واجاب المصنف بان
مالكا انما لم يجب عن تلك المسائل لتعارض الادلة عنده لا لعدم تمهره في الجميع
وبانه انما لم يجب عنها لسبب تعجز عن المبالغة في استفراغ الوسع في الحال
لسبب مانع ولكن كان متمكنا من استخراج ما سئل عنه الوجه الثاني اذا
اطلع المستفرغ على امارات مسئلة هو وغيره اي المجتهد المطلق سواء في تلك
المسئلة فكما يمكن المجتهد المطلق من استخراج حكم تلك المسئلة يمكن المستفرغ
ايضا واجاب المصنف بانا لا نسلم انه والمجتهد المطلق سواء في تلك المسئلة
فانه قد يكون مما لم يعلم متعلقا بتلك المسئلة ولا يمكن هو من استخراج حكم تلك المسئلة

لتعلق

لتعلق مما لم يعلم بتلك المسئلة بخلاف المجتهد المطلق فانه يمكن لعلمه بما تعلق بتلك المسئلة
ولك ان تقول اذا كان لما لم يعلم تعلق بالمسئلة لم يكن عارفا بجميع امارات تلك المسئلة
وهو خلاف المفروض واحتج النافي للتجزي الاجتهاد بان كل ما تقدر جهله يجوز ان يكون ممن
تعلق بالحكم المفروض فحينئذ لا يتمكن من الاجتهاد في الحكم المفروض واجاب
المصنف بان الفرض حصول امارات تلك المسئلة في طائفة عن مجتهد وقفوا على
او بقول الكل مفروض بعد تحرير الائمة الامارات وبحصر كل بعض من الامارات
ببعض المسايل وجمع كل الى جنسه قال مسئلة المختار انه صلى الله عليه وسلم كان
متعبدا بالاجتهاد لنا مثل عفا الله عنكم لم اذنت لهم ولو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدى ولا يصدر مثل ذلك فيما كان بالوحي واستدل ابو يوسف رحمه الله
بقوله لحكم بين الناس بما اراك الله وقرره الفارسي واستدل بانه اخر ابا للسقية
فيه فكان اولى واجيب بان سقوطه لدرجه اعلا للنسخ قال الآمدي اختلفوا في ان
النبي صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه فقال احمد وابو يوسف
نعم وقال الحنائي وابنه ابو هاشم لا وجوزا الشافعي ذلك في رسالته من غير قطع وقال بعض
اصحابه والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومن الناس من قال انه كان له الاجتهاد
في امور الحروب دون الاحكام الشرعية والمختار جواز ذلك عقلا ووقوعه سمعا
وتبعه المصنف على ذلك وسلم الغزالي الجواز وتوقف في الوقوع ما له واستبعده اخرون
حيث قال واما وقوعه فبعيد اما الجواز العقلي فلانه لو فرض ان الله تعالى تعبده
بذلك لما لزم منه محال لذاته عقلا ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك واما الوقوع
السمعي فلقوله تعالى عفا الله عنكم لم اذنت لهم عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطاء وذلك
لا يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد ولك ان تقول يجوز ان يكون
المجتهد فيه من امور الحرب والدنيا وحينئذ فلا ينهض الحجة على جميع المخالفين
وانما قال مثل عفا الله عنك لعلم ان له نظائر يستدل به على انه عليه الصلاة
والسلام متعبدا بالاجتهاد مثل قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانه دليل التعبد

بالقياس كما مر مع ان تناوله للنبي صلى الله عليه وسلم اولى من غيره كما لا يخفى وقوله تعالى
وشاورهم في الامر امر بالمشاورة وهي انما تكون فيما لحكم فيه بالاجتهاد لا فيما حكم فيه
بطريق الوحي وقوله تعالى بطريق العتاب للنبي صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر وقد
اطلقهم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فقال النبي صلى الله عليه وسلم
نزل من السماء الى الارض عذاب لما نجى الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم وذلك يدل
على انه كان الاطلاق بالاجتهاد لا بالوحي والا لما عاتبه ونسبه الى الخطأ في اخذ
الفداء ومما يدل على الوقوع من السنة قول جابر في حديثه الطويل في مسلم حتى اذا
كان باحرطوا فقد يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم على المروة قال لو اني استقبلت
من امري ما استدبرت لم اسق الهدي ولاجعلتموها عمرة فليس منا من لم يسق الهدي
فيما كان بالوحي وهو ظاهر وقوله ولو استقبلت معطوف على قوله عفا الله
قال البيضاوي ومثله لو استقبلت ومثله في الدلالة على بعده عليه الصلاة والسلام
بالاجتهاد والعمل به ما روي الشعبي انه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقضي القضية وينزل القرآن بغير ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما كان قضى على
حاله ويستقبل ما نزل به القرآن والحكم بغير القرآن لا يكون الا بالاجتهاد واستدل
القاضي ابو يوسف بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وفسره الشيخ ابو علي
الفارسي اي فعالك لداك هنا لاستقيم ان يكون لاراه العين استحالة في الاحكام
ولا بمعنى الاعلام لوجود ذكر المفعول الثاني لذكر الثاني لان المعنى بما اراده الله
لتتم الصلة فمعناه جعله الله لك رأيا وهو المقصود واجب بانه بمعنى الاعلام
وما مصدرية فلا ضمير وحذف المفعولان وذلك جائز هذا ما رأيته بخط
والدي رحمه الله تعالى وفي كلام كثير من الشراح وقال الزمخشري في قوله
تعالى بما اراك الله اي بما عرفك الله واوحى به اليك وقال ابو البقاء في اعرابه اراك
من الرأي وهو متعد الى مفعول واحد وبعد الهمزة صار الى مفعولين احدهما
الكاف والآخر محذوف اي اياه واستدل ايضا بان الحكم بالاجتهاد اكثر ثوابا

لما فيه

لما فيه من المشقة بخلاف الوحي فان الحكم فيه منصوص عليه وما يكون اكثر ثوابا لا يجوز
ان يرد النبي صلى الله عليه وسلم واجاب للمصنف بان درجة الوحي اعلى من الاجتهاد
لانه لا يتطرق اليه الخطأ فسقط الاجتهاد لان ما هو اعلى درجة فهو اولى قالوا
قالوا وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واجيب بان الظاهر رد قولهم افتراه ولو
سلم فاذا بعد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق الا عن وحي قالوا لو كان الحكم بالاجتهاد
من احكام الاجتهاد واجيب بالمنع كالاجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تأخر
الوحي جواب قلنا لجواز الوحي او لاستفراغ الوسع قالوا القادر على النص يحرم عليه
الظن قلنا لانعلم الا بعد الوحي فكان الحكم بالشهادة الشرح الممنوع من بعد
الرسول عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد اختجوا باربعة اوجه الاول قوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فان الآية اقتضت ان يكون الحكم
الصادر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوحي والاجتهاد ليس بوحي
واجاب عنه المصنف بان قرينة الحال تبعد بان المراد من الآية رد قول
الكفار في قوله تعالى ام يقولون افتراه فيكون المعنى ان ما ينطق به قرآنا فهو من الوحي
لا ان كل ما صدر عنه من الوحي فان قلت خصوص مورد السبب لا تعارض
عموم اللفظ لما تقدم قلت انما لم يعارضه لو لم ينضم اليه دليل آخر امثل
اذا انضم فيعارضه وقد انضم وهو الجمع من الدليلين فيكون محل الستة معتبرا او ان سلم
ان كل ما صدر عنه بالوحي فلا نسلم ان كل ما ثبت بالاجتهاد لا يكون من الوحي فانه اذا
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد بالوحي لم ينطق الا عن وحي الوجه
الثاني ان الرسول صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بالاجتهاد لجاز مخالفته في الحكم
الثابت بالاجتهاد لان الحكم الثابت بالاجتهاد من خواصه جواز المخالفة وجواز
مخالفته باطل بالاتفاق واجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان جواز المخالفة من لوازم
الاحكام الثابتة بالاجتهاد كالحكم الثابت بالاجماع الصادر عن الاجتهاد فانه لا
يجوز مخالفته مع انه حكم اجتهادي واجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم انما يتفاصر عن

اجتهاد لانه الذي سبق عصمتهم بقوله ان لم يدرج عليه الوجه الثالث ان يقال لو كان متعبدا
بالاجتهاد لما تاخر في جواب شئ من الوقائع الى نزول الوحي لما فيه من ترك الاجتهاد الواجب
عليه وهو ممنوع لكن يوقف في جوابه كثير من الاحكام الى الوحي واجاب المصنف
عنه بانه انما توقف لجواز الوحي واسطار النص فان الاجتهاد انما يجوز اذا لم يكن نص
يثبت به الحكم او باند انما توقف لاستقراع الوسع في الاجتهاد الوجه الرابع انه عليه
الصلاة والسلام كان قادرا على تحصيل اليقين بالاحكام بواسطة الوحي والقادر
على اليقين يحرم عليه الظن كما ان من عاين جهة القبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها واجاب
المصنف عنه بانه حين عمل بالظن لم يحصل اليقين له فجاز العمل بالظن واليقين لا يحصل
الا بعد الوحي فحينئذ يكون اجتهاده كالحكم بالشهادة فكما جاز الحكم بالشهادة الموجبة
للظن وان حصل بعد اليقين بسبب الوحي وكذلك جاز الحكم بالاجتهاد وان حصل
بعد الحكم اليقين بواسطة الوحي ولا يكون اجتهاده كاجتهاد معاذ القبلة قال
قال العراقي في شرح المحصول محل الخلاف في الفتاوى اما في القضية فيجوز الاجتهاد فيها
بالاجماع قال العراقي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقائم فرعا على اصل
ويجوز القياس على هذا النوع لانه صار اصلا بالنص قال وكذلك اذا اجمعت الامة
عليه قال مسئلة المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنا ونالها الوقف
وراتبها الوقف فمن حضر لنا قول ابي بكر لا ها الله اذن لا بعد الى اسد من اسد الله
تعالى عز الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال عليه السلام صدق وحكم سعد بن معاذ
في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق
سبعة ارقعه الشرح اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم
قال الامدي واختلفوا في جواز الاجتهاد لمن عاصره فذهب الاكثرون الى جوازه عقلا
ومنع منه الاقلون والقائلون بالجواز منهم من جوز ذلك مطلقا ومنهم من جوز للقضاة
والولاة في غيبته دون حضوره ومنهم من جوز مطلقا اذا لم يوجد منع من ذلك
ومنهم من قال لا بد من اذنه في ذلك ومنهم من قال السكوت مع العلم بوقوعه كاف

واختلفوا

واختلفوا في وقوع التعبد به سمعا فمنهم من قال لم يقع اصلا ومنهم من قال وقع ذلك
بحضوره وغيبته لكن ظنا لا قطعا واختاره المصنف تبعا للامدي والبيضاوي
بقوله المختار وقوع الاجتهاد اي مطلقا ممن عاصره ظنا ومنهم من توقف في
ذلك مطلقا كالجبائي كما قال الامدي والبيضاوي بقوله ونالها الوقف اي مطلقا
ومنهم من توقف في حق من حضر دون من غاب كالقاضي عبد الجبار والبيضاوي بقوله وراتبها الوقف فمن حضر واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول
قول ابي بكر رضي الله عنه في حق من اراد ان يحلف رجلا من المشركين فاخذ عنه
سلبه لا ها الله اذن لا يعمد الى اسد من اسد الله فاخبره رضي الله عنه قال ذلك عن اجتهاد ورسول الله صلى
الله عليه وسلم قرر بقوله صدق بقوله لا ها الله ما افعل اي لا والله ابدلت
الهاء من الواو والوجه الثاني انه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ رضي الله عنه
في بني قريظة فحكم سعد رضي الله عنه بقتلهم وبسبي ذراريهم فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة اي سموات
رواه هذه الزيادة ابن اسحق في السير وهو في الصحيحين الى قوله لقد حكمت بحكم
الله والظاهر انه حكم عن اجتهاد قال قالوا القدرة على العلم تمنع الاجتهاد قلنا
ثبت الخبر بالدليل فلو كانوا يرجعون اليه قلنا صحيح فان منعهم انتفى المانعون
من وقوع الاجتهاد ممن عاصره صلى الله عليه وسلم احتجوا بوجهين الاول
معاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدر على العلم بالحكم بان يرجع الى النبي صلى الله
عليه وسلم في الواقعة والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد واجاب المصنف
بان المانع من الاجتهاد انما حصول العلم بالحكم لا القدرة على تحصيل العلم بانه قد
ثبت الخبر فهل حصول العلم بالحكم من تحصيله بالطريق المعد للعلم ومن تحصيله بالطريق
المعد للظن بالدليل الدال على جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم وهو حكمه بقول
الشهود المعد للظن حتى قال انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض مع
كونه عليه الصلاة والسلام كان قادرا على تحصيل العلم بطريق قطعي وهو ما خبره الى نزول الوحي

الصريح وكل واحد الوجه الثاني ان الصحابة كانوا يرجعون الى النبي صلى الله عليه
وسلم في الوقايع فدل ذلك على عدم جواز الاجتهاد واجاب المصنف بان رجوعهم
الى النبي صلى الله عليه وسلم في الوقايع صحيح ولكن ليس الدليل الدال على المنع من الاجتهاد
واجاب المصنف في المنتهى بان رجوعهم انما كان فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد
ولو سلم فلجواز الامرين وهذا الجواب اولى مما ذكره هنا قال الاجماع على ان
المصيب في العقليات واحد وان الناجي ملة الاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد ام لم يجتهد
وقال الخاطي لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل مجتهد في العقليات
مصيب لنا اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا معذورين لما ساغ ذلك السرخ
العقليات عبارة عما يصح من العاقل ادراكه دون ورود السمع به فيدخل في ذلك حدوث
العالم وابات الصانع له وابات صفاته الواجبة له والجائزة عليه تعالى ونفي الصفات
المستحيلة في حقه عز وجل ويدخل فيه جواز بعثة الرسل وابات المعجزات الظاهرة
على ايديهم الدالة على صدقهم وخلق الاعمال وجواز الرؤية وارادته الكائنات وكونه تعالى
متكلما وكون كلامه قديما وجميع ما وقع فيه النزاع بين اصحابنا والمعتزلة والخوارج والروافض
والحشوية وغيرهم من طوائف اهل الاسلام فهذه المسائل وما يشاكلها هي الموسومة
بالعقليات اذا علمت ذلك فنقول اجمعوا على ان المصيب في العقليات اي الاصول
الدين العقلية السمعية واحد لان المطابق لما في نفس الامر لا يكون الا واحدا واجمعوا
ايضا على ان كل رافع لملة الاسلامية يكون اثما مخطئا كافرا سواء اجتهد ام لم يجتهد
وقال الخاطي ان كان حكمه بذلك عن اجتهاد فلا اثم وان كان عن عناد فكون اثما
وقال عبيد الله بن الحسن العنبري والمعتزلة بما قال به الخاطي وزاد عليه امرا
اخر وهو ان كل مجتهد في الفضايا العقلية مصيب ووجه الزيادة ان الخاطي قال
بانه مصيب بل في الاثم وهو لا يستلزم الاصابة وهي مسئلتنا وفي هذه الزيادة
نظر لان العنبري ان اراد بالاصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد وقد احال ورجع
عن قوله بالعقول والاكان قدم العالم وحدوثه حقا في نفس الامر عند احالة الاجتماع

ولان اراد

ولان اراد بها انه اثم بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد الا انه معذور غير
اثم في المخالفة فهو مذهب الخاطي وليس بمحال عقلا لكنه محال سمعا والدليل عليه اجماع المسلمين
على ان يحكم الله المخالفين على انهم بعين على ان النافين لملة الاسلام مطلقا سواء اجتهدام لا
من اهل النار ولو كانوا معذورين لما ساغ ذلك اي الحكم على انهم من اهل النار قال واستدل
بالظواهر ولحسب احتمال التخصيص السرخ استدل الجمهور بظاهر قوله تعالى ذلك
ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم وقوله
تعالى ويحسبون انهم على شئ الا انهم هم الكاذبون ووجه الاستدلال بها انه ذمهم على
معتقدهم ووعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معذورين فيه لما كان كذلك واجاب
المصنف عن الاستدلال بذلك باحتمال التخصيص لجواز ان يكون المراد الكافر هو المعاند
قال ولو اكلفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق
واجيب بانه كلفهم الاسلام وهو المنافي للعناد فليس من المستحيل في شئ السرخ
العاملون بان المجتهد من في ملة الاسلام لا اثم عليهم ولو اكلف الكافر بنقيض ما ادى
اليه اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق لانه لا قدرة لهم على نقيض ما ادى اليه
اجتهادهم واجاب المصنف بانه كلفهم الاسلام وهو من المعتاد فعله وليس بممتنع
لذاته عقلا ولا عادة قال الامدي وغايته امتناع الوقوع باعتبار امر خارج وذلك
لا يمنع التكليف به وانما يمنع التكليف بما لا يكون ممكنا في نفسه انتهى وعلى هذا فقوله
فليس من المستحيل في شئ اي من المستحيل لذاته وقوله من المنافي راجع لخط والذي
رحمه الله مضبوطا بالمشاه فوق ثم الف بعدها ثم ناء مثناة فوق ثم ياء مثناة تحت
والذي رايته في الشروح المنافي بالفا وشرح عليه وفيه نظر فتامله قال مسئلة
القطع بان اثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي وذهب بشر المريسي والاصم الى انا
المخطئ لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشايع من غير نكير ولا ذم لمعين
ولا مبهم والقطع انه لو كان اثم لفضت العادة بذكره واعترض كالقياس السرخ قال
الامدي اتفق اهل الحق من المسلمين على ان الاثم محطوط عن المجتهدين في الاحكام الشرعية وذهب

بشر المريسي وابن علية وابو بكر الاصم ونفاه القاشاني كالظاهرية والامامية الى انه ماخوذ
مسئلة الاوالحق فيها متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطاه فهو اثم غير كافر ولا فاسق انتهى
وتبعه المصنف على ذلك وقيد الحكم بالشرعي ليحترز عن العقلي وقوله اجتهاد احترز
به عن نحو العبادات الخمس فان المجتهد المخطئ فيها اثم والصحيح المصنف على ذلك تبعا
للآمدي بالاجماع لانه علم بالتواتر الذي لا شك فيه ان الصحابة اختلفوا في المسائل الاجتهادية
وشاع الاختلاف المتكرر منهم والتوضوا ولم ينكر احد منهم على غيره ولا اثم غيره لا
على الابهام ولا على التعيين ويلزم من ذلك القطع بما ذكرناه لانا نقطع انه لو اثم احد منهم
انكروا عليه للقطع بان عادتهم بعضهم ذلك ولو انكر لنقل ذلك ولو نقل لاشتهر لكنه لم
يشتهر فلم ينقل فلم تكن دعوى المدعي وهو نفي الاثم عن المجتهد قوله واعترض كالقياس
اي كما اعترض على القياس من وقوع الانكار من بعضهم على العمل بالاجتهاد ومع الانكار ولا اجماع
وان سلم عدم الانكار فيحتمل انهم انكروا ولم ينقل وان سلم انهم لم ينكروا ظاهرا فيحتمل انهم
اضمروا الانكار والتاثيم بقيد وخوف من ثوران فتنة والجواب عن ذلك مامر في القياس
قال مسئلة المسئلة التي لا قاطع فيها قال القاضي والحنابلة كل مجتهد فيها مصيب
وحكم الله فيها ما ظنه المجتهد وقيل المصيب واحد منهم من قال لا دليل عليه كذا من
نصاب وقال الاستاذ ان دليله ظني فمن ظنه هو المصيب وقال المريسي والاصم دليله
قطعي والمخطئ اثم ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب فان كان فيها قاطع فقصد
مخطئ اثم وان لم يقصر فمختار مخطئ غير اثم لنا لا دليل على التصويب والاصل عدمه وصوب
غير معين للاجماع وايضا لو كان كل مصيبا لاجمع النقيضان لان استمرار قطع مشروط
ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وحل الوجوب فيلزم ظنا نقيضا لشيء واحد انتهى
قال الآمدي المسئلة الطسة والفقهاء التي لا نص فيها اختلفوا فيها هل فيه كل
مجتهد فيها مصيب وان حكم الله فيها لا يتلون واحدا بل هو تابع لظن المجتهد لحكم الله في حق
كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وعلى ظنه وهو قول القاضي ابي بكر وابي الهذيل
والجبائي وابنه قلت ونقله الامام عن الاشعري وجمهور المتكلمين والاشاعرة

والمعتزلة

والمعتزلة ويستدل على الاشعري ما قرن من كون الاحكام قديمة قال الآمدي وقال
اخرون المصيب فيها واحد ومن عداه مخطئ لان الحكم في كل واقعة لا يكون الا معينا
لان الطالب يستدعي مطلوبا للان منهم من قال بانه لا دليل عليه وانما يتوصل فيه بنظره
حاله الاجتهاد كحكم الاقاق فمن نظره هو المصيب ومن لم ينظره هو المخطئ ومنهم من قال
عليه دليل لكن اختلفوا فمنهم من قال انه قطعي ثم اختلفوا ولا منهم من قال بانه
المجتهد سقط عنه عدم النظر وبقي حكمه كالذي لم يكن الاصم وبشر المريسي وابن علية ورد
بعدم التاثيم لخفاء الدليل وعمومه فكان معذورا ومنهم من قال انه ظني فمن ظنه هو
مصيب وله اجران ومن لم يصبه هو مخطئ وله اجر واحد وهذا هو قول ابن فورك
والاستاذ ذكر انه قول اكثر الاشعرية ومنهم من نقل عنه القولان المخطئة والمصوبة قال في
ابي حنيفة واحد والاشعري قلت ونقل ذلك المصنف عن مالك ايضا واختاره
الآمدي ان كل مجتهد ليس بمصيب وقال الامام فخر الدين والذي يذهب اليه ان الله تعالى
كل واقعة حكما معينا عليه دليل ظني وان المخطئ فيه معذور وان القاضي لا سعى فضاء به
وقال البيضاوي والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه ان في الحادثة حكما معينا
عليه اماره من وجده اصاب ومن فقدها اخطأ ولم يامر قال الآمدي والمسئلة التي هي
محل ان قصر المجتهد في طلبه فهو مخطئ اثم لتقصيره فيما كلف به من الطلب وان لم يقصر
فيه واوفى الوسع في طلبه لكن تعذر عليه الوصول اليها اما لبعد المسافة او لاختفاء الدواعي
له وعدم بلوغه والاثم لعدم تقصيره وهل يخطئ او يصيب فيه من الخلاف ما سبق انتهى
وقال المصنف المختار انه مخطئ غير اثم يعني مما اذا لم يقصر وهو معنى كلام الآمدي
لانه قد صرح بانه لا اثم عليه وقوله فيه من الخلاف ما سبق يعني في حد انه مخطئ لانه
ومراده اصحابنا ان كل مجتهد ليس بمصيب قلت وبنى الاصحاب على الخلاف في ان المصيب
واحد او كل مجتهد ما اذا علم الحاكم في المسائل الاجتهادية هل بعد الحكم باطنا حكموا
فيه وجهين ويمكن ان يبنى على هذه المسئلة ايضا ما اذا سبق الخطأ في القبلة هل يلزمه
الاعادة فيه قولان اصحهما نعم واصح المصنف على ان كل مجتهد ليس بمصيب بثلاثة اوجه

الاول ان يقال الدليل على التصويب اى تصويب الكل والاصل عدمه اى عدم التصويب فيبقى على
حكم الاصل وانما تصوب واحد غير معين وان كان على خلاف الاصل الا الاجماع منعقد
على ان واحدا من المجتهدين مصيب اذ يستحيل خطئة الكل وتصويب واحد معين
ترجيح من غير مرجح فتعين ان يكون المصيب واحدا غير معين الوجه الثانى انه لو كان كل
مجتهد مصيبا للزم اجتماع النقيضين وهو كونه عالما ظانا بحكم واحد لانه اذا اجتهد
وادى اجتهاده الى الظن بحكم قطع هو ما مور به بثبوت ذلك الحكم في حقه لا غير اذ القول
بتصور حكم اخر في حقه يقتضى الا يكون كل مجتهد مصيبا لجواز ثبوت حكم اخر في حقه
حينئذ والقطع بوجود ذلك الحكم واستمراره مشروط بيقاء ظنه بثبوت الحكم في حقه
لانعقاد الاجماع على انه لو تغير ظن ذلك الحكم بحصول ظن اخر وجب عليه الرجوع
واذا كان استمرار القطع مشروطا باستمرار الظن كان ذلك الحكم معلوما مظنونا
وهو يلزم اجتماع النقيضين وهو محال ولك ان تقول معلول العلم وجوب
العمل عليه ومتعلق الظن ما ادى اليه اجتهاده وهو الحكم المظنون المامور به فيغايرا
المتعلقان فلا تناقض قلت لا نسلم الظن بشئ بالعلم لانا نقطع بفقده ولانه كان
يستحيل ظن البعض مع ذكره فان قيل مشترك الالزام لان الاجماع على انتفاء الظن فيحب
العمل او تحرم قطعا قلنا الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والعلم بحرم المخالفة فاختلفا
المتعلقان فاذا بدل الظن بالشرط لحرم المخالفة فان قيل الظن متعلق بكونه دليلا
والعلم بثبوت مدلوله فاذا بدل الظن بالشرط ثبوت الحكم قلنا كونه دليلا
حكم ايضا فاذا ظنه علمه والا لجاز ان يكون المتعقد غيره فلا يكون كل مجتهد
مصيبا الشرح اى لا نسلم اجماع الظن والقطع في شئ واحد
لان الظن بشئ بثبوت العلم لانا نقول نحن قد بينا ان الظن عند القطع
بوجود الحكم الثابت في حقه لما قلنا من انتفاء الظن يستلزم وجوب الرجوع
وعدم القطع بثبوته في حقه وايضا لو استلزم الظن بالشئ العلم لكان يستحيل ظن
بعض الشئ مع ذكر اى مع تذكر الشئ والمراد مع العلم به حينئذ لاجل العلم لانه لا

يستحيل

يستحيل ان الظن غير منتف فان قيل ما ذكرتم من لزوم اجماع النقيضين على القول بان
كل مجتهد مصيب مشترك الالزام اى يلزم على القول بان المصيب واحد وذلك لان
الاجماع منعقد على ان المجتهد اذا ظن وجوب الفعل او حرمته وجب اتباع ظنه فيلزم
ان يكون الشئ الواحد معلوما مظنونا في زمان واحد فالجواب عنه بانا لا نسلم
كون الشئ والحالة هذه معلوما مظنونا وذلك لان الظن يتعلق بان الوجوب او الحرمة هو
الحكم المطلوب والعلم يتعلق بحرمة مخالفة ذلك الظن فاختلف المتعلقان قوله
فاذا بدل الظن الى اخره جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان نعال لا نسلم اختلاف المتعلقين
بل متعلق العلم والظن واحد لانه اذا بدل الظن الحكم زال العلم بحرمة مخالفته ضرورة
العلم بحرمة المخالفة وهذا يدل على ان متعلقهما واحد وتقرير الجواب ان الظن شرط للعلم
بحرمة المخالفة فاذا بدل الظن زال شرط العلم بحرمة المخالفة ضرورة العلم بحرمة المخالفة
لزوال شرطه لا لان متعلقهما واحد فان قيل على تقدير تصويب الكل يلزم اجتماع
النقيضين فان معلول العلم والظن مختلف لان الظن متعلق بكون الدليل الذى اداه المجتهد
على الحكم دليلا والعلم معلول بثبوت مدلوله وهو الحكم فاختلف المتعلقان وزوال
العلم عند بدل الظن لا يوجب كون المتعلقين واحدا لان الظن شرط العلم وبدل الشرط
يوجب زوال المشروط كما قررتم قلنا الجواب ان كون الدليل الذى اداه المجتهد على
الحكم دليلا هو ايضا حكم فاذا ظنه لزم ان يكون معلوما لانه لو لم يكن معلوما لجاز ان
يكون المعتقد غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا وحينئذ يلزم ان يكون كون الدليل دليلا
معلوما مظنونا في حالة واحدة وهو محال قال وايضا اطلق الصحابة الخطا
في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر على زيد وعمرو انهم خطؤا ابن عباس
في ترك العول وخطاهم وقال من شاء لاعنته ان الله لم يجعل في مال واحد
نصفا ونصفا وثلثا الشرح هذا هو الوجه الثالث مما احتج به المصنف على
ان المصيب واحد ونوضحه ان يقال اطلق الصحابة رضى الله عنهم الخطا في الاجتهاد كثيرا
وشاع وتكرر ولم ينكر بعضهم على بعض في الخطية وكان ذلك اجماعا منهم على ان الخطا في الاجتهاد

واحد فمن ذلك ما روى عن علي وزيد بن ثابت وغيرهما كابن مسعود انهم خطوا ابن عباس في
ترك القول بالعول في مسئلة المباهلة وهي زوج وأخت لاب وام والمباهلة الملاعنة وخطأهم
ابن عباس في القول به وقال مرها هلي يا هلتة وقال ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصف
وثلث وهذان نصفان ذهب بالمال فاين موضع الثلث ومنه ما روى عن ابن عباس انه قال
الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وفيه نظر اذ لا اجماع
هنا اذ المخالف لمجتهد عصره موافقوهم في الخطيه مع ان التخطيه جاز ان يكون اعتبار
ان العامل لم يكن مجتهدا او كان ولكن قصر في اجتهاده او لم يقصر ولكن خالف لمعارض ولا
نزاع في وقوع امثال هذا الخطا والنزاع اذ انما اذا كان مجتهدا غير مقصر وليس ثمة
معارض وحينئذ فيحمل ان يمثل ما ذكر من الصور كذلك قال واستدل اذا نا
بدليلين فان كان احدهما راجحا بعين والا تساقطا واجيب بان الامارات ترجح بالنسب
فكل راجح واستدل بالاجماع على شرع المناظرة فلو لا تبين الصواب لم يكن فائدة واجيب
بتبين الرجحان او التساوي او التعيين واستدل بان المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب
محال لم اخطا هو مخطئ قطعا واجيب مطلوبه ما تعلق على ظنه فحصل وان كان مختلفا
واستدل بانه يلزم حل الشئ وتحريمه ولو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية انت بائن ثم قال
راجعتك وكذا لو تزوج مجتهد امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد بولي واجيب
بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في لزومه اتباع ظنه وجوابه ان يرفع الى الحاكم
فيتبع حكمه الشرح اعلم انه قد استدل على المذهب المختار باربعة ادلة مزيفة
عند المصنف الاول انه اذا اختلف اجتهاد المجتهدين في حكم من غير دليل فكل
منهما مخطئ وان كان لحدهما بدليل والاخر بغير دليل فالاول مصيب والثاني مخطئ
وان كان لواحدهما كل منهما بدليل وكان دليل احدهما راجحا على الاخر من دليله راجح
مصيب والاخر مخطئ وان لم يترجح دليل احدهما على الاخر بل تساويا وتاسقطا فلزم
ان يكون كل منهما مخطئا مطهرانه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وزيفه
المصنف بمنع الحصر وابداء قسم اخر وهو ان يكون الدليلان راجحين ولا نسلم امتناعه

بالنسبة

بالنسبة الى كل من المجتهدين دون الواقع فجاز ان يكون كل واحد منهما راجحا عند
مجتهد الثاني ان الاجماع قد انعقد على شرع المناظرة وتحريرها بين المجتهدين فلو لا
كان الغرض منه تبيين الصواب لم يكن لها فائدة واذا كانت الفائدة تبين الصواب فلا
يكون الكل صوابا وزيفه المصنف بانا لا نسلم ان فائدة المناظرة تبين الصواب
بل يجوز ان يكون فائدتها ترجيح احدى الامارتين على الاخرى عند تساويهما في
نظر المجتهد حتى يحرم بالبنى او الاثبات او سر التساوي حتى كل الوقف او التخيير
لكونه مشروطا بعدم الترجيح او فائدتها عرض النفس فانه يفيد استعدادا تاما
لاستنباط الاحكام الثالث ان المجتهد طالب الحكم وطالب ولا مطلوب محال
لاستحالة طلب المعدوم واذا كان له مطلوب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب
من اخطا ذلك الحكم هو مخطئ قطعا فتعين ان يكون المصيب واحدا وزيفه المصنف
بان مطلوبه ما تعلق به ظن المجتهد ولا يلزم ان يكون في نفس الامر قبل طلبه بل يكفي
كونه موجودا في الذهن فيحصل مطلوب كل وان كان مختلفا فيكون الكل مصيبين
لتحقق مطلوبهم الرابع انه لو كان كل واحد مصيبا لزم حل الشئ وتحريمه وهو
محال وبيان الملازمة ان المجتهد الشافعي اذا قال لزوجته المجتهدة الحنفية انت بائن
ثم قال راجعتك فانها بالطلاق الاول تحل للزوج بالمراجعة لانه يعتقد جواز الرجعة اذا
وقع الطلاق بالكناية وبالطلاق الثاني تحرم عليه المراجعة لانها تعتقد ان قوله بائن صريح
في البينونة فيلزم حل المراجعة وتحريمها وكذا لو تزوج مجتهد حنفي امراة بغير ولي
ثم تزوجها بعده شافعي بولي يلزم حل المراة وحرمتها بالنسبة الى الزوجين وزيفه
المصنف بانا لا نسلم اشتراك الالزام فانه على تقدير ان يكون المصيب واحدا اتجب
على كل واحد اتباع ظنه فيلزم ان يكون الشئ الواحد حلالا وحراما معا ولما كان
هذا الجواب جدليا لم يرض المصنف به وقال وجوابه ان رفع الامر الى الصورة الاولى
والتابعة للحاكم فيتبع لوجوب اتباع حكم الحاكم فان حصل العجز عن الحاكم وجب على الزوج
تحكيم عالم للبعضين بينهما فان لم يفعلا اثما وعصيا مع ان ذلك لا ينافي فيه ان التناقض انما يكون

ح حل شئ واحد وحرمته بالنسبة الى شخص واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهاهنا
الحل بالنسبة الى شخص والحرمة بالنسبة الى اخر فلا تناقض قال المصوبة لو كان
المصيب واحدا لوجب النقيضان ان كان المطلوب باقيا او وجب الخطأ ان سقط الحكم
المطلوب واجيب بمنع الملازمة لانه لو كان فيها نص او اجماع ولم يطلع عليه بعد
بذل المجتهد وجب مخالفته وهو خطأ هذا الخبر قلنا لم تكلفوا اصابة ما هو عند الله
لان احدهما مخطئ لكن هدى واجب بانه هدى لانه فعل ما كلف عليه من
اجتهاد ومقلد الشرح اختلف المصوبة على وجهين الاول ان المصيب لو كان
واحدا لوجب النقيضان او وجب الخطأ لان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى خلاف
الحكم المطلوب فلا يخلوا اما ان يكون الحكم المطلوب باقيا على المجتهد او سقط
عنه فان كان باقيا عليه لزم اجتماع النقيضين وان سقط عنه لزم وجوب الخطأ
لان ما ادى اليه اجتهاده ليس بما في نفس الامر وكل من اجتماع النقيضين ووجوب
الخطأ باطل واجاب المصنف بالزام الثاني وهو جواز وجوب الخطأ وذلك لانه
لو كان في المسئلة نص او اجماع وسعى المجتهد في طلبه ولم يطلع عليه بعد استفراغ
الوسع في طلبه وجب عليه الاجتهاد بموجب ظنه مع ان موجبه خطأ بالاتفاق
لكونه مخالفا للنص او الاجماع واذا وجب الخطأ في صورة وجد النص فيها فوجوبه
الخطأ فيما لم يوجد فيه اولى لانه لا نص فيه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم يقضي بصواب كل من المجتهدين لان الصحابة
قد يختلف اجتهادهم فلو كان بعضهم مخطئا لم يكن الاقتداء به اهتداء لقبح ضلاله
واجاب المصنف بان كون الاجتهاد خطأ لا ينافي كونه هدى لان المعمل في الاجتهاد
واجب على المجتهد وعلى من يقلده والهدى فعل ما وجب على المكلف سواء كان مجتهدا
او مقلدا فيكون الاقتداء بهم اهتداء وان كان اجتهادهم خطأ قال مسئلة
تعادل الدليلين العقليين محال لاستلزامهما النقيضين واما تقابل الامارات
الظنية وتعادلهما فالجمهور جائز خلافا لاحمد والكرخي لنا لو امتنع لكان الدليل

والاصل

والاصل عدمه قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا اولا والاول
باطل والثاني تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد والرابع كذب لانه
يقول لا حرام ولا حلال وهو احدهما واجب عمل بهما في اثنين وقف او باحدهما
مخيرا او لا يعمل بهما ولا ناقض الامر اعتقاد نفي الامر لا في ترك العمل السرخسي قال
الامدي اتفقوا في الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات على استحالة التعادل بينهما
وذلك لان دلالة الدليل العقلي يجب ان يكون مدلولها على ما دلت عليه فلو تعادل الدليلان
في نفسهما لزم حصول مدلوليهما كالدليل الدال على حدوث العالم والدال على قدمه يلزم
من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال قال واختلفوا في تعادل الامارات الظنية فذهب
احمد والكرخي الى المنع من ذلك وذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابنه واكثر الفقهاء
الى جوازه وهو المختار وحكاه الامام فخر الدين ايضا عن الجمهور ثم اختار هو ومن
تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف ولا السخاوي في المنهاج فقالوا
ان كانت الامارتان على حكم واحد وفعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير
والدليل على الوقوع ان من دخل الكعبة قلد ان يستقبل ما شاء من الجدران وكذلك من
ملك مائتين من الابل قلد ان يخرج اربع حقاق او خمس بنات لبون وان كانتا على
حكمين متنافيين لفعل واحد كابلحه وحرمه فهو جائز عقلا وممتنع شرعا واعلم
ان محل الخلاف في تعادل الامارتين بالنسبة الى نفس الامر واما بالنسبة الى نفس المجتهد
فاتفقوا على جوازه صرح به القرافي في شرح المحصول قوله لنا ان استدلال الجمهور
على ان تعادل الامارتين جائز بان تعادل الامارات الظنية لو كان ممتنعا لكان
امتناعه لدليل اذ لا يكون امتناعه لذاته لكن ليس فلم يجد دليلا الا على امتناع ذلك
والاصل عدمه واجيب المانع وقد قال لو تعادلت الامارتان فاما ان يعمل بكل منهما
وحينئذ يلزم اجتماع النقيضين وهو باطل او يعمل باحدهما على سبيل التعيين وحينئذ
يلزم التحكم وهو باطل او يعمل باحدهما على سبيل التخيير قال بعض الشراح وهو باطل
اما اللزوم التحكم لان شيئا واحدا معينا يكون حراما لزيد حلالا لعمرو من مجتهد واحد

واما الامر بين المتكلمين في مسايل الاجتهاد خلاف الاجماع واما الامر في التخيير اباحة الفعل والترك وهو عمل بامارة الاباحة دون امارة الوجوب واما الامر بفعل تواحد منهما وهو باطل لكونه كذبا لان المجتهد اذا لم يعمل بشيء من دليلي الحرمة والحل يقول للسيد احلال واحرام وهو احدهما اذا لم يخرج في نفس الامر عنهما فيكون كذبا ولان نصب الامارتين يكون عبثا واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نسلم ان العمل بهما يستلزم الجمع بين النقيضين وانما يستلزم الجمع لو عمل بهما واثبات الحكمين وهو ممنوع فان العمل بهما هو معنى توقف المجتهد عند تعارضهما وهذا هو معنى قوله يعمل بهما وانهما وقفا قال الشراح اي وقف كل واحد منهما الاخر ولم يترجح احدهما على الاخر حتى يكون بحكمهما كالدليل الواحد وعند ذلك يتوقف المجتهد لانه مقتضى المجموع ولو سلم ولا نسلم انه يمتنع العمل باحدهما على التخيير فانه كما جاز التخيير بالنص جاز بالاجتهاد ولو سلم ولا نسلم انه يمتنع ان لا يعمل بهما قولهم يلزم منه الكذب مردود فانه انما يلزم اذا اعتقد المجتهد نفي الحل والحرمة مثلا اما اذا لم يعتقد ذلك بل ترك العمل بهما لعدم انتهاض الدليل على احد الطرفين فلا يلزم الكذب لعدم الحرام بترك العمل الكذب والارتفاع وهو ظاهر فاسده قال ابو الحسين في المعتمد وكل ما كان التكليف به كلما اذا تطرق اليه الظن فهو امارة عقلية ام شرعية نحو ذلك الغزالي في شرح المحصول قال مسئلة لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد بخلاف وقتين او تخصيص على قول التخيير فان ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك المتناطرتان ولم يظهر فرق وقول الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها قولان لما للعمل ولما فيها ما يقتضي للعمل قولين لتعادل الدليلين عنده واما الى قولان على التخيير عند التعادل واما بعدم الى قوله قولان الشرح هذه المسئلة في حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد ولا شك ان تعارضهما بالنسبة الى المقلدين لا كتعارض الامارتين بالنسبة الى المجتهد فلذلك ذكرها بعده اذا علمت ذلك فقول الغزالي على انه لا يستقيم ان يكون لمجتهد قولان متناقضان في مسئلة واحدة

في وقت

في وقت واحد لا على جهة التخيير ويجوز صدورهما عن مجتهدين وفي مسئلتين غير متناظرتين اي لا يكون بينهما فرق وفي وقت لعدم الناقض حينئذ ويجوز صدورهما عن مجتهد واحد في وقت واحد في مسئلة واحدة بالنسبة الى تخصيص على القول بالتخيير وذلك عند تعارض الامارتين وتعادلهما فان المجتهد اذا تعارض الدليلان عنده وتعادلا يجوز ان يصدر عنه قول بالنسبة الى التخيير ويصدر عنه بعينه ذلك القول بالنسبة الى شخص اخر اي يفتي شخصا بقول ويفتي اخر بنفس ذلك القول في وقت واحد بنا على جواز القول بالتخيير عند تعادل الامارتين كما مر قوله فان ترتبا اي ان ترتب القولان المتناقضان الصادران عن مجتهد واحد فالظاهر ان احد القولين مرجوع عنه والثاني مرجوع اليه وان لم يعلم تقدم تاريخ احدهما على التعيين فيمتنع العمل باحدهما قبل التبين وان علم ان احدهما مرجوع عنه لاحتمال ان يكون ما عمل به هو المرجوع عنه قوله وكذلك المتناظرتان اي وحكم الصورتين المتناظرتين كحكم صورة واحدة اذا لم يظهر الفرق بينهما ومعنى ذلك انه اذا صدر عن مجتهد واحد في صورة قول وصدر عنه في صورة اخرى مماثلة للصورة الاولى قول اخر ولم يظهر بين الصورتين فرق كان الحكم فيهما كالقولين المتناقضين في صورة واحدة من غير فرق وقد عرفت انفا وهذه المسئلة هي المعروفة بان للمذهب هل هو مذهب ام لا قوله وقول الشافعي جواب عن سوال مقدر وتقريره ان قوله لا يستقيم لمجتهد واحد قولان متناقضان في وقت واحد لا يستقيم مع ما قاله الامام فخر الدين في المحصول وان ذلك وقع للشافعي رضي الله عنه في سبع عشرة مسئلة على ما نقله الشيخ ابو اسحاق الاسفرائيني عن الشيخ ابي حامد واجاب المصنف عن ذلك بان المراد من قول الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها قولان ان للعلماء فيها قولين او ان فيها ما يقتضي ان يكون للعلماء فيها قولان لتعادل الامارتين عنده اي عند الشافعي او ان في الشافعي فيها قولان عند تعادل الامارتين وانا بحثنا عن الامارتين اهل هذه السبع وسلكنا اخرى او ان المراد تقدم لي فيها قولان قال البيضاوي في المنهاج ووقوع القولين

والباقي رضي الله عنه في موضع واحد اوفى موضعين دليل على علو شانه في العلم والدين
فاما الحال الاول وهو وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالته على علو شانه في العلم
ان كل من كان غوص نظر اوامعن وقوفا على شرايط الادلة كان لا سكالات الموجبة للوقف
عنده اكثر واما في الدين فلانه لما لم يظهر له وجه الرجحان ترجح بعجزه عما هو عاجز فيه
ولم يستنكف عن الاعتراف بعدم العلم به ومد نقل الاعتراف بذلك عن عمر وعدة المسلمون
من مناقبه واما النوع الثاني وهو نصه على القولين في موضعين فوجه دلالته على
علو شانه في العلم انه كان يقول عمر مستعلا بالطلب والبحث واما في الدين فلانه يدل
على انه متى لاح له في الدين شيء اظهره وانه لم يكن متعصبا لترويج مذهبه قال مسئلة
لا بعض الحكم في الاجتهاديات منه ولابن غيره باتفاق للتسلسل فيفوت مصلحة نصب الحاكم
وبعض اذا خالف قاطعا ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلد غيره اتفاقا
فلو تزوج امراة بغير ولي ثم بعد اجتهاده فالمختار التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم
وكذلك المقلد بغير اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف اجتهاد امامه جرى على
جواز تقليد غيره الشيخ قال الامدي لا نعلم خلافا على ان حكم الحاكم لا يجوز نقضه في
المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم فانه لو جاز بعض حكمه اما بعد اجتهاده وهو ما اشار
المصنف اليه بقوله منه اي من الحاكم او بحكم حاكم اخر امكن نقض الحكم بالنقض وبعض
النقض الى غير نهاية ويلزم من ذلك اضطراب الاحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف
المصلحة التي نصب الحاكم لها قال واما ممكن نقضه بان يكون حكمه مخالفا للدليل القاطع
من نص او اجماع او قياس جلي وهو ما كانت العلة فيه منصوصة او كان قد قطع فيه بنفي
الفارق من الاصل والفرع كما سبق تحقيقه قلت واضاف الى ذلك العراقي في شرح
السقيم ما خالف القواعد وهو متجه اما لو كان حكمه مخالفا لدليل ظني نص او غيره
فلا نقض ما حكم به باطل لتسا ويما في الرتبة ولو حكم الحاكم على خلاف اجتهاد نفسه
كان حكمه باطلا وان قلد اجتهاد غيره فيما يخالف اجتهاد نفسه اتفاقا وعلى هذا
فلو تعاطى المجتهد حكما باجتهاده لنفسه كما لو تزوج امراة بغير ولي ثم بغير اجتهاده

فالمختار

في المختار عند المصنف انه ينقض اجتهاده والا كان مستندا لحل الاستمتاع بها على خلاف
معتقده وهو خلاف الاجماع ومنهم من قال بعض الاجتهاد الذي لم يتصل به حكم
حاكم اما اذا اتصل به حكم حاكم فلا ينقض نظرا الى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته وهذا
ما جزم به الامدي في الاحكام واختاره الامام وابنه وكانهم ارادوا بالنقض ترك
العمل بالاجتهاد الاول والا فلا اتفاق على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد هذا اذا كان
قد اجتهد لنفسه فلو كان قد اجتهد في المسئلة المذكورة لغيره وعمل في الغير بفتواه
ثم تغير اجتهاده فهل يجب على المقلد مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد مقلده اي مفتيه
فالحق وجوبه كما لو تغير اجتهاد المجتهد في القبلة في اثناء الصلاة بالنسبة اليه والى
مقلده لوجوب التحول عليهما الى الجهة الاخرى قال في التحصيل وهذا بخلاف قضاء القاضي
فانه مقرر والى هذا اشار المصنف بقوله وكذلك المقلد اي وكذلك المقلد المختار
في حقه بعد حكم الاجتهاد الثاني بتغير اجتهاد مقلده بفتح اللام فلو للقول
بالتفصيل المنقول عن الامدي فيما اذا كان قد اجتهد لنفسه محل فيما اذا كان قد اجتهد
لغيره ايضا فلم يعدل الامدي عنه ولو كان الحاكم مقلدا الامام وحكم بحكم يخالف مذهب
امامه قال الامدي فان قضينا بصحة حكم المقلد ضرورة عدم المجتهد في زماننا
فنقض حكمه مبني على الخلاف في انه هل يجوز تقليد لغير امامه فان منعنا من ذلك
نقض والا فلا والى ذلك اشار المصنف بقوله فلو حكم مقلد بخلاف امامه جرى اي
ابتنى نقض حكمه على جواز تقليد لغيره قاله قال العراقي في شرح المحصول قال التبريزي
حمل المجتهد ترك موجب اجتهاده لاجل حكم الحاكم في الظاهر يستحاصل ما ذكره
الرافعي في نقض الحكم ان الماضي اذا قضى باجتهاده ثم بان له انه خالف امرا مقطوعا او
ظنا تحكما حصر الواحد او قياسا جليا لزمه نقض حكمه وعلله تعريف الخصمين صورة الحال
ليترافعا اليه ونقض الحكم على الاصح وان كان الحكم في حوالة تعالى فيما دراى تداركه اذا بان
خطاوان ظهر له قياس خفي على خلاف الحكم الاول ورأى انه الصواب فلا ينقض حكمه
الاول بل يحكم به فيما بعد وما ينقض به قضا غيره نقض به قضا نفسه ونقض ما لا ينقض

افرق بينهما الا انه يتبع قضا نفسه لينفضه ولا يتبع قضا غيره وانما ينقضه اذا رفع اليه
ولو كان المتصدى للقضا قبله ممن لا يصلح للقضا فنقض قضاياه كلها اصاب فيها ام اخطا
لصدوره ممن لا يفيد حكمه ونقل عن ابي حنيفه ومالك رحمهما الله انه لا ينقض بخبر
الواحد والقياس الجلي لا يترك مقطوع به وانما ينقض اذا بان له مخالفه الاجماع قال ثم
لم يثبتا هذا الضبط عن ابي حنيفه انه ينقض قضا من بكا في القسامه بيمين المدعي ومن قضى
بالشاهد واليمين وعزما الكلام انه ينقض قضا من اثبت الشفعه للجار وذكر امثله ينقض فيها
الحكم منها قضا الحنفي بنفي خيار المجلس وبنفي صحه بيع العرايا بالتفسير الذي يذكره
الشافعيه وينفذ قوله الخلر بذكره امه وفي القصاص في القتل بالمثقل وينقض ايضا
قضا من يرى صحه نكاح امراه المفقود بعد اربع سنين ومضي مده العده لمخالفته
القياس الجلي لكونه يجعل حيا في حق المال فلا يقسم على ورثته ويجعل ميتا في حق النكاح
فائده قال في الحاوي الصغير ما معناه انه لا ينقض قضا من يرى صحه النكاح دون
ولي او دون شاهد غير اهل كفاسق مع مثله او مع عدل والذي نقله الرافعي في باب القضا
عن جمع من محققي الاصحاب انه ينقض القضا بذلك وبصحه نكاح الشغار ونكاح المتعه
وبقتل المسلم بالذمي وبعدم القصاص بين المراه والرجل في الطرف وبحرمان التوارث بين
المسلم والكافر وبرد الروائد المنفصله مع الاصل في الرد بالعيب هو قال ومن الاصحاب
من منع النقض وقال هي مسائل اجتهاديه والادله فيها متقاربه ونقل عن الروياني
تصحيحه وقال في باب النكاح ولو وقع النكاح بلا ولي للقاضي صحح نقضي بصحته ثم
وقع الينا لم ينقض قضاه لمعظم المسائل المختلف فيها وقال الاصطخري ينقض لظهور
الاخبار قال مسئله المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل مما لا
نص فيه وقيل مما يفوت وقته وقيل الا ان يكون اعلم منه وقال السبكي الا ان يكون
صحابيا وقيل ارجح فان استووا خير وقيل او ما بعيضا وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد
اما قبله حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكون استصحابا
دليل الثبوت وايضا متمكن من الاصل ولا يجوز البدل لغيره واستدل لوجوب قبله

لجاز

لجاز بعده واجيب بانه بعده حصل الظن الاقوى المجوز فاسئلوا اهل الذكر قلنا للمقلد
بدليل ان نعم لا يعلمون ولان المجتهد من اهل الذكر الصحابه اصحابي كالنجوم وقد سبق
قولنا المعتبر الظن وهو حاصل اجيب بان ظن اجتهاده اقوى السبح اعلم المكلف
اذا كان وقد حصلت له اهليه الاجتهاد بتمامها في مسئله المسايل ولم يجتهد فهل له
تقليد غيره من المجتهدين فيه مذاهب احدها لا سواء كان العصر صحابيا ام تابعيا
ام غيرهما وسواء كان اعلم منه ام لا وسواء كان فيما خصه او يفوت وقته ام لا واختاره المصنف
تبعا للامام والآمدي واشار اليه بقوله المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع والتقليد اي
مطلقا على اي وجه كان من الوجوه التي ذكرناها والثاني انه ممنوع والتقليد فيما لا
نص فيه اي فيما يفتي به لا فيما خصه فانه يجوز له التقليد هو والثالث انه انما يجوز
له التقليد فيما لا خصه اذا كان مما يفوت وقته اذا استغل بالنظر والاجتهاد فيه
والقايل بهذا المذهب هو بعض القايلين بالمذهب الثاني كما صرح به الآمدي والى
الثاني اشار بقوله وقيل فيما لا نص وال الثالث اشار بقوله وقيل فيما لا يفوت وقته
لكن هذه العباره تدل على ان المجتهد يجوز له التقليد اذا كان المجتهد فيه مما يفوت وقته
سواء كان نصه او ينفي به ولم يعمل به احد فلذلك قررتها على ما حكاه الآمدي والرابع انه
يجوز تقليده لمن هو اعلم منه دون من هو مثله او دونه والده اشار بقوله وقيل يعني
انه ممنوع من التقليد الا ان يكون يعني المقلد اعلم منه اي المجتهد المقلد فانه لا
يكون ممنوعا منه حينئذ والخامس وهو ما ذهب اليه الحنبلي الى ان الاولى له
ان يجتهد وان لم يجتهد وترك الاولى جاز له تقليد الواحد من الصحابه اذا كان متمكنا
في نظره على غيره ممن خالفه وان استووا او بطرق مختلفه في تقليد من شاء منهم والاحوط تقليد
من عداهم قال الآمدي وهو قال الشافعي في رسالته القديمه وفيه اشعار بان المنصوص
عليه في الجديد المنع وهو كذلك وفيه قول خامس انه ان تيسر قول الصحابي جاز
تقليده والا فلا والى هذا الخامس اشار ربما في بعض النسخ وقال لي لا الا ان يكون
صحابيا ارجح فان تساووا اخير وقطع في المنتهى بوفوذلك واما قوله في النسخ المشهوره

الا

وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا وقيل ارجح فاساده الى مذهبين خامس وسادس فالخامس
وهو ما نقله عن الشافعي انه يجوز تقليد الصحابي مطلقا ونقله الآمدي عن ان قوم
والسادس ما نقلناه عن الجبائي ونقله الآمدي عن الشافعي كما مر انفا والسابع انه يجوز
تقليد الواحد من الصحابة او التابعين والبه اشار بقوله وقيل او تابعيا والثامن
انه يجوز التقليد مطلقا والتاسع ولم يذكره المصنف وذكره الآمدي انه يجوز تقليد
الاعلم لشرط تعذر الاجتهاد بعد اكمل حكم المجتهد قبل الاجتهاد اما بعده فهو ممنوع
والتقليد انفاقا واحتج المصنف على ما اختاره بوجهين الاول ان جواز تقليد المجتهد
حكم شرعي فلا بد له من دليل اذ لا اسبح حكم شرعي بدون دليل وبحثنا عنه فلم نجد ما يصلح
ان يكون دليلا على جواز تقليد المجتهد والاصل عدمه فان قيل هذا معارض بان عدم جواز
تقليد المجتهد ايضا حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه فالجواب بان عدم
الجواز نفي والنفي لا يحتاج الى دليل زائد على انتفاء دليل الثبوت كما بين في وجه الثاني
ان الاجتهاد اصل والتقليد بدل والمجتهد متمكن من الاجتهاد الذي هو الاصل فلا يجوز البدل
لانه انما صار اليه عند العجز عن الاصل كالوضوء والتيمم واستدل بعضهم على ما اختاره
المصنف بانه لو جاز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد لجاز التقليد بعده لان المانع التقليد
هو تمكن المجتهد من معرفة الحكم بالاجتهاد وهو مشترك بين الحالتين والتالي باطل بالاتفاق
فالاول باطل وزيفه المصنف بان الظن الحاصل بعد الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من التقليد
فلذلك منع من التقليد في هذه الحالة وقبل الاجتهاد لا ظن حاصل فضلا عن الظن الاقوى
فلذلك جاز التقليد واحتج العامل بانه يجوز التقليد للمجتهد مطلقا بقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه دليل على جواز السؤال لمن لا يعلم سواء كان
مجتهدا ام غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك
واجاب المصنف بان الخطاب وان كان عاما لكن المراد منه المقلدون لوجهين الاول
ان الامر بالسؤال مشروط بعدم العلم فلا يدخل تحته من هو عالم والمجتهد قبل الاجتهاد
عالم بالقوة الثاني ان المجتهد من اهل الذكر فيكون مسئولا سائلا فلا يكون داخلا تحت المامور

بالسؤال

بالسؤال واجيب العامل بان المجتهد قبل الاجتهاد يجوز ان يقلد الصحابة بقوله عليه الصلاة
والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقد سبق الكلام على هذا في الاستدلال به
على ان مذهب الصحابي حجة وبعدم الجواب عنه بان ذلك خطاب مع عوام الصحابة والحجة
انما هي قول الجواز التقليد مطلقا بان المعتبر في جواز العمل الظن وهو حاصل في التقليد
واجاب المصنف عنه بان ظن اجتهاده اقوى من الظن الحاصل بالتقليد والممكن من الظن
الاقوى يمنع التقليد قال يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب ويرد
الشافعي رحمه الله عليهم الخبر لم يقع لنا لو اسمع لكان لغيره والاصل عدمه الشيخ
قال الآمدي اختلفوا في انه هل يجوز ان يقال للمجتهد احكم فانه لا حكم الا الصواب
فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران يجوز ذلك مطلقا للنبي وغيره من
العلماء وقال الكرخي يجوز ذلك للنبي خاصة في احد قوليه وقد نقل عن الشافعي في كتاب
الرسالة ما يدل على الترديد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقون والمختار جوازه دون
وقوعه انتهى وظاهر هذا الكلام انه اختار الجواز مطلقا دون الوقوع وهو احتمال
المصنف وظاهره ايضا ان من المجوزين من قال بالوقوع وهكذا كذلك واختار الامام واتباعه
الوقف بين الجواز والمنع كما نقل عن الشافعي وهذه المسئلة قد ذكرها الامام واتباعه
عقيب الادلة وجعلها الآمدي والمصنف هنا ووجه مناسبتها للاول انه اذا وقع تعويض
الحكم الى النبي والعالم فكون الاحكام بالنسبة اليه غير متوقفة على الدليل وبكون حكمه من جملة
المدارك الشرعية ووجه مناسبتها للاجتهاد ان الحكم قد يعرف بها وجهة العدة بطريق
الوحي واعلم انه لا خلاف في ان يقال له احكم بما سنح بالاجتهاد فانه متفق على جوازه
بل في ان يقال له احكم بما سنح تشهيا كيفما اتفق لا جزما واحتج المصنف على الجواز بانه
لو امتنع لكان الامتناع لغيره لانه ليس ممتنعا لذاته اذ لا وجود له ووقوعه كما يلزم منه محال لذاته
عقلا والاصل عدمه اي عدم الغير مراد عاه لا بدله برهان وقد مر ان هذا وقد تقدم وكلامه
قريبا ان اسفاد دليل الثبوت كاف في امتناعه قال قالوا اودي الى ان المصلح لحمل
العبد واجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم لم يمتنع ان يحملها الشيخ المانعون

من جواز تعويض الحكم الى مسببه المجتهد احتجوا بانه لو جاز التفويض لزم انتفا المصالح
اى مصالح العباد التى سرعت الشرايع لها لجهل العبد بما هو الصواب لترددا لعبد
بين ان يكون مصلحة وبين ان يكون مفسدة فلا يومن احسانه للمفسدة وذلك الخلاف ما
وضعت له الشرايع ومبنى المصالح واجاب المصنف بان الكلام فى جواز تعويض الحكم
الى مشيته لا فى وقوعه ولا يلزم من الجواز انتفا المصالح ولو سلم ان الكلام فى الوقوع
لزمت المصالح وان جهلها العبد لان الشرع اخبر عن اصابته فيما اختاره العبد
يكون مصلحة قال الوقوع قالوا الا ما حرم اسرا سل على نفسه واجاب بانه يجوز
ان يكون بدليل ظنى قالوا قال لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر
فقال الا الاذخر واجيب بان الاذخر ليس من الخلا بدليله الاستصحاب او منه
ولم يرده وصح استثناوه بتقدير يكرره لفهم ذلك او منه واريد ونسخ بعد تكريره
بوحى سريع قالوا لو ان شق احجنا هذا العام ام للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجب
ولما قتل النضر بن الحارث بم السدة ابنته ما كان حزنك لو متت وربما من الغنى
وهو المغيظ المحنق فقال عليه السلام لو سمعته ما قتلته واجب بجوز ان
يكون خبر فيه معنا ويجوز ان يكون بوحى الشرح العاملون بوقوع تعويض الحكم
المسبب المجتهد احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبنى
اسرا سل الا ما حرم اسرا سل على نفسه قال الايه دلت على تعويض التحريم الى مشيته
واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون تحريمه على نفسه بدليل ظنى اذ الايه دلت
على التحريم المطلق وايدل على التحريم من غير دليل الثانى ما صح ان النبى صلى الله
عليه وسلم قال يوم فتح مكة ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض
لا يحل خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال
عليه الصلوة والسلم الا الاذخر فهذا الاستثنا صدر من النبى صلى الله عليه وسلم
من تلقا نفسه من غير دليل واجاب المصنف بان الاذخر ليس من خلس الخلا فجواز
اخلائه لمن يستعد اما الاستثنا بل مستند الا استصحاب والاستثنا الذى ذكر موكد

للاستصحاب

ولو فرض ان الاذخر من خلس الخلا فيجوز ان لا يكون مرادا فلا يكون داخلا
تحت الخلا فى التحريم فان قال اذا لم يدل الاذخر داخلا لم يصح الاستثنا قلنا عدم الارادة ثابت فى
صحة الاستثنا تحقيقا وهو ممنوع لجواز ان يكون استثنا النبى صلى الله عليه وسلم
تقديرا لما فهمه السايل فقوله وصح الاستثنا الى آخره جواب عن سوال مقدر
قوله او منه اى واجيب بما ذكرنا او بان الاذخر منه اى من الخلا واريد منه وان تكرر
الاستثنا لاجل الارادة ومع ذلك فلا يلزم المدعى فانه يجوز ان يستحرم الاذخر بالعام
ونسخ بوحى سريع فلم يكن الحكم فى الاذخر بعد دليل الثالث ما صح انه صلى الله عليه
وسلم قال لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة فانه اسند الامر
الى نفسه وهذا يدل على انه مفوض الى احتياره والا لما اسند الى نفسه الرابع ما صح
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل كل عام
يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال النبى صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجب
ولما استطعتم فلولا ان الحكم مفوض الى مشيته لما وجب بقوله نعم الخامس ما حكاه
ابن هشام فى السيرة ان النبى صلى الله عليه وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه
الى المدينة ومعه الاسارى فلما كان بالصفرا امر عليا فقتل النضر بن الحارث ثم اشد
بعد ذلك ما قيل فى العلى فقالت قتيلة بنت الحارث اخت النضر بن الحارث ٥ ٥
يا راكبا ان الاثيل مظنة من صبح خامسة وانت موفق ٥ ٥ ابلغ بها ميتا بان تحية
ما ان تزال بها النجائب تخفق ٥ ٥ منى اليك وعبرة مسفوحة جادت بوكفيها وحق تخنق
هل يسمعن النضر ان دعيته ام كيف يسمع ميت لا ينطق ٥ ٥ فظل قومك ليتهم اذ مثلوا
فى قومها والفحل فحل معرق ٥ ٥ ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ
المحنق ٥ ٥ او كنت قابل فدية فليسفقن بها عقائل ما يسفق ٥ ٥ فالنضر اقرب
من اسرت قرابة واحقهم ان كان عتق يعتق ٥ ٥ ظلت سيوف بنى ابيه تنوشه لله ارحام
هناك تشقق ٥ ٥ صبرا يقاد الى المنية متعبا رسف المقيد وهو عان موثق ٥ ٥
قال ابن هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا

قال الواقدى اذا اسر الرجل اذا لا يستا

الشعر قال لو بلغني قبل قتله لمننت عليه هذا الخ كلام ابن هشام وتخفق بضم الفاء وكسرها
بمعناه تضطرب والصنر بكسر الضاد المعجمة معناه الذي يضن به اي يبخل به لعظم
قدره ويقال اعرق هو معرق على البنا للمفعول فيهما اي له عرق في الكرم وعلى
البنا للفاعل بمعنى انه ورسف المعد مالوا والسمن المهملة هو شئ العتيد
قاله الجوهري ومعنى قولها من صبح خامسة اي ضبح ليلة خامسة لانها كانت بملة
وبينها وبين الاثيل الذي بالصفرا وهو مكان قبر الحبيبا هذه المسافة ووجه الدلالة
ان قوله عليه الصلاة والسلام لو بلغني لمننت عليه يدل على ان الحكم كان
مفوضا الى رايه ولو كان مامورا بقتله لقتله سمع بشعرها ام لا والمصنف
رحمه الله ذكر ان الذي انشدت هي بنت النضر وكذلك الامام والامدي
وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام انها اخته لا ابنته وصرحوا ايضا
بانها انشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام
والذي قاله المصنف والامدي والامام هو الصحيح كما قال السهيلي في
الروض وقال ما هذا نصه وذكر ابن هشام شعر قتيلة بنت الحارث
ترثي اخاها النضر والصحيح انها بنت النضر لا اخته كذلك قال الزبير
وغيره وكذلك وقع في كتاب الدلايل انتهى واجاب المصنف عن
الوجوه الثلثة بانه يجوز ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مخيرا في
الامور المذكورة لا في كل امر وهو معنى قوله خير مه معينا اي خيرين
ان يامر بالسواك او لا يامر وبين ان يامر بالحج في كل سنة وبين ان لا يامر
وكذا في قتل النضر بن الحارث فلا يلزم ان الحكم مفوض الى مشيته او يجوز ان
يكون قوله صلى الله عليه وسلم ما يوحى الا من يلقا نفسه فلا يكون من باب المتابع
فيه قال مسئلة المختار انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطاء
في اجتهاده وقيل يقع للخطا انه لو امتنع لكان لمانع والاصل عدمه ايضا لم
ما كان لنبي حتى قال لو نزل عذاب ما نجى منه غير عمر لانه اشار بقتلهم

وايضا

وايضا انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشئ من مال
اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من نار وقال انما احكم بالظاهر واجيب
بان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات ورد بانه مستلزم الحكم الشرعي
المحتمل قالوا الاجماع معصوم لرسول اولى قلنا اختصاصه بالرتبة
واتباع الاجماع لا يدفع الاولوية فتبع الدليل قالوا الشك في حكمه يخل بمقصود
البعثة واجيب بان الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي
المسرح قال الامدي القايلون بجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم
اختلفوا في جواز الخطا عليه في اجتهاده فذهب بعض اصحابنا الى المنع من
ذلك وذهب اكثر اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث والحباي وجماعة
من المعتزلة الى جوازه لكن بشرط ان لا يقر عليه قال وهو المختار واختاره
المصنف تبعا له لكن عبارته قد تومم ان الخلاف في التقرير على الخطاء والاتفاق
على انه لا يقر على الخطاء وانما الخلاف في ان ظنه هل يخطي ام لا وقوله وقيل
ينتفي الخطا ينفي هذا الوهم واختار الاول الامام فخر الدين واشاعه منهم البيضاوي
في المنهاج وظهر بكلام الامدي ان هذه المسئلة من تفاريع القول بجواز اجتهاد
النبي صلى الله عليه وسلم قوله لنا اي الدليل على جواز الخطا عليه صلى الله عليه
وسلم في الاجتهاد من المعقول والكتاب والسنة اما الاول فلانه لو امتنع الخطاء
عليه في اجتهاده لكان لمانع لانه ليس ممتنعا لذاته ولهذا لو فرضنا لم يلزم منه
محال لذاته عقلا والاصل عدمه اي عدم المانع فعلى مدعيه البيان
وللك ان تقول المانع علو رتبته وكمال عقله وفهمه وفرط حدسه وفهمه واما
الثاني ففوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا
وتعلم الكاذبين وذلك يدل على ان خطاه في اذنه لهم مع انه كان في الاجتهاد اذ
لو كان بالوحي لما لحقه العتب وايضا قوله تعالى في مفاداة اسارى بدر ما كان
لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم

قالوا الو
كان ازر
بالخطاء
سوء ادب
ص

ما اخذتم عذاب عظيم حتى قال صلى الله عليه وسلم لو نزل عذاب ما نجا منه غير عمر لانه كان
قد اشار بقتلهم وذلك يدل على خطايه في المفاداه قلت قال يخرج احاديث هذا
الكتاب لم ار هذا الحديث بهذا اللفظ في شئ من الكتب الستة نعم روى عن مسلم ما هو قريب
من معناه واما الثالث فقوله عليه الصلاه والسلام انكم تختصمون الى الحديث رواه الشيخان
بهذا اللفظ ويدل على انه قد يقضى بما لا يكون حقا في نفس الامر وايضا قوله انما
احكم بالظاهر وقد تقدم الكلام عليه في الاجماع وهو ظاهر في المقصود قوله واجيب
اي واعترض على الاستدلال بالسنة بان الكلام في جواز الخطا عليه في اجتهاده في الاحكام
لا في اجتهاده في فصل الخصومات على ما دلت السنة عليه فقد تصيم الدليل لا في محل
النزاع ورد هذا الاعتراض بان جواز الخطا في فصل الخصومات يستلزم جواز الخطا
في الاحكام وذلك لان المال المتنازع فيه من الخصمين مثلا يحتمل ان يكون حراما لم اباح
له النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم جواز الخطا في الحكم الشرعي المحتمل اي للخطا كما اقرره
والدي رحمه الله تعالى وهو احسن ما وجدته في تقريره والمانعون من جواز خطايه
صلى الله عليه وسلم في الاجتهاد احتجوا بادلة اوجه الاول انه لو جاز خطاوه في
الاجتهاد لجاز امره بالخطا لانا مامورون باتباعه والتالي باطل لان الشارع لا يامر
بالخطا واجاب المصنف بمنع انتفا التالي اذ الامر بالخطا بات وذلك لان العوام مامورون
بما تبعه المجتهدين وتقليدهم مع جواز خطا المجتهدين في الاجتهاد بل مع وقوع خطاهم
الثاني ان اهل الاجماع معصومون عن الخطا فالرسول عليه الصلاه والسلام اولى ان
يكون معصوما عنه لانه اعلى مرتبة من اهل الاجماع واجاب المصنف بانا لا نسلم
اولوية النبي صلى الله عليه وسلم بالعصمه عن الخطا في اجتهاده لان اختصاصه بالرتبه
اي برتبه الرساله واتباع اهل الاجماع له يدفع الاولوية اذا لم يلزم حينئذ من جواز الخطا
عليه وعصمه الامة كونهم اعلى رتبه لاختصاصه بالرتبه الاعلى وانصاف الامه بالرتبه
الادنى واذا اندفعت الاولوية فيتبع الدليل الدال على عصمه الاجماع عن الخطا وجواز خطايه
في الاجتهاد الثالث الخطا في حكم الرسول لمحل المقصود البعثه لان المقصود

اتباع

اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الاحكام فلو جاز خطاؤه في الحكم لم يحصل المصلح المقصوده
محصل المقصود من البعثه واجاب المصنف بان احتمال الخطا في الاجتهاد لا يخل
بالمقصود من البعثه اذ الامر على خلاف احتمال الخطا في الرساله والوحي فانه
مخل بالمقصود من البعثه وهو منفي عنه بالاتفاق قال مسئله المختار ان الثاني
مطالب بدليل وقال في العقل لا السمع ان لو لم يكن لكان ضروريا نظريا وهو محال
وايضا الاجماع على ذلك في دعوى الوحدانيه والقدم وهو نفي الشريك ونفي
الحدوث الثاني لو لزم لزم منكر مدعي النبوه وصلاه سادسه ومنكر الدعوى
واجيب بان الدليل يكون استصحابا مع عدم الدافع وقد يكون لا سفا لازم ويستدل
بالمانع على المانع واسفا الشرط على النقيض خلاف من لخص العلة المشرح قال
الامدي اختلفوا في الثاني يدل عليه دليل ام لا منهم من قال لا دليل عليه سوا كان ذلك
من القضايا العقليه لم الشرعيه ومنهم من اوجب ذلك عليه في الموضعين ومنهم من اوجبه
في القضايا العقليه دون الشرعيه قال والمختار ان الثاني ان كان نافيا لمعنى ادعايه
عدم علمه بذلك وظنه فلا دليل عليه لانه جاهل والجاهل لا يطالب بالدليل على جهله
وان كان نافيا لمعنى علمه او ظنه بالنفي فان ادعى العلم بنفي ما نفاه ضروريه فلا دليل
عليه لانه ان كان صادقا في دعوى الضروريه فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان
لم يكن صادقا في دعواه الضروريه فلا يطالب بالدليل عليه ايضا فانه ما ادعى
حصوله عن نظر ويمكن المنع في انقطاعه حيث لا يقدر على تحقق الضروره وذلك
والنظري عند مدعي له وان ادعى نفي العلم ما نفاه لا طريق الضروره وما ان لا يكون
قد حصل له طريق مفض اليه وهو باطل لان حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضي
اليه محال واما ان يكون قد حصل له طريق يفضي اليه فلا بد عند الدعوى والمطالبه
بدليلها من ذكره ليتطرق فيه انتهى حاصل ما احراه الامدي واختار المصنف المذهب
الثاني اعني ذكر دليل النفي مطلقا قال بعض الشارحين لما ذكر المذاهب الثلاثه وكرا
بعد الاتفاق على ان الثاني ان كان نافيا لمعنى عدم علمه بما سفيه او لمعنى العلم الضروري

بنفيه فليس مطالبا بدليل قلت وعلى هذا فلا يظهر تفاوت بين اختيار المصنف واختيار
الآمدي فتامله وقال الامام فخر الدين ان ارادوا بقولهم لا دليل عليه هو ان العلم بذلك العدم
الاصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق وان ارادوا به غيره فهو باطل لان العلم
بالنفي او الظن لا يحصل الا بالمؤثر واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول ان
النافي لو لم يطالب بالدليل للزم ان يكون ما ينفيه ضروريا نظريا لانه من حيث انه لا يحتاج
الى دليل يكون ضروريا اذ هو معناه ومن حيث انه غير بديهي يكون نظريا فيكون حكم
واحد ضروريا نظريا وهو محال الثاني ان الاجماع منعقد على ذلك اي على المطالبة
بالدليل في دعوى وحدانيته الله تعالى ودعوى قدمه ودعوى الوحدانية دعوى نفي
الشريك ودعوى العدم دعوى نفي الحدوث فكون الاجماع منعقدا على مطالبة النافي
بالدليل قلت وهذا انما يتم لو كانت الوحدة والحدوث عدميين وهو ممنوع ولو
سلم فلا ينتهض على القايل بالتفصيل اذ هما من العقليات واحتج القايل بان النافي لا
يطالب بدليل بانه لو وجبت المطالبة بالدليل لوجبت مطالبة منكر النبوة ومنكر صلاة
سادسة ومنكر الدعوى وهو المدعى عليه بالدليل لان كل واحد من المنكرين في الصور
الثلاث نافٍ واللازم باطل بالاجماع واجاب المصنف بمنع نفي اللازم فانهم
يطالبون ودليلهم الاستصحاب اي النفي الاصلي بشرط عدم معارض يرفع مقتضاه
وايضا دليلهم انتفاء اللازم وهو المعجزة اذ يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
هذا هو الصواب في تقرير كلام المصنف والا ظاهر لا يحسن ان يكون
جوابا لانه من ان الدليل على النفي قد يكون استصحابا وقد يكون انتفاء اللازم وليس في
كلامه ما يقتضي انه مطالب قوله ويستدل بالقياس اي النافي يستدل القياس
الشرعي على النفي الاصلي بان يجعل الجامع وجود المانع او انتفاء الشرط هذا عند
من يجوز تخصيص العلة لجواز تخلف الحكم عن العلة حينئذ بخلاف من لم يخص
العلة فانه والحالة هذه يستحيل تخلف الحكم عن العلة وحكى الآمدي في ذلك خلافا
ومساواة الخلاف في تخصيص العلة قال التقليد والمفتي والمفتي وما يفتي

فيه قال التقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول والى الاجماع
والعامي الى المفتي والعاصي الى العدول سمي تقليدا لعدم الحجة ولا مشاحة في التسمية
والمفتي الفقيه وقد تقدم والمفتي خلافه قلنا بالتحري فواضح والمستفتي فيه للمسائل
الاجتهادية لا العقلية على الصحيح السرخسي لما فرغ من الاجتهاد شرع في التقليد
والمفتي والمستفتي واشار اليه بقوله والمفتي وما يستفتى فيه للتقليد مفهوما ان
لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو ماخوذ من قلد اذا جعل القلادة في عنقه واذا قال
قلد فلان فلانا قلادة اذا جعلها في عنقه واما الاصطلاحي فعرفه المصنف
بانه العمل بقول غيرك من غير حجة فالعمل بقول الرسول والعمل بالاجماع وعمل
العامي بقول المفتي وعمل العاصي بقول العدول ليس بتقليد قال الآمدي
لعدم غروره عن الحجة الملزمة قال اما في قبول قول الرسول صلى الله عليه وسلم
فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة ووجوب قبول قول الاجماع قول
الرسول ووجوب قول المفتي والشاهد في الاجماع على ذلك قال وان سمي ذلك
تقليدا لعرف الاستعمال فلا مشاحة في اللفظ وهو معنى قول المصنف ولا مشاحة
في التسمية وقال بعض الشراح قوله ولا مشاحة الى آخره معناه لا مشاحة
في تسمية العمل بقول غيرك من غير حجة تقليدا وهو بعيد عن كلامه والمفتي
الفقيه وقد تقدم في صدر الكتاب ما يدل عليه نظرا للالتزام لان المتقدم هو
الفقيه الدال على الفقيه واما المفتي وهو المستفتي فمحل الآتي فان
قلنا بالتحري اي بتحري الاجتهاد كما سبق فواضح اي الفرق بين المفتي والمفتي
اذ كل من كان اعلم من غيره في مسئلة ومفت بالنسبة الى ذلك الغير ويكون
ذلك الغير مستفتيا وان لم نقل بتحري الاجتهاد فالمفتي هو الذي يكون من اهل
الاجتهاد قال الآمدي وانما يكون كذلك بان يكون عارفا بالادلة العقلية
كادلة حدوث العالم وان له صانعا وانه واحد متصف بما يجب له من
صفات الكمال والجلال منزه عن صفات النقص والخلل وانه ارسل محمدا وايد

المعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه للاحكام الشرعيه وان يكون مع ذلك عارفا بالادله السمعيه وانواعها واختلاف مراتبها في جميع دلالاتها والناسخ والمنسوخ منها والمتعارضات وجهات الترجيح فيها وكيفيه استمداد الاحكام منها على ما سبق تعريفه وان يكون عدلا تقيا حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الاحكام الشرعيه قال ويستحب له ان يكون قصده الارشاد وهدايه العامه الى معرفه الاحكام الشرعيه لا تحمله الرياء والسمعه متصفا بالسكينه والوقار لترغب المستفتي في قبول ما يقول كافا نفسه عما في ايدي الناس حذرا من السفير عنه انتهى والمفتي من لم يذكره قال وقال الامام فخر الدين ما معناه ان شرط الاجتهاد كون المكلف متمكنا من استنباط الاحكام الشرعيه منها ولا يحصل هذا التمكن الا بمعرفه امور الاول كتاب الله تعالى ولا يشترط معرفه جميعه بل يشترط ان يعرف منه ما يتعلق بالاحكام وهو خمس مائه اية ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب بل يكفي ان يكون عارفا بمواقعه حتى يرجع اليه في وقت الحاجه قلت ونقل القفال والمتولي عن الشافعي انه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الامام من وجهين الثاني سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يشترط فيها الحفظ ولا المعرفه بجميعها كما تقدم الثالث الاجماع فينبغي ان يعرف المسايل المجمع عليها حتى لا يفتي بخلاف الاجماع قلت وليس المراد حفظ تلك المسايل بل يتنبه لها كما قاله الغزالي بل طريقه كما قاله الامام ان لا يفتي الا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين او يغلب على ظنه انها واقعه منزله في هذا العصر ولم يكن لاهل الاجماع فيها خوض الرابع القياس فلا بد ان يعرفه ويعرف شرايطه المعتبره الخامس شبهه النظر فيشترط ان يعرف شرايط الحدود والبراهين وكيفيه تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطا في نظره السادس علم العربيه من اللغه والنحو والتصريف لان الادله الكتاب والسنه عربيه الا له فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بفهم كلام العرب افرادا وتركيبا ومن هذه الجهه يعرف العموم والخصوص والحقيقه والمجاز والاطلاق والتقييد وغير ما سبق والله

ان يقول هذا الشرط يستغني عنه باشتراطه معرفه الكتاب والسنه فان معرفتهما مستلزمه لمعرفه العربيه بالضروره السابع معرفه الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمتروك الناسخ حال الرواه فلا بد من معرفه احوالهم في القوه والضعف ومعرفه طرق الجرح والتعديل لان الادله لا اطلاع لنا عليها الا بالنقل فلا بد من معرفه النقله واحوالهم لتعرف المقبول الصحيح والفاسد قال الامام والبحث عن احوال الرواه في زماننا مع طول المده وكثره الوسايط كالمتعذر قال الاولون الاكتفاء بتعديل الائمه كالبخاري ونحوه قال وظهر مما ذكرناه ان امام العلوم للمجتهد علم اصول الفقه قال واما علم الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا انسانا جازما بالاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلايل السمعيه على الاحكام قال واما فاقد ربع الفقه فلا حاجه اليها لان هذه التقاريع ولدها المجتهدون بعد ان فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا فيه انتهى ملخصا كلامه في ذلك مع زيادات اخرى وبينه وبين كلام الامدي تفاوت ظاهر فتامله واما المستفتى فيه فهو المسايل الاجتهاديه اي الظنيه واما القضايا العقليه اي العلميه فقال الامدي وقد احلف ايضا في جواز اتباع قول الغير فيها والحق امتناعه وتبعه على ذلك المصنف واختاره الامام فخر الدين واتباعه لما سيأتي ان شاء الله تعالى بسطه قال النووي في كتاب ادب الفتوى والمفتي والمستفتى فيه ما ملخصه شرط المفتي كونه مكلفا مسلما ثقه مأمونا متنزها عن اسباب الفسق وخوارم المروه فقيه النفس سليم الذهن صحيح الفكر صحيح التصرف والاستنباط متيقظا سواء في الحر والعبد والمراه والاعمى والاخرس والاعرابي والمكتسب اذا فهمت اشارته ولا يشترط قرابه وعداوه وجر نفع ودفع ضرر فان يأبد المفتي شخصا معينا في فتواه صار خصما معاندا فرد والفاسق لا تصح فتواه ويجب عليه اذا وقعت له واقعه ان يعمل باجتهاد نفسه ويحرم تقليد غيره ويجوز فتوى المشهور على الاصح قال الصيمري ويصح فتاوى اهل الاهواء والخوارج ومن لا يكفر ببدعته ولا بفسقه والمفتون شمان مستقل وغيره فالمستقل شرطه مع ما ذكرناه ان يكون قائما بمعرفه ادله الاحكام الشرعيه من الكتاب

والسنه والاجماع والقياس وما التحق بها على التفصيل وان يكون عالما بما يشترط
في الادله ووجوه دلالاتها وكيفيه اقتباس الاحكام منها عارفا من علوم القرآن والحديث
بالناسخ والمنسوخ والنحو واللغه والتصريف واختلاف العلما واتفاقهم بالقدر
الذي يتمكن معه من الوفا بشروط الادله والاقتباس منها ذا دربه وارتياض
به واستعمال ذلك عالما بالفقه ضابطا لامهات مسايله وتفاريعه فمن جمع هذه
الاوصاف فهو المفتي المطلق وهو المجتهد والاصح انه يشترط ان يعرف من الحساب ما
يصح به المسائل الحسابيه الفقهيه القسم الثاني المعنى الذي ليس بمستقل ومن يمر طول
عدم المفتي المستقل وصارت الى المنتسبين الى ائمة المذاهب والمنتسب احوال الاول
ان لا يكون مقلدا لامامه الا في طريقه في الاجتهاد فقط كما صحابنا على قول الاستاذ
ابي اسحاق وهو المفتي في هذه الحاله كفتوى المستقل في العمل بها والاعتماد بها في
الاجماع والخلاف الحال الثاني ان يكون مجتهدا في مذهب امامه مستقلا
بتقرير اصوله بالدليل ولا يجاوز اصول امامه وقواعده وشرطه كونه عالما بالفقه
واصوله وادلته الاحكام تفصيلا بصيرا بمسالك الاقيسه والمعاني تام الارتياض في التخريج
والاستنباط متمكنا بالحاق ما ليس منصوصا عليه لامامه باصوله وهذه صفه اصحابنا
اصحاب الوجوه والعامل بفتوى هذا مقلد لامامه لا يتادى فرض الكفايه بهذا في
الفتوى لا في احيا العلوم التي فيها استمداد الفتوى بل ان بقي مما لا تصرف لامامه بما
لخرجه على اصوله والمستفتي حينئذ مقلد لامامه لا الحال الثالث ان لا يبلغ رتبه
اصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ مذهب امامه عارف بادلته قائم بتقريرها
وهذه صفه كثير من المتاخرين الى اواخر المايه الرابعه وكانوا مبسوطون في فتاويهم بسط
من لهم الحاله الثانيه او دونها الحال الرابع ان يقوم بحفظ المذهب ونقله
وفهمه ولكن عنده ضعف في تقرير ادلته وتحرير اقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما حكاه
عن منصوصات مذهبه وينبغي ان يكتفي في حفظ المذهب في هذه الحاله والتي قبلها بكون
المعظم على ذهنه ويمكن لاريبته من الوقوف على الباقي عن قرب وقطع امام الحرمين بان الاصول

المايز

المايز المنصرف في الفقه لا محل له الفتوى بمجرد ذلك وبلحق به المنصرف البحاث المطارحات من ائمة الخلاف
وفحول المناظرين انتهى وسيأتي في كلام المصنف الاشاره الى بعض ذلك قال مسئله
١ مقلد في العقليات كوجود الباري وقال العنبري يجوز وقيل النظر فيه حرام لنا الاجماع على
وجوب المعرفه والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولانه كان يحصل بحدث العالم ولانه لو كان نظريا
لاداد ليل قال لو لو كان واجبا لكانت الصحابه اولى ولو كان لنقل كالفروع واجيب بانه
كذلك والا لزم تسبيبهم الى الجهل بالله تعالى وهو باطل وانما لم ينقل لوضوحه وعدم الحوج
الى الانكار قال لو لو كان لا لزم الصحابه العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير الادله وايجاب
عن الشبه والدليل يحصل باذن نظري لوا وجوب النظر دور عقلي وقد تقدم قالوا مظنه
الوقوع في الشبه والضلاله لخلاف التقليد قلنا فيحرم على المقلد او يتسلسل الشرح
قال الامدي اختلفوا في جواز التقليد في المسائل الاصوليه المتعلقه بالاعتقاد كوجود
الرب سبحانه وتعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وما يجب له وما يستحيل عليه قذهب
العنبري والحشويه الى جوازه وزعم قال بعضهم انه الواجب على المكلف وان النظر في
ذلك والاجتهاد فيه حرام قلت وهو معنى قوله وقيل النظر فيه حرام قال وذهب
الباقون الى المنع منه وهو المختار وتبعه على ذلك المصنف واختاره ايضا الامام فخر الدين
واتباعه كما تقدم نقله عنهم انفا واستدل المصنف على مذهب الجمهور بان الاجماع منعقد
على وجوب معرفه الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه والتقليد لا يحصل اي
المعرفه فلا يجوز الاكتفا به في نحو ما ذكرنا من المسايل الخافيه من ترك الواجب واما قلنا
لا يحصل المعرفه ولا نعيد العلم للادله امور احدها جواز الكذب اذ المفتي بذلك
غير معصوم ومع جواز الكذب علة تمنع حصول العلم بقوله وثانيها انه كان يحصل اي
المعرفه بحدث العالم لمن قلده ولا احد ممن قلده فيه فيلزم ان يكون العالم قديما حادثا
وهو محال لما فيه من الجمع بين النقيضين قلت وفي هذا الدليل نظر ظاهر وان كان
الامدي ايضا ذكره فتامله وثالثها انه لو حصلت المعرفه بالتقليد لكان حصولها
نظريا لانه ليس بضروري قطعا والا لما وقع فيه واذا كان نظريا فلا بد له من دليل لما على كونه مفضيا

ان العلم والاصل عدمه والقايلون بجواز التقليد احتجوا بثلثة اوجه الاول انه لو كان النظر
واجبا لكانت الصحابه اولى بالمحافظه على النظر في المسائل العلميه والمناظره فيها لوجوبه
عليهم كمناظرتهم في المسائل الفروعيه ولو كان كذلك لنقل الينا كالفروع اى كما نقلت مباحثهم
في الفروع للنقل سعل واجاب المصنف بانه سلمنا انه كذلك اى ان الامر كذلك
ولكن ان الصحابه اولى بوجوب النظر والمحافظه عليه لكن عدم النقل لا يدل على عدم النظر
والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله تعالى لان العلم به لفرض ورثا وهو باطل وانما لم
ينقل النظر عنهم ولا المناظره في ذلك لوضوح الامر عندهم وذلك
لصفا اذهانهم وصحة عقايدهم وعدم توجههم الى الانكار من الكلام والمناظره
فيه وانما نقل عنهم ذلك في المسائل الفروعيه لكونها اجتهادية والظنون فيها
متفاوته بخلاف القطعيات الوجه الثاني ان يقال لو كان النظر واجبا لالزم
الصحابه والعوام بذلك اى بالنظر لوجوبه عليهم واللازم باطل اذلم ينقل عن
احد من الصحابه ولا من غيرهم واجاب المصنف بانه ان اردتم بقولكم لالزم
الصحابه العوام بالنظر النظر من حيث الحمله فسلم واليه الاشاره بقوله نعم اذ المعرفه
الواجبه على العوام هي المعرفه بالدليل من حيث الجمله وهذا النوع من الدليل يحصل بايسر
نظر كما قيل البعره تدل على البعير والاثر القدم على المسير فكيف لا يدل الهيكل العلوى
اللطيف والجوهر السفلى الكثيف على اللطيف الخبير وان اردتم النظر من حيث
التفصيل فممنوع الوجه الثالث ان النظر لو كان واجبا لزم الدور وذلك
لان وجوب النظر نظري موقوف على النظر والنظر يتوقف على وجوب النظر فلزم
الدور وقد يعرف جواب ذلك في مسئلة الحسن والقبح وهو ان النظر لا يوقف على وجوب
النظر فراجعه واختار القاضي تحريم النظر بانه مظنه الوقوع في الشبه وان كل ما هو
في الشبه والضلال فهو حرام ومظنه الحرام حرام فيكون النظر حراما بخلاف التقليد فانه
لا يكون مظنه للوقوع في الشبه والضلاله واجاب عنه المصنف بانه لو كان كون الشي
مظنه الوقوع في الشبه والضلاله موجبا لحرمته لوجب ان يكون التقليد كذلك لان

اعتقاد

اعتقاد من تقلده اما ان يكون تقليدا او نظريا ضروريا ان كان الاول
والكلام فيمن قلده كالكلام فيه وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فالمحذور اللازم من النظر لازم
في التقليد وزيادة ومن احتمال الكذب في قول المخبر بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا اكابر
نفسه مما ادى اليه نظره على هذا فحرم على المقلد التقليد وهو باطل بالاجماع لكونه واجبا
قال مسئله عدم المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما وقيل بشرط ان يتبين له صحه اجتهاده
بدليله لنا قاسلوا وهو عام فيمن لا يعلم وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند
لهم من غير نكير فكان اجماعا ولانه لو ابدى لاوجب اتباع الخطا قلنا وكذلك لو ابدى له مستنده وكذلك
المفتي نفسه السرخسي قال الامدي العامي ومن ليس له اهليه الاجتهاد وان كان محصلا
لبعض العلوم المعتبره في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد والاخذ بفتواه عند
المحققين من الاصوليين ومنع من ذلك بعض معتزله البغداديين وقال لا يجوز ذلك الا
بعد ان يتبين له صحه اجتهاده بدليله اى بدليل ذلك الاجتهاد ونقل الجبائي انه اتباع
ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس والمختار انما هو المذهب
الاول واختاره ايضا المصنف والامام فخر الدين واتباعه واشار بقوله وان كان
عالما الى ما اشار اليه الامدي بقوله وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبره في الاجتهاد
واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول قوله تعالى فاسلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون فانه عام يتناول العامي والعالم الذي حصل بعض العلوم المعتبره في الاجتهاد
الثاني الاجماع وتقريره انه لم يزل المستفتون في زمان الصحابه والتابعين
قبل ان يخلق الله المخالفين يتبعون بعض المجتهدين في الاحكام الشرعيه التي تقع
لهم من غير ذكر المستند لهم اى من غير اظهار المجتهدين مستند ما ذهبوا اليه
للمستفتين من غير فصل بين نحو العبادات الخمس وبين غيرها وشاع وذاع من
غير نكير وكان اجماعا على جواز اتباع غير المجتهد للمجتهد مطلقا من غير شرط
وفصل واحتج القائل بالمذهب الثاني بانه لو لم يتبين له صحه اجتهاده بدليله لادى
الى وجوب اتباع الخطا لانه اذا لم يتبين له مستند الاجتهاد جاز ان يكون اجتهاده خطا

واجاب باسناع الخطا ممنوع على الاصح واجاب المصنف بانا لانسلم لزوم الامر باتباع الظن باسناع
ما فيه الامر مما يحتمل الخطا وهذا المحذور مشترك الالزام لانه لوابد الذي لغير المجتهد مستنده
اي مسند الاجتهاد ومن له صحة اجتهاده بدليل فاحتمال الخطا حاله لان من الصحيح انما يراد
به الظن بالصحة لا العلم بها ومع هذا هو مامور باتباع عندكم وكذلك ايضا يلزم هذا المحذور
لو اجتهد غير المجتهد وافتى نفسه بل هو اقرب الى الخطا لعدم اهليته للاجتهاد ومع هذا هو
مامور باتباع ظنه عندهم والله الاسئلة بقوله وكذلك للمفتي نفسه قال مسئلة
سلمنا الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة اوراه منتصبا والناس يستفتون مشهورون على
امتناعه فيضده والمختار امتناعه في المجهول لنا ان الاصل عدم العلم وايضا اكثر
الجهال فالظاهر انه من الغالب كالشاهد والراوي ولو امتنع لذلك امتنع
علمه دون عدالته فلما ممنوع ولو سلم الفرق ان الغالب في المجتهد من العدالة
الاجتهاد السرخسي قال الامدي القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي
على جواز استفتاء من عرفه بالعلم واهلية الاجتهاد والعدالة بان راه منتصبا للفتوى
والناس مستفتين على سؤاله والاعتقاد فيه قلت وكذا قال المصنف في المنتهى والذي
ذكره هنا انه يجوز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة اوراه منتصبا للفتوى والناس
مستفتون منه معظمون له ولفتواه يعني وان لم يعرفه بالعلم والعدالة فجعل الجواز مشروطا
باحد شرطين وكلامه في المنتهى وكلام الامدي صريح في جعل الجواز مشروطا بشرط
واحد قال الامدي واتفقوا على امتناعه فيمن عرفه بالضد من ذلك واختلفوا في جواز
استفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة والحق امتناعه على مذهب الجمهور انتهى وكذا قال
المصنف واحتج عليه بان الاصل عدم العلم واذا كان كذلك فلا يامن ان يكون حال المسئول
كحال السائل في كل العامي المانعة من قبول قوله نظرا الى الاصل وايضا الاكثر
الجهال والظاهر انه اي مجهول الحال من الغالب لان اندراجه تحت الغالب اغلب
على الظن كالشاهد المجهول الحال والراوي المجهول الحال فانه يمتنع قبول قولهما اذ لا يقوم
دليل على صدقهما والقائلون بجواز الاستفتاء والمجهول احتجوا بانه لو امتنع الاستفتاء المجهول

لذلك

لذلك اي للجهل بحاله لامتنع الاستفتاء ممن علم علمه دون عدالته لاحتمال كذبه واللازم
باطل لان العادة جرت باستفتاء من علم علمه وجهلت عدالته واجاب المصنف بمنع بطلان
اللازم اذ الاستفتاء من مجهول الحال في العدالة ممنوع وما ذكروه من جريان العادة ممنوع
ولو سلم بطلان اللازم فالملازمة ممنوعة اذ الفرق بين مجهول الحال في الاجتهاد
ومجهول العدالة دون الاجتهاد واضح فان الغالب في المجتهد بين العدالة فمن لم يعرف
بالعدالة من المجتهدين يلحق بالعدول منهم الحاقا للفرد بالاعم الاغلب بخلاف الاجتهاد
فان من لم يعرف بالاجتهاد الحق بالمجتهدين لان الغالب الجهال واعلم ان الامام فخر الدين
حكى الاتفاق على انه لا يجوز تقليد المجهول وقد حكى الخلاف فيه الغزالي ثم
الامدي ثم المصنف قال مسئلة اذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرر النظر
وقيل يلزم لنا اجتهد والاصل عدم امر اخر قالوا احتمل ان يتغير اجتهاده قلنا فيجب
تكريره ابدا الشرح اذا استفتي العامي شخصا لما في مسئلة فافاه ثم حدث مثل تلك الواقعة
فهل يجب على المفتي ان يجتهد لها ثانيا او يعتمد على الاجتهاد الاول اختلفوا فيه
فمنهم من قال لا حاجة الى اجتهاد اخر وهو ما اختاره المصنف ومنهم من قال لا بد
من الاجتهاد ثانيا قال الامدي والمختار انما هو التفصيل وهو انه اما ان يكون ذاكرا
للاجتهاد الاول او غير ذاكر له فان كان الاول فلا حاجة الى اجتهاد اخر
كما لو اجتهد في الحال وان كان الثاني فلا بد من الاجتهاد لانه في حكم من لم يجتهد وجزم
الامام فخر الدين بهذا التفصيل ولذلك نظائر يفهم منها لو طلب الماء فلم يجده
وتيمم لفريضته ثم دخل وقت فريضة اخرى فهي وجوب اعادة الطلب وجهان الاصح انه
لا يجب الطلب الا اذا احتمل وجود الماء ولو على بعد ومنها لو اسلم في ثوب وصفه ثم
اسلم في ثوب اخر سلك الصفة وكانا ذاكرين لذلك الاوصاف جاز والا لم يجز ومنها
المجتهد في القبلة هل يلزمه تجديد الاجتهاد في الصلاة الاخرى امر لا والاصح وجوب
التجديد اذا لم يكن ذاكرا للدليل الاول ولم يتجدد ما يوجب رجوعه فان كان ذاكرا
لم يلزمه قطعا واحتج المصنف على ما اختاره بانه اجتهد وحصل الظن بمقتضى

اجتهاده والاصل عدم امر اخر يطلع عليه ثانيا فلم يجب عليه تكرير النظر واجب القائلون بوجوب
تكرير النظر عند تكرر الواقعة بانه يحتمل ان تغير اجتهاده باطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا
فيجب تكرير النظر واجاب المصنف بان احتمال تغير الاجتهاد لو كان موجبا لوجوب تكرير
النظر لوجب تكرير النظر ابدا لاحتمال التغير لكن لا يجب تكرير النظر ابدا باتفاق قال مسئلة
ولا يحكم موجب اجتهاد لاحتمال التغير لكن لا يجب تكرير النظر ابدا باتفاق قال مسئلة
يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه
وقال عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا
لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا قالوا لا
تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال قلنا فان
نفي الجواز ولو سلم فدليلنا اظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الاول لو افرض وقوعه
فيستلزم انتفاءه انفاق المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض موت العالم لم يكن القضاء
المختار عند المصنف تبعا للامدي والجمهور انه يجوز خلو الزمان عن مجتهد
وذهب الحنابلة الى امتناعه واصح المصنف على ما اختاره بالمعقول والنص اما
الاول فلانه لو امتنع اي خلو الزمان عن مجتهد لكان امتناعه لغيره لانه ليس
ممتنعا لذاته وهذا الوقد روقوعه لم يلزم عنه محال عقلا والاصل عدمه اي عدم
ذلك الغير فمن ادعاه فلا بد له من بيان واما الثاني فقوله صلى الله عليه وسلم ان الله
لا يقبض العلم انتزاعا الحديث وهو ظاهر في المقصود وهو حديث صحيح واحتج
الحنابلة بالنص والمعقول اما الاول فقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة
من امتي الحديث حدث صحيح فانه يدل على عدم خلو الزمان عن المجتهد واجاب
المصنف بان الحديث دل على عدم خلو الزمان عن طائفة ظاهرين على الحق ولا يدل
على نفي جواز خلو الزمان عن المجتهد وهو اليه اشار بقوله فان نفي الجواز ولو سلم ان
الحديث دال على نفي الجواز فدليلنا الظهر قال والدي رحمه الله تعالى اراد الله على
المدعي صريحا خلاف دليلكم فانه صلى الله عليه وسلم عناه الى الغاية المذكورة

فقد

خلو الزمان عن المجتهدين عند وجود تلك الغاية انتهى وقال الشارحون في تقرير كونه
اظهر انه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء وهذا لس بصريح بل الجواب ان القائم بالحق
اعم من المجتهد قوله ولو سلم اي ولو سلم ان دليلنا ليس باظهر فيتعارضان اي دليلنا
ودليلكم ويسلم الدليل الاول واما الثاني هو ان التفقه في الدين والاجتهاد فرض
كفاية يحسن ان يتفقوا على ردهم واذا كان كذلك يستلزم انتفاؤه اي انتفاء الاجتهاد
انفاق المسلمين على الباطل وهو باطل واجاب المصنف بان الاجتهاد فرض كفاية اذا
امكن اما اذا فرض موت العلماء فلا يمكن اجتهاد فلا يكون فرض كفاية قال مسئلة
اقائل ليس لمجتهد مذهب مجتهد ان كان مطلعا على المأخذ اهلا للنظر جاز وقيل
عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا لنا وقوع ذلك ولم ينكر وانكر
غيره المجوز نافيا كالاحاديث واجيب بان الخلاف في غير النقل المانع لوجازا لجاز
للعامي واجيب بالدليل وبالفرق السمع هل يجوز لمن ليس لمجتهد الفتوى بمذهب
غيره من المجتهدين كما هو المعتاد في زماننا هذا اذ لا مجتهد فيه اختلفوا فيه فمنهم من
جوز مطلقا واليه الاشارة بقوله وقيل يجوز مطلقا اي سواء كان مطلعا على المأخذ
اهلا وهو ظاهر اختيار الامام فخر الدين واتباعه ومنهم من منع مطلقا كابي
الحسن البصري وجماعة من الاصوليين واليه اشار بقوله وقيل لا يجوز ومنهم من فصل
فقال ان كان اي من ليس بمجتهد مطلعا على المأخذ اي مأخذ المجتهد المطلق الذي
يقلده اهلا للنظر فيها بان يكون قادرا على التفريع على تلك المأخذ ثم كما بين الفرق
والجمع والمناظرة جاز له الفتوى والا فلا وهو الذي اختاره المصنف تبعا للامدي
ومن المفصلين من قال انما يجوز له الافتاء عند عدم المجتهد اما مع وجوده فلا
وهذا لم يحكه الامدي واصح المصنف على المختار بانه وقع الافتاء من المطلع على
المأخذ في الاعصار ولم ينكر عليه احد وانكار السلف على افتاء من ليس بمطلع على المأخذ
فيكون اجماعا على جواز افتاء المطلع وعدم جواز افتاء غير المطلع واصح المجوز مطلقا
بان غير المجتهد المفتي بأهل لما افتى به فيعتمد قوله كالاحاديث واجاب المصنف بان

الخلاف ليس في العمل اذ ليس الخلاف في انه هل على المجتهد مذهب مجتهد بان يقول مذهب
ابي حنيفه في كذا كذا وقول الشافعي في هذا كذا فانه يجوز من غير نزاع انما النزاع في ان غير
المجتهد هل له الحكم بالحل والحرمه على انه مذهب مجتهد وليس هذا المعنى من النقل
في شيء حتى يقاس جواز قبوله على جواز قبول نقل الاحاديث واجيب المانع من جواز
اما من ليس بمجتهد عند مجتهد باند لجواز افتا من ليس بمجتهد لجاز افتا العامي لكون
كل واحد منهما غير مجتهد واجاب المصنف بان الجواز والامتناع يتبعان
الدليل والدليل دل على جواز افتا من ليس بمجتهد اذا كان مطلعا على الماخذ الذي
له اهليه النظر بعد عنه الخطا لاطلاعه على سند الاجتهاد بخلاف العامي
قال مسئله المقلد ان نقل المفضول وعن احمد وابن سريج الارجح متعين
لان القطع بانهم كانوا يفتون مع الاستهتار والكثرة ولم ينكر وايضا قال اصحابنا كالنجوم
واستدل بان العامي لا يمكنه الترجيح للقصور واجيب باند يظهر بالتسامع ورجوع
العلما اليه وعند ذلك قالوا اقوالهم كالادله فيجب الترجيح قلنا لا تقاوم ما ذكرناه
ولو سلم فلعله رجح العوام قالوا الظن بقول الاعلم اقوى قلنا مقدر مسلم
قدمنعه السريج قال الامدي اذا حدث للعامي حادثه واراد الاستفتا عن
حكمها فان لم يكن في البلد الا مفت واحد وجب عليه الرجوع اليه والاخذ بقوله
وان كان في البلد اكثر من مفت فقد اختلف الاصوليون فيه فمنهم من قال يلزمه
الاجتهاد في اعيان المفتين في الورع والدين والاعلم وهو مذهب احمد وابن سريج
والقفال وجماعه من الفقهاء الاصوليين مصيرا منهم الى ان اقوال المفتين في
حق العامي بمنزله الدليلين المتعارضين في حق المجتهد فكما يجب على المجتهد
الترجيح بين الدليلين يجب على العامي الترجيح بين المفتين اما بان يحفظ من كل باب
من الفقه مسائل ويعرف اجوبتها ويسال عنها من لقيه اوكان ذكر اصابه سمعه
او بان يظهر له ذلك بالشهره والتسامع وذهب القاضي ابو بكر وجماعه
من الاصوليين والفقها الى التخيير والسوال لمن شا من العلما سوا تساووا ام

تفاضلوا وهو المختار انتهى وتبعه المصنف فاختار ما اختاره وقال الامام فخر الدين اذا
سال جماعة فاختلفت فتاواهم يقال قوم يجب عليه الاجتهاد في اورعهم واعلمهم
وقال اخرون لا يجب ذلك بل له الاخذ بقول من شا منهم مطلقا وفي ظني تعين
العمل بقوله وان ترجح احدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقول
الادين وان ترجح في العلم واستويا في الدين فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ
بقول الاعلم وهو اقرب وان ترجح احدهما في الدين ورجح الاخر في العلم
فقيل يؤخذ بقول الادين والاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقا فقد يقال
لا يجوز وقوعه كما قيل في استوا الامارتين وقد يقال يجوز وحينئذ فاذا وقع ذلك
تخير انتهى واعترض المصنف على جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل
بالاجماع والنص اما الاول فلما يقطع على ما نقل الينا بانهم اي بان المفضول
من علما الصحابه رضي الله عنهم لم يزل علما كل عصر الى زمان المخالفين كانوا يفتون
مع الاشتهار اي مع اشتهارهم بالمفضوليه ومع تكرر الفتوى منهم من غير
نكير من احد من الصحابه وغيرهم من علما الاعصار على اتباعهم والاستفتا
منهم مع وجود الافضل ولو لم يجز لانكر عليه واما الباقي فلقوله صلى الله عليه
وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه ظاهر في جواز الاخذ بقول
كل واحد منهم من غير فرق بين المفضول والفاضل واستدل على جواز تقليد
المفضول بان نعين الارجح للتقليد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا
يمكنه الترجيح لقصوره واجاب المصنف بان الترجيح يظهر بالتسامع
ورجوع العلما اليه واقبال الناس عليه في الاستفتا وهذا ممكن للعامي والمانعون
من جواز تقليد المفضول احتجوا بوجهين الاول ان اقوال المفتين بالنسبه
الى المقلد كالادله فكما وجب العمل بالدليل الراجح وجب تقليد الافضل واجاب
المصنف بان هذا الدليل لا تقاوم ما ذكرنا لان ما ذكرنا اجماع وهذا قياس والقياس
لا يعارض الاجماع ولو سلم ان القياس يقاوم الاجماع فالفرق بين المقيس والمقيس عليه

فان المجتهد يقدر على وجه الادلة بنفسها على بعض والعامي لا يقدر لعسر الترجيح على العوام
الثاني الظن بقول الاعلم اقوى من الظن بقول المفضول فيتعين اتباع الظن الاقوى
واجاب المصنف بان هذا انما يصور للدليل السابق لا دليل اخر قال مسئلة
ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي اخر المختار جوازه لان القطع بوقوعه ولم ينكر
ولو التزم مذهبا معينا كمالك والشافعي وغيرهما فمالها كالاول الا السرج
اتفقوا على ان العامي اذا عمل بقول مجتهد في حكم من الاحكام فليس له الرجوع عنه
في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره من المجتهدين وهل له الرجوع في حكم اخر الى غير ذلك
المجتهد والعمل بفتواه اختلفوا فيه فمنهم من منع ومنهم من جوز وهو المختار
عند المصنف تبعا للآمدي وال بحل الاتفاق اشار بقوله ولا يرجع اي المقلد العامي
عنه اي عن المجتهد بعد تقليده اي بعد العمل بقوله وفي الرجوع في حكم اخر اي حكم اخر
لم يقلد فيه المختار جوازه لان القطع حاصل بوقوع وعدم الانكار فان العوام لا
يزالون يقلدون مجتهدا في حكم ويقلدون غيره في حكم ولم ينكر عليهم احد هذا اذا كان
العامي لم يلتزم مذهبا معينا اما لو التزم العامي مذهبا معينا كمذهب مالك وابي
الشافعي وغيرهما من الائمة وقال انا على مذهبه ملتزم له فهل له الرجوع الى غيره
في مسئلة من المسايل فيه ثلاثة مذاهب احدها انه يجوز مطلقا نظرا الى ان التزامه
مذهب معين غير ملتزم له والثاني لا يجوز مطلقا لانه بالتزامه المذهب الاول
صار كالتزامه كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة معينة والثالث ان كل مسئلة عمل بها
على وفق امامه ليس له الرجوع عنها وتقليد غير امامه فيها والى لم يعمل بها له تقليد
غيره فيها وال هذا الثالث اشار بقوله فمالها اي فمالث المذاهب فيلتزم
مذهبا واراد بتقليد غيره في مسئلة من المسايل كالاول اي كالحكم الاول المذكور
في هذه المسئلة وهو انه قلده اي انه عمل لا يرجع والاجاز وهذا الثالث اختاره الآمدي
في الاحكام ولم يختر المصنف شيا منها واعلم ان العراقي ذكر في شرح المحصول
ان تقليد الغير حيث جوزناه فشرطه ان لا يكون موقعا في الهرج والمرج على ما قاله الامام
الذي

الذي كان على مذهبه والامام الذي انتقل اليه فمن قلد مالكا مثلا في عدم النقض باللمس
الخالي عن الشهوة وصلى ولا بد ان يدلك بدنه ويمسح جميع رأسه والا فلا تصح صلاته باطلة
عند الشافعي فرع قال امام الحرمين في البرهان اجمع المحققون على ان العوام ليس
لهم ان يتعلقوا بمذهب اعيان الصحابة رضي الله عنهم بل عليهم ان يتبعوا مذهب الائمة
الذين سبروا وقطروا وتوبوا الابواب وذكروا اوضح المسايل لانهم اوضح طرق
النظر ومهدوا المسايل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح انه ما حاصله انه يتعين
تقليد الائمة الاربعة دون غيرهم لان مذاهب الاربعة قد انتشرت وعلم بقيد
مطلقها ومخصص عامها وسوط فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرض الله عنهم وحشرنا
معهم قال السرج وهو ان الامارة بما تقوى به على معارضها فيجب تقديمها
للقطع عنهم بذلك واورد شهادة اربعة مع اثنين واجب بالزامه او بالغرق ولا
تعارض قطعيين ولا في قطعي وظني لاستفاد الظن والترجيح في الطنين معقولين او منقولين
او منقول ومعقول السرج لما فرغ المصنف الاجتهاد شرع في الترجيح ولزم الاصولي
معرفته لان الادلة قد تتعارض فيوقف العمل على الترجيح وهو في اللغة التمييل والتغليب من قولهم رجح
الميزان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وذكر الآمدي نحو ذلك
وفيه نظر فان هذا حد للرجحان او الترجيح لا للترجيح فان الترجيح من افعال الشخص بخلاف الاقتران
قوله فيجب تقديمها اي تقديم الامارة التي اقترن بها ما تقوى به على معارضها اي
على الامارة التي عارضتها ولم يعتبر بها ذلك للقطع عنهم اي عن الصحابة والتابعين
بذلك اي بتقديم الامارة المذكورة على معارضها كتقديمهم خبر عايشة في النفاس
الحائض على خبر ابي هريرة من قوله انما الماء من الماء وتقديمهم ما روى ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة من قوله من اصبح جنبا
فلا صوم له لكونها اعرف بحاله صلى الله عليه وسلم وعورض بان شهادة اربعة
راجحة على شهادة اثنين فلو وجب العمل بالراجح وجب تقديم شهادة اربعة على
شهادة اثنين واجاب المصنف بالتزامه فان بعضهم ذهب الى انه يحتاج تعديل شهادة

اربعه على شهاده اثنين وبالفرق بان الشهاده شرعت لدفع الخصومه فلو اعتبر الترجيح بالكثره لافضى الى طول الخصومه وهو خلاف ما هو المقصود من شرعها بخلاف الامان ولا تعارض بين وطعن قال الامدي لانه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين المتضادين او الابطال او اسقاط العمل بهما وهو جمع بين النقيضين او النفي او العمل باحدهما دون الاخر ولا اولويه مع التساوي في القطع ويستحيل وصول المقطوع به للزياده = والنقصان بسبب امر ما قلت كذا قال الامدي هنا وقدمر في الكلام على الاخبار خلاف في ان العلوم هل تفاوت ام لا واضطرب فيه كلام الامام فخر الدين فراجعه ولا تعارض ايضا بين قطعي وظني لامتناع الظن مع العلم لاستحاله العلم والظن بالنقيض بل التعارض انما يقع بين الظنيين وهما اما منقولان او مغفولان او احدهما منقول والاخر معقول قال الاول في السند والمتن والمدلول وفي خارج الاول كثره الرواه لقوه الظن خلافا للكرخي وزياده الفقه والورع والعلم والضبط والنحو وبانه اشهر باحدها واعتماده على حفظه لا نسخه وعلى ذكره لا لحظ وعمله وبانه عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبان يكون المباشر كروايه ابي رافع نكح ميمونه وهو حلال وكان السفير بينهما على روايه ابن عباس رضي الله عنه نكح ميمونه وهو حرام وبان يكون صاحب القصه كروايه ميمونه تزوجني النبي صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان وبان يكون مساويها كروايه القاسم عن عايشه رضي الله عنها ان بريره عتقت وكان زوجها عبدا على من روي انه كان حرا لانها عمه القاسم وان يكون اقرب عند سماعه كروايه ابن عمر افرد عليه السلام وكان تحت ناقته حتى لبى ويكونه من اكابر الصحابه لقربه غالبا او متقدم الاسلام او مشهور النسب او غير ملتبس بمضعف وتحملها بالغا ويكثره المركبين او اعدليتهم او توقيهم وبالصريح على الحكم والحكم على العمل وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالاعلى اسنادا والمسند على كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور ومثل البخاري ومسلم على غيره والمسند بالاتفاق على مختلف

فيه وبقراءه الشيخ ويكونه غير محلف فيه وبالسماع على محتمل ويسكونه مع الحضور على الغيبه وورود صيغه فيه على ما فهم ومما لا يعم به البلوى على الاخرى الاحاد ومما لم تسلكا الرواه على الاخر الشرح قوله الاول اشاره الى القسم الاول من اقسام التعارض بين الطنيين وهو التعارض بين منقولين والترجيح بينهما واعلم اولا ان المنقولين المتعارضين اما ان يكونا من نوع واحد كظاهرين من الكتاب او السنه او الاجماع او من نوعين كظاهرين من كتاب وسنه او اجماع وسنه والمصنف اقتصر على ترجيح القسم الاول وهو المنقولين في النوع مقول الترجيح من طرفين منقولين من نوع واحد يكون في السند والمتن والمدلول وفي امر خارج فالاول وهو ما يعود الى السند منه ما يعود الى الروايه ومنه ما يعود الى الراوي ومنه ما يعود الى المروي عنه ومنه ما يعود الى الراوي منه ما يعود الى نفسه ومنه ما يعود الى مركبه فالاول سبعه منه قوله كثره الرواه وتحملها بالغا اما ما يعود الى نفس الراوي من مرجحات الاول مرجح احد المنقولين بكثره رواته لقوه الظن خلافا للكرخي الثاني مرجح احد المنقولين بكون راويه اكثر فقه وعداله الثالث مرجح بكون رواته الاربعه فطنه وذكا الرابع مرجح بكون راويه اكثر ورعا وتقوى الخامس مرجح بكون راويه اكثر علما اذا العالم اذا سمع ما لا يجوز اخبر او على ظاهر بحث عنه وسال عن سبب نزوله فيطلع على ما يرد به الاشكال وقيل الارجح به ما روي باللفظ بل بالمعنى السادس مرجح بكون راويه اكثر ضبطا السابع مرجح بكون راويه اكثر نحوا اعني علم العربيه ليمكنه من التحفظ على مواضع الغلط الثامن مرجح بكون راويه اشهر باحد ما ياتي باحد الاوصاف السنه المذكوره لانه كلما كان احد الراويين متصفا باحدها دون الاخر او مشتهرا بها دون الاخر كان سكون النفس اليه اشد والظن الحاصل بقوله اكثر التاسع مرجح باعتماد راويه على الحفظ دون الاعتماد على الكتاب وذلك بان يكون حاله الروايه ذا الرواية غيبه معتمدا في ذلك على خطه او خط اخذ روايه من اعتمد على الحفظ او الذكر البعد من السهو والغلط من روايه من يعتمد على نسخه سماعه

او على خط الحادي عشر مرجح بموافقته اي بموافقة الخبر عمله اي عمل الراوي لان روايه
من لم يخالف ما رواه ارجح من روايه من خالف ما رواه لبعدها من الكذب الثاني عشر
مرجح يكون راويه عرف من حاله انه لا يرسل الا عن عدل كسعيد بن المسيب والمرسل
الآخر لم يعرف بذلك ولما كان هذا المرجح مخصوصا بما اذا كان الراويان مرسلين قال
او المرسلين وتقدير كلامه ويرجح المرسلين بانه عرف الى آخره الثالث عشر
مرجح يكون احد الراويين مباشرا للمروي والآخر عنه مباشرا فروايه المباشر
اولى لكونه اعرف مما روى كروايه ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونه
وهو حلال فانها مرجحة على روايه ابن عباس تزوج ميمونه وهو حرام لان ابا رافع كان
السفير بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين ميمونه والعامل لكاحها عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم واعلم ان حديث ابي رافع رواه الترمذي وحسنه وحديث ابن عمر
رواه البخاري ومسلم الرابع عشر مرجح يكون احد الراويين صاحب القصة
كروايه ميمونه تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان رواه
ابو داود بهذا اللفظ فانها تقدم على روايه ابن عباس لكون صاحبا القصه اعرف
بها من غيرهما مع امامه بها خلافا لبعض الحنفيه الخامس عشر مرجح يكون
احد الراويين مشافها اي لسمع مشافهه دون الآخر كروايه القاسم بن محمد بن ابي
بكر عن عائشه ان بريره عتقت وكان زوجها عبدا فانها مرجحة على من روى عنها
ايضا وهو الاسود بن يزيد انه اي ان زوجها كان حرا حين عتقت بزعم لانها لقاسم
سمع مشافهه انها اي لان عائشه عمه القاسم بخلاف الاسود فانه سمع منها
بالحجاب واعلم ان حديث القاسم رواه مسلم وحديث الاسود قال الترمذي فيه
انه حسن صحيح وقال البخاري هو الاصح السادس عشر مرجح يكون
احد الراويين اقرب عند سماعه كروايه ابن عمر انه قد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانها تقدم على روايه من روى انه قرن لان ابن عمر ذكر انه كان تحت ناقه رسول الله
صلى الله عليه وسلم حين لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه سمع احرامه بالاقرب والاعلم

انه صلى الله عليه وسلم احرم مفردا او صح انه احرم قارنا وصح انه احرم متمتعا كما قال النووي
في شرح المهذب وجميع من الروايات فقال من روى انه صلى الله عليه وسلم احرم مفردا
نظر الى ابتداء احرامه ومن روى انه احرم قارنا نظر الى آخر احرامه فان دخل العمره على الحج كان
ذلك من خصائصه ومن روى انه احرم متمتعا نظر الى التمتع اللغوي وهو الانتفاع بشيء
فعل واحد هذا معنى ما ذكره رحمه الله تعالى وهو جمع حسن السابع عشر مرجح
يكون احد الراويين من اكابر الصحابه والآخر من اصاغرهم فروايه الاكابر ارجح لقرب الاكابر
غالبا من النبي صلى الله عليه وسلم دون الاصغر الثامن عشر مرجح يكون احد الراويين
اقدم اسلاما فان روايته اولى من روايه المتاخر اذ هو اغلب على الظن لزياده اصالته
في الاسلام تنبيه سيأتي في الترجيحات بامور خارجه ما يظهر ان يكون معارضا لهذا
التنبيه التاسع عشر مرجح يكون احد الراويين مشهور النسب دون الآخر فان روايته
ارجح لان احتمال ان يوجد من يقول انه المشهور اقل العشرون مرجح يكون احد
الراويين غير ملتبس الاسم بضعيف طعن فيه فان روايته اولى من روايه من يلتبس اسمه
بضعيف طعن فيه اذ هي اغلب على الظن وعلى هذا فحق ان يقرأ قوله بمضعف على بنا
المفعول لا الفاعل حتى كأنه قال او غير ملتبس بضعيف الحادي والعشرون
مرجح يكون احد الراويين يحمل الروايه بالغا دون الآخر فان روايه البالغ اولى لضبطه
قوله وكره المركن شروع منه في الترجيح بما يعود الى نفس الراوي وهو خمسه
ذكرها المصنف الاول مرجح يكره المركن والثاني بعدالتهم والثالث بقلتهم
فانه كلما كان من يزكي احد الراويين اكثر او اعدل او اوثق دون الآخر فروايه الاول
اولى لكونها اعلى على الظن الرابع مرجح يكون تركيه احد الراويين بصريح المقال
والآخر بصريح الحكم على الشهاده فان روايه الاول اولى والثاني لاحتمال ان لا يكون
لشهادته مدرك غير ما ذكره واقعا ولكنه واقعا وليس لذلك الريبه بصريح المقال الخامس مرجح
يكون تركيه احد الراويين بالحكم بشهادته دون تركيه الآخر بالعمل بروايته فان روايه الاول
اولى لان الاحتياط في الشهاده مما يرجع الى احكام الجرح والتعديل اكثر منه في الروايه

والعمل بها ولهذا قبلت رواية الواحد والمرأة دون شهادتهما وقبلت رواية الفرع مع
العمل بها على رأي ومن عمم ذكر الاصل لخلاف الشهادة بسم مرجح ايضا كون راويه احد
وبين العمل برواية وروية الاخر بالرواية عنه فان رواية الاول اولى لان الغالب
من حال العدل انه لا يعمل برواية غير العدل وليس ذلك في الرواية لانه قد ما يروي
العدل عمن لو سئل عن حاله جرحه او توقف في حاله قوله وبالمتواتر شروع منه
في الترجيح مما يعود الى نفس الرواية وتمومنه وجوه الاول مرجح بكون احد الخبرين
متواترا والاخر مسندا معنعنا اذ المتواتر ليتيقنه ارجح فان قيل هذا بناء في ما ذكره
اولا من انه لا تعارض بين قطعي وظني والجواب ان المتواتر وان كان قطعي المتن فهو ظني الدلالة
الثاني مرجح بكون احد الخبرين مسندا والاخر مرسلا لتحقق المعرفة برواة المسند
دون رواة المرسل ولهذا اهمل شهادة الفرع اذا عرف شاهد الاصل ولا تقبل اذا شهد
مرسلا وذهب القاضي عبد الجبار الى تساويهما وعيسى بن ابان الى ان المرسل معدم محكما
عليه بان الثقة لا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحل والحرمة الا اذا
قطع بانه قوله والمسند لا يقطع الثالث مرجح بكون راوي احد الخبرين المرسلين تابعيا
وراوي الاخر غير تابعي لان الظاهر من التابعي ان لا يروي عن غير صحابي وعدالة الصحابة اغلب
على الظن من عدالة غيرهم لما ثبت من ثنا الرسول صلى الله عليه وسلم عليهم الرابع
مرجح بكون احد الخبرين اعلى اسنادا لانه كلما قلت الرواة كان ابعد عن احتمال الغلط
والكذب الخامس مرجح بكون احد الخبرين مسندا معنعنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
والاخر احيل على كتاب معروف لان المسند اسلم من الغلط والتلبيس وابعد عن التبديل
والتصحيف السادس مرجح الخبر المسند على المشهور اي على الذي بالشهرة من غير
تكييف سواه المسند للمشهور في عدم النكير وزيادته عليه برواية العدل عن العدل
السابع مرجح الخبر المسند الى كابر كب المحدثين عن الذي بالشهرة لان نظر واحتمال
الكذب الى المشهور اكثر من تطرقه الى ما في كتبهم الا من مرجح ما في صحيح البخاري ومسلم
على غيره التاسع مرجح الخبر المسند بانعقاد على المختلف في كونه مسندا العاشر

يرجح الخبر الذي قراه الشيخ على الراوي على الخبر الذي قراه الراوي على الشيخ لامكان ذهول
الشيخ في حالة القراءة عليه الحادي عشر مرجح الخبر المتفق على صحته على المختلف في
قوله وبالسماع شروع في بيان الترجيح العائد الى المروي وهو من وجوه الاول
مرجح بالسماع فان الحديث المسموع عن النبي صلى الله عليه وسلم يقدم على ما احتمل
ان يكون مسموعا للسامع مرجح الخبر المروي الذي جرى في حضرته عليه الصلاة
والسلام ولم ينكره على ما جرى في غيبته وعلم به ولم ينكره لبعد الاول عن الذهول
الثالث مرجح بورود صيغة فيه اي بورود صيغة من النبي صلى الله عليه وسلم في احد
الخبرين على ما لم يرد فيه صيغة من النبي صلى الله عليه وسلم ولكل قسم من فعله والبه
الاشارة بقوله على ما فهم وحاصل ذلك انه كلما كانت احدى الروايتين عن صحبة النبي
صلى الله عليه وسلم والاخرى عن فعله فرواية الصيغة يكون راجحة لقوة دلالتها
وضعف دلالة الفعل ولام المصنف في ذلك بعير اخر وهو ان يكون احد الخبرين بصيغة
النبي صلى الله عليه وسلم من قوله امرت او نهيت او فعلوا او لا تفعلوا وروايه
الاخر بقوله امرنا او نهينا فان الصيغة اولى من الاخرى اذ الصحابي يحتمل ان يكون قد سمع
ما ليس بنهي فظنه نهيا الرابع مرجح بكونه خبر واحد مما لا تعم به البلوى على الاخر اي
على خبر واحد مما تعم به البلوى والى كونهما من الاحاد اشار بقوله في الاحاد وانما
كان ما لا تعم به البلوى اولى مما تعم به البلوى لكونه ابعد عن الكذب وجهه ان مرد الواحد
سهل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله وسر الكذب ثم مرد سهل قتل الملك
وسط السوق مشهد ولهذا كان مخالفا فيه ومتفقا على مقابله قوله وعما لم
سبق انكار الرواة شروع في الترجيح مما يعود الى المروي عنه وهو ثلاثة اوجه الاول
ان يكون الاصل في احد الخبرين انكار رواية الفرع عنه انكار جحود دون الاخر الثاني
ان يكون الاصل انكار انكار نسيان وتوقف والثالث ان يكون الاصل في احد الخبرين انكار
انكار جحود والاخر انكار انكار نسيان وقوله والترجيح بعالم يثبت انكار الرواة على الاخر
تناول للوجهين الاولين ووجه الرجحان ظاهر لكونه مع عدم الانكار اغلب على الظن منه

مع الانكار ولا سادس الثالث الا اذا قيل ان انكار النسيان بالنسبه الى انكار الجحود كالعدم
وفيه ترجيح ظاهر لان غلبة الظن مع انكار النسيان اكثر منها مع انكار الجحود قال
الشارح النهي على الامر والامر على الاباحه على الصحيح والاباحه على النهي والاقل احتمالا
على الاكثر والحقيقه على المجاز والمجاز على المجاز المشهور مصححه اوقويه اوقريب جهته
او رجحان دليله اوشهور استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا
واللغوي المستعمل شرعا على الشرعي بخلاف المنفرد وساير الدلاله ويرجح في الاقتضا
بقرونه الصدق على ضروره وقوعه شرعا وفي الايما بانتفا العتبا والحشو على غيره
ومفهوم الموافقه على المخالفه على الصحيح والاقتضا على الاشاره وعلى الايما وعلى المفهوم
وتخصيص العام على ما ولي الخاص لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على
ما خصص والمسند كالتخصيص والعام الشرطي على النكره المنفيه وغيرها والمجموع
باللام ومن وما على الجنس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما بعده وفي الطني
الشارح لما تكلم على ترجيح احد المنقولين على الاخر وجهة السند شرع يتكلم على ترجيح احد
المنقولين على الاخر من جهه المتن وهو على اصناف الصنف الاول منه باعتبار
الاقتضا فالنهي يرجح على الامر لان طلب الترك اشد من طلب الفعل لان الغالب في النهي
رفع المفسده ومن الامر طلب المصلحه واهتمام العقلا برفع المفسده اكثر من اهتمامهم بحصول
المصالح فالامر يرجح على الاباحه على الصحيح للاحتياط لانه ان عمل بالامر فلا يفوت مخالفه المبيح
بخلاف العكس ورجح بعضهم الاباحه على الامر قال الامدي لان مدلول المبيح متحد
ومدلول الامر متعدد فكان اول لقله احتماله ويترجح الاباحه على النهي قال الامدي
على ما عرفت من الامر فلعل اي من تعدد مدلول النهي فاتحاد مدلول الاباحه وفي بعض
النسخ والنهي على الاباحه اي ويرجح النهي على الاباحه مثل ما قيل في ترجيح الامر
على الاباحه وشرح عليها بعض الشراح الحكم المذكور اولا هو ما ذكره الامدي فان قيل
فعلى هذا يلزم حصول ما قضى في كلام المصنف من ترجيح النهي على الامر يقتضي ترجيحه
على الاباحه لرجحان الامر عليها ويرجح الاباحه على النهي يقتضي ترجيح الامر عليه لرجحان الامر

عليها.

عليها فالجواب انه انما يلزم ذلك لو احدث جهه الترجيح وليس كذلك فان ما يرجح به
النهي على الامر غير ما يرجح به الامر على الاباحه وما يرجح به الامر على الاباحه
غير ما يرجح به الاباحه على النهي ومع اختلاف جهه الترجيح لا يلزم ما ذكر ويرجح
احتمالا على الاكثر احتمالا لبعده عن الاضطراب ومن ذلك يعرف انه مهما تعارض
الخبر والامر او النهي بعدم الخبر كما قال الامدي لكونه اقل احتمالا لاحتياجه الى
ولكثره مدلول الامر والنهي قوله والحقيقه على المجاز صنف اخر من الترجيحات
العائده الى المتن وهو باعتبار الحقيقه والمجاز والشهره وعدمها فالحقيقه
ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينه المخله بالفهم لخفائها وعدم الاطلاع ٤
عليها والمجاز يرجح على المجاز اما بشهره مصححه ذلك المجاز وذلك بان يكون
العلاقه بينه وبين الحقيقه اشهر من العلاقه بين المجاز الاخر والحقيقه واما
لقوته اي لقوه مصحح ذلك المجاز الراجح بان يكون مصحح احد المجازين اقوى من مصحح الاخر
كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس فان العلاقه المصححه في الاول اقوى من
العلاقه المصححه في الثاني واما بقرب جهه احد المجازين الى الحقيقه بحمل نفي
الذات على نفي الصحه فانه اقرب اليه من نفي الكمال واما لكون دليل احد المجازين
راجحا على دليل المجاز الاخر وذلك بان يكون القرينه الصارفه في احدهما
قطعيه وفي الاخر غير قطعيه واما لكون احدهما اشهر في الاستعمال العدم
افتقاره الى القرينه حينئذ او لعله افتقاره اليها فان الشهره تستلزم اما
عدم الافتقار وذلك اذا كان مجازا منقولا او قله الافتقار المفهوم ذلك اذا لم تصر
بعد منقولا فان اول ما تفتقر الشهره هو قله الافتقار الى القرينه ويرجح
المجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم في اول الكتاب ويرجح الاشهر مطلقا
على غير الاشهر واما قال مطلقا ليشمل الترجيح بين الحقيقتين اذا كانت
احداهما اشهر والترجيح بين الحقيقه والمجاز اذا كان المجاز اشهر من الحقيقه
فان الاشهر مقدم فيهما اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلان الحقيقه التي ليست

مشهورة بالنسبة الى المجاز المشهور دون كالمعنى المجازي بالنسبة الى الحقيقة
لسيد الدهر الى المجاز المشهور دون الحقيقة التي ليست مشهورة فلا يخفى تقديم
المجاز المشهور على الحقيقة التي ليست مشهورة مذاهب بالها يستويان وحزم به
الامام فخر الدين في المعالم وحكاه عن بعضهم في المحصول واختاره البيضاوي في المنهاج
ثم المجاز وان كان اشهر لكنه على خلاف الاصل والحقيقة وان كانت اقل شهرة لكنها
ترجح بالاصل وقد مر الكلام على هذه المسئلة ومر الكلام على محل الخلاف فهاك في الكلام
على المجاز فلير اجع واعلم ان لفظ المصنف متناول ايضا للترجيح بين مجازين لاحدهما
اشهر لكن الظاهر انه لم يقصد لانه ذكر مرجحا بقوله والمجاز يشهر استعماله
ومن المرجحات ان يكون كل واحد من اللفظين لغويا وقد استعمل الشارع احدهما في
مدلوله بالوضع الشرعي والاخر بالوضع اللغوي فالمستعمل اللغوي ارجح لانه وان كان
كل واحد منهما من لسان الشارع لكن العمل بما استعمل من غير تغيير اولى من الذي
استعمل مع تغيير لكونه ابعد عن الخلاف وهذا الخلاف ما اذا اطلق لفظ واحد
وكان له مدلول لغوي واستعمله الشارع في معنى اخر حتى صار عرفا له فاذا اطلق الراوي
ذلك اللفظ وجب تنزيله على مدلوله الشرعي دون اللغوي لان الغالب من الشارع
استعمال الالفاظ التي نقلها في معانيها الشرعية قوله وساعد الدلالة صنف اخر
الترجيحات العايد الى المتن وهو باعتبار دلالته فنقول رجح احد المتنين
على الاخر تاكيد الدلالة وذلك بان يكون في دلالة احدهما مؤكدا كقوله صلى الله عليه
وسلم فنكاحها باطل باطل باطل دون الاخر لكونه اغلب على الظن لقوة دلالته ورجح
في الاقتضاء ما توقف عليه صدق المتكلم مثل رفع عن امتي الخطاء والنسيان على
ما توقف عليه صدق وقوعه شرعا او عقلا مثل اعتق عبدك عني او صعدت
السطح لان ما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى مما توقف عليه وقوعه الشرعي
او العقلي بطلا الى بعد الكذب في كلام الشارع وبعد مخالفة المعقول وقرب
المخالفة في المشروع واعلم ان ما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى مما يتوقف عليه

العقل صرح به الامدي في المنتهى ولم ار ذلك في الاحكام ورجح في الايماء ما لولاه لكان
في الكلام عيب وحشو على عشرة من اقسام الايماء مثل ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا
لو لم يعلل به لكان ذكره عبثا او حشوا فانه يقدم على الايماء مما رتب عليه الحكم
التعقب لان نفي العبث والحشو من كلام الشارع اولى من الاخر نظرا الى ان تحذوه
في كلام الشارع والغايه اهم من محذور المخالفه لدلاله حرف الفاء على التعليل وسائر
تاويلها بغير السببيه ورجح احد المتعارضين في المفهوم بمفهوم الموافقة اذ
هو ارجح من مفهوم المخالفه على الاصح عند المصنف وكلام الامدي في الاحكام
يقتضيه وحزم به لكونه متفقا عليه عند الاكثر ولذلك لم يقل بمفهوم المخالفه
بعض من قال به ومنهم من رجح مفهوم المخالفه على مفهوم الموافقة لان فايده
الاول الياسين وهو اولى من فايده الثاني وهم الاكثر ورجح دلاله الاقتضاء
على دلاله الاشاره لرجحها بقصد المتكلم دون دلاله الاشاره ومثال دلاله
الاشاره قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فانه يدل بالاشاره على ان اقل مده الحمل ستة اشهر
ورجح دلاله الاقتضاء على دلاله الايماء لتوقف صدق المتكلم على دلالة
الاقتضاء بخلاف دلاله الايماء ورجح دلاله الاقتضاء دون المفهوم للخلاف فيه قوله
وتخصيص العام صنف اخر من الترجيحات العايده الى المتن وهو باعتبار عمومه وخصوصه
واطلاقه وتقييده فنقول رجح تخصيص العام على تاويل الخاص اذا تعارض
العام والخاص بكون تخصيص العام اولى من تاويل الخاص لكثرة تخصيص العمومات في الشرع
بخلاف تاويل الخاص فان اكثر الظواهر الخاصه متقرره على ما مر وله ورجح الخاص على
العام ورجح الخاص من وجه على العام مطلقا لان الخاص اقوى دلالة من العام فكذا
كل ما هو اقرب منه ورجح العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص لان العام بعد
التخصيص اخلق في كونه حجة بخلاف العام الثاني على مفهومه والى ذلك اشار
بقوله والعام لم يخصص يعني ورجح العام الذي لم يخصص على العام الذي خص وتقييد المطلق

تخصيص العام حتى اذا تعارض المطلق والمقيد يرجح تقييد المطلق على تاويل المقيد واذا
تعارض المقيد بوجه والمطلق من كل وجه يرجح الاول على الثاني ولذا يرجح المطلق الذي
ليس على المطلق الذي قيد لما ذكرنا في التخصيص قوله والعام المشروط على الكرة المتعقبة
جملة اخرى من الرجحات العايدة الى المتن وهو باعتبار كونهما عامين فيقول
يرجح العام المشروط على ما هو من قبيل الشرط والجزاء كمن وما على ما في صيغ العموم كالنكرة
الواقعة في سياق النفي اذ الشرط يسعى بالعلية فيلزم الحكم معللا بما علة حينئذ فيكون
ايجابه الى القبول والانقياد بخلاف غيره ولا شك في رجحان الاول وايضا عمومية الثاني
مستفاده من العربية بخلاف الاول فانها ذاتية لها ويرجح الجمع المحلى باللام ومن
وما على المفرد المعرف بلام الجنس للاتفاق على عموم الاول دون الثاني لاحتمال ان يكون
اللام في الثاني للمعهود واعلم انه انما قال والمجموع باللام على الجنس باللام ليشير
الى ان المعرف انما هو اللام فقط كما هو مذهب سيبويه والهمزة بمزة وصل زيدت
توصلا بها الى النطق بالساكن وذهب الخليل الى ان المعرف هو الالف واللام والهمزة
من نفس الكلمة قوله والاجماع الى آخره صنف آخر من الترجيحات العايدة الى المتن
فيقول يرجح الاجماع على النص لعدم قبول الاجماع النسخ ويرجح الاجماع القطعي على
اجماع لحظي وقع بعد لقرب الاول من عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وهو
يوجب الظن وانما قال في الظني لامتناع التعارض بين القطعيين لوجوب قطعي وظني
وهذا غير محتاج اليه هنا لانه قد تقدم ويمكن ان يراد به ان الاجماع مقدم على ما
يعدم الادلة الظنية كالقياس ونحوه قال المدلول الخطر على الاباحة وهل بالعكس
وعلى الندب لان دفع المفاسد اهم وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمثبت
على النافي كخبر بلال رضي الله عنه دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل
وقيل سواء والداري على المرجح والموجب للطلاق والعتق لموافقته النفي وقد تعكس
لموافقته التاسيس والتكليف على الوضع بالثواب وقد يعكس والاخف على الاثقل
وقد يعكس الشيخ هذا هو القسم الثالث والرجح الواقع بين منقولين متعارضين

وهو الرجيح عما يعود الى المدلول وفعلي رجح مدلول الخطر على مدلول الاباحة والاول
ذهب الاكثر قال الآمدي واحسن البيضاوي في المنهاج لقوله صلى الله عليه وسلم
ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام ولان الاحتياط بعض الاخذ بالتحريم والمثبت
للفعل ان كان حراما ففي اتيانه ضرر وان كان مباحا فلا ضرر وقيل بالعكس يرجح
الاباحة اعتضادا بالاصل وقيل بالتوقف واختاره الغزالي واعلم ان الامام
لم يرجح شيئا ورجح الخطر على الندب لان الندب لتحصيل المصلحة والخطر لدفع المفسدة
ودفع المفاسد اهم من تحصيل المصالح ورجح الخطر على الكراهة للخبر ورجح الخطر
على الوجوب لان دفع المفسدة اهم وهذا تبع فيه المصنف الآمدي وذهب الامام والبيضا
الى انهما سواء لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمن
استحقاق العقاب على الترك فيتساويان ورجح الوجوب على الندب لان ترك الواجب
موجب للاثم بخلاف ترك المندوب ورجح المثبت لخبر بلال وخبر اسامة لاستعمال
المثبت على زيادة علم وحزم بذلك البيضاوي في المنهاج وقيل هما سواء وهو قول القاضي
عبد الجبار مصيرا منه الى ان النافي ايضا اولى بزوجهين تسعة رضان واحد
الوجهين هو كون النافي موافقا للاصل والآخر هو ان الظاهر باخبار النافي عن المثبت اذ
لو قدر تقدم النافي على المثبت كانت فايدته الناكيد ولو قدر تاخره عن المثبت كانت فايدته
التاسيس وهو اولى من الناكيد ما خر عنه واذا ان الظاهر باخبار النافي عن المثبت للفعل
بعده اولى وحزم الآمدي في الاحكام بان النافي مرجح على المثبت خلافا للقاضي
عبد الجبار في قوله انهما سواء قال والمثبت وان كان مترجحا على النافي لاشتماله على
زيادة علم غير ان النافي لو قدر تقدمه على المثبت كانت فايدته التاسيس الى آخره واعلم
ان خبر بلال رواه الشيخان وخبر اسامة رواه مسلم ورجح الداري للحديث الدافع له على
الموجب له لان الاول نوافق النفي الاصلي ولقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤوا الحدود بالشبهات
وبذلك جزم الآمدي ولحاه البيضاوي وجعله في المحصول عن بعض الفقهاء فقط ثم
قال وانكر المتكلمون والمستدل للاول فقيه اشعاريا ختياره ورجح الموجب للطلاق

والموجب للعتق على الثاني لهما لان الموجب للطلاق والعتق يوافق البين الاصلي اعني رفع
القيد المقوى به على الثاني للطلاق والعتق قوله وقد يعكس اشار الى ما قاله الامدي
في [illegible] ماذكره المصنف ولا عن الكرخي قال ويمكن ان يعلل بان الثاني لهما اولى وعلل
الاولوية بان الثاني على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترتب على
الثاني قوله والمصنف على الاولوية بان الثاني للطلاق والعتق يوافق الثاسيس ويوافقه
البائنين اولى من موافقه النبي الاصلي لان الثاسيس يفيد فائدة زائدة هذا ما ظهر لي
بعد مراجعة كلام المصنف وقال الشارحون في قوله وقد يعكس في الصور الثلاثة اي يرجح الموجب
للحد على الداري والثاني للطلاق والعتق على الموجب لهما وحينئذ فيه زيادة على
ماذكره الامدي فانه انما عكس ذلك في الصورتين الاخيرتين دون الاولى ولم يرجح الامام
فخر الدين شيئا بل ترجح المثبت عن الكرخي فقط ونقل عن قوم لاخرين انهما تستويان ويرجح
الحكم التكليفي وهو الاقتضاء التخييري فانه لا تكليف فيه على الحكم الوضعي بسبب
زيادة الثواب المرتبط بالتكليف وقد يعكس اي يرجح الحكم الوضعي على التكليفي ليسر
حينئذ فهم المكلف للخطاب وتمكنه من الفعل والوضعي ليس كذلك ويرجح التكليفي
الاخف على الاثقل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولقوله
صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا اضرار وقد يعكس اي يرجح الاثقل على الاخف
لان الاثقل اكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم ثوابك على قدر نصبك قال
الخارج يرجح الموافق لدليل اخر اولا هل المدينة او للمخالف او للاعلم ويرجحان بتعدد
دليلي الثاني والبين وبالتعرض للعلة والعلم على سبب خاص في السبب والعلة
في غير التسريح هذا هو القسم الرابع من الترجيح الواقع بين منقولين متعارضين
وهو الترجيح مما يعود الى امر خارج عن المدلول اي سوى صحته ووجوده عليه
فنقول يرجح الموافق لدليل اخر من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس او العقل
او الحسن على ما لا موافق دليلا اخر لذلك لان الظن بحصول مدلوله اكثر ولان
العمل بمعاضد يستلزم مخالفة دليلين بخلاف العمل به فانه لا يستلزم الا مخالفة دليل واحد

ويرجح الدليل

ويرجح الدليل الموافق لعمل اهل المدينة او قولهم لما مر من زيادة اطلاعهم على ما خذ الاحكام
ويرجح ما وافقه عمل الخلفا الراشدين لحث النبي صلى الله عليه وسلم على [illegible]
بهم وزيادة بحثهم واحتياطهم ويرجح ما وافقه عمل الاعلم لاطلاعه على ذا فاتوا
حصول الظن به اكثر ويرجح بترجحان احد دليلي الثاني والبين وذلك بان يكونا متواترين
الثاني في احدهما ارجح من دليل الثاني في الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن
بالتعرض للعلة وذلك بان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم فقط
فالاول اولى لكونه افضى الى تحصيل مقصود الشارع لسبب سهولة الانقياد وسرعة
القبول حينئذ لكونه معقول المعنى قال في الاحكام ويرجح مالم يتعرض فيه للعلة
على ما تعرض فيه لها بان المشتمل على قوله اشد والثواب عليه اعظم قال الا انه مرجوح
بالنظر الى مقصود العقل ولذلك كان هو الاغلب ويرجح العام على سبب خاص اي
العام الوارد على سبب خاص كما في شاة ميمونة على العام المطلق في السبايا اذا تعارضا
وذلك السبب الخاص وذلك لانه امس به ويرجح العام اي العام المطلق عليه بعني على
الوارد على سبب خاص اذا تعارضا في غيره اي في غير ذلك السبب الخاص اذ عموم الاول
محقق بالاجماع بخلاف عموم الثاني لما فيه من الخلاف السابق قال والخطاب
شفاها مع العام كذلك والعام لم يعمل على غيره وقيل بالعكس والعام مانه امتثل بالمقصود
مثل وان جمعوا بين الاختين على او ما ملكت ايمانكم وبتفسير الراوي بفعله او قوله وكذا
السبب وبتواريخ اخره كاخر الاسلام او تاريخ مضيق او تشديد لتاخر التشديد
التسريح اعلم انه ما وردت المخاطبة به على سبل الاخبار بالوجوب او التحريم
او غير ذلك كما في قوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم او في معرض الشرط او الجزا
كما في قوله تعالى ومن دخله كان امنا اذا قابله ما وردت المخاطبة به شفاها كما في قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس نظرا ان تعالى لا فرق بين ورود المخاطبة اليه شفاها
كان الاخر اولى لاختصاص الشفاهي بالموجودين الحاضرين وتعميمه لغيرهم انما يكون بالاجماع
على انه لا فرق او بقوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وذلك

لخطاب الشفاهي

اولى وارجح
دلالة بالنظر الى
غير من ورد
المخاطبة اليه

المصنف بقوله والخطاب شفاهًا مع العام كذلك اى حكم العام على سبب خاص
ويرجح الشفاهي على العام فمن خوطب شفاهًا ويرجح العلم عليه في غير من خوطب
والعكس اى يرجح العام الذى لم يعمل به في صوره لكونه قد عمل به في الجمله بخلاف العكس
باعتبار العمل به وقال واذا تعارض عامان احدهما امر بالمقصود بان قصد به
الحكم المختلف فيه والعام الاخر بخلافه فالعام الذى هو امر بالمقصود يرجح على
العام الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه يرجح على قوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم فان الاول قد ورد في بيان تحريم الجمع بين الاختين بخلاف الثاني ويرجح احد الخبرين
على الاخر بتفسير الراوي له بعلة او قوله لان الراوي للخبر اعرف واعلم بما رواه ويرجح
احد الخبرين ايضا على الاخر بذكر السبب اى بذكر الراوي سبب وروده فانه يرجح
على الاخر لان ذكر السبب يدل على زياده اهتمامه بما رواه ويرجح بتاخر باخره وذلك
بان يعرف باحد الخبرين ما يدل على تاخره عن الخبر الاخر كتاخر الاسلام لان تاخر ما رواه
متاخر الاسلام اعلة على الظن لان الظاهر ان روايته تكون بعد اسلامه لا قبله
بخلاف روايه الاخر لجواز تقدمها على اسلام متاخر الاسلام فلا يظهر ان
يكون هذا منافضا لما ذكره في الترجيحات العائد الى السند من ان روايه الاقدم
في الاسلام ارجح وقد تبع في الموضعين الامدي في الاحكام قال الامدي في الترجيحات
ان تاخر الاسلام مما يورث ظنا بتاخر الحكم لكن هذا الوضع وفي معناه ان يعلم ان مؤدى متقدم
الاسلام كان متقدما على اسلام المتاخر قال وكذلك اذا علمنا ان غالب رواية احد
الراويين قبل العالة من رواية الاخر فروايته مرجوحه لان الغالب تقدم ما رواه ويرجح
الخبر المورخ بسابق مضيق على الحالي عنه لان مضيق السابق قرينه دالة على تاخره وسئله
الامام بانه صلى الله عليه وسلم في مرضه الذى توفي فيه صلى بالناس قاعدا والناس قيام
وهو يقتضي جواز اقتدا القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم واذا صلى جالسا يعني
الامام فصلوا جلوسا اجمعون وهو يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لما قلناه ويرجح

احد الخبرين

احد الخبرين على الاخر بكونه متضمنا للتشديد لان التشديد قرينه دالة على تاخره لانتهاء
بعثه شانه صلى الله عليه وسلم وقوه شوكته وذلك دال على تاخره لان علو شانه كان في
اخر الاسلام وقيل بالعكس لان التشديد انما كان في اول الاسلام بسبب رفع العادة
فان رفعها اشد وهذا ذهب اليه صاحب الحاصل وتبعه عليه البيضاوي ويرجح الحاظر
عليهما تقديما المحرم على المبيح وذكر الامام هذا الحكم في حادثة كان الرسول صلى الله
عليه وسلم يخلط فيها زجرا للعرب عن عاداتها ثم خفف فيها بنوع تخفيف ولا شك ان
المتضمن للتخفيف في هذه المسئله لقرينه العدول الى التخفيف في نوع ان تقدم التشديد
للتخفيف مطلقا كما ظنه صاحب الحاصل وحينئذ فلا اختلاف بين الامدي وبين
المعقولان قياسان او استدلالان او قياس واستدلال وثمرته المصنف لان المراد ما تكلم به من
الترجيحات والتعارض انما هو التعارض بين طاهرين من جنس واحد كخبرين او اجماعين
او من جنسين مختلفين على ما مر ذكره والقياس والاستدلال جنسان فلذلك لم يتعرض
لتعارضهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان الترجيح بين قياسين واليه اشار بقوله فالاول قد
يكون يعود الى اصله والى فرعه والى مدلوله وهو ما يقتضيه القياس والخارج والاول
وهو الترجيح بحسب الاصل اما ان يكون عائدا الى حكم الاصل وعلته او مسالكها فهذه
جمله اقسام في الاول فما يعود الى حكم الاصل من الترجيحات خمسه الاول الترجيح بالقطع
فرجح القياس الذى يكون حكم الاصل فيه مقطوعا على القياس الذى لم يكن حكم الاصل فيه
كذلك الثاني الترجيح بقوه دليله اى دليل حكم الاصل بان يكون قطعيا عند ان الدليل الثبت
لحكمه يكون اقوى من الاخر فيرجح عليه لكونه اغلب على الظن الثالث يرجح ايضا احد
القياسين بكون حكم الاصل فيه قد انعقد على عدم نسخه والاخر قد اختلف فيه ليبعد من
الخلل الرابع يرجح احد القياسين على الاخر بكون حكم الاصل فيه جاريا على سنن القياس

دون الاخر لكونه ابعد عن التعبد واقرب الى المعقول وهو اوفقه الدليل الخامس
يرجح القياس الذى دل دليل خاص بنصا كان او اجماعا على تعليل حكم اصله على القياس
الذى لا يكون كذلك لبعده عن الخلاف قال وبالقطع بالعلة او بالظن الاغلب
وبان مسالكها قطعى او اغلب ظنا والسبر على المناسبة لتضمنه اتفا المعارض
ويرجح بطرق نفى الفارق فى القياسين الشرح الفصل بطم الكلام على القسم الثانى وهو
الترجيح بما يعود الى علة الاصل وعلى القسم الثالث وهو الترجيح بما يعود الى مسالكها
فنقول يرجح القياسين على الاخر بالقطع بالعلة فان مقطوع العلة راجح على ما
هو مظنون وكذا يرجح بالظن الاغلب وذلك بان يكون وجود العلتين فى الاصلين مظنونا
الا ان وجود احداهما ارجح من الاخرى لكونه اغلب على الظن ويرجح القياس الذى
يكون مسلك علته قطعيا على القياس الذى لا يكون كذلك وكذا يرجح القياس الذى
يكون مسلك علته مظنونا بالظن الاغلب على ما لا يكون كذلك وكذا يرجح القياس الذى
استنبط وصفه بالسبر على القياس الذى استنبط عليه وصفه بالمناسبة
لتضمن السبر اتفا المعارض فى الاصل بخلاف المناسبة ويرجح ايضا بطريق نفى الفارق
فى القياسين اى بان يكون نفى الفارق فى اصل احد القياسين مقطوعا به وفى الاخر
مظنونا اما قطع فيه بنفى الفارق يكون اولى لكونه اغلب على الظن ويرجح احدهما على الاخر
ايضا بكون طريق نفى الفارق فى احدهما اقوى منه فى الاخر قال والوصف الحقيقى
على غيره والسبوتى على العدمى والباعثه على الامارة والمنضبطه على الظاهر والمتحد
على خلافها والاكثر تعديا والمطرده على المنقوضه والمنعكسه على خلافها والمطرده
فقط على المنعكسه فقط ويكونه جامعا للحكمه مانعا لها على خلافه والمناسبه
على الشبهيه والضروريه الخمسة على غيرها والحاجيه على التحسينيه والتكميليه من الخمسة
على الحاجيه والدينيه على الاربعه وقيل بالعكس بمصلحة النفس ثم النسب ثم العقل
ثم المال ويقوم موجب البعض من مانع او فوات شرط على الضعف والاحتمال وباتفا
الراجح لها فى الاصل ورجحانها على مزاحمها والمعضيه للنفى على الثبوت وقيل بالعكس ويقوم

المناسبه

المناسبه والعامه فى المكفر على الخاصه الشرح هذه ترجمات عامة الوصفه
العله فنقول يرجح احد القياسين على الاخر اذا كانت علته اصلوصفا حقيقيا
والاخر ليس كذلك بان كانت علته وصفا اضافيا للانفاق على التعليل بالحقيقى بين
العله يرجح السبوتى يعنى القياس الذى علته وصف ثبوتى على العدمى وهو القياس الذى
علته وصف عدمى للانفاق عليه ايضا والاختلاف فى مقابله وبها ايضا يرجح القياس
الذى علته بمعنى الباعث على القياس الذى علته بمعنى الامارة للانفاق والاختلاف
على ما مر واعلم انه يوخذ من اطلاق قوله ان السبوتى يرجح على العدمى ان القياس
المعلل بالحكم راجح على المعلل بوصف العدمى قال الامام فخر الدين لان العلم
بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على مصلحة فيكون
الداعى الى شرع الحكم فى الحقيقه هو المصلحه لا العدم وحينئذ فيكون التعليل
بالمصلحه اولى قال وهذا المعنى وان كان يقتضى ترجيح الحكم على الوصف الحقيقى
لكن يعارضه كون الحقيقى اضبط ولذلك قدم عليها ويعلم من هذا رجحان التعليل بالحكم
على التعليل بالاوصاف الاضافيه والتقديريه لكونها عدميه بسبب حزم البيضاوى
يرجح القياس المعلل بالعدم على المعلل بالحكم الشرعى وحكى فى المحصول فيه احتمالين
عن ترجيح فقال يحتمل ان يقال التعليل بالحكم الشرعى لانه اشبه بالوجود قلت
وهذا لو افقه اطلاق المصنف قال ويحتمل ان يقال بالعكس لان العدم اشبه بالامور
الحقيقيه اى من حيث ان اضافى الشبه لاحتياجه الى شرع بخلاف الحكم الشرعى وبه
صاحب الحاصل على ذلك ورجح فى المحصل العدمى كما جزم البيضاوى فى المنهاج به
ومقتضى اطلاق المنهاج ان التعليل الوصف التقديرى اولى من الحكم الشرعى لكون التقديرى
من العدميات ايضا والجزم به فى المحصول انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعى تعليل
بامر محقق فهو واقع على وفق الاصول ورجح ما علته منضبطه على ما علته غير منضبطه
لانها اظهر وابعد عن الخلاف فيه ورجح ما علته ظاهرة على ما علته خفيه ورجح
ما علته متحده اى ذات وجه واحد على ما علته متعدده اى ذات اوصاف لكونها اقرب

اولى

دون الاخر لكونه ابعد عن التعبد واقرب الى المعقول وهو واقعه الدليل الخامس
يرجح القياس الذي دل دليل خاص نصا كان او اجماعا على تعليل حكم اصله على القياس
الذي لا يكون كذلك لبعده عن الخلاف قال وبالقطع بالعلة او بالظن الاغلب
وبان مسالكها قطعي او اغلب ظنا والسبر على المناسبة لتضمنه اتفا المعارض
ويرجح بطرق نفي الفارق في القياسين الشرح الفصل نظم الكلام على القسم الثاني وهو
الترجيح بما يعود الى علة الاصل وعلى القسم الثالث وهو الترجيح بما يعود الى مسالكها
فيقول يرجح القياسين على الاخر بالقطع بالعلة فان مقطوع العلة راجح على ما
هو مظنون وكذا يرجح بالظن الاغلب وذلك بان يكون وجود العلتين في الاصلين مظنونا
الا ان وجود احداهما ارجح من الاخرى لكونه اغلب على الظن ويرجح القياس الذي
يكون مسلك علته قطعيا على القياس الذي لا يكون كذلك وكذا ترجح القياس الذي
يكون مسلك علته مظنونا بالظن الاغلب على ما لا يكون كذلك وكذا يرجح القياس الذي
اسبط عليه وصفه بالسبر على القياس الذي استنبط عليه وصفه بالمناسبة
لتضمن السبر انتفا المعارض في الاصل بخلاف المناسبة ويرجح ايضا بطريق نفي الفارق
في القياسين اي بان يكون نفي الفارق في اصل احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر
مظنونا فما قطع فيه بنفي الفارق يكون اولى لكونه اغلب على الظن ويرجح احدهما على الاخر
ايضا بكون طريق نفي الفارق في احدهما اقوى منه في الاخر قال والوصف الحقيقي
على غيره والسبوتي على العدمي والباعثه على الامارة والمنضبطه على الظاهر والمتحد
على خلافها والاكثر تعديا والمطرده على المنقوضه والمنعكسه على خلافها والمطرده
فقط على المنعكسه فقط ويكونه جامعا لحكمه مانعا لها على خلافه والمناسبه
على الشبهيه والضروريه الخمسة على غيرها والحاجيه على التحسينيه والتكميليه من الخمسة
على الحاجيه والدينيه على الاربعة وقيل بالعكس لهم مصلحة النفس ثم النسب ثم العقل
ثم المال ويقوم موحى البعض من مانع او فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفا
التزاحم لها في الاصل ورجحانها على مزاحمها والمعضيه للنفي على الثبوت وقيل بالعكس ويقوم

المناسبه

المناسبه والعامه في المكلفين على الخاصه الشرح هذه ترجمات عائده الى صفه
العله فيقول يرجح احد القياسين على الاخر اذا كانت علته اصلوحه حقيقيا
والاخر ليس كذلك بان كانت علته وصفا اقناعيا للاتفاق على التعليل بالحقيقي ومعنى كون
العله يرجح السبوتي يعني القياس الذي علته وصف ثبوتي على العدمي وهو القياس الذي
علته وصف عدمي للاتفاق عليه ايضا والاخلاق في مقابله وبها ايضا يرجح القياس
الذي علته معنى الباعث على القياس الذي علته معنى الامارة للاتفاق والاختلاف
على ما مر واعلم انه يوجد من اطلاق قوله ان السبوتي يرجح على العدمي ان القياس
المعلل بالحكم راجح على المعلل بالوصف العدمي قال الامام فخر الدين لان العالم
بالعدم لا يدعو الى سرع الحكم الا اذا حصل العلم باستمال ذلك العدم على مصلحه فيكون
الداعي الى سرع الحكم في الحقيقه هو المصلحه لا العدم وحينئذ فيكون التعليل
بالمصلحه اولى قال وهذا المعنى وان كان يقتضي ترجيح الحكمه على الوصف الحقيقي
لكن عارضه كون الحقيقي اضبط ولذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمه
على التعليل بالاوصاف الاضافيه والتقديريه لكونها عدميه بقسميه جزم البيضاوي
بترجيح القياس المعلل بالعدم على المعلل بالحكم الشرعي وحكى في المحصول فيه احتمالين
عن ترجيح قال يحتمل ان يقال التعليل بالحكم الشرعي لاشتباهه بالوجود قلت اولى
وهذا موافقه اطلاق المصنف قال ويحتمل ان يقال بالعكس لان العدم اشبه بالامور
الحقيقيه اي من حيث ان اتصاف الشيء به لا يحتاج الى شرع بخلاف الحكم الشرعي وبعه
صاحب الحاصل على ذلك ورجح في التحصيل العدمي كما جزم البيضاوي في المنهاج به
ومقتضى اطلاق المنهاج ان التعليل بالوصف التقديري اولى من الحكم الشرعي لكون التقديري
من العدميات ايضا والجزم به في المحصول انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعي تعليل
بامر محقق فهو واقع على وفق الاصول ويرجح ما علته منضبطه على ما علته غير منضبطه
لانها اظهر وابعد عن الخلاف فيه ويرجح ما علته ظاهره على ما علته خفيه ويرجح
ما علته متحده اي ذات وجه واحد على ما علته متعدده اي ذات اوصاف لكونها اقرب

الى الضبط وابعد عن الخلاف وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص قولا ان العلة الكبرى الاوصاف اول قال وعندي انهما سيان لذا حكاه عنه القرافي وهذا الثالث هو مقتضى كلام امام الحرمين في البرهان ويرجح ما علته اكثر تعديا على ما علته اقل تعديه لان في ذات المتعدية اكثر اكثر ويرجح ما علته مطردة على ما علته منقوضة لسلامتها عن المفاسد وبعدها عن الخلاف ويرجح ما علته منعكسه على ما علته غير منعكسه لان المنعكسه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف ويرجح ما علته مطرده فقط اي غير منعكسه على ما علته منعكسه فقط اي غير مطردة لاشتراط الاطراد وعدم اشتراط الانعكاس ويرجح القياس بكونه اي يكون ضابط علته جامعا للحكمة مانعا لها اي مانعا لغيرها على خلاف وهو ما لا يكون الضابط كما ذكرنا لزياده انضباط الاول وبعده من الخلاف ويرجح ما علته المناسبه على ما علته الشبهيه لزياده غلبه الظن بها وزياده مصلحتها وبعدها عن الخلاف ويرجح ما المقصود من علته احد المقاصد الضروريه الخمسه التي هي فقط الدين والنفس والنسب والعقل والمال على ما المقصود من علته غيرها اي غير تلك الضروريه الخمسه لزياده مصلحتها وغلبه الظن بها ولهذا لم يخل شرع بعد من مراعاتها ويرجح ما المقصود دائما رجاحي سواء كان من اصول الحاجات ام من تكملاتها على ما المقصود من علته امر تحسيني ويعبر عنه بالمصلحي ويرجح ما وقع في محل التكمله من الخمسه الضروريه على ما وقع في محل الحاجه وان كان من اصول الحاجه لغيرها من المصالح الضروريه على ما ثبت من اعتناء الشارع بمثل هذا المقصود ولهذا اعطى حكم اصله حتى شرع في سرب قليل الخمر ما شرع في كثيرها ويرجح من اقسام الخمسه الضروريه الدين على الاربعه الباقيه لان به امر الدينه اكل الثمرات وبه السعاده الاخرويه وقيل بالعكس اي يرجح الاربعه الباقيه على الدينه لان حق الله تعالى مبني على المسامحه بخلاف حقوق الناس ولهذا قدم القصاص على قبول الرده اذا اجتمعا وهذا لم يذكره الامدي في الاحكام قوله لا بأس بذكره

سؤالا

سؤالا واجاب عنه ويرجح مصلحه النفس على اللتين الباقيتين لان حفظ النفس النسب يرجح على العقل لان حفظ النسب اشد تعلقا بالنفس من حفظ العقل والعقل يرجح على المال لان العقل يلائم التكليف بخلاف المال واذا ظهر ان علة احد القياسين مقدمه لفوات شرط او وجود مانع وضعف كون النقص في الاخرى لاجل احتمال ان يكون النقص لفوات الشرط او وجود المانع ويحتمل ان يكون لغيرهما فما قوى ان النقص فيه لفوات الشرط او وجود المانع ارجح لانه اغلب على الظن ويرجح احد القياسين على الاخر ما سيأتي المراد بها في المعارضه لعلة احدهما وفي الاصل بخلاف الاخرى لكونه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف ويرجح القياس الذي يكون علته راجحه على مراجحها في الاصل على ما لا تكون علته راجحه على مراجحها للعلة المذكوره ويرجح العلة المقتضيه للنفي على العلة المقتضيه للثبوت اذا المقتضيه للنفي متباين بالاصل وقيل بالعكس اي يرجح العلة المقتضيه للثبوت على العلة المقتضيه للنفي اذا المقتضيه للثبوت تعد حكما شرعيا لم يعلم بالبراءه الاصليه بخلاف المقتضيه للنفي فانها تعد ناقله عما علم بالبراءه الاصليه وهو فائده شرعيه راجح على غيره وهذا ايضا لم يذكره الامدي قوله لا بأس بذكر سؤالا واجاب عنه ويرجح احد القياسين على الاخر بعموم المناسبه لان عموم المناسبه يفيد ظهور العلية ويرجح القياس الذي يكون علته عامه في المكلفين على القياس الذي يكون علته خاصة ببعض المكلفين لان ما يكون فائدته اكثر اولى قال الفرع يرجح بالمشاركة في عين الحكم وعين العلة على الثلثه وعين احدهما على الجنسين وعين العلة خاصه على عكسه وبالقطع نفاه وبكون الفرع بالنص حملا التفصيل السبر هذا هو الرجح العائد الى الفرع فنقول يرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في عين الحكم وعين العلة على الثلثه اي على ما يكون فرعه مشاركا لاصله في جنس الحكم وجنس العلة وفي جنس الحكم وعين العلة وبالعكس لان المشاركه التامه كلما كانت اخص كان الظن بالعليه اقوى ويرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في عين احدهما اي في عين العلة او عين الحكم على القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في الجنسين اي في جنس العلة وجنس الحكم لما مر ويرجح

على العموم المقرر للاباحة او غيرها وسرح ايضا المقرر للنفي على المقرر للاثبات
وسرح اخذ العمر تقرير على الاخر هو رأي المحدث بان يلزم من العمل بهذا الحد دون العمل
بالحد الاصل عدمه واعلم انه يترتب من الرجحان الواقعة بين الحدود
رجحان احد الطرفين احدهما بجهتين والاخر بان يكون الحد مسلما على المسير
الذي هو مقتضى الترسل الطبيعي اي يقدم الحبس على الفصل دون الاخر او يكون احدهما
نصا على المطلوب لكن العمل الخلفاء الراشدين دون الاخر ونحو ذلك من الرجحات
التي لا تحصر وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى ارشاد الى ذلك

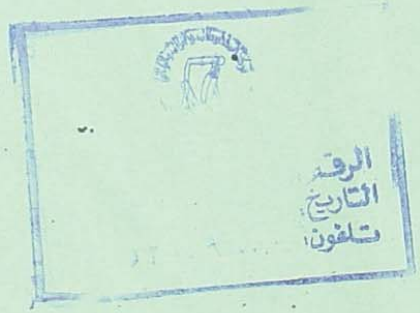
تم الجزء الثاني من نهاية مقصد الراغب في شرح مختصر ابن الحاجب والحمد لله وحده وصلى الله على محمد وآله

قال شيخنا الشيخ الامام العالم العامل العلامة الورع الناسك
فريد دهره ووحيد عصره محب الدين محمود سنجر ومولانا شيخ شيوخ مصر والشام
قاضي القضاة بالديار المصرية مهذب العلوم ناصر الشريعة الحبر الرباني علاء الدين وعالم
السنة الامام العلامة الورع الزاهد مجد الدين اسمعيل القونوي الشافعي رحم الله تعالى
والحمد لله الذي اهلنا حتى لنمنا هذا العلو في المسجد الحرام ٥ والصلاة والسلام على سيدنا
محمد خير الانام ٥ وعلى آل محمد واصحابه الغر الكرام ٥ وعلى التابعين لهم ادخلهم الله تعالى
دار السلام ٥ ووقع الفراغ منه بحمد الله تعالى وعونه على يد راقمه تجاه الكعبة المعظمة في يوم
السبت خامس شهر شوال من سهور سنة تسع واربعين وسبعمايه سوى زيادة الحقه
بعد ذلك وكان ابدا تعليق على هذا الكتاب في سهور سنة خمس واربعين وسبعمايه جعله الله
تعالى حرزا لي ولمن اندكرم منان وسعني عفوه وجوده ونفع الناظر فيه وكاتبه وقارئه والهمهم الى
اصلاح ما وقع فيه من الخلل والفساد متجنبين طريق العناد والله تعالى ولي الارشاد والسداد
والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآل محمد وصحبه وسلم تسليما وحسبنا الله ونعم الوكيل
العبد الفقير الى رحمة ربه العلي الكبير محمود بن علي القونوي الشافعي حامدا لله تعالى ومصليا
على نبيه ومسلما ٥

وهذا آخر الشرح ولله الحمد ظاهرا وباطنا وصلى الله على سيدنا محمد وآله ومحبه وسلم

وفرغ من تعليقه الفقير الى كرم ربه ومغفرته سبحانه وتعالى وذلك في يوم الاحد
المبارك السابع عشر من شهر رمضان المعظم قدره سنة ثلاث وخمسين وسبعمايه
سليمان بن عبد الناصر بن ابرهيم الشهير بالابشيطي الشافعي عفا الله تعالى عنه
وعن والديه ومشايخه وجميع المومنين انه القادر على كل شيء الا مانع
لكل ضير وصلى الله على محمد خير الخلق اجمعين وآله الطاهرين وصحبه والتابعين
لهم باحسان الى يوم الدين وسلم تسليما كثيرا ٥

بلغ معارضة مع الله تعالى عليه وآله
لمرتسمه من الزلل والخطأ
يوم الاحد بالمسجد الحرام
وكتبه جامعه محمود عفى الله
الشافعي عفا الله تعالى عنهما



الفعل اولى لان فعله صلى الله عليه وسلم دليل خاص وقوله الوصال حرام عام فدل مسلم عام والخاص مقدم على العام اذا تعارضا واجاب المصنف بانه ليس الكلام فى تعارض فعله مع العام اذ الفعل لا يدل بنفسه على وجوب الاتباع فلا تعارض بينهما بل الكلام فى التعارض بين العمومين اى الوارد اولا والمثبت للاتباع والجمع بينهما ولو من وجه اولى فان مدلول الفعل مع العام اخص فيكون راجحا قلنا لا نسلم ان للفعل دلالة اصلا على الاتباع بل العموم العام هو الذى يوجب الاتباع بدا كله فيما اذا ورد عام لنا وله صلى الله عليه وسلم كما مر بمسئلة اما اذا كان العام الوارد عاما للامة دون الرسول صلى الله عليه وسلم فعله لا يكون مخصصا له عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة فمعدود الاقسام والمذاهب كما مر ولما كان حكم هذا الشق معلوما من الشق الاول لم يتعرض له المصنف صريحا قال مسئلة الجمهور اذا علم صلى الله عليه وسلم فعل مخالف ولم ينكره كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى حمل عليه موافقه بالقياس او حكمى على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين فالمختار لا متعدى لعذر دليله الشرح ذهب الجمهور الى ان النبى صلى الله عليه وسلم اذا راى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فاقره عليه فيكون اقراره تخصيصا للفاعل بمعنى ان حكم العام لا يثبت فى حقه خلافا لطائفة شاذة لان سكوته صلى الله عليه وسلم دليل على جواز ذلك الفعل اذ لا يقر على باطل قال المصنف ثم ان تبين معنى يقتضى جواز ذلك الفعل فالمحق بالمخالف من وافقه فى ذلك المعنى اما بالقياس او بقوله صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة قلت وهذا الحديث سئل عنه الحافظ المزى فقال انه غير معروف وقال الامام فخر الدين متى يثبت هذا الحديث اربع حكم العام عن الباقين ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال الامدى قبل الاجماع ولا فرق فى دلالة التقرير على التخصيص بين ان يكون الشخص عالما بسبق التحريم ام لا والا كان فيه مأخر البيان عن وقت الحاجة واعلم انه لا بد من مراعاة ما مر فى السنة من انه يشترط ان يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الانكار وفى اسم الشرط لانه صلى الله عليه وسلم قادر على الانكار دائما اذ هو معصوم وان لا يعلم

من

من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كردد اليهود الكاذبين قوله وان لم يسن اى وان لم يتبين معنى يقتضى جواز ذلك الفعل فالمحاربة عند المصنف انه لا يتعدى الحكم الى غيره لان الفعل لا يدل بنفسه على العموم فيما عدا ذلك الفاعل وذلك لعذر دليله اى دليل التعدى اما القياس فلعدم سبق المعنى واما قوله صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد فلانه يؤدى الى بطلان العموم المفروض بالكلية لو عملنا بمقتضاه من غير اعتبار المشاركة فى المعنى قلت كذا قال الشارح وفيه نظر لا يخفى قال مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابى ليس بمخصص ولو كان الراوى خلافا للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة فلو اسلزم دليلا والا كان قائلا صحة الجمع قلنا نسلزم دليلا فى ظنه فلا يحوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا لبينه قلنا ولو كان قطعيا لبينه وايضا لخفى عن غيره وايضا لخرج مخالفته وهو خلاف الشرح قال الامدى ذهب الشافعى فى القول الجديد ومذهب اكثر الحنفية والاصوليين ان مذهب الصحابى اذا كان على خلاف ظاهر العموم لا يكون مخصصا للعموم سواء كان هو الراوى ام لا خلافا لاصحاب ابى حنيفة والحنابلة وعيسى بن ابان وجماعة من المعتزلة قلت ورجح الاول الامام واتباعه وبعله فى المحصول ايضا عن الشافعى قال الحلوانى حمل الخبر على احد محتمليه فان الشافعى ربما خرج فيه مذهب الراوى قال العراقى وقد اطلقوا المسئلة والذى اعتمده ان الخلاف مخصوص بالصحابى وقد مرت الاشارة الى ذلك فى الكلام على صدر المسئلة وقال امام الحرمين فى البرهان والذى يرتضاه انه ان تحققنا نسيان الراوى لما رواه فلا يحمل عاقل فى ذلك خلافا ولا شك ان العمل بروايته وان روى خبرا مقتضاه رفع الحرج فيما كان يظن فيه التحريم ما رأياه يحرج فالاستمساك بروايته ايضا وعمله محمول على الورع وان انفرد روايته عمله مع ذهولها ولم يحمل محملا فى الجمع قال الذى اراه اتباع العمل بروايته ومقتضى كلام اكثر الاصوليين انه لا يخص العموم مذهب الصحابى وان ينسر قوله ولم يوجد له مخالف وبذلك صرح القفال وان قال لا يمنع ذلك لاحتمال ان يكون اجماعا وتخصيص العموم وقال ابن فورك اذا انتشر قوله ولم ينكر عليه منكر خص به العموم قلت ومثل الامام فى المحصول ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم

قال وهذا فى الصحابى الذى لا يعتمد على ما يرويه من الاخبار بل يعتمد على ما يراه بالاجتهاد