مخطوطة

تشنيف المسامع في شرح جمع الجوامع

المؤلف

محمد بن بهادر بن عبدالله (الزركشي)

شبكة
الألوكة
www.alukah.net

شرح جمع الجوامع للشيخ الامام العلامة العامل ربانى
زمانه الشيخ زكريا الانصارى تغمده الله برحمته ورضوانه
واسكنه بحبوحة جنانه والمسلمين
اجمعين
آمين

الرقم:
التاريخ: ٢/١٠/٩٢
تلفون: ٥٢٢٠٩٠٠

شبكة الألوكة
www.alukah.net

٧٨٤٢

٤٧
٢١١٨

اوقف هذا الكتاب لدستور المكرم والمشير المفخم الحاج محمد باشا
والي الشام حالا دام فضله على طلبة العلم وشرط ان لا يخرج من مكانه
الا لمراجعة ودلك سنة ١٩٠ الله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حمدا لمن جلاله والصلاة والتسليم
الانهان الاولا على سيدنا محمد والـ ... فلما كان كتاب جمع الجوامع في اصول الفقه لقاضي القضاة
ابي نصر عبد الوهاب بن الشيخ الامام ابي الحسن السبكي برد الله مضجعه من الكتب التي دقت
مسالكها وعزت من ركبها اشتمل عليه من النقول الغريبة والمسايل العجيبة والحدود المنيعة
والوضوح مع البرعة مع كثرة العلم وجزالة النظم فمن ملاءة الزاخر واصبح الفاخر فهو كما ترى
الاول الاخر وقد اضطر الناس الى حل معاقده وبيان مقاصده والوقوف على كنوزه ومعادنه
ومن بين من تصدى لذلك ... التي بعد المسالك نبيان مولفاجات من مواضع متفرقة من ذلك فاستخرت
الله تعالى في تعليق نافع عليه يقع بمقتضى وضع مسلكا ويشم عرفه ويظهر مجانبه ويثمر مرتفعاته من
الافلال الخل مخطاس الاطناب المخل والله اسال ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ... للقبول
لجنان النعيم وسميته تشنيف السامع بجمع الجوامع ... الحمد لله ...
الحمد الوصف الثناء الوصف الجميل على جهة التعظيم هذا احسن حدوده قال ... جنس في الحمد
فصل خرج اطلاقه على غيره ومنه فاتحة سورة الحمد ... والفصل الثاني خرج الشكر فمن ذكر انك العزيز
الحكيم واضح المعنى باجد الفعلية دون الاسمية لان الاصل الفعلية في الخبر دون الحدوث عارف
الاسمية فاحاسلي بتة الدلالة على الحدوث وضعا فانظر هذا الكلام من النعم المتجددة ... ناسب
ان يوتى بها دليل على الخبر دون ... انفصل المولف بعض من سوى الحمد ناسبه بالقران في الافتتاح
بالجملة الاسمية قائلة فدع ... لم يحمدك ... فالاسب ... به اشبه قال وهذا ... لطيف استعمله
وبه يعتضد من افتتح كتابه بالجملة الفعلية كالغزالي والرافعي قلت وحينئذ فكلام ... الصيغ
بالصيغة المتعدية للافراد وهي احمدك لا نحمدك لان النون لا يصلح هنا للامة فان تصنيف
الكتاب خاص به وهي انما تكون للتكلم وحده اذا كان معظما نفسه وهو غير لائق هنا وقد
يلزم الاول ويعني شمول النعمة بل لك ولغيرك بالانتفاع او يكون الجمع باعتبار التجريد
اليماني للنفس يمنع من هذا قوله فيما بعد ويضرع اليك في منع الموانع من الكمال جمع الجوامع فانت
هذا خاص به وقد حكى الحريري في شرح الملحة خلافا في علة نون الجمع في كلام الله تعالى فقيل
للعظمة وليس لمخلوق ان يتاسى فيها فعلى هذا يكره استعمال الملوك لها في قولهم نحن نفعل وقيل
في حقها لما كانت تصاريف اقضيته تعالى تجري على ايدي خلقه نزلت افعالهم منزلة افعاله فلذلك
ورد الكلام موارد الجمع فعلى هذا القول يجوز ان يستعمل النون كل من لا يباشر العمل
بنفسه فاما قول العالم نحن نشرح ونحن نبين نفسوح له لان مخبر بنون الجمع عن نفسه وقول
مقالة انتهى وذكر ابن السيد في الاقتضاب نحوه وزاد فيه وجها اخر وهو ان الرجل الجليل القدر
ينوب وجوده منابه جماعة وينزل منزلة مدد كثيرة في فضله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لابي سفيان كل السيد في جوف الفرا
والزمخشري استفتح المفصل بالجملة الفعلية والكشف بالاسمية لان النعمة التي ذكر في المفصل اخذ بها دين الاسلام متجددا
التغير المضارع فايدة اخرى فلن التجدد في المأمن معناه الحصول في المضارع معناه الاستمرار يعني ان من شان نكرر
متجددا كما ... الاظهر الاخير عند قولنا الله يستحق بهما اللهم فلا خلاف كما قال السيد ان المراد به الله وان الميم
زايدة ليست باصل في الجملة اختلفوا بعد ذلك في هذه الميم على ثلاثة مذاهب فذهب سيبويه والبصريون الى انها زادوا
الميم في اخره عوضا من حرف النداء لهذا الجمع بينهما لما فيه من الجمع

من الجمع بين العوض والمعوض وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة محذوفة والتقدير يا الله امنا بخير
اي اقصدنا بخير فحذف للاختصار ولكثرة الاستعمال وردّ بعدم اطراد هذا التقدير في كل المواضع
واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السما او ائتنا بعذاب اليم
والثالث ان ... زايدة للتعظيم والتفخيم لدلالتها على معنى الجمع كما زيدت في ذرقم لشدة الزرقه
وابنم في الابن قال ابن السيد هذا غير خارج عن مذهب سيبويه لانه لا يمنع ان تكون للتعظيم
وجوان كان عوضا من حرف النداء كما ان التا في قولنا تالله بدل من الوا وفيها زيادة معنى التعجب
قال وهذا احسن الاقوال وذكر ابن ظفر في اول شرح المقامات ان الله للذات والميم للصفات
فجمع بينهما ايذانا بالسوال بجميع اسمايه وصفاته وقواه بعضهم واخيرا بقول الحسن البصري اللهم
يجب الدعا وقول النضر ابن شميل من قال اللهم فقد دعا الله بجميع اسمايه وكانه قال يا الله الذي
له الاسما الحسنى ولهذا قيل انه الاسم الاعظم وبذلك يظهر ايضا حسن ابتدا المصنف بها وقوله
على نعم التنكير فيها للتعظيم بدليل الوصف وعلى انعامه للتعليل على راي الكوفيين وعلى بابها للاستغلا
لما فيه من الاشارة الى تفخيم المحمد لكن الاستعلا على النعمة غير مناسب وكان الاحسن تخيتها هنا
فانها انما تستعمل في جانب النقمة وتترك في جانب النعمة واستعملا في القران والسنة على ذلك
وفي الحديث كان اذا راى ما يكره قال الحمد لله على كل حال واذا راى ما يحبه قال الحمد لله الذي
بنعمته تتم الصالحات واما قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم فانما كان في ذلك المحل مناسبا
التكبير رفع الصوت والتمجيد نحوه وهي اليد والصنيعة والمنة ونائم بها عليك ... شكره
الجوهري والمراد هنا الجمع ويوذن بمعنى يعلم يقال اذنتك بالشي اعلمتك وفسره الراغب بالعلم الذي
وهو اخذ الشي بعد الشي والدال بدل عن التا واصله ازتياد ... بدل من ... الزاي
الجر لبنا كل اللفظ وهو ما خوذ من قوله تعالى لين شكرتم لازيدنكم وصلى على نبيك محمد
هاذي الامة ارشاد هاش الصيغة صيغة خبر والمقصود الطلب ليكون ممتثلا لقوله صلوا
عليه وهو من عطف الانشا على الانشا اذ لو قدر الخبر لزم عطف الخبر على الانشا وهو ممتنع
عند البيانيين ولو قدر هنا اراد تهما لم يبعد وفسروا الصلاه من الله عز وجل بالرحمه ومن الملاي
بالدعا وردّ الاول لبيان الرجحه فعلها متعد والصلاه فعلها قاصر ولا لحسن تفسير القاصر بالمتعدي
وبانه يلزم وجواز رحم الله علية والتكرار في قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمه ولهذا
فسرها بعضهم من الله بالمغفره لاجل ذكر الرحمه بعدها، وردّ الثاني بانه يلزم جواز دعا على
وجيب بانها لما ضمنت معنى العطف والتحنن عديت بعلى والاصح ... ما قاله الغزالي وغيره ان
الصلاة موضوعة للقدر المشترك وهو الاعتنا بالمصلي عليه كما قال النبي اختلف في لفظه ضعفا
اما لفظه فاختلف في انه مهموز ام لا فقيل ليس مهموز من النبوة وهو ما ارتفع من الارض
سمي نبيا لارتفاعه وشرفه ولهذا ذكره الجوهري في باب العتل واحتج عليه الاخفش بقوله
تعالى ويقتلون الانبيا فقال لم ... جمع غير المهموز كصفي واصفيا ولو كان مهموزا لقيل انباء
ككريم وكرما وقيل مهموز من النبا بمعنى الخبر واحتجوا بقراة نافع والانبياء والنبوة في جميع
القران بالمهز الا في موضعين ان وهبت نفسها للنبي ولا يدخلون نبوة النبي وفي مستدرك
الحاكم ان اعرابيا قال يا نبيا الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنبر اسمي هكذا الجوهري

في باب الوصية مخالفة تم كلام الاخفش يقتضي انها ممدوده فانه ذكرها في باب ما يمد ولكن صاحب الصحاح ذكرها في المقصور وعلى اله اقتصر صاحب المشارق وقال ويقال لها بالام بدل الراء وروي بضم اوله من الري وهو الشبع من الماء يقال منه رَوِيَ بكسر الواو أروى رِيًّا وريًّا وفي الحديث رَوِيَ بالنهر وما احسن قول بعضهم رَوَيتُ وما رَوِيتُ من الروايه ويغير بفتح اوله وضم ثانيه لانه يقال ثمار وأثمار بمعنى من قولهم مار اهله يميرهم اذا حمل لهم الميره وهو الطعام ومنه قولهم ما عندهم خير ولا يَمُورُ [illegible] الاحصار مطاوع حصر وحقيقة ان يكاوح فعل الثلاثي لحوصر منه فاقترب وتقل في الرباعي لحوار تجحفه فاترع قاله ابو السعادات والحصر التضييق قال تعالى واحصروهم والحصار الشيء يكون على وجهين احدهما الحصار في جزئياته كالحصار الكلة في الاسم والفعل والحرف والثاني الحصار في الجزائيه كالحصار الكلام في الاسم والفعل والحرف ايضا والفرق بينهما ان اسم المحصور في الاول يكون صادقا على كل واحد من الاشياء المحصور فيها بخلاف الثاني والضمير في قوله ليخصرا ان يعود على هذا المختصر المدلول عليه بقوله في الخطبه جمع الجوامع الاتي من فني الاصول بالقواعد القواطع فان جمع الجوامع يشتمل على غير المقدمه والسبعة الكتب من علم اصول الدين وخاتمه التصوف فلا الحصار واما ان يعني اصول الفقه المدلول عليه بقوله في الخطبه يريد بها ما شرحي على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير وليس الذكور في الترجمين غير اصول الفقه فيقال عليه ان من جمله المقدمات حد اصول الفقه وغيره من قواعد المنطق ونحوها مما لا يعد من اصول الفقه فلا يكون جزءا منه لخروجها عنه اصطلاحا وقد يجاب بانه ما توقف الاصول عليها جزءا منه على طريق التغليب ووجه الاحصار فيما ذكره ان ما تضمنه الاصول إما مقصود بالذات اولا والثاني المقدمات اذ لا بد ان يتوقف عليه المقصود والا لم يحتج اليه والاول لان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد واما عن ما تستنبط هي منه اما عند تعارضها وهو الترجيح اولا وهو الادله والاستدلال الكلام في المقدمات المقدمات جمع مقدمه وهي في اصطلاح الحكما القضيه التي تجعل جزء الدليل كقولنا العالم ممكن فكل ممكن له سبب فينتج ان العالم له سبب فكل واحد من هذه يسمى مقدمه واما عند المتكلمين فما يتوقف عليه حصول امر اخر وهو مراد المصنف وهي اعم من الاولى فالمقدمه لبيان السوابق والفصول المعبر عنها هنا بالكتب لبيان المقصود وهي ماخوذه من مقدمه العسكر وهو اول ما يبدو وفيها لغتان فتح الدال باعتبار المفعوليه بمعنى قدمت على المقصود اعانه على فهمه وكسرها باعتبار الفاعليه بمعنى متقدمه من قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله قيل والكراشهر وكانهم لحظوا انه لما وجب تقدمها بالذات لا يتثنى ما بعدها عليها رجح تقدير الفاعليه فيها للاشعار بانها تقدمت بنفسها لخلاف الفتح اصول الفقه دلايل الفقه الاجمالية وقيد معرفتها الدلايل بجنس والاجماليه فصل اخرج به الادله التفصيليه لحسب مسالة مسالة وهو الفقه ومعنى الاجماليه كما قال ابو الحسين في المعتمد انها غير معينه الا ترى انها اذا تكلمت في ان الامر للوجوب لم تنزل الى امر معين وكذلك النهي والاجماع والقياس وليس كذلك ادلة الفقه لانها معينه نحو قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات قال ولهذا كان قول من قال اصول الفقه ادله الفقه يلزم عليه ان يكون كلام الفقهاء ادله الفقه المعينه كلا ما في اصول الفقه قلت ولهذا قيدنا الادله بالاجماليه انتهى وهذا هو المختار في

تعريفه اعني ان الاصول نفس الادله لا معرفتها لان الادلة اذا لم تعلم لا تخرج عن كونها اصولا وهو الذي ذكره الخراقي والقاضي ابو بكر والرازي والامدي وغيرهم واختاره التبريزي الدين من رفيق العيد وقد سبق الاصول الفقه معرفه الادله وعليه جري في المنهاج وله ما يلي الخاصب الا انه عبر بالعلم بها ووجهه بعضهم بان العلم بالادله يوصل الى المدلول والادلة لا توصل الى المدلول الا بواسطه العلم بها والحاصل ان الادله لها حقايق في نفسها من حيث دلالتها ومن حيث تعلق العلم بها فهل موضوع اصول الفقه تلك الحقايق او العلم بها والبحث الاول لان اهل العرف لا يسمون العلوم اصولا ويقولون هذا كتاب اصول ولان للاصول لغة الادلة فجعله اصطلاحا نفس الادله اقرب الى المدلول اللغوي اذ الفقه لغة الفهم فليس كذلك الاصول وبهذا ينفصل عن سوء الجعل الاصوله الادله والفقه العلم بالاحكام هذا تقرير كلام المصنف وفيه كلات الاولى انه اتى بحد اللقبي لا الاضافي بدليل انه لم يعرف الاصول بفرده وحينئذ كيف يصح جعله نفس الادله فان اللقبي هو ما نقل عن الاضافه وجعل علما على الفن او صار علما على العلم لا نقل فيه وكيف يصح ان تحكي فيه قولا انه معرفه الادله وليس ذلك حلا ما متواردا على محل واحد بل هما طريقان لمقصودين متغايرين فمن قصد الاضافي فسره بالادله ومن قصد اللقبي فسره بالعلم بها ولهذا عدل الماجع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبي بالعلم والاضافي بالادله ومن اورد عليه ان اصول الفقه نفس تلك القواعد لا العلم بها لثبوتها في نفس الامر يعلم بها لم لا فقد غفل عن هذا المعنى ولم يقع على مراد فانه قبل القلب يعني الادله واما بعده فصار معنى اصول الفقه علم اصوله كما يقاله سوء البقره ثم يقال البقره باعتبار النقل الى علم السوء والعلم للجزمين لما عرفه بالادله فالرشيد احمد الاباري اراد الاضافي في نحو المصنف تابع والد الشيخ الامام فانه انتقد ذلك من تخالف عبارة المنهاج والمحرر بان كلا منهما حد اللقبي فالبيضاوي جعله العلم بالادلة والكيفيتين والامام جعله عبارة عن الثلاثه قلت وتابعه الهندي وقاله قبلهما ابن برهان في الاوسط ونقل اجماع المتقدمين على ان ادله الفقه تسمى اصول الفقه والناظر فيها يسمى اصوليا وقال ابن السمعاني اصول الفقه عند الفقها طرق الفقه التي يوزي الاستدلال بها الى معرفة الاحكام انتهى ويمكن رفع الخلاف فانه كما يتوقف الفقه على هذه الحقايق يتوقف على العلم بها فيجوز حينئذ اطلاق اصول الفقه على الادله نفسها وعلى العلم بها لكن اطلاقه على الادلة اولى لان الغرض ما يستنبط منه الاحكام لا العلم بتلك الطرق ثم ينبغي تخريج خلاف في ان الفقه هل هو مدلول تلك الادله او العلم بالمدلول من الخلاف اللفظي فيما اذا اقيما دليلا على حدث العالم مثلا فهل المدلول حدث العالم او العلم بحدث العالم والصحيح الاول لان حدث الاكوان والعلم حدث الجواهر سواء نظر الناظر لا والدليل مرتبط بالمدلول نظر الناظر لا وهذا الخلاف قيل انه لفظي اذ لا يصح ثبوت العلم دون المعلوم الشنشاني جعله الاجماليه قيدا للادله والاشبه كما قرره والده انه قيد للمعرفه فان ادله الفقه لها جهتان احداهما اعيانها الثانيه كليتها فليست الادله تنقسم الى ما هو اجمالي غير تفصيلي او تفصيلي غير اجمالي بل كل شيء واحد لها جهتان فالاصولي يعلم من احدى الجهتين والفقيه يعلم من الجهه الاخرى ثم يصح ايضا جعلها قيدا للادله باعتبار ان لها تبعيضا ذهنيا باعتبار احدها غير ها باعتبار

الاخري الثالثه المراد بالادله الكتاب والسنه والاجماع والقياس والاستدلال وقال امام
الحرمين والغزالي ثلاثه فقط واسقطا القياس والاستدلال فالامام بناه على ان الادلة لا تتناول
الا القطعي فلزم اخراج القياس من اصول الفقه ثم اعتذر عن ادخاله فيه بقيام القاطع على
العمل به والغزالي خص الادله بالمثمره للاحكام فلهذا كانت ثلاثه وجعل القياس من طرق الاستثمار
فانه دلالته من حيث معقول اللفظ كان العموم والخصوص دلالته من حيث صيغته ....
الرابعه اورد علي المصنف انه هلا قال اصول الفقه دلايله الاجماليه ولجاب بثلاثه لجوبه
احدها انه لو اعاد ضمير الاوهم عوده الي نفس الاصول لانها المحدث عنها وثانيها ان التعاريف
يختبر فيها المضابر بما امكن الاتيان بالظهر لانها موضوعه للبيان فاذا قلنا الانسان هو الحيوان
الناطق لا يقال هو الحيوان الناطق تعريف لان هو ضمير يفتقر الي الضمير الموقوف علي ماقبله
ثالثها وهو للعمدان الفقه في قوله دلايل الفقه غير الفقه في اصول الفقه لانه في قولنا اصول
الفقه احد جزئي اسم لقب مركب من متضايفين وفي قولنا دلايل الفقه العلم المعرف
صفة لمحذوف اي والمراد الاصولي نسبة اي معرفة
الاصول فهو العارف بها غير ان معرفته بدون ان يعرف طرق استفادتها وهو باب الترجيح
ومستفيدها محال ضرورة توقف العلم بالشئ علي مقدماته فهو العارف بها وبطرق استفادتها
وهو باب التراجيح اي ترتيب الادله بان يقدم الخاص علي العام والمبين علي المجمل والظاهر علي
علي المؤول وهكذا ومستفيدها اي المجتهد اي استفاد من الادله والمقلد اي استفاد من المجتهد
قال المصنف وقد علم بهذا ان المعرفه بطرق الاستفاء والمستفيد لابد منها في صدق مسمي
الاصولي وان لم يكن تلك الطرق جزأ من مسمي الاصول قال وجعل المعرفه بطرق استفادتها
جزأ من مدلول الاصولي دون الاصول امر لم يسبقني اليه احد ووجهه ان الاصول لما كان عندنا
نفس الادلة لا معرفتها لزم من ذلك ان يكون الاصولي هو المتصف به لان الاصولي نسبه الي الاصول
وهو من قام به الاصول وقيام الاصول به معناه معرفته اياه ومعرفته اياه متوقفه علي ان
يعرف طرق الاستفاده فان من لا يعرف الطريق الي الشي محال ان يعرف الشي فمن ثم لزم كون معرفه
الطرق امرا لابد منه في صدق مسماه ولهذا ذكر في اصول الفقه وان لم يكن نفس الاصول ولا بد منه
ولا ينكر في اشتراطها في الاصولي ما ليس جزأ من نفس الاصول فان الناس قاطبة قد عرفوا الفقه
بالعلم بالاحكام الي اخره وقالوا الفقيه المجتهد وهو في الدرجه الوسطي عربيه واصولا الي
اخر صفات المجتهد فما قالوا الفقيه العالم بالاحكام بالفرائض به شرائط الاجتهاد وعدوها مع ان
جزئين مسماه او شرطا لصدق اسمه وان لم يكن جزأ ولا شرطا فلا باس بذكره في تعريفه لتتمه
قلت وفيه نظر لان طرق الاستفاده ثابته في انفسها سواء عرفها الاصولي ام لا كما قلنا في الادلة
سواء فوجب ان يدخل في مسمي الاصول لا الاصولي وانما افتقر العالم بالادله الي ذلك ليصير
كونه عالما بالادله علي الحقيقه وانما انفصل به المصنف عن سوال الاشتراط في الاصولي ما
ليس جزأ من نفس الاصول بما ذكره في الفقيه فممنوع لان قولهم في الفقه انه العلم بالاحكام
المكتسب من ادلتها التفصيلية مرجح في اعتبار الاجتهاد لان العلم المكتسب انما يكون بالاستنباط

ذكر موافقو لعوام الفقيه المجتهد فلم يشترطوا في الفقيه ما ليس في الفقه بم قوله قالوا الفقيه العالم
الاحكام ممنوع فقد قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي في كتابه المسمي بالحدود والحقايق الفقيه من له الفقه
فكل من له الفقه فهو فقيه ومن لا فقه له ليس بفقيه وقيل الفقه العلم باحكام افعال المكلفين التي
يتوصل فيها الاجتهاد هذا كلامه والاحسن طريقه الشيخ ابي اسحق وابن برهان وغيرهما ان اصول الفقه
الادلة وكيفية الاستدلال خاصة ضرورة ان المستدل اذا كان غير عالم بمقدمات الدليل وما
يترتب عليه الدليل لم يتصور ان يكون عالما بالدليل واما حال المستفيد فليس من مسماه ولهذا
قال السبكي تقي الدين لو اقتصر علي الدلايل وكيفية الاستفاده منها لكفي ويكون حال المستفيد كالتابع
والتتمه لكن جرت العاده باد خاله في اصول الفقه وضعا فادخل فيه حد اقلت ولو قيل ان
المراد بمعرفه الدلايل معرفتها في نفسها ومعرفه اقسامها والعلم باحوالها التي لابد منها في معرفة
احكام الشرعيه لكفي الاقتصار علي الدليل كما فعل المصنف مع التوفيه بطريق الجمهور وقد اورد علي
المصنف انه اذا كان الاصول عنده الادله لزم ان يكون الاصولي العارف بها المجتهد قريبا من
طرق استفادتها فهو المتلبس بملك الادلة اي العارف بها عين العرفان لا يتهيا الا لمن عرف طرق
الاستفاده والمستفيد لان المعرفه شرطا لا يتهيا الا بها فاذا معرفه تلك الطرق توصل الي معرفة
الادله المقتضيه لتسميه العارف اصوليا كما ان القرب هو الايلاء والضارب هو المؤلم علي كيفيه
خاصه ... [illegible] هذا احد الفقه اصطلاحا فالعلم
حلس ولو عبر بالمعرفه لكان احسن كما قال الشيخ تقي الدين فان العلم يطلق بحصول المعني في الذهن
ويطلق علي احص من ذلك وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب ولهذا جاء سوال الفقه من باب الظنون
فالاحسن جعله علما ومن عبر بالمعرفه سلم منه لذلك وقد انفصل المصنف عن هذا فقال المراد به هنا
الصناعة كما تقول علم النحو لي صناعته وحسبه يندرج فيه الظن واليقين ولا يرد سوال الظن وهذا
نافع فيه ان جوابهم عن السوال بالطريق التي ذكروها يدل علي ان مرادهم بالعلم اليقين والا لكان
جوابهم ان الظن داخل في العلم ولو تجشمه المصنف لسلم من المحذور لدفع السوال وقوله بالاحكام
فصل تخرج الادراك بلا حكم كالعلم بالذات والصفات الحقيقية والاضافيه فلا شئ من هذا للعلوم
بفقه وقوله الشرعيه تخرج به عن الاحكام العقليه مثل العرض هل يبقي زمانين والمراد بالشرعيه العلم
ما يتوقف معرفتها علي معرفه الشرع والشرع الحكم والشارع الله تعالي والرسول صلي الله عليه وسلم
مبلغ ويطلق عليه ايضا بهذا الاعتبار واعلم ان جعل قولهم بالاحكام الشرعيه قيدين مستقلين
حتي تخرج بكل واحد منهما عن شئ هو في طريقه الامام في المحصول فما بعده والتحقيق ان الاحكام
الشرعيه لفظ مفرد لا يجوز فيه علي شئ فان الاحكام الشرعيه جمع الحكم الشرعي وهو علم
لما سيأتي في تعريفه من الخطاب المنقسم الي الايجاب والتحريم وغيرهما وقد صرح امام الحرمين في البرهان
بان المراد بالاحكام الشرعيه في حد الفقه ذلك فليتنبطن له فانه من النفايس وقوله العمليه
قيد لم يذكر القاضي ولكن ذكره المتاخرون واختلفوا في المحترز عنه فقال الامام انه احترز به عن
العلم بكون الاجماع حجه والقياس حجه فان العلم به ليس علما بكيفية عمل فلا يكون فقها وتبعه
العلميه ما يكون العلم به علما بكيفيه عمل واستشكله ابن دقيق العيد لان جميع هذه القواعد التي
ذكرانه تحترز عنها فانما الغايه المطلوب منها العمل والخلاص عن هذا بزيادة الكيفية غير واضح

www.alukah.net

كل الوضوح الايان يرد والامر الى الاصطلاح وتصير ما يريده المتكلم من كلامه فيقرب الحال قال
الفاضل الخارج العلامة الحليه كاصول الدين وساعده الشيخ علي الدين الباجي وخالفه صاحبه الهمام السيكي
فقال اصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري ومنه ما ثبت بكل واحد من العقل
والسمع كالوحدانيه والرؤية ومنه ما لا يثبت الا بالسمع ككثير من احوال القيامه فاما ما ثبت بالعقل
فخرج بقولنا الشرعيه وتفسيره فاياها ما يتوقف على الشرع واما ما يتوقف على السمع فقد يقال انها داخله
في حد الشرعيه وقوله المكتسب مرفوع على انه صفه للعلم وخرج به علم الله تعالى وما يلقيه في قلوب
الانبياء الملائكه عليهم الصلاه والسلام من الاحكام بلا اكتساب وقوله من ادلتها التفصيليه قال الامام
وغيره تخرج اعتقاد المقلد فانه مكتسب من دليل اجمالي وهو ان هذا افتى به المفتي وكل ما افتى به فهو
حكم الله في حقي وقال المصنف خروج اعتقاد المقلد به يستدعي سبق حصوله ولا اسلم ان الحاصل عند
التقليد علم وقد قال الامام في تعريف العلم انه لا بد ان يكون عن موجب وعلم المقلد ليس بموجب فالاولى
ان يخرج بقيد التفصيليه علم الخلاف فانه علم مكتسب باحكام شرعيه عمليه لكنها اجماليه لان المدرك لا
يقصد صون بعينها وانما يقصد الصون مثلا لقاعدة كليه فيقع عليه مستفادا من الدليل الاجمالي لا من
التفصيلي قلت لك ان يقال خروج المقلد يستدعي سبق دخوله ولا اسلم ان قول المفتي دليل الحكم
الشرعي فان دليله النص والاجماع والقياس والظاهر ان ذكرها ليس للاحتراز عن شيء فان الكتاب الاحكام
لا يكون من غير ادلتها التفصيليه وانما ذكر للدلاله على المكتسب منه بالمطابقه قلت وقول الامام علم
المقلد ليس لموجب ممنوع بل لا بد له من موجب لحسن ظنه بمن قلده فيه قلت غير انها الموجب ما كان عن
برهان حتى او عقلي او مركب منهما واعتقاد المقلد خارج عن ذلك ولهذا قال في المطالب العاليه اما
التقليد فهو ان يعتقد الانسان اعتقادا جازما في الشيء من غير دليل ولا شبهه وقوله انه خرج به
علم الخلاف اي فان الخلافي يقول يجب بالمقتضي ولا يجب بالثاني بلا تعيين للمقتضي ولا للثاني فغير يرد
لان قول المستدل بالمقتضي والثاني لا يفيد شيئا ان لم يعينهما ثم الظاهر ان المراد به في كلامه مقتض
وثان معهود فلم يخرج عن التفصيل فكان الصواب الاقتصار على ادلتها من غير وصفها بالتفصيليه
للايوهم انه قيد زايد لحكم خطابات التكليف من حيث انه مكلف لما عرف الفقه
بالحكم وجب تعريف الحكم والالف واللام فيه للعهد اي الشرعي ليحترز به عن العقلي وبهذه القرينه
استغنى المصنف عن التقييد فالخطاب جنس والمراد به ما وجه من الكلام نحو الغير لافادته وايا ما كان
الى الله تعالى يخرج خطاب غيره واستغنى عن تقييده بالقديم لان كلامه قديم وللتعلق بفعل المكلف
خرج اربعة اشياء ما تعلق بذاته نحو الله لا اله الا هو وبفعله نحو خالق كل شيء وبالجمادات نحو ويوم
تسير الجبال وبذوات المكلفين نحو ولقد خلقناكم ثم صورناكم وانما افرد المكلف ولم يجمعه ليلا يرد عليه
ما تعلق بمكلفين او احد كخواص النبي صلى الله عليه وسلم وقوله من حيث انه مكلف تخرج ما تعلق بفعل
المكلف لا من حيث تكليفه نحو اخبار الله عن افعال المكلفين نحو والله خلقكم وما تعملون فقوله وما تعملون
متعلق بفعل المكلف لا من حيث فعله بل لانه يعم المكلف وغيره بل من حيث انه مخلوق لله تعالى ليس
ذلك حكما شرعيا بل هو من باب العقايد لا الاحكام وكذا قوله عليه الصلاه واللام صلة الرحم تزيد
في الرزق وعمر وهذا القيد مغن عن قول البيضاوي بالاقتضاء او التخيير وهو يفهم اختصاص التعلق
بوجه التكليف لا بما لتحليله فخرج ما سوى الايجاب والحظر من الندب والاباحه والكراهه

وخلاف الاولى لا ما يقول هذه فحص افعال المكلفين وقول الفقيه الصبي ثاب ويندب له كله على سبيل التجوز
عند الاصوليين فلا يكون ندب ولا كراهه الا في فعل المكلف وعدا امر مفروض منه عند الاصوليين نبه عليه بقوله
للتعلق بافعال المكلفين كلا فان المصنف وسعه اليه الهندي فقال الدليل على انه لا يتعلق بفعل الصبي حكم شرعي
الاجماع فانه لا منه اجمعت على ان شرط التكليف العقل والبلوغ واذا انتفى التكليف عنهم لفقد شرط انتفى الحكم الشرعي
عن افعالهم والمعنى يتعلق الضمان باتلاف الصبي امر الولي باخراجه من ماله وقال الشيخ علي الدين غير بعضهم
بافعال العباد ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى الولي وتكليفه
باداء قدر الواجب قلت وكذا القول في اتلاف البهيمة ونحوه فانه حكم شرعي وليس متعلقا بفعل المكلف للحاصل
رده الى التعلق بفعل المكلف الا ان التعلق تارة يكون بواسطه وتارة يكون بغير واسطه وكذا القول فيما ثبت
بخطاب الوضع على احد الاقوال فان الزوال سبب لوجوب الصلاه وهو متعلق بفعل مكلف اذ موجبه وجوب
الصلاه الا انه بواسطه ورد على المصنف انه كان ينبغي ان يزيد به فيقول من حيث انه مكلف لان
الخطاب من الشارع لا يكون الا مع المكلف لامع الصبي والمجنون واجاب بانه لو قال به لانتفى ان المكلف
لا يخاطب الا بما هو مكلف به وليس كذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب بما كلف به امته يعني تبليغهم وكذا
جميع المكلفين بفرض الكفاية وان كان المكلف به بعضهم لا الكل على المختار ولقائل ان يقول لا نسلم ان
كون المكلف لا يخاطب الا بما كلف به فان سائر التكليفات كذلك ولا يرد عليه تكليف النبي صلى الله عليه وسلم بالتبليغ
دون العمل فانه لم يكلف الا بالتبليغ ولا يتعلق التكليف بعين من جهة اخرى فصدق قولنا انه لم يخاطب
الا بما هو مكلف به وبتقدير بفرض الكفاية عليه فان كون الجميع مخاطبون مع القول بان المكلف بعضهم
لا يمكن والاولى ان يقال لو قال به لانتفى ان المكلف لا يخاطب الا بما كلف به وليس كذلك فان المندوب والمكروه
والباح مخاطب بمع انه غير مكلف بها على ما اختاره المصنف فيما سياتي ولا تكليف في الحقيقه الا بالواجب والمحظور
صدر به لشمول جميع الاحكام المخاطب بها مكلفا به وغير مكلف به فاسده قوله من حيث انه بكسر الهمزه وفتح الباء
الفقه بالفتح وعدس اللحن لكن في على الكسائي في اصاحبت الى المفرد ومن ثم قد حكم الا لله هذه المسله فرع
لما سبق وقد اورد من ثمه وقد ورد بها الامكان المجازي او من احوال الحكم خطاب الله وحب لا خطاب لا حكم الا لله خلافا للمعتزله في دعواهم ان الدليل يدرك الحكم بالحسن والقبح فهو عندهم طريق الى العلم بالحكم الشرعي واسله
قالوا الاعتبار منه ان ترد الى المتعين من المكان وهناك للقريب وهنا هناك في الاصل وقوله تعالى واذا رايتهم رايتهم يوضح
المفعول الثاني وقولهم ان هذا لك للمقرب خلاف المشهور وقوله انها في الايه مفعول مردود لانه لا يتعرف
والحسن والقبح بمعنى ملايمه الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص عقلي ومعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب
اجلا شرعي خلافا للمعتزله الحسن والقبح يطلقون بثلاث اعتبارات احدها ما يلايم الطبع وينافي كاتفاق العقلاء
واتهام البري والثاني صفة الكمال والنقص فقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهو يهدين الاعتبارين عقلي بلا
خلاف اذ العقل مستقل بادراك الحسن والقبيح منهما فلا حاجه في ادراكهما الى الشرع والثالث ما يوجب
المدح او الذم الشرعي عاجلا والثواب اجلا وهو محل النزاع فالمعتزله قالوا هو عقلي يستقل العقل
بادراكه دون الشرع اما الذات الفعل او لصفة عايده الى الاحكام او لوجوه واعتبارات على خلاف لهم
واهل السنة قالوا شرعي لا يعلم استحقاق المدح والذم ولا الثواب والعقاب شرعا على الفعل الا من جهة
الشرع ومن المحققين من رد هذا القسم الى الاول وقال انه راجع الى الامر والنهي ولهذا قال الرازي في المحصول
اخر عما ذكره في كتاب النهاية العقول ان الحسن والقبح العقليين ناشان في افعال العباد اذ كان

معناها يؤول الى اللذة والالم بسببها ـــــ الاول ان المعتزله لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع
للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع احكام الافعال لحسب ما يظهر من منطاها ومفاسدها
ويطريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لها لا عينها فما كان حسنا حسنه الشرع وما كان قبيحا
منعه فصار عند المعتزله حكمان احدهما عقلي والاخر شرعي تابع له فبان انهم لا يقولون انه يعني العقاب والثواب
ليس شرعيا ضلا خلافا لما يوهمه عبارة المصنف وعنى الثاني ما اقتصر عليه المصنف من حكايه قولين هو المذهب
وتوسط قوم فقالوا انهما ثابتا بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذي ذكره اسعد علي الرحابي من اصحابنا
وابو الخطاب من الحنابلة وذكر بالحنفية وحكوه عن ابي حنيفه نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وايات
القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فههنا امران احدهما ادراك العقل حسن الاشيا وقبحها
والثاني ان ذلك كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا تلازم بين الامرين بدليل وما كان ربك
مهلك القرى بظلم اي بقبيح فعلهم واهلها غافلون اي لم تاتهم الرسل والشرايع ومثله ولولا ان تصيبهم مصيبه
بما قدمت ايديهم اي من القبايح فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا الثالث ايما ذكر المصنف الواجب
والثواب لثلاثتهما نفيا واثباتا وخص الذم والعقاب بالذكر لانه علي اصول المعتزله لا يتخلف ولا يقبل المزيد
بخلاف الاخرين والثواب فانه قابل للزيادة وغيرها بنا سب اصول الخصوم ومراده بترتب العقاب نحص
الشارع عليه وهو لا ينافي جواز العفو ولو قال لكونه يستحق العقاب لكان احسن فان قلت كيف قال
عقلي وشرعي والمبتدا اثنان والخبر يخبر مطابقته للمبتدا قلت يجوز ان يكون الخبر حذف احد جزيه اي
كلاهما عقلي او هو خبر عن الثاني وحذف مرا الاول لدلالته عليه ويجوز في انتصاب قوله حلا ان وجهان
احدهما ان يكون مصدرا والثاني ان يكون حالا اي اقول ذلك حلا قالهم اي محالفا استخرهذا في كل
موضع ذكر فيه هذا وكذا قولهم وفاقا وسيجئ الحج واجب لا بالعقل عادة الاصوليين ان يريدوا
بعدهذا الاصل فرعين على طريق التنزل فتابعهم المصنف احدهما شكر المنعم غير واجب عقلا ولو وجب عقلا
لعذب تاركه قبل الشرع لكنه لا يعذب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفي التعذيب مطلقا الى
البعثه فان قبل التعذيب ليس بلازم لترك الواجب لجواز العفو قلنا ترك الواجب يلزمه التعذيب قبل
التوبة عندهم والعفو غير جايز قبلها فان قيل يستدل عليهم بالاية وللتفريع على تسليم الحسن والقبح العقليين
قبل ان عندهم لا يجوز ورود الشرع بخلاف ذلك ون العقل فصارت المعتزله الى وجوبه بالعقل واورد عليهم انه ابو
اسحق الشيرازي في كتاب الحدود منا قضه فانهم قالوا الواجب علي الله ان يثيب المطيعين وان ينعم علي الخلق واذا
كان الثواب واجبا فلا معنى للشكر لان من قضي دينه فلا يستحق الشكر ففي الجمع بين هذين القولين تناقض
وتحكم قبل الشرع بالامر موقوف الى ورود الشرع الثاني وهو حكم الاشيا قبل الشرع وقد ذهب ايمتنا الى انه
لا حكم فيها فان الحكم عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم والاحكام هي نفس الشريعه فلا ثبت الشريعه قبل ثبوتها ظاهر
كلام المصنف ـ انتفاء الحكم نفسه اي ان الحكم منتف بالم ترد البعثه وهو ما قال النووي في شرح المهذب
انه الصحيح عند اصحابنا وقيل المراد عدم العلم بالحكم ان لهما حكما قبل ورود الشرع لكنا لا نعلمه قال
البيضاوي وهذا مراد النبي بالوقف في هذه المسله لان الحكم عنده قديم فتفسير الوقف بعدم العلم يلزم
منه حدوث الحكم وهو خلاف مذهبه والصواب ما جري عليه المصنف فانه المنقول وقد قال القاضي
ابو بكر في مختصر التقريب صار اهل الحق الي انه لا حكم قبل ورود الشرع وعبروا عن نفي الاحكام بالوقف
ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكما في بعض مسايل الشرع وانما عنوا به انتفا الاحكام وذكر مثله

الامام

الآمام في البرهان والغزالي وابن السمعاني وغيرهم من الاصحاب وانما قال المصنف بل الامر موقوف الي ورود ه
دفعا لتوهم من ظن ان القول بالوقف غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك بل مرادهم ان الامر موقوف علي
ورود الشرع وان الحكم منتف بالم يرد الشرع وحكي المعتزله عن بعض اصحابنا انهم الوقف عن
الجبر ... هذا من المصنف تحرير لنقله مذهب الاعتزال فان الامام الرازي عمم الخلاف عنهم في جميع الافعال
وليس كذلك بل الافعال الاختيارية تنقسم الي ما يقضي العقل فيها بالحسن او بالقبح فيتبع فيها حكم العقل و
تنقسم الي الاحكام الخمسه بحسب ترجح الحظر او القبح وتعادلهما والاخلاف عندهم في هذا واليه اشار
بقوله وحكمت العقل اي فيما يقضي فيه العقل ودل عليه قوله بعده فان لم يقض وانما الخلاف فيما لا
يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح كفضول الحاجات والتنعمات هل هو واجب او مباح او الوقف ثلاثة
مذاهب والقايلون بالحظر كما قاله ابن التلمساني لا يريدون به باعتبار صفه ثابتة في المحل بل حظر احتياطي كما
يجب اجتناب المنكوحة اذا اختلطت باجنبيه والقايلون بالوقف اراد وا وقف حيرة وطريق البحث معهم في
هذه المسله والتي قبلها ان كل احتمال يعتبره وبنوا عليه حكما فانا لهم ينقضه فتعارض شبه القايلين و
بالاباحة شبه القايلين بالحظر وشبه الواقفين بشبههما نعيها ـــــ الاول لخبر النقل عنهم هكذا
تابع فيه الامدي قال القرافي واطلاق الامام الحلاف عنهم بنا ي قواعدهم فان القول بالحظر مطلقا يقتضي
توقع انقاد الغريق ونحوه والقول بالاباحة مطلقا يقتضي اباحة القتل والفساد اما ما لم يطلع العقل علي مفسدته
او مصلحته فيمكن ان تجي فيه الخلاف قال ثم كلام ابي الحسين في المعتمد وقد حكي عن شيعه المعتزله الخلاف
مطلقا من غير تقييد وهو اعلم بمذهب القوم فرجعت الي طريقه الامام الثاني قوله وحكمت المعتزله العقل
يقتضي ان مذهبهم ان العقل منشي الحكم مطلقا وليس كذلك بل التحقيق في النقل عنهم انهم قالوا الشرع مؤكد
لحكم العقل فيما ادركه من حسن الاشيا وقبحها كحسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران
وليس مرادهم ان العقل يوجب او يحرم وقد لا يستقل بذلك بل يحكم به بواسطه ورود الشرع بالحسن والقبح ك
لحكمه بحسن الصلاة في وقت الظهر وقبحها في وقت الاستوا الثالث يتبادر الذهن الي استشكال قول
المصنف لهم فان الخلاف ايضا حكي عن جماعه من اصحابنا كابن ابي هريره وعبر والذي المصنف نقله هو الصواب
لان الخلاف المحكي عن اصحابنا في ذلك انما هو لمقتضي الدليل الشرعي الدال علي ذلك بعد مجي الشرع لا يجوز العقل
وليس خلافهم في اصل التحسين والتقبيح بالعقل وصار الفرق بينهم وبين اصحابنا في هذا الخلاف من ثلاثة
اوجه احدها انهم خصوا هذه الاقوال بما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح واما ما يقضي بتقسم الي
الاحكام الخمسه ولهذا نسبهم اصحابنا الي التناقض في قولين رجح الاباحه او الحظر لان ذلك عندهم يستند
الي دليل العقل وفرض المسله فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه واما اصحابنا فاقوالهم في جميع الافعال
هذا علي طريقه الامدي ومن تابعه والثالث ان معتمدهم دليل العقل ومعتمد اصحابنا الدليل الشرعي اما
علي التحريم لقوله تعالى سالونك ماذا احل لهم ومفهومه ان المتقدم قبل الحل التحريم فدل علي ان حكم الاشيا
كلها علي الحظر واما علي الاباحه لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله اعطي كل شي خلقه ثم هدي وذلك
يدل علي الاذن في الجميع واما الوقف فلتعارض الادله فهذه المدارك الثلاثه علي المحال قبل ورود الشرايع
فلو لم ترد هذه النصوص لقال الاصحاب لا علم لنا بتحريم ولا اباحه ولقالت المعتزله المدرك عندنا العقل فلا
يضر عدم ورود الشرايع والثالث ان الواقفون اراد وا وقف حيرة كما قاله ابن التلمساني واما اصحابنا
فاراد وا به انتفا الحكم علي ما سبق والصواب اشتاع تكليف العاري والملجا وكذا المكره علي الصحيح ولو علي

القتل وانم القاتل لا يشاركه نفسه ... فيه مسائل احداها يمنع تكليف الغافل كالنائم والناسي لفقده هذه الامور للفهم فتنتفي شرط صحة التكليف ولا يرد ثبوت الاحكام في افعاله في الغفلة والنوم لان ذلك من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وحال الغفلة انما طلب منه سجود السهو ووجبت الكفارة على المخطي لكون الفعل في نفسه محرما من حيث انه محظور عنده لا انه في نفسه محرم زجرا عنه في هذه الحالة لانه لا يمكنه التحفظ منه وتعبير المصنف بالصواب يشعر بان مقابله قولا مزيفا والبه اشار في المنهج بقوله على التكليف بالمحال اي فان معناه فهمنا اولي وان جوزناه فللاشعري هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قالوا والفرق ان للتكليف هناك فائدة وهي الابتلاء وهنا لا فائدة له لكن نقل ابن برهان في الاوسط عن الفقهاء انه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل في الذمة وعن المتكلمين المنع اذ لا يتصور ذلك عندهم وقد يظن ان الشارح يري تكليف الغافل من نفسه على تكليف السكران وهو فاسد فانه انما كلف السكران عقوبة له لانه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه القضاء بخلاف الغافل الثانية يمتنع تكليف الملجا ايضا والمراد به من لا يجد مندوحة على الفعل مع حضور عقله وذلك كمن ألقي من شاهق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو يفعل له وانما هو الة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته لحركة المرتعش وساق المصنف يقتضي حكاية خلاف في هذه الحالة وكلام الامدي في الاحكام يشير اليه بل يميل الي تكليف جواز تكليف ما لا يطاق عقلا وان امتنع سمعا الثالثة يمتنع تكليف المكره والمراد به من يتسبب اليه الفعل فيقال يفعل مكرها غير مختار وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل الا بالصبر عن ايقاع ما اكره به كمن قال له قادر علي ما يتوعد اقتل زيدا والا قتلتك لا يجد مندوحة عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذي القي من شاهق وان اشتركا في عدم التكليف لكن تكليف هذا المكره اقرب من تكليف الملجا كما ان تكليف الملجا اقرب من تكليف الغافل الذي لا يدري فاذن المراتب ثلاثة كما رتبها المصنف فابعدها تكليف الغافل فانه لا يدري ويليها تكليف الملجا فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويليها المكره فانه يدري وله مندوحة عن الفعل لكن بطريق تارة يكلفه الشرع الصبر عليها كما في الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة قيل انه كلفه كما في الاكراه على القتل فيعتقد اكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه والمختار عند المصنف انه كلف ان لا يوثر نفسه على نفس غيره المكافئة له لاستوائهما في نظر الشارع فلا اثر واقدم لجرح نفسه وجب عليه القصاص في الاصح وانم بلا خلاف وهذا معنى قوله ولو على القتل وأما قوله وانم القاتل فهو جواب عن سؤال مقدر تقريره اذا كان المكره غير مكلف فما بال المكره على القتل يأثم واجاب بانه لا يأثم من حيث انه مكره وانه قتل بل من حيث انه اثر نفسه على غيره وهو وجه من جهة الاكراه والاثم فيها وجهة الابتلاء ولا اكراه فيها وهذا لانه كما اذا قيل اقتل زيدا والا قتلتك فمعناه التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد أثم لانه اختار هذا كما يقال في خصال الكفارة محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه وكذا هنا اصل القتل لا عتاب فيه والقتل المخصوص فيه عتاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار نفسه على غيره قال وهذا التحقيق حسن وبه يعلم انه لا استثناء لصورة القتل من قولنا المكره غير مكلف وقول الفقهاء الاكراه يسقط اثر التصرف الا في صور انما ذكروها لضبط تلك الصور لا لانه يستثنى من حقيقته شيء تنبيهان الاول ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره خلاف ما عليه الاصحاب وقد رجع عنه اخرا ووافق الاشعرية على جواز تكليفه وان كان غير واقع قال ابن برهان في الاوسط المكره عندنا مخاطب بالفعل الذي اكره عليه ونقل عن الحنفية انه غير

غير مكلف وانعقد الاجماع على كونه مخاطبا بما عدا ما اكره عليه من الافعال ونقل عن المعتزلة ان المكره غير مخاطب وهذا خطأ في النقل عنهم بل عندهم انه مخاطب الا ان العلماء اولي كتبهم ان المجالس يخاطب فظنوا ان المجا والمكره واحد وليس كذلك انتهى وكان حق المصنف ان يقول بما اكره عليه ليخرج الصوم الذي حكى ابن برهان فيها الاجماع وكانه لم يتعرض لذلك لانه في غير ما اكره عليه ليس بمكره الرابع ما اختاره في القاتل هو ظاهر مصادم للاجماع ففي التلخيص لامام الحرمين اجمع العلماء قاطبة على توجيه النهي على المكره على القتل وهذا غير التكليف في حال الاكراه وهو بما لا منجا منه انتهى وقال النهي في شرح اللمع انعقد الاجماع على ان المكره على القتل مأمور باجتناب القتل ودفع المكره عن نفسه وانه اثم بقتل من اكره على قتله وذلك يدل على انه مكلف حال الاكراه وكذا صرح به الغزالي وغيره واقتضى كلامهم تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعيه الاكراه داعيه الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكرهه على الاسلام وأما ما خالف فيه داعيه الاكراه داعيه الشرع كالاكراه على القتل فلا خلاف لجواز التكليف به ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة ... المعدوم يجوز ان يكون مأمورا عندنا خلافا للمعتزلة و ... يريد بتجويز التكليف اي انه مأمور حال عدمه فان ذلك مستحيل بالمراد تعلق الامر به في الازل اذا وجد واستجمع شرائط التكليف وقد حد طلب هكذا حرروه عن الاشعري وهو مبني على اثبات كلام النفس ومن ثمة خالفت المعتزلة واذا ثبت ان الله تعالى متكلم بكلام قديم ازلي قائم به فانه يلزم وجود الامر في الازل ولا مأمور للعلم بان ما سوي الله حادث واعترض الخصوم فقالوا يلزم وجود امر ولا مأمور وذلك محال لكونه عبثا ولان الامر من المعاني المتعلقة ووجود متعلق ولا متعلق به محال وقد ارتاح لهذه الشبهة عبد الله بن سعيد والقلانسي من اصحابنا وقال انه لا يسمى في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وتجعلاه من صفات الافعال والفرق بين هذا وبين مذهب الاشعري ان الاشعري يقول الامر ازلي وصفته في الازل ولا مأمور في الازل وهما يقولان الموجود في الازل الامر بالاتفاق وصف كونه امرا واستضعف المحققون هذا التوسط بانا لا نعقل من كلام الله الا الامر والنهي والخبر فاقل تجدد يلزم حدوث كلام الله وهو محال واجابوا عن شبهة المعتزلة أما لزوم العبث فلبنائه على التحسين والتقبيح وأما الثاني فلانسلم ان الامر من الحقايق المتعلقة بل هو من شانه ان يتعلق والتعليق امر نسبي والنسب والاضافات موجودة في الذهن دون الخارج وبهذا التقرير يزول الاشكال وظهر انه تعلق ذهني مجازي لا حقيقي ويوضحه ما يقوله الفقيه ان الوصية للحمل صحيحة لتوقع وجوده بخلاف الوصية للمعدوم وعلى ذلك يتخرج الحكم على الاشياء المعدومة الموجودة كالايمان في حق اطفال المومنين والكفر في اولاد الكفار حتى يجوز سبيهم واسترقاقهم وقد حقق الامام الفتوح جد النجم بقي الدين مرد قيق العيد لامة العبارة عن هذه المسالة بما يقتضد تحرير المصنف وغيره فكذلك الطلب الازلي يتعلق بالمعدوم بل بالموجود المتوقع فكان العلم الازلي يتعلق بالموجود الذي سيكون مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد منه انه لا يكون مأمورا في حال الغفلة ولا يكون مأمورا بعد تذكر بالامر الموجود في حال غفلته اشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل اولي بالجواز لانه اذا كان المعدوم مأمورا بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مأمورا

www.alukah.net

بعد تذكر بالامر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم شمولي ان كلا منهما لا يكون مأمورا حالة عدمه ولا حالة غفلته ويكون مأمورا بعد تذكره او وجوده بالامر الوارد في حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء وحسن فلا وجه لافراد كل منهما بمسئلة وقد عينت الجواب لتسجيل الاذهان الثاني لا يختص الخلاف بالمعتزلة فان الامام نقل مذهبنا ثم قال واما سائر الفرق فقد انكروه ولهذا قال الهندي خلافا للمعتزلة واكثر الطوائف بل كلام امام الحرمين في البرهان يميل الى مذهب المعتزلة اذ قال ان ظن ظان ان المعدوم مأمور نقد خرج عن حد العقول وقول القاضي انه مأمور على تقدير الوجود تلبيس فانه اذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط في كون المأمور مأمورا فاذا لاح ذلك بقي النظر في امر بلا مأمور وهذا معضل فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق ولا متعلق له محال كلامه وجوابه مما سبق وقد نقرر في الشامل قول الاشعري الثالث ان الخلاف لا يختص بالامر عن النهي كذلك وكلامه ترك له دخوله ضمنا او لانه لم يقل احد بالفرق بل يجري ايضا في الخبر وهذه المسئلة فرع لاصل وهو ان كلام الله تعالى في الازل هل يسمى خطابا وسيذكرها المصنف فيما يأتي فان اسمي فعل تعلق بالمكلف اما ان تعلق به طلبا جازما فايجاب او غير جازم فندب او التزك جازما فتحريم او غير جازم فكراهة او غير مخصوص بكراهة او غير مخصوص فاباحة والخطاب اما ان يقتضي الفعل او الترك او لا يقتضي واحدا منهما فان اقتضى الفعل فاما ان يكون مع الجزم او لا والاول الايجاب والثاني الندب وان اقتضى الترك فاما ان يكون مع الجزم او لا والاول التحريم والثاني وهو المقتضي للترك مع عدم الجزم اما ان يكون ورد فيه نهي مخصوص او لا والاول المكروه والثاني خلاف الاولى سواء كان نفلا او لي كترك صلاة الضحى او عدمه اولي كصوم عرفة بعرفة وان لم يتقض الفعل ولا الترك فاباحة وقيد في المنهاج الاقتضاء بالمانع من النقيض وعدل عنه المصنف الى الجازم لانه اخصر ولهذا قال والا لكان مكان المانع من النقيض الجازم فهما مترادفان وأعم من قوله الخطاب انه بشرط في كونه اباحة اذن الشارع فيه فيخرج منه ما علمت اباحته بطريق البراءة الاصلية فانه تخيير فيه ولا يسمى اباحة اذ الاباحة خطاب بها للاحكام في خمسة والذي زاده المصنف خلاف الاولى وهو متبع في ذلك امام الحرمين فانه ذكر في كتاب النهايات من النهاية وفرق بينه وبين المكروه بما قاله المصنف الا ان الامام عبر بالمقصود وغير المقصود وعبر المصنف الى المخصوص قال والذي في بعض مولفاته واوس علماه ذكر هذا الامام الحرمين فالمكروه لا بد فيه من نهي عنه ولم يكتف بقوله نهي لان الامر بالشيء نهي عن ضده فكل ما مور به تركه نهي عنه لكن النهي المستفاد من الامر انما يستفاد منه بطريق الالتزام لا بطريق القصد فلذلك اختير نهي مقصود فكلما ورد فيه نهي مقصود مكروه وما لم يرد فيه نهي مقصود ليس بمكروه وما لم يرد فيه نهي اصلا ايجوز عن الكراهة هذا لحظ الفقيه من ذلك والاصولي يزيد على ذلك بان يريد ما ورد فيه ان المعتبر في الكراهة النهي لا ما يفهم في العرف من الكراهة التي هي ضد الارادة وذلك مقرر في اصول الدين قال وينبغي ان يكتفي انه ليس مرادا بالنهي المقصود بان يكون نصا ولا بد فانا نراهم يحكمون بكراهة اشياء لا نص فيها ولكن لما دان النهي يدل عليها ليس ما نص وما اجاع وما قياس وما غير ذلك من الادلة عندنا مزيدا فيها. فلم ينفرد الامام بذلك فانه قال وبين الكراهة والاباحة واسطة وهو خلاف الاولى والتعرض للفعل بنفيها مما احدثه المتاخرون انتهى وهذا الذي ذكره في الفرق متعقب فان الاصح بطلان خلاف

الاولى

الاولى على ما ورد فيه نهي مقصود كصوم يوم عرفة للحاج الثاني كان ينبغي ان يقول فان اقتضى الخطاب الفعل فاما ان يكون على جازما الى اخره او كما جازما الى اخره لان الاقتضاء وهو الطلب اعما يكون دائما للفعل لانه المقدور ولان الترك فعل وجودي فلا يكون شيئا للفعل وهذا الحسيب حقيقة الفعل عقلا لكن لما كان اهل العرف يقابلون بين الفعل والترك المطلقين اعتبره المصنف في التقسيم فان زدت شيئا ومنعا وما بينهما وضعت وقلت اما ان يقتضي الفعل او الترك او لا يقتضي واحدا منهما فان اقتضى الفعل فاما ان يكون على جازما او غير جازم فندب او الترك جازما فتحريم او غير جازم فكراهة او غير مخصوص بكراهة او غير مخصوص فاباحة والخطاب اما ان يقتضي الفعل او الترك او لا يقتضي واحدا منهما فان اقتضى الفعل فاما ان يكون مع الجزم او لا والاول الايجاب والثاني الندب وان اقتضى الترك فاما ان يكون مع الجزم او لا والاول التحريم والثاني وهو المقتضي للترك مع عدم الجزم اما ان يكون ورد فيه نهي مخصوص او لا والاول المكروه والثاني خلاف الاولى سواء كان نفلا او لي كترك صلاة الضحى او عدمه اولي كصوم عرفة بعرفة وان لم يتقض الفعل ولا الترك فاباحة وقيد في المنهاج الاقتضاء بالمانع من النقيض وعدل عنه المصنف الى الجازم لانه اخصر ولهذا قال والا لكان مكان المانع من النقيض الجازم فهما مترادفان وأعم من قوله الخطاب انه بشرط في كونه اباحة اذن الشارع فيه فيخرج منه ما علمت اباحته بطريق البراءة الاصلية فانه تخيير فيه ولا يسمى اباحة اذ الاباحة خطاب بها للاحكام في خمسة والذي زاده المصنف خلاف الاولى وهو متبع في ذلك امام الحرمين فانه ذكر في كتاب النهايات من النهاية وفرق بينه وبين المكروه بما قاله المصنف الا ان الامام عبر بالمقصود وغير المقصود وعبر المصنف الى المخصوص قال والذي في بعض مولفاته واوس علماه ذكر هذا الامام الحرمين فالمكروه لا بد فيه من نهي عنه ولم يكتف بقوله نهي لان الامر بالشيء نهي عن ضده فكل مأمور به تركه نهي عنه لكن النهي المستفاد من الامر انما يستفاد منه بطريق الالتزام لا بطريق القصد فلذلك اختير نهي مقصود فكلما ورد فيه نهي مقصود مكروه وما لم يرد فيه نهي مقصود ليس بمكروه وما لم يرد فيه نهي اصلا ايجوز عن الكراهة هذا لحظ الفقيه من ذلك والاصولي يزيد على ذلك بان يريد ما ورد فيه ان المعتبر في الكراهة النهي لا ما يفهم في العرف من الكراهة التي هي ضد الارادة وذلك مقرر في اصول الدين قال وينبغي ان يكتفي انه ليس مرادا بالنهي المقصود بان يكون نصا ولا بد فانا نراهم يحكمون بكراهة اشياء لا نص فيها ولكن لما دان النهي يدل عليها ليس ما نص وما اجاع وما قياس وما غير ذلك من الادلة عندنا مزيدا فيها. فلم ينفرد الامام بذلك فانه قال وبين الكراهة والاباحة واسطة وهو خلاف الاولى والتعرض للفعل بنفيها مما احدثه المتاخرون انتهى وهذا الذي ذكره في الفرق متعقب فان الاصح بطلان خلاف

والكلام الاخير

الاولى

كقولنا الماشي اما ان يكون ناطقا او لا وليس حد الانسان انه ماشٍ ناطق وقال المصنف في شرحه سيبويه انما حد الشيء لاستماع الحصر فاذا الحصر فلا ينبغي ان تحد وانا وسطنا هذا بين ما سبق وبين قوله وقد عرفت ليتم التقسيم وكانه قد قصد بقوله عرفت حدودها التنبيه على الاستغناء بذلك عن الرسوم المذكورة في المنهاج بعد التقسيم فان قلت كان ينبغي ان يقول فان ورد سببا او شرطا او مانعا كان السبب نفسه ليس هو الحكم بل جعل الشارع اياه قلت ينبغي ان يكون انتصابها بمصدر محذوف اي جاء الامر الحكم الوضعي بجعله الوصف سببا والفرض والواجب مترادفان خلافا لابي حنيفة وهو لفظي لا فرق عندنا بين الشارع الوضع هو تقضا الفرض والواجب بل هما مترادفان على مسمى واحد وهو ما سبق واحتج الامام ابو بكر السمعاني في سبا لا نفس الوصف بكونه اما به لحديث الاعرابي فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة بل ادخل كلا اخرجه احمد وغيره في علم الحاجة لغير الوارد من اسم الفرائض في جملة التطوعات ولو كان واسطة لبينها فرق اصحابنا بين رتب الواجب حيث علامة واما الشارع الوارد

www.alukah.net

جعلوا الركن في الحج بالم الجبر بالدم والواجب بالجبر بالدم وفرقت الحنفية بينهما فقالوا الفرض ما ثبت بدليل قطعي كالصلاة والركوع والواجب ما ثبت بدليل ظني وهو ما ثبت وجوبه بالقياس او خبر الواحد كصدقة الفطر وكالوتر والاضحية على قولهم قالوا والدليل على التغاير بينهما انا نكفر جاحد الاول دون الثاني واذا اختلفا في الاحكام فلا بد من الاختلاف في الاسم بينهما ولا يقدح هذا في جعل المصنف الخلاف لفظيا فان غايته ان بعض الواجبات يكفر جاحدها وكونا لا نسميه واجبا خلاف في اللفظ فانه يكفر ببعض الواجبات اذا تحررت وينفي عنها اسم الوجوب والحتم يكفر بها ايضا ولكن لا ينفي عنها اسم الوجوب ثم ان كان قصدهم من هذا التفرقة بمجرد الاصطلاح فلا مناقشة لكن المصطلح على الشيء يحتاج الى امرين احدهما ان لا يخالف الوضع العام لغة او عرفا والثاني انه اذا فرق بين شيئين تفاوتا بين يدرك مناسبة للفظ كل واحد منهما بالنسبة الى معناه والا كان تخصيصه لاحد المعنيين بعينه بلا لفظ اللفظ بعينه ليس لولي من العكس قال الخ تقي الدين وهذا الوضع الذي فعله الحنفية من هذا التفصيل لا نهم حصوا المفروض بالمعلوم قطعا من حيث ان الفرض هو التقدير والواجب بغير المعلوم قطعا من اين الواجب هو السقوط وهذا كما قلناه ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة الى كل لفظ مع معناها الذي ذكروه ولو عكس الامر لما امتنع فلا اصطلاح عليه ليس بذلك الحسن في المندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة خلافا لبعض اصحابنا وهو رأي لا فرق عندنا بين هذه الالفاظ على المشهور وسواء بعض اصحابنا القاضي حسين فانه غاير بينها فقال السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة او مرتين والتطوع ما ينشيه الانسان باختياره من الاوراد وتبعه صاحب التهذيب والكافي وكذا ذكر الغزالي في الاحياء قال وتسمى الاقسام نوافل من حيث ان الفعل هو الزيادة وحملتها زائدة على الفرائض انتهى والجمهور على ان لا فرق وجعلوا الخلاف لفظيا قد يتنازع فيه لان ثابت بواظبته عليه الصلاة والسلام عليه لا شك انه اكد مما فعله مرة او مرتين ويجاب بان كون بعض السنن اكد من بعض لا يوجب تغايرا على ما سبق في الواجب والفرض ولا بحث بالشروع خلافا لابي حنيفة اي ممن تلبس بنفل صلاة او صوم فله قطعها عندنا بالعذر وبغيره ولا يجب عليه القضاء لما رواه النسائي ان ام المؤمنين رضي الله عنها كانت صائمة تطوعا فاهديت لها هدية فافطرت عليها ثم قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اجدا بان ينوي صوم التطوع ثم يفطر ثم يستحب للقول تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وتقل ابن المنير عن مالك مثل قول ابي حنيفة واحتج له بقوله صلى الله عليه وسلم لا ينبغي لنبي اذا لبس لامته ان يضعها حتى يقاتل وهذا استدلال ضعيف وفي الحديث اشارة الى الاختصاص بقوله لا ينبغي لنبي لبس على غيره فيكون حجة على مخالفه غير النبي له واحتج لابي حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي لما قال هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع شيئا والجواب من ثلاثة اوجه احدها قوله لا اي ليس عليك غيرها والاستثناء منقطع وثانيها من قوله تطوع فسماه تطوعا لكنهم يقولون الان تطوع فيلزمك التطوع ولكن يجاب بتقدير فيكون كأن تفعل وتقديرنا ادرج لما ذكرناه ثالثها لو سلمنا ان الاستثناء إما ان يكون من جنسه او من جنس غير جنسه لا وجاء خلاف الاجماع او من جنسه فيلزم المدعى وقد اوذي القاضي حسين على هذا الاصل ما لو شرع المتنفل في الصلاة بنية الاتمام ثم افسدها فانه لا يقضيها مقصورة بل تامة واجاب بانه فرض التمم بعقده لان الفرض على المسافر الاتمام كالمقيم الا انه يجوز له القصر فاذا لم يوجد فقد التزم الفرض بعقده بخلاف ما لو شرع في التطوع فانه يلزم بحكم عقد تليها بسبب الاداء كلام المصنف يوهم انه لا خلاف فيه عندنا لكن في شرح الفروع للشيخ ابي علي الشيخان ابا زيد المروزي وبعض الاصحاب قالوا

لا يوجب اتمام الطواف على من تلبس به ثم تمم ظهرها فيه قال بعضهم والظاهر ان ذلك يختص بالطواف الواجب في الحج والعمرة ويحمل كلامهما عليه وان كان الحج والعمرة تطوعين لانه يجب اتمام كل واحد منهما اذا احرم به بخلاف التطوع بالطواف لا يجب اتمامه الا اذا نذره الخ حكاية الخلاف عن ابي حنيفة هو المشهور لكن رأيت في شرح التلخيص للشيخ ابي علي السنجي قبل كتاب الزكاة ان هذا حكي عنه في نوادر ابن سماعة ولم نر له تعهده هذا حيث قدم علينا ابو نصر العراقي قال لابي حنيفة في كتاب الصداق ان له الخروج من صوم التطوع الا انه تجب القضاء وذلك انه قال في الخلوة توجب كما في المهر ولو خلى بها محرما او صائما او وهي محرمة او صائمة صوم فرض لا يكمل المهر لفساد الخلوة ولو خلى بها صائم صوم تطوع كمل فدل على انه جعل له الخروج من صوم التطوع حتى جعله كالمفطر فكمل المهر بها ولو حرم الخروج لافسد الخلوة ولما اكمل المهر كما جعله في صوم الفرض ثم كان ابو نصر العراقي يجمع بين الروايتين فيقول ان خرج بنيه ان يقضيه فله ذلك والا فلا يجوز قال فانما وجوب القضاء فلا يختلفون فيه ثم قال الشيخ ثم ان ابا حنيفة انما فرق بجواز القعود فيها من غير عذر وخالفه صاحباه فطرد القياس ومنعا القعود وجوب اتمام الخ لان علة القعود فيها كما ذكره عنهما هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان من تلبس بتطوع فعليه اتمامه كما لزمه بدء كما ذكرتم عنهما هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان من تلبس بتطوع فعليه اتمامه ولا يجوز قطعه عذرة واجاب انما خرج الخ عن القاعدة لخصوصية فيه وهو ان حكم نفله لحكم فرضه في النية والكفارة وغيرها والذي يظهر عدم الاحتياج الى هذا الان الكلام في المندوب عينا والخ خلاف ذلك فانه لا يتصور لما تطوع تطوع فان المخير به انما هو المستطيع فان كان لم يحج فهو في حقه فرض عين والا فرض كفاية فان اقامة شعائر الخ من فروض الكفاية على المكلفين وحينئذ فلا يبقى اشكال في امتناع الخروج منه الا على قول ان فرض الكفاية لا يلزم بالشروع على ما سيأتي وهنا تنبيهان احدهما ان الشافعي في الام ذكر هذا السؤال واجاب عنه باختصاص الخ باحكام منها لزوم المضي في فاسد خلاف الصلاة وهذا الحسن من جواب المصنف ومعناه انه يجب المضي في فاسده فكيف في صحيحه وذكر الماوردي في الحاوي الفرقين الثاني ان كلام المصنف يقتضي انه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم ايضا الاضحية فانها سنة واذا دخلت لزمت بالشروع ذكر الباجي في نصوص الشافعي والسبب ما يضاف الحكم اليه للتعلق به من حيث انه معرف لاحد الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بكونه سببا وهو خامسها بالحكم الذي عرفت علته ولهذا قالوا بعضهم شرطه ان يكون ظاهرا منضبطا مضبوطا بحيث او شبهها فلله تعالى في الزاني حكمان احدهما تحريم ذلك عليه والثاني جعل زناه سببا لوجوب الحد عليه واشار بقوله للتعلق به الخ الى معنى كونه حكما تعلق الحكم به وبه يندفع ايراد هل ان الزنا حادث والايجاب قديم والحادث لا يؤثر في القديم وبقوله من حيث انه معرف الخ انه ليس المراد من السبب كونه موجبا لذلك لذاته او صفة ذاتيه كما تقوله المعتزلة بل المراد منه انما المعرف للحكم وعليه الاكثرون او الموجب لا لذاته ولا لصفة ذاتيه ولكن بجعل الشارع اياه موجبا وهو اختيار الغزالي واليه اشار المصنف بقوله او غير ليشمل التعريف على المذاهب كلها فعلى الثاني هو ما يضاف اليه الحكم لذاته وعلى الباقي ما يضاف اليه بجعل الشارع اياه وقد تعرض المصنف لهذا الخلاف في باب القياس صدر الكلام على العلة ولا يقال هذا التعريف صادق على العلة لانا نقول لا بد في العلة من المناسبة بخلاف السبب ومراد الغزالي ان الموجب للحكم بالحقيقة هو الشارع وانما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم الغير الوقوف على خطاب الله تعالى لا سيما بعد انقطاع الوحي كالعلامة لنا به ما يحصل العلم عندنا لا انه شيء

www.alukah.net

بانه الشرط بالجر يعني في باب التخصيصات ان شا الله تعالي ويشترط فيه ما يشترط في التسبب
من الظهور والاحالة ولا وجه لاقتصار المصنف علي شرط ذلك في المانع دون السبب والشرط
وقد جعلوا النصاب في الزكوة سببا والحول شرطا فان قيل هلا عكسوا قلنا لان الشارع
اذا رتب حكما عقيب اوصاف فان كانت كلها مناسبة فالجميع علة كالقتل العمد العدوان وان ناسب
البعض في ذاته دون البعض فالمناسب في ذاته سبب والمناسب في غيره شرط فالنصاب يشتمل علي
الغني ونعمة الملك في نفسه والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكين بالتنمية في جميع الحول فهو شرط والمانع
الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم لا لعدوه في نفس الوصف المحكوم بكونه مانعا
ينقسم الي مانع الحكم ومانع السبب ولم يتعرض المصنف هنا الا الي الاول ولا بد ان يقول مع بقاء حكمة
السبب فان الابوة مانعة للحكم الذي هو القصاص لحكمة وهي كون الاب سببا في ايجاده فلا يكون
الابن سببا في اعدامه وهذه الحكمة تقتضي عدم القصاص الذي هو نقيض الحكم وحكمة السبب باقية
وهي الحياة واما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة اذا قلنا انه مانع من
الوجوب فان حكمة السبب وهي الغني مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين من المال فضلا يواسي به
قال المصنف وانما لم اذكرها مانع السبب لان كلامنا هنا في الحكم ومتعلقاته وليست الاسباب عند ناس
من الاحكام خلافا لابن الحاجب وقد تضمن كتاب القياس تعريف مانع السبب حيث قلنا به عند ذكر العلة
ومن شروطها الالتحاق بها اشتمالها علي حكمة تبعث علي الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم ومن ثم
كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها فان قيل هو ان لم يكن من الاحكام فهو من متعلقات الاحكام
فكان ينبغي ذكره قلنا المعني بمتعلقات الاحكام حاكم ومحكوم به وعليه وشروط كل واحد منها وليست
الاسباب من ذلك ولكن ان تقول فكيف لم يذكر مانع السبب لذلك وذكر السبب وقولهم المعني بمتعلقات
الاحكام ما ذكر ممنوع بل الاعم من ذلك وما المانع منه والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع وقيل
في العبادة اسقاط القضاء المراد بذي الوجهين ما يمكن وقوعه تارة بحيث يترتب عليه حكمه وتارة بحيث
لا يترتب كالصلاة والصوم والبيع واحترز به عما لا يقع الا علي جهة واحدة كمعرفة الله تعالي ورد الوديعة ثم
فلا يوصف بالصحة وعدمها وهذا التعريف للمتكلمين وكان ينبغي لمن يقول في ظن المكلف لا ما في نفس الامر
وعلم من اطلاقه شموله العبادات والمعاملات فكما ان العبادة ان وقعت مستجمعة الاركان والشروط
كانت صحيحة والا ففاسدة كذلك العقود اذا صدرت علي الوجه الشرعي كانت صحيحة والا ففاسدة
وقد اشار الي ذلك في العقود القاضي ابو بكر وغيره فلا التفات لمن خص التعريف بالعبادة والي التعميم
اشار المصنف بقوله وقيل في العبادة فعلم ان السابق للاعم فان قيل اذا جعلت التعميم شاملا للامرين
فلا حاجة لقوله ثانيا وبصحة العقد ترتب اثاره قلنا هذا يعرف مما سياتي وكان حق المصنف
يقول لا علي وجه التشبيه ليخرج المتعدي بالفطر فانه يجب عليه الامساك تشبيها بالصائمين وليس
في صوم شرعي علي الصحيح ولهذا لو ارتكب محظورا لا شيء عليه سوي الاثم بخلاف المحرم اذا افسد
احرامه واشار بقوله وقيل الي ان منهم من فسر الصحة في العبادات باسقاط القضاء وبنوا علي
القولين صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه فعند المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة الي
ظن المكلف وعند الفقها باطلة واشار بعضهم الي ان النزاع لفظي والاحكام متفق عليها وحكي
عليه القرافي وفاقا لانهم اتفقوا علي انه موافق لامر الله وانه يثاب عليها وانه لا يجب عليه القضا اذا

لم

لم يتبين حدثه وجب اذا تبين ولكن خلافهم في لفظ الصحة هل وضع لما وافق سواء وجب القضا ام لم يجب
او لما لا يمكن ان يتعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوي والمتكلمون لا يوجبون القضا ووصفهم اياها بالصحة
مصرح في ذلك بان الصحة هي الغاية ولا يستنكر هذا فالشافعي في القديم مثله فيما اذا صلي بنجس لم يعلم به
ثم علم انه لا يجب القضا نظرا للموافقة الامر حال التلبس ويؤيد ذلك ان المتكلمين يقولون ان القضا لا يجب
بالامر الاول بل بامر جديد والفقها يقولون بالامر الاول ولهذا فسروا الصحة بسقوط القضا تنبيها
الاول في صحة هذا القول عن الفقها نظر والموجود في كتب الاصحاب في باب صلاة الجماعة تقسيم من يجب صلاته
الي ما يغني عن القضا وما لا يغني فلم يجعلوا الصحة عبارة عما اسقط القضا الثاني علي تقدير ثبوته فليس
المراد منه ان الصحة نفس سقوط القضا كما يقتضيه نقل المصنف وغيره بل المراد كما قاله الصفي الهندي كون
تلك العبادة بحيث يسقط القضا وليس المعني انه وجب القضا لم يسقط بتلك العبادة فان ذلك باطل وفاقا
اما اذا قلنا ان القضا يجب بامر جديد فظاهر وان قلنا بالامر السابق فكذلك لان القضا انما يكون عند
فوات الفعل عن وقته اما قبل الفوات فليس القضا واجبا عند احد حتي تكون العبادة المؤداة في الوقت
مسقطة للقضا بل معناه انه سقط قضا ما انعقد سبب وجوبه وعلي هذا فيسقط ما اورده الامام وغيره علي
هذا القول من الاشكال وبصحة العقد ترتب اثاره المراد بالاثار ما شرع ذلك العقد له كالحل في البيع والاستمتاع في النكاح ونحوه وقوله وبصحة العقد خبر مقدم وقوله ترتب اثاره هو المبتدا وانما قدم الخبر
لامرين صناعي وهو عود الضمير وهو الهاء في اثاره علي بعض الخبر وهو صحة العقد علي حد قوله تعالي ام علي
قلوب اقفالها والثاني بياني وهو التنبيه علي الحصر فان تقديم المعمول يفيد الحصر عند جماعة والمعني ان
ترتب الاثر واقع لصحة العقد لا غير اي يثبت به الحكم المقصود من التصرف كالحل في النكاح والملك في البيع
والهبة وهذا احسن من تعريف غيره صحة العقد بترتب الاثر كما يقوله الفقها فان ترتب الاثر اثر عن صحة
العقد فانا نقول صح العقد فترتب اثاره عليه ولهذا لم يجعل المصنف صحة العقد ترتب الاثر بل ان بصحة
العقد يترتب الاثر وفرق بين قولنا الصحة ينشا عنها ترتب الاثر وترتب الاثر ينشا عن الصحة فان الاول
يقتضي انها حيث وجدت ترتب عليها الاثر وعلي هذا يجي الاعتراض بالبيع قبل القبض او في زمن الخيار
فانه صحيح ولم يترتب عليه اثره اذ ليس للمشتري التصرف مع امكان الانفصال عنه فان الاثر ليس الانتفاع
بل حصول الملكية التي ينشا عنها اباحة الانتفاع والثاني لا يقتضي ذلك وانما مقتضاه ان ترتب الاثر اذا وجد
منشاه الصحة فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع الصحة ومع سلامتها من الاعتراض السابق ففيها اشارة الي ان
المانع اذا زال كالخيار عملت العلة عملها غير مستند عملها الي زوال المانع هذا حاصل ما قاله المصنف
ولكن يورد علي الخلع والكتابة الفاسدين فانه يترتب عليها اثرها من البينونة والعتق مع انها غير صحيحين
فلم يصح قوله ان ترتب الاثر ينشا عن الصحة وكذلك الوكالة والقراض الفاسدين فان الوكيل والعامل
يستفيدان به التصرف وجوابه من وجهين احدهما ان المراد ترتب كل اثاره عليه اما ما يتوقف علي وجود
شرط او فقد مانع بحيث لو حصل الشرط وزال المانع لحصل والثاني ان هذه الاثار ليست من ناحية هذا
العقد الفاسد بل الامر خارج عنه تضمنه وهو صحيح في نفسه اما الخلع والكتابة فمن جهة التعليق
واما الوكالة والقراض فمن جهة الاذن وما قررته في عبارة الجمهور لا يرد عليهم لان مرادهم بالترتب
بالقوة لا بالفعل ليخرج البيع في مدة الخيار قبل قبضه فانه لا يترتب ثمرته عليه وليس ذلك لعدم صحته
بل للمانع وهو عدم اللزوم ثم القول بان الصحة ليست ترتب الاثر بل كونه بحيث يترتب عليه يعني وقوعه
الاثر

www.alukah.net

علي وجه مخصوص فذلك امر عقلي ولاجله قال ابن الحاجب ان الصحه حكم عقلي لا شرعي والمصنف يقول به
تنبيــــه في معني العقد الحز كالفسوخ فياتي فيه ما سبق ...
... الفضاء العبادة تجوز بالعطف علي صحه العقد اي وبصحة العبادة الجزا وما علي حد قوله
ولصحه العقد ترتب اثاره والمعني ان اجزا العبادة ناشي عن صحتها كما في الصحة تقول صحت العبادة فاجزات
وقوله اي كفايتها تفسير للاجزا الناشي عن الصحه وقوله في سقوط التعبد اي بالفعل والمراد في الجمله
لا الفعل من المكلف والا لورد علي هذا القيد المعصوب اذا حج عنه فانه لجزي مع انه ليس متعبدا به في
حق نفســه ولو قال باسقاط بدل سقوط لكان احسن وهذا كله علي قول من فسر الصحة بموافقة الامر وقوله
وقيل اسقاط القضا ونقله في المنتخب عن الفقها وزعم ابن التلمساني في قال الفقها لا يقتصرون في الاجزا
علي ذلك للزوم عليه ما الزمهم من ان سقوط القضا بطريان العذر يكون اجزا وانما الفقها والمتكلمين اتفقوا
علي انه لا بد فيه من احد الامتثال فالاصوليون يقتصرون عليه والفقها يضيفون اليه اسقاط القضا
فيقولون الصحيح المجزي هو الادا الكافي وهذا بنا منهم علي اصلهم ان القضا بالامر الاول والقضا عند المتكلمين
بامر ثان تنبيــــه علم منه ان الاجزا لا يكون الا في العباده بخلاف الصحة فانها تكون في العبادة والعقود
... وقيل بالواجب مما يفترق فيه الصحه والاجزا ان الصحة تكون في كل مطلوب وغيره
وقد قالوا اختلف في الاجزا هل يعم كل مطلوب من واجب ومندوب او يختص بالواجب فلا يوصف الا الواجب
المندوب بالاجزا علي قولين والثاني نقله القرافي والاصبهاني في شرحا المحصول واستبعده والد المصنف
وقال كلام الفقها يقتضي ان المندوب يوصف بالاجزا كالفرض وقد ورد في الحديث اربع لا تجزي في الاضاحي
واستدل لمن قال بوجوب الاضحيه وانكر عليه انتهى ولهذا رجح المصنف هذا القول حيث صدر به
كلامه وفيما نقله عن الفقها نظر وقد احتج اصحابنا علي ايجاب الفاتحة برواية رواية الصحيحين لا صلاة الا
بفاتحة الكتاب وكذا احتجاجهم علي ايجاب الاستنجا بحديث اذا ذهب احدكم الي الغايط فليذهب معه بثلاث
احجار فانها تجزي عنه قالوا والاجزا لا يكون الا عن واجب ... والفاسد ...
الضمير في يقابلها عايد علي مطلق الصحة لا علي صحه العقود ولا صحه العبادات فياتي في تفسيره الخلاف
فيكون البطلان مخالفه ذي الوجهين الشرع او عدم اسقاط القضا في العبادة وهو والفاسد عندنا مترادفان
فنقول بطلت العبادة وفسدت وقال ابو حنيفه متباينان فالباطل عنده ما لم يشرع بالكليه كبيع ما في البطون
والفاسد ما شرع باصله ولكن امتنع لاشتماله علي وصف كالربا نعم فرق اصحابنا بين الباطل والفاسد
في الحج والعارية والخلع والكتابة وغيرها من الابواب والادا فعل بعض وقيل كل ما دخل ... ما خرجه
قوله فعل بعض ما دخل وقته جنس يدخل فيه بعض ما دخل وقته بعد خروجه وما دخل ولم يخرج
وقوله قبل خروجه فصل يخرج فعله بعد خروجه وهو القضا وانما قال بعض لان الاصح عندنا فيمن
فعل بعض العبادة في الوقت وبعضها خارجه انها تكون ادا كلها لكن بشرط ان يكون الماتي به في الوقت
ركعة ولا يفهم من لفظ بعض انه للتقييد حتي يلزم انه اذا فعل الكل لا يكون ادا لان من فعل الكل
فقد فعل البعض بقيد البعضية وما دا انا عدا البعض ما دق علي الصورتين وانما كان يلزم السوال ان
لو قال فعل بعض بقيد البعضيه وليس الامر كذلك مع ان كون فعل الكل في الوقت ادا في غاية الوضوح
واولي بكونها ادا من فعل البعض واعلم ان كلامه ان سلم من هذه الحيثيه فهو خارج عن صناعة
الحدود فان المفعول جميعه في الوقت سوا المقصود فجعله مستفادا من المفهوم او من خارج عن اللفظ
امر

الجاز

اجاز لا حاجة اليه ثم انه اطلق وهو صادق علي ما دون ركعة ولم يقل احد انه اداثم انما هذا انما ياتي في الصلاة
وكلامه في العبادة من حيث هي فكيف يعرف العام بالخاص وانت ... بقوله وقيل كل اي الوجه المقابل له وهو
انها لا تكون ادا ومن قال بعضها ادا وبعضها قضا فهو قايل بانها ليست ادا والكلام عن العبادة بتمامها وقوله
كل او بعض مضافان وفصل بين المضاف اليه وهو ما دخل وقته قبل خروجه بين المضاف وهو بعض بقوله
وقيل اختصارا وهو علي حد قولك مررت بغلام اما زيد او اما عمرو واذا حققت انه غلام احدهما وشككت في
عينه ومثله قطع الله يد ورجل من قالها تقديره يد من قالها ورجل من قالها قال الفرا ولا يجوز حذف المضاف
اليه في مثل هذا الا في المصطحبين كاليد والرجل والنصف والربع وقبل وبعد واما الخودار وغلام فلا يجوز لكن
فيها لو قلت اشتريت دار وغلام زيد لم يجز فلت ومن المصطحبين بعض وكل في كلام المصنف اذا علمت ذلك فهنا
امران احدهما ان هذا القيد الذي زاده المصنف علي المختصرات الاصولية انما هو راي الفقها دعاهم اليه ظاهر
قوله صلي الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة ولعل الاصوليين لا يوافقوهم علي
تسميته ادا وعباراتهم طافحة بذلك ثم انه انما يتم ذلك اذا كان مراد الفقها بقولهم في مفعول البعض انه ادا
مع الحكم علي الباقي بخروج الوقت وانما وصف بالادا تبعا وهو احد الاحتمالين للشيخ الامام وقال انه المتبادر من
كلامهم اما اذا قلنا بالاحتمال الثاني وهو ان الكل في الوقت فلا يصح الاستدراك لانه لم يقع شي خارج الوقت
وهذا هو الذي يدل عليه لفظ الشافعي فانه قال في المختصر فاذا طلعت الشمس قبل ان يصلي منها ركعة فقد خرج
وقتها فمفهومه انه اذا صلي ركعة لا يخرج وقتها وان الوقت لا يخرج الا بالنسبة الي من لم يصل ركعة الثاني انه
حيث لاحظ الاصطلاح الفقهي فكان ينبغي ان يقول ما دخل وقته الاصلي والتبعي كالوجمع بين الصلاتين
تاخيرا فان المؤخرة تكون ادا علي الصحيح مع انه خرج وقتها الاصلي لكن وقت الثانية وقت لها بالتبع
وحكي الامام وجها انها تكون مقضية علي الفاعلة وفايدة الرخصة رفع الاثم وتجويز قصر الظهر المؤداة
... لما فرغ من تعريف الادا الذي هو مصدر اخذ في تعريف المودي الذي هو اسم المفعول وانما عرفه
ليستفاد ولينبه علي مكان الاعتراض علي من عرف الادا بما لا يصح الا تعريفا للمؤدي ولهذا قال ما فعل ولم
يقل المفعول وان كان لفظ المفعول اخص من لفظ ما فعل لانه اراد حكاية لفظ ابن الحاجب او بعضه
ليتفطن له لان ما في قوله ما فعل نكرة موصوفة اي شي فعل والادا في الحقيقة فعل ما دخل وقته
وفرق بين المصدر واسم المفعول فان قلت خلصه من هذا جعلها مصدرية قلت لا يصح لان ما ه
المصدرية حرف لا يعود عليها ضمير وهنا ضمير عايد اليها وهو قوله في وقته والضمير لا يعود الا علي الاسما
والوقت الزمان المقدر له شرعا مطلقا هذا من زيادات المصنف علي المختصرات فانهم لم يفردوا ضابط
الوقت في الادا وان كانت عبارة ابن الحاجب في حد الادا تستلزم ذلك واخذ المصنف من كلام والده
فانه قال الاحسن عندي في تفسيره انه الزمان المنصوص عليه للفعل من جهة الشرع فان الماموربه
تارة يعين الامر وقته كالصلوات الخمس وتوابعها وصيام رمضان وزكاة الفطر فان جميع ذلك قيد
فيه زمان معين وتارة يطلب الفعل من غير تعرض للزمان وان كان الامر يدل علي الزمان بالالتزام
ومن ضرورة الفعل وقوعه في زمان ولكن ليس مقصودا للشارع ولا مامورا به قصدا فالقسم الاول
يسمي موقتا والثاني غير موقت فان القصد منه الفعل من غير تعرض للزمان والقسم الاول قصد
فيه الفعل فلا يوصف فعله بادا ولا قضا لانهما فرعا الوقت ولا وقت له ومن هذا القسم الايمان والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وعن هذا احترز المصنف بقوله شرعا وقوله مطلقا اي سوا كان

الألوكة
www.alukah.net

كان مضيقا كصوم رمضان او توسعا كالصلاة وقد تكون العبادة موقتة بوقت لا نهاية له كالطواف
للاضافة قلت وقد ظن المصنف وغيره ان هذا من تحريرات والده وقد سبقه الى ذلك الشيخ عز الدين
في اماليه حيث قال الوقت على قسمين مستفاد من الصيغة الدالة على المامور به قطع النظر عن كون اللفظ
اقتضاه ام لا والمراد بالوقت في حد الاداء هو الثاني دون الاول وبني على ذلك انا اذا قلنا بالقول في الاوامر
فاخر المامور به لا يكون قضاء لانها انما خرجت عن الوقت الذي دل عليه اللفظ وانما تكون ان لو خرجت
عن وقتها المضروب لها والا فما فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت اداءه استدراكا لما سبق له مقتض
للفعل مطلقا ما سبق شرحه في الاداء اي بعينه في القضاء فقوله فعل كل جنس يدخل فيه ما خرج وقته
وما لم يخرج واستظهر بقوله وقيل الوجه الضمير الى ان الواقع في بعض الوقت يكون قضاء وقوله لخروج
وقت اداء يخرج الاداء وكذا الاعادة لان وقتها وقت الاداء وقد يرد على هذا القيد ما لو شرع في الصلاة
ثم افسدها ثم اراد ان يصلي ثانيا فانه قضاء كما قاله القاضي الحسين وغيره قال المتولي في التتمة ويتصور
صلاة يكون في الوقت قضاء بهذه الصورة انتهى لكن الاصوليون لا يوافقون على ذلك ويقرب منه ان المتمتع
العادم للهدي يصوم ثلاثة ايام قبل عرفة واذا تاخر عن ايام التشريق صار قضاء فلو فرض انه اخر طواف
الزيارة عن ايام التشريق بناء انه لا اخر لوقته وصامها لا يكون اداء وان بقي الطواف لان تاخيره عن ايام
التشريق مما يعد ويندر فلا يقع مرادا من قوله تعالى ثلاثة ايام في الحج حكاه الرافعي عن الامام وغيره وقد
يقع الصوم خارج الوقت ويكون اداء في قول لبعض اصحابنا فيما لو صلى لاجتهاد ثم بان انه بعد الوقت
وقوله استدراكا احتراز عما فعل بعد وقت الاداء لا بقصد الاستدراك فانه لا يسمى قضاء وقوله
لما سبق له مقتض للفعل دخل في تعبيره بالمقتضي الواجب والمندوب فان القضاء يدخل فيهما ولهذا
قال الغزالي يقضي الرواتب وهو احسن من تعبير المنهاج والمحترر بالوجوب والحامل انه لا يومر بقضاء
عبادة الا ان يتقدم سبب الامر باداءها ومتى لم يتقدم ذلك لم يومر بالقضاء وعلم منه انه ليس من
شروط القضاء تقدم الوجوب بل تقدم سببه وبه صرح الامام وغيره فان الحائض تقضي ما حرم عليها
فعله في وقت الحيض والحرام لا يتصف بالوجوب وقوله مطلقا اي سواء كان تجب اداءه كالظهر
المتروكة عمدا ام لم تجب وان كان لصوم المسافر او امتنع عقلا كصلاة النائم او شرعا كصوم الحائض
وهذا من المصنف بناء على ان ما انعقد سببه وجوبه ولم تجب لمانع او فوات شرط او لخفيفا من الشارع
سمي تداركه بعد الوقت قضاء على وجه الحقيقة وهي طريقة المتاخرين وقال الغزالي ان اطلاق
اسم القضاء على هذه الصور يكون على وجه المجاز لكنه جزم بذلك في الحائض والمريض الذي كان
يخشى الهلاك في الصوم وتردد في بقية الصور ورجح كونه مجازا قيل والخلاف في ذلك لفظي قلت قد
تظهر فائدته في النية اذا شرطنا التعرض لنية القضاء قال بعضهم والحق ان الحدث عند قوله خارج
وقتها ولا حاجة الى قيد اخر لانه متى لم يتقدم سببها لا يكون المفعول بعد الوقت تلك العبادة بل عرفا
والمقتضي المفعول ما سبق في المؤدى بالي بعينه هنا حتى يعترض على ابن الحاجب في قوله القضاء
ما فعل لان ما تفعل لتعريف للقضاء لا للقضاء الذي هو المصدر وعبر هنا بالمفعول لانه الاحسن وانما
عبر هناك بما تفعل للتنبيه على الاعتراض فاستغني عن تكرير العبارة هنا والاعادة فعله في وقت
الاداء قبل الخلل وقيل لعذر في الصلاة المكررة معادة انما قال فعله ولم يقل ما تفعل كما عبر به ابن الحاجب
لما سبق وكان ينبغي ان يقول بعد تعريف الاعادة والمعاد المفعول كما فعل في الاداء والقضاء وكانه

استغني

استغني عنه بما سبق ولما سنذكره ان الاعادة قسم من الاداء وقوله في وقت الاداء يخرج القضاء
والمراد فعله ثانيا ليخرج الاداء وهو مفهوم من قوله فعله اي فعل المعاد واعتبار المصنف الوقت في
الاعادة يقتضي انها قسم من الاداء الا قيد وهو ما صرح به الامدي خلافا لما وقع في عبارة المنهاج والتحصيل
وفي اعتبار الوقت فيها اختلاف عبارات المصنفين من الاصوليين ومقتضى كلام الفقهاء انها اللاعم من ذلك
الوقت وبعده اذا كما سبق وانما اعتبر كصلاة فاقد الطهورين والعاري والمحبوس في موضع نجس لا يجد
غيره ومن عليه نجاسة لا يقدر على ازالتها والمريض لا يجد من يحوله الى القبلة ونحوه مع انهم يطلقون
على الثانية لفظ الاعادة وان فعلت خارج الوقت فعلم ان الاعادة لا يشترط فيها الوقوع في الوقت بل
هي عبارة عن فعل . بمثل فائت مقتض سواء كان الماضي صحيحا او فاسدا وعلى هذا فبين الاعادة والاداء
عموم وخصوص من وجه يتفرد الاداء في الفعل الاول وتنفرد الاعادة فيما اذا قضى صلاة وافسدها ثم
اعادها ويجتمعان في الصلاة الثانية في الوقت وقوله قبل الخلل اي اختلفوا فقيل هي فعل ذلك الخلل واقع
في الاولى وبه جزم في المنهاج ورجحه في المحترر واراد بالخلل فوات الركن والشرط كما في المسائل السابقة وقيل
لعذر والمراد به ما يكون الثانية فيه اكمل من الاولى وان كانت الاولى صحيحة وبني عليهما الصلوة المكررة
فعلى الاول ليست معادة لانتفاء الخلل وعلى الثاني بخلافه وانما ارسل المصنف الخلاف لعدم ترجيح لانه رجح
في شرح المحترر القولين بما اذا استوت الجماعتان من كل وجه واختار لذلك انها فعلت في وقت الاداء ما سا
مطلقا اعم من ان تكون لخلل او لعذر او لغيرهما وهو ممنوع لانه لا يدري القبول في ايهما فالاحتياط
الاعادة كما لو ترجحت الثانية واورد عليه انه ينبغي زيادة المكررة بالجماعة لان تلك الصلاة تسمى معادة
على القول الثاني لا الاول لان فضيلة الجماعة عذر بخلاف ما اذا كرر الصلاة من غير عذر فانها لا تسمى
اعادة واجاب اولا بان المراد المكررة لعذر لا مطلق المكررة لانه لم يقل احد ان الاعادة مطلق فعله
في وقت الاداء بل فعله فيه لخلل واما لعذر وثانيا انا نمنع ان اعادة الصلاة الا لعذر يسمى اعادة
والحاصل ان تعبير المصنف بما ذكر لا يخلو مع قيام السبب للحكم الاصلي من سهو لكن قيام السبب للحكم الاصلي
لا يعارض قيام المانع كالحيض مع قيام سبب الصوم وهو شهود جزء من الشهر وقد قال في اول الكتاب
ومن ثمة لا حكم الا لله وقوله ان تغيير المصنف سهو فصار خرج به الحدود والتعازير مع تكرر الاذى
للمقتضي للمنع منها وقوله لعذر اخرج التخصيص فانه تغيير لكن لا لعذر وقوله مع قيام السبب
الحكم الاصلي يريد ان شرط الرخصة ان يكون المقتضي للحكم قائما ويعارضه المانع لسبب راجح عليه كاكل الميتة
في حال المخمصة فانه ثبت مع قيام دليل التحريم على اكل الميتة واحترز به من ان يكون منسوخا كالاصر
التي كانت على من قبلنا ونسخت في شرعنا تيسيرا وتسهيلا ولا يسمى نسخها رخصة واشار في
المستصفى الى انها تسمى رخصة مجازا وقد يقال ان هذا التعريف لا يطرد فان ترك صلاة الحائض
عزيمة لا رخصة وهو مشروع لعذر الحيض مع قيام المحرم لولا العذر للحيض اذ الحرم الترك في الظاهر
كاكل الميتة مشروع لعذر الاضطرار مع قيام المحرم لولا الاضطرار اذ الحرم اكل الميتة على المضطر
وقسمها اربعة اقسام احدها رخصة واجبة وهو الصحيح وقيل لا يلزم الاكل الى غير
بالجوع ومثله وجوب استدامة لبس الخف لمن لم تجد من الماء ما يكفيه على وجه مرجوح وقد

يتارع في مجامعة الرخصة الوجوب لان الرخصة تقتضي التسهيل ولهذا قال الامام في باب صلاة المسافر من النهاية يجوز ان يقال اكل الميتة ليس برخصة فانه واجب وتجوز ان تجاب عنه بانهم انما قالوه لوجب على فاقد الماء وهو معدود من الرخص وهذا من الامام يقتضي تردده في ان الوجوب تجامع الرخصة ام لا ولاجله قال صاحبه الكيا الهراسي في كتابه احكام القرآن الصحيح عندنا ان اكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة كالفطر للمريض في رمضان ونحوه وقال الشيخ تقي الدين لا مانع من ان يطلق عليه رخصة من وجه وعزيمة من وجه من حيث قيام الدليل المانع تسميه رخصة ومن حيث الوجوب تسميه عزيمة فحصل في مجامعة الرخصة للوجوب ثلاثة آراء ويحتمل ان يكون شيئا ثالثا وهو اقرب الى مندوبة كالفطر للمسافر يعني اذا بلغ ثلاث مراحل الثالث اباحة وهو كل ما رخص فيه من المعاملات كالسلم فانه ورد النهي عن بيع ما ليس عندك ورخص في السلم فشرط العندية في البيع لبيان القدرة على التسليم ثم اسقط هذا الشرط في السلم حيث لم يبق مرعوا حتى كانت العندية في السلم مفسدة له وانما اسقط هذا الشرط فيه تيسيرا على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكان رخصة ومثله المساقاة والقراض والاجارة والعرايا وقد صح الحديث بالتصريح فيها بالرخصة فقال ارخص في العرايا فلو مثل به المصنف لكان احسن لان الغزالي والمستصفي تردد في ذلك فقال قد يقال انه رخصة لان عموم نهيه عن بيع ما ليس عنده يوجب تحريمه قال ويمكن ان يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين ليس عندك وارخص في السلم لحوجة في العبارة قلت وقريب من هذين الاحتمالين وجهان نقلهما الماوردي ان السلم اصل بنفسه او عقد عرف لحوجة للحاجة كالاجارة واما الاعتراض بانه قد يندب السلم بان تحتاج الى مال الصبي فيسلم فيه فضعيف لان ذلك لامر عارض ليس لكونه سلما بل لكونه بعين مصلحة لليتيم والكلام في السلم من حيث هو سلم واعلم ان تمثيل المصنف وغيره بهم قصر الرخصة في المباح على المعاملات وليس كذلك فانه يأتي في العبادات كتعجيل الزكوة وفي الحديث التصريح بالرخصة للعباس رواه ابو داود ولم ينقل احد من الاصحاب باستحبابها بل اختلفوا في الجواز والصحيح الجواز بل قد تأتي في غير العبادات والمعاملات ولهذا قال في البسيط شعر المأكول اذا جز في حينه ظاهر رخصة لسبب الحاجة اليه كالمفارش وقال الامام في النهاية ان شعر المأكول طاهر وذلك عندي في حكم الرخص فان الحاجة ماسة اليها وقد امتن الله بإحلالها على انه قد نازع في مجامعة الرخصة للاباحة اذا كان اصلها التحريم فان القاضي حسين في فتاويه لما تكلم على الاكراه على الثقب والاخراج انه شبهه في سقوط القطع قال الشيخ العبادي لا اقول ايجاب الثقب والاخراج عن الحرز بل اقول رخص له فيه وفرق بين الاباحة والرخصة فانه لو حلف لا ياكل الحرام فاكل الميتة للضرورة حنث في يمينه لانه محرام الا انه رخص له فيه اسهى وفيه نظر لان الاعيان لا توصف بحل ولا حرمة فيبقى التناول وهو واجب فكيف يكون حراما وليس ذا وجهين كم رايت الامام عبد العزيز شارح البزدوي قال اختلف العلماء في حكم الميتة ونحوها في حالة الضرورة انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرتفع الاثم فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل اتقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب اكثرهم الى ان الحرمة ترتفع وهذه الحالة وذكر للخلاف فائدتين احداهما انه اذا اضطر حتى مات لا يكون اثما على الاول لخلاله على الاخرتانية اذا حلف لا ياكل حراما فتناولها في حالة الضرورة يحنث على الاول ولا يحنث على الثاني الرابع خلاف

الاولى كالفطر لمن لا يتضرر بالصوم وانما يمثل بمسح الخف كما مثل به غيره لان في كونه رخصة او عزيمة كالفطر خلافا كما رايته في تعليق الشيخ ابي حامد تنبيهات الاول يعلم من اقتصاره على هذه الاربعة ان الرخصة لا تجامع التحريم ولا الكراهة وهو كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يحب ان تؤتى رخصة لكن في كلام الاصحاب ما يقتضي مجيئها مع الرخصة اما التحريم فانهم قالوا لو استنجى بذهب او فضة اجزاه مع ان استعمال الذهب والفضة حرام والاستنجاء بغير الماء رخصة واما الكراهة فكالفطر في اقل من ثلاثة مراحل فانه مكروه كما قاله الماوردي في باب الرضاع الثاني تقسيمه الرخصة الى واجب ومندوب ومباح وخلاف الاولى مرة في انها من خطاب الاقتضاء الوضع وصرح الامدي بانها من اضافات خطاب الوضع الثالث ضبط النووي في جزء القيام الرخصة بضم الخاء واسكانها وكذا ذكره في المحكم واقتصر في لغاته الروضة على التسكين ولم يذكر الضم واشتهر على السنة الفقهاء اكثر من الفقهاء ضم الراء وفتح الخاء وهو لا يعرف في كتب اللغة والمشهور ان المترخص فيه يقال فيه رخصه بضمتين وبضم الاول واسكان الثاني ولا يقال بالفتح الا للشخص المترخص في الامور كهمزه ولمزة وضحكه وفيها لغة ثالثة خرصه بتقديم الخاء على الراء والظاهر انها مقلوبة من الاولى الا تعريفه يعني وان لم يتغير الحكم او تغير ولكن لا لعذر على وجه التيسير فعزيمة سواء كان واجبا او مندوبا ام مباحا ام مكروها ام حراما من جهة اندرج امره اي قطع وحتم سهل على المكلف او شق وما اقتضاه اطلاق من صحح الاحكام الخمسة فيها هو قضية كلام البيضاوي وقيل عليها سوى الحرام وهو قضية كلام الامام وقال القرافي الواجب والمندوب فقط لانها طلب موكد فلا يجيء المباح وقال غيره المشهور ان العزيمة لا تكون الا في الواجب لانهم فسروها بما لزم العباد بالزام الله تعالى اي بايجابه على ما صرح به الغزالي الثاني ما ذكره الشيخ ابو حامد بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قال ما يكن التوصل ولم يقل ما يتوصل للاشارة الى ان المراد التوصل بالقوة لا بالفعل لان الدليل قد لا ينظر فيه ولا يمنعه ذلك ان يسمى دليلا وخرج بصحيح النظر فاسده كالشبهة والعلم المرادا بذلك ان التوصل لا يحصل بالدليل انما يحصل بالنظر فيه والمراد بالمطلوب الخبري التصديقي اي بالنسبة المستفاده من الخبر فخرج الحد والرسم فانهما لبيان التصور لا التصديق وهذا التعريف القطعي والامارة قولنا كان او فعلا فان المطلوب بهم ذلك ومن خص الدليل بالقطعي احتاج ان يزيد فيه الى العلم بمطلوب خبري وتدخل فيه للقدمات السابقة الصادقة وان حصل فيها فساد نظر فساد الترتيب لان هذه المقدمات يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى المطلوب واطلاق الدليل على ما افاد العلم او الظن هو طريقة الفقهاء واختاره الشيخ ابو اسحق وقال من فرق بينهما قال ما يودي الظن لا يقال له دليل بل امارة فهو خطا لان العرب لا تفرق في التسمية بين ما يودي الى العلم والظن فلم يكن لهذا الفرق وجه وفيما قاله نظر لان هذا من باب الاصطلاح ولا محذور فيه ولا يلزم من كون العرب لا تعرفه منعه عرفا واختلف اصحابنا هل العلم غريزة مكتسبة من احاط علما بوجه دليله لا يدان يكون عالما بالمدلول ضرورة اذا كانت مقدمات دليله صادقة متنظمة على وجه يتضمن العلم به صحة العلم بالمدلول لكن هل هو واقع لقدرة الله عز وجل اضطرارا ولا مدخل للقدرة الحادثة فيه او هو مقدور مكتسب بالقدرة الحادثة اختلفا ايتنا فذهب جماهيرهم الى الثاني وذهب الاستاذ ابو اسحق والامام في البرهان والحافظ وغيره من المعتزلة الى الاول واختار الاستاذ بان الناظر اذا انهى نظره وصحيحة السالم من الافات وقع له العلم بالمنظور فيه شاء او ابى قال فلو كان العلم واقعا من فعل العبد لكان واقعا بحسب

قصه حتى كان يمكنه تركه ولما لم يمكنه ثبت انه مضطر اليه واحتج الجمهور بانه انما لم يمكنه الانفراق عنه
لان العلم بوجه الدليل يتضمن العلم بالمدلول والقدرة على العلم بوجه الدليل يتضمن القدرة على العلم بالمدلول
وحاصل هذا الخلاف يرجع الى مسئلة اخرى مترجمة فان العلوم الحادثة تنقسم الى ضروري وكسبي عند الجمهور
وقال الاستاذ انها كلها ضرورية وتنقسم الى جملي وتفكري وانما لم يقل المصنف اختلف بالبناء للمفعول
وحذف ايتاسا منه انه اخص لانه اراد التنبيه على ان الخلاف فيه وقع من ايمتنا لا بيننا وبين فرق المخالفين
من المعتزلة وغيرهم واختلف ايضا في العلم المستفاد بالنظر بعد الاتفاق على جواز وقوعه ضروريا
في قضية العقل هل يجب ان يقع مكتسبا بالقدرة الحادثة ابتداء من غير تقدم نظر فاحاله القاضي
ومعظم النظار في قضية العقل وجوزه الاستاذ ابو اسحق وامام الحرمين ولا خلاف انه ممتنع لحكمه
العادة واعلم ان المتكلمين اجمعوا على ثبوت التلازم بين الدليل والمدلول لكن هذا التلازم هل
هو عقلي او عادي فذهب جمع من ايمتنا الى الاول وقالوا النظر يتضمن العلم بالمنظور فيه اي يلازمه
عقلا لا ينفك عنه وقال الامدي انه الحق وذهب الاشعري الى الثاني كالحاصل الشبع عقب الاكل
وردبانه لو كان كذلك لكان خرقه جائزا وعدمه ممكنا وهنا حصول العلم واجب لاستحالة فيستحيل
ان لا يحصل عقيب كمال النظر ومنهم من قال بالايجاب وصححه الامام في المحصل وسهم من قال بالتوليد وهو
قول المعتزله فعلى القول الاول يكون العلم الحاصل عقيب ضروريا وهو المختار عند امام الحرمين والكيا
وغيرهما وان قلنا انه بالعادة فالجواز خرقها فيخرج حينيذ عن كونه ضروريا اذ الضروري هو الذي
يلزم النفس لزوما لا يتاتى معه الانفكاك عقلا والحد الجامع المانع ويقال المطرد المنعكس ذكروا
في الحد عبارتين احديهما ان يكون جامعا اي لافراد المحدود مانعا اي من دخول غيره فيه كقولنا
الانسان حيوان ناطق ولو جمع ولم يمنع كالانسان حيوان او مشي ولم يجمع كالانسان رجل لم يكن حدا
صحيحا للانسان الثانيه ان يكون مطردا منعكسا وهذا معناه يتضمن اربعه قضايا كلما وجد
الحد وجد المحدود وكلما انتفى المحدود انتفى الحد والثانية لازمة للاولى لانها عكس نقيضها فاغنت
الاولى عنها وكلما انتفى الحد انتفى المحدود وكلما وجد المحدود وجد الحد والرابعة لازمة للثالثة لانها
عكس نقيضها كما ان الثانيه لازمة للاولى فصارت الاولى للثالثه شرطين لا بد منهما ولهذا اقتصر عليها
ان الحاجب بقوله اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى وبهذا التقدير يندفع توهم من توهم ان معنى
الاطراد والانعكاس كلما وجد الحد وجد المحدود وكلما انتفى المحدود انتفى الحد ولا ياخذ ذلك من
عكس القضايا ولو كان كما توهم لم يكن لذكر الانعكاس فائده اذا علمت هذا فالمطرد هو المانع
والمنعكس هو الجامع هذا قول الغزالي وابن الحاجب وغيرهما وفوات الاطراد هو ان يوجد الحد
بدون المحدود كقولنا في الانسان انه حيوان وفوات الانعكاس ان ينتفي الحد ولا ينتفي المحدود
كقولنا في الانسان انه رجل واما القرافي فانه عكس هذا وقال المطرد هو الجامع والمنعكس هو المانع
وتمسك بالاستعمال اللغوي فان المفهوم من قولنا اطرد كذا انه وجد واستمر يعني الحد المطرد هو
الموجود في جميع صور المحدود واعترض عليه بان معنى وصفه بالاطراد ان المحدود مطرد وهو
الذي فقتضى وصفه بالحد فالمراد بالاطراد التعريف ومقتضى هذا الاعتراض ان يكتفي بذكر الاطراد عن
ذكر الانعكاس لان الاطراد التعريف انما يكون بهما والحق ما قاله الاولون وهذا اصطلاح غير مناف للاستعمال
اللغوي فلا مشاحة فيه وليس في كلام المصنف تصريح باحتيار واحد من القولين لاحتمال قوله

المطرد

المطرد المنعكس طريقي اللفظ والنشر ومحل هذا البحث يجي في وصف العلة بالاطراد فاستحضره
في باب القياس والحاصل انه هل المطرد عبارة عما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
او عبارة عما يكون بحيث لا يلزم من وجوده شيء وعلى هذا فالجامع مرادف للمطرد
والمنعكس مرادف للمانع وكتب الحنفي ان هذا الخلاف حادث بين المتاخرين حتى وقفت على كتاب
الذكر في اصول الدين لابي علي التيمي فقال الجمع يسمى في اصطلاح علمائنا طردا والمنع عكسا واختلفوا
في كيفية الطرد والعكس فذهب بعضهم الى ان الطرد يفيد احاد المحدود على الشمول بلفظ الاثبات
كقولنا كل علم معرفه والمنع يفيد منع غير المحدود من الدخول فيه على مطابقة الطرد وان كان بلفظ
الاثبات كقولنا وكل معرفه علم وهو صحيح اذ العكس رد المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما وذهب
اخرون الى ان مجموع هذين العبارتين طردا واستعملوا في العكس حرف النفي فقالوا كل ليس بعلم فليس
بمعرفة وكل ما ليس بمعرفه فليس بعلم انتهى ملخصا الاول وذكر صاحب التذكره ايضا ان هذا التعريف
للحد قول المتكلمين واما المناطقه فقالوا ان القول الدال على ماهية الشيء وهو ما يحصل له من جنسه
القريب وفصله قال ولا يحتاج فيه الى ذكر الطرد والعكس لان ذلك يتبع الماهية ثم قال بعده واختلفوا
في الطرد والعكس هل هما من لوازم صحة الحد وشرطان في صحته وفارق الخلاف ان من ذهب الى انهما
من لوازم صحته حكم بصحة الحد قبلهما ومن جعلهما شرطين في الحد اوقف صحته على حصولهما اذ لا يعلم وجود
المشروط مع انتفاء الشرط وما ذكروه لا يصح في الحد الحقيقي فان الطرد والعكس فيه من لوازم صحته لا انهما
يتبعان الماهيه بالضروره الثالث استعمال المطرد مردود في العربيه وكذا قولهم اطرد وقد نص سيبويه
على منعه فقال في باب ما طاوع الذي فعله على فعل وربما استغني عن انفعل في هذا الباب فلم يستعمل
وذلك مثل قوله طردته فذهب ولا يقولون فانطرد ولا فاطرد يعني انهم استغنوا عن لفظه بلفظ
غيره لكونه في معناه وقال الجوهري يقولون طردته فذهب ولا يقول منه انطرد ولا افتعل الا في لغة
رديلة قلت على هذه اللغة قول الشاعر وهو قيس بن الخطيم انشده صاحب المحكم اتعرف رسما
كالطراد الذاهب وعليه يخرج الفاظ المنطقيين الثالث انا ذكر المصنف الحد عقب الدليل لانه
لحصار الطالب فيها فالدليل بافسامه لبيان المطلوب التصديقي والحد بافسامه لبيان المطلوب
التصوري والكلام في الاول قيل لا يسمى خطابا وقيل لا يتنوع فيه مسالتان احديهما كلام الله
الاول هل يسمى خطابا فيه خلاف حكاه الامام ابو اسحق الشيرازي في كتاب الحدود وابن القشيري
في المرشد قالا فذهب المتقدمون من اصحابنا الى انه لا يسمى خطابا وامرا ونهيا في الازل وانما يسمى
بذلك فيما لا يزال عند وجود المخاطب وهو حدوث تسمية لا حدوث معنى الكلام ولا تغيير بذلك
صفته وانما تتغير العبارة استحق هذه الاسامي حقيقة فعلى هذا كل خطاب كلام ولا ينعكس لانه
كلامه في الازل ليس بخطاب والمتاخرون يسمي خطابا بشرط حدوث المخاطب وقال
ابن القشيري وهو قول الاشعري وهو الصحيح لان الامر لنفسه والصفات النفسية
لا تتغير بتجدد قلت ومن ثم قال الاشعري ان المعدوم مامور بالامر الازلي على تقدير الوجود
وحكى السبكي في شرح المنهاج المنع عن القاضي بكر قال واذا قلنا بالمنع فهل يسمى بتجدد ذلك
عند وجود المخاطب والمامور ينبغي ان يتباد ان يجعل اشاعره لذلك كما في موسى عليه الصلاة والسلام

www.alukah.net

يسمى خطابا بلا شك والا فلا على قياس قول القاضي قلت المانع صرح باند يسمى خطابا وامرا عند وجود المخاطب والمامور كما سبق عن النحو وابن القشيري وهو عندهم من صفات الافعال بمثابة اتصاف الرب تعالى في الازل بكونه خالقا رازقا وذكر بعضهم ان الخلاف لفظي لان الطلب الازلي انما هو طلب بالصلاحية لا بالتعلق اذ الكلام في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون فاذا كان تعلق به ذلك الاقتضاء فيكون اقتضاء بالفعل فهذا يسمى اقتضاء حقيقة والاول يسمى اقتضاء تنزيلا ولهذا اختلف في جواز الحالة الطلقة على الثاني هو ينوع الكلام ذهب بعض اصحابنا كما قاله الامام في المحصل الى تنوعه الى خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء وعن عبد الله بن سعيد الى سبعة وزاد الوعد والوعيد والجمهور على انه لا ينوع وحكى امام الحرمين في الارشاد فيه الاتفاق ولعل فيه مسامحة منها التنبيه بنوع من الاجناع وهي طريقة القاضي وقال اجمعوا على نفي كلام ثالث قديم ونفي ارادة ثانية قديمة وانما عرف الي هذا الانا وجدنا العلم القديم متعلقا سائر المعلومات فاما مقام علوم مختلفة في الشاهد وليس في العقل ما يمنع من قيام العلم القديم مقام القدرة ولا يودي الي وجوب تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات ه فاضطررنا الي الاجناع ونازعه ابن القشيري في الاجناع بما حكي عن الاستاذ ابي سهل الصعلوكي انه قال لله تعالى معلوم علم فلا معلوم لا نهاية لها ولا شك انه تجزيه في الكلام والقدرة وسائر الصفات ويلزم على هذا دخول ما لا نهاية له في الوجود وتستحيل حصر ما لا يتحصر ودخول ما لا يتناهى له في الوجود من المقدورات ومنها التمسك بالعقل فان الدليل العقلي قام على وجوب الخالق صفة لله وان تعددت متعلقاتها فكما انه علم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة على جميع المقدورات والعلوم وان اختلفت فانه يجوز ان تكون حقيقة واحدة وهي العلم فكذلك الكلام فنجد لا كثرة فيه في نفسه بل الكثرة انما هي في متعلقاته الخارجية فاذا تعلق بالمامور سمي امرا وبالمنهي سمي نهيا وان كان بالنسبة الي حالة ما فهو الخبر فاختلاف التسمية بحسب اختلاف تعلقاته وليس ذلك راجعا الي نفس الكلام بل الي امر خارج عنه ولهذا لو قطع النظر عن هذه لم يرتفع نفس الكلام فان قيل قد راجع العقلاء علي اقسام الكلام الي امر ونهي وغير ذلك من الانواع قلنا الجواب من وجهين احدهما ان لهذا الاشكال التزم الاستاذ رد جميعها الي الخبر لتنظم له القول بالوحدة فقال الامر خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم الترك وكذا قال الامام في المحصل قال والاستخبار اخبار عن طلب الشيء من المخاطب والنداء خبر عن ابن المنادي يصير بعد النداء مخاطبا وذكر الآمدي نحوه وقال الاستخبار يستحيل في حق الله تعالى بل حاصله يرجع الي التقدير وهو نوع من الخبر قال ويمكن ان يقال ان تعلق العلم بما حكم بفعله او ترك شيء طلبا وان تعلق بغير شيء منهما خبرا وثانيهما انا اذا قلنا لا يتصف في الازل بكونه امرا ونهيا وخبرا وانما يتصف بذلك عند وجود المخاطب زال الاشكال وان قلنا يتصف فنقول بذلك كما هو راي الاشعري فغير بعيد ان يكون في نفسه معنى واحدا والاختلاف فيه يرجع الي التعبيرات عنه لحسب تعلقه كما سبق ولا مانع من ان يكون الكلام واحدا والمتعلقات متعددة على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضائتها من زجاجات مختلفة فانه وان تعددت الالوان من اسود وابيض واحمر لا يوجب وقوع التعدد في الشمس نفسها وهو نحو قول الفيلسوف في المبدا الاول حيث قال يوجد ته وان تكثرت اسماؤه بسبب سلوب واضافات لا توجب صفات زائدة على الذات قال الامدي في غاية المرام ومن وهم هذا التحقيق اندفع عنه الاشكال وزال الخيال فانه غير بعيد

ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح مثلا ويكون التعبير عنه قبل ارساله بانا نرسله وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا فالمعبر عنه يكون واحدا في نفسه على تمر الدهور وان اختلف المعبر به قلت وهذا جلي لكل منصف وقد اورد على هذا الطريق انكم اذا جعلتم التنوع باختلاف المتعلقات اشكل عليكم بالارادة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات فهلا قلتم انها ترجع الي لمعنى واحد ويكون التعدد بسبب المتعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته فسمي ارادة عند تعلقه بالمخصص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وكذا سائر الصفات واجاب المحققون بانا لو قلنا برجوع العلم والقدرة لادى الي عدم الفرق بين المعلومات والمقدورات وهو ممتنع فكذلك وجب اختلاف ما تضاف اليه المعلومات والمقدورات ولم يجب في الكلام وحكي الآمدي في الابكار عن الاصحاب انهم اجابوا بان القدرة والارادة تختلف بهما التاثيرات فلا بد من الاختلاف في نفس المؤثر بخلاف الكلام فان تعلقه بمتعلقاته لا يوجب اثرا فضلا عن كونه مختلفا ثم استشكل الآمدي هذا الجواب وقال يعسر ان يكون تعبيري كله والعبر جوابه ذهب بعض اصحابنا الي تعدده ومنها ان الدليل قد دل علي وجود اصل الكلام فالقول بنفيه تقصير والقول بتكثيره افراط وكلاهما خارج عن جوزه الاحتياط واستجود الآمدي في غاية المرام هذا القول والعبر ان من رام نفي التكثر عن الكلام وعني من الصفات بغير هذا الطريق لم يجد مسلكا وقد اورد علي القول بالايجاد انه كيف يسوغ بما اخبر الله عنه من القصص الماضية وهي مختلفة متمايزة فان ما جرى للكليم غير ما جرى للخليل وكذلك المامورات والمنهيات فكيف يكون ما جرى لادم هو نفس الجبر عما جرى لموسى وعيسى ام كيف يكون الامر بالحج هو نفس الامر بالصلاة وكيف يكون قول هو الله احد نفس تبت يدا ابي لهب ولم يبق الا انه انواع مختلفة الذوات مشتركة في الكلام والكلام كالجنس لها والجواب انا لم نرد بذلك ان ما ورد به ذلك الكلام ما عبر عنه بالنبي عين ما عبر عنه بالامر او ما عبر عنه في بعض الاخبار عين ما عبر عنه في الاخر فان ذلك محال بل قلنا ان حقيقة الكلام واحدة واختلاف الاساليب باعتبار اختلاف التعلقات والاضافات الي الامور الخارجة وليس ذلك محالا وانما المحال القسم القديم وهو مقصودنا بنفي النوع ولهذا قلنا في الحادث بالنوع اذ هو من قبيل الاعراض المتجددة المتغيرة وذلك يستحيل في حق القديم والنظر الفكر المؤدي الي علم او ظن الفكر جنس ولا يريد به الفكر المرادف للنظر لانه ليس المراد منه حتي يفسر به ولو انه لو اراده لم يقيده بما قيده به وانما يريد به الفكر المرادف للنظر وهو حركة الذهن في المعقولات اي حركة كانت سواء في محسوس وهو التخيل او غيره وقوله المودي فصل خرج به ما لا يودي كذكاء في الحدس ودخل فيه الفكر الذي يطلب به التصور والذي يطلب به التصديق واطلق العلم ليشمل العقلي وغيره تصورا او تصديقا خلافا للظن فان المراد به التصديق والاول يسمى دليلا والثاني اماره وهذا الحد للقاضي ابي بكر نقله عنه الامام في المحصل وقال ليس هو كل فكر بل فكر مخصوص منه وهو الذي يطلب به علم او ظن ومن هنا يظهر الخطأ من ظن من تكلم علي هذا الحد من شارحي المختصر ان القصد منه تعريف الفكر والنظر جميعا والادراك الحكم تصورا كان او تصديقا وجازمه الذي لا يقبل التغير علما والقابل اعتقادا صحيحا ان طابق ما بالذات والا فاسدا ان لم يطابق وغير الجازم ظن وهم شك لانه ان راجح احدهما فمرجوح اما مساو او ادراك الماهية من غير اعتبار الحكم عليها يسمى تصورا وادراكه مع الحكم يسمى تصديقا لكن اختلفوا هل التصديق مجموع الامرين او

www.alukah.net

الحكم وحده فذهب القدماء الى انه الحكم وذهب الامام فخر الدين الى انه الادراك للهيئة مع الحكم قال الشيخ تقي الدين وهذا اقرب وانسب الى ما ذكرناه من جعل العلم المنقسم الى تصور وتصديق بحد الادراك ليكون كل واحد من قسميه ادراكا كما يتميز احدهما بعدم الحكم تقييدا والاخر بالحكم مقيدا ثم الادراك مع الحكم اما ان يكون جازما او لا فان كان جازما والا فان كان جازما لا يقبل التغيير اي لا في نفس الامر ولا بالتشكيك فهو العلم وان قبله فهو الاعتقاد ثم ان طابق الواقع كاعتقادنا حدوث العالم فصحيح والا ففاسد كاعتقاد الفلاسفة وان لم يكن جازما فاما ان يتساوى طرفاه فهو الشك او يترجح احدهما فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم فهذه خمسة اقسام اثنان باعتبار الجزم وثلاثة باعتبار عدم الجزم وعلم منه ان سمي الشك مركبا لانه اسم لاحتمالين فاكثر وسمي الظن والوهم بسيطا لان الظن اسم للاحتمال الراجح والوهم للمرجوح وهذا على راي الاصوليين واما الفقهاء فعندهم الظن والشك متساويان اذا على هذا فقولهم هذا التقسيم شيآن اخذهما انه ادخل الشك تحت غير الجازم فيكون داخلا تحت الحكم ولا حكم مع الشك والوهم اوجيب عنه بمنع الحصار لان الشك فيه لا تردد العقل بين حكمين بدليلين متساويين شكا بضا ولهذا يوصف به بزشانه ذلك مع الحصار في التردد المساوي كما اشعر به كلام المصنف غير مرضي الثاني جعله الشك والوهم من اقسام التصديق مع انه لا اعتقاد ولا حكم فيهما بل هما متنافيان للحكم ولذلك قال ابن سينا اذا قلت البياض لون وشككت فيه كان من قبيل التصور ومعنى التصور انك تصورت البياض واللون وصورة التاليف بينهما لكن ضعف المصنف هذا فان قولك البياض لون مبتدا وخبر محمول وموضوع ومعناه الحكم على البياض باللونية وذلك يقبل التصديق والتكذيب اها والعلم قال الامام ضروري ثم قال هو حكم الذهن الجازم المطابق الموجب وقيل ضروري فلا الحد وقال امام الحرمين غير ضروري اي الاسالة عن تعريفه اختلف في العلم فقال الامام فخر الدين هو ضروري اي تصوره بديهي لان ما عدا العلم لا يعرف الا به فتحصيل ان يكون غنيا عن كاشفا له ولانا في اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصوره العلم بديهي واجاب صاحب تلخيص المحصل عن الاول بان المطلوب من حد العلم هو العلم وما عد العلم يكشف بالعلم لا بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغنيا عن كاشفا عن العلم واجاب غيره عن الثاني اما على القول بان التصديق هو الحكم وحده كما هو راي الجمهور فلان التصورات الواقعة في القضايا ليست باجزاء للحكم وانما هي شروط واما على القول بان التصديق هو الحكم مع تصور طرفيه كما هو راي الامام فلا نسلم ان اجزاء التصديق الضروري بحقايقها ضروري بل يكفي تصورها باعتبار ما صادق عليها فاستدلاله بكون هذا التصور ضروريا لا يفيد مدعاه من كون تصور حقيقة العلم ضروريا واعلم ان ما نقله المصنف عن الامام من انه ضروري ذكر في المحصول ثم انه ذكر بعد ذلك تقسيما حصر فيه العلم واضداده ولم يعرف فيه العلم بانه الحكم الجازم المطابق الموجب والى هذا اشار المصنف بقوله ثم قال هو حكم الذهن فتحصل من كلام المحققين انه ضروري وانه لحد وكان للمصنف اشارة بذلك الى نقاضه ووجهه ان قابلية الشي لان يتصور حقيقته ضرورة واذا كان ضروريا فلان يكون له في حده والمراد بالموجب في كلام الامام اما العقلي او الحسي او المركب منهما لان كل ينقسم الى بديهي ونظري والثاني العلم بالحسات والثالث ينقسم الى التواترات ان كان الحس سمعا والا فالمجربات والحدسيات وقوله وقيل ضروري يشير الى ما دل عليه قول ابن الحاجب والعلم قيل لا يحد

يحد لانه ضروري وانما عكس عبارته لان كونه ضروريا يترتب عليه عدم الحد لا العكس لان الكلام في عدم حده لا في كونه ضروريا او غير ضروري وذهب امام الي انه يعسر تعريفه وانما يعرف بالتقسيم والمتاخرون غيرهما وفي ذلك اعتراف بامكان تعريفه في الجملة وقال المصنف الى هذا اشار الامام والسهلاني وقال الرافعي في كلامه على قاعدة مذ ومنذ الجهل بمعناه المشهور الجزم بكون الشي على خلاف ما هو عليه ويطلق ويراد به عدم العلم انتهى وسمي مركبا لانه مركب من جزئين احدهما عدم العلم والثاني اعتقاد غير مطابق كاعتقاد المعتزلة ان الباري لا يري في الاخرة واما البسيط فهو عدم العلم بما من شانه ان يكون عالما سمي بسيطا لانه لا تركيب فيه وانما هو جزء واحد كعدم علمنا بما تحت الارض وما يكون في البحار وغيره والقيد بما من شانه ذكره الاسنوي في انكار الانكار فقال اما البسيط فعدم العلم بما من شانه ان يكون عالما لا عدم العلم مطلقا والا لوصفت الجمادات بكونها جاهلة اذ هي غير عالمة وعلى هذا فالجهل بهذا الاعتبار امر ثبوتي لا انه صفة اثبات والفرق بين الامرين ظاهر انتهى وعلى هذا فلا يصح قول من قال قال جار الحكيم تومالو انصفوني لكنت اركب لانبي جاهل بسيط وارا كبي جاهل مركب ولو قال المصنف تصور الشي لكان اولى من المعلوم لان هذا جهل لا علم فيه والعلم لا يحد

بقوله على خلاف هيئته ان يتصور ما هو معلوم في نفسه على خلاف الواقع واحترز به عن
التصور بهيئته فان ذلك علم قال المصنف وهذا احسن من قول امام الحرمين على خلاف ما
هو به فان ظاهره التدافع لان تصور المعلوم يعلمي وقوع تصوره وقوله على خلاف ما هو به
يعطي انه لم يقع تصوره وقد تجاب عن الامام بان مراده بقوله تصور الشيء على ما في زعمه
وقوله على خلاف ما هو به في نفس الامر والسهو الذهول عن المعلوم اي فلا يعلم لا يقال
للذاهل عنه ساه وقال السبكي السهو ما يثبت صاحبه بادني تنبيه وفرق صاحب
ضوء المصباح بين السهو والنسيان بان السهو الغفلة وهو قريب من الذكر ولذلك يقال
اغفلت الشيء اذا تركته على ذكر منك وأما النسيان فهو خلاف الذكر وهو احق من السهو
لانه لا يحصل النسيان حصلت الغفلة لانها بعضه وليس اذا حصلت الغفلة لحصل النسيان لان
النسيان غفلة وزيادة ومن السهو قصير ومن النسيان طويل لاستحكامه مسئلة الحسن
المأذون واجبا ومندوبا ومباحا قيل وفعل غير المكلف تتصف صفة الفعل الذي هو متعلق الحكم
الحسن وعرف الحسن بالمأذون فيه اي سواء كان يثاب على فعله ام لا فيشمل الواجب والمندوب
والخلاف فيها ولذلك المباح وهو الصحيح للاذن فيه واحتج له بقوله تعالى ليجزيهم احسن ما كانوا يعملون ووجه ان احسن فعل تفضيل ومن شرطه ان يضاف الى بعضه فالتقدير ليجزيهم
احسن اعمالهم واعمالهم التي يتعلق بها الحسن اما واجبه او مندوبه او مباحه والواجب احسن قطعا
والمندوب احسن من المباح لانه لا ثواب في المباح فلزم ان يكون حسنا وأما فعل غير المكلف كالبهيم
والساهي والبهيمة ففيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح واولى بالمنع وهو الذي اختاره امام
الحرمين وكلام المصنف يشعر بترجيحه ومنهم من قال لا يسمى حسنا ولا قبيحا اذ لا يتوجه اليهم مدح
ولا ذم بسبب الفعل وان كان يجب بسببها ضمان والارش في مالهم وقال الرافعي في باب الزنا لو مكنت البالغة
العاقلة مجنونا او صبيا نعلم الحد خلافا لابي حنيفة حيث قال لا يجب لان فعله جل والحالة هذه
ليس بزنا قلنا لا نسلم انه ليس بزنا ولكن لا يجب به الحد الشبهي والقبيح المزجر ولو با الحموم فدخل
خلاف الاولى وجه دخوله ان المعنى انه مع الجزم بالحرمة او لا مع الجزم بها وهو انما ينهى مخصوص فالكراهة
او لا ينهى مخصوص واليه اشار بقوله ولو بالعموم فخلاف الاولى فشمل التعريف حينئذ الحرام والمكروه
وخلاف الاولى وفي اطلاق القبح على خلاف الاولى نظر ولم ار لغير المصنف وغاية ما عنده اخذه من
اطلاقهم القبح انه المنهي عنه ويمكن ان يريد والمنهي المخصوص بل هو الاوجب لاطلاقهم وسيأتي في كلامهم
ان المكروه ليس فيه تكليف خلاف الاولى ولا يبعد قول ابن الحاجب تبعا للغزالي وغيره ان المكروه
يطلق على خلاف الاولى لانه لبيان اطلاق جملة الشرع والكلام في حقيقة القبح والظاهر ان المصنف
اخذ هذا من كلام الهندي فانه قال القبح عندنا ما يكون منهيا عنه ونعني به ما يكون تركه اولى
وهو القدر المشترك بين الحرام والمكروه فان جعل النهي فيه حقيقة فلا كلام والا فاستعماله فيه
بطريق التخيير فيدخل فيه الحرام والمكروه وقال امام الحرمين ليس المكروه قبيحا ولا حسنا لان القبيح
ما يذم عليه وهذا لا يذم عليه والحسن ما يسوغ الثناء عليه وهذا لا يسوغ الثناء عليه قال والد المصنف
رحمه الله ولم ار احدا تعقبه من مخالف الامام في هذا الا ما ذكره ابن دقيق العيد قال لو انه منهي عنه والنهي اعم من تحريم
وتنزيه وهذا تمسك باطلاق قلت وسبق جريان هذا الخلاف في خلاف الاولى واولى بالمنع ه

سئل

سئلة جائز الترك ليس بواجب وقال اكثر الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر وفيه
المسافر وجهان وقال الامام عليه اطبق الشهرين والخلف لفظي هذا ترجمة لجمع مسائل فليعد ا
صدرها ووجهه ان الواجب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك فلو كان جائز الترك واجبا
لاستحال كونه جائزا وكان ينبغي ان يزيد مطلقا حتى يخرج الواجب الموسع والمخير فانه يجوز
تركهما في حالة مع ذلك فيهما والجواب لكن لا يجوز الترك مطلقا ويمكن ان يقال الطلاق ذلك فيهما
قال اكثر الفقهاء يجب الصوم على من ذكر بمعنى انه يجوز لهم تركه والمصنف في هذا النقل تبع لصاحب
المحصول وقد قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه الاصول ان مذهبنا يجب عليهم في الحال الا انه
يجوز لهم تاخيره الى زوال العذر قلت لكن نص الشافعي في اوايل الرسالة على ان الصوم لا يجب على الحائض
وقال النووي اجمع المسلمون على انه لا يجب عليها الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به في زمن
الحيض وانما يجب القضاء بامر جديد وذكر بعض اصحابنا وجها انها مخاطبة به في حال الحيض وتومر بخير
وليس بشيء انتهى والقول بوجوبه على المسافر دونهما حكاه ابن السمعاني عن الحنفية والقول بوجوب
احد الشهرين اما الحاضر او اخرعنه عليه اي على المسافر كالواجب المخير هو قول القاضي ابي بكر نص عليه
في كتاب التقريب ونقله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن بعض الاشعرية واختاره الامام فخر الدين قال في
المحصول عندنا انه لا يجب على المريض والحائض واما المسافر فيجب عليه احد الشهرين وايهما اتى به كان هو
الواجب لحصول الكفاية وقد استضعف هذا بانه لا فرق في ذلك بين المريض والمسافر الا ان سبب
احدهما اضطراري وسبب الاخر اختياري وهذا لا اثر له في اختلاف الحكم المذكور فان كلا واحد منهما
مخير بين صوم الشهر الحاضر وصوم شهر اخر بالنص الا اذا فرض مريض يضره الصوم ضررا لا يحتمل معه
الصوم لحسد يصير كالحائض في حرمة الصلاة وقوله والخلف لفظي تابع فيه الشيخ ابا اسحق فقال
لا فائدة له لان تاخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف
قلت لكن هل وجب بامر جديد او بالامر الاول هذا فائدته ونقل ابن الرفعة ظهور فائدته في
وجوب التعرض للاداء والقضاء في النية تنبيه استغنى المصنف بهذه القاعدة عن مسئلة
المنهاج الزايد على ما ينطلق عليه الاسم ليس بواجب لانه يجوز تركه فلا تظنه اهملها وفي كون المندوب
مأمورا خلاف اكثرهم على انه مامور حقيقة كما قاله ابن الصباغ في العدة ولهذا قسموا
الامر الى واجب وندب ونقله القاضي ابو الطيب عن نص الشافعي وقيل ليس مامورا به حقيقة
بل مجازا وهو اختيار الشيخ ابي حامد وغيره واحتج له الخطيب البغدادي بقوله صلى الله عليه وسلم
فضل الصلاة بالسواك على الصلاة بغير سواك سبعون ضعفا مع قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك قال فقيد في الاول عند كل صلاة واخبر في الثاني انه لم يامرهم فدل
على ان المندوب غير مامور به حقيقة وظاهر كلام المصنف ان الخلاف في كونه مامورا به لا واما
الخلاف في انه حقيقة او مجاز فالامر ليس مكلفا به ما صححه هو اختيار امام الحرمين فان التكليف
يشعر بتطريق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف والندب فيه تخيير ومقابل الاصح هو مذهب
القاضي قال الامام والخلاف يرجع الى مناقشة في العبارة وزيف مذهب الامام لوجهين احدهما
ان التخيير عبارة عن تخيير بين فعله وتركه والندب يطلب الفعل على وجه [illegible]
والثاني ان التخيير يضاد الاقتضاء فلا يجتمعان مع بعضهما في الندب والكراهة وكذا المباح ومن ثم

كان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافا للقاضي اي يجري الخلاف في المباح والاصح انه ليس تكليفا
به وبه قال الجمهور وقال الاستاذ لا باحته من التكليف على معنى انا كلفنا اعتقاد اباحته ورد بان العلم
بحكم المباح خارج عن نفس المباح واعتذر المقترح عنه بان الاباحة لما لازمها وجوب اعتقاد ان الفعل
مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كلفة فاطلق عليها انها من التكليف لاجل الملازمة
واشار بقوله ومن ثم الى ان الخلاف في المسئلتين مفرع على الخلاف في حقيقة التكليف ما ذا اهل
هو الزام ما فيه كلفة فلا يكون المندوب والمباح مكلفا به او طلب ما فيه كلفة وما نقله عن القاضي نقله عنه
امام الحرمين في البرهان لكنه في كتاب التلخيص من التقريب للقاضي صرح به الزام ما فيه كلفة وقد اورد على
العبارة الثانية ان الشارع قد ندب المكلف الى تعجيل الفطر وتاخير السحور مع ان النفوس تسوف الى ذلك
وقيل بالطبع فلم يوجد فيه كلفة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم ارحنا يا بلال وكذلك التكليف بترك
التهوم ونحوه انتهى استغنى المصنف بالخلاف عن مسئلة المحترزات المكروه غير مكلف
به على الاصح لان هذه اصلا فلا تنظم اهلها والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب اي بل هما نوعان داخلان
تحت الحكم اي نوعان في مرتبة وهذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره فانه لو كان جنسا له لاستلزم النوع اي
لاستلزم الواجب التخيير وهو محال وجوز اخرون لان المباح هو المأذون فيه وهو شامل للجواز ان يكون
قول المصنف فيما بعد والخلف لفظي راجعا الى هذا ايضا فان بعضهم ادعى ذلك هنا قالا لان من فسر المباح بالمخير
فيه لم يجعله جنسا ومن فسره بالمأذون فيه جعله جنسا وانه غير مأمور به من حيث هو خلافا للقفال
المخالف فيه الكعبي فانه مأمور به لكنه دون الندب كما ان الندب مأمور به دون الايجاب كذا حكاه عنه
القاضي والغزالي في المستصفى ورتفه بان الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مطلوب بل مطلوب الترك واحتج هو بان
كل فعل يوصف بانه مباح باعتبار ذاته فهو واجب باعتبار انه يترك به الحرام ورد بانه قد يترك بالندب
حراما فلم يكن واجبا وقد يترك بالحرام حراما اخر فلم يكن الشيء الواحد واجبا وحراما وهو تناقض والتحقيق
في العبارة عنه ان يقال ترك الحرام يحصل عند فعل المباح لا بفعل المباح كقول القاضي في الصلاة في الدار
المغصوبة يسقط الفرض عندها لا بها وجعل المصنف الخلاف لفظيا بقوله من حيث هو يعني قال ه
اعتبارين احدهما بالنظر الى ذاته ولا شك انه غير مأمور به والكعبي لا يخالف فيه والثاني باعتبار امر
عارض له وهو ترك الحرام ولا شك انه مأمور به من هذه الحيثية والجمهور لا يخالفونه واشار بقوله
الى انه معنوي من جهة اخرى فانه بناه على الخلاف في ان الامر حقيقة في ايما ذا قلنا في رفع الحرج
عن الفعل او في الاباحة فهو مأمور به وان قلنا حقيقة في الوجوب او في الندب او في القدر المشترك
فليس بمأمور به قال القاضي وهو ان اطلق الامر على المباح فلا يسمى المباح واجبا ولا الاباحة ايجابا
وان الاباحة حكم شرعي على معنى ان الشرع ورد بها كما قاله امام الحرمين والمخالف فيه بعض المعتزلة والخلاف
لفظي بالتفت الى تفسير المباح هل هو نفي الحرج وهو ثابت قبل الشرع او الاعلام بنفي الحرج فكان ينبغي للمصنف
ان يؤخر قوله والخلاف لفظي عن هذا النحو للصور الثلاث فان قيل كيف تجتمع هذه المسئلة مع قوله
اولا ان المباح ليس مكلفا به فالجواب انه لا يلزم من كون الاباحة حكما شرعيا ان يكون مكلفا بها فان التكليف
تعلق بما فيه كلفة اتيانا بالتزام فيه او طلبه ولا كلفة ولا الزام ولا طلب في المباح وان الوجوب اذا انسخ بقي
الجواز اي عدم الحرج وقيل الاباحة وقيل استصحاب الجواز بطلق لمعنين احدهما رفع الحرج عن الفعل
فيدخل فيه الواجب وغيره والثاني رفع الحرج عن الواجب الفعل والترك وهو مستوي الطرفين وهو

المباح في اصطلاح المتاخرين والاول لا شك انه لازم للوجوب والثاني ضده فلا يكون لازما قال القرافي
فظاهر كلامهم ارادته واما المصنف فاشار بقوله اي رفع الحرج الى ان القايل بقول الجواز اختلفوا في
تفسيره هل معناه رفع الحرج الذي هو جنس غير مقيد بالتخيير او رفع الحرج عن الفعل والترك قالوا
وهو الاباحة اولا مع السواء وهو الندب والفرق بين هذا وبين الاول لجعل المجوز للقدر المشترك بين
الندب والاباحة في ضمن واحد لا بقاء نوع منهما على التعيين والثاني والثالث خلافه فاما الاول فيقتضيه
كلام المحصول واتباعه حيث جعلوا شعبة الحتم فيما ان الجنس يتقوم بالفصل ولا يتم ذلك الا اذا كان
النزاع في رفع الحرج الذي هو جنس غير مقيد بتخيير والثاني هو مقتضى كلام المستصفى حيث قال في
الرد على من قال ببقاء الجواز حقيقة المجوز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما فنسبه الى النزع
واما الثالث فصرح ابن القشيري والغزالي بانه لم يصر اليه احد اما ابن القشيري فقال لو جاز ان يقال
بنفي الجواز لسائغ ان يقال بنفي الندب لاسيما الاقتضاء الكافين في الندب كافين في الوجوب والحكمي تصور
الخلاف على الجواز واما الغزالي فقال بمنزلة قول القايل كل واجب فهو مندوب وزياده فاذا نفي ه
الوجوب بقي الندب ولا قايل به انتهى لكن هذا لا يحسن في الرد عليهم اذا ثبت ان مرادهم بالجواز المعنى
الاول من غير تعين نوع فان قلت فاعده المصنف في حكاية الندب قلت الظاهر انه لحذه من
المسودة الاصوليه للشيخ مجد الدين بن تيميه فانه قال اذا عرف الامر عن الوجوب جاز ان يحتج به على الندب
والاباحه وبه قال بعض الشافعيه وبعض الحنفيه انتهى وذهب جمع من المتاخرين الى ان الخلاف لفظي
لانا فسرنا الجواز برفع الحرج عن الفعل فقط فلا شك انه جزء من ماهية الواجب وكذا قاله الصفي الهندي
قال واما القايل بانه لا يبقى فسّره برفع الحرج عن الفعل والترك ولا شك انه داخل فيما بل هو بينا فيه
وحاصله رفع النزاع في المسئلة لعدم تواردة على محل واحد واعلم ان ما اختاره المصنف نقله في شرح
المنهاج عن الاكثرين وليس كذلك وانما هي قاله الامام الرازي واتباعه والذي وجدته من كلام اكثر اصحابنا
الاقتصار انه لا يحتج به على الجواز ويرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من براءة اصليه او تحريم او ندب
او اباحة او كراهة مسئلة لا مر بواجد بين اشيا يوجب واحدا لا بعينه وقيل يسقط بواجد
وقيل الواجب معين فان فعل غيره سقط وقيل هو ما يختاره المكلف هذه مسئلة الواجب المخير كما مثل
الكفاية وحكى فيها اربعة مذاهب اصحها ان الواجب واحد لا بعينه وهو الكلي المشترك بين الخصال
المامور بها ونقل القاضي اجماع سلف الامة واجمعة الفقها عليه وجوز ابن الحاجب معنى الابهام فقال
متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال والتخيير فيه لانه لا يجوز تركه ومتعلق التخيير خصوصيات
الخصال ولا وجوب فيها والثاني ان الكل واجب ولكن يسقط بفعل واحد ونقله القاضي عن ابي هاشم
وابنه من المعتزله وبعض الفقها ولم يصح امام الحرمين النقل عنه قال لانه لا يؤثم التارك اثم من ترك
واجبا ولا يثيب لمن فعل الجميع ثواب واجبات ومن فعل واحدا سقط عنه الوجوب فلا خلاف معنوي
قلت ناخذ الخلاف الحسن والقبح العقليين وهذا الحقيق ما نقله عنه اذا الوجوب عنده يفيد الحسن
الخاص فيجب عند التخيير استوا الجميع في الحسن الخاص والا وقع التخيير بين حسن وغير وهذا الحقيق
ما نقلوه عنه وانه لم يرد ما لمحه الامام من الثواب والعقاب ولهذا قال الناصرون لمذهبه ان الجانب
يمنع اذا كان واحدا من الثلاثة واجبا واثنان غير واجب لحل اثنان عن المقتضي للوجوب فلا بد
ان يكون كل واحد لخصوصه مشتملا على صفة تقتضي وجوبه ولكن حتما يقوم مقام الاخر ولهذا

يسمى بالواجب المخير والثالث ان الواجب منهم عندنا معين عند الله تعالى ويسقط الوجوب به ويفعل
غيره من الاشياء الذكورة ويسمى قول التراجم لان الاشعرية تنسبه الى المعتزلة والمعتزلة تنسبه الى
الاشاعرة واتفق الفريقان على فساده الدالمصنف وعندانه لم يقل به احد وانا المعتزلة تضمن
ردهم علينا ومبالغتهم في تقرير تعلق الوجوب بالجميع ذلك فصار معنى يرد عليهم وانا رواية اصحابنا
له عن المعتزلة فلا وجه له لمنا فانه قواعدهم قلت لكن ابا الحسين القطان من ائمة اصحابنا حكاه في
كتابه في اصول الفقه عن بعض الاصوليين والرابع ان الواجب واحد وهو ما يختاره المكلف كذا حكاه
ابن الحاجب واغرب ابن السبكي فحكاه عن جمهور الفقهاء انه يتعين بالفعل فيكون مبهما قبل الفعل
متعينا بعد الفعل بفعله انتهى قيل لو فعل الجميع كان الكل واجبا على هذا القول واعلم ان تعبير المصنف
عنه بقوله ما يختاره المكلف غير مطابق والذي تحققته انه قول خلاف الذي قبله ولهذا قال اللخمي تبعا للدر
في شرح الامام اختلف في الواجب المخير فقيل الكل واجب على البدل وقيل الواجب واحد لا بعينه يتعين
باختيار المكلف وقيل يتعين بالفعل لا بالاختيار اهـ وحينئذ تصير المذاهب خمسة ولا يقال ان هذا هو
القول الاول الصحيح لان مذهب اصحابنا انه مبهم لم يزل واذا فعل يتعلق الوجوب بمسمى لحوها لاذلك
الفعول لخصوصه ثم قال المحققون منا كامام الحرمين والشيخ ابي اسحق وغيرهما ومنهم كابي الحسين البصري
انه لا خلاف بين الفريقين في المعنى انما نفاها على انه لا يجب الاتيان بالكل ولا ترك كل واحد وعليه يأتي
باي واحد منها شاء نعم يتحقق الخلاف على القولين السابقين عن ابن دقيق العيد ان الوجوب التخييري
هل معناه ان باختياره يصير واجبا او ان باختياره يصير معينا للوجوب وقال ابن فورك والغزالي
تظهر فائدته في الثواب كما سبأتي في موضع للسلة ما اذا كان ناسيا بالنص في اصل المخروعيته اما ما شرع من
غير تنصيص على التخيير كتخيير المستحبي بين الماء والحج والتخيير في الحج بين الافراد والقران ونحوها فهذا لا يدخل
في المسلة والغالب في اكثرها الترجيح وقد يستحب الجمع بينها كالماء والحج لكن الشيخ ابو محمد الجويني في باب الاستنجا
من الفروق جعل التخيير بين الماء والحجر من هذا الباب فان فعل الكل فقيل الواجب اعلاها وان تركها قيل
يعاقب على ادناها حتى المصنفان يقول فعل الكل بعاقبانه لو فعلها على التعاقب كان الاول هو الواجب ويتصور
فعل الكل بعاقبانه الكفاية بان يوكل فيها او يوكل في البعض ويباشر في البعض وتتفاوت افعالهم في وقت واحد وما
حكاه المصنف من ان الواجب اعلاها حكاه ابن السبكي في القواطع عن الاصحاب فقال فاما اصحابنا اذا فعل
الجميع فالواجب اعلاها لتكثير ثوابه انتهى وحكايته هذا عن الاصحاب غريب ولعله بناه على اختيارهم ان الوجوب
يتعين بالفعل وينقله عن الجمهور ويرسيق ما نزعته من غير نظر الى الاعلا لان الاعلا ليس هو الواجب بخصوصه
وقد نقل القاضي عن اصحابنا ان الواجب واحد اذا اتى بالجميع من غير تفضيل بالاعلى وجزم الشيخ ابو اسحق في
اللمع بانه يسقط عنه الفرض بواحد منها والباقي تطوع واما اذا تركها فالقول بانه يعاقب على ادناها نقله
ابن السبكي عن الاصحاب وقد يوجه بان الوجوب يسقط بفعل الادنى وقد انكر عليه بعضهم وقال انما هو
قول ابي بكر قلت وعبارة القاضي ابي الطيب الطبري بانه يعتقد ان عقاب لا انه نفس عقاب ادناها وينبغي
تقديم ان باقي هنا انه لا يعاقب الا على سبي احدها ويجوز تحريم واجب لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالتخيير الذي
عن واحد من اشياء على التخيير كقوله لاتكلم زيدا او عمرا يقتضي تعلق النهي بواحد لا بعينه فله فعل احدهما دون
الاخر وانما يمتنع الجمع بينهما هذا قولنا صحابنا وقاسوه على الامر بواحد من اسيا فانه لا يقتضي وجوب
الجميع فكذلك الامر بالترك في احد شيئين لا يقتضي وجوب تركهما والحاقها بالمخير وذكر الامدي وابن الحاجب

لكن

للمعتزلة يوجبون فعل الجميع هنا كما وهمنا اوجبوا اجتناب الجميع فلا يجوز له فعل واحد منهما
وبنوا هذا على اصلهم ان النهي لا يريد الا عن قبيح فاذا نهي عنها ثبت قبحها فكانا منهيين وان ورد النهي
بلفظ التخيير لهم الا ان يدل دليل على ان كل واحد منها منهي عنه بشرط وجود الاخر فيكون للتخيير هنا
فائدة بان يقال لا تاكل او لا تشرب ويدل الدليل على انه انما نهي عن الاكل بعد وجود الشرب وكذا النهي عن
الشرب بعد وجود الاكل فيكونا منهيين على طريقة التخيير على هذا الوجه هذا الخبر مذهب المعتزلة كما قاله
ابن السبكي وغيره وحينئذ فلا يصح اطلاق الحاقها بالمخير واستشكل القرافي القول بان النهي يرد مع
التخيير بين امرين فصاعدا وفرق بينه وبين الامر بواحد من اشيا بان الامر هنا لك يتعلق بمفهوم
احدها الذي قدر مشترك بينهما لصدقه على كل واحد منها ومتعلق التخيير الخصوصيات ولا يلزم من
الجاب المشترك الجاب الخصوصيات كما في ايجاب رقبة مطلقة في العتق لا يلزم منه ايجاب ايجاب رقبة
معينة واما النهي فانه يتعلق بمشترك حرمت افراده كلها ويلزم فيه من تحريم المشترك تحريم الخصوصيات
ثم اجاب عن الجمع بين الاختين ونحوها بان التحريم انما يتعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد
والمطلوب ان لا يدخل ماهيته في الوجود هو المجموع والماهية تنعدم بانعدام جزء منها قال
بعض الفضلاء والظاهر ان هذا مرادهم بتحريم واحد من الاشياء لا ذلك الذي استثكله وهو الكلي
المشترك لان من المحال عقلا ان يتعلق الانسان فرد انسان جنس او نوع او كلي مشترك من حيث الجملة
ولا يتعلق ذلك المشترك المنهي عنه فان الكلي مندرج في الجزي بالضرورة لكن يشكل على هذا الحالتهم
الكلام في امر بواحد من اشيا وقيل لم يرد بها للتعدد ذكر المصنف الماوردي حكاه في شرح البرهان قلت
وقد سبقه اليه القاضي في التقريب فحكاه عن بعض المعتزلة واوّل قوله تعالى ولا تطع منهم اثما
او كفورا على جعل او بمعنى الواو وقال الامام في التلخيص انكر معظم المعتزلة النهي عن شيء على
التخيير ثم اختلفوا فمنهم من انكر من جهة اللفظ واللغة وسهو من جهة العقل لانه
اذا قبح احدهما قبح الاخر قلت اما ما انكروه من جهة اللغة فساقط لا طايل وراءه واما الخالفهم
في لغة بعينه فيعرض الكلام فيه وانما خالفناهم في تصور ورود النهي على معرض التخيير فان استبعدوا
ذلك في الالفاظ التي استشهدوا بها اوردنا عليهم من الصرائح ما لا يجدون الى جحده سبيلا واما المنكرون
له عقلا فمبني على ان القبح يرجع الى صفة ذاتية وهو باطل سلمه فرض الكفاية هو ما يقصد حصوله
من غير نظر بالذات الى فاعله اصل هذا التعريف للغزالي فانه قال كل مهم ديني يقصد الشرع
حصوله من غير نظر الى فاعله وقد حكاه الرافعي عنه في كتاب السير وقال اشار به الى حقيقة فرض
الكفاية ومعناه ان فروض الكفايات امور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا
بحصولها يقصد الشارع لتحصيلها ولا يقصد تكليف الواحد واتعابه بها بخلاف فروض الاعيان فان
الكل مكلفون بها مستحقون بتحصيلها هذا كلام الرافعي وقد غيره المصنف بالزيادة والنقص فقوله مهم
يقصد حصوله جنس يشمل فرض العين والكفاية وقوله من غير نظر الى فاعله فصل يخرج فرض العين
وحذف قوله ديني فانه ليس من شرط فرض الكفاية ان يكون دينيا فان الحرف والصناعات مهمات
ولست دينية وزاد قوله بالذات لان تعريف الغزالي يقتضي ان فرض الكفاية لا ينظر الى فاعله البتة
وليس كذلك ولهذا كان يتعلق بالثواب والعقاب نعم ليس الفاعل مقصودا بالذات والمقصود
بالذات وقوع الفعل وانما هو مقصود بالعرض لانه لا بد لكل فعل من فاعل زعمة الاسنوي وانما الدين

www.alukah.net

وابنه افضلية العين النقل عن الاستاذ ابي اسحق والشيخ ابي محمد ذكره ابن الصلاح في فوايد رحلته والنقل عن الامام موجود في كتابه الغياثي ونقله النووي في زوايد الروضة ، فقال قال الامام الذي اراه ان القيام بفرض الكفاية افضل من فرض العين لان فاعله ساع في صيانة الامة كلها عن المأثم ولا شك في تحتم من حل محل المسلمين احمعين في القيام بمهمات الدين انتهى وقوله الذي اراه يوهم انه من تفقيهه فليراجع المصنف بالنقل عن غيره بل نقله الشيخ ابو علي السنجي في ادل رحمه التخيير عن المحققين لكن لم يقل احد منهم ان فرض الكفاية افضل من فرض العين كما عبرية المصنف بل قالوا القيام او الاشتغال بالكفاية افضل من القيام بفرض العين او للقيام بفرض الكفاية مزية على القيام بفرض العين وبين العبارتين تفاوت فليتامل وقد قال الشيخ عز الدين في امالية لا يقال فرض العين افضل من فرض الكفاية ولا المضيق افضل من الموسع للكون العين معينا والمضيق مضيقا بل التفضيل على حسب المصالح المضمنة في الافعال فان جعلت المصالح امكن الاستدلال بالتضييق والتعيين على التفضيل وكذلك نازع في هذا الطلاق من المتاخرين العبد الصالح عز الدين عمر القشاي وقال اما جانب الترك فلا تمييز له على فرض من حيث ان اثم الجميع انما كان لترك الجميع لا لترك بعضهم فهو في جانب الترك كالمعين واما جانب الفعل فليس المقصود من الواجب رفع الحرج انما المقصود الفعل مع ما يترتب عليه من عادة الله تعالى وبين توابه ففي فعل الغير ذلك مع رفع الحرج كما ذكر وفرق بين هذا وبين سقوط يترتب عليه رفع الحرج فقط فهذا معارض لما ذكره والترجيح معنا لان كلما تاكد طلبه كان الى السقوط ابعد وكلما خف طلبه كان الى السقوط اسرع فقد ظهر ان لسقوط فرض الكفاية طريقين ولفرض العين طريقا واحدا فهو اكد وهو على البعض وفاقا للامام لا الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور اختلفوا في فرض الكفاية هل يتعلق بالكل او بالبعض على قولين اصحهما عند الجمهور انه بالكل ونقله الامدي عن الاصحاب وسبق جزم المرافعي به ووجهه تاثيم الجميع عند الترك والاثم فرع الوجوب وانما سقط بفعل البعض لان المقصود به تحصيل تلك المصالح كانقاذ الغريق وتجهيز الميت ونحوه فلا تكرير المصلحة بتكريره بخلاف فرض العين فان القصد منه تعبد جميع المكلفين فلا يسقط بفعل البعض لبقاء المصلحة المشروعة لها وهو تعبد كل فرد والثاني انه بالبعض ونقله المصنف عن اختيار الامام فخر الدين وكلام المحصول مضطرب في ذلك ولجنح المصنف على اختياره بقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة واما تاثيم الكل بالترك فذاك مشروط بان لا يظن قيام البعض به وتعلقه بالجميع يوجب اشكالا وهو سقوط الواجب عن شخص لارتباطه بينه وبين الاخر بفعل الاخر وهذا لا يعقل وفي استدلاله بالايتين نظر وقد قال القرافي الوجوب متعلق بالمشترك لان المطلوب فعل احد الطوايف وهو امر مشترك بينها لصدقه على كل طايفة كصدق الحيوان على جميع انواعه واستدل بالايتين والمختار البعض نعم وقيل معين عند الله وقيل من علم به اذا قلنا انه على البعض فهل هو مبهم او معين قولان والاول ينقل عن المعتزلة وهو مقتضى كلام المحصول واذا قلنا انه معين فهل هو معين عند الله دون الناس او من علم به قولان ويجتمع من ذلك ثلاثة اقوال كما صرح به المصنف وهذا نظير الخلاف في الواجب المخير وسيتعين بالتزوع على الاصح هذه من مسايل الفقه ولم تعرض لها الاصوليون وما قاله من الترجيح ذكر ابن الرفعة في المطلب في باب الوديعة ولم يرجح الرافعي والنووي في هذه القاعدة شيا بخصوصه وهي عندهما من القواعد التي لا يطلق فيها ترجيح لاختلاف الترجيح في فروعها كما في الابراء هل هو اسقاط او تمليك وتظاهر

وقال الغاضي البارزي في اشباهه ولا يلزم فرض الكفاية بالشروع في الامم الا في الجهاد وصلاة الجنازة وقد حررت هذا الموضع في كتاب الاشباه من حادم الرافعي والروضة [illegible] هذا يقتضي ثلاثة اقوال اصحها الفرق بين السنة الى كفاية وعين والفرق بينهما ان سنة الكفاية يكون الفضل الحاصل من عين طرا في الفاعل كتشميت العاطس ورد السلام والاضحية في حق البيت الواحد والعجب من قول القاضي حسين في باب الجمعة من حلفه والشافعي انه نبس بسنة كفاية يعني ان اداء السلام وسنة العين ان يفضل الفاعل كسنن الوضوء والصلاة ونحوها وتابعها لمرد الخلاف السابق عنا معنى انها مطلوبة من الجميع او من البعض وهم ان غرض الكفاية انما فضل من سنة العين مستدلا بان [illegible] من جميع [illegible] وهذا [illegible] لا يصح على [illegible] العزم على الامتثال خلافا [illegible] اختلفوا في الواجب الموسع وهو ان يكون وقته زايدا على فعله واجمعوا على ان جميع الوقت وقت لاداية معنى اي جزء اوقعه فيه وقع من الواجب واحد من الوجوب بادا ولا اخرا وهو معنى قول اصحابنا ان الفعل يجب باول الوقت وجزما بما سعاده تاخره من اول ولا باداية فوجه انه لو مات اوجن او حاضت قبل ان يمضي من وقت الصلاة ما يمكن فعلها فيه تبين ان الصلاة لم تجب عليه قاله القاضي ابو الطيب وغيره فان المقصود بانه وروحها الوجوب هاهنا واختر بقولهم اول وقت الضرورة فانه اوسع من ذكر وهو الذي زاده علي المصنفين لابوته واداء نحوه مما من الواجب الموسع وضحاه اشار بقولهم ان الواجب ابي انه علي هذا القول هل يجب العزم على الفعل قبل خروج الوقت او يكفي عدم العزم على عدم الفعل وفيه وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي قال النووي في شرح المهذب واصحهما الوجوب وبه جزم في المستصفى وخالف المصنف وقال لا يعرف القول بوجوب العزم الامن القاضي ابي تابعه الاذرعي وبالغ في تشنيع هذا القول على قايله قال وهو بعيد ومن هفوات القاضي وقد تابعه على الذرعي فانه اجاب بلا دليل وقد تابعهما ابن الرفعة في المطلب فقال الامام في البرهان القايلون بهذا لا يرى لهم يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني على الحلمون بان العزم الاول يستصحب على جميع الازمنة كاستصحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها قال المصنف في شرح المختصر الفعل في اول الوقت ان لم يكن واجبا فلا حاجة الى الدليل وان كان تمام الواجب فيتاتي بدليل الالتزام ان يكون واجبا ولا دليل عليه وقد لام القاضي في كتاب التعريف بهذا البرهان القاطع ثم حام على انتقاده فقال فرق حضوري انه لا يلزم على العزم مستوح بل دليله انه اذا ثبت جواز الترك مع الحكم عليه بانه واجب فالاولى ان يكون تركه على خلاف الفعل لم يعزم عليه فعين القول بوجوب العزم لذلك وضعفه المصنف وقال يكفي في تميزه من الفعل ان اخراج الوقت منه بوهم من جواز احتياج الى ما ذكر قال واقوال الشافعي لا توجد من الفروع وهذه نصوص الشافعي ومعتمدي اصحابه موجودة فليس ما هنا من المقالة قال وانما موضع النظر ان من نوى الترك هل يعصي بالنية وفيه تفصيل وهو انه ان اقترن بعزم البتة عدم الفعل عصى بهما جميعا لحديث ما هم به والا في معصيته بالنية التي كزبها الفعل نظر واحتمال وحديث الفرع يعضد في ذلك اي يأذن به بدليل على عدم العصية هذا كلام القاضي حكى الاجماع على ان العزم يواخذ به وكان العزم فرد من افراد النية اعني [illegible] وتبع الشيخ في اللمع بوجوب العزم على الامتثال على المورد قال ابن برهان في الوجيز العزم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالفعل فان كان المعزوم عليه على الفور كان العزم على الفور وان كان على التراخي فعلى التراخي وقيل الاول ثان اخر فقضاء وقيل الاخير فان قدم فتعجيل والمختار ما تقتضيه قرينة الحال من فور او تراخ والا فالواجب على التراخي وهو مذهب الاكثرين للواجب الموسع اختلفوا على مذاهب احدها ان الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره عنه فقضاء وعزاه البيضاوي لبعض الشافعية وهو لا يعرف منهم لكن الشافعي في الام حكاه عن بعض المكيين ووجهه ان الوجوب مع جواز التاخير متنافيان والاصل ترتب المسبب على سببه فيكون الوجوب الذي هو سبب اول الوقت وما بعده قضاء سيد المذاهب الثاني انه متعلق باخره فان قدمه فتعجيل وعزي للحنفية والمالكية انه متعلق بالجزء الذي يتصل به الاداء والاخير الوقت الذي يسع الفعل ولا يسعه محل عندهم وادعى الصيرفي الهندي انه المشهور من الحنفية وتابعه المصنف لكن المشهور منهم قول الجمهور كما بسط في كتابي الوصول الى ثمار الاصول والرابع ان المكلف اذا اتى به في اول الوقت فهو موقوف فان بقي بصفة التكليف الى اخر الوقت كان ما فعله واجبا والا فنفل وعزي للكرخي واقاله امام الحرمين وردعلى بعضهم من تعلقه باخر الوقت من اجزاء الفعل من الغرض فاختار هو الطريقة وهي ضعيفة لان كون الفعل حال الايقاع لا يوصف بكونه قضاء لا تعلق خلاف القوائد وحكى عنه ايضا ان الواجب يتعين بالفعل في اي وقت كان من الوقت فمن مات عصى فان عاش وفعل فلا على المشهور اذ وقال القاضي الحسين يتعين عند ما يسبق فيرا ذا كان يغلب على ظنه السلامة الى اخر الوقت فان كان يتوقع الهلاك ويغلب على ظنه عدم البقاء فات الوقت يتضيق عليه بالظن فان اخر عصى بالاتفاق لبراءة ذمته على التاخير فلو عاش وفعل في الوقت فذهب الغزالي وجماعة الى انه اداء لامره بالظن الذي تبين خطاؤه وبه يعرف ان التضيق ليس مؤثرا في نفس الامر وذهب القاضي ابو بكر والقاضي الحسين الى انه قضاء نظرا الى الظاهر فانه حكم بالتضيق او لا فيكون الوقت قد خرج والصحيح الاول فان النظر في الاداء والقضاء الى امر الشارع لا الى غرض ويتبغي ان يكون موضع خلاف القاضي اذا مضى من وقت الظن الى حين الفعل زمن يسع الفرض حتى يتجه القول بالقضاء اما اذا لم يمض ذلك وبقي منه بقية تسعه فيها ظن على الخلاف فيها اذ وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها خارجه والصحيح ان وقع ركعة في الوقت فالجميع اداء والا فالقضاء في كل المصنف ابن اراد بها تصوير المسالة المذكورة وغيرها وانا هو مثال وليس بقيد كما يقتضيه تعليلهم بل الضابط ظن الاخراج من وقته بامر سبب كان يقع من الوجوب كالمرض والاغماء والجنون واختار قال امام الحرمين في النهاية في اللام على مبادرة الاستحباب لو كان متعاديا طرء المسقط عليها كالردة اثنا الوقت من يوم معين فان الوقت يتضيق بقدرها الثاني ما اختاره الجمهور يقتضي ان الراجح لكن ذكر الرافعي بما ذا اصلي بالاجتهاد بان انه بعد الوقت فعل يكون قضاء او داء وجهان اصحهما قضاء ظن الثاني ضعيف الامر لانه المكلف به ويفرق بينها الثالث ما تقله عن القاضي ابي بكر هو كذلك في كتابه التقريب واما القاضي الحسين فلا يعرف منه التفريع على ذلك والظاهر ان المصنف اخذه بالاستلزام من قولهم اذا شرع في الصلاة ثم افسدها فعليه القضاء لانه بالشروع يتضيق الوقت بدليل انه لا يجوز الخروج منها لمن عين لها وقت شروع فاذا افسدها فقد فات وقت الشروع فلا يكون فعلها بعد ذلك الا قضاء وفيه نظر لان ما اخذه قضاء مختلف فيه فاخذ القاضي ابي بكر انها قضاء لا يستلزم ان الوقت فرغ كما سبق في تعريف القضاء واما القاضي الحسين فانه مع القول بانها قضاء يقول ان الوقت باق ويجعل المرجع في براءة الصلاة من تعلقه فقال قد يكون الظن خطا في الوقت ولا يكون اداء بان ظن شرفها بفسدها والوقت باق فيلزمه ان يعيدها في الوقت ثانيا بنية القضاء ثم قال بعده بنحو ورقة مقتضى قول اصحابنا انه يؤدي القضاء لانه

يقضي

يقضي ما التزمه في الذمة لان الشروع يلزم العرض في الذمة بدليل ان المسافر لو نوى اتمام الصلاة وشرع فيها ثم افسدها لا يقضيها مقصورة بل تام لانه التزم الاتمام قال وعلى قول الغزالي يتعين نية القضاء الاداء كذا ذكره المتولي في التتمة المسالة الرابعة اذا قضاء ان فعلت في الوقت فلا شك في خروجه من قاعدة الاصول وليفسر كلام القاضي بما اذا فعلها ثانيا بعد مضي جميع وقت فعلها لان يتحقق الفوات كما سبق وقد زعم الشيخ ابو اسحق المروزي في اللمع بانها اداء والتحقيق خلاف قولهما وانها اداء لا قضاء ولا اداء من اخر فرض السلام فالسعي لا يعصى خلافا لمن قاله العمر في الحج الموسع قد يكون وقته محدودا كالصلاة وقد يكون مدة العمر كالحج وقضاء الفائتة بعذر فاما الاول فيعصي فيه بطريقين بمروج وقته وبتاخيره من وقت يظن فوته بعده كما سبق فان علم على ظنه السلامة فات قبل الفعل فقيل يعصي والام يتحقق الوجوب والصحيح لا يعصي لانه ماذون له في التاخير وهذا اذا كان الظن الطاري يرفع الوجوب كالموت فان كان لا يرفعه كالنوم والنسيان فقال ابن الصلاح في الفتاوي اذا نام في اثنا الوقت الى ان خرج فينبغي ان يعصي قطعا قال فان غلب النوم فكالموت واما الموسع بالعمر فيعصي فيه بالموت على الصحيح سواء غلب على ظنه قبل ذلك التقاء لان التاخير لم يشرط بسلامة العاقبة وهو في غاية الاشكال لان العاقبة مغيبة مستورة وقد يأتي الموت احيانا لكنه ينسب الى التفريط كما لو ترك الصلاة من اول وقتها حتى مات وهو شكل من الاول لزوم انتفاء الوجوب لانتفاء ثمرته وقد اطلق الماوردي وغيره حكاية هكذا والصواب تقييده بما اذا كان عازما على الفعل ثم اشرعت المنية وكذا حكى ابن الصباغ في الشامل فمن لم يجزم بعصي قطعا وليس من موضع الخلاف وبه يرتفع الاشكال السابق وجعل ابن الرفعة التقييد وجها ثم رجه الاطلاق وحكاها وجهين وليس بحسن لكن يمكن توجيهه بانه مهما على انه لا يجب العزم في الواجب الموسع كما سبق والثالث يفرق بين الشيخ فيعصي والشاب فلا واختاره الغزالي وقيل هو اقل رتبة ضابط وحكي الجويني عن الاصحاب تقدير التاخير المستكثر بما فوق اثنين وخمسين سنة او ستين لان العمر في الاغلب من الناس ثنتان وستون لقوله صلى الله عليه وسلم اعمار امتي بين الستين الى السبعين وهو غريب مسئلة المعذور بالترك لاجل الواجب المطلق الابد واجب وذلك لانه ان كان سببا للاحراج وقال امام الحرمين ان كان شرعا شرعيا لا عقليا او عاديا حاصله اشتراط لوجوب المقدور شرطان احدهما ان يكون مقدورا للمكلف لان غير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل وهذا الشرط يعتبره من لا يجوز تكليف ما لا يطاق دون من جوزه كذا قاله العبدري وحينئذ فالمصنف من يجوزه كما سبق فكيف يحسن منه هذا التقييد الثاني ان يكون مطلقا ليحترز عن الواجب المقيد بحال كالوضوء فانه كما يجوز ان يملك النصاب فيزكي فلا يعصي لو ملك النصاب فتركه فلم يتمكن من الاداء ثم تلف قبل التمكن لا يعصي لان ملك النصاب ليس شرطا في الوجوب بل هو سبب والشرط التمكن من الاداء وقد وجد وهذا ضعيف لان الواجب المقيد ايضا مطلق لانه يتأتى الوجوب الابدي ولا يلزم فيه الاثم الواجب الابدي كما فرق وهذا ظاهر ان الواجب لم يذكر المطلق والمقيد في المنهاج بالوجوب بذكره وقال في المحصول الظن الثاني في احكام الوجوب ثم ذكر الشرطين والمراد بالمطلق اي غير مشروط بتلك الشيء ولكن وقوع ذلك الشيء شرطا فاذا قال لاصل وملكت النصاب وجب ان يتعين ايقاع الصلاة دون الطهارة فهذا هو موضوع المسئلة وقوله لانه الواجب الابدي يشمل ما لو تعين ايقاع الصلاة دون الطهارة فهذا هو موضوع المسئلة وقوله لانه الواجب الابدي يشمل ما لو تعين ايقاع الصلاة دون الطهارة فهذا هو موضوع المسئلة وقوله لانه الواجب الابدي يشمل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولذلك عبر واعنه بالمقدمة والاكثرون على الوجوب فيهما والثاني المنع فيهما وسواء كان الشرط شرعيا كالوضوء للصلاة
او عقليا كتحرك ضد الواجب او عاديا كغسل جزء من الراس بغسل الوجه والثالث يوجب السبب دون الشرط وعزي
للشريف المرتضى والمراد بالسبب العلة كالامر باحراق زيد فان ذلك الواجب يتوقف على النار الذي هو سبب الاحراق
والرابع يوجب الشرط الشرعي كالوضوء دون العقلي والعادي اذ الاول يتأتى الفعل به عقلا او عادة لكن الشرع جعله شرطا
للفعل وهو قول امام الحرمين واختاره ابن الحاجب وكلامه يقتضي ان مراده بالشرط الذي اوجبه الشرع والسبب
جميعا لاشتراكهما فيما يلزم من عدمه العدم ولعدم ما يذكر في صدر كلامه السبب واقتضى كلام امام الحرمين
ازم الحرز بالشرط الشرعي عن العقلي الذي يتوقف عليه وجود الفعل عقلا وانما احترز من لازمه اي الذي يلزم
وجود به عقلا او عادة ولا يسمى شرطا لان الشرط خارج وهذا داخل مسماه ولذلك قال ابن التلمساني واذا ورد
غسل شئ من الراس لغسل الوجه اقتضى ان من جعل شرطا متضمنا للامر بغسل الوجه كان الوضوء للصلاة كذلك ظاهرا لان
تعليل بقول ما لايتم غسل الوجه الا به فهو واجب في نفسه هذا لازم لمن جعله شرطا فان لزم من عدم وعدم
الشرط لذاته انما نعني بالشرط هنا ما يتوقف عليه وجود المشروط وحينئذ ففي تصريح المصنف بنفي العقلي نظر
فانه يعد من ترك الحرام لا يفعل الا بفعل آخر وجب اذا لم يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس بمحرم كما اذا اختلط
الميتة بالطاهر القليل فيجب الكف عن استعمال كل ما لم يجمع من الاصحاب منهم ابن السمعاني في القواطع
وظاهر كلامه انه لا يأتي فيه الخلاف السابق وانما حكى الخلاف في كيفية التحرم قال فمنهم من قال يتحرم بحسبها
وهو اللايق بمذهب الحنفية وقيل انما حرم الكل لتعذر الاقدام على تناول المباح لاختلاط المحرم به قال وهو
اللايق بمذهب الحنفية ثم لو اختلطت منكوحته باجنبيته حرمتا اي لوجوب الكف عنهما اما الاجنبية
فبالاسالة والمنكوحة لاشتباهها بالاجنبية فالكف عنها هو طريق حصول العلم بالكف عن الاجنبية وحكى في
المحصول عن قوم ان الحرام هي الاجنبية والمنكوحة حلال وزيفه بان المراد بالحل رفع الحرج والجمع بينه وبين
التحريم متناقض وقوله الاجنبية مثال فالاجنبيتان كذلك قال النووي في شرح المهذب وليس له وطء
واحدة منهن بالاجتهاد بلا خلاف لانه اضاعها بالعقد لا بالتحري او وطء غيره شبهة بل اي فحرم عليه الجمع
حتى يتذكر اذ لا يمكن الكف عنها الا بذلك هذا هو المعروف والمجزوم به ما لو قال لزوجتيه احداكما طالق وذكر الامام
في المحصول احتمالا انه يحل وطؤهما وابن المصنف في شرح المنهاج بما نقله ابن الرفعة عن كتابه الوسيط
هبيرة انه حكى عن ابن ابي هريرة من اصحابنا انه اذا طلق واحدة من نسائه لا بعينها او بعينها ثم انسيها
طلاقا رجعيا انه لا يحل بينه وبين وطيهن وله وطء ايتهن شاء فاذا وطئ واحدة انصرف الطلاق الى صاحبتها
ولا حاجة لنقله عن ابن هبيرة ففي الرافعي في باب الشك في الطلاق من صاحب الشامل وغيره اذا اذا قلنا الوطي
تعين كان هو المرجع للزوج ووطي ايتهما شاء وانما ستع من الوطي اذا لم يحمل تعيينا شبيه اهل المصنف مسالة
النكاح احداهما طالق حرمتا الا لانه راي دخولها في التي قبلها اعني اختلاط المنكوحة بالاجنبية ولا فارق
بينهما الان احدى المراتين في ذلك هي الاجنبية تحرم في نفس الامر وكل واحدة منهما في احد الكاملين جد سوا
اوراي انها اولى بالتحريم من صورة تطليق المعينة ثم نسيها بما ذكرها لكن هناك الطلاق موقوف وهنا انحل
جعل ثم النسيان مسالة مطلق الامر لا يتناول المكروه خلافا للحنفية فلا تصح الصلاة في
الاوقات المكروهة وان كانت كراهة تنزيه وهو الصحيح هذه المسالة اصل الصلاة في الدار المغصوبة

فتمم المصنفون على ذكرها واهملوا اصلها وكان العكس اجدر ووجه كونه لا يتناول
المكروه انه مطلوب الترك والمامور مطلوب الفعل فيتناقضان والخلاف على هذه الحالة حكاه
ابن السمعاني في القواطع وهو عجيب في الحكاية عن الحنفية لكونه كان خفيا ثم يشنع فقال الفعل
يوصف بالكراهة لا يتناوله الامر المطلق وذهب اصحابنا الى حنيفة الى انه يتناوله والخلاف تظهر
فايدته في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فعندنا لا يتناول الطواف بغير طهارة ولا الطواف كرسا
وعلى مذهبهم يتناوله فانهم وان اعتقدوا كراهية هذا الطواف ذهبوا الى انه دخل في الامر حتى
يتصل به الامر الشرعي ومعنا لا يدخل ولا جواز لمثل ذلك في الطواف قال وهذا المثال على اصلهم
يتصور فاما عندنا فانا لا نقول ان ذلك طواف مكروه بل الطواف اصلا لقيام الدليل على ان الطهارة
شرط فيه كالصلاة على ان الطواف على هيئة مخصوصة لا توجد اذا طاف منكوسا قال وجئنا ان الامر
يفيد الوجوب حقيقة والندب والاباحة مجازا فما ليس بواجب ولا مندوب ولا مباح لا يتصور ان يتناوله
الامر واشار المصنف ولا نصح الى ان من مرجوحيها ايضا الخلاف في صحة الصلاة في الاوقات المكروهة وما
مر في من تصحيح البطلان وان قلنا انها كراهة تنزيهية هو كذلك فانا وان قلنا ان كراهة تنزيهية في وجه
تمنع الدعي فان الصلاة تشتمل على المرجح المقرر على الوجهين جميعا ولهذا قال في الروضة في الكلام على الما
المتغير انه كراهة تنزيه لا يمنع من صحة الطهارة وقال في دقائقها اخرجت بهذا القيد معاملكره تنزيها ومنع من
الصحة كالصلاة في الوقت المكروه لكن دراستقل ذلك اذ كيف يقال ان العبادة لا تنعقد ومع ذلك فعلها حيز ع ان
الاقدام على العبادة التي لا تنعقد حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا وقال الشيخ تقي الدين في المطلب المختار ان الصلاة
في الوقت المكروه لا تنعقد حراما وان كانت غير محرمة لان كلا منافي صلاة نفل لا سبب لها والمقصود منا انما هو
طلب الاجر وقد ذكرا هتمامها بمنع حصوله وما يترتب عليه مقصوده باطل كما تقرر من قواعد الشريعة وورد
على اطلاق المحه الصوم المكروه كتخصيص يوم الجمعة فانه منهي عنه نهي تنزيه وظاهره منه انه ينعقد الان يدعي
انه لا مرجح ولكان يتوجه عز قول المحه مطلق الامر وحده ولم يحد له عز عبارة ابن السمعاني الامر المطلق
اما الواجب بالتقدم [illegible] الصحيح [illegible] الخلاف عندهما احسن لا صحة ولا سقوط الواجب
[illegible] الصحيح وسقط الخلاف عندهما احسن لا صحة ولا سقوط الواجب
بالشخص ان لم يكن الاجهة واحدة فالخلاف في امتناع كونه مامورا به منهيا عنه والجمع بينهما جمع بين المتنافيين
لا طلاق ان المامور به يمتنع تركه بمقتضى الامر ومقتضى النهي المنع من فعله والجمع بينهما جمع بين المتنافيين
وان كان له جهتان فعلى جواز ان مر به من وجه وينهى عنه من وجه كالصلاة في المغصوب قال الجمهور
صحيح وان تعددت الجهات موجب للتغاير لتعدد الصور وجعلوا اختلاف المحسنين كاختلاف المحلين لان محل واحد
من المحسنين متفكر عن الاخر واجتماعهما بما وقع باختيار المكلف فليسا بملازمين فلا تناقض وذهب طائفة
الى انه لا يصح لم اخترقوا فريقين فمنهم من قال لا يسقط بها الفرض وهو منقول عن احمد وذهبت طائفة الى السقوط
وعلل المصنف القاضي ابي بكر في الامام الرازي في كل منهما نظر وعبارة الحصول في صلاة الصلاة في الدار
المغصوبة وان لم نكن مامورا بها الان الفرض يسقط عندها لا يقينا بالدليل امتناع ورود الامر بها
والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا مرون بقضاء الصلاة المؤداة في الدور المغصوبة ولا طريق الى الوجوب
سوى الاجماع كرناه وهو مذهب القاضي ابو بكر انتهى وقال الصفي الهندي الصحيح ان القاضي انما
قال الاجماع على سقوط القضاء اما اذا ثبت ذلك فلا نقول بسقوط القضاء
بقول بن لانا لو ثبت القول بصحة الاجماع على سقوط القضاء اما امام الحرمين والغزالي وابن السمعاني وابن برهان
حاد عن هذا انتهى ولا اجماع مع خلاف احمد وطائفة ومن منع الاجماع امام الحرمين والغزالي وابن السمعاني وابن برهان
وقد حكى القاضي الحسين في تعليقه في باب صلاة المسافر وجهين لاصحابنا احدهما لا تنعقد للمعصية
والثاني تصح لان المعصية ليست في نفس الصلاة بل للقيام في ارض الغير انتهى والمعول المصنف ولا
يشاب فهمه من مسائل الفقه نظمها العبدري في شرح المحصول بن القاضي الى المنصور ابن الصلح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فقال في فتاويه اني جمعت الرسمة المحفوظة من كلام اصحابنا بالعراق ان الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة
ولا ثواب لها قال القاضي ابو منصور رايت اصحابنا بخراسان اختلفوا منهم من ابطل صلاته قال وذكرت هذا
يعني ابن الصباغ في شامله الكامل انه ينبغي حصول الثواب عندي من صحح هذا قال الفاضي وهو القياس
انتهى وقول المصنف وقيل بثبات هو احتمال لابن الصباغ والمختار [illegible]

[illegible] ما يأتي متعذر على الحال وفوات يوجب خبر قوله والخارج ان لا يخرج فيه وان وجد
استئجار الشغل والتفريغ لا يمكن الا باشغل وقال ابو هاشم خروجه كخروجه لانه يتمكن في ملكه الخروج
لانه وذلك صحيح فيه وما نحن فيه لانه انفصال من الملك وبناه على القاعدة في الحسن والقبح لكن احتمل
بامتلاء الاخر وهو مع التكليف بالمحال قال انه قال لو خرج صحبي ولو بكت عصى لم يحل الشيء وضده جميعا
وقال امام الحرمين هو ما مر به الخروج وانما به عصى بما تورط به من العدوان السابقة وقال وهو
مرتكب في المعصية حكم الاستحالة مع انقطاع تكليف النهي واستبعد ابن الحاجب وجزم الغزالي
بامتزاج بقايا النهي بالمعصية الى ما ذكرته وذلك وهو نظير قول الفقهاء فيمن ارتكب جرما فاقام واسلم
انه يجب قضاء صلوات ايام الجنون لاستصحاب حكم معصية الردة عليه والمرتكب هنا للشتاء الذي لا يمكن ان
يخلص والمساجد [illegible]

[illegible] انفاذ كره هذه عقيب ما سبق لان
امام الحرمين قال ان غرض بشر بسيله الفاها في هاشم تجارب فيها مقول القصاد هي ان من يقول
جميع من الخرجي وجميع ملي صدر واحد منهم وعلم انه لو بقي لاهلك ولو انتقل لهلك اخر قال فالمحصل
فيها من قول القصاد لي بيت في الوجه القطع بسقوط التكليف عنه مع استمرار حكم سخط الله
ومقته وقد سأله الغزالي عن هذه فقال كيف نقول لاحكم وانت ترى انه لا يخلو واقعة من حكم فقال احكم
الله ان لا حكم فقال الغزالي فعلت له لا افهم هذا قال الانباري وهذا ادب حسن من تعظيم الاكابر لان هذا
ناقض اذ لا حكم نفي علم فكيف يتصور ثبوت الحكم مع نفيه على العموم فمثل لا يفهم لا العجز السامع من
الفهم بل لكونه عرف مفهوم في نفسه اسهى وللامام ان يقول لاحكم بمعنى انتفاء الاحكام الخمسة والبراءة
الاصلية حكم الله في لا خلو واقعة عن حكم بهذا الاعتبار ومثله قول النحاة ترك العلامة علامة وكذلك نفي
العلم حكم بهذا الاعتبار ويشهد له ما يأتي ذكره عن الشيخ عز الدين وقال في المحصول المختار ان لا حكم للمضيق
فلا يؤمر بملك ولا استقال وقال في آخر الكتاب حكم الله فيه ان لا حكم هذا ما قاله الامام فيه وما افهم بعد
انتهى وذكر في غير هذا الكتاب احتمالين احدهما انه يملك فان لا استقال فعلى مستأنف الثاني يعتبر وكلام
المصنف يوهم ان هذين القولين لغزر وفرض الشيخ عز الدين في قواعده المسألة الساقطة على
اضطرار وقال ولا يبعد ليس في هذه المسألة حكم شرعي وهي باقية على الاصل في انتفاء الشرائع قبل نزولها
ولم يرد الشريعة بخبرين هاتين المتنافيتين قال فلو كان بعضهم مسلما وبعضهم كافرا عمل بلزوم الاسلام
ان الكافر لان قتله اخف مفسدة الاظهر عندي لزومه لانا نجزم بقتل اولاد الكفار حتى الترسين بهم
حيث لا يجوز ذلك في اطفال المسلمين انتهى ولا يخفى ان هذا التردد في الطفل الكافر المحكوم
دينه فان كان حربيا فلا شك في لزوم الاستقال اليه وحمل على بعد طريقة فيه [illegible]

[illegible] ابن حاتم الهرري وابن العز الحلبي وابن [illegible]
[illegible] وقوعه [illegible] الامدي المثال لما [illegible]
من تصوير المحال كالجمع بين الضدين كالتكليف بالفعل مع استمرار المانع واحتج الشيخ الاشعري
في كتاب الوجيز على القائلين باستحالته بقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال لو كان ذلك محالا

لما استعاذ الانبياء الى الله به قيل وفي الثاني اشتباه ظاهر قال ابن العز المعزل وسائر
كثير من ائمتنا قال ابن العسري في المرشد لكن ماخذهم مختلف فماخذ المعتزلة
في المنع التقريح على اصلهم في القبح العقلي لانه يقبح في العقل وعندنا لا يقبح
من الله شيء وانما ماخذ المنع ان الفعل والترك لا يتصوران من العاجز فيطل
تصور الوجوب وتبعه المصنف عز الشيخ ابا حامد الاسفرايني والغزالي وهو
فيه تابع للصيفي الهندي لكن سيأتي عن الغزالي التفصيل وظاهر في المصنف
يصرح به وزاد المصنف عن ابن دقيق العيد قال في شرح المنهاج اذا فرع
به في شرح العنوان لكن عبارة شرح العنوان المختار عندنا عدم جواز
التكليف بالمحال قال والذي فهمته المحال لنفسه لا المحال لغيره فلان المعد
نظر صدر الكلام دون اخره وحينئذ فهذا قول الامدي الذي نقله بعده
نعم وافقهم من المتأخرين الاصفهاني شارح المحصول واحتج بان قيام حقيقة الطلب
النفساني من العالم بالاستحالة لذاته ادلغيره محال قال والقضية بديهية فان انفعل
من هذا بان حقيقة الطلب غايرة حقيقة الطلب شاهد لزم فساد فاسد هو الغرض
اشتباهه واشار بقوله ما ليس معنا في ان محل الخلاف في المعدوم هذا وسواء كان
العقلي ام لا اما التقدير عقلا لتعلق علم الله تعالى به فاجمعوا على جوازه وقد كلف الله الثقلين
اجمعين بالايمان مع قوله تعالى وما آمن الناس ولو حرصت بمؤمنين لكن في هذا الاستاخرت
مرجحات انما تأتي على القول بان ما تعلق العلم بعدمه مستحيل وليس ذلك متفقا عليه
وقد ذهب قوم منهم الغزالي في المحصول الى ان الممتنع لتعلق العلم بعدمه وقوعه لا الذي
مستحيل لذاته في ذاته جائز الوقوع فلا يغتر حقيقة العلم وقد اقدر الله الكفار على الايمان وعلم
انهم يمتنعون مع القدرة فكان كما علم فلم ينقلب المقدور معجوزا نسب على والثالث ان
كان ممتنعا لذاته لم يجز والاجاز واختاره الامدي وادعى ان الغزالي مال اليه والرابع قول
امام الحرمين وحكاه ملة القشيري في المرشد ان ارتقى بالتكليف بالمحال طلب الفعل هو
محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب فان اريد بورود الصيغة وليس المراد بها طلبا
مثل كونوا قردة خاسئين فغير ممتنع واختاره الغزالي في المحصول وهو في الحقيقة يتخبط مناط في
جعل المصنف مذهبا راعاه نظر ولهذا قال ابن برهان الخلاف على هذا الوطء لا على قول القرة
ومن ثم حاول بعض المتاخرين نفي الجواز عن الاشعري وزعم ان الذي جوزه ورود صيغة
مضاهية لصيغة الامر دون الغرض منها تعجيز دسيين حلول العقاب الذي لا محيص عنه وليس
المراد طلبا وقضا ويخرج مما ذكرناه مناقشات على كلام المصنف وتوهم هنا امرين احدهما
قوله ما ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدمه اي هذا موضع النزاع اما الممتنع لذلك فاجمع الكل
على جوازه وهذا تابع فيه ابن الحاجب وليس بسلم كما سيتضح في الدرر على المنهاج والمختم
وقد ظن بعضهم ان عبارة المصنف منعكسة وهو غلط بل هي الصواب كما بيناه ثانيا لكن ان
سأل عن الفرق بين المذهب الثاني والثالث وانهما واحد وانما اختلفت العبارة لان الاعيان
من الكفار الذين علم الله انهم لا يؤمنون مستحيل لكن استحالة ليست لذاتها بل لتعلق العلم بالكفر
فهو ممتنع لغيره ولهذا قال الامام في قول ابن الحاجب والاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع
ان هذا ضرب من الممتنع لغيره وحينئذ فرجع هذا القول الى التفصيل بين الممتنع لذاته ولغيره وغاية
ما يلزم في الفرق بينه وان الثالث يجوز للممتنع لغيره مطلقا والثاني يجوز الممتنع لغيره في نوع خاص وهو
ما تعلق العلم بعدمه لكن يلزم من هذا اثبات قول في الممتنع لغيره بالتفصيل بين ما تعلق العلم بعدمه وبين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حدوثه ثم قال المحققون من اصحابنا الامر قبل حدوث الفعل المامور به امر ايجاب والتزام ولكنه يتضمن الاقتضاء والطلب وان اخص الامتثال فالامر يتعلق به لكنه لا يقتضي ترغيبا مع تحقق المقصود وذهب بعض من ينتمي الى التحقيق الى انه انما يؤمر به حال المباشرة واذا تقدم عليه فجواب امر اراد واعلام بقضية الوجوب عند الوقوع قال وهذا باطل اتفاقا وهو الذي زيفه هو الغزالي بل الحق صرح بقول الامام الرازي من الاصحاب كما قاله الصفي الهندي قال ونقل امام الحرمين في مذهب اصحاب الشيخ ما يقتضي ان ليس بما مور به قبل حد وثه وهو الذي يقتضيه اصلهم ان الاستطاعة مع الفعل لا قبل لكن اصلهم الاخر وهو جواز تكليف المحال يقتضي جواز الامر بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة فعلى هذا يكون المامور به قبل الفعل ليس بالفعل والما مور به ماموزا به قبل حد وثه لكن لعلهم فرعوا هذا على احالته اذ قد ان قالوا بجوازه كذهب الواذاكي بناء على عدم وقوعه ونقل الكلاعي المعتزلة الى ان الفعل انما يصير ما موزا به عندهم قبل حدوثه لا عنده فينقطع تعلق التكليف به وهو اختيار امام الحرمين وهو موافق لاصلهم في ان الاستطاعة قبل الفعل وان تكليف ما لا يطاق غير جايز وقد نقل بعضهم كالاسنوي ان الناس انفقوا على جواز كون الفعل ما موزا به قبل حد وثه سوى شذوذ من اصحابنا يعني اصحاب الشيخ ابي اسحاق كونه كذلك وقت حدوثه فانسبه اصحابنا وتبعاه المعتزلة وبه يشعر كلام الغزالي وهذا صريح في ان القائل بوجوب سلم الاصحاب والمعتزلة في الامور الما موربها هو وقت القليس والحدوث لا قبله والفعل الاول يقتضي تحقق فيهما شيئا ناقص ولا يخفى بنهما بان يقال ان الاول تعريج سم على استعمال تكليف المحال الثاني على جوازه لا يقتضي جواز كون الفعل ما موزا به بعد حدوثه وهذا الثاني نقل مشاعر وفاقا والتحقيق ان قيل المباشرة شكل باتباع الفعل بالزمن المستقبل واتباع الفعل في هذه الحالة باتباع عدم علة التامة الاتباني كون الفعل مقدورا واختيارا له يمنع صحة تعلق حدوثه وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد وقصده الى ايجاده وهذا يدفع توهم ان الفعل تدور علته التامة ممتنع وقوعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بحاصل وهو الاكثر بتحال المباشرة وقال ابن برهان انه قول اهل السنة وقالت المعتزلة يتعلق تعلق التكليف به واختاره الامام والغزالي لان حقيقة الامر الاقتضاء والطلب والحاصل لا يطلب وجوابه انه غير مقتض حال الايقاع ولكنه مع هذا ما موربه يجب ايقاعه وامتثال وهذا لا يخالف فيه احد ص وقال قوم لا يتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق س هذا القول هو اختيار الامام فخر الدين والبيضاوي وغيرهما ونسبه المام ابي الاشعري قال وقول امام الحرمين ان هذا الذهب لا يرتضيه لنفسه ناقل ما ولا للعلم بانه لا يطلق بمثل هذه العبارة على ان ورود الشيخ وذلك انه الزم الشيخ تحصيل الحاصل ثم قال يقال في الجواب عن هذا الذي امربه الخاطب فاما ان يسلم القول في تعلق الامر به طلبا واقتضاء مع حصوله فلا يرتضي هذا المذهب لنفسه عاقل ومراده بالمذهب الذي لا يرتضيه لنفسه عاقل ايجاب تحصيل الحاصل الذي الزم الشيخ به وهو يجوزه ان الشيخ لا يقول ولا غيره ورجوعه ما ارعاه الم من التحقيق في هذا الذهب امور منها ان الامر يتناول زمان امكان الفعل لاتساع التكليف بالواجب والممتنع وزمان وقوع الفعل زمان امكان فانه ليس زمان اتساعه لامتناع وقوع الفعل في زمن اتساعه وليس زمان وجوبه الذي ان تعلقا فان كان له وجوب فيه كان ذلك الوجوب وجوبا بشرط المحمول اي بشرط وجوده وانه لا يمتنع اما حال وقوعه او قبله وفاقا فلو كان الوجوب والاتساع شرط المحمول ما تعاقب التكليف لم يكن المامور ما موزا اصلا فثبت ان زمان الوقوع زمان امكانه توجب ان يتناول الامر اياه ومنها انه قبل المباشرة مستحيل بالصد فهو مكلف بترك الصد فلا يكون مكلفا بالفعل في تلك الحالة والا لاجتمع النقيضان وكان تكليفا بما لا يطاق ولانه لو كان كذلك لم يكن ممتنعا لذاتي مرة الحال وذلك محال والا ان الله تعالى لا يكلف شيئين في حالة واحدة ولهذا قلنا عند كل جزء هو مكلف به وقبله وبعده ليس مكلفا به لانه يلزم ان يكون مكلفا بالشيء وضده في حالة واحدة ولهذا قلنا عند كل جزء هو مكلف به وقبله وبعده ليس بل كلما انقضى جزء بعض تكليفه وكلما دخل في جزء كلف به الخ فان قلت فعلى هذا لا يصح ان يعاتب على ترك الفعل بل على فعل الضد قلت بل يعاتب على ترك الفعل وعدم صحة ترك فعل الضد حين تحصل المباشرة فان قلت ما قررت منه وقعت فيه وهو انه كيف يكون مكلفا بالشيء وضده قلت لا سلم بل هو في هذه الحالة مكلف بالترك وهو الاعدام فالمكلف به شيء اخر ولا يخفى هذا الاعدام الا بالمباشرة من الفعل وهذا جزء من الفعل الذي هو الواجب ولا يقال ان هذا مقدمة الواجب فيصح ان لم الامر

قبل

قبل المباشرة محال بل فالامر قبلها على التلبس بالكف المنهي عنه ش هذا جواب عن سوال مقدر تقديره انه يلزم من القول بانه لا يتوجه الا عند المباشرة سلب التكاليف وان التكليف لا يبقى بترك ما مور لانه ان اتى به كان به ممتثلا وان لم يات به كان معذورا لعدم التكليف وجوابه انه لا يلزم ذلك لما تقدم من التلبس بالكف والكف عندنا فعل وهو حرام فقد باشر الترك فتوجه عليه التكليف فالحرمة حال مباشرة الترك والعقاب ليس الا على الترك وهذا من التلبس وقد اشار اليه امام الحرمين وفي مسالة تكليف ما لا يطاق س مسئلة يصح التكليف ويوجد معلوما للما مور اثره مع علم الامر وكذا الما مور به الاظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله خلافا لامام الحرمين والمعتزلة امامع جهل الامر فاتفاق س المكلف به اذا كان وقوعه مشروطا بشرط تحقق انتفاؤه عند وقته هل يصح التكليف به امامع العلم فله حالتان الاولى ان يعلم الامر انتفاء دون الما مور كامر الله تعالى رجلا بصوم غد مع علمه بموته قبله فذهب الجمهور الى انه يصح ومنعه امام الحرمين والمعتزلة ومنشا الخلاف ان قاعدة التكليف هل هي الامتثال فقط او الاستدراك ايضا فعلى الاول لا يصح وعلى الثاني يصح ومن فوايده الفرعية ان المجامع في نهار رمضان اذا مات او جن اثنا النهار هل يجب في تركته الكفارة فعلى الاول نعم وعلى الثاني لا لانه لم يكن ما موزا للعلم بانتفاء شرط وقوعه عند وقته الثانية ان يعلم الامر انتفاء الشرط ايضا والية اشار بقوله او لا وكذا الما مور به في الاظهر فالمختار عند الم الصحة وهذا مما خالف فيه الاصوليين فانهم الطقوا على المنع وفي توايها بانتفاء فايدة التكليف وتعلل الصفي الهندي عليه الاتفاق الاجلي راي من يقول تكليف ما لا يطاق ومستند الم في خلافهم ترددا لفقهاء فيمن علمت انها تحيض اثنا النهار يجب عليها افتتاح النهار بالصوم قال ويقرب منه وهو عكسه من نذر الصوم يوم قدوم زيد وبين ان يقدم عند اتركب الصوم من الليل احزاه عن نذره على الصحيح ولم يقولوا انه يجب عليه بل اختلفوا في الاجزاء كما راي ونظير عدم الوجوب فيه الوجوب في الحايض قال ولا يعكر على هذا ان الصحيح فيمن نذر الصيام يوم مقدم زيد انه يلزمه الصوم من اول اليوم وقال كما تبين بقدوم زيد في اثنا النهار وجوب الصوم من اوله وكذلك تبين تطهر الحيض كريمه من اوله لانا نقول هذا التبين انما هو بعد ظهور الوقت المقتضي في مسالة النذر والمانع في مساله الحيض وقبل ظهورها لا اثر لها سواء تحقق انها يظهران ام لا فقد تبين تحقق التكليف علما وان امكن الاحترام قبله كشعر از او رد الحجر او المرت او النسخ لم يتبين انه لم يكن ما موزا بل نقول انقطع التكليف فلتب وهذا الذي اختاره المم ولم ينقل عن احد نذكره الشيخ محمد الدين بن يمينه في السودة الاصوليه نقال بعد ذكر الخلاف في الحال الاولى وبقي على مساق هذا ان يجوزه وان لم الما مور انه يموت قبل الوقت كما جوز توبته المحبوب من الزنا والقطع من الرقبة ولكن فايدة العزم على الفاء بتقدير القدرة قال وليست هذه المسئلة مبنية على تكليف خلاف العلوم ولا على تكليف ما لا يطاق وان كان لها ضرب من التعلق لكن يشبه النسخ قبل التمكن لان ذلك رفع الحطاب وهذا رفع للحكم بحد وقد نبه ابن عقيل على ذلك ويبقى على انه قد نامن الاتيد انتهى وامامع جهل الامر بعدم وقوع الشرط كامر السيد عبده بخياطة الثوب الذي يصح بالاتفاق كذا قال المم تبعا لابن الحاجب لكن قال الصفي الهندي في كلام بعضهم استفاد خلاف فيه اذا علمت هذا تقول المم وبين حد معلوما ثاره اي التكليف واي حالة اتصال الخطاب به ولا يتاتى ذلك على ما يقضي زمن يمكن فيه الامتثال واي بذلك لينبه على قصور عباره المختصر فانه نصب الخلاف في الصحة وهو في التحقيق خلاف

www.alukah.net

في تحقق الوجوب على المكلف ولهذا نرجح الاكثرون المسالة انه هل يعلم المامور
كونه مامورا قبل التمكن من الامتثال او الاحتى يمضي عليه زمن الامكان
قال فالفعل الممكن بداته اذا امر الله به عبده فسمع الامر في زمن لم تمض في
زمن يليه هل يعلم اذ ذاك انه مامور به ان من الجايز ان يغفله عن التفطن
قاطع بجوازه وموت او يكون شاكا في ذلك لان التكليف بشرط سلامة العاقبة
وهو لا يتحقق اصحانا على الاول فيردد فيقضا مستفادا (من صيغة الامر
وانما الشك من رابع يرتفع المستفاد والقوم على العكس قال ويلزمهم ان لا يوجد
منه عباده لحصول الشك فلا يصح لهم عمل وقول هنا سبحانه احدهما بالنسبة الى
المامور ان الامر اذا اتصل به ولا مانع فيعلم علما قطعيا انه مامور به في الحال وكذا في الازمنه
المستقبله شرط بقايه على صفة التكليف وقالت المعتزله لا يصح علمه بوجود الامر عليه
الا بعد الامتثال او مضي زمن يسعه مع تركه الثابه بالنسبة الى الامر هل يصح ورود
الامر المقيد بشرط علم الامر عدم وقوعه وهي مبنيه على ما قبلها فمن قال ان الامر يعلم
كونه مامورا قبل التمكن جوز وروده ومن لم يقل به لم يجوزه الا ان الخلاف
هنا لا يختص بما علم عدم وقوعه بل عمم خلاف المعتزله في المعلوم الوقوع ايضا
فاصل مذهبهم لحالة تصور الامر بشرط في حق الله تعالى سواء علم وقوعه
او عدم وقوعه فظهر بذلك قصور عباره ابن الحاجب والمم وغيرهما حيث ترجموا
المساله ببعض افرادها وهموا موافقتهم في معلوم الوقوع ولزوم من ذلك سبعين
الحاجب للتناقض حيث ردعلى الاجماع في خلاف المعلوم انه يصح التكليف به وعنا حكى
الخلاف فيه وسلم المم في شرح السوال وجمع بينهما بما سبق واذا عرفت حقيقه
المساله زال الاضطراب فانها ليست موضوعه فيما علم انتفاء شرطه وقوعه بل في انه
هل يصح تكليف الله عبده بشرط المعتزله يقولون ان ذلك محال سواء علم وقوعه
او علم عدم وقوعه لانه مع العلم بالوقوع لا يكون شرطا والا لكان ذكره عبثا ومع العلم
بعدم الوقوع لا يكون امرا لا على راي بعض من جوز تكليف ما لا يطاق وقول
المم يلزمهم بطلان العبادات لعدم الجزم بعدم لزوم ان الشك ليس في
نفس العباده بل في بقايه الى فراغها وشاع لها الاقدام عليها مع ذلك (مستصحبا بالاصل
السلامه ولهذا قال ابو الحسين في المعتمد قال اصحابنا انما يجب الناهب للصلاه لثبوت
امارة بقايه سالما الى فراغها فوجب عليها بهذه الامارة التحرز من ترك ما لا يؤمن وجوبه
فيما تمسه الحكمه فيه بقاء على الترتيب يخرم الجمع (وياح اوبين
شئ مثل الاول اكل الذكي والميته لعذر الاضطرار الميح للميته ومثال
الثاني الوضوء والتيمم كذا قاله المحصول وغلط فان التيمم مع وجود
الما لا يبيح والاتيان بالعباده الفاسده حرام وان استقل لا على قصد العباده فلا يكون
متمما وقال العراقي مراده صوره التيمم اما التيمم الشرعي المبيح للصلاه فلا
يتصور حقيقته مع الوضوء انه حينئذ غير مشروع قلت ويمكن تصويره على راي
ابن شريح في الما المتغلي في طهوريته كالمستعمل والنبيذ الذي يجوز ابو حنيفه الطهاره
به فانه نص في كتاب الودايع على انه يتوضاء ويتيمم خروجا من الخلاف
ومثل قول ابي حنيفه في سور الحمار ان لم يجد غيره توضاء وتيمم ومثال
الثالث فصال الكفاره المرتبه كذا قال في المحصول وفي كون الجمع بينهما

سته يحتاج الى دليل ولم يذكره الفقهايل في تصويره نظير فانه اذا كفر بالصوم
متتابعا ثم صام فقد سقطت الكفاره بالاولى فلا يتوب بالتتابعه الكفاره
لتقدم بقايها عليه وينبغي ان يكون على الخلاف فيما انا بطل الخصوص هل يبطل
العموم ص وعلى البدل كذلك ش اي هذه الاشيا كما تكون في المرتب تكون
في المخير وقال الامام وغيره المحرم الجمع بين زوجه المراة من كونين والمباح ستر
العوره بثوبين والمندوب بالجمع بين خصال كفاره الحنث وفيه نظر
في الكفاره المرتبه ص الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال
الكتاب القران والمعني به هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
للاعجاز ويخرج منه التعبد بتلاوته ش اسماء الكتاب اصلا لساير الادله
الشرعيه قدم البحث عنه على البحث عن سايرها والالف واللام فيه للغلبه لان
المراد به الذي يتعارفه المسلمون القابل للسنه فيقال الكتاب والسنه
فقوله الكتب القران هو كقولنا الانسان البشر والقمح البر وقوله
والمعنى اشاره الى ان القران يطلق تاره ويراد به مدلول اللفظ وهو المعنى القايم
بالنفس وذلك محل نظر المتكلمين واخري ويراد به الالفاظ الدالة على ما في
النفس قال الله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع هو العبارات وهذا
محل نظر الاصوليين والفقها والنحاه وغيرهم فقوله اللفظ كالنفس فيخرج
به النفسي وانما عبر به دون القول وان كان القول اخص من اللفظ فانه لا يتناول
غير المستعمل لان القصد هنا التنصيص على ان البحث عن الالفاظ ولو اتى بالقول
لم يفهم ذلك وقوله المنزل فصل اول يخرج اللفظ غير المنزل وقوله على
محمد صلى الله عليه وسلم فصل ثان يخرج المنزل على غيره من الانبيا عليهم السلام والا
فصل ثالث يخرج المنزل لا للاعجاز كالاحاديث كذا قالوا وساعدهم قول
الحليمي في المنهاج علوم القران توجد في السنه الا الاعجاز فانه من خصايص الكتاب
ولهذا جوز رسايه رواية الحديث بالمعنى وينبغي ان تكون مرادهم ان الاحاديث
لم تنزل للاعجاز اي لقصده فانها تدل عليه كيف وهو القابل اوتيت جوامع الكلم وبذلك
يؤول قول الحليمي وقوله بسوره منه من تتمه الفصل الثالث وبعوبيان للواقع
لا خراج والمعنى فيه ان الاعجاز واقع بسوره منه فلو اطلق المنزل للاعجاز اوهم
ان الاعجاز بكله وليس كذلك ولا ينبغي ان يتوهم انه فصل رابع يخرج ما نزلا
للاعجاز ولكن لا بسوره منها وان ذلك لم يوجد اعني كلا ما نزل للاعجاز على محمد صلى
الله عليه وسلم لا بسوره منه والتعبد بتلاوته فصل رابع يخرج منسوخ التلاوه
مثلا وقوله بسوره يقتضي انها اقل ما وقع التحدي به لقوله تعالى فاتوا بسوره
منه لكن قوله تعالى فلياتوا بحديث مثله يقتضي الاعجاز باي حد ومنه البسمله
في اول كل سوره غير براه على الصحيح ش هي اية من اول الفاتحه بلا خلاف عندنا
وكذا بما عدا هما من باقي السور سوى براه على الظهر قول الشافعي والثاني
ليست من القران بالكليه وسببه بعضهم للايمه الثلاثه وهو مقابل الصحيح
في كلام المم وعدد تاثيوتها في مواضع المصحف اول كل سوره واجمع الصحابه على انه لا يكتب
في المصحف ما ليس بقران وان ما بين الدفتين كلام الله تعالى قال القاضي
الحسين والغزالي والنووي وغيرهم وهو من احسن الادله واذا فلنا بانها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من القرآن فالمشهور انها آية كاملة وفي قول بمقام الخمسين
بعض آية وحكي ابن الرفعة وجهان ان كان الحرف الأخير من
السورة قلنا بأن مرودة كالبقرة فالبسملة آية كاملة منها وان لم يكن
كالتوبة فالباقي بعض آية وتعلم من قوله اول كل سورة انها آية منها
والمخالف فيه ابو بكر الرازي من الحنفية الى انها آية مفردة انزلت
للفصل بين السور حكاه عنه ابن السمعاني في الاصطلام وسياتي
عن رواية الربيع عن الشافعي ما يقتضيه نعم ظاهر كلام المصنف
يقتضي انها من القرآن على سبيل القطع كسائر القرآن وهو وجه
مرجوح حكاه الماوردي والامام وغيرهما قال الماوردي والجمهور
على انها ليست كذلك لا قطعا لاختلاف العلماء فيها ومعنى حكمنا انه لا يصح الصلاة
الا بها في اول الفاتحة وضعف الامام قول من قال انها كذلك
على سبيل القطع وقال هذه عبارة مجهمة من قائله لان ادعاء العلم
حيث لا قاطع محال وصحح النووي انها قرآن على سبيل الحكم واستدل
الى انه لا يكفر جاحدها بالاجماع ولو كانت على سبيل القطع لكفر وسوا
على هذا الخلاف انه هل يفسق في اثباتها خبر الواحد ان قلنا به حكمنا
نعم كسائر الاحكام وردان قلنا قطعا فلا كسائر القرآن وكان
سببها الذي نقل رحمه الله يقول الذي يظهر ان اثباتها قرآنا
لا تكون الا قاطع كفرها وتجوز كونه خبر الواحد الذي احتفت
به القرائن وقوعها عهم على كتبها في المصاحف كلها بخط القرآن
وعدم تكفير جاحدها كونها شاع عن ثبوت الخبر المحتف بالقرائن
وهذا لم يحصل للنافي على ان الموازني حكى في زوائده عن صاحب الفروع
انا اذا قلنا انها من الفاتحة فقط كفرنا تاركها وتفسقنا تاركها وكذا الخروج
الاول قال ابن السمعاني وقولهم لو كانت قرآنا لنقلت بدليل بعد القطع
مردود لانا نريد بكونها من القرآن انها راس كل سورة عملا بالعلم وتقريره
الجمهور البيت بدليل لا توجب العلم بل توجب العمل وقوله الطواف
عليه وسائر الكعبة قبلة بدليل مقطوع بوجب العلم وبهذا التقرير يندفع الاشكال
ويرتفع خيال القاضي في قطعه بحطئه من جعلها من القرآن لانه لا يثبت
الا بقاطع وهو ممنوع لانه بان مراد المثبت بكونها قرآنا وجوب التلفظ بها في
التكفير من الجانبين وهو من اجل ما يستفاد في هذا الموضع ومن الفوائد
ما حكاه ابن خالويه في الطاريات عن الربيع بن سليمان سمعت الشافعي
يقول اول الحمد بسم الله الرحمن الرحيم واول البقرة الم ولهذا وجب
حسن وهو ان البسملة لما ثبتت اولا في سورة الفاتحة لم تحتج في
اعادته لها في بقية السور فلا تكون من تلك السورة ضرورة فلا يقال هي آية من اول
كل سورة بل هي آية في اول كل سورة بل هي آية في اول كل سورة من السور
لما نقل احادا على الاصح من حكاية الخلاف في هذا على الاطلاق لم ار في
شيء من كتب الاصول مع كثرة التتبع وابن الحاجب وان اشار الى الخلاف
فيها حيث افردها بمسالة ونصب فيها الادلة لكن ظهران مقصوده

فيها البسملة بخصوصها وانها ليست من القرآن واما المصنف فغاير
بينهما وافهمت البسملة من القرآن بالتواتر لا بالاحاد وقد
سبق ما فيه والحق ان ثبوت ما هو من القرآن بحسب اصله لا خلاف
في شرط التواتر فيه واما بحسب محله ووضعه وترتيبه فهل يشترط
فيه التواتر امر يكن فيه نقل الاحاد هذا الذي يليق ان يكون محل الخلاف ثم رايت
الخلاف مصرحا به في كتاب الاستبصار للقاضي ابي بكر فقال ما نصه
وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز اثبات قرآن وقراءة حكما لا علما
بخبر الواحد دون الاستفاضة وكره اهل الحق ذلك وامتنعوا منه انتهى
ويحتمل من افراد الائمة كتابتي القراءات الشواذ انها ملحقة عندهم بالقرآن
بل انما فعلوا ذلك لفوائد منها ما يتعلق بعلم العربية ومنها الاستشهاد
بها في تفسير القرآن وعلى هذه اقتصر ابن عبيد في كتاب فضائل القرآن
فقال القصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المتواترة وتبيين معناها
وذلك كقراءة عائشة والصلاة الوسطى صلاة العصر وقراءة سعد ولاخ او
اخت من ام وان كانوا يرجعون لاقوال التابعين في التفسير فذلك
بالصحابة اجدر والسبع متواترة قيل فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة
وكيفية الهمزة قال ابو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القرائن
اما كون السبع متواترة فيما اجمع عليه من يعتد به شرعا صحة اسناده اليهم
لانها لو لم تكن متواترة لكانت بعض القرآن غير متواتر وذلك امر باطل وسبق
بعض المتاخرين وقال لا شك في تواترها عن الائمة السبعة واما
ما سايدهم عن النبي صلى الله عليه وسلم فهي اخبار احاد كما يعرف من طرقهم
وجوابه لعل كانت متواترة فيما بينهم واقتصروا على بعض الطرق ولا يلزم
من عدم النقل ان لا يكون كذلك وقوله قيل يشير به الى ما ذكره ابن
الحاجب وانما اورده بصيغة التمريض لانه وان وافقه في استثنائه ليس
من قبيل الاداء لكن لا يوافق في التمثيل فان اصل المد والامالة متواتر بل كذلك وانما اطلق
القراء في تقدير المد في اختيارهم قدم من راه طويلا ومنهم من راه قصيرا ومنهم
من بالغ في القصر فمنهم من يرى مد حرف ومدرس بمقدار ست الفات وقيل خمس وقيل
اربع وهجوه ومن عاصم ثلاث ومن الكسائي الفين ونصف ومن قالون الفين
وعن السوسي الفين وقال الداني في التعبير المراد بالمد في الصورتين جميعا
يعني المتصل والمنفصل ورش وحمزة وورد وهما عاصم وورد عن عاصم والكسائي
وورد وهما ابن عمر وعن طريق اهل العراق بهذه الامارات والطرق
وكيفية اللفظ بالمد ليست متواترة ولهذا كره احمد رضي الله عنه قراءة حمزة لما فيها
من طول المد وغيره ولو كانت متواترة لما كره واما الامالة فقسمان محضة وهو
ان يميل بالالف الى الياء بالفتحة الى الكسرة وبين بين وهي كذلك الا ان الالف
والفتحة اقرب وهو اصعب الامالتين وهي المختارة عند الائمة فلا شك في تواتر
الامالة وانما اختلفوا في كيفيتها بالغة وتصورا لهذا هو الذي لا تواتر فيه وكذلك تحقيق
الهمز اصله متواتر وانما الخلاف في كيفيته واما الالفاظ المختلف فيها بين القرائن
الفاظ قراءة واحدة والمراد تنوع القرائن في اداءها ولذلك قال والفاظ القرآن

ولم ينقل القراءات وقال ان منهم من بركى المبالغة في تشديد الحرف المشدد فكانه زاد حرفا ومنهم من لا يرى ذلك ومنهم من يرى المالة الوسطى فهذا الذي ادعى ابو شامة عدم تواتره وتوقف فيه المصنف وقال الظاهر تواتره قال اختلافهم ليس الا في الاخبار ولا يمنع قوم ما نقول ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الاداء الوا فتقر عليه لا يمكن حمله على ادعاء التواتر في المد والامالة بالمعنى السابق لكنه قابل بما يدل على ان مراده اصل المد والامالة فلا يمكن رده الى ما تقرر ناه الا بتاويل بان يقال المراد بالمد كيفية المد وكذلك الامالة لكنه معكر عليه قراءته بتحقيق الهمزتين ولا يجوز القراءة بالشاذ حكى ابن عبد البر فيه الاجماع قال النووي في شرح المهذب لا في الصلاة ولا في غيرها لكن عبارة الرافعي يشرع القراءة بالسبع وكذا القراءة الشاذة ان لم تكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصانه وكلام النووي في شرح المهذب يفهم ان الرافعي لم يتكلم الا في المحرم لا في الحواشي والصحيح انه ما وراء العشرة وقال القسطلاني والشيخ الامام وقيل ما وراء السبعة والمراد بالثلاثة الزائدة قراءة يعقوب وخلف وابي جعفر يزيد بن القعقاع وهذه لا تخالف رسم السبع بين الناس من عدها من الشواذ وترجح المصنف التي قبلها بالسبع قال والقول بانها غير متواترة في غاية السقوط والصحيح القول به عن من يعتمد قوله في الدين وما حكاه عن النووي فالذي رايته في اول تفسيره النقوس لا سيما وقد ذكر الائمة السبعة ثم زاد ابا جعفر ويعقوب ثم قال قد كمل قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها هذا لفظه نعم قال الشيخ ابو الدين ابو حيان وهو كان من ائمة هذا الشان لا نعلم احدا من المسلمين حظر القراءة بالثلاثة الزائدة على السبع بل تركى بها في سائر الاعصار

قوله اما احراه بحرف الاحاد فهو الصحيح الخ ضمير احراه يرجع الى الشاذ والمراد باجزائه بحرف الاحاد في الاحتجاج به لانه بطل مخصوص كونه قرانا لفقد شرطه وهو التواتر نفي عموم كونه خبرا كذا وجهه وهو يقتضي ان الخلاف فيما اذا صح رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي اطلق في البويطي الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتابعه جمهور الاصحاب ولقد احتجوا في ايجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما ومقابل الصحيح قول انه ليس بحجة واختاره ابن الحاجب واغرب امام الحرمين في البرهان فنقله مستنبطا له من عدم ايجابه التتابع في صوم كفارة اليمين محتجا بقراءة ابن مسعود وهذا لا يدل فان الشافعي في الجديد احرامه بحرف الناول ولم يثبت عنده انه قاله على انه قرآن نعم ذكر الماوردي في تفسيره ان الشافعي انما اوجب التتابع في احد قوليه لاجل قراءة ابن مسعود قال فصح ذلك كان له في المسالة قولان ص ولا يجوز ورود مالا يفيد له في الكتاب والسنة خلافا للحشوية الخ

اي

اي فانهم قالوا يجوز ذلك بل هو واقع مثل كهيعص وغيرها من الحروف المقطعة اوائل السور ورد مثل كانه رد على الشافعيين والصحيح ان ذلك ممنوع اذ اللفظ بلا معنى له هذيان لا يليق بعاقل فكيف الباري سبحانه واما هذه الحروف فالصحيح انها اسماء للسور واما رد الشافعيين فان العرب عادتها ضرب الامثال بما يتخيل به قبحا ومستهجنا وحكى ابن برهان في الوجيز القولين ثم قال والحق التفصيل بين الخطاب الذي يتعلق به تكليف فلا يجوز ان يكون غير مفهوم المعنى وما لا يتعلق به تكليف فيجوز فتحصل ثلاثة مذاهب تنبيهات الاول الحق الحدث ذكره صاحب المحصول وقال الاصبهاني في شرحه لم اره لغيره الثاني اثبت خلاف الحشوية انها بلا معنى لكن لم تفهم كالحروف المقطعة وايات الصفات وقالوا لا طريق لدركها اصلا لان موجب العقل فيه خالق موجب السمع ولا يمكن رد احدهما فاعضله الامر حتى سقط طلب المراد منه اما ما لا معنى له اصلا بالاتفاق العقلا لا يجوز وروده في كلام الله نعم كلام صاحب العهدة ان الخلاف في انه هل يجوز ان يتكلم الله بشيء ولا يعني به شيء وهو بعيد الثالث كثر على الالسنة فتح الشين من الحشوية قال ابن الصلاح وهو غلط وانما هي بالاسكان وجوز غيره الفتح لانهما قالوا جلسنا امام الحسن البصري في حلقته فلما انكر خلا ثم قال رد واهوا الى حيث الحلقة اي جانبها ص ولا يعني به غير ظاهره الا بدليل خلافا للمرجئة ش قال المرجئة يجوز ان يكون في كلام الله مما المراد به غير ظاهره من غير بيان والصحيح ان ذلك لا يجوز لان اللفظ بالنسبة الى غير ظاهره لا يدل عليه فهو كالمهمل واحترز بالدليل عن جواز ورود العموم وتاخير المخصوص ونحوه ونوقال فيهما لكان ادل على مراده في الكتاب والسنة وقد قال الشافعي في الرسالة وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم على ظاهره ص وفي بقاء المجمل غير مبين تاويلا الخ لا سعى الخلق بحرفته ش اختلفوا اهل في القرآن مجمل لا يعرف معناه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فنفاه بعضهم لان الله تعالى اكمل الدين وقال اخرون بامكانه وتحصل امام الحرمين فيه فيما لا تكليف فيه ونعم فيما فيه التكليف خوفا من تكليف ما لا يطاق والظاهر ان هذا ترجيح للقول الثاني لا مذهب ثالث مفصل ص والحق ان الادلة النقلية قد تفيد التعيين بانضمام تواتر او غيره من الادلة النقلية هل تفيد التعيين فيه مذاهب احدها بعده مطلقا ونقله الامدي في الانكار عن الحشوية قال ج بالغوا وقالوا لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة والثاني انها لا تفيده مطلقا للوقف النفس فيها على امور غير شتى وما توقف على غير اليقين فليس بمتيقن قالوا ولا يحصل اليقين الا بامور لا طريق الى القطع الا بها احدها عصمة رواة مفردات الفاظها ان نقلت بطريق الاحاد والا فتكفي التواتر وثانيها عصمة امرائها وتصريفها وثالثها عدم الاشتراك فيها والمجاز والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير ونحوها مما يوجب حمل اللفظ على غير المعنى

الألوكة
www.alukah.net

الظاهر منه باعتباره والاحتمال مع النص متضادان ورابعها عدم التعارض
العقلي فتى وجدت هذه الامور افاد الدليل اللفظي التعين لكن ذلك قل ما يوجد بل ربما
يمتنع وجوده بالنظر الى انه لا عصمة لغير الشارع وان انتفى بعضها لم يفد لانه ان انتفت
عصمة الناقل جاز عليه التحريف وقد وقع كثيرا وحينئذ فلا يثق به فلا يفيد النص
فضلا عن التعين وان اصل الاعراب او التحريف وقع اللبس لان الاعراب هو الموجب
للبيان وذلك كاختلاف اهل السنة والشيعة في قوله صلى الله عليه وسلم ما تركنا صدقة
نرفع مدة ونصبها واختلاف اهل السنة والقدرية في قوله عليه السلام لخادم
موسى يد رفع ادم ونصبه واختلاف الشافعية والحنفية في قوله ذكاة الجنين ذكاة امه
يد رفع ذكاة ونصبه وكتردد نحو مختار ومتعال بين اسم الفاعل والمفعول واما الاشتراك
وما بعده فظاهر خلاله بالوثوق بدلالة اللفظ واما العارض العقلي فيجب عندهم تقديمه لان
الدليل العقلي انما ثبت بخلو قدم العقل لكان وجهان الاصل والفرع والثالث وهو الذي ان
الدليل اللفظي ان وجدت فيه الامور الاربعة افاد التعين باتفاق وان لم يوجد تعذر يقترن
بمحسوس وهو اختيار الامدي في الابكار والامام في المحصول والاربعين فانه حكى انه
لا يفيده ثم قال وهذا على اطلاقه ليس بصحيح لانه ربما اقترنت الدلائل العقلية امور
عرف وجودها بالاخبار المتواترة وتلك الامور تنفي هذه الاحتمالات وحينئذ تكون
مفيدة التعين انتهى وبه يعلم غلط من نقل عنه اختيار المنع مطلقا ثم كلامه
في العالم يقتضيه واختار الشيخ تقي الدين الفتوحي اليماني الحنفي لفظ فان ما احتجنا
فيه الى التعين تعذر القرائن تواهيه العقلية كادلة التوحيد والمعاد وغيرها
وما عدا ذلك فهو عندنا من الاجتهاديات والادلة اللفظية تفي بالبيان وان لم تفد
التعين فاندفع عنا افادة الدليل اللفظي التعين ام لا والظاهر ان الخلاف معنوي
ومن تواليده انا تعارض السمع وما ادركه العقل من احكام العقايد فايها يقدم وستاتي
هذه المسالة من باب الاخبار ان شاء الله تعالى وقسم بعض المتاخرين نفسها حسبا الى
عقلية وغير عقلية فغير العقلية ثلاثة اضرب ما اتفق على انه قطعي وهو الاجماع
المتفق عليه وما اتفق على انه ظني كالاستحسان وشرع من قبلنا اذا قلنا بحجيتهما وكذلك
دلالة الاشارة والتنبيه ومفهوم المخالفة بانواعه وما اختلف فيه كالقياس الجلي ومفهوم
الموافقة واما العقلية والمراد بها الكتاب والسنة فهي على اربعة اضرب احدها ما هو قطعي
السند والمتن كالايات القرآنية والاحاديث المتواترة المجمع على ان المراد بها مدلولها
وثانيها ما هو ظني بهما كاخبار الاحاد التي لم يقترن بسندها شيء مما قيل انه يفيد العلم وليست
متنها نصا في مواردها وثالثها قطعي السند ظني المتن كالايات العامة والمطلقة
التي دخلها التخصيص او التقييد ورابعها عكسه كاخبار الاحاد التي متونها نصوص
لا تحتمل غير ما دلت عليه ولم يقترن بسندها شيء مما قيل انه يفيد العلم فهذه الاربعة قطعية
وظنية متفق عليه وورائه ضربان احدهما ما اختلف في متنه قطعي او ظني كالعام الذي

لم يخص فان مذهب الحنفية ان دلالته على افراده بطريق النصوصية فيكون قطعيا
وعندنا بطريق الظهور وبهما اختلف في سنده هل يفيد القطع او الظن كالخبر المحتف
بالقرائن والذي تلقته الامة بالقبول واتفقوا على العمل به من المنطوق والمفهوم
فان كان الاستدلال بالقرآن كون مرجعا يتوقف على معرفة اقسام اللفظ الشرعي في سردها وهي تنقسم
باعتبارات فاعتبار المراد من اللفظ الى منطوق ومفهوم وباعتبار دلالة اللفظ على الطلب
بالذات الى امر ونهي وباعتبار دلالته على عوارض مدلوله من كونها مخصوصة تنقسم الى عام وخاص
ومطلق ومقيد وباعتبار تركيبه دلالته من خفاء جلا الى مجمل ومبين وباعتبار دلالته على ارتفاع الاحكام
وبقائها الى ناسخ ومنسوخ وقد ذكرنا الجميع على هذا الترتيب ولا يخفى ما فيه من المناسبة فان يخص اللفظ بان
يخرج شيء كما ان التخصيص اخراج عن اللفظ متاخر عن الجميع وتقديم الامر على العام تقديم بالذات
على ما بالعرض وظهر بهذا ان تاخير ابن الحاجب المنطوق ليس بمناسب ثم المنطوق
ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي دل عليه بصريحه او بسطه او تركيبه او التفاتي الذي دل
عليه قوله تعالى ولا تقل لهما اف وبهذا حصره باسم المنطوق لانه فهم من دلالة اللفظ فخرج
المفهوم فان دلالة اللفظ عليه لا في محل النطق بل في محل السكوت كتحريم الضرب الذي يدل عليه
قوله ولا تقل لهما اف وهو نص ان افاد معنى لا يحتمل غيره كزيد فظاهر ان احتمل مرجوحا
كالاسد مثلا ينقسم المنطوق الى نص وظاهر فالنص ما افاد معنى لا يحتمل غيره كزيد لدلالته
على الشخص بعينه وهذا احسن حدوده سمي بذلك لارتفاعه على غيره من الالفاظ في الدلالة
من قولهم نصصت الظبية جيدها اذا رفعته ومنه منصة العروس لكن عود الضمير في كلام المحشي
الى المنطوق يقتضي ان مفهوم الموافقة نص وان قلنا دلالته لفظية وليس كذلك ثم كان
حقه التقييد بخطاب واحد ليخرج المجمل مع المبين فانهما وان افادا معنى لا يحتملان غيره لكنهما
ليسا بخطاب واحد فلا جيمان نصا وعلم ان النص ينطلق باعتبارات احدها مقابل الظاهر
وهو المراد هنا والثاني ما دل على معنى قطعا لا يحتمل معه غيره كصيغ العموم فان دلالتها على
اصل المعنى قطعية وعلى الافراد ظاهرة كما سياتي والثالث ما دل على معنى ظاهر وهو ما لم يترجح
احتمال النقيض كقولهم نص الشافعي على كذا او قولهم لنا النص والقياس يريدون بالنص الكتاب
او السنة مطلقا وقولنا ظاهر ان احتمل مرجوحا اي حد الظاهر ما افاد معنى مع انه يحتمل غيره
احتمالا مرجوحا فقوله يفيد معنى كالجنس يتناول الحقايق الثلاثة مفردة كانت او مشتركة والمجاز
راجحا كان او مرجوحا وقوله احتمل مرجوحا يخرج عنه الحقايق المشتركة والمجازات الغير الراجحة
وتبقى الحقايق المفردة والمجازات الراجحة اذ اللفظ ظاهر بالنسبة الى المجاز الراجح دون
الحقيقة المرجوحة كالاسد فانه دلالته على الحيوان ارجح من دلالته على الرجل الشجاع والمراد
بالظاهر ما يتبادر الى الذهن بها اما لكونه حقيقة لا يعارضها متاوم لها او لكونه مجازا اشتهر
صار حقيقة عرفية وكذا ان لم يشتهر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة ونحو والنص اندل جزءه
على جزء المعنى فركب والا فغرض المراد باللفظ الذي هو مورد القسم الموضوع لمعنى

واستغنى عنه بقوله على جزء المعنى وانما قدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل بينهما
مقابل العدم والملكة والاعدام انما تعرف بملكاتها والحاصل ان المركب ما دل جزءه على جزء
المعنى المستفاد منه سواء كان في تركيبه اسناد كقام زيد او تركب مزجي كخمسة عشر او
اضافة كغلام زيد وقد اورد عليه حيوان ناطق اذا جعل علما لانسان فانه مفرد مع ان جزءه دل
على جزء معناه وقد ازاد فيه بعضهم حس هو جزءه ومنع لخروج ارادته فان اللفظ بحال
كونه علما لا يقصد شيء من جزئيه بقيد الوحدة بل تقصده المجموع فلا فرق بينه وبين
عبد الله العلم مثلا وقوله ان دل جزءه اي كل واحد من اجزائه لان اسم الجنس المضاف
يعم ولا يقال رأس جزور زيد قائم ولا يدل على جزء المعنى لان المراد بالجزء ما يقبل اسقطه
وجزء رأس زيد قائم يوسقطه كون جزء الزيد الذي هو جزء لزيد قائم فلا يرد نقضا والمراد
بجزئيه ما صار به اللفظ مركبا كزيد وحده وقائم وحده وقوله والا لمفرد اي وان لم يدل جزءه
على جزء المعنى بل المفرد فيشمل الاجزاء الصلبة كالفرد وما له جزء لكن لا يدل على معنى كرجل فان اجزاءه
وهي حروفه الثلاثة اذا انفرد شيء منها لا يدل على شيء مما دلت عليه جملته بخلاف قولنا غلام زيد
فانه مركب لان كلا من جزئيه وهما غلام وزيد دال على جزء المعنى الذي يدل عليه جملة غلام زيد
وبعض المتأخرين من النافقة تلك القسمة وقال اما ان لا يدل على جزئه على شيء اصلا فالمفرد
او يدل على شيء فان كان على جزء معناه فالمركب اولا على جزء معناه فالموتلف والمشهور
والمشهور ان الموتلف والمركب واحد صوتي ودلالة اللفظ على معناه مطابقة
وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهني التزام من الدلالة لا تنحصر
في المطابقة والتضمن والالتزام لان اللفظ اما ان يدل على معناه للوضع
له اولا والاول المطابقة كدلالة الانسان على الحيوان الناطق والثاني اما ان يدل على
جزء مسماه او خارج عنه والاول التضمن كدلالته على الحيوان وحده وعلى الناطق
وحده والثاني الالتزام كدلالته على الكاتب او الضاحك سميت الاولى
مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى والثانية تضمنا لتضمن الكلام لجزئيه والثالثة
التزاما لما بينهما من الاستلزام ولم يقيد الحذف المعنى بالتام او الكامل كالمختصرين المنهاج
للتنبيه على انه غير محتاج اليه عندهما انما احترز به عن جزء المسمى
ولا شك ان جزء المعنى ليس نفس المسمى لكن كلام ابن الحاجب في
المنتهى يدل على انه انما احترز به عن الدلالة اذا اريد بها نفس اللفظ
مثل زيد مبتدأ لانها ليست دلالة في معناها بل في لفظها وقول
الذهني اشارة الى ان المعتبر في الالتزام اللزوم الذهني دون
الخارجي اما الاول فلان اللفظ غير موضوع للازم فلو لم يكن اللازم
بحيث يلزم من تصور مسمى اللفظ بصورة ما هو من اللفظ واما الثاني فلو فصل الدلالة
بدون اللزوم الخارجي كدلالة العمى على البصر فان العمى يدل على البصر بالالتزام لانه

لزوم

لزوم بينهما في الخارج وقيد في المحصول اللزوم الذهني بالظاهر لان القطعي غير معتبر والا لم يخرج الطلاق
اليد على القدرة ونحوه فان اليد لا تستلزم القدرة قطعا لانها قد تكون شلاء بل بظاهر او المراد ان
اشتراط اللزوم الذهني هو رأي المنطقيين واما الاصوليون واهل البيان فلا يشترطون بل يجعلون دلالة
الالتزام عندهم ما يفهم منه معنى خارج عن المسمى سواء كان المفهم للتلازم بينهما في ذهن كل احد
كما في العدم والملكة او عند العالم بالوضع او كان في الخارج ولم يكن بينهما لزوم اصلا لكن القرائن الخارجة
استلزمته ولهذا يجري فيها الوضوح والخفا بحسب اختلاف الاشخاص والاحوال وهذا اظهر والاولى
ان ذكره اصطلاحي فلا مشاحة او بالوضع فممنوع وقد اورد القرافي على الحصر في الدلالات الثلاث
الثلاث دلالة العام على فرده وقال انها خارجة عن وجوابه يعلم من باب العموم ومنهم من اورد دلالة
اللفظ المركب على مفرداته فان الواضع لم يضعه لمفهوم ولا لشيء ذلك المفهوم داخل فيه ولا خارج عنه
لازم له واجيب بان المراد بوضع اللفظ للمعنى وضع عينه لعينه او وضع اجزاءه لاجزائه بحيث يطابق
مجموع اللفظ مجموع المعنى والثاني موجود في المركب فان الواضع وان لم يضع مجموع زيد قائم لمدلوله
وقد وضع كل جزء من اجزائه لجزء من مفهومه فانه وضع زيدا للذات وقائما للصفة والحركة المخصوصة
اعني وقعها لاثبات الثاني للاول والاولى لقطبية والثنتان عقليتان اختلف في هذه الدلالات على
ثلاثة مذاهب احدها ان الوضعية هي دلالة المطابقة والتضمن والالتزام عقليتان اي انما يدل لاجل العقل
ان اللفظ للمجموع لم يوضع لجزئه فلا يدل عليه بالوضع بل بالعقل لان فهم المجموع بدون فهم جزئه محال
عقلا وكذلك اللفظ يدل على الملزوم بالوضع ثم ينتقل الذهن من الملزوم الى اللازم بالعقل وهذا اختيار
صاحب المحصول وتابعه ابن التلمساني والهندي وغيرهما والثاني ان الكل لقطية لان وضع اللفظ
للمجموع كما انه واسطة لفهم المجموع منه فكذلك هو واسطة لفهم الجزء واللازم وعزاه بعضهم للاكثرين
والثالث ان دلالته التضمن وضعية كالمطابقة ودلالة الالتزام عقلية لان الجزء داخل فيما وضع له
اللفظ بخلاف اللازم فانه خارج عنه وهو رأي الامدي وابن الحاجب والحق ان كلا من الوضع والعقل
مدخل في التضمن والالتزام فيصح ان يقال انهما عقليان باعتبار ان الانتقال من المسمى الى الجزء اللازم
انما حصل بالعقل ووضعيتان باعتبار ان الوضع سبب لانتقال العقل اليهما فهما عقليتان ووضعيتان
باعتبارين ومن هنا شكك بعضهم على محل الخلاف فقال هذا الخلاف لا تحقق له لانه ان اريد بالوضع
انه يفيد الاقتضاء فلا خلاف انه ليس كذلك وان اريد تفيد الانضمام فلا خلاف انه كذلك فلم يبق
الا ان يقال موضوع للهيئة الاجتماعية من الاجزاء اولا فعلى الاول يكون الجزء كالشرط للموضوع له
لا يلاقيه الوضع وعلى الثاني بخلافه تليه ليس لك ان تقول كيف قال المصنف اولا دلالة اللفظ
فجعل الثلاثة لقطيته ثم فصل ثانيا لانه لا خلاف ان الدلالات الثلاث لقطيته بمعنى ان للفظ فيها
مدخلا وهو شرط في استفادتها منه وانما الخلاف في ان اللفظ موضوع لها لان المنطوق لا توقف
الصدق والصحة عليه وانما يتوقف عليه دلالة اقتضاء فاعلم ان اللفظ يدل على المعنى بطريقين احدهما بصيغته
والثاني بقرائن احواله اذا لحظه المتكلم استغني عن التعبير عنه بالتعبير عن ملازمه فينقسم الى دلالة اقتضاء
واشارة الاول الاقتضاء وهو ما يفهم عند اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة المنطوق به اما
من حيث انه لا يمكن ان يكون المتكلم صادقا الا به او انه لا يثبت الملفوظ به عقلا الا به او انه يمتنع ثبوته
شرعا الا به فهذه ثلاثة اقسام الاول المقتضي لضرورة صدق المتكلم كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي

www.alukah.net

الخطأ والنسيان فانه لابد من تقدير الحكم او المؤاخذة لتعذر حمله على حقيقته فانهما واقعان والثاني كقوله
فائدة تعالى فانتقلوا كما ينتظم باضمار فضرب وقوله تعالى واسأل القرية اذ لولم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا
فصحة السؤال عقلا يتوقف على اضمار اهل لا يقال هذا غير لازم لجواز الاكتفاء فانا نقول الاكتفاء لحصول
باي جاز كان فالتخصيص بالقرينة يدل على معنى غير اظهار المعجزة والثالث كفهم حصول الملك لمن قال لغلامه
اعتق عبدك عني على الف قبل العتق لان العتق يقع بدون الملك لا يصح شرعا واعلم ان تسمية الكل دلالة
اقتضاء هو قول اصحابنا وذهب جمع من الحنفية كالبزدوي الى ان المقتضي هو الثالث فقط وسمي الباقي
مجازا ومضمرا وفرقوا بين المجاز والمقتضي بان المقتضي لا يتغير ظاهرها الكلام عن حالة واعرابه
عند التلفظ به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المجاز فان الكلام قد يتوقف ودل على امر لم يقصد
فدلالة اشارة اي وان لم تتوقف الصحة او الصدق على اضمار ودل على امر لم يقصد هو بالقصد من اللفظ
الاصلي الذي عبر به ولكنه وقع من توابعه فسمي دلالة اللفظ عليه دلالة اشارة كقوله تعالى احل
لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية فان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
يعلم منه جواز صوم الجنب ولا شك انه لم يقصد من الاية ولكن يلزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة
ان يكون جنبا في جزء من النهار وهذا الاستنباط حكي عن محمد بن كعب القرظي من ائمة التابعين وذكر
ابن الحاجب هنا دلالة التنبيه والايماء كفهم كون الوصف علة الحكم المرتب عليه بقاء التعقب واهمله
المصنف فرارا من التكرار لانه ذكره في القياس والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق قوله ما
دل عليه اللفظ جنس ولا في محل النطق فصل خرج به المنطوق يشير بذلك الى ان دلالته ليست وضعية وانما
هي انتقالات ذهنية فان الذهن ينتقل من فهم القليل الى فهم الكثير وذلك بطريق التنبيه باحدهما على الاخر
وسمي مفهوما لانه لا يفهم عين والا لكان المنطوق ايضا مفهوما بل لما فهم من غير تصريح به وقضيه هذا
ان يسمي دلالة الاقتضاء والاشارة مفهوما وعليه جرى بعضهم لكن الجمهور خصوه بما فهم عند النطق
على وجه يناقض المنطوق به او يوافقه فان وافق حكمه المنطوق فموافقة وحكي الخطاب ان كان
اولى منه ولحنه ان كان مساويا وقيل لا يكون مساويا حكم غير المنطوق اما موافق لحكم المنطوق نفيا
او اثباتا اولا والاول مفهوم الموافقة وهل يشترط فيه الاولوية على قولين احسنهما لا بل يكون
اولى ومساويا ثم ان كان اولى سمي فحوى الخطاب لان الفحوى ما يعلم من الكلام بطريق القطع كجزم
الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وان كان مساويا سمي لحن الخطاب اي معناه من قوله ولتعرفنهم
في لحن القول اي معناه كثبوت الوعيد في اتلاف مال اليتيم ولحوقه من قوله تعالى ان الذين
يأكلون اموال اليتامى ظلما الاية لانه مثل الاكل والثاني انه يشترط الاولوية ولا يكون في المساوي فيه
وهو قضيه ما نقله امام الحرمين عن النافين وعزاه الهندي للاكثرين والخلاف راجع الى الاسم ولا خلاف
في الاحتجاج بالمساوي كالاولى ثم قال النافي والامام دلالته قياسية وقيل لفظية قال الغزالي
والاصدي فهمت من السياق والقرائن وهي تجازية من اطلاق الاخص على الاعم وقيل نقل
اللفظ اليها عرفا حكاه عن ان فهم الصيرفي وغيره قيل ان مراده انه قياس جلي ولهذا ينظر
فيه الى المساواة وسماه القياس الجلي ونقله الرافعي في الاضحية عن الاكثرين وقيل بل اراد انه يشبهه
لان الضرب لما لم يذكر في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وانما استفيد علمه من ناحيه المذكور اشبه علمنا بالنزع
منتزعة اصله واليه مال ابن السمعاني والقول بان دلالته لفظية قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني

في كتابه في الاصول انه الصحيح من المذهب ولهذا قال به منكرو القياس ولانه لو كان قياسا لكنا
لا نفهمه قبل ورود الشرع بالقياس واهل اللغة يفهمون من الشرق ذلك والمراد بكونه لفظيا
ان فهمه مستفاد الى اللفظ لا ان اللفظ تناوله ثم القائلون بذلك اختلفوا فقال المحققون منهم كالغزالي
والاصدي فهمت من السياق والقرائن ودلالة اللفظ عليه مجاز من باب اطلاق الاخص على الاعم وهو لا
يقولون ان صيغ التنبيه بالادنى على الاعلى موضوعة في الاصل للمجموع المركب من الامرين وهو ثبوت الحكم
في ذلك الادنى الذي هو مذكور وتاكيد ثبوته في الاعلى المسكوت عنه وقال آخرون انها وان كانت في الاصل
موضوعة لثبوت الحكم في المذكور لا غير لكن العرف الطاري نقلها عنها الى ثبوت الحكم في المذكور والمسكوت
معا وعلى هذا والذي قبله فلا يكون من المفهوم بل منطوق به وهذا الذي اخره المصنف وضعفه هو
الذي ذكره في باب العموم حيث قال وقد يعم اللفظ عرفا كالخوض فان قلت هل من تاف بين ثبوته
بالمفهوم وثبوته بالقياس ولم لا يكون الحاق الضرب بالتافيف بانتفائهما جميعا قلت زعم الصفي الهندي ان
الحق عدم تافيهما لكون المفهوم مسكوتا عنه والقياس الحاق مسكوت عنه بمنطوق قال والدلالة
اللفظية اذا لم يراد بها المطابقة ولا التضمن لا ينافيها القياس وتدقيقا لهما متنافيان لان المفهوم ما دل
عليه اللفظ لا في محل النطق والمقيس ما لا يدل عليه اللفظ البتة واعلم ان امام الحرمين في باب القياس
من البرهان قد اشار الى ان الخلاف لفظي والظاهر انه معنوي ومن فوائده جواز النسخ به وسيأتي فيه خلاف
في النسخ ان شاء الله تعالى وان خالف فمخالفة وشرطه ان لا يكون المسكوت تركا لخوف ونحوه ولا يكون المذكور
خرج للغالب حالا او لانام للحرمين او لسؤال او حادثة او للجهل بحكمه او غيره مما يقتضي التخصيص ذكره
مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق ويسمي دليل الخطاب وله شروط منها ما يرجع
للمسكوت ومنها ما يرجع للمذكور فمن الاول ان لا تظهر اولويه ولا مساواة فيه فيصير موافقة ذكره
ابن الحاجب وغيره واستغنى المصنف عنه بما سبق ومنه ان لا يكون ترك ذكره لخوف فان كان كذلك
خوف يمنع من ذكر حال المسكوت عنه فلا مفهوم له لان الظاهر ان هذه فائدة التخصيص واعلم
ان كلام ابن الحاجب يقتضي عد هذا من شروط المذكور وتقريره ان لا يكون المذكور وارد الدفع
خوف فان ورد فلا مفهوم له كالوقيل لمن خاف ترك الصلاة اول الوقت يجوز ترك الصلاة المفروضة
في اول الوقت فانه لا يدل على عدم جواز تركها في غيره ومن الثاني ان لا يكون المذكور خرج مخرج
الغالب اي ان العادة جارية بانصاف المذكور بالوصف كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
فانه انما ذكر هذا القيد لان الغالب كون الربيبة في الحجر وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا
كاتبا فرهن مقبوضة فذكر السفر لان الغالب ان يفقد منه الكاتب قلت وانما قال الشافعي في ذلك
بناء على اصله ان القيد لا بد له من فايدة والفايدة منحصرة في نفي الحكم عما عدا المنطوق فاذا لاح للتخصيص
فايدة اخرى غير نفي الحكم تطرق الاحتمال الى المفهوم وعلى هذا فيصير عنده مجملا كاللفظ المجمل حتى لا يحكم بمخالفة
ولا موافقة اشار الى ذلك في الرسالة والامام وان لم يسقط التعلق به لكنه قال يضعف دلالته حتى لو
عارضه دليل لم يبلغ في القوة ذلك المبلغ اسقطه ووافقه ابن عبد السلام وزاد فقال ينبغي العكس
اي لا يكون له مفهوم الا اذا خرج مخرج الغالب بحيث بان القيد اذا كان الغالب يدل عليه فذكره
حينئذ بعيد فايدة اخرى وهي المفهوم به تخلان ما اذا لم يخرج مخرج الغالب واجاب في انا لم نسلم ان
المفهوم انما قلنا به لخلو القيد عن الفايدة لولاه انا اذا كان الغالب وقوعه فاذا نطق باللفظ ولا

www.alukah.net

نعم القيد لاجل غلبته ذكر بعد يكون تاكيد الثبوت للحكم للمتصف بذلك القيد فهذه فائدة ممكن
اعتبار القيد بها فلا حاجة في المفهوم لخلاف غير الغالب ومنه ان لا يكون خرج لسؤال عن حكم احد
الصفتين مثل ان سألها في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة الزكوة ومنه ان لا تخرج مخرج
خاصة بالذكور كما لو قيل نحضه النبي صلى الله عليه وسلم لزيد غنم سائمة فقال فيها زكوة فان القصد بيان
الحكم فيها لا النفي عما عداه ولك ان تقول كيف جعلوا السبب هنا قرينة صارفة عن اعمال المفهوم
ولم يجعلوه صارفا عن اعمال العام بل قدموا مقتضي اللفظ على السبب وبتقدير ان يكون كما قالوه فهلا
جرى فيه خلاف العين بعموم اللفظ او بخصوص السبب ثم رايت صاحب المسودة حكى عن اصحابنا
فيه احتمالين ولعل الفارق ان دلالة المفهوم ضعيفة فخلاف اللفظ العام ومنه ان لا يكون المنطوق خرج
لتقدير جهالة من المخاطب لحكم المسكوت فان خرج لذلك كما لو علم شخصان في المعلوفة زكاة ولم يعلما
ان في السائمة فقال النبي صلى الله عليه وسلم في السائمة زكوة لان التخصيص حينئذ لازالة جهل المخاطب لا لنفي الحكم
عما عداه فلا مفهوم له وقوله او عين ما يقتضي التخصيص اي تخصيص حكم المنطوق بالذكر من الفوائد
التامة التي لا يحتاج معها لتقدير فائدة اخرى ويجيء ما سبق ان يقول وشرطه ان لا يظهر التخصيص للمنطوق
بالذكر فانه غير نفي الحكم عن المسكوت عنه وعليه اقتصر في المنهاج لكن المصنف تابع ابن الحاجب في سرد الصور
ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق بل قيل يعمهما المعروض وقيل لا يعمهما اجماعا الضمير في قوله لا يمنع عائد
على قوله ما يقتضي التخصيص والمعنى ان شرطه ان لا يكون هناك شيء من الاسباب التي تقتضي تخصيص القيد
بالذكر ولا يمنع ان يقاس المسكوت على المنطوق ويجوز عوده على التخصيص بالذكر والمعنى ولا يمنع التخصيص
الحالة هذه بالذكر ان يلحق المسكوت بالمنطوق اذا اقتضى القياس الحاقه والغرض من هذا مسلة حسنة
وهي انا حيث لا نجعل القيد تخصيصا فهل نقول ان ما وراءه كالمعلوفة في قولنا الغنم السائمة داخل
في عموم قولنا الغنم وان وجود لفظ السائمة كالمعدوم اذ لا تاثير له في منع المعلوفة من الدخول تحت
عموم لفظ الغنم والمقول انه منع دخوله تحت العموم وبقي مسكوتا عنه كما كان اذ لا مفهوم ينفيه ولا
لفظ يقتضيه والمختار الثاني وادعى بعضهم فيه الاجماع وهو قضية قول ابن الحاجب في اثناء المسلة
واجيب بان ذلك فرع العموم ولا قايل به وقال بعضهم بالاول واليه اشار المصنف بقوله بل قيل يعمهما
المعروض واشار بقوله اجماعا الى ان هذا القول قد ادعي اجماعا قيام الاجماع عليه فيكون ما وراءه
خارقا للاجماع ولا فايدة في قوله وقيل لا يعمهما اجماعا الا التنبيه على ذلك والا ففي قوله ولا يمنع
قياس المسكوت بالمنطوق ما يفهم ان الالحاق به قياس سابغ وهذا يرجح الجواب عن اعتراض
على المصنف بانه حكى قولا بالتعميم والاجماع في مقابله والحري انه لم يدع قيام الاجماع على
مقابله بل نقل ان بعضهم ادعى ذلك واما المعروض فهو اللفظ العام وهو الغنم مثلا في
قولنا الغنم السائمة اذ لفظ السائمة عارض له وانما قال المعروض ولم يقل الموصوف لئلا يتوهم
اختصاص ذلك بمفهوم الصفة وهو لا يختص به اذ هذه الامور تمنع القول بالمفهوم في
الصفة والشرط وغيرهما ولم يقل المتقيد لان من يدعي ان اللفظ عام او انه لا بد في العموم فيجوز
الالحاق به قياسا لا يسلم وجود قيد وبقول لفظ السائمة ليس قيدا لانه ما جاء للتقييد وانما
خرج لغرض وراء التقييد وهو صفة كالغنم السائمة او سائمة الغنم لا يجرد السائمة على الاظهر
مفهوم الصفة ان يذكر الاسم العام مقترنا بالصفة الخاصة كقوله في الغنم السائمة زكوة يفهم

الصفة لا يعود بان الحكم يعود على العام والصفة لا تاثير لها اصلا بل يعود ان كان العام اريد به الخصوص بالصفة وما عداه مسكوت عنها
كما حكى الاجماع في مسلة ما اذا قرن المفهوم بما يقصد تخصيص بالذكر غير نفي ما عداه تعالى له مرهذه المسلة لا شتراكهما
في عدم اعتبار المفهوم فيه وسعد سحنا ابقاه لسعي على ذلك فلهذا اعادني اشا المسلة وان كانت ليست مسلتنا فيجنبها والله اعلم

نفيها عن المعلوفة وقوله لا وصية لوارث يفهم جوازها لغير الوارث وليس المراد بالصفة النعت
فقط كما هو اصطلاح النحوي ولهذا يمثلون بطل الغني ظلم بجعل الغني صفة والتقييد فيه بالاضافة
وانما عبر المصنف بين المثالين بالعطف بأو لينبه على تغايرهما فان كلام المنهاج يقتضي تسويتهما وخالفه
المصنف خلافه وان لكل منهما مفهوما غير المفهوم من الاخر فان المقيد في الغنم السائمة الزكاة انما
هو الغنم وفي سائمة الغنم زكاة انما هو السائمة فمفهوم الاول عدم الوجوب في الغنم المعلوفة التي لولا
القيد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكوة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلا التي
لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشملها لفظ السائمة واما عدم وجوب الزكوة في الغنم المعلوفة
بالنسبة الى هذا التركيب الثاني فانه من باب مفهوم اللقب لان قيد الغنم لم يشمل غيرها كالبقر مثلا فلم
يخرج بالصفة التي لو استقلت لم يختل الكلام واما قوله لا يجرد السائمة يشير به الى ان صورة مفهوم
الصفة المتفق عليه ان تذكر الذات العامة ثم تذكر احدى صفتيها كالمثالين المذكورين اما اذا ذكرت
الصفة فقط مثل السائمة فقط هل هو كالصفة او لا مفهوم له لان الصفة انما جعل لها مفهوم لانه
لا فايدة لها الا نفي الحكم والكلام بدونها لا يختل واما الصفة المجردة فكالقب يختل الكلام بدونه
على قولين حكاهما الشيخ ابو حامد وابن الصباغ وغيرهما قال ابن السمعاني وجمهور اصحابنا بالنافي
على النافي قد بالصفة وهذا خلاف ترجيح المصنف وعلى الاول فلا ينبغي ان يفهم تسويتهما بل الصفة
المقيدة بذكر موصوفها اقوى في الدلالة من الصفة المطلقة لان المقيدة بذكر موصوفها كالنقول
الهندي الخلاف في هذا البعد لان في صورة التخصيص بالصفة من غير ذكر العام يمكن ان يكون الباعث
للتخصيص هو عدم خطور بالبال وهذا الاحتمال ان لم يمنع في العام المدرف بالصفة الخاصة في معرض
الاستدراك فلا شك في بعده جدا وقيد الوصف بالذي يطرا ويزول احترازا عن الصفة اللازمة
للجنس كالطعم لما يوكل نحو قوله عليه افضل الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فان هذا
ليس الخلاف فيه كالخلاف في تينك الصورتين بل ابعد وهو قريب من الخلاف في التخصيص بالاسم
وهل المنفي غير سائمتها او غير مطلق السوائم قولان لاصحاب ان المنفي غير السائمة لكن اختلفوا هل
هي عبر به الغنم او غير سائمة كل شيء مثاله اذا قال في الغنم السائمة زكاة هل يدل على نفي الزكوة عن
المعلوفة مطلقا في سائر الاجناس سواء كانت معلوفة الغنم او الابل او البقر او يختص النفي عن ذلك
الجنس وهي معلوفة الغنم فقط وهذا الخلاف حكاه الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه في الاصول
والامام في المحصول عن اصحابنا وصحح الثاني ووجهه ان المفهوم نقيض المنطوق والمنطوق سائمة
الغنم دون غيرها قال المصنف ولعل الخلاف مخصوص بصورة في الغنم السائمة اما صور سائمة
الغنم فقد قلنا ان المنفي فيها سائمة غير الغنم فالمنفي سائمة لا غير سائمة والمنفي هناك غير سائمة
لكن غير سائمة على الغنم او غير سائمة علي الخصوص فيه القولان ومنها العلة والطرق والخلل
والعدد الضربي منها يعود الى الصفة وعادة الاصوليين يغايرون بين الصفة وبين هذه المذكورات
وجعلها امام الحرمين اقساما من الصفة ورجعه اليها فقال ولو عبر عن هذه الانواع بالصفة لكان
ذلك مستقيما فان المحدود والمعدود موصوفان بعدهما وحدها والمخصوص بالكون في زمان او مكان
موصوف بالاستقرار فيهما فقولك للقايل زيد في الدار اي مستقر فيها وكائن فيها وكذا القتال يوم
الجمعة اي كائن فيه وقد صرح القاضي ابو الطيب في العدد وقال انه قسم من الصفة لان قدرا

الشي صفته واشار اليه ابن الحاجب ايضا وجرى عليه المصنف ومنها مفهوم العلة فهو تعليق
الحكم بالعلة نحو ما اسكر كثيره فقليله حرام مفهومه ان ما لا يسكر كثيره لا يحرم والفرق بينه وبين
مفهوم الصفة ان الصفة قد يكون محل العلة لا علة وهي اعم من العلة فان الزكوة لم تجب في السائمة
لكونها سائمة والا لوجب في الوحش وانما وجبت لنعمة الملك وهو يعم السوم وغيرها مع العلف كذا قاله
القرافي ولك ان تقول انتفا الحكم عن المسكوت لاجل انتفا العلة المعلق عليها الحكم لا من ناحية
المفهوم والاصل عدم علة اخرى واما مفهوم الظرف وهو نوعان ظرف الزمان والمكان وهو حجة عند الشافعي
كما قاله امام الحرمين فالزمان كقوله تعالى الحج اشهر معلومات والمكان كقوله تعالى فاذكروا الله عند
المشعر الحرام واما مفهوم الحال اي تقييد الخطاب بالحال فلقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون
في المساجد ذكره ابن السمعاني في القواطع وقال انه كالصفة واما العدد اي تعلق الحكم بعدد مخصوص
فكقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وهو كالصفة كما نقله ابو حامد عن نص الشافعي وكذا اورده
في باب بيع الطعام قبل ان يستوفى ومثله بقوله في اربعين شاة شاة وقوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا وفي هذا الثاني نظر وقد نسب ابن الصباغ في العدة مذهب النفي ان مفهوم العدد حجة الا اذا
كان في ذكر المعدود تنبيه على ما يزاد عليه كقوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه ينبه على ان ما زاد عليها
اولى بان لا يحمل قلت وهذا قاله الشافعي في اختلاف الحديث فقال وفي قوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين
لم يحمل خبثا دلالتان احداهما ان ما بلغ القلتين قلتين فاكثر لم يحمل خبثا لان القلتين اذا لم يحملا
اكثر منهما وهذا يوافق حديث بير بضاعة والثانية انه اذا كان دون قلتين حمل النجاسة لان قوله اذا
كان الماء كذا لم يحمل النجاسة دليل على انه اذا لم يكن كذا احمل النجاسة وهذا يوافق حديث ابي هريرة في
غسل الاناء من الولوغ لان انيتهم كانت صغارا انتهى وعلى هذا الثاني يحمل كلام الماوردي وانه
حجة بالنسبة الى عدم النقصان لا الزيادة وشرط هذا قسيم قوله وهو صفة ومفهوم الشرط هو تعليق
الحكم على شرط وهو يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط قبل وجود الشرط وهو معنى قولهم المعلق بالشرط عدم قبل وجود
الشرط والا لكان التعليق بالشرط عبثا واقتضى كلام الامام فخر الدين ان الخلاف في ان عدم الشرط مستفاد
من عدم الشرط اولا وليس كذلك فان القاضي من المنكرين له وهو قائل بعدم الشرط لكن علة عدمه
استصحاب الاصل وغيره يعلله بعدم الشرط فالخلاف انما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم
لا على اصل العدم عند العدم فان ذلك ثابت بالاصل قبل ان ينطق به الناطق بكلام وكذا القول في سائر
المفاهيم وهل المراد بالشرط الاصطلاحي واللغوي حتى يدخل فيه السبب في انه يلزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم فيه بحث وغاية مفهوم الغاية مد الحكم الى الغاية بالى وحتى فيدل على نفي الحكم
عما بعدها كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن ونصال في الام على القول
به ومنهم من انكر وقال هو نطق بما قبل الغاية وسكوت عما بعدها فيبقى على ما كان عليه وانما مثلنا
بالام لان زيدا وفصل المبتدا ومن الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول مفهوم الحصر انكره قوم وقال آخرون
هو من النطوق والجمهور على انه من المفهوم ويدخل فيه صور منها انما نحو انما الولاء لمن اعتق فانه
يفيد اثباته للعتق ونفيه عن غيره لكن حاتمه الاثبات فيه اظهر فلهذا جعلوا الاثبات فيه بالمنطوق
ونفيه عن غيره بالمفهوم وسيذكر المصنف الخلاف فيه ومنها النفي بما وبلا والاستثنا نحو لا عالم
الا زيد وما قام الا زيد صرح في نفي العلم عن غير زيد ويقتضي اثبات العلم له قيد بالمنطوق وقد رأيت

في كلام

في كتاب ابن فورك الجزم به وقال فيه قضيتان نفي واثبات بخلاف النفي المحض نحو لا صيام لمن لم يبيت
الصيام فانه قضية واحدة لها مفهوم انتهى والصحيح انه بالمفهوم لما سنذكره وتمثيله بالاستثنا
المفرغ يقتضي بخلافه لو قلت ما قام احد الا زيد ولا ضرب ومنها ضمير الفصل بين المبتدا والخبر نحو
زيد هو القائم يفيد ثبوت القيام له ونفيه عن غيره بالمفهوم وعليه قوله تعالى ام اتخذوا من دونه اولياء
فالله هو الولي وقوله ان شانئك هو الابتر وهذا ذكره البيانيون ومنها تقديم المعمول نحو اياك
نعبد واياك نستعين اي نخصك بالعبادة والاستعانة وبالغ البيانيون في افادته الاختصاص وسيأتي
الخلاف فيه والحق المعمول ليشمل المفعول والحال والظرف وكذلك تقديم الخبر على المبتدا نحو فيها ناوبه
صرح صاحب المثل السائر وانكر عليه صاحب الفلك الدائر وقال لم يقل به احد واحتج اصحابنا على تعيين
لفظتي التكبير والتسليم بقوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ومنعته الحنفية معتقدين
انه من قبيل المفهوم وزيفه امام الحرمين بان التعيين يستفاد من الحصر المدلول عليه بالمبتدا والخبر
فان التحريم بحصر في التكبير كالحصار زيد في صداقتك اذا قلت صديقي زيد وقرر الشيخ بهاء الدين السبكي بان
المبتدا لا يكون اعم من الخبر لانه مقول الحيوان الانسان فان قلت زيد صديقي كان الخبر صالحا لان يكون اعم
من المبتدا فجعله كذلك وكذلك قالوا لا يلزم الحصار الصداقة في زيد لجواز ان قولك صديقي زيد فانا لا يمكننا
ان الخبر الذي هو زيد اعم من المبتدا فابقى الا ان نجعله مساويا والا كان الخبر اخص من المبتدا وانه غير
جائز واذا كان مساويا لزم الحصار ضرورة صدق ان كل من هو صديقي زيد حينئذ واعلم ان الاعم الا
يدل تمام ما قيل منطوق اي باشارة ولم يقع اي اقرب المفاهيم في باب الحصر النفي والا لان الا موضوعة
للاستثناء وهو الاخراج فدلالته على الاخراج بالمنطوق لا بالمفهوم ولكن الاخراج من عدم القيام
ليس هو نفي القيام بل قد يستلزمه فلذلك كان من المفهوم واعلم ان بعض الحدليين حكى خلافا في الاستثنا
هل هو منطوق او مفهوم درج الاول بدليل انه لو قال ما له علي الا دينار كان ذلك اقرارا بالدينار حتى يواخذ
به ولو لا انه منطوق لما ثبتت المواخذة به لان دلالة المفهوم لا تعتبر في الاقرار بالاتفاق وقوله ثم ما
قبل انه منطوق اي كما يأتي واما قال اي باشارة للتنبيه على انه ليس مراد القائل بكونه منطوق انه منصوص
فذلك بعيد بل مراده اشارة النص اليه ولا شك انه بهذا الاعتبار مرتفع عن رتبة المفاهيم اذ دلالة النص
اقوى من مفهومه فان قلت لا حاجة لقوله اولا واعلاه لا عالم الا زيد لان من الناس من قال انه منطوق
وكان القرافي انه الظاهر فورد داخل في قوله ما قيل انه منطوق قلت لا بد منه لان القائل بالمنطوق في النفي
قبل الا ان يدعي انه منطوق بالنص بخلاف انما والغاية ولهذا قال اي باشارة والذي احوجه الى هذا انه
قصد اثبات تعاقب رتبها في المفهوم وانا وان جعلنا ما من المفهوم فليست دلالتها على السواء وقوله ثم غيره
اي من انواع الحصر الذي ذكر وهو ضمير الفصل وتقديم المعمول وملحق به حصر المبتدا في الخبر مسألة
المفاهيم الالقاب حجة لغة وقيل شرعا وقيل معنى الالف واللام للعهد وهي الاربعة السابقة في انواع
المخالفة فان مفهوم الموافقة يحتج على القول به كما قاله القاضي ابو بكر وغيره وقال الهندي لا نعلم خلافا في حجته
بل المنع الكل عليه حتى منكروا القياس وقوله الالقاب لا وجه للاستثنا لانه لم يتقدم له ذكر وانما ذكر
فيما بعد واخره لانه محل الخلاف في الحجة وقوله حجة اي ظاهرة المفهوم مثار العموم ظاهر في الاستغراق
ولهذا تقدمه على القياس وتوخره عن النص قاله ابن السمعاني لكن اختلف القائلون به هل نفي الحكم فيه
عما عدا المنطوق به من جهة اللغة اي لما من المنقولات الشرعية بل هو باق على اصله او من جهة الشرع

www.alukah.net

يتعرف منه زايد على وضع اللغة او من قبيل المعنى اي العرف العام ورجح ابن السمعاني الاول وتابعه المصنف
وعزاه لاكثر الاصحاب وعزى الثالث للامام وهو متبع فيه للهندي وانما قاله الامام في المعالم واما في المحصول
فاختار مذهب الحنفية مع ان المصنف في باب العموم جزم بان تعميم مفهوم المخالفة بدلالة العقل لا احاله
على المذكور هنا واستثنى من حجية المفاهيم مفهوم اللقب وهو تعلق الحكم بالاسم الجامد نحو قام زيد فلانه
يدل على نفي الحكم عما عداه على الصحيح لان اللفظ لم يتعرض له وتخصيصه بالذكر لغرض الاخبار عنه لا لنفيه عن
غيره وليس المراد باللقب الاصطلاحي النحوي بل الاعم من اللقب والاسم والكنية واحترز باللقب الدقاق والصيرفي
وابن خويز منداد وبعض الحنابلة زيفوا مذهب الدقاق بان المصير اليه ينفي تعيين كل ما اعتبر الشرع عينه ن
ويستلزم اثبات قيام كل اسم في العالم عند قولنا زيد جالس ويلزم تكفير من قال عيسى رسول الله وله ان يجيب بان
المفهوم اللقبي لم يحتج به عند عدم معارضه المنطوق كغيره من المفاهيم واعلم ان نسبته الى الدقاق مشهور
واما الصيرفي فاعتمد المصنف فيه ان السهيلي نقله في نتائج الفكر في باب العطف عنه وهو غريب ولعله تلوح
عليه بالدقاق واما حكايته عن ابن خويز منداد فذكر الماوردي وغيره وقال المصنف ان الامام في البرهان حكاه
عن طوايف من اصحابنا وانه اختار الاحتجاج به اذا اقترن به ما يفيد نفي الحكم كقوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون فايده ابن خويز منداد اشتهر على الالسنه بالميم وعن ابن عبد البر انه بالنون الموحده المكسوره
والراء لابو حنيفة الكل مطلقا وقوم في الخبر والنحاة الامام في غير الشرع وانما الخلاف في صفة لا شايع وقوم
العدد دون غيره المنكرون للمفهوم في الجملة احتجوا على مذاهب فمنهم من انكر الكل اي مفاهيم المخالفة
وقوله مطلقا لاجل التفصيل الذي بعده والتعجب على اقتصاص على ابو حنيفة وحده فانه وجه عندنا صار اليه
الغزالي وتوهم ابن الرفعه في المطلب ان ابا حنيفة يقول بمفهوم الصفة لا سقاط الزكاة في المعلوفة وليس ماخذ
السقوط عنده المفهوم بدليل ان الاصل عدم الوجوب مطلقا خرجت السايمة بدليل قطعي في المعلوفة على الاصل ومنهم
من انكره في الخبر واعترف به في الامر فهذا اخذه المصنف من ابن الحاجب فانه ذكر في ادلة النفاه انه لو ثبت
المفهوم لثبت في الخبر وهو بالحلال من قال في الشام الغنم السايمة لم يدل على خلافه قطعا واجاب بالتزامه
في الخبر ايضا وبانه قياس في اللغة ثم زيفها وقال الحق في الفرق بين الانشاء والخبر فان الخبر دال على ان
المسكوت عنه مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا في الخارج لان الخبر يفتقر الى خارج وهو تعلقه لخلاف الحكم
اذ لا خارجي له حتى تجري فيه ذلك وفرق ابن السمعاني فان المخبر قد يكون لغرض في الاخبار وبان في الشام
سايمة مثلا وان زيدا الطويل في الدار ولا يكون له غرض في الاخبار عن غير الشام ولا عن غير زيد الطويل فخصهما
بالاخبار لذلك واما الشارع في مقام الانشاء وان بين جميع الاحكام فانا قال زكوا عن الغنم السايمة علمنا انه لو
كانت الزكوة في جميع الغنم لعلق بمطلق الاسم واعلم ان مقتضى كلام من ذكر ان القول ينفيه في الخبر محل
اتفاق ولهذا تحاولوا الفرق وصرح به القاضي في التقريب ومع ذلك فلا يخفى ما في حكاية المصنف له
قولا منفصلا لكن صاحب المسودة حكى عن القاضي وعن اصحابه فيه قولين مرة سوى بينهما ومرة فرق فقال

قلت زيد الطويل في الدار يدل على القصير بنفي ولا اثبات وقال والد المصنف انما هو مجمل في خطاب
الشارع لعلمه بواطن الامور وظواهرها وليس بحجة في كلام المصنفين والناس لغلبة الذهول عليهم وعليهذا
فمفهوم بمنزلة القياس ويشهد له ما حكاه الرافعي عن فتاوى القاضي الحسين انه لو ادعى عليه عشر فقال لا تلزمني
اليوم نزل عليها لان الوتر لا يثبت بالمفهوم قلت على ان المصنف يعصي انه لا فرق بينهما
في حد ذاته وقد حكى العراقي عن البسيط فيما لو قال فارضك على ان زكي النصف وسكت عن جانب العامل
فظاهر

فظاهر النفي انه ناشد لان جميع احزاء الربع تضاف اليه بحكم الملك وانما ينصرف عنه باضافة الى غيره
وايضا ذكر ابن سريج مرة مجملا انه صحيح نسبه ابو اسحاق والمفهوم انه من الاشراف لولا
ما يرد عليه اكثر ما ذكره ابن برهان لكن مقتضاه انه لا يحتج به الا اذا دل دليل على اثبات حكم المسكوت
الى حد وراصل هذا ان دليل الخطاب هل هو حجة ام لا انتهى ثم رايت ابن تيمية في بعض مولفاته حكى هذا
التفصيل عن بعض الناس ومن ادلة هذا الاجماع ان الناس انما يتمارون في دلالات المفهوم دون دلالات الالفاظ
اولا سر في جعلها من التفصيل احداث قول ثالث ثم ان ملحوظ نزعهم انا نرى ان الكلام مطلقا استدلوا
على كونه حجة بكلام الناس فانه دليل لا مرجع له الا العموم واما القياس فانما لم يكن حجة في كلام الناس لانه ليس
من دلالات الالفاظ المعلومة من جهة اللغة وانما يصير دليلا بنصب الشارع بخلاف المفهوم فانه دليل لغة والشارع
مبين الاحكام بلغة العرب وقد سلف ان هذا التفصيل ليس مرادا لذكر قبله اعني التفصيل من اكثر والانشاء
لان المصنفين يحتجون عن حكم الله لا منشون وقد عكس بعض الحنفية فنفى حواشي الهداية للبخاري
في باب جنايات الخ ان شمس الايمة ذكر في السفر الكبير ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على ان الحكم بخلافه
انما هو في خطابات الناس في معاملات الناس وعرفهم فانه يدل وبوبه ما سبق عن حكايه الفروي فان اباه
حنيفة جعله مقرونا مع انه لا يقول بالمفهوم على انه قد يقال لا معنى لنقل المصنف ذلك عن والده بل
الخلاف فيه قديم من غير خصوصية بالمفهوم فقد حكى الكيا الطبري خلافا في ان قواعد اصول الفقه
المتعلقه بالالفاظ كالعموم والخصوص وغير ذلك هل تختص بكلام الشارع او تجري في كلام الادمي وسياتي
في باب العموم حكايته عن القاضي الحسين ايضا والراجح الاختصاص ويشهد له معاملة قولهم ان
مفهوم الصفة انما كان حجة لما فيه من معنى العلة والعلل لا نظر اليها في كلام الادمي اذ لا قياس فيه قطعا
وقولهم لا يمكن ان يكون المخصص المذكور بالذكر خطوره بالبال دون صيغة لان ذلك لا ياتي الا
في كلام الله تعالى ويعلم من هذا ان تخريج المتاخرين مسايل الفروع على القواعد الاصولية لا يخلو من
نزاع وانكر امام الحرمين المفهوم في الصفة اذا لم تشتمل على معنى يناسب للحكم كقولهم الانسان
الابيض ذو اراة بخلاف المشتمله على المناسب كالسايمة فان حقه الموجه ظاهر في الايجاب وعدها في بعده
كما لابن السمعاني وهو خلاف مذهب الشافعي فان العلة ليس من شرطها الانعكاس وهذا اوره الامام
على نفسه واجاب بان قضية اللسان هي الدلالة عند احالة الوصف على ما عداه فخلافه وزعم ان
هذا وضع اللسان ومقتضاه خلاف العلل المستنبطه واستغرب ما نقله المصنف عن امام الحرمين صواب
النقل عنه فان صاحب المحصول والمنهاج نقلا عنه اختيار المنع كابي حنيفة ونقل ابن الحاجب عنه
القول بغير ذلك والموجود في البرهان ما حكاه المصنف من التفصيل وانكر قوم العدد دون غيره
من المفاهيم يعني خلا اللقب وهذا منسوب الى الامام في المحصول فانه ذكر تفصيلا حاصله انه لا
والمنقول عن الشافعي انه يدل من نقله الماوردي وابو حامد لكنه مثل بقوله اذا بلغ الماء
قلتين والاشبه انه من الشرط فانه لا اسم عدد هنا كاثنين وثلاثة بل المعدود سمة الغاية
قيل منطوق والحق مفهوم ذهب القاضي ابو بكر الى ان الحكم في الغاية منطوق وادعى ان اهل اللغة
وقفوا على ما يقوم مقام نصهم على ان تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدها
خلاف ما قبلها لانهم اتفقوا على ان الغاية ليست كلا ما مستقلا فان قوله حتى تنكح زوجا غيره
وقوله حتى يطهرن لا بد فيه من اضمار لضرورة تتميم الكلام وذلك الضمير لها ضد ما قبلها او غير والباقي

باطلا لانه ليس في الكلام ما يدل على تعين الاول فتقدير حتى يظهر فاريوهن وحتى تنكح تحمل قال والاضمار بمنزلة الملفوظ به فانه انما يضمر لسبقه الى فهم القارئ باللسان وعلى ذلك جرى صاحب الدرج من الحنفية فقال هو عندنا من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم ومن هنا يعلم ان كلام ابن الحاجب في التقرير القاضي يقتضي انه مفهوم ليس كذلك وكلام القاضي في التقريب صرح بما ذكرنا لكن الجمهور على انه مفهوم ومنعوا وضع اللغة لذلك بتلوة الشرط فالصفة المناسبة لمطلق الصفة غير العدد فالعدد فتقديم المعمول قد ي البيانيين افادته الاختصاص وخالفهم ابن الحاجب وابو حيان لما فرع من بيان كونه بحيث يفيد مراتبها قوة وضعفا فانه لم يرتبها فيما سبق عند ايرادها ومن فوائده الترجيح به عند التعارض فاقواها بعد مفهوم الحصر الا مفهوم الغاية ولهذا قيد بانه منطوق كالقاضي ويلتحق به مفهوم انما فان فيها هذه المرجحات كما سبأتي ذكرا فعلى شرحه للمختصر فجعل اعلاها ما والا مفهوم انما والغاية ثم حكم المبتدا في الخبر ثم الشرط انتهى وتقديم حصر المبتدا في الخبر على الشرط تابع فيه للعراقي وانما اخرها الشرط على الغاية لانه لم يقل احد انه بالنطق فكان دون ما قبله وقدم على الصفة لانه قال به بعض من لا يقول بها كابن سريج ثم الصفة المناسبة لانها متفق عليها عند القائل بالصفة ثم مطلق الصفة غير العدد وانتفى كلامه ان بقية اقسام الصفة من العلة والظرف والحال على السواء وينبغي ان يكون اعلاها العلة للدلالتها على انها هي قرينة من النص ثم العدد ثم تقديم المعمول وانما احر لانه لا يفيد في كل صورة واحواله ولان المحوظ فيه عن القائل به لفظ الاختصاص لا الحصر وكذا قاله البيانيون وخالف ابن الحاجب وابو حيان اما ابن الحاجب فقال في شرح المفصل ان الاختصاص الذي يتوهمه كثير من الناس في تقديم المعمول وهم والشك فيه مثل قوله تعالى بل الله فاعبد ضعيف لانه فرجا فاعبد الله واعبد والله اي ولو كان التقديم مفيدا للحصر لكان التاخير مفيدا عدمه لكونه نقيضه وفيما قاله نظر لانه ليس بلازم افاده التاخير الحصر لعدم الحصر ليكون سببا في افادة التقديم الحصر بل تاخير المفعول غير مستلزم للحصر ولا لعدمه والحاصل ان القصد ان يتعلق بعبادته الله تعالى فقط اخر المفعول وان تتعلق بعبادته عبر قدم وامتثاله فاعبد الله مخلصا فمخلصا اغنى عن افادة الحصر في الاية الاولى واما ابو حيان فرد في اول نفسيه على من يدعي الاختصاص ونقل عن سيبويه ان التقديم للاهتمام والعناية لا للاختصاص فانه قال فانهم يقدمون الذي بيانه اهم وهم ببيانه اعنى واند ذكران الاهتمام والعناية في التقديم والتاخير سواء في مثل ضربت زيدا وزيدا ضربت واذا قدمت الاسم فهو عربي جيد كما كان ذلك بعني تاخيره عربيا جيدا وذلك قوله زيدا ضربت والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتاخير سواء مثله في ضرب زيد عمرا وضرب عمرا زيد انتهى وهذا لا حجة فيه فان سيبويه ذكره في باب الفاعل الذي سعداه فعله الى مفعول قال وذلك قولهم ضرب زيدا عبد الله ثم قال كانهم يقدمون الذي بيانه اهم وهذا ليس محل النزاع لان الكلام في تقديم المعمول على العامل لا في تقديمه على الفاعل فان قلت فقد ذكره في باب ما يكون الاسم فيه مبنيا على الفعل قال وذلك قولك زيدا ضربت فالاهتمام والعناية هنا في التقديم والتاخير سواء مثله في ضرب زيد عمرا وضرب عمرا زيد قلت ان كان هذا محل النزاع فلا حجة فيه لانه انما ذكر من الجهة التي شابه بها تقديم الفاعل على المفعول والعكس ممنوع والمانعون ليس منهم من هذه الجهة الا الاهتمام ولا ينفي ذلك الذي اختصوا به اذا تقدم على العامل وهو الحصر ويمكن تنزيل كلام سيبويه ان الاهتمام والعناية في التقديم والتاخير سواء بالنسبة الى الاسناد الواقع في الكلام وربط الفعل بالفاعل والمفعول لا بالنسبة الى ما يليح

من

من معنى اخر زايد على ذلك وفي كلامه ما يشير الى ذلك حيث قال كانهم يقدمون الذي بيانه اهم لم وهم ببيانه اعني وان كانا جميعا يهمانهم فاطرح هذا الذي زاد معنى في التقديم واتى بافعل التفضيل فانزلت كلامه الاول والثاني على هذا التقدير وجعلت استوا التقديم والتاخير بالنسبة الى الاسناد الحاصل وان ذلك لا تغير له لانه عند التقديم والتاخير لا ان التقديم يفيد زيادة في الاهتمام عرفت انه ليس في كلامه هذا ما يمنع من افادة الاختصاص عند تاخير العامل فانا لا نمنع ان التقديم والتاخير سوا بالنسبة الى ربط الفعل بالفاعل المفعول وانما المدعي قد رددنا عليه ذلك ومن العجب ان ابا حيان ذكر كلام سيبويه عقب كلامه الاول موهما به مقررا بها امتناع الاختصاص وبما استدل به بعض المتاخرين على عدم افادة الحصر وقوع الامرين في القران نحو بسم الله مجراها ومرساها وقال تعالى اقرا باسم ربك ونظائرها كما سبق في فاعبد الله بل الله فاعبد ولكن كل منها فصيح في بابه ولا بكار التقديم فيه بتقدم التاخير ولا العكس بل فيها ما يرشد الى الاختصاص فان قوله اقرا باسم ربك لا يمنع ان يقرا بغير الاسم وقوله بسم الله مجراها تمنع انها تجري الا باسمه وقال صاحب الفلك الدائر الحق انه لا بد على الاختصاص الا بالقرائن والا فقد كثر في القران التصريح به مع عدمه كقوله ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعري ولم يكن ذلك مختصا به فقد كانت حوا كذلك والاختصاص الحصر خلافا للشيخ الامام حيث اثبته وقال ليس الحصر المشتهر في كلام البيانيين ان تقديم المعمول يفيد الاختصاص ويفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر فاذا قلت زيدا ضربت يقول معناه ما ضربت الا زيدا وخالفهم الله المصنف وقال الفضلا لم يذكروا في تقديم المعمول الا لفظ الاختصاص منهم الزمخشري في اياك نعبد وايها والحق انهما متغايران والفرق بينهما ان الاختصاص انفعال من الخصوصية والخصوص مركب من شيئين احدهما عام مشترك بين اشيا والثاني معنى ينضم اليه يفصله عن غيره كضرب زيد فانه اخص من مطلق الضرب فاذا قلت ضرب زيدا اخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص فصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما انضم اليه منك ومن زيد وهذه المعاني الثلاثة اعني مطلق الضرب وكونه واقعا منك وكونه واقعا على زيد قد يكون مقصودا للمتكلم لها ملاحظا على السواء وقد يرجح قصده لبعضها على بعض ويعرف ذلك بما ابتدا الكلام به فان الابتدا بالشيء يدل على الاهتمام به فاذا قلت ضرب زيدا اخبرت علما ان خصوص الضرب على زيد هو المقصود ولا شك ان المركب من خاص وعام جهتين فقد يقصد من جهته عمومه وقد يقصد من جهته خصوصه فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص وانه هو الاهم عند المتكلم وهو الذي قصد افادته للسامع من غير تعرض ولا قصد لغيره بانبات ولا نفي وامالحصر فمعناه الثبات المذكور ونفي غيره وهو رد بدليل الاختصاص وانما جاء هذا في اياك نعبد للعلم بانه لا يعبد غير الله لان موضوع اللفظ الا ترى ان بقية الايات لم يطرد فيها ذلك فان قوله تعالى افغير دين الله تبغون لو جعل في معنى ما يبغون الا غير دين الله وهمزة الانكار داخله عليه لزم ان يكون المنكر الحصر لا مجرد بغيهم غير دين الله ولا شك ان مجرد بغيهم غير دين الله منكر وكذلك بقية الايات اذا تاملتها التي لخصت وحاصله ان الاختصاص اعطا الحكم للشيء والسكوت عما عداه والحصر اعطا الحكم للشيء والنفي لما عداه ففي الاختصاص قضية واحده وفي الحصر قضيتان وقد يحتج للتغاير بقوله تعالى يختص برحمته من يشاء فانه لا يجوز ان يقال لحصر رحمته لانه لا يمكن حصرها مسئلة انما قال الامدي وابو حيان لا تفيد الحصر وابو اسحى الشيرازي والغزالي والكيا والتتم الامام تفيد فهما وقيل تطقا اختلف الاصوليون

ز انما هل تفيد الحصر فقيل لا تفيد وقيل تفيد واختلف القائلون به هل هو منطوق او مفهوم والقول
بانها لا تفيد هو رأي الآمدي وانما يفيد تاكيد الاثبات وهو قضية كلام ابن دقيق العيد فانه قال ان
ذلك السياق والمقصود من الكلام على الحصر في مخصوص قيد به وان لم يدل عليه وقيل الحصر على الاطلاق
كقوله تعالى انما انت منذر فان الرسول عليه السلام لا يحصر النذارة بل له اوصاف جميلة كثيرة كالبشارة
وغيرها ولكن مفهوم الكلام يقتضي حصره في النذارة لمن لا يؤمن واختار الشيخ ابو حيان وكان يقول انها لا تدل
على الحصر بالوضع كما ان الحصر لا يلزم من لخواتها التي ذكرت بل فرق بين لعمرو زيد قائم ولعمرو زيد قائم وكذلك
زيد قائم وانما زيد قائم واذا لم حصر فانما يفهم من سياق الكلام لا ان انما دلت عليه واستند نكير علي من يقال انه
ونقله عن الصريين وفيه نظر فان الازهري من ائمة اللغة في كتابه الزاهر عن اهل اللغة انما يقتضي الحاصر
وتزيغبر كقولك انما المرتا صغر به اي كالمه بهذين العضوين لا برواية وسمعه والقول بانها تفيد من جهة
المفهوم قاله الشيخ ابو اسحق ومن ذكره المصنف وفيه نظر فان العراقي نقل عن القاضي انها تفيد الحصر
ويحتمل للتوكيد ثم قال وهو المختار ووافقه الكيا والذي في التقريب للقاضي انها يحتمله لتاكيد الاثبات
ويحتمله للحصر وزعم ان العرب استعملتها لكل من الامرين ثم قاله ولا يبعد ان يقال ظاهر الحصر قال
السكاكي ليس الحصر انما من جهة ان ما للنفي كما يفهمه من لا وقوف له على علم النحو بريد به طريقة الرازي
والبيضاوي لانها لو كانت للنفي لكان لها صدر الكلام وانما هي ما الكافة لان عن العمل تم حكى عن علي بن
عيسى الربعي واستلطفه ان التوكيد اثبات المسند للمسند اليه وما يوكده فيناسب ان يجيء
الحصر وفيه نظر اذ لا يلزم الحصر من تاكيد علي تاكيد لخوقام القوم كلهم اجمعون وكان بعض مشايخنا
يقول احسن ما يستدل به على الحصر في انما انفصالها الضمير بعدها هو اما احتجاج ابن دقيق العيد
بان ابن عباس فهم الحصر من قوله انما الربا في النسيئة ففيه نظر لان ابن عباس روى الحديث بهذا اللفظ
ورواه عن اسامة بن زيد بلفظ ليس الربا الا في النسيئة كما ثبت في صحيح مسلم وهذه الصيغة الثانية
صيغة حصر بالاجماع فالمانع ان يكون ابن عباس انما فهمه من هذه الصيغة المتفق عليها لا صيغة انما المختلف
فيها ومثل الشيخ على تحقيقه وتدقيقه لا يستوي الصيغتين والقول بانها منطوق حكاه الشيخ
ابو اسحق في الشبهة عن القاضي ابي حامد المروروذي قال مع نفيه لدليل الخطاب ونظر فيه ابو
الحسين فيما لو قال انما قام زيد ثم قال وعمرو فهل يكون قوله وعمرو تخصيصا او نسخا فمن قال انه بالمنطوق
يدل على عدم قيام غيره كان نسخا ومن قال انه بالمفهوم كان تخصيصا والاصح الاصح ان حروف انّ فيها
فرع الكسر ومن ثم ادعى الزمخشري ان دلالة الحصر انما تقدم في انما المكسرة انما المفتوحة فرع الزمخشري
والكلام على قوله قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد انما هي المكسورة وجعل المصنف ما خذه الباعث
اصل لخوي وهي انما فرع المكسورة وهو الاصح وقيل المفتوحة اصل وقيل كل منهما اصل بنفسه هكذا حكى
ابن الحاجب النحوي الاقوال الثلاثة ومن ههنا يستنكر على الشيخ ابي حيان دعواه ان الزمخشري تفرد
بهذه المقالة وانه لا يعرف القول بذلك الا في انما بالكسر وهذا مردود فانها فرعها ولهذا قال سيبويه
في باب ان واخواتها باب الاحرف الخمسة فعدها ثم قال واحدة واذا كانت المفتوحة فرع المكسورة فكل
حكم ثبت للاصل ثبت للفرع ما لم يمنع مانع واعترض عليه ايضا بان دعوى الحصر فيها باطل لانتفائها انه لم يصح
البه سوى النوبختي وهو عجيب من وجهين احدهما ان الزمخشري لم ينزع ذلك بناء على رايه الفاسد في
الاعتزال من انكار الصفات بل لعل هذا هو ما خذه في دعوى الحصر وثانيهما ان هذا حصر مقيد فان الخطاب

مع

مع المشركين فالمعنى ما اوحي الي في امر الربوبية الا التوحيد لا الاشراك ويسميه البيانيون قصر قلب
لقلب اعتقاد المخاطب ساله من الالطاف وحدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما
الضمير وهي افيد من الاشارة والمثال واليسر وجه كونه من الالطاف حاجة الخلق الى اعلام بعضهم
بعضا ما في ضمايرهم من امور معاشهم للمعاملات واسرار مقاصدهم لان ارادة المعرفة والاحكام فوضع لهم الالفاظ
لمعانيها ووقفهم عليه على قول التوقيف او جعلهم قادرين على قول وضع الالفاظ لمعانيها على قول الاصطلاح
وكهذا عبر المصنف بالحدوث لينبه على انه لطف على كلا القولين بخلاف تعبير ابن الحاجب بالاحداث
فانه يوهم التخصيص بالتوقيف ثم انه جعل ذلك بالنطق دون الاشارة والمثال لكونه اقيد واسهل
لكونه اقيد فلان اللفظ يعم كل موجود ومعدوم بخلاف الاشارة فانها للموجود وبخلاف المثال وهو ان
يجعل ما في الضمير مشكلا فانه ايضا كذلك لانه يعسر بل يتعذر ان يجعل لكل شيء مثال يطابقه واما لونه ايسر
فلانه يوافق الامر الطبيعي لان الحدوث كيفيات تعرض للنفس الضروري ولا شك ان الموافق للامر الطبيعي
اسهل من غيره فحفت المونه وعمت الفايدة وهي الالفاظ الدالة على المعاني الضمير راجع الى الموضوعات
اللغوية والالفاظ جنس قريب فيخرج ما دل على معنى وليس بلفظ كالخط والعقود والاشارة فلا يكون شيء
منها لغة والمراد بالالفاظ كل ما كان ملفوظا به حقيقة او حكما لتدخل الضمائر المستترة في الافعال فانها
ملفوظ بها حكما بدليل استناد الفعل اليها وجواز تاكيدها والعطف عليها وخرج بالدلالة على المعاني المهملات
ودخل في هذا الحد المفرد والمركب حكما اذ اللغة تطلق على الجميع وعلم منه ان دلالة الالفاظ المركبة على معانيها
وضعيه وسيذكر المصنف في باب الاخبار وهذا التعريف احسن من قول ابن الحاجب كل لفظ وضع
لمعنى ما في كلس الاستكال وتعرف بالنقل تواترا واحادا وباستنباط العقل من النقل لا تجرد
العقل يعرف وضع اللفظ للمعنى بطريق الحس اما النقل الحرف او العقل الحرف او المركب منهما فاما العقل
الحرف فلا مدخل له في ذلك فانه لا يستقل بالامور الوضعية واما النقل الحرف فهو اما متواتر كالسما والحر
والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك وهو يفيد القطع واما احاد كالقرء ونحوه وهو يفيد الظن فيشترك
به في الشاهد الفيه دون القطعيه واما المركب منهما كما اذا نقل الينا ان الجمع المعرف بالالف واللام للعموم
وكان الشيخ زين الدين الكتاني يعترض على هذا المثال بان المقدمتين نقليتان واذا تركب الدليل من مقدمتين
نقليتين لم يجب ان يقال انه مركب من العقل والنقل واما غايته ان العقل تفطن لتنتجهما وهذا
مردود فان الدليل ليس مركبا من نقليتين دون عدم تكرر الحد الاوسط فيها وانما هو مركب من مقدمة
نقلية بحته وهي الاستثنا احراج بعض ما يتناوله اللفظ ومقدمة عقلية لازمة لمقدمة اخرى
وهي انه لكل داخله الاستثنا عام لانه لو لم يكن عاما لم يدخل المستثنى فيه لم يحسن هذه الفضيه كبرى
للمقدمة الاخرى النقلية فصار صورة الدليل هكذا الجمع المحلى بال يدخل الاستثنا وكل ما يدخله
الاستثنا عام ينتج ان المحلى بال عام ومدلول اللفظ اما معنى جزي او كلي او لفظ مفرد مستعمل
كالكلمة فهي قول وضع لمعنى مفردا او مهملا كاسما حروف التهجي او مركب مدلول اللفظ ينقسم الى
اقسام لان مدلوله اما معنى او لفظ والاول ينقسم الى جزي وكلي لانه اما ان يكون المعنى مشتركا بين
الافراد الموجوده او المتوهمة او لا وهو الكلي كالانسان والعنقا او لا يكون فهو الجزي كزيد والثاني
اما ان يكون اللفظ الذي هو مدلوله مفردا او مركبا وكل منهما اما ان يكون مهملا او مستعملا والاول
الكلمة فانه لفظ مدلوله لفظ مفرد مستعمل وهو الاسم والفعل والحرف وانما قال قوله لم يقل

الألوكة
www.alukah.net

لفظ لان القول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل لخلاف اللفظ والمهمل يقرر وضع لمعنى مزدكا له غير لان اولبك اخرجوا اللفظ جنسا فاحتاجوا للاحتراز عن المهمل بذكر الوضع والمصنف لما اخذ القول جنسا وهو خاص بالوضع اغناه عن اشتراطها الوضع والثاني كاسما حروف التهجي فان مدلوله لفظ مفرد بجعل الاتري ان حروف جلس لم يوضع لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم فالاولى الجيم والثاني اللام والثالث السين والرابع كلفظ الخبر فان مدلوله لفظ مركب مستعمل نحو قام زيد والرابع ان يكون المدلول للفظ مركبا مهملا وفي كونه موجودا خلاف حكاه المصنف في باب الاخبار وقد تعرض في المنهاج هنا لاقسام المركب واهمله المصنف لانه ذكره في باب الاخبار والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى اي جعلوه مهيا لان يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم لمعنى وجه مخصوص كتسمية الولد زيدا ومنهم من قال تخصيص الشيء بالشيء بحيث اذا اطلق الاول فهم منه الثاني فانك اذا اطلقت قولك قام زيد فهم منه القيام وهذا التعريف الذي ذكره المصنف لاحد اقسام الوضع وهو اللغوي وهو ما وراده ويطلق باعتبارين اخرين احدهما على علية استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير بشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاث الشرعي كالصلاة والعرفي العام كالدابة والعرفي الخاص كالجوهر والعرض عند المتكلمين والثاني اصل الاستعمال من غير غلبة كقولهم هذا من شرط الجواز الوضع ولا يشترط مناسبة اللفظ المعنى خلافا للعبد رحيث اثبتها فقيل يعني انها حاملة على الوضع وقيل بل كافية في دلالة اللفظ على المعنى ذهب عباد الى ان دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية والا لما كان اختصاص ذلك اللفظ اولى من غيره وخالفه الجمهور محتجين بصحة الوضع للشيء ونقيضه وضده ولو كانت المناسبة شرطا لما جاز ان الشيء الواحد لا يناسب الضدين مناسبة طبيعية واجابوا عن شبهة عباد بانا ان قلنا ان الواضع هو الله فسبب التخصيص هو الارادة القديمة وان كان هو العبد فسببه هو خطور ذلك المعنى بباله حين غلبة كتخصيص الاعلام بالاشخاص والنقل عن هذا مختلف فقيل انه اثبتها يعني انها اي المناسبة حاملة على الوضع سواء كان الواضع هو الله او عبده وهو قضية نقل الابدي وقيل بل تلك المناسبة كافية في دلالة اللفظ على المعنى من غير افتقار الى الوضع لما بينهما من المناسبة الطبيعية وهو قضية نقل المحصول وتردد الصفي الهندي في حمل مذهب عباد على هذين الوجهين وقال ان اراد الاول فهو قريب لكن لا يمكنه ادعاؤه في كل الالفاظ واللغات لانا لا نعلم بالضرورة ان ما يلحونه من المناسبة بين حروف الالفاظ ومعانيها غير مرعي في كل الالفاظ واللغات وعلى هذا فقد دالا بدي مذهب فانا نعلم ان الواضع في ابتداء الوضع لو وضع لفظ الوجود للعدم او بالعكس لما كان مستقيما غير مستقيم اذ الحكم لا يقول ان ذلك ممتنع على هذا التقدير بل ظاهره انه يلزم القول بالمناسبة الطبيعية وهو غير ممتنع قال وان اراد الثاني بنحو معلوم الفساد بالضرورة يعني لانه لو كان كذلك لعلم كل احد جميع اللغة لعدم الاختلاف في دلالة الالفاظ ولعل عبادا يدعي ما يدعيه الاشتقاق فيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع والا فبطلانه ضروري تقييدات الاول جعله الخلاف في الاستدلال وعدمه قد بينا فيما مر ان مذهب عباد ان افادة اللفظ المعنى لذاته وقد انكر الاصبهاني في شرح المحصول على من حمل مذهب عباد على ان شرط الوضع دلالة اللفظ بالمعنى المناسبة الذاتية وقال المذاهب لا تنقل بالاحتمال والمنقول عنه ما ذكرنا ثم ذكر بالضرورة فانه يمكننا وضع الفاظ لمعاني من غير مراعاة المناسبة الذاتية

قطعا

قطعا ولو كان شرطا لما امكن الثاني قد يشكل بحال الخلاف قلنا اذا قلنا ان اللغة توقيفية ينبغي ان لا يشترط قطعا وانا يتجه الخلاف في انه هل يخلو الوضع عن المناسبة ام لا لان الواضع حكيم كما في تلخيص من الخلاف في ان الاحكام هل تعلل بالمصالح ام لا واذا قلنا اصطلاحية فينبغي ان يشترط قطعا فالخلاف وجواب هذا يعلم من تخصيص الخلاف عن عباد وقد عبر الطوفي بعبارة حسنة قبل الاشكال فقال للخطاب انما يفيد بالمواطاة والمواضعة وليس يفيد لذاته ولا لصفة هو في حقل عليها الاتري ان سامعه اذا لم يعرف المواطاة لم يستفد به شيئا واللفظ الموضوع للمعنى قاصر على الذهني خلافا للامام وقال الشيخ الامام للمعنى من حيث هو اختلف في ان اللفظ وضع له على مذاهب ارجحها انه موضوع للمعنى الخارجي اي الموجود في الخارج وبه جزم الشيخ ابو اسحق شرح اللمع لان به تستقر الاحكام ونصره ابن مالك في كتاب المفصل على المفصل والثاني للمعنى الذهني اي سواء طابق او لا واختاره الامام فخر الدين والبيضاوي لدوران الالفاظ على المعاني الذهنية وجودا وعدما فان الانسان اذا راى شبحا من بعيد تخيله فاطلاقا ذا راه يتحرك ظنه شجرا سماه شجرا ثم لما قرب منه وراه رجلا سماه رجلا وهذا ضعيف لان اختلاف الالفاظ للمعاني الذهنية انما هو لاعتقادها وفي الخارج كذلك لا لمجرد اختلافها في الذهن فلا يدل على انها موضوعة بازاء المعاني الذهنية فقط ويلزم منه انه لم يوضع لما في الخارج ان تكون دلالة اللفظ عليها في الخارج ليست مطابقة ولا تضمنا والثالث انه موضوع للمعنى من حيث هو اعم من الذهني والخارجي وهذا ما ذهب اليه والد المصنف ورد مذهب الامام اليه واورد السلة بالتصنيف والحق ان دلالته على المعاني الخارجية انما هو بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية ودلالتها على المعاني الذهنية بغير توسط وينبغي تنزيل كلام الامام عليه وانه لم يرد انها لم توضع للمعاني الخارجية ابتداء لانها غير مقصودة اصلا فان ذلك باطل لان المخبر اذا اخبر عن شيء بقوله جديد لم يقصد الاخبار بمجيء زيد في الخارج وليس لكل معنى لفظ بل كل معنى يحتاج الى اللفظ يجب ان يكون لكل معنى من المعاني لفظ موضوع بازايه وهو ظاهر فان انواع الاراجيف كثيرة مع انهم لم يضعوا لها الفاظا تدور بها وايضا كان يلزم انتفاء المجاز المعلوم ثبوته ضرورة واستدلالي المحصول بان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يجب ان يكون متناهيا وقد يمنع تناهي المعاني فان المعقود متناه وبه صرح الامام في مسئلة المشترك ثم قال الامام فان سلمنا هذا عدم فالمعاني قسمان احدهما ما تشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له لاجل الافهام بالخاصة الثاني ما لا يشتد الحاجة اليه فيجوز فيه الامران يعني الوضع وعدمه اما عدم الوضع فلانه ليس مما يحتاج اليه واما الوضع فللفوايد الحاصلة به واعلم ان لفظ المحصول لا يجب ان يكون لكل لفظ معنى بل يجوز ان واقتصر في الحاصلة على نفي الوجوب وفي المنتخب على نفي الجواز والمصنف اتى بلفظ يحتملهما والمحكم لغة المعني والمتشابه استاثر الله تعالى بعلمه وقد يطلع عليه بعض اصفيائه في القرآن محكم ومتشابه كما قال منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقد كثر الخلاف في معناهما والمصنف تبع للحكم متابع لابن الحاجب والمراد بالمتضح هو المعنى الذي لا يتطرق اليه اشكال ماخوذ من الاحكام وهو الاتقان فيدخل فيه النص والظاهر وقال ابن النجار في احسن الاقوال فيها ما يمكن معرفة المراد منها او بدلالة تكشف عنه وفسر المصنف المتشابه بالحكم والاولى مقابل للحكم فيكون ما لم يتضح معناه فيدخل المجمل وما ظاهره التشبيه وهو المقصود هنا وقد اختلف ادراك علم المتشابه فذهب الاشعري العدم

الى انه لا يجوز ان يكون في جملة الراسخين من يجهله ووافقوا على قوله والراسخون في العلم وقال ابن الحاجب انه الظاهر لان الخطاب بما لا يفهم بعيد وقال الطوفي في كتاب الادب من شرح من شرح مسلم انه الاصح لانه يجوز ان يخاطب الله عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته قال وقد اتفق اصحابنا وغيرهم من المحققين على انه يستحيل ان يتكلم الله بما لا يفيد وذهب كثير من اصحابنا المتكلمين والفقهاء كالحارث والقلانسي الى انه لا يعلم تاويله الا الله ووقفوا على قوله الا الله قال الاستاذ ابو منصور وهو الاصح عندنا لانه قول الصحابة وقال ابن السمعاني انه المختار على طريقة اهل السنة قال الامام واللفظ الثاني لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي الا على الخواص كما يقول متبتو الحال الحركة توجب معنى توجب لحركة الذات منع الامام فخر الدين ان اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة في معنى ان يوضع لمعنى خفي جدا بحيث لا يعرفه الا الخواص والغرض من هذه المسئلة الرد على مثبتي الاحوال لانهم يقولون لحركة معنى يوجب كون الذات متحركة والمشهور بين الخاصة والعامة انها نفس الانتقال لا معنى اوجب الانتقال يمنع ان تكون موضوعة لذلك المعنى اذ يتعذر تعلقه على غير الخواص وقد رد عليه الامر باني في شرحه وقال قد يدرك الانسان معاني خفيه لطيفة ولا يجد لها لفظا فالأعلى ما ان ذلك المعنى مبتكر ويحتاج الى وضع لفظ بازاء ليفهم الغير ذلك المعنى سواء كان اللفظ من الالفاظ المشهور او لا ولا حرج في الاصطلاحات والكتب العلمية مشحونة بامثال هذه الالفاظ ولا يكن رده نعم ان ادعى الخصم ان هذا اللفظ المشهور موضوع بازاء ذلك المعنى الخفي او لا فنمنع قال واسماء الله تعالى المقدسة من قبيل القسم الاول فان فيها الفاظا مشهورة وبازاء بعضها معاني دقيقة غامضة لا يفهما الا الخواص مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية فهمها الله بالوحي او خلق اللغات او العلم الضروري وعزي الى الاشعري واكثر المعتزلة اصطلاحية حصل عرفانها بالاشارة والقرينة كالطفل والاستاذ القدر المحتاج في التعريف توقيفي وغيره يحتمل وقيل عكسه وتوقف كثير والمختار الوقف عن القطع وان التوقيف مظنون هذه المسئلة في البحث عن الوضع وفيها اقوال احدها قول الجمهور انها توقيفية وان الواضع هو الله تعالى والتعريف اما بالوحي او الالهام بان علمها بالوحي الى الانبياء او خلق اصوات تدل على اللغات واسماعها لواحد او جماعة او خلق علم ضروري في الصدور لصيغ مخصوصة لمعان فتبين العقلاء الصيغ ومعانيها قال ابن السمعاني فيكون معنى التوقيف ان لفقوا وضع الصيغ على حكم الارادة والاختيار واختار ابن فارس في كتابه فقه العربية واحتج له بالاجماع على الاحتجاج بلغة القوم ولو كانت اللغة مواضعة لم يكن اولى بالاحتجاج بهم بادلى شاني الاحتجاج قالوا اصطلحنا على لغة القوم ولا فرق واحتج غيره من النحاة بانه لو كان اصطلاحا لم يختلفوا فيقول بعضهم مررت بابيك واخرون بابايك وايضا فقد استعملوا انبيه وتركوا غيرها ولا سبيل الى الاصطلاح لانه لم يوجد قط ائمة ولدت متكلمة ولا تكلمت حتى ولدت حكاه ابن خروف في شرح سيبويه وقال الاقرب انه الهام من الله تعالى وهذا المذهب عزاه جماعة للاشعري وانما لم يجزم المصنف بنسبته اليه لما سنذكره ولكنه عزاه لاكابر اصحابه كابن فورك وقد رايته في كتابه فقال الذي يصح من ذلك قول من قال انه توقيف وذلك انه لو وقع اصطلاحا لم يقع كذلك الا بلغة اخرى واشارة او كتابة اخرى وكان محتاج من الاصطلاح مثل ما يحتاج اليه ما وراءها الى ان ينتهي الى امر غير مصطلح عليه فيقول الامر فيه الى التوقيف والالهام وعليه اكثر المعتزلة انها اصطلاحية بمعنيان واحد من البشر واجاعه وضعها

وحصل التعريف للبيان بالاشارة والقرائن كتعريف الوالدين لغتهما للاطفال وفسر ابن السمعاني الاصطلاح بانه لا يبعد ان تحرك الله نفوس العقلاء لذلك اي يعلم بعضهم مرادا بعض ثم يتشوون بعضهم الى اختيار منهم صيغا لتلك المعاني التي تريد ونها الاترى ان الانسان يولد له مولود فيتشوق له اسما وكذا الجوزان تستحدث صيغه واله فيصنع للصنعه اسما وللاكوا اسما الثالث مذهب الاستاذ ان القدر المحتاج اليه منها في التعريف توقيفي والباقي يحتمل للتوقيف وغيره كذا حكاه ابن برهان والامدي وغيرهما والذي في المحصول والمنهاج عنه ان الباقي مصطلح به انه في المحصول عند الاستدلال عليه حكي الاول وهذا هو الصواب كما رايته في كتابه وعلى هذا فيكون مذهبه مركبا من التوقف الراجح عكسه وهو بقسميه ان القدر المحتاج اليه اصطلاحي والباقي يحتمل لكن الذين حكوا هذا المذهب قالوا ان الباقي مصطلح والخامس الوقف لمعنى ان الجميع يمكن لتعارض الادلة وعزاه في المحصول للقاضي وجمهور المحققين والسادس الوقف عن القطع بواحد من هذه الاحتمالات وترجيح مذهب الاشعري بغلبة الظن وهذا ما اختاره ابن الحاجب والمصنف وفرخ من كلام ابن السمعاني سابع وهو تجويز الكل مع ظهور مذهب الاستاذ فانه قال المختار تجويز كل ذلك ثم قال والظاهر ان بعضها كان توقيفا من الله على ما نطق به الكتاب وبعضها كان اصطلاحا وتواطيا ومن المتاخرين من قال منها ما يقطع فيه بالاصطلاح كالاعلام وقبل ان الاشعري انما تكلم في الوقوع مع تجويز صدور اللغة اصطلاحا ولو سنح الجواز لنقله عنه القاضي وغيره من اصحابه وذكر امام الحرمين الخلاف في الجواز ثم قال ان الوقوع لم يثبت فائدة تكلموا في فائدة هذه المسئلة فمنهم من نفاها كالابياري شارح البرهان وقال ذكرها في الاصول فضول ومنهم من قال فائدتها قلب اللغة وقال الماوردي في تفسيره فائدة الخلاف ان من جعل الكلام توقيفا جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن جعله اصطلاحا جعل التكليف متاخرا عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام مسئلة قال القاضي وامام الحرمين والغزالي والامدي لا تثبت اللغة قياسا وخالفهم ابن سريج وابن ابي هريرة وابو اسحق الشيرازي والامام وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز ولفظ القياس يعني عن قولك الخلاف ما لم يثبت تعميما استقراء اتفقوا كلهم على امتناع حدوث القياس في اسماء الاعلام لانها غير معقولة المعنى والقياس فرع المعنى فهو لحكم تعبدي لا يعقل معناه وكذلك على امتناعه في الصفات من اسم الفاعل والمفعول ونحوهما لان القياس لا يدرئه من اصل وهو غير متحقق فيها اذ ليس جعل البعض املا من البعض الاخر فرعا او بالعكس واطرادها في محالها مستفاد من الوضع لا القياس فلانهم وضعوا القائم والقاعد بازاء كل من قام وقعد وعلى امتناعه فيما يثبت بالاستقراء ارادة للمعنى الكلي كقولنا الفاعل مرفوع والمفعول منصوب وانما يحكم الخلاف فيما اذا اطلقوا اسما مشتقا على وصف واعتقدنا ان النسبة لذلك الوصف فاردنا تعدية الاسم الى محل اخر مسكوت عنه كما اذا اعتقدنا ان اطلاق اسم الخمر باعتبار التخمير فعدناه الى النبيذ وفيه مذاهب احدها المنع وبه قال معظم اصحابنا والحنفية وفي ذكر القاضي من المانعين فائدة وهي الرد على ابن الحاجب حكايته عن القاضي الجواز والموجود في التقريب للقاضي المنع وكذا حكاه عنه الماوردي نعم ان ادعى ان ما مثل الاول اسم في اللغة توقيفا فلا يجوز ان يثبت له اسم اخر بالقياس كما انا ثبت لشيء حكم بالنص لم يجز ان يثبت له حكم اخر بالقياس ولان الخلاف انما هو في الاسماء المشتقة والعرف لا يلزم اطراد الاشتقاق في الاشتقاق فانهم سموا الدابة لدبيبها ولم يسموا كل دابة ولان الخمر فشرع في معنى اسماء الاصطلاحات

والباهي من المباهاة او التخيير فلو شاع الاستعمال بالاشتقاق لكان كل ما يجري العقل وان لم يضطرب يكون مجازا والثاني الجواز لان الاشتقاق في الاسم بمنزلة التعليل فكانهم جعلوا المشتق بمنزلة الفرع والمشتق منه بمنزلة الاصل والمعنى الذي اشتق لاجله بمنزلة العلة وما عزاه المصنف للامام صحيح ولا بد فيه قوله في مواضع هذا قياس في اللغة فلا تقول به فهذا استطراد لا يؤثر فيما ذكره نعم قد يقال ان المحافظة تدير تكلف فيما عين المذهب ثم ما عزاه لابن سريج فيه نظر فان ابن السمعاني بعد ان سرد ادلة المانعين قال وهذه الادلة توثيه جدا فالاولى ان نقول يجوز اثبات الاسامي شرعا ولا يجوز اثباتها للغة وهو الذي اختاره ابن سريج والدليل على جواز ذلك انا نعلم ان الشريعة انما سمت الصلاة صلاة لصفة متى انتفت عنها لم تسم صلاة فنعلم ان ما شاركها في تلك الصفة يكون صلاة فبان بهذا ثبوت الاسامي الشرعية بالعلل واذا ثبت هذا الاسم لجاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم وعلى هذا خرجت الاسامي اللغوية ولم يلزم ما ذكروه من اطراد معنى في الاسم وعلى هذا ثبت اسم الخمر للنيء شرعا وثبت للواحد اسم الزنا شرعا ثم وجب الحد بالاية وثبت السارق للنباش شرعا ثم وجب القطع بالاية انتهى وتحصل اربعة مذاهب المنع الجواز اثبات الاسم بالشرع اثباته باللغة وفائدة الخلاف في هذه المسئلة ان من اثبت عموم الاسم بطريق القياس اللغوي ادرجت المسميات تحت العموم ولم تحتج الى القياس الشرعي وشرائطه فيدخل تحت قوله السارق والسارقة فاقطعوا ومن لم يثبته بالقياس اللغوي احتاج الى ذلك وعلى الاول يقطع النباش دون الثاني بالقياس الشرعي على السرقة والمذهب الرابع لغوي في الحقيقة لا في المجاز وهو مخرج من كلام القاضي عبد الوهاب لان المجاز ما اختص رشته من الحقيقة بوجه تميز الحقيقة عليه وقوله ولفظ القياس يشير الى الاستغناء عن قول ابن الحاجب ليس اخلال بين بما يثبت تعيينه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ووجه الاستغناء عنه ان لفظ القياس الذي هو موضوع المسئلة يعطي ذلك لان المراد ذلك في كل ما اسند اليه فعل معلوم بالنص لا بالقياس ولذلك لم نحتج الى استثناء الاعلام فانه لا يتصور دخول القياس فيها لما سبق مسئلة اللفظ والمعنى ان الحدا فان منع تصور معناه الشركة لجزي والا فكلي هذه المسئلة في تقسيم اللفظ المفرد باعتبار نسبته الى المعنى وهو اربعة اقسام الاول ان يتحد اللفظ والمعنى فان منع تصور معنا من وقوع الشركة في مفهومه وهو الجزيء كالعلم لزيد وغيره من سائر الاعلام فانه لا يشارك فيه غيره وان لم يمنع تصور معنا من وقوع الشركة فيه نحو الكلي كالحيوان والانسان واعلم ان الجزي والكلي بالذات هو ذلك المعنى وانما يقال للفظ الدال عليه كلي وجزي بالعرض والتبعية تسمية للدال باسم المدلول وغير المصنف بال نفس تصور معناه وانما قيد منع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي وهو ما تمتنع فيه الشركة لا لنفس مفهومه بل لامر خارج كواجب الوجود والمصنف حذفه لانه ظن تمام الحد بدونه وليس كذلك فانه لما اخذ التصور في تعريف الكلي علمنا ان الكلية والجزئية من عوارض الصور الذهنية فيها توهم انه لو كان من الصور الذهنية ما لا يمنع الشركة كانت حقيقة فيها الخارجية كذلك لان الصور الذهنية مطابقة للخارج فازيل هذا الوهم فان منع التصور الذهني للشركة وعدم منعه ليس بالنظر الى ذاتها بل من حيث تصورها وقوله لا يمنع تصوره من الشركة لعم من ان يكون قابلا للشركة او غير قابل لان عدم المنع اعم من القبول وبهذا يظهر حسن التعبير بنفس التصور لان المقصود انه لا يشترط كون الشركة ممكنة عقلا بل ينظر في وضعه الى الشركة ولا الى الوقوع في الخارج فان الكل قد لا يقبل الوجود بالكلية كالمستحيل وقد يقبله ولم يوجد واحد من افراده كالجزء

من زبيق

من زبيق او وجد واحدا مع امكان غيره كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى او امتناع غيره كهي عند من لا يجوز كذا قاله الهندي وغيره وقال الامدي في رموز الكنوز لفظ الشمس والقمر كليان الان يراد به هذا الشمس وهذا القمر تنبيهان الاول هذا التعريف احسن من تعريف ابن الحاجب فان الاشتراك ليس بشرط وتعبير ابن الحاجب بهو هم شرطيته ولا بد ان يلحظ في الجزي قيد التشخيص والتعيين فان مع انتفاء ذلك لا بد وان يشترك كاد لولى اخص صفات النفس الثاني قال التستري في حد الكلي في مجال الايجاب قال فان زيدا يشترك كثيرون في سلكه عن مفهومه مع انه ليس بكلي وفيه نظر لان تصور معناه غير الحكم عليه بالايجاب والسلب متواطئا ان استووا ومشككا ان تفاوت ينقسم الكلي المتواطئ ومشكك لانه ان كان حصول معناه في افراده على التساوي فهو المتواطئ كدلالة الانسان على زيد وعمرو ونحوه اذ كل فرد من افراده لا يزيد على الاخر في الانسانية فان الانسانية التي في زيد مثلا ليست باشد ولا اولى ولا اقدم منها في عمرو سمي بذلك لمطابقته كل واحد من افراده معناه والمواطاة الموافقة وان كان حصول ذلك المعنى في بعض افراده تفاوت في مفهومه لشدة او ضعف او تقدم او تاخر فهو المشكك كاطلاق الابيض على الثلج والعاج ونحوه فان البياض الذي في الثلج اشد منه في العاج سمي مشككا لانه يشكك الناظر هل هو متواط لوحدة الحقيقة فيه او مشترك لما بينهما من الاختلاف وجوز الهندي فيه الكاف على انه اسم مفعول لكون الناظر يشكك فيه في ذلك وقد اورد عليه ان الابيض مثلا اذا اطلق على الثلج فاما ان يكون استعماله فيه مع ضميمة تلك الزيادة او لا فان لم تكن فهو المتواطي وان كان فهو المشترك فاذا لا حقيقة لهذا القسم المسمى بالمشكك واجيب بان تركيب الشيء تحدث له طبيعة اخرى كالخنثى لا ذكر ولا انثى واعلم انه ربما اتفق في الاسم الواحد بالنظر الى مسميين التواطؤ والاشتراك من جهتين كالاسود اذا قيل على شيئين مسلوبين بالسواد فانه مشترك ان جعل قبالة ما ومتواطئ ان دل عليهما باعتبار سوادهما وان تعدد المتباينان القسم الثاني ان يتعدد اللفظ والمعنى نحو الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس والبقر ونحو ذلك من الالفاظ المختلفة الموضوعة لمعان مختلفة سمي بذلك لتباينها في الدلالة واللفظ وان اتحد المعنى دون اللفظ فترادف الثالث ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحد نحو الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر لواحد قال الامدي والحد موضوع المسميات المتفرقة لا يوجب الترادف كالسيف والصارم والهندي بل هي متباينة وعكسه ان كان حقيقة فيهما مشتركا والا فالحقيقة ومجاز الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى وهو ينقسم على اقسام لانه ان وضع لمعنيين مختلفين او اكثر دفعة فهو المشترك كالعين للباصرة والجارية والدينار وغيرها وان وضع لمعنى ثم نقل عنه الى معنى اخر لعلاقة ولم يغلب استعماله في المنقول اليه فهو بالقسمة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجاز كالاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع للمناسبة بينهما وهو للقوة فان غلب سمي لفظا منقولا وقسموه باعتبار الناقل الى ثلاثة اقسام لانه اما الشرع او العرف العام او الخاص وسمي المنقول مجازا اشتقاقا من الجواز وهو التعدي لان المجاز يتعدى المعنى الحقيقي والعلم ما وضع لمعين لا بتنا وله غيره هذا معنى بيان لبعض اقسام الجزي عرفه لتوهمه ما سيذكره من الفرق بين الشخصي منه والجنسي فقوله ما وضع لمعين جنس بتنا وخرج المعارف وخرج عنه الكلي وقوله لا بتنا وله غيره فصل خرج به ما عداه من المعارف فان اسم الاشارة صالح لكل شيء تشير اليه والضمير صالح للمتكلم ومخاطب وغائب وهذا الحد ذكره ابن الحاجب في مقدمته النحوية وفاديه بوضع واحد ليلا

بتوهم ان زيدا الذي يدل به رجل تسمى به اخر فهو متناول لغيره فلا يكون الخارجي علما فلما قال بوضع واحد دخل ذلك فانه وان تناول غيره لكن ليس بوضع واحد بل بأوضاع وقال ترجمه خرج بقوله لا يتناول غيره فولدك انت وانت مخاطب زيدا فانه يصح ان يقال وانت لعمرو اذا خاطبته ايضا ه ومراده بذلك ان سبب ان انت بوضع شخصي بعينه وهو مع ذلك متناول لغيره ما وضع له على التعيين واعترض عليه بان هذا اللفظ وضع للمخاطب على التعيين فهو لا يتناول لغيره لكن قد يعرض الاشتراك ه بحسب مخاطبين او ثلاثة وهذا بعينه فقال في العلم لان زيدا ايضا قد يقع فيه الاشتراك بحسب الاتفاق وذلك لا عبرة له لان واضع اللغة جعل النكرات شائعة في نوعها او جنسها من غير نظر الى افرادها وجعل المعرفة لشيء لكم ان العالم بلغته يستعمل الفاظ المعارف بعد عدم اشتباهها لاشتباهها اخر مع مراعاة غرض الواضع وهو التعيين في الاصل والحق ان الضمير كلي باعتبار صلاحيته لكل متكلم ومخاطب وغائب وجزي باعتبار عروض الجزئية والشخصية بسبب قصدك به معينا فقولهم انه وضع لمعين انما هو باعتبار الحارض فان اردت بالتعيين خارجيا فعلم الشخص والا فعلم الجنس وان وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس العلم سماء اما جزئي مخصوص كزيد ويسمى علم الشخص او كلي شائع كاسامة للاسد وثعالة للثعلب ويسمى علم الجنس وهو علم لفظا نكرة معنى فاسم الجنس سماه الكل اسد بخلاف علم الجنس وقد مر كلام الناس في الفرق بين هذه الثلاثة اعني علم الشخص وعلم الجنس واسم الجنس النكرة كاسد وهو موهم الناس المباحث قال القرافي وكان الجنس وساهي يقرره ولم اسمعه من احد منه وكان يقول ما في البلاد المصرية من يعرفه وفرق بين العلمين بان علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجي وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد الشخص الذهني وفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصور الذهنية فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس او من حيث عمومها فاسم الجنس وعلى هذا الفرق مسمى العلم الشخصي هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي فاشتد موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها اصلا وعلم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع تشخص لها مع قطع النظر عن افرادها وتعين اللام التي للتعريف والماهية فان الحقيقة الحاضرة في الذهن وان كانت عامة بالنسبة الى افرادها هي باعتبار حضورها فيه اخص من مطلق الحقيقة فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها تلك الصورة الكائنة في ذهنه جزئيه بالنسبة الى مطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان ومحلها يقع في زمان اخر وفي ذهن اخر والجميع مشترك في مطلق صورة الاسد وفي كلام سيبويه ما يشير الى هذا الفرق فانه قال في باب ترجمه هذا باب ما لزمه يكون الاسم الذي هو فيه شائعا في امته ليس واحد منها بأولى من الاخر بها نصه اذا قلت هذا ابو الحارث انما تريد هذا الانسان الذي سمعت باسمه او عرفت اشباهه ولا تريد ان تشير الى شيء قد عرفته بعينه ولكنه اراد هذا الذكر كله واحد من امته لم يخص منه واحدا ثم قال بعد ذلك وانما دخلت اللام في هذا ونحوه لان الاسم شائع في امته كشيوع اسامة بعينه في نصارا اسامة بعض عن هذا كان زيدا ينبغي عن قولك الرجل المعروف بكذا وكذا وكون اسامة واقعا على كل اسد انما كان لان التعريف فيه للحقيقة وهي موجودة فيه كذا قرره ابن عمرون قال وتقوله الرجل اذا اردت معنى ما فيه جعل اقبلت عليه وناديته كأنه عرفه لوجود القصد اليه فكذا اسامة اي اسد رابته فانك تريد هذه الحقيقة المعروفة بكذا فالتعدد ليس بطريق الاصالة بقي وقال ابن مالك بعد ذكر نص سيبويه هذا احمله خاطبا بجاني حالة واحدة مخصوصه باعتبار تعينه الحاصل في الذهن وشياعه

باعتبار

باعتبار ان لكل شخص من اشخاص نوعه قسطا من تلك الحقيقة في الخارج والذي اختاره والد المصنف ان علم الجنس ما قصد به تمييز الجنس عن غيره مع قطع النظر عن افراده واسم الجنس ما قصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على الافراد حتى اذا دخلت عليه الالف واللام الجنسية صار مساويا للعلم الجنس لان الالف واللام الجنسية لتعريف الماهية وفرع على ذلك ان علم الجنس لا يثنى ولا يجمع لان الحقيقة من حيث هي لا تقبل جمعا ولا تثنية لان التثنية والجمع انما هو للافراد لكن صرح ابن السعاني في القواطع ان الالف واللام الداخلة على اسم الجنس لعهد الجنس لا للتعريف وقال ابن الحاجب في شرح المفصل في الفرق بين اسامة وزيد ان اسدا موضوع لفرد من افراد النوع لا بعينه فالتعدد فيه من اصل الوضع واسامة موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا اطلقت اسدا على واحد اطلقته على اصل وضعه واذا اطلقت اسامة على الواحد فانما اردت الحقيقة ويلزم من ذلك التعدد في الخارج فالتعدد فيه ضمنا لا قصدا ا

بالوضع وهذه الفروق انما يؤيد بها ان وضع اللغة ذلك فيحتاج الى دليل والا فهي تحكمات مسئله الاشتقاق رد لفظ الى اخر ولو بجاز المناسبة بينهما والمعنى والحروف الاصلية قوله رد لفظ جنس والمراد به جعل احدهما اصلا والاخر فرعا والفرع مردود الى الاصل وشمل اللفظ للاسم والفعل وقوله ولو بجاز اشارة الى ان الاشتقاق يكون من حقيقة ولا خلاف فيه ويكون من بجاز وخالف فيه القاضي ابو بكر والغزالي والكيا فمنعوا الاشتقاق من المجازات وقالوا انما يكون الاشتقاق من الحقايق كالامر فانه يشتق منه الامر والمامور وغيرها باعتبار معناها الذي هو الفعل لكونه محاذا فيه والراجح الجواز فيه كالحقيقة ويشهد له اجماع اليابنيون على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة من المجاز لان الاستعارة اولا تكون في المصدر ثم تشتق منه ولاجل الخلاف فيه ابى المصنف بلو وقوله لمناسبة اي بان يكون فيه معنى الاصل مع زيادة كالضرب والضارب فان الضارب ذات له الضرب وما دونها كالقتل مصدرا من القتل وقوله والحروف الاصلية خرجت الزيادة فلا يعتبر بها كالاستفعال والاشتقاق ولا يشترط في الاصلية ان تكون موجودة لانه ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف نعم يشترط الترتيب في الحروف واهملوه واعلم ان الاشتقاق ثلاثة اقسام اصغر وهو اتفاق اللفظين في الحروف والترتيب كضرب وضرب وصغر ويسمى اوسط وهو اتفاقهما في الحروف دون الترتيب كجذب وجذب واكبر وهو اتفاقهما في بعض الحروف دون بعض كثلم وثلب ومنه قولهم الضمان مشتق من الضم فيظهر انه يعتبر في الاول موافقة المعنى والحروف الاصلية مع الترتيب وفي الاخيرين المناسبة فقط فان اراد المصنف تعريف الاصغر فليزد قيد الترتيب واجاب بان المراد الاصغر ولا حاجة لقيد الترتيب. فانه انما لم يكن على ترتيبه لم يناسبه فان قيل المناسبة اعم قلنا لا نسلم ولا بد من تغيير اي بين اللفظين بزيادة او نقصان او بهما في حرف او حركة او فيهما والتغيير المعنوي انما يحصل بطريق التبع وهذا احسن من قول ابن الحاجب وقد يراد بتغيير ما فانه يوهم انه من تمام الحد وانما هو شرط ذكر تتمة اللقمة التي ذكرها في خمسة عشر صورة فصاعدا الا قيدا او قيل المراد بالتغيير المعنوي كما صرح به صاحب المنتهى لان التغيير اللفظي فهم من قوله او رد لفظ الى اخر لاستحالة رد الشيء الى نفسه والا جيان يراد كلاهما والاول وان فهم منه التغيير اللفظي لكن ذكره ثانيا لامر ان احدهما يدل له بطريق المطابقة وثانيهما انه لما كان التغيير اللفظي لا يبان يكون حقيقة بل لو كان تقديريا في كان الفلك مفردا وجمعا احتاج الى ذكر ثانيا ليدل على ان المراد بالتغيير ما هو الاعم من الحقيقي

www.alukah.net

والتقدير وبهذا يجاب عن اعتراض بعضهم على اشتراط اصل التغير بنحو طلب من الطلب وغلب من الغلب وجلب من الجلب فان هذه الافعال مشتقة من هذه المصادر مع عدم التغير لبقاء الحركة فيه على وجه الصادر واجاب بعضهم بالتغير حاصل تقديرا فان الحركة في الفعل للبناء وفي المصدر للاعراب والاولى كالجزء من الكلمة لثبوتها والثانية عارضة لبنيها بغيرها ولم يرتض صاحب البديع هذا الجواب فقال مطلق الحركة لازم والذي ينظر فيه الاشتقاق وقد يطرد كاسم الفاعل وقد يختص كالقارورة المشتق قد يطرد استعمالا كاسم الفاعل وما في معناه من اسم المفعول للصفة المشبهة او فعل التفضيل والزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد وهو المختص كالقارورة لاختصاصها بالزجاجة والدرهان للمترلة الخبر فانها لم يطرد ابع اشتقاقها من الاستقرار والدبور والقصد بهذا ان وجود معنى الاصل في محل التسمية قد يعتبر من حيث انه داخل في التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبه له اليها فهذا يطرد في كل ذات لذلك وقد يعتبر من حيث انه مفهم للتسمية مرجع لها من الاسم من غير دخوله في التسمية والمراد ذات مخصوصه فيها لا من حيث هو فيها بل باعتبار مخصوصها فهذا لا يطرد وحاصله الفرق بين تسمية الغير لوجود فيه او بوجوده فيه ومن لم يفهم به وصف لم يجز ان يشتق له منه اسم خلافا للمعتزلة ومن ثم اجاز ابراهيم عليه السلام ذابح واسحاق هبل اسمعيل مذبوح اهل الخلاف في هذه المسالة ان الله تعالى يسمى متكلما بالاتفاق وهو مشتق من الكلام ثم ان الاشاعرة اطلقوه على الله ومنه الاشتقاق قائم بذاته الكريمة وهو الكلام النفسي واما المعتزلة فمطلون اسم المتكلم على الله باعتبار قيامه بغيره لا بذاته وهو خلقه الكلام في اللوح المحفوظ او غيره ولا يعترفون بالكلام النفسي فلزم من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق وعلى هذا فينبغي الجواز لغة اليهم نظر بناء على الخلاف في ان لازم المذهب هل هو مذهب ام لا والصحيح المنع ولهذا لم ينسب القول المخرج الى الشافعي على الصحيح وقوله ومن بناهم يشير الى ما ذكروه في مسالة النسخ قبل الفعل فان المعتزلة منعوه واستدل اصحابنا عليهم بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام امر بالذبح ثم نسخ قبل التمكن فاجابوا بانه ذبح وكان يلتقي فابطل اصحابنا هذا بانهم اتفقوا على ان اسمعيل عليه الصلاة والسلام ليس بذبوح واختلفوا في ابن ابراهيم هل هو ذابح فقال قوم هو ذابح للقطع والولد ليس بمذبوح للانام وانكره قوم وقالوا ذابح ولا مذبوح محال فان فلتكيف يستحيل عند المعتزلة اثبات ذابح ولا مذبوح مع قولهم بجواز اشتقاق اسم الفاعل لمن لم يقم به الفعل قلت اسم الفاعل لا يطلق عندهم وقوع الفعل بالاجماع لكن هل يختص بمن قام به او يطلق على من لم يقم به فيه الخلاف بيننا وبينهم وهنا عندهم ولا يلزم ان الفعل لم يقع لان الفعل هو الذبح وحقيقته على ما يقولون ثبوت مذبوح يزهق روحه كذا قاله المصنف في شرح المختصر وهو اولى من قوله هنا اتفقوا على ان ابراهيم ذابح واختلفوا في ان اسمعيل مذبوح فان قام به الاسم وجب الاشتقاق او عاليس لاسم كانواع الروح لم يجب العقل القائم بالشيء هل يجب ان يشتق لمحل منه اسم اختلفوا فيه وقال الامام في المحصول الحق التفصيل فمن كان لذلك المعنى اسم وجب ان يشتق اسماله عند ائمتنا المتكلمين فان المعتزلة لما قالوا ان الله خلق كلاما في جسم قالوا صح بنا لهم لو وقع كان كذلك لوجب ان يشتق لذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزلة انه غير واجب وان لم يكن لما اسم كانواع الروح والالام استحال ان يشتق لمحله منه اسم الفروع والجمهور على عدم اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان امكن والا فاحل

جزء والتوقف اطلاق اسم المشتق باعتبار المستقبل مجازا اجماعا وباعتبار الحال حقيقة اجماعا واما بعد انقضاء ما منه الاشتقاق كالضارب المشتق منه اسم المشتق حقيقة ام لا وفيه مذاهب احدها انه لا يشترط مطلقا بل يطلق بعد الانقضاء حقيقة وعزي لابن شيبا وابي هاشم والثاني اشتراطه مطلقا وهو بعد الانقضاء مجاز وقال في المحصول انه الاقرب والثالث التفصيل بين ما يكون للحصول بتمامه كالقيام والقعود فيشترط بقاؤه فلا يصدق قائم وقاعد حقيقة بعد انقضاء القعود والقيام وبين ما لا يمكن كالمصادر السيالة مثل الكلام وانواعه فوجود اخر جزء منه كان في الاطلاق ٥ الحقيقي والفرق الاول يمكن ان يوجد اجزاء اصله بمعنى في الخارج فاشترط دوام اصله والثاني اتباع اجزائه معا فالبقي بآخر جزء منها حتى يكون المتكلم وغيره مجازا حقيقة قبل الفراغ من الدال في قام زيد ومن اليم في زيد قائم بعد الشروع في الكلامين واذا فرغ عنها كان حينئذ مجازا لاحقيقه وهذا ما عزاه المصنف الى الجمهور وتابع فيه الصفي الهندي وفيه نظر فان كلام الامام في المحصول مصرح بانه لحث له لم يقل به احد فانه اورد من جهة المانع انه لو كان وجود المعنى شرطا في كون المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقة في شيء اصلا لان الكلام اسم لجملة الحروف المركبة وبستحيل قيام جملها بالمتكلم حال التكلم ضرورة انه لا يمكن النطق بالجملة دفعة واحدة بل على التدريج مع انه يقال زيد متكلم ومخبر والاصل في الاطلاق الحقيقة ثم قال فان اجيب بانه لم لا يجوز ان يقال حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة اذا كان ممكن الحصول تفكما اذا لم يكن كذلك فلا قلنا هذا باطل لانه لم يقل بهذا الفرق احد من الامة وهذا الفظه وقال الامدي في الاحكام هل يشترط بقاء الصفة المشتق منها اطلاق اسم المشتق حقيقة فاثبته قوم ونفاه اخرون وفصل بعضهم بين الممكن الحصول فاشترط ذلك فيه وبين ما لا يمكن فلا والظاهر ان مراده به احتمال صاحب المحصول واما حكاية المصنف تولا بالوقف فلم اره صريحا لاحد الا ان العضد في شرح المختصر قال كابن الحاجب الى التوقف في المسالة ولذلك ذكر دليل الفرق واجاب عنها لكن قال الشريف انه اختار الثالث والا يليق ان يقول ورد بهذا الوقف لان التفصيل السابق هو نفس ما صرح به ابن الحاجب ومن ثم كان اسم الفاعل والمفعول حقيقة باعتبار الحال اي حال التلبس لا النطق خلافا للزيدي اي من هذه الحيثية يعلم ان اطلاق الاسم المشتق كاسم الفاعل والمفعول باعتبار الحال حقيقة ولا خلاف فيه كتسمية الخمر خمرا وانما الخلاف باعتبار الماضي كاطلاق الضارب على من صدر منه الضرب ثم المراد بقولنا اسم الفاعل لمعنى الحال حقيقة اي حال التلبس بالفعل لا حال النطق بالفظ المشتق فان حقيقة الضارب والمضروب لا يتقدم على الضرب ولا يتاخر عنه وبهذا يعلم ان نحو قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه محمول على ما ذكره الاية من انه سمي قتيلا باعتبار ما صار اليه لا باعتبار ما كان عليه والمخالف في هذه القاعدة القرافي فانه قال محل الخلاف اذا كان المشتق محكوما به كقولنا زيد مشرك اوزان فان كان محكوما عليه كقولنا السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقا فيمن اتصف به في الماضي والحال والاستقبال قال ولهذا لا يشكل القطع والجلد لان هذه الاية منه انما هي بحسب اطلاق اللفظ المشترك فتكون الايات المذكورة ونظائرها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانهم في المستقبل غير من اتصف بها عند النزول على رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلص عن هذا الاشكال الا ما سبق قال فالله تعالى لم يحكم في تلك الايات بترك الجلد ولا جلد وانما حكم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالقتل والجلد وغيرهما والموصوف بتلك الصفات يعم متحلة عليه الاحكام هذا خلاصة ما قالوه وذكر الاصفهاني شارح المحصول نحوه قال ولا يقال انه لما كان موصوفا بالسبق وهو الزنا والسرقة وجب عليه ما هو مقتضى ذلك ثم يستوفي منه ما وجب اولا لانا نقول هذا غير واقع لما ذكرنا ان كلا منا مفروض في امتثال الامر وذلك الامر اسر لجلد الزاني وقطع السارق ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطا لم يبق زانيا ولا سارقا بعد القضاية فلا يكون الجلد جلدا للزاني ولا القطع قطعا لسارق فلا يقع امتثالا للامر والحق ان اسم الفاعل لا دلالة له على زمن الخطاب البتة بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه لا بعرض لها زمان كما هو شان الاسماء كلها واذا المراد بدل على الزمان الاعم من الحال فلا يدل على الحال الاخص منه اولى وانما جاء الفساد من جهة انهم فهموا من قولنا زيد ضارب انه ضارب في الحال فاعتقدوا ان هذا لدلالة اسم الفاعل عليه وهو باطل لانك تقول هذا حجر وتريد انسانا نفيهم منه الحال ايضا مع ان الحجر والانسان لا دلالة لهما على الزمان وهذا من تحقيق والد المصنف رحمهما الله وقد اشار اعلى الحال بقوله وجودي ناقص الاول لم يتم بالاول اجاعا جعل بعضهم محل الخلاف فيما اذا لم يطرأ على المحل ما يناقضه كالقاتل والسارق فيبقى صدق المشتق على قول فان طرأ عليه ما يضاده واشتق له اسم غير المشتق الاول كصدق المشتق الاول قطعا كالون اذا قام به البياض يسمى ابيض فاذا اسود لا يقال في حالة السواد انه ابيض بالاجاع وهذا متجه وكلام الامدي في اتباع الحجاج يدل عليه فلا وجه لتضعيف المصنف وان كان الجمهور اطلقوا الخلاف وليس في المشتق اشعار بخصوصية الذات اي التي يصدق عليها مفهوم كونها جسما او جادا او غيره لا بطريق للمطابقة ولا التضمن ولا انه لا معنى له الا انه وان قام به للمشتق منه كالاسود مثلا فانه يدل على ذات منصفة بسواد من غير دلالة على خصوص تلك الذات وان دلت على خصوصية كونه جسما او حيوانا او غيره فانما يدل عليه بطريق الالتزام كذا قالها لصفي الهندي فليحمل نفي المصنف الاشعار على المطابقة والتضمن خاصة مسئلة الترادف واقعة حلافا لثعلب وابن فارس مطلقا والامام في الاسماء الشرعية في وقوع الترادف في اللغة مذاهب اصحها نعم ولغة العرب شاهدة به والثاني المنع وحكاه ابن فارس في كتابه المسمى بفقه العربية عن ثعلب واختاره لان وضع اللفظين لمعنى واحد عبث بالجل الواضع عنه وناوردوا بما يوهم الترادف يتكلفون له التغاير وحكى القاضي ابن العربي بسنده عن ابي علي الفارسي قال كنت في مجلس سيف الدولة بحلب وبالحضرة جماعة من اهل اللغة ومنهم ابن خالويه الى ان قال ابن خالويه احفظ للسيف خمسين اسما فتبسم ابو علي وقال ما احفظ له الا اسما واحدا وهو السيف قال ابن خالويه فاين المهند وابن الصارم وابن الرسوب وابن المخذم وجعل يعدد فقال ابو علي هذه صفات وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة والحاصل ان من جعلها مترادفة نظر الى اتحاد دلالتها على الذات ومن منع نظر الى اختلاف بعضها بمزيد معنى فهي تشبه المترادفة في الذات والمتباينة في الصفات ومن ثمة قال بعض المتاخرين ينبغي ان يكون هذا قسما اخر وسماه التحافيه قال واسما تعالى الحسنى واسما رسوله صلى الله عليه وسلم كلها من هذا النوع فانك اذا قلت ان الله عزيز غفور رحيم قدير فكلها دالة على الموصوف بهذه الصفات فهذا يدل على العزة وهذا يدل على الرحمة قال الاصبهاني وينبغي ان يحمل كلامهم على منعه في لغة واحدة كما في اللغتين فلا ينكر غافل والا لثبت يقع في اللغة لا في الاسماء الشرعية والبه ذهب الامام في المحصول والحقيقة الشرعية بعد ما ذكر وقوع الاسماء المشتركة نقل انا للترادف فالاظهر انه لم يوجد لانه يلبث

على الخلاف الاصل فيتقدر تقدير الخاصة التي هذا والامام نفسه ممن يقول بان الغرض والواجب مترادفان وكذا السنة والتطوع والحد والمحدود والحوحسن ليس بين غير مترادفين على الاصح فيه مسلكان احدهما قيل الحد والمحدود مترادفان والصحيح تغايرهما لان كل مترادفين يدل كل منهما بالطابقة على ما يدل عليه الاخر بالاجاع وليس فقط الحد والمحدود كذلك لان المحدود يدل على الماهية من حيث هي والحد يدل عليها باعتبار دلالته على اجزائها واعلم ان اصل هذا الخلاف حكاه العراقي في مقدمة المستصفى لهزيف قول من جعله خلافا محققا فقال اختلف في حد الحد فقيل حد الشيء هو نفسه وذاته وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه الجمع والمنع وظن اخرون ان هذا خلاف وليس كذلك فانه لم يتوارد على محل واحد بل الاول اسم الحد عنده موضوع لمدلول لفظ الحد والثاني اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه والحاصل ان اعتبارين فمن نظر الى الحقيقة في الذهن قال بالاول ومن نظر الى العبارة عنها قال بالثاني وبعد فان العراقي في التنقيح وهو غير المحدود ان اريد اللفظ نفسه ان اريد المعنى الثاني ما لا يستعمل الا تابعا لموصوف بين وجامع مانع وفيه صنف ابن خلويه كتاب الاساع والالباع قبلها مترادفان والصحيح المنع لان التابع لا يدل على ما يدل عليه المتبوع الا بتبعيه الاول واذا قطع عنه لا يدل على شيء اصلا بخلاف المترادفين واحترز بقيد التابع التقوية حلافا لاطلاق المنهاج انه لا يفيد والدليل عليه ان العرب لا تضعه سدى وقال الامام شرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه وعبارة المصنف مصرحة بانه لا فايدة له الا التقويه وهو حسن لينه على الفرق بينه وبين التوكيد فان من الناس من يظن انه تاكيد فانه ايضا انما يفيد التقويه لكن الفرق بينهما ان التاكيد يفيد مع التقويه نفي احتمال المجاز فانك اذا قلت قام القوم احتمل بعضهم مجازا وينتفي بقولك كلهم ووقوع كل من المترادفين مكان الاخر ان لم يكن في القرآن لبعضه حلافا للامام مطلقا والبيضاوي والصفي الهندي اذا كان من اثنين هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مكان الاخر فيه مذاهب احدها انه واجب بمعنى انه يصح مطلقا وهو اختيار ابن الحاجب والاصفهاني وعزي وتابعهما المصنف فيجوز ان تقول هذا اصم جيد وهذه حنطة جيده لان صحة ضم الالفاظ بعضها الى بعض تابعه لصحة ضم المعاني وجزم في التركيب والثاني انه غير واجب اي جواز تبديل احدهما بالاخر غير لازم قال الامام وهو الحق لان صحة الضم قد يكون من عوارض الالفاظ والثالث وهو اختيار البيضاوي والصفي الهندي ان كانا من لغة واحدة صح والا فلا وفي كلام المنهاج اشارة الى ان الخلاف في حال التركيب اما في حال الافراد كما في تعديد الاشياء فاجلان في الجواز واشار المصنف بقوله ان لم يكن تعبدا الى تقييد محل الخلاف بذلك اما ما تعبدنا بلفظه فلا يجوز كالتكبير في الصلاة وهذا القيد ليس مناسبا للمسئلة فان علة المنع في التعبدي ليس هو لامتناع اقامة احد المترادفين مكان الاخر بل لما وقع التعبد لخصوص لفظه كالحلان في ان لفظ النكاح هل يجوز بالعجمية ونحوه وقوله يكن هي نامه ان جعلت ما بعدها اسما وان جعلته فعلا مبنيا للمفعول كانت ناقصة مسئلة المشترك واقع حلافا لثعلب والابهري والبلخي مطلقا ولغوم في القرآن قيل والحديث وقيل واجب الوقوع وقيل ممتنع وقال الامام يمتنع في المتضادين فقط جمع المصنف سبعة مذاهب اصحها انه جايز واقع وليس بواجب الثاني جايز غير واقع وحكاه عن ثعلب ومنعه ابن الغارض العقيلي في كتاب النكت وقيل المعروف غيرها والا لاحالة والثالث انه غير واقع في القرآن

www.alukah.net

خاصة ونسب لابن داود الظاهري والرابع في القرآن والحديث دون غيرهما والخامس ادعاه واجب
الوقوع السادس ادعاه محال وهو المراد بقوله وقيل ممتنع اي عقلا وهذا هو الفرق بين هذا والذي
الحكي عن تغلب فان ذاك منعه لغة والسابع انه يمتنع مع النقيضين خاصة واليه صار الامام وقد
نازع الاصفهاني في تعداد المذاهب وجعلها راجعة الى قولين وهما الوقوع وعدمه قال لان
الوجوب ههنا هو الوجوب بالغير اذ لا معنى للوجوب بالذات والممكن الواقع هو الواجب
بالغير فحينئذ لا فرق بينهما وكذا بين الممكن غير الواقع والممتنع قال ولهذا لم يتعرض ابن الحاجب
الا لقول الوقوع وعدمه وليس كما قال فان قول الوقوع مع الامكان غير الوجوب قولان ثابتان
متغايران ولا يلزم من احدهما الاخر نعم في ثبوت تغاير القولين بالقرآن والسنة نظر فان المنكر
لوقوعه في القرآن الظاهر انه منكر لوقوعه في السنة ايضا لان الشبهة شاملة وقد صرح بذلك
صاحب التحصيل واحتج في الحصول على انه لا يجوز ان يكون اللفظ موضوعا للنقيضين لوجوز الشيء
وعدمه قال لان سماعه لا يفيد عند التردد بين الامرين وهو حاصل بالعقل فالوضع له عبث
واجيب بانه جاز ان يكون له فائدة وهي استحضار التردد بين الامرين بعد الذهن عنهما والقائلة
الاحالة مقصورة مسألة يجوز ان يعبر بكل واحد من مدلولي المشترك عن الآخر خلافا للشافعي
حنيفة وابي الطيب وابي هاشم وجماعة من المعتزلة فيهما وعين ما هو محل ويكون
محل احياطا وابي يوسف والمحسين ولعلهم لم يجوزوا ارادة الامرين وقد صرح بذلك في
احتلف في صحة اطلاق المشترك على معنييه مقاما على مذاهب احدها منعه مطلقا ونقله ابن السمعاني
في القواطع والامام في المحصول معللا له قال في باب الاجماع ان المشترك مشترك بين المحال والاستقبال ويحمل
عليهما في قوله تعالى كتم خبأته اخرجت للناس ثم اختلف المانعون في سبب المنع فمنهم من قال سببه الوضع
واختاره في المحصول وسيحكيه المصنف عن القرافي ومعناه ان الواضع لم يضع اللفظ لهما على الجمع بل على
البدل ومنهم من قال سببه انه ترجع الى القصد لان ارادة كل واحد منهما مستلزمة لعدم ارادة
الاخر لانه تقرر انه موضوع لهما على البدلية لا على المعية فلو كانا مرادين معا لزم ان لا يكونا مرادين
معا وهو محال والثاني وعليه الاكثرون للجواز فلا يمتنع ان يقول العين محلوفة ويريد جميع محالها
ذكروا ان لا يمتنع الجمع لامر خارجي كما في الجمع بين الضدين ومثلوه بصيغة افعل للامر والتهديد فانه
يمتنع الجمع بينهما وصحة الجمع بين المعنيين يكون بان يضم انسانا الى كل واحد من المعنيين في التركيب
كقولنا العين مخيرة وتريد الجارية والذهب او بان يكون المنسوب اليه في التركيب قابلا للتوزيع
بالنسبة بان يكون البعض منسوبا الى احدهما والبعض منسوبا الى الاخر كما في قوله تعالى ان
الله وملائكته يصلون فان الضمير قابل للتوزيع لاختلاف مدلول الصلاة بالنسبة الى الله تعالى والى
الملائكة ثم اختلف المجوزون هل هو حقيقة او مجاز فالمختار عند ابن الحاجب والمصنف انه مجاز وواليه
ميل امام الحرمين فانه صرح بانه لا يستعمل في الجميع اذا جرد عن القرائن وله الجواز مع قرينة متصلة
وعلل المنع بكون الواضع انما وضعه لهما على البدل لا على الجمع وقيل بطريق الحقيقة ونقله الآمدي
عن الشافعي والقاضي وتابعه المصنف ونحن نظر واختلف المجوزون للاستعمال هل يجب حمله عليهما
او المجرد عن قرينة صارفة فقيل لا يجب ويكون مجملا وعزاه الغزالي للاكثرين وبه قال الامام تفريعا على
القول بالجواز لان اللفظ كما هو حقيقة في المجموع فكذا هو حقيقة في احدهما على البدل ايضا فلو تلفظ

بوجوب

بوجوب الحمل عليهما عند تجرده عن القرينة لكان ذلك ترجيحا لاحد المفهومين على الآخر من غير ترجيح
ونقل عن الشافعي والقاضي وجوبه وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح بل بمرجح وهو تكثير الفائدة
ودفع الاجمال لكن اختلف هل هو للاحتياط او من باب العموم فالمنقول عن القاضي الاول وعن
الشافعي الثاني قيل انه ظاهر فيهما دون احدهما فيحمل عند التجرد عليهما ولا يحمل على احدهما خاصة
الا بقرينة وهذا معنى المشترك والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
واعلم ان هذا النقل عن القاضي تابع المصنف فيه المحصول وغيره وليس كذلك فقد صرح القاضي
في التقريب بانه لا يجوز حمله عليهما ولا على واحد منهما الا بقرينة قال وهكذا كل محتمل من القول
وليس بموضوع في الاصل لاحد محتمليه انتهى فكان الصواب ان يقول وقال القاضي يتوقف فلا يحمل
على شيء الا بدليل وهكذا حكاه الاستاذ ابو منصور وقال انه قول الواقفية في صيغ العموم اي
وفيهم القاضي والثالث وبه قال ابو الحسين والغزالي يجب ان يراد باللفظ الواحد معنييه بوضع
جديد ولا مانع من القصد لكن ليس من اللغة فان اللغة منعت منه ولولا منعها منه لم يمنع منه
العقل والرابع لا يجوز في الاثبات ويجوز في النفي كالواو في الخبر بلا قرينة لها تعتد به لان النكرة
في سياق النفي تعم فيجوز ان يراد به مدلولاته المختلفة واليه ذهب صاحب الهداية من الحنفية في
باب الوصية والخامس يجوز في الجمع لحوا عندي بالاقراء دون المفرد سواء الاثبات والنفي لان
الجمع في حكم تعديد الافراد فكانه ذكر القاضي وارادا بكل معنى من معاني المشترك باعتبار معنييه ان جمعه
باعتبار معنييه ان ساغ جمعه واختلف في جمع المشترك باعتبار معنييه نحو عيون زيد وثريد
به باصرة وهو ذهبي وجارية قال الاكثرون انه مبني على الخلاف في المفرد فان جوزنا استعمال المفرد
في معنييه جوزنا بالمجموع في جمع معانيه وان منعناه منع ومنهم من قال يجوز فيه وان قلنا بالمنع
في المفرد والصحيح طريقة الاكثر انه يلزم من الامتناع المفرد امتناع المجموع لان المجموع انما يفيد ما
وضع له اللفظ حال الافراد ولا يزيد عليه الا بصيغة الجمع وهو افادة الكثرة خاصة فان كان المفرد
متناولا لمعنييه كان جمعه كذلك وان كان لا يفيد الا احدهما فجمعه كذلك وكان ينبغي للمصنف ان
يذكر مسألة الخلاف في المثنى كذلك ويبنيه على الامتناع فان النفي لما اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى
الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد المعنيين والنفي كذلك وقوله ان
ساغ قيد زاده المصنف على المختصرات اشار به الى خلاف النحاة في تثنية اللفظين المختلفين في المعنى
وفيه مذاهب احدها وبه جزم ابن مالك الجواز مطلقا نحو الحديث الا بدي ثلاث وصحح قول
الجزري فانثني بلا عينين يريد الباصرة والذهب والثاني نقله ابن الحاجب في شرح المفصل المنع
مطلقا وحكاه عن الاكثرين والثالث وعليه ابن عصفور ان اتفقا في المعنى الموجب للتسمية
نحو الاحمران للذهب والزعفران جاز والا فلا كالعين الباصرة والذهب فان قيل جمعه باعتبار
معنييه مبني على سواغ ذلك في اللغة ام لا فالجواب هذا القيد قلنا احد المشترك على معنييه
انما صحت عنه في كلام الشارع او من سلك بكلامه مسلك العرب في الفاظهم فمن خرج عن اللغة لا
يحمل كلامه وهو موضوع محتمل لنبيه ما ذكره المصنف من البناء تابع فيه ابن الحاجب وقد
سوى منها ان ذلك الاطلاق مجاز لا حقيقة فليكن بانا مبني عليه مجازا ايضا وحينئذ فخرج منه ان تثنية
المختلف المعنى وجمعه ان ورد منه شيء قيل والمجوز قياسا فعلى المجاز لا لان الصيغة للحقيقة

www.alukah.net

تقتضيه وفي الحسد والجبار خلافا للقاضي ومن تبعهم وافعلوا الخير الواجب والمندوب خلافا لمن خصه بالواجب ومن قال المقدر المشترك هذا الخلاف تجري على اطلاق اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز واراد بهما معا بشرط ان لا يكون بينهما تنافي وينبغي جريان خلاف على المنع السابقة هنا واحتج القاضي على المنع هنا بان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متناقضان فلا يصح ان يراد بالكلمة الواحدة معنيان متناقضان وهو ضعيف لما سنذكره والسابع ورد اللفظ مبنيا على سواء واحد فحمل اللفظ على معنييه سواء كانا حقيقتين او احدهما مجازا كما جوز الاستعمال فيهما وانا القاضي سوى بين الحقيقتين وبين الحقيقة والمجاز في صحة الاستعمال بالنسبة الى المتكلم وفرق بينهما في الحمل بالنسبة الى السامع فقال الحقيقتين لا يحمل عليهما احدهما الا بدليل وقال في الحقيقة والمجاز يستحيل الجمع لانه يلزم الجمع بين النقيضين هذا عزيز النقل عن القاضي في هذين المسئلتين وقد غلط جماعة في النقل عنه واختلط عليهم مسئلة الحمل بمسئلة الاستعمال ومنهم المصنف فنقل عن القاضي التجويز في الحقيقتين دون الحقيقة والمجاز بقوله خلافا للقاضي ان اراد في الاستعمال فهو موافق لا مخالف وان اراد في الحمل فمحل تجويز القرينة وانا نقول الكتابي في التلويح قال القاضي ابو بكر لا يجوز ان يراد بالعين الواحدة الحقيقة والمجاز والكناية والصريح ولهذا لا يجوز ان يراد باللمس الوقاع والجس باليد معا ولا يراد بالنكاح العقد والوطي معا وصار الى هذا الرازي ابو عبد الله البصري من المعتزلة انتهى قوله الحمل وكذا شيخه ابن البرهان عن القاضي ولم يحك الهندي غيره وعلى المصنف نقد اخر قد اطلق فيه الخلاف وموضعه كما نرضه ابن السمعاني فيما اذا ساوى المجاز الحقيقة شرعة في الاستعمال ونحوه فان خلا المجاز من ذلك امتنع الحمل قطعا لان المجاز لا يعلم تناول اللفظ له الا بقيد والحقيقة تعلم بالاطلاق فلا تنافي الموضوعات امتنع ويهذا ترد دعوى القاضي التناقض في الحمل على معنى الحقيقة والمجاز فان ذلك خارج عن محل النزاع واشار المصنف الى ان من فوائد الخلاف في هذه المسئلة الخلاف في عموم قوله تعالى وافعلوا الخير فمن قال بالجواز حمله على الواجب والندب واستدل بالاية عليهما ومن منع خصه بالواجب وكذا القابلة انه القدر المشترك بينهما وهو الطلب ومنهم من جعل النهي في الاية من جهة الخطاب فان قوله وافعلوا الخير هذا خطاب للرجال حقيقة وللنساء مجازا فقد استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه واما ما ورد من استعمال اللفظ في مجازه مثل ان يقول والله لا اشتري ويريد المسوم وشرا الوكيل تجري فيه الخلاف السابق وهي مسئلة غريبة قل من تعرض لها من الاصوليين وقد ذكرها امام الحرمين وابن السمعاني في القواطع وكذلك الامدي وابن الحاجب في بابه المجمل لكن اختار فيه الاجمال وهو مخالف لاختيارهم في الحقيقتين الا عمال ومشى الامام فخر الدين على سواء واحد في اختيار الاجمال في الموضعين ولا يخفى ان صورة المسألة تغيرت الحقيقة ولا بد من تقييد المجازين بالمتساويين فانه متى رجح احدهما تعين وتحتمل ان يجري فيه خلاف الحقيقة والمجاز لان المجاز الراجح هنا بمثابة الحقيقة هناك قال الاصفهاني وحيث قلنا حمل اللفظ على جميع مجازاته نشترط ان لا تكون تلك المجازات متنافية كالتهديد والاباحة اذا قلنا ان صيغة الامر حقيقة في الايجاب مجاز في الاباحة والتهديد الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء قوله لفظ جنس يشمل الحقيقة والمجاز والمستعمل والمهمل

مزج

خرج بالمستعمل المهمل واللفظ قبل الاستعمال وقوله فيما وضع له اما ان يكون من تمام الفصل لاخراج ما ذكرنا واما ان يكون فصلا برأسه ليخرج اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له كالوضع الجديد فان واضع اللغة لم يضعه والمستعمل في غير ما وضع له غلطا والمجاز الخالي عن الوضع وقوله ابتداء خرج المجاز بانواعه فانه وان كان موضوعا فليس موضوعا وضعا اوليا وانما عبر بالابتداء دون الاول كما عبر به ابن الحاجب للخلاف فان الاول هذا يستلزم ثانيا وان قلنا يستلزمه لزم ان الحقيقة تستلزم المجاز ولا قائل بذلك وانما اختلفوا في عكسه وهو استلزام المجاز الحقيقة فلهذا اتى المصنف بما يزيل هذا الايهام ولم يحتج ان يقول في اصطلاح التخاطب كما قال غيره ليدخل الحقيقتين الشرعية والعرفية والا فهما مستعملان في وضع ثان يصدق عليه انه وضع ابتداء ولم يرد بالوضع الوضع الاصلي وهو اللغوي ولو اراده لاحتاج الى هذا القيد ثانيا ولا يتأتى ان يكون المبتدا بما يكون اولا بالنسبة الى الاصطلاح الذي يقع به التخاطب لما يكون اولا باعتبار اللغة فان الوضع الاول اعم من الوضع باعتبار اللغة فلهذا استغنى عن قيد التخاطب وقد ضايق الاصفهاني في خارج المحمول في قيد الاولية وقال انه غير محتاج اليه فانه انما احترز به عن المجاز ولا حاجة الى الاحتراز فان لفظ الوضع لم يوضع لان المجاز ان قلنا انه غير موضوع فذاك وان قلنا موضوع فهو غير الوضع المعتبر في الحقيقة وهو استعمال العرف ذلك النوع لا استعمال احاد النوع بخلاف الوضع في الحقيقة وزاد صاحب المنهاج من غيرنا ويل في الوضع ليحترز به عن الاستعارة فانها مستعملة فيما وضعت له وليست بحقيقة لسده دعوى المستعار موضوعا للمستعار له على ضرب من التاويل [illegible] لان الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من واضع فواضعها ان كان واضع اللغة فلغوية كالاسد للحيوان المفترس والشرع فشرعية كالصلاة للعبادة المخصوصة او العرف العين او المطلق فعرفية فالعرفية المطلقة كالدابة لذوات الاربع والخاص كاصطلاح النحاة والاصوليين ووجه الحصر ان اللفظ ان كان موضوعا في اصل اللغة لمعنى واستمر من غير طرو ان ناسخ عليه فهو الحقيقة اللغوية وان طرا عليه ناسخ نقله الى اصطلاح اخر فان كان الناقل الشرع فهي الشرعية او العرف فهي العرفية فثبت ان اللغوية اصل الكل وقد منع الاصفهاني ادخال الثلاثة في حد واحد من جهة اختلاف معنى الوضع فيها فان الوضع في اللغوية بمعنى الاصطلاح وهو تعليق لفظ بمعنى واما في الشرعية والعرفية فليس بهذا المعنى اذ لم ينقل عن الشرع لفظ الصلاة بازاء معناها الشرعي بل غلب استعماله لها بازاء المعنى الشرعي بحيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة وكذلك العرفية انما اشتهرت بكثرة الاستعمال دون الوضع قال وحسبان خصصنا لفظ الوضع في الحد بالاصطلاح خرجت الشرعية والعرفية وان لم نخصه لزم الاشتراك وهو ما نصان الحدود عنه قال فيجب ان لها حدا غير حد اللغوية بان يقال المستعمل فيما بغلب استعماله ولكن ان تقول لا نسلم ان الشارع استعمل ولم يضع فان الوضع تعليق اللفظ بمعنى وذلك متناول لها الا ان سبب نقله الى المعنى في اللغة اعلامه بالوضع والاصطلاح وفي كثرة استعماله كثرة تقوم مقام الوضع ابتداء ووضعا اولا وثانيا وفي قوم اسكان [illegible] والخاص واسم [illegible] وفوعها وقال الحرم وقعت مطلقا وقوم الا الامام وتوقف امدي والحاجب وقال ابو اسحق الشيرازي والامامين وابن الحاجب وقوع الشرعية لا الدينية

لاخلاف في وقوع اللغوية والعرفيه واما الشرعيه ففي المحصول اتفقوا على امكانها يعني ان للاسم اللغوي تجوزان ينقله الشرع الى معنى اخر فيصير اللفظ في ذلك المعنى حقيقه شرعيه لكن في شرحه للاصفهاني عن شرح المعتمد لابي الحسين عن قوم انهم منعوا امكانها وعليه اعتمد المصنف لكن الذي رايته في المعتمد لابي الحسين لا حكي عن قوم من المرجية انهم نفوا الحقايق الشرعية اي وقوعها قال وبعض علمائهم يدل على انهم احالوا ذلك هذا لفظه وحينئذ فلم يرجع ابه نعم قال بعضهم من يقول بان دلاله الالفاظ طبيعيه لا يقول بالجواز هنا لان الاسم عنده واجب للمسمى واما وقوعها فقيه مذاهب احدها انكاره مطلقا وهو قول القاضي ابي بكر وابن القشيري وغيرهما ونقله الماوردي في الحاوي عن الجمهور وزعموا ان لفظ الصلاه والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والامساك لم ينقل اصلا وانها باقيه على اوضاعها لكن الشارع شرط في الاعتداد بها امورا اخرى نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنسيه فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع والثاني اثباتها مطلقا وهو قول المعتزلة وقالوا انقل الشارع هذه الالفاظ من الصلاه والصوم وغيرهما من مسمياتها اللغويه ابتدا اوضعها لهذه المعاني الشرعيه من غير مراعاة النقل الى المجاز اللغوي فليست حقايق لغويه ولا مجازات عنها وكذلك قالوا الايمان لغة التصديق ونقله الشرع الى العبادات من غير مناسبة ولهذا قال ابن الحاجب واثبت المعتزله الدينيه ايضا فدل على انهم يثبتون شرعيه عرفيه دينية وقصدهم من هذا ان من تكلم الكيس ليس مومنا ولا كافرا والثالث التفصيل بين الايمان وغيره وهو الذي اختاره الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع ان الايمان مبقي على موضوعه في اللغة وان الالفاظ التي ذكرناها من الصلاة والصيام والحج وغير ذلك منقولة قال وليس من ضرورة النقل ان يكون في جميع الالفاظ وانما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل والرابع الوقف والبه مال الامدي والمختار عند المصنف وفاقا لمن ذكره الوقوع في فروع الشريعة فقط كالصوم والصلاة دون اصوله كالايمان والمراد بالدينية كما قاله في المستصفى ما نقله الشرع الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق ثم في كلام المصنف امران احدهما ان هذا الذي اختاره يتبادر الذهن الى انه عين قوله وقوم الا الايمان فان الفارق بينهما وانما يظهر التغاير بينهما بالتقرير الذي سنذكره في مذهب الامامين والقايل الاول يقول ان الشرع ابقى الايمان على فرض موضوعه اللغوي ونقل ما عداه من الفروع نقلا كليا الا على ملاحظة اسلوب اللغة بوجه وحكايته هكذا يوجد من نقل محمد بن نصر من كتاب تعظيم قدر الغلاة عن ابي عبيد وتصير الذاهب خمسة الثاني ما الطلقه في نقل مذهب الامامين فيه نظر اما امام الحرمين فانه قال ثبت منها نوعان احدهما قصر التسمية على بعض مسمياتها فان الصلاة لغة الدعاء وقصر الشرع على دعاء مخصوص والثاني التجوز كاطلاقها على الاركان من السجود ونحوه مجازا من الدعاء لان الداعي خاضع وكذا الساجد قال فاثبت للنقل ان اراد القصر النحوي فلا معنى لانكاره وان اراد غيره فباطل هذا كلامه ولم يفصل بين ترجمته ولا اصله واما الامام الرازي فانه اختار ان الشرع لم ينقلها عن معناها اللغوي لكنه لم يستعملها في حقيقتها اللغويه والا لتبادر الذهن اليها بل في مجازها اللغوي فان العرب تكلموا بالمجاز كما تكلموا بالحقيقة ومن مجازهم تسمية الشيء باسم اجزايه والصلاة كذلك فان الدعاء جزء منها فكان الامام يقول انا مقره على مجازها اللغوي كما ان القاضي يقول

انا مقره على حقيقتها اللغوية واشتراك الذهن في اذا التخرج بها عن اسلوب العرب ولم يفصل الامام بين قرعيه ولا دينيه ايضا بل صرح بالتسوية في عبارته قلت ولو لا يمكن فيها المجاز وهو خصصه الالفاظ المطلقة ببعض مواردها فان الايمان والصلاه والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم خصت في الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين الى ان قال والفرق بين مذهبه ومذهب امام الحرمين ان امام الحرمين يقول ان الشرع غير وضع اللغة على الهيئة السابقه والامام الرازي يقول بعدم التغيير وان المخرج عن طريقهم وكلامه في الادلة مصرح بذلك لكنه قريب في المعنى منه هذا تحرير النقل عن الامامين فاجتنب ما وقع للناقلين عنهما وقال الاصفهاني بعد حكايته المذهبين الاولين والثالث اختيار المصنف وامام الحرمين انه منقول شرعا لكن الى مجازات لغويه يعني من باب التعبير بالجزء عن الكل في الصلاه لان الصلاة جزوها الدعاء قال وهو مخالف القولين الاولين اما المذهب القاضي فلانه يقول ما نقلت اصلا واما مذهب المعتزلة فلانهم لم يشترطوا في النقل كون المنقول اليه مجازا لغويا والحاصل ان الالفاظ المتداوله شرعا وقد استعملت في غير معانيها اللغويه هل هي باقيه على اوضاعها اللغويه ولم تنقل وهو قول القاضي او نقلها الى غير معانيها والقايلون به اختلفوا فمنهم من قال الى مجازاتها اللغويه كما اختاره الامامان ومنهم من قال الى غير معانيها على الاطلاق وهو قول المعتزلة فتحصل ان المثبتين للحقيقه الشرعيه هم المعتزلة لانهم لم يشترطوا في النقل المناسبة واما الامامان ومن وافقهما فاشترطوا المناسبة لمعانيها اللغويه فنكون عنهما نفي ما سماه النقل مجازات لغويه بسبب عدم اشتهارها ثم غلبت في المعاني الشرعيه لكثرة استعمالها في الشرع فصارت حقيقة عرفيه لهم وفايدة هذا انا اذا وجدنا ها في كلام الشارع مجردة عن القرينه نحملها على المعنى اللغوي والشرعي فعلام نحمل واما في استعمال حملة الشرع فتحمل على الشرعي بلا خلاف لان الحقيقه اللغويه مهجورة عندهم فلا يتبادر الذهن عند اسماعهم فصدها البته وينبغي تنزيل اطلاق المصنف على ما ذكرنا وبهذا التحرير يظهر للفساد ما وقع في الشرح في هذه المسئله وعلى الشرعي ما لم يستبعد لاسه الاسم الشرع وقد يطلق على المندوب والمباح الحقيقة الشرعيه هي اللفظة التي استفيد وضعها لمعنى من جهة الشرع بالقيد الاخير الحقايق اللغويه والعرفية وخرج بالمنقول الشرعي وهو اللفظ الموضوع لمعنى لم تنقل في الشرع الى معنى فان لمناسبة بينهما وغلب استعماله في الثاني وللموضوعات المبتداة الشرعيه وهي الالفاظ التي وضعها الشارع للمعاني الشرعيه من غير اعتبار نقل من اللغة او من غير اعتبار المناسبة قال الصفي الهندي وافسامها الممكنه اربعة احدها ان يكون اللفظ والمعنى معلومين عند اهل اللغة لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم للمعنى وثانيها ان يكونا مجهولين والثالث ان يكون اللفظ معلوما لهم دون المعنى ورابعها عكسه قال والمنقولة الشرعيه من هذه الاقسام اما الاول والثالث قال والاشبه وقوع هذه الاقسام كلها تفريعا على القول بالحقيقه الشرعيه وصرح الاصفهاني بان باب النزاع في الاقسام كلها وهو ظاهر كلام المحصول والتحقيق ان هذا التفسير الشرعي وشموله لهذه الاقسام انما يتجه على مذهب المعتزلة وكذلك صرح ابو الحسين في المعتمد فانه ذكر هذا التفسير ثم قال فيدخل فيه كذا الى اخره اما اذا قلنا بانها مجازات لغويه فلا بد ان يكون ذلك اللفظ والمعنى من حيث هو مجاز

www.alukah.net

لغوي فعلها اهل اللغه لاستحالة نقل الشرع لفظ لغويه الى معنى هو مجاز لغة ولا يعلمها اهل اللغه ولا يخفى بعد هذا على المصنف مع هذا التفسير من التقديم انه كان حقه تقديم هذا على ما قبله لان التصديق مسبوق بالتصور وحيث ذكر الشرعي فليذكر الديني فقد سبق تفسيره وقوله يطلق هذا بالنسبة الى عرف الفقهاء لا الاصوليين لكن قد يتوقف في طلاقه على المباح وهذا قال امام الحرمين من الاساليب الذي يعينه الفقيه بالشرعي هو الواجب والمندوب وقال النووي لعلماء الجمعه من الروضه قولهم لا تنعقد الجماعة في النوافل المطلقة اي لا تستحب تلوصلاها جماعة جاز ولا تقال مكروهه المجاز اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة خرج بالوضع الثاني الحقيقه وبالقيد الثالث العلم المنقول كبكر وكلب فانه ليس مجازا لانه لم ينقل لعلاقه ومثل استعمال لفظ الارض في السماء مثل هذا احد انواع المجاز الثلاثه من اللغوي والشرعي والعرفي فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقه باصطلاح مجازا باصطلاح اخر كلفظ الصلاه مثلا بالنسبه الى الدعاء فانه حقيقة باصطلاح اهل اللغة مجاز باصطلاح اهل الشرع وبالنسبه الى الافعال المخصوصه بالعكس وعبارة ابن الحاجب في غير وضع اول وهو يقتضي ان المجاز غير موضوع وكذلك عدل المصنف الى قوله بوضع ثان وعبارته ابقاء على وجه تصح وعدل عنه المصنف الى قوله لعلاقه واستحسن العضد تعبير ابن الحاجب على هذه العبارة لانطباقه على مذهبي وجوب النقل فيه والاكتفاء بالعلاقه فكان احسن ما يختص بذهب بعلم وجوب سبق الوضع وهو اتفاقي لا الاستعمال وهو المختار قبل مطلقا والا لما عد قيدا المصدر علم من قوله بوضع ثان ان المجاز يستلزم وضع سابقا عليه ومن ثمه كان اللفظ الاول الوضع قبل استعماله فيما وضع له ليس بحقيقة ولا مجاز وهذا الاخلاف فيه لكن لا يستلزم سبق الحقيقة وهو مراد المصنف بالاستعمال وهي مسئله الخلاف في ان المجاز هل يستلزم الحقيقه بمعنى ان استعمال اللفظ في غير وضع اول هل يكون مشروطا باستعماله في وضع اول قبل هذا الاستعمال ام لا بل يجوز ان يستعمل في الوضع الثاني ولا يستعمل فيما وضع له اصلا والمختار عند الامدي والمصنف عدم الاستلزام وعزاه في البديع الى المحققين وذهب ابو الحسين البصري وابن السمعاني والامام الرازي الى الاستلزام محتجين بانه لو لم يستلزم لخلا الوضع عن الفائدة وهو ضعيف لان الفائدة غير منحصرة في استعمال اللفظ فيما وضع له بل هو حاصلها بتجويز تنبيه تغرق المصنف بين الوضع والاستعمال هو الصواب وفي كلام القرافي ما يخالفه فانه لا نكلم على ان الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى قال ويطلق على غلبة الاستعمال وعلى اصل الاستعمال من غير غلبة قال وهذا هو مراد العلماء بقولهم هل من شرط المجاز الوضع ام لا قولان يريدون بالوضع ههنا مطلق الاستعمال ولو مرة بيع من العرب استعمال ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط وهو واقع خلافا للاستاذ والفارسي مطلقا وللظاهرية في الكتاب والسنة النقل عن الاستاذ الى اسحق مشهور لكن قال الامام والغزالي الظن بالاستاذ انه لا يخص عنه ولعله اراد انه ليس ثابت ثبوت الحقيقة واما الفارسي فالمراد به ابو علي النحوي وعمدة المصنف فيه نقل ابن الصلاح له في فوائد الرحله وفيه نظر لان تلميذه ابا الفتح ابن جني اعرف بمذهبه فد نقل عنه في كتاب الخصائص عكس هذه المقالة ان المجاز غالب في اللغات كما هو مذهب ابن جرير النقل عن الظاهرية منعه في القرآن والحديث نقله الامام عن ابن داود الظاهري وزعم الاصفهاني انه تفرد

بنقله في الحديث لكن في الاحكام لابن حزم ان قوما منعوه في القرآن والسنة وقال ابن الحاجب في باب الاضافة من شرح المفصل ذهب القاضي انه لا مجاز في القرآن وان مثل قوله واسأل القرية محمول على ان القرية تطلق للاهل والجدار جميعا على وجه الاشتراك وليس بجيد لانه معلوم ان القرية موضوعة للجدران المخصوصه دون الاهل فاذا اطلقت على الاهل لم تطلق الا بقيام قرينة على المجاز ولو كانت مشتركة لم تكن كذلك وانما يعدل اليه لتعذر الحقيقه اوبشاعتها او ثقلها او لاعتياد إو شهرته او غير ذلك للعدول عن استعمال الحقيقه الى استعمال المجاز اسباب احدها ثقل لفظ الحقيقه على اللسان كالخنفقيق اسم للداهيه فيعدل عنه الى الثانية والحادثه ونحوه الثاني بشاعة لفظها كما يعبر بخبا الغايط عن الحراة الثالث ان لا يعرف المتكلم الخاطب لفظه الحقيقي الرابع بلاغة لفظ المجاز لصلاحيته للسجع والتخميس وسائر اصناف البديع دون الحقيقه الخامس شهرته لكون المجاز اعرف من الحقيقه واختار بقوله وغيره ذلك الى ان لا يكون للمعنى الذي عبر عنه بالمجاز لفظ حقيقي او يكون مطروحا عند المخاطبين ويقصد ان اخفاه على غيرهم وليس غالبا على اللغات خلافا لابن جني قال في المحصول اذعى ابن جني ان المجاز غالب على كل لغة سوى لغة العرب وغيرها فان قولنا قام زيد مفيد المصدر وهو جنس بيننا ولا فراد جميع القيام وهو غير مراد بالضرورة قال وهذا تركيك فان المصدر لا بد له على افراد الماهية بل على القدر المشترك قال وقولك ضربت زيدا مجاز فانك انما ضربت بعضه لا كله واعترض عليه تلميذه عبد الله ابن متويه المتكلم بان المتألم بالضرب كله لا بعضه وهو ضعيف فانه انما التزم المجاز في لفظ الضرب لا في لفظ التالم والضرب اسباب جسم بعنف والاسباع جكم يرجع الى الاعضاء لا الى الجملة والتالم اثر ذلك الاسباب والمعتبر احيث يستحيل الحقيقه حلا لا في حقيقة ومعنى هذه المسئلة انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندنا يشترط بحيث تمتنع الحقيقة لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ اعما لا للكلام ما امكن والحاصل ان للفظ عندنا اذا كان مجازا بالنسبة الى الحقيقه لغو وعند ابي حنيفة محمل على المجاز وعلى هذا الاصل بيننا وبينهم ما اذا قال لغلامه الذي هو اسن منه هذا ابني فلا يصح عندنا مجازا عن العتق لان اللفظ انما يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقه له فكان لغوا وان حملناه على الاضمار اي مثل ابني اي في الخير فعدم عتقه ظاهر ولو قال له او صيت له بنصيب ابني فوجهان اصحهما عند العراقيين والبغوي بطلان الوصيه لورودها على حق الغير وعزاه الرافعي الى ابي حنيفة وقد سبق شكا على اصله هنا والثاني وبه قال مالك انها صحيحة والمعنى بمثل نصيب ابني ومثله كثير في الاستعمال وصححه الامام والروياني وغيرهما وتجري فيما لو قال لعبده عبدي هذا باع فلان فرسه وهما يعلمان قدره وهو لم يعلم رجع في الاصل فيه مسلمان احدهما ان المجاز خلاف الاصل والاصل يطلق ويراد به الغالب وتارة يراد به الدليل فان كان الاول فالخلاف فيه مع ابن جني فقد سبق وان كان الثاني فالتعرض به ان الاصل الحقيقه والمجاز وهي خلاف الاصل فاذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقه فاحتمال الحقيقه ارجح لان الحقيقه لا تحمل بالغير بخلاف المجاز فيكون مرجوحا الثانية النقل خلاف الاصل بمعنى انه اذا دار اللفظ بين ان يكون منقولا وبين ان

www.alukah.net

يكون نبقي علي الحقيقه اللغويه كان الثاني اولي لتوقف الاول علي الوضع اللغوي ثم نسخه
ثم وضع جديد ولان الاصل بقاء ما كان علي ما كان فان قيل لم يتقدم للمصنف ذكر النقل
حتي يذكر تعارضه لخلاف صاحب المنهاج فانه ذكره في التقسيم السابق قلنا بل الخلاف
في الحقيقه الشرعية هو الخلاف في النقل فان القاضي يمنع نقل اللفظ اللغوي الي غير معناه
بالنية والجمهور يجوزونه وهذه المسأله لا بني علي راي القاضي لانكاره النقل وانما بني علي
راي الاخرين واولي من الاشتراك فيه مسلتان احداهما اذا تعارض المجاز والاشتراك
فالمجاز اولي للكثرته ولاستعمال اللفظ دايما في الحقيقه مع عدم القرينه وفي المجاز بهما
خلاف الاشتراك فانه يخل بالفهم حيث لا قرينة وقال قوم المشترك اولي لتوقف المجاز علي وضعين
وعلاقه دون المشترك الحاصل بوضع واحد خلاف المشترك الثانيه تعارض النقل والاشتراك
فالجمهور علي ان النقل اولي لان معني المنقول واحد بخلاف المشترك فانه متعدد المعاني فيحمل
بالفهم حتي ترد القرينه وقال قوم المشترك اولي لتوقف النقل علي النسخ اي قد يصير
الي النسخ والمشترك اولي منه والتوقف علي المرجوح اولي بان يكون مرجوحا واجيب بان
الشارع اذا نقل اشتهر المعني المنقول اليه حتي لا يسبق من اطلاقه الا هو فلا يحتاج الي النسخ
علي ثلاثه مذاهب فقال الامام في المعالم المجاز اولي لكثرته ولان الحاق الفرد بالاعم الاغلب
اولي وقيل الاضمار اولي لان قرينته متصله وقيل يتساويان لاحتياج كل منهما الي ثلاث
قرائن وحزم به في المحصول وتابعه البيضاوي وعلي هذا فيكون اللفظ مجملا حتي يترجح
احدهما علي الاخر بدليل ومثل بعضهم المسلة بقوله لعبده الذي اكبر سنا منه هذا ابني
وقد سبقت واعلم ان كلام المصنف يقتضي جريان الخلاف في تعارض النقل والاضمار
والمعروف اولوية الاضمار لانه من باب البلاغه بخلاف النقل ولان النقل يقتضي النسخ بخلاف
الاضمار ولان النقل انكره كثير من المحققين واجمعوا علي الاضمار والتخصيص اولي منهما اي من
المجاز ومن النقل اما كونه اولي من المجاز فلان دلالة العام علي افراده بعد التخصيص تحتمل
ان تكون حقيقه ودلالة المجاز علي معناه المجازي لا تحتمل ذلك لكونه خلاف الاجماع
والحقيقه راجحه علي المجاز والمحتمل للراجح راجح فيكون التخصيص راجحا لقولنا العمم قرض
لقوله تعالي واتموا الحج والعمرة لله والامر للوجوب فيقول المالكي لخصص النص بالحج
والعمرة المشروع فيهما لان استعمال الامام في الابتداء مجاز والتخصيص اولي من المجاز واما
كونه اولي من النقل فلان التخصيص خير من المجاز والمجاز خير من النقل كما بينا والخبر من
الخبر خير لقول المالكي يلزم الطاهر من الامه لقوله تعالي من نسائهم فان قال الشافعي
هو منقول في العرف للحره فلا يتناول محل النزاع ولو لم يكن منقولا للزم ان يكون مخصصا
بذوات المحارم فانهن من نسائهم ولا يلزم فيهن ظهار كان للمالكي ان يقول اذا تعارض
النقل والتخصيص فالتخصيص اولي وعلم منه انه اولي من الاضمار لان التخصيص خير من المجاز
والمجاز مساو للاضمار والاولي من المساوي اولي كقول المالكي الكلب طاهر لقول النبي صلي الله
عليه وسلم فكلوا مما امسكن عليكم والضمير عام في جميع الجوارح فيجوز اكل موضع فيه عمله
بالظاهر فيقول الشافعي يلزمكم جواز ما امسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة وليس كذلك

فيلزم

فيلزم التخصيص بد هنا اضمار تقديره كلوا من حلال ما امسكن وكون موضع فيه من الحلال
محل النزاع فلمالكي ان يقول ما ذكرنا يلزم منه التخصيص وعلي ما ذكرتموه يلزم الاضمار والتخصيص
اولي بيد انا اقتصر المصنف علي هذه الخمسة اعني المجاز والنقل والاشتراك والاضمار
والتخصيص لانها اصل ما يدخل بالتفاهم ثم يقع التعارض بين الاشتراك وبين الاربعة الباقية
ثم بين النقل وبين الثلاثه الباقيه ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص
وقد يكون بالتعميم او صفة ظاهره او باشتمال يكون قطعا او ظاهرا احتمالا او بالصدر والمجاوره
او الاستثناء والنقصان والسبب للمسبب والدال للمعرف والمعلول للتعليل والعكس وبالعقل
علي ما بالخود المجاز لابد فيه من العلاقه بينه وبين الحقيقه ولا يكفي مجرد الاشتراك في امرتا
والمجاز اطلاق كل شي علي ما عداه ويتصور من وجوه احدها الاشتراك في الشكل كاسم
للصورة المنقوشه علي الجدار والثاني الاشتراك في الصفة ويجب ان يكون ظاهره لينتقل
الذهن اليها كاطلاق الاسد علي الشجاع بخلاف اطلاقه علي الاخر الثالث باعتبار ما يكون كذا
اطلقوه هنا وهو انما يكون فيما اذا تحقق المثال اما قطعا كقوله انك ميت وانهم ميتون او غالبا
كتسمية العصير خمرا في قوله تعالي اني اراني اعصر خمرا لانه في العاقب يصير خمرا وقال المصنف
او غالبا بدل او ظنا لكان اولي واعلم ان الاصحاب وان لم يذكروا هذا القيد هنا لكنهم ذكروه
في باب التاويل في كلامهم مع الحنفيه في ايما امراه نكحن نفسها فنكاحها باطل حيث قالوا ايلاء في
البطلان باعتراض الولي قال اصحابنا المائل الي البطلان هنا ليس قطعا ولا غالبا الذي هو شرط
في استعمال هذا النوع بل الطلاق البطلان باعتبار ما يوول اليه في المحل المذكور نادر وحمل كلام
الشارع الخارج مخرج التعميم عليه لا يجوز فلو قال المصنف بدل قوله او ظنا الاحتمال اتجه لانه
كان اولي وشرط الكيا الهراسي ان يكون المال مقطوعا به ولا يكفي الظن وطلاق الجمهور
يقتضي انه لا فرق فلهذا سوي المصنف بينهما نعم لا يكفي الاحتمال المرجوح بالاتفاق وحقه اذ زاد
هذا القيد علي المصنفين ان يقول بل بنفسه كالحر ليخرج العبد فانه لا يطلق عليه حقيقة باعتبار ما
يوول اليه الرابع تسمية الشي باسم ضده كقوله تعالي وجزاء سيئة سيئة مثلها اطلق علي الجزاء
سيئه مع انه ليس سيئه الخامس تسمية الشي باسم ما يجاوره كاطلاق لفظ الراويه علي القربة التي
هي ظرف الماء فان الراويه لغة اسم للجمل الذي يسقي عليه ثم اطلق علي القربة لمجاورتها له السادس
الزيادة ومثلوه بقوله تعالي ليس كمثله شي فان الكاف تاكيد والتقدير ليس مثل مثله شي
والا لزم اثبات المثل وهو محال ويجوز ان تكون غير زايدة ولا يلزم المحذور لوجوه احدها انه
يجوز سلب الشي عن المعدوم كما يجوز سلب الكتابة عن زيد وهو معدوم وثانيها ان المثلين يتساويان
في الشبه كالشبه والشبه والمثل الصفة قال تعالي مثل الجنة التي وعد المتقون اي صفتها
والتقدير ليس كصفته شي ثالثها ان يكون لفظ المثل كهو في قولهم مثلك لا يبخل اي انت لا تبخل فلا
يراد غير ما اضيف اليه واليه اشار الشاعر بقوله ولم يقل مثلك تعني به غيرك يا فرد
بلا شبه ٥ وهذا ضرب من الكنايه التي هي ابلغ من التصريح لتضمنها اثبات الشي بدليله فيكون
المعني ليس كهو شي السابع النقصان في اللفظ كقوله تعالي واسال القريه اي اهل

www.alukah.net

القرينة فان القرينة عبارة عن الامتية وهي لاتسال ويمكن ان يقال لخلق الله فيها قدرة الكلام
ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقته قال الشيخ عز الدين في كتاب المجاز ليس
حذف المضاف من المجاز لان المجاز استعمال اللفظ غير موضوعه والكلمة المحذوفة ليست
كذلك وانما التجوز في ان نسبت الى المضاف اليه ما كان منسوبا الى المضاف فجعله من مجاز
التركيب العقلي لا من اللغوي الافرادي الثامن اسم السبب على المسبب سواء كان
السبب فاعليا كتسمية المطر باسم السماء او ماديا كقولك سال الوادي او صوريا كتسمية القدرة
بالبداوغائيا كتسمية العنب خمرا التاسع عكسه كتسمية المرض الشديد بالموت الحاشر
الطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انامله الحادي
عشر عكسه كقولهم للزنجي اسود مع ان فيه بياض اسنانه الثاني عشر تسميه المتعلق باسم
المتعلق كتسميه المخلوق خلقا قال الله تعالى هذا خلق الله الثالث عشر عكسه كقوله
صلى الله عليه وسلم تحيضي في علم الله ستا او سبعا والمعنى تحيضي ستا او سبعا وهو
تعلوم الله تعالى وقد اطلق عليه العلم خفول المصنف وبالعكوس راجع للثلاثة الاخيرة
وقد بقيناه الرابع عشر اطلاق ما بالفعل على ما بالقوة كتسميه الخمر حال كونه في الدن مسكرا
وقد يقال ترجع هذه الى قوله اولا باعتبار ما كان لكن الظاهر ان منعه المصنف في حد ذاتها
اولي خلافا للمحي حيث جزموا بان اطلاق اللفظ باعتبار ما كان مجاز ثم ترجموا مسئله
الطلاق اسم الفاعل باعتبار الماضي وحكوا فيها الخلاف وهي عين المسئلة المذكورة هنا وقد يقوى
في الاسناد خلافا لقوم المجاز اما ان يكون في مفردات الالفاظ كاطلاق الاسد على الشجاع والحمار
على البليد ونحوه وهي ما سبق ويسمى اللغوي واما ان يكون في تركيبها وهو ان يسند الفعل
الى غير من هو له او صدر عنه لضرب من التاويل كقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
رب انهن اضللن كثيرا من الناس فانه استعمل كل واحد من الفاظه المفرد في موضوعه
لكن اسند الزياده والاضلال الى الايات فجعل المجاز في التركيب ويسمى العقلي لان التجوز فيه
في نسبه الفعل الى غير من صدر منه وهو امر عقلي لا وضعي وانكره السكاكي ورده الى
اللغوي فيكون المجاز كله لغويا وتابعه ابن الحاجب في اماليه ويختصه الكبير تصريحا واستبعده
واستبعده في الصغير لكن اختلفا فيما هو ويتلخص في اثبت الربيع البقدادي بعه اقوال
احدها فيان المجاز في اثبته وهو المسبب العادي وان كان وضعه للسبب الحقيقي وهو
راي ابن الحاجب فالمجاز عنده في الافراد والثاني انه في الربيع فانه تصور بصورة فاعل
حقيقي فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي وهو راي السكاكي انه من الاستعارة بالكنايه
الثالث انه في الاسناد وهو ان كل هيئة تركيبيه وضعت باز اء تاليف معنوي وهذه وضعت
لملابسة الفاعليه فاذا استعملت لملابسة الظرفيه او نحوها كانت مجازا وذلك لخصوص نهاره
وقيام ليله وهو راي عبد القاهر والرابع انه تمثيل فلا مجاز فيه في الاسناد ولا في الافراد
بل هو كلام اورد ليتصور معناه فينتقل الذهن منه الى اثبات الله ليصدق فيه وهو اختيار
الامام فخر الدين في نهايه الايجاز قال القاضي عضد الدين والحق انها تصرفات عقليه ولا يجري

فيها

فيها قال الكل يمكن والنظر الى قصد المتكلم وفي الافعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام ٥٠
والقشواني ومنع الامام الحرف مطلقا والفعل والمشتق الا بالتبع قال السبع عز الدين في
كتاب المجاز وقد تجوزت العرب في الاسماء والافعال والحروف فمن التجوز في الاسماء التعبير
بالاسد عن الشجاع وبالبحر عن الجواد وهو كثير واما الحروف فقد تجوز وا ببعضها كهل تجوزوا
بها عن الامر نحو فهل انتم مسلمون اي فاسلموا والنفي نحو فهل ترى لهم من باقيه اي ما ترى
التقدير هل لكم من شركائكم من زنا فلكم وعدد حروفها كثير وامّا الافعال فقد تجوز وا بالماضي عن
المستقبل تشبيها له في التحقيق كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنه ونادى اصحاب الاعراف
ونادى اصحاب النار وعكسه واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ابي تلتة الخبر عن الامر نحو
والوالدات يرضعن او عكسه نحو من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا اي اكثر من ذلك وكذلك قال
القشواني في رده على الامام في منعه الدخول في الحرف لان الحرف مسمى في الجملة وقد استعمل في
موضوعه فيكون حقيقة فاذا استعمل في غيره لعلاقة كان مجازا ومثله بقوله تعالى لاصلبنكم
في جذوع النخل فان حقيقته في الظرفيه وهنا استعملت لغيرها وقال الامام في المحصول لا تدخل
في الحرف اي بالاصالة لا مفهومه غير مستقل بنفسه فان ضم الى ما ينبغي ضمه كان حقيقة والا فهو مجاز
في التركيب عقلي لا لغوي واما الافعال والمشتقات فقال الامام لا يدخلها المجاز بالذات لانها
تتبعان اصولها واصل كل منهما المصدر لكون الافعال مشتقة من المصادر على الصحيح والافعال
اصل للصفات المشتقه منها فتكون المصادر اصلا لها ايضا واذا كان كذلك فيمتنع دخول المجاز فيها
لا بعد دخوله في المصادر التي في ضمنها فان كان المصدر حقيقة كانا كذلك والا فلا والحق صحة انه لا
يدخل فيها المجاز الا بواسطة دخوله في المصدر ومثله قول البيانيين في الاستعارة التبعية
تكون في الافعال والصفات المشتقه والحروف وانها لا تحتمل الاستعارة بانفسها وانما المحتمل
للاستعارة في الافعال والصفات مصادرها وفي الحروف متعلقاتها معانيها فتقع الاستعارة
في المصدر ثم يسري الى الحروف فلا يستعار الفعل الا بعد استعارة مقصوده فلا تقول نطقت
الحال بكذا بدلت الا بعد تقدير استعاره نطق الناطق لدلالة الحال واذا اريد استعارة الفعل
لغير معناها قدرت الاستعارة في معنى الترجي استعملت هنا لعل واذا استعارة لام العرض
قدرت الاستعارة في معنى العرض ثم استعملت لام العرض هنا وقد ضعف شراح المحصول كلام
الامام في الفعل فانه كثيرا ما يستعمل في المستقبل مجازا وكذا صيغة المستقبل في الماضي مع عدم
دخول المجاز في المصدر الذي هو في ضمن الفعل الماضي او المستقبل وان في المشتق فلان اسم الفاعل
قد يستعمل في المفعول مجازا وعكسه مع عدم دخول المجاز في المصدر وايضا فقد يطلق الضارب
على من صدر منه الضرب وعلى من سيصدر منه في المستقبل بطريق المجاز مع دخول المجاز في الضرب
الذي هو مصدره اذا علمت هذا فقول المصنف ومنع الامام الحرف مطلقا مراده بالنسبه المجاز
الافرادي والا فقد سبق انه يجوز دخول المجاز فيه بالانضمام لكنه جعله من باب مجاز التركيب لا
الافرادي الذي بحث الاصوليون ولا يكون في الاعلام خلافا للعراقي في بلتمه الصفة لا يدخل المجاز في
الاعلام لا بالذات ولا بالواسطة لانها وضعت للفرق بين ذات وذات فلو دخلها المجاز لبطل هذا
الغرض ولانها لا تنقل لعلاقة وشرط المجاز العلاقة فان استعمال العلم في مسماه انما هو وضع مستقل

له لا بالنقل للعلاقة وسواء سبق بوضعه لمسمى آخر وهو تسمية النحويون على منقولا او لم يسبق وهو الذي يسمونه مرتجلا كعطفان كذا قاله الامام والبيضاوي وفصل العراقي فقال يدخل في الاعلام الموضوعة للصفة كالاسود والحرات دون الاعلام التي لم توضع الا للعرف بين الذات كزيد وعمرو وهو حسن وقال بعض شارحي المحصول انما قال العراقي ذلك بناء على رأيه وعلم العلاقة في المجاز ان المجاز عنده ما استعمله العرب في غير موضوعه وفيه نظر لانه لو قال ذلك بناء على عدم اعتبار العلاقة لم يفصل بين زيد والحارث بل جعل الكل مجازا اذ يصدق على كل منهما انه استعملته العرب في غير موضوعه واعلم ان المصنف لم يجد قولا بالتجوز في الاعلام مطلقا وفرحكاه الابياري فتجتمع ثلاثة مذاهب ووجهه بانك تقول قرأت سيبويه وانت تريد الكتاب فقد تجوز باطلاق اسم صاحب الكتاب عليه ثم ضعفه فان سيبويه باق على الدلالة على الرجل وانما التجوز من جهة حرف الكتاب لا من جهة الطلاق لفظ صاحب الكتاب عليه وقال ابن يعيش في شرح المفصل قال النحويون العلم يجوز تبديله وتغييره ولا يلزم من ذلك تغيير اللغة فانه لو كان تنقل اسم ولدك من خالد الى جعفر ومن بكر الى محمد وليس كذلك اسم الجنس فانك لو سميت الرجل فرسا والفرس رجلا كان تغييرا للغة انما التي بالاعلام للاختصار وترك التطويل بتعداد الصفات ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة وصحة النفي وعدم وجوب الاطراد وجعله على خلاف جميع الحقيقة وبانه لزم تقييده وتوقفه على المسمى الاخر والا لما على المسمى يعرف الجميع بوجوهه اولها وهو الاقوى ولهذا صدر به ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة والحقه بالعكس والرد المجاز الراجح واجيب بانه نادر فلا يقدح اذ الغالب ان المتبادر انما هو الحقيقة ثانيها صحة النفي لقولك للبليد ليس بحمار وللمجد ليس بأسد وصحة النفي دليل على انه مجاز فرفه وعكسه الحقيقة وزاد بعضهم في نفس الامر ليحترز عن نفس الظان فانه لا يدل عليه واختار صاحب البديع ان صحة النفي حكم من احكام المجاز لا يعرف له معنى انه حكم ثابت في الواقع اذا علم انه مجاز بطريقه علم صحة نفيه لان كونه مجازا يستلزم للدور ثالثها انه لا يجب فيه الاطراد فانه يستعمل لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقوله اسأل القرية لانه سؤال لاهلها فلا تقول اسأل البساط وان وجد فيه ذلك قال ابن الحاجب وهو لا ينعكس اي ليس الاطراد دليل الحقيقة فانه المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع وجوابه انه وان اطرد لكنه لا يجب ومن هنا حسن زيادة المصنف الوجوب عليه رابعها جعله على صيغة تخالفه كمسمى اخر هو فيه حقيقة كالامر فانه بمعنى القول الجامع على اوامر وبمعنى الفعل على امور ونوزع في هذا المثال خامسها التزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق كجناح الذل وناركم الحرب فان الجناح والنار قد تستعملان في معانيها الحقيقية بدون قيد ومتى استعملوهما في الذل والحرب قيدوهما دل على كونه مجازا فيه وانما قال بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده احترازا عن الحقيقة في اللفظ المشترك فانه قد يقيد ايضا كالعين رأيت عينا جارية لكن لا على طريق الالتزام وسادسها وقف استعمالها على المسمى الاخر سواء كان ذلك ملفوظا به كقولك تعالى وذكروا اسم الله فلا تقل اذكر الله ابتداء او مقدرا القوله قل الله اشرع ذكرا ولم تتقدم لكم ذكر في اللفظ لكنه مذكور معنى الاطلاق

على

على المستعمل فان الاستحالة تقتضي انه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى واسأل القرية واورد بان المجاز العقلي كذلك مع انه حقيقة لغوية واجيب بان المراد ما يقع تعليقه به بالبديهة والذي في المجاز العقلي امتناعه نظرا والمحتاط يشترك الى السمع في نوع المجاز ويوقف الا ان يشترط ان يكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة معتبرة والاجاز استعمال كل لفظ في معنى وهو باطل ضرورة اذا علمت هذا الجنس العلاقة يشترط بالاجماع لما ذكرنا وشخصها غير مشترط بالاجماع فلا يقال لا يطلق الاسد على الشجاع الا بنقل من العرب وبحل الخلاف انما هو في انه هل يكفي بالعلاقة التي نظر العرب اليها كالطلاقهم السبب على المسبب ويزيد عليه كالمسبب على السبب اولا يتعدى علاقة السبب الى علاقة اخرى وان سوغها لم يقع العرب ذلك فاختار المصنف الثاني تبعا للرازي والبيضاوي والاكثرون الجواز بالاستدلال بالاخير لوجود شبهه انما واختار ابن الحاجب الاولى وتوقف الآمدي للتعارض مسلمة بان غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم عقب المجاز بهذه للسلة لانها تشبهه في ان كلا منهما ليس من الموضوعات الحقيقية للغة العرب وخرج بقوله غير علم الاعلام كابراهيم واسمعيل وخرج بالاخير الحقيقة فانها استعمال لغة وضع له في لغتهم وكذلك المجاز وقد يقال لا حاجة لقوله غير علم فان الاعلام ليست معربة بل هي معربة نقلا انما خرجن عن محل الخلاف لوقوعها في القرآن لاجل اجماع النحويين على ان ابراهيم ونحوه ممنوع الصرف للعلمية والعجمة ولو كان من قبيل توافق اللغتين لكان منصرفا نظرا الى الوضع العربي قال ابو منصور اللغوي وكل اسماء الانبياء اعجمية الا اربعة آدم وصالح وشعيب ومحمد عليهم السلام وليس في الاعراب وفاقا للمبرد في وابن جرير ما نقله عن الشافعي ذكره في الرسالة وبالغ في الانكار على من اثبته ونصر في التقريب وابن جرير الطبري في تفسيره لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا سماه عربيا لكونه دالا على المعاني المخصوصة بوضع العرب فدل على انه ليس فيه شيء من غير لسان العرب وعزاه ابن الحاجب للاكثرين لم يخالفهم ولم يمسك بالمشكاة فانها هندية والاستبرق وسجيل فارسيه والقسطاس رومية والجمهور يردونه الى انه مما اتفقوا عليه اللغتان وعلم من كلام المصنف انه في اللغة بلا خلاف وانما الخلاف في استعمال القرآن عليه وقال ابن دقيق العيد الخلاف في تحقيق الحقيقة الشرعية فمن اثبتها وجعلها مجازات لغوية لا يلزم من قوله ان يكون القرآن غير عربي فائدة ذكر ابن جني وغيره من النحاة انه متى خلا اسم رباعي الاصول او خماسيها عن بعض حروف الذلاقة الستة وهي المجموعة في قولك فر من لبّ فهو اعجمي مستغنى له اللفظ اما جميعه او مجازا وجملة ومجاز باعتبارين والاسران مستغنيان قبل الاستعمال العرض بهذا التقسيم اثباته الواسطة بين الحقيقة والمجاز وحاصله ان اللفظ الواحد ينقسم الى اربعة اقسام احدها ما هو حقيقة فقط وهو المستعمل في موضوعه كالاسد في الحيوان المخصوص والثاني ما هو مجاز فقط وهو المستعمل لا في موضوعه كالاسد على الرجل الشجاع والثالث ما هو حقيقة ومجاز باعتبارين اما بمعنيين مختلفين فهو كثير ومنه الفاظ العام المخصوص على قول من يقول هو حقيقة باعتبار دلالته على ما بقي مجاز باعتبار سلب دلالته على ما اخرج واما بمعنى واحد فان كان بحسب وضع واحد فمحال لامتناع اجتماع الاثبات والنفي من جهة واحدة وان كان بحسب وضعين

www.alukah.net

للغوي وعرفي مثلا فجاز كالدابة الى الحمار فانها حقيقه بالنسبة الى الوضع الاول مجاز بحسب الوضع العرفي ومن هذا يعلم ان الحقيقه قد تصير مجازا وبالعكس وحكى ما حصل الاتفاق على جوازه قال واختلفوا في وقوعه قال والذين اجازوا انتفاء الاسم عن موضوعه في اللغة بالعرف انما اجازوا ذلك مالم يكن الاسم اللغوي مالم يتعلق به حكم شرعي قال تعلق به لم يجز نقله عن موضوعه الى معنى اخر قطعا لامر يرجع الى المتكلمين را بعها لا يكون حقيقة ولا مجازا فمنه اللفظ في اول وضعه قبل استعماله فيما وضع له فانه ليس بحقيقه ولا مجاز لان الاستعمال شرط في كل من الحقيقه والمجاز على ما سبق في تعريفها فحيث انتفى الاستعمال انتفيا كذا اطلق ابو الحسين وتابعه الرازي والامدي وابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم وتابعهم المصنف ويجب ان يكون مرادهم ليس مجازا فيما وضع له اما في غيره فلا يمتنع ان يكون مجازا فيه اذا الاستعمال فيه لمناسبة بينه وبين الموضوع الاول قبل الاستعمال فيه ممكن وقد جرى على ذلك الصفي الهندي وذكر في المنهاج في مثله هذا القسم الاعلام وانما يذكره المصنف لان كلامه فيما سبق يقتضي انها حقيقه وكذا اقتصر ابن الحاجب على اللفظ قبل الاستعمال وقد يقال التقسيم ناقص ويقع عليه احتمالها في الاراده على قولنا بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بهم هو محمول على عرف المخاطب فهي في الشرع شرعيه ثم العرف العام هو اللغوي وقال الغزالي والامدي في الاثبات الشرعي وفي النفي العرفي والامدي اللغوي هذه المسله في تعارض الحقيقه الشرعيه واللغويه والعرفيه والضابط انه يحمل على عرف المخاطب ابدا فان كان المخاطب هو الشارع حمل على المعنى الشرعي لا اللغوي لانه عليه الصلاه والسلام بعث لبيان الشريعه لا اللغة انهو وغيره فيها سواء ولان الشرع طرأ على اللغة وناسخ لها فالحمل على الناسخ اولي وبهذا ضعف قول من حمل الوضوء من اكل لحم الجزور ونحوه على التنضيف بغسل اليد فان تعذر حمل على العرف العام لانه المتبادر الى الفهم وهذا اذا لم يكثر استعمال الشرعي والعرفي الى حد يسبق الى الذهن احدهما دون اللغوي فان اذا لم يفهم احدهما الا بقرينه صار مشتركا بين المفهومين ثم بعدهما يحمل على المفهوم اللغوي الحقيقي ومن امثلته قوله صلى الله عليه وسلم من دعي الى وليمة فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل قال ابن حبان في صحيحه اي فليدع ثم المجازي صيانة للكلام هذا ما ذكره الاصوليون لم يخالفه قول الفقهاء ما ليس له ضابط في الشرع ولا اللغة يرجع فيه الى العرف فانه يقتضي تاخير العرف عن اللغة وجمع بعضهم بينهما بحمل كلام الاصوليين في اللفظ الصادر من كلام الفقهاء في الصادر من غيره وفيه نظر فان الفقهاء يستعملونه هذا العمل في لفظ الشارع ايضا كالقبض في البيع وغيره وكان الباجي جمع بينهما بان مراد الاصوليين ما اذا تعارض معناه في اللغة والعرف فيقدم العرف ومراد الفقهاء اذا لم يعرف حده في اللغه فانا نرجع فيه الى العرف ولهذا قالوا كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا ليس له معنى وحكى الامدي في تعارض الحقيقه الشرعيه مذاهب احدها ما ذكره المصنف وصححه ابن الحاجب تقديم الشرعي لان غرض الشارع تعريف المعاني الشرعيه لا اللغوية والثاني يحمل لصلاحيته لكل منهما والثالث قال الغزالي ما ورد في صيغ الامر والاثبات تحمل على المسمى الشرعي كقوله صلى الله عليه وسلم اني اذن اصوم حتى يستدل به على صحه النفل بنيه من النهار وما ورد في النفي يحمل كالنهي عن صوم يوم النحر فانه لو حمل على الشرعي دلت على صحته لاستحاله النهي

عما

عما لا يتصور وقوعه خلاف ما اذا حمل على اللغوي قال الامدي والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي لانه عرفه وان ورد في النهي حمل على اللغوي للاستحالة المتقدمة والصحيح الاول ويعضده حمل نحو قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك على المعنى الشرعي بالاتفاق مع انه في معنى النهي وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة ثالثها المختار ان حمل صوم هذه المسلة ان غلب الاستعمال المجازي على الاستعمال الحقيقي كالدابة فانه في اللغة لكل ما يدب ثم نقل عن العرف الى المجاز وكثر حتى صار حقيقه عرفيه وصار الوضع الاول مجازا بالنسبة الى العرف لقلة استعماله فيه وفيها مذاهب احدها تقديم الحقيقه تمسكا بالاصل وهو قول ابي حنيفة والثاني المجاز لغلبته وهو قول ابي يوسف واختاره القرافي لان الظهور هو المكلف به والثالث تحصل التعارض لان كل واحد راجح على الاخر من وجه فان نوه الحقيقه قد عارضها كثرة الاستعمال المجازي فيتعادلان ولا يحمل على احدهما الا بالنيه وهذا ما اختاره البيضاوي وتابعه المصنف قال السندي ومرجع ذلك الى النافي والخلاف عند اذا كانت الحقيقه غير مهجوره كالوقال لا اشرب من ماء هذا النهر وهو حقيقة في الكرع فيه واذا اغترف باناء وشرب فمجاز والحقيقه قد تراد لان كثيرا من الرعاه وغيرهم يكرع فيه اما اذا كانت الحقيقه مهجوره لا تراد في العرف فلا خلاف بينا بي حنيفه وابي يوسف في تقديم المجاز لانه اما حقيقه شرعيه كالصلاه او عرفيه كالدابه وهما سيقدمان على الحقيقه اللغويه وقد قال الرافعي في كتاب الايمان المجاز المتعارف يقدم على الحقيقه البعيده كالو حلف لا ياكل من هذه الشجره فان اليمين تحمل على الاكل من ثمرها دون الورق والغصون فلو حلف لا ياكل من هذه الشاة فان اليمين تحمل على لحمها ولبنها ولحم ولدها لان الحقيقه متعارفة وصوب [illegible] حمل اليمين على ما يسبق الى الفهم وهذا ما ذكره الامدي وابن الحاجب وعلى هذا فالذي يتجه حمل كلام الشافعي على ما اذا كان المحلوف عليه مما يتناوله الاسم حقيقة ومجازا كما مثل به الرافعي هذه المسله من مسائل المحصول وصورتها ان الخطاب الذي له حقيقه ومجاز وجب المجاز ثابت في بعض الصور بدليل هل يقتضي اراده المجاز من ذلك الخطاب ويلزم منه ان لا يحمل على الحقيقه والا يلزم باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه او لا يقتضي ذلك مثاله لفظ الملامسة حقيقة في اللمس مجاز في الوقاع وقد ثبت موجب المجاز من الاية لانعقاد الاجماع على جواز التيمم للمجامع فنظر بدليل على ان المراد بالملامسة فيها الوقاع حتى لا يصح الاستدلال بها على ان اللمس بالبد المختلف فيه كذلك فذهب الكرخي من الحنفيه والبصري من المعتزله الى انه يدل وذهب القاضي عبد الجبار وتابعه في المحصول الى انه لا يدل وحاصل الخلاف ان ثبوت موجب المجاز في صوره بدليل يمنع اجراء الخطاب على حقيقته على رأي ولا يمنع منه على اخر وهو الصحيح لان المقتضي لارادة الحقيقه من هذا اللفظ قايم ولا معارض له فلا يجوز صرفه عنه بمجرد ما ذكر وتوسط الشيخ علاء الدين بين القسمين في كتابه المسمى بالايضاح فقال مثل هذا وان لم يدل على ذلك فهو يفيد رجحان المجاز باعتبار ذلك المجاز فكذلك يكون في مسلتنا وهو حين ما يقتضي حمل اللفظ على احد مجازاته يوجب لاعتبار ذلك المجاز اذا علمت هذا فاعلم ان المسلة مفرعة على استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما صرح به الامدي وغيره وهو ظاهر فان المجوز لذلك يحمله عليهما ويحمل ذلك الدليل قرينة اراد المجاز وحينيذ فكان حق المصنف التنبيه على ذلك والاتناقض اختياره فيما سبق ثم انه ليس من عادته التفريع على الضعيف عنده سامحه الله بمنه

www.alukah.net

استعمل في معناه مراده إمنه لازم المعنى فهو حقيقته ومجاز ... قسم البيانيون
الصريح وكنايه وتعريض وزعم كثير منهم ان الكنايه حقيقه وتابعهم الشيخ عز الدين في كتاب المجاز
تقال الظاهر ان الكنايه ليست من المجاز لانها استعملت فيما وضعت له واريد بها الدلاله
على غيره كدليل الخطاب في مثل ولا تقل لهما اف ومثله نهيه عن التضحيه بالعوراء والعرجاء
وصاحب التلخيص قال ليست بحقيقه ولا مجاز واما المصنف فتابع والده في نفسيمها الى
حقيقه ومجاز فانك اذا قلت زيد كثير الرماد فان اردت معناه ليستفاد منه الكرم فان كثرة
الرماد والطبخ لازم له غالبا فهذا حقيقه لانك استعملت لفظها فيما وضع له والحقيقه كذلك
سواء كان ذلك الوضع مقصودا لذاته ام لغيره وان لم ترد المعنى وانما عبرت بالملزوم واردت
اللازم كما اذا استعملت كثير الرماد واردت الكرم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له وحاصله
ان الحقيقه فيها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز فيها ان يريد به غير
موضوعه استعمالا وافاده او نقول تاره يراد بها المعنى الحقيقي ليدل على المعنى المجازي فيكون
حقيقه وتاره يراد بها المعنى المجازي للدلاله المعنى الحقيقي الذي هو موضوع اللفظ عليه فيكون
من اقسام المجاز وانما عرض لفظ استعمل في ... فهو حقيقه ايضا التعريض
ان يراد به استعماله في المعنى الحقيقي لكي يلوح به الى غرض اخر هو المقصود سمي تعريضا لان المعنى
باعتباره يفهم من عرض اللفظ اي من جانبه فهو يشبه الكنايه اذ قصد بها الحقيقه وهو اخص من
الحقيقه لانها مراده من حيث هي هي ولا يدخله مجاز بخلاف الكنايه اذا قصد بها الحقيقه كقول
الخليل صلى الله عليه وسلم بل فعله كبيرهم هذا اي كبير الاصنام غضب ان تعبد هذه الاصنام الصغار فكسرها
فكذلك يغضب الله لعبده من دونه فهذا اللفظ ظاهر الاستعمال في معناه ولكن لوح السامع منه غيره
فائده ذكرت في كتاب البرهان في علوم القرآن اقسام الكنايه الواقعه في القرآن الى عشره اقسام اعرضها
ان يعمد الى جمله وردت معناها في خلاف الظاهر فيخبر للخلاصه منها من غير اعتبار مقدماتها
بالحقيقه او المجاز فيعبر بها عن مقصودك وهذه الكنايه استنبطها الزمخشري وخرج عليها
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه كنايه عن الملك لان الاستقرار على السرير لا يحصل الا
مع الملك فجعلوه كنايه عنه وكقوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيامه انه كنايه عن عظمته
وجلاله من غير ذهاب بالقبضة واليمين الى جهتين حقيقه ومجاز وقد اعترض الامام فخر الدين على الملك
بانها تفتح باب تاويلات الباطنيه قلنا ان يقولوا المراد من قوله فاخلع نعليك الاستعراق
في الخدمه من غير الذهاب الى نعل وخلعه وكذا نظايره وهذا مردود لان هذه الكنايه انما يصار
اليها عند قيام دليل على عدم اجراء اللفظ على ظاهره مع قرائن تخفى انها المراد كما سبق من الامثله
بخلاف خلع النعلين ولحوه الحروف ... المراد بالحروف التي يحتاج الى معرفتها الفقيه
وليس المراد هنا ما هو قسم الاسم والفعل بل اسما وظروف وحروف بكثرتها اولها فالمعنى الحرف على ذلك
لانها اجزاء الكلام من باب اطلاق الجزء وارادة الكل هذا مصطلح الاصوليين والفقهاء واما في الصرف
عليه وليست الكلمات التي سردها كلها حروفا ولهذا عد امام الحرمين في البرهان ما في الظروف
مع تفرقه بانها اسم وكذلك فعل القاضي الحسين في سلسله اي عبدي ضربك قلت بل غير بذلك
سيبويه امام الصناعة قال الصفار في شرح سيبويه نطلقه سيبويه على الاسم والفعل بدليل

قوله ولم يسكنوا اخر الحرف يعني فعل لان فيه بعض ما في المضارعة اراد بالحرف الفعل الماضي
وقال في قوله تعالى فيما نقضهم ميثاقهم فانه لم يمنع الباس العمل في الحرف نقضا وهو اسم بمعنى
اذن قال سيبويه للجواب والجزاء السلوبين دائما وقال الفارسي عاملا اذن معناها الجواب
والجزاء اذا قال انا صديقك فقلت اذن اكرمك فقد اجبته وصرا كرامك اياه جزاء على قصده قال
الرضي تا ويلها ان كان الامر كما ذكرت فانا اكرمك فاغنت اذن عن ذكر الشرط في الجواب كما اغنت
نعم عن ذكر المسؤول عنه في الجواب فهي كذلك تفيد معنيين احدهما جواب كلامه والثاني جزاء لفعله
واعلم ان مجيئها لهما هو نص سيبويه واختلف فيه فحمله قوم منهم الشلوبين على ظاهره وقال
انها لهما في كل موضع وتكلف لمخرج ما خفي فيه ذلك وذهب الفارسي الى انها قد ترد لهما وهو
الاكثر وقد تتمحض للجواب وحده نحو قولك احبك فتقول اذن اظنك صادقا فلا تتصور هنا
الجزاء وحمل كلام سيبويه على ذلك كما قال نعم انها عنده وتصديق باعتبار حالين وقال بعض
المتاخرين اذن وان دلت على ما بعدها متسبب عما قبلها على وجهين احدهما ان تدل على انشاء
الارتباط والشرط لحيث لا يفهم الارتباط من غيرها في ثاني الحال فاذا قلت ازورك فقلت اذن
ازورك فانها اردت ان تجعل فعله شرطا لفعل وانشاء للمشيه في ثاني حال من ضرورته انها
تكون في الجواب بالفعليه في زمان مستقبل والثاني ان تكون موكده جواب ارتبط بمتقدم او
شبهة على سبيل جعل في الحال الجواب ابتنى اذن انك ووالله اذن افعل واذن اظنك صادقا
تقوله لمن حدثك فلو صدرت اذن فهم الربط واذا كان بعدا المعنى ففي دخولها على الجمله الرفعه
لجواز يقم زيد اذن عمرو قايم نظر والظاهر الجواز الذي للشرط و ... والزياده يجيها للشرط
هو الغالب وهي ام ادوات الشرط ويجيها للنفي بمعنى ما لجواز زيد قايما وهي تاره تكون معه عامله
ترفع الاسم وتنصب الخبر عند الكوفيين كقراءة سعيد بن جبير ان الذين تدعون من دون الله عبادا
امثالكم وتاره تكون غير عامله وهو كثير كقوله تعالى ان الكافرون الا في غرور ان كل نفس لما
عليها حافظ وادعى بعضهم انها لا تجي نافيه الا وبعدها الا واما المشدده التي بمعنى الا ويرد قوله
تعالى ان عندكم من سلطان بهذا وان ادري لعله فتنه ويجيها للزياده اكثر بعد ما النافيه لتوكيد
النفي نحو ما ان زيد قايم وزعم ابن الحاجب انها تزاد بعد لما الايجابيه وغلط فيه وانما تلك المفتوحه
نبيه لم يذكر ان المشدده ويجيها للتعليل وذكر في باب القياس في مالك العلة وكانه استغنى
عنه لذلك وقد انكره ابن الانباري في مسايل سئل عنها في قوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين
عليكم فقال لم تات للتعليل بالاجماع وانما هي للتاكيد وبعضهم نعم لا غير والتعليل وانما استفاد من
الطوافين لان ان الثالثة او الشك والابهام والتغيير ومطلق الجمع والقسيم ويجيء لاضراب
كدل قال الهروي والسفير سيبويه ما ادري اسلم او دع مثال الشك قام زيد او عمرو اذا لم تعلم انهما
قام ومنه لبثنا يوما او بعض يوم والفرق بينهما وبين اما اذا استعملت للشك انك لا تعلم مع انا لا يكون
الا بعينا على الشك او لخلافه وقد يجيء الكلام اولا على الشك فتكون كاما وقد يجيء المتكلم كلامه
اولا على اليقين ثم يدركه الشك ومثال الابهام قام زيد او عمرو اذا كنت تعلم القايم منهما الا انك قصدت
الابهام على المخاطب ومنه قوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين والفرق بينهما ان الشك من جهة
المتكلم والابهام من جهة السامع وجوز الفراء في الابهام قراءته بالموحده والمثناة ثلاث

www.alukah.net

المقصود التلبس على السامع ومثال التخيير وهي الواقعة بعد الطلب وقبل ما يمنع فيه الجمع نحو تزوج هندا او اختها وخذ من مالي درهما او دينارا واستشكل على التفسير الثاني تمثيل الامين بالكفارة والفدية للتخيير مع امكان الجمع واجاب صاحب البسيط عن النحويين بانه انما يمنع بكون الجمع بينهما في المحظور لان احدهما يبرئ قاليه الامر والاخر يبقى بحظوره الا يجوز له فعله ولا يمتنع في خصال الكفارة لانه يأتي بما عدا الواجب متبرعا ولا منع من التبرع ولم يذكر المصنف الاباحة وسنهم من غاير بينها وبين التخيير ومثل الاباحة بما يجوز الجمع بينهما نحو اصحب العلما او الزهاد والتخيير بما يمنع الجمع نحو خذ الثوب او الدينار والظاهر انهما قسم واحد لان حقيقة الاباحة هي التخيير وانما امتنع الجمع في الثوب او الدينار للقرينة العرفية لا من مدلول اللفظ كما ان الجمع بين صحبة العلما والزهاد وصف كمال لا نقص فيه والفرق بين الاباحة والتخيير بقيه معاني او ان الاباحة والتخيير في الطلب والشك والابهام والتنويع في الخبر فان جئت او بعد النهي وجب اجتنابها معا كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا تطع احدهما فلو جمع بينهما لفعل المنهي عنه مرتين وفي الارتشاف اذا نهيت عن المباح استوعبت ما كان مباحا باتفاق النحاة منه ولا تطع منهم اثما او كفورا واذا نهيت عن المخير فيه فذهب السيرافي الى انه يستوعب الجميع وذهب ابن كيسان الى جواز ان يكون النهي عن واحد وان يكون عن الجميع انتهى ومثال مطلق الجمع كالواو نحو قوله تعالى او يزيدون وهذا قول كوفي ومثال التقسيم الكلمة اسم او فعل او حرف وابدل ابن مالك التقسيم بالتفريق المجرد بمعنى من المعاني السابقة ومثله بقوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى قال والتعبير عنه بالتفريق اولى من التقسيم لان استعمال الواو فيما هو تقسيم اجود من استعمال او ونوزع في ذلك بان مجيء الواو في التقسيم اكثر لا يقتضي ان او لا يأتي له بل يقتضي ثبوت ذلك عن اكثر ومثال الوجوب لازمنك او تقضيني حقي وجعل منه بعضهم قوله تعالى او تفرضوا لهن فريضة اذ قدر تفرضوا منصوبا بان مضمرة ويكون غاية لنفي الجناح ومثال الاضراب قوله تعالى او يزيدون قال الفراء وابو عبيدة بل وقيل هي للاضراب مطلقا وعن سيبويه بشرطين تقدم نفي او نهي واعادة العامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو ولا يقم زيد ولا يقم عمرو ومثال التقريب ذكره المصنف ما ادري اسلم او ودع اي لسرعته وان كان بعد الله سلم اولا وجعل منه ما ادري اذن او اقام وحكايته عن الخريبي تابع فيه الشيخ في المعنى وقد ذكره ابو البقا ايضا وجعل منه قوله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ثم قال الشيخ وهو بين الفساد وفيه انما هي للشك وانما استفيد التقريب من اثبات اشباه السلام بالتوديع اذ حصول ذلك مع تباعد ما بين الوقتين ممتنع او مستبعد قلت وهذا لا يأتي في الاية الا يرجوعه الى الابهام على المخاطب واما دعوى استفادة ذلك فيما بعد او فلا خصوصية له بهذا المعنى ولهذا ذهب قوم الى انها موضوعة للقدر المشترك بين المعاني السابقة وهي لاحد الشيئين او الاشياء وانما فهمت هذه المعاني من القرائن واجاب الفهم والسكون للتفسير والنداء للتقريب او البعيد المتوسط اقوال معنى التفسير ان تكون تفسيرا لما قبلها وعبارة عنه وهي اعم من ان المفسر لان اي تدخل على الجملة والمفرد ويقع بعدها القول وغيره مثال المفرد عندي عسجد اي ذهب ومثال الجملة قول الشاعر وترميني بالطرف اي انت مذنب

وتقليني

وتقليني لكن اياك لا اقلي فجعل انت مذنب تفسير الترميني بالطرف اذ كان ترميني بالطرف معناه تنظر اي نظر مغضب ولا يكون ذلك الا عن ذنب واغرب ابن ابي الفهم في شرح الجمل فقال شرطها ان يكون ما قبلها جملة تامة مستغنية بنفسها يقع بعدها جملة اخرى تامة ايضا تكون الثانية هي الاولى في المعنى مفسرة لها فتقع بينهما اي ٥ وادعى بعضهم انها اسم فعل بمعنى عوا وانهموا ووضعت لعدم دلالتها على معنى في نفسه بغير اضافته وحكى ابن مالك عن صاحب المستوفى انها حرف عطف ثم قال والصحيح انها حرف تفسير تابع يتبع ما بعدها الاجلي الاخفى وهو عطف بيان بوافق ما قبلها في التعريف والتنكير ومثال النداء زيد وفي الحديث اي رب وعلى هذا فهل يأتي بها القريب ١٢ والبعيد مسافة او حكما او المتوسط اقوال وبالاول قال الفراء والزمخشري وبالثاني قال ابن برهان وفيه اثبات رتبة ثالثة وهي التوسط ولا يعرفه الجمهور والراجح الثاني ونقله ابن مالك عن سيبويه لانه صرح بانها مثل هنا وشا في البعيد وعلل القواس الاول بقلة لفظها وعدم الحاجة لمد الصوت وتظهر فائدة العلتين في ا فعلى الاول هي مساوية لها وعلى الثاني فلا وفي كتاب الادوات اي للقريب حاضرا اذا كان معرفا عندك والالف للقريب المقبل عليك ويا للجميع ٥

اي م

اي بالفتح والتشديد مثال الشرط ايهم يكرمني اكرمه والاستفهام ايكم زارته هذه ايمانا قال الاندلسي ولا يكون استفهامية او شرطية الا معرفة وهو مردود بجواز ان تكون معرفة او نكرة بحسب ما تضاف اليه ومثال الموصولة اي بمعنى الذي قوله ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد التقدير لننزعن الذي هو اشد قاله سيبويه وخالفه الكوفيون والدالة على معنى الكمال هي الصفة ويقع نادرا صفة للنكرة نحو زيد رجل اي رجل اي كامل في صفات الرجال وحالا للمعرفة كمررت بعبد الله اي رجل واعلم انها اذا وقعت صفة فان اضيفت الى مشتق كانت للمدح بالمشتق منه خاصة وان اضيفت الى غير المشتق كانت للمدح بكل صفة يمكن ان ينبني بها فالاول كمررت بعالم اي عالم فالثناء عليه بالعلم خاصة والثاني كمررت برجل اي رجل فالثناء عليه بكل ما يمدح به الرجل وكلام المصنف شامل للقريبين ومثال الوصلة يا ايها الرجل وزاد بعضهم عجيها للتخصيص نحو اللهم اغفر لنا ايتها العصابة والتعجب كقوله اي فتى انت هيجا انت وحارها وهذا راجع الى الاستفهام تنبيه كان ينبغي ان يذكر اي بكسر الهمزة وسكون الياء لبستوفي جميع اقسامها وهي حرف جواب بمعنى نعم ولا يجاب بها الا مع القسم في جواب الاستفهام نحو ويستنبئونك احق هو قل اي وربي انه لحق ونحو يوميز والاضافة اليها نحو اذهب يتنا وهي اسم لما مضى نحو قمت اذ قام زيد سوا دخلت على الماضي او غيره ومثال استعمالها ظرفا فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا وقد مر للمصنف لانه الغالب فيها ومثال المفعول به اذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم ومثال البدل بها ذكر في الكتاب مررت به اذا نتيجة فاذا بدل اشتمال من مررت على حد البدل في قوله تعالى يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ومثال المضاف اليها الزمان اي سواء صح الاستغناء عنه نحو يوميذ او لا بعد نحو

www.alukah.net

ازهير بتاء وثال المستقبل بعنى اذا يوميذ تحدث اخبارها وهذا ما اختاره ابن مالك وجمع من المتاخرين محتجين بقوله تعالى فسوف يعلمون اذ الاغلال في اعناقهم ولكن الاكثرين على المنع واجابوا عما تمسك به الاولون بان الامور المستقبله لما كانت في اخبار الله متيقنه مقطوعا بها عبر عنها بلفظ الماضي وبهذا اجاب الزمخشري وابن عطيه وغيرهما ومثال التعليل لن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا ثم اختلف النحويون في انها حينيذ هل تكون حرفا بمنزله لام العلة ونسب لسيبويه وصرح به ابن مالك في بعض نسخ التسهيل او ظرفا للتعليل مستفادس قوة الكلام لان اللفظ والمراد بالمفاجاه الواقعه بعد بينما وبينما قال سيبويه بينا اناكد اذ جاء زيد فنولما توقعه ويتجم عليه والخلاف السابق ات هنا هل هي حرف تعني المفاجاة او ناقيه على ظرفيتها الزمانيه وتزيد هنا قول انها ظرف مكان كما قيل به في اذا الفجائيه [illegible] وهي التي تقع بعدها المبتدا فرقا بينها وبين الشرطيه نحو خرجت فاذا الاسد بالباب ومنه قوله تعالى فاذا هي حيه تسعا قال صاحب الكشاف انها اذا الكائنه بعنى الوقت الطالبه ناصا لها وجمله تضاف اليها خصت في بعض المواضع بان تكون ناصبها فعلا مخصوصا وهو فعل المفاجاة والجمله ابتدائيه لا عبر لنحو قوله تعالى حبالهم وعصيهم وقاجا موسى وقت تخيل حبالهم وقال ابن الحاجب معنى المفاجاه حضور الشيء معك في وصف من اوصافك الفعليه وتصويره في المثال حضور السبع معك في زمن وصفك بالخروج او في مكان خروجك لان حضورك في مكان فعلك حين تلبسك به اسس من حضورك في زمن فعلك حين تلبسك به لان ذلك المكان يخصك ذلك الحين دون من اشبهك وذلك الزمان لا يخصك دون من اشبهك وكلما كان الفاجي الصق بالمفاجي كانت المفاجاه اقوى [illegible]

اختلفوا فيها على ثلاثه مذاهب اصحها انها حرف لان المفاجاه معنا من معاني الكلام كالاستفهام والنفي والاصل في المعاني ان تؤدم بالحرف نحو لم وقد وما ورجح قولهم ماذا ان زيدا بالباب بكسر ان اذ لا يعلم ما بعد ان فيما قبلها والثاني انها ظرف زمان والثالث انها ظرف مكان بدليل وقوعها خبرا عن الجثه بدليل خرجت فاذا زيد وظرف الزمان لا يقع خبرا عن الجثه ◎ واجاب الثاني بانه على حذف مضاف اي حضور زيد ونسب هذا وما قبله لسيبويه وتاييد الخلاف تظهر اذا قلت خرجت فاذا الاسد فعلى الاول لا يصح كونها خبر الان الحرف لا يخبر به ولا عنه وكذا على الثاني لان الزمان لا يخبر به عن الجثه ويصح على الثاني اي فاذا حضرة الاسد [illegible] متضمنه معنى الشرط عالبا ولذلك اجاب بما يجاب به ادوات الشرط نحو اذا جاء زيد فقم اليه قالوا واختصت من بين ادوات الشرط بانها لا تكون الا في المحقق نحو اذا طلعت الشمس فاتني واما ان ونحوها فتكون للمشكوك فيه ولهذا قال تعالى واذا مسكم الضر في البحر لما كان مس الضر في البحر محققا بخلاف نحو قوله وان مسه الشر فدود على بعض فانه لم يفيد مس الشر بل اطلقه ولما قيده بالبحر الذي يتحقق ذلك اتى باذا وهذا يضعف قول ابن مالك وهي التي حكاه البخاري عن اسحق بن راهويه في الحديث الذي حسنه الترمذي ان المومن اذا اشتهى الولد في الجنه كان حمله ووضعه وشبه في ساعه واحده ان معناه ان اشتهى

الولد

الولد كان ولكنه لا يشتهيه فقيل ليس هذا طبيعه اذ ابل طبيعه غيرها من ادوات الشرط واستظهر بقوله غالبا الى جيء مجردة من معنى الشرط كما سياتي وقد يجيء للحال والماضي اما الماضي فعلامتها ان يقع موقع اذ كقوله تعالى ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا احد ما احملكم وقوله واذا رات تجاره او لهوا انفضوا اليها خبر اثبته بعضهم وتابعه ابن مالك والجمهور منعوه وناولوا ما اوهم ذلك واما الحال وعلامتها يعد القسم نحو والليل اذا يغشى والنهار اذا هوى لانها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفا لفعل القسم لانه انشاء لا الخبار عن قسم ثان لان قسم سبحانه وتعالى قديم ولا يكون بحدوث هو حال من الليل والنهار لان الاستقبال والحال متنافيان واذا بطل هذان تعين انه ظرف لاحدهما على ان المراد به الحال وقال ابن الحاجب في شرح المفصل قد تاتي لمجرد الظرفيه دون الشرطيه نحو والليل اذا يغشى لانها لو كانت شرطيه لاحتاجت الى جواب وليس في اللفظ فيكون مقدرا يدل عليه فعل القسم وهو فاسد لانه يصير المعنى اذا يغشى اقسم فيكون القسم متعلقا بالشرط وهو ظاهر الفساد واذا ثبت انها لمجرد الظرفيه فليست متعلقه بفعل القسم لانه يصير المعنى اقسم في هذا الوقت بالليل فيصير القسم مقيدا والمعنى على خلافه بل يتعلق بفعل محذوف اي اقسم بالليل حاصلا في هذا الوقت نهاذا في موضع الحال من الليل انتهى وقد وقع في محذوف اخر وهو ان الليل عبارة عن الزمان وهو المعروف فاذا جعلت اذا متعلقه لفعل هو حال من الليل لزم وقوع الزمان في زمان وهو محال والحق ان اذا كالمجرد عن الشرط مجرد كذلك عن الظرف فهي هنا لمجرد الوقت من دون تعلقها بشيء تعلق الظرفيه وهي مجرورة المحل هنا كما يدل عليه الا تراها تضاف الى الجمله في قوله تعالى حتى اذا جاءوها والتقدير اقسم بالليل وقت غشيانه اي اقسم بوقت غشيان الليل اياه [illegible] وتلصقه به لولا دخولها نحو خرجت الملا برحلي ومسحت براسي وهو لصل بعانيها ولم يدركه لسيبويه غيره ولهذا قال لصاحب المغاربه لا تنفك عنه الا انها قد تجرد له وقد يدخلها ما يدل على ذلك معنى لخبر وقال عبد القاهر قولهم البا للالصاق ان حملنا على ظاهرها اقتضى افادتها له في كل ما تدخل عليه وهذا محال لانها لو افادت نفسه كقولنا لصقته به ولصقته به [illegible] لكان تاويل كلامهم والوجه فيه ان يكون غرضهم من ذلك ان [illegible] به وتامل الملابسه التي بين الملصق والملصق به تعلم ان البا انما كانت [illegible] بها شبيهة بهذه الملابسه التي تراها في قولك لصقته به [illegible] وهو الاكثر نحو امسكت الحبل بيدي قال ابن حني اي الصقتها به [illegible] فان المرون ليلصق بزيد وانما التصق يكاد يقرب منه قال [illegible] ش وريكاد لموضع يقرب منه كانه يلتصق به فهو على الاتساع [illegible] لها النقل لانها تنقل الفعل الى مصير مفعوله نحو [illegible] اي ادهبته وان كانت التعديه لا يقتضيها ولكن [illegible] مقابله الهمزه قال ابن مالك وهي التي فعلم النقل [illegible] به نحو ذهب الله بنورهم وذهبت بسمعهم واعترضت [illegible]

مع المتعدي نحو صككت الحجر بالحجر ودفعت بعض الناس ببعض فلهذا كان الصواب قول غيره هي الداخله على الفاعل فيصير مفعولا ليشمل المتعدي واللازم وغلط الشيخ في ذلك لان الباء في الثاني انما دخلت علي ما كان مفعولا والغلط غالط بل انما دخلت علي ما كان فاعلا والاصل رفع بعض الناس بعضا وصك الحجر الحجر وتقديم المفعول لان المعنى ان المتكلم صير البعض الذي دخلت عليه الباء دافعا للبعض الجر عنها ولكن قوله واصله دفع بعض الناس بعضا وصك الحجر الحجر ليس بجيد لانه قدم الفاعل فاعل وهو كون الباء دخلت علي ما كان مفعولا كانهم المغرض وههنا فوايد احداها مذهب الجمهور ان باء التعديه بمعني همزه النقل تقتضي مصاحبه الفاعل للمفعول في الفعل فاذا قلت قمت بزيد فالمعني جعلته يقوم ولا يلزم ان يقوم معه وذهب المبرد والسهيلي والزمخشري الي اقتضايها المصاحبه بخلاف الهمزه قال السهيلي اذا قلت قعدت به فلابد من مشاركة ولو باليد ورد عليهما بقوله تعالي ذهب الله بنورهم لان الله تعالي لا يوصف بالذهاب مع النور واجيب بانه مجاز علي معني يليق به كما وصف نفسه بالمجي في قوله وجاء ربك ويريد بان باء التعديه بمعني الهمزه فيراه اليماني اذهب الله نورهم الثانيه ان قيل كيف جاء قوله تعالي تنبت بالدهن في قراءة ضم الباء وتنبت مضارع انبت والهمزة في انبت للنقل فكيف جاز الجمع بينها وبين الباء وهي للنقل ايضا حقه ان يقول تُنبتُ بالدهن او تَنبُتُ الدهن فالجواب انها لخرج علي ثلاثه اوجه احدها ان الباء للحال اي تنبت ثمرها وفيه الدهن او في هذه الحال ثانيها كانبت وتنبت بمعني فكما يقال نبت بالدهن فكذا انبت بالدهن ثالثها انها زايده الثالثه نازع ابن الخباز وغيره في جعل التعديه قسيما للالصاق لان الالصاق تعديه وجوابه ان المراد بها نوع خاص علي ما تقدم والالصاق اعم منها ولهذا قال الشيخ ابو الفتح اذا قلت امسكت زيدا احتمل ان يكون باشرته بيدك وان تكون منعته من التصرف من غير مباشره فاذا قلت امسكت بزيد دلت علي ان مباشرتك له بيدك فالباء ملصقة غير متعديه والاستعانه والسببيه باء الاستعانه هي الداخله علي آله الفعل نحو كتبت بالقلم وبريت بالسكين ومنه استعينوا بالصبر والصلاة والسببيه نحو فكلا اخذنا بذنبه ومنه لقيت بزيد الاسد [illegible] لذلك التسهيل بالاستعانه وادرجها في السببيه وقال في شرحه [illegible] هي الداخله علي الاستعانه عن فاعل يتعدها نحو الخوف اخرج به من الثمرات [illegible] اسناد الاخراج الي الله تعالي حسن ولكنه مجاز قال منه كتبت بالقلم وقطعت بالسكين هو [illegible] يعبر دون عن باء السببيه واثرت علي ذلك التعبير بالسببيه من اجل الافعال [illegible] التعليل استغنا عنه بالسببيه لان العلم والسبب واحد وابن مالك [illegible] التعليل [illegible] تعالي ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فيظهر من الدرنهدا [illegible] وقد اذا به احتمل العليه والسببيه والفرق بينهما ان العله [illegible] الاعمال طاعه ومعصيه هل هي علة للجزاء ثوابا وعقابا او سبب فقالت

العزله

المعتزله بالاول واهل السنه بالثاني واختلف في الجار عن الغير فمن راي العلة قال لا يصح لان عمل زيد لا يكون علة لبراءة ذمة عمرو ومن راه سببا قال يصح لجواز ان يكون سببا للبراءة وعلا عليها [illegible] وهي التي يصلح موضعها مع او تغني عنها وعن مصحوبها الحال كقوله تعالي فدجاكم الرسول بالحق اي مع الحق او محقا ولهذا ليسيها كثير من النحويين بالحال ومن لاحظ معني العيه الموجود فيها عبر عنها بالمصاحبه اومعني مع المصاحبة [illegible] وهي التي يصلح موضعها في ويكون مع اسم الزمان كقوله تعالي وانكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل ومع المكان نحو وما كنت بجانب الطور ونحو ولقد نصركم الله ببدر وينبغي ان يقيد هذا بالظرفيه الحقيقه والا فحينيذ يدخل حرف جر في الكلام وهي كونها للظرفيه والتوسع للظرفيه والبدل بان تجيء موضعها بدل وفي الحديث ما يسرني بها حمر النعم اي بدلها وما له قال ابن مالك هي الداخله علي الايمان والاعراض نحو اشتريت الفرس بالف وقال بعضهم ترجع ما قبلها الي السبب فان التقدير هذا مستحق بذلك اي بسببه واستشكل الفارسي دخول الباء علي الايات في قوله تعالي ولا تشتروا بايات الله ثمنا قليلا وقال هذا مشكل لان الباء دخلت علي الثمن دون الثمن فلابد ان يضمر الثمن حتي يكون الثمن هو المشتري وعلي راي الفراء لا يحتاج الي المضمر لانه قال اذا كان الفاعلان في العقود يقدرين [illegible] جاز دخول الباء علي كل واحد منهما وكذا اذا كانا معينين نحو اشتروا الضلالة بالهدي والباء تدخل علي المتروك والمرغوب عنه في باب الشراء بخلاف البيع و [illegible] عبر عنه بعضهم بموافقه عن وتكثر بعد السوال نحو فاسال به خبيرا سال سايل بعذاب واقع وقيل بعد عن نحو ويوم تشقق السما بالغمام وهذا منقول عن الكوفيين وتاوله البصريون علي انها للسببيه اي فاسال بسببه او بضمن فاسال معني اطلب لان السوال طلب في المعني [illegible] وعبر عنه بعضهم بموافقه كقوله تعالي ومنهم من ان تامنه بقنطار يوده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يوده اليك حكاه الامام في البرهان عن الكسائي ويونسه قوله تعالي هل امنكم عليه [illegible] الغايه والتوكيد قاول نحو بالله لافعلن وهي اصل حروف القسم والثاني نحو وقد احسن بي اي الي والثالث وهي الزايده اما تابع الفاعل نحو وهزي اليك بجذع النخله او المبتدا نحو [illegible] اليس الله بكاف عبده وتدخل في [illegible] مستدل [illegible] عباد الله اي منها وخرج عليه فامسحوا برءوسكم ولم ترد [illegible] المتعدي وانكر قوم منهم ابن جني وتاولوا ادله المثبتين [illegible] من القرابن واعترض الامام فخر الدين علي كلام ابن جني فقال [illegible] هذا مع انه قبل هذا قال انها للسببيه وهو ضعيف لانه لم يقل به [illegible] وقع فيها انكره واجاب ابن دقيق العيد فيما كتبه [illegible] شهاده بل هي اخبار مبني علي ظن غالب مستند الي [illegible] العرب فيسمع كاسرا حكامهم في نفي ابدا الاستغراق [illegible] واو قبلها ضمه وان تركيب ف ب ش و ق [illegible]

من معنى في البتة انها ليست للتبعيض فقدم على هذا النفي فمن ادعاه ههنا فعليه اظهاره انتهى وذكر ابن مالك في شرح الكافية ان الفارسي في التذكرة اثبت مجيئها للتبعيض وكذا الاصمعي في قول الشاعر

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لج خضر لهن نيج ٥ وقال في شرح الالمام المشتون للتبعيض فرق ابن الفعل المتعدي بنفسه وحرف الجر فقال ان المتعدي بنفسه تكون الباء فيه للتبعيض لانها لو لم تكن كذلك لكانت زايده والاصل عدم الزياده واعترض بوجهين احدهما منع الملازمه بين عدم كونها للتبعيض وكونها زايده وهذا فيه ما قاله ابن العربي وهي كونها تفيد فايده الدلالة على ممسوح به ويبعد الاصل فيه امسحوا رؤسكم الماء فيكون من باب المقلوب اي امسحوا الماء رؤسكم الثاني ان يقال سلمنا ان الاصل عدم الزياده فنقول الاصل متروك اذا دل الدليل على تركه وقد دل وهو عدم ثبوت الباء للتبعيض في اللغه ثبوتا يرجع اليه في قول من يوجب الرجوع اليه قوله وايضا فالزياده في الحروف كثيره وطريق اثبات اللغه النقل كما بينه ذكر العنادي في زيادته مجيء الباء للتعليق كان فاذا قال انت طالق لمشيه الله او بارادته او برضاه لم تطلق قال لان الباء في كل هذا في ظاهر اللغة لحمل على التعليق الا تراه يقول اخرج لمشيه الله معناه ان شاء الله وانت طالق بدخول الدار اي ان دخلت ثم قال ولو قال انت طالق باسم الله او بقدر الله او بحكم الله او بعلم الله طلقت في الحال لانه لا يتعارف كونه شرطا يريدون به التحقيق انتهى وهذا يدل على ان التفرقه اخذها من العرف لا من اللغه بسبيل الفقه لا تبني على دقايق النحو التاسع [illegible] الى آخر بل انما ان يقع بعدها المفرد او الجمله فان وقع بعدها مفرد كانت للعطف ثم اما ان يعطف بها في الاثبات او النفي فالاول نحو جاء زيد بل عمرو فهي لنقل الحكم عما قبلها وجعله لما بعدها قطعا ولا نعني بذلك انها تنفيه عما قبلها وتجعل ضده لما بعدها فتقرر نفي القيام عن زيد وتثبته لعمرو واجاز المبرد وعبد الوارث وتلميذه الرجاني مع ذلك ان يكون ما قبلها كحكم النفي لما بعدها كما في الاثبات فتحمل عندهم في نحو ما قام زيد بل عمرو ان يكون التقدير بل ما قام عمرو واذا قال لا يضرب زيد بل عمرو انه يكون ناهيا عن ضرب كل واحد منهما واذا قال ما له علي درهم بل درهمان لا يلزمه شيء لان الدرهم منفي صريحا وعطف عليه الدرهمان منقولا النفي اليهما فصار كانه قال [illegible] وماله على درهمان قال القواس في شرح الدره واوجبوا تقدير حرف النفي بعدها [illegible] مطابقه في الاعراب عن منفي اي منفي كما يتحقق عن موجبلي موجب [illegible] وجب ان [illegible] ان المعطوف غلطا قدر حرف النفي ليشتركا في نفي الفعل عنهما لم يكن غلطا لم يقدر حرف النفي لان الفعل ثابت له فلا ينفي عنه انتهى وضعف مذهب المبرد بما قاله الرضي في الايضاح في مسله ما زيد خارجا بل ذاهب لا يجوز الا الرفع لان الخبر موجب [illegible] جايزه لا تعمل في الخبر الا منفيا فلو كانت لنقل حكم الاول لجاز النصب متقدما [illegible] والاجماع منعقد على منعه وانما لم تجز العرب ذلك لانها لم يلتبس احد المعنيين بالمعنى فاذا [illegible] بل في نحو ما قام زيد بل ما قام عمرو وان وقع بعدها الجمله [illegible] تكن حرف عطف بل حرف ايتد الجوهري قام زيد بل عمرو قايم ومعناها الاضراب ايضا لكن [illegible] اضراب ثانية تكون لابطال السابق كحوام يقولون به جنه بل جاءهم بالحق

وقالوا

وقالوا الظهر الرجل وانما سمعوه بل عنا وهكرون وتارة تكون للاستفهام من غير الجمله من غير ابطال كقوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم وقوله بل ادارك علمهم في الاخره بل هم في شك منها بل هم منها عمون لم يبطل شيء مما قبلها بل المعنى بل يكفي الحديث وهذه القصه ولندخل في اخرى فهو لقطع الخبر لا لتغيير عنه وهم ابن مالك في شرح الكافيه فزعم انها لا تقع في القران الا على هذا الوجه وسبقه الى ذلك صاحب البسيط وتابع فقال ولا في كلام فصيح اذا علمت هذا فكلام المصنف يقتضي امورا احدها اذا كانت للعطف لا يكون معناها الاضراب وليس كذلك ثانيها انها اذا كانت للاضراب لا تكون عاطفه وهو بناء على الجمهور وظاهر كلام ابن مالك انه عاطفه وصرح به ولده في شرح الخلاصة وكان بعض الاكابر يقول لم لم تكن عاطفه اذا وقع بعد الجد وما الفرق بينها وبين الواو فانها تكون عاطفه للجد وان كان الحكم منفيا او مثبتا تقول ما قام زيد ولم يخرج عمرو وما قام بكر وخرج خالد والذي يظهر في الفرق ان بل اصلها للاضراب صار ما قبلها كانه لم يذكر فكانه لا شيء يعطف وكان مقتضى هذا ان لا يعطف المفردات لكن لما حصل التشريك في الاعراب وكان ما بعدها معمولا لما قبلها لم يكن الغاوه من هذا الوجه فلما بقي تعلق ما قبلها لما بعدها لم يحصل الاضراب الا في نسبه الحكم لما قبلها فقط لكن كان مقتضى هذا ان يكون حتى عاطفه اذا وقع بعدها الجمله الا انها لما لم يكن اصلها العطف بل اصلها الغايه والانتهاء كما في قل وقع بعدها الجمله بتعديقا دها على اصلها وما وقع بعدها المفرد مع عدم صلاحيتها للغايه جعلت حرف عطف ولهذا قد تجيء قبلها مع كونها عاطفه معنى الغايه التاسع سرط بمعنى غير وملكي من اجل وعليه بيت [illegible] من قريش بيد وتقال مبدلا بالميم اسم ملازم للاضافة الى أن وصلتها ولها معنيان احدهما بمعنى غير ومنه الحديث نحن الاخرون السابقون بيد انهم اوتوا الكتاب من قبلنا وثانيهما بمعنى من اجل قاله الشافعي فيما رواه ابن حبان في صحيحه عقب الحديث المتقدم وعلى هذا الحديث الاخر انا افصح من نطق بالضاد بيد اني من قريش وقال الزمخشري في الفايق هو من تاكيد المدح بما يشبه الذم الحاشر حرف عطف للتشريك والمهلة على الفور يلزم ان يكون الخلاف راجعا اليها فانا التشريك فالجمهور الكوفيون قالوا قد تتخلف بوتوعها زايده فلا تكون عاطفه التمكن [illegible] وذهبوا ان لا مهلة من الله الا اليه ثم تاب عليهم واما المهلة والمراخي ولذلك قال صيبويه اذا قلت مررت برجل ثم امراة فالمرور هنا مرور ان بينهما [illegible] الثاني لم يقع الا بعد انقضاء المرور الاول والخالف فيه الفراء قال قد يتخلف بدليل [illegible] ما صنعت اليوم فما صنعته امس اعجب لان ثم في ذلك لتراخي الاخبار ولا تراخي بين الاخبارين [illegible] ابن مالك قال يقع ثم في عطف المتقدم بالزمان اكتفاء بترتيب اللفظ وجعل منه [illegible] تعالى ثم [illegible] موسى الكتاب والصحيح الاول قال الشيخ في شرح الالمام ولاجل افاده ثم للتراخي امتنع الدقيق في جواب الشرط فلا يقول ان تعطني ثم انا اشكرك كما تقول [illegible] الا تراخي عن الشرط فالعنيان متنافيان وكذلك ايضا لا يقع في باب [illegible] والتفاعل [illegible] معناها وقال ابن عصفور فيما فيه على الجزولية من الدليل على ان ثم [illegible] كالواو واجماع الفقهاء على انه لا

يجوز ان يقال هذا بين الله وبيتك بالواو واذا اجازوا هذا بين الله ثم بينك ولو كانت
بمعنى الواو ما فرقوا اليها وفي الحديث ان بعض اليهود قال لبعض اصحابه انتم تزعمون انكم
لا تشركون بالله شيأ وانتم تقولون ما شاء الله وشيت فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم
فقال لا تقولوها ولكن قولوا ما شاء الله ثم شيت رواه قاسم بن اصبغ في مسنده والغا
ان الراغب ذكر ثم عباره جامعة فقال حرف عطف يقتضي تأخر ما بعد عما قبله اما
تأخرا بالذات او بالمرتبة او بالوضع [illegible] في اطلاق حكاية هذا عن
العبادي نظر فانه انما قاله في موضع خاص لا في مدلول ثم نقل القاضي الحسين عنه في باب
الوقف انه لو قال وقفت على اولادي ثم على اولاد اولادي بطنا بعد بطن فهي للترتيب
وقال العبادي للجمع انتهى والعدل ما ذكره آن وقفت انشأ فلا مدخل للترتيب فيه كقولك
بعتك هذا ثم هذا بل عزاه القاضي ابو الطيب الطبري الى بعض الاخبار فقال في باب
الاقرار من تعليقه لو قال له علي درهم ثم درهم لزمه درهمان لان ثم من حروف العطف
الخالصة كالواو وغيرانه للفصل والمهلة ولا قايل للفصل والمهلة هنا فيكون كقوله درهم
ودرهم انتهى وهو المذهب نعم القول بانها كالواو لا ترتيب فيها منقول عن الفراء كما
السيرافي وعزاه غير الاخفش محتجا بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل
منها زوجها ومعلوم ان هذا الجعل كان قبل خلقنا والجمهور ناولوه على الترتيب
الاخباري وفيها مذهب ثالث انها للترتيب في المفردات لحو قام زيد ثم عمرو ودون
الجمل كقوله تعالى فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يعملون اذ شهادة الله تعالى مقدمة
على المرجع قاله ابن البرهان ومثله قول ابن السمعاني في القواطع يستعمل في موضع الواو
مجازا كقوله ثم الله شهيد والصحيح انها للترتيب مطلقا لكنها في المفرد ترتيب الواقع
نحو قام زيد ثم قام عمرو ومع الجمل تدل على ترتيب خبر على خبر لا على ترتيب المخبر عنه كقوله
ان [illegible] ثم سادا بوه ثم قد ساد قبل ذلك [illegible]
[illegible] حتى على اربعة اقسام جارة بمعنى الى حتى الليل ومنه قوله تعالى
[illegible] خالف فيه الكسائي وقال الجرباني مضمرة بعد حتى اي حتى انتهى التسليم
[illegible] الشاة وخالف فيه الكوفيون ويعربون ما بعدها على اضمار عامل
[illegible] بعدها الجملة الاسمية نحو حتى ما دجله اشكل او الفعلية
[illegible] الرفع وناصبه المضمر عند الكوفيين نحو حتى تكرمني وحتى
[illegible] الجارة والناصب المضمر بعدها اذا علمت هذا
[illegible] ان الغاية تشمل جميع اقسامها فتقول سرت امس الجارة فلا يلزمك
[illegible] خلف في المجرور بها هل يدخل فيما قبلها او لا على مذاهب
[illegible] ومنهم المبرد وابن السراج والفارسي والزمخشري وابن
[illegible] الشيء غايته الشيء بعضه واستغني بعضهم ما اذا دلت قرينة
[illegible] وجوبا وجعل منه صاحب الايضاح ان سيبويه صرح بان ما بعدها
[illegible] ولكنه مثل بما هو بعض والبعض لا يدخل ورجحه ابن عصفور

والثالث

والثالث قد تدخل وقد لا وحكي عن ثعلب وقال ابن مالك حتى لانتهاء الغاية مجرورها
او عنده يعني انه لحتمل ان يكون داخلا فيما قبلها او غير داخل فاذا قلت ضربت القوم
حتى زيد فيحتمل ان يكون زيد مضروبا انتهى به ويجوز ان يكون غير مضروب انتهى
الضرب عنده وذكر ان سيبويه والفراء اشارا الى ذلك ويحصل ان الجمهور على الدخول
خلاف الى وزعم القرافي انه لا خلاف في وجوب دخول ما بعد حتى وانه لا يجري فيها
الخلاف في الى لاتفاق النحاة على ان شرط حتى ان يكون ما بعدها من جنس ما قبلها
وداخلا في حكمه وليس كما قال بل الخلاف فيها مشهور وانما الاتفاق في حتى العاطفه
لا الجارة والفرق ان العاطفه تنزل الواو فتفطن له واما العاطفه فيلزم ان يكون
ما بعدها غايه لما قبلها في زياده او نقص قال الخباز في كتاب الكافي اعلم ان حتى فيها
معنى الغايه وان عطف بها ولهذا وجب ان يكون لاخراج شي من شي انتهى يعني
ان يؤتى بها لدفع ما يتوهم اخراجه مع صحة شمول الادلة له وهذا على الا فانه يؤتى
بها لاخراج ما يظن دخوله واما الاستثنا به فامر ظاهر واضح واما الناصبة فالمشهور ان
لها معنيين احدهما الغاية والثاني التعليل نحو كلمته حتى يامرني بشي وعلامة كونها
ان تجي في موضعها حتى وزاد ابن مالك في التسهيل موضعا معنى ثالثا وهو معنى الا اي
تكون للاستثنا المنقطع نحو قول الشاعر [illegible] ليس العطاء من الفضول ساحه حتى تجود
وما لديك قليل ويمكن جعله [illegible] من المهم البحث عن حكمها في الترتيب وكان
ينبغي للمصنف التعرض له واختلف فيه فقال ابن الحاجب حتى مثل الفا يعني في الترتيب وقال
الخفاف والصيمري هي في العطف كالواو وجرى عليه ابن مالك في شرح العمدة قال وزعم بعض
المتاخرين انها تقتضي الترتيب وليس بصحيح بل يجوز ان تقول حفظت القرآن حتى سورة
البقرة وان كانت اول ما حفظته او متوسطا وفي الحديث كل شي بقضا وقدر حتى العجز
والكيس ولا ترتيب في تعلق القضا بالفضائل انما الترتيب في كونها وتوسط ابن بابشاذ
فقال الترتيب الذي تقتضيه حتى ليس بجلي ترتيب الفا وثم وذلك انها يرتبان احد
الفعلين على الاخر في الوجود وهي ترتب ترتيب الغاية والنهاية ويشترط ان يكون ما
بعدها من جنس ما قبلها ولا يحصل ذلك الا بذكر الكل قبل الجزء فالجزء الاخير وجب
ذلك انها للغاية والدلالة على احد طرفي الشي وطرف الشي لا يكون من غير ولهذا كان فيها
معنى التعظيم والتحقير وذلك لان الشي ان اخذ به من اعلاه [illegible] غايته وهي التحقير
ان اخذ به من ادناه فاعلاه غايته وهو التعظيم ذل [illegible] وقد يجيء
ليست للترتيب فولهم انها للغايه اما في نقص او زيادة نحو عجبت من القوم حتى
من تحصى الاشياء حتى متا قيل الذم والجمع بين الكلامين مشكل فالاول
لم تكن لاشتراك القوة والضعف فايده ولم يقتض الاخبر عقلا او [illegible]
[illegible] ولك فايدته افاده العموم [illegible] ذلك مستفادا من اللغة [illegible] الواو ان تعيد
مع الترتيب المهلة الان المهلة فيها اقل من ثم وقيل لا مهلة فيها [illegible] وقيل هي بمنزلة
الواو وقال والاول اظهر لان شرطها في العطف ان يكون ما بعدها جزءا مما قبلها فلو لم تفد

www.alukah.net

الترتيب للزم جواز تقدم جزء الشيء المتأخر عليه وهو محال انتهى غير رتب للتكثير
والتقليل ويخص ما جعل لهما حالة بين ذلك اختلف في رتب على مذاهب
احدها انها للتقليل دائما وعليه الجمهور ونسبة صاحب البسيط لسيبويه والمبرد
للتكثير دائما وبه قال صاحب المعين واختاره ابن درستويه والخرجاني والزمخشري وغيره
ابن خروف وابن مالك الى سيبويه مستدلين بقوله في باب لم ومعناها معنى رب
الا التلفظ بها ترد لها قلت التكثير قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين وقوله
صلى الله عليه وسلم يا رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيمة ومن التقليل قول الشاعر
الا رب مولود وليس له اب وذي ولد لم يلده ابوان ومقتضى تعبير المصنف انها ترد لهما
على السواء فتكون من الاضداد وهو قول الفارسي في كتاب الحروف لكن المختار عند ابن
مالك انها اكثر ما تكون للتكثير والتقليل بها نادر وهو المختار ويتحصل من ذلك اربعة
مذاهب وخرج من كلام جمع من المغاربة خامس وهو انها للتكثير في مواضع المباهاة
والافتخار وسادس وهو انها حرف اثبات لم توضع لتقليل ولا تكثير وانما يستفاد ذلك
من القرائن واختاره ابو حيان وفيه بعد للزومه وجود حرف لا يفيد معنى اصلا
الا بالقرائن المصححة [illegible]
[illegible] ذهب ابن طاهر وابن خروف وابن الطراوة والامدي والشلوبين الى انها
اسم لشيء واحد وزعموا انه مذهب سيبويه ومشهور مذهب البصريين انها حرف جر الا اذا
دخل عليها حرف جر كقول الشاعر عدت من علية بعد ما تم ظمؤها فوزاد الاخفش
موضعا اخر وهو ان يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد كقوله تعالى
اسكن عليك زوجك وقال الفراء حرف ولو دخل عليها حرف الجر فهذه اربعة مذاهب
حرف مطلقا اسم مطلقا الا في موضع حرف الا في موضعين كالاخفش [illegible]
[illegible] الاستعلاء اما حسي كقوله تعالى كل من
عليها فان ومعنوي كقوله ولعلا بعضهم على بعض ولحوعليه دين كانه يلزومه له
فلا عليه ولهذا يقال ركبني الدين وهذا المعنى يطرق اوجهها الثلاثة فانك اذا قلت
زيد على الخيل فقد دللت على استعلائه عليه وكذا على زيد على الحائط وكذا سرت من
عليه فانه السابق [illegible] مستعل على السابر من اسفل ولم يثبت لها الكثر البصريين غير
[illegible] واولوا الدهر [illegible] وله ولهذا قدره المصنف وانا لحو توكلت على الله
[illegible] عليه وقوله تعالى وتوكل على الحي فهي بمعنى الاضافة والاسناد اي اضفت
توكلي واسندته الى الله تعالى لا للاستعلاء فانها لا تقيده ههنا حقيقة ولا مجازا ومثال
[illegible] الحاجة وقال على وجه والمجاوزة بمعنى عن كقوله اذا رضيت علي بنو قشير لعمر والله
[illegible] خرج عليه المزني وابن خزيمة قوله صلى الله عليه وسلم من صام الدهر
[illegible] بعضوا بالتقليل [illegible] على سليمان والاستدراك فلان لا يدخل الجنة لسوء ضعه
على الا ياس [illegible] كقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين اي

يمينا

يمينا وقد يزاد للتعويض من اخري محذوفة كقول الشاعر ان لم تجد يوما على من تكلا
اي عليه وفي هذا خلاف مذهب سيبويه ان على وعن لا يزادان الا مع على وفعل ومنه
قوله تعالى ان فرعون علا في الارض فانها لو كانت حرفا لما دخلت على في وقد اجتمعت
الفعلية والظرفية في قوله تعالى ولعلي بعضهم على بعض واشار المصنف بذلك الى
انها تاتي اسما وفعلا وحرفا ونبه بقوله يعلو على ان الفعلية تفارق الاسمية بتصرفها
قال ليبد يعلوها حرب الاكام سجح في قراته عصماتها وجانبها [illegible]
[illegible] مثال العلوي قام زيد فعمرو والذكري هو عطف مفصل على مجمل
هو هو في المعنى لحو فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ولحو توضا فغسل وجهه
ويديه ومسح برأسه ورجليه وقال الفراء تفيد الترتيب واستنكر هذا منه مع قوله
بان الواو تفيد الترتيب واحتج بقوله اهلكناها فجاءها باسنا واجيب بانها للترتيب
الذكري او على حذف اي اردنا اهلاكها واقتصار المصنف على هذين النوعين لخروج الترتيب
في الاخبار وذكر جماعة ان الفاء تشاركه ثم في الترتيب الاخباري كما تشاركها في الترتيب
الوجودي لحو مطرنا فمكان كذا فمكان كذا وربما تذكر كيف نزل بها وربما ذكرت الذي كان
اولا واخرا ونقل الشيخ في شرح الالمام فصلا عن من يرى في الترتيب ثم ضعف والقول
بالترتيب الاخباري قال بعد ان قرر ان ثم للترتيب الثاني على الاول في الوجود بمهلة ان ثم تاتي
لتفاوت الرتبة ثم قال ومجيء هذا المعنى ايضا مقصودا بالفاء العاطفة لحو خذ الافضل فالاكمل واعمل الاحسن فالاجمل ولحو يرحم الله المحلقين فالمقصرين فالما في الاول لتفاوت
رتبة الافضل من الكامل والاحسن من الجميل وفي الثاني لتفاوت رتب المحلقين من المقصرين
بالنسبة الى تحليقهم وتقصيرهم وقوله تعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا لحتمل
الفاء فيه للعنيين معا فيجوز ان يراد بها تفاوت رتبة الصف من الزجر ورتبة الزجر
من التلاوة ويجوز ان يراد بها تفاوت رتبة الجنس المضاف من رتبة الجنس المضاف اليه
الى صفهم وزجرهم [illegible] معنى التعقيب في المشهور كون الثاني بعد الاول
من غير مهلة بخلاف ثم ولهذا قال بعضهم ثم للملاحظة اول زمن المعطوف عليه والفا للملاحظة
اخره قال ابن جني في خاطرياته وقد اجاد العبارة عنها ابو اسحاق في قوله الفا
للتفريق على مواصله فقوله للتعريف اي ليست كالواو في ان ما عطف بها مع ما قبله
بمنزلة المتبع في لفظ واحد وقوله على مواصله اي لما فيها من قوة الاتباع وانه لا مهلة
بينهما الا بحسب المحل انتهى وعلى المحققون الى ان التعقيب في كل شيء بحسبه ولهذا يقال
تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت متطاولة ودخلت البصرة
فالكوفة اذا لم يقم في البصرة ولا بين البلدين وفي هذا انفصال عما اورده السيرافي على
قول البصريين ان الفاء للتعقيب في هذه الامثلة فانا نقول هي للتعقيب على الوجه الذي
يمكن قال ابن الحاجب المراد بالتعقيب ما يعد في العادة تعقيبا لا على سبيل المضايقة
قرب الفعلين بعد الثاني عقب الاول عادة وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تعالى
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين
خلقنا النطفة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما الاية ونص الفارسي في

الايضاح على ان ثم اسند تراخيا من الفاء وهذا يدل على ان الفاء فيها تراخ ووجهه ابن
الى الربيع بان الاتصال يكون حقيقه ومجازا فاذا كانت حقيقه فلا تراخي فيه واذا
كان مجازا ففيه تراخ بلا شك لخولد خلت البصره فالكوفه وقد يكون التراخي قليلا و
فيكون كالمستهلك وتوسع ابن مالك فذهب الى انها تكون للمهله كثم كقوله تعالى الم
تران الله انزل من السما ما فتصبح الارض مخضره والاحسن انها للتعقيب على ما سبق
قضيه كلام المصنف اختصاص التعقيب بالعاطفه فتخرج الرابطه للجواب وبه صرح
القاضي ابو بكر في التقريب وقال انها لا تقتضي التعقيب في الاجوبه فرارا من مذهب
المعتزله في ان الكلام حروف واصوات فقالوا في قوله تعالى كن فيكون ان الكلام عندهم
القديم هو الكاف والنون فاذا تعقبه الكاين فما ان يودي الى قدم الحادث او حدث
القديم والسبيه لخو فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه لا كلون من شجره الزقوم فمالبون
منها البطون وجعل منه العبدري في شرح الجمل طلعت الشمس فوجد النهار وحديث
فاذا ركع فاركعوا فالتقدم هنا بالسببيه فان لم يتقدم طلوع الشمس لوجود النهار ف
بالزمان فقد تقدم بانه سبب وجود النهار وكذلك الامام فان لم يتقدم ركوعه ولا سجوده
بالزمان سجود الامام وركوعه فقد تقدمها بالسببيه وجعله السهيلي حقيقة في
التعقيب وردا الترتيب والسببيه اليه لان الثاني بعدها انما يجي في عقب الاول حاس
ظرف لما مضى اي المكاني والزماني واجتمعا في قوله تعالى الم تغلبت الروم في ادني
الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين والمراد بالظرفيه ان يكون محلا لوقوع
الشي اما حقيقه كما سبق لان الاجسام هي القابلة للحلول او مجازا لخو نظر في الكتاب وسعي
في الحاجه لان العلم قد صار وعا للنظر ومنه قوله تعالى يدخل في رحمته من يشا
لان الرحمه كانت صارت محيطة بالمومنين احاطه الجسم بالجسم وفي هذا تاكيد للتفصيل
حيث اخرج العرض الى حكم الجوهر والضابط ان الظرف والمظروف ان كانا جسمين كزيد
في الدار او الظرف جسما والمظروف عرضا كالصبغ في الثوب فالظرفيه حقيقه وان كانا
عرضين كالنحاه في الصدق او الظرف عرضا والمظروف جسما لخو اصحاب الجنه اليوم في شغل
فاكهون كانت الظرفيه مجازا او بالعكس لو قال انت طالق اليوم وفي الغد وفيما بعد الغد
وقع في كل يوم طلقه لان حرف في للظرفيه والظرف لا بد له من مظروف كذا قاله المتولي
قال الرافعي وليس هذا التوجيه بواضح اذ يجوز ان لختلف الظرف ويتحد المظروف
للمباحه والتحليل والوسعه لامثال المباحه لخرج علي قومه في زينته والتعليل
فذلكن الذي لمتنني فيه لسكم فيما اخذتم والاستعلا لاصلبنكم في جذوع النخل وهذا قول
كوفي وضعه بعضهم لانه يلزم منه المجاز فيكون مجازا ان استعمال في بمعنى على وكون على
ليس فيها العلو على حقيقته وانما هي على بابها وهو اختيار صاحب المفصل فقال وقولهم
ان في الاية بمعنى على لتحمل على الظاهر والتمكن وان حروف الجر يناوب بعضها
مثال التوكيد وقال اركبوا فيها والتعويض هي الزايده عوضا من اخري لحذوفه كقولك
ضربني وعنت اي فيه قاله ابن مالك والتبليغ كقولك اي بلوكم به والي فردوا ايديهم

في افواههم ومن كقول امري القيس وهل يعجبني من كان احدث عهده ثلاثين شهرا
في ثلاثه احوال اي من ثلاثه احوال وفيه رد على ابن مالك حيث زعم انه لا يستعمل
عم الا فعل امر السؤال عن علة الشي كما مثل اي بمنزله اللام قال ابو بكر بن طلحة كي حرف
سبب وعلة كذا يقول النحويون واذا تاملت وجدتها حرفا يقع بين فعلين الاول
سبب للثاني والثاني علة للاول وكذلك قولك جيتك كي تكرمني فالمجي سبب لوجود
الكرامه والكرامه علة في وجود المجي ويعني ان المصدريه لقوله تعالى لكيلا تاسوا
على ما فاتكم فانها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها حرف تعليل ويلزم اقترانها باللام
لفظا او تقديرا فاذا قلت جيت لكي تكرمني فكي هنا ناصبه للفعل بنفسها لان دخول اللام
عليها يعين ان تكون مصدريه واذا قلت جيتك لكي تكرمني احتمل ان تكون مصدريه بنفسها
واللام قبلها مقدره وان تكون حرف جر وان بعدها مقدره وهي الناصبه [illegible]
لانها اما ان تضاف الى نكره فتفي للاستغراق في جزيات ما دخلت عليه لخو كل نفس ذايقه
الموت واما ان تضاف الى معرفه وختمه قسمان احدهما ان يكون مجموعا لخو كل الرجال
والثاني ان يكون مفردا لخو كل زيد حسن فتفيد العموم في اجزايه ولا خلاف في هذا
القسم واما الذي قبله فهل يعمل الالف واللام تفيد العموم وكل تاكيد لها او ليبين الحقيقه
وكل تاسيس فيه احتمالان لو الد المصنف ثم قال ويمكن ان يقال الالف واللام تفيدا العموم
في مراتبه ما دخلت عليه وكل تفيدا العموم في اجزا كل من تلك المراتب فاذا قلت كل الرجال
افادت الالف واللام استغراق كل مرتبه من مراتب جميع الرجال وافادت كل استغراق
الاحاد كما قيل في اجزا العشره فيصير لكل منهما معنى وهو اولى من التاكيد قال ومن هنا
يعلم انها لا تدخل على المفرد المعرف بالالف واللام اذا اريد بكل منهما العموم وقد نص على
ابن السراج في الاصول [illegible] لا لمجوز على ان كل موكده كما هو احد الاحتمالين السابقين
عنده في المعرف المجموع ويمكن الفرق وذكر اخو المصنف ان من دخولها على المفرد المعرف
قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرايل وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق
واقع الا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذي وكذب وكانه نظر لصورة
اللفظ والا فهو في الحقيقه من قسم المجموع لان المقصود به الجنس ونظيره كل الناس يعرف
[illegible] ومنه قوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله لما يكون للناس على الله حجه بعد الرسل
وخرج عليه اصحابنا انت طالق لرضا زيد اذا الطلق فانه يقع في الحال رضي فلان او سخط
لان اللام للتعليل ومثال الاستحقاق النار للكافرين ويل للمطففين قال بعضهم
وهو معناها العام لا يفارقها ومنه الثوب لفلان ومثال الاختصاص لخو الجنه
للمومنين وفرق القرافي بين الاستحقاق والاختصاص بان الاختصاص اخص فان ضابطه
ما شهدت به العاده كما شهدت للفرس بالسرج وللدار بالباب وقد يختص الشي بالشي من
غير شهاده عاده لخو هذا ابن زيد فانه ليس من لوازم البشر ان يكون له ولد

كما تقول في الفرس هو للسرج ومثال اللام الملك المال لزيد قال الراغب ولا تعني بالملك ملك العين بل قد يكون ملكا لبعض المنافع او لضرب من التصرف فملك العين نحو قوله تعالى ولله ملك السموات والارض وملك التصرف كقولك لمن يأخذ معك خشبا خذ طرفك لا خذ طرفي اه كذا اجعلوا الملك والاستحقاق قسيما وللاختصاص والظاهر ان اصل معانيها الاختصاص ولهذا لم يذكره الزمخشري في مفصله غيره واما الملك فهو نوع من انواع الاختصاص وهو اقوى افراده وكذلك الاستحقاق لان من استحق سهما فقد حصل له نوع اختصاص وحكى ابن السمعاني عن بعض النحويين انكار مجيء اللام للملك وقالوا اذا قيل هذا ملك لعبد الله فاللام لمجرد المقاربة وليس احدهما في ملك الآخر وفي قولهم هذا الغلام لعبد الله فانما عرفت الملك بدليل آخر قال ونعم هذا القائل ان لام الاضافة تحتمل الاول لاصقا بالثاني فحسب قال والذي ذكرناه هذا الذي يعرفه الفقهاء [illegible] اي تستحي لام العاقبة ولام المآل نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقال ابن السمعاني في القواطع عندي ان هذا على طريق التوسع والمجاز فان هذه مثال لما يزعمه المعتزلة من تأويل قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس الخ وكذا قاله الزمخشري التحقيق انها لام العلة وان التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة فانه لم تكن داعية الالتقاط ان يكون لهم عدوا بل المحبة والتبني غير انه لما كان يتبعه التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي صار الفعل لاجله فالام مستعارة لما يشبه التعليل كما استعير الاسد لمن يشبه الاسد وقال ابن عطية قيل اللام في قوله تعالى لجهنم لام العاقبة اي مآلهم وليس بصحيح لان لام العاقبة انما ينصب اذا كان فعل الفاعل يقصد به ما يصير الامر اليه واما ههنا فالفعل قصد به ما يصير الامر اليه من سكناهم واعلم ان بعضهم حكى عن البصريين انكار لام العاقبة لكن رأيت في كتاب المبتدى لابن خالويه فاما قوله ليكون لهم عدوا فهي لام كي عند الكوفيين ولام الصيرورة عند البصريين انتهى وانكار [illegible] مثاله وهبت لزيد دينارا وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء شبهه نحو والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وكان ينبغي للمصنف ان يذكر ما سبق شبه الملك نحو اردوم لك ما دمت لي وقوله [illegible] نحو ما كان الله ليعذبهم ما كان الله ليذر المؤمنين وتسمية لام الجحود تحيها بعد النفي لان الجحد عبارة عن نفي ما سبق ذكره قال ابن الحاجب وهي كلفظ لام كي وفرق عنه بانك للتعليل بخلاف هذه ولان هذه لو اسقطت لا ختل المعنى بخلاف المراد وتلك لو اسقطت اختل وبان هذه يعد في داخل على كان بخلاف تلك وكان ينبغي للمصنف تقييد النفي بالداخل على كان لما سبق للتعدية نحو ما اضرب زيدا لعمرو وجعل منه ابن مالك قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا والظاهر انها للشبيه التمليك وقسم الراغب المتعدية للفعل ضربين ما يمتنع خلافه نحو وتله للجبين وما يجوز نحو يريد الله ليبين لكم وقال ومن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله فانت في موضع واحذف في موضع آخر اه وهي انما للتقوية عامل ضعف بالتاخير نحو ان كنتم للرؤيا تعبرون فان الاصل ان كنتم تعبرون الرؤيا فلما قدم المفعول زاد اللام او لكونه فرعا في العمل نحو ان ربك فعال لما يريد وهذا تجوز القياس عليها وغير المقيسة

ان

ان يراد مع المفعول في غير ذلك نحو ردف لكم ولم يذكر سيبويه زيادة اللام وتابعه الفارسي وتداول بعضهم ردف لكم على التضمين اي اقترب ويشهد له ما في البخاري ردف لكم بمعنى قرب وبمعنى الى وعلى وفي وعن ومن ومثال الى وسقناه لبلد ميت بان ربك اوحى لها وانكر الراغب ذلك لان الوحي لا بد جعل ذلك له بالتسخير والالهام وليس ذلك كالوحي الموحى الى الانبياء فنبه باللام على جعل ذلك الشيء له بالتسخير اه وكان نظير انتقل من اية الزلزلة الى اية النحل وايه النحل انما هي بالى لا باللام وعلى قوله تعالى لخرون للاذقان وحكى البيهقي عن حرمله عن الشافعي في قوله صلى الله عليه وسلم واشترطي لهم الولاء اي عليهم وفي نصح من الموازين القسط ليوم القيامه وعند والمراد بها التاقيت اذا قرن بالوقت او بما يجري مجراه مثل صوموا لرؤيته ومنه كتبته لخمس ليال وجعل منه الزمخشري اقم الصلاة لدلوك الشمس ○ ياليتني قدمت لحياتي وجعل منه قراءة الحدري بل كذبوا بالحق لما جاءهم اي عند ما جاءهم وقال من سمعت له صراخا اي منه وعن وهي المجاوزة اسم من غاب حقيقة او حكما عن قول قابل يتعلق به نحو وقال الذين كفروا للذين لو كان خيرا ما سبقونا اليه اي عن الذين امنوا والا لقيل ما سبقمونا ولم يجمع بعضهم بما بعد القول ومثله تقول العرب لقيته كفه لكفه اي عن كفه لانهم قالوا لقيته عن كفه والمعنى واحد واعلم ان بجمعها لهذه المعاني مذهب كوفي واما حذاق البصريين فهي عندهم على بابها ثم يتضمن الفعل ما يصلح معها ويرون التجوز في الفعل اسهل من الحرف [illegible] نحو لولا زيد لاكرمتك اي لولا زيد موجود ولا يرد قوله عليه الصلاة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم التقدير لولا مخافة ان اشق لامرتهم امر ايجاب والا انعكس المعنى اذ الممتنع المشقة والموجود الامر وقد [illegible] نحو لولا تستغفرون الله والتحضيض طلب بحث وكذا اللعرض وهو الطلب بلين نحو لولا اخرتني الى اجل قريب وكان المصنف استغنى عنه بالتحضيض لانه يفهم من باب اولى واخرتني معناه الاستقبال وفي [illegible] نحو لولا جاءوا عليه باربعة شهداء اذ سمعتموه قلتم وقيل يرد للنفي لم لولم قام الهروي في الازهيه وجعل منه فلولا كانت قريه والجمهور انها للتوبيخ اي فهلا كانت قريه واحدة من القرى المهلكه تابت عن الكفر قبل مجيء العذاب فنفعها ذلك العمر ولم يجب [illegible] اي وان دخلت على المضارع فانها تصرفه للمعنى والقصد انها تفيد الشرط في الماضي ويهذا فارق ان الشرطيه فانها تصرف الماضي الى الاستقبال وما صرح به المصنف هو قول ابن مالك والزمخشري وغيرهما والى قوم تسميتها حرف لان حقيقه الشرط انما تكون في الاستقبال ولو انها هي للتعليق في الماضي فليست من ادوات الشرط وقيل ان النزاع لفظي فان اريد بالشرط الربط المعنوي الحكمي فلا شك انها تفيد شرطا وان اريد به ما يعمل في الجزم فلا [illegible] اي قد يريد بعني ان الشرطيه يليها المستقبل وتصرف الماضي الى الاستقبال كقوله تعالى وكما انت بلومن لنا ولو كنا صادقين وقوله ولخشي الذين لو تركوا من خلفهم ذريه ضعافا خافوا عليهم كذا قاله جماعه وخطاهم ابن الحاجب في ما قيده على القرب قال والقاطع بذلك انك لا تقول لو يقوم زيد فعمرو منطلق وقال [illegible] بدر الدين بن

مالك عندي انها لا تكون لغير الشرط في الماضي ولا وجه فيما لمسكوا به لصحة حمله على المعنى بالـ
حرف لما كان سيقع لوقوع غيره وقال عين حرف امتناع لامتناع وقال التلوبين
لمجرد الربط والصحيح وفاقا للشيخ الامام امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه ثم ينتفي التالي
ان ناسب ولم يخلف المتقدم عينه كقولك لو كان فيها الهة الا الله لفسدتا لان خلفه غيره
كقولك لو كان انسانا لكان حيوانا وبتة ان لم يناسب او ناسب فالاولى كقولك لو لم يخف لم
يعص او بالمساواه كقولك لو لم تكن ربيبتي لما حلت بالرضاع او الادون كقولك لو انتفعت اخوه
النسب لما حلت للرضاع ... حاصله ان في لو اربع مقالات احدها قول سيبويه لما كان سيقع
لوقوع غيره ومعناه كما قال البدر بن مالك انها تقتضي فعلا ماضيا كان يتوقع ثبوته لثبوت
غيره والمتوقع غير واقع فكانه قال لو حرف يقتضي فعلا امتنع لامتناع ما كان يثبت لثبوته
والثاني حرف امتناع لامتناع اي يدل على امتناع الثاني لامتناع الاول فاذا قلت لو جيتني
اكرمتك افاد انه ما حصل المجي ولا الاكرام وهي عبارة الاكثرين لاسيما المعربين وظاهرها غير
صحيح لانها تقتضي كون جواب لو ممتنعا غير ثابت دائما وذلك غير لازم لان جوابها قد يكون
ثابتا في بعض المواضع كقولك لطائر لو كان هذا انسانا لكان حيوانا فانسانيته محكوم
بامتناعها وحيوانيته ثابته وكذا قوله في صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعدم المعصية
محكوم بثبوته لانه اذا كان ثابتا على تقدير عدم الخوف فالحكم بثبوته مع تقدير ثبوت للخوف
وكذا قوله ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر مداد او سبعة امثاله فنبوت النفاد على تقدير عدم ذلك
الى وكذا قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم بقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما
اسمعهم ثم قوله ولو اسمعهم لتولوا وهم فيكون معناه انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن
عدم التولي خير من الخيرات فاول الكلام يقتضي نفي الخير واخره يقتضي حصوله وهما متنافيان
ولهذا الاشكال صار قوم الى المذهبين الاخيرين والثالث قول التلوبين انها لمجرد الربط اي
انها تدل على التعليق في الماضي كما دلت على التعليق في المستقبل ولا تدل على امتناع الشرط
ولا امتناع الجواب وتابعه ابن هشام الخضراوي وهو ضعيف بل جحد للضروريات فان كل
سامع لو فعل فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد ولهذا جاز استدراكه فتقول لو جاني
اكرمته لكنه لم يجي اكرابع انها تقتضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه وحكاه المصنف
عن والده وهذه العبارة وقعت في بعض نسخ التسهيل وانتقدت بانها لا تفيد ان اقتضاها
للامتناع في الماضي فلو قال تقتضي في الماضي امتناع ما يليه كان اوضح وحاصله انها تدل
على امرين احدهما امتناع شرطها والاخر كونه مستلزما لجوابها ولا يدل على امتناع الجواب
في نفس الامر ولا بثبوته فاذا قلت لو قام زيد لقام عمرو فقيام زيد محكوم بانتفايه فيما
مضى وبكونه مستلزما لثبوته لثبوت قيام عمرو وهل لعمرو قيام اخر غير اللازم عن قيام
زيد او ليس له لا تعرض في الكلام لذلك ولكن الاخير ان يكون الاول والثاني غير واقعين
وقوله ثم ينتفي التالي اي واما التالي فاما ان يكون الترتيب بينه وبين الاول ثابتا
اولا فان كان مناسبا نظر ان لم يخلف المقدم غيره فالثاني منتف في هذه الصورة لخولو كان

فيها

فيهما الهة الا الله لفسدتا وقولك لو جيتني لاكرمتك لكن المقصود الاعظم في المثال الاول نفي الشرط بدا
على من ادعاه وفي الثاني ان الموجب لانتفاء الثاني هو الاول لا غير وان كان للاول عند انتفاء شيء
اخر يخلفه مما يقتضي وجود الثاني لخولو كان انسانا لكان حيوانا فانه عند انتفاء الانسانيه
قد يخلفها غيرها مما يقتضي وجود الحيوانية وان لم يكن الترتيب بين الاول والثاني مناسبا
لم يدل على انتفاء الثاني بل على وجوده من باب اولى لخوتم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان المعصية
منفيه عند عدم الخوف وعند الخوف اولى ثم جعل المصنف للمناسب مراتب احداها ان يكون بالاولى
كلو لم يخف لم يعصه بعض تاييها بالمساواه اي تكون مناسبة التالي مساويه لمناسبة المتقدم كقوله
صلى الله عليه وسلم في بنت ام سلمة انها لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لي انها لابنة اخي من الرضاعة
فان حلها له عليه السلام منتف من وجهين كونها ربيبة وكونها ابنة اخيه من الرضاعة تاليها ان
تكون المناسبة في ذلك دون مناسبة المقدم فيلحق به ايضا للاشتراك في المعنى كقولك في الحث
من النسب والرضاع لو انتفت اخوة النسب لما كانت حلالا لانها اخت من الرضاعة فحرم اخت
من الرضاعة دون تحريم اخت النسب ولكنها علة مقتضية للتحريم كاقتضاء السبب ولو
انتفت اقوى العلتين لاستقلت الضعيفة بالتعليل اذ كانت في نفسها صالحة له وانما قال المصنف
كقولك لانه لا وجود له في كلام الشارع ولا العرف وكذا قوله لو كان انسانا لكان حيوانا بخلاف
الامثلة الباقية وحاصل الخلاف في افادتها الامتناع اقوال احدها لا تفيد ابدا وهو قول
التلوبين والثاني تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعا وهو قول البصريين والثالث تفيد
امتناع الشرط خاصة ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته ولكنه ان كان مساويا للشرط
في العموم لخولو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه لانه يلزم من انتفاء السبب
المساوي انتفاء مسببه وان كان اعم لخولو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا فلا يلزم انتفاء
القدر المساوي فيه للشرط وعزاه بعض الايمة للمحققين وهو ظاهر عبارة سيبويه فان قوله لما
كان سيقع دليل على انه لم يقع وهذا نصه بانها لامتناع شرطها وقد اعتنى بدر الدين بن
مالك بكلام المعربين ورده لكلام سيبويه وقال انه يستقيم على وجهين الاول ان يكون
المراد ان جواب لو ممتنع لامتناع الشرط غير ثابت لثبوت عين بناء منهم على مفهوم الشرط في
حكم اللغة لا في حكم العقل والثاني ان يكون المراد ان جواب لو امتنع لامتناع شرطه وقد
يكون ثابتا لثبوت عين لانها اذا كانت مقتضية نفي تاليها واستلزامه لتاليه فقد دلت على
امتناع الثاني لامتناع الاول لانه متى انتفى شيء انتفى مساويه في اللزوم مع احتمال ان يكون
ثابتا لثبوت امر اخر فاذا قلت لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا فلا بد من انتفاء
القدر المساوي فيه للشرط فصح ان يقال لو حرف يدل على امتناع الثاني لامتناع الاول
... لو حرف لما كان سيقع لوقوع غيره اي قلت لنا ولهذا نصب تكون في جوابها كما انتصب فاوز في
جواب لو انني كنت معهم فاوز ومعهم الامتناعيه اشربت معنى التمني لكونها لا تقع
غالبا الا بعد مفهم من تلاثه اقوال والى الاخير صار ابن مالك وغلط الزمخشري في عدها
حرف تمن لجعلها مع فعل التمني في قوله ودوا لو تدهن ولو كانت للتمني لما جمع بينها كما
لم يجمع بين ليت وفعل تمن وهذا مردود لانه حاله دخوله فعل التمني عليها لا تكون

www.alukah.net

حرف تمن بل بمعونة عنه فمراد الزمخشري وغيره ممن اثبتها للتمني حيث لم تل فعل تمن ... العرض
والتحضيض فالاول لو تنزل عندنا فنصيب خيرا والثاني لما فعلت كذا يا هذا المعنى افعل والفرق
بينهما ان العرض طلب ليّن والتحضيض طلب لحث ونلزم من طلبه ذكر التحضيض وقد ذكره العكبري اوي
والشامل ومثله بما ذكرنا قال والكرماني مع ما ... اثبته ابن هشام
للخراوي وابن السراج في القواطع والحق انه مستفاد مما بعد لا من الصيغة والصلف بالكسر للفقر
والعنز كالمعز للفرس والعالم لجمل المصنف انثوا الثاء ولو بشق عرض النفس ولوخا تمن حديد مع انها
اسم تمام كما ذكر لافادته النهاية في التقليل لخلاف التمر والخاتم ...

للاستقبال لحولن يقوم زيد وهي تفيد مطلق النفي وزعم الزمخشري في الكشاف انها تفيد تاكيد النفي
وان الانموذج تفيد تابيده قال ابن مالك وحمله على ذلك اعتقاده ان الله لا يرى وهو اعتقاد باطل وقال
يكون جوابا للقسم والمنفي لا يكون جوابا له ونفي الفعل اذا اقسم عليه اكثر ورده غيره بانها لو كانت
للتابيد لم يقيد منفيها بابدا اليوم في قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا ولكان ذكر الابد في قوله تعالى
ان يتمنوه ابدا تكرارا اذ الاصل عدمه وبقوله تعالى لن يبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى ولو
كانت للتابيد لما صح ان يوقت الماضي ... وانو الزمخشري في الكشاف ابن عطيه واقتضى كلامه انها موضوعة
في اللغة لذلك حتى قال ولو بقينا على هذا النفي لجوز ان موسى لا يراه ابدا ولا في الاخرة لكن ورد
من جهة اخرى في الحديث المتواتر ان اهل الجنة يرونه ... ويحتمل ان يكون مرادهان نفي
المستقبل بعدها بجميع الازمنة المستقبلة من جهة ان الفعل نكرة والنكرة في سياق النفي تعم وواقق
الزمخشري في الاول جماعة منهم ابن الخباز في شرح الايضاح فقال لن لنفي المضارع على وجه التاكيد ونفيه
ابلغ من لم ولا الا تري انه يستعمل في المواضع التي يستمر عدم الاتصال فيها كقوله لن تراني ليس لا يراه
في الدنيا وقوله لن يخلف الله وعده لان خلف الوعد على الله محال ومنهم صاحب التبيان فقال لان
لنفي الظنون حصوله ولا لنفي المشكوك فيه فلن اكرم وان لن تنفي ما قرب ولا يفيد معنى النفي فيها كما يفيد
ذلك ما في اخر الفعل مع الصوت بخلاف ما في اخر نون وقد رد عليه ابن عمرون في التنبيهات
هذا الكلام وقال السهيلي ذكر في نتائج الفكر ... اي كان لا
ابن مالك وعيبه انه لم يستعمل في الدعاء من حروف النفي الا لا خاصة ولا وجه فيما استدلوا به لاحتمال
ان خبرا ولان الدعا لا يكون للمتكلم واعلم ان عبارة التسهيل ولا يكون الفعل معها دعاخلافا
لبعضهم وبه يظهر ان تعيين المصنف متقدم الثاني والعشرين ... وخبره موصولة
... وصوفه وللرفع ... وشرطه ... وغير زمانيه تزد ما اسما
وحرفا فالاسمية هي التي ما وجرها موضع من الاعراب والحرفية خلاف فلك وللاسمية
موارد احدها ان تكون موصولة وهي باصلة في موضعها الذي نحو يعجبني ما عندك والحكم ما عندكم
بعد تا بهما ان تكن موصوفة وتقدر بشيء نحو مررت بما معجب لك اي بشيء واشتد سيبويه بها
لكم النفوس من الامر له فرجه لحل العقال اي رب شيء وتكن النفوس ضعفه له والعاية تحذف

اي

اي نكره وان لم نجعلها مهملة لان تلك حرف فلا يعود عليها ضمير تا لشبهها تعجبه نحو ما
احسن زيدا اي شيء والفعل بعدها في موضع خبرها كانه قيل شيء احسن زيدا اي صيره حسنا
عندي وجاز الابتدا بالنكرة لما كان التعجب كالجاز في قولهم عجب لزيد وهذا على مذهب سيبويه
وقال الاخفش موصولة والفعل بعدها صلته والخبر محذوف لازم الحذف وحمله على ذلك
اعتقاده انه لم توجد ما نكرة غير موصوفة الا في شرط او استفهام وهو باطل بدليل قولهم
غسلته غسلا نعما ومما يفسد قوله ان التعجب انما يكون من شيء خفي السبب واعلم ان
هذه ليست قسيما للنكرة كما يوهمه كلام المصنف بل النكرة قسمان ناقصة وهي الموصولة وتامة
وهي التعجبية نحو ما احسن زيدا اي شيء حسن زيدا ارابعها استفهامية نحو ما تلك بيمينك
يا موسى ثم اما ان يستفهم بها مستثبتا او غير مستثبت فان كنت غير مستثبت لم تجز حذفه
الا مع الحواقض نحو ثم جيت وعم سالت والا مررت قال تعالى عم يتساءلون ولم
تلبثون ولا تحذف مع غير الحافض الا في ضرورة وان كنت مستثبتا جرت ألفها مع
الحافض فاذا قلت رايت شيا حسنا قلت له ما رايت او رايت به حسنا مررها الزمخشري
نحو ما تصنع اصنع اي انه يصنع شيا اصنعه وهي تنقسم الى زمانية نحو فما استقاموا
لكم فاستقيموا لهم اي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم وقد اثبت ذلك الفارسي وابن
والي غير زمانيه نحو ما ننسخ من آية او ننسها وذكر امام الحرمين في باب الطلاق من النهاية
قول الاصحاب في كلما لم اكلمك فانت طالق انه للفور وليس فيه تعرض للوقت واجاب
بان اهل العربيه اجمعوا على ان ما في كلما على الظرفيه وجانبها الظرفيه ظرف زمان يعني
بمثابة اذا فلما ... وانما الذي اجمعوا عليه انصاب كل في كلما على الظرفية وجانبها الظرفية
من جهة ما فانها محتملة لان تكون اسما نكرة بمعنى وقت او حرفا مصدريا والاصل وقت
لم احصل كلام ثم عبر عن معنى المصدر بها والفعل بما ينبيء عن الزمان ومصدريه ... ل
... للحرفيه استعمالان احدهما ان تكون مصدريه
اي يكون ما بعدها في تاويل المصدر نحو اعجبني ما فلت اي فولك واشار بقوله كذلك الى انها
تجي ظرفيه وغير ظرفيه فغير الظرفيه يعجبني ما يقوم اي قيامك وقوله تعالى لما تصف السنتكم
اي لوصف والظرفيه اي تقع موقع الظرف نحو ما دمت حيا اي مدة دوامي حيا فاتقوا
الله ما استطعتم وتقسيم المصدريه كذلك ذكر الجزولي ونازع فيه ابن عصفور لان الظرفيه
ليست من معاني ما يل مع الفعل بمنزله المصدر والمصادر قد تستعمل ظروفا لقولهم اتيتك
خفوق النجم وخلافه فلان اي مدة خفوق النجم ومدة خلافته فلا ينبغي ان تعد قسيما
للمصدرية ثانيهما ... فيه اما عامله كقوله تعالى ما هن امهاتهم او غير عامله نحو ما قام
زيد وما يقوم عمرو ثالثهما الزايده وهي اما كافه فالكافه اما عن عمل الرفع نحو قلما
وطالما او النصب والرفع وهي المتصله بان واخواتها نحو انما الله اله واحد والجر نحو وهي
المتصله بليت وغير الكافه اما عوض نحو ما انت منطلقا انطلقت او عين نحو شتان ما بين زيد
وعمرو والثالث والعشرون من الابتدا العايه عالبا ... اي ويعرف بان يذكر معها
الى التي للغاية لفظا نحو سرت من البصره الى بغداد او تقدير بان يتعرض للابتدا من غير

اوغير كافوم

انتصاب كلما على الظرفية

www.alukah.net

تصد الى انتهاء مخصوص اذا كان المعنى لا يقتضي الا المبتدا منه نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
وزيد افضل من عمرو ونحوه وقال الخفاف معنى الابتدا به التي يقع بعدها المحل الذي ابتدا منه
الفعل نحو جئت من المسجد اي ابتدا المجيء منه ولا بد بعدها من ذكر موضع الانتهاء وقد يحذف
للعلم به وقد يقع بعدها المحل الذي وجد فيه ابتدا الفعليه وانتهاؤه كما اخذت المال من الكيس
واشار المصنف بقوله غالبا الى ان الغالب عليها حتى قال بعضهم انها حيث وجدت كانت
لابتدا الغاية وسائر معانيها ترجع اليه تقول اخذت من الدراهم فتدرجعل ما لها ابتدا غاية
ما اخذ وانما دل على البعض من حيث صارما بقي انتهاله قال ابن السعاني هذا قول النحويين
واما الذي يعرفه الفقهاء فهو لابتدا الغاية والتبعيض جميعا وكل واحد في موضعه حقيقة
ثم هي لابتدا الغاية في المكان اتفاقا فالحوض من المسجد الحرام وفي المكان عند الكوفيين نحو من اول
يوم ومن الليل فتهجد به والله الامر من قبل ومن بعد وصححه ابن مالك وغيره لكثرة شواهده
وتاويل البصريين متعسف لكن ذكر ابن ابي الربيع ان محل الخلاف بين الفريقين في ان من هل
يجوز ان تقع موقع مدة فانها لابتدا غاية الزمان بلا خلاف فالبصريون يمنعون ذلك والكوفيون
يجيزونه وما ورد في القرآن لا يحتج به على البصريين لانه لم يرد مذ قبل ويعد والمد [illegible] نحو
منهم من كلم الله وعلامتها جواز الاستغنا عنها ببعض وهنا لجثان احدهما انه بظن تساوي
الصيغتين اعني بعض ومن قال ابن ابي الربيع كان بعضهم يقول ذلك وليس كما قال فاذا قلت
اكلت من الرغيف دلت من على ان الاكل وقع بالرغيف على جهة التبعيض او متعلق الاكل بالرغيف
على وجهين اما على انه عمه او خص بعضه فدخلت من لبيان ذلك واذا قلت اكلت بعض الرغيف
فليس الرغيف متعلق الاكل وانما متعلق البعض وسيق الرغيف لتخصيص ذلك البعض وزوال
شياعه واذا قلت اكلت من الرغيف فالرغيف متعلق الاكل ودخلت للتبيين انه لم يتعلق به على
انه عمه بل تعلق به على انه وقع به على جهة التبعيض [illegible] في صدق البعض على النصف
او ما دونه قولان لاهل اللغة وقياسه جريانه هنا ويدل للثاني قوله تعالى منهم المومنون واكثرهم
الفاسقون وقال الامام في كتاب الوكالة من النهاية لو قال بع من عبيدي من شئت للوكيل ان يبيع
جميعهم فان من تقتضي التبعيض فلو باع جميعهم الا واحدا نفذ باتفاق الاصحاب وان كان ه
التبعض في النظم المعروف زنما يورد على النصف مما دونه قال وهذا بنا على اظهر الاستثنا فان الاول
الغالب استثنا الاول واستبقا الاكثر ولكن لو قال علي عشرة الا تسعة صح وجعل مقرا بدرهم
وللتبيين نحو فاجتنبوا الرجس من الاوثان فان الاوثان كلها رجس فجي بالتبيين بما بعدها
الجنس الذي قبلها وقوله خيرا من سندس وقوله وعد الله الذين آمنوا منكم اي الذي
هم انتم لان الخطاب للمومنين فلا تصور ان تكون تبعيضية وعلامتها ان يصح رفع الذي
قبلها لانه فانه لو قيل اجتنبوا الرجز الذي من الاوثان لصح او ان يكون ما بعدها وصفا لما
قبلها للصحة فاجتنبوا الرجس الوثني وجعل منه صاحب الازهيه قول سيبويه هذا باب
علم ما الكلم من العربية لان الكلم قد يكون عربيا وعجميا فبين المراد وهو العربية كانه قال
الذي هو العربية وحكى الصيمري لمن اصحابنا عن الشافعي فيما لو قال له من هذا المال الف
كان اقرارا بجميعه حملا لمن على التبيين [illegible] والتعليل والبدل [illegible]

مثال

مثال الاول يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق والثاني ارضيتم بالحياة الدنيا من الاخرة
والثالث يحتمل تعيين الغاية دون انتهاء الغاية امرين احدهما ان الغاية كلها وحكاه ابن ابي
الربيع عن قوم نحو اخذت من الياقوت فالياقوت مبتدا الاخذ ومنتهاه فدخلت من للغاية
كلها قال وهذا اذا تحقق رجع لابتدا الغاية لانها دخلت ولما لم تكن للفعل الا مبتدا وجب
ان يكون المبدا والمنتهى واحدا الا ترى ان من لاحدهما للانتهاء خاصة وانما تكون للابتدا وما
زاد على ذلك فبالمجاز والثاني وهو الظاهر انه على حذف مضاف اي انتهاء الغاية منزلة
الى فتكون لابتدا الغاية من الفاعل ولانتهاء غاية الفعل من المفعول مثل رايت الهلال من
داري من خلل السحاب اي من مكاني الى خلل السحاب فابتدا الرويه وقع من الدار وانتهاؤها
في خلل السحاب وذكر ابن مالك ان سيبويه اشار الى هذا المعنى وانكره جماعه وقالوا لم
تخرج عن ابتدا الغاية لكن الاولى ابتداوها في حق الفاعل والثانيه في حق المفعول لان الرويه
انما وقعت بالهلال وهو في خلل السحاب ومنهم من جعلها في الثانية لابتدا الغايه ايضا الا
انه جعل العامل فيها فعلا كانه قال رايت الهلال من داري ظاهرا من خلل السحاب وردبان
الخبر المحذوف الذي يقوم المجرور مقامه انما يكون مما يناسب معناه الحرف ومن الابتدايه لا يفهم
منها معنى الكون ولا الظهور فلا ينبغي ان تحذف ومنهم من جعلها بدلا من الاولى وتعقب
[illegible] وهي الداخله على نكره لاختص بالنفي نحو ما جاني من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفي
الجنس ونفي الواحد ولهذا يصح ان يقول بل رجلا ويمتنع ذلك بعد دخول من اما الواقعه
بعد الاسما العامه التي لا تستعمل الا في النفي فتفيد معنى التاكيد لا غير نحو ما جاني من احد
فهو كقولك ما جاني احد سواه قاله الخفاف والصيمري وابن باشلا وغيرهم اما الواقعة
في الاثبات فلا تجوز زيادتها خلافا للكوفيين ولا جدلهم في تعفر لكم من ذنوبكم لجواز ارادة
البعض فان من الذنوب حقوق العباد والله لا يغفرها بل يستوهبها وما نقل ان قوله
من ذنوبكم انما ورد في قوم نوح ولو سلم انها في هذه الاية الامه فلا يحدان يغفر بعض الذنوب
لقوم وجميعها لاخرين [illegible] الاخر والله يعلم المفسد من المصلح ويعرف بدخولها على المتضادين
[illegible] فالاول ينظرون من طرف خفي قال يونس اي بطرف خفي ه
ولحتمل ابتدا الغايه والثاني نحو ما خلقوه من الارض كذا قالوا والظاهر انها على بابها والعفي
صحيح والاحسن بالتمثيل بما حكاه ابن الصباغ في الشامل عن الشافعي في قوله تعالى وان كان
من قومه عدو لكم انها بمعنى في بدليل قوله وهو مومن والثالث نحو لن تغني عنهم اموالهم
ولا اولادهم من الله شيا قاله ابو عبيده والرابع نحو ونصرناه من القوم وقيل على التضمين
اي منعناه الرابع والخمسون من شرطيه واستفهاميه وموصوله ونكره موصوفه
قال ابو علي ونكرة تتمحض بالفهم بالي شرطيه نحو من يعمل سوا يجز به واستفهاميه نحو من ربكما
يا موسى وموصوله نحو الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ونكره موصوفه
نحو مررت بمن معجب لك تريد بانسان معجب فوصفك لمن بمعجب وهو نكرة دليل على ان من
نكره ولا تستعمل موصوفه الا في حال تنكير سوا كان الموضع صالحا لان تقع فيه المعرفه او
لم يكن خلافا للكسائي فانه زعم ان العرب لا تستعملها نكره موصوفه الا بشرط وقوعها

www.alukah.net

ز موضح لا تتم فيه الا النكره لحوب من عالم اكرمت وربّ من اتاني احسنت اليه وهذا ضعيف
وقد انشد سيبويه فكفى بنا فضلا على من غيرنا حبّ النبي محمدا ايانا بخفض غيرنا واثبت ابو علي الفارسي بحثها نكره تامه قاله في قوله ونعم من هو في سر واعلان فزعم ان
الفاعل مستتر ومن تمييز وقوله هو مخصوص بالمدح وقال غيره من موصولة فاعل ونعم وعلم من ذكر
المصنف الزيادة في ما ذوت من انها لا تحي الا زايده وهو مذهب البصريين لان الاسما لا تزاد بالفيا
خلافا للكسائي السادس والعشرون [illegible]
في الواو العاطفه مذاهب اصحها انها لمطلق الجمع اي لا تدل على ترتيب ولا معيه فاذا قلت قام
زيد وعمرو احتمل ثلاثه معان قيامهما في وقت واحد وكون المقدم قام اولا وكون المتاخر قام
اولا قال ابن ملك لكن تاخير العطف كثير وتقديمه قليل والمعيه احتمال راجح وهذا مخالف
للكلا سيبويه فانه قال وكذلك قولك مررت برجل وحمار كانك مررت باحدهما وليس في هذا
دليل انه بدا بشي قبل شي ولا شي بعد شي انتهى واستدل ابن ملك بقوله تعالى عن منكري
البعث وقالوا ان هي الا حيوتنا الدنيا نموت ونحي فالموت بعد الحيوه مع انهم قدموه لما كان
الغرض نفي الجمع لا الترتيب وانما عبر المصنف بمطلق الجمع دون الجمع المطلق كما عبر ابن الحاجب
تنبيها على صواب العباره فان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لا نفس الجمع الذي هو
بين الماهيه بلا قيد والماهيه المقيده ولو بقيد لا والجمع الموصوف بالاطلاق لا يتنا ول غير
صور وهو قولنا مثلا قام زيد وعمرو ولا يدخل فيه المقيد بالمعيه ولا بالتقديم ولا بالتاخير
لخروجهما بالتقييد عن الاطلاق واما مطلق الجمع فعام في جميع اي جمع كان سواء كان
مركبا او غير مركب فتدخل فيه الصور الثلاث ونظيره قولهم مطلق الما والما المطلق
والقول الثاني انها تفيد الترتيب ونقل عن الفرا وثعلب وانكره السيرافي وقال لم اره في كتاب الفرا
وعزاه الماوردي في باب الوضوء للجمهور من اصحابنا والشافعيه ونسبه الامام في
البرهان للمحققين وعلم بذلك ان ما ذكره السيرافي والفارسي والسهيلي من اجماع النحاه بخلافهم
وكونهم على ان الواو لا ترتب عبر صحيح وعزى ابن الخباز وغيره من النحويين الترتيب للشافعي
وهو غلط وقد اشتد نكير ابن السمعاني والاستاذ ابي منصور وغيرهما على من نسب ذلك
الى الشافعي وقال ابن عصفور في شرح الايضاح الخلاف في ان الواو للترتيب تحلما اذا كان الفعل
يمكن صدوره من واحد فاما نحو اختصم زيد وعمرو فلا خلاف انها لا تقتضي الترتيب وذكر
في شرح الجمل محتجا على القايل بالترتيب بان هذه الافعال لا تفيد الترتيب فكذلك غيرها
الامر امر حقيقة في القول المخصوص مجاز في الفعل وقيل للقدر المشترك وقيل مشترك
بينها وبين الشان والصفه والشي نسبه بقوله امر ثلثه لا يعني بالامر مدلوله كما هو
المتعارف في الاخبار عن اللفظ ان تلفظ به والمراد مدلوله بل المراد لفظ الامر كما يقال
زيد وضرب فعل ماض ومن حرف جر وهذا اللفظ حقيقة في القول المخصوص والمراد
بالقول الصيغه والمراد بالمخصوص للطالب للفعل وهو افعل وما يجري وهو قسم من
اقسام الكلام وقد يطلق على الفعل نحو زيد في امر عظيم اذا كان في سفر او غيره وقوله
تعالى تعجبين من امر الله حتى اذا جا امرنا ثم اختلفوا على مذاهب احدها وهو قول

الاكثرين ان لفظ الامر حقيقه في القول المخصوص مجاز في الفعل وغيره والا لزم الاشتراك والمجاز خير
منه الثاني انه مشترك بين القول والفعل بالاشتراك اللفظي لانه اطلق عليها والاصل الحقيقه
وعزاه في المحصول لبعض الفقها وعزاه ابن برهان الى اكثر العلما والثالث انه متواطي فيكون نص
موضوعا للقدر المشترك بين الفعل والقول وهما للاشتراك والمجاز واعلم ان هذا القول لا يعرف
قايله وانما ذكره صاحب الاحكام على سبيل الفرض والالتزام اي لو قيل فالمانع لهذا منه حكاه ابن
الحاجب ثم قال في اخر المساله وايضا فانه قول حادث هنا واذا علمت هذا تعجبت من المصنف في
حكايته وتركه ما قبله والرابع انه مشترك بينهما اي بين القول والفعل وبين الشان لقوله
تعالى وما امر فرعون برشيد والصفه كقول الشاعر لامر ما اسود من اسوده اي لصفه من
الصفات الكمال والشي كقولنا لحركة هذا الجسم لامر اي لشي وهذا ما عزاه المصنف لابي الحسين
البصري فانه قال في المعتمد وانا اذهب الى ان قول القايل امر مشترك بين الصفه والشي والطريق
وبين جمله الشان والطريق وبين القول المخصوص انتهى وقضيه انه مشترك عنده بين خمسه اشيا
لكنه في شرح المعتمد فسر الشان والطريق بمعنى واحد فتكون الاقسام عنده اربعه فلهذا احترز
المصنف الطريق لكن عليه نقد فانه يقتضي انه مشترك عنده بين هذه المفاهيم ومن جملها
الفعل لخصوصه وابو الحسين لم يتعرض للفعل لخصوصه انما تعرض للشان والطريق كما تراه وبهذا
اعترض الاصفهاني على صاحب التحصيل والمنتخب فانهما عبرا بعبارة المصنف ولهذا لم يتعرض في
المحصول للفعل في حكايته عن ابي الحسين [illegible]
البحث في الامر في مقامين احدهما في لفظه وقد سبق والثاني في مدلوله والكلام الان فيه وقد
اختلف فيه فذهب نفاة الكلام النفسي الى انه عباره عن اللفظ الطالب للفعل وذهب
المثبتون الى تفسيره بالمعنى الذهني وهو ما قام بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقه هو ذلك
الاقتضا واللفظ دال عليه وعليه جرى المصنف ولهذا صدر بالحد بالاقتضا دون القول فاقتضا
الفعل جنس يشمل الامر والنهي والمراد بالاقتضا ما قام بالنفس من الطلب فخرج ما ليس
باقتضا فالاباحه في قوله تعالى فاصطادوا والتعجب في فاتوا بسوره وامثالهما فالصيغه
صيغه امر في هذه المواضع الا انه ليس بامر على الحقيقه لعدم الاقتضا وقوله غير كف
فقيد خرج به النهي فانه وان كان فعلا ايضا ولكن فعله هو كف لان مقتضاه كف النفس عن
الفعل لا الفعل وقوله مدلول عليه بغير كف هذا قيد زاده على ابن الحاجب فانه قد يرد
عليه نحو كف نفسك عن كذا فانه امر بالكف مع انه ليس غير كف بل هو الاقتضا فعله هو كف
وحينيذ فيكون مدلوله مجرورا صفه لكف المضاف اليه في قوله غير كف والمعنى ان الفعل
الذي يقتضيه الامر فعل خاص وهو غير كف ولا تريد غير مطلق الكف بل غير كف خاص وهو
المدلول عليه بغير كف اما المدلول عليه بقولك كف او امسك ونحوه فهو امر فاذن ليس فعل
هو كف غير امر بل انما يكون غير امر اذا دل عليه بلفظ غير قولنا اكفف ونحوه مثل لا تفعل
ونحوه ولمن يعتني بابن الحاجب ان يقول اراد غير كف عن الفعل الذي انتفت منه صيغه
الاقتضا فلا يرد عليه اكفف ونحوه ولا يعتبر فيه علو ولا استعلا وقيل يعتبران والمعتبر
المعتزله وابو الحسين البصري وابن [illegible] في العلو واعتبره الجبائيان والامام

www.alukah.net

والامر فان حاصل الاستعلاء في اعتبار العلو والاستعلاء في الامر اربعة مذاهب اصحها
عدم اعتبارهما ونقله في المحصول عن الاصحاب لامكان ان يقوم بذات الادنى طلب من الاعلى
ويخيل انه يامره وسعه والفرق بين العلو والاستعلاء ان العلو كون الامر في نفسه اعلى
درجة والاستعلاء ان يجعل نفسه عاليا بكبرياء او غيره وقد لا يكون في نفس الامر كذلك فالعلو
من الصفات العارضة للناطق والاستعلاء من صفات كلامه والثاني يعتبران وبه جزم
ابن القشيري والثالث يعتبر العلو وبه قالت المعتزلة وجمع من اصحابنا وقالوا لا يطلق
الامر الا ان يكون الطالب اعلى رتبة من المطلوب منه فاما ان يكون مساويا له فهو
التماس او دونه فسوال الرابع يعتبر الاستعلاء دون العلو وافسد البيضاوي
الذهن بقوله بحكاية عن قول فرعون لقومه في تحذير المشاورة ماذا تامرون
ومعلوم انهم العلو اذ كان فرعون في تلك الحالة اعلا رتبة منهم وقد جعلهم آمرين له وانتفا
الاستعلاء اذ لم يكونوا مستعلين عليه وهذا بناء منه على ان معنى الامر في الايه القول المخصوص وليس
كذلك وانما المراد الصورة ثم قوله تعالى الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشا يقتضي مجامعة
الامر مع الامر دون رتبة وافسد مذهب الحسين بان كثيرا من ايات الامر في القران في غاية
التلطف ونهاية الاستعطاف بتذكير المنع والوعيد بالنع كما في قوله تعالى اتقوا ربكم الذي خلقكم
والذين من قبلكم وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني تحببكم الى غير ذلك من الايات المنافية
للاستعلاء والا يلزمه اخراجها عن النوادر [illegible]
على ما مر عند الفقهاء ان الامر امر بصيغة ولا يتحقق امعه اراده اخرى لان هذه
الصيغه وضعت لمعنى فلا يفتقر في افادتها اياه الى الارادة كسائر الالفاظ الداله على معانيها
وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وعبد الجبار وابو الحسين الى اعتبار اراده الدلالة بها على الامر
وعلى هذا قالوا لا تكون صيغه التهديد امرا ولا يكون المعلوم من الله موته على الكفر مامورا
بالايمان لانتفاء الدلالة على الطلب فان شرط الدلالة على الطلب كون المدلول عليه بالصيغة مرادا
فحيثما يرد لم تكن الصيغة دالة على الطلب لانتفاء شرطه واحتجوا بان الصيغة كما ترد للطلب ترد
للتهديد ونحوه عن الطلب فلا بد من مميز بينهما ولا مميز سوى الارادة واجيب بان المميز
حاصل بدون الارادة لان صيغة الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل وهذا كاف في التمييز والعلم
ان ابن برهان قال الارادات ثلاث احداها ارادة الجاد الصيغة احترازا عن النائم وهو
متفق على اعتبارها وثانيها ارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر احترازا من
التهديد ونحوه فاختلف اصحابنا فاعتبرها المتكلمون ولم يعتبرها الفقهاء وقالوا الصيغة محمولة
على الامر وثالثها ارادة فعل المامور به والامتثال احترازا عن الحاكي والمبلغ وهذه مسالة خلاف
بيننا وبين من ذكر من المعتزلة وهذه غير طريقة المصنف والطلب يريحني لما اخذوا في الحد الاقتضاء
هو الطلب اورد عليهم ان الطلب اخفى من الامر فهو تعريف بالاخفى فاجابوا بالمنع فان الطلب
بديهي التصور فان كل احد يفرق بين بديهة بين طلب الفعل وطلب الترك وبينهما وبين
المفهوم من الخبر لانه من الامور الوجدانية كالجوع والشبع وهذا النوع من الاستدلال
عولوا عليه في مواضع كثيرة في اثبات بداهة الشي وهو ضعيف لانه لا يلزم من الحكم بالشي

والوقو

والتفرقه بينه وبين غيره بالبديهة ان يكون ذلك الشي معلوما سكنه حقيقه بالبديهه نعم يلزم
منه ان يكون معلوما من بعض الوجوه بالبديهه وذلك لا يلزم بداهته فان قيل البديهي لا يفتقر الى
الدليل وانتم قد استدللتم علي قلنا قد يكون التصور بديهيا ولا وبداهته لا يكون بديهية
ولهذا احد والبديهي من التصورات بالذي لا يفتقر في حصوله الى مصور اخر ليعلم بالحد ماهيته
ولا يقدح ذلك في بداهته لان بداهته غير ذاتيه وانما القادح في بداهته توقف حصوله
على امور اخر وقد فسروا الطلب بانه الامر القايم بالنفس لحري مجرى العلم والقدرة وسائر الصفات
القايمة به وهذه الصيغه المخصوصه داله عليه [illegible] خلاف المعتزلة لا خلاف بيننا
وبين المعتزله ان الامر دال على الطلب وانما اختلفوا في حقيقه الطلب فعند المعتزله هو ارادة
المامور به وعندنا هو شي غير الارادة وانه يقوم بالنفس معنى سوى ارادة الفصل المامور به
فانا نجد الآمر يامر بما لا يريده لان الايمان من الكفار مطلوب بالاجماع ومنهم من اخبر الله
بانه لا يومن فكان ايمانه محالا لاخبار الله بعدمه والمحال لا يكون مرادا لله تعالى ولان الطلب
قد يتحقق بدون الارادة لانه يجمع مع كراهته ولانه لو كان الامر الارادة لوجب وجودا وامر
الله تعالى كلها فان ارادة الفعل تخصيصه فحال حدوثه فاذا لم يوجد لم يتخصص به فان قيل
هلا قال المصنف وهو غير الارادة فانه احصر وكما عبر به في المنهاج قلنا كل منهما صحيح لان الامر
دال على الطلب القفساني والطلب مدلول الامر فصح ان يقال الامر غير الارادة وان يقال الطلب
غير الارادة لكن تعبير المصنف اولى لان الطلب كله ليس هو امرا عند المعتزلة بل امر خاص
وهو مع العلو فلهذا صرح بلفظ الامر لانه محل الخلاف لا الطلب مع الارادة [illegible]
القائلون بالنفس اختلفوا هل الامر صيغه مخصصه والذي عن الشيخ في [illegible] وقيل الاشتراك
والخلاف في صيغه افعل والمثبتون للكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغه تخصه فنقل
الشيخ الاشعري انه لا صيغة له تخصه وان قول القايل افعل مترددبين الامر والنهي وان فرض
حمله على النهي فهو محتمل مترددبين جميع محتملاته ثم اختلف مترددبين الامر والنهي اصحابه في تنزيل
مذهبه فقيل اراد الوقف على معنى لا يدري على اي وضع جرى نقول القايل افعل في اللسان
وقيل للاشتراك فاللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية اللفظ المشترك للمعاني التي يثبت اللفظ لها
واشار بقوله والخلاف الى ما قاله امام الحرمين والغزالي ان خلاف الاشعري انما هو في صيغة
خاصة لكونها مترددة في اللغة بين محامل كثيرة فاما قول القايل امرتك وانت مامور فلا
والزمت نلاخلاف انه من صيغ الامر ولا ينكره الاشعري ونازعهم الامدي وغيره فقالوا الاوجه للتخصيص
الخلاف بصيغه افعل فان مذهب الشيخ ان الامر عبارة عن الطلب القايم بالنفس وليس له صيغة
مخصوصه به بل يعبر عنه بالعبارات والاشارات الدالة عليه بواسطة انضمام القرائن معها
وقال غيره من متبعي كلام النفس ان له صيغه مختصة به لا يفهم منها غيره عند تجردها عن
القرائن الصارفه عنه وهي كصيغة افعل وليفعل وفعال وما تصرفها من سائر اللغات
نحو قول القايل امرتك وانت من صيغ الاخبار وليس من صيغ الامر فلا يدفع ذلك الخلاف
اذ الخلاف في الامر هل له صيغة انشا مختصه به لم لا وهذا الخلاف انما هو عند القايلين بكلام
النفس واما المنكرون له كالمعتزلة وغيرهم فالامر وسائر اقسام الكلام لا حقيقة له عندهم

www.alukah.net

الاعتبارات فلا ينافي ذلك الخلاف عندهم وتردد للوجوب والندب والاباحة والتهديد وارادة الامتثال والاذن والترتيب والانذار والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والاهانة والتسوية والتعذيب للعين والاحتقار والخبر والتعليم والتفويض والتعجيز والتكذيب والتهديد والاعتبار بمرد صيغة افعل لسته وعشرين معنى اولها الوجوب نحو اقيموا الصلاة ثانيها الندب فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ثالثها الاباحة كلوا من الطيبات وقال ابو علي الجبائي في قوله تعالى في اهل الجنة كلوا واشربوا هو اباحه ولا يريده القديم تعالى ولا يكرهه كما خاف الدنيا وقال ابو هاشم الجود ان يريده لما فيه من زيادة السرور للمأمور وقال القاضي عبد الجبار يحب ان يريده لان الثواب لا يجب الا بهما رابعها التهديد اعملوا ما شئتم خامسها الارشاد واستشهد شهيدين والفرق بينه وبين الندب ان المندوب مطلوب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا ولا يتعلق به ثواب الاخرة فانه لا ينقص الثواب بتركه الاشهاد ولا يزيد بفعله سادسها ارادة الامتثال وقد يظن تفرد المصنف بذكره وليس كذلك فقد اشار اليه في المستصفى في الكلام على ان الامر لا يستلزم ارادة الا انه لم يذكره عند تعداد معاني افعل ومثله بقولك عند العطش اسقني ماء فانك لا تجد من نفسك الا ارادة السقي اعني طلبه والميل اليه وهو خلاف المعاني السابقة وان فرضنا ذلك من السيد في حق عبده تصورا ان تكون للوجوب والندب مع هذه الزيادة وهو ان يكون لغرض السيد فقط وذلك غير متصور في حق الله فان الله غني عن العالمين ويدل على ان مراد المصنف حكايته ان صيغة افعل حقيقة لارادة الامتثال بالمعنى الذي سنبينه ولولا انه قدمه لتصالح لجعل سابعها الاذن كقولك لمن طرق الباب ادخل وكانه قسم من الاباحة ثامنها التأديب كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن ابي سلمة كل مما يليك وجعله بعضهم قسما من المندوب لان الاذن مندوب اليه تاسعها الانذار قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وجعله بعضهم قسما من التهديد والصواب تغايرهما فان التهديد هو التخويف والانذار هو الابلاغ لكن لا يكون الا في المخوف فقوله تعالى تمتعوا امر ابلاغ هذا الكلام هذا المخوف الذي عبر عنه بالامر عاشرها الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة مجرد اذن وانه لا بد من اقتران الامتنان بذكر احتياج اليه وعدم قدرتهم عليه ونحوه وان الاباحة قد يتقدمها حظر مثل فاذا حللتم فاصطادوا احادي عشرها الاكرام نحو ادخلوها بسلام امنين قال قرينة سلام امنين تدل عليه قال صاحب التنقيحات ولا وجه لحمله على الوجوب كما زعم بعض المعتزلة فان الاخرة ليست دار تكليف ولا تكليف فيها قال لو عبد على الترك ثاني عشرها التسخير نحو كونوا قردة خاسئين وتوهم القرافي ان المراد الاستهزاء فقال اللايق تسميته سخرية بكسر السين لا تسخيرا فان التسخير النعمة والاكرام قال الله تعالى سخر لكم الليل والنهار وسخر لكم ما في السموات وما في الارض وسخر له الريح تجري بأمره والتسخير بالكسر القهر قال تعالى ليتخذ بعضهم بعضا سخريا قلت وانما التسخير لغة الذليل والاهانة والمراد انه عبر بهذا عن تقلبهم من حاله الى اخرى اذلا لا لهم ثالث عشرها التكوين نحو كن فيكون وسماه الغزالي بكاف القدرة لان المراد منه اظهار كمال قدرة الله وان مراده لا تتأخر عن ارادته والفرق بينه وبين التسخير ان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال الى حالة منتهية

خلاف التسخير فانه لجهة الذلة والاهانة في الغالب رابع عشرها التعجيز نحو قوا ايسوا من مثله خامس عشرها الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم ومنه تسميه التهكم وضابطه ان يؤدي بلفظ يدل على الخير والكرامة ويراد منه ضده سادس عشرها التسوية اصبروا او لا تصبروا سابع عشرها الدعاء اللهم اغفر لي ثامن عشرها التمني كقول امرئ القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي تاسع عشرها الاحتقار كقوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام لخاطب السحرة القوا ما انتم ملقون يعني ان السحر وان عظم ففي مقابلة المعجزة حقير والفرق بينه وبين الاهانة انما يكون بالقول والفعل وتركهما دون مجرد الاعتقاد والاحتقار لا بد فيه من الاعتقاد بدليل ان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال انه اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل ينبئ عن ذلك خامس العشرين الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت على احد الاقوال الحادي والعشرون الانعام كلوا من طيبات ما رزقناكم كذا قاله الامام في البرهان فقال وهو وان كان فيه معنى الاباحة الظاهر منه تذكير النعمة الثاني والعشرون التفويض نحو فاقض ما انت قاض ذكره الامام الثالث والعشرون التعجب ذكره الصفي الهندي ومثله بقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا وهذا مثل به ابن برهان والامدي للتعجيز ولكن العبادي في طبقاته مثل التعجيز بقوله تعالى انظر كيف ضربوا لك الامثال الرابع والعشرون التكذيب نحو فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين الخامس والعشرون المشورة نحو فانظر ماذا ترى الساس والعشرون الاعتبار انظروا الى ثمره وللجمهور حقيقه في الوجوب لغة او عقلا او شرعا مجازا في غيره وقال المازري للمشترك بينها وتوقف القاضي والغزالي والامدي فيها وقيل مشترك بينها وفي الاباحة وقيل للثلاثة والتهديد وقال غير الجبائي الارادة الامتثال وقال الا يجب امر الله للوجوب وامر نبي الله عليه وسلم المبتدئ للندب وقيل مشترك بين خمسة الاول وقيل بين الاحكام الخمسة والمختار حقيقة وفاقا للتمام ابي الحامد وامام الحرمين حقيقة في الطلب الجازم فان صدر من الشارع وجب الفعل اجمعوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه المعاني وانما الخلاف في بعضها وفيه مذاهب احدها قول الجمهور انه حقيقة في الوجوب فقط مجاز في البواقي وهو المحكي عن الشافعي واكثر القائلين به هو ذلك لغة او شرعا او عقلا وصحح الحاجبي انه بوضع اللغة ونقلها ما لا حرجين عن الشافعي ولهذا صدر به المصنف والثاني انه حقيقة في الندب وبه قال ابو هاشم وغيره والثالث قول ابي منصور الماتريدي من الحنفية انه للمشترك بينهما اي القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب فيكون متواطيا الرابع انه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي وبه قال المرتضى من الشيعه والخامس قول القاضي ومن تبعه الوقف فقالوا هو حقيقه اما في الوجوب ولما في الندب واما فيهما جميعا بالاشتراك اللفظي لكنا لا ندري ما في هو الواقع في الاقسام الثلاثة وحكى الصفي الهندي عن القاضي وامام الحرمين والغزالي والمعتوي والسادس مشترك بين الوجوب والندب والاباحة واختلف القائلون به هل هو من الاشتراك اللفظي او المعنوي واطلاق المصنف حكايته تحتمل للامرين والتاسع مشترك بين هذه الثلاثة والتهديد والثامن قول عبد الجبار انه حقيقة في ارادة الامتثال فقط والوجوب وغيره مستفاد من القرائن وعزاه ابو هاشم الى السمعاني لابي

هاشم واوضحه فقال اذا قال القايل لغيره افعل دل علي انه يريد منه الفعل فان كان القايل حكما وجب كون الفعل علي صفه رابحة علي حسبه مستحق لاجلها المدح فاذا كان المقول له مكلفا جاز ان يكون واجبا وان يكون مندوبا فاذا لم يقم دليل علي وجوب الفعل وجب نفيه والاقتضاء علي المحقق وهو كون الفعل ندبا يستحق فاعله المدح واعلم ان هذا من المصنف تكرار فقد سبق في قوله واعتبروا علي وابنه ارادة الدلاله باللفظ علي الطلب ثم ان هذه المسلة مفرعه علي القول بالكلام النفسي وعبد الجبار ممن ينكره وكان ينبغي ان يقول واما المنكرون له فقالوا لايكون امرا الا بالاراده والناسخ الفصيل بين امر الله وامر رسوله فامر الله حقيقة في الوجوب وامر النبي صلي الله عليه وسلم المبتدا للندب وحكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه ابي بكر الابهري واحترز بالمبتدا عما كان موافقا لبعض او بيانا لمجمل فيكون للوجوب ايضا وذكر المازري ان الفعل عن الابهري فروي عنه هذا وروي عنه انه للندب مطلقا والعاشر ان صيغه افعل مشتركه بين الخمسه الاول اي بين الوجوب والندب والاباحه والارشاد والتهديد كذا حكاه الغزالي الحادي عشر مشتركه بين الاحكام الخمسه اعني الوجوب والندب والاباحه والكراهة والتحريم حكاه في المحصول الثاني عشر قول الشيخ ابي سعد الاسفرايني وامام الحرمين وغيرهما انه حقيقه في الطلب الجازم من جهة اللسان وكون هذا الطلب متوعدا عليه شي اخر ثابت في اوامر الشرع بدليل من خارج وحسد فالوجوب مستفاد من التركيب واعتمد المصنف في هذا النقل المازري فانه قال في شرح البرهان هذا الذي اختاره امام الحرمين صرح به الشيخ ابو حامد الاسفرايني وسبقه الي اختياره فاشار الي ان الامر مقتضي حصر المامور علي الفعل واقتضاوه منه اقتضاء جازما ولكن اذا ثبت هذا من جهة اللسان ثبت بعده الوعيد قال المصنف وهو المختار عندنا فان الوعيد لايستفاد من اللفظ بل هو امر خارجي عنه ولكنا نقول المنقول عن الشافعي ان الصيغة تقتضي الوجوب ومراده الصيغة الوارده في الشرع له في الكلام في شي غيرها ولم يصرح الشافعي بان اقتضاها للوجوب مستفاد منها فلعله يرتضي هذا التركيب ويقول به وهذا المذهب يغايره المذهبين السابقين صدر المسلة اعني القول بالوجوب هو هو بالشرع او باللغه فتصير المذاهب ثلاثه الوجوب بالشرع الوجوب باللغة والوجوب بعض الشرع الي اللغة وفي وجوب اعتقاده الوجوب قبل البحث عن ما سبق في صيغه افعل من حيث فاما اذا صدرت من الشارع مجرده عن القرائن وجب الفعل عملا بالحقيقه وهل يجب اعتقاد ان المراد بها الوجوب قبل البحث عن المراد بها ذكر فيه خلاف العام في وجوب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص وسياتي ان شاء الله تعالي في مباحث العام وهذه المسله غريبه فلم من ذكرها ومن صرح بغربان الخلاف هنا الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه في الاصول وابن الصباغ في الجلة فان ورد بعد الحظر قال الامام او استيذان فللاباحة وقال ابو الطيب والشيرازي والسمعاني اتفاق للاخلاف في ورود الامر بعد حظر سابق كقوله تعالي واذا حللتم فاصطادوا مشهور واما ورود بعد الاستيذان فذكره الامام الرازي ومثله بقول الصحابة كيف نصلي عليك قال قولوا اللهم صلي علي محمد وفيه ثلاثه مذاهب اصحها انه للاباحة فان سبق الحظر قرينه صارفة قاله صاحب القواطع وهو ظاهر كلام الشافعي في احكام القران ونقله ابن برهان عن اكثر الفقهاء والمتكلمين والثاني للوجوب لان الصيغة

تقتضيه وقيوده بعد الحظر لاتاثير له وهو اختيار القاضي ابي الطيب والشيخ ابي اسحق والسمعاني والعلم في المحصول نقله الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه عن اكثر اصحابنا ثم قال وهو قول كافه الفقهاء واكثر المتكلمين والثالث الوقف بينها وهو اختيار امام الحرمين مع كونه ابطل للوقف في لفظه ابتدا من غير تقدم حظر واعلم انهم لم يحكوا هنا القول الاتي في المسلة بعدها برجوع الخبر الي ماكان قبلها ولايبعد طرده تتميما الاول قوله او لاقول الامام او استيذان ليس معناه ان الامام قال ان ورد بعد حظر او بعد استيذان فللاباحه بل معناه ان ورود بعد الاستيذان فايستلفاد الامام ان حكمه حكم وروده بعد الحظر وحكمه بعد الحظر فيه الخلاف وهي نعمه في الاستدلال علي وجوب الصلاة في التشهد الثاني ترجمة المسلة بالامر بعد الحظر لان الفعل ليس امرا اتاره وغير امر والمباح لايكون مامورا به وانما هو ماذون فيه اما النفي بعد الوجوب فللتحريم وقيل للكراهه وقيل للاباحه وقيل لاسقاط الوجوب وامام الحرمين علي وقفه النهي الوارد بعد الوجوب هل يقتضي التحريم علي مذاهب اصحها قول التحريم والاشهر للوجوب السابق قرينه في حمل النهي علي رفع الوجوب وحكي القاضي والاستاذ فيه الاتفاق ووقوا بينه وبين الامر بعد الحظر حيث اعتبروا القرينه هناك ولم يعتبروها هنا فوجهين احدهما ان النهي لدفع المفاسد والامر لجلب المصالح واعتبار الشارع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح ثانيهما ان النهي عن الشي موافق للاصل الدال علي عدم الفعل ولاكذلك الامر والثاني انه للكراهة التنزيه وهذا القول موجود في المسوده الاصولية لبني تيميه عن حكاية القاضي ابي يعلي سمع الثالث انه للاباحة كالقول به هناك ويدل له قوله تعالي ان سالتك عن شي بعدها فلا تصاحبني والرابع انه لرفع الوجوب فيكون نسخا ويعود الامر الي ماكان قبله وهذا يوخذ من نقل صاحب المسوده الاصوليه والقاضي انه علي الوقف وهو قول امام الحرمين فقال اما انا فاصحب دليل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الامر بعد الحظر مسالة الامر المطلق الماهيه لاتكرار ولا مره ولا فوريه وقيل مدلوله وقف بين الاستيعاب والفوري للتكرار مطلقا وقيل ان علق بشرط او الامر بطلب الماهيه اي المجرد عن القيد بالمره او الكثره احتملوا فيه علي مذاهب اصحها قول المحققين انه لايدل علي المره ولا علي التكرار وانما يدل علي طلب ماهيه المامور به فقط ان المره الواجبه لابد منها في الامتثال فهي من ضروريات الاتيان بالمامور به لان الامر انما دل عليها بذاته والثاني انه يدل علي المره بلفظه ولاحتمل التكرار اصلا وانما حمل عليه بدليل ونقله الشيخ ابو اسحق عن اكثر اصحابنا والي حنيفه واكثر الفقهاء والثالث للتكرار مطلقا المستوعب لزمان العبوده قال الاستاذ ابو اسحق والشيخ ابو حامد القزويني فيما نقله عنه صاحبه الشيرازي في شرح اللمع لكن شرط هذا القول الامكان دون لزمنه قضا الحاجه والتوضي وضروريات الانسان كما قاله الشيخ ابو اسحق وابن الصباغ ومراد المصنف بالاطلاق ماسيذكره في مقابله من الخلاف والراجح ان علق بشرط او صفة اقتضي التكرار مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقه فاقطعوا وان كان مطلقا لم يقتضيه واختار الامدي وابن الحاجب انه لايقتضي التكرار في الحلق ايضا قال البيضاوي لايقتضيه لفظا ويقتضيه قياسا للحلق الوقف قالوا وهو محتمل لشيئين احدهما ان يكون مشتركا بين التكرار والمره فيتوقف اعماله في احدهما علي قرينه والثاني انه لاحدهما لابعينه فيتوقف لجهلنا بالواضع

تقرير

ولا الفور حلافا لمن توهم ذلك او الجزم ... [illegible] : لا الفور عطف على قوله لا التكرار
اي الامر المطلق مقتضاه طلب الفعل المامور به ولا دلالة له على خصوص الفور او التراخي فيجوز البدار
الى الامتثال عقيب ورود الامر ويجوز التاخير ولا يتعين احدهما الا بمخصوصه
الا بدليل قال امام الحرمين ينسب الى الشافعي واصحابه وهو الالبق بمقرراته في الفقه وان لم
يصرح به في مجموعاته في الاصول والذي يقتضيه ان وجوب البدار الى الفعل ومنع التاخير
عن اول وقت الامكان لا عذر وهو قول الحنفية والحنابلة وكذلك المالكية كما قاله القاضي عياض
واحاله من اصحابنا ابو حامد المروروذي وابو بكر الصيرفي والثالث انه الفور او العزم
وهذا عام لا عم من المضيق والموسع ثم العزم انما يكون في الموسع ولا يأتي هذا العدد للاعم
افراد بعض افراد الاعم بالحكم لا يوجب عدم العود الى الاعم ولهذا قال ابن الحاجب وقال
القاضي اما الفور واما العزم مع تصوير المسئلة بمطلق الامر غير مقيد بها بموسع ولا مضيق
وكل من تكلم على المسئلة حتى القاضي نفسه تكلم عليها مطلقا ثم اختار هذا بناء على اصله في
الوجوب الواجب الموسع وان العزم فيه واجب عند التاخير والصواب انه مشترك كحكاه
في المنهاج واصله في المسئلة قولان الوقف اما لعدم العلم بعد لوله او لانه مشترك بين اقتضاء الفور
والتراخي بالاشتراك اللفظي فكان الاحسن التعبير بالوقف ليشمل هذين الاحتمالين ...
مسئلة حلال ... مع ... وجب لو بادر الى فعله اول وقت من غير تاخير فالمشهور انه ممتثل
سواء قلنا الامر يقتضي الفور امر لا ووراء قولان غريبان احدهما حكاه ابن الصباغ في العدة
عن بعضهم انه قال لا يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يراد التراخي وقال ان القايل به حرف
الاجماع ومثله قول الامام في البرهان ان من ترجم المسئلة بان الصيغة هل تقتضي التراخي
بلفظه مدخول فانه يقتضي اقتضاءها التراخي على قول حتى لو فرض الامتثال على البدار
لم يجتزيء وليس هذا معتقد احد الذي اثنا نوقف لكونه مشتركا في ان المراد به الفور
او التراخي فيتوقف في الامتثال وهو قضيه كلام امام الحرمين ... [illegible]
وعبد الجبار ... [illegible] امر جديد

اذا امر الشارع بالفعل في وقت معين فخرج الوقت ولم يفعل فهل يجب القضاء بامر جديد
اليه المخلص بالامر السابق بمعنى انه يستلزمه لا انه عينه قولان مذهب عبد الجبار والحاكم
في المحصول الى الثاني يحتجين بقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او سها فليصلها
اذا ذكرها فقوله اذا ذكرها دليل على الامر الاول بها وعليه وان الواجب بعد الوقت هو
الوجب الذي كان في الوقت وما نقله المصنف عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي سهو فانه صحح
في اللمع قول الاكثرين وذهب الاكثرون الى ان القضاء بامر جديد لانه فات الامر بفوات الوقت
فيفوت الوجوب والحديث محمول لان قوله فليصلها امر جديد فلو كان الامر الاول باقيا
عليه لم يحتج الى هذا الثاني فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الامر لا بالامر الاول والاصح
الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزاء اتيان المكلف بالمامور به على الوجه المشروع يستلزم الاجزاء والا
لكان الامر بعد الامتثال مقتضيا اعادة ذلك المأتي به ويلزم تحصيل الحاصل او لغيره ويلزم ان
لا يكون الاتيان تمام المامور به بل بعضه والفرض خلافه وقال ابو هاشم وعبد الجبار لا

يوجبه

وجبه كما لا يوجب النهي الفساد قال في المنتهى ان اراد انه لا يدل على ... عوضه قضاء قطعا بل
والا اولى رد عبد الجبار في العمدة انه لا يستلزمه يعني انه لا يتبع ان يقول الحكيم افعل كذا فاذا
فعلت اديت الواجب ويلزمك مع ذلك القضاء والخلاف مبني على تغير الاجزاء سقوط القضاء اما اذا
قرناه بسقوط التعبد به فالامتثال يحصل للاجزاء بلا خلاف فكان حق المصنف التنبيه على
ذلك ليعرف به خلل من اطلق الخلاف ... [illegible] اي ليس امر ذلك الغير
ذلك الشيء على الاصح فانه صلى الله عليه وسلم قال لعمر لما طلق ابنه عبد الله زوجته في الحيض
مره فليراجعها فلم تكن المراجعة واجبة على عبد الله لما كان الامر له بذلك من ابيه خلاف
انه يقول النبي صلى الله عليه وسلم اخبره ان الله تامره بالرجعة او الى امره بها ولا يصار
الى انه امر الا بدليل ونقل العالمي من الحنفية عن بعضهم انه امر وحكى سليم الرازي في
التقريب ما يقتضي انه يجب على الثاني المعجز حرما واثما كالخلاف في تسميته امرا وقال
في المحصول الحق ان الله اذا قال لزيد اوجب علي عمر كذا وقال لعمرو وكل ما اوجب عليك
زيد فهو واجب عليك فالامر بالامر امر بالشيء في هذه الصورة ولكنه بالحقيقة انما جاء من قوله
كل ما اوجب فلان عليك فهو واجب عليك اما لو لم يقل ذلك فلا يجب كما في قوله عليه السلام مروهم
بالصلاة وهم ابناء سبع فان ذلك امر لا يقتضي الوجوب على الصبي الذي هو الحق المفصل فان كان
للاول ان يامر الثالث فالامر للثاني بالامر بالثالث والا فلا ... [illegible]

الامر بلفظ يتناول نفسه هل يدخل في الامر نظرا الى عموم اللفظ وكونه امرا لا يسلم بعا
رضا فيه قولان اصحهما عند المصنف نعم وهذا تابع فيه الهندي فانه عزاه للاكثرين لكن ذكرت في
كتاب الوصول الى ثمار الاصول في باب العموم ان الاكثرين وهو مذهب الشافعي عدم الدخول
لا سيما على قول من اشترط في الامر العلو ويتبع ان يكون موضع الخلاف ما اذا لم يأمور المخاطبة
عنه فان كان لم يدخل فيه قطعا ولهذا قطع اصحابنا فيما لو وكله ولو بصيغة الامر ليزوج عزماه
والوكيل من جملة الحرماء ليس له ان يزوج نفسه وعلله صاحب التتمة بما ذكرناه ونص الشافعي
انه لو وكله ليفرق ثلثه على الفقراء ليس له صرفه الى نفسه وان كان فقيرا او مسكينا ووجه
القاضي ابو الطيب في تعليقه بان المذهب الصحيح ان المخاطب لا يدخل في امر المخاطب اياه في امر
غيره قال فاذا امر الله تعالى نبيه بان يامر امته ان يفعلوا كذا لم يدخل هو في ذلك الامر الذي
واختر بقوله بلفظ يتناوله عن ما اذا امر بلفظ خاص فانه لا يدخل الامر تحته قطعا وقد اعترض
على المصنف فقيل كيف يجتمع هذا مع قوله في آخر العام الاصح ان المخاطب داخل ان كان حرا
لا امرا وقد اعترف بجودة السؤال ثم انفصل عنه وقال الامر يطلق على المنشيء وعلى المبلغ فيقال
الله سبحانه امر بطريق انه المنشيء الحاكم بمضمون الامر وهذا بطريق الحقيقة ويطلق على النبي
صلى الله عليه وسلم بطريق باعتبار انه المبلغ عن الله تعالى اذا عرفت هذا فالامر بلفظ يتناوله
قد يجيء بلفظ عام وقد يجيء بغير كالتثنية والجمع غير المحلى اذا تحقق دخول فيهما بغير طريق
من الطرق وحاصله ان موضوع المسئلتين مختلف فسئلة الامر في الانشاء من منشيء او مبلغ
ومسئلة العموم في الخطاب العموم من ان يكون انشاء او خبرا ولا يخفى ما فيه من التعسف
مع ورود في الصورة التي يجتمعان فيها ولو جمع بينهما لحمل المذكور هنا على ما اذا كان

الخطاب يتناوله كقوله ان الله يامركم بكذا وقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ونحوه
على بعموم الصيغة والمذكور غيره على ما اذا لم يكن اللفظ متناولا له كقوله ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة فلا يدخل فيه كلام يدخل موسى في ذلك الامر بدليل قوله في اخر القصة فذبحوها
وما كادوا يفعلون ولا يظن بموسى عليه السلام ذلك وقوله ناصفه هذا بلفظ يتناوله ولم يذكر
هذا القيد هنا كما صرح فيما ذكرت والعجب منه كيف لم يقع على هذا وهو واضح من امثلته ويرتفع
الاشكال وقد رايت في التمهيد لابي الخطاب هذا التفصيل في هذه المسالة ولله الحمد وغاية ما يلزم
المصنف انه عرف المسالة في موضعين وذكر كل قطعة في موضع [illegible]
قال الامدي لهم عند دخول النيابة فيما هو كل به من الافعال البدنية حملا على العبادة واستدلوا
بان الوجوب انما كان لقهر النفس وكسرها والنيابة تنافي ذلك واجاب اصحابنا ان النيابة لا تاباه
لما فيها من بذل المونة وتحمل المشقة وقول المصنف الا المالية فيه لا يرد منه اخرج بعض البدني
كالصلاة والاعتكاف وكذا الصوم على الجديد ومن الناس من علل هذه العبادة فقال الطاعات
لا تدخلها النيابة الخ والصوم على قول لان القصد من الطاعة الامتثال والنيابة ولا يلزم
من تعظم الوكيل تعظيم الموكل فكانه وكل على ما لا يقدر عليه بنفسه وعن احمد ان الثواب
في الثاني كالبينة في تحمل الاصول واقتصر الشيخ عز الدين في امالية على ان ثواب
العبادة البدنية لا تصح للغير لانه مجزئ على الاحلال وهو حكم امر الغير وان سيبت قلت
منع الاستنابة الا في نحو الحج لحصل مصلحته مع الوكيل كما تحصل من الموكل بحرر الصوفي الهندي
تعالوا اتفقوا على جواز دخول النيابة في المامور اذا كان ماليا وعلى وقوعه اولا لاتفاقهم على انه
يجوز للغير بذل زكاة ماله بنفسه وان يوكل فيه وكيفما وصرف زكاة الاموال الظاهرة الى الامام
اما واجب او مندوب ومعلوم انه لم يبرء فيها للفقراء الا بطريق النيابة واختلفوا في جواز دخولها
فيه اذا كان بدنيا فذهب اصحابنا الى الجواز والوقوع معا محتجين بانه لا يمنع لفساد ولا يمنع
قول السيد لعبده امرتك لخياطة هذا الثوب فان خطته بنفسك [illegible]
وان تركت الامر من عاقتك واحتجوا بالنيابة في الحج وفيه نزاع فانه لا يراد على جواز النيابة
في المامور به اذا كان بدنيا صرفا بل انما تدل على ما هو بدني ومالي كالحج ولعل الحتم
يجوز ذلك فلا يكون دليلا عليه واحتج المانع بان القصد من الحاب العبادة البدنية امتحان
المكلف والنيابة تخل بذلك واجيب بانه لا يخل به مطلقا فان النيابة امتحان ايضا
مسالة قال الجبائي الامر النفسي يتضمن النهي عن ضده والامدي وقال امام الحرمين والغزالي عينه
لا يتضمنه وقيل امر الوجوب يتضمن فقط اما الندب فليس عين النهي قطعا ولا يتضمنه
على الاصح مسالة الكلام في هذه المسالة يقع على وجهين احدهما ان البيضاوي وهو الطلب
القائم بالنفس والمثبتون له اختلفوا على مذاهب احدها انه عين النهي عن ضده وهو قول الاشعري
والقاضي والطيب في نصرته في التقريب بناء على اصلهم ان كلام الله واحد لا يتنوع وهو نفسه امر
بالامر ونهي عن ما نهى فكان تاثير الامر في كونه نهيا عن ضده وعلى العكس والثاني ليس
عينه ولكن يتضمنه عقلا وذكر امام الحرمين ان القاضي صار اليه في اخر مصنفاته ونقله الشيخ

ابو حكم

ابو حامد الاسفرايني عن اكثر اصحابنا ونقله المصنف عن عبد الجبار ومن معه وفيه شيء نذكره
والثالث ليس نهيا عن ضده ولا متضمنا له بل هو مسكوت عنه واختاره امام الحرمين والغزالي
وابن الحاجب وقال الكيا انه الذي استقر عليه القاضي والرابع التفصيل بين امر الايجاب
فيتضمن النهي عن ضده وامر الندب ليس نهيا عن ضده ولا متضمنا له فان اضداده مباحة
غير منهي عنها وهو قول بعض المعتزلة ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهي تنزيه حتى
يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا وانما قيدنا هذا الخلاف بالنفسي للتنبيه
على انه ليس الخلاف في صيغة الامر وصيغة النهي اذ لا نزاع في انهما صيغتان مختلفتان وانما
النزاع عند القائلين بالنفسي بان الامر هو الطلب القائم بالنفس راجع الى ان طلب فعل الشيء هل
هو طلب ترك اضداده ام لا وهذا وان لم يصرح به الجمهور واطلقه الخلاف فهو متضمن لها
والشيخ والقاضي لما تكلما الا في النفسي ذكرا ان اتصاف الشيء بكونه امرا او نهيا بمثابة اتصاف
اللون الواحد بكونه بعيدا من شيء بعيدا من غيره الثاني اللساني والمكونون للنفسي الراجع
الى ان الامر هو نفس صيغة افعل بصيغة لا تفعل ولهذا لم يصر احد الى ان الامر نفس النهي وان
اختلفوا هل يستلزم النهي عن القيام من حيث هي مقتضيه لاتحاد المعقود امر لا فذهب قدماء
مشايخهم الى منعه وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين وغيرهما الى اثباته وهؤلاء لم يتكلموا
الا في اللساني فان الامر عندهم العبارة فقط الا ان ظهر بما شرحناه ان حكايته المصنفين
عبد الجبار وابي الحسين في المقام الاول مستنده فانهما لم يتكلما الا في اللساني واما الامدي فانه قال
ان جوزنا تكليف ما لا طاقة للمكلف به ولا يستلزمه وان منعنا [illegible]
معنا عن الواجب والموسع والمخير وان الامر بها ليس نهيا عن [illegible]
على التعيين صرح بذلك ابن الحاجب والقاضي عبد الوهاب والاسفرايني والقاضي ابو الطيب
عن الترك فان الامر بالشيء نهي عن تركه قطعا واما النهي [illegible]
في النهي عن الشيء هل هو امر بضد واحد على طريقين احدهما انه على خلاف السابق في الامر والثاني انه
امر بالضد قطعا وهي طريقة القاضي في التقريب فانه جزم بان النهي امر بالضد بحد ما حكي الخلاف
في الامر وجهه ان دلالة النهي على مقتضاه اقوى من دلالة الامر على مقتضاه ويدل للاول
طلب النهي فعل الضد واستحضار الضد في جانب النهي او في منه في جانب الامر لانه في جانب
النهي المطلوب ولا يطلب القابل الا ما يحضر ذهنه فالنهي يستدعي جانب المفسدة والامر يستدعي
جانب المصلحة واعتبار الشارع بدرء المفاسد اكثر من اعتنائه بالمباني وضعف امام الحرمين هذه
الطريقة وقال يلزم منها القول بمذهب الكعبي في نفي المباح فانه انما صار الى ذلك من قال لا شيء
يقدر مباحا الا وهو ضد محصور فيكون حسنا واجبا واعلم ان ابن الحاجب حكى الطريقة
الثانية وحكى بدلا الاولى انه ليس امرا بالضد قطعا وبه يجتمع في المسالة ثلاث طرق لكن المصنف
نازعه في ثبوتها وقال انه لم يعثر عليه نقلا ولم يتجه له عقلا وقال غيره انه مبني على ان النهي طلب
نفي الفعل او طلب الكف عنه الذي هو ضده كما هو مذهب الى هاشم فلا يكون امرا بالضد مسالة
امر ان غير متعاقبين او غير متماثلين غيران والمتعاقبان مماثلين ومتباينين [illegible]
وسبب غير معطوف قيل جوابها او قيل تاكيد وقيل بالوقف وفي العطف التاسيس الخ

www.alukah.net

والامام في العبادات فقط النهي هل يدل على فساده فيه مذاهب احدها انه يقتضي فساد مطلقا في العبادات والمعاملات وعزاه ابن السمعاني لاكثر اصحاب وقال انه الظاهر من مذهب الشافعي وعلى هذا فهل يدل عليه من جهة الشرع او وضع اللغة الان صيغته من حيث المعنى لان حيث اللفظ لان النهي يدل على قبح المنهي عنه وحظره وهو مضاد للمشروعيه وقال انه الاولى والثاني لا يقتضيه مطلقا واختاره القفال الشاشي والقاضي ابو بكر والعراقي وغيرهم قالوا وانما الاعتماد في فساده على فوات الشرط وبعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى ارتباط الصحة به والقائلون به افترقوا فرقتين فالجمهور على انه لا يدل على الصحة اصلا بل يحتاج الى دليل خارجي من براءة ذمة او وجوب فعل مثله وادعى القاضي فيه الاتفاق ومنهم من قال يدل على الصحة وعزي لابي حنيفة ومحمد بن الحسن والثالث هو ما اورده المصنف التفصيل بين المعاملات وما عداها من العبادات والايقاعات ففي العبادات والايقاعات يدل على الفساد مطلقا اي سواء نهي عنها لعينها او لامر خارج عنها لازم لها وفي المعاملات ينظر فان رجع الى امر داخل فيها كبيع الملاقيح او الى امر خارج عنه لازم كبيع الربا فان المفاضلة لازمة للعقد اقتضى الفساد في هذين وان رجع الى امر خارجي غير لازم لم يقتض الفساد كالبيع وقت نداء الجمعة فان النهي فيه راجع الى امر خارج وهو تفويت الجمعة وهو امر مفارق غير لازم للعقد هكذا صرح الاصحاب بالراجع الى امر داخل او خارج او لازم وكنوا عما شككنا فيه اذا رجع الى داخل او خارج وقد تعرض الشيخ عز الدين في القواعد فقال كل تصرف منهي عنه لامر تجاوره او يقارنه مع توفر شرائطه واركانه فهو صحيح وكل تصرف نهي عنه ولم يعلم لما ذا نهي عنه فهو باطل حملا للفظ النهي على الحقيقة انتهى وهي مسلكه مهمة زادها المصنف على الاصوليين والرابع انه يدل على الفساد في العبادات فقط دون المعاملات والايقاعات وهو مذهب ابي الحسين البصري واختاره الامام في المحصول ونقله المصنف عن العالي وفيه نظر وقد صرح في اخر المسئلة من المستصفى بان كل نهي يصير ارتكابه الاخلال بشرطه دل على الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا من حيث النهي وهذا بتصيل اخر حكاه ابن السمعاني ان كان في فعل النهي اخلال شرط في صحته ان عبادة او نفوذه ان كان عقدا وجب القضا بفساده وان لم يكن فيه اخلال بما ذكرنا لم يجب القضا بفساده الاول احترز بقيد النهي عن النهي المقيد المقترن بقرينة تدل على الفساد او تدل على عدمه فليس من محل الخلاف الثاني اشار بقوله نهي التحريم الى محل الخلاف في النهي هل يقتضي الفساد انما هو في التحريم وان التنزيه ملحق به في الاظهر لان المكروه مطلوب الترك والصحة امر شرعي فلا يكون كونه صحيحا لانه طلب تركه موجب عدم الاعتبار اذا وقع وذلك هو الفساد لكن يحكم على تعيين بالاظهر قول الصفي الهندي محل الخلاف في نهي التحريم اما التنزيه فلا خلاف فيه على ما يشعر به كلامهم وصرح بذلك بعض المصنفين انتهى اي لا خلاف في عدم اقتضائه الفساد لكن ما قاله الهندي ممنوع وقد سبق في مسئلة ان الامر لا يتناول المكروه خلافه ولهذا صح الاصحاب فساد الصلاة في الوقت المكروه وان قلنا النهي للتنزيه ولا ينقضه عدم فساد الصلاة في الحمام والكنيسة ونحوها فانه عدم الفساد في تلك لدليل خصها ولهذا لم يختلف اصحابنا في عدم افسادها وان اختلفوا في الصلاة في الوقت المكروه وكذا الوضوء بالماء المشمس المكروه فيه للتنزيه قطعا ولا يمنع صحة الطهارة

الاحكام الثالث ما اختاره المصنف من المذاهب عندنا فيه ان ابن برهان حكاه عن الشافعي وذكر هو انه منصوص في الرسالة لكن قد يورد على اطلاقهم الفساد في ما عدا العبادات مطلقا ان النهي قد يكون للتحريم ولا يمنع الصحة في الامر الخارج كاستعمال اواني الذهب والغصب في الفهارة وكما يرد على اطلاقهم الفساد في اللازم بيع الغائب للبائع فان النهي لامر خارج لازم ودفع ذلك لم يقتض الفساد ويمكن ان نقول خرج ذلك بدليل لانه استرواح لا يليق بالقواعد حتى فان كان خارج لا يتضمن محظورا لم يعد عند الاكثرين قال احمد يعيد مطلقا شاذ ملحق في النهي عن البيع لرجوعه الى بدو احل او خارج لازم فان كان لا امر خارج عنه سئل عنه في بعض موارده سواء كان في العبادات كالصلاة في الدار المغصوبة والوضوء بالماء المغصوب والذبح بسكين مغصوب فان النهي راجع لامر خارج عن الصلاة والوضوء وهو شغل مال الغير او تلافه او في العقود كالبيع وقت النداء وفي الايقاعات كطلاق الحائض فالاكثرون على انه لا يقتضي الفساد ونقل بعضهم الاتفاق فيه لكن عن احمد انه يفيد مطلقا اي في النهي عنه لعينه او لخارج عنه وعلى هذا لو صلى الصلاة في الدار المغصوبة وسئل هناك وفي سائر الاطلاق عنه نظر وانما قال ذلك في بعض العبادات وبعض العقود خاصة كالبيع عند النداء والصلاة في المغصوب والاتهيوا ان على رفع الطلاق في الحيض وفي طهر جامعها فيه واربعة الثلاث وان كانت منها مباحات ولعل حقيقه وان الذي يفسد لدليل خص هذا مدرج على المنقول عن احمد ان النهي يقتضي الفساد وهو انه اذا قام دليل على النهي ليس للفساد كان اللفظ باقيا على حقيقته ولم يكن مجازا لانه لم ينتقل عن جميع موجبه وانما انتقل عن بعض موجبه فصار كالعموم الذي خرج بعضه بقي حقيقة فيما بقي وهذا ذكره ابن عقيل في كتاب الواضح وهو مبني على ان لفظ النهي يدل على الفساد بصيغته والافادة قلنا انه يدل عليه شرعا وان يقم لكن فيه اخراج بعض مدلول اللفظ ولعل هذه المسالة فوائد الخلاف السابق انه يدل لغة او شرعا حتى او جعلنا لا يفيد مطلقا فالمنهي عنه لعينه غير مشروع فساده عرفي ثم قال والمنهي عنه لوصف يفيد الصحة سبب اهل بعضهم النقل عن الحنفية ان النهي لا يفيد الفساد واستدرك عليه المصنف فقال انما خالفهم في النهي عن غيره اما النهي عنه لعينه فلا مخالف في فساده بذلك صرح ابو زيد في تقويم الادلة وغيره ثم قال يعني ابو حنيفة والمنهي عنه لوصفه وان كان لا يفيد الفساد فانه يفيد الصحة اي ولم يقل ذلك في المنهي عنه لعينه وقد صرح شمس الائمة السرخسي من الحنفية بان المنهي عنه لعينه غير مشروع اصلا وصار ان الخالف يوهم ان القائل بانه صحيح يجوز فعلها وليس كذلك فلهذا اختصروا وغير منه هنهم الى يدل على فساد ذلك الوصف لا فساد النهي عنه وهو الاصل لكونه مشروعا بدون الوصف وبنوا على هذا ما لو باع درهما بدرهمين ثم ظهرا الزيادة انه يصح العقد واصح القائلون باقتضائه الصحة كونه النهي عن الشيء يقتضي امكانه والقدرة عليه وان العاجز شرعا كالعاجز حسا اذ لا يقال للزمن لا تقم وللاعمى لا تبصر واجيب بان ذلك اذا كان المنهي عنه امرا محسوسا فان كان تصرفا شرعيا فانه لا يفيد احكامه لم يصح كما اذا نهى المحدث عن الصلاة والحائض عن الصوم وانما نهى العباد انها لا تصح اذا لم يكن الخبر مستفادا من النهي كما ذكرتم فان استفيد منه فانه صحيح كما اذا نهى الوكيل وكيله عن البيع فانه يصير عاجزا وانه يصير بالنهي معزولا فلا يكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ذلك شيء وان كان نهيا للعاجز لكان النهي مستفادا من النهي ولعل هذا معنى قول ائمتنا
النهي عن التصرفات الشرعية يكون نسخا لها لان سبب النهي يعجز عنها ويتعطل عما احكامه
[illegible] وقيل ان نفي عنه القبول وقيل بل النفي دليل الفساد حتى اذا نفي عن
الفعل القبول نحو لا يقبل الله صلاة حائض الا بخمار لا يقبل الله صلاة احدكم اذا احدث
فيقبل نقيض الصحة بناء على تغاير الصحة والقبول ويظهر اثر عدم القبول في نفي الثواب
وعدم الصحة في سقوط القضاء وقيل بل نفي القبول على الفساد وهو قضية استدلال اصحابنا
بالياس السابعين على اشتراط الطهارة وستر العورة في الصلاة بناء على ان الصحة
والقبول متلازمان وممن حكى الخلاف في هذه المسالة ابن عقيل من الحنابلة في كتابه
في الاصول وقال الصحيح لا يكون الا صحيحا ولا يكون مردودا الا ويكون باطلا وحكى
ابن دقيق العيد في تفسير القبول قولين احدهما ترتب الغرض المطلوب من الشيء على
الشيء يقال قبل فلان عذر فلان اذا رتب على عذره الغرض المطلوب وهو عدم المؤاخذة
بالجناية وعلى هذا فالصحة والقبول متلازمان والثاني ان القبول كون العبادة بحيث يترتب
الثواب عليها وعلى هذا فالقبول اخص من الصحة فكل مقبول صحيح ولا ينعكس [illegible]
وبنفي الاجزاء كنفي القبول وقيل اولى بالفساد [illegible] مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا تجزئ
صلاة لا يقرأ فيها بام القرآن رواه الدارقطني وقوله اربع لا تجزئ في الضحايا [illegible]
[illegible] القطع انه كنفي القبول والثاني فيه الخلاف السابق بالترتيب واولى بدلالته على
على الفساد لان الصحة قد توجد حيث لا قبول بخلاف الاجزاء مع الصحة [illegible] العام لفظ
يستغرق الصالح له من غير حصر [illegible] اللفظ جنس يتناول العام والخاص وفيه احتراز من المعاني
فان العموم من عوارض الالفاظ ويعني بالواحد للاحتراز عن الالفاظ المتعددة الدالة
على اشياء متعددة وقوله يستغرق اي يستغرق ما يصلح له احترز به عن النكرة في الاثبات [illegible]
بصيغة الجمع كرجال وقوله من غير حصر يحترز به من اسماء العدد فانها متناولة لكل ما يصلح له لكن
مع الحصر وهذا انما يأتي على انها ليست بعامة وهو المعروف وبه صرح ابن الحاجب هنا وجعل الحد
غير مانع لو لم يحترز عنها لكن كلامه في بحث الاستثناء يقتضي انها عامة وقد تابعه المصنف هناك
ومنهم من زاد في هذا الحد بوضع واحد ليحترز عما يتناوله بوضعين فصاعدا كالمشترك
وما له حقيقة ومجاز لان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وانما لم يذكره المصنف للتنبيه على انه
غير مانع له لانا اذا قلنا باعمال المشترك في معنييه فقد خرج بقيد الاستغراق فانه لا يستغرق جميع
ما يصلح له [illegible] وان قلنا بحمله فلان التعريف للعام بحسب التناول والمشترك وما له
حقيقة ومجاز له عموم على راي الجمهور ولكن يعترض التعريف [illegible] والصحيح دخول النادرة
وغير المقصودة [illegible] فيه مسالتان احداهما ان الصورة النادرة هل تدخل تحت العموم
فيه خلاف زعم المصنف ان الشيخ ابا اسحاق الشيرازي حكاه ولم اجده في كتبه
وانما يوجد في كلام الاصوليين اضطراب فيه يمكن ان يؤخذ منه الخلاف وكذا
في كلام الفقهاء ولهذا اختلفوا في المسابقة على الفيل على وجهين اصحهما نعم لقوله صلى الله
عليه وسلم لا سبق الا في خف او حافر والثاني لا لانه نادر عند المخاطبين بالحديث
ولم يرد باللفظ وقال الغزالي في الوسيط لو اوصى بعبد او براس من نعم جاز دفع
الخنثى وذكر صاحب التقريب وجها انه لا يجزئ لانه نادر لا يخطر بالبال وهو بعيد
لان العموم يتناوله انتهى وذكروا في المنع العام للهدايا انه يحرم الا [illegible]
في الحج قبل عرفة فلو اخر طواف الزيارة عن ايام التشريق وما بعدها لا يكون اذا

وان

وان نفي الطواف لان تاخيره عن ايام التشريق مما بعده [illegible] ولا يقع مرادا من قوله
تعالى ثلاثة ايام في الحج بل هو محمول على الغالب المعتاد قال الرافعي كذا حكاه الامام وغيره وفي
النهاية حكاية وجه بانه [illegible] فيه قلت وهذا الخلاف ينبغي ان يكون فيما ظهر اندراجه في اللفظ فان لم يظهر
وساعده المعنى فلم ارهم تعرضوا له وينبغي ان يجري فيه خلاف من خلاف اصحابنا في [illegible] مال [illegible] من
نفسه وبالعكس هل يثبت فيه خيار المجلس على وجهين احدهما لا لان العقد المفرد هو انما ورد في المتبايعين
والولي قد تولى الطرفين واصحهما الثبوت وان لم يتحقق [illegible] وغرض الشارع اثبات الخيار في البيع وانما خص
المتبايعين بالذكر جريا للكلام على الغالب المعتاد وكذا رجحه الامام في النهاية فلو قال المصنف والصحيح دخول
النادرة تحت العموم وربما يعني [illegible] هذه الصورة الثانية ان الصورة غير المقصودة هل يدخل تحت العموم
فيه خلاف حكاه القاضي عبد الوهاب في كتاب الملخص والصحيح الدخول لان المراد انما هو اللفظ فلا [illegible]
بصورة لم تقصد فان المقاصد لا انضباط لها والرجوع الى منضبط اولى قلت ويوخذ الخلاف فيها
في كلام اصحابنا ايضا ولهذا ما حكي في البسيط الخلاف في الوكيل شراء عبد [illegible] من يعتق على الموكل قال
ومثار الخلاف التعلق بالعموم او الالتفات الى المقصود من اللفظ قال [illegible] وليست غير المقصودة
هي النادرة كما توهم بعضهم بل النادرة هي التي لا تخطر غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعها وغير المقصودة قد
تكون مما يخطر بالبال ولو غالبا [illegible] بصورة تتوفر القرائن على اهمال [illegible] وان لم تكن نادرة [illegible] صورة تدل
القرائن على انها مقصودة وان كانت نادرة فاذا ذكر اللافظ لفظا عاما وهناك صورة لم تقصد ولكنها
داخلة في دلالة اللفظ وكثيرا ما يقع هذا في الفاظ الواقفين فهل يعتبر اللفظ وتدخل تلك الصورة او [illegible]
ويقتصر على المقصود والاصح الاول والحنابلة يميلون الى ترجيح الثاني ويبنون عليه اصولا عظيمة في باب
الوقف واستنبط ابن الرفعة من كلام الغزالي في الفتاوى ان مقاصد الواقفين يعتبر تخصيص بها العموم
ويعمم بها المخصوص وليس المراد ان المقصودة اخراجها فلا تدخل [illegible] فرق بين غير المقصودة والمقصودة الاخراج
فالمقصودة الاخراج لا سبيل الى القول بدخولها قطعا [illegible] مع قصد الاخراج الا بدليل وذلك الدليل
مخصص لهذا اللفظ فلا يمنع دخول الصورة في مدلوله لان التخصيص اخراج من الحكم لا من المدلول ومسالة الكتاب
انما هي غير المقصودة [illegible] قصد اخراجها ام لا فانه لم يقصد دخولها [illegible] وان قصد اخراجها دخلت [illegible]
[illegible] غير المقصودة [illegible] فالمخاطب لا يقصد [illegible]
[illegible] وانه قد يكون مجازا [illegible] الحقيقة [illegible] وضع اللفظ خاصا كان او عاما واختلفوا في المجاز
هل هو كذلك فيثبت له استغراق اللفظ خاصا كان او عاما فالاكثرون نعم فيستويان في اثبات الاحكام بهما ولم ينقل
عن احد من ائمة اللغة ان الالف واللام او النكرة في سياق النفي ونحوهما يفيد ان العموم شرط ان يكون
في الحقيقة بل ارادوا العمل بالعام مطلقا فيشملها وقال بعض الحنفية فزعم ان المجاز لا يعم بصيغته لانه على خلاف
الاصل فيقتصر به على الضرورة كما قالوه في مسالة عموم المقتضي اذ ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فاذا ورد
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ولا الصاع بالصاعين انصرف اليه ولم يعم كل مكيل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهذا ضعيف وليس انكاره بما ذكر من محال التصورات بل هو عند قوم غالب على اللفظ وليس
العموم هذا امرا في الحقيقة بل بانضمام زائد كالتعريف الجنسي باللام وغيره فاذا وجد هذا الضم
فالمجاز يتعين المصير اليه ثم عين الصاع في الحديث غير مراد بل المراد ما كيل به بطريق المجاز
بعض صور المجاز كما بعض صور الحقيقة ومن الدليل على ان العام قد يكون مجازا الاستثناء فانه لولا ما دل على العموم
لما كان صلاة الا ان يحمل هذا الكلام فان الاستثناء انما يصار اليه لعلم كون الفواتح صلاة مع كونها اشواطا
صلاة مجازا بقيتها الا ترى ظهر هذا ان العبارة مقلوبة والصواب ان نقول وان المجاز يدخل العموم وما يصير به العام
ان يستعمل المجاز على السبيل المقتضى للعموم من الالف واللام وغيرهما المحل قابل للعموم لهل يجب القول بعمومه عملا بالمقتضى
العام فالمجاز على ما ذهب اليه الغزالي رحمه الله وجوده في المقتضى لا الا ترى ان قوله تعالى واسئل القرية
الدعوى في ان المجاز لا في حد العموم وبشاره ان التحقيق في القواطع واختلف اصحابنا في المجاز هل يتطرق
العموم على وجهين فقيل لا يدخل في العموم لان المجاز والحقيقة وقال الخرقي يدخل فيه المجاز فعندهم ان العرب
مخاطب بكلام يتناول بالمقتضى الثاني فلهم في الواقع ان هذه مسألة المقتضى وليس كذلك فان
المقتضى لم يستعمل على دليل العموم لانه ليس بملفوظ وانما معه ما يدل على صحة الملفوظ ومن هنا يتضح ما ذهب اليه
بالمقتضى لان التقدير لاجل التصحيح ضروري فلا يجوز ان يقدر ما يدعي قدر العام فاذا احتمل قدرا اقل لم يجز
ان يجوز ان يراد المجاز بما قدر الضرورة فلان المجاز المشتمل على ارادة العموم فانه لما لم يعمل على العموم
يلزمه ان العام قليل العموم مع كثرة من عوارض الالفاظ قيل والعام في الذهن من الحقائق ان العموم
من عوارض الالفاظ حقيقة وقال في البديع يعني دفع الشركة في المفهوم لا يمنع الشركة في اللفظ مريد انه
ليس المراد بوضع اللفظ بالعام بقصوده بعمومه عن الغير فان ذلك لا وجه له بل المراد وضعه بالعام بقيده
الشامل لذكره واختلفوا في العام بعد ما ذهب اليه هل هو من عوارضها حقيقة او مجازا وهو بعد الاقوال
بل في ثبوته نظر والثاني انه من عوارضها مجازا وعزاه الهندي للجمهور لانه لا يتصور اتصافها من لفظ واحد
الا اذا اختلفت في احدهما واذا اختلفت تعددت وتوهم عليهم الخصب والرخاء ويرد بان ما فرض بقوله
الاخرى والثالثة انه يفرض لها حقيقة كما يفرض للفظ كما في الالفاظ تتناول امرا لمتعدد مع في المعنى تتناول
مع المعاني متعددة ما لحقيقة فيها وقال القاضي عبد الوهاب مراده قابلة لحمل الكلام على العموم الخطاب وانما لكي هناك
صيغة تفيد العموم لحرف منكم الخ اي نفس البيت وعينها لم يصح تناولها للعموم لها ثم يا تحريم جميع القرب
فان الاكل والبيع والنكاح بانواع الانتفاع وان لم تكن للاحكام وكذلك التحريم لا يعموم ولا بخصوص والواقع التفصيل
من العام الكلية الذهنية فهي ما منع نفس تصورها مع واحد مانع من وقوع الشركة دون العام الخارجية كان كل ما له
وجود في الخارج فلا بد ان يكون متخصصا بمحل وحال مخصوص لا يوجد في غيره فيستحيل تناوله لمتعدد وبعد التفصيل
بحث للمبلغ الهندي تنبيهات الاول عطف الجمع في الذهن يقتضي وجود فلان في كونه من عوارض اللفظ وليس
كذلك فينبغي ان يحصل استئنافا لا عطفا لانه مقطوع بما قبل الثاني ظهر بقولنا انه ليس المراد بكون العموم من عوارض
العام العام التابعة للالفاظ بل العام المستعمل للمقتضى والمفهوم فان العام التابعة للالفاظ لا خلاف في عروضها
لان تقلها عام من رجال للجمع اللم ولفظ عام من نحال في اصطلاح الاصوليين للجمع اللم واخصوص لفظها وقد نص
قال القرافي ووجه المناسبة ان صيغة افعل تدل على الزيادة والرجحان والعام اجمع من الالفاظ

فصت بصيغة افعل التفضيل ومنهم من يقول فيها عام وخاص اصطلاحين ويدلون كلية اي محكوم فيه على كل فرد
مطابقة اثباتا او سلبا لان الكلي لا يتبين من هنا تبين على معرفة الفرق بين الكلية والكلي والكل اما
الكل فهو المجموع الذي لا يبقى بعده فرد والحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع لا على الافراد كما سيأتي العدد وغالبه
الجزء وهو ما ترتب منه ومن غيره كل كالمجموع العشرة واما الكلي فهو الذي يشترك في معرفته كثيرون كمفهوم
الحيوان في افراده الانسان في توليده فانه صادق على جميع افراده وغالبه الجزئي كزيد فهو الكلي مع قيد الوحدة وهو
تخصيص قلل ان نقول الكل بعض الجزئي واما الكلية فهي التي يكون الحكم على كل فرد فرد منه لا يبقى فرد كقولنا
كل رجل سمعه عيفان ماشيا فانه يصدق باعتبار الكلية اي كل رجل على حدته سمعه عيفان ماشيا ولا يصدق
باعتبار الكل اي المجموع من حيث هو مجموع فانه لا يكذبه عيفان ولا غيره سمعه لان الكل والكلية تشتركان فيها
وتنتهي الحاضرة والماضية والمستقبل وجميع مادة الامكان واما الفرق بينهما ان الكل يصدق من حيث المجموع
والكلية تصدق من حيث الجميع والفرق بين المجموع والجميع ان المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الافراد والجميع
على كل فرد فرد وغالبها الجزئية وهي الحكم على افراد محصورة من غير تعيين كقولك بعض الحيوان انسان فان قرينة بعض
الكلية اذا علمت هذا فجميع العموم كلية للكل والاستدلال بها على شمول حكمه للفرد المعين في النفي والنهي
الا ان الاتيان بصيغة الكلية التي حكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كما عرفت وحينئذ يستدل بها على فرد ما من الافراد
في النفي والنهي انما فضل الحال بين الكل والكلية في النفي والنهي لان في الامر وحين الشروع لدلول العموم كلية
لكل لتعين الاستدلال بها على شمول حكمه لكل فرد من افراده عند القائلين بها اجماعا فان قوله تعالى لا تقتلوا الحيوان
الخ مع ورود الامر فيمن قتل كل فرد من افراد الحيوان بالاجماع وليس بعام ولا تقتلوا جميع الحيوان
واللام بدل على فرد فقط فلا يكون عاما بقتل الواحد لانه لم يقتل الجميع وهذا التحرير يدل الاشكال الذي سبق
للقرافي فانه قال فانه دلالة العموم على كل فرد من افراده تجويز الشركة سلمنا ان الشركة لا يمكن ان يكون بالمطابقة
ولا بالتضمن ولا بالالتزام واذا بطل ان يدل لفظ العموم على كل فرد مطابقة تضمنا والتزاما بطل ان يدل لفظ
العموم مطلقا لانحصار الدلالة في الاقسام الثلاثة وانما قلنا لا يدل على طريق المطابقة لانها دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له لفظ العموم لم يوضع لزيد فقط حتى تكون الدلالة عليه مطابقة وانما قلنا لا تدل بالتضمن لانها
دلالة اللفظ على جزء مسماه والجزء انما يصدق اذا كان المسمى كلا لانه جزء ما له وقد قلنا لفظ العموم ليس كلا
كما عرف فلا يكون زيد جزءا فلا يدل عليه تضمنا وانما قلنا لا يدل عليه بالالتزام لان دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ
على لازم مسماه ولا لازم للمسمى لغة وان يكون خارجا عن المسمى زيد ليس خارج عن مسمى العموم لانه لو خرج لخرج عنه
وحينئذ لا يبقى في المسمى شيء واحتاج شراح المحصول بما ذهب فقالوا دلالة اللفظ على الكل
انما هو في لفظ مفرد دال على معنى لفظ الجمع هو جملة من مفردين وذلك لا يتأتى هنا فلا يتأتى ان يطلق ذلك
وحينئذ نقول اقتلوا المشركين في قوة جملة من القضايا وذلك لان مدلول اقتل هذا المشرك واقتل هذا المشرك
ان آخر الافراد وهذه الصيغ اذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك ولكنها تتضمن ما يدل على قتل زيد
المشرك لا بخصوص كونه زيدا بل لعموم كونه فردا من افراده فتضمنه اقتل زيدا المشرك فانه من جملة هذه القضايا
وهي جزء من مجموع تلك القضايا فتكون دلالة هذه الصيغ على وجهين قتل زيد المشرك لتضمنها ما يدل على ذلك
الوجوب الذي هو جزء من ذلك المجموع هو الدال على ذلك مطابقة قال فانهم ما ذكروه فانه من دقيق النظر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن بل هي من قبيل دلالة المطابقة بيانه ما قالوه ان دلالة
العموم كلية بمعنى ان الحكم يتعلق بكل فرد فرد من الافراد كان في اللفظ ما يرفع الحكم عن كل فرد فرد ويفرد
بين عموم السلب وسلب العموم ص ودلالته بهذا المعنى ليست قطعية للاحناف والشافعية على استغراق الافراد بل على
كل فرد مخصوص هل هو ظني او قطعي المنسوب للشافعية الاول وقالوا لانه دل على القطع الا بالقرائن كما انه لا يسعه
دلالة الخاص الا بالقرائن واحتجوا بان هذه الالفاظ تستعمل تارة للاستغراق وتارة للبعض فاستوى القطع ولم
يكره الاحناف إلا للقطع وان العمل ترجح بقطع دليل التخصيص دليل العموم واحتجوا ايضا بانه لو لم يكن كذلك لما
تاكد القطع العام اذ لا تاكيد فيه وقد قال تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمنسوب للمخصصة الاول وذلك
يوجب الحكم على جميع الافراد التاكيد فيه تقطعا بعيدا كما لخاص فيما شاء ولو وعده الاشارة في ترجيح البرهان
الى العترة وان ما ذهبوا فيه اعتقادهم استعمالا تاما جبر اللسان عن مورد الخطاب فلو كان للواو الواردة بمعنى او لما
لزم تاخير البيان وما مراده الخ للمخصصة مراده جمهورهم والاقطاعية منهم على الاول منهم ابو منصور الماتريدي
ومن سبعة من شاخ سمرقند وما قيده بقول الخلاف ما يفيده الا ورد قيده ما زاد به ابو الحق الماوردي لا تتفق
الاحناف بل الاحناف وما مراده في الاول للشافعي والمخصوص لانه يقول انما يكون بجميع العموم عليه وهو محل وفاق نعم
يقطع ان كل واحد من الشائعين في العام للشائع وقد قال امام الحرمين في البرهان اما العام فقد قال جماهيرهم ان جميع
الموضوعة للجمع تعرض في الاول ظواهر تتمارى عليه والذي يتجه عندي من مذهب الشافع ان الصيغة العامة لو سمع مجردة عن
القرائن لكانت عامة في الاستغراق قال وانما التردد فيما بعد الاوان من جهة عدم القطع ما تقدم لنا من كلام
الامام الاوسط في السلم وقولهم بعمومه يدل على القطع وبعضهم لا يدعي ان بعض لفظه ذلك بل انهم لم يكن عمومه
على القرائن لتوجه ما ثبت انه غير محمل للتخصيص بدليل فان دلالته على الافراد قطعية بالاحناف كدلالة
كل من علم بما في السموات وما في الارض على رايته في الارض لا على اسمه ورقمه ونحو ذلك مما لا يحتمل احد
على العموم وان لم يمكن اعتبار العموم فيه لكونه لم يصدر قائل لكن لا يستوي احتمال الخاص والعام بالنسبة لكون
العام كالمحل عند الوقف فيه الى بيان المراد منه وانحراج عن محل الخلاف وقد استفاد بعض المخصوص من قوله
الخلاف في هذه المسالة وسواء استفاد العموم من قضية العباس وخبر الواحد وغيره من المقطوع بانه من
وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع وعليه الشيخ الامام سن ومنهم ح من المخصوص
الامام ابو المظفر السمعاني في القواطع في كلام عجاد الاستحسان وقال في موضع اخر من تفاوت العام
في الاشخاص مطلق باعتبار الاحوال والازمنة والبقاع وقالوا لانه حمل العموم الا بصيغة وصيغة فاذا قال
اقتلوا المشركين لم يكن مشركا بحيث لا يبقى فرد ولا يعم الاحوال حتى يقتل في حال الهدنة وفي البلد الحرام
حيث يدل على المشركين في ارض الهدنة مثلا ولا الزمان حتى يدل على يوم السبت ويوم الاحد مثلا وقد شغب الشيخ
ابو الفضل القزويني بهذا البحث وظن ان يلزم من هذه القاعدة انه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان لانه
قد عمل بها في زمن ما والمطلق خرج عن عهدته بالعمل به في صورة وقد انكر عليه جماعة من المحققين منهم الشيخ عز الدين
ابن دقيق العيد وقال من اخرج شيئا من ذلك فقد خالف مقتضى العموم بلا دليل واستدل بحديث ابي ايوب
لما قدم الشام فوجد من احتفى قد بنيت جبل الفضل فيها ابو ايوب من اهل الشام والشرع لهم العموم من
الامكنة وعلى سط الشيخ علاء الدين الباجي بين المخالفين فقال بقي كون العام في الاشخاص مطلقا في الازمان

والاحوال اذا عمل به في الاشخاص في زمان ما ومكان ما وحالا ما لا يعمل به في ذلك الاشخاص مرة اخرى
في زمان اخر وهو ابان في اشخاص اخر مما يتناوله ذلك اللفظ العام فيعمل به لانه لو لم يعمل به لم يعم لزم التخصيص
في الاشخاص كما قال ابن دقيق العيد والتوجيه عموم الاشخاص ان لا يبقى شخص مما في زمان ومكان وحال
الا حكم عليه والتوجيه بالاطلاق ان يتكرر ذلك الحكم كلما زال شيء فعل مرة عموم الامر واذا فعل مرة لم يتكرر
ولم يعد ذلك لا فعل ثانية في زمان اخر او مكان اخر فان المحكوم عليه وهو الزاني والسارق وغيره قد انعدم
احدهما التخصيص الثاني الوقوع كالزنا والسرقة اذا وقع اليوم مرتبا وحكم عليه فانه لم يعم الاشخاص لعموم الشخص
والصفة ما قيد بها الا فانا نجد جميع لوازم العام في الاشخاص مطلق في غيره من مسالة كل والذي والتي واي
وملوبين واين وحيث ما وفوقها للعموم وقبل التخصيص وقبل المخصوص وقبل ستتركه وقبل الوقف
من اختلفوا في انها للعموم متفقة قصد على مذاهب احدها وعزى للاشعري الثاني رجاع بعض ان اللفظ
للواحد لا تستغرق بعض الجمع مجردها ولم يكن والاصل على ذلك باكثر من لفظ واحد او قام قرينة الاحال
للعقل في اتيان اللفظ ثم في اللغة لانه لولا ان ما اشترط العقلاني علمه والاحاد تحمل اثنان مسايل
الاصول والثاني انها موضوعة للخصوص وهو قول الجمهور اما اثنان او ثلاثة لا البعض واحتمل
ان العموم مجاز والثالث مشترك بين العموم والخصوص وعليه الغزالي فقيه والرابع الوقف وتوقف القاضي في مختصر
التقريب عن الاشعري ومعظم المحققين واختاره قال وحقيقة ذلك انهم قالوا سمعنا اللفظ ووضعها لم نعلم قصد
والواضع العموم سواء ورد مطلقا ومقيدا تصريح من التاكيد والخاص قول الجمهور ان صيغ العموم
العموم بقي من المعاني يحتاج الى التعبير عنه وجب ان يضع الواضع له لفظا كما وضع لغيره من المعاني فلما
البيها وهذا هو الحق وعليه التفريع وانما عده الخ امثلة الصيغ للتنبيه على تعميمها الى ما يشتمل على جميع
الجمهور ان وهو الاربعة الاول والى ما يختلف عمومه بعضها وهو الباقي واعادة الكل لانها اقوى في جميع العموم
والتعجب من ابن الحاجب في اتيانها ولا قرن بين ان تقع مبتدا بها فوكل من عليها فان او تتابعت فوكل محمد
الملائكة فلم احمون سوى اللام عليها في الحروف والمراد بالذي والتي وما تفرع عنها هما وتثنية وجمع لغة ما
كقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى والذين يا ايها سكم والذين قالوا نور هن وطلاق يئسن من
المحيض واطلق ابن السمعاني وابن الحاجب وغيرهما ان الاسماء الموصولة من جميع العموم واحترز بالاسماء
من الحروف كان وما المصدرية فليست منها ولم يذكر جمع من الاصوليين الموصولات في الصيغ واما اي فعامة
فيما تضاف اليه من الاشخاص والازمان والامكنة والاحوال ومنها اي امراة نكحت نفسها اي زمان سرت سرت
معه اي مكان جلست جلست معك اي حال كنت كنت عليه اي فعل فعلت فعلت وحدها ان بعدها ما للاستفهام
والشرط او الموصولة فهو مرتجل بابهم قام ايهما قام لتخرج الصفة كمررت برجل اي رجل والحال كمررت
بزيد اي رجل ومن مرتجل بتعميم الموصولة القزويني وهو داخل في الطلاق من الطلق تعميم الموصولات وشرط
من اخرج الموصول وغيره ما ذكرنا واما القسم الثاني وهو ما يختص ببعض المجموعات فينقسم الى ما يعم كلا مما
يعقل وهو ما الشرطية والاستفهامية والى ما يختص ببعض من لا يعقل وهو الباقي فمتى يختص بالزمان
نحو متى عمر تهم وان ما وحيث ما بالمكان نحو اين تجلس اجلس قال تعالى اين ما تكونوا يدرككم الموت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

العموم

القرافي انه جعل دلالة الالتزام لفظية والعموم من جملة اقسامها ومع ذلك فلا يخفى
فيه القول بانه لا يتم العلة الخ ذكرها ص وفي النحوي بالعرف والمخالفة بالعقل تتم
ش اي في فصل العموم وهو صحيح في النحوي واما المخالفة فالمذكور هنا كما انه يعلل باللغة او بالشرع
او بالعقي ولم يذكر العقل وقد يأتي هنا كما في بالعرف العام فيرجع للتقسيم السابق س ومعيار
العموم الاستثناء اي فان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه فلزوم ان
تكون كل الافراد حينما الاندراج ولا معنى للعموم الا ذلك وانما قلنا بوجوب الاندراج لانه جايز
بالاقل فلو لم يكن واجبا ايضا لكان يصح الاستثناء من الجمع المنكر لامكان اندراج كل فرد
من افرادها فيه وليس كذلك لان الاندراج وقد نص النحاة على عدمه وقضية هذا التوجيه ان
الاستثناء اذا دخل على لفظ عام مثل لا للتنبيه على افراده من الظهور الى النصوصية يرجح بعضهم
قال والا لم يكن للتخصيص المستثنى فايدة وقد اورد على الحد دخول الاستثناء بمقادير الاعداد ولا عموم
فيها لجواب بتمام مثل كل مستثنى منه عام بل قد لا يعام بمثل الاستثناء ابن العكبري فيه نظر واعلم ان
هذا الاصل ليس متفقا عليه فقد ذهب ابن مالك الى انه لا يشترط في صحة الاستثناء كونه من عام بل يصح
من النكرة في الاثبات بشرط الفائدة نحو جاءني قوم صالحون الا زيدا وخرج عليه الاستثناء من العدد هو
قلب فيهم الوسية الاحسن عاما وقال ابن الرهان الاستثناء اخراج بعض ما يوجبه اللفظ من عموم ظاهر
او عموم حكم او معنى يدل عليه اللفظ نحو قام القوم الا زيدا وعموم الحكم هو لا اكلمهم الا يوم الجمعة
لان لا اكلمهم حكم ان لا يكلمهم في يوم الجمعة داخل فيه فخرج بالاستثناء ص والاصح ان الجمع المنكر ليس
بعام ش اي بل يحمل على ثلاثة اثنين على الخلاف في اقل الجمع وقال الجباي يقتضيه كالمعرف
وهو ضعيف لانه لو اقتضى الاستغراق لسبق وبطل حال قال الهندي والذي اظنه ان الخلاف في غير
جمع القلة والا فالخلاف فيه بعيد جدا اذ هو مخالف للفهم على انه للعشرة قاله وهذا قلت وقضية كلام القاضي
وغيره في الحل من الجباي لا فرق فانهم قالوا لو اجعل الجمع المنكر بمنزلة المعرف ص وان
اقل جمع الجمع ثلاثة لاثنان ش اي ولا اقل يطلق على ما دون الثلاثة الا مجازا وهو مذهب الشافعي
وابي حنيفة وقال مالك اثنان واختاره الاستاذ والقرافي محتجين بان الجمع مشتق
من اجتماع الشيء مع الشيء واجيب الاولون بان لفظ الواحد يسلم في التثنية ولا يسلم في الجمع
فلم يحز اشتقاق العدد بهما مع اختلاف صيغة الجمع الموضوع لهما وهذا انما يتجه في
المكسر اما السالم فواجب اتفاقا قال القرافي الاشتقاق بانه مشتق من اجتماع الجماعة كما ان
التثنية مشتقة من اجتماع الاثنين وقائله قوله مسمى التثنية على ان محل الخلاف في اللفظ
السالم بالجمع في اللغة فسلمين ونحوه للمفهوم لهم من لفظ الجمع لغة وهو ضميمة بين اثنين فان
ذلك في الاثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف ثم الخلاف في جمع القلة اما جمع الكثرة فاقله
احد عشر باجماع النحاة كذا قالوا لكن قال الرافعي في فروع الطلاق لو قال ان تزوجت
النساء او اشتريت العبيد فحلف لم يحنث الا اذا تزوج ثلاث نسوة او اشترى
ثلاثة

ثلاثة العبيد وكان سبقي ان لا يحنث الا بالعشرة وقال الامام في البرهان ذكر بعض
الاصوليين من فوائد الخلاف انه لو اقر بدراهم هل يحمل على ثلاثة او اثنين وما اظن ان العقلا
يحومون هذا وهو عجيب فانه الخلاف عند النحاة كما حكاه الهروي في الاشراف وجمهم
بناء على هذا الاصل وذكره الماوردي في الحاوي ايضا ص وانه يصدق على الواحد مجازا ش
ذهب امام الحرمين الى انه يصح ذلك بطريق التجوز بشرط قيام قرينة تدل على ان المراد
به واحد وذلك في الاثنين من باب اولى ولهذا انتصر الجم على الواحد ومثله يقول
الزوج وتهويري امرأته متصدق لناظرها شيخين للرجال ولم ير الا رجلا واحدا الان
مقصوده استيعاب الجمع والواحد من جهة ان الاسم والجنس انما سماها التفرج للحس اجادا وجمعا
والذي سمع منها في الواحد سمع منها في الجنس ولعل لفظ الجمع اوفق للغرض قال
واذا لم يكن في الكلام مثل هذه القرينة لم يجز حمله الا على الواحد ثم ان صح
عد منها فلا وجه للرد اليه واذا ورد في انزالها للفظ يوقف فيه قال الماوردي كما يريد انه لو لم
يكن في سياق الكلام ما يحسن به القرينة ما حال الطلاق ولو اقترنت به القرينة وبارعة ان عنقا
الله في التمثيل فان المتكلم لا يطلق الرجال على واحد بل على جمع لكنه انما ترجح هنا الواحد
الا وقد ترجح لغيره فيصح حينئذ للواحد بسبب ذلك لان اللفظ انما المراد برجال واحد بدليل
القاضي عبد الوهاب في البرهان بني والمراد بقوله الواحد وبقوله تعالى ان مريم اسمها
محمد ما لفظا والم للجمع والمراد به سليمان وحده وكذا قوله ثم يرجع المرسلون والرسول
واحد بدليل قوله ارجع اليهم وقوله يرون ما يقولون والمراد ام الموسن
وحدها وفيها ثلاث لهن للعموم وهي ارتكبوا ولتم مغفرة ص ونعم العامر
واسم بمعنى المدح او الم يعارضه امر اخر فانها نعم مطلقا ش نعام اذا تضمن معنى المدح او الذم كقوله
تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة وقوله والمراد به مدح قوم وذم اخرين ويعلق
به ذكر النقد لغير عام نظر اللفظ ولا يأتي على قصد العموم والذم وقال الشيخ ابو حامد الاسفرايني
انزالها ونحل ليس عام نظرا لما قصد ومنسبا للشافعي ولقد اجاد التمسك بانه الزكاة في
وجوب زكاة الحلي لان اللفظ لم يقع مقصودا وربما تعلق به ان الكلام يتفصل في مقصوده
ومحمل بما غير مقصوده وهذا الخلاف اظنه المتأخرون والصواب ان محل ان لم يعارضه
عام اخر لم يقصد به المدح او الذم والذي عارضه يرجح الذي لم يسق لذلك عليه بلا خلاف
قاله ابو حامد واس السمعاني وغيرهما من اصحابنا واطلق غيرهم الخلاف وطردوه في الحالتين
وحينئذ تجتمع ثلاثة اقوال كما اشار اليه المص ومثال المعارض قوله تعالى وان جمعوا بين
الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانهم والاولى ليست لبيان الحكم فقدمت على ما سياتي فيها
السنة باباحة الوطي بملك اليمين وهذا رد الاصحاب على داود احتجاجه بالاية على اباحة الاختين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ملك اليمين وقال الشيخ عز الدين ليس من هذا الباب العام المرتب على شرط عدم ذكره بل مقتض
اطلاقه تعالى ان تكونوا صافين فانه كان للواحد عشرا فالشرط المتقدم هو صلاح الحاضرين
الحاضرين وصلاحهم لا يكون سببا لمغفرة من تقدم من الامم بل لهم او باق بعدهم فان
تواخذ الشرع تابع لذلك وان صلاح كل احد لا يتعداه لغفران غيره الا ان يكون فيه سبب
وهاهنا لا سبب فلا تعدى فتعين ان يكون المراد فانه كان للواحد منكم عشرا فان
فان شرط الاخذ لاحدهما جزاوه على غيره وبعده قاعدة لغويه شرعيه اما اذا لم يكن
شرطا امكن جريان الخلاف فيه نفسه هذه المسالة مذكورة مع قوله ادلة الباب
وغير المقصورة قال القاضي عبد الوهاب لما حكى في نظيرها مثل باية الزكاة وافق
عليه الشيخ تقي الدين شارح الامام وبهذا حكى الاصبهاني في شرح المحصول الخلاف
من هذه المسالة مذكورة مع قوله ادلة الباب وغير المقصورة وعزى القاضي عبد الوهاب لما حكى
الخلاف في نظيرها مثل باية الزكاة ووافق الذي نقله القاضي عبد الوهاب في غير المقصورة
شارحه يظهر الفرق من المنصوص في نوع الواقع الكثير فانه استغرب الخلاف في غير المقصورة
كما نقله عن السروجية الاصوليين حيث حمدت ونعم قولا يستوون قوله تعالى لا يكان يوما
من كان فاسقا لا يستوون يقتضي نفي الاستواء من كل وجه حتى يستدل به على ان الفاسق لا يلي
عقد النكاح خلافا للحنفية وقد مثل الاصوليون هذه المسالة بقوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون فان اصحابنا تمسكوا بها على ان المسلم لا يقتل بالكافر
لان نفي الاستواء يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه فلو قتل المسلم بالكافر لاستويا في شرع
القصاص او القاضي مبني على الحاوه قال الم واما عدلت عن التمثيل بها الى الاية الاولى لان
قوله تعالى اصحاب الجنة هم الفائزون قرينة انها اراد نفي المساواة في الفوز لا مطلقا خلافا لم
في الاية الاخرى لكن قد يشكل احدهما ان هذا يمكن ان يقال مثله في لا يستوون
لقوله تعالى بعدها اما الذين اسوا وعملوا الصالحات الاية لكن قرينة لا يستوون ابعد
منه في لا يستوي لانه في اثبتي الثاني احتمال ان يكون المراد بالفاسق الكافر فلا يدل على
نفي ولاية الفاسق للنكاح وهي المسالة الخلافية نعم هذا لا اثر له لانه انما يدل على نفي ولاية الفاسق
دل على نفي ولاية الكافر على ابلغ وجه ويبقى التمثيل ايضا بقوله تعالى في سورة الحشر
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون فليتامل موارد هذه الايات وقد اختار
المصنف امرا خالف فيه المذهبين وافتقد ان لفظ المساواة معناه المعادلة والعدل
وفلان لا يساوي فلانا معناه لا يعادله ولا يكون وزانه ومنه قوله وليس سواء عالم وجهول وقوله

وعلى

وعلمان لسلمان وتركا للاستفهام كقوله سواء ابي لا يتعاد لان ولا قوله سواء العادلة واذا كان معناه العادلة
والكفاءة نقولنا فلان لا يساوي فلانا معناه لا يكافئه او يساويه فعلا، تكافئه تقيا وانثانا
وحينئذ يتوقف الاستدلال بالاية على عدم التقاص بين المسلم والكافر بالاخرى على عدم
ولاية الفاسق بمعانه ليس كذلك وان الكفاءة معتبرة — ولا الكلت س الفعل المتعدي
اذا وقع في سياق النفي مثل لا اكل اذا اقتضى عليه لم يتعرض للمفعول به فهو عام في متعلقاته فيعم الوكيل
كلما لانه تكلم في سياق النفي وقال ابو حنيفة لا يعم ولا يقبل التخصيص وتظهر فايدة الخلاف
في انه لو حلف ما اكل عيشا قبل على الاول حتى لا يحنث باكل غيره بناء على عموم المفعول فيقبل التخصيص
بعض مدلولاته ولا يقبل على الثاني لتخصيصه بدلان التخصيص فرع العموم ولا عموم فيه
فلو خصص تناكل لم يقبل لانه ضروري للفعل المتعدي دون غيره والاستعمال وارد بكل منهما انما
الكلام في الظهور واختار ابن الحاجب المفعول مذهب ابي حنيفة وقاس المفعول به على المفعول
فيه يعني اذا قال لا اكلت واراد بعض الازمنة او بعض المواضع دون بعض حنث ولم يكن
هذا اللفظ قابلا للتخصيص بالنية فوجب ان يكون المفعول به كذلك وفرق الامدي في الاحكام وصاحب
التحصيل بينهما بان تعلق الفعل بالمفعول به اقوى من تعلقه بالمفعول فيه ولهذا قيل ذكر التخصيص
ولم يقبله هذا وهذا الفرق مبني على ان الحكم في المفعول فيه كذلك وقد خولف فيه الامام وقبل
قبول الفعل التخصيص في الزمان والمكان بالنية ايضا فيسقط ان الاولى بهذه المسالة
السابقة في ان حرف النفي اذا دخل على النكرة عم لذاته او بقرينة السلب الكلي وهو القدر
المشترك في الاكل فان قلنا بالثاني لم يقبل التخصيص لانه نفي الحقيقة وهي شيء واحد ليس
بعام والتخصيص فرع العموم وان قلنا بالاول عم هذه المسالة فرع تلك ذكرها ايضا
حسب ما جاب الاصل والفرع الثاني عم من تمثيل منصوص المسالة بان تكون الفعل متعديا
غير مقيد بشيء وهو الذي ذكره القلم والغزالي والامدي وغيرهم وعلى هذا لا يتناول
الا فعال القاصرة لكن القاضي عبد الوهاب في كتاب الاشارة قال الفعل في سياق النفي هل
يقتضي العموم كالنكرة في سياق النفي لان نفي الفعل نفي لمصدره فاذا قلنا لا عموم
فكما قلنا لا قيام وعلى هذا التصوير يعم المسالة القاصرة من قبل وان اكلت س
هذا الذي صنعه هو الذي اورده ابن الحاجب فيسوى بين ما وقع في سياق
النفي او في سياق الشرط نحو ان اكلت فانت طالق لان الشرط في معنى النفي لان
المشروط لم يحزم بوقوع الشرط حيث جعل شرطا ولهذا جعلها النحاة في مقابلة
الثبوت فان الشرط والاستفهام عندهم كلام غير موجب وهو مبني على ان النكرة
في سياق الشرط تعم كغيرها في سياق النفي وهو ما صرح به القاضي واما الحرمين ومثل بقولك
من باشتي بمال اكرمه فالاصل لا يخصص هذا بمال معين فان المصنف في شرح المنهاج

ومراده العموم البدلي لا الشمولي بدليل فانه لا يتوقف الجزاء على الاتيان بجميع الاموال بل بكفي واحد كما لو قال ان رأيت رجلا وأنت طالق تقع بروية واحد ولاجل هذا توقف الم هها هنا في الحاق الشرط بالنفي وان العموم في النفي بالشمول وفي الشرط بالبدل وهم الا بتاره من كلام امام الحرمين في الشرط انه اراد عموم الشمول فقال لو كان للعموم لما استحق الاكرام بمال واحد بل كان مستقرا للاتيان بجميع الاموال كما لو قال من يأتني بكل مال فله درهم الشرط توجه في حق كل آت بمال لانها تعلق به الشرط من المال حتى لا يتحقق شرط يرد عليه هاما بعضهم من العموم والصحيح فيها خلاف في ذلك فيها المقتضي سيجيء بذلك لانه اما اقتضاه النفي وهو يكسر الضاد الطالب للاضمار ويفتحها ذلك الغير بعينه الذي اقتضاه الكلام فيجيء له وهو المراد هنا فاذا كان الكلام لا يستقيم الا بتقديرات متعددة ليستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه فلا يقدر الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يقع دليل معين لاحدهما كان مجملا مثل رفع عن امتي الخطأ والنسيان هذا ما اختاره الشيخ ابو اسحق والغزالي وابن السمعاني والرازي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم لان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ ولان الضرورة تندفع باثبات فرد من الاثبات دلالة على اتيان ما وراءه فيبقى على عدم سقوط الاصل بمنزلة المسكوت عنه ومقابلهم حكاه الفاضي عبد الوهاب عن اكثر الشافعية والمالكية ورجحه النووي في الروضة في كتاب الطلاق نعم اذا تعين بدليل تعين بالمقول وان كان موضع العموم فعام والا فلا تنبيه جعل بعض الحنفية المسالم السابقة من فروع هذه اعني لا كل او ان اكلت ومنعه بعضهم فان قوله للتخصيص يوجد المحلوف عليه في كل صورة لا العموم المقتضى من والعطف على العام من ابي لا يقتضي عموم المعطوف عليه خلافا للحنفية حيث قالوا ان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر لو كان عاما للزم ان كان المقدر في قوله ولا ذو عهد في عهده عاما ضرورة اشتراك المعطوف فيه ليس كذلك اذ الكلي الذي لا يتقيد به المعاهد انما هو الحربي والمختار عندنا بيان اشتراك المتخالفين في اصل الحكم لا في صفته بيانه ان تعليل الاضمار هو الاصل واعلم ان ترجيح المقتضي يقتضي امورا احدها ان الحنفية سلموا ان بكافر في قوله لا يقتل مسلم بكافر عام وانهم يقدرون في الثاني كذلك وهو فاسد فان الحنفية يمنعون عموم الاول لضرورة وجوب تقدير واحد وثانيها وذلك لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته والثاني انها تقتضي مطلق تعلق سواء تعلق العام او الخاص على العام وهو كذلك لكن تقديم المعطوف اذا كان عاما ليس من قبيل عطف الخاص بل من جوهر النظم الثالث انها عبارة تنجاوز المقصود لا نظمها فهي صورة لا خلاف فيها كما لو قيل ولا ذو عهد في عهده عمرو وهذا لا يقول احد فيه بما قتضا العطف على العام العموم وانما المقصود انما هو بيان ان احد الجملتين اذا عطفت على الاخرى وكانت الثانية تقتضي اضمارا

يستقيم

ليستقيم كقوله ولا ذو عهد في عهده على قول الحنفية فانه لا يستقيم منه الا بدون اضمار لفعل يقدر ما تقدم ذكره او ما يستقل به الكلام قالت الحنفية الاول من ثم عزي البهم ان العطف على العام يقتضي عموم المعطوف وقال اصحابنا بالثاني وبه راى ابن الحاجب ترجمة المتاخرين مختلفة عدل عنها وقال مثل قوله صلى الله عليه وسلم الى اخره ويمكن ان يقال ان هذا اجاز بحرب اللبس فلا يضر خلو لفظ من المقصود بنص والعمل المثبت وهو كان عم في الحرين فيما لشان احدهما العمل المثبت لا عموم له بالنسبة الى الاحوال التي يمكن ان يقع عليها العموم لاحتمال ان يقع عليها العموم لاحتمال ان يقع عليها او على وجه واحد مع الاحتمال والشك لا يثبت العموم خلافا للقوم ومثاله قول الراوي صلى احدا الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ولا يتعين الابدال وهذا مبني على اصل آخر وهو ان الافعال نكرات والنكرة في سياق الاثبات لا تعم وقد حكى الزجاجي اجماع النحاة على ان الافعال نكرات واصح بانها لا تخلو من العامل والفاعل جملة والجمل نكرات كلها ومن تم امتنع الاضافة الى الافعال لانتفاء فايدة الاضافة اخبرها واحترز بالمثبت عن المنفي فانه يعم وقد يكون الشرط في معناه بخلاف نفي عم المثبت انما كان في سياق الاثبات عم الثاني بخلاف قوله بل كان مجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم جمع التقديم والتاخير بين هذا وبين الذي قبله ان لفظ كان تقل عدم وقوع الفعل بخلاف مطلق الفعل المثبت فلا يلزم من انكار تعميم الاول تعميم الثاني فلهذا جمع المصنف بينهما ثم ان قلنا ان كان لا يقتضي تكرار الفعل فهو من القسم الذي قبل وهي ثلاثة مذاهب صحح ابن الحاجب انها تقتضيه قال وهذا استفاده من قولهم كان حاتم يقري الضيف وصحح في المحصول انها لا تقتضيه لا عرفا ولا لغة وقال الهندي انه المختار وقال عبد الجبار يقتضيه في العرف لا اللغة فانه لا يقال في العرف فلان كان يتهجد اذا تهجد مرة واحدة واعلم ان الهم قد ذكر سالم فيض الجارية اخرا التخصيص فلا يظهر اهمالها هنا ولا العلق علة لغة لكن قياسا خلافا للزاعمي ذلك فانه اذا علق الشارع حكما على علة كما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع صور وجود العلم فيعم كل مسكر على قولين فاذا قلنا نعم فهو معلوم بالشرع قياسا او باللغة جميع ثلاثة اقوال اصحها ان عمومه بالشرع قياسا بالاشتراك في العلة فان ذكر الوصف عقب الحكم يفيد علته للاشتراك في الحكم العلة توجب الاشتراك في الحكم فتكون الحكم عاما لعموم علته لان اللفظ يفيد تعميمه وقال الغاضي ابو بكر لا يعم وقيل يعم بالصحبة ومن المسئلة قوله صلى الله عليه وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمايهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما فانه يعم كل شهيد وقوله فلا قالوا نعم ذكر راجع الى المسايل الخمس من قوله لا المقتضى الى هذه السالم وان ترك الاستقصال بتنزل منزلة العموم من هذه العبارة للشافع وعليها اعتمد في محنة الكفار وفي الاسلام على اكثرين اربع فان قيل لا اسلم على حشر فاموه النبي صلى الله عليه وسلم بما سال اربع ولم سالم عما كيفية ورود العقد عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاق القول دال على

بالتقدم

على انه لا ترف واستحسنه محمد بن الحسن على خلاف ما يقوله ابو حنيفة من ان العقد اذا ترتب تفيت
الاربع الاوائل الدوابل ومقابل الاصح القدر في كلام المحاسبة يحمل ينفق على الوقف وصار امام الحرمين الى انه
بيع اذا لم يعلم السن صلى الله عليه وسلم بتفاصيل الواقعة فان علم فلا بيع وكانه تقييد للاول ولهذا قال في المحصول
بعد حكايته قول الشافعي وفيه نظر لاحتمال انه اجاب بعد ان عرف الحال واعلم انه اجاب بعد ان عرف
الحال واعلم انه تدجاء عن الشافعي ما يعارض هذه العبارة وهي قوله حكما بان الاحوال اذا تطرق اليها
الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال ولهذا اثبت بعضهم للشافعي في المسالة قولين
وليس بشيء وجمع القرافي بين العبارتين بما لا يحتمل والصواب حمل الثانية على العمل المحتمل
للوقوع على وجوه مختلفة لانه فعل والاولى على ما الذا اطلق اللفظ جوابا عن سؤال فانه يعم
احوال السائل لانه قول والعموم من عوارض الاقوال دون الافعال من وان نحو يا ايها الذين
يتناول الامة (الابدليل) خطاب المختص بالنبي نحو يا ايها النبي يا ايها الرسول لا يدخل فيه الامة
كما لا يدخل الرسول تحت الخطاب المختص بالامة بالاجماع الا اذا دل الدليل على دخولهم فيه من قياس او
غيره وحينئذ فيتعلم الحكم لا باللفظ وقيل يدخل في اللفظ فهو عام الابدليل يخرجه ونقل عن ابن حنبل
واحمد واختاره امام الحرمين ص ونحو يا ايها الناس شمل الرسول عليه الصلوة والسلام
وان اقترن بقل وتاليها التفصيل ص الخطاب المتناول للرسول والامة كقوله يا ايها الناس
ويا عبادي يشملهما عند الاكثرين لصدق اللفظ عليه والثاني لا يدخل فيه النبي لا هل الخصائص
الثالث له والثالث التفصيل بين ان يقترن بقل فلا يشمله لان الامر بالتبليغ قرينة عدم
دخوله والا شاول ونقل عن الحربي وزيفه امام الحرمين وغيره ص وانه يعم العبد والكافر في
مسألتان احدهما ان الخطاب يا ايها الناس وغم يعم الاحرار والعبيد ابتداء لوجب العجم ولا
يخرج العبد الابدليل ولا يلتحق بالبهائم من جهة ما انه وكونه مملوكا للنوع المكلفين عليه بالاجماع
في الصلوات وغيرها ونقل ابن برهان عن معظم الاصحاب وقيل لا يدخل الابدليل الثاني انه يعم الكافر
فلا يخرج الابدليل لانه من الناس وبني ام حقيقة والاصل عدم الخصص وقيل لا يدخل والعلة بنا على
انهم غير مكلفين وقد سبقت قال الهندي والقائلون بعدم دخول العبد والكافر زعموا انه لا يتناولهم
من حيث اللغة نعم كثيرة وان زعموا التناول لكن الزمه والكفر في الشرع يخصصهم نحو يا اهل البيوت
على انهما مكلفان في الجملة ص هو يتناول الموجودين دون من بعدهم الخطاب الوارد شفاها في عصر النبي
صلى الله عليه وسلم كقوله يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس يختص بالموجودين حالة الخطاب ولا يتناول
من بعدهم ابو لغة الابدليل منفصل من قياس او غيره وقالت الغالبية هو عام بنفسه والخلاف لفظي
للاتفاق على عمومه ولكن حل هو بالصيغة او بالشرع قياسا او غيره ص وان من الشرطية تتناول
الاناث ص ويدل عليه قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى فدل التقسيم بالذكر
والانثى عليه وقوله تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله وقوله صلى الله عليه وسلم من حرق نخلا

لم

لم ينظر الله اليه قالت ام سلمة فكيف يصنع النساء يوافق محمد الترمذي فيجعل ام سلمة دخول
النساء في صيغة من وافقها النبي صلى الله عليه وسلم ولانه لو قال من دخل داري فهو حر فدخلها
النساء عتقن بالاجماع كما قاله في المحصول وقيل مختص بالذكور لتوهمهم في الاستفهام سنة وسنان
حكاه ابن الحاجب وغيره واغرب ابن الدهان النحوي فعزاه للشافعي وانما غرب لبعد
المتعمد وانهم تمسكوا بذلك في مسئلة المرتد فحملوا قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه
ص يتناول البوت وفاقا مرادا به عبد المنعم الخلاف بالشرطية ذكره امام الحرمين وهي تخرج
الموصولة والاستفهامية ونقل الفتح الهندي الظاهر انه لا فرق والخلاف جار في الجميع واعتذر
بعضهم عن الامام بانه انما خص بالشرطية لانه لم يذكر الاستفهامية والموصولة في جميع العموم
الثاني ان ابن الدهان النحوي حكى الخلاف في انها موضوعة للمذكر والبوت او انها للمذكر اصل
يعني والجمع استفهامية في البوت امتنان ان ابن الدهان النحوي حكى الخلاف الثالث ان هذا
ص مختص من حيث وضعها بما لا يعم فيه من المذكر والبوت وان كان العابد فيه مذكرا الذكر
ص وان جمع المذكر السالم لا يدخل فيه النساء هو اس ص للفظ ان اختص بالمذكر كالرجال او
بالبوت كالنساء لم يدخل احدهما تحت الخطاب باللفظ المختص بالاخر فان شاركها جاز ولهذا
لعلامة التذكير والتانيث فيه مدخل كلفظ الناس دخل فيه كل واحد منها فان وافق استعمل
اللفظ فيما كان بعلامة التانيث للبوت وحدها في المذكر وحدها ونحو كلفظ مسلمين
ر ح ما ص فصيغ بعد سبب الجمهور ان البوت لا يدخل في المذكر والبوت ان العلامة
هو المسلمين ظاهر الابدليل منفصل كما لا يدخل الرجال في لفظ البوت الابدليل وقال الشيخ
ابو حامد وغيره انه مذهب الشافعي وقالت الحنابلة يتناولها ظاهرا ولا يخرج عنه البوت
الابدليل ورد امام الحرمين الدخول بالتغليب لان اصل اللفظ لم يوضع له واقتضى كلام
قصص الخلاف في الخطابات الواردة في الشرع لغربة عليه الشارع به الاحكام الشرعية قال
الفتح الهندي واتفق الكل على ان المذكر لا يدخل تحته وان ورد مقترنا بعلامة التانيث
وبهذا علم من قصص الم الخلاف بالمذكور ودفع في بعض الشروح ما ذكره المحرر ضرورة استدلاله
على تصوير مسالة الجمع السالم فان المكسر كذلك ولم ار لهم تقريرا بذلك بل رايت في بعض السؤال
انه جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول فيه ويشهد لهذا لو وقف على بني زيد فانه لا يدخل
فيه النساء ثم ان دلت قرينة على الدخول دخلن على الاصح كما لو وقف على بني تميم او هاشم
فان القصد الجنس ص وان خطاب الواحد لا يتعداه وقيل يعم عادة ص الخطاب الخاص
لفظ واحد من الامة هل هو خطاب للسامعين الحضور على المنع وانه لا يتعداه الابدليل منفصل
وقيل يعم بنفسه عادة واشار الم بهذا القيد الى ان القائلين بالعموم لم يريدوا اللغة والا فات
مكابرة فان صيغ الواحد غير صيغة الجمع بلا ريب وان العادة تقتضيه وقال امام الحرمين
الخلاف لفظي وقال غيره بل معنوي وهو انا نقول الاصل بما هو هو لما ورد الشرع لو تقتضي
العرف ص وان خطاب القرآن والحديث اهل الكتاب لا يشمل الامة ص الخطاب
الخاص باهل الذمة نحو يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم يا اهل الكتاب امنوا بما نزلنا
ونحوه لا يشمل الامة الابدليل منفصل لان اللفظ قاصر عليهم كذا قاله الهم ولكن جزم
الشيخ محمد الدين في مسودته بانه يعلم ان سكوتهم في الغيبة والا لم يشملهم مثابة خطابه
لاهل احد وعشاه لم يقولوا اذ هبت طائفة منكم الايات وخطابه لاهل بدر
قولوا كلوا مما غنمتم حلالا طيبا وهو نظير خطابه لواحد من المكلفين فانه يثبت الحكم
في حقه ثم قال ثم الشمول ههنا هل بطريق العادة القرينة او الاعتبار العقلي

نبه الحنابلة قال وعلى هذا ينبغي استدلال الائمة على ما ذكرنا بمثل قوله انا امرت الناس
بالقرآن الآية قال هذه الضمائر مع جميعها لبني اسرائيل قال وبهذا الذي ذكرناه
على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اما خطابه لهم على لسان موسى او غيره من
الانبياء ففي مسئلة شرع من قبلنا والحكم بها هنا ثابت بطريق العموم الخطاب
قطعا بالاعتبار بالعقل عند الجمهور بقية سكت المصنف عن حكمها وهو
ان الخطاب المختص بالمؤمنين هل يختص بهم وحكى ابن السمعاني في الاصطلام
عن بعض الحنفية الاختصاص ثم اختار انه ثابت في حق الكل وقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا خطاب شريف لا خطاب يختص بدليل قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا وقد ثبت
تحريم الربا في حق اهل الذمة بالاجماع قلت وفيه نظر لان الكلام
في المتناول بالصيغة لا بامر خارج وهذه المسالة ترجع الى
ان الكفار هل هم مخاطبون بالفروع ـ وان
المخاطب داخل في خطابه ان كان حرا لا امرأة
المخاطب بكسر الطاء هل يدخل في خطابه فيه مذاهب
احدها يدخل مطلقا سواء كان حرا او امرأة
او بها لعموم الصيغة كقوله تعالى والله بكل شيء
عليم وقوله صلى الله عليه وسلم من قال
لا اله الا الله خالصا دخل الجنة وقول القائل
من احسن فاكرمه او فلا تهنه كذا قاله
في المحصول وغيره للاكثرين والثاني
لا يدخل نظرا للقرينة والثالث التفصيل بين
الخبر فيدخل تحته والامر فلا وهو اختيار ابي الخطاب
من الحنابلة قال والفرق بينهما ان الامر استدعاء الفعل
على جهة الاستعداد فلو دخل المكلف تحت ما امر به غيره لكان مستدعيا من نفسه
مستعليا وهو محال واكثر من نقل الخلاف في المسئلة صورها بالامر للتنبيه على انه في
الخبر فلا فهذا افصل المسلك بين الخبر يدخل دون الامر فلا يدخل لان
كونه امرا قرينة مخصصة وقد ذكروه في المحصول احتمالا له والحق انه ان اتحد
وضع اللام في ان ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وصفا فليس
كذلك سواء كان امرا ام خبرا وان كان
المراد حكما فسلم اذا دل عليه دليل او كان الوضع
شاملا له كالفاظ العموم وعند هذا نقول ان كان
بلفظ المخاطبة للمخاطبين كقوله ان الله يامركم
تحلوا يا ايها الذين امنوا لا تستقبلوا القبلة بغائط
ولا بول فلا يدخل عليه السلام في
هذا الخطاب لان الصيغة مختصة
بالمخاطب وان حكم به خلافا لقد شذ
وهو قريب من قول بعض الحنابلة

الحنابلة ان الخطاب مع الموجودين يتناول من بعدهم بغير دليل منفصل بل لمجرد الخطاب الاول
واما اذا كان بغير لفظ الخطاب كقوله من نام فليتوضأ من احيا ارضا ميتة فهي له فالصحيح
الدخول وقد سبق من المصنف في باب الاوامر ما يخالف ما اختاره هنا وذكرنا ما فيه
وان لم يخرج من اموالهم صدقة تقتضي الاخذ من كل نوع وتوقف الامدي ما صححه المصنف
نص عليه الشافعي في الرسالة والبويطي ونقله ابن برهان وغيره عن الاكثرين وكذلك ابن الحاجب
ثم اختار خلافه وانه يكفي اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال ونقل عن الكرخي وجمهور
الحنفية الي جميع اموال الجميع والجمع المضاف للعموم وقول الكرخي قوي لان من التبعيض
المطلق والواحد من الجميع تصدق عليهما ذكر وتوقف الامدي فانه قال في اخر المسئلة والجملة
فهي محتملة وما خذ الكرخي دقيق وقال ابن حبان في صحيحه في حديث ليس فيما دون خمس ذود
صدقة ولا فيما دون خمس اواق صدقة هذا بين ان المراد من قوله خذ من اموالهم مراد به
بعض المال اذ اسم المال يقع على ما دون الخمس من ذلك وقد نفى النبي صلى الله عليه وسلم الوجوب الصدقة
عن ما دون الذي اخذ التخصيص قصر العام على بعض افراده لم يقل اللفظ
العام لبقينا ولما عمومه عرفي او عقلي وقد سبق على ما سبق فانه يدخله التخصيص مع انه ليس
باللفظ وانما لم يقل بدليل لان القصر لا يكون الا كذلك وتناول ما اريد به جميع الافراد ولا يلزم اخراج
بعضها كما في الاستثناء وما لم يرد الا بعض افراده ابتداء كما في غيره وعدل عن قول ابن الحاجب
على بعض مسمياته اي افراده فان مسمى العام واحد وهو كل الافراد ثم من جملة الافراد النادرة
وغير المقصودة كما سبق انها يدخلان في العموم فكان ينبغي تقييدها بالغالب فان القصر على
الافراد النادرة ليس بتخصيص شرعي خلافا للحنفية كما وليهم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل لحمله على المكاتبة او المملوكة لندرة هذا وظهور قصد العموم فيه واعلم
انه قال هنا قصر ثم قال في الاستثناء اخراج فقد يتوهم ان القصر ليس في الاخراج وليس كذلك بل
القصر اعم منه فكل اخراج قصر ولا عكس وان الاخراج يستدعي سبق الدخول او تقديره والقصر
قد يكون كذلك وقد يكون مانعا للدخول البتة وحاصله ان الاخراج بعض العام مخصوصا ولما
القصر غير الاخراج فمراده بالمخصوص والقائل له حكم ثبت لمتعدد الذي يقبل التخصيص هو
الحكم الثابت لمتعدد اما من جهة اللفظ لقوله اقتلوا المشركين او المعنى كالمفهوم وتخصيص
العلة عند من جوزه فلا يجوز التخصيص في الافعال لا يدخلها عموم والتخصيص فرع العموم
وكذلك النص والواحد لا يجوز تخصيصه لان التخصيص اخراج بعض من كل ولا يتحقق ذلك
في الواحد واعترض القرافي بان الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح اخراج بعض
اجزاياه بصحة قولك رايت زيدا وتريد بعضه وان تعذر اخراج بعض الجزيات فينبغي التفصيل
واعلم ان قوله المتعدد قد يتوهم منافاته للتعريف العام باستغراق الصالح له من غير
حصر ولا تنافي بينهما فان التعدد لا ينافي عدم الحصر فان كل غير محصور متعدد غير محصور
فقد اورد على هذا شيئان احدهما اسما الاعداد فانها لحكم ثبت لمتعدد مع انها لا تقبل
التخصيص فان قلت يقبل التخصيص لزم ان يكون عامه فبطل قولكم في حد العام من غير حصر
والثاني الجمع المنكر فانه يقتضي ثبت لمتعدد ولا يفيد التخصيص لانه ليس بعام واجاب

www.alukah.net

المصنف عن الاول بان مدلول اسماء الاعداد واحد لا تتعدد فان التعدد في المعدود لا في اسم العدد
وعن الثاني بانا لا نسلم انه لا يفيد التخصيص وقولك لعدم عمومه قلنا هو صالح للعموم بقرينة لفظة
او معنوية ولا يلزم من قابليها التخصيص ونوع التخصيص فيه حال تنكيره وتجرده عن قرائن
العموم كان الانسان قابل للثبوت على الراحلة ولا يلزم خروج المخصوب عن حد الانسان
والمتجوز به الى واحد. لم يكن لفظ العام جمعا والى اقل الجمع ان كان وقيل مطلقا وقيل بالمجمع
الا ان يبقى غير محصور وقيل الا ان يبقى قريب من مدلوله اختلف ضابط القدر الذي لا بد من بقائه
بعد التخصيص على مذاهب احدها التفصيل بين ان لا يكون لفظ العام جمعا بل صالح للجميع
والمفرد مثل من والالف واللام الداخلة على اسم الجنس المفرد فيجوز التخصيص فيه الى اقل
المراتب الذي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص وهو الواحد بل ادعى الجبائي ابو حامد انه لا
خلاف في هذا وان كان جمعا كالمسلمين جاز التخصيص فيه حتى يبقى اقل الجمع اما ثلثة او اثنين
على الخلاف فيه مراعاة لمدلول الصيغة وهذا التفصيل للقفال الشاشي قال المصنف وما
اظنه يقول به في كل تخصيص ولا يخالف في صحة استثنا الاكثر اي الواحد بل الظاهر ان قوله
مقصور على ما عدا الاستثناء من التخصيصات بدليل احتجاج بعض اصحابنا عليه بقول القايل
علي عشرة الا تسعة ولحتمل ان يعم الخلاف الا ان الظاهر خلافه قلت الاستثنا ان كان من جمع
او ما في معناه كالكثير فهو يشترط بقا اسم الجمع كما صرح به وان كان من عدد فليس الكلام
فيه لا عموم والمالحور في جميع الفاظ العموم الى الواحد وهو قول الجبائي اسحق واستدل بقوله
تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بهم ابن مسعود الاشجعي والثالث لا يجوز
ورده الا الى اقل الجمع مطلقا حكاه ابن برهان والرابع انه لا بد من بناء جمع غير محصور
وصححه الامام الرازي والبيضاوي والخامس لا بد من بقا جمع يقرب من مدلول العام قبل
التخصيص وحكاه ابن الحاجب عن الاكثر كذا جعل المصنف هذا المذهب غير الذي قبله والظاهر
انه هو وانما اختلفت العبارة والمراد بقوله يقرب من مدلول العام ان يكون غير محصور
فان العام هو المستغرق له ويصلح له من غير حصر ولهذا قابله ابن الحاجب باقوال الحصرة
حيث قال بعده وقيل يكفي ثلثة وقيل اثنان وقيل واحد ووجهه انه اذا بقي غير محصور كانت
الصيغة باقية على عمومها في الباقي لم يتغير مدلول العام والعام المخصوص مراد عمومه
تناولا لا حكما والمراد به الخصوص ليس مرادا بل كلي استعمل في جزي ومن ثم كان مجازا قطعا
اعلم ان البحث عن الفرق بين العام المخصوص والعام الذي يراد به الخصوص من مهمات
هذا العلم ولم يتعرض له الاصوليون وقد كثر بحث المتاخرين فيه ومنهم والد المصنف وفرق
بان العام المخصوص هو ان يراد معناه في التناول لكل فرد لكن لحرج امنه بعض
افراده فلم يرد عمومه في الكل حكما لقرينة التخصيص والعام المراد به
الخصوص هو ان يطلق اللفظ العام ويراد بعض ما يتناوله فلم يرد عمومه لا تناولا
ولا حكما بل كلي استعمل في جزي ولهذا كان مجازا قطعا لما فيه من نقل اللفظ عن
معناه الى غيره واستعماله في غير موضوعه وهذا اذا قلنا ان العام لا يدل على افراده لها
دلالة مطابقة فان قلنا يدل لم يتجه القول بانه استعمل في غير موضوعه بل هو كاستعما

المشترك في احد معنييه وهو استعمال حقيقي وقال الكيا هو الذي ندفع العيد مما يجب ان
ينتبه له الفرق بين قولنا هذا عام اريد به الخصوص وبين قولنا هذا عام مخصوص فان
الثاني اعم من الاول لان المتكلم اذا اراد باللفظ او لا ما دل على ظاهره من العموم
ثم اخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عاما مخصوصا ولم يكن عاما اريد به الخصوص
ويقال انه منسوخ بالنسبة الى البعض الذي اخرج وهذا يتوجه اذا قصدا العموم وفرق
بينه وبين الا يقصد الخصوص بخلاف ما اذا نطق باللفظ العام مريدا به بعض ما يتناوله
في هذا والاول اشبه حقيقة وقال القاضي الامام والغزالي وقال الرازي ان كان الباقي غير منحصر
وقوم ان حصر بما لا يستقل وامام الحرمين حقيقة ومجاز باعتبارين تناوله والاقتصار عليه
والاكثر مجازا مطلقا وقيل ان استثنى منه وقيل ان حصر بغير لفظ قد سبق ان العام الذي
اريد به الخصوص مجاز بلا خلاف واما الخصوص وهو المراد بالاول فقد اختلف هل يكون
في الباقي حقيقة على مذاهب احدها نعم وقال ابو حامد انه مذهب الشافعي
واصحابه ومن حجتهم ان الواضع وضعه للدلالة على الجميع فلا تبطل دلالته على ما بقي في الخروج
البعض بدليل وانما دل وجوب كون دلالته حقيقة عملا بالوضع الاول وهو الاصل فان
لخروج البعض لم تبطل دلالته على البعض الخارج ايضا من حيث الصيغة بل عمل بالدليل الخاص
وترك العمل بالعموم فيها والثاني وبه قال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي
في كثرة بحيث العلم بعددها والا فمجاز والثالث وبه قال ابو الحسين وغيره حقيقة ان خص بما لا يستقل
بنفسه من شرط او صفة واستثناء او غاية فان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز والرابع وبه
قال امام الحرمين حقيقة في تناول ما بقي مجاز في الاقتصار عليه والخامس انه مجاز مطلقا لانه حقيقة
في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك والمجاز خير منه ونقله الامام الرازي وغيره
عن الاكثرين واختاره ابن الحاجب والبيضاوي والسادس مجاز ان استثنى منه حقيقة ان خص
بشرط او صفة والسابع مجاز ان خص بغير لفظ حقيقة ان خص بدليل لفظي اتصل او انفصل
فهذه مذاهب الاول هذه المذاهب حكاها ابن الحاجب في المختصر وعزى السادس منها الى عبد الجبار الا
انه وقع فيه ابهام احترز عنه المصنف فان عبارة المختصر عبد الجبار ان خص باستثناء او صفة
وشرحوه على انه ان خص بشرط او صفة فهو حقيقة وان خص باستثناء او غيره فمجاز فاما ترجمة
انه في الشرط والصفة حقيقة فصحيح واما انه في الاستثنا وغيره مجاز فصحيح بالنسبة الى الاستثنا
لا غير فان غيره من المتصلات الغاية ولا لحفظ عبد الجبار فيما نقل انما الذي لحفظ انه في الشرط
والصفة حقيقة في الاستثنا مجاز سكت عن الغاية كذا نقله عنه ابو الحسين في المعتمد فقال
ما نصه قاضي القضاة قال يكون مجازا الا ان يخصه شرطا او تقييدا بصفة وجعله مجازا
بالاستثنا انتهى فلهذا سلم المصنف من ذكر الغاية فانه اقتصر على انه اذا استثنى منه فهو
مجاز فاما اذا لم يستثن فلم يصرح فيه بشي وحكمه انه في الصفة والشرط حقيقة وفي الغاية
لا لحفظه منقولا الثاني اهمل المصنف مذهب القاضي المنقول في المختصر قصدا لكونه لم يصح
عنه وان الثابت عنه قولان اولهما كونه مجازا مطلقا والثاني وهو الموجود في كلامه
انه ان خص بما لا يستقل به من شرط او صفة او غاية او استثنا فهو حقيقة او بمستقل من

www.alukah.net

سمع او عقل فمجاز والمخصص قاله الاكثر حجه وقيل ان خص بمعين وقيل بمستميل وقيل ان انبا
عنه العموم وقيل في الحج وقيل غير حجه مطلقا العام بعد التخصيص هل يبقى حجة فيما لم يدخله
التخصيص فيه مذاهب احدها انه حجه مطلقا سواء خص بمعين كما لو قال اقتلوا المشركين لا بعضهم لان
اكثر العمومات مخصوصه ولم يمنع الاية من الاحتجاج بها والثاني انه حجه ان خص بمعين وليس بحجة
ان خص بمبهم لاحتماله وهو طريقه المعظم وكلام المصنف يقتضي ان الاكثر على انه حجه وان خص
بمبهم وهو فيه متابع لابن برهان في الوجيز فانه قال العام اذا دخله التخصيص لم يصر مجملا وقال
عيسى بن ابان ان كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملا انتهى وفيه رد على الامدي وغيره ممن
حكى الخلاف بالمعين وقال في المبهم انه لا خلاف انه ليس بحجة واذا ثبت ان الخلاف جار في العام
المخصوص مطلقا مبهما او معينا جاء قول بالتفصيل بينهما كما اورده المصنف والاظهر انه ان خص
بمتصل كالشرط والاستثناء والا فلا قاله الكرخي والرابع حجه ان انبا عنه العموم قبل التخصيص والا فلا
قاله اقتلوا المشركين فانه نسي عن الحربي انباه عن الذمي لخلاف السارق والسارقة فاقطعوا
فانه لا يبقى عن كون المال في نصاب السرقة هو الربع وخرجا من حرز فاذا بطل العمل في صورة
انتفائهما لم يعمل به في صورة وجودهما والظاهر جواز التمسك به في اقل الجمع ولا يجوز فيما زاد عليه قال
الهندي وهذا يشبه ان يكون قول من لا يجوز التخصيص الى اقل الجمع والسادس انه غير حجه مطلقا
ونسب لعيسى بن ابان وابي ثور وزادهم انه يصير مجملا وينزل منزلة ما اذا كان المخصوص مجهولا
فلا يستدل به في بقيه المهمات الا بدليل كذا قاله الشيخ ابو اسحق وغيره ويتمسك بالعام في جميع ما
صلى الله عليه وسلم وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج اي حيث اوجب التوقف فيه حتى ينظر في الامور
التي يعرف منها الادله فان ظهر تخصيصه عمل به والا اعتقد عمومه وعمل بموجبه والمذهب وجوب
العمل به حتى يعلم التخصيص لان الاصل عدم المخصص ولان احتمال المخصوص مرجوح وظاهر صيغة
العموم راجح والعمل بالراجح واجب بالاجماع وكما نقول في المنسوخ سواء وقدم عثمان رضي الله عنه رجم
المراة التي ولدت لستة اشهر وامر عمر رضي الله عنه برجم مجنونه عملا بالعمومات حتى نهاها بالنص الخاص
والحكم ان اقتصار المصنف على ابن سريج تابع فيه المحصول والمنهاج وقد حكاه الشيخ ابو حامد الاسفرايني
والشيخ ابو اسحق وغيرهما عن عامه الاصحاب ساوى الصيرفي وهذه الطريقه اصح من طريقه الامدي
وابن الحاجب فانهما حكيا الاجماع على امتناع التمثيل بالعام قبل البحث عن المخصص ومنهم من جمع
بينهما وجعلهما مسلكين وجوب العمل وهو موضع المنح واعتقاد العموم وهو موضع الخلاف
وبالي هذا تعبير المصنف بالتمسك وتنبيه على فايدة اخرى وهي تخصيص الخلاف بما اذا ورد الخطاب
العام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم اما في عهده فتجب المبادرة الى الفعل واجماعوا على عمومه
بالخلاف وبذلك خرج الاستدلال ابو اسحق الاسفرايني في كتابه ولا يختص هذا الخلاف بالعموم
بل يجري في كل دليل مع معارضه كما قال ابن الحاج ثم يكون في البحث الظن خلافا للقاضي اذا
اوجب البحث فقط يبحث الى ان يغلب على الظن عدم المخصص ونقله الامدي عن الاكثرين وابن سريج
وذهب القاضي وجماعه الى انه لا بد من القطع بعدمه قال وتحصل ذلك بتكرير النظر والبحث
واشتهاره عند العلماء فيه من غير ان يذكر احدهم مخصصا وحكى الغزالي قولا ثالثا انه لا يكفي
الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون النفس باتفاقه المخصص

فصل

فصل المخصص جمعه هو ارادة المتكلم ويطلق على الدال على الارادة مجازا وهو المراد هنا ثم
هو اما منفصل ومتصل لانه اما ان يستقل بنفسه كالمنفصل او لا بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله كالمتصل الاول المتصل وهو خمسة الاستثناء وهو الاخراج بالا او احد اخواتها والثاني النوع الجمهور المتصل اربعة انواع وزاد ابن الحاجب وتبعه المصنف خامسا فالاول الاستثناء وعرفه بما ذكره وقوله اخراج جنس يندرج تحته كل المخصصات وقوله بالا اخرج منه ما عدا الاستثناء وقوله او احدى اخواتها اي مثل خلا وعدا وحاشا وخص بالذكر لانها اصل ادوات الاستثناء وانما عبر بالو للتنبيه على فساد تعبير المنهاج بالواو كما قاله في شرحه والعذر له جعلها بمعنى او لان الاستثناء لا يكون بالمجموع بل باحدهما او الخيرة الى تقييد الا بغير الصفة احترازا عن الصفة كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا كما فعل في المنهاج لان السابق الى ذهن السامع عند ذكر الامعنى الاستثناء فعنى ذلك عن الاحتراز لا سيما مع تقدم ذكر الاخراج كذا اعتذر الشيخ جمال الدين ابن مالك في شرح الكافيه عمن لم يقيد وهو مصرح بان الا التي للصفة لا اخراج فيها وسيأتي التحقيق معناه وقوله بالا او احدى اخواتها فخرج ما لو قال على الف استثنى الحكمه فانه غني عن لفظه والثاني لا يصح لانه واعد بالاستثناء اذ قال استثنى واحط بغير استثنى او قال احط من متكلم واحد وقيل مطلقا اعتبر بعض الاصوليين في الاتصال كونه من متكلم واحد فيخرج ما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين فقال النبي صلى الله عليه وسلم على الاتصال الا الحربيين فهو منفصل وقيل مطلقا وتركوا استثنا النبي صلى الله عليه وسلم منزلة الاستثنا المصرح به في كلام الله تعالى وجعلوه متصلا وكان ينبغي للمصنف تاخير هذا الخلاف عن ذكر الاتصال وهو ترجيح الاول متابع للهندي وقال القاضي ابو بكر في التقريب انه الصحيح لكن ماخذه في ذلك بنا على ما اراه ان من شرط الكلام صدوره من ناطق واحد حتى لو قال زيد فقال احد قايم لم يكن كلاما وقد ذهب ابن مالك هذه المقالة وقال بل هو كلام لاشتماله على حد الكلام وليس الحاد الناطق معتبرا كما لم يجب الحاد الكاتب معتبرا في كون الخط خطا والحق ان يمنع اشتماله على حد الكلام وقوله فانه لو اكمل رجلان الى لغير ليس مثله فانه اذا كتب رجل زيد سمي هذا خطا ولو لم يكتب محمد غير ذلك ما اذا قال زيد فانه ليس كلاما فاذا قام زيد ولو كتب بعد زيد فاضل ونحوه من كاتب اخر يمتنع كون المجموع خطا بل هما خطان بحسب الحقيقه ثم قال فان قيل لو كان كلاما لترتب عليه ما يترتب عليه من نطق الواحد من اقرار وتعديل وجرح وقذف وغير ذلك وذلك منتف فبطل كونه كلاما واجاب بان انتفاء ترتيب الحكم على الكلام لا يمنع كونه كلاما فان بعض الكلام صريح وبعضه غير صريح لنطق المصطلحين وان كان كلاما فهو غير صحيح لان السامع لا يعلم ارتباط احد جزيه بالاخر كما يعلم ذلك من نطق الواحد فلذلك اختلف في الحكم وما ذكره من انتفاء ترتب الحكم عليه يوافقه ما في الرافعي لو قال لي عليك الف هذا يقال الا درهما لم يكن مقرا بما عدا المستثنى على الاصح ويجب اتصاله عادة وعن ابن عباس الى شهر وقيل سنة وقيل ابدا وعن سعيد ابن جبير اربعة اشهر وعطا والحسن في المجلس ومجاهد سنتين وقيل ما لم يأخذ في كلام اخر وقيل بشرط ان ينوي في الكلام وقيل يجوز في كلام الله فقط يشترط في الاستثناء ان يكون متصلا بالمستثنى منه عادة والا لما استقر عتق ولا طلاق ولا حنث لجواز الاستثناء بعده ولان المستغني ولا المستثنى منه في حكم الجمله الواحده والحنث

www.alukah.net

بقوله عادة عما اذا طال الكلام فان ذلك لا يمنع صحة الاستثناء كما قاله الامام وكذلك قطع الكلام بالنفس والسعال ونقل عن ابن عباس انه لا يشترط الاتصال والمختلف النقل عنه على ثلاث روايات فقيل يجوز تاخيره الى شهر وقيل سنة وقيل ابدا وعن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وعن عطا والحسن انهما جوزا الاستثناء ما دام في المجلس حكاه الشيخ ابو اسحق وعن مجاهد سنتين وقيل يجوز مالم يأخذ في كلام اخر وقيل يشترط ان ينوي في الكلام وعلى هذا ترك القاضي مذهب ابن عباس فقال لعل مراده ان مع النقل ما اذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم اظهر نيته بعد فانه يدين وتول المصنف في الكلام اعم من ان تكون النية قبل القول او من اول اللفظ والاصح اشتراطه قبل الفراغ وانما لم يذكره المصنف هنا لانها مسئله فقهيه لا تشترط حاجه الاصولي اليها وليست قيلها في كلامه للتعريف وانما يكون اذا قوينا مذهب مختار وقال قوم بصحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله وفي حق بعضهم مذهب ابن عباس عليه وانه جوز ذلك في استثناءات القرآن سوى لو قال له علي الف الا ثلاثا رجع في تفسير الثنى اليه وقد استشكل على اشتراط اتصال الاستثناء حيث قبل منه التفسير المنفصل عن اللفظ والجواب ليس اصل الاستثناء كالتفسير لان الاستثناء لفظ ظاهره الاسقاط فاذا اتصل جعل مسقطا لابتداء الوجوب اذ الكلام باخره واذا انفصل تخلص ابتداء اسقاط فكان مردودا فاما اللفظ المجمل فيجوز ان يراخى تفسيره عن وقت ورود كالفاظ الشريعة قال الروياني وعلى هذا قال اصحابنا لو فسر المجمل تفسيرا غير مقبول فاراد ان يستانف تفسيرا اخر مكن منه ولو وصل بالاصل استثناء يرفع الجميع ثم اراد ان يستثني مرة اخرى لم يكن اما المنقطع فانهما سواء والواو مشترك والخامس الوقف المراد بالمنقطع عندهم ما كان من غير الجنس كقولك ما بالدار احد الا الحمار وقد اختلف فيه هل هو استثناء حقيقه او مجاز والاكثرون على انه مجاز فيه ولهذا لا يحمل على الاستثناء على المنقطع الا عند تعذر المتصل والثاني انه حقيقه لا استعمل والاصل في الاطلاق الحقيقه والثالث انه متواطئ اي يقول بالاشتراك المعنوي على المتصل والمنقطع والرابع بالاشتراك اللفظي بكونه موضوعا فكل واحد منهما او لا ذا قرر مشترك بينهما فان المتصل اخراج والمنفصل بخلافه من غير اخراج والخامس الوقف وهو من زوايده على المختصر ولم يذكر ثمرته ولا لحق ما في هذا التعداد من الداخل فان احدها مجاز والاخر حقيقه واختلف القائلون به هل هو حقيقه على سبيل التواطئ او على سبيل الاشتراك اعلم ان المصنف لم يذكر حد المنقطع وذكر ابن الحاجب على القول بالاشتراك والمجاز انه لا يمكن جمع الاستثناء المتصل والمنقطع في حد واحد لان احدهم اخرج من حيث المعنى والاخر غير مخرج واذا اختلفا في الحقيقه بعد رجعهما الحد واحد ثم يمكن حدهما بحد واحد باعتبار اللفظ وهو ان يقال هو المذكور بعد الا واخواتها وفيما قاله نظر فان صحة تعريف المطلق لا يفتقر الى ذكر جميع انواعه في التعريف حتى يمنع اختلاف حقيقة نوع المستثنى من تعريف المستثنى من حيث هو والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشره في قولك عشرة الا ثلثه باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلاثه ثم اسند الى الباقي تقديرا وان كان قبله ذكرا وقال الاكثر المراد سبعه والاقربنيه وقال القاضي عشر الا ثلثه بانا اسمين مفرد ومركب اختلف في تقدير دلاله الاستثناء على مذاهب احدها وبه قال ابن الحاجب ان المستثنى منه يراد به جميع افراده ولكن لا يحكم الاسناد حتى يخرج منه ما يريد اخراجه بالاداة فاذا اخرج منه ما اراد

لحسنه حكم الاسناد فاذا قال له علي عشرة الا ثلثه فالمراد بالعشرة عشرة باعتبار افراده ولكن لا يحكم باسناد الخبر وهو له المبتدا وهو عشرة الا بعد اخراج الثلثه منه ففي اللفظ استثنا الى عشرة وفي المعنى اسند الى سبعه والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعه وعلى هذا فليس الاستثنا مبنيا للمراد بالاول بل به تحصل الاخراج والثاني وعزي للاكثرين المراد بعشره سبعه الا قربنيه بتبين ان الكل استعمل واريد الجزء مجازا وعلى هذا فالاستثنا مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه فاذا قال علي عشرة كان بالعشرة سبعه فقط كما في سايرالتخصيصات والثالث ان المسمى والمستثنى منه جميعا وضعا لمعنى واحد وهو ما يعمهم من الكلام اخرا حتى كان العرب وضعت اسمين لمعنى السبعة احدهما مفرد وهو السبعه والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثه سبب الاول اصل الخلاف في هذه المسئلة اشكال معقوليه المعنى لانك اذا قلت جا القوم الا زيدا فالمحلوا اما ان يكون زيد داخلا في القوم ام لا فان لم يكن داخل فكيف صح اخراجه وقد اجمع اهل العربيه على ان الاستثنا اخراج وان كان داخل فقط فتناقض الكلام لانك اثبته اولا ثم نفيته وذلك يودي الى ان لا يكون الاستثنا في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو باطل لاستحالة القران عليه ولهذا الشبهه فر القاضي الى مذهبه السابق وقال لا اخراج فيه فعورض باجماع اهل العربيه على ان الاسما اخرج ما بعد الا مما قبلها واجابهم بحجة في تفاصيل العربيه وصار ابن الحاجب الى ما سبق وقال انه يرفع الاشكال فقال في شرح المفصل ولا حكم بالنسبه الا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلمين فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا بعضه وفهم القوم بعضه وان فيهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم بنسبه القيام الى هذا الفرد الذي اخرج منه وقد يحمل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبه الى المفردات وفيه توفيه باجماع النحويين وتوفيه انك ما سبقت الا بعد ان اخرجت زيدا ولا يودي الى ان قصة المذكورة والمحكوم فيه مخالفة لمذهب سيبويه وجمهور البصريين ان المستثنى لم يندرج في الاسم المستثنى منه ولا في حكمه ومذهب الكسائي لا يندرج في المستثنى منه وهو مسكوت عنه فاذا قلت قام القوم الا زيدا احتمل انه قام وانه لم يقم وهو مذهب الفراء الى ان زيدا لم يخرج من القوم وانما خرج وصفه من وصفهم نبه على هذا الاستدراك امام العصر القاضي تقي الدين بن دقيق العيد رحمه الله تعالى منا من هذا الخلاف خلافا في عد الاستثناء من المخصصات فعلى قول القاضي ليس تخصيص وعلى قول الاكثرين تخصيص لان اللفظ اذا اطلق لبعضه ارادة واسنادا واما على قول ابن الحاجب فيحمل لكونه اريد الكل واسند الى البعض كذا قاله ابن الحاجب وينبغي القطع بانه ليس بتخصيص ام لا التخصيص شرطه الارادة المتعارفه وهي منتفيه الا في قصد الاستثناء كما سبق ونظيره فايدة الخلاف في كون الاستثنا مبتدا ام لا ما لو قال انت طالق ثلاثا الا واحدة ووقع الاستثنا بعد موتها فان قلنا ليس بسان طلقت ثلاثا والا فثنتان ولا يجوز المستغرق خلافا لشذوذ اي سوا في العدد وغيره فلو قال له عشره الا عشره او اهملوا المشركين الا المشركين لم يصح الاستثنا لازم من انواع التخصيص وعما لا خوذ ان يرفع التخصيص جميع ما تقدم فكذلك الاستثنا ولدي جماعه منهم الامدي وابن الحاجب الاجماع عليه واشار المصنف بالسند وذلك ما حكاه القرافي في المذخور لابن طلحه في انت طالق ثلاثا الا اثنتا قولين في اللزوم وقد رايتها فيه فيعدم اللزوم

www.alukah.net

يقتضي تصحيح الاستثناء المستغرق واغرب من ذلك ما نقله السيد اثير الدين عن الفراء انه يجوز ان يكون
اكثر ومثله بقوله علي الف الا الفين قال الا انه يكون منقطعا وقريب منه ما حكاه المحاملي في التجريد
اذا قال له علي الف الا ثوبان وقيمة الثوب بما قيمته الف فيه وجهان ويتبغي تقييد محل الاجماع بما اذا
اقتصر عليه فلو عقبه باستثناء اخر فالخلاف فيه ثابت عندنا فيما اذا قال علي عشرة الا ثلثة فقبل
يلزمه عشرة فان الاستثناء الاول لم يصح وقيل يلزمه ثلاثة واسسا الكل من الكل انما لا يصح اذا اقتصر
عليه اما اذا اعقبه باسسا صحيح فيصح والثالث يلزمه سبعة والاستثناء الاول لا يصح ويسقط من
البين ولا الاكثر ولا المساوي وقيل كان العدد صحا ما وضعه المصنف هو مذهب لحاة البصرة
قال صاحب الارتشاف البصريون الى انه لا يجوز استسا الاكثر وذهب قوم الى ولا المساوي وانما يستثني
دون النصف وذهب ابو عبيدة الى جواز استثناء الاكثر وذهب قوم الى جواز المساوي دون الاكثر
وذهب قوم الى جوازه للمساوي دون الاول وبالاول قال القاضي وبالثاني قال كثير من الاصوليين فلو قال
علي عشر الا تسعة لزمه درهم واحتجوا بانه يجوز اخراج اكثر العموم بالتخصيص فكذلك اخراج اكثر الجملة
الاستثناء والثالث قاله الخليل ونقل الشيخ ابو اسحق عنهم امتناع المساوي كالقاضي وقال قوم ان كان
العدد مما لم يجر استثناء الاكثر مثل عشرة الا تسعة والاجارة مثل اخذ هذه الدراهم الا ما في الكيس
الا قليلا وكان ما في الكيس اكثر من الباقي وقال بعض النحويين الصحيح الامتناع في الاكثر لان المسلة لغويه
وتذاكروا هل اللغة جواز ذلك واذا كان ليس في اللغة فلا يفيد واما الاية التي احتجوا بها في قوله
تعالى الا عبادك منهم المخلصين مع قوله الا من اتبعك من الغاوين فاستثنا كل واحد منهما من الاخر
وايهما كان الاخر حصل المقصود فحنها جوابان احدهما انه استثنى في احدى الايتين المخلصين
من بني ادم وهم الاقل وفي الاخرى استثنا الغاوين من جميع العباد وهم الاكثر ايضا فان الملايكة من
عباد الله تعالى بل عباد مكرمون وهم غير غاوين وثانيهما ان قوله الا من اتبعك من الغاوين استثنا
منقطع بمعنى لكن يريد انه قادر في الايه الاخرى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي وحيث قلنا الجواز الاكثر فلا خلاف في استكراهه القليل وقال ابن فارس في فقه العربية
الصحيح في العبارة ان يقال يستثنى القليل من الكثير وتسمى الكثير ما هو اكثر منه وقول من قال
تسمى الكثير من القليل ليس بجيد واحتج على جواز النصف بقوله تعالى قم الليل الا قليلا
نصفه فالضمير في نصفه عايد الى الليل ونصفه وثلثه يدل منه فاما ان يكون من الليل بعد الاستثنا
فيكون الاقل نصفا واما من قليل فتبين به انما اراد بالقليل نصف الليل وقد استثنى من العدد
عدد صحيح وتيار الكلام في الاسسا من العدد مبني على صحته وللنحاة فيه مذاهب احدها لا يجوز
لانها نصوص وصححه ابن عصفور واجاب عن نحو قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما بان الالف لما
كان يستعمل للتكثير كقولك افعل الف مرة تريد زمنا طويلا واحتمل ان الاستثنا انما جاء فيها باعتبار
القمر الذي في السنين فكون السنة اطلقت واريد بها المعظم فلا استثنا لم يرد على العدد وانما ورد
على المعدود وهو السنين والثاني وهو المنصور الجواز والثالث ان كان المستثنى عقدا من العقود لم يجز نحو
عشرون الا عشرة وان لم تكن عقدا جاز نحو مايه الا ثلثة ومعنى حكى هذه الثلاثة اثير الدين ابو حيان في شرح
التسهيل ولبعض الاصوليين مذهب رابع لا يجوز ان يستثنى الاكثر ولا يجوز استثناء عقد تام بالنسبة
الى المستثنى فلا يجوز له عشرة الا واحدا ويجوز الا نصف ولا احد عشر من الواحد ولا يجوز له علي

مايه الا عشرة ويجوز علي تسعة ولا يجوز علي الف الا مايه ويجوز الا تسعة وتسعين وهذه المذاهب
كلها تنفع في الاقارير فاما الطلاق فمحصور في الثلاث وانما يجي الخلاف الا بقول اسسا الاكثر او لا
ذكر المصنف في شرح المختصر ان القاضي حسين والمتولي وافقا ابن عصفور في المنع حيث قالا لو قال
لنسوته الاربع اربعتكن طوالق الا ثلاثة لا يصح لانه نص وليس كما قالا فانهما صححا الاستثنا
من العدد مع تقديم الاستسا كقوله اربعتكن الا ثلثة طوالق وانما منعاه مع التاخير وكذا حكاه
عنهما الرافعي وليس مدركهما في ذلك ما توهمه المصنف والا فمنعاه مطلقا ولجا قولهما بالفصل
بين التقديم والتاخير ولا اثر لذلك وانما مدركهما ان الحكم في صورة التقديم وقع بعد الاخراج فلا يلزم
التناقض بخلاف الصورة السابقة والاسسا من النفي اثبات وما على حكمه الا الى حسنه الاستثنا من
النفي اثبات عندنا لان الاستثناء المستثنى منه وهو مذهب لحاة البصرة وقال ابو حنيفة ليس باثبات
بل هو مسكوت عنه فاذا قلت قام القوم الا زيدا فالمحكوم عليه لقوم محكوم عليهم بالقيام وزيد محكوم
عليه بعدم القيام وعنده مسكوت عنه غير محكوم عليه بشي ولخاته الامام في المعالم والحق
مذهب الجمهور لان قولنا لا اله الا الله توحيد واثبات للاله فلو لم يكن المستثنى من النفي اثبات
لم يكن لا اله الا الله توحيدا والحنفيه يقولون انما استفيد الحكم بالتوحيد من القراين فان
ظاهر حال كل متلفظ بها انه انما يقصد بها التوحيد لا التعطيل واما الحكم وهو الاستثناء
من الاثبات نفي نحو قام القوم الا زيدا فهو نفي القيام عن زيد ونقل اجماعه منهم الامام في المعالم الاتفاق
وليس كذلك بل الخلاف جار فيه كما قاله الهندي وغيره فلهذا ذكر المصنف الخلاف في الحالين وقدم ما
الخلاف فيه محقق واخر ما الخلاف فيه مشكوك فيه ليس فيه تخالف فيهما جميعا وهذا من محاسنه
فانه لو عكس كالمنهاج والمختصر لتوهم ان قوله خلافا لابي حنيفه مقصور على الثاني ومراده
شمول الامرين الاول حاصل مذهب الجمهور ان الاسسا دال على نقيض ما تقدم من النفي
او الاثبات من جهة دلالة الحذر على النقيضين لا ثالث لهما فلو كان لهما ثالث لم يتعين النفي ولا
الثبوت بل امكن ان يقال الواقع هو القسم الثالث الذي ان الخلاف يقوي في غير الاستثنا المفرغ لما
المفرغ فمعنى انه اثبات قطعا فاذا قلت ما قام الا زيد فليس محكوما عليه بشي ثبت له القيام فيكون
فاعلا به الا زيد فهو متعين ضرورة للاثبات بخلاف قولك ما قام احد الا زيد فيحتمل ان يقال
كل الكلام قبل الاستثنا وصار هذا فضله فامكن ان لا يكون محكوما عليه بشي لقول الشفيه
والمتعذر ان تعاطفت فللاول ولا تكلما بليه ما يستغرق الاستثنات المتعددة اما ان يكون بعضها
معطوفا على بعض اولا فان كان الاول عاد الحكم الى الاول المسسى منه نحو قوله علي عشرة الا
اربعة والا ثلثة والا اثنين فان الكل يرجع الى الاول فلا يلزم المقر الا واحد لان الاستثنا يجب
ان يتعقب المستثنى منه ولا يجوز فصله عنه فاذا عطف بعضه على بعض صار كالجملة الواحدة
والا لم يصح ان يكون استثنا ووجهه بعض اصحابنا بانه عطف على المنفي فيكون نفيا وان لم يكن
بعضها معطوفا على بعض فاما ان يكون الاستثنا الثاني مستغرقا للاول او لا فان كان مستغرقا
اما بالتساوي نحو له علي عشرة الا ثلثة الا ثلثة واما بالزيادة نحو عشرة الا ثلثة الا اربعة فانها لا تخط
بل تحود جميعها الى المسسى منه جملا للكلام على الصحة كذا قاله الرافعي في الاصل المحمول عليه المنهاج
وهو في الزايد صحيح وفي المساوي معارض بان الثاني يكون توكيدا كما قال الرافعي في الاقرار

وان لم يكن مستغرقا عاد الثاني الى الاول نحو عشرة الا ثمانيه الا سبعه فيلزمه تسعه كذا قطعوا
به لكن ذكر الرافعي في الطلاق في كلامه على الاستثناء من النفي اثبات لو قال انت طالق ثلاثا الا اثنتين
الا واحدة انه يقع ثنتان وقال الخافي لحتمل ان يعود الاستثنا الثاني الى اول اللفظ قال
الروضه والصواب الاول قلت بل الاول هذه المسلة مفرعه على جواز الاستثناء من الاستثناء وهو ٥
الصحيح كقوله تعالى انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته قال الرويا ني
ومن اهل اللغة من ينكر ذلك ويقول العامل في الاسثنا الفعل الاول بتقوية حرف الاستثناء ٥
والعامل الواحد لا يعمل في معمولين ويقول في الاية ان الاستثنا الثاني بين قوله اجمعين وغير محزون
ذلك ويقول العامل الا الثانيه لا يقال لسكت الاصوليون عن عكس هذه المسله هي ان يعد المستثنى
منه ويجعل المستثنى لانا نقول هي مسله الاستثنا عقب الجمل وستذكرها والوارد بعد جمل متعاطفه
الصفه وقيل الاسبق الجمل العرفي وقيل ان عطف بالواو والا فالاخيره وقال ابو حنيفه والامام للاخيره وقيل مشترك
وقيل بالوقف الاسبا الواقع عقب الجمل متعاطفه عطف بعضها على بعض كقوله تعالى والذين يرمون
المحصنات الاية اجمعوا فيه فعندنا يعود الى الجميع ما لم يقم دليل على ارادة البعض لان الاصل اسند
ذلك العالمين في جميع المتعلقات كالخيار والشرط وتكون الجمل معطوفا بعضها على بعض بمنزلة الجمله
الواحده هذا هو المشهور عند الشافعي واصحابه وكان يتوقف في نسبة ذلك اليه لان ابن الصباغ
نقل عن نص البويطي اذا قال انت طالق ثلثا وثلث الا اربعا وقعت ثلاث قال ابن الصباغ
وهذا انما هو لانه اوقع عليها واسندى احديهما الجملتها فلم يقع لان الاستثنا يرجع الى الاخيرة
من الجملتين انتهى وجواب ان شرط العود للجميع امكان عوده الى كل واحدة منها وهو منتف
هنا فلهذا خص بالاخيرة وذكر المصنف في شرح المختصر في الجواب عن مثل هذا السوال لتخصيص
المسله بغير العدد وليس كما قال ثم القائلون بعوده الى الجميع منهم من شرط فيه ان يساق الكلام
لغرض واحد كاكرم بني تميم واخلع عليهم فان الغرض التعظيم فيهما فان اختلف عاد الى الاخيرة
وهو قول ابي الحسين ومنهم من شرط كون العطف بالواو وهذا ما نقله الرافعي في كتاب الوقف
عن امام الحرمين بعد ان ذكر ان اصحابنا اطلقوا العطف فقالوا وراي الامام تقييده بامرين احدهما
ان يكون العطف بالواو والجامعه فان كان ثم اختص بالاخيرة والثاني ان لا يتخلل بين الجملتين
كلام طويل وعليه جرى الاسنوي وابن الحاجب والصواب ان الفاء وثم وحتى كالواو وقد صرح
الغزالي في باب الوقف من البسيط بان كل حرف يقتضي الترتيب كذلك وصرح القاضي في التقريب بالفا
وغيرها وذهب ابو حنيفه الى عوده للاخيرة لان الجمله الاولى استقرت من غير استثنا
لانه اذا تخلل بين المسند والمسند منه كلام استقر ولم يجز ان يرجع اليه واختاره الامام في المعالم
وقال القاضي مشترك لانه جاء لهما وعن القاضي والغزالي الوقف بمعنى عدم العلم بحد لوله في ثلثة
فلا يدري ما حكمه كان القاضي جلال الدين القزويني رحمه الله يقول ان عود الاستثنا الى
الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد وجوابه ان من يجعل العامل هو الاول منهم
لا يريد عليه ذلك ومن يجعل العامل غيرها له ان يقول انه قد حذف من المتقدم لدلالة
المتاخر ان توارد العامل على معمول واحد فيه خلاف وقد ذكروا في باب التعجب اذا
قلت جاءني زيد واتى عمرو العاقلان فابن ملك وجماعه يجوزون ذلك من غير قطع وغيرهم

يمنعه

يمنعه وتقديره مقطوعا على تقدير مستثنا والوارد بعد مفردات اولى بالكل ... صوب
الاصوليون المسله بالوارد بعد الجمل والظاهر انه جرى على الغالب فان الوارد بعد المفردات اولى
بعوده الى الكل لعدم استقلالها ولهذا اقتضى كلام جماعه الاتفاق في المفردات وجعل الرافعي
قوله حفصه وعمره طالقان ان شا الله تعالى من باب الاستثنا عقيب الجمل اما القران بين الجملتين
لفظا فلا يقتضي التسويه في غير المذكور جزما خلافا لابي يوسف والمزني القران بين الشيين لا يقتضي
التسويه في غيره من الاحكام ولهذا عطف الواجب على المندوب كقوله تعالى كلوا من ثمره اذا
اثمر واتوا حقه يوم حصاده وقال ابو يوسف من الحنفيه والمزني ما يقتضي التسويه لان العطف
يقتضي الشركه كقوله تعالى اقيموا الصلاه واتوا الزكوه يقتضي ان لا تجب الزكوه على الصبي ٥
كالصلاه للاشتراك في العطف وهو ضعيف فان الاصل ان لا يشترك المعطوف والمعطوف عليه
الا في المذكور فان اشتركا في غيره فلدليل خارج لانه من نفس العاطف وقد اجمعوا على انه لو
كان عمومان وخص احدهما لم يلزم منه تخصيص الاخر وهنا امور احدها ان المصنف وغيره
اطلقوا الخلاف في هذه المسله والذي في كتب الحنفيه التفصيل بين الجمل الناقصة فالقران
فيها موجب القران في الحكم لخلاف الجمل التامه ومثلوا الاول بقوله تعالى فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف لان حكم الجملتين لما اختلف كانتا كالجمله الواحدة والاثنتا في المفارقه
غير واجب فكذا في الرجعه ومثلوا الثاني بقوله تعالى اقيموا الصلاه واتوا الزكاه فان كل واحد
من الجملتين مستقل بنفسه لم يجعلها ما بنا في استقلالها فلا يقتضي ثبوت الحكم في احداهما ثبوته
في الاخرى الثاني ان ما ذكره في تفسير القران مخالف لتفسير الحنفيين فانهم قالوا صورته ان يجمع
بين شيين في الامر او في النهي ثم يبين حكم احدهما فيستدل بالقران على ان حكم الاخر كذلك
ومثلوه بقوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدايم ولا يغتسل فيه من الجنابه
بالاغتسال ثم البول فيه يفسده فكذا الاغتسال وهو غير مرضي عند المحققين لاحتمال ان يكون النهي
عن الاغتسال فيه لمعنى غير المعنى الذي منع من البول فيه لاجله ولعل المعنى في النهي عن الاغتسال
فيه انه لا يرفع جنابته كما هو مذهب الخضري الثالث لا فرق وجه مناسبة ذكر هذه المسلة
هنا وغيره ذكرها في باب الادلة المختلف في السبب وذكرها صاحب البديع في المفاهيم الثاني
الشرط وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم اي سوا الشرط العقلي كالحيوة
مع العلم والشرعي كالاحصان مع الرجم والعادي كالسلم مع الصعود فان هذه الشروط يلزم
من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد المشروط ٥
عند وجودها كوجوب الزكاه عند الحول الذي هو شرط وقد يقارن فيمنع الوجوب فان قيل هذا التعريف
صادق على السبب المعين لانه يلزم من انتفايه من حيث هو سبب انتفا التعريف صادق على السبب
المعين لانه يلزم من انتفايه من حيث هو سبب انتفا الممكن بل مع ضميمة كونه معينا وكونه
معينا اشارة الى عدم عينه لا اي شي في نفسه وبهذه الزياده تتضح الفرق بين الشرط والسبب
المعين واعلم ان هذا التعريف قال القرافي انه اجود الحدود فالقيد الاول احترازا من المانع
فانه لا يلزم من عدمه شي والثاني من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والثالث من
مقارنه الشرط وجود السبب فيلزم من ايجاد ... كالحول مع النصاب لا يستلزم المانع فيلزم

الوجود

العدم ولكن ذلك ليس لذاته بل للوجود السبب المانع وكذلك احترز به من الشرط الاخروفانه اذا
جعل المشروط لا لذاته بل لضرورة كونه اخيرا مثاله الحيوة شرط للعلم والعقل شرط للعلم ٥
والاشتغال شرط للعلم فاذا اشتغل وحصل لم يحصل العلم الا بالمجموع هذا اصطلاح الاصوليين
قال ابن الرفعه الشرط في اصطلاح الفقهاء ما يلزم من انتفايه انتفاء الشيء الذي جعل شرطا فيه مع
انه ليس بمقوم له فعدمه حسد علامة على النفي واحترزوا بقولهم ليس بمقوم له عن الركن
فانه يلزم من نفيه النفي لكنه مقوم له بمعنى انه داخل في مسماه ولا يتصور ركن الا المركب
والشرط يتصور للمركب والبسيط وهو كما استثنا ايضا ولي يا العود الى العلل على ان
يجب اتصال الشرط بالكلام بالاتفاق وكلام المصنف قد يوهم انه تجري فيه خلاف الاستثنا
ولا يعرف ذلك واذا ورد بعد جمل لخواكرم بيعه واعط مضرا ان نزلوا بك فعلى الخلاف
انه للكل او للاخيرة او الوقف والولي بعوده الى الكل ولهذا قال في المحصول ان ابا حنيفه
وافقنا على عوده للكل وفرق بين الاستثنا والشرط بان الشرط له صدر الكلام وهو مقدم تقديرا
لكن نقل في المحصول في الكلام عن التخصيص بالشرط عن نقض الاولي في ان الشرط مختص بالجمله
الاخيره فان تقدم اختص بالاولي وان تاخر اختص بالثانية ثم قال والمختار الوقف كما في الاستثنا
هذا لا يعدي توقف القاضي هنا في يجوز اخراج الاكثر وان اتفقوا كما قاله في المحصول على انحطوز تقييد
الكلام بشرط يكون الخارج به اكثر من الباقي ولا يأتي فيه الاقوال الثلاثه التي في الاستثنا فلو قال
اكرم بني زيدان كانوا علما وكان الجهال اكثر جاز وفاقا قال الهندي وهذا لحث تنزيله
على ما علم انه كذلك واما ما يجهل الحال فيه فانه لجوز ان يقيد ولو بشرط لا يبقى من مدلوله
شيء لقولك اكرم من يدخل الدار ان اكرمك وان اتفق ان احدا منهم لم يكرمه ولكن ان تقول
سقى من المصنف حكاية الخلاف في الباقي بعد التخصيص في كل مخصص فما وجه اعادته في الشرط
وكيف نحسن بعد الاتفاق على الاكثر الخراج وهنا ك قول انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام والممكن في حوابه بحمل اطلاقه هنا على ما اذا كان الباقي بعد الاخراج غير محصور ليوافق
ما سبق وانما اعاده لبنيه على انه ليس كالاستثنا في مجي الخلاف الثالث الصفة بالاستثنا في
العود ولو تقدما المتوسطه فالمختار اختصاصها بما وليته من المخصصات المتصله الصفة نحو
اكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثنا في العود على متعدد هل يعود الى الكل او المختص بالاخيرة
كما قاله في المختصر وغيره ولو تقدمت اي الصفة المتقدمه كالمتاخرة في عود الخلاف والاصح
عودها على الجميع كما لو قال وقفت على محتاجي اولادي واولادهم فتشترط الحاجه في اولاد
الاولاد قال الرافعي واطلق الاصحاب ذلك وراي الامام تقييده بالقيدين السابقين في
الاستثنا اما المتوسط مثل اولادي المحتاجين اولادهم فقال المصنف لا يعلم فيها نقلا
وظهر اختصاصها بما وليته وبدل له ما نقل الرافعي في الايمان عن ابن كج انه لو قال
عبدكحر ان سا الله وامراتي طالق ونوى صرف الاستثنا اليها فمهومه انه اذا لم ينو لا
يعمل الا سا عليها واذا كان هذا الشرط الذي له صدر الكلام وقال بعوده الى الجميع بعض
فلا يقول بعود الاستثناء والصفة فلان يكون في الصفة بطريق الاولي فايه قال
الروياني الفرق بين غيرا اذا كانت استثنا وبينها اذا كانت صفه انها اذا كانت صفه لم توجب

شيا

شيا للاسم الذي بعدها ولم تنف عنه وفيه نظر وفي كلام سيبويه ما يقتضي خلافه
الرابع الغاية كالاستثنا في العود والمراد غاية تعود بها عموم يشملها او لم يات مثل حتى يعطوا
الجزيه عن يد اما مثل حتى مطلع الفجر فللتحقيق العموم ولذا قطعت اصابعه من المختصر الى البصر
الغايه هي نهاية الشيء ومنقطعه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها اي ليس داخلا فيه بل محكوم عليه
بنقيض حكمه لان [illegible] لو كان ثابتا فيه انما لم يكن الحكم منتهيا او منقطعا فلا تكون الغاية
غاية وهو محال هذا ما [illegible] الشافعي رحمه الله والجمهور وقيل يدخل فيما قبله وقيل يدخل
فان من الجنس [illegible] يدخل وان كان معه فلا وهي كالاستثنا في العود على
المتعدد كقوله وقفت على اولادي واولاد اولادي الى ان يستغنوا والمصنف تابع ابن الحاجب
في الحاقها بالاستثنا في العود وليس المراد التخصيص فانها كهو في الاتصال ايضا وقد اطلق
الاصوليون ان الغاية من جمله المخصصات قال الشيخ الامام السبكي وهذا انما هو في اذا تقدمت
عموم يشملها لو لم يات بها كقوله تعالى حتى يعطوا الجزيه فلو لا هذه الغايه لقاتلناهم اعطوا
الجزيه ام لم يعطوا فاما مثل حتى مطلع الفجر فان الغايه فيها لتاكيد العموم لا للتخصيص فان
طلوعه وزمن طلوعه ليسا من الليل حتى يشملها قوله سلام هي ليلة كذا مثل به وفيه
نظر لان الليلة ليست بعامه الان يريد مثل هذا اذا وردت في صيغة عموم ولا فرق
بين تخصيص العام وتقييد المطلق قال فاطلاقهم الخلاف في انتهاء الغاية هل يدخل
لا بد ان يستثنى منه شيان احدهما الغايه التي لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ كطلوع
الفجر في قوله حتى مطلع الفجر وكقوله حتى يطهرون فان حاله الطهر لا يشملها اسم الحيض
ثانيهما ما يكون اللفظ الاول شاملا لها كقولك قطعت اصابعه من المختصر الى البصر
فانه لو اقتصر على قوله قطعت اصابعه كلها لافاد الاستغراق فكان قوله من المختصر الى
الابهام توكيدا وكذا اقتران من القران من فاتحة الكتاب الى خاتمته وهو في الحقيقة راجع
الى الاول وان الاصل بها تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه وان افرد الى ان الذي
حصل غاية في الثاني طرف المغيا وفي الاول ما بعده ففي هذين الموضعين الغايه لاخلاف
فيها بل هي في الاول خارجه قطعا وفي الثانيه داخله قطعا فايده لو قال بعتك من
هذا الجدار الى هذا الجدار لم تدخل الجدران في البيع ولو قال له علي من درهم الى عشرة
لم يدخل العاشر على الاصح والفرق مشكل الخامس بدل البعض من الكل ولم يذكر الاكثرون
وصورهم الشيخ الامام مثاله اكرم الناس العلماء وهذا زاده ابن الحاجب ولم يذكره الجمهور وقد
انكر عليه الاصفهاني في شارح المحصول والصفي الهندي في الرساله السيفيه وكذا الشيخ
الامام لان المبدا منه في نية الطرح فلم يتحقق فيه معنى الاخراج والتخصيص لا بد فيه
من الاخراج على ما تقدم تعريفه الا ترى ان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا وايضا لو لم يكن البدل تقديره لله حج البيت على من استطاع اليه
سبيلا وايضا لو لم يكن البدل مستغنى به في التقدير لم يكن لتسميته بدلا معنى لان حق
البدل ان لا يجتمع مع المبدل منه فاذا اجتمعا فلا اقل من تقدير عدم اجتماعهما وذلك يقتضي
التسويه وايضا فلان كلامنا في العام المخصوص لا في المراد به الخصوص القسم الثاني

www.alukah.net

المقبل لجواز التخصيص بالحس والعقل خلافا للشذوذ ومنع الشافعي تسميته تخصيصا وهو لفظي
المفصل هو ما استقل بنفسه ولم يحتج في ثبوته الى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل
وهو ثلاثة الحس والعقل والدليل السمعي فمثال التخصيص بالحس والمراد به الواقع ه
بالمشاهدة قوله تعالى واوتيت من كل شيء وانما كان هذا تخصيصا بالحس لانها لم تؤت
السموات والارض وملك سليمان ومثال التخصيص بدليل العقل ضروريا كان او نظريا
فالاول قوله تعالى الله خالق كل شيء وانما كان هذا تخصيصا بالعقل لقيام الدليل الدال
على خروج الذات والصفات العليه والثاني كتخصيص ولده على الناس حج البيت من استطاع
بغير الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب وخالف بعض الناشيه كما قاله امام الحرمين
في التخصيص بالعقل وهذا هو ظاهر كلام الشافعي في الرساله وحكاه جمع من اصحابنا خلافا
تحقيقا رده المصنف الى الخلاف في التسميه واختاره القرافي قال لان خروج هذه الامور
من هذا العموم لا ينازع فيه مسلم غير انه لا يسمى بالتخصيص لانما كان باللفظ انما بقاء ه
العموم على عمومه فلا يقوله احد ويشهد له قول الاستاذ ابي منصور اجمعوا على
صحة دلاله العقل على خروج شيء عن حكم العموم واختلفوا في تسميته تخصيصا وذهب
جماعه الى ان الخلاف معنوي لان العام المخصوص بدليل العقل على قول من يجوز
تخصيصه به يجري فيه الخلاف السابق في انه حقيقه فيه او مجاز وعلى قول من لا يجوز
تخصيصه به فلا بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف كذا قاله الصفي الهندي قلت او يكون
عنده من باب العام المراد به الخصوص لا من باب العام المخصوص فيجي فيه الكلام السابق
في كونه حقيقه او مجازا وجعل ابو الخطاب من الحنابلة ماخذ الخلاف التحسين ه
والتقبيح العقلي فان صح ذلك كانت حذه فايده ثانيه وقوله خلافا للشذوذ
هو عايد الى ما يليه وهو العقل فان التخصيص بالحس لا نعلم فيه خلافا نعم ينبغي
ان يطرقه خلافا من المنكرين لاستناد العلم الى الحواس لانها عرضة الافات والتخيلات
واعلم ان الامام في اول البرهان حكى خلافا في تقديم العقل على الحس فقال ومما
خاض فيه تقديم ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل وهو اختيار شيخنا ابي
الحسن وقدم القلانسي من اصحابنا المعقولات بالادله المنظريه على المحسوسات
من حيث ان العقل مرجع المعقولات ومحلها ومرجع المحسوسات الى الحواس وهي
عرضة الافات انتهى وينبغي جريان مثل هذا الخلاف هنا اذا تعارض اللفظ بين ان
يكون مخصوصا بالعقل او بالحس ايهما خصص به ولم يتعرضوا لذلك والاصح جواز ه
تخصيص الكتاب به والسنة بها وبالكتاب والكتاب بالمتواتر فيها اربعه صور لحدها
يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا لبعض الظاهرية لنا قوله تعالى الله
والمطلقات يتربص بانفسهن ثلاثه قروء وهذا عام في اولات الاحمال وغيرهن
وقد خص باولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن الثانيه يجوز تخصيص السنه المتواترة
بها خلافا لداود وطايفه حيث قالوا يتعارضان لا يبتنى احدهما على الاخر حكيه
البها ابو حامد قال العراقي وتصوير هذه المسله في السنن المتواترة في زمننا عسير ه

لفقد

لفقد المتواتر حتى قال بعض الفقها ليس في السنة متواتر الحديث انما الاعمال بالنيات فانه
انما تواتر احاد الطرفين ولو مثل بحديث من كذب علي متعمدا لكان اقرب قال وانما تصور هذه
المسلة في عصر الصحابه والتابعين فان الاحاديث كانت في زمنهم متواترة لقرب العهد بالمروي
عنه وشدة القيام بالرواية وشمل اطلاق المصنف تخصيص الاحاد منها بمثلها ودليله الوقوع
ما في حديث لا زكاة فيما دون خمسة اوسق فتخصص بقوله فيما سقت السماء العشر الثالثة
يجوز تخصيص السنة متواترة كانت او احادا بالكتاب خلافا لبعض اصحابنا والحنابله القفال الشاشي
في كتابه فقال متى وردت السنة عامه وفي الكتاب ما يخرج ذلك بعض من حكم السنه وعلم انه لا نسخ
فيهما فالسنة مرتبه على الكتاب وتكون الاية مبتدئة للسنه على معنى ان الكتاب بما ورد
به منه وكانت السنه غير منسوخه تبين ذلك ان السنة انما اطلق القول فيها مطابقا لما في الاية ومرتبا
عليها انتهى ومحاصله انه جعل السنة عاما اريد به الخصوص لا عاما مخصوصا ولا يرجع الخلاف الى
اللفظ الرابعه يجوز تخصيص الكتاب بالسنه المتواتره قال الامدي لا اعلم فيه خلافا وصرح
الهندي فيه بالاجماع ومنهم من حكى خلافا في السنة الفعليه وكذا الخبر الواحد عند الجمهور وانها
ان خص بقاطع وعندي عليه وقال الكرخي بالتفاصيل وتوقف القاضي فيه صورتان احدها
يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد اذ لا بد من اعمال الخاص والا لزم ابطاله مطلقا وحكاه ابن الحاجب
عن الاية الاربعه لكن الحنفيه ينكرونه لنا على المنع مطلقا ونقل ابن برهان عن طايفه من المتكلمين
الثالث قاله عيسى بن ابان انه لا يجوز ان العام الذي لم يخص يجوز بما خص لان كلا منه
تضعف وشرط ان يكون الذي خص به دليلا قطعيا الرابع عكسه يعني ان خص بقاطع لم يتطرق اليه التخصيص
بالاحاد والاجاز ان يقدم على تخصيصه بالاحاد وهذا الاحتمال فرقه المصنف ولم يقل به احد
ووجهه فيما لم يخص بقاطع انه يخص بالاحاد لان غالب العمومات مخصصه حتى قيل ما من عام
يقبل التخصيص الا وقد خص وقيل لا يعمل بالعام حتى يبحث عن الخاص فما لم يظهر تخصيص العام يكتفي
بالعموم لاعتضادها بالغالب والظاهر ان العام مخصوص فيقدم على تخصيصه ثانيا بالظن وبهذا
فارق العام النسخ فان الخاص غالب على العام وليس النسخ غالبا على الاحكام بل الغالب غير منسوخ
والخامس ان خص قبله بدليل منفصل جاز وان لم يخص او كان يتصل لم يجز قاله الكرخي وشبهته
ان تخصيصه بمنفصل يصيره مجازا كما هو رايه واذا كان مجازا ضعف فيسلط عليه التخصيص
واستدرس الوقف قيل بمعنى الاول وقيل بمعنى انه يقع التعارض في ذلك القدر الذي دل العموم
على اثباته والخصوص على نفيه فتوقف عن العمل وهذا ظاهر كلام القاضي في التقريب سببه
هذا الخلاف موضعه في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به فان اجمعوا عليه كقوله
لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث ونهيه عن الجمع بين المراه وعمتها فيجوز تخصيص العموم
به بلا خلاف لان كهذه الاخبار تنزله المتواتر لانعقاد الاجماع على حكمها وان لم ينعقد على
روايتها نبه عليه ابن السمعاني وبالقياس خلافا للامام مطلقا والمجباي ان كان خفيا
والقوم ان لم يكن اصله مخصصا من العموم وللكرخي ان لم يخص بمنفصل وتوقف امام الحرمين
الثانيه في جواز تخصيص العموم من الكتاب والسنة بالقياس اي بقياس نص خاص كما قاله الغزالي
فيه مذاهب احدها الجواز مطلقا وبه قالت الاية الاربعه وغيرهم والثاني المنع مطلقا واختاره

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الامام في المعالم لكنه في المحصول اختار الجواز واستدل لرجحه فيكون له في المسئله رايان فلا
الجزم عنه برجحانها الا اذا علم المتاخر وان لم يجز تخصيصها بالقياس الجلي دون الخفي وهو راي
ابن سريج قال القفال ولا معنى له اذا حقق لان العمل بها يلزمه فمن جوز التخصيص باحدها
جوز المخصص بالاخر ونقله المصنف عن الجبائي والمعروف عن الجبائي المنع وتقدم العام على
القياس مطلقا والرابع انه ان كان ذلك الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جاز والا
فلا والخامس ان تطرق اليها التخصيص جاز والا فلا قاله الكرخي والسادس الوقف في القدر الذي
تعارضا فيه والرجوع الى دليل اخر سواهما وهو قول القاضي وامام الحرمين في كتبه الاصوليه
لكنه في مسئلة بيع اللحم بالحيوان من النهاية قال لحم الظاهر بالقياس الجلي اذا كان التاويل لا
لا ينبو عن النص بشرط ان يكون القياس صدر من غير الاصل الذي ورد فيه الظاهر فان
لم يتجه قياس من غير مورد الظاهر لم جاز الة الظاهر يعني مستنبطه منه بتضمن تخصيصه
وقصره على بعض المسميات وفي المسئله مذهب سابع وهو انه يرجح احدهما بغلبة الظن بحسب
القوة والضعف فتارة يكون العموم ارجح لظهور قصد العموم فيه وتارة يكون القياس المعارض
قياس سنة مثلا فمثل هذا لا يشكل تقديم المعمول عليه وتارة يكون بالعكس فان تعارضا
فالوقف وهذا هو اختيار الغزالي وغيره من المحققين وقال ابن دقيق العيد انه مذهب
جيد تنبيه هذا الخلاف فيما اذا كان العام من الكتاب والسنة متواترا فان كان خبر واحد
جرى الخلاف في الترتيب واولى بالجواز ومن ذلك لخرج طريقة قاطعه هنا بالجواز وكلام القرافي
يشير الى تصوير القياس بما اذا كان اصله ثابتا بالتواتر فان كان ثابتا باخبار الاحاد كان المنع
من التخصيص به اقوى لضعف اصله وراى النحوي اي بمفهوم الموافقه ومقتضى كلام المصنف
وغيره الاتفاق به وبه صرح في شرح المختصر وهو ظاهر اذا قلنا دلالته لفظيه فان جعلناها
قياسيه فينبغي ان يكون على الخلاف في المسئلة قبلها واولى هنا بالتخصيص لما قيل فيه انه من
قبيل اللفظ والظاهر انه يجوز قطعا وان قلنا دلالته معنويه لانه اقوى دلالة من المنطوق
على ثبوت الحكم اذ الحكم فيه اولي بالثبوت ونفيه مع ثبوت حكم المنطوق يعود نقصا على الغرض
في الاكثر بخلاف نفي الحكم عن بعض المنطوق واثباته في البعض تنبيه يستفاد من عطف
المصنف هذه المسئله على ما سبق ان النحوي ليست من باب القياس لكنه في باب المفهوم
نقل عن الشافعي انها قياسية وقيل لفظيه وقياس كونها قياسا يجي الخلاف في التخصيص
بالقياس وكذا دليل الخطاب على الاصح اي مفهوم المخالفه ووجه التخصيص بهان دلالته
خاصه فلو قدم العموم عليه بطلت دلالته حمله واذا خص به العموم عمل بالعموم فيما عدا
المفهوم والعمل بالدليلين اولي من الغاء احدهما مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الماء لا
ينجسه شيء الا ما غلب على ريحه او طعمه او لونه رواه ابن ماجه بمفهوم قوله صلى الله
عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وكما في المتعه فان مفهوم قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضه ومتعوهن يقتضي ان لا متعه
للمسوسه وقوله تعالى وللمطلقات متاع يقتضي ايجاب المتعه للمسوسه
والشافعي في ايجاب المتعه لها قولان وهو يرد بكلام ابن السمعاني في القواطع فانه يقتضي ان

الخلاف

الخلاف قولان للشافعي قال واظهرهما الجواز واختار غيره المنع لانه اضعف دلالة من
المنطوق لا محاله فكان التخصيص به تقديما للاضعف على الاقوى وهو غير جايز والخلاف
اذا قلنا انه حجه فان قلنا ليس بحجه امتنع قطعا وبنى عليه السلام اذا روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم لفظ عام في تحريم ثم فعل بعضه كان ذلك تخصيصا للفظ العام الا ان
اختصاصه بما فعل خلافا للكرخي قال ابن السمعاني ولذلك لم يخص النهي عن استقبال
القبله واستدبارها في التخلي باستدباره صلى الله عليه وسلم بالمدينه الكعبة وقد خصت
الصحابه به قوله عليه السلام في الجمع بين الجلد والرجم بفعله في رجم ماعز والغامدية
من غير جلد هكذا ذكر الاصحاب وعندي ان هذا بالنسخ اشبه وقال بعضهم يحصل
المسئله ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذا خلا تحت ذلك العموم كقوله صلى الله
عليه وسلم لا صلاه بعد العصر ثم صح عنه الصلاه بعده فتبين بهذا الفعل انه مخصص
من ذلك العموم فاما اذا لم يتناول خطابه الا امته فقط مثل لا تواصلوا ثم وجزاه بواصل
فلا يكون ذلك تخصيصا له بل خصوصا به اذ لم يتناوله ذلك العموم الا ان يقوم دليل
يساوانه لامته في ذلك الحكم وتقريره في الامر تقريره صلى الله عليه وسلم واحدا من امته
على خلاف مقتضى العموم تخصيص لذلك العموم في حق ذلك الواحد واما في حق غيره فان تبين
في ذلك الواحد معنى حمل عليه لا من شاركه في تلك العله وان لم يتبين فالمختار عند ابن الحاجب
انه لا يتعدى الى غيره وخالفه المصنف في شرحه واختار التعميم وان لم يظهر المعنى ما لم
يظهر ما يقتضي التخصيص ثم ان استوعبت الافراد كلها فهو نسخ والا فتخصيص تنبيه
لم يذكر المصنف التخصيص بالاجماع مع انه مذكور في المختصر والمنهاج لان التخصيص في الحقيقه
بدليل الاجماع لا بنفس الاجماع وكان في اصل المصنف هنا والاصح ان مخالفة الامة تتضمن
ناسخا ثم رضب عليه والحقه بباب النسخ وسنذكر هناك ان شاء الله تعالى وكان قياسه هنا
ان يقول ان عمل الامة في بعض افراد العام بخلافه يتضمن تخصيصا وان عطف العام
على الخاص ورجوع الضمير الى المحدث ومذهب الراوي ولو صحابيا وذكر بعض افراد
العام لا يخصص فيه صور احدها عطف العام على الخاص لا يوجب تخصيص العام كقوله
تعالى واللاي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثه اشهر واللاي
لم يحضن فكان هذا للمطلقات ثم قال واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وهو عام
في المطلقات والمتوفى عنهن فلا يكون هذا العطف تخصيصا للعام كما لا يكون عطف
الخاص على العام يوجب تخصيص العام واعلم ان هذه المسئلة قل من ذكرها وقد
وجدتها في كتاب ابي بكر القفال الشاشي في الاصول ومثلها باية الطلاق الرجعية اما
عطف الخاص على العام فلا يوجب تخصيص العام عندنا خلافا للحنفية وقد سبقت
في قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده ويمكن ان يجري
هذا الخلاف في مسئلة الكتاب لان الماخذ اشتراك المتعاطفين في الاحكام الثانيه
اذا ذكر عاما ثم عقبه بضمير يختص ببعض ما يتناوله لم يوجب ذلك تخصيص العام خلافا
لامام الحرمين كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء ثم قال تعالى وبعولتهن

احتو بردهن في ذلك فان ذلك لختص بالرجعيات فلا يوجب تخصيص التربص بهن بل يجب البائن
والرجعيه مذهب الراوي سوي الصحابي وغيره لا يخصص العموم الذي رواه خلافا
للحنفيه والحنابله وقال بعضهم يخص مطلقا وان كان غير صحابي لان المتبحر في الادلة
يجوز ان يطلع حديث يدل علي قرائن تدله علي تخصيص ذلك العام كما في الصحابي وبعضهم
ان كان الراوي صحابيا ولنا ان العموم حجه ومذهب الصحابي ليس بحجه فلا يجوز تخصيصه به
واذا ثبت هذا في الصحابي فغيره اولي للاتفاق علي قوله ليس بحجه والتخصيص بغير دليل
لا يجوز واعلم ان ما صوّر به المصنف المسئلة هو الصحيح وبه صرح امام الحرمين لكن شرط
كون الراوي من الامة ولم يذكر المصنف هذا القيد استغنا بقوله مذهب وجعل الامدي
وابن الحاجب موضوعها في الصحابي بجعل خلاف العام سواء كان هو الراوي للعام ام لا لان
راوي الخبر مطلقا وقصرة القرافي علي مخالفة الصحابي اذا كان راويا للعام والاول اولي
فان القايلين بان مذهب الصحابي حجة تخصون العموم به علي خلاف فيه وان لم يكن راويا
ولهذا جعلها سليم الرازي في التقريب مسلتين احدهما التخصيص بقول الصحابي وخص
الخلاف فيه بما اذا لم يعلم انتشاره وان انتشر وانقرض العصر كان التخصيص به لانه اما
اجماع او وجه الايمان يروي الصحابي خبرا عاما ثم يصرفه الي الخصوص فلا يحمل عليه علي
القول المزيف خلافا لابي حنيفة ومثل المالوردي المسلة بحديث الولوغ فان ابا هريره روي
السبع وافتي بالثلاث والحديث من برد حد يمنه فاقتلوه فان ابن عباس رواه وافتي بان
الوتده لا تقتل وهذا الثاني احسن لان الاول ليس من باب العموم فان قيل فرخص الشافعي
تحريم الاحتكار بالاقوات لان حديث من احتكر فهو خاطي رواه سعيد ابن المسيب
وكان تحتكر الزيت فقيل له فقال ان معمرا راوي الحديث كان تحتكر رواه مسلم قلنا من ههنا
خرج بعضهم قولا للشافعي ان مذهب الراوي لخصصا العموم لعين المعروف عنه المنع وكانه
استنبط من النص معني لخصصه ورأي العله الاقوات لخصه بالاقوات وعضد ذلك مذهب
الصحابي الراوي للعام لحكم علي العام لحكم ثم افرد منه فردا وحكم عليه بذلك الحكم بعينه فلا
يكون ذلك تخصصا للعام اي حكما علي باقي افراده بنقيض ذلك كمثاله قوله ايما اهاب دبغ
فقد طهر مع قوله صلي الله عليه وسلم في شاة ميمونه هلا اخذتم اهابها فدبغتموه
وقال ابو ثور التعبير بذلك الفرد يدل بمفهومه علي التخصيص وهذا ضعيف لانه مفهوم
لقب والشاة لقب وقد ينازع في هذا لان الشاه لم تقع في لفظ الشارع وليس هذا من ابي ثور
تولا بمفهوم اللقب كما توهم بعضهم لانه لا يعرف عنه القول ولكنه لجعل ورود الخاص
بعد تقدم العام قرينه في ان العام لم راد بذلك العام هذا الخاص ولجعل العام كالمطلق
والخاص كالمقيد وحينئذ فهو عنده من باب العام الذي اريد به الخصوص لا من باب
العام المخصوص فتفطن لذلك ثم لا لخفي ان صورة المسلة اذا كان الخاص موافقا لحكم
العام فان كان له مفهوم تخالفه كما لصفة فهي مسلة تخصيص العموم بالمفهوم وقد
سبقت وان العاده بترك بعض المامور لتخصيص ان اقرها النبي صلي الله عليه وسلم فهو
الاجماع وان العام لا يقدم علي المعتاد ولا علي ما وراه يد تطرح له العادة السابقة

التخصيص

التخصيص بالعادة مما اختلف فيه نقل الامام الرازي والامدي واتباعهما فذكر الامام ان العادة
تخصص وعكس الامدي وابن الحاجب فمن الناس من اجراه علي ظاهره ومنهم من حاول الجمع
بينهما ظنا توارد هما علي محل واحد والصواب ان المسلة صورتين احدهما وهي التي
تكلم فيها صاحب المحصول واتباعه ان يوجب النبي صلي الله عليه وسلم او يحرم شيا بلفظ عام
ثم يُري من بعد العادة جاريه بترك بعضها او بفعله فالمختار كما قال في المحصول انه ان
علم جريان العاده في زمن النبي صلي الله عليه وسلم مع عدم منعه منها فتخصيص والخصص
في الحقيقه تقريره وان علم عدم جريانها لم تخص الا انه يلحق عليه فيصح ويكون المخصص
هو الاجماع لا العادة وان جهل فاحتمالان الثانيه وهي التي تكلم فيها الامدي وابن الحاجب
ان تكون العادة جاريه علي ورود العام بفعل معين كاكل طعام معين مثلا ثم انه
عليه السلام ينهاهم عنه بلفظ يتناوله كما لو قال حرمت الربا في الطعام فهل يكون الربا
مقتصرا علي ذلك الطعام فقط او يجري علي عمومه ولا تاثير للعادة فيه والحق الثاني
وعندهم ان الذي جرت به العادة مراد قطعا وانما الخلاف في ان غيره هل هو مراد
معه وقال ابن دقيق العيد الصواب التفصيل بين العادة الراجعه الي الفعل والي
القول فما رجع الي الفعل يمكن ان يرجح فيه العموم علي العادة مثل ان لحرم بيع الطعام
بالطعام ويكون العاده بيع البر فلا يخص عموم اللفظ بهذه العادة الفعليه واما ما
يرجع الي القول فمثل ان يكون اهل العرف اعتادوا التخصيص اللفظ ببعض موارده لعتيادا
سبق الذهن فيه الي ذلك الخاص فاذا اطلق اللفظ العام فيقوى تنزيله علي الخاص المعتاد
لان الظاهر انه انما يريد باللفظ علي ما ساغ استعماله فيه لانه المتبادر الي الذهن وان لحو
تعني بالسفحة المحل لا يجوز وفاقا للاكثرين لان ما ذكر ليس لفظ الرسول بل حكاية فعله ويحتمل
ان يكون تضاوه لحاله كان بصفه تختص بها وقد يتايد بقول الشافعي وقايع الاحوال اذا
تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال وخالف ابن الحاجب فاختار انه يجوز الجاز مطلقا
وانما ذكره الامدي لحثا فاقامه ابن الحاجب مذهبا واختاره وقال التاج في شرح العنوان
اختار بعض الفضلا عموم لحوقضي بالشفعة للجار بناء علي ما عداله الصحابي ومعرفته
باللغة ومواقع اللفظ مع وجوب ان تكون الرواية علي وفق السماع من غير زيادة ولا نقص
ومنهم من قال لا يجوز لان الحجة في الحكي لا عموم الحكي والحق التفصيل فان كان الحاكي فقيها
او شهود لم يجز حكمه علي العموم فلذلك وجه وان كان فعلي لوحكي لكان دالا علي العموم
فعبارة الصحابي عنه يجب ان تكون مطابقه للقول لما تقدم من معرفته وعدالته تنبيهان
الاول قد يتخيل ان هذه المسلة مكررة مع قوله في باب العموم ان الفعل المثبت ليعم
وليس كذلك ولهذا اطلق ابن الحاجب ان الفعل المثبت ليس بعام في اقسامه ثم ذكر قضي بالشفعة
للجار واختار انه يعم والفرق ان الفعل لا صيغة له حتي يتمسك بعمومه بخلاف القضا والامر
والنهي فانه لا يصدر الا عن صيغة وقد يفهم الراوي منها العموم فيرويه بناء علي ذلك
الثاني ان هذا لا يختص بقضي بل يجري في نحو نهي عن بيع الغرور ونكاح الشغار
وامر بقتل الكلاب كما قاله الغزالي وخالفه غيره وقطع هنا بالتعميم لان امر ونهي

عبارة من انه وقع منه خطاب التكليف ولم يذكر ما موراً ولا منهياً علم ان المخاطب به
الكل صـــــله جواب السايل غير المستقل دونه تابع للسوال في عمومه ٥
والمستقل الاخص جايز اذا امكنت معرفه المسكوت والمساوي واضح لا اشكال في
دعوي العموم فيما يذكر الشارع من الصيغ السابقه ابتدا اما ما ذكره جواباً للسوال
سابل فلا خلوا اما ان يستقل بنفسه بدون السوال اولا فان لم يستقل لخبث لا يصح الابتدا
الابتدا به فهو علي حسب السوال ان كان عاما فهو عام وان كان خاصا فخاص حتي كان
السوال معاد فيه مثل ان يسال هل يتوضا بما البحر فيقول نعم ولا خلاف فيه وان استقل
بنفسه لخبث لو ورد مبتدأ لكان يفيد العموم فهو علي ثلاثه اقسام اما ان يكون اخص
من السوال او مساويًا او اعم والاول اخص مثل قولك من جامع في نهار رمضان فعليه
ما علي المظاهر في جواب سوال من افطر في نهار رمضان وهذا الجواب انما يجوز بثلثه
شرايط احدها ان يكون فيما خرج الجواب تنبيه علي ما لا خرج منه والا لزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة وثانيها ان يكون السايل من اهل الاجتهاد والا لم يفد التنبيه
وثالثها ان لا يفوت وقت العمل بسبب اشتغال السايل بالاجتهاد ليلا يلزم التكليف
بما لا يطاق والاولان يمكن فهمهما من قول المصنف اذا امكنت معرفة المسكوت وسكت
عن حكمه في العموم والخصوص وهو لحكم السوال في ذلك لكن لا يسمي عاما وان كان السوال
عاما لان الحكم في غير محل التخصيص غير مستفاد من اللفظ بل من التنبيه قاله الصفي
الهندي والثاني المساوي ان يكون الجواب مساويا للسوال وهو اما في العموم كما لو
سيل عمن افطر في نهار رمضان فعليه ما علي المظاهر واما في الخصوص كما لو قلت ماذا
تجب علي وقد افطرت في رمضان فيقول تجب عليك كفارة الظهار وحكم ظاهر وحكمي
في المستصفي هنا عن الغزالي حمله علي العموم وانه المراد بقوله ترك الاستفصال مع تعارض
الاحتمال يدل علي عموم الحكم ومثله بقول القايل افطرت يوم في نهار رمضان فقال يعتق
رقبه او طلق ابن عمر وجنه وهي حايض فقال ليراجعها والعام علي سبب خاص معتبر
عمومه عند الاكثر ورود العموم علي سبب خاص لا يقدح في عمومه فيتناول السبب وغيره
لان العدل عن الخاص الذي هو السبب ان محل العام دليل علي اراده العموم وهذا مذهب
الشافعي كما قاله القاضي ابو الطيب والماوردي وغيرهما وحكاه القاضي عبد الوهاب عن
الحنفيه واكثر الشافعيه والمالكيه واحتج له الماوردي في كتاب اللغات بامرين احدها
ان السبب قد كان موجوداً ولا حكم ثم ورد اللفظ فتعلق به الحكم فكان اعتبار ما
وُجد الحكم بوجوده اولي من اعتبار ما لم يوجد الحكم بوجوده والثاني ان تخصيص
العموم انما يقع بما بيانا في اللفظ ولا يقع بما يوافقه والسبب موافق فلم يجز ان يكون
تخصصا ومن المزني والقفال انه يقتصر علي ما خرج عليه السبب هم وقال امام الحرمين
انه الذي صح عنه من مذهب الشافعي وقد انكر الامام فخر الدين في المناقب ذلك وقال
معاذ الله ان يصح هذا النقل عنه كيف وكثير من الايات نزلت في اسباب خاصه ثم لم
يقل احد قط بقصرها علي تلك الاسباب وفي المسله مذهب ثالث ان كان الشارع ذكر

السبب

السبب فالحكم اقتضي تخصيصه به وان لم يكن السبب الا في كلام السايل فالجواب علي جموعه حكاه
ابن القطان في كتابه عن ابي هريره تنبيـــه الفرق في هذا القسم بين ان يكون السبب سوالا
اولا لا ولهذا صرح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله فان كانت قرينة النعيم فاجرد
بخلاف حيث لا قرينه تدل علي قصره علي السبب او تعيم فان كانت قرينه تقتضي التعيم فاجر التعيم
مثال التعيم قوله تعالي والسارق والسارقه والسبب رجل سرق رداء صفوان فالاتيان
بالسارقه معه قرينه تدل علي عدم الاقتصار علي المعهود ومثال القرينه القاصرة له علي السبب
تخصيص الشارع النهي عن قتل النسا والصبيان بالحربيات لخروجه علي سبب وهو انه صلي الله
عليه وسلم مر بامراه مقتوله في بعض غزواته فقال لم قتلت فلانه قاتل والنهي عن قتل النسا
والصبيان فعلم انه اراد به الحربيات ويتحصل بذلك عن استدلال ابي حنيفه علي امتناع
قتل المرتده فلم يجعل الشارع بجموم هذا الخبر وقصره علي سببه مع ان العبره عنده بعموم
اللفظ لكن لما عارضه قول له من بدل دينه فاقتلوه ولم يكن بد من تخصيص احدهما بالاخر
فرجح تخصيص الوارد علي سبب وجعل الاخر علي عمومه لان السبب من امارات التخصيص
قاله الماوردي في الحاوي ومن هنا قال ابن الحاجب دقيق العيد ينبغي ان يفرق بين سبب لا
يقتضي السياق التخصيص به وبين سبب يقتضي السياق والقراين التخصيص به فان كان من
الثاني فالواجب اعتبار ما دل عليه السياق والقراين اذ به يتبين مقصود الكلام وبه
يرشد الي بيان المجملات وتعيين المحتملات وفهم مقاصد الخطاب وصورة السبب قطعيه الدخول
عند الاكثر ولا تخص بالاجتهاد وقال الخطابي الامام نظيه وال وتدرب منها خاص في القران تلاه
في الرسم عام للمناسبة العام اذا ورد علي سبب فصورة السبب هي قطعيه الدخول حتي
لا يجوز تخصيصها بالاجتهاد بخلاف ما زاد عليه فانه يجوز تخصيصه به او كغيرها من الافراد
فالجمهور علي الاول وربما ادعي فيه الاجماع لان العام يدل عليه بطريقين وعند ابي حنيفه
الثاني وانه يجوز اخراج السبب عن العموم استنباطا من مصيره الي ان الولد يلحق بالفراش
في الحرة دون الامة وان كان حديث ابن زمعه انما ورد في الامة والحق ان السبب لا يكون قرينه
في القطع بالدخول وهذا الجواز ان يصير اللفظ نصا مرتجا في بعض مسمياته لقرينة خارجيه
تتصل به بالنسبة الي مسماته من حيث الوضع لا غير فلا منافاه بين كونه نصا مرتجا في محل
الورود وبين كونه علي ما والي هذا ذهب الامام فقال القطع بالدخول ينبغي ان محل اذا
دلت قراين حالته او مقالته علي ذلك او علي ان اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محاله والا
فقد ينازع الخصم في دخوله وضعا تحت اللفظ العام ويدعي انه يقصد المتكلم بالعلم اخراج السبب
وبيان انه ليس براخل في الحكم فان للخصم ان يعولوا في حديث عبد بن زمعه ان قوله صلي الله
عليه وسلم الولد للفراش وان ورد في الامة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد وبيان حكمه اما
بالثبوت واما بالانتفا فاذا ثبت ان الفراش هي الزوجه لانها التي يتخذ لها الفراش
غالبا وقال الولد للفراش كان فيه حصر ان الولد للحرة ومقتضي ذلك لا يكون للامة ٥
فكان فيه بيان الحكمين جميعا ففي السبب عن السبب واثباته لغيره ولا يليق دعوي القطع
والمقطوع به انه لا بد من بيان حكم السبب اما كونه يقطع بدخوله في ذلك او بخروجه عنه

الألوكة
www.alukah.net

فلا يدل على تعيين واحد منهما قال وجميع ما تقدم في السبب وبقية الافراد التي دل اللفظ العام بالوضع عليها وبين ذينك الشيئين رتبة متوسطة فيقول قد تنزل الايات على الاسباب الخاصة ويوضع كل واحد منها ما يناسبها من الالفاظ رعاية لنظم القرآن وحسن اتساقه وذلك الذي وضعت معه الاية النازلة على سبب خاص للمناسبة اذا كان مسوقا لما نزلة يدخل تحت ذلك اللفظ العام او كان من جملة الافراد الداخلة وضعا تحت اللفظ العام فدلالة اللفظ عليه تحتمل ان يقال انه كالسبب فلا يخرج ويكون مرادا من الاية قطعا ويحتمل ان يقال انه لا ينتهي في القوة الى ذلك لانه قد يراد غيره وتكون المناسبة لشبهة به وللحق ان رتبه متوسطة دون السبب وفوق العموم المجرد مثاله قوله تعالى ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها فان مناسبتها لما قبلها وهو قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يومنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هاؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا ان ذلك اشارة الى كعب بن مالك كان قوم مكة وشاهد قتلى بدر وحرض الكفار على الاخذ بثارهم فسالوه من اهدى سبيلا فقال انتم كذا منه وضلاله فتلك الاية في حقه وحق من شاركه في تلك المقالة وهو اهل كتاب يحرفون عندهم في كتابهم نعت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد اخذت عليهم المواثيق ان لا يكتموا ذلك فان بينوه وكان ذلك امانة لازمة فلم يودها وخانوا فيها وذلك يقتضي سبب الامر بادا الامانة بسبب لا ينبغي ذكر هذه المسئلة في العام المخصوص عندهم من اعتبار السبب لانه من المنوع الذي اريد به الخصوص وقد سبق الفرق بينهما

مسئلة ان تاخر الخاص عن العمل نسخ العام والا خصص وقيل ان تقارنا تعارضا في قدر الخاص كالتبيين وقالت الحنفية وامام الحرمين العام المتاخر ناسخه فان جهل فالوقف او التساقط هذه المسئلة في بقاء العام على الخاص اذا وجد نصان متنافيان احدهما عام والاخر خاص فاما ان يعلم تاريخهما او لا فان علم فاما ان يعلم تاخر احدهما على الاخر او تقاربهما فان علم المتاخر فاما ان يتاخر عن وقت العمل بالمتقدم او لا فهذه اقسام الاول ان يكون الخاص متاخرا عن وقت العمل بالعام فههنا يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله العام بلا خلاف ولا يمكن حمله على التخصيص لان تاخير بيانه عن وقت العمل ممتنع وقولنا في المستقبل الثاني ان يتاخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به فمن منع تاخير بيان التخصيص كالمعتزلة احال المسئلة ومن جوز اختلفوا والاكثرون ان الخاص يكون مخصصا للعام لانه وان جاز ان يكون ناسخا لذلك القدر منه لكن التخصيص اقل مفسدة وعن الحنفية [illegible] زمان يتمكن المكلف به من العمل او الاعتقاد لمقتضى العام كان الخاص ناسخا والا لكان يتاخر العام عن وقت العمل بالخاص فههنا بنى العام على الخاص عندنا وذهب بعض الحنفية الى ان العام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم الرابع ان يتاخر العام عن وقت الخطاب بالخاص لكنه قبل وقت العمل به فكالذي قبله وان علم مقارنتهما فاما ان يكون الخاص مقارنا للعام نحو فيما سقت السماء العشر

ثم تقول عقيبه لا زكوة فيما دون خمس اوسق ثم تقول عقيب فيما سقت السماء العشر فذلك وحكى في المحصول قولا انهما يتعارضان في القدر الذي تناوله الخاص وعزاه ابن السمعاني الى القاضي ابي بكر وهو شفي نقل الشيخ ابي حامد وغيره الاجماع على تقدم الخاص ولما اذا لم يعلم تاريخهما وعندنا ينبغي العام على الخاص وعند ابي حنيفة يتوقف الى ظهور التاريخ او الترجيح او يرجع الى غيرهما والى هذه الاقسام كلها اشار المصنف بقوله والاخص اي يقضي بالخاص على العام تاخر العام وتقدم الخاص او عكسه او تقارنا وعلم المتقدم او تقارنا وجهل ولما كان خلاف التعارض عند المقارنة غريبا صرح به وقوله فان جهل من تمام قول الحنفية فتفطن له وان الخاصة صر على حكايه التساقط عنهم وصاحب البديع على الوقف فلهذا جمع المصنف بينهما وهما متقاربان زاد في البديع ونوخر المحرم احتياطا وان كان كل عاما من وجه فالترجيح وقالت الحنفية المتاخر ناسخ اذا تعارض خطابان احدهما خاص من وجه عام من وجه والاخر خاص من وجه عام من وجه وتنافيا في الحكم الذي انبنى عليهما فيصار الى الترجيح ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه مع نهيه عن قتل النساء فان الاول خاص في المرتدين عام في النساء والرجال والثاني خاص في النساء عام في الحربيات والمرتدات قال الهندي الدين في شرح الالمام وكان مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الامور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو وفيما قاله نظر فان صاحب المعتمد حكى عن بعضهم في هذه المسئلة ان احدهما اذا دخله تخصيص يجب عليه فهو اولى بالتخصيص وكذا اذا كان احدهما مقصودا بالعموم فانه يرجح على ما كان عمومه اتفاقا وعلم من اطلاق المصنف انه لا فرق في هذا القسم بين ان يعلم تقدم احدهما على الاخر او مقارنتهما وهو كذلك وما حكاه عن الحنفية من ان المتاخر هو الناسخ فهو قياس ما سبق عنهم في التي قبلها لكن لم اجده صريحا في هذه المسئلة المطلق والمقيد المطلق الدال على الماهية بلا قيد وزعم الامدي وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشايعة نوهاه النكرة ومن ثم قالا الامر بمطلق الماهية مجزي وليس بشيء وقيل بكل جزي وقيل ان فيها المواد بالدال على الماهيه بلا قيد من حيث هي من غير اعتبار عارض من عوارضها كقولنا الرجل خير من المراة فخرج بقوله بلا قيد المعرفة والنكرة اما المعرفة فلانها تدل على الحقيقة مع وحدة معينة كزيد واما النكرة فلانها يدل عليها مع وحدة غير معينة كرجل وظهر بهذا الفرق بين المطلق والنكرة وقيل لا فرق بينهما وبه صرح الامدي فقال المطلق في سياق الاثبات وتابعه ابن الحاجب فقال المطلق ما دل على شايع في جنسه وقوله شايع اي لا يكون متعينا لحيث يمتنع صدقه على كثيرين وقوله في جنسه اي له افراد تماثله وهذا يتناول الدال على الماهيه من حيث هي والدال على واحد غير معين وهو النكرة لانها ايضا لفظ دال على شايع في جنسه وقول المصنف توهاه النكرة صنوع بل لحقها وما صنعاه خير مما صنعه المصنف ولا شك ان مفهوم الماهية بلا قيد ومفهوم شايع قيد الوحدة متغايران لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره ولكن الاصوليون لم يفرقوا بينهما لانه لا فرق بينهما في تعلق التكليف بهما فان التكليف لا يتعلق الا بالموجود وفي الخارج والمطلق الموجود في الخارج هو واحد غير معين في الخارج لان المطلق لا يوجد

في الخارج الا في ضمن الاحاد ووجوده في ضمنه هو صيرورته عينه بانضمام مشخصاته اليه فيكون
المطلق الموجود واحدا غير معين وذلك هو مفهوم النكرة والاصولي انما يتكلم فيما يقع به التكليف
فلهذا فسره بالمعين واما الاعتبارات العقليه كما فعله المصنف فلا تكليف بها اذ لا وجود لها في
الخارج لان المكلف به يتجب ايقاعه والاتيان بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا يكلف
به ولهذا ذكر صاحب البديع من الحنفيه المطلق كما ذكره ابن الحاجب مع قوله فيما بعد ان الحق
تفسير المطلق بالماهيه من حيث هي والحاصل ان الماهيه من حيث هي لا يمكن ان توجد في الخارج
الا في ضمن الجزييات فعند ورود الامر بها يكون المطلوب بها جزييا من جزييا تها لانها نص ٥
مطلوبة بالقصد الاول فورود الامر بها نفسها لدلالته عليها بالمطابقه وتصير فيما من القيود
الموجبه لجزئيتها مقصودا بالقصد الثاني لتوقف وجودها عليه فيوول الامر الى ان يكون ٥
المطلوب بها جزئيا من جزياتها فيوول الامر باللفظ الدال عند استعماله في التكليف الى الدلالة الى
جزي وهو النكرة فلا فرق بينهما في التكليف فلهذا صح تسمية كل منهما بالمطلق وتفسير المطلق بكل
واحد منهما وقوله ومن ثم اي ولاجل هذا التاصيل قال الامدي وابن الحاجب ان الامر بمطلق
الماهية امر بجزي من جزييات الماهية لا بالكلي المشترك فاذا قيل امرت من غير تعيين فالمطلوب
الفعل الجزئي الممكن للمطابق للماهيه الكلية المشتركة لان الماهيه هي المطلوبة لان الماهية
الكليه تستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب قال المصنف وليس بشئ لانا نفرق بين
الماهية بشرط شي وبشرط لا شئ وبلا شرط واذا فرقت بينهما علمت ان المطلوب الماهيه من حيث
هي لا بقيد الجزيية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار الاخر ثم ان ذلك
غير مستحيل بل موجود في الجزييات وذهب الامام فخر الدين الى انه امر بالماهية المشتركة
بين الافراد لا بجزي معين وهو ما حكاه ابو المناقب الزنجاني عن مذهب الشافعي وان الاول مذهب
الحنيفه والحق ان الماهية من حيث هي لا تستلزم التعدد ولا الوحدة بل هي صالحة لان يعرضها
كل واحد منهما ووجه ما اشار اليه المصنف من بناء هذه المسئلة على هذا الاصل ان من قال الامر
بمطلق الماهية امر بواحد من جزياته فالمطلق عنده عبارة عن جزي ممكن مطابق الماهية
لا عين الماهيه من حيث هي فالمطلق عنده عبارة عن الماهيه من حيث هي واشتراطها في الاصول
لكونها هي المرادة منه وقوله اذن فيه اشاره الى احتمال ابراءة الصفي الهندي في القياس
له الكلام على حجيته بقوله تعالى فاعتبروا حيث اعترض الخصم بان الدال على الكلي لا يدل على
الجزي فلا يلزم الامر بالقياس الذي هو جزي للكلي الذي هو مطلق الاعتبار قال العبدري
ويمكن ان يجاب بان الامر بالماهية الكليه وان لم يقتض الامر بجزييا تها لكن يقتضي تخيير المكلف
في الاتيان بكل واحد من تلك الجزييات بدلا عن الاخر عند عدم القرينه المعينه لواحد منها او
لجميعها ثم التخيير بينها يقتضي جواز فعل كل واحد منها مسئله المطلق والمقيد كالعام
والخاص وزياده انها ان اتحد حكمهما وموجبهما وكانا مثبتين وتاخر المقيد عن وقت
العمل بالمطلق فهو ناسخ والا حمل المطلق عليه وقيل المقيد ناسخ ان تاخر وقيل يحمل المقيد
على المطلق ماسبق في مسايل الخاص والعام من متفق عليه ومختلف فيه يجري في المطلق والمقيد
ويزيد مسئلة في حمل المطلق على المقيد فانه لا يخلوا اما ان تختلف حكمهما او لا فان لم تختلف حكمهما

فلا يخلوان اما ان يتحد موجبهما اي سببهما او لا فان اتحد موجبهما فلا يخلوان اما ان يكونا مثبتين
او منفيين او احدهما مثبتا والاخر منفيا القسم الاول ان يكونا مثبتين بان يذكر الرقبه مطلقه
في كفارة القتل ويقيد بالايمان في كفارة القتل ايضا فان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق
فهو ناسخ وان لم يتاخر المقيد ففيه ثلاثه مذاهب احدها حمل المطلق على المقيد جمعا بين
الدليلين ويكون المقيد بيانا للمطلق اي يكون المراد بالمطلق المقيد لاستحاله سوا تقدم ٥
المطلق او تاخر والثاني انه بخلافه المطلق على المقيد ويكون المقيد ناسخا للمطلق ان تاخر المقيد
والثالث انه لا حمل المقيد على المطلق سوا تقدم او تاخر وحاصله انهما مسلتان حمل المطلق
على المقيد وفيه قولان والرابعة اذا قلنا لحمل فهل بيان او نسخ قولان والاصح الاول هوم
واعلم ان جماعه نقلوا الاتفاق في هذا القسم على حمل المطلق على المقيد منهم القاضي ابو بكر
وليس الامر كذلك وذكر ابن السمعاني في القواطع ان الحنفيه اتفقوا على انه لا حمل اذا اختلف
السبب واختلفوا اذا اتفق السبب فقال بعضهم بحمل المطلق على الاطلاق والمقيد على تقييده
كما اذا اختلف السبب ومنهم من قال لا حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة انتهى وذكر
الطرطوشي من المالكيه ان اصحابه اختلفوا في حمل المطلق على المقيد مع اتحاد السبب والحكم
كاطلاق المسح في قوله تعالى المسح المقيد بثلثه ايام وتقييده بقوله اذا تطهر فليس وان كانا منفيين
فقابل المفهوم بقيده به وهو خاص وعام القسم الثاني ان يكونا منفيين نحو لا تعتق مكاتبا ولا
تعتق مكاتبا كافرا فمن خصص بالمفهوم لابد ان يقيد المكاتب بمفهوم قوله مكاتبا كافرا وهو من
باب تخصيص العام لكونه في سياق النفي لا تقييد المطلق واما من لا يقول بالمفهوم فلا يعتق
المكاتب اصلا ويعمل بمقتضى الاطلاق ولا يخصه بالنهي المقيد لانه بعض ما دخل تحته
هذا حاصل مراد المصنف وفيه تنبيه على ان جعل ابن الحاجب لهذا من باب المطلق والمقيد
معترض وكلام ابن دقيق العيد المخالفه فانه قال في قوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم
ذكره بيمينه وهو يبول انه يقتضي تقييد النهي لحاله البول ووردت رواية اخرى في النهي
عن مسه باليمين مطلقا من غير تقييد لحالة البول فمن الناس من اخذ بهذا المطلق وقد يسبق
الى الفهم ان العام محمول على الخاص فيخص النهي بهذه الحاله وفيه بحث لان هذا يتجه في
باب الامر والاثبات فاما لو جعلنا الحكم للمطلق او للعام في صورة الاطلاق او العموم كان فيه
اخلال باللفظ الدال على طلب القيد وذلك غير جايز واما في باب النهي فانا اذا جعلنا الحكم للقيد
اخللنا بمقتضى اللفظ المطلق مع تناول النهي له وذلك غير سايغ وهذا كله بعد النظر في تقديم
المفهوم على ظاهر العموم وان كان احدهما امرا والاخر نهيا فالمطلق مقيد بضد الصفة
الثالث ان تكون احدهما مثبتا والاخر منفيا مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك
رقبة كافرة فانه تنفيذ المطلق بنفي الكفر لاستحالة اعتاق الرقبة الكافرة مع عدم ٥
تملكها والحال هذا ضروري لذلك لا من اجل ان المطلق ينبغي محمول على المقيد ولهذا قال
المصنف فالمطلق مقيد بضد الصفة وان اختلف السبب فقال ابو حنيفه لا يحمل وقيل
يحمل لفظا وقال الشافعي فيما سبق جميعه عند اتحاد السبب فان اختلف فاطلاق الرقبه
في كفارة الظهار وتقييدها بالايمان في القتل فهي محل الخلاف فقال ابو حنيفة لا يحمل اصلا

www.alukah.net

والا يلزم رفع كما اقتضاه المطلق باي صورة كانت فيكون نسخا والقياس لا يكون ناسخا وذهب
المعظم الى انه يحمل المطلق على المقيد ثم احتلفوا هل الحمل بموجب اللفظ ولا يتوقف على جامع
او لا بد من دليل من قياس او غيره كما لجواز تخصيص العموم بالقياس وغيره والاول هو الذي
عليه جمهور اصحابنا وقال الماوردي والروياني في باب القضا انه ظاهر مذهب الشافعي
واما المصنف فتابع فيه الامدي في نسبة الثاني الى الشافعي والاقرب الاول فان اصحاب
الشافعي اعرف بمذهبه وقد قال سليم الرازي في التقريب انه ظاهر كلام الشافعي وظهر ان
في حكايته كلام المصنف لهذا المذهب امرين احدهما ما ذكرناه وثانيهما تخصيصه الحمل بالقياس
وهو فيه متابع لابن الحاجب مع ان القايل بانه لا يحمل بنفس اللفظ يقول لا بد من دليل
اما قياس او غيره على ما سبق ولا يخصه بالقياس وان الحد الموجب واختلف حكمهما
فعلى الخلاف كذا قاله القاضي ابو بكر بن العربي في كتابه المسمى بالمحصول ومثله بآية الوضوء
فانه قيد فيها غسل اليدين الى المرفقين واطلق في التيمم الايدي والسبب واحد وهو الحدث وابن
الحاجب قال ان اختلف حكمهما مثل اكس ثوبا واطعم طعاما نفيسا فالاجمل احدهما على الاخر
بوجه اتفاقا اي سوا اتحد السبب او اختلف وقال المصنف واومى غيره الى المخالفة
فقال ينبغي ان يكون الثوب نفيسا كالطعام ويشهد لجريان الخلاف وهو ما ذكره الباجي في الفصول
وفيه اختلاف قولي الشافعي وان القاتل اذا لم يقدر على الصيام هل يجب عليه الاطعام حملا
لكفارة القتل على كفارة الظهار كما قيدنا الرقبة المطلقة بالايمان حملا لها على الاية المقيدة
والاصح المنع لان اية القتل لم تتعرض الا للاعتاق والصيام فلا يلحق بها خصلة ثالثة واعا
اعتبرنا الايمان لان الرقبة مذكورة في الايتين وان اطلقت في احداهما واما الاطعام
فمسكوت عنه من اصله والمسكوت لا يحمل على المذكور والمقيد بتقييدين يستغني عنهما ان لم
يكن اولى باحدهما قياسا ما سبق جميعه فيما اذا قيد في موضع واطلق في موضع فاما اذا اطلق
في موضع ثم قيد في موضعين بقيدين متنافيين فمن قال بالحمل لفظا قال يبقى المطلق على اطلاقه
اذ ليس التقييد باحدهما اولى ومن قال بالحمل قياسا حمل على ما حمله عليه اولى فان لم يكن قياس
رجع الى اصله الاطلاق وبهذا يندفع اعتراض الحنفية حيث قالوا لم قلتم لا يشترط
التتابع في قضاء رمضان مع كونه ورد مطلقا في قعدة من ايام اخر ولم تحملوه على القتل
ولا على صوم الظهار وكذا صوم كفارة اليمين لم تحملوه على الصوم في كفارة القتل والظهار
فان الاظهر عندكم جواز التفريق فيه لانا نقول هذا الحمل قد تعاذ به اصلان اعني صوم المتعه
حيث نص فيه على التفريق وصوم الظهار حيث نص فيه على التتابع فلم يكن الحاقه باحدهما
اولى من الحاقه بالاخر فتركناه على حاله والكلام في مطلق له مقيد واحد ونازع بعض
الحنفيه في كون صوم التمتع مقيدا بالتفريق وانما لم يجز قضاء يوم النحر لانه مضاف الى وقت
الرجوع بحرف اذا في قوله تعالى وسبعه اذا رجعتم تلك عشره لكن ليس هو في الكل
بل في بعض اجزايه قال الاصحاب وتجب بقيه كل من المقيدين على تقييده واما حمله على
تقييد صاحبه فينظر فيه فان تنافى الجمع بينهما كصوم الظهار مع صوم التمتع لم الحمل
احدهما على الاخر ان لم يتنافيا ففي حمله من غير دليل وجهان فان حملناه صار كل منهما مقيدا

بالقيدين

بالقيد بن معا قاله الماوردي والروياني في باب القضا قالا وعلى هذا يجوز حمل المطلق ايضا على المقيدين
ويصير كل من الكلامين مقيدا بشرطين الظاهر والمتاول الظاهر ما دل دلالة ظنيه
الظاهر لغة الواضح. واصطلاحا ما دل دلالة ظنيه على معنى دلالة ظنيه اما بالوضع اللغوي
كالاسد او العرفي كالغايط فقوله ما دل جنس وقوله ظنيه لتحترز عن النص فانه يدل دلالة
قطعية وهذا التعريف اعم مما ذكره المصنف في باب المنطوق والمفهوم حيث قال الظاهر ان احتمل
مرجوحا كالاسد فان المراد هنا ما يفيد معنى سوا افاده مع معنى اخر افادة مرجوحة
او لم يفده والتاويل الظاهر على المحتمل المرجوح فان حمل لدليل فصحيح والا يظن دليلا فاسد
اولا لشي فلعب لا تاويل الباطل لغة من آل يوول اذا رجع يرجع واصطلاحا ما ذكره فقوله
حمل الظاهر خرج حمل النص على معناه وحمل المشترك على احد معنييه فلا يسمى تاويلا وقوله على المحتمل
اخرج حمل الظاهر على ما لا يحتمله وقوله المرجوح احترازا عن حمل الظاهر على معناه الراجح فلا
يسمى تاويلا وخرج به حمل اللفظ على مدلوله الظاهر المرجوح والمحتمل معا فلا يسمى تاويلا
وهذا التعريف يشمل الصحيح والفاسد فان حمل لدليل يصيره راجحا فصحيح سوا كان ذلك الدليل
قطعيا ام ظنيا او لم يظن دليلا وليس كذلك ففاسد اولا لشي فلعب لا تاويل ومن البعيد تاويل
امسك على ابتدي التاويل وقد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج للاقوي وقد
يكون متعذرا فيرد وقد جرت عادة الاصوليين بذكر ضروب من التاويلات هنا ليتميز الصحيح
عن الفاسد ليقاس عليها غيرها والقصد بها التمرين والتدريب للرياضه نحو مسايل العوين
في الفرايض فمن البعيد تاويل الحنفيه قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمه وقد اسلم
على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن فانهم حملوا امسك على ابتدي النكاح في اربع منهن
ووجه بعده انه لم ينقل تجديد لامنه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين وستين
مسكينا على ستين مد من الحنطه ايضا قولهم في قوله تعالى ستين مسكينا اي اطعام ستين
مسكينا لان القصد دفع الحاجة وحاجه ستين مسكينا في يوم واحد لحاجة واحده في
ستين يوما فجعلوا المعدوم وهو طعام مذكورا ليصح كونه مفعولا لاطعام وجعلوا ستين
مسكينا عدما مع صلاحه لان يكون مفعولا لاطعام ثم هذه العلة رافعه لاعتبار العدد الذي
هو حكم الاصل فكانت مبطلة له ولا يجوز ان يستنبط من النص معنى يعكر على اصله بالابطال
ولان في العدد فايدة وهي ان دعاهم اقرب الى الاجابة فلا يجوز الغاوها واما امراه نكحت
نفسها على الصغيرة والامة والمكاتبة اي حلوا المواعدي في الحديث على ذلك ووجه بعده
ان الصغيره ليست بامراة في حكم اللسان كالان الصبي ليس برجل والزموا سقوط التاويل
على مذهبهم فان الصغيره لو زوجت نفسها فالعقد عندهم صحيح موقوف بجعل فقاده
على اجازة الولي ففروا من ذلك وقالوا هو محمول على الامة فالزموا بطلانه بقوله
فلها المهر ومهر الامة لا يجب لها بل لسيدها ففروا من ذلك وقالوا هو محمول على المكاتبه
فقيل لهم هو باطل ايضا والقياس وان قوي هنا في نفسه لكن دلالة العام قويه
لانه قال اي وهي كلمه عامه واكدها بكله وما فيبعد الاتيان بهذه الصيغه
الموكده مع ارادة صوره نادرة فيما بين المسايل لا يخطر بالبال ومن هذا التقرير يظهر

كحسن جمع المصنف بين هذه الثلثه واوردها على هذا الترتيب وهو فيه ممتنع لابن الحاجب وقد
غفل عنه شراحه ولا صيام لمن لم يبيت على القضا والنذر لما ثبت عندهم من صحه الصيام بنية
امه على التشبيه عند الحنفيه فجب ذكاه الجنين وعند الشافعي ذكاة امه تغني عن ذكاته ان لم تكن
ذكاته والحديث يرد به فرض الزكوه ونصبها والرفع هو المعروف المحفوظ وبه يتهض استدلال الشافعي
ان التقدير كذكاة امه حذف الكاف فانتصب اي ذكوة كذكوة امه وثانيهما انه اعمل فيه الذكاة
الاولي لانها مصدر فكانه قال فان ذكاه الجنين ذكاه امه والخبر محذوف اي واجبه واما على
الرفع فلان التقدير مثل ذكاه امه وحاصله جعله على التشبيه كما قاله المصنف واما اصحابنا
فهو اما رواية النصب وقالوا المحفوظ في الرواية عما قاله حمله الخطابي وغيره وهي لحتمل
اوجها احسنها ذكاة الجنين خبر مقدم وذكاه امه مبتدا والتقدير ذكاه ام الجنين ذكاه له قالوا
ولو كان كما قالت الحنفيه لم يكن للجنين مزية وحقيقه الجنين ما كان في البطن وذلك لا
يكن فعلم انه ليس المراد انه يذكي كذكاة امه بل ذكاه امه كما فيه وبويده رواية البيهقي ذكاة
الجنين في ذكاه امه وفي روايه بذكاه واما توجيه الحنفية النصب فضعيف اما الاول وهو تقدير
النصب لحذف حرف الجر فقال ابن عمرون ليس بشئ لانه يلزم منه جواز قولك زيد عمرا اي كعمرو
واما الثاني فلان فيه حذف الجر والاصل خلافه بل رواية النصب ان صحت نحمله على تقديره
وقت ذكاه امه ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فانتصب على الظرف وهو بدل
للشافعي لان الثاني انما يكون وقتا للاول اذا اغنى الفعل الثاني عن الاول والا فمن المحال وقوع
الذكاه في وقت الثانية وهذا التقدير للنصب اولي من تقديرهم لوجهين احدهما عدم احتياجه
للمحذوف وثانيهما موافقته لروايه الرفع واما ما قالوه في تقدير الرفع فساعدهم ابن جني على عادته
وقال اذا حمل على ما قاله ابو حنيفه يكون المجاز وقع في الخبر وهو الكثير فكان الحمل عليه اولي
وهذا مردود كما قاله ابن عمرون لان سياق الحديث وسوالهم تقليه ام لا كل لم يكن لانهم شكوا
انما ادرك ذكاته وذلك مما لا يخفى من هذا الصنف الماكول حل اكله وانما سالوه عما تعذر فيه الذبح
فوجب حمله على ذلك ليكون الجواب مطابقا للسوال وانما الصدقات على بيان المصرف اي دون
ارادة استيعاب الاصناف بالعطاء ولا شك ان المقتصر على الاعطاء لصنف واحد معطل للتناول
ومن ملك ذا رحم محرم على الاصول والفروع هذا الحد لبعض الشافعيه ووجه بضده تعطيل
لفظ العموم فانه بعد ان يأتي النبي صلى الله عليه وسلم بالصيغه العامة ويريد به الاب والابن مع ان
لهما اشارا خر يعرف به وهو ابلغ في التعريف لمن قال من دخل داري فله درهم ثم قال اردت به الاب
لا يستحسن فان قيل كيف جعل المصنف هذا بعيدا وهو مذهبه فالجواب ان مذهبنا
اختصاصا لعتق بالاصول والفروع اما حمل الحديث فلانا تكلطريقه ضعيفه لبعض
الاصحاب وحذاقهم لا يرضونها لانهم لا يثبتون الحديث فقال النساحديث منكر وقال
البرمذي لا يتابع حمزه عليه وهو خطا عند اهل الحديث وكذا قال ابن عساكر والذي قضي
عليه بالبعد انما هو حمل الحديث على خلاف ظاهره واما مقام الاحتجاج به فامر اخر ولذلك

مافضي

ما قضي عليه بالبعد من تاويلات الخصوم فانما بعده من قبل لفظه ولا ينكر ان يكون عليه دليل من
خارج الان تلك صناعة فقهيه وحظ الاصولي ما بيناه والسارق يسرق البيضه على الجديد هذا
التاويل حكاه ابن قتيبه عن يحيي ابن اكثم قال حضرت مجلسه فراينه يتاول البيضه على الحديد
والحبل على حبال السفن ورايته يحتج به وهو باطل فان هذا ليس موضع تكثير لما ياخذه السارق
انما هو موضع تقليل وانه لا يقال قبح الله فلانا عرض نفسه للضرب في عقد جوهر انما يقال عرض
يده في خيط رديء او كبة شعر قال وكان الحديث اورد على ظاهر الاية في قطع القليل والكثير والمراد
بالبيضه بيضه الدجاجة ثم اعلم بعد ان القطع لا يكون الا في ربع دينار فصاعدا وبلال يشفع
الاذان على ان نجعله شفعا لاذان ابن ام مكتوم المشهور الاذان مثنى لقوله ان بلالا يشفع الاذان
ونقل عن بعض السلف افراده واول قوله يشفع نجعل اذانه شفعا لاذان ابن ام مكتوم
وهو ضعيف لان بلالا كان ينادي بليل وابن ام مكتوم يتاخر حتى يقال له اصبحت اصبحت فكيف
يكون الاول شفعا للثاني وقد اعترض على المصنف في هذا المثال بان سفع فعل مثبت لا
عموم له وجوابه ان العموم في المتعلق به وهو الاذان فيتناول له بجميع كلماته الجمل
ما لم تسمع دلالته انما قال ما ولم يقل لفظ ليتناول القول والفعل وانما قال لم تسمع دلالته ولم
يقل لم يدل بعين احترازا عن المهمل اذ لا دلالة له وهذا له دلالة ولكن غير واضحة
ولا اجمال في اية السرقه اي لا في اليد ولا في القطع خلافا لبعض الحنفية فان اليد للعضو
الي المنكب حقيقه واطلاقها هنا على الكوع من اطلاق الكل على الجزو قد دل عليه دليل
وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع وذلك اولي من الاجمال المودي الي التعطيل
واما القطع فانه المفصل فهو ظاهر فيه فلا اجمال ولا في الخوخه مت عليكم انها تكون
اي فيها وقع فيه الترجم على الاعيان لان المعقول فيه التصرف فيجميع انواعه من العقد
على الام ووطيها وهذه المسالة مكررة سبقت في باب العموم في قوله وقد يجمع اللفظ عرفا
كالنحوي والخوخه مت عليكم انها تكم وانما اعادها لان عادة الاصوليين يذكرون هنا الخلاف
عن الكرخي واحتج عليه الشيخ ابو حامد بان الصحابه احتجوا بظاهر هذه الايات في اثبات
التحريم ولم يرجعوا الغين وعلى الاول فيكون من المجاز المنقول حتى صار حقيقه عرفيه
وقيل انه من باب الحذف بقرينه دلاله العقل على ان الاحكام الشرعيه انما تتعلق
بافعال المكلفين دون اعيانهم ولهذا عرفوا الحكم بانه الخطاب المتعلق بفعل المكلف
وذهب الرخسي وفخر الاسلام من الحنفيه الي ان الحكم متعلق بالعين كما يتعلق بالفعل
ومعني حرمة العين خروجها من ان تحل لتكون للفعل شرعا كما ان حرمه الفعل
خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الي اعتبار الحذف او المجاز وايضا معني الحرمه
فعني حرمة الفعل ان العبد تمنع من اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع عنه
ولذلك لا يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعني حرمة العين منعه من
التصرف فيها فالعين ممنوعه والعبد ممنوع عنها وذلك كما اذا صبت الماء الذي بين
يديه وهو ابلغ وامسحوا برؤسكم اي لا اجمال فيها خلافا لبعض الحنفيه بل هو
حقيقه فيما سطلق على الاسم وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض فيصدق

الألوكة
www.alukah.net

سمي البعض وعزاه في المحصول للشافعي ونقل ابن الحاجب عنه ثبوت التبعيض بالعرف
لانكاح الا بولي الصحيح الواردة في الشرع لزوات واقعه كقولكم لانكاح الا بولي ولاصلاة
الا بفاتحة الكتاب لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل اختلفوا فيها فالجمهور على انها
ليست مجملة بناء على القول بثبوت الحقايق الشرعيه وان الشرعي مخصوص بالصحيح
وانه محمول على الشرعي دون اللغوي وغيره من المجملات ومع ذلك لاوجه للاجمال اذ
لاشك في انتهاء الزوات وذهب القاضي ابو بكر وبعض المعتزله الى انها مجملة بناء على
نفيه الحقايق الشرعيه وان الشرعي للاعم من الصحيح والفاسد والقايلون بالاجمال
اختلفوا في سببه على ثلثه مذاهب احدها كون اللفظ لم يرد به نفي الوقوع اذ وقوعه
شاهد وانما اريد به امر اخر لم يذكر وهو غير معلوم فكان مجملا الثاني انها ظاهرة في
نفي الوجود ونفي الحكم فصار مجملا الثالث مترددة بين نفي الكمال ونفي الجواز وهو الذي
صرح به القاضي في التقريب وزعم المازري ان القاضي يقول بالوقف في هذه المسئلة قال
وهو غير مذهب الاجمال فمقول المجمل عندي نفي الاجمال ونفي الكمال لا الاكثر من ذلك
حتى يعلم دليل من احد الامرين والقايل بالاجمال يقول ان يستغرق جميع الاشياء
فالتحق بالمجملات رفع عن امتي الخطا والنسيان ذهب ابو الحسين وابو عبد الله البصريان
الى انه مجمل لتردده والجمهور على خلافه لظهوره في نفي المواخذة والعقاب لكن هل
ذلك بالعرف او باللغة جزم ابن الحاجب بالاول وهو الذي قاله القاضي في التقريب
تفريعا على ثبوت الاسماء الشرعيه وذكر ابن السمعاني الثاني واعلم ان المصنف
تقدم له في باب العموم نفي ان يكون هذا عاما حيث قال لا المقتضي وهنا نفي ان يكون
مجملا وهو في هذا الاضطراب متابع لابن الحاجب لاصلاه الا بفاتحة الكتاب هذه
سبقت في لانكاح الا بولي فلا وجه للتكرار وقال ابن دقيق العيد صار بعض الاصوليين
الى ان هذا اللفظ مجمل من حيث انه يدل على نفي الحقيقه وهي غير منتفيه فيحتاج الى
الاضمار ولا سبيل الى اضمار كل يحتمله لوجهين احدهما الاضمار انما احتيج اليه
للضروره والضروره تندفع باضمار فرد فلا حاجه الى اضمار الكثر منه وثانيهما ان اضمار الكل
قد يناقض لان اضمار الكل يقتضي اثبات اصل الصحة ونفي الصحه متعارضه واذا
تعين اضمار فرد فليس البعض اولى من البعض فتعين الاجمال وجواب هذا انا لانسلم
ان الحقيقه غير منتفيه وانما تكون غير منتفيه لو حمل لفظ الصلاه على غير عرف الشرع
وذلك الصيام وغيره واما اذا حمل على عرف الشرع فيكون منتفيا حقيقه ولا يحتاج الى
الاضمار المودي الى الاجمال ولكن اللفظ الشرع يحمله على عرفه لانه الغالب ولانه المحتاج
اليه عنه فانه بعث لبيان الشرعيات لا لبيان موضوعات اللغة لوضوح دلالة الكل
وخالف قوم هو راجع لجميع ما سبق وقد بينا وجه الظهور والخلاف فيها
وانما الاجمال في مثل القرء والنور والجسم ومثل المختار لتردده بين الفاعل والمفعول
الاجمال يكون تارة في المفرد وتارة في المركب وللاول اسباب احدها ان يكون
وضع لذلك بالقرء للطهر والحيض والشفق على الحمرة والبياض وهذا ما ذكره ابن الحاجب

وغيره لكن الامام تقي الدين في شرح المقترح دقيقة دقيقة الفرق بين المجمل والمشترك
ان المجمل يستدعي ثبوت احتمالين متساويين بالنسبة الى الفهم سواء وضع اللفظ
لهما على وجه الحقيقه او في احدهما مجاز وفي الاخر حقيقه فالاجمال انما هو بالنسبة
الى الفهم والمشترك لا يكون الا احتمالين متساويين بالنسبة الى الوضع لا بالنسبه الى
الفهم فلا يكون مجملا انتهى ثانيهما صلاحية اللفظ لمتماثلين بوجه ذلك كالنور للعقل
ونور الشمس بالنسبة لهما صلاحيته لمتماثلين وذلك كالجسم للسماء والارض والرجل لزيد
وعمرو هذا الذي قلته ذكره الغزالي رابعهما صلاحيته للفاعل والمفعول كالمختار
تقول اخترت فلانا فانا مختار وهو مختار قال العسكري ويتميز الخرف للجر فتقول
في الفاعل مختار لكن او في المفعول مختار من كذا وقوله تعالى او يعفو الاجمال
في التركيب له امثله منها هذه الاية لتردد الذي بيده عقده النكاح بين الزوج
والولي ولذلك اختلف فيه فقال الشافعي بالاول ومالك بالثاني ويرجح قول الشافعي لانه
المروي عن علي وابن عباس عالمي الصحابة ولا يعرف لهما مخالف من الصحابة انما المخالف
الزهري ومجاهد والحسن ثم هو جار على القواعد فان الولي لا يجوز له ان يعفو عن مال
يتيمه بوجه من الوجوه وحمل المجمل على موافقة القواعد الشرعية اولى واعلم
ان المصنف تابع ابن الحاجب في جعل هذا من الاجمال وهو منازع فيه على مذهبه
لظهوره عند الشافعي في الزوج ومع ذلك لا اجمال الا ما يتلى عليكم ومنها ان يكون
موضوعا لجملة معلومه الا انه دخلها استثنا مجهول فيكون مقتضيا لاجمال جميعه
كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فانه صار مجملا لما دخله الاستثنا
ومثله قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق لما كان الحق مجملا صار
ما نهي عنه من القتل مجملا وقوله عليه الصلاه والسلام الصلح جايز بين المسلمين الا
صلحا احل حراما او حرم حلالا وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم ومنها
الترديد بين العطف والقطع كالواو في قوله تعالى والراسخون في العلم ومن ثم اختلف
في جواز الوقف على قوله الا الله وقد سبقت هذه المسئلة وهذا يحسن ان يكون وجها
معدودا من اسباب الخلاف لان الاجمال فيه لما سبق من ترجيح خلافه وقوله عليه
السلام لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبه في جداره ومنها في مرجع الضمير الى ما تقدم فان
ضمير الجدار يحتمل العود على نفسه اي في جدار نفسه وعلى جداره اي في جدار جاره
ولهذا اختلف قول الشافعي في الجدار المختص باحد الجانبين هل للاخر وضع الجذوع
عليه والجديد المنع بناء على ان الضمير في جداره لصاحب الخشبه اي لا يمنعه الجار
ان يضع خشبه على جدار نفسه ويرجح هذا بانه الا وفق للقاعدة النحوية في
عود الضمير للاقرب وقولك زيد طيب ماهر ومنها في مرجع الصفة فان ماهر قد
يرجع الى الطيب وقد يرجع الى زيد ويتفاوت المعنى باعتبارهما الثلاثه زوج وفرد
ومنها ترديد اللفظة بين جميع الاجزاء وجميع الصفات نظرا الى اللفظ وان كان لجميعها
يتعين من خارج كقولك الثلاثه زوج وفرد فانه بالنظر الى دلالة اللفظ لا يتعين احدهما

الألوكة
www.alukah.net

وبالنظر الى صدق القايل يتعين ان يكون المراد منه جميع الاجزا فان حمله على جميع الصفات
او جميعها يوجب كذبه والاصح وقوعه في الكتاب والسنة ايضا خلافا لداود وقال
الصيرفي ولا اعلم احدا اباه غيره والدليل عليه ماسبق من الايات والاحاديث فايدة
هل تكلف بالتزام شيء قبل ورود البيان قال صاحب القواطع قالوا ان التزام المجمل قبل
بيانه واجب واختلف اصحابنا في كيفيه التزامه قبل البيان على قولين احدهما انا
متعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان والثاني انا متعبدون قبل البيان بالتزامه
مجملا وبعد البيان بالتزامه مفسرا وهذا الخلاف مما فات المصنف ذكره وهو قريب من
الخلاف السابق في العام هل يجب اعتقاد عمومه قبل ورود التخصيص وان المسمى الشرعي
ارضح من اللغوي وقد تقدم اي فيحمل على الشرعي الا ان يدل دليل على ارادة اللغوي لاستقرا
عرف الشارع غالبا في اطلاق لفظ الصلاة والصوم وغيرهما لما ثبت له فيه عرف استعمال
وقيل يحمل وبه قال القاضي قال الابياري وهو بناء فض مذهبه في نفي الاسما الشرعيه
اللهم الا ان يكون له قول اخر باثباتها والا فالاجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال
او يكون ذلك تفريعا منه على قول من يثبتها وهذا ضعيف فانه من اين له الحكم عليهم
بانهم يسوون بين النسبه الى المسمين وقوله وقد تقدم اي في نصل الحقيقة والمجاز
فان تعذر حقيقته فيرد اليه يتجوز او يحمل على اللغوي اقوال اذا وردت لفظة لها مسمى
لغوي ومسمى شرعي وتعذر الشرعي حقيقه ولم يمكن الرد اليه الا بتجوز كقوله الطواف
بالبيت صلاة فانه لا يمكن حمله على الصلاه الشرعيه حقيقه رد الى المجاز فيحمل على
ان حكمه حكم الصلاة في الطهارة والستر ونحوهما لان عرف الشارع تعريف للاحكام
فيرد كلامه الى الشرعي ما امكن وقيل يحمل على اللغوي حتى يقال المراد بالصلاه الدعا
وقيل يجمل لتردده بينهما ولم يحكه ابن الحاجب فيه القول بالحمل على اللغوي ونظير المسلة
ايضا ان يتعذر الحمل على اللغوي كما يتعذر على الشرعي فهل يرد الى الشرعي او يكون مجملا
فيه هذا الخلاف وعبارة المصنف شاملة لكل من الصورتين فان قوله تعذر
اعم من الشرعي او اللغوي والغزالي ذكر الاولى ومثل لها الطواف بالبيت صلاة
كما ذكرنا ويمكن ان يكون هذا تمثيلا للثانية فان الطواف ليس هو نفس الصلاة
الشرعيه ولا اللغويه فهل يرد الى الشرعيه او يكون مجملا ومثل الاولى بقوله
صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة قال فانه لمحتمل ان يكون المراد انه
يسمى جماعه وانعقاد الجماعة حصول فضيلتها والمختار ان اللفظ المستعمل لمعنيين
احدهما مجمل فان كان احدهما فيعمل به ويوقف الاخر اذا امكن حمل كلام الشارع على ما يفيد
معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا وهو متردد بينهما فهو مجمل وقيل يترجح حمله
على ما يفيد معنيين كالوداربين ما يفيد وبين ما لا يفيد واختاره الامدي واطلق
المسلة تبعا للغزالي وحمله المصنف على ما اذا كان المعنى الواحد لبس واحدا من
المعنيين فهذا لا يتجه خلاف في العمل به لكنا المعنى بل يقطع بكونه مجملا ولا يقال
الحمل على ما يفيد معنيين اولى لكونه اكثر فايدة لانا نقول انما يتحقق هذا لو كان

المعنى

المعنى الواحد احد المعنيين اما اذا لم يكن فهو قسمة وفي العمل به دفع لاحد محتملي اللفظ
لمجرد كون الاخر اكثر فايدة وهو لا يوجب هذا فاما اذا كان المعنى الواحد اخرهما
اي احد المعنيين من المحل الاخر فيعمل به اي بالمعنى الواحد على كل حال ولا يتجه
فيه خلاف لانه ان كان هو تمام المراد باللفظ فلا اشكال والا فهو احد المرادين فلا
مانع من العمل ويوقف الاخر فانه محل النظر البيان اخراج الشيء من حيز
الاشكال هذا نقله ابن السمعاني وغيره عن ابي بكر الصيرفي وزاد عنه امام الحرمين
وابن الحاجب والوضوح وانما اختاره المصنف لانه اجاب عما اورده ابن الحاجب عليه
فان القاضي قال لا خرج عنه البيان ابتداء وهو الظاهر من غير سبق اجمال واجاب المصنف
ان الصيرفي منع تسميته بيانا فان البيان الذي هو فعل المبين انما يكون لما ليس واضحا
ولا ما ورد ابتداء افادة علما لم يكن حاصلا للسامع فهو قبل السماع لكن اشكل عليه
خطاب سبق وروده واعترض عليه امام الحرمين بانه يجوز بالخبر والجاز لا يدخل في
التعريف واجاب المصنف بان المجاز الظاهر يجوز دخوله والا لم يسلم لهم تعريف
وانما يجب ان لا يرد فيه اتفاقا لان الفهم شرط التكليف وان لم يرد لم يجب ولهذا ذهب
بعضهم الى انه لا يجب البيان في الخبر وانما يجب في التكاليف التي تحتاج الى معرفتها للعمل
بها والاصح انه قد يكون بالفعل بدليل انه عليه الصلاه والسلام بين الصلاه والحج بالفعل
وقال خذوا عني مناسككم صلوا كما رايتموني اصلي وقيل يمتنع لانه يطول فيتاخر
البيان به مع امكان تعجيله ومحل الخلاف ما اذا ورد مجملا ثم فعل فعلا يصلح ان
يكون بيانا له قاله القاضي في التقريب واعلم انه لا خلاف في وقوع البيان بالقول
وانما الخلاف في الفعل وسكتوا عن الاشارة والكتابه فيحتمل ان يكون على خلاف
الفعل لكن قال صاحب كتاب الواضح من الحنفيه لا اعلم خلافا في ان البيان يقع
بها وان المظنون بين المعلوم هذا نقله القاضي في التقريب عن الجماهير وقال انه
المختار واختاره الامام الرازي واقتصر ابن الحاجب على نقله عن ابي الحسين ثم اختار
ان البيان يجب ان يكون اقوى دلالة من المبين وعن الكرخي المساواه واستنكر العبدري
ذلك وقال لا يتوهم في حق احد انه ذهب الى اشتراط انه كالمبين في قوة الدلالة فانه
لو كان كذلك لما كان بيانا له بل كان هو يحتاج الى بيان اخر وحكى القاضي عن العراقيين
التفصيل بين ما يجب وجوبه سائر المكلفين لبيان اقدار الصلاة والزكاة وصفاتها
ومبقاتها فيجب ان يكون بيانه معلوما متواترا وبين ما لا تتم به البلوى ويختص
معرفته بالعلما كقدر نصاب الرقة واحكام المدبر والمكاتب فيقبل في بيانه خبره
الواحد فحصل ثلاثة مذاهب وان المتقدم وان جهلت عينه من القول والفعل هو
البيان وان لم يتفق البيانان كالوطاف بعد الحج طوافين وامر بواحد فالقول وفعله
ندب او واجب متقدما او متاخرا وقال ابو الحسين المتقدم اذا ورد بعد المجمل قول
او فعل فاما ان يتفقا في الحكم او يختلفا فان اتفقا فاما ان يعلم المتقدم منهما او لا فان
اتفقا وعلم المتقدم منهما فهو البيان قولا كان او فعلا والثاني تاكيد وان جهل

واحدها هو البيان من غير تعيين له وقيل يتعين غير الارجح للتقدم لان المرجوح لا يكون تاكيدا للراجح لعدم الفائدة واختاره الامدي وان لم يتفقا كالوطئ في صلى الله عليه وسلم بعد الحج طوافين وامر بطواف واحد فالمختار ان البيان هو القول متقدما على الفعل او متاخرا لان الجمع بين الدليلين اولى قال ابو الحسين البيان هو المتقدم قولا كان او فعلا كما في صورة اتفاق القول والفعل وهو باطل لانه يلزمه نسخ الفعل بالقول اذا وقع القول متقدما مع امكان الجمع بينهما مسألة تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز اي بنا على جواز تكليف ما لا يطاق وعدل عن تعبير ابن الحاجب بالحاجة فان الاستاذ ابا اسحق لم يستحسنها وقال وهي عبارة تليق بمذهب المعتزلة القائلين بان بالمومنين حاجة الى التكليف وعدل عن قوله ممتنع الى قوله غير واقع لمطابقته لاصول الاشاعرة فانهم وان جوزوه فلا يقضي بوقوعه كما سبق والفرض انه لم يقع وقوله وان جاز لانه في قوله في مباحث الكتاب ولا ما يعني به غير ظاهره الا بدليل تنبيه قولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة او الفعل هل المراد به وقت امكان الفعل او وقت تضيق الزمان مثاله اذا زالت ولم يتبين للمكلف ما يفعل هل يكون هذا تاخيرا للبيان او لا يكون الى ان يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة الذي صرح به القاضي ابو بكر ان المراد وقت جواز الشروع في الفعل فيكون تاخير البيان عن وقت الزوال تاخير المبين عن وقت الحاجة وعلى هذا يشكل تعليلهم المنع بانه تكليف ما لا يطاق لانه اذا تبين له في نصف الوقت لم يكن تكليفا الا بما لا يطاق وهو تاخير البيان عن وقت الحاجة والى وقته واقع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهر ام لا وتالتها يمتنع في غير المجمل وهو ما له ظاهر ورابعها يمتنع تاخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر خلاف المشترك والمتواطئ وخامسها في غير النسخ وقيل يجوز تاخير النسخ اتفاقا وسادسها لا يجوز تاخير بعض دون بعض تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الفعل مذاهب احدها انه جايز وواقع مطلقا سواء كان للمبين ظاهر كتاخير بيان التخصيص وبيان مدة النسخ ام لا وبه قال اكثر اصحابنا وغيرهم والثاني انه ممتنع وعزاه القاضي في التقريب للمعتزلة وموافقهم اكثر اصحابنا كابي داود ومن اصحاب الشافعي كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي وكثير من الظاهرية وتبعه ابن الحاجب في النقل عن الصيرفي لكن نقل الاستاذ ابو اسحق رجوعه عنه وثالثها يمتنع في غير المجمل وهو ما له ظاهر وقد سبق تفسيره وبه قال الكرخي قال الانباري لشرح البرهان من المعتزلة من فرق بين العام والمجمل فقال يجوز تاخير بيان المجمل اذ لا يحصل فيه تجهيل ولا يجوز تاخير بيان العموم لما فيه من الالباس ومنهم من عكس ذلك فقال يجوز تاخير بيان العموم لما فيه من اجل الفايدة بخلاف المجمل فان وروده لا فايدة فيه وكان ينبغي للمصنف ان يقول وقيل عكسه ورابعها يمتنع تاخير البيان الاجمالي مثل هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم ينسخ ولا يمتنع تاخير البيان التفصيلي وبه قال ابو الحسين لكنه خصه بما له ظاهر خلاف المشترك وخامسها يمتنع في غير النسخ ويجوز فيه وهو قول الجبايي وعبر بعضهم عن هذا بتعبير حسن فقال ومنهم من جوز في الاحكام لقبولها النسخ وهو عندهم يرجع الى البيان دون الوعد والوعيد وظهر بهذا الى آخره ان النسخ من محل الخلاف لكن قضيه كلام القاضي وامام الحرمين والغزالي انه تجوز النسخ بلا خلاف والخلاف فيما عداه وسادسها لا يجوز تاخير بعض دون بعض وانما يجوز التاخير دفعه والا لاعتقد المخاطب بيان البعض ان لا اشكال بعده وهذا يتعلق بمسالة اخري وهي انه على القول بالجواز فهل يجوز التدريج في البيان فمنهم من منعه وقال اذا شرع في البيان وجب ان يبين الجميع فان اقتصاره على اخراج صورة من العموم يوهم كون الباقي مقطوعا باستقراره والصحيح الجواز فان بين ما تدعو الحاجة اليه ولما يشك عن الاستطاعة فقال زاد ورحله ولم يتعرض لامن الطريق في ذلك الوقت وان كان شرطا وعلى المنع المختار انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تاخير التبليغ الى وقت الحاجة وانه يجوز ان لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بانه مخصص يتفرع على المنع من تاخير البيان مسلتان احداهما يجوز تاخير صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة فان وجوب معرفتها انما هو لوجوب العمل ولا عمل قبل الوقت وقيل يمتنع لوجوب المبادرة عليه وكلام الرازي والامدي يقضي ان الخلاف في تبليغ غير القران من الاحكام اما القران فيجب ذلك فيه قطعا ولا يجيء بينهما فرق الثانية تجوز ان لا يعلم الموجود بالمخصص بل يجوز اسماع المخصوص بدون مخصصه خلافا للجبايي فانه منعه من المخصص السمعي دون العقلي وتعبير المصنف بالموجود يفهم ان من ليس موجودا كالمنزول التخصيص لا يشترط اسماعه بلا خلاف لعدم امكانه وينبغي جعل الالف واللام فيه للعموم فان القايل بالاعلام يشترط اعلام الجميع ولا يكتفي باسماع بعضهم وقوله ولا بانه مخصص هذا العطف يقتضي طرد الخلاف السابق هنا وليس كذلك بل يبقى الجميع على ما قال القاضي على جواز ان يسمع الله المكلف العام من غير ان يعلمه ان في العقل ما يخصصه ولعله اراد المخصص السمعي النسخ اختلف في انه رفع او بيان اكثر المحققين من الاصوليين على انه رفع وبه قال القاضي والغزالي ومعناه انه لولا طريان الناسخ لبقي الحكم الا انه زال بالطريان الثاني وذهب الاستاذ ابو اسحق وامام الحرمين واكثر الفقها الى انه بيان ومعناه ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم والدليل الذي يرد مبينا للحكم الجديد يعترف ذلك ببيان وانكروا كونه رفعا بنا على ان الحكم راجع الى كلام الله وهو قديم والقديم لا يرتفع وا جيب بان المرفوع تعلق الحكم النسبي لا ذاته وحاصله انهم اتفقوا على ان الحكم السابق انعدم لانعدام تعلقه لا لانعدام ذاته اذ الحكم قديم واتفقوا على ان الحكم اللاحق عنده يتحقق عدم الاول لكن اختلفوا في عدم الاول هل يضاف الى وجود الثاني فيقال انما ارتفع الاول بوجود الثاني فهو حينيذ رافع له او لا يضاف اليه بل يقال الاول انتهى لانه من نفس الامر لكونه مغيا عند الله تعالى الى غاية معلومه فيكون الناسخ بيانا لها وهو كالخلاف الكلامي في ان

زوال الاعراض بالذات او بالضد فان من قال ببقايها قال انما ينعدم الضد المتقدم لطريان الطارئ ولولاه لبقي ومن لم يقل ببقايها قال انه ينعدم بنفسه ثم لحدوث الضد الطارئ وليس له تاثير في اعدام الضد الاول وكالخلاف الفقهي في الزايل العايد فان القايل بانه كالذي لم يزل تجعل العود بيانا لاستمرار حكم الاول والقايل بانه كالذي لم يعد يقول ارتفع الحكم بالزوال فلا يرفع حكمه بالعود وبهذا يظهر وهم من ظن ان النزاع لفظي والمختار رفع الحكم الشرعي فالخطاب هذا اقرب الحدود على القول بانه رفع فخرج بالرفع الباح لحكم الاصل اذ ليس حكما شرعيا ولهذا رد الاصحاب ما نقل عن مالك ان الكلام كان مباحا في الصلاة في ابتداء الاسلام على الاطلاق ثم نسخ بالاية المتعلقة بمصلحة الصلاة بالاجماع وبقي ما سواه على اصل الاباحة فقالوا هذا ليس بنسخ لان اباحة الكلام لم تكن لخطاب من جهة الشرع وانما كان الناس منه على الاصل ولخرج ايضا ابتداء ايجاب العبادة من الشرع يريد حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا وقوله لخطاب يشمل النسخ بالنص وللفهوم اذ يجوز النسخ بذلك كما سياتي وخرج به الرفع بالنوم والغفلة والموت والجنون تنبيهان قد يشكل على الحصر في الخطاب جواز النسخ بالفعل وقد جعل الاية منه نسخ الوضوء مما مست النار باكل الشاة ولم يتوضا ولا خطاب فيه وهو كثير ثم رايت المصنف قال قولنا لخطاب لانا فيه قولنا بعد ذلك ان المتاخر من قوله وافعاله ناسخ والفعل نفسه لا ينسخ وانما يدل على نسخ سابق ولا يمكن ان يكون فعلا ناسخا لانه لا زمنه متعاقبة فلو كان هو الناسخ لما تحقق نسخ الا بعد انقضايه فكان قبل انقضايه واقعا على وجه باطل وهذا محال انتهى ولا يخفى ما فيه الخروج عن ظاهر كلام الاصحاب مع انه قد اطلق على الفعل تخصيصا كما سبق في باب التخصيص ولم يذكر فيه هذا التاويل الثاني علم من اقتضاء المصنف على هذا ان قول ابن الحاجب متاخر لحصول عند كل زوال الى اخر الشهر لا حاجة اليه فان هذا ليس برفع لان الحكم لم يثبت باول الكلام اذا الكلام باخره فكيف يرفع وللاستغناء عنه بقولنا لخطاب فانه لا بد ان يتاخر عن الذي رفعه وعدل عن قوله بدليل شرعي الى خطاب ليفرع عليه المسالة الاتية فلا نسخ بالعقل وقول الامام من سقط رجلاه نسخ عقلها مدخوله علم من قوله الحكم الشرعي لخطاب انه لا بد ان يكون الحكم ان اعني الناسخ والمنسوخ شرعيين لان العجز يزيل التعبد الشرعي ولا يقال انه نسخ ولا يكون النسخ بالعقل وخالف فيه الامام فقال في المحمول من سقط رجلاه فقد نسخ عنه غسلها وهو مدخول اذ لا خطاب وزوال الحكم لزوال سببه لا يكون نسخا لكن الخلاف فيه سهل لرجوعه الى التسمية ولا بالاجماع وخالفتهم تتضمن ناسخا هذا الحقه المصنف لخطه على الحاشيه وضرب عليه في باب التخصيص لان المسالة هنا امس وحاصله انه لا يقع النسخ بالاجماع لانه لا ينعقد الا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يتصور ان ينسخ ما كان من الشرعيان في زمنه وبعده لا نسخ فاما الاجماع فما لخالف النص الخاص او العام بالكليه فلا يكون اجماعهم ناسخا لذلك النص بل يكون اجماعهم تضمن ناسخا اقتضى ذلك وهو مستند الاجماع وحاصله ان النسخ بدليل الاجماع لا بنفس الاجماع وعلى هذا ينزل

نعم

نص الشافعي الذي نقله البيهقي في المدخل ان النسخ كما يثبت بالخبر يثبت بالاجماع ويجوز على الصحيح نسخ بعض القران تلاوة وحكما او احدهما فقط مثال نسخهما معا ما رواه مسلم عن عايشة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات ومثال نسخ الحكم دون التلاوة الاعتداد الى الوفاة بالحول لقوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج نسخ بقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ومثال نسخ التلاوة دون الحكم ما رواه الشافعي وغيره عن عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قال ابن السمعاني ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه ومن نسخ الحكم مع بقاء لفظه لانه يودي احدهما الى ان يبقى الدليل ولا مدلول والاخر يودي الى ان يرتفع الاصل ويبقى التابع والصحيح هو الجواز لان التلاوة والحكم في الحقيقة شيان مختلفان فجاز نسخ احدهما وتبقية الاخر كالعبادتين تنسخ احداهما دون الاخرى وظاهر كلام المصنف طرد الخلاف في نسخهما معا وعليه عبارة ابن الحاجب وقال في شرحه للخلاف في نسخهما معا لا يتجه الا لمن يمنع نسخ القران من حيث هو والمقصود بهذا الخلاف الخاص انما هو نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وانما ذكر والنسخهما لضرورة التصوير وان كان لا يخالف فيه احد ممن يجوز وقوع النسخ في القران وعلم من قوله بعض القران امتناع نسخ كل القران وهو اجماع والفعل قبل التمكن اذا اوجب شيا ثم نسخه قبل التمكن من الفعل فالجمهور على الجواز وقال القاضي في التقريب انه قول جميع اهل الحق ونقل ابن السمعاني عن الصيرفي واكثر الحنفيه المنع وتصويبا المصنف ذكره العزالي وغيره وصورها ابو الحسين بالنسخ قبل الفعل وقتل وتبعه ابن الحاجب والاحسن ان يقال قبل مضي مقدار ما يسعه من وقت ليشمل ما اذا حضر وقت العمل ولكن لم يمض مقدار ما يسعه فان هذه الصورة من محل النزاع وعبارة المصنف تشملها والقايلون بالجواز ارادوا انه نسخ الخطاب الذي لم يتقدم به عمل البته وحينيذ فلا يتوجه نقل الامام فان المراد نسخ الحكم المتلقى من الخطاب قبل التمكن من مقتضاه البته والنسخ بالقران لقران وسنة لحوز نسخ القران بالقران بالاجماع كالعدتين ويجوز بالقران للسنة كالتوجيه لبيت المقدس اذا قلنا انه كان ثابتا بالسنة فانه نسخ بالقران وكذلك المباشرة بالليل كانت محرمه على الصايم بالسنه ثم نسخت بالقران قاله ابن السمعاني وذكر الشافعي في الرسالة ما يدل على ان نسخ السنة بالقران لا يجوز ولوح في موضع اخر بالجواز فخرجها كثر اصحابنا على قولين احداهما لا يجوز وهو الاظهر من مذهبه والثاني يجوز وهو الاولى بالحق فان النبي صلى الله عليه وسلم صالح المشركين عام الحديبيه على ان من جاءه من المشركات مسلمة يردها اليهم ثم نسخها الله تعالى بقوله فلا ترجعوهن الى الكفار وترك الصلوات يوم الخندق حتى مضى هوي من الليل ثم صلاها على الترتيب ثم نسخ بقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة الاية وبالسنه للقران وقيل ممتنع بالاحاد والحق لم يقع الا بالمتواترة قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قران او بالقران فمعه سنه عاضدة بتين توافق الكتاب والسنة لجواز نسخ بالقران لسنه للقران متواترا واحادا اما بالاحاد فنقل اجماعه الاتفاق على الجواز ونقل بعضهم المنع والحق انها مسالة خلافيه ومن حكى

فمعها قران

www.alukah.net

الخلاف فيها القاضي ابو بكر وغيره واختاروا الجواز وجعلوا القول بالمنع ساقطا لكن عزاه
بعضهم للاكثرين وانهم فرقوا بينه وبين تخصيص العام المتواتر بالآحاد ان التخصيص
ترجمة بيان وجمع بين الدليلين والنسخ رفع وابطال فان قلت كيف ساغ للمصنف قول الاكثرين
قلت لانهم انما انكروا الوقوع ولم ينكروا الجواز الا الاقلون وكلامه في الجواز وهذا
وارد على عبارة ابن الحاجب قال في شرحه والاكثرون نفوا الوقوع وخالف جماعة
من الظاهرية وفصل القاضي والغزالي فقالا بوقوعه في زمان النبي صلى الله عليه وسلم
دون ما بعده ونقل القاضي الاجماع على المنع مما بعده قال وانما اختلفوا في زمانه وقال
ابو الحسين في المعتمد ان قيل فقد قبلوا خبر الواحد في نسخ حكم معلوم فهلا قبلوا اهل قبا
نسخ القبلة قيل ذلك جايز في العقل وصدر الاسلام قال اصحابنا ولولا اجماع الصحابة
على المنع من لجوزناه وقد قال ابو علي الجبائي ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان اخبرهم
بنسخ القبلة وانه ينفذ اليهم بنسخها فلانا واعلمهم صدقه فكانوا قاطعين على صدقه
فلم ينسخوا القبلة الا بخبر معلوم واما المتواتر فالمشهور الجواز ايضا اذ هما جميعا وحي من
الله تعالى ويوجبان جميعا العلم والعمل وانما اختلفا في ان السنة تقص منها الاعجاز
كذا وجهه ابن عطيه وقيل لا نسخ وانما يكون حكم القران موقتا ثم تاتي السنة مستانفة
من غير ان يتناوله نسخا قال ابن عطيه وهذا لا يستقيم لانا نجد السنة ترفع حكمها
ما استقر من حكم القران على حد النسخ ولا يرد ذلك نظر ولا يتحوم منه اصل واعلم
ان المنصوص للشافعي المنع وظاهره انما نفى الوقوع فقط والحق الوقوع على وجه الا الوقوع
امر اخر وهو انه اذا وقع نسخ السنة بالكتاب فعلى اي وجه يكون هل بشترط اقتران
سنة معاضدة للكتاب ناسخة واذا وقع نسخ الكتاب بالسنة هل يشترط العاضد فهذا
هو محل الكلام الشافعي وحاصله انه لا يقع نسخ السنة الا بالكتاب والسنة جميعا لتقوم
الحجة على الناس بالامرين معا ولئلا يتوهم انفراد احدهما عن الاخر فان الكل في الحقيقة
من عند الله تعالى ولكن لبيان حكم الله تعالى طريقان طريق الكتاب وطريقه السنة
فليجتمعان هنا دفعا لهذا التوهم ولتقوم الحجة على الناس بالامرين معا ولئلا يتوهم
انفراد احدهما عن الاخر فان الكل في الحقيقة من عند الله تعالى ولكن لبيان حكم الله
تعالى طريقان طريق الكتاب وطريقه السنة فليجتمعان هنا دفعا لهذا التوهم ولتقوم
الحجة على الناس بهما ولا مرية ان انتقال المكلفين من سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى سنته لما يترتب عليه الاجر العظيم لان من سن سنه حسنة فله اجرها واجر
من عمل بها الى يوم القيامة والنبي صلى الله عليه وسلم هو صاحب السنة الحسنة كلها فله
الاجور ابدا الا ترى انه اذا نسخ الله تعالى سنه نسخها سنته ليتحمل له هذا الاجر
ودليل هذا كله الاستقرا وانه لم يقع الا على هذا الوجه هذا تقرير كلام المصنف
وكلام الشافعي في الرساله يقتضي ان السنة لا يثبت نسخها الا بسنة ولا ينعقد الاجماع
على انها منسوخه الا بمستند ظهور الناسخ قال فان قال المحتمل ان يكون له سنه ماثورة
وقد نسخت ولا تتوثر له السنة التي نسختها فلا يحتمل هذا وكيف يحمل ان يوتر ما وضع

فرضه

فرضه ويترك ما يلزم فرضه ولو جاز هذا خرجت عامة السنن ما يقبل لعلها منسوخه وليس
ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فان قال فهل ينسخ السنه بالقران قيل لو نسخت السنه
بالقران كانت للنبي صلى الله عليه وسلم فيه سنة تبين ان سنته الاولى منسوخه بسنته
الاخره حتى تقوم الحجه على الناس بان الشي ينسخ مثله وبالقياس وقائلها ان كان تجليا
وقائل بهما ان كان في زمنه عليه السلام وعلته منصوصه صورة النسخ بالقياس ان ينص على
اباحة الفاضل في الارز مثلا فهل ينسخ بالمستنبط من نهيه عليه السلام عن الاصناف
الستة او عن بيع الطعام مثلا بمثل اختلفوا فيه على مذاهب احدها الجواز مطلقا
وجرى عليه المصنف والثاني المنع مطلقا وهو المذهب المنصوص للشافعي كما رايته
في كلام ابي اسحق المروزي وهو الموافق لما سبق عنه ان النسخ لا يكون الا بجنسه فلا ينسخ
الكتاب الا بالكتاب والسنه الا بالسنه وقال القاضي حسين انه المذهب وابن السمعاني
انه الصحيح لان القياس لا يستعمل مع عدم النص فلا يجوز ان ينسخ النص وعزاه القاضي
ابو بكر للاكثرين واختاره وجعل المانع النسخ لا العقل والثالث الجواز بالقياس الجلي دون
غيره قال الامامي وهذا في الحقيقه يرجع الى ما قبله لان القياس الجلي في معنى النص والرابع
ان كان في زمنه عليه الصلاه والسلام وعلته منصوصه جاز والا فلا واختاره الامدي وجعل
ذلك الهندي محل وفاق اعني المنع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وينبغي ان يكون
الخلاف بالنسبة الى حكم ثابت بالقياس اذا ثابت بالنص لا ينسخ بالقياس الظني واما بالقياس
القطعي سواء نص على علته ام لا كقياس الامة على العبد في التقويم فانه يجوز لانه في معنى
النص على الحكم واما الثابت بالاجماع فلا يكون ناسخه به لان الاجماع لا ينسخ كما لا ينسخ واقتضى
كلام ابن السمعاني تخصيص الخلاف في نسخه لاخبار الآحاد خاصة وقد اورد على المصنف
انه كيف يجتمع تجويزه هذا مع قوله تبعا للاصوليين في القياس على المستنبط ان لا يكون
معارضه في الاصل بمعارض واذا كانت المعارضه تقطعها عن العلة فقياس المستنبط
ملغى عند المعارضه واذا كان ملغى لا يكون ناسخا قال المصنف وهذا السؤال لا يختص بنا
بل هو علي من جوز النسخ بالقياس واشترط في العلة ان لا تعارض في الاصل قال ولخن اذا
قلنا ينسخ فلا نريد به الا القياس المعتبر الصحيح ولا يكون صحيحا معتبرا الا اذا سلمت العلة
فيه عن معارض في الاصل فلا منافضه بين الكلامين ولخن لم نقل ان القياس ينسخ وان كانت
علته مستنبطة بل اطلقنا القول بانه ناسخ وانما يكون ناسخا اذا كان معتبرا وانما يعتبر اذا
اذا سلمت علته عن المعارضة ونسخ القياس في زمنه عليه السلام وشرط ناسخه ان كان
قياسا ان يكون اجلي وفاقا للامام وخلافا للامدي ذهب عبد الجبار وغيره الى انه لا يجوز
نسخ القياس لانه مستنبط من اصل فما دام حكم الاصل باقيا وجب بقاء حكم الفرع وجوزه
الجمهور لكن في زمن النسخ وهو زمنه صلى الله عليه وسلم لان طريق النسخ حاصل وهو
الوحي فاما بعد الرسول فلا يتصور نسخه لانه اما ان ينسخ بنص حادث وهو مستحيل
او بنص كان موجودا قبل لكن المجتهد المستنبط لعلة القياس غفل عنه فباطل لانه يبين
فساد القياس من اصله فلا نسخ واما ان ينسخ بالاجماع وهو باطل لما ذكرنا وصورة المسئله

ان يكون الشارع حرمها لمفاضلة في البر لانه مطعوم فهذا نص منه على الحكم وعلته قال ا
قلنا هذا اذن في القياس فقاسوا الارز على البر فعاد وقال بعد ذلك يبقى الارز بالارز
متفاضلا جائزا قالوا ولا يشترط ان يكون ناسخة النص كما مثلنا بل تجوز بالقياس ايضا بان
ينص على حكم اخر على ضد حكم اصل ذلك القياس وشرط الامام الرازي وغيره في هذا الثا
الناسخ ان يكون اجلى بان تكون الامارة الدالة على علية المشترك بين هذا الاصل والفرع
راجحة على الامارة الدالة على علية المشترك بين الاصل والفرع وفي المسلة مذهب ثالث
صار اليه كثير من الحنابلة كما في الخطاب الفرق ما بين ما علته منصوصه فهو كالنص ينسخ
كما ينسخ به وان كانت مستنبطة فلا ومتى وجدنا نصا لخلافه تبينا فساد القياس واخاه
الامدي قال الهندي وينبغي ان يكون موضع الخلاف في انه هل يكن نسخه بدون نسخ
اصله اما نسخه مع نسخ اصله ونسخ اصله ولم يتعرض لنسخه ففيه خلاف الحنفية اذ
جوزوا صوم رمضان بنية من النهار قياسا على ما ثبت من نسخه صوم عاشورا بنية
من النهار حين كان واجبا مع زوال حكم بالنسخ وبقا الفرع على حاله لكن لا يكون النسخ
الا بالنص لان حكم النص لا ينسخ بالقياس قلت سيأتي في قول المصنف والمختار ان نسخ
حكم الاصل لا يبقى معه الفرع وكان ينبغي جمعهما في موضع واحد لحوز نسخ الفحوى دون
اصله لعكسه على الصحيح فيه مسئلتان احداهما يجوز نسخ الفحوى دون اصله فينسخ
الضرب دون التافيف كالنصين ينسخ احدهما مع بقا الاخر وحكاه ابن السمعاني عن اكثر
المتكلمين والثانية المنع ونقله عن اكثر الفقهاء ولعل ماخذ الخلاف ان دلالته لفظية او
قياسية الثانية لحوز نسخ الاصل دون الفحوى كنسخ التافيف دون الضرب لان التاذي
به اعظم ولا يلزم من اباحة اليسير اباحة الكثير وقيل يمتنع لان الفرع يتبع الاصل ويتحمل
في الصورتين ثلاثة اقوال ثالثها المنع الاول وجواز الثانية وعليه ابن الحاجب والنسخ
اي بالفحوى وادعى له الامام والامدي فيه الاتفاق ولكن الخلاف موجود نقله الشيخ
ابو اسحق في شرح اللمع بنا على ان الفحوى قياس والقياس لا يكون ناسخا وحكاه ابن
السمعاني عن الشافعي قال لانه جعل الفحوى في قوله تعالى ولا تقل لهما اف في تحريم
الضرب قياسا على التافيف فعلى قوله لا يصح النسخ به لان القياس لا يجوز ان ينسخ النص
وهذه المسلة في المنهاج دون المختصر والاكثر ان نسخ احدهما يستلزم الاخر اذا قلنا بالجوا
فلا يستتبع نسخ احدهما نسخ الاخر مذاهب احدها نعم واختاره البيضاوي لئلا زمها
والثاني المنع والثالث ان نسخ الاصل يتضمن نسخ الفحوى لانها تابعه ولا يتصور بقاء
التابع بدون متبوعه ونسخ المفهوم لا يتضمن نسخ الاصل وقال ابن برهان في الاوسط
انه المذهب واعلم ان هذا التعليل مشكل بقولهم اذا نسخ الوجوب بقي الجواز ونسخ
المخالفة وان تجردت عن اصلها لا اصل دونها في الاظهر اي تحوز نسخ مفهوم المخالفة
مع نسخ الاصل ودونه ذكره القاضي عبد الوهاب وغيره وقد حكت الصحابة ان المامن
الله نسخ مفهومه بقوله اذا التقا الختانان فقد وجب الغسل وبقي اصله وهو وجوب
الغسل من الانزال واما نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة فذكر الصفي الهندي فيه

احمالين

احمالين قال واظهرها انه لا يحوز لانه انما يدل على العدم باعتبار ذلك القيد المذكور
فاذا بطل تاثير ذلك القيد بطل ما بني عليه وعلى هذا نسخ الاصل نسخ للمفهوم وليس المعنى منه
انه يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتي بل المعنى ان يرتفع العدم الذي كان شرعيا ويرجع الى ما كان
عليه من قبل ولا النسخ بهذا هذا تابع فيه ابن السمعاني فانه قال دليل الخطاب يجوز نسخ موجبه
ولا يجوز النسخ بوجهه لان النص اقوى من دليله لكن الشيخ ابو اسحق في اللمع حكاه وجها وقال
المذهب الصحيح الجواز لانه في معنى النطق ونسخ الانشاء ولو كان بلفظ القضا او الخبر وقيد
بالتابيد وغيره مثل صوموا ابدا صوما مختارا او كذا الصوم واجب مستمر ابدا اذا قاله انشاء
خلافا لابن الحاجب النسخ يقع في الانشاء في الجملة بالاجماع لكن اختلف في صور منه احدها ان
يقع الانشاء بلفظ نحو وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ونحوه وذهب بعضهم الى انه لا يجوز وقوع
النسخ فيه وزعم ان لفظ القضا انما يستعمل فيما لا يتغير حكمه وهذا القول غريب لا يعرف في كتب
الاصول انما اخذه المصنف من كتب التفسير الثانية صيغ الاخبار المقصود بها الامر والنهي
نحو والوالدات يرضعن اولادهن فهو وان كانت صورته صورة الخبر فمعناه الانشا فيرد
النسخ عليه كسائر الاوامر خالف فيه ابو بكر الرقاق كما نقله ابن السمعاني وعبر تغليبا للفظ
الخبر على معنى الامر الثالثة اذا قيد بالتابيد وما في معناه نحو صوموا ابدا صوما مختارا نقل ابن
السمعاني عن بعض المتكلمين منعه لما قضته الابدية وقالوا لا يجوز النسخ الا في خطاب مطلق
وزعموا ان جوازه يودي الى البداء والصحيح الجواز لانه اذا اجاز ان يقال لا زم غريمك ابدا
او يريد الى وقت القضا جاز ان يقال افعل كذا ابدا ويراد الى وقت النسخ ونقله ابن برهان
عن المعظم قال لان القصد به المبالغة لا الدوام الرابعة الصوم واجب مستمر ابدا اذا قاله
انشا منع ابن الحاجب نسخه لانه خبر فتطرق النسخ اليه يلزم الخلق بخلاف الانشا لفظا ومعنى نحو
صوموا ابدا واختار المصنف التسوية بين الصورتين لانه وان كان بصورة الخبر فهو في معنى
الانشا مجازا كالانشا المحض وحاصله ان المقيد بالتابيد لا يمنع معه النسخ بل هو تاكيد سوا
كان في الخبر او الانشا ونسخ الاخبار باب الاخبار بنقيضها مطلق الجمهور ان النسخ لا يدخل
الخبر وفصل القاضي ابو بكر فقال هذا في خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم
فاما امرنا بالاخبار بشيء فيجوز نسخه بالنهي عن الاخبار به وجرى عليه المصنف وسواء كان مما
يتغير كالو قال كلفتكم بان تخبروا بقيام زيد ثم يقول كلفتكم بان تخبروا بان زيدا ليس بقايم
ولا خلاف في جوازه لاحتمال كونه قايما وقت الاخبار بقيامه غير قايم وقت الاخبار بعدم
قيامه او كان مما لا يتغير كخبر كون السماء فوق الارض مثلا وفي هذه الصورة منعت المعتزلة
لانه كذب والتكليف به قبيح وهو مبني على التقبيح العقلي لا الخبر وقيل يجوز ان كان
عن مستقبل اما نسخ خبر الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام فيمتنع مطلقا اما الذي لم
يتغير مدلوله فبالاجماع واما المتغير كايمان زيد وكفره ونحو ذلك سواء كان للخبر ماضيا او مستقبلا
على الصحيح لانه يودي الى دخول الكذب في اخبار الله تعالى ورسوله ومما له قوله
تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي وقيل يجوز مطلقا وهو قول القاضي ابو يعلى وعلى هذا يجوز نسخ الوعد والوعيد قبل

الألوكة
www.alukah.net

الفعل كقوله من بنى هذا الحايط فله درهم ثم يرفع ذلك وقيل لجواز ان كان مدلوله مستقبلا
والا فلا واختاره البيضاوي وقال الحطابي انه الصحيح فقال النسخ لجري فيما اخبر الله تعالى
انه يفعله لانه تجوز تعلقه على شرط لخلاف اخباره عما لا يفعله اذ لا يجوز دخول الشرط
فيه قال وعلى هذا تاول ابن عمر النسخ في قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم
به الله فانه نسخها بعد ذلك برفع حديث النفس وجوبي ذلك بجري العفو والتخفيف عن عباده
وهو كرم وفضل وليس بخلف ولجواز النسخ ببدل اثقل كصوم عاشورا برمضان والحبس
في البوت في الزنى بالجلد ومنع منه بعضهم عقلا وبعضهم سمعا وهو قول ابن داود وذكر
ابن برهان ان بعضهم نقله عن الشافعي وليس بصحيح اما الاخف والمماثل فلا خلاف في
جواز النسخ به كالعدة وبلا بدل لكن لم يقع وفاقا للشافعي في النسخ بلا بدل مسلتان احدهما
الجواز وعليه المعظم لان المصلحة قد تقتضيه وخالف فيه جاهير المعتزلة كما قاله امام الحرمين
بناء على ان النسخ لجمع معنى الرفع والنقل الثانيه الوقوع وعليه الاكثر وكلام الشافعي في الرسالة
يقتضي المنع ومراده انه لم يقع لحث يعود الامر كهو قبل الشرع كقوله نسخت الصدقة عند
المناجاة وصيرت الحال بعد النسخ غير محكوم عليه بشئ بل هو كالافعال قبل الشرع وهذا
وان قلنا بجوازه لم يقع ولا ينبغي ان يكون فيه خلاف وكلام الشافعي مصرح بان البدل الذي لا
يقع النسخ الا به انتقالهم من حكم شرعي الى حكم شرعي وذلك اعم من ان يعاد والى ما كانوا
عليه كمناجاة الرسول او لحدث شئ مغاير لذلك كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس
بالكعبة وانهم لا يتركون غير محكوم عليهم بشئ وجعل المصنف الصور اربعا احدها الجواز
ولم يخالف فيه الا بعض المعتزلة بانها الوقوع بلا بدل املا بحيث يعود الامر كهو قبل
الشرع ولا يعرف في منعه خلاف بالها وقوعه ببدل من الاحكام الشرعيه اما احداث
امر مخالف لما كان واجبا اولا كالكعبة بعد القدس او الحكم باباحة ما كان واجبا كالمناجاة
والنسخ لم يقع الا هكذا كما قال الشافعي رابعها وقوعه ببدل بشرط ان يكون تاصيلا لامر
اخر كالكعبه بعد القدس ولم يشترطه الشافعي ومن ذهب اليه فقوله مردود عليه
ومن نقله عن الشافعي فلم يفهم مراده بالبدل ـــــــله النسخ واقع عند كل
المسلمين ويسميه ابو مسلم تخصيصا فقيل خالف فالخلف لفظي اسار بها المسلمين الى ان غيرهم
خالف فيه وهم اليهود فرارا من لزوم البدا وهو محال على الله تعالى لان المصلحه بعده
تسليمها تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنفعه شرب دوا في وقت او حال
وضرره في اخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن بل تجددت مصلحه لم تكن فلم يلزم البدا وعن
ابي مسلم الاصفهاني انكار النسخ ثم قيل لم ينكر النسخ مطلقا وانما انكر النسخ في القران لقوله
تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وقيل خلافه لفظي لانه تجعل ما كان
مغيبا في علم الله تعالى كما هو معبا باللفظ ويسمى الجميع تخصيصا ولا فرق عنده
بين ان يقول وا تموا الصيام الى الليل هو الجمهور يجعلون الاول تخصيصا والثاني
نسخا فلا خلاف في المعنى والمختار ان نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع اي خلافا
للحنفيه لان الفرع تابع للاصل فاذا بطل الحكم في الاصل بطل في الفرع واذا قلنا لا يبقى

فماه

فماه بعضهم نسخا ولم يستحسنه المصنف فلهذا اعتبر تبعا لابن الحاجب بقوله لا يبقى
ولم يقل لا ينسخ معه حكم الفرع فان الاصحاب لا يقولون ان حكم الفرع ينسخ بارتفاع حكم
الاصل بل يزول حكمه لزوال كون العلة معتبرة واذا قيل لزوال علته لا يقال
انه منسوخ وان كل شرعي يقبل النسخ ومنع الغزالي نسخ جميع التكاليف والمعتزله نسخ
وجوب المعرفه والاجماع على عدم الوقوع فيه مسلمان احدهما اختلفوا ان كلا
واحد واحد من الاحكام هل هو قابل للنسخ ام لا فذهب اصحابنا الى تجويزه وصارت
المعتزله الى ان من الاحكام ما لا يقبل وهو كل ما يكون بذاته او يلازم ذاته حسنا او
قبحا لاختلف باحلاف الازمان كحسن معرفه الباري والعدل وقبح الجهل والجور
وهو بناء على اصلهم من الحسن والقبح العقليين الباسما حلفوا في انه هل يجوز ان
تزول التكاليف باسرها بطريق النسخ فمنعه المعتزله ووافقهم الغزالي لان نسخ يستدعي
معرفه الناسخ والمنسوخ فيجب معرفته ضمنا وهو نوع من التكليف فلو انتفت
جميع التكاليف لم تتصف والمختار الجواز كغيرها واجمع الكل على عدم الوقوع وانما
الخلاف في الجواز العقلي تنبيه علم بهذا التقرير انه كان ينبغي للمصنف تقديم
نسخ المعرفه على نسخ جميع التكاليف والمختار ان الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم
الامة لا يثبت في حقهم وقيل يثبت لمعنى الاستقرار في الذمة لا الاستقبال الحكم الشرعي
ما دام في السما لا يثبت له حكم كفرض خمسين صلاة ليلة الاسرا وكذلك بعد نزوله من
السما وقبل ان يبلغه جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم فاذا بلغ النبي صلى الله عليه وسلم
يثبت حكمه في حقه قطعا والا فهو محل الخلاف والجمهور انه لا يثبت لا بمعنى الاستقبال
ولا بمعنى الثبوت في الذمة وقال بعضهم يثبت بالمعنى الثاني كالنايم ولا نعلم احدا
قال بثبوته بالمعنى الاول وذكر القاضي في التقريب ان الخلاف لفظي وذكر في مختصر
التقريب ان المثبتين يقولون لو قدر ممن لم يبلغه الناسخ اقدام على الحكم الاول
كان دليلا لكنه يعذر لجهله واعلم ان ما رجحه المصنف تابع فيه ابن الحاجب وغيره
لكن ابن برهان في الاوسط عزاه للحنفيه وحكى الثبوت عن مزهبنا ونصره وهو
ما يوجد لاصحابنا المتقدمين وقال الروياني في باب الوكاله من البحر اذا نسخ
الله حكما وعلم رسوله هل يكون نسخا في حق من لم يعلم من امته فيه طريقان
احدهما فيه وجهان كالوكاله والثاني لا يكون نسخا في حقهم قطعا وبه قال
ابو حنيفه لان امر الشريعه يتضمن تركه المعصيه ولا يجوز ان يكون عاصيا مع
جهله به وما فسر به المصنف الثبوت لا يدمنه وقال ابن دقيق العيد لا شكانه
لا يثبت في حكم التاثيم وهل يلحق في حكم القضا ذهو من الاحكام الوضعيه هذا
فيه تردد لانه ممكن لخلاف الاول لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق اما الزيادة على
النص فليست بنسخ خلافا للحنفيه ومتاخره هذا رفعت والى المتخذ عود الاقوال
المفصله والفروع المبنيه الزياده اما ان تستقل بنفسها عن العباده المزيد فيها او لا
والاول اما ان يكون من غير جنس الاول كزياده وجوب الزكاة على الصلاة فليس
على الصلاة

الألوكة
www.alukah.net

ينسخ بالاجماع او من جنسه كزيادة صلاه علي الصلوات الخمس فليس بنسخ ايضا عند الجماهير
وقال بعض اهل العراق انه نسخ لانه تغير الوسط والباقي ما ليس بمستقل كزيادة لغة او
ركوع او زياده صفة في رقبة الكفارة كالايمان فذهب اصحابنا الى انها لا تكون نسخا وقال
الحنفيه انها نسخ واختاره بعض اصحابنا وادعي انه مذهب الشافعي ونزيفه ابن السمعاني
ومثار الخلاف ان الزيادة هل رفعت حكما شرعيا فيكون نسخا او لم يرفع فلا فلو وقع ه
الاتفاق علي انها رفعت حكما شرعيا لوقع علي انها ليست بنسخ فالنزاع علي الحقيقه في انها
رفع ام لا والي هذا الماخذ ترجع الاقوال المفصله في المسله فعن عبد الجبار هي نسخ ان غيرت
حكم المزيد عليه كجعل الصلاه الثنائية اربعا وان لم تغير كاضافة التغريب الي الجلد فليس
بنسخ واختاره القاضي وقيل ان اسقطت دليل الخطاب كانت نسخا وان تغير موجب النص
كما في قوله انما الماء من الماء ليس بنسخ للخلل من النقائض حكاه ابن حاتم في اللامع عن بعض
اصحابنا وقيل ان افاد النص خلافها وابو الحسين ان ازالت حكما يجوز انساخه بدليلها
جاز اثباتها ثم ذلك نسخ ان كان الحكم الزايل شرعيا وكذا الخلاف في جزء العبادة او شرطها
كان الزيادة علي النص ليس بنسخ فكذا النقصان منه عندنا سواء كان المنسوخ جزءا او شرطا
ومنهم من قال يكون نسخا ومنهم من فصل بين الجزء والشرط فقال اسقاط الجزء نسخ للعباده ك
كالركوع او السجود واسقاط الشرط كالطهارة ليس نسخا وهو مذهب القاضي عبد الجبار
ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط وجعل الهندي الخلاف في الشرط المتصل كاستقبال
القبله في الصلاه فاما المنفصل منها كالطهارة فاير اد الامام وغيره يشعر بانه لا خلاف
فيه وكلام غيره يقتضي اثبات الخلاف في الكل قلت وبالاول صرح صاحب المسودة فقال
الخلاف في المتصل كالتوجه فاما المنفصل كالوضوء فلا يكون نسخا لها اجماعا لكن صرح ابن
السمعاني بالثاني فقال صورة المسلة فيما لو قدر ناسخ الوضوء او نسخ استقبال القبلة وفي
هذا وامثاله يكون الكلام ظاهرا في انه لا يكون نسخا للصلاة قال فاما في اسقاط الجزء كالركوع
فينبغي ان يكون علي ما ذكرنا فيما اذا زيدت ركعة علي ركعتين قلت يشير الي انه يجيء هنا مذهب
عبد الجبار من التفصيل بين ان يغير المزيد عليه او لا خاتمه يتعين الناسخ بتاخره
وطريق العلم بتاخره الاجماع او قوله صلي الله عليه وسلم هذا ناسخ او بعد ذاك او كنت
نهيت عن كذا فافعلوه او النص علي خلاف الاول او قول الراوي هذا سابق يتبين الناسخ
بتاخره عن المنسوخ بانه رفع لحكم سابق وللعلم بتاخره طرق اولها الاجماع كنسخ الزكاة
سائر الحقوق في المال له ذكره ابن السمعاني وقوله زر الحذيفه اي ساعه تشحر ثم مع
رسول الله صلي الله عليه وسلم قال هو النهار الا ان الشمس لم تطلع واجمع المسلمون علي ان
طلوع الفجر يحرم الطعام والشراب مع بيان ذلك من قوله تعالي وكلوا واشربوا الاية
ذكره الخطيب البغدادي قال الاصحاب فيكون الاجماع مبينا لا ناسخا لانها نصه عليه للام
علي ذلك كقوله هذا ناسخ او هذا بعد ذلك لحديث المتعة وكنت نهيت عن كذا فافعلوه
كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها لانها ان ينص علي خلاف الاول
ولا يكون الجمع رابعها ان يقول الراوي هذا سابق كقول جابر كان آخر الامرين من ه

رسول الله

رسول الله صلي الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار وقول علي امرنا بالقيام للجنازة
ثم قعد ولا اشكلوا فقه احد النصين للاصل او ثبوت احدي الايتين في المصحف وتاخر
اسلام الراوي وقوله هذا ناسخ لا الناسخ خلافا لقوم فيها قبل يثبت النسخ بامور غير ما
سبق والاصح فيها خلافه فمنها كون احد النصين شرعيا والاخر موافق للبراءة الاصلية
زعم بعضهم ان الناسخ الشرعي لان الانتقال من البراءة الي اشتغال الذمه بضد والعود الي
الاباحة ثانيا شك وهو بناء علي ان الاصل في الاشياء الاباحة ومنها ثبوت احدي الايتين
في المصحف قبل الاخري فان ترتيب الايات ليس علي ترتيب النزول ومنها تاخر اسلام الراوي
لجواز ان يسمع متقدم الاسلام بعده ومنها قول الراوي هذا ناسخ لانه قد يكون عن اجتهاد
وقيل يثبت به وقال الكرخي ان عينه فقال هذا الناسخ هذا لم يرجع اليه لاحتمال انه قال
عن اجتهاد وان لم يعينه بل قال هذا منسوخ قبل حكاه ابو الحسين في المعتمد قلت وظاهر
نص الشافعي انه يثبت به النسخ وقد احتج اصحابنا بقول عايشه في الرضعات ان العشر مما
نسخت بخمس وقول المصنف لا الناسخ اي اذا ثبت كون الحكم منسوخا ولم يدر ما نسخه
فقال الراوي هذا الناسخ فانه يقبل وهذه مسله غريبه قل من استثناها او ذكرها ويقال
عليه ما الفرق بين قول الراوي هذا ناسخ وقوله هذا الناسخ حيث لم تقبله في الاول وتقبله
في الثاني والجواب انا لم نقبله في هذا ناسخ لانه قد يكون عن اجتهاد بخلاف ما اذا ثبت
النسخ علي الجمله ولكن لم ندر عين الناسخ فانه اذا عينه قبلناه منه لانه لما ثبت اصل النسخ
من غيره كان تعيينه اسهل من اصل ابتدايه ونظيره من الفقه لو عرف عموم الحريق وجهل
هل احرقت الوديعه يقبل قول المودع انها احترقت من غير تفريط خلافا ما اذا لم يعرف
عمومه وكذلك لو قال من طلق زوجته رجعيا طلقتك وقال اردت الطلقه السابقه
لا احداث طلقه اخري يقبل خلافا لما لو لم تكن تقدمه طلاق الكتاب
الثاني في السنه وهي اقوال محمد صلي الله عليه وسلم وافعاله المراد بالقول التي ليست
علي وجه الاعجاز ويدخل في الافعال التقرير لانه كف عن الانكار والكف فعل علي المختار
وكان ينبغي ان يزيد وهمه وقد احتج انه صلي الله عليه وسلم استسقي وعليه خميصة له
سودا فاراد ان ياخذ باسفلها ليجعله اعلاها فلما ثقلت عليه قلبها علي عاتقه فجعلوا
ما هم به ولم يفعله سنه وقد سبقت مباحث الاقوال من الامر والنهي والعام والخاص
والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ والكلام الان في الافعال الانبيا
عليهم الصلاه والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا وفاقا ه
للاستاذ والسهرستاني وعياض والشيخ الامام ابي لا يصدر عنهم ذنب لا صغيرة
ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا بل طهرهم الله دواتهم عن جميع النقائص ونقله ابن برهان عن
اتفاق المحققين لانا امرنا باتباعهم في افعالهم واثارهم وسيرهم امرا مطلقا من غير
الزام قرينه وما ورد مما يخالفه حمل علي انهم فعلوه بتاويل ومنهم من تحمله علي ما قبل
النبوة وهذه الطريقة يجب اعتقادها واطراح ما عداها جزي الله تعالي المصنف خيرا
بالجزم بها فانه لا يقر محمد صلي الله عليه وسلم احدا علي باطل اي بلا خلاف واني بالذات

الألوكة
www.alukah.net

لينبه على تفرع ذلك على وجوب العصه وعلى وجه المناسبه لذكر هذه المسله قبل افعال النبي صلى الله
عليه وسلم التي تجب اتباعه فيها وانما قال احد ليلا يتوهم قراءة لا يقر بفتح القاف فيكون خطأ
وسكوته بلا سبب ولو غير مستبشر على الفعل مطلقا وقيل الا فعل من يغريه على الانكار وقيل
الا الكافر ولو منافقا وقيل الا الكافر غير المنافق دليل الجواز للفاعل وكذا لغيره خلافا
للقاضي اذا تعذر تعلم لحضرة النبي صلى الله عليه وسلم او في عصره وعلم به ولم ينكر كان دليلا على الجواز
مطلقا لما سبق وسواء استبشر به مع ذلك ام لا لكن دلالته مع الاستبشار اقوى وقد تمسك
الثاني في القيافة واعتبارها في النسب بكلا الامرين الاستبشار وعدم الانكار في قصة
المدلجي ولهذا قال المصنف ولو غير مستبشر ليعلم حكم المستبشر من طريق الاولى وسواء كان
السكوت عنه ممن يعتريه الانكار او كافرا كان او منافقا والقول باستثناء من يريد ه
انكار اغراه حكاه ابن السمعاني عن المعتزله بناء على انه لا يجب انكاره عليه للاغراء قال والا
ظهر انه يجب انكاره ليزول توهم الاباحه والقول باستثنائها اذا كان الفاعل كافرا او منافقا
قول امام الحرمين والقول بالاقتصار على الكافر ذهب اليه المازري وهو اظهر لانه اهدر
للانقياد في الجمله وكما يدل للجواز للفاعل فكذا لغيره اذا ثبت حكمه على الواحد حكم على
الجماعه وذهب القاضي الى اختصاصه بمن قرر ولا يتعدى الى غيره فان التقرير لا صيغة له
نعم والصحيح انه يعم سائر المكلفين لانه في حكم الخطاب وخطاب الواحد خطاب للجميع
تنبيهان الاول علم من تقييده بالجواز انه يدل على الاباحه وقد سأل الشيخ صدر الدين بن الوكيل
عن هذه المسله الشيخ الامام السبكي انه هل يحمل على الاباحه او لا يقضى بكونه مباحا او
واجبا او ندبا بل يحمل توقف فلم يستحضر الشيخ الامام فيها نقلا واحتج الي انه يدل على الاباحة
لانه لا يجوز الاقدام على فعل حتى يعرف حكمه فمن هنا دل التقرير على الاباحه قلت
وقد ذكرها ابو نصر ابن القشيري في كتابه في الاصول وحكى التوقف عن القاضي ثم
رجح حمله على الاباحه لانه الاصل الثاني سكت عما علم فعله على عهد النبي صلى الله عليه وسلم
ولكن لم يعلم انتشاره انتشارا يبلغ النبي صلى الله عليه وسلم وقال الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني في شرح كتاب الترتيب هل لحمل ذلك سنه اختلف قول الشافعي فيه
ولهذا اجرى قولين باجزاء الاقط في الفطره لانه لم يكن قد علم انه بلغ النبي صلى الله
عليه وسلم ما كانوا يخرجون في الزكاة من الاقط وفعله غير محرم للعصه وغير مكروه
للندره فعله صلى الله عليه وسلم لا يمكن ان يقع فيه محرم لوجوب العصمة ولا مكروه لندرة
وقوعه من احاد المسلمين فكيف من سيد المتقين كذا قالوا وانا اقول لا يتصور منه وقوع
مكروه فانه اذا فعل شيئا وكان مكروها في حقنا فليس بمكروه منه لانه يقصد به التشريع
وبيان الجواز ولهذا قال ابن الرفعه في كلامه على الجمع بين الاذان والاقامة الشيء قد
يكون مكروها ويفعله النبي صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز ويكون افضل في حقه صلى
الله عليه وسلم بسه سكتوا عن خلاف الاولى وفيه ما ذكرنا في المكروه وقد ه
قال النووي في وضوءه صلى الله عليه وسلم مرة مرة ومرتين مرتين قال العلما هو في
ذلك الوقت افضل في حقه من التثليث لاجل بيان التشريع وما كان جليا او بيانا او

تخصصا به كواضح الجبلي كالقيام والقعود والاكل والشرب والبيان كقطعه السارق من
الكوع بيانا لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما والمخصص به كالضحى والاضحى ووجه الوضوح
اما في الجبلي فللندب لاستحباب التاسي به وحكى الاستاذ ابو اسحق فيه وجهين احدهما هذا
وعزاه قليلا كثيرا المحدثين قال والاقل فيه انه يستدل به على اباحه ذلك والثاني انه لا ه
يتبع فيه الا بدلاله انتهى واما في البيان والمخصص به فكونه واجبا عليه لانه عليه
السلام بعث للتشريع فيما يجب عليه منه بيان المجمل وبيان التخصيص وقال ابو علي ابن ابي
هريرة قد ه يفعل الشيء لمعنى يختص به ثم يصير بعد ذلك سنة لمن بعده كالاضطباع
والرمل وسكت الاصوليون عن قسم اخر وهو ما اذا شككنا هل فعله لمعنى يختص به او
يشاركه فيه غيره وقد تعرض له الماوردي في باب صلاة العيدين من الحاوي وحكى عن
ابي اسحق المروزي انه يفعل مثل فعله اقتداء به وفيما يرد بين الجبلي والشرعي كالحج راكبا
تردد اي يحمل على الجبلي لان الاصل عدم التشريع او على الشرعي لانه عليه السلام بعث لبيان
الشرعيات وقد حملي الرافعي فيه وجهين في مسله ذهابه الى العيد في طريق ورجوعه في
اخر وقال ان الاكثرين على التاسي فيه وقال ابو حاتم القزويني في كتابه تحرير التحبير ان
اصحابنا اختلفوا في جلسة الاستراحه فمنهم من قال هي مسنونه ومنهم من قال شرعت ه
للاستراحة وليس لها محل السنن والصحيح الاول وما سواه ان علمت صفته فامته
مثله على الاصح ما سوى ما تقدم ان علمت صفته من وجوب او ندب او اباحة فامته
مثله في الاصح لوجوب الاقتداء به وقيل مثله في العبادات فقط وتعلم بنص وتسويه بمعلوم
الجهه وقوعه بيانا او امتثالا لدال على وجوب او ندب او اباحة بعلم جهه الفعل بجهات
منها نصه على انه واجب او مندوب او مباح ثانيها تسويته بما علمت جهته كقوله افعل هذا
الفعل مساو للفعل الفلاني وكان ذلك الفعل المشار اليه معلوم الجهة ثالثها وقوعه
بيانا لاية مجمله دل على احدها ولم يظهر بيانها بالقول فنعلم ان هذا الفعل بيان لها ه
رابعها كونه امتثالا لدال على وجوبه او ندبه او اباحته فيلحق بما دل عليه واعلم ان
قوله بيانا اي يكون حكمه حينئذ في حقنا كالمبين وحاصله ان فعله اذا كان بيانا كان له
جهتان من حيث البيان هو تابع لما بينه ومن حيث التشريع واجب مطلقا واتباع
الناس له انما هو في الاولى واما الثانيه فكالجبلي فلهذا قرنه المصنف فيما سبق بالجبلي
في الوضوح اي لا يجب علينا اتباعه فيه من تلك الحيثية وبهذا اندفع اشكال في كلامه
حيث قال وما سواه اي ما سوى ما هو بيان او جبلي او تخصيص ثم قسمه الى بيانه ولم يمثل
لجعل قسم الشيء قسيمه ولخص الوجوب امارته كالصلاه بالاذان وكونه ممنوعا لولم تجب
كالختان والحد بعلم الوجوب بالعلامات الدال عليه غير ما سبق فنها وقوعه على
صفه تقرر في الشرع انها اماره الوجوب كالصلاه بالاذان والاقامة ومن ثم كانت صلاة
العيدين والكسوفين والاستسقا سنه لانه لم يكن يوذن لها ومنها ان يكون ممنوعا
منه لولم تجب فاذا فعله الرسول صلى الله عليه وسلم استدللنا بفعله على وجوبه كالختان وقطع
اليد في السرقه فان الجرح والابانه ممنوع منها لجواز كما دليل وجوبها وانما عدل المصنف

الألوكة
www.alukah.net

عن تمثيل المنهاج والمحصول بالقيامين والركوعين في الخسوف لان ذلك مستفاد من جهة انه
بيان للمامور به لا من هذه الجهة والاصح انه لا يجب بل لو صلاها كسائر الصلوات صح كما قاله
النووي في شرح المهذب لكن هذه القاعدة منقوضة بسجود السهو والتلاوة في الصلاة فانه
سنة مع انه زيادة ممتنعة لو لم يرد الشرع بها وكذا رفع اليدين على التوالي في تكبيرات العيد
والنذر لا يتصور من النبي صلى الله عليه وسلم بناء على انه مكروه وفيه ما سبق والندب
بمجرد قصد القربة وهو كثير الندب منصوب على انه مفعول لمخصص السابق اي لمخصص النذر
بقصد القربة والاصل عدم الوجوب وهو كثير ومنها التخيير بينه وبين فعل يثبت
وجوبه لان التخيير لا يقع بين واجب وما ليس بواجب وذكر الماوردي في الحاوي محتجا
على عدم وجوب الاذان بانه انما ثبت عن مشورة او قعها النبي صلى الله عليه وسلم بين
اصحابه حتى بقرر وروياه عبد الله بن زيد على الاذان وليس هذا من صفات الواجب
وانما يكون من صفات المندوب لانه ما شرعه بنفسه وانما اثره على فعل غيره وان جعلت
فقيل للوجوب وقيل للندب وقيل للاباحة وقيل بالوقف في الكل وفي الاولين مطلقا وفيها
ان لم ينظر قصد القربة اذا لم تعلم جهة الفعل بالنسبة اليه والنسبة الى الامة فيه مذاهب
احدها الوجوب قال ابن السمعاني انه الاشبه بمذهب الشافعي وانه الصحيح لكنه لم يتكلم
الا فيما ظهر فيه قصد القربة والمصنف مال الى الوجوب مطلقا والثاني الندب وعزي
للشافعي والثالث الاباحة واختاره الامام في البرهان والرابع الوقف في الكل حتى يقوم
دليل على ما يريد وعليه جمهور المحققين كالصيرفي والغزالي واتباعهم ومحمه القاضي
ابو الطيب ونقله عن الرقاق وابن كج وقالوا لا يدري انه للوجوب او الندب او الاباحة
لاحتمال هذه الامور كلها واحتمال الخصوصية به ثم منهم من اجرى الخلاف في الاولين اي
الوجوب او الندب مطلقا اي سواء ظهر قصد القربة ام لا كما نقله الهندي عن غيرات
الاول يقوي فيه الوجوب والندب لان القربة قرينة على ارادتها وتضعف الاباحة
والثاني بالعكس وقوله وفيها ان لم ينظر قصد القربة كذا رايته لفظ المصنف في الاصل
وهو معكوس والصواب ان ظهر قصد القربة فللوجوب او للندب والا فللاباحة وعلم
من تخصيصه بالاولين انه لا جري هنا القول بالاباحة لان قصد القربة لا يجامع استواء
الطرفين واجراه الامدي وفيه نظر واذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرر
مقتضى القول فان كان خاصا به فالمتاخر ناسخ فان جهل فالاصح الوقف وان كان خاصا
بنا فلا معارضه فيه وفي الامة المتاخر ناسخ ان دل دليل على التاسي فان جهل التاريخ فقالوا
الاصح يعمل بالقول وان كان عاما لنا وله فيقدم الفعل او القول له وللامة كما مر الا ان
يكون العام ظاهرا فيه فالفعل لتخصيص التعارض بين الشيئين تقابلا على وجه يمنع كل
واحد منهما صاحبه والقسمة العقلية فيه بحسب ما تقدم ثلثة لانه اما ان يتعارض كل من
الفعلان او القولان او الفعل والقول فاما الاول فالمشهور عند المتاخرين انه غير متصور

لان الغير

لان الفعلين ان تناقض حكمهما فيجوز ان يكون الفعل في ذلك الوقت واجبا وفي غيره
نفلا لانه لان الافعال لا عموم لها ولعل لهذا لم يذكر المصنف هذا القسم وان ذكره في
المنهاج والمختصر بعولهما الفعلان لا يتعارضان ولم تحكم في شرحه لهما خلافا فيه لكن حكى
جماعة قولا لحصول التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق في صلاة الخوف ولهذا رجح
الشافعي منها ما هو اقرب لهيئة الصلاة وقدم بعضهم الاخير منها اذا علم ثم استثنى
ابن الحاجب وغيره ما اذا دل دليل من خارج على وجوب تكرير الفعل له او لامته فان
الفعل الثاني يكون ناسخا لكن العلم في الحقيقة بذلك الدليل واما تعارض القولين فقد
ذكره في باب التعادل والتراجيح والكلام هنا في تعارض القول والفعل وحاصل ما قاله ان
دل دليل على تكرر مقتضى القول فالقول اما خاص به او خاص بنا او عام لنا وله الاول
ان يكون خاصا به فالمتاخر ناسخ للمتقدم سواء كان قولا او فعلا ولا تعارض بينهما في حق
الامة لعدم تناول القول اياهم فان جهل المتاخر منهما فاقوال احدها العمل بالقول لقوته
والثاني بالفعل والثالث الوقف الى قيام الدليل لانه لو عمل باحدهما لزم الترجيح بلا مرجح
الثاني ان يكون القول خاصا بنا فلا معارضه فيه اي في حقه لعدم تناول القول اياه واما في
حق الامة فاما ان يدل دليل على وجوب التاسي في ذلك الفعل او لا فان دل فالمتاخر ناسخ للمتقدم
قولا وفعلا وان لم يدل فلا تعارض بالنسبة الينا لعدم تعلق الحكم بنا فان جهل التاريخ
فالاقوال الثلثة لكن الاصح عند الجمهور هنا العمل بالقول لانه اقوى من الفعل وانما لم
يكن الوقف هنا مختارا لكونه ضعيفا بخلاف الاول وهو ما اذا كان القول خاصا به لانا
متعبدون في هذا القسم باحد الحكمين اي القول او الفعل بخلاف القول فاعلم الثالث ان
يكون القول عاما له ولنا فتقدم الفعل او القول له وللامة كما سبق بعض ان المتاخر ناسخ قولا
كان او فعلا هذا اذا كان القول المتاخر متنا واما له بطريق النص فان كان بطريق الظهور كالاتيان
بلفظ عام مثلا ان يقول هذا الفعل واجب على المكلفين وقلنا المخاطب يدخل في عموم خطابه
فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان التخصيص عندنا لا يشترط تاخيره عن العام
وهذا الاستثناء زاده المصنف على المختصرات الكلام في الخبر المركب اما مهمل وهو
موجود خلافا للامام وليس موضوعا لاخلاف ان المهمل يوجد في المفردات اما المركبات
بان يكون المدلول لفظا مركبا مهملا فقال الامام الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما
يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب وخالفه البيضاوي ومثله بلفظ الهذيان
فان موضوعها الفاظ مركبة مهملة فيقال لضرب من الهوس او غيره لا يقصد بها الدلالة
على شيء وجرى عليه المصنف وحكى الهندي كلام الامام وهذا حق ان عني بالمركب ما
يكون جزءه الاعلى جزء المعنى حين هو جزوه وان عني به ما يكون لجزيه دلالة في الجملة
ولو في غير معناه وما يكون موتلفا من لفظين كيف كان التاليف وان لم يكن لشيء من اجزايه
دلالة فهو باطل اما الاول فقال عبد الله اذا كان علما فان اسم العلم يدل عليه وهو لفظ مركب
على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب واما الباقي فلفظ الهذيان فانه يدل على المركب
من مهملتين او من لفظة مهملة ومستعمله وهو غير دال على المعنى المركب هذا ان اراد بعدم

www.alukah.net

دلالته على معنى المعنى المركب اما اذا اراد به لا يدل على معنى اصلا واراد باللفظ المركب المعنى
الثاني فينتقض بالثاني دون الاول انتهى وليس موضوعا اي للعرب بلا خلاف واستعمل
والمختار انه موضوع يشير الى الخلاف في ان المركبات موضوعة ام لا والراجح كما قاله القرافي
وغيره انها موضوعة لان العرب حررت في التراكيب كما حررت في المفردات فعلى هذا تكون
دلالة المركب على معناه بالمطابقة لكن الذي رجحه النحويون كابن مالك وابن الحاجب ه
وغيرهما انها ليست موضوعة والا لكان استعمال الجمل يتوقف على النقل عن العرب كما في ه
المفردات والكلام ما تضمن من الكلم اسنادا مفيدا مقصودا لذاته ما تضمن من الكلم بيان
لجنس الكلام وانه ليس خطا ولا رمزا ولا اشارة واطلاق الكلام عليها مجاز وما بمعنى شيء
فيصدق للواحد فما فوقه وقوله من الكلم تخرج به الواحد وهو احسن من قول المفصل ما
تركب من كلمتين لشموله ذي الكلمات فان بعض الكلام تكثر اجزاوه حتى يصير خمسين كلمة ه
وستين كلمة وعاشرين كلمة لقوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض الى يعقلون وقوله
تعالى اذا الشمس كورت الى احضرت وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى ما ملكت ايمانكم
واحسن من قول ابن الحاجب ما تضمن من كلمتين لا بد من كونه ذا اجزاء من جملتها الكلمتان
فان التضمن غير المتضمن والشيء لا يتضمن نفسه والمراد بالاسناد تعليق خبر تخبر عنه
كزيد قايم او طلب مطلوب عنه كاضرب فيخرج النسبة التقييدية كنسبة الاضافة في غلام
زيد ونسبة النعت في نحو الرجل الخياط واحترز بالمقيد من نحو السما فوق الارض والواحد
نصف الاثنين فلا يسمى كلاما الا مجازا او بالمقصود عن كلام النايم لانها لم تقصد لذاتها بل
المقصود لذاته هو الجواب والشرط مذكور لاجله فان قولك ان يقم زيدا قم لم تقصد
الحديث عن زيد بل عن نفسك بالقيام مشروطا بقيام زيد وكذا الجمل الموصول بها من جا
ابوه من قولك الذي جاء ابوه لان من شرط صحة الوصل بها كون معناها معهودا عند السامع
وانما يقصد بها ايضاح معنى الموصول لانها منزلة جزء كلمة والكلمة التامة ليست كلاما
فكيف بما هو جزء منها سهما ان الاول هذا التعريف ذكره ابن مالك في التسهيل
وهو لا يخلو عن اشكال ولكن ان تنازع في عدم تسمية نحو السما فوق الارض كلاما لانه خبر
بدليل انه يقال فيه صدقت او كذبت ومتى كان خبرا كان كلاما لانه قسم منه ولا حاجة
لقوله مقصودا فان ذكر الاسناد يغني عما اخبر به عنه لما سبق في ذكر الاسناد وهو
مستغن في التايم ونحوه وكذا الحاجة للقيد الاخير لانهم شرطوا في جمله الصلة والصفة
كونها خبريه وهو قسم من الكلام والظاهر انه اخذ القيد هنا بالمعنى الاعم لا ما يحسن
السكوت عليه والافتي اخذناه بهذا المعنى الخاص فتركنا الكلام التركيب والافاده ولهذا
قال في شرح الكافيه وفي الاقتصار على مقيد كفاية الثاني هذا بالنسبة لاصطلاح النحاة
وقد سبق اول الاستثناء ان القاضي ابا بكر يشترط فيه صدوره من ناطق واحد وسبق ما
فيه في الارتشاف وليس من شرط الكلام قصد الناطق به ولا كونه صادرا من ناطق واحد
ولا افادة المخاطب شيئا لجهله خلافا لزاعمي ذلك بل اذا حصل الاسناد كان كلاما ولو من
غافل او ساه او نحو ي او من ناطقين او تركيب لا يستفيد المخاطب منه شيئا او تركيب

محال انتهى وهذا اعتبار كثير من النحويين اعني اعتبار التركيب الاسنادي فقط واما في اصطلاح
الفقهاء فيطلق على الكلمة الواحدة واقل ما تكون من حرفين او حرف منهم ولهذا ابطلوا ه
الصلاة به قال ابن مالك في التسهيل ولهذا نفى الصحابة رضي الله عنهم عن الكلمة في
فوقها حين نهوا عن الكلام في الصلاة وهو سايغ في اللغة والصحيح الكلام اسم جنس يقع
على القليل والكثير فيقع على الكلمة الواحدة وعلى الكلام لخلاف الكلم فانه لا يكون اقل من
ثلاث كلمات الثالث قال النحاة لا يتركب الكلام الا من اسمين او اسم وفعل لانه يستدعي محكوما
عليه ومحكوما به والمحكوم عليه لا يكون اسما والمحكوم به يصح ان يكون اسما وان يكون فعلا
ونقضه المنطقيون بالقضيه الشرطيه قالوا ولا محيص عنه الا بتخصيص المدعى بالقول
الجازم ونقض ايضا بالنداء فانه كلام مع انه مركب من اسم وحرف واجيب بان النداء في
تقدير الفعل وقيل عليه لو كان في تقدير الفعل لكان محتملا للصدق والكذب وجاز
ان يكون خطابا مع الثالث لان الفعل الذي قدر النداء به لذلك وجوابه منع الملازمتين
وانما يصدق لو كان الفعل به المقدر به اخبارا لا انشاء غاية ما في الباب انه في بعض موارد
الاستعمال اخبارا لكن لا يلزم منه ان يكون اخبارا في جميع الموارد لجواز ان يكون من الصيغ
المشتركة بين الاخبار والانشاء كالفاظ العقود وقالت المعتزلة انه حقيقة في النساني الكلام
يطلق ثلاث اعتبارات احدها كلفظي التام وهو اصطلاح النحاة وثانيها اللفظ الناقص وهو
الكلمة الواحدة وهو اصطلاح اللغويين وقد سبقا والثالث النفسي وهو الفكر التي يديرها
الانسان في نفسه قبل ان يعبر عنها باللسان وعبر عنه ابن مالك بالمعنوي فقال وهو الذي اشار
اليه عمر رضي الله عنه اذا قال وكنت زورت مقالة اعجبتني اردت ان اقدمها بين يدي ابي
بكر ومن الدليل على اثباته قوله تعالى ويقولون في انفسهم وقوله تعالى والله يشهد ان
المنافقين لكاذبون ومعلوم ان الله تعالى ما كذبهم في قولهم انك لرسوله لانهم صدقوا فيه
في القول القايم بنفوسهم وهو قولهم في انفسهم ما انت برسول وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به
انه عليم بذات الصدور فاخبر ان ما يسره قول وانما فان قول القايل افعل يريد به الايجاب او
الندب او الاباحة وصيغة اللفظ واحد فيعلم ان الايجاب معنى في النفس يتميز بالقرائن اذا
عرفت هذا فاختلف في انه حقيقه فيما على اقوال احدها انه حقيقه في اللساني خاصه وانما
خصه المصنف بالمعتزله لانه لم يصر اليه احد من ابيتنا والثاني انه حقيقه في النفسي مجاز في اللفظي
الدال عليه تسميه الدليل باسم المدلول فيطلق عليها كلام مجازا لدلالتها على الكلام الحقيقي كما تسمي
علما في قولك سمعت علما وانما تريد العبارات الدالة على المعلوم والمجاز قد يشتهر اشتهار
الحقايق وهو احد قولي الاشعري واختاره امام الحرمين في باب الاوامر من البرهان قال لكون
حسا ذا حقيقه لا يتغير والعبارات تختلف فلم تتغير الاسماء حقيقه وانكر عليه ذلك فانه
لا يتلقى معرفة الحقيقه والمجاز من مثل ذلك قال الهندي ولا شك ان الاشتقاق لا يشهد
لهم في انه حقيقه في هذا المعنى قلت مرادهم في القديم لا مطلق الكلام فانهم يوافقونا على
انه في الحادث حقيقه في اللفظ وانما صار اليه الاشعري في احد قوليه الى هذا فرارا من قول
المعتزله المودي لخلق القران ومن قول الحشويه فالحرف والصوت المودي الى ان تكون

الذات المقدسه محلا للحوادث ولم يرد الاشعري انه حقيقه لغويه وقال الشيخ الامام
ابو اسحق الشيرازي في كتاب الحدود الكلام نوعان قديم ومحدث فالمحدث كلام المخلوقين
وينقسم الي معني في النفس تجده كل عاقل بالضرورة قبل ان ينطق به والي ما يكون اصواتا مترتبه
وكلاهما كلام علي الحقيقه والقديم هو كلام الله سبحانه قايم بذاته المقدسة لا يشبه كلام
المخلوقين فليس بحرف ولا صوت لان الكلام صفته ومن شان الصفة ان تتبع الموصوف
فاذا كان الموصوف لا يشبه شيا فكذلك صفاته لا تشبه صفات غيره وانما غلط الخصوم
في الحاقهم الغايب بالشاهد قال الخصم ان كلام الخلق ينقسم الي نفسي ولفظي بخلاف القديم
وهو كما تقول علم المخلوق ينقسم الي ضروري وكسبي بخلاف القديم فكما ان علمنا لا يشبه
علمه فكذلك كلامنا لا يشبه كلامه وان كان الكلام في الجمله حد جامع وهي الصفة التي يستحق
من قامت به ان يشتق منها اسم المتكلم تكن مختلفان في التفصيل قال ومن اصحابنا قال كلام
الخلق في الحقيقه هو ما في النفس وما يوجد بالنطق يسمي كلاما مجازا قال والاول اصح لما
قلناه ولانه احسم للشغب انتهي والثالث انه جمعه فيها بالاشتراك وعزاه الهندي للاكثرين
وقال امام الحرمين انها الطريقه المرضية عندنا وهو معني كلام الاشعري وكذا قال ابن
القشيري والشيخ ابو اسحق وغيرهما وقالوا انها تدرا تشغب الخصوم وحكاه في المحصول عن
المحققين وقال الابدي في غاية المرام انكار تسمية النفسي كلاما لا يستقيم نظرا الي اطلاق
الوضع اللغوي فانه يصح ان يقال في نفسي كلام وفي نفس فلان كلام ومنه قوله تعالي
ويقولون في انفسهم قال ولا نظر الي كونه اصليا فيه او فيما يدل عليه من العبارات او فيهما كيف
وحاصل هذا النزاع ليس الا في قصة لغوية واطلاقات لفظيه ولا حرج فيها بعد فهم
المعني وكذا قال الابياري في سرح البرهان المسلة لغويه محضه والقطع باحدهما لم يثبت
عندي واهل العربيه مطبقون علي اطلاق الكلام علي الالفاظ فان افادت الوضع طلبا فطلب
ذكر الماهية استفهام وتحصيلها او تحصيل الكف عنها امر او نهي ولو سمي ملتمس وساب
فاعلا فاد هو المركب واراد بالوضع انه يفيده افادة اوليه وعدل عن قول المنهاج بالذات المثبتة
علي صواب العبارة واحترز عما يفيد الطلب باللازم كقولك انا اطلب منك ان تذكر لي حقيقه
الانسان فانه لا يسمي استفهاما وان تستفهني الماهية فانه لا يسمي امرا لانها وان دلا علي الطلب
لكن ليس بالصيغة لان صيغه الخبر لم توضع للطلب وعدل عن قول المنهاج الطالب
للماهيه الي قوام طلب ذكر الماهية لانها احسن لموافقتها المقصود والحاصل ان المركب ان
افاد طلبا لذاته فان كان الطلب لذكر ماهية الشيء فهو استفهام كقولك ما هذا ومن هذا وان
كان لتحصيل امر تأمن الامور فامر والكف عنه فنهي وناد المصنف هذا علي قول المنهاج
ولتحصيل امر فانه ان اراد لتحصيل الفعل الذي ليس بكف فالتقسيم غير حاصر لخروج طالب
الكف بالنهي عنه وان اراد لتحصيل الفعل مطلقا كما كان او غيره لزم دخول النهي في حد
الامر وهما حقيقتان مختلفتان فلهذا استوفي المصنف القسمين بالحصر وهو بناء علي
ان الكف فعل وهو المختار وشال الملتمس قول القايل لمماثله افعل كذا او السايل هو الله
المتسفل كقول من تجعل نفسه دون المطلوب منه وهو سوا كان دونه في نفس الامر

ام لا وما صرح به المصنف من دخولها في الامر بنا علي ما سبق منه في باب الاوامر ان الامر
لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلا واستند الي قول ابن دقيق العيد في شرح العنوان ان
تسميه التساوي بالالتماس اصطلاح خاص وقال الابياري في سرح البرهان اختلف في
تسمية الدعاء امرا فاباه النحويون واكثر الاصوليين ومنهم من قال يصح ان يامر الادني الاعلا
وهذا غير متحقق في التحرير والايجاب فان قيل كلامه انما هو في المركب وصيغة الامر
مفردة لان جزء لفظها لا يدل علي جزء معناها قلنا في صيغة الامر ضمير مستكن في حكم اللفظ
به بدليل توكيده وتثنيته وجمعه تقول قم انت وقوما وقوموا والا فما لا يحتمل الصدق الكذب
تنبيه وانشاء ويحتملها الخبراي وان لم يقيد بالوضع طلبا اي لا يدل علي طلب الفعل دلالة
اولية لكنه يدل عليه باللازم فانا ان احتمل الصدق والكذب والا فما لا يحتملها يسمي تنبيها
اي نبهت به علي مقصودك بالكلام ويندرج في التنبيه التمني كليت الشباب يعود والترجي
لعل علي بالا فاتفقه والقسم والنداء فانه لا يحسن ان يقال لقايلها صدقت او كذبت وهو في
هذا متابع للمحصول فانه جعل هذه الاقسام مما لا يدل علي الطلب بالوضع لكن البيانيون
اطلقوا عليها اسم الطلب وقالوا انه يتنوع الي حصول طلبك ما في الخارج ان تحصل في الذهن
كالاستفهام او طلب حصول ما في الذهن ان تحصل في الخارج وقالوا انه ينحصر بالاستقراء في
خمسة اقسام الاستفهام والامر والنهي والنداء والتمني وادعي القرافي في الفروق الاجماع
علي ان الامر والنهي والقسم والترجي والتمني والنداء من قسم الانشاء لا يخالف ما نقلناه
عن البيانيين لانهم جزموا بان الطلب من الانشاء وقسموا الانشاء الي الطلب وغيره فجعلوا الامر
والنهي ليسا من الانشاء علي طريقة الرازي وتابعه المصنف وقوله وانشاء اي ويسمي ايضا
انشاء من قولهم بشا يفعل كذا اي ابتدا ثم نقل الي ايقاع لفظ لمعني يقارنه في الوجود
وقوله ويحتملها اي وان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر وزعم قوم منهم الغزالي ان
التعبير بالتصديق والتكذيب احسن من الصدق والكذب لان من الاخبار ما لا يحتمل الا الصدق
كخبر الصادق وما لا يحتمل الا الكذب كقول الواحد نصف العشرة ولم يرتضه المصنف
فان احتماله لهما بحسب المفهوم والخبر من حيث هو يحتمل لذلك وتعين احد الاحتمالين في بعض
الافراد بحسب الخارج لخصوصية ومزية لا يخرج احتمال ماهية الخبر من حيث هي يحتملانها
ثم ان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار بكون الكلام صدقا او كذبا فتعريفه دور
والي قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم وقد يقال الانشا ما يحصل مدلوله في الخارج
بالكلام والخبر خلافه اي ما له خارج صدق او كذب ذهب قوم منهم الامام الرازي الي ان الخبر
لا يحد لانه ضروري لان كل واحد يعلم انه موجود والخبر جزء من هذا الخبر وقيد بعضهم الحد
وهو كالخلاف في تعريف العلم والوجود والعدم والصحيح خلافه ثم اختلف القايلون
بتحديده فقيل ما يحتمل الصدق والكذب وقد سبق ومنهم من قال يعرف بتعريف مقابله
فقال الانشا ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام كبعت وتزوجت وطلقت فانها وردت من
المكلف رتب عليها الشرع مقتضياتها اما مع اللفظ او اخر حرف منه علي الخلاف المشهور والمراد
بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ والخبر خلافه اي ما يقال

له في الخارج صدق او كذب والحاصل ان النسبة في الانشا وجودها مع وجود اللفظ لا وجود لها قبله والنسبة في الخبر خارجية قبل وجود اللفظ ثم بها للفظ تخبر عنها وهو معنى قولهم الانشاء يتبعها مدلولها والاخبار تتبع مدلولاتها قال القرافي وليس المراد التبعية في الوجود والا لما صدق ذلك الا في الماضي فقط فان الحاضر مقارن والمستقبل وجوده بعد الخبر بل المراد انه تابع لتقرر مخبره في زمانه ماضيا كان او حاضرا او مستقبلا وقد اورد على هذا التعريف الاخبار عن مستقبلات نحو سيقوم زيد فانه عند النطق به ليس له خارج صدق ولا كذب فلا يكن وصفه بذلك وعند وجود المخبر ليس الخبر موجودا حتى يصفه بصدق ولا شك ان الاخبار عن المستقبلات يوصف للصدق والكذب قال يعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون فلو قال ان كان محكوما فيه بنسبة خارجية فهو الخبر كما فعل ابن الحاجب كان اولى وكان بعض مشايخنا يقول التحقيق ان لكل من نسبة الانشاء والخبر العقليين نسبة في الخارج غير ان النسبة العقلية في الخبر تابعة للنسبة الخارجية واخرج الكلام تابعا لها في الظاهر والنسبة الخارجية في الانشاء تابعة للنسبة العقلية اخرج الكلام ليوقع على حسبه نبهان الاول قوله وقد يقال اشارة الى قول اخر خلاف ما ذكره اولا من التقسيم الى ثلثة طلب وانشا وخبر وهذا القايل قسمه الى قسمين خبرا وانشاء وجعل الطلب داخلا في الانشا لانه رد الكلام بين ماله خارج وبين ما لا خارج له وجعل الانشا ما ليس له خارج وذلك يشمل الطلب والانشا وذهب ابن مالك الى قول ثالث وهو انقسامه الى خبر وطلب ورد عليه ان من الكلام ما ليس له خبر ولا طلب كالشرط في الانشا نحو ان دخلت الدار فانت طالق فانه ليس بخبر اذ لا يحتمل الصدق والكذب ولا يطلب لانحصار الطلب عندهم في الاقسام الخمسة السابقة واعلم ان من حصره في ثلثة اقسام فسر الانشا بما يقارنه لفظ يعني يقارنه في الوجود كما يقارن البيع بعت ومن حصره في قسمين فسر الانشاء بالنسبة له في الخارج وبهذا يحل الاشكال المشهور في ان الطلب لا يدخل في الانشاء اذ الانشاء لا بد فيه من المقارنة والطلب بخلافه فان هذا اعتراض مركب على المذهبين فان من قسمه قسمين لم يفسر الانشا بهذا التفسير الثاني قوله والخبر بخلافه اي ماله خارج جعله هذا قسيما لما قبله فيه نظر فان من فسر الانشا بالحصل مدلوله في الخارج بالكلام فسر الخبر بالحصل وجوده في الخارج نحو زيد قائم مثلا زيد منطلق فانه يمكن علم بالمشاهدة بخلاف الامر والنهي فانه لا يمكن استفادته الا من المتكلم ومن فسر الخبر بما له خارج يطابقه او لا فسر الانشاء بما ليس له خارج اصلا ولم يفسر احد الطرفين كما فصل المصنف وقد اورد على القايلين بما له خارج ان للخبر قد يكون متعلقه ذهنيا فلا يشترط في الخبر مطابقته لما في الخارج بل مطابقته لما في نفس الامر الثالث وهو سوال على قولهم ان صدق الخبر مطابقته للواقع فان الخبر بالواقع قد اكذبه الله تعالى في القذف في قوله فان لم ياتوا بالشهدا فاولئك عند الله هم الكاذبون وقال العلما لا تصح توبته الا باكذابه نفسه ولجيب بان القاذف كاذب في حكم الله وان كان خبره مطابقا لمخبره اي انه يعاقب معاقبة للمفتري الكذاب فلا يتحقق توبته حتى يعترف بانه كاذب عند الله كما اخبر به عنه

فاذا

فاذا لم يعترف بذلك وقد جعله الله كاذبا اي قوله له مع اصراره على مخالفة حكم الله عليه بالكذب ولا يخرج له عنها لانه اما مطابق للخارج اولا وقيل بالواسطة فالجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه او لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه فالباقي فيهما واسطه وغير الصدق المطابقة لاعتقاد المخبر طابق للخارج او كذبه عدهما فالسادس واسطة والاغلب الصدق المطابقة الخارجيه مع الاعتقاد فان فقدا فيه كذب وموصوف بهما لجهتين ذهب الجمهور الى ان الخبر لا يخرج عن كونه صدقا او كذبا لانه اما ان يطابق المخبر عنه اولا والاول صدق والثاني كذب والعلم باستحالة حصول الواسطه بينهما على هذا التفسير ضروري وقيل بينهما واسطة واختلف القايلون به على مذاهب احدها قول الجاحظ صدق المخبر مطابقته للخارج مع اعتقاد مطابقته وكذبه عدم مطابقته مع اعتقاد المخبر عدم مطابقته وغيرها ليس بصدق ولا كذب فاثبت الواسطة في اربع صور وهي ما اذا كان مطابقا وهو غير معتقد لشي او مطابقا وهو معتقد عدم المطابقة او غير مطابق وهو يعتقد المطابقة او غير مطابق ولا يعتقد شيا فالاربعه ليس بصدق ولا كذب والبها اشار ولا بقوله اولا مطابق مع الاعتقاد ونفيه اي ليس مع الاعتقاد والمطابقة هو الواسطة وقوله مع الاعتقاد اي او الظن كذا حكاه عنه ابو الحسين في المعتمد قال وقد افسده عبد الجبار بان ظن المخبر واعتقاده يرجع اليه الا الى واسطة وبعضها السادس الخبر فلم يكن شرطا في كونه كذبا الثاني صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر سواطابق الخارج ام لا وكذبه عدمهما ولو كان صوابا وعلى هذا فالسادس واسطه ونعني بالسادس الخبر لا اعتقاد معه او معه اعتقاد العدم ولكن صاحب الايضاح البياني صرح بان صاحب هذا القول لا يثبت الواسطه وعلى هذا يدخل في قوله عدمهما لا اعتقاد معه او معه اعتقاد كالعدم بل يدخل فيه خبر الثاني والكل عنده كذب وما فهمه المصنف في حكاية هذا القول ذكره الخطيبي احتمالا اذ كلام صاحب التلخيص وهو اشتراط الاعتقاد فقط في كل من الطرفين ليكون خبر غير المعتقد واسطه لكنه لم يثبت عن احد بل اصل هذا القول عزيب قيل انه لم يحكه سوى صاحب الايضاح وان كان ظاهر عبارة ابن الحاجب تقتضيه الا ان المحققين من شراحه حملوه على خلافه الثالث وهو قول ابي القسم الراغب في كتاب الذريعة ان الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد معا فان الخبر شرط من ذلك لم يكن صدقا تاما بل اما ان لا يوصف بالصدق والكذب كقول المبرسم الذي لا قصد له زيد في الدار فلا يقال له انه صدق ولا كذب واما ان يوصف باحدهما بالصدق وتارة بالكذب بنظرين مختلفين اذا كان مطابقا للخارج غير مطابق للاعتقاد هذا هو كقول الكفار نشهد انك لرسول الله فانه يصح ان يقال فيه صدق لكونه مخبرا عنه كذلك ويصح ان يقال فيه كذب لمخالفة قوله ضميره ولهذا كذبهم الله تعالى ولذلك اذا قال من يعلم كون زيد في الدار انه في الدار يصح ان يقال صدق وان يقال كذب بنظرين مختلفين انتهى اذا علمت هذا فما نقله المصنف عنه لا يطابق كلامه لانه لم يعرف مطلق الصدق بما ذكره بل الصدق التام والصدق عنده قسمان وكذا قوله فان فقدا فيه كذب انما يكلم على ما اذا فقد احدهما وصفه بالجهتين انما يكون في هذه الحالة لا في حالة فقدهما

www.alukah.net

فـــايدة الساذج بذال معجمة قال في الحكم اي اصله ساذه فعرب ومدلول الخبر الحكم بالنسبة
لثبوتها وفاقا للامام وخلافا للقرافي والا لم يكن شيء من الخبر كذبا قال الامام في المحصول اذا قلت
العالم محدث فمدلول هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم لا نفس الحدوث اذ لو كان
مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث ما وجد لقولنا العالم محدث كان العالم
محدثا لامحاله فوجب ان لا يكون الكذب خبرا ولما بطل ذلك علمنا ان مدلول الصيغة هو الحكم
بالنسبة لا نفس النسبة انتهى واعترض عليه بانه توهم ان يكون الكذب متحققا لا بصفة
الخبرية والواقع على هذا التقدير انتفاء الكذب وتوهم جماعة ان هذا انقلب على الامام
وغيره في التحصيل فقالوا لو لم يكن الخبر كذبا وهو ايضا عبارة فاسدة لما توهم من ان كل خبر
كذب والحق ان عبارة الامام صحيحه وتقريرها ان مدلول النسبة لو كان ثبوتيا كان الكذب
غير خبر لكن اللازم منتف ضروره ان الكذب احد قسمي الجزء الذي هو صدق وكذب
فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان ثبوت النسبة وقوعها في الخارج فلا يكون الاخبار
عنه كذبا واوضح منها عبارة المصنف ومن محاسنه انه اخر التعليل عن ذكر الامام لينبه
على ان هذا التعليل لم يذكره الامام والغرض منه وقوع الخطا لقوم في فهمه ومنهم نازع
الامام في الدليل وقال انه غير لازم لان اللفظ دليل على وجوب النسبة وقد لا تكون موجو
دة لان الخبر دليل بمعنى المعرف وقد يتاخر المعرف عن المعرف لامر ما ما قاله قدح
بعكس فيقال لو كان مدلول النسبة الحكم لم يكن خبر كذبا لان كل من قال قام زيد فقد حكم
بقيامه فيكون خبره مطابقا سواء كان في الخارج ام لا ولا سيما والامام قايل بان الالفاظ
وضعت باذاء المعاني الذهنية ثم يقول لو كان المدلول الحكم بالنسبة لكان الخبر انشاء ولم
يكن ثم خارج يطابقه واما ان العرب لم تضع الخبر الا للصدق قال وظن جماعة من الفقهاء ان
احتمال الخبر للصدق والكذب مستفاد من الوضع اللغوي وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من
حيث الوضع الا الصدق لاتفاق اللغويين والنحاة على ان معنى قولنا قام زيد حصول القيام
منه في الزمن الماضي ولم يقل احد منهم ان معناه صدور القيام او عدمه وانما احتمله من جهة المتكلم لا
من جهة الوضع اللغوي وعلى هذا يستقيم قول محمد بن الحسن في الجامع ان اخبرني ان فلانا قدم
فحنث بالصدق والكذب لانه يستعمل فيهما من جهة المتكلم والمخاطب تلك وكذا قال اصحابنا لكن
تضعف مذهب القرافي بامور احدها القول بان المركبات ليست موضوعة لاسيما ما ذكره المصنف
من القاعدة بالثها لانسلم ان مدلول قام زيد حصول القيام وانما مدلوله الحكم بحصول القيام وذلك
يحتمل الصدق والكذب رابعها اتفاق الناس على ان الخبر اعم من الصدق والكذب ومورد الصدق
والكذب النسبة التي تضمنها ليس غير كقيام في زيد بن عمرو وقايم لابنوة زيد ومن ثم قال
مالك وبعض اصحابنا ان الشهادة بتوكيل فلان بن فلان شهادة بالوكالة فقط والمذهب
بالنسب ضمنا والوكالة اصلا مورد الصدق والكذب في الخبر هو النسبة التي تضمنها الخبر لا
واحدة لم فيها فاذا قيل زيد بن عمرو قايم فقيل صدقت او كذبت فالصدق والكذب راجعان
الى القيام لا الى بنوة زيد وقوله ومن ثم اي من هناك وهو ان الثابت النسبة فقط قال
مالك وبعض اصحابنا اذا شهد شاهدان بان فلان بن فلان وكل فلانا كانت شهادة"

بالتوكل

بالتوكيل ولا يستفاد منها انهما شهدا بالبنوة فليس له في محاكمه اخرى في البنوة ان يقول هذان شهدا
لي بالبنوة وكقولها في شهادة التوكيل اني فلان بن فلان والمذهب الصحيح عندنا انه شهادة بالوكالة
اصلا وهذا واضح لانه مورد الكلام ومقصده وبالنسب ضمنا وهذا قد يستشكل على هذا الاصل
ولا اشكال فيه لانا لما صدقنا الشاهدين كان قولهما متضمنا لذلك وهذه المسلة مذكورة في الاشراق
للهروي والحاوي للماوردي والبحر للروياني واعلم ان هذه القاعده مهمه وقد اهملها الاصوليون
وذكرها البيانيون كالسكاكي ومنهم اخذ المصنف وقد اورد عليهم ما رواه البخاري مرفوعا الى
النبي صلى الله عليه وسلم يقال للنصاري يوم القيامه ماكنتم تعبدون فيقولون كنا نعبد المسيح ابن الله
فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبه ولا ولد وكذلك استدل الشافعي وغيره من الائمة على صحة
نكحة الكفار بقوله تعالى وقالت امراة فرعون وينبغي ان يخرج الفرع الذي ذكره المصنف تفصيلا
في المسلة وهو يدل على نسبة المحمول للموضوع بالمطابقة وعلى غيره بالالتزام قال بعضهم وهذا
هو الحق وينبغي ان يستثنى من ذلك ما لو كانت صفة المسند اليه مقصودة بالحكم بان يكون
المحكوم عليه في المعنى الهيئة الحاصلة من المسند اليه لا الذي ان المراد الذي جمع كقوله عليه
الصلاة والسلام الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابرهيم فانه لا يخفى ان
المراد الذي جمع كرم نفسه واباه هو يوسف وليس المراد الاخبار عن الكرم الذي اتفق له صفة
الكرم كما في قولك زيد العالم قايم ولذلك الصفات الواقعة في الحدود نحو الانسان حيوان ناطق
فان المقصود الصفة والموصوف معا ولو قصدت الاخبار بالموصوف فقط لفسد الحد ولم يقف
والد المصنف على نقل في المسلة فقال في فتاويه انه لابد دل على ذلك في كلام الاذهبين وان دل
فبالالتزام وهو غير نافع بل لابد ان يصرح به الشاهد بخلاف كلا الله تعالى فانه صحيح به وبما
يدل عليه مطابقه كان او التزاما فافهم الفرق بين الموضعين فهذا كله فـــايدة نحوية
في قوله عمرو ليس غير اربعة اوجه فتح الراء وضمها بلا تنوين فيهما على اضمار الاسم وبالتنوين
فيهما وعدل عن قول غيره من المصنفين لاغير لان بعضهم لحنهم في ذلك وقال انها تقطع عن الاضافة
لفظا اذا تقدمت عن الاضافة كما فعل بقبل وبعد والتقدير لا غير ذلك فلما منعت الاضافه رفعت
مســـــله الخبر اما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة واستدلالا والخبر وان كان مرجحا
هو محتمل للصدق والكذب لكنه قد يقطع بصدقه او كذبه لامور خارجيه او لا يقطع بواحد منها
لفقدان ما يوجب القطع فقد يقطع بكذبه لما علم خلافه اما ضرورة كالاخبار باجتماع النقيضين
او ارتفاعهما او استدلالا كالاخبار بالمحسوس بقدم العالم فانه يعلم كذبه بالاستدلال على حدث
العالم وكل خبر لهم باطلا ولم يقبل التاويل فكذوب او نقص منه ما يزيل الوهم عدم قبوله
للتاويل اما المعارضة لدليل العقل او غيره مما يوجب ذلك فيمتنع صدوره عنه عليه السلام
قطعا فان الشرع يرد لمجوزات العقول لا لمستحيلاتها لقوله ان الله خلق نفسه وغيره من
الاحاديث المختلفه في التشبيه والقصد بهذا انه اذا تعارض السمع وما ادركه العقل من
احكام العقايد وغيرها ايهما مقدم والمتكلمون يقدمون مدرك العقل لان السمع انما يثبت
بدليل العقل فلو قدم السمع عليه كان ذلك قدحا في الاصل بالفرع ثم في الفرع تبعا لاصله وانه
باطل لكن نصرف المحدثين يقتضي تقديم السمع لاحتمال غلط العقل لاسيما في الامور الالهيه والشرع

الألوكة
www.alukah.net

او نؤمنه في ذلك والحق بناه على الخلاف السابق في مباحث الكتاب ان الادلة العقلية تفيد اليقين
ام لا وقد نازع ابن دقيق العيد في عدهم هذا القسم مما يقطع بكذبه وقال انا نجد من انفسنا اذا سمعنا احدنا الكذب
بالمخالف الواقع من غير ان يعتبر قصد المخبر اما اذا اعتبرنا فيه قصده فقد يكون ذلك الخبر وان
كان غير مطابق قطعا يوهم رواية انه عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتعمد الكذب فيه فعلى هذا ان
الصواب ان يقال يقطع بعدم مطابقته للواقع ولحرد بقوله ولم يقبل التاويل عما اذا قبله فانه
لا يقطع بكذبه لاحتمال ان يكون المراد هو المعنى الصحيح وقوله او نقص منه شيا ما بزيل الوهم قد يمثل له بما ذكره ابن قتيبة في مختلف الحديث انه عليه السلام ذكر سنه مائة لا يبقى من على ظهرها
نفس منفوسه وهذا خلاف المشاهده وانما سقط منه لا يبقى على الارض منكم فسقط الراوي منكم
وكذلك قول ابن مسعود في ليلة الجن ما شهدها احد منا مع انه جائ غير شهودها ولكن الراوي
اسقط منه غيري وتابعه على هذا ابن الشيد في كتاب اسباب الخلاف وهو عجيب فني صحيح مسلم
هل كنتم مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن قال لا وسبب الوضع نسيان او افتراء او علة اخرى
سبب وقوع الكذب عليه صلى الله عليه وسلم اما نسيان الراوي لطول عهده بالخبر المسموع فربما حمله
النسيان على ما يخل بالمعنى او برفع ما هو موقوف او غير ذلك من اسباب النسيان واما افتراء
كوضع الزنادقة احاديث تخالف المعقول وتنسبوها الى الرسول تنفيرا للعقلاء عن التربصه واما
غلط بان اراد النطق بلفظ فسبق لسانه الى سواه او وضع لفظ مكان اخر فاما ان يودي الى
معناه او غيرها يعني كما ذهب اليه بعض الكرامية من جواز وضع الحديث في باب الترغيب والترهيب
حكاه ابو بكر بن السمعاني في اماليه وهو راجع الى الافتراء ومن المقطوع بكذبه ما يصحح خبر مدعي
الرسالة بغير معجزة تصديق الصادق وما تعقب عنه ولم يوجد عند ذويه وبعض المنسوب الى
النبي صلى الله عليه وسلم والمنقول احادا فيما تتوفر الدواعي على نقله خلافا للرافضة والمقطوع
بكذبه غير ما سبق صور احصرها ذكره امام الحرمين ان يتنبي نبي من غير معجزة فقطع بكذبه
قال وهذا مفصل عندي واقول ان تنبي وزعم ان الخلق كلفوا متابعته وتصديقه من غير سبيل يودي
فهذا كذب فان مساقه يفضي الى تكليف ما لا يطاق وهو العلم بصدقه من غير سبيل يودي
الى العلم واما اذا قال ما كلفت الخلق اتباعي ولكن اوحي الي فلا نقطع بكذبه قلت وهذا
فيما قبل ظهور خاتم النبيين فاما الان فنقطع بكذبه لقيام القاطع ان لا نبي بعده ثانيا ما نقل عن
النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم نقش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور
الرواة ذكره الامام الرازي وسبقه اليه صاحب المعتمد قال كما لو قال الراوي هذا الخبر في الكتاب
الفلاني فلم نشاهده فيه وهذا قد ينازع في افضائه الى القطع وانما غايته غلبة الظن ولهذا
قال القرافي يشترط استيعاب الاستقراء الحيث لا يبقى ديوان ولا راو الا وكشف امره في جميع اقطار
الارض وهو عسير او متعذر وقد ذكر ابو حازم في مجلس هارون الرشيد حديثا وحصره الزهري
فقال له مالك فانك بغير نعم ان فرض فقال لا اعرف هذا الحديث فقال احفظت حديث رسول
الله صلى الله عليه وسلم كله قال لا قال فنصفه قال ارجو قال احمل هذا في النصف الذي لم تعرفه
هذا وهو الزهري شيخ مالك فما ظنك بغيره نعم ان فرض دليل عقلي او شرعي يمنع منه عاد الحي
ما سبق ثالثا بعض الاخبار المرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد مقطوع بكذبه

لقول

لقوله صلى الله عليه وسلم سيكذب علي وهذا الحديث لا يعرف راويه المنقول احادا فيما تتوفر
الدواعي على نقله اما لكونه امرا غريبا سقوط الخطب عن المنبر وقت الخطبة او لتعلق اصل من
اصول الدين به كالنص الذي زعم الروافض انه دل على امامه علي رضوان عليه فعدم تواتره
دليل على عدم صحته واما تصديقه لخبر الصادق وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم
والمتواتر معنى او لفظا الخبر المقطوع بصدقه انواع منها خبر الصادق اي الذي لا يجوز عليه
تعمد الكذب اصلا اما لعلمه وغناه وهو خبر الله تعالى لتنزهه عن جميع النقايص اولا لانه
عصم من الكذب اما الدلالة المعجزة وهو خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم لخبر به متنا
او ينقل عنه متواترا ومنهم من عليه بالاجماع على صدقه قال ابن دقيق العيد وهو
غير جيد بل الدليل الصحيح ان المعجزة دلت عليه فانها دلت على الصدق في التبليغ اذ لا
معنى للرسالة سوى ذلك وكلما اخبر به فهو داخل تحت مدلول المعجزة انتهى واما
لشهادة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم له بذلك وخبر جميع الامة ومنها
بعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم وان كنا لا نعرف ذلك الا بجملة معينه وانه قد
انهم سبق من كذبوا عليه ومنها ما اخبر عنه عدد التواتر قال الغزالي وليس في الاخبار
ما يعلم صدقه بمجرد الاخبار الا المتواتر وما عداه فانما يعلم صدقه بدليل يدل عليه سوى
نفس الخبر وحكى صاحب المعتمد عن النظام انه يشترط القرينة في اقتضاء العلم
كقوله في الاحاد وهو غريب وسوا التواتر المعنوي واللفظي والفرق بينهما ان اخبار
الجمع الذي يستحيل تواطيهم على الكذب ان اتفقوا في اللفظ والمعنى فذاك وان اختلفوا
فيها مع وجود معنى كلي فيما اخبروا به وقع عليه الاتفاق كما اذا اخبر واحد عن حاتم
انه اعطى بعيرا واخر انه اعطى فرسا وثالث حمارا فان المخبرين وان اختلفوا في الاداء
فقد اتفقوا على معنى كلي وهو الاعطاء وهو من التواتر اللفظي لا جرا الاختلاف في
طريق النقل قال الشيخ ابو اسحق ولا يكاد يقع الاحتجاج به الا في شي من الاصول وما يدل
قليله من الفروع كغسل الرجلين مع الروافض والمسح على الخفين مع الخوارج تنبيه
كان ينبغي ان يزيد الخبر المعلوم صدقه بضرورة العقل او بنظره على قياس ما ذكره اولا
في نقيضه مما يقطع بكذبه وهو خبر جمع يمتنع تواطيهم على الكذب عن محسوس
الضبر راجع الى اللفظ لان التواتر من حيث هو فخرج بالجمع خبر الواحد ويمتنع تواطيهم
عن جماعة لا يمتنع فيهم ذلك وزاد بعضهم بنفسه ليخرج ما امتنع فيهم ذلك بالقراين او موا
فقه دليل عقلي او غير ذلك وانما لم يذكره المصنف لان المفيد للقطع هو مع القراين وقوله
عن محسوس هو في قوة شرطين احدهما ان يكون عن علم لا عن ظن وثانيهما ان يكون علمهم
ضرورة بان مستند الى محسوس ونعني بالمحسوس ما يدرك باحدى الحواس الخمس وانما شرط
عليهم ذلك عن الحس لخصوصه ذكره الرازي والامدي واتباعهما والذي صرح به الاقدمون كالقاضي
اشتراط كونه عن ضرورة اما بعلم الحس من سماع او مشاهده واما باخبار متواترة فلو اخبروا
عن نظر لم يفد العلم لتفاوت العقلا في النظر ولهذا يتصور الخلاف نفيا واثباتا وفي الامام المرجع
لاوجه لاشتراط الحس بل يكفي فيه العلم الضروري فان المطلوب صدور العلم عن الخبر الضروري

فهة

ثم قد يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الاحوال كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانه ضروري عند المشاهدة ولا اثر للحس فيها على الاختصاص وحصول العلم اية اجتماع شرائطه ولا تزكي الاربعة ولا القاضي والشافعي وما زاد عليها صاح من غير شبط وتوقف القاضي في الخمسة وقال الاصطخري قد عشرة وقيل اثنا عشر وعشرون واربعون وسبعون وثلثمائة وبضعة عشر اختلف هل يشترط فيه حد معين والجمهور على انه ليس فيه حصر وانما الضابط حصول العلم فتى اخبر هذا الجمع وافاد خبرهم العلم علمنا انه متواتر والا فلا قال القاضي اقطع بان قول الاربعة لا يفيد وتوقف في الخمسة وقال ابن السمعاني ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز التواتر باقل من خمسة وما زاد فعلى هذا لا يجوز ان يتواتر باربعة لانه عدد معين في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم والمشترطون للعدد اختلفوا واضطربوا فقيل يشترط عشرة ونسب للاصطخري والذي في القواطع عنه لا يجوز ان يتواتر باقل من عشرة وان جاز ان يتواتر بالعشرة فما زاد لان ما دونها جمع الاحاد فاختص باخبار الاحاد والعشرة فما زاد جمع الكثرة وقيل اثنا عشر لانهم عدد النقباء وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وقيل اربعون عدد الجمعة وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى سبعين رجلا وقيل ثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك لحصول العلم لخبرهم للمشركين والبضع بكسر الباء ما بين الثلثة الى التسعة قال ابن قتيبة في كتابه مختلف الحديث والذي يؤكد هذه الاقاويل انه يلزم منها اثبات قوله بثمانية لقوله تعالى وثامنهم كلبهم واثبات قول بتسعة عشر لقوله تعالى عليها تسعة عشر ولم يصيروا اليه فدل على فساد حجتهم والاصح لا يشترط فيه اسلام ولا عدم احتواء بلد لا يشترط فيه اقل التواتر الاسلام خلافا لابن عبدان من اصحابنا قال ابن القطان وانما غلط لتسويته بين ما طريقه الاجتهاد وطريقه الخبر ولا يشترط في المخبرين ان لا يحصرهم عدد ولا الحوبهم بلد خلافا لقوم لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فبانين الخلق لا فاخبرهم العلم وان العلم فيه ضروري وقال الكعبي والامامان نظري وفسره امام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصله لا احتياج الى النظر عقيبه وتوقف فيه اشاره الى مسلكين احدهما ان خبر التواتر يفيد العلم ولم ينقل فيه خلاف الامن السمنية وهو مكابرة على انه الضروري وهذه مسالك المنهاج الناشئة ذهب الجمهور الى ان العلم في التواتر ضروري لا بمعنى انه يعلم بغير دليل بل بمعنى انه يلزم التصديق به ضرورة اذا وجد شروطه كما يلزم التصديق بالنتيجة الحاصلة عن المقدمات ضرورة وان لم تكن في نفسها ضروريه واستدلوا بانا نه لو لم يفد العلم الضروري لوجدنا انفسنا شاكين في وجود الانبياء عليهم السلام وفي وجود بغداد وذلك باطل الان كل ما لا يعرض فيه الشك فليس بنظري فالعلم الحاصل عن التواتر ليس بنظري وذهب الكعبي الى انه كسبي مفتقر الى تقدم استدلال ونقله المصنف عن الامامين يعني امام الحرمين والرازي قال امام الحرمين فهو قد صرح في البرهان بموافقة الكعبي لكن نزله على ان العلم الحاصل عقيبه من باب العلم المستند الى القرائن والمقدمات الحاصلة قال وهذا هو مراد الكعبي ولم يرد نظرا عقليا وفكرا سبريا على مقدمات ونتائج وقريب منه تقسيم الغزالي في المستصفى العلم النظري الى ما يدرك بنظر قريب والى ما يدرك بنظر بعيد وجعل التواتر

من الاول

من الاول وقال انه تحصل العلم به عن مقدمتين احدهما انهم لا يتواطؤن مع اختلاف احوالهم وتباين اغراضهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فيبني العلم بالصدق على مجموع المقدمتين واما الامام الرازي فالذي في المحصول موافقة الجمهور وتوقف الشريف المرتضى والآمدي ثم قال اخيرا وان عنى فراك والا فيشترط ذلك في كل طبقة ان والصحيح ثالثا ان علم اكثر العدد متفق وللقرائن تختلف فيحصل ان يتفاوت العدد باعتبار اختلاف الاخبار واختلاف القرائن فقد يكون العدد الذي لا يفيد العلم اذا اخبر عن معاينة فقد يفيد العلم اذا اخبر عن معاينة اشترط وجود هذا العدد اعني الجمع الذي يستحيل تواطيهم على الكذب في كل الطبقات وهو معنى قول الاصوليين لا بد فيه من استواء الطرفين والواسطة ولهذا علم ان التواتر قد ينقلب احادا عند الافتراض واشار بقوله والصحيح الى انه هل يجب اطراد حصول العلم بالنسبة الى سائر الاشخاص باخبار عدد التواتر الذي حصل العلم لخبرهم عن واقعة بالنسبة الى شخص ام لا اختلفوا فيه فذهب القاضي ابو بكر وغيره الى وجوب الاطراد واخرون الى عدمه وتوسط الهندي فقال ان حصول العلم في الصورة التي حصل العلم فيها بمجرد الخبر من غير اختفاء قرينة لا من جهة المخبرين ولا من جهة المخبر عنه فالاطراد واجب وان لم يكن بمجرده بل لانتظام امر اخر اليه فلا يجب الاطراد وان لا جماع على وقوع خبر يدل على صدقه وثالثها ان تلقوه بالقبول اذا ادعت الامة على وفق خبر فهل يدل على القطع بصدقه فيه مذاهب اصحها المنع لانه يحتمل ان يكون عملهم لدليل اخر غايته انه لم ينقل الينا وذلك لا يدل على عدمه والثاني يدل عليه وبه قال الكرخي وبعض المعتزلة والثالث ان اتفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه حملا للامر على اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد وان تلقوه بالقبول قولا وفعلا حكم بصدقه ونقلهم امام الحرمين عن ابن فورك واعلم انهما مسلكان احدهما الاجماع على وقفه من غير بيان ان مستندهم وفيها قولان ان قالوا هل يدل على صدقه قطعا ام لا والثاني انهم اجمعوا على قبوله والعمل به ولا خلاف انه يدل على صدقه وانما الخلاف في انه هل يدل عليه قطعا او ظنا فالجمهور من اصحابنا على القطع وذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين الى الظن وجمع المصنف في المسلكين ثلثة اقوال ولعله يقتضي ان الصحيح انه لا يدل على صدقه وان تلقوه بالقبول وهذا لا يقوله احد ولذلك بقاء خبر تتوفر الدواعي على ابطاله خلافا للزيدية قالت الزيدية بقاء التواتر مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على صحته قطعا كخبر الغدير والمنزلة فانه سلم نقلها في زمان بني امية مع توفر دواعيهم على ابطالها وهو ضعيف لان المروي بالاحاد قد يستقر لحيث يعجز العدو عن اخفائه هذا ان تمسك بشهرة النقل وان تمسك بتسليم الخصم فهو ايضا لا يدل على الصحة لاحتمال انه سلمه على وجه غلبة الظن بصدقه وافتراق العلماء بين مؤول ومحتج خلافا لقوم اذا قبل الحديث شطر الامة وعملوا به واشتغل الشطر الاخر بتاويله هل يدل ذلك على صحته على وجه القطع اختلفوا فيه فذهب الاكثرون انه لا يدل وهو الحق لان من قبله وعمل به لعله قبله لكونه مظنون الصدق ولو فرض انه كان في مسلمه علمية ولعدم تواتره ولم يحتج به يطعن فيه فانه من باب الاحاد اذ لا يجوز ان يكون مقطوعا به وتاويله ولا معارض له وذهبت طايفة منهم ابن السمعاني الى انه يدل

الألوكة
www.alukah.net

عليه لان الكذب تلقوه بالقبول وهو يفيد القطع بصحته غايته ان بعضهم اوله وذلك لا يقدح في متنه
مسـ ما صوّر به المصنف المسلة ان بعضهم احتج به وبعضهم اوله وهو المذكور في المحصول واتباعه
لكن للامدي في الاحكام صورها باذ عملت طايفة لمقتضى الخبر والباقون اولوه لا يدل على صدقه لاحتمال
ان علمهم بغيره ولين سلمنا ه لكن العمل بالظن جايز ايضا وهذا مخالف لتصوير المحصول ان الخبر
لخصره قوم لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم صادق اذا الخبر واحد لخصره جمع كثير لحيث لا يخفى عن مثلهم
عادة وسكتوا عن تكذيبه ولا حامل لهم على سكوتهم من خوف او طمع فذهب الجمهور الى انه يدل على صدقه
قطعا قال الاستاذ وبهذا النوع اثبت المعجزات وقال اخرون ليس بقطع لاحتمال مانع من الكذب
واختاره الرازي والامدي وذكر الخبر مسع من النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال عدم التقرير والكذب خلاف
للاخرين وقيل كان من شيوخ اذا اخبر واحد بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وسكت النبي صلى الله عليه وسلم
عن تكذيبه فهل يدل صدقه فقال جماعة نعم لانه لو كان كذبا لانكره وانكره بعضهم مطلقا وعزاه المصنف
الى المتاخرين يعني الامدي وابن الحاجب وقال الضدي تبعا للمحصول ان كان خبر اعن امور دينية دل على
صدقه لكن بشروط احدها ان لا يكون قد تقدم بيان ذلك الحكم فلو تقدم لم يكن السكوت دليل الصدق
لاحتمال الاستغناء عن الانكار السابق بانها ان لحق تغيير ذلك الحكم عما بينه فلم يكن مما يجب انكره لاحتمال
النسخ فلم يكن السكوت موهما للصدق الثها ان يكون ذلك الخبر ممن لم يُعرف عنادُه للنبي صلى الله عليه وسلم
وكفره به فان عُرف لم ينفع فيه الانكار فلم يجب عليه انكاره بالنسبة اليه واما بالنسبة الي غيره فلا يجب
ايضا لاحتمال ان يكون ذلك الوقت لم يكن وقت الحاجة اليه وان كان خبرا عن امور دنيوى فهو ايضا يدل
على صدقه بشروط احدها ان يستشهد بالنبي صلى الله عليه وسلم والا لم يدل فانه لا يجب عليه بيان الامور
الدنيوية وفيه نظر لانه وان لم يجب عليه ذلك لكن يجب عليه المنع من تعاطي الكذب ثانيها ان يعلم انه
صلى الله عليه وسلم عالم بالقضية والا لم يكن دليلا على صدقه لاحتمال ان سكوته لانه لم يعلم حقيقة الحال فيه
ثالثها ان يكون المخبر ممن يعلم انه لا ينفع فيه الانكار فان علم انه لا ينفع سقط الامر عن الانكار عليه
والي هذا اشار المصنف بقوله اولا ولا حامل على التقرير والكذب فلهذا استغنى عن تقييد المذهب
المفصل واما مظنون الصدق فخبر الواحد وهو ما لم يبلغه الي التواتر ومنه المستفيض وهو التابع ان
عن اصل وقد يسمى مشهورا واقله اثنان وقيل ثلثة الثالث الخبر الذي لا يقطع بصدقه ولا بكذبه وهو
خبر الواحد ولين المراد ما يرويه الواحد فقط بل المراد منه الخبر الذي لم ينته الي حد التواتر سواء
انتهى الي حد الاستفاضة والشهرة ام لا فعلى هذ ينقسم خبر الواحد الي مستفيض مشهور مفيد الظن المولد
الي ما ليس كذلك وذهب ابن فوركا الي ان المستفيض يفيد القطع فجعله من اقسام المتواتر ثم المختار في تعريفه
انه الشايع عن اصل فخرج الشايع لا عن اصل يرجع اليه فانه مقطوع بكذبه وقد يسمى المستفيض مشهورا
واقله اثنان وقيل ثلثة وبه جزم الامدي وابن الحاجب ثم ذكر الرافعي في التهذيب عن القفال والد ابي
اسحق المروزي والي حاتم القزويني ان اقل ما ثابت به الاستفاضة سماعه من اثنين واليه ميل امام الحرمين
قال واختاره ابن الصباغ وغيره سماعه من عدد يمتنع تواطيهم على الكذب قال وهو شبيه بكلام الشافعي
وهو يرد مقالة ابن فوركا في انه قسم من المتواتر سـ جعل المصنف اقسام الخبر ثلثة تابع
فيه الاصوليين وقد نازع فيه الحيدري في شرحه للمستصفي وقال هذا الثالث انما هو قسم ثالث بالنسبة
الينا واما هو في نفسه فلا يدان يكون اما من القسم الاول واما من الثاني مسـ له

خبر الواحد

خبر الواحد لا يفيد العلم الا بقرينة وقال الاكثر لا مطلقا واحمد يفيد العلم مطلقا والاستاذ
وابن فورك يفيد المستفيض علما نظريا خبر الواحد المجرد عن القراين لا يفيد العلم مطلقا عند
الجمهور وقيد بعيده مطلقا ونقله الباجي عن احمد وابن خويز منداد وحمله بعض المحققين على الخبر
المشهور وهو الذي صحت له اسانيد متعدده سالمه عن الضعف والتعليل فانه يفيد العلم النظري لكن
لا بالنسبة الي كل احد بل الي الحافظ المتبحر قال ولعل هذا مراد احمد لا مطلق الخبر وقال ابو الحسين
حكي عن قوم انه يفيد العلم الظاهر وعنوا بذلك الظن والثالث انه يفيده ان احتفت به قراين والا فلا
وهو المختار عند المصنف وفاقا للامام والامدي وابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم فان خبر الموت
مع قرينة البكاء واحتفاف الكفن يفيد القطع بالموت واعترض بانه قد يقال انه مغير عليه والجواب
عدم افادته هذه القرينة العلم لا يوجب عدم افادة باقي القراين اذ منها ما لا يُعتبر عنه كما يظهر بوجه
الجمل والوجل وفصل الاستاذ ابو اسحق وابن فورك فقالا خبر المستفيض لا يفيد العلم واما المستفيض
فيفيد العلم النظري لخلاف المتواتر فانه يفيده ضرورة مسـ له يجب العمل به في الفتوى والشهادة
اجماعا وكذا سايرا لامور الدينية الظنية سمعا وقيل عقلا وقالت الظاهرية يجب مطلقا لا خلاف
في وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية وانما الخلاف في الامور الدينية كذا
قاله في المنهاج فتابعه المصنف وانما تعرض في المحصول للجواز لا للوجوب ثم مرادهم بقبول الواحد في الفتوى
والاثنين في الشهادة ولهذا قال ابن السمعاني في القواطع اضافة الفتوى الي المفتي تقيد فيها خبر
الواحد واما ان اخبر الحاكم الحاكم فانه لا يفيد الا ما يفيد سايرا لبينات انتهى واما الامور الدينية
فالجمهور قالوا يجب العمل به ثم لحنفية قالوا لا كثرون انه يجب سمعا واما الخبر المتواتر عن النبي صلى الله عليه
انه ان كان لا يرسل كتبه باحكام الله تعالى على يد الاحاد من غير تكليف جمع وهذا مقطوع به ضرورة واما
اجماع الصحابة على العمل به فان معظم فتاويهم مستندة اليه وقال القفال يجب عقلا على معنى انه لو
لم يكن برد الدليل السمعي بوجوب العمل به لدل على ذلك العقل والا لتعطلت الاحكام وعن ابي الحسين
دل عليه العقل مع السمع وكان سبق للمصنف ان يقول وقيل عقلا فان الكل اتفقوا على ان الدليل
السمعي يرد عليه كما قاله الامام في المحصول قال وانما اختلفوا في الدليل العقلي هل يرد عليه مع ذلك ام لا
فالاكثرون على نفيه وقال ابن سريج والقفال والصيرفي وغيرهم بل الدليل العقلي يرد عليه وهو الاحتياج
الي معرفة بعض الاشياء من الخبر وتنقسم ان القايلين بوجوب العمل لا يريدون انه يوجب العمل
لذاته وانما يوجب العمل بالحث به العلم بالعمل وهو الادلة القطعية على وجوب العمل عند رواية
الاحاد وهكذا احكام الامام في اول البرهان عن المحققين قال وهكذا القول في العمل بالقياس ومن
الناس من انكر التعبد به وعزاه المصنف للظاهرية وانا يعرف عن بعضهم كالقفاني وابن داود كما نقله
ابن الحاجب بل قد قال ابن حزم في كتاب الاحكام مذهب داود انه يوجب العلم والعمل جميعا ثم المنكرون
انقسموا بينهم الي مذاهب الاول انه لم يوجد ما يدل على انه حجة فوجب القطع بانه غير حجة والثاني
ان الدليل السمعي قام على انه غير حجة وهو راي القاساني وابن داود والثالث ان الدليل العقلي قام على
امتناع العمل به وعليه جماعة من المتكلمين كالجباي والكرخي في احد قوليه وقوم في ابتداء النصب وقوم
فيما عم الاكثر خلافه والي الكل ذهب اهل المدينة والحنفية فيما تم به البلوى او خالفه راوية او عارض
القياس وتالثاني معارض القياس ان عرفت العلة بنص راجح على الخبر ووجدت قطعا في الفرع

لم يقبلا وظن G لو قف والا تبلد ذهب قوم الى انه لا يعمل بخبر الواحد في صور منها قال الكرخي لا يقبل في الحدود لان الاحاد شبهة والحدود تدرأ بها وعبارة ابي الحسين في كتابه هذا القول ان يكون مما يتعلق بالشبهة وهو اعم من تعبير المصنف وانما فانه يقبله في اسقاط الحدود ولا يقبله في اثباتها كما قاله ابو الحسين ومنها لا يقبل في ابتداء النصب نقله ابن السمعاني عن بعض الحنفيه وفرقوا بين ابتداء النصاب وثواني النصاب فقبلوا الواحد في النصاب الزايد على خمسة اوسق لانه فرع ولم يقبلوا في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل ومنها لا يقبل فيما عم الاكثر لخلافه والاصح انه لا اثر له فان قول البعض ليس بحجه ثم هو من المرجحات عند التعارض ومنها قالت المالكية لا يقبل اذا خالف عمل اهل المدينة لهذا نفوا خيار المجلس قال القرطبي اذا افترعلهم بالمنقول تواترا كالاذان والاقامه والمد والصاع فينبغي ان لا يقع فيه خلاف لانعقاد الاجماع على انه لا يعمل بالمظنون اذا عارضه قاطع ومنها قالت الحنفية لا يقبل فيما تم به البلوى ولهذا انكروا نقض الوضوء بمس الذكر والحجر بالبسمله وغيره ومنها ما خالف راويه ولهذا لم يوجبوا السبع في الولوغ لمخالفة ابي هريره لروايته وقسمه صاحب البيع من الحنفيه الى بلسه اقسام لانه اما ان يخالف ما رواه قبل الرواية فلا يرد او بعدها فترد وان جهل التاريخ لم ترد والجواز التقدم فليخصص اطلاق المصنف وغيره ومنها ما عارضه القياس ولهذا رد واخبر المصراة وظاهر سياق المصنف ان ذلك قول الحنفية وقد نقل في المنهاج عنهم انهم اشترطوا فقهة الراوي اذا خالف الحديث الذي رد وهو تصريح بانهم لا يردونه مطلقا وسيذكر المصنف فيما بعد وفي اللمع للشيخ ابي اسحق قال اصحاب مالك اذا خالف القياس لم يقبل وقال اصحاب ابو حنيفه اذا خالف قياس الاصول لم يقبل وذكروه في احاديث الوقف والقرعة والمصراة فان ارادوا بالاصول القياس على ما ثبت بالاصول فهو قول المالكية وان ارادوا نفس الاصول التي هي الكتاب والسنة والاجماع فليس معهم فيما ردوه كتاب ولا سنه انتهى والثاني وهو الصحيح تقديم الخبر مطلقا وحكاه الثاني البديع عن الاكثرين وقال الباجي انه الاصح عندي من قول مالك فانه سئل عن حديث المصراة فقال اولا في الحديث رأي وقال وهذا عندي على تقدير وجوده والا فانا اعلم حديثا يعارضه نظر صحيح لان النظر الصحيح ملغى في حديث صحيح وانما يعارض ظواهر الاحاديث والتاويل يجمع بينهما على الوجه الصحيح والثالث وهو المحكي عند الامدي وابن الحاجب ان كانت العله ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلاله فان وجود العله في الفرع قطعا فالقياس مقدم وان كان وجودها فيه ظنيا فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وحكى الباجي عن القاضي ابي بكر ايضا انهما متساويان والحاكي لابد من اثنين او اعتضاد وعبد الجبار لابد من اربعة في الزنا ذهب الحنابي الى انه لبشتمل في الخبر اثنان فان لم يوجد فلابد ان يقتصد اما بظاهر او عمل بعض الصحابة او كونه مشتهرا وهذا الذي نقله المصنف وهو الصواب وهو الذي حكاه ابو الحسن في المعتمد وبه يعلم غلط من نقل عنه اعتبار العدد مطلقا كالامام في البرهان وقد احتج له بانه صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى سال ابا بكر وعمر فصدقاه ولم يقبل عمر خبر المغيرة حتى روى معه محمد بن مسلمه ولم يقبل خبر ابي موسى في الاستيذان حتى روى معه ابو سعيد ونظاير ذلك واجيب بان توقفهم لمعان اوجبت التوقف والا فقد قبلوا خبر الواحد وكان النبي صلى الله عليه وسلم ينفذ الاحاد الى الملوك والسعاة للزكوات وما نقله عن عبد الجبار تابع فيه المحصول ولم يقل عبد الجبار وانما

حكاه

حكاه عبد الجبار عن الجبائي كذا قاله ابو الحسين في المعتمد وانه قاسه على الشهادة عليه ومقتضى كلام المستصفي في حكايه هذا القول التعميم وكل خبر لا في الزنا بخصوصه فانه قال يشترط للجبائي في قبول الخبر العدد وقال قوم لا بد من اربعة اخذا من شهادة الزنا مسله المختار وفاقا للسمعاني وخلافا للمتاخرين ان تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروي ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد وجمهه ابن السمعاني بانه قال ذلك على ما ظنه وقوله ما رويته اصلا يعارضه قول الراوي اني سمعته منه وكل واحد منهما ثقه والجواز ان يكون المروي عنه رواه ثم نسيه فلا تسقط رواية الراوي بعدان يكون ثقة مع هذا الجواز وابدا المصنف ذلك بان الاصل والفرع لو اجتمعا في شهادة لم ترد بالاتفاق فدل ذلك على انه غير قادح لكن ينازع في ذلك قول الهندي انه لا يصير بذلك واحد منهما بعينه مجروحا وان كان لا بد من جرح واحد منهما لا بعينه كالبينتين المتكاذبتين قال وفايدته تظهر في رواية كل واحد منهما وشهادته اذا انفرد وعدم قبول روايته معهما اجتمعا ولو كان في غير ذلك الحديث وفي المسلة قول ثالث صار اليه امام الحرمين انهما متعارضان ويرجح احدهما بطريق من طرق الترجيح واعلم ان حكايه الاسقاط عن المتاخرين تصوير الذي عليه الاصحاب كما قاله ابن السمعاني وذكر امام الحرمين ان القاضي عزاه للشافعي بل حكى الهندي الاجماع عليه ولم يحفظ المصنف الخلاف فيه عن غير السمعاني وقد حزم به الماوردي والروياني في الاقضيه وقالا لا يقدح ذلك في صحه الحديث الا انه لا يحوز للفرع ان يرويه عن الاصل وهذا كله اذا كان الفرع جازما فان لم يكن وقال اظن اني سمعت منك والاصل جاحد تعين الرد قطع به في المحصول وغيره وان شك او ظن والفرع العدل جازم فاولى بالقبول وعليه الاكثر ما سبق فيما اذا جزم الاصل بالتكذيب فان شك او ظن والفرع العدل جازم فوجهان احدهما وحكاه ابن برهان عن بعض الاصحاب لا يقبل لان راوي الاصل كشاهد الاصل ثم شاهد الاصل اذا انكر شهادة شاهد الفرع لم تقبل شهادته كذلك هنا والاصح القبول لجواز انه رواه ثم نسيه وقد وقع ذلك لكثير من الايمة وصنف فيه الدارقطني والخطيب ويفارق الشهاده فانها لتعارض احتمالا ويجتمع من الصورتين بل له اوجه ثالثها يقبل فيما اذا تردد دون ما اذا جزم قال القاضي وهو مذهب الزهاد من الحنفا والفقها من اصحاب مالك والشافعي وابي حنيفة وحكي عن اكثر الحنفية الرد ولهذا رد واخبر الولي في النكاح لان راويه الزهري قال لا يقبل الخبر اذكره وقبوله والفرع جازم اي بالرواية عنه وهو تخرج صورتين احدهما ان يكون ظانا بان يقول الخبر اني سمعته منك وهو الاغلب على ظني قال الهندي فان كان الاصل شاكا بان قال اشك ولا اذكر فالاشبه انه من جملة صورة الخلاف وان كان هو ايضا ظانا بان قال لظني اني ما حدثتك فالاشبه انه من صور الاتفاق على عدم القبول والضابط انه مهما كان قول الاصل معادلا لقول الفرع فانه من جملة صور الاتفاق ومهما كان قول الفرع راجحا على قول الاصل فانه من جملة صور الخلاف الثانية ان يكون شاكا فلا تقبل روايته قطعا وان كان الشيخ مصدقا له لفقد شرط الرواية فان من شرطها خرم الراوي او ظنه وزيادة العدل مقبولة اذا لم يعلم الحاد المجلس والا فالنها الوقف والرابع ان كان غيره لا يحفظ مثلهم عن مثلها عاده لم يقبل والمختار وفاقا للسمعاني المنع ان كان غيره لا يغفل او كانت تتوفر الدواعي على نقلها ذخل في قوله ان لم يعلم الحاد المجلس صورتان احدهما ان يعلم

تعدده ونقل ابن الانباري وابن الحاجب والهندي وغيرهم انه لاخلاف فيه وليس كذلك وقد اجرى
بها ابن السمعاني التفصيل الذي سيحكيه المصنف عنه فيما اذا اتحد المجلس ووجه القبول انه يمتنع ان
يذكر النبي صلى الله عليه وسلم الكلام في احد المجلسين بدون زيادة وفي الاخرى بها والثاني ان لا
يعلم هل تعدد المجلس او اتحد وبهذه صرح الامدي قال وحكمه حكم المتحد واولى بالقبول نظرا
الى احتمال التعدد والحقها الاسماري بالتي قبلها حتى يقبل بلا خلاف وقال الهندي ينبغي
ان يكون فيها خلاف مرتب على الخلاف في الاتحاد واولى بالقبول لان المقتضي لصدقه حاضر والمعارض
له غير محقق وقوله والا اي وان علم اتحاد المجلس فاقوال الجمهور على القبول مطلقا لانه لو انفرد
بنقل الحديث عن الجمهور لقبل فكذا الزيادة وعن الحنفية المنع مطلقا وحمل الامر في الزيادة على الغلط
وعزاه ابن السمعاني لبعض اهل المدينة والثالث الوقف للتعارض فان من يثبت الزيادة يعارض
من ينفيها والراجح ان كان غير لا يغفل مثله عن مثلها عادة لم يقبل والا قبلت وهو قول الامدي
وابن الحاجب والخامس قول ابن السمعاني ونختاره المصنف لا يقبل ان كان غير لا يغفل او كانت
تتوفر الدواعي على نقلها والا قبلت والذي رايته في القواطع بعد ان صحح القبول قال واعلم ان على
وجه هذه الدلالة ينبغي ان يقال ان الذين تركوا رواية الزيادة لو كانوا نواجاعة لا يجوز عليهم ان
يغفلوا جاعتهم عن تلك الزيادة وكان المجلس واحدا ان لا تقبل رواية راوي الزيادة ثم قال في
الحاج مع الخصوم قد بينا ان الذي تترك الزيادة لو كانوا نواجاعة لا يجوز عليهم الغفلة ينبغي ان لا تقبل
رواية هذا الواحد قلت وينبغي ان يعول الجاعة انهم لم يسمعوه فانهم اذا لم يقولوا ذلك لجواز انهم
رووا بعض الحديث ولم يروا البعض لغرض لهم انتهى فان كان الساكت اضبط او صرح بنفي الزيادة
على وجه يقبل تعارضا الخلاف السابق فيما اذا اتحد المجلس ونقل بعضهم الزيادة ونقل اخرون بروها
ولم يصرحوا بنفيها لفظا ولا معنى واستوى الكل في الضبط وان كان الساكت عن الزيادة اضبط من
راويها او صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل تعارضا وهذا مختار الامام فانه قال يقبل الا ان يكون
المسكت عن الزيادة احفظ وان لا يصرح بنفيها فان صرح وقع التعارض وقال الانباري اذا
اتحد المجلس واثبت قوم ونفى اخرون قال قائلون هو تعارض فينظر الى اعدل البينتين وقال اخرون
الاثبات مقدم قال وهذا هو الظاهر عندنا فانه اذا لم يكن بد من تطرق الوهم الى احدهما لاستحالة
صدقهما واستنع الحمل على تعدد الكذب لم يبق الا الذهول والنسيان والعادة ترشد الى نسيان ما
جرى اقرب من تخيل ما لم يجر وحينئذ فالمثبت اولى وقوله على وجه يقبل قيد في زاده على
الاصول والعلة تصيده من مثاله فانه قال لو صرح الممسك بنفي الزيادة وقال انه عليه السلام
انما قال قوله فما سقت السماء العشر فلم يات بعده بكلام اخر بل انتظاري له فهمنا
تعارض القولان ويصار الى الترجيح وقال ابو الخير في المعتمد ان قال ان نفي علمه بالزيادة
او قال ما سمعتها ولم يقطعه قاطع عن سماعها فانه يكون نافلا للنفي ولا ترتفع الموانع كما
قال الاخر الزيادة تتعارض الروايتان وان قال لم تكن هذه الزيادة فانه يحتمل ان يكون ذلك موضع
اجتهاد ويحتمل ان يقال رواية المثبت اولى لانه يحتمل ان يكون النافي انما نفى الزيادة لحسبانه
الحمل ان يرجع الى النافي اذا كان اضبط ولو رواها مرة وتركها اخرى فكما ترى بين هذا كله
الا ان المنفرد بالزيادة واحدا والساكت عنها غيره فاما اذا اختلفت رواية الواحد في ذلك

بان

بان روى الزيادة مرة ولم يروها اخرى فان اسندها الى مجلس غير مجلس الناقص قبلت
وان اسندها الى مجلس واحد فيجي الخلاف السابق وهو في هذه العبارة متابع لابن الحاجب
وقال في المحصول ان اتحد المجلس بالزيادة ولم يغير الاعراب فاما ان تكون روايته للزيادة
مرات اقل من مرات الاسكات او بالعكس او يتساويان فلا يقبل في الاول ويقبل في الثاني والثالث
ولو غيرت اعراب الباقي تعارضا خلافا للبصري هذا كله فيما اذا لم تغير الزيادة اعراب الباقي فاما اذا
غيرت كما اذا روى احدهما في اربعين شاة شاة وروى الاخر نصف شاه فرواية شاة تكون بالرفع
ورواية النصف تكون بالجر والرفع والنصب ضدان فالاكثرون كما قاله الهندي على انه لا يقبل
للتعارض لان كل واحد منهما يروي ضد ما رواه الاخر فيكون نافيا له فيحصل التعارض فلا
يقبل الا بعد الترجيح والفرق بينه وبين ما اذا لم تغير اعراب الباقي لان رفع احدهما زيادة على ليس
الاخر نافيا له وقال ابو عبد الله البصري يقبلان كما اذا لم يغير اعراب الباقي لان الموجب
للقبول انما هو زيادة العلم بذكر الزايد الذي لم ينفه الساكت عنه واختلاف الاعراب تابع للاختلاف
في ذكر الزايد فلا يكون ما تعارض القبول ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الاكثر اي لقيام
الادلة على وجوب العمل بخبر الواحد وشرط الجبائي العدد في كل خبر وتقل القرافي عن كتاب ه
المحصول لابن العربي ان الجبائي اشترط في قبول الخبر اثنين وشرط على الاثنين اس الى ان ينتهي الخبر
الى النابي وكذا نقله عنه الاسنوي في اللمح وهذا الذي قاله مردود بقبول الصحابة خبر العدل
الواحد لعدم علمهم بخبر المقداد وتحويلهم على خبر عائشة في التقا الختانين وغير ذلك ولك ان
تقول ما هذه المسئلة مع قولهم اولا والجبائي لا بد من اثنين او اعتضاد ولو اسندوا ارسلوا او
وقف ورفعوا فكالزيادة اي فالقول قول من اسند ومن رفع على الصحيح لان الرفع والاسناد
زيادة على من لم يرو ذلك وهذا تفريع على رد المراسيل فاما من يقبله فلا شبهة عنده في قبوله
والمصنف في الحاقها بالزيادة متابع لصاحب القواطع وابن الحاجب اذ هو يقتضي مجي المذاهب
السابقة كلها هنا ولم يصرح به اكثر النقلة وليس ببعيد وقد قال بعضهم الراجح من قول اهل
الحديث ان الرفع والوقف والوصل والارسال يتعارضان وهذا نظير القول بالوقف هناك
واهمل المصنف ما اذا ارسل ثم اسند او وقف ثم رفع وهو في المنهاج ورجح القبول وحذف
بعض الخبر جايز عند الاكثر الا ان يتعلق الحكم به لجواز حذف بعض الخبر ورواية الباقي والاكثرون
انه جايز اذا كان مستقلا لانها لخبرين وقد فرق اية الحديث حديث جابر الطويل في حج النبي
صلى الله عليه وسلم على الابواب واما اذا تعلق بالمذكور تعلقا بغير المعنى كما في الغاية نحو
لا تبايع الثمرة حتى تزهو والاستثناء نحو لا يباع البر بالبر الا سواء بسواء لم يجز حذفه
لاختلاف المقصود وسواء كان التعلق لفظيا كما ذكرنا او معنويا كما في بيان التخصيص
والنسخ وبيان المجمل بالجمل المتصلة واعلم ان امام الحرمين وابن القشيري حكيا ثلاثة
اقوال احدها الجواز والثاني المنع والثالث هذا التفصيل وقال انه المرضي عندي
القاضي وقضيته ان الاول الجواز مطلقا ولو مع التعلق وفيه بعد وقال الهندي
والاسماري في المتعلق خلاف في عدم جوازه وقسم الاسماري غير المتعلق الى بلثة اقسام
احدها ان يقطع بذكر فلا يبعد طرد قول المنع هنا حسما للذريعة وحذرا من الاقتضاء

الى موضع الاشكال ما ان يظن فالمحور الحذف لحال ثالثها ان يعلم ذلك بنوع من النظر
بعلي الخلاف في جواز الرواية بالمعنى للعارف واذا احد الصحابي قبل او التابعي مرويه على تحميله
المتباينين فالظاهر حمله عليه وتوقف ابو اسحق الشيرازي وان لم يتنافيا فكالمشترك حمله في
على بعضيه اذا روى الصحابي خبرا محتملا وحمله على احد محليه فان تنافيا كالقرء فحمله الراوي
على الاطهار فالظاهر حمله عليه لان الظاهر ان لم يحمله عليه الا نسرينة معاينة وتوقف الشيخ ابو
اسحق كذا حكاه عنه في هذه الحالة وعبارة الشيخ في اللمع واذا احتمل اللفظ امرين احتمالا واحدا
نصرفه الى احدهما كما روي عن عمر رضي الله انه حمل قوله عليه السلام الذهب بالذهب ربا الا
هاوهاء على القبض في المجلس فقد قيل انه يقبل لانه اعرف بمعنى الخطاب وفيه نظر عندي انتهى
وان لم يتنافيا وقلنا اللفظ المشترك ظاهر في جميع محامله كالعام فتعود المسئلة الى التخصيص بقوله
الصحابي وان قلنا لا يحمل على جميعها ففي البديع ان المعروف حمله على ما عينه لان الظاهر انه لم
يحمله عليه الا لقرينة قال ولا يبعد ان يقال لا يكون تاويله حجة على غيره ثم قال فان اجتهد
فلاح له تاويله يعني اجتهد المجتهد ولاح له تاويل غير ذلك وجب والا فتتعين الراوي
محلا للترجيح انتهى وقال القاضي ابو الطيب في تعليقه في باب بيع الثمار مذهب الشافعي اذا روى
اذا روى حديثا له احتمالان وفسره باحد محليه وجب قبوله كتفسير ابن عمر التفرق بالابدان
دون الاقوال وينبغي تقييد كلام المصنف في الحمل على جميعها بما اذا لم يجمعوا على ان المراد
احدها وجوزوا الاشتها وقد ذكرنا ما ورد في الحاوي حديث ابن عمر في التفرق في خيار المجلس
هل هو التفرق بالابدان او بالاقوال قال واجمعوا على ان المراد احدهما فكان ما صار اليه
الراوي اولى وقال علي ابن ابي هريرة احمله عليهما معا فاجعله لهما في الحالين الخيار بالخبر قال
الماوردي وهذا صحيح لولا ان الاجماع منعقد على ان المراد احدهما والخلاف كما قاله الهندي
فيما اذا ذكر لا بطريق التفسير للفظه والا فتفسيره اولى بلا خلاف واعلم ان الجمهور قد
نقلوا المسئلة في الراوي الصحابي ومنهم من قال تجري في الراوي مطلقا وان كان تابعيا وقد
بينا ما فيه في باب التخصيص والمصنف هناك سوى بينهما خلاف ما يقتضيه كلامه هنا ولا
بد من التقييد بكونه من الائمة فان حمله على غير ظاهره قالا كثر على الظهور وقيل على
تاويله مطلقا وقيل ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم اليه هل يجوز
تركه من الظواهر بقول الراوي مثل ان يحتمل الخبر امرين هو في احدهما اظهر فيصرفه
الراوي الى الاخر كصرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه او من الوجوب الى الندب فيه ثلاثة
مذاهب احدها الحمل على الظاهر قال الامدي وهو قال الشافعي كيف اترك الخبر لاقوال
اقوام لو عاصرتهم لجحتهم وان نحمل على ما عينه مطلقا لانه لا يفعله الا عن توقيف وبه
قال اكثر الحنفية والثالث وبه قال ابو الحسين الحمل على تاويله ان صار اليه لعلمه بقصد
النبي صلى الله عليه وسلم من مشاهدته قرائن تقتضي ذلك وان جهل وجوز ان يكون لظهور
لراوي قياس او غيرها وجب النظر في الدليل فان اقتضى ما ذهب اليه وجب والا فلا ولختار
ان الاحكام ان علم ما خذ خلافه وانه مما يوجبه صير اليه اتباعا للدليل وان جهل هنا بالظاهر
لان الاصل في خبر العدل وجوب العمل ومخالفه الراوي للظاهر تحتمل النسيان ونحو

تنبيه

تنبيه سبق في باب التخصيص انه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي على الاصح
ولا شك ان صرف العام الى الخصوص من خلاف الظاهر فتكرار المصنف لهذه من باب ذكر
العام بعد الخاص مسئلة لا يقبل مجنون وكافر ولي بالاجماع ولان قبول الراوي
منصب شريف والكافر ليس اهلا لذلك وسواء علم من دينه التجوز عن الكذب ام لا والمراد
بالمجنون المطبق اما المتقطع فان اثر جنونه في زمن افاقته لم يقبل والا قبل قاله ابن السمعاني
في القواطع بل حكاها الشيخ ابو زيد المروزي قولين للشافعي وكذا صبي في الاصح الخلاف ثابت
عندنا واستبعد القرافي القول بجواز روايته وقال انه منكر من حيث النظر والقواعد لخلاف
التحمل وجوابه ان الماخذ امارة قوة الظن وقد تحصل برواية الصبي وهو تردد دعوى القاضي
الاجماع على عدم قبوله ثم لا بد من تقييد الخلاف بما من احدهما لمن لم تجوز عليه الكذب والا فلا
يقبل بلا خلاف وثانيها ان يكون المخبر به روايه محضة فلو اخبر برؤية الهلال وجعلناه رواية
لاشهادة لم يقبل جزما ولم تخرجه الجمهور على الوجهين لما ذكرنا فان تحمل فبلغ فاداه قبل
عند الجمهور للاجماع على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير رضي الله عنهم
وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق ما تحملوه قبل البلوغ وبعده ولو قال المصنف فبلغه
واسلم فاداه كان احسن ليشمل ما لو تحمل في حال كفره ثم اسلم واداه والحكم سواء على الصحيح
وكذا اذا تحمل فاسقا وروى عدلا واهل الحديث يجوزون رواية ما سمعه الصبي الصغير
وان لم يعلم عند التحمل ما سمع واكثرهم على انه لا يجوز سماع من له دون خمس سنين واما الفقهاء
فلا يرون ذلك بل لا بد من تمييز الصبي عند التحمل ولا بد من ضبط ما سمعه وحفظه حتى يؤديه
كما سمعه والاعتبار بضبط اللفظ وان لم يعرف المعنى ومنهم من اشترط المعنى وهو الاقل
وهذا مجرى تعزيز مع العمل به رواية الحديث الاعلى الاحاد قاله ابن الاثير في شرح المسند ويقبل
مبتدع لم يكفر الكذب وثالثها الداعية المبتدع اما ان يكفر ببدعته او لا فالاول ان علم من مذهبه
جواز الكذب لنصرة مذهبه او غيره لم تقبل روايته ببدعته اتفاقا وان علم منه تحرجه
وتحرزه منه فقولان الاكثرون على انه لا يقبل ايضا وقال ابو الحسين يقبل واختاره في المحصول
والمنهاج لان ذلك يمنعه من الاقدام عليه والثاني ان كان ممن يرى الكذب فلا يقبل اتفاقا
والا فقولان احدهما يقبل مطلقا سواء كان داعية لمذهبه او لا وعزاه الاصوليون
للشافعي لاجل قبوله لشهادة اهل الاهواء الا الخطابية والثاني لا يقبله مطلقا وعليه
الاكثرون لانه فاسق وان كان متاولا والثالث قول مالك لا يقبل الداعية اي الذي يدعو
الناس الى بدعته فانه لا يومن ان يضع الحديث على وفق بدعته ويقبل ان لم يدعهم حكاه
عنه القاضي عبد الوهاب وقال الخطيب انه مذهب احمد وعزاه ابن الصلاح للاكثرين
وقال انه اعدل المذاهب واوليها ومن ليس فقيها كخلافا للحنفيه فيما خالف القياس
هذا انما هو قول بعض الحنفيه وهذا لم احكه صاحب البديع منهم الا عن فخر الاسلام بعبارة
غير مستبشعه فقال الخبر مقدم على القياس عند الاكثر وقيل بالعكس وعلى بن ابان ان
كان الراوي ضابطا غير متساهل قدم والا فوضع اجتهاد وفخر الاسلام وان كان الراوي
من المجتهدين كالخلفا الراشدين والعبادله رضي الله عنهم اجمعين قدم لانه يقيني

في الاصل والقياس ظنيه او من الرواة كابي هريرة وانس فالاصل العدم ما لم توجب الضرورة تركه
لحديث المراه فانه معارض بالاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون الثمن انتهى والشيخ
ابو اسحق في اللمع لم يحكه عن الحنفيه الا فيما خالف قياس الاصول لا مطلق القياس كما سبق والحق
ما ذهب اليه المسلة من النكران عند قول المصنف فيما سبق او عارض القياس والمتساهل في غير
الحديث وقيل يرد مطلقا اذا كان الراوي يتساهل في احاديث الناس ويتحرز في حديث النبي
صلى الله عليه وسلم قيل على الصحيح لانه تحمل فحن صدقه ولا معارض له وقيل يرد مطلقا ونص
عليه احمد وانكر على من قبل روايته انكارا شديدا وهو ظاهر كلام ابن السمعاني وغيره ويحترز
بقوله في غير الحديث عن المتساهل في الحديث فلا خلاف انه لا يقبل قاله في المحصول وغيره والمكثر
وان كثرت مخالطته المحدثين اذا امكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان ليس من شرط الراوي
ان يكون مكثرا السماع للحديث ورواياته ومشهورا بمجالسة المحدثين ومخالطتهم وقد قبلت الصحابة
حديث اعرابي لم يرو غير حديث وهذه من مسايل المحصول قال تقبل روايه من لم يرو الا خبرا
واحدا فاما اذا اكثر من الروايات مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن تحصيل ذلك القدر
من الاخبار في ذلك القدر من الزمان قبلت اخباره والا توجه الطعن في الكل وشرط الراوي العداله
وهي ملكة تمنع من اقتراف الكباير وصغايرالخسة كسرقة لقمة وهوي النفس والرذايل المباحة
كالبول في الطريق العداله لغة التوسط والاستقامه وشرعا ما ذكره المصنف والضابط ان كل
ما تومن معه الجراة على الكذب تردبه الرواية وما لا فلا وانما عتبر بالملكة كالمنهاج دون الهيئة
كالبديع لان الصفة النفسانية وان كانت راسخه يقال لها الحاله فالكيفية النفسانية او احدوثها
حادثة تصير ملكة فقال ملكه لينبه على رسوخها ولهذا قال محمد سنجبي في تعليقه العدل من اعتاد
الغلبة بواجب الدين واتبع اشارة العقل فيه برهة من الزمن حتى صار ذلك عادة وديدنا له والعاده
طبعه خاسه فيغلب دينه لحكم التمرين والترسخ في النفس فيوثق بقوله بخلاف الفاسق فانه
الذي يتبع نفسه هواها زمانا طويلا حتى الف ارتكاب المحظورات وضري باقتضاء الشهوات
فضعف وازع الدين بسببه فلا يوثق بقوله واذا لم يقبل قول العدل لمعارضة الابوة او
العداوة كيف يقبل الفاسق مع قيام الفسق والمراد بالكبايرجنسها والافتعاطي الكبيرة الواحدة
يقدح ولم تحتم ان يقول والاصرار على الصغيره لانها بالاصرار تصير كبيرة فلو ذكرها لكرر من غير
فايدة وقوله وصغاير الخسة اي وما يخل بالمروة من الصغاير كسرقه لقمه وتطفيف حبة
قصدا وكون هذا صغيره استثنى منه الحليمي منه اذا كان المسروق منه مسكينا لا غنى به عما
اخذ منه فيكون كبيره وعلم من قوله صغاير الخسه ان القادح بعض الصغاير لا كلها فان
من الصغاير ما لا يكون منه الا مجرد المعصية كالكذبة النوالا يتعلق بها ضرر والنظر للاجنبية
وانما المؤثر ما يقدح في المروة ويدل على استعمالها بالدين وقوله وهوي النفس اي وتمنعه
عن هوي النفس وهذا القيد من نفقه والده فانه قال لا بد عندي في العداله ومن لم يتعرضوا
له وهو الاحتمال عند ابتعاث الاغراض حتى يملك نفسه عن اتباع هواه فان المتقي الكبايرو
الصغاير الملازم للطاعه والمروة قد يستمر على ذلك ما دام سالما من الهوي فاذا غلبه هواه
خرج عن الاعتدال والحمل عصام التقوي وانتفاء هذا الوصف هو المقصود من العدل قال الله
تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقوله والرذايل المباحة اي لا بد من تجنب ذلك كالبول
في الشارع والاكل في الطريق وصحبة الارذال ونحوه مما يدل على انه غير مكترث باستهزاء الناس
قال الغزالي الا ان يكون ممن يقصد كسر النفس والزامها التواضع كما يفعله كثير من العباد ه
فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور خلافا لابي حنيفه وابن فورك وسليم وقال امام الحرمين
يوقف وجوب الانكفاف اذا روي التوهم الى الظهور اذا ثبت ان العداله شرط فلا بد من تحققها
فلهذا لا يقبل المجهول بل لا بد من البحث عن سيرته باطنا وقال ابو حنيفة يقبل اكتفا بالاسلام
وعدم ظهور الفسق ووافقه منا ابن فورك كما نقله المازري في شرح البرهان وسليم كما رايته
في كتاب التقريب في اصول الفقه وعزاه لقوم الى الشافعي وهو غلط توهموه من قوله ينعقد
النكاح بشهادة المستورين وذكر صاحب البديع وغيره من الحنفيه ان ابا حنيفه انما قيل ذلك في
صدر الاسلام حيث الغالب على الناس العداله فاما اليوم فلا بد من التزكيه لغلبة الفسق وقال
امام الحرمين يوقف الى استبانة حاله فلو كنا على اعتقاد وجوب الانكفاف الى استتمام البحث عن حاله قال وهذا اذا امكن البحث عنه فلو فرض الباس من ذلك فهذه
مسله اجتهادية والظاهر انه لا يجب الانكفاف وانقلبت الاباحة كراهة اما المجهول باطنا وظاهرا
فمردود اجماعا لان من لا يعرف عينه كيف تعرف عداله وهي شرط في قبول الرواية وفي هذا الاجماع
نظر فان ابن الصلاح قد حكى الخلاف فيه وكذا مجهول العين قال المحدثون مجهول العين ان تسمى اسما
لا يعرف على من هو مثل عمرو بن ذي مر وحيان الطائي وسعد بن ذي جدان لا يعرف من هما ولا
قال الخطيب ولم يرو عنهم غير ابي اسحق السبيعي قال المصنف لا نعرف خلافا في رد روايته وهو
ظاهر عطفه هنا وليس كذلك بل قيل فيه لا يقبل وهو قول من لم يشترط في الراوي مزيدا على
الاسلام وقيل ان كان الراوي عنه لا يروي الا عن عدل كيحيى بن سعيد قبل والا فلا فان وصفه
بما دون الثقة فالوجه قبوله وعليه امام الحرمين خلافا للصيرفي والخطيب الصيرفي وصفه
بما هو اقرب مذكور وهو مجهول العين لا مطلق المجهول ومراده به نحو حدثني رجل او نحوه
ووصفه الراوي عنه بالثقة او قال اخبرني الثقة كما يقع لشافعي كثيرا فلا يخلو هذا القايل لهذا
يكون من ايمة الشان العارفين لما يشترطه هو وخصومه في العدل وقد ذكره في مقام الاحتجاج
او لا فان لم يكن فلا يقبل وان كان وذلك كاف في قبوله في معرض الاحتجاج على خصمه فالوجه
قبوله وبه قطع امام الحرمين وخالف فيه الصيرفي والخطيب وطوايف فقالوا يجوز ان يكون الخصم
اطلع فيه على خارج لم يطلع عليه العدل فلا يكتفي بقوله هو ثقه والجواب ان مثل الشافعي
لا يطلق ذلك الا حيث يامن الاحتمال فايدة عاب بعض المتعصبين على الامام الشافعي ايهام الشيخ
من وجهين احدهما انه يشعر بسوء الحفظ والثاني انه ضرب من الارسال والمراسيل ليست
بحجه عنده واجيب عن الاول بان الحافظ الماهر قد تحترز به ريبة فيتورع ولا يجزم احيانا
وقد فعل مثله الائمة فروي مالك في الموطا في كتاب الزكوة عن الثقة عنده عن سليمان بن يسار
وعن الثاني بانه لم يتهم ذكر الراوي الا في حديث معروف عند اهل الحديث براوي معلوم الاسم
والعداله فلا يضره تركه تسمية الشيخ قال الرافعي في شرح المسند ولكن ان تقول المحتاج الى ه
الوضوء اذا قال له من يعرفه بالعداله هذا الماء نجس يسعه كذا يلزمه قبول قوله وترك ذلك

الماء ولو قال وهو اهل للتحديث اخبرني عدل ان هذا الماء نجس بسبب كذا ولم يسم ذلك العدل فينبغي ان يكون الحكم كذلك واذا جاء الاعتماد على قوله العدل في الاخبار عن عدل غير مسمى هناك فكذلك هنا ويؤيده ان الحديث الذي يروي عن رجل من الصحابة لحجة به ولا يعد من المراسيل وان لم يكن الصحابي مسمى وذلك للعلم بعدالتهم جميعا وان قال لا اتهمه فكذلك وقال الذهبي ليس توثيقا هذه درجة دون قوله اخبرني الثقة ويقع ايضا في عبارة الشافعي كقوله اخبرني من لا اتهمه فعند المصنف انه يقبل من مثل الشافعي ومعنى قوله فكذلك اي في اصل القبول والا فالدرجة متفاوتة قال ورايت لخط شيخنا الذهبي ليس قوله حدثني من لا اتهمه توثيقا بل نفي للتهمة ولم يتعرض لاتقانه ولا لانه حجة انتهى قال وهو صحيح غير ان هذا اذا وقع من الشافعي يحتج به على مسئلة في دين الله فهي والتوثيق سواء في اصل الحجة وان كان مدلول اللفظ لا يزيد على ما ذكره الذهبي فمن ثم خالفناه في مثل الشافعي واما من ليس مثله فالامر على ما وصفه شيخنا رحمه الله تعالى انتهى والعجب من اقتصاره على نقله عن الذهبي مع ان ذلك قاله طوائف من فحول اصحابنا وقد رايت في كتاب الدلايل والاعلام لابي بكر الصيرفي اذا قال المحدث حدثني الثقة عندي وحدثني من لا اتهمه لم يكن حجة لان الثقة عنده قد يكون ثقة عندي فاحتاج الى علة انتهى وقال الماوردي والروياني في الفقهاء اذا قال اخبرني الثقة او من لا اتهمه فليس بحجة لانه قد يثق به ويكون مجروحا عند غيره ويقبل من اقدم جاهلا على مفسق مظنون او مقطوع في الامر المراد بالمفسق المظنون ان يقدم على امر نعتقد انه على صواب لمستند قام عنده ولحن نظن بطلان ذلك المستند ولا نقطع به اما لو ظننا فسقه ببينة ستحدث بفسقه فليس من هذا القبيل بل ترد روايته والمراد بالمقطوع ان يقطع ببطلان ماخذه فالاول خالف ظننا والثاني خالف قطعنا وهذا التفصيل نقلوه عن الشافعي اما في المظنون فلقوله اذا شرب الحنفي النبيذ من غير سكر قبل شهادته واحد لانه لم يقدم عليه جراة ودليل تحريمه ليس قطعيا حتى لا تعتبر ظنه معه تقبل روايته واما في المقطوع فلقوله اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية ووجهه فيها ان المقتضي لقبول روايته قايم وهو ظن صدقه لانه يرى الكذب قبيحا كغيره والعاصم المتفق عليه منتف وهو الفسق الذي لا تومن الجراة على الكذب والاصل عدم غيره فوجب ان يقبل عملا بالمقتضي ولا يرد ان يستثنى على هذا القول من المقطوع بفسقه من يرى الكذب والتدين به فلا يقبل بلا خلاف واليه اشار الشافعي بقوله الا الخطابية فلا وجه لطرح المصنف له والتالي باطل لانه فاسق فاندرج تحت الادلة المانعة من قبول قول الفاسق والتالي الفرق بين المقطوع والمظنون لان ظن الصدق يضعف في المقطوع دون المظنون وهنا امران احدهما اقتضى كلامه حكاية قول في عدم قبول المظنون وحكى في المحصول الاتفاق فيه على القبول قال الهندي والاظهر ثبوت الخلاف فيه كما في الشهادة فان فيها وجها انها ترد به وذلك جار في الرواية ايضا اذ لا فرق بينهما فيما يتعلق بالعدالة الى قوله جاهلا ليس بطائل لوضوح المسئلة لانها مفروضة فيمن يعدم عليه معتقدا جوازه بتاويل واما الجاهل بكونه

فسقا

فسقا فلم يتكلم فيه الاصوليون والذي اوقع المصنف في ذلك عبارة المنهاج والحاصل ان الصور ثلثة احدها ان يعتقد كونه فسقا ويقدم عليه عالما به فروايته مردودة بالاجماع كما قاله في المحصول لا يومن معه الاقدام على الكذب وكان المصنف غير بالجهل ليخرج عنها الثانية ان يستحله بتاويل لشبهة او تقليد وهي مسئلتنا وهي التي تكلم فيها الشافعي والقاضي والثالث ان يقدم جاهلا بكونه فسقا فهذا لم يتعرض له الاصوليون وهو من وظيفة الفقهاء وفيه تفصيل لخص وقد قال الماوردي اما ما اختلف في اباحته كشرب النبيذ والنكاح بلا ولي ان فعله معتقدا للتحريم كان كبيرة وان لم يعتقد تحريمه ولا اباحته مع علمه بالخلاف فيه وجهان قال البصريون هو فاسق مردود الشهادة لانه ترك الاسترشاد في الشبهات تهاونا في الدين وقال البغداديون لا يفسق لان اعتقاده الاباحة اغلظ من التعاطي ولا يفسق معتقد الاباحة وحكى المصنف في شرحه المنهاج الوجهين واسقط منها قوله مع علمه بالخلاف فيه فاشكل الامر عليه وقال لا بد من فرضها في جاهل بالقاعدة المشهورة ان المكلف لا يجوز له ان يقدم على فعل حتى يعرف حكم الله فيه وحكى السبكي انه وقع الاجماع على الاخذ بالاحوط في الاشياء قبل الشرع والماوردي كثيرا ما يخرج على ذلك وقد يكون ظانا الحل فتقبل روايته وقد اضطرب في الكثير قبل ما نوعد عليه بخصوصه وقبل ما فيه حد وقبل ما نص الكتاب على تحريمه واوجب في جنسه الاستاذ والشيخ الامام كل ذنب ونقيا الصغاير والمختار وفاقا للامام الحرمين كل جريمة تودن بقلة التراث مرتكبها بالدين في حد الكثيرة اوجه احدها بالحو ما جبها وعيد شديد بنص كتاب او سنة والثاني المعصية الموجبة للحد قال الرافعي وهم الى ترجيح هذا الميل والاول ما يوجد لاكثرهم وهو الاوفق لما ذكروه عند تفصيل الكباير والثالث هو قول الاستاذ والقاضي ابي بكر والامام وابن القشيري كل ذنب بناء على انه لا صغيرة في الذنوب ونقله ابن فورك عن الاشعرية واختاره نظرا الى من عصى قال القرافي وكانهم كرهوا تسمية معصية الله صغيرة اجلالا له عز وجل مع انهم وافقوا في الحرج انه لا يكون بمطلق المعصية وان من الذنوب ما يكون قادحا في العدالة وما لا يقدح هو محل عليه وانما الخلاف في التسمية والاطلاق والصحيح التغاير لقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فجعلها رتبا وسمى بعض المعاصي فسقا دون البعض وفي الصحيح الكباير سبع وخص الكباير ببعض الذنوب ولان ما عظمت مفسدته الحق باسم الكبيرة والرابع قول امام الحرمين الارشاد واختاره المصنف كل جريمة تودن بقلة الكراث مرتكبها ورقة الديانة فهي مبطلة للعدالة قال الامام وكل جريمة لا تودن بذلك بل يستقر حسن الظن بصاحبها فهي التي لا تخبط العدالة قال وهذا احسن ما يميز احد الضدين عن الاخر وذكر في النهاية ما حاصله ان الصادر ان دل على الاستهانة بالدين بل استهانة غلبة التقوى وتمرن عليه رجاء العفو فهو كبيرة وان صدر عن فلتة خاطر او لفتة ناظر فصغيرة والتحقيق ان التعاريف السابقة اقتصار على بعض الكباير والضبط ان يقال كل ذنب قرن به وعيد او حد او لعن او اكذ من مفسدته او اشعر بتهاون مرتكبه في دينه استعراض الكباير المنصوص عليها بذلك كما لو قتل من يعتقده معصوما فظهر انه مستحق دمه او وطي امراة ظانا انه زان فاذا هي زوجته او امته ولهذا حكى الروياني وجها بوجوب الحد وطرده في القتل وعن سفيان

الثوري ان ما تعلق لحق الله تعالى فصغيرة او لحق الادمي فكبيرة وقال الواحدي الصحيح انه ليس للكبائر حد يعرفه العباد وبه يتميز به عن الصغائر تمييز اشارة ولو عرف ذلك لكان الصغائر سهلة ولكن الله تعالى اخفى ذلك عن العباد فيجتهد كل احد في اجتناب ما نهي عنه رجاء ان يكون مجتنب الكبائر ونظير هذا اخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في رمضان كالقتل اي العمد بغير حق وشبه العمد دون الخطأ كما قاله شرح الروياني وجعلها الحليمي مراتب وقال ان قتل ابا او ذا رحم في الجملة او اجنبيا محرما بالحرم او بالشهر الحرام فهو فاحشة فوق الكبيرة فان قلت كيف لم يبدأ بالشرك وهو اعظمها ففي الصحيح سيد اي الذنب اعظم قال ان تجعل لله ندا وهو خلقك قال ثم اي قال ان تقتل ولدك الحديث قلت لان كلامه في قادح العدالة بعد ثبوت صفة الاسلام والزنا واللواط اما الزنا ففي الصحيح عده كبيرة والحق به اللواط لاشتراكهما في وجوب الحد واللواط افحش واقبح وقد اخبر الله تعالى انه اهلك قوم لوط به وقال صلى الله عليه وسلم اذا زنا العبد خرج منه الايمان وكان كالظلة فاذا اقلع منه رجع الى الايمان قال الذهبي على شرط الشيخين ويلتحق به وطء الزوجة والامة في الموضع المكروه وشرب الخمر ومطلق المسكر شرب الخمر او ان لا يسكر وثبت عن ابن عباس لما نزل تحريم الخمر مشى الصحابة بعضهم الى بعض وقالوا حرمت الخمر وجعلت عدلا للشرك وانا قال ومطلق المسكر اي من غيرها لان الخمر اسم للعنب خاصة وفي مسلم مرفوعا ان على الله عهدا لمن يشرب المسكر ان يسقيه من طينة الخبال وهو عرق اهل النار ويلتحق به كل ما يزيل العقل لغير ضرورة وما قاله المصنف هو المشهور وقال شرح الروياني من اعتقد مذهب الشافعي اذا شرب النبيذ فعمل بكون كبيرة فيه وجهان وسبق عن الماوردي وزعم الحليمي ان من مزج خمرا بمثلها من الماء فذهبت شدتها وشربها فذاك من الصغائر واستغربه المصنف في الطبقات وليس بغريب بل هو جار على المذهب لان المنع حسم للمحاسة لا للاسكار والسرقة والغصب للتوعد والحد في السرقة والتوعد في الغصب لقوله من ظلم قيد شبر من الارض طوقه من سبع ارضين لعن الله من غير منار الارض او سرق منار الارض رواه مسلم وقيد العبادي وشرح الروياني وغيرهما الغصب بما يبلغ قيمته ربع دينار وكانهم قاسوه على السرقة قال الحليمي واما سرقة الشيء الحقير فهو صغيرة الا اذا كان المسروق منه مسكينا لا غنى به عما اخذه فتكون كبيرة قلت لان جهة السرقة اقبح من جهة ايذايه وباقي مثل ذلك في الغصب والقذف لقوله تعالى ان الذين يرمون المحصنات وفي الصحيح عده من السبع الموبقات اما قذف ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها فكفر لتكذيبه القرآن وقدح القذف لمصلحة كما اذا علم الزوج ان الولد ليس منه ونجرح الشاهد والراوي بالزنا بل يجب قال ابن عبد السلام والظاهر ان من قذف محصنا في خلوة لا يسعه الا التوبة والمخلص ان ذلك ليس بكبيرة سوجبه للحد لانتفاء المفسدة وما قاله قد يظهر فيما اذا كان صادقا ودون الكاذب لجرأته على الله تعالى وقال الحليمي قذف الصغيرة والمملوكة والمرأة المتهتكة من الصغائر وسراده بالصغيرة من لا يحتمل الوقاع لحيث يقطع بكذب قاذفها وفي المملوكة نظر وفي الصحيح من قذف عبده اقيم عليه الحد يوم القيمة والنهمة وهي نقل كلام الناس بعضهم الى بعض على جهة الافساد قال تعالى مشاء بنميم وفي الصحيحين لا يدخل الجنة نمام ولاه يشكل على كونها كبيرة حديث وما يعذبان في كبير اما احدها فكان لا يستتر بالنميمة لان المراد لا

تعده

لا تعده الناس كبيرة لقوله تعالى وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقد يجوز اذا اشتملت على مصلحة للمنوم اليه بل يجب كما لو قيل له ان فلانا عزم على قتلك قال تعالى ان الملا يأتمرون بك ليقتلوك وما حكاه الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم تنبيه سكوت المصنف عن الغيبة بهم انها ليست بكبيرة وهو بما نقله الرافعي عن صاحب العدة ولم يخالفه وهو ضعيف او باطل كيف وقد نقل عن المتأخرين في حد الكبيرة ما توعد عليه والوعيد عليها طافح من الكتاب والسنة بل نقل القرطبي في تفسيره الاجماع على انها كبيرة وظفرت بنص لشافعي في ذلك كما حكيته في خادم الرافعي والروضة وقد قرن النبي صلى الله عليه وسلم بين الدماء والاموال والاعراض والحرمة في معناها السكوت على الغيبة فان السامع شريك المتكلم وشهادة الزور ففي الصحيحين انها من اكبر الكبائر وفي الحديث الثابت لا تزول قدما شاهد الزور يوم القيمة حتى تجب له النار وقوله عدلت شهادة الزور الشرك بالله وانما عادلته لقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر قال بعدها والذين لا يشهدون الزور والزور الكذب والباطل ومنه قوله المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور وقال الراغب نبه بذلك على انه كاذب في قوله وفعله فتضاعف وزره وعليه حملوا قوله تعالى ولا يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون قال القرافي ومقتضى العادة انها لا تكون كبيرة الا اذا عظمت مفسدتها لكن الشرع جعلها مفسدة مطلقا وان كان لم يتلف بها على المشهود عليه الا فلسا واليمين الفاجرة ففي الصحيح من اقتطع حق مسلم بيمينه فقد اوجب الله له النار وقد برسول الله ولو كان شيئا يسيرا قال ولو كان قضيبا من اراك وفي صحيح البخاري في باب استتابة المرتدين الاشراك بالله ثم عقوق الوالدين ثم اليمين الغموس قلت وما اليمين الغموس قال الذي يقتطع مال امرئ مسلم هو فيها كاذب وقطيعة الرحم لقوله تعالى وتقطعوا ارحامكم وفي الصحيح لا يدخل الجنة قاطع رحم والرحم الاقارب ويقع على كل من تجمع بينك وبينه نسب من جهة الاب او الام والقطيعة الهجران والصد فعلية من القطع وهي ضد الصلة والعقوق في الصحيحين انها من اكبر الكبائر وقال عليه السلام رضى الوالدين رضى الله وسخط الوالدين سخط الله وقال الذهبي اسناده صحيح وفي الحديث كل الذنوب يؤخر منها ما شاء الى يوم القيمة الا عقوق الوالدين فانه يعجل لصاحبه وانما قال المصنف العقوق ولم يقيد بالوالدين لما في الحديث من الحاقه بمنزلة الام وصححه الترمذي وعلى قياسه العم والاب وفي الصحيح عم الرجل صنو ابيه والصنو المثل من النخل وهو من السبع الموبقات لكنه قد يجب اذا علم انه يقتل من غير تكاية في الكفار لان التغرير بالنفوس انما جاز لمصلحة اعزاز الدين وفي الثبوت ضد هذا المعنى وما لا ليتيم لقوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الاية وعده في الصحيحين من السبع الموبقات وقيل انه محبب لسوء الخاتمة اعاذنا الله من ذلك وقال الشيخ عز الدين في القواعد قد نص الشرع على ان شهادة الزور واكل مال اليتيم من الكبائر فان وقعا في مال خطير فظاهر وان وقعا في مال حقير كزبيبة او تمرة فهذا مشكل فيجوز ان يجعل من الكبائر خطايا غير هذه المفاسد كشرب قطرة من الخمر ويجوز ان يضبط ذلك المال بنصاب السرقة قلت ويؤيد هذا ما سبق في الغصب وخيانة الكيل والوزن لقوله تعالى ويل للمطففين وبطلق الخيانة انها من الكبائر قال تعالى ان الله لا يحب الخائنين وفي معنى الكيل والوزن الذرع في المذروعات

الألوكة
www.alukah.net

وتقديم الصلاة وتاخيرها اي تقديمها على وقتها وتاخيرها عنه بلا عذر من سفر او مرض وعليه
حمل حديث الترمذي من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر قال ابن حزم
ولا ذنب بعد الشرك اعظم من ترك الصلاة حتى يخرج وقتها وقتل مومن بغير حق وعلم منه تركها
من باب اولى وهو المراد بقوله ما سلككم في سقر وروى الجويري عن عبد الله بن شقيق
عن ابي هريرة رضي الله عنه قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرون شيئا من الاعمال
تركه كفر غير الصلاة رواه الحاكم واخرجه الترمذي دون ذكر ابي هريرة وحكى البغوي في التهذيب
وجها غريبا ان من ترك صلاة واحدة فليس بصاحب كبيرة حتى يعتاد ذلك مرارا والكذب على
صلى الله عليه وسلم لقوله صلى الله عليه وسلم من كذب علي متعمدا ليتبوأ مقعده من النار يرد هذا النتيجة
ابو محمد الجويني الى ان الكذب عليه كفر ولا شك ان تعمد الكذب عليه في تحليل الحرام او تحريم حلال
كفر محض وانما الخلاف في تعمده فيما سوى ذلك وفي الحديث من روى عني حديثا وهو يرى انه
كذب فهو احد الكاذبين قال الذهبي ومن هنا يعلم ان رواية الموضوع لا لغرض ورواية المصنف
الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوهم ان الكاذب على غيره ليس بكبيره وليس على
اطلاقه ومنه الكذاب في غالب اقواله قال تعالى ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب وقال
قتل الخراصون وفي الصحيحين ان الكذب يهدي الفجور وان الفجور يهدي الى النار ولا يزال الرجل
يكذب حتى يكتب عند الله كذابا ومن محاسن الشريعة اباحة المعاريض فلا ضرورة حينئذ تدعوا
الى الكذب ولا خلاف في جوازها حيث يضطر اليها كما قاله الراغب وغيره وقبل ورد في المعاريض
ندوحة عن الكذب وفي الحديث لمن سأله من اين انت قال من الماء وضرب المسلم اي بلا حق او زيادة
على ما يستحقه وفي الصحيح صنفان من اهل النار قوم معهم كاذناب البقر يضربون بها الناس وخص
المصنف المسلم لانه الغالب انواعه والا فالذمي بغير حق كذلك وسب الصحابة لقوله صلى الله عليه وسلم
من عادى لي وليا فقد اذنني بالحرب رواه البخاري وقال لا تسبوا اصحابي فوالذي نفس محمد بيده
لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه متفق عليه وكتمان الشهادة لقوله
تعالى ومن يكتمها فانه اثم قلبه وفي التفسير انه سمخ القلب وهذا الوعيد لمن لم يتكرر في غيره من الكبائر
قال ابن القسيم من كتمان الشهادة الامتناع عن اداءها بعد تحملها ومنه ان لا يكون عند صاحب
الحق علم بان له شهادة وخانه صاحبه والرشوة لحديث لعنة الله على الراشي والمرتشي وهي
مثلثة الراء ان يبذل ما لا يستحق باطلا او يبطل حقا اما من بذل مالا لمن يتكلم في امره مع السلطان
فهو جعاله قاله الجاري وغيره والرياشة والقيادة الاول المستحسن على اهله والثاني على الخبي
قال تعالى والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المومنين وقد روى سليمان بن بلال
عن الاعمش حديثا سالم بن عبد الله عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلثة لا يدخلون الجنة
العاق والديه والديوث ورجلة النساء قال الذهبي اسناده صالح لان بعضهم يقول عن ابيه
عن عمر موقوفا قال فمن كان يظن باهله الفاحشة وينعاقل لمحبته فيها فهو من يعرض عليها
ولا خير فيمن لا غيرة له والسعاية اي عند السلطان اي انما يضر المسلم وان كان صدقا قال صاحب
نهاية الغريب وفي حديث ابن عباس الساعي لغير رشده اي الذي يسعى بصاحبه الى السلطان
ليوذيه يقول هو ليس بثابت النسب ولا ولد حلال ومنه حديث كعب الساعي مثلث يريد انه

يهلك

يهلك بسعايته ثلثه نفر السلطان والمسعي به ونفسه وفي الحليمي لا اي نعيم عن السافعي قال قبول
اشر من السعاية لان السعاية دلالة والقبول اجازته وليس من دل على شيء يكن قبل واجاز قال
والساعي ممقوت لهتكه العوره واضاعته الحرمه ويعاقب ان كان ذكرا بالمبارزة الله تعالى بقول
البهتان وشهادة الزور ومنع الزكاة لقوله تعالى والذين لا يأتون الزكاة والمتوعد عليه كبيرة
وقد قاتل الصديق مانع الزكاة واجمع عليه الصحابة ثم لا يخفى ان المراد المنع المجرد مع الاعتراف
بوجوبها فان جاحدها كافر والمراد اهل الاكل فرد فرد حتى لا يكفر جاحد زكاة الفطر ولا جاحد ما
في مال الصبي والمجنون وغيره من المختلف فيه وفي معنى الزكاة تاخيرها اذا وجبت لا لعذر
ويأس الرجعة وامن المكر اما الاول فلقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
فمن قال لا يغفر فقد حجر واسعا وكذب القرآن في قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء واضاف
بعضهم اليه القنوط وقد تعالى ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون ولكن تنازل الفرق بينهما
وفسر الراغب القنوط باليأس من الخير وفسر اليأس بانتفاء الطمع قلت ولحتمل تفسير اليأس بظن لا
ينتهي الى القطع والقنوط بما فوقه وقد اجتمعا في قوله تعالى وان مسه الشر فيوس قنوط
واما الثاني فلقوله تعالى فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فيستر سل في المعاصي ويتكل على رحمة
الله تعالى قال تعالى ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين قال بعضهم من مكر
الله تعالى استهال الجد وتمكينه من اغراض الدنيا ولهذا قال علي رضي الله عنه من وسع عليه
في دنياه ولم يعلم انه مكر به فهو مخدوع في عقله والظهار اي وهو قوله لزوجته انت علي
كظهر امي اشتق من الظهر ودل على تحريمه قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا لانهم
صيروا من امها تهم من لا يكون بنتا لهن ولهذا جعلت الكفارة قبل المسيس ليعد له عتيا نهلا
كفارة القتل وغيرها ولحم الخنزير والميتة اي بغير ضرورة لقوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا او لحم خنزير وهو من عطف الخاص على العام وفطر رمضان لان صومه ركن الاسلام
وروي من افطر يوما من رمضان من غير عذر ولا رخصة لم يقضه صيام الدهر وان صام اي وهو
تارك الصلاة من الغنيمة وبيت المال والزكاة قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيمة وروى
لا غلول ولا اسلال اي لا خيانة ولا سرقة وقاتل الامام احد ما نعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم
ترك الصلاة على احد الا على الغال وقاتل نفسه وما فسرت به الخلول هو الذي قاله الازهري
وغيره وقال ابو عبيد الخلول من المغنم خاصة ولا يراه من الخيانة ولا من الحقد فانه يقال اغل
يغل ومن الحقد غل يغل بكسر الغين ومن الخلول غل يغل بالضم وقال ابن ابي هريرة تكتيبه
صوره الخلول من الزكوة ان تخفي ماله ليلا توخذ منه الزكاة او يقلل تحمل على ماشي الحول ولم
يكن لي نصابا في جميع الحول وعرفا خلاف ما قاله والمحاربة لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله الاية والسحر ففي الصحيح عده من السبع الموبقات ولان الساحر لا يدان يكفر قال
تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر والربا وهو مقابل بالقتال بالخصوص غير
معلوم التماثل في معيار الشرع حال العقد او مع تاخيره في البدلين او احدهما لقوله تعالى فاذنوا
بحرب من الله ورسوله وفي الصحيح عده من السبع الموبقات وفيه لعن اكل الربا وموكله قال
النجم الدين في القواعد ولم اقف على المفسدة المقتضية لجعله من الكبائر فان كونه مطعوما

الألوكة
www.alukah.net

وفيه الاشياء او مقدرا لا يقتضي ان يكون كبيرة ولا يصح التعليل بانه لشرفه حرم ربا الفضل
وربا النساء فان من باع الف دينار بدرهم واحد صح بيعه ومن باع كر شعير بالف كر حنطة او
مد شعير بالف مد من حنطه او مد من حنطه بمثله او دينارا بمثله واجل ذلك بلحظة فانه لا يبيع
يفسد مع انه لا يلوح في مثل هذه الصورتين معنى يصار اليه قلت وذكر القرافي في الاحياء
في توجيه المفسده كلاما فليتنظر منه وقال السهيلي من تامل ابواب الربا لاح له سر التحريم
من وجهه الجشع المانع من حسن المعاشرة والذريعة الى ترك القرض وما في التوسعة من مكارم
الاخلاق ولذلك قال تعالى فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله نبه بذلك على العله
ولهذا قالت عائشه ان تعالى ما شهده الا بطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم تبطل صلاته ولا صيامه لان السيات لا تحبط الحسنات ولكن خصت الجهاد بالابطال لانه
حرب لاعداء الله واكل الربا فقد اذن لحرب من فخوضده ولا يجتمع الضدان والظاهر انه تجد
وكان الذين يتعاطونه يقولون هذا الربح اخيرا كالربح ابتدآ الوبحت الثوب الذي قيمته عشرة
خمسة عشر والله تعالى فرق بين الربح في الابتدا وبين الربح في الانتهآ وله الحكم بما يريد ولا جمع
بين متفرق ولا جوز ان يقرا كلام المصنف بالياء المثناة من تحت فانه من الكبايرايضا وفي مسلم في
حديث الشهيد والغازي والمنفق في سبيل الله نهاد لهم انما فعلت ليقال ثم يوم بهم فيلقى
الى النار وصحح الحاكم اليسير من الرياشرك وادمان الصغيرة اي فانه بمنزلة الكبيرة ولهذا اخره
المصنف عن الكل وهذا هو المشهور وحكى الدبلي في ادب القضاء وجها انه لا تصير الصغيرة ص
بالمداومه عليها كبيره كما لا تصير الكبيره بالمداومه عليها كفرا والادمان يكون باعتبار بين الامرار
بالفعل والاصرار حكما وهو العزم على فعلها بعد فراغه منها فحكم حكم من كررها فعلا وتجيير المصنف
بادمان تفسير منه للاصرار ولهذا قال ابن فورك الاصرار الاقامة على الشي على نوع واحد من ص
الصغاير ام الاكبار من الصغاير سواكانت من نوع او انواع فيه تردد للاصحاب قال الرافعي
والثاني يوافق اول الجمهور من غلبت معاصيه طاعته كان مردود الشهادة تنبيه ان اراد
انا عد المصنف هذه الانواع ليلا يتوهم حصرها في سبع ولهذا قيل لابن عباس الكبايرسبع فقال
هي الى السبعين اقرب وعن ابن جبير هي الى السبع مايه اقرب قال ابن ظفر ولا نعد مثل هذا
خلافا لكل معصية كبيره اذا اضيفت الى ما هو دونها اخبار عن استفادة من مقامات
الكبايرونحوه قول الخليلي ما من ذنب الا وفي نوعه كبيرة وصغيرة الا الكفر بالله فانه الفحش ص
الكبايرولبس في نوعه صغيرة وقد جات لاحاديث بعدها سبعا واحاديث باكثر من ذلك كما
بيناه فلا مفهوم لمخالفة لواحد منها لانها لم تتفق على سبعة معينه بل بينها تفاوت وطريق
الجمع ما قيل في افضل الاعمال وهوان الحرصلى الله عليه وسلم كان يخص في كل وقت بعض الكبايرص
بالذكر لحاجه السامعين حينيذ الى بيانه وحسب حال بعض الحاضرين واقتصر في بعض
الاحايين على اكبرها كقوله الا انبئكم باكبر الكبايرالخ ولم يراع المصنف ترتيبها وقال القرطبي
اكبرها الشرك ثم الاياس من رحمه الله تعالى لانه تكذيب للقرآن ثم الامن من مكر الله تعالى
ثم القتل لانه فيه اذهاب النفس واعدام الموجود ثم اللواط لان فيه قطع النسل والزنا لاختلاط
الانساب ثم المسكر لزهاب العقل الذي هو مناط التكليف قلت ولعل جعل عقوق الوالدين

بعد الشرك

بعد الشرك لان الله تعالى واحد فاذا جعل معه ثانيا فقد اشرك واب اعظم من على الابن له حق
فاذا استحق به فاحري بغيره ولهذا قرن بينهما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ص
وبالوالدين احسانا وقال ان اشكر لي ولوالديك وجآء في بعض الاحاديث العقوق بعد الاشراك
ص اي الاخبار عن عام لا تراخ فيه الرواية وخلافه الشهادة الفرق بين الرواية
والشهادة من مهمات هذا العلم وقد ناقض فيه المتاخرين وغايه ما فرقوا بينهما باختلافهما في بعض
الاحكام كاشتراط العدد والحرية والذكورة وغيرها وذلك لا يوجب مخالفتهما في الحقيقة قال
القرافي واقمت مده اتطلب الفرق بينهما حتى ظفرت به في كلام المازري فذكر ما حاصله انهما
خبران غير ان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين ولا تراخ فيه الى الحكم فهو الرواية وان
كان خاصا بمعين والتراخ فيه ممكن فهو الشهادة واذا لاح الفرق بينهما وضح اعتبار مناسبة
العدد في الشهادة استظهارا دون الرواية فانه يدخل من التهمة في اثبات الحقوق المعينه ما
لا يدخل في اثباتها في الجمله فان كان توكد الشهاده بما لا توكد الروايه فلهذا اكدت بالعدد وعدم
العداوة وغيرها لكن قد يعارض هذا بان الخبر وان لم يتضمن اثبات الحق على لكن يقتضي اثبات
شرع عام في حق جميع المكلفين الى يوم القيمة فالاحتياط فيه اجدر من الاحتياط في اثبات الحق
على واحد معين في شئ معين ولحقق المناسبه وجوه ذكرها الشيخ عز الدين احدها ان الغالب
من المسلمين مهابه الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف شهادة الزور فاحتيج الى
الاستظهار فيها والثاني انه قد ينفرد الحديث النبوي بشاهد واحد فلو لم يقبل لفات على اهل
الاسلام تلك المصلحة العامه بخلاف فوات حق واحد على شخص واحد في الحاكمات والثالث
ان بين كثير من الناس والمسلمين اخا وعداوات فلهم على شهاده الزور بخلاف الاخبار النبوية
واشهدات ان يعبر الا مار لا تحتمل اخبارا واشاء على المختار تضمن ثلثه مذاهب احدها انه
اخبار بمحض وهو ظاهر كلام اللغويين قال ابن فارس في المجمل الشهادة خبر عن علم وقال الامام
فخر الدين في تفسير قوله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا فيه دلاله على ان الشهادة مغايرة للعلم
قال وليست الشهادة عبارة عن قولنا اشهد لان اشهد اخبار عن الشهادة والاخبار عن الشهادة
غير الشهادة بل الشهادة عبارة عن الحكم الذهني وهو الذي سماه المتكلمون كلام النفس والثاني انه
انشاء والبه مال القرافي لانه لا يدخله تكذيب شرعا واما قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون فعاد الى تسميتهم ذلك شهادة لان الاخبار اذا خلا عن مواطاة القلب اللسان لم يكن
ذلك حقيقه والثالث انه انشاء تضمن الخبر عما في النفس وفي هذا ما يخرج القول واعلم ان نقل
المذاهب هكذا في هذه المسلة لا يوجد مجموعا وانما يوجد متفرقا في كلام الايمة بالتلويح نعم
اختلف اصحابنا في قول الملاعن اشهد بالله هل هو يمين موكد بلفظ الشهاده او يمين فيها سوب
شهاده والاصح الاول وصيغ العقود كبعت اشتريت انشاءات والابي حنيفة اختلف في صيغ الخبر
المستعملة في الانشاء كبعت واشتريت التي قصد بها ايقاع هذه العقود هل هي على ما كانت
عليه من الخبريه او نقلت عن الخبريه بالكلية وصارت انشاء على قولين قال في المحصول ولا شك
انها في اللغه موضوعة للاخبار وقد يستعمل في الشرع لذلك ايضا وفي استعمالات الاحكام وانما
النزاع انما حيث استعملت لاستعمالات احكام لم تكن قبل فهل هي اخبارات باقية على الوضع ه

اللغوي او انشاءات الاقرب الثاني انتهى وعزاه الهندي للاكثرين وكذلك الاصفهاني وعزى مقابله
لحنفيه قال وهو اختيار ابيه التنظر من علم الخلاف قال وهذا تفريع على القول بالنقل الشرعي
اما مطلقا كقول المعتزله او الى مجازاتها اللغويه ولا يتاتى هذا التفريع على راي القاضي انتهى
واما المصنف فنسبه لابي حنيفه وفيه نظر لانه لا يعرف لابي حنيفة فيه نص وغاية ما وقع
في كلام المتاخرين نسبته للحنفية وقد انكر ذلك القاضي سراج الدين الروحي وكان من ائمة الحنفية
العارفين بمذهبه فقال في كتاب المنهاج من الغاية وقد حكى عن القرافي انه نسب ذلك الى الحنفية
وهذا لا اعرفه لاصحابنا بل المعروف عندهم انها انشاء استعملت ولهذا قال صاحب البديع
المواتها انشاء ولهذا يساق المطلق رجعيا عن قوله طلقتك بائنا وكذا قال غيره من الحنفية
قالوا وليس معنى كونها في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكليه ووضعا لا يقاع هذه الامور
بل معناه انها صيغ تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم
فاعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذه الامور من حيث ان هذه الامور
لم تكن ثابته ولهذا كان جعله انشاء للضرورة حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم تجعل انشاء بان
يقول للمطلقه المنكوحة احد يكا طالق لا يقع الطلاق ملت وكذلك عندنا اذا قصد الاجنبية
وقال بعض المتاخرين الحق انها ان جردت عن القرينة صارت انشاء لانها لا تحتمل الصدق
والكذب ولكان العاقد مخبرا عن سابق فلا يتعقد بها وان اريد بها ايقاع الفعل كانت انشاء
وان اريد بها الاخبار كانت خبرا واحتج القايلون بانها اخبارات في ثبوت الاحكام فان معنى
قولك بعت الاخبار عما في قلبك فان اصل البيع هو التراض ووضعت لفظه بعت دلالة على
الرضى فكانه اخبر بها عما في ضميره وردبانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجيه فلا
تدل بعت على بيع اخر غير البيع الذي يقع به ولا يعني للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة
الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بخطيه من يحكم عليها باحدهما فبطل
تخصص الخلاف بالعقود بل يجري في الحلول كفسخت وطلقت بالطلاق انشاء ولا يقوم الاقرار
مقامه ولكن ياخذ بما اقربه وبعضهم يجعل الاقرار على صيغته وقرينته انشاء فاذا اقر
بالطلاق نفذ ظاهرا ولا ينفذ باطنا وحكى وجه انه بصير انشاء حتى لحرم باطنا قال امام الحرمين
وهو ملتبس فان الاقرار والانشاء يتنافيان فذلك اخبار عما مضى وهذا احداث في الحال وذلك
يدخله الصدق والكذب وهذا الخلاف وقال الاسنوي حيث ثبت الجرح والتعديل بواحد وقيل
في الرواية فقط وقيل لا فيهما في الاكتفا بالجرح الواحد وتعديله في الرواية والشهادة مذاهب
احدها الاكتفا به فيهما وبه قال القاضي ابو بكر وعبارته في التقريب هذا القول قريب لا شيء عندنا
يفسده وان كان الاحوط ان لا يقبل في تزكية الشاهد خاصة اقل من اثنين والخبر قريب من
باب الشهادة والثاني يعتبر العدد فيهما وهو راي بعض المحدثين وقواه الامام والثالث يكتفي
في الرواية دون الشهادة وتسبب للاكثر لان شرط الشيء لا يزيد على اصله بل قد ينقص كالاحصان
يثبت باثنين وان لم يثبت الزنا الا باربعه فاذا قبلت رواية الواحد فلا تقبل تزكية الواحد
اوجرحه فيها اولى لان غاية مرتبة الشرط ان يلحق بشروط واذا لم يقبل في الشهادة الا اثنين
لم يقبل في تزكيتها اقل من اثنين وقال القاضي يكفي الاثنان فيهما وقيل يكفي لرسيهما وقيل

سبب

سبب التعديل فقط وعكس الشافعي وهو المختار في الشهادة واما الرواية فيكفي الاطلاق
اذا عرف مذهب الجارح بشرط ان تكون الرواية في قوله وقال القاضي معنى شرطه دخول سنه في
سنه اخرى والضمير في قوله فيهما عايد للجرح والتعديل وحاصله انه في التعرض لسبب الجرح
والتعديل مذاهب احدها انه يكفي الاطلاق فيهما ولا يجب ذكر السبب لانه ان لم يكن بصيرا
بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا به فلا معنى للسوال وهذا انص عليه في التقريب
ونقل عنه امام الحرمين التفصيل الاتي في الثالث والثاني يجب ذكر سببهما للاختلاف في اسباب
الجرح والمبادرة الى التعديل بالظاهر والثالث يذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق
الجرح يبطل الثقه ومطلق التعديل لا يحصل الثقه لشارع الناس الى الثناء اعتمادا على الظاهر
فلا يدرش سبب قال امام الحرمين وهذا اوقع في ما اخذ الامول والرابع عكسه يجب
ذكر الجرح دون التعديل وهو قول الشافعي اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب
فيه لخلاف العدالة اذ ليس لها الا سبب واحد والخامس التفصيل بين الشهادة والرواية
ففي الشهادة يجب السبب في الجرح فقط وفي الرواية يكفي الاطلاق اذا علم ان مذهب الجارح
انه لا يجرح الا بالموثر لكن المطلق النووي في شرح مسلم ان معنى عدم قبول الجرح المطلق في
الراوي انه يجب التوقف عنه لا العمل برواياته الى ان يبحث عن السبب وقول الامام يكفي
الاطلاق فيها لعدالم هو راي الرافعي اذ لا تعديل وجرح الا من العالم بمذهب امام الحرمين
والرازي الى تفصيل في المسالة وهو انا ان علمنا علم الراوي باسبابها لم يجب ذكر السبب فيها
اذ الراوي بصير عدل والا اوجبناه ونبه المصنف على ان هذا ليس مذهب خلاف ما تقدم
بل هو راجع الى كلام القاضي لانه اذا لم يكن عارفا بشروط العدالة لم يصلح للتزكية فقوله
للعالم اي باسباب الجرح والتعديل فان العالم المتقن لا يجرح بامر مختلف فيه والجرح يقدم
ان كان عدد الجارح اكثر من المعدل احتياطا وكذا ان تساويا او كان الجارح اقل وقال
ابن سمعان يطلب الترجيح اذا تعارض الجرح والتعديل فاما ان يكون عدد الجارح اقل من المعدل
او اكثر او تساويا فان كان الجارح اكثر قدم بالاجماع كذا قاله المازري والباجي وغيرهما لاطلاعه
على زيادة لم ينفها المعدل وان تساويا فكذلك وحكى القاضي في مختصر التقريب الاجماع عليه ايضا
لكن ابن الحاجب حكى قولا انهما يتعارضان ولا يرجح احدهما لا بمرجح وان كان الجارح اقل
فالجمهور على تقديم الجرح ايضا لما سبق وقيل يقدم المعدل بزيادة عدده وقال ابن سمعان
المالكي يطلب الترجيح حكاه عنه المازري واعلم ان القول بتقديم الجرح انما يصح بشرطين ذكرهما
ابن دقيق العيد احدهما ان يعتقد المذهب الاخر وهو ان الجرح لا يقبل الا مفسرا والثاني
ان يكون الجرح بناء على امر مجزوم به اي بكونه جارحا لا بطريق اجتهادي كما لصطلح اهل
الحديث في الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره والنظر الى كثرة
الموافقه والمخالفه والتفرد والشذوذ ومن التعديل بحكم مشترط العدالة بالشهادة وكذا
عدل العالم في الاصح ورواية من لا يروي الا للعدل تعديل لعمله بالتزكيه الصريحه بان
يقول هو عدل ويذكر سببه فيقول لاني رايت منه كذا او لا يذكره ان لم نوجبه وكذلك السماع
المتواتر والمستفيض بالعدالة قال القرافي وقد نص الفقها على ان من عرف بالعدالة لا

تطلب له تزكيه وسكت عنه المصنف لوضوحه وتحصل بالضمني وهو الذي ذكره المصنف ف
لغوضه وله مراتب احدها وهو اعلاها ان يحكم الحاكم بشهادته لانه لولم يكن عدلا لما جاز بناء
الحاكم على شهادته وهذا اذا كان الحاكم مستوفى العدالة وهذا القيد ذكره الامدي وغيره ولا بد منه
واهله في المنهاج ثم فيه شيآن احدهما ان هذا انما ينقدح اذا منعنا حكم الحاكم بعلمه فان جوزناه
لحكم بالشهادة ظاهرا يقوم معه احتمال انه حكم بعلمه باطنا وهذا يقدح في جعل الغزالي عنه
المرتبة اقوى من التعديل بالقول وحسن يتجه التفصيل الآتي في التي بعدها فان علم يقينا انه
حكم بشهادته فتعديل وان لم يعلم يقينا فلا وهو ما اقتضر عليه الصيمري في شرح المستصفى الذي
ان هذه المرتبة من خواص الشهادة دون الرواية لكنهم ذكروها في تعديل الراوي بالاستلزام بانها
عمل العالم بروايته تعديل اذا علم منه انه عمل بها لاعلى وجه الاحتياط ونقل الامدي فيه الاتفاق
لكن الخلاف محكي في البرهان والمحصول وغيرهما فلهذا عبر المصنف بالاصح قال امام الحرمين عمل
الراوي بما رواه مع ظهور استناده الى الرواية قال قائلون انه تعديل وقال اخرون ليس
بتعديل والذي اراه اذا اظهر مستند فعله ما رواه ولم يكن ذلك من مسالك الاحتياط فهو تعديل
وان كان ذلك من سبيل الاحتياط فليس بتعديل لان الحرج يتوقى في الشبهات كما يتوقى في الجليات ه
ونصر الشيخ تقي الدين بن تيمية الى انه يعد ذلك في الترغيب والترهيب دون غيرهما وانها
وهو اظهر رواية العدل عنه قيل بتعديل مطلقا وقيل عكسه والاصح التفصيل ان علم من عادته
انه لا يروي الا عن عدل كيحيى بن سعيد القطان وشعبه ومالك فهو تعديل والا فلا قال
الآمدي وهو قول الخفاف وهو المختار في الاحكام ثم هنا امران احدهما ان هذا تفريع على جواز
تعديل الراوي لمن روى عنه وفي باب الاقضية من الحاوي حكايه وجهين في انه هل يحتاج للراوي
بتعديل من روى عنه كالخلاف في تزكية شهود الفرع للاصل الثاني النظر في الطريق التي يعرف بها
كونه لا يروي الا عن عدل فان كان ذلك بنصه فهو الغاية وان كان ذلك باعتبار حاله في
الرواية ونظرنا الى انه لم يرو عمن عرفناه الا عن عدل فهذا دون الدرجة الاولى ذكره ابن دقيق
العيد قال وهل يكفي بذلك في قبول روايته عمن لا يعرفه فيه وقفه لبعض الاصحاب الحديث
من القاهريين وفيه تشديد وليس من الجرح ترك الاولى مروءة والحاصل بشهود اي انه لا يتوقف
في رواية العدل وشهادته لاسباب اخر غير الجرح وقال القاضي ان تحقق تركه له مع ارتفاع ه
الموانع كان جرحا وان لم يثبت قصده الى مخالفته لم يكن جرحا واعلم ان مرادهم ليس جرحا
اي ليس دليلا على الفسق وان كان دليلا على عدم اعتبار شهادته وروايته والا لفسق التارك
بذلك ولا الحد في شهادة الزنا ولحو التبيذ فيه سلطان لحديها ليس من الجرح الحد في
الشهادة بالزنا اذا لم يكمل النصاب لان الحد لاجل نقص العدد لا لمعنى في الشاهد وهذا بناء
على الظهر قول الشافعي فيما اذا شهد ثلثه بالزنا انهم يحدون لقصه المغيب والحق الرافعي به
جارح الراوي بذكر الزنا اذا لم يوافقه غيره حتى يكون قادحا على الاصح وخالفه النووي وقال
المختار او الصواب انه لا يجعل قادحا لانه معذور في شهادته بالجرح فانه مسؤول عنها وهي
لو حقه فرض كفاية او متعينة بخلاف شهود الزنا فانهم مندوبون الى الستر فهم مقصرون وما
قاله النووي هو الذي قطع به الشيخ ابو حامد والقاضي الحسين وغيرهما ولم يخرجوه على الخلاف

في شهود

في شهود الزنا الثانية ليس من الجرح ارتكاب ما اختلف فيه وقال بحمله بعض العلماء في مسئلة
اجتهادية كشرب النبيذ الذي لا يسكر ولهذا قال الشافعي في الحنفي احده واقبل شهادته لما
سبق في الكلام على المفسق المظنون وكذلك قال لا ارد شهادة المستحل لنكاح المتعة والمفتي به
والعامل به وهذا بناه على ان فسقه مظنون كما سبق وخالف مالك واعتقد انه مقطوع
قال احده للمعصية وارد شهادته لفسقه قال القرافي وهو اوجه من قول الشافعي ه
لا مانع من التناقض ولان هذا من باب التقليد فيه فمن قلد فيه مجتهدا من لم يقلد فيكون
عاصيا فيفسق وليس كما قال فان ماخذ الحدود والشهادة مختلف فالحد للزجر فلم يراع فيه مذهب
المخالف والرد لاستلزام الكبيرة عندنا فعلها وهذا منا ولي شريه فعذرنا وبله واعلم ان
هذه المسالة مكررة مع قوله فيما سبق ويقبل من اقدم على مفسق مظنون ولا التدليس تسمية
غير مشهورة فان ابن الصلاح الا ان يكون بحيث او سيلم يبين اي ليس من الجرح التدليس
بالتسمية الخرية لوقوعه من الاكابر كسفيان وغيره لا تحقق نفس الامر واستثنى ابن السمعاني
ما اذا لم ينبه عليه لو سئل عنه لانه تزوير وايهام لما لا حقيقة له وذلك يوثر في صدقه فخلاف
ما لو كان اذا سمي عن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتفه وفصل الامدي بين ان يكون
تغيير الاسم لضعف المروي عنه فيكون جرحا وان كان لصغر المروي عنه او لان المروي عنه
اختلف في قبول روايته وهو يعتقد قبولها كما هذا البدع فلم يذكر باسمه المشهور حتى لا
يقدح فيه فيكون جرحا وهذا هو الظاهر لان الاول يوجب العار بخلاف الثاني
وسكت عما اذا لم يعلم تغييره لما ذا وهو محتمل ولا باعطاء شخص اسم اخر تشريفا كقول ابو
عبد الله الحافظ الزعفراني تشبيها بالبيهقي يعني الحاكم عادة البيهقي فيما يرويه عن شيخه الحاكم
ان يقول حدثنا ابو عبد الله الحافظ والمصنف رحمه الله يقول في بعض مصنفاته اما ابو عبد الله
الحافظ يعني به الذهبي تنبه على ان هذا ليس من التدليس للعلم بالمقصود وظهوره ولا يابهام
اللقب والرحلة كقوله حدثنا وراء النهر موهما جيحون ويشير الى نهر عليس ببغداد والجيزة
بمصر لان ذلك من المعاريض لامن الكذب قاله في الاحكام انا بدليس المتون فمجروح قال الاستاذ
ابو منصور وهو الذي يسميه المحدثون بالمدرج اي انه ادرج كلامه مع كلام النبي صلى الله عليه وسلم
ولم يميز بينهما فيظن ان جميعه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وهو عكس رواية بعض الحديث

مسئلة الصحابي من احتمع موسى بن محمد صلى الله عليه وسلم وان لم يروا ولم يطل
بخلاف التابعي مع الصحابي وقيل بشرط طال وقيل احدهما الغزوا وسنه من يوصوله
بمعنى الذي وهو مع الاجتماع جنس ومؤمنا حال من الموصول وهو فصل لخرج المجتمع حال
كفره ومحمد صلى الله عليه وسلم فصل ثان لخرج المجتمع بغيره وانما عبر المصنف لفظه رأى الواقع
في مختصر ابن الحاجب وغيره لانه ان ثبت المجتمع بغيره النبي في قوله رأى النبي وهو
ظاهر لم يطر دلور ودابن ام مكتوم وابي وغيرهم من عميان الصحابة فانهم لم يروه ولم ينكر
لان من رآه في النوم فقد رآه حقا وليس بصحابي وان رفعت لزم ان يكون من رفع بصر
محمد صلى الله عليه وسلم عليه صحابيا وان لم يقع بصره هو على محمد صلى الله عليه وسلم ولا قائل به
ولو قيل به لزم ان يكون كل من عاصره بعد المثابة لانه كشف له ليلة الاسراء وغيرها عنهم

اجمعين وراهم كلهم فلهذا عدل المصنف الى لفظ الاجماع وزاد الايمان وقد ذكره ابن الصلاح
من المحدثين والامدي من الاصوليين ولابد منه فان من اجمع كما فرايه صلى الله عليه وسلم لا تثبت
له صحبه قال البخاري في صحيحه حيث قال من صحب النبي صلى الله عليه وسلم او راه من المسلمين
فهو من اصحابه وحكيه القاضي عياض وغيره عن احمد بن حنبل واشار بقوله وان لم يرو ولم يطل
الى الاكتفا بمجرد الرواية والصحبه ولو ساعة سواء روى عنه او لم يرو عنه وسواء اختص به
ام لا وهو مقتضى لفظ الصحبة من حيث الوضع بدليل انه يصح تقسيم الصحبة الى الصحبه ساعة
والى الصحبه مده طويلة وكذا يصح ان يقال صحبه ولم يرو عنه واشار بقوله فخلافا
التابعي الى انه لا يكتفي في كون الشخص تابعيا بمجرد اجتماعه بالصحابي كما يكتفي في الصحابي والوقف
ان للصحبة المصطفى صلى الله عليه وسلم ينطبع من رويتها او مجالستها نورا لا يتهيا لاحد من خلق
الله شله فالمرجع في تفسير التابعي الى العرف وقيل يشترطان اي طول المجالسة والرواية
عنه وقيل يشترط الرواية والصحبة الطويله ولا يشترط الرواية وهذا مراد المصنف بقوله
وقيل لعدها لانه لم يذهب احد الى اشتراط الروايه دون المجالسة كما يوهمه ظاهر هذه العبارة
قال الغندي والخلاف لفظي والوضع يصح مذهب الاولين والعرف مذهب الاخرين وكذا قال
ابن الحاجب لكن لفظه وان ابتني عليه الخلاف في تعديلهم وقيل يشترط الغزو او مدة سنة
وهو قول سعيد ابن المسيب حكيه ابن الصلاح وهو ضعيف يلزم منه اخراج جرير بن عبد الله
ومعويه ابن حجر ويحويه بن الحكم السلمي ممن وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم عام تسع
بعده فاسلم واقام بعده اياما ثم رجع الى قومه وروى عنه احاديث ولا خلاف انهم من الصحابة
ولوادي المعاصر العدل الصحبة قبل وفاة النبي كان وانع العدالة يمنعه من الكذب
وانما حكيه المصنف عن القاضي لان كلام ابن الحاجب يقتضي ان المسله غير منقوله وتوقف فيها
من حيث انه يدني رتبة لنفسه فهو متهم فيها كالقول انا عدل والاكثر على عدالة الصحابة
وقيل هم كغيرهم وقيل الى قتل عثمان وقيل الا من قاتل عليا جمهور الخلف والسلف على ان
الصحابة رضي الله عنهم عدول فلا حاجه الى الفحص عن عدالتهم لقوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس والخطاب للوجود من قال لامام الحرمين ولعد السبب فيه انهم لجلة الشريعة
فلو ثبت توقف في رواياتهم لانحصرت الشريعه على عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما
استرسلت على سائر الاعصار وقيل ان حكمهم في العدالة كغيرهم فيجب البحث عنها ومعرفتها
في كل واحد منهم ومنهم من زعم ان الاصل فيهم العدالة الى ايام عثمان لظهور الفتن ومنهم
من زعم ان من قاتل عليا فهو فاسق لخروجهم على الامام الحق وهذه المذاهب كلها باطلة
سوى مذهب الجمهور مسئله المرسل قول غير الصحابي قال النبي صلى الله
عليه وسلم غير الصحابي يشمل التابعي وتابع التابعي وهلم جرا هذا قول الاصوليين واما المحدثون
فيخصونه بالتابعين وبعضهم بكبار التابعين كسعيد بن المسيب فان سقط واحد قبل
التابعي كقول من روى عن سعيد بن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسمى
منقطعا وان سقط اكثر سمي معضلا وعلى هذا فتفسير الاصوليين اعم فان انقطع دون التابعي
مرسل عند الاصوليين منقطع عند المحدثين وعلم من كلامه ان الارسال للصحابة وهو كذلك

رسباعي واحتج به ابو حنيفة ومالك والامدي مطلقا وقوم ان كان المرسل من ائمة النقل
ثم هو اضعف من المسند خلافا لقوم والصحيح رده وعليه الاكثر منهم الشافعي والقاضي
قال سلم واهل العلم بالاخبار اختلفوا في قبول المرسل على مذاهب احدها انه حجه مطلقا
وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين واختاره الامدي والثاني يقبل مرسل
من هو من ائمة النقد دون غيره وهو قول علي بن ابان واختاره ابن الحاجب وصاحب البديع
وائمة النقل يدخل فيه الصحابة والتابعون وتابع التابعين ثم هو على القول بكونه حجة اضعف
من المسند خلافا لقوم من الحنفيه زعموا انه اقوى من المسند والثالث انه ليس بحجة وعليه
الشافعي واختاره القاضي ابو بكر وقال سلم في صحيحه المرسل في اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار
ليس بحجة فلهذا نقله المصنف عن الاكثر وفي ذلك فائدة وهي الرد على من زعم ان الشافعي اول
من ابى قبول المرسل وفي تسوية المصنف بين الشافعي والقاضي في الانكار مطلقا نظر فان الشافعي
قبله في بعض المواضع قال القاضي ونحن لا نقبل المراسيل مطلقا ولا في الاماكن التي اعتبرها
فيه الشافعي حتى اللباب بل زاد القاضي فانكر مرسله الصحابي اذا احتمل سماعه من تابعي نص عليه
في التقريب وان كان لا يروي الا عن عدل كابن المسيب قيل وهو مسند هذا شاذ الى نوسة
في المسئلة وتنزيل كلام الشافعي عليه وهو التفصيل بين ان يكون المرسل من عادته الرواية عن
العدل وغيره فليس بحجة وهو قول الشافعي بالحلاف المتبع وان كان اماما عالما بالقوادح
وعادته انه لا يروي الا عن عدل فمرسله حجة فاذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهذا بالغ في ثقته عمن روى له ولان ما اخذ رد المرسل عند الشافعي انما هو احتمال ضعف
الواسطة وان المرسل لو سماه لبانا انه لا يحتج به فاذا علم من عادة المرسل انه لا يسمي الا ثقة
كان مرسله حجة والتحق بالمسند وقد اشار امام الحرمين الى ان هذا مذهب الشافعي مستندا
الى قوله واقبل مراسيل ابن المسيب اذا اعتبرتها فوجدتها لا ترسل الا عمن يقبل خبره قال
ومن هذا حاله احببت مراسيله وفي هذا فائدتان احدهما ان الشافعي لا يرد المرسل مطلقا
والثانية انه لا يخص القبول لمرسل سعيد كما فهمه جماعه فلهذا جعل المصنف الضابط الخصاد
روايته عن العدل ثم جعله كالمسند فيه نظر لما سنذكره عن الشافعي انه جعله صالحا للترجيح
وقال النووي في الارشاد اشهر عند اصحابنا ان مرسل سعيد حجه عند الشافعي وليس
كذلك وانما قال الشافعي في مختصر المزني وارسال ابن المسيب عندنا حسن فذكره صاحب التهذيب
وغيره من اصحابنا في اصول الفقه في معنى كلامه وجهين احدهما ان مراسيله حجة لانها
تفتشت فوجدت سانيه والثاني ليس بحجة بل هي كغيرها وانما رجح الشافعي به والترجيح بالمرسل
صحيح وحكيه الخطيب ثم قال الصحيح عندنا الثاني لان في مراسيل سعيد ما لم يوجد مسندا
بحال من وجه يصح وذكر البيهقي نحوه وان الشافعي لم يقبل مراسيل لابن المسيب حيثه
لم يجد لها ما يوكدها وانما يزيد ابن المسيب على غيره انه اصح التابعين ارسالا فما زعم الحفاظ قال
النووي فهذا كلام الخطيب والبيهقي وهما ما هما في معرفة نصوص الشافعي وطريقته واما
قول القفال في شرح التلخيص في الشافعي في الرهن الصغير مرسل ابن المسيب عندنا حجة فهو
محمول على ما قاله الخطيب والبيهقي وان عضده مرسل كبار التابعين ضعيف يرجح كقول صحابي

www.alukah.net

او نحله او الاكثر او استاد او ارسال او قياس او تشارك او عمل العصر كان المجموع
حجة وقال الشافعي لا مجرد المرسل ولا المنضم عنده الشافعي في رد المراسيل ان حذف الواسطه
لزم الثقه وينطرق التردد الى الخبر فحيث اقترن به ما يوكده ويغلب على الظن الثقه به فانه
يقبله وذلك بتساوي صورا احدها ان يعتضد بقول صحابي او فعله فان الظن يقوى عنده تاثيرها
بقول الاكثر من اهل العلم وظن القاضي ان الشافعي يريد الاجماع او قول العوام فرد عليه الكلام
وانما اراد اكثر اهل العلم بالثها ان يسنده غير مرسله قال في المحصول وهذا في سند لم تقم الحجه
باسناده بحق والا فالعمل حينئذ بالمسند رابعها ان يرسله راو اخر يروي عن غير شيوخ الاول
خامسها ان يعضده قياس سادسها ان ينتشر ولا ينكر سابعها ان يعضده عمل اهل العصر وبه
اشار المصنف بقوله كان المجموع حجه الى الجواب عما اعترض به القاضي وغيره على الشافعي في هذه المواضع
بان قول الصحابي لا يحتج به لغيره وكذا قول الاكثر ويجيبه مرسلا وضمه الضعيف الى الضعيف
لا يوجب القبول واجاب المحققون بان مراد الشافعي ان الاحتجاج بالمجموع فان حالة الاجتماع
تغلب ظنا غالبا وهذا شان كل ضعيفين اجتمعا لان الظن يتقوى. فلا يلزم من عدم الاحتجاج
بالاضعف عدم الاحتجاج بالاقوى ولم يعتمد الشافعي على مجرد المرسل ولا على المنضم اليه ونظيره
خبر الواحد اذا احتفت به القرائن يفيد القطع عند قوم مع انه لا يفيد ذلك لمجرده ولا القرائن
لمرها فان قيد هذا صحيح اذا كان المنضم اليه ضعيفا فان كان قويا كالمسند فالعمل حينئذ بمجرد
المنضم ولهذا قال ابن الحاجب الاولى غير وارد على الشافعي والثاني وارد قلنا بل هو غير وارد
وارد ايضا لانه اذا اسنده غير مرسله فقد انضم مسند الى مرسل وذلك يوجب التقوية
اتفاقا لو عارض مسندا اخر يكون راجحا عليه لكونه مسندا ومرسلا معا والاخر مسندا
فقط تنبيهات الاول ان من تامل نصوص الشافعي في الرسالة وجدها مصرحه بانه
لم يطلق القول بان المرسل حسن يصير حجة مطلقا كما نقله المصنف وغيره بل سوغ الاحتجاج
به ولهذا قال الشافعي بعد ذلك ولا اسطيع ان اقول المحجه تثبت به كثبوتها بالمتصل انتهى
وفائدة ذلك انه اذا عارضه متصل كان المتصل مقدما عليه ولو كان حجه مطلقا لتعارضا
وقد قال القاضي في التقريب قال الشافعي في هذه المواضع استحب قبوله ولا استطيع ان
اقول المحجه تثبت به ثبوته بالمتصل قال فقد نص على ان القبول عند هذه الامور مستحب
لا واجب لكن قال البيهقي مراده بقوله احببنا اعتبرنا الذي نبه بقوله كبار التابعين على
ان هذه الاسباب تختص بهم دون صغارهم والى هذا اشار الشافعي في الرسالة فيستدل به على
الذي المنهاج والمختصر وغيرها اعتماد مطلق المرسل بها وانما قرن نفس كبار التابعين وصغارهم
هنا لان الماخذ عنده مزيد القوة وذلك موجود في كبار التابعين دون غيرهم الثالث
قوله ضعيف فاعل عضد وقوله مرجح صفه له اي ضعيف صالح للترجح يحترز به عن ضعيف
ليس كذلك للمرجيح فلا اثر له وكذا القوي اذ لا حاجة له بالمرسل الا ان ذكره المسند في امثلة
الترجيح الضعيف منتقد فلو قال او اسناد غير منتهض لاستقام فان لم يجد ولا دليل سواه
فاظهر الكفاف لاجله هذا الذي رجحه توسط بين قولين فان الماوردي في باب الربا من الحاوي
نعم ان الشافعي يحتج بالمرسل اذا لم يجد في الباب دلالة سواه وان لم يكن شيء من الرجحان

وقال البيهقي

وقال البيهقي قال الشافعي يقبل مراسيل كبار التابعين اذا انضم اليها ما يوكدها فان لم ينضم اليها
ما يوكدها لم يقبلها سواء كان مراسيل ابن المسيب وغيره سماه الاكثر على جواز
نقل الحديث بالمعنى للعارف وقال الماوردي ان نسي اللفظ وقيل ان كان موجبه علما وقيل
بلفظ مرادف وعليه الخطيب ومنعه ابن سيرين وثعلب والرازي وروى عن ابن عمر
في رواية الحديث بالمعنى مذاهب احدها الجواز وجب قبوله كما لو روى باللفظ وبه قال الائمة
الاربعة واكثر السلف لكن بشرط ان يكون الراوي عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها
وان لا يزيد ولا ينقص فيه ويساوي الاصل في الجلاء والخفاء وشرط امام الحرمين ان يقطع بالتساوي
يعني فلو ظن ذلك لم تجز لان الخطاب تارة يفتح بالحكم واخرى بالمنتهى به وغير ذلك مما لله تعالى
فيه من حكم فلا يجوز تغيرها عن موضعها الثاني لا يجوز ان ينسى اللفظ والمعنى
ويخبر عن احدهما فيلزمه اذا الاخر لا سيما ان تركه قد يكون كتما للاحكام فان كان يحفظ اللفظ
لم تجز ان يوديه بغيره لان في كلام الرسول من الفصاحة ما لا يوجد في غيره وهذا قول الماوردي
في الحاوي لنفسه وجعل محل الخلاف في الصحابي اما غير الصحابي فلا يجوز له قطعا الثالث ان كان
يوجب العلم من الفاظ الحديث فلا يعول فيه على المعنى ولا يجب مراعاة اللفظ واما الذي يجب
العمل به منها فمنه ما لا يجوز الاخلال بلفظه كقوله لخريها التكبير وتحليلها التسليم ونحوه
يتعلق في الحد والحرم حكيه ابن السمعاني وحمل بعض اصحابنا والرابع يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه من
غيره وعليه الخطيب البغدادي والخامس المنع مطلقا سواء كان عارفا بدلالة الالفاظ ام لا وهو مذهب
ابن سيرين واختاره ثعلب وابو بكر الرازي من الحنفيه رواه ابن السمعاني عن ابن عمر
الصحيح يخرج بقول الصحابي قال صلى الله عليه وسلم اي حملا على سماعه منه لان الظاهر من حال الصحابي
انه لا يجزم بذلك الا فيما سمعه وحكى الآمدي وابن الحاجب عن القاضي انه متردد بين ان يكون قد
سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم وبين غيره فينبغي على عدالة الصحابة فمن يقول بعدالتهم يحكم حكم
ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يقل بها قال المرسل وهذا هو مقابل الصحيح في كلام المصنف
لكنه زعم في شرح المختصر انه لا خلاف في ذلك وان حكايه ابن الحاجب والآمدي عن القاضي ابي بكر
وهم وكذا قال الصنعاني في النهاية في كلامه على المرسل فاما الصحابي اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهو مقبول لا يتجه فيه خلاف لظهوره في الرواية عنه صلى الله عليه وسلم وبتقدير روايته عن الصحابي
فغير قادح لثبوت عدالتهم واما احتمال روايته عن تابعي فنادر قلت لكن القاضي في التقريب
لما ذكر المرسل واختاره رده قال وكذلك مرسل الصحابي اذا احتمل سماعه من تابعي وهو مذهب
الاستاذ ابو اسحق واغرب ابن برهان في الوسط فنقل انه الاصح وينحصر من كلامهم خلاف
في سبب المنع وان كان الكل عدولا هر هو احتمال روايته عن تابعي او عن صحابي قام به
مانع كسارق رداء صفوان ونحوه وقال ابن الاثير ظاهره النقل وليس نصا صريحا فيه اذ
يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل اليه وان لم يرحسنه
وكذا عن قال علي الاصح لظهوره في السماع وصححه البيضاوي والهندي وليس مقابل الاصح
المنع بل التوقف كما يقتضيه كلام المحصول واما الخلاف في ان فانما ذكره المحدثون بالنسبة الى
غير الصحابي قال ابن عبد البر ذهب ابو بكر البرديجي ان حروف ان يجوز على الانقطاع حتى

جميع

يتبين السماع في ذلك الخبر بعينه من اخر كرجه قال والجمهور على ان عن وان سواء اذا ثبت السماع واللقي انتهى نعم لا تبعد التسوية بين عن وان في اجراء الخلاف بالنسبة للصحابي ايضا ثم رايت الهندي صرح به في عن فقال منهم من ذهب الى انه ظاهر في انه اخبره به انسان اخر عنه عليه السلام وهو ساقط كما سبق في المرسل وكذا سمعته امرو نهي اي على الاصح لانه وان اختلف في صيغ الامر والنهي وان الامر نهي عن اضداده الى غير ذلك فالظاهر منه مع معرفته باللغة وعدالته ان يلتزم ما ليس بامر امرنا او امرنا اي بصيغة البناء للفعول لانصرافه الى من له الامر وهو النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة وعن الصيرفي والكرخي انه متردد بين امره كل الامة او بعض الولاة او حرم او رخص في الاظهر لان ذلك وان احتمل ان مستنده استنباط او قياس لكونه من الشرع فيضيفه اليه صلى الله عليه وسلم لكنه ضعيف وفي حكاية المصنف الخلاف نظر فقد قال الشيخ ابو اسحق في التبصرة اذا قال صحابي رخص لنا بكذا يرجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا خلاف والاكثر لحجة بقوله من السنة حملا له على سنة الرسول لانه المتبادر عند الاطلاق وهذا ما عليه الامام والاكثر والمتاخرون ويويده قول الشافعي في الام في باب عدد اللقرائين عباس والصحاك عن قيس صحابيان لا يقولان السنة الا السنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخالفه الصيرفي والكرخي والمحققون كما نقله الامام في البرهان لاحتمال ان يريد به غير سنة الرسول ويشهد له قول الصيدلاني في اسنان ابل الخطاء ان الشافعي في القديم كان يرى ان ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابي او التابعي ثم رجع عنه لانه قد يطلقونه ويريدون سنة البلد قلت خرج من هذا ان هذا الا يختص بالصحابي ولهذا ذكر الشافعي قول ابن المسيب في اعسار الرجل بالنفقة يفرق بينهما فقيل له سنة فقال الشافعي فيشبهه ان يريد سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت مراده انه يصير مرسلا وحينئذ فلا يحتج به الا بما اعتضد بما سبق بخلاف ما اذا كان قائله صحابيا فانه لا ارسال فيه فكنا معاشر الناس لو كان الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم لان الظاهر من حال الصحابي قصد تعليم الشرع وحكاه الهندي عن الاكثرين وقال الصنف لا يتجه ان يكون فيه خلاف لنصه بنقل الاجماع المعتضد بمعرفته النبي صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل في عهده فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشي التافه هذه ثلث صيغ متفاوته وهي دون ما قبلها ولهذا اتى بالتا او لها ان لا يصح لجميع الناس وهو دون ما قبلها لان الضمير في كنا يحتمل طايفة مخصوصه وحكى ابن الصلاح عن ابي بكر الاسماعيلي انكاركونه من المرفوع اذا قال كنا نفعل ولم يضفه لعهد النبي صلى الله عليه وسلم فوقوف بلا خلاف ثانيها ان لا يصح بعهده صلى الله عليه وسلم وهي دون ما قبلها من جهة التصريح بالعهد لكنها فوقها من جهة نصه لجميع الناس فيحتمل تنا وبها والاظهر رجحان تلك لان التقييد بالعهد ظاهر في التقرير وهو تشريع بالتها نحو قول عايشه كانوا لا يقطعون في الشي التافه وهي دون الكل ولهذا اخرها لعدم التصريح بالنبي صلى الله عليه وسلم وبما يعود عليه الضمير في قوله كانوا خاتمه مسند غير الصحابي قراة الشيخ امملا وحديثا فقراته عليه فسماعه اذا كان الراوي غير صحابي فمراتب رواياته عشرة اعلاها ان يسمع قراة الشيخ املا وحديثا من

غيره املا

غيره املاء اقتصر ابالنبي صلى الله عليه وسلم فانه كان يعلم اصحابه السنن ويقرا عليهم القران وسواء كان سماعه من حفظه او من كتاب بانيها قراته على الشيخ والشيخ ساكت يصح اقتداء بالذي قال للنبي صلى الله عليه وسلم سالت اهل العلم فاخبروني انه علي ابني حلد مايه وتغريب عام وان على امراة هذا الرجم فصدق عليه السلام قوله هذا واقره عليه وكان الناس يسالون الصحابه رضي الله عنهم الاحكام فيقرون الحق وينكرون الباطل وشرط امام الحرمين في صحة التحمل بها ان يكون بحيث لو فرض من القارى تحريف او تصحيف لرده الشيخ وسموها عرضا من حيث ان القاري يعرض على الشيخ ما يقراه ويقول له بعد الفراغ هل سمعت فيقول الشيخ نعم وما مرح به المصنف انهاد ون السماع هو الاصح وقيل مثله وقيل فوقه وذكر صاحب البديع ان الاول قول المحدثين وان التسوية هو المختار وخص الخلاف بما اذا اقر الشيخ من كتاب لانه قد يسهو فلا فرق بينه وبين القراة عليه اما اذا اقر السمع من حفظه فهو اعلاها بالاتفاق بالها سماعه بقراة غيره وهي المرتبة الثالثه وشرط قوم اقرار الشيخ بها نطقا فالمناولة مع الاجازة فالاجازة الخاص في خاص فخاص في عام فعام في خاص فعام في عام فلفلان ومن يوجد من سيوجد من نسله ثم المناولة فالاعلام فالوصية فالوجادة الوتبه الرابعه المناوله مع الاجازة بان يدفع السمع الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلا به فيقول هذا سماعي لرواياتي عن فلان فاروه عني واجزت لك روايته عني وانما قدم الاجازة لتنبيه على انه اعلا انواع الاجازة واجمعوا على صحتها كما قاله القاضي عياض في الالماع وانما اختلفوا في انها في رتبة السماع ام لا كما حكاه ابن الصلاح وصح انها منحطه عنه وحكيه الحاكم عن الشافعي وصاحبيه المزني والبويطي ولهذا اتى المصنف بعدها بالفاء لينبه على التراخي في الرتبة وقال ابن خزيمه هي في مرتبة السماع حكاه عنه الخطيب وفايدة هذا الخلاف يظهر في انه هل يجوز له ان يقتصر على قوله اخبرني او حدثني قال الهندي والاظهر انه لا يجوز لانه يشعر بنطق السمع بذلك وهو كذب الخامسة الاجازة المجردة عن المناوله وهي اقسام اعلاها ان يجيز لخاص في خاص بان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني او ما فيها ان يجيز لخاص في عام مثل اجزت لكم او اجزت لكم جميع مسموعاتي والخلاف في هذا النوع اقوى من الذي قبله والجمهور على تجويزه ثالثها ان يجيز لعام في خاص مثل اجزت للمسلمين او لمن ادرك حياتي رواية البخاري عن فنحه جاعه وجوزه الخطيب وغيره رابعها ان يجيز لعام في عام مثل اجزت لجميع المسلمين ان يرووا عني جميع مسموعاتي المرتبة السادسه الاجازة للمعدوم تبعا لموجود كاجزت لفلان ومن يوجد من نسله وقد فعله ابو بكر ابن ابي داود فقال اجزت لك ولولدك ولحبل الحبلة اما لو ذكر المعدوم استقلالا من غير تبع لولد لفلان فالصحيح المنع السابعة المناولة المجردة بان يناوله الكتاب ويقول هذا من حديثي او سماعي ولا يقول اروه عني فكلام المصنف يفهم صحة التحمل بها وانها دون ما قبلها وليس كذلك بل لها صورتان احديهما ان يقتصر على المناولة بالفعل او يقول خذ هذا الكتاب ولا تجز به سماعه ولا ياذن له في روايته فلا يجوز له عنه الرواية بالاتفاق كما قاله الهندي الثانيه ان يقول مع ذلك هذا من سماعي ولا ياذن له في روايته قال ابن الصلاح وهي مناوله تخيله لا تجوز الرواية بها عند الجمهور وحكى الخطيب عن قوم جوازها الثامنه الاعلام المجرد عن المناوله والاجازة بان يقول هذا سماعي من فلان

الألوكة
www.alukah.net

وهذا اولى بالمنع من التي قبلها فليس له ان يرويه عنه خلافا لابن جريج وطائفة من المحدثين
والظاهرية حتى قالوا ولو قال لا تروه عني رواه لان ذلك الكتاب قد يكون مسموعه ولا يأذن
له في روايته لخلل علمه منه فلا يجوز روايته الناسخه الوصية بالكتب بان يوصي الراوي
بكتاب يرويه عند موته او سفره لشخص فعن بعض السلف انه جوز به رواية الموصى له
بذلك عن الموصي قال ابن الصلاح وهو بعيد جدا وانكره عليه ابن ابي الدم وقال الوصية
ارفع رتبه من الوجادة بلا خلاف وهي معمول بها عند الشافعي وغيره كما سياتي فهذه اولى
العاشرة الوجادة وهي مصدر مولد ليس عن العرب بان تجد الحديث بخط رجل فيقول
وجدت بخط فلان او قرات بخطه ولا تجوز اطلاقا سواسا وهي معمول بها عند الشافعي ونظار
اصحابه خلافا لمعظم المحدثين والفقهاء اذ قد يغلب على الظن او بل يقرب من القطع صحة ذلك عن
المروي عنه والا لانسد باب النقل ومنع الحرمي وابو السيد والقاضي الحسين والماوردي الاجازة
وقوم العامه منها والقاضي ابو الطيب من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع
من يوجد مطلقا الجمهور على الرواية والعمل بالاجازة ومعناه اذا فهم عنده ان مجيزه روى
هذا الكتاب بطريق صحيح فيرويه هو عنه بمقتضى الاجازة فيتصل السند واذا اتصل جاز العمل وحكي
الباجي فيه الاتفاق ولكن منع منها طائفة من المحدثين منهم الحافظ ابو السيد الاصبهاني وابرهيم
بن اسحق الحربي وكذلك شعبه وابو زرعة الرازي وقال ما رايت احدا يفعله ولو تاهلناه
لذهب العلم ولم يكن للطلب معنى ومن الفقهاء القاضيان الحسين والماوردي وقالا لو صحت
الاجازة لبطلت الرحلة وهذا الاحتجاج قاله قبلها شعبه فيما حكيه الخطيب بل هو قول الشافعي
رواه الربيع عنه ونقل عبد الوهاب عن مالك ونقله في الاحكام عن ابي حنيفة وقال ابو طاهر
الزيادي من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني فكانه يقول له اجزت لك ان تكذب علي اذ
الشرع لا يبيح روايه ما لم يسمع وقال ابن حزم انها بدعة غير جايزة وفي المسلة مذهب مالك ان كان
المجيز والمستجاز يعلمان ما في الكتاب من الاحاديث يجاز والا فلا وهو اختيار ابي بكر الرازي
من الحنفية ونقل عن مالك فعلى هذا الاجازة بكل ما يثبت انه من سموع الشيخ لا يجوز ضرورة
انها لا يعلمان جميع تلك الاحاديث وقال في البديع المختار ان كان المجيز عالما بما في الكتاب والمجاز
له فهما ضابطا جازت الرواية والا بطلت عند ابي حنيفه ومحمد وصحت عند ابي يوسف
ومن كتاب القاضي الى مثله فان علم ما فيه شرط عندهما لا عنده والاحوط ما قالاه صونا
للسنة وحفظا لها واحتج ابن الصلاح للجواز بانه اذا اجاز له ان يروي عنه مرويا ته
فقد اخبره بها جملة فهو كالو اجازه بها تفصيلا واخباره بها غير متوقف على التحمل
قطعا كما في القراءه على الشيخ ومنع قوم الاجازه العامه كاجنت لجميع المسلمين ومنع القاضي
ابو الطيب الاجازة للمعدوم ابتدا كاجزت لمن يوجد من نسل زيد وهو الصحيح لان
الاجازة في حكم الاخبار بالجاز له فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح لاجازته وجوزها
الخطيب وغيره وانعقد الاجماع على الاجازة للمعدوم مطلقا اي على العموم وكانها اجازة
من لا معدوم لعدوم تبعيه ما حكيه المصنف عن ابرهيم الحربي تابع فيه ابن الصلاح وكذا
حكيه عنه الخطيب ثم روى في موضع اخر عن سليمان بن اسحق الجلاب قال سالت ابرهيم

الحربي

الحربي قلت سمعت كتاب الكلبي وقد تقطع علي والذي هو عنده يريد الخروج فكيف ترى لي ترك لي
استجيزه او اساله ان يكتب به الي قاله قال يكتب به اليك فتقول كتب الي فلان والاجازه ليست
هي شيا قال الخطيب قد ذكرنا فيما تقدم ان ابرهيم الحربي كان لا يعد الاجازة والمناوله شيا وههنا
قد اختار المكاتبه على اجازة المشافهة والمناوله ارفع من المكاتبة لان المناوله اذن بمشافهة
في رواية لغيره والمكاتبه مراسله بذلك قال فاحسب ان ابرهيم رجع عن القول الذي اسلفناه
عنه الى ما ذكره ههنا من تصحيح المكاتبة وانما اختياره لها على اجازه المشافهة فانه عضد بذلك
اذا لم يكن للمستجيز بها استجازه نسخة منقوله من الاصل المخبر ولا مقابلة به ويرى ان ابرهيم
ذهب الى ان الاجازة ان لم يكن نسخة منقوله او مقابلة به ليست شيا لان تصحيح ذلك سماعا
للراوي ومقابلا باصل كتابه وربما كان في غير البلد الذي الطالب فيه متعذرا لابعد المشقة
والمكاتبة بما يروي وانفاذه الى الطالب اقرب الى السلامه واجدر بالصحة والغالب الرواية
من صناعة المحدثين اي الفاظ الراوي عند الاداء الجاري الطريق السابقة من صناعة المحدثين
فلا وجه لذكرها هنا خوفا من خلط العلوم الكتاب الثالث في الاجماع
قدمه على القياس لانه معصوم من الخطا لخلافه وهو اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاة محمد صلى
عليه وسلم في عصر على امر كان الاتفاق جنس يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير وقوله
مجتهد فصل خرج به اتفاق بعضهم وباتفاق العامة وباضافته الى الامة خرج اتفاق الامم
السالفة وبقوله بعد وفاته النبي صلى الله عليه وسلم الاجماع في زمنه صلى الله عليه وسلم فلا ينعقد وقوله
في عصر خرج به يوم اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيمة بل يكفي وجوده في عصر ثم يصير
حجة عليهم وعلى من بعدهم وهذا القيد زاده الامدي ومن لم يذكره قال المقصود العلم وانما
يكون في عصر وقوله على امر كان يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية واللغوية
وفي بعده هذه القيود تاتي مشروحه فيما بعد وقد اورد عليه ان مجتهدي كل عصر اقله ثلاثة
فيقتضي انه لو لم يكن في العصر الا مجتهدان لا يكون قولهما اجماع واجاب المصنفان
بمجتهد لا يكتب باليا اذ ليس جمعا سقطت نونه بالاضافة وبقيت الياء وانما هو مفرد ذكر
الاثنان بعد الان المفرد المعلن علم فان قلت فيلزم ان يكون قول الواحد المجتهد
اذا لم يكن في العصر سواه اجماعا والمختار خلافه قلت لا نسلم وجوبه بلفظ الاتفاق فان الاتفاق
انما يكون من اثنين فصاعدا وانما نكر عصرا ولم يدخل عليه صيغه عموم وادخلها على الامر
تنبيها على ان تنكير ابن الحاجب لها قد يظهر في بادي الراي تصويبه لان الاعصار كلها سواء
والامور كلها سوا لكن عبارة المصنف هو التحرير اما تنكير عصر فلانه لا يظهر فرق بين عصر
وعصر وكان الحكم القدر المشترك بين الاعصار كلها فعصر نكرة مراد به الحقيقه من حيث
هي حتى لو ابتدا به جاز لانه من مسوغات الابتداء بالنكرة عند النحاة ان يراد بها الحقيقه
من حيث هي نحو رجل خير من امراة وتمرة خير من جرادة لان الوحده غير مقصودة
فاندفع الايهام وحصلت الفايدة المسوغة للابتداء واما التفرقة بتعميم ما يقع الاجماع
فيه تقول اي امر كان فلان الفرق ظاهر بين الامور الاتري الى اختلاف العلما في الفرق
بين امر وامر ونحو اختلافهم في اذا الاجماع في العقليات هل هو صحيح وفيما اصله اماره

وغيره ذلك ولم يقل احد بالفرق بين عصر وعصر فالظاهر الفرق نص على العموم دفعا للايهام بخلاف
العصر ثم اورد على نفسه انه لو لم تفترق الاعصار لما كان عصر السالفين لا ينتهض فيه الاجماع لخلاف
اعصار هذه الامة ولما قال قوم ان الاجماع يختص بعصر الصحابة واجاب بان الخلاف لم ينشأ عن
اختلاف الاعصار في انفسها بل عن المختلفين فالقايل باختصاص الاجماع بهذه الامة يدعي تبينهم بذلك
ويظهر اثره هذا فيما لو كان بين الصحابة تابعي مجتهد وذلك كثير فاجعوا دونه فان قلنا يختص بالصحابة
لم يعتد بخلافه فيهم وان قلنا يختص بالعصر نفسه اعتد لانه من اهل عصرهم فعلم اختصاصه
بالمجتهدين وهو اتفاق واعتبر وفاق العوام مطلقا وقوم في المشهور بمعنى اطلاق ان
الامة اجمعت لا افتقارا لجهلهم خلافا للامدي مسايل هذا الباب كلها مستخرجه من هذا التعريف
وقد ابدع المصنف في ذلك بحيث يلوح للفطن الاكتفاء بالتعريف عن النظر في احاد المسايل فعلم ايمن
قولنا مجتهد اختصاص الاجماع بالمجتهدين اي لا يعتبر الابهم ولا اعتبار بقول العوام وفاقا ولا
خلافا وهذا قول الاكثرين لانهم ليسوا من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم كالصبي والمجنون
ولان قول المجتهد بالنسبة الى العوام كالنص بالنسبة الى المجتهد فكما ان حجية النص لا يتوقف
على رضى المجتهدين فكذلك حجية قولهم لا يتوقف على رضى العوام به وقيل يعتبر قولهم مطلقا اي
سواء المسايل المشهورة والخفية لان قول الامة انما كان حجة لعصمتها عن الخطا ولا يمتنع ان تكون
العصمة من صفات الهية الاجتماعيه من الخاصة والعامة وحسد لا يلزم من ثبوت العصمة للكل
ثبوتها للبعض وهذا ما اختاره الامدي ونقله الامام وغيره عن القاضي وفي المسله مذهب ثالث ان
يعتبر وفاقهم في المشهور دون المخفي كدقايق الفقه وهو ما حكيه القاضي عبد الوهاب في التلخيص
واختاره المصنف بقوله يعني الى تحقيق محل الخلاف وان في اطلاق اللفظ اي اذا خالفت العوام
واجمع العلما هل يقول اجمعت الامة ام لا اما عدم الاعتبا بقولهم فلا خلاف فيه واليه اشار بقوله والا
وهو اتفاق وهذا عكس ما فهمه جماعه عن القاضي والصواب ما ذكره المصنف وقد صرح القاضي
في التقريب ان خلاف العوام لا يعتبر به وقال فيه في الكلام على الخبر المرسل لا عبرة بقول العوام
وفاقا ولا خلافا واحرون الاصولي في الفروع المجتهد الذي يعتبر ليس هو المجتهد كيف كان بل هو
المجتهد مطلقا او المجتهد في ذلك الفن الذي لحصل الاجماع على مسلة من مسايله فاما لو كان مجتهدا
في فن فانه لا يعتبر قوله في فن اخر لانه عامي بالنسبة اليه فعلى هذا المعتبر في مسايل الكلام انما
هو قول المتكلمين لا غير وفي مسايل الفقه قول المتمكن من الاجتهاد في الفقه لا قول المتكلمين واختلفوا
في الاصولي الذي ليس بفقيه والفقيه الذي ليس باصولي هل يعتبر في الفروع على اربعة مذاهب
احدها يعتبر قولهم نظرا لما لهما من الاهليه المناسبة بين الفنين والثاني لا يعتبر ان لعدم
اهلية الاجتهاد وثالثها اعتبار قول الاصولي دون الفقيه الحافظ للاحكام لانه اقرب الى مقصود
الاجتهاد واستنباط الاحكام من ماخذها وليس من شرط الاجتهاد حفظ الاحكام واختاره القاضي
وقال الامام انه الحق والرابع اعتبار قول الفقيه الحافظ للاحكام دون الاصولي لكونه اعرف
بموانع الاتفاق والاختلاف واعلم ان المصنف انما ذكر المسله عقيب العامي ليرتبها عليها فان
من اعتبر وفاق العامي اعتبر الاصولي والفقيه الحافظ الاولى ومن منع فمنهم من الحقها بالعامي

مطلقا لعدم الاجتهاد ومنهم من ادخلها نظرا الى تفاوت الرتبه ومنهم من فصل فاعتبر الفقيه
ومنهم من اعتبر الاصولي وبالمسلمين خرج من تكفره علم من قوله مجتهد الامة اختصاصه بالمسلمين
فلا اعتبار بالكافر فيه لان ادلة الاجماع لم تتناوله انما تناولت المومنين على الخصوص ولانه غير
مقبول القول فلا اعتبار به في حجه شرعيه ولا بقول المبتدع الذي نكفره ببدعته لعدم
دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة وان لم يعلم هو كفر نفسه ولا خلاف فيه فان لم
نكفره فالمختار انه لا ينعقد الاجماع دونه نظرا الى دخوله في مفهوم الامة وقيل ينعقد
دونه وقيل لا ينعقد عليه ولا بل على غيره فيجوز له مخالفه من عداه ولا يجوز ذلك لغيره
واعلم انه سياتي ان الاجماع قد يكون على امر دنيوي وحسد فلا يبعد ان لا يختص بالمسلمين
لاسيما اذا بلغ المسلمين حد التواتر ولم يشترط في ناقل المتواتر الاسلام وبالعدول ان كانت
العدالة ركنا وعدمه ان لم تكن وثالثها في الفاسق فمعتبر في حق نفسه ورابعها ان
يتبين ماخذه علم من قوله مجتهد اختصاص الاجماع بالعدول ان جعلنا العدالة ركنا في
الاجتهاد فان قلنا ليست بركن لم يختص الاجماع بالعدول وعلم منه حكايه قولين في اعتبار
قوله الفاسق وان ماخذها البناء على ان العدالة ركن في الاجتهاد ام لا وقد صح المصنف في
باب الاجتهاد ان العدالة لا تشترط فيلزم منه ترجيح قول الفاسق لكن الاكثرين على عدم
اعتباره ثم في هذا البناء نظر من وجهه ان اهلية الاجتهاد الذي هو استنباط الاحكام
وتصحيح القياس وترتيب المقدمات الى غير ذلك مما لا تعلق لها بالديانة اصلا والثالث
يعتبر خلافه في حق نفسه دون غيره ورابعها ان بين ماخذه والا فلا قال السمعاني
ولا باس به قال وعند هذا القايل يفارق العدل الفاسق لان العدل اذا اظهر خلافه جاز
الامساك عن استعلام دليله لان عدالته تمنعه عن اعتقاد شرع بغير دليل قال وهذا كله
في الفاسق بلا تاويل اما الفاسق بتاويل فكغيره وقد نص الشافعي على قبول شهادة اهل
الاهواء وهو محمول على ما اذا لم يود الى التكفير والا فلا عبرة به وانه لا بد من الكل وعليه
الجمهور وثانيها يضر الاثنان وثالثها الثلثه ورابعها بالغ عدد التواتر وخامسها ان بلغ
الاجتهاد في مذهبه وسادسها في اصول الدين وسابعها لا يكون اجماعا بل حجة علم من قوله
بمجتهد الامة انه لا بد من وفاق جميعهم فلو خالف واحد لم يكن قول غيره اجماعا وهذا مذهب
الجمهور والثاني يضر الاثنان لا الواحد وثالثها تضر الثلثه لا الواحد ولا الاثنان ورابعها
ان بلغ الاقل عدد التواتر لم يعتد بالاجماع دونه والا عتد به حكيه الغزالي والامدي وقال
القاضي في مختصر التقريب انه الذي يصح عن ابن جرير والخاص ان سوغت الجماعة الاجتهاد
في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في العول وان لم يسوغوا له
الاجتهاد بل انكروه عليه كالمتعه وربا الفضل فلا وهو قول الجرجاني من الحنفية وحكيه
السرخسي عن ابي بكر الرازي والسادس يضر في اصول الدين دون غيره من العلوم وسابعها
لا يكون اجماعا بل هو حجة فهذا هو الذي يجعله ابن الحاجب فانه قال لو ندر المخالف من كثرة
المجمعين لم يكن اجماعا قطعا والظاهر انه حجه لتعذر ان يكون الراجح ممسك المخالف قال
الهندي والظاهر ان من قال انه اجماع قائما لجعله اجماعا ظنيا لا قطعيا وبه يشعر

اعتبارهم

الألوكة
www.alukah.net

ابراد بعضهم وحكى تاجا انه اجماع وجه وتاسعا انه ليس بحجه ولا اجماع لكن الاولى اتباع الاكثر وان كان الاقرب مخالفتهم وانه لا يختص بالصحابة خلافا للظاهرية لان الادلة على كون الاجماع حجة لا يفرق بين عصر وعصر قال المختار ذهب داود وجماعة الى ان الاجماع انما هو اجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه لان الاجماع اما ان يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف فان قيل فما تقولون في اجماع من بعدهم الجوزان يجمعوا على خطا قلنا هذا لا يجوز لامرين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم امنا من ذلك بقوله لا تزال طايفة من امتي ظاهرين على الحق والثاني ان سعة الاقطار بالمسلمين وكثره العدد لا يمكن احد ضبط اقوالهم ومن ادعى ذلك لم يخف كذبه على احد وعدم انعقاده في حياة النبي صلى الله عليه وسلم علم من قوله بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم انه لا ينعقد الاجماع في حياته لانه ان اجمع معهم فالحجة في قوله والا فلا اعتبار بقولهم وان التابعي المجتهد معتبر معهم فان نشأ بعد انقراض العصر علم من الملاقه المجتهدان التابعي اذا كان موجودا في عصر الصحابة فلا يعتد باجماع الصحابة مع مخالفته خلافا لقوم لنا تناول ادلة الاجماع للكل واستدل كثيرون منهم الامام فخر الدين بتسويغ الصحابة للتابعي مخالفتهم ورجوعهم اليه في بعض الوقايع لقول انس سلوا الحسن وابن عباس لما سيل عن قدر ذبح الولد سلوا مسروقا وقصة ابي سلمة في العدة وهذا لا يدل لان ذلك جور عند اختلاف الصحابة فلا يلزم من اعتبار قوله عند الخلاف اعتباره عند وفاقهم وهذا اذا كان مجتهدا وقت اجماعهم فان نشأ بعدهم اي صار مجتهدا بعد الاجماع بخلافه مبني على انه هل يشترط في الاجماع انقراض العصر فمن شرط انقراضه قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ومن لم يشترط لم يعتد بخلافه وهو ما قطع به الغزالي وابن السمعاني لكن اسلم بعد تمام الاجماع واعلم ان هذه المسئلة من جملة افراد الدنيا قبلها وهي مخالفة الواحد هل تؤثر ولهذا قال الغزالي هذه المسئلة انما يصور الخلاف فيها مع من يوافق على ان اجماع الصحابة يندفع بخلاف واحد منهم كما سبق اما من ذهب الى انه لا يدفع اجماع الاكثر بالاقل كيف ما كان لا يختص كلامه بالتابعي وان اجماع كل من اهل المدينة واهل البيت والخلفاء الاربعة والشيخين واهل الحرمين واهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة قوله غير حجة مرفوع خبر ان اي علم من عموم مجتهد الامة ان اجماع من ذكر ليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة والاول خالف فيه مالك فاجراه اكثر الصحابة على ظاهره واوله بعضهم على ترجيح روايتهم على غيرهم مع مخالفة غيرهم لهم وقد اشار الشافعي اليه في القديم ورجح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم وبعضهم قال اراد اتباعهم اولى مع تجويز المخالفة وبعضهم قال اراد الصحابة وبعضهم التابعين وتابعيهم وقال ابن دقيق العيد الذي ينقطع به ولا يصح سواه ان علمهم انما يقوى فيها طريقه النقل وما يقتضي العادة فانه لو تغير لعلم التغير وزمانه واما مسايل الاجتهاد فلا هذا مع انه قد ادعي انه لم يختلف في مسئله لعدم المدينة الا وقد اختلف اهل المدينة انتهى والثاني خالف فيه الشيعة محتجين بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت فنفى الخطا واجيب بانها نزلت في الازواج لدفع التهمة عنهم وسياقها يدل على ذلك فان قيل لو كان المراد الازواج لقيل

عنكن

عنكن الرجس قلنا لانه اراد معهن غيرهن من المذكور كعلي والحسن والحسين واذا استغل الجمع على مذكر ومونث غلب المذكر لقوله تعالى اتجعلين من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت والثالث خالف فيه ابو حازم من الحنفيه وتعبير المصنف بالخلفاء احسن من تعبير ابن الحاجب بالاربعة لانه اظهر في ارادة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم والرابع خالف فيه قوم لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والخامس حكى الغزالي الخلاف فيه عن طايفه ومدركم انتشار الصحابة في هذه البلاد دون غيرهم وهو في الحقيقه راجع لخلاف الظاهرية المخصص له بالصحابة الا انه اخص من ذلك وان المنقول بالاحاد حجة وهو الصحيح في الكل اي في المسايل الستة السابقة وفيه تنبيه على الخلاف فيها لكن الصحيح هنا ان المنقول بالاحاد حجة لان الاجماع من جملة الادلة فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على نقل السنة وهذا ما صححه الامام والامدي وغيرهما وخالف الاكثرون فشرطوا التواتر في نقله محتجين بانا انما عملنا بخبر الواحد لاجماع الصحابة عند نقل العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما اذا نقل الاجماع بطريق الاحاد فلا يجوز ان يستند الا بالقياس على محل الاجماع ولم يتعبد بالقياس في قواعد الشريعه هذا كلام الشيخ ابي حامد الاسفراييني والاصح الاول وقال الغزالي من جعل ماخذ الاجماع دليل العقل في استحالة الخطا لحكم العادة لزمه اشتراط عدد التواتر ومن جعل ماخذه السمع اختلفوا على قولين وانه لا يشترط عدد التواتر وخالف امام الحرمين اي علم من مجتهدي الامة وجود مستقر الجمع ولا يشترط في المجمعين بلوغهم عدد التواتر عند الاكثرين لان ادلة الاجماع تدل على عصمة المومنين والامة مطلقا من غير فرق بين بلوغهم حد التواتر ام لا خلافا للامام والذي رايته في البرهان ذهب بعض الاصوليين الى انه لا يجوز الخطا على علماء العصر عن مبلغ التواتر وجوزه الاستاذ ابو اسحق وقال لو اجمعوا كان اجماعهم حجة ثم طرد قياسه فقال يجوز ان لا يبقى في الدهر الا مفت واحد ولو اتفق ذلك كان فتواه حجة كالاجماع قال الامام والذي نرتضيه وهو الحق انه لا يجوز الخطا عددهم بالجموع شعور الزمان عن العلماء وتعطيل الشريعه واما القول بان اجماع المخطين عن مبلغ التواتر حجة غير مرضي فان ماجد الاجماع يستند الى طرد العادة ومن لم يحسن استنادا الاجماع اليه لم يستقر له قدم فيه انتهى فعلى هذا هنا مسلكان جواز ذلك وهل هو حجة ام لا والاول موافق على الاول ولكنه مخالف في الثاني وكلام المصنف فيه واعلم ان التجويز انما يتجه اذا قلنا بثبوت الاجماع بدليل السمع فاما من يثبته بدليل العقل كامام الحرمين وهو ان الجمع الكثير لا يمكن تواطيهم على الخطا عادة فلا بد من اشتراط التواتر عنده وانه لو لم يكن الا واحد لم تحصل به وهو المختار اي علم من قولنا اتفاق انه لو لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فليس بحجة لان العصمة انما تثبت للامة وقال الاستاذ ابو اسحق انه حجة وعزاه الهندي للاكثرين قيد اما كونه ليس باجماع فلا خلاف فيه قلت ذكر العراقي انا ان اعتبرنا موافقة العوام فاذا قال الواحد قولا وساعدة العوام فهو اجماع الامة فيكون حجة وان لم نلتفت الى قولهم فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجماع لانه يستدعي عددا حتى يسمى اجماعا وان انقراض العصر لا يشترط وخالف احمد وابن فورك وسليم فشرطوا انقراض كلهم او غالبهم او علمائهم اقوال اعتبار العلماء والنادر وقيل يشترط في السكوتي وقيل ان كان فيه مهلة وقيد ان بقي منهم كثير وانه لا يشترط

الألوكة
www.alukah.net

تمادي الزمن واشترطه امام الحرمين في الظني على من قوله في عصر انه لا يشترط في انعقاد الاجماع انقراض
عصر المجمعين وفيه مذاهب اصحها عند المحققين انه لا يشترط بل يكون اتفاقهم حجة وان لم ينقرضوا
حتى لو رجع بعضهم كانت الحجة عليه والثاني يشترط وهو قول احمد واختاره ابن فورك وسليم الرازي
من اصحابنا واذا قلنا بهذا فهل يشترط انقراض كلهم او انقراض عالمهم او انقراض علمآئهم ثلثة اقوال
وهي مبنية على الخلاف السابق والقايل باشتراط عالمهم هو القايل بانه لا يعتبر من ندر عن المجمعين
والقايل باشتراط انقراض علمآئهم هو القايل بانه لا عبرة بوفاق العوام واليه اشار بقوله اقوال
اعتبار العامي والنادر والقايل بانقراض الكل هو الذي لا يشترط شيا من ذلك والثالث ان كان
سكوتيا اشترط لضعفه لخلاف القولي وهو راي البندنيجي واختاره الامدي والرابع يعتد قبل
الانقراض فيما لا مهلة فيه ولا يمكن استدراكه من قتل نفس او استباحة فرج دون غيره
وحكيه ابن السمعاني وسيأتي تظير في السكوتي والخامس ان لم يبق من المجمعين الا عدد لا ينقصون
عن اول عدد التواتر فلا يكترث ببقايهم ويحكم بانعقاد الاجماع حكيه القاضي وقوله وانه
لا يشترط اي لا يشترط في انقراض العصر تمادي الزمان وطول المكث وفصل امام الحرمين بين ان
يكون الاجماع مقطوعا به فلا يشترط فيه الانقراض ولا طول المكث بعد قوله وبين ان يكون حكمه
مظنونا يسنده المجمعون الى الظن فلا بد فيه من غلبة الزمن فاذا طال ولم يتقدح على طوله لواحد منهم
خلاف فهل يلتحق بقاعدة الاجماع ونقل ابن الحاجب مذهب الامام في صورة المسئلة انه ان كان من
قياس اشترط والا فلا وقال الهندي فصل الامام بين ان يعلم ان مستمسكهم ظني فليس بحجة
حتى يطول الزمان وتتكرر الواقعة قال ومقتضى هذا انهم لو انقرضوا عقيب الاجماع لا تستقر
حجته ولو بقوا بعد التكرير وتطاول الزمان يكون حجة وان كان قطعيا فلا يعتبر الانقراض
ولا التطاول وعلى هذا اقتضار المصنف في النقل عن الامام على تمادي الزمن وحده ليس بجيد
بل لا بد ان يقول وتكرر الواقعة وعابه الامام في البرهان وشرط ما ذكرناه ان يغلب عليهم
في الزمن الطويل ذكر تلك الواقعة وترداد الخوض فيها فلو وقعت الواقعة فسبقوا الى الحكم
فيها ثم تناسوها الى ما سوها فلا اخر للزمان والحالة هذه ثم بني على ذلك انهم لو فاجوا لواعن ظن
ثم ماتوا على الفور لا يكون اجماعا ثم اشار الى ضبط الزمن فقال المعتبر زمن لا يعرض في مثله
استقرار الجم الغفير على راي الا عن حاصل قاطع وما نزل منزلة القاطع على الاقتراب وان
اجماع السالفين غير حجة وهو الاصح علم ذلك من قواعد الامة فاجماع الامم السالفة ليس بحجة
لانه انما صار حجة بالشرع لم يرد الا بعصمة هذه الامة وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان اجماع
كل امة حجة ولم يبنوا ان الخلاف في كونه حجة عندنا او عندهم والحق انه عندنا وهو فرع
على كونه حجة عندهم فاذا ثبت انه حجة عندهم فيتفرع على انه شرع لنا او لا فان قلنا نعم فيكون
عندنا اجماعهم حجة والا فلا وفيه نظر وانه قد يكون عن قياس خلافا لما نع جواز ذلك او وقوعه
مطلقا او في الحق علم من الطلاق الاجماع انه يكون مستندة الى النص ولا خلاف فيه ويكون عن
قياس فيه مذاهب احدها انه جايز واقع وعليه الجمهور وثانيها جايز غير واقع والثالث انه
غير ممكن اذ لا يتصور اتفاق الخلق الكثير في مظنه الظن وهو قول داود وابن جرير والرابع ان
كانت الامارة جلية جاز او خفية فلا وقال المقترح عندي لا يستحيل ذلك في العادة لكن بعض

صور الاجماع تشعب فيها الظنون فيستحيل عند عدم ظهور الظن ودقة النظر في الواقعة الاجماع
على ذلك الظن البعيد عادة ثم اختلف القايلون بالوقوع في انه لحرمة مخالفته اذا وقع مع العلم بهم
على انه حجة وان اتفاقهم على احد القولين قبل استقرار الخلاف جايز ولو ان الحادث بعدهم
واما بعده منهم فمنعه الامام وجوزه الامدي مطلقا وقيد الا ان يكون مستندهم قاطعا واما
من غيرهم فالاصح يمتنع ان طال الزمان اذا اختلف اهل العصر على قولين ثم اتفقوا فللحالتان
احدهما ان يكون قبل استقرار الخلاف فالجمهور على جوازه خلافا للصيرفي لرجوعهم الى الصديق في قتال
مانعي الزكاة بعد سبق الخلاف فيه واذا جوزنا ذلك لم يجز لمحادث بعدهم الثانية ان استقر وبقي
اصحاب الخلاف عليه مدة وفيه مسئلتان احدها ~~وهو اختيار الامام انه لا يجوز مطلقا والثاني وهو~~
اختيار الامدي عكسه اذا اختلف اهل العصر على قولين والمنع المصير الى القول الاخر فيه خلاف مبني
على استمرار انقراض العصر فان شرطناه جاز قطعا والا ففيه مذاهب احدها وهو اختيار الامام انه
لا يجوز مطلقا والثاني وهو اختيار الامدي عكسه والثالث لجواز ان كان مستندا تفاقهم على الخلاف
القياس والاجتهاد ولا دليل قاطع المسئلة الثانية اذا اختلفوا على قولين ومضوا على ذلك فهل يتصور
انعقاد اجماع العصر الثاني بعدهم على احدهما حتى يمتنع المصير الى القول الاخر وذهب الجمهور الى امتناعه
منهم الاشعري واحمد بن حنبل وامام الحرمين والغزالي وذهب جماعة الى الجواز واشار بقوله ان طال الزمان
الى انه اذا تمادي الزمان المتطاول على قولين لحيث يقتضي العرف بانه لو كان ينقدح وجه في سقوط
احد القولين مع طول المباحثة لظهر ذلك في الباحثين لحسد لا لجعل ذلك اجماعا لخلاف ما اذا قرب
فانه لا اثر للاختلاف السابق وهذا التفصيل اختاره امام الحرمين قال الكيا الهراسي ذهب
قوم الى ان هذا النوع لا يتصور والذين احالوا تصويره اختلفوا على ثلثة
طرق فقيل لان اجماع التابعين لا يحتج به وقيل لان الاجماع لا يصدر عن اجتهاد والخلاف على
قولين يقتضي صدور الاقوال عن الاجتهاد وقال الامام استحالة تصوره من حيث انه اذا تمادى
الخلاف في زمان متطاول لحيث يقتضي العرف بانه لو كان ينقدح وجه في سقوط احد القولين
مع طول المباحثة لظهر في المباحثين فاذا انتهى الامر الى هذا المنتهي ولم يتجدد بلوغ ما يجب الحكم
به فلا يقع في العرف درس مذهب لحال الذاهب عنه فان فرض فالاجماع محمول على بلوغ خبر
يجب الحكم بمثله سواء كانوا خايضين فيه من مجال الظنون وان امسكوا بأقرب ما قيل حتى
اخذ الشافعي بأقل ما قيل اذا لم تجد دليلا ووافقه القاضي وكثيرون وخالفه قوم مثاله لخلاف
العلماء في دية الكتابي قيل كدية المسلم وقيل النصف وقيل الثلث فقط فاخذ به الشافعي وظن
جماعة انه راجع للاجماع فان الامة اجمعت على ذلك الاقل فان من اوجب الكل او النصف
فقد اوجب الثلث ضرورة كونه بعضه فالكل مطبقون على وجوب الثلث وهذا هو ظاهر
ادراج المصنف له في باب الاجماع لكن القاضي ابو بكر في التقريب ذكر ان بعضهم عزا ذلك الى
الشافعي ثم قال ولعل الناقل عنه زل في كلامه وقال الغزالي هو سوء ظن به فان الاجماع عليه
وجوب هذا القدر ولا مخالفة فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه وحينئذ
فليس ممسكا بالاجماع بل مجموع هذين الدليلين الدال احدهما على اثبات الاقل والاخر على نفي
الزيادة وهو البراءة الاصلية قال شارحه العبدري ليس ممسكا بالاجماع اي في ابطال

الألوكة
www.alukah.net

الزيادة على اصل ما قيل بها في اقل ما قيل فهو تمسك بالاجماع بدليل قوله الجمع عليه وجوب
هذا القدر ولا مخالف فيه لهم وما ينازع فيه والاصل براءة الذمة منه فلا يزال بغير دليل
وهذا تنبيه اخر وهو ان الشافعي انما ياخذ بالاقل اذا كان الاقل مجمعا عليه ولم يدل دليل على
الزيادة بل الزيادة منفية بالبراءة الاصلية فلا ياخذ بالاقل ولهذا لما اختلف الناس في العدد
الذي تنعقد به الجمعة فقيل اربعون وقيل ثلثمائة لم ياخذ الشافعي بالاقل لانه وجد دليلا اقوى
من البراءة الاصلية وبما ذكرناه يندفع استشكال من اورد ها على هذا الاصل ما السكوتي قائلا انها
حجة لا اجماع ورابعها بشرط الانقراض وقال ابن الحضرية ان كان فتيا وابو اسحق المروزي
عكسه وقوم ان وقع فيما يفوت استدراكه وقوم في عصر الصحابة وقوم ان كان الساكتون
اقل والصحيح حجة وفي تسميته اجماعا لفظي وفي كونه اجماعا حقيقته تردد ذكرناه ان
السكوت المجرد عن امارات الرضى والسخط مع بلوغ الكل ومضي مهلة النظر عادة عن مسئلة
اجتهادية تكليفية وهي ضرورة السكوت هل يعلم من طرق تناول الطلاقة الاتفاق
في المسائل السابق القولي والسكوتي وما سبق في القولي انه الاجماع السكوتي فهو ان يفتي واحد
ويسكت الباقون بعد علمهم ونظرهم وفيه مذاهب احدها انه ليس باجماع ولا حجة لاحتمال توقفه
في المسئلة او ذهابه الى تصويب كل مجتهد وحكاه القاضي ابو بكر عن الشافعي ولخبره وقال انه
اخر اقواله وامام الحرمين وقال انه ظاهر مذهبه ولهذا قال لا ينسب الى ساكت قول قال
الامام وهي من عبارات الرشيقة وقال الغزالي في المنخول نص عليه في الجديد الثاني انه
اجماع وحجة وحكيه الامدي عن بعض اصحابنا واختاره صاحب البديع والثالث حجة لا اجماع
وبه قال الصيرفي واختاره الامدي وابن الحاجب في مختصره الكبير وقال لا اجماع قطعي ونسبه الامدي
في مسئلة انقراض العصر على شرط فيه وهو ما قبل انقراض العصر فاما بعد انقراضه فانه
يكون اجماعا والرابع اجماع بشرط انقراض العصر وهو راي البندنيجي من اصحابنا وقال الشيخ
في اللمع انه المذهب قال فاما قبل انقراضه فهل يقول انه ليس باجماع قطعا وعلى الخلاف طريقان
والناس اجماعا ان كان فتيا لا ان كان حكما وهو قول ابن ابي هريرة كذا حكاه الامدي والذكي
المحصول عنه لا ان كان من حاكم وبينهما فرق اذ لا يلزم من صدوره من الحاكم ان يكون قاله على
جهة الحكم فقد يفتي الحاكم وهذا وجه اعراض المصنف عن ذكر مقالته في الشق الاخر كما لم يتعرض
له فيه شيء والسادس عكسه قال ابو اسحق المروزي معتلا بان الاغلب ان الصادر عن الحاكم
يكون عن تشاور والسابع ان وقع في شيء استدراكه من اراقة دم واستباحة فرج كان اجماعا والا
لا فلاحكاه ابن السمعاني والثامن ان كان في عصر الصحابة كان اجماعا والا فلاحكاه الماوردي للاتي
ان كان الساكتون اقل كان اجماعا والا فلاحكاه السرخسي من الحنفية وما صححه المصنف سبقه
اليه الرافعي حيث قال في كتاب القضا المشهور عند الاصحاب ان الاجماع السكوتي حجة وهو هو
اجماع فيه وجهان وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع انه اجماع على المذهب واشار الى انه الخلاف
حسب في تسميته اجماعا لفظا لان التعريف على كونه حجة وفي كونه اجماعا حقيقته تردد
شارة ان السكوت المجرد عن امارات الرضى والسخط مع العلم ببلوغ جميع اهل العصر الواقعة
والمخالفة ومضي عليهم مهلة النظر عادة في مسئله واقعة في محل الاجتهاد ليخرج الاتفاقية

وخرج

وخرج بالتكليف ما لو كانت المسئلة في تفضيل او شخص على اخر وهذه شروط الاجماع السكوتي
هل يغلب ظن الموافقة ام لا وفات المصنف من الشروط ان يتكرر مع طول المدة وان يكون
بعد استقرار المذاهب وكذا الخلاف فيما لم ينتشر اذا افتى واحد ولم ينتشر بين اهل عصره ولم
يعرف له مخالف ذهب بعضهم الى انه اجماع او حجة على الخلاف السابق لان الظاهر وصوله اليهم مع
الانتشار فيكون كالسكوت مع العلم به وعلى هذا اتى مذاهب التفصيل لكن الاكثرين هنا على انه
ليس بحجة وقال الرازي ان كان الفول مما تعم به البلوى كان كالسكوتي والا لم يكن حجة وانه قد
يكون في دنيوي وديني وعقلي لا توقف صحته عليه علم من قوله على اسرانه يستدل بالاجماع
في الامور الدنيوية كالاراء والحروب وتدبير الجيوش وامور الرعية لان ادلة الاجماع لم تفصل
بين ان يتفقوا على امر ديني او دنيوي وللقاضي عبد الجبار فيه قولان ووجه المنع ان المجمع
تختلف بحسب الازمان فلو كان حجة للزم ترك المصلحة من اثبات ما لا يعلم فيه وقطع به الغزالي
قال ابن السمعاني انه الاصح لان الماخذ المعتمد لم يذكرا غيره ومنهم من فصل بين ما يكون
بعد استقرار الراي وبين ما يكون قبله فقال لحجية الاول دون الثاني حكيه الهندي واما الامور
الدينية كوجوب الصلاة والزكاة فما لا اتفاق وانا العقلي فيستدل به فيما لا تتوقف صحته
على الاجماع كحدث العالم ووحدة الصانع لجواز معرفتهم هذين قبل معرفة الاجماع واما
ما يتوقف على اثباته فلا يستدل به كاثبات الصانع والنبوة فان الاجماع يتوقف على ذلك
والا لزم الدور ولا يشترط فيه امام معصوم اي خلافا للروافض بنا على رايهم انه لا يخلو خلو
زمن من ازمنة التكليف عن الامام المعصوم وحتى كان كذلك كان الاجماع حجة من حيث ان
الامام داخل فيهم لا من حيث الاجماع ولا بد له من مستند والا لم يكن لقيد الاجتهاد معنى
وهو الصحيح في الكل مذهب الجماهير انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن مجتهد شرعي قالوا واذا
كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقول ما يقوله الا عن وحي فالامة اولى ان لا يقولوا ما يقولونه
الا عن دليل وهذا معلوم من قوله في الجد مجتهد الامة والا لم يكن لقيد الاجتهاد فائدة وقال
قوم يجوز ان تحصل بالمصادفة بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير توقيف
على مستند لكن سلموا ان ذلك غير واقع كما قاله الامدي واذا ثبت انه لا ينعقد الاجماع الا
الا عن دليل فلا خلاف انه ينعقد عن الكتاب والسنة ثم ان كان عن نص غير محتمل كان للحكم
ثابتا بالنص ولو لم يكن للاجماع تاثير في ثبوتها وان كان النص خبر واحد فالحكم ثابت بالنص
والقطع بصحته ثابت بالاجماع وان كان المستند ظاهرا فالحكم ثابت بالظاهر ونفي الاحتمال عن
الظاهر والقطع بصحة الحكم ناشئ عن الاجماع واختلفوا هل يجوز ان ينعقد عن القياس
وبه يثبت مسئله الصحيح امكانه حجة وانه قطعي حيث اتفق المعتبرون لا
حيث اختلفوا كالسكوتي وما ندر مخالفه وقال الامام والامدي ظني مطلقا فيه تلك مسايل
الاول الاجماع ممكن خلافا للنظام في احالته ولمن قال بامكانه لكن لا سبيل الى الاطلاع
عليه لتعذر الاحاطة باقوال الخلق والدليل عليه انا نعلم اتفاق الخلق الكثير والجم الغفير
في شرق البلاد وغربها على نبوته محمد صلى الله عليه وسلم بسبب معجزته القاطعة واتفاق اهل
السنة على مفتضاها فان الاستحالة والغير الثانية اذا ثبت امكانه فهو وجه خلاف

لمن قال بتصوره وانكر حجيته والصحيح انه حجة في شريعته وقد تظافرت ادلة الكتاب والسنة
على ذلك ومنهم احتج عليه بطريق العقل ومنهم من احتج بالعادة الثالثة اذا قلنا انه حجة فهل
هو حجة قطعية بحيث نكفر او نضلل مخالفه او ظنية فذهب الاكثرون الى الاول وذهب
الابدي والامام الى الثاني واختار المصنف تفصيلا في المسئلة وهو اما ان يتفق المعتبرون
على كونه حجة اجماعا او لا فان اتفقوا على انه اجماع فهو حجة قطعية كالاجماع بالحد السابق
وان اختلفوا في الشيء هل هو اجماع ام لا فهو حجة ظنية كالاجماع السكوتي وما ندر مخالفه ه
ولهذا الماحكي ابن السمعاني الخلاف في السكوتي وانه هل هو ظني او قطعي اختار انه ظني وقال
ابن الحاجب فيما ندر مخالفه لا يكون اجماعا قطعيا وقال الهندي من قال انه اجماع فانما يجعله
اجماعا ظنيا لا قطعيا وانما مثل المصنف بمثالين للتنبيه على ان المختلف فيه لا فرق بين ان
يكون الاصح انه ليس بحجة كالندر مخالفه او يكون حجة كالسكوتي وخرقه حرام فعلم حرمة
احداث ثالث والتفصيل ان خرقاه وقيل خارقان مطلقا وانه يجوز احداث دليل او تاويل
او علة ان لم يخرق وقيل لا خرق الاجماع حرام لان الله تعالى توعد عليه بقوله ويتبع غير سبيل
المومنين ولا خلاف فيه اذا كان عن نص فان كان عن اجتهاد فحكى القاضي عبد الجبار قولا انه يجوز
لمن يقدم مخالفته لانه قول صادر عن اجتهاد فيجوز خلافه والصحيح المنع لان الاجماع اذا
وجد باي دليل كان صار حجة وحرم خلافه وفرع المصنف عليه مسائل احدها انه لحرم
احداث قول ثالث في مسئلة واحدة فاذا اختلف اهل العصر على قولين فهل لمن بعدهم احداث
ثالث فيه مذاهب اصحها المنع مطلقا وعليه الجمهور كما اذا اجمعوا على قول واحد حرم احداث
ثان والثاني الجواز واشار المصنف بفاء التفريع الى انه لا يجوز ثالث مع اعتقاد انه خارق
لمن جوز الثالث اعتقده غير خارق ومن منعه اعتقده خارقا الثالث وهو المختار عند
المتاخرين ان الثالث ان لزم منه رفع ما اجمعوا عليه كان خارقا فيكون حراما والا جاز ومثاله
ان الشافعي يقول ما اسكر كثيره فقليله حرام سواما النبيذ وهو المسمى بالخذا وغيره
وابو حنيفة يقول المسكر من كل شيء حرام واما غير المسكر فان كان خمرا فكذلك والا فلا
يحرم منه الا القدر المسكر فمن قال لحل ما لا يسكر من خمر وغيره وقصور التحريم على القدر المسكر
من كل شيء فقد خرق الاجماع لانه قوله في الخمر لم يقل به احد الثانية اذا لم يفصل اهل العصر
بين مسئلتين بان قال بعضهم بالحل فيهما واحرون بالتحريم فيهما واراد من بعدهم بالتفصيل فان
قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين امتنع التفصيل بالاتفاق لانه اجماع صريح كغيره من الاجماعات
كذا قاله الهندي لكن الخلاف فيه ثابت ومثله ما اذا لم ينصوا عليه بل علم الحاد الجامع بين
المسئلتين كتوريث العمة والخالة لانه رفع مجمع عليه والا فقيل لا لحوز الفرق وقيل لجوز
وهو المختار والى هذا اشار المصنف بقوله والتفصيل اي فحرم التفصيل وقوله ان
خرقاه قيد في هذه والتي قبلها وقوله وقيل خارقان راجع اليهما ايضا وخرقه يتصور
بما اذا نصوا على عدم الفصل او علم الحاد الجامع الثالثة اذا استدل المجمعون بدليل
على حكم او ذكروا تاويلا اقروا عليه فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل او تاويل او علة فان كان
فيه الغاء الاول وابطاله لم يجز لانه يقتضي ابطال ما اجمعوا عليه وخرق الاجماع حرام
وان لم

وان لم يكن فيه ذلك قال الاكثرون على الجواز لانه قد يكون على الشيء ادلة وقيل لا يجوز لان التاويل
الحدد والدليل ليس سبيلا للمومنين فوجب ان لا يجوز قوله وانه يمتنع ارتداد الامة سمعا
وهو الصحيح اختلفوا في امكان ارتداد الامة في عصر من الاعصار سمعا لا عقلا فمنهم من جوزه
والمختار الامتناع لانه خطا وضلال وهما منفيان عن الامة بالاحاديث الدالة على عصمتها عن
الخطا واشار المصنف الى علم امتناعه عقلا لاتفاقهم على جعل ما لم تكلف به على الصحيح لعدم
الخطا بمنع جهل جميع الامة لما كلفوا به كالجهل بكون الوتر واجبا ام لا وهل لهم جواز ان يشترك
الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به كالتفاضل بين عثمان وحديفة ذهب كثيرون الى الجواز لان
عدم العلم به ليس خطا لان الخطا في الشرعيات عبارة عن مصادفة الحكم او عدم مصادفة طريقه
فلا يلزم من اجماعهم على عدم العلم به اجماعهم على الخطا وذهب قوم الى المنع لانهم لو اجمعوا عليه
لكان عدم العلم سبيلا فكان تجنب اتباعهم فيه فيحرم تحصيل العلم به وهو ضعيف لان عدم العلم
ليس بسبيل لهم لان السبيل ما يختاره الانسان من قول او علم واعلم ان ابن الحاجب لم يذكر
هذه المسئلة وانما ذكر مسئلة انه لم يكن وجود خبر او دليل ولا معارض له ويشترك الامة في عدم
العلم به وقال الهندي الخلاف فيه مرتب على الخلاف السابق فمن منع هناك منع هنا بطريق
الاولى ومن جوز ثم اختلفوا هنا فمنهم من جوزه ومنهم من منع ومنهم فصل فجوز فيما اذا كان عليهم
موافقا لمقتضاه دون ما ليس كذلك وهو الاول لانه لا يجوز ذهولهم عما كلفوا به والا لزم ان
اجماعهم على الخطا ووجه ترتيب الخلاف فيه على الخلاف السابق ان عدم التكليف هنا لا يعارض
وهو عدم علمهم واما في السابقة فبالاصالة وفي انفسامها قرنتين كل محطئ في مسئلة تردد
مثاره هل اختلف شط الامة على ان الترتيب في الوضوء واجب وفي الصلوات الفائتة لا يجب
واتفاق الشط الاخر على ان الترتيب في الفوات واجب وفي الوضوء غير واجب فذهب
الاكثرون الى المنع لان خطاهم في المسئلتين لا يخرجهم من ان يكونوا قد اتفقوا على الخطا وهو
منفي عنهم وجوزه المتاخرون لان المخطئ في كل واحدة بعض الامة ومثار الخلاف ان المخطئين
في المسئلتين جميعا كل الامة او بعضهم وانه لا اجماع بعد اجماع سابق خلافا للبصري ذهب
الجمهور الى انه لا يجوز ان ينعقد اجماع بعد اجماع البت على خلافه لانه يستلزم تعارض
دليلين قطعيين وانه يمتنع وذهب ابو عبد الله البصري الى انه غير ممتنع لا لانه لا
امتناع في جعل الاجماع على قول حجة قاطعة ما لم يطرا عليه اجماع اخر كما في الاجماع على
تجويز الاخذ بكلا القولين وتجويز الاجتهاد لكن لما اجمعوا على ان كل ما اجمعوا عليه
على وجه البت فانه حق واجب العمل به في جميع الامصار استثنا من وقوع من هذا الجائز
فعدم الجواز عنده مستفاد من الاجماع الثاني لا من الاجماع الاول وعند الجماهر هو
مستفاد من الاجماع الاول من غير حاجة الى الثاني والحاصل ان تبين كون الاجماع حجة
يقتضي امتناع حصول اجماع اخر يخالفه عند الجماهير وعند البصري لا يقتضي ذلك لامكان
تصور كونه حجة الى غاية امكان حصول اجماع اخر وانه لا يعارضه دليل اذ لا تعارض بين
قاطعين ولا قاطع ومظنون الاجماع لا يعارضه دليل لان ذلك ان كان قطعيا فمحال لان ه

الألوكة
www.alukah.net

تعارض دليلين قطعيين محال لانه يقتضي خطأ احدهما وان كان ظنيا كالقياس وخبر الواحد فظاهر
لان الظن لا يعارض القطعي ونقدم القطعي على الظني ليس من باب الترجيح وعلم من اطلاقه الدليل انه لا
فرق فيه بين ان يكون نصا او اجماعا اخر وتعارض الاجماعين يستحيل لاقتضاء ان يكون احدهما خطأ وهو
وهو غير جايز على الاجماع بخلاف النص فانه يحتمل ان يكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا وعلم منه ان كلا من
في الاجماع القطعي اما الظني فيجوز معارضته بالاجماع المتفق عليه او بعض المختلف فيه وان موافقته
خبر الآحاد على ما عنه بل ذلك الظاهر ان لم يوجد غيره الاجماع الموافق لمقتضى دليل اذا لم يعلم لهذا دليل
اخر لا يجب ان يكون مستندا الى ذلك الدليل لاحتمال ان يكون له دليل اخر وهو مستنده ولم ينقل الينا
استنادا بالاجماع هذا قول الجمهور وعن ابي عبد الله البصري انه يكون مستنده وتجب تاويله على
انه اذا دل ذلك هو الظاهر اذا لم يوجد في المسئلة دليل سواه لانه لذلك على سبيل الوجوب ⊛
وحكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعي ايضا وموضع الخلاف في خبر الواحد فان كان متواترا فهو
عنه بالاتفاق قاله عبد الوهاب فكان حق المصنف تقييد الخبر بالاحاد وليتظر في هذه المسئلة مع
قول فيما سبق في الاخبار وان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه وثالثها ان يلقوه بالقبول فان
كونه مستندا الاجماع ودلالة الاجماع على صدقه متقاربة وقد اقتصر ابن السمعاني على ايراد هذا هنا
وقال انما بنى على مسئلة اخرى وهي ان الاجماع يكون منعقدا على الحكم الثابت بالدليل او على الدليل ⊛
الموجب للحكم قال واصحهما الاول لان الحكم هو المطلوب من الدليل ولاجله انعقد الاجماع ⊛
حاصله جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر قطعا وكذا المشهور المنصوص
في الاصح وفي غير المنصوص تردد ولا يكفر جاحد الخفي ولو منصوصا من جحد مجمعا عليه فله احوال
احدها ان يكون ذلك المجمع عليه معلوما من الدين بالضرورة كاركان الاسلام فهو كافر قطعا وليس كفره
من حيث انه مجمع عليه بل لجحده ما اشترك الخلق في معرفته ولانه صار بخلافه مجادلا لصدق الرسول
واعلم انه قد يستشكل قولهم المعلوم من الدين بالضرورة فانه ليس في الاحكام الشرعيه على قاعدة الاشعرية
من يعلم كونه حكما شرعيا الا بدليل وجوابه انها ثبتت باعظم دليل وانما سميت ضرورية في الدين
من حيث اشتهرت العلوم الضرورية في عدم تطرق الشك اليها واستوا الخواص والعوام في تركها
الثانية ان لا يبلغ رتبة الضروري لكنه مشهور فينظر فان كان فيه نص كالصلوات فمن كفرهن خلاف
والاصح نعم وان لم يكن فيه نص ففي تكفيره الخلاف وصحح النووي في باب الردة التكفير ونقل الرافعي في
باب حد الخمر عن الائمة انه لم يستحسن اطلاق القول بتكفير المستحل وقال كيف يكفر من خالف
الاجماع ولحن لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله واول ما ذكره الاصحاب على ما
اذا صدق المجمعين على ان التحريم ثابت في الشرع ثم خالفه فانه يكون ردا للشرع الثالثة ان يكون
خفيا لا يعرفه الا الخواص كتساقط الحوامل بالولي قبل الوقوف وتوريث بنت الابن السدس مع
بنت الصلب فاذا اعتقد المعتقد في شيء من هذا انه خلاف اجماع العلماء لم يكفر لكن يحكم
ببطلانه وخطايه ولا فرق في هذا القسم بين المنصوص عليه وغيره لاشتراك الكل في الخفاء
ولا نعلم فيه خلافا وانكر واعلى ابن الحاجب حيث اوهمت عبارته حكاية قول فيه بالتكفير وهذا
القسم المذكور يسلم سعد المسئلة ويزيل كل اشكال يجري الله تعالى المصنف خيرا وختم لي بالحسنى
بمنه وكرمه الكتاب ـــــــــ الرابع في القياس وهو حمل معلوم لما وائه

ـ علم

في علة حكمه عند الحامل وان خص بالصحيح حذف الاخير المراد بحمل معلوم على معلوم في الحاقه
به وليس المراد بالمعلوم مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن والفقها مطلقون
لفظ العلم على هذه الامور وانما قال معلوم ولم يقل موجود ولا شيء لجريان القياس في المعدوم
والموجود ممكنا كان او ممتنعا فان القياس يجري فيها جميعا والشيء لا يطلق على المعدوم وانما لم
يذكر بدل المعلوم الاصل والفرع كما عبر به ابن الحاجب كرفع ابهام كون الفرع والاصل وجودين
وليس بشرط ثم ان الاصل والفرع انما يعقلان بعد معرفة القياس فتعريف القياس بهما دور
نعم في التعبير بالاصل والفرع فايده وهي خروج ما لو كان احدهما ليس اصلا للاخر لان حرمة
الربا فلا يكون قياسا كالبر والشعير المتساويين في علة حرمة الربا فان احدهما ليس اصلا
للاخر لان حرمة الربا ثابتة فيها بالنص وانما قال في معلوم اخر لان القياس هو الالحاق ⊛
فيستدعي وجود شيئين وانما قال لما وائه في علة حكمه لان القياس لا يوجد بدون العلة واخرج
به عن اثبات الحكم بالنص فانه لا يكون قياسا كما لو ورد نص لخمر الارز بتحريم الربا كما ورد في
البر وقد خرج به حمل احد الشيئين على الاخر اذا كان الفرع اولى بالحكم من الاصل فليس من شرط
القياس المساواة بل زيادته عليه لذلك وكذا اخرج به حمله عليه لمجرد نفي الفارق بينهما مع
انه من انواع القياس وانما عدل عن قولهم لاشتراكهما في علة الحكم الى قوله لما وائه لامرين احدهما
ان القياس لغة المساواة فلفظ المساواة يطابق معناه اللغوي بخلاف لفظ الاشتراك فانه يحتمل ان
المشاركة يصدق بوجهين احدهما المناصفة نقول شارك زيد عمرا او اشترك زيد مع عمرو في المال
وهذا ليس مرادهم في قولهم شارك الفرع الاصل في علة حكمه لان العلة لم تسقط عليهما حتى كان
في كل منهما بعضها ولا يجري فيما بينهما وثانيهما المساواة كما يقول اشترك زيد وعمرو في الانسانية
اي تساويا فيها وهذا هو المقصود واما لفظ المساواة فلا يستعمل الا في هذا المعنى فكان ذكره اولى
من لفظ الاشتراك هكذا قرره المصنف واحسن منه ان يقال انما عبر بالمساواة دون المشاركة لان
المشاركة في امر ما لا يوجب استواها في الحكم ما لم يكن ذلك الامر فيها بالسوا او بالقرب منه والمتساوي
انما لو اختلفا فيه من الجهة التي بها يقتضي الحكم لكان ذلك فرقا يمنع التسوية بينهما ولك ان تقول
قوله في علة الحكم كان ينبغي تجنبه كما تجنب لفظ الاصل والفرع لان العلة من اركان القياس فلا
يمكن تعريفها الا به فاخذها في تعريف القياس يلزم الدور ولهذا قال بعضهم لاستوايهما في
شعوره به وانما قال عند الحامل ليشمل الصحيح والفاسد في نفس الامر والحد ما هيه القياس
الذي هو اعم من الصحيح والفاسد خلافا لمن ظن ان التعريف انما يكون للصحيح وليس كذلك بل
القياس من حيث هو تم اذا اريد تخصيصه بالصحيح حذف قوله عند الحامل وانما عبر بالحامل
دون المجتهد لانه ليس من شرط القياس الاجتهاد فقد يقيس على قول امامه واعلم ان هذا
اصل هذا التعريف للقاضي ابي بكر وانما اختاره المصنف لان المحققين من اصحابنا عليه وبينوا
وهم من اشار بالاعتراض اليه وتبين به ان قول القاضي في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليس
هو من تمام الحد كما توهم ابن الحاجب فاورد عليه ان اثبات الحكم فيهما معا ليس هو القياس
وليس كذلك وانما التعريف تم عند ما قاله المصنف ثم هذه الزيادة بيان للحمل فان الحمل والالحاق
له جهات كثيرة وكذلك اعتراضه بانه جعل الحمل جنسا وهو غير صادق على القياس لانه مثرة

الألوكة
www.alukah.net

القياس لانفس القياس ضعيف لان الجدل ليس ثمرة القياس بل ثمرته هي العلم بثبوت حكم الفرع و
وهو حجة في الامور الدينية قال الامام اتفاقا واما غيرها فنحو قوم عقلا وابن حزم شرعا وداود
غير الجلي اذا علمنا ان الحكم في الاصل معلل بكذا وعلمنا ذلك الوصف في صورة النزاع علمنا مثل ذلك الحكم
فيها بالخلاف بين العقلاء اما اذا كانت هاتان المقدمتان ظنيتين او احدهما ظنيه كان حصول
ذلك الحكم في صورة النزاع ظنيا لا محالة وهذا النوع لا يفيد العلم والجزم بالنتيجة بل ان كان ذلك
في الامور الدينوية وقد اتفقوا على وجوب العمل به كما في الاودية والاغذية والاسفار وانما
الخلاف في الامور الشرعيه كذا قاله الامام الرازي وانما صرح به المصنف ليبرا من عهدته ثم منهم من
منع العمل به عقلا وهو مذهب طائفه من الشيعة والمعتزله على ما حكاه القاضي ابو الطيب ومنهم
من خص الامتناع عقلا بشرعنا كالنظام ومنهم من منعه شرعا كابن حزم وصنف فيه رسالتين
والقائلون بهذا منعوه مطلقا وعن داود وغير الجلي واما الجلي فلا ينكره وانما قال غير الجلي ليشمل
المساوي كذا حكاه الامدي لكن داود وان قال بالجلي وهو ما كان الملحق اولى من نفي الحكم عن الملحق به
لا يسميه قياسا فاستدراك المصنف ليس على وجهه وابن حزم اعلم بمذهبه قال في كتاب الاحكام
وداود واصحابه لا يقولون بشيء من القياس سواء كانت العلة فيه منصوصة او غيره قال
الاستاذ ابو منصور في كتاب التحصيل واما داود الاصبهاني والنظام فانهما اعترضا القول في
نفي القياس اما داود فانه قال لو قيل لنا حرمت المسكر لانه حلو لم يدل ذلك على تحريم حلو آخر
والمنقول عن ابن حزم انه يدعي ان المنصوص يستوعب جميع الحوادث بالاسما اللغوية التي لا
تحتاج الى استنباط واستخراج حتى انه نفى دلالة فحوى الخطاب وتنبيهه في معنى الاصل ونحوه
من المواضع التي يدل فيها اللفظ الخاص على العام وعكس هذا قول امام الحرمين ان القياس
تحتاج اليه في معظم الشريعة لقلة النصوص الدالة على الاحكام والحق التوسط وهو اثبات
النصوص على اكثر الحوادث وما خرج عن ذلك استعمل فيه القياس لا سيما القياس في معنى الاصل
ونحوي الخطاب فانه من دلالة اللفظ عند قوم وابو حنيفه في الحدود والكفارات والرخص والتقدير
مثال الحدود والحاب قطع النباش قياسا على السارق لجامع اخذ مال الغير خفية ومثال الكفارات
الحاقها على قاتل النفس عمدا بالقياس على المخطئ والمقدرات كاعداد الركعات والرخص ظاهر ومنع
ابو حنيفة ذلك كله لان الحدود تدرأ بالشبهه والمقدر غير معقول وعندنا هو حجة في الجميع
لعموم الادلة ودرأ الحد بالشبهة مردود باثباتها بخبر الواحد والشهادة الظنيين هكذا حكى
الخلاف في المحصول قال وحاصل هذه المسئلة انه هل في الشريعة جملة من المسائل التي لا يجري
القياس فيها وما ذكروه لا ينفي ذلك واشار الشافعي الى ان الحنفية قد نقضوا اصلهم فاوجبوا
الكفاره بالاطعام بالاكل قياسا على الافطار بالجماع وفي قتل الصيد خطأ قياسا على قتله عمدا
وقاسوا في التقديرات حتى قالوا في الحاجة اذا ماتت في البئر تجب كذا كذا دلوا وفي الفارة
اقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا وقال القاضي ابو الطيب في باب
المحرمين تعليقه التقدير عندنا بمنزلة الاحكام وثبتت بما ثبتت به سائر الاحكام وقال ابو حنيفة
لا يثبت الا بتوقيف او اتفاق ونا قض في تقدير مدة الرضاع وتقدير العدد الذي تنعقد به
الجمعه وتقدير مسح الراس بالبشر فيه توقيف ولا اتفاق واعلم ان ما قاله الامام وتبعه

المصنف

المصنف من ان الشافعي لجوز القياس في الكل صحيح فيما عدا الرخص اما الرخص فلا لانه نص في الام
على المنع فقال في اخر صلاة العيد ولا نجري بالرخصه مواضعها وكذا نقله البويطي والربيع
ما نصه قال ابو الفضل ابن عبدان من اصحابنا في كتاب شرائط الاحكام من شرط القياس ان
حروف حادثة تؤدي الفروة الى معرفة حكمها وان لا يوجد نص يفي باثبات حكمه وقد
حكاه ابن الصلاح في طبقاته عنه ثم قال وعد هذا الثاني شرطا في موضع التحقيق غريب وانما
يعرف ذلك بين المناظرين في مقام الجدل واما الشرط الاول فطريق باباه وضع الائمة الكتب
الطائفه بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة وفهم في الاسباب والشروط والموانع للحكم
الثابت من جهة الشرع نوعان احدهما اثبات الاحكام ابتداء من غير ربط بالسبب وهو
قابل للتعليل والقياس باتفاق القائلين بالقياس والثاني نصب الاسباب والشروط والموانع
عللا للاحكام كجعل الزنا موجبا للحد وجعل الجماع موجبا للكفارة فالجمهور على انها قابلة
للقياس بها ظهرت العلة المتعدية لقياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد ومنعه قوم لانه
لا يحسن ان يقال في طلوع الشمس انه موجب للعبادة كغروبها واختاره الامدي وابن الحاجب
والبيضاوي لكن الامام في المحصول حكى عن اصحابنا الجواز وعليه جرى المصنف وقال في شرح
المختصر المختار عندي ان قلنا بعود السببيه للاحكام صح والا فلا لوقف وكلام الضدي يقتضيه
فانه قال يحتج على الجواز لنا ان السبب حكم شرعي فاذا عقلت علتها ووجدت في صورة اخرى
وجب الحاقها به لادلة القياس وقياسا على الاحكام التي هي غير السببية وجعل المقترح هذا
الخلاف مبنيا على ان الخلاف في ان حكم السببية من خطاب الوضع او خطاب التكليف
واعلم ان جريانه في الشروط والموانع قال من ذكره فقد صرح به الكيا الطبري قال وقد ينبغي
اشراط الاسلام في الاحصان الحاقا له بالجلد على انواع العقوبة ثم استوى فيه انكار المسلمين
والكفار فالرجم كذلك وقوم في اصول العبادات منع الحنفيه والجبائي اثبات اصول العبادات
بالقياس وبنوا عليه انه لا يجوز اثبات الصلاة بايماء الخائف بالقياس محتجين بانه لو جاز
لامكن اثبات عبادة مستقلة قياسا على العبادات المشروعة لجامع المصلحه المتعلقه
بالعبادات وذهب اصحابنا الى الجواز لعموم ادلة القياس واجابوا عن شبههم بان ذلك
ليس من القياس في شيء بل هو تشريع باطل وقوم الجزي الحاجي اذا لم يرد نص على وفقه
كضمان الدرك هذا الخلاف لا يعرف في كتب الاصول وانما ذكره الشيخ صدر الدين ابن الوكيل
في الاشباه والنظائر ومنه اخذ المصنفه فقال انه القياس الجزي اذا لم يرد من الشارع
عليه نص على وفقه مع عموم الحاجة اليه في زمانه او عموم الحاجة الى خلافه
هل يعمل بذلك القياس الجزي فيه خلاف اصولي وبيانه تصور فذكر منها ضمان الدرك
القياس الجزي يقتضي منعه لانه ضمان ما لم يجب ولكن عموم الحاجة اليه لمعاملة
الغرباء وغيرهم يقتضي جوازه فقال ابن سريج بالمنع على مقتضى القياس وخرجه قولا
والاصح صحته بعد قبض الثمن لا قبله لانه وقت الحاجة الموكدة واخرون في العقليات
منع قوم من الحشوية وعلة الظاهرية القياس في العقليات والجاهير على الجواز ومثاله
قول اصحابنا في مسئلة الرؤية لله تعالى موجود فيرى فيكون مرئيا واذا قلنا به فلا بد

الألوكة
www.alukah.net

من جامع عقلي والا لكان الجمع لحكما محضا كتوغل الفلاسفة واهل البدع في مسايل العقايد وزه
ذلك وادعي ابن برهان في الوجيز ان المحققين علي انه ليس في المعقولات قياس وانما يتعرف حكم
التفصيل بها من الجملة والقياس الصحيح هو الشرعي واخرون في النفي الاصلي اختلفوا في ان النفي
الاصلي هل يعرف بالقياس بعد اتفاقهم علي ان استصحاب حكم العقل كاف فيه قال المستصفي
فيها ثم وجدنا اخري تشبهها فهل نبحث عن حكمها ايضا اولا بل نقيسها علي التي تخفنا عنها
ولم نعلم حكمها قبل الجوز وقبل يتبع وتوسط الغزالي والامام فالجوز بقياس الدلالة وهو ان يستدل
بانتفاء الشيء اثارة في انتفاء خواصه علي عدمه ولا يجوز بقياس العلة لان العدم الاصلي ازلي والعلة
حادثة بعده فلا يعلل بها وعزاه الهندي للمحققين ولقايل ان يقول العلل الشرعيه معرفات
ولا يمتنع تاخرها واحترز المصنف بالاصلي عن العدم الطاري فانه تجري فيه القياسان
بالاتفاق لانه حكم شرعي حادث فهو كسايرالاحكام الوجودية ويقدم قياس اللغة اي في فصل
اللغات فاغني عن اعادته ونبه عليه لئلا يعتقد اخلاله به لما جرت عادتهم بذكره هنا
والصحيح جحه الاتي العادية والخلقية هذا الاستثناء ذكره الشيخ ابو اسحق الشيرازي ومثله باقل
الحيض واكثره واقل مدة الحمل واكثره فلا قياس فيه لان معناها لا يعقل بل طريقها انها
خبر الصادق لكن ذكر الماوردي والروياني في كتاب القضاء ان المقادير تجوز القياس فيها علي
الصحيح ومثلا باقل الحيض واكثره وقد جمع بين الكلامين بحمل الاول علي الحيض من حيث الجملة
والثاني في الاشخاص المعينة وما نقلناه عن الشيخ ابي اسحق هو الموجود في اللمع وقال في شرحها
بالطريقة العادة ان كان عليه امارة فجاز اثباته بالقياس كالشعر هل حل فيه الروح والحامل
هل حاضت وان لم يكن عليه امارة كاقل الحيض واكثره فلا والا في كل الاحكام لجوز ان تثبت الاحكام
جميعها بالنصوص قطعا اذ لا يلزم محال واختلفوا هل تثبت كلها بالقياس فذهب قوم الي جريانه
لان حد الشرعي يشمل الكل وقد جري في البعض وقاسا فكذلك في البعض الاخر والجمهور علي امتناعه
لان القياس حمل فرع علي اصل فاذا لم يكن اصل فكيف يتصور القياس بل في بعضها ما لا يجري
القياس فيه لان انواعه مختلفة الاحكام ولانه لو ثبت الجميع بالقياس لزم التسلسل ولان من
الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية علي العاقلة والقياس فرع يعقل المعني واعلم ان جملة
المسئلة اصل للمسئلة السابقة في استعمال القياس في الحدود والكفارات والمقدرات كما ذكر
ابن السبكي وغيره وسبق عن الامام ان حاصل الخلاف ثم يرجع الي ذلك وكان المصنف
ذكرها استيفاء للاصل والفرع والا القياس علي منسوخ خلافا للحنفيين لا لجوز القياس علي
اصل منسوخ فان التعدية مع ان الاصل منسوخ غير ممكنه وقول المصنف خلافا للحنفيين
راجع للجميع المستثنيات من قوله والصحيح حجة الا الي الخ الا انه لا يجري خلاف في امتناع
القياس علي منسوخ الا انه سبق في النسخ عن الحنفية اذا نسخ حكم الاصل يبقي حكم الفرع
وهو يقتضي جواز القياس علي المنسوخ فانهم قالوا اذا بقي حكم الفرع فلعل المصنف اراد
هذا لكن بين في شرح المختصر انه لا منافاة بينهما قلت ولو انه قال والا القياس علي مخصوص
لامكن الخلاف فان الشيخ ابو اسحق في اللمع ذكر ان من مفيدات القياس كون الاصل ورد الشرع

بتخصيصه شرقيا سرابي حنيفة نكاح غير رسول الله صلي الله عليه وسلم في جواز النكاح بلفظ الهبة
علي نكاح رسول الله صلي الله عليه وسلم وقد ورد الشرع بتخصيصه بذلك وليس النص علي العلة ولو
في الترك امرا بالقياس خلافا للبصري وثانيها التفصيل النص علي علة الحكم يدل علي ثبوت الحكم لاجل
العلة في ذلك المحل خاصة بالخلاف هل يدل علي بعد به الحكم بتلك العلة الي غير محل الحكم المنصوص
عليه دون ورود التعبد بالقياس فالجمهور علي انه لا يدل سواء كان في الفعل كالزنا زيد العلة
او في الترك كحرمت الخمر لاسكارها وقال ابو الحسين البصري والشيخ ابو اسحق وابو بكر الرازي
وغيرهم يدل وقال ابو عبد الله البصري ان كانت علة التحريم ردّ او الايجاب او الندب فلا قال
الغزالي وبني علي هذا ان التوبة لا تصح من بعض الذنوب بل من ترك ذنبا لكونه معصيته يلزمه
ترك كل ذنب اما من تاب بعد ذنبه لانها طاعة لا يلزمه الاتيان بكل طاعة قال وهذا محال في الطرفين
واعلم ان ابن الحاجب نقل عن البصري التفصيل ومراده ابو عبد الله والمصنف نقل عنه
الاكتفاء مطلقا ومراده ابو الحسين كما ذكرنا واركانه اربعة اي الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف والجامع ولم يذكر وانها حكم الفرع لانه ثمرة القياس ونتيجته لتاخره عنه فلا لجوز ان يكون
ركنا له والا لزم توقفه علي المتوقف علي نفسه الاصل وهو محل الحكم المشبه به وقيل دليله
وحكم لم يحكم المصنف في ركنيه الاصل خلافا وقيل لجوز القياس بغير اصل قال ابن السبكي وهو
قول من اختلط الاجتهاد بالقياس والصحيح انه لا بد له من اصل لان الفروع لا تتفرع الا عن
اصول ووجه تقديم الاصل علي غيره من الاركان ظاهر لانه اصل الحكم الذي هو اصل العلة التي
هي اصل الفرع والقول الاول قول الفقها وساعدهم كثير من المتكلمين والثاني قول المتكلمين فاذا
قسنا الدليل في تحريم شربه علي الخمر المنصوص علي تحريمها بقوله الخمر حرام قال الفقها الاصل فيه
هو الخمر التي هي محل التحريم لانها تشبه بها الفرع فيكون اصلا له وقال المتكلمون الاصل هو النص
الدال علي تحريم الخمر لانه الذي يعرف به التحريم وقال بعضهم الاصل هو التحريم الثابت في الخمرة
لانه الذي يتفرع عليه تحريم النبيذ والجمع ممكن الان مساعدة الفقها اولي ليلا يحتاج الي
تغيير مصطلحهم وهم الجمهور في عمرة القياس فلهذا صدر به المصنف والنزاع لفظي لان حكم
الخمر اذا كان مبنيا علي الخمر من حيث انها محلة فهي اصله وهو اصل لحكم النبيذ لكونه مبنيا
عليه واصل الاصل اصل فيكون الخمر ايضا اصلا لحكم النبيذ ولذلك اذا كان حكم الخمر مبنيا علي
النص من حيث انه مستفاد منه فيكون النص اصلا له وهو اصل لحكم النبيذ واصل الاصل
اصل فيكون النص ايضا اصلا لحكم النبيذ والحاصل رجوع الخلاف الي لما هو اصل بالذات او
بالعرض تنبيه قد جعل القول بانه دليله مرجوحا وكلامه في اول الكتاب يخالف هذا
وصوابه ان اصطلاح الاصوليين في المقدمات اطلاق الاصل علي شيء وفي القياس اطلاقه علي
اخر ولا يشترط دال علي جواز القياس عليه بنوعه او شخصه ولا الاتفاق علي وجود
العلة فيه خلافا لزاعميها فيه مسلتان احدهما لا يشترط في الاصل ان يقوم دليل علي جواز
القياس عليه لخصوصية نوعية كانت او شخصية بل كل حكم انفرح فيه معنى مخيل
غلب علي الظن اتباعه فانه لجوز ان يقاس عليه وخالف عثمان البتي فشرطه فاذا كانت المسئلة
من مسايل البيع مثلا فلا بد من دليل علي جواز القياس في احكام المبايعات او في النكاح فلذلك

الألوكة
www.alukah.net

الثانية لاستلزم الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه خلافا لبعضهم
قال الشيخ ابو اسحق ان اراد بالاتفاق اجماع الامة ادي الي ابطال القياس لان نفاة القياس
من جملتهم وان اراد اجماع بعض القياسين فهم بعض الامة وليس قولهم بدليل الثاني حكم الاصل ومن
شرطه ثبوته بغير القياس وقيل والاجماع لحكم الاصل شرايط الاول ان لا يكون الدليل الدال على حكم
الاصل قياسا عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة والحنابلة والي عبد الله البصري لنا انه ان اتحدت
العلة فالقياس على الاصل الاول وذكر الثاني لغو وان اختلفت لم ينعقد القياس لعدم التساوي
في العلة واعلم ان الدليل لا ينحصر في الكتاب والسنة بل يجوز ان يكون اجماعا لانه اصل في
اثبات الاحكام فجاز القياس على ما ثبت به وحكي الشيخ ابو اسحق وجها انه يشترط ان يكون
كتابا او سنة ولا يجوز القياس على ما ثبت بالاجماع الا ان يعلم بالنص الذي جمعوا لاجله ولم
يذكر المصنف في حكاية هذا الوجه الاستثناء لان القياس حينئذ على النص وكونه غير متعبد
فيه بالقطع الثاني ان لا يتعبد فيه بالعلم لخرج ما تعبد فيه بالعلم كاثبات كون خبر الواحد حجة
بالقياس على قبول الشهادة والقبول على قول من زعم انه من المسايل العلمية وكون الاجتهاد
جايزا في طلب الحكم الشرعي قياسا على جواز الاجتهاد في طلب القبلة وذلك لان القياس الجلي لا يفيد
الا الظن فاثبات المسئلة العلمية بما ثبت للعلم بالظن وهو ممتنع تنبيهان الاول هذا
الشرط ذكره الامام وقال الهندي انما يستقيم اذا كان المراد بالحكم الذي هو ركن في القياس الظني
المختلف فيه فانا ان اريد تحريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان فلا يستقيم ذكر بالجب
عن قيد العلم عنه الثاني قد يشكل هذا الشرط مع ترجيح المصنف فيما سبق جريان القياس
في العقليات مع انا متعبدون فيها بالقطع وشرعيا ان استلحق شرعيا الثالث في كون الحكم
شرعيا ليخرج اللغوي والعقلي فانا بتقدير ان نجري القياس فيها فانه ليس قياسا شرعيا بل لغويا
وعقليا وكلامنا في الشرعي كذا قرره وقال المصنف لكن ان تقول اذا اجريت القياس فيها ترتب عليه ذلك
امر شرعي وهو تحريم النبيذ مثلا لصدق اسم الخمر عليها قياسا فلهذا زاد عليهم هنا هذا القيد وهو
قوله ان استلحق شرعيا وغير فرع اذا لم يظهر للوسط فايدة وقيل مطلقا الرابع ان
يكون حكم الاصل غير فرع عن اصل اخر خلافا للحنابلة وبعض المعتزلة ثم ان الاصوليين اطلقوا
الشرط وقال المصنف هو مخصوص عندي بما اذا لم يظهر للوسط فايدة البتة كقياس السفرجل
على التفاح والتفاح على البرانا اذا ظهرت له فايدة فلا يمتنع ان يقاس فرع على فرع وقولهم ان كل
فرع ليس عليه فرع فالعلة فيه متحدة فيكون حشوا اولا فيفسد نقول عليه بين الامرين
واسطة وهو ان يكون حكم الفرع على الاصل الاول لا ستنكر في بادي الراي جدا بخلاف ما اذا
جعل مندرجا تحت الفاح ربوي قياسا على الزبيب والزبيب ربوي قياسا على التمر والتمر
ربوي قياسا على الارز والارز ربوي قياسا على البر اذا قصد بقياس التفاح على الزبيب الوصف
الجامع بينهما وهو الطعم وبقياس الزبيب على التمر الطعم مع الكيل وبالتمر على الارز الطعم والكيل
مع القوت وبالارز على البر الطعم والكيل والقوت الغالب ولو قيس ابتدا التفاح على البر لم
يسلم من مانع يمنعه علية الطعم مجرد بين الزبيب والتمر والكيل مع اخذ بعض الكيل والقوت
من الاعتبار لم يثبت له ان الذي ادعوي ان العلة الطعم فقط تنبيه ينبغي تامل هذا الشرط

ح قوله

ح قوله قبله ثبوته بغير القياس لانه اذا كان الحكم في الاصل ثابتا بالقياس فهو فرع لاصل اخر ولهذا
اورده ابن الحاجب بهذه الصيغة والبيضاوي بالصيغة الاولي ولم يجمع واحد منهما بينهما ثم رايت من
اورده علي المصنف فقال قد علم اشتراط كونه غير فرع من اشتراط ثبوته بغير القياس فما الفايدة
لهذا واجاب المصنف انه لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع وهو ما ذكرنا ثانيا بالقياس لجواز
ان يكون ثابتا ثبوته بغير القياس لانه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعا للقياس المراد ثبوت الحكم
فيه وان كان فرعا لاصل اخر ولذلك لا يلزم من كونه غير فرع ان لا يكون ثابتا بالقياس لجواز ان يكون
ثابتا بالقياس ولكنه ليس فرعا في هذا القياس الذي يراد اثبات الحكم فيه وان لا يعدل عن سنن
القياس الخامس ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس لتعذر التحريج حينيذ والمعدول
به هو الخارج عن المعني لا المعني فيخرج منه شبان احدهما ما شرع ابتدا لا لمعني فانه لم يخرج حتي
نقال خرج والثاني ما استثني عن معقول المعني كالعرايا استثنيت من الربويات لحاجة
الفقرا وقدرشها الغزالي معدولا بها عن سنن القياس وفيه نظر لجواز ولا يكون دليل حكم شاملا
لحكم الفرع السادس ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والا فليس جعل احدهما اصلا
والاخر فرعا اولي من العكس وكون الحكم متفقا عليه قيل بين الامة والاصح بين الخصمين وانه
لا يشترط اختلاف الامة السابع كون الحكم متفقا عليه مخافة ان يمنع فيحتاج القياس الي اثباته
عند توجه المنع اليه فيكون المشروع فيه انتقالا من مسئلة الي اخري ثم اختلفوا في كيفية الاتفاق
عليه فقيل يشترط ان يكون متفقا عليه بين الامة وقيل يكفي اتفاق الخصمين وقيل يشترط اتفاق
الخصمين واختلاف الامة حتي لا يكون مجمعا عليه وهو راي الاسدي فانه متي كان مجمعا عليه بين
الامة لم يكن للخصم منعه والصحيح جواز كونه مجمعا عليه بين الامة فان كان متفقا بينهما ولكن
احد الخصمين مختلفين فهو مركب الاصل او لعلة منع الخصم وجودها في الاصل مركب الوصف ولا
يقبلان خلافا للحنفيين سمي بعض المتفق عليه بين الخصمين فقط بالقياس المركب ثم ان كان
الحكم متفقا عليه بين الخصمين لكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الاصل سمي بذلك لاختلافهما
في تركيب الحكم علي العلة في الاصل كما في قياس حلي النبا لعه علي حلي الصبية فان عدم الوجوب
في حلي الصبية متفق عليه بين الخصمين لكن لعلتين مختلفتين فانه عندنا العلة كونه حليا
وعندهم لعلة كونه مالا للصبيه وان كان الخصم يوافق علي العلة ولكن يمنع وجودها
في الاصل فهو مركب الوصف سمي بذلك لاختلافهما في نفس الوصف الجامع لقولك في تعليق
الطلاق قبل النكاح تعليق الطلاق فلا يصح كما لو قال لزينب التي اتزوجها طالق فيقول
الحنفي العلة وهي كونه تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله لزينب التي اتزوجها طالق تنجيز
لا تعليق ثم المشهور عند الاصوليين ان النوعين غير مقبولين اما الاول فلان الخصم لا
ينقل عن منع الاصل كما لو يكن التعليق ثابتا فيه او منع حكم الاصل اذا كان ثابتا وعلي التقديرين
لا يتم القياس وحكاية القبول عن الحنفيين ذكره الهندي ولو سلم العلة فاثبت المستدل
وجودها او سلم المناظر انتهض الدليل لو سلم الخصم العلة فاثبت المستدل في القسم الثاني
انها موجودة في الفرع انتهض الدليل علي فيصح القياس الامر او سلم ان العلة التي عينها
المستدل في الاول هي العلة وانها موجوده في الفرع انتهض الدليل عليه فيصح القياس

الألوكة
www.alukah.net

لاعتراف الخصم بما هو موجب لصحة القياس كما لو كان مجتهدا او غلب على ظنه صحة القياس فانه
لا يكابر نفسه فيما لو يوجبه ظنه فان لم يتفقا على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم
اثبات العلة فالاصح قبوله ما سبق فيما اذا كان حكم الاصل متفقا عليه مطلقا او بين الخصمين فان
لم يتفقا عليه ولم يكن مجمعا عليه ولكن حاول المستدل اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة
بطريق من طرقها فقيل لا يقبل ذلك منه بل لا بد من الاجماع بين الخصمين صونا للكلام عن الانتشار
والاصح قبوله والا لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع والاصح لا يشترط الاتفاق على تعليل
حكم الاصل او النص على العلة لا يشترط في الاصل ان يكون عقد الاجماع على انه حكمه معللا او ان
ثبت علته عينا بالنص بل لو ثبت بالطرق الظنية جاز القياس عليه وخالف فيه بشر المريسي فزعم
انه لا يقاس على اصل اخرجتي يدل نص على عين علته ذلك الحكم او انعقد الاجماع على كون حكمه
معللا وهو باطل لان ادلة القياس مطلقة الثالث الفرع وهو المحل المشبه وقيل حكمه ادلة
قول الفقهاء وهو التقييد في الثالث السابق في الاصل والثاني للمتكلمين حكمه المشبه وهو
محرم النبيذ ومنهم من مال اليه هنا لتفرعه عن القياس بخلاف المحل ولم يقل احد هنا انه
دليله كيف ودليله القياس ومن شرطه وجود تمام العلة فيه فان كانت قطعية قطعي
ارطنيه فقياس الادون كالتفاح على البر لجامع الطعم هذا اخذه من قول ابن الحاجب ان
تساوي الفرع في العلة علة الاصل لا يهام لفظ المساواة ان الزيادة تضر فيخرج قياس الاول
لفلان حصول المعنى بتمامه فان الزيادة لا تنافيه ولا الخرج قياس الادون فانه ليس المعنى ه
بالادون كون المعنى فيه اقل من الاصل لكن حصول المعنى المظنون فيه بتمامه وذلك لان
الاصل في العلة قد يكون مقطوعا بها كالاسكار في الخمر وقد تكون مظنونه كالطعم في البر فاذا
كانت قطعيه ووجدت في فرع كان القياس فيه قياس المساواة وان كانت مظنونه فوجدت
في فرع يشتمل عليها ولا يشتمل على الوجوب الاخر المحتمل للعلية وان كان مرجوحا فقياس
الفرع حينئذ قياس ادون لانه ليس ملحقا بالاصل الاعلى تقدير ان العلة فيه كذا مع احتمال
غيبه فلم يكن لالحاقه به من الغوه ما لالحاق الفرع المشتمل على الاوصاف المحتمله كلها والحاصل
ان المساواة لا بد منها والا لم يكن تعدي الحكم وتقبل المعارضه فيه بمقتض نقيض او ضد
لاختلاف الحكم على المختار من الشروط على المختار ان لا يعارض الفرع بمقتضي نقيض الحكم بان يتولد
ما ذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه ه
تتوقف دليلك وقد ذكر ابن الحاجب هذه المسئله في فصل المعارضه واقتصر على ذكر النقيض
وسلم اليه الضد اذ لا فرق واشار الى مخالفه الخلاف وهذا لان المستدل اذا ذكر وصفا فعوض
بوصف قائم في الفرع يقتضي نقيض ما رامه المستدل كما اذا كان وصف المستدل يقتضي
ثبوت الحرمة ووصف المعترض يقتضي ثبوت نقيضها وهو لا حرمة او يقتضي فيه ضد مرام
المستدل كما اذا كان وصفه يقتضي ثبوت الحرمة ووصف المعترض يقتضي ثبوت الوجوب
او الاستحباب مثلا فلا شك في قبول هذه المعارضة لانها تهدم ما علة المستدل وتبطل
قصده اما اذا عورض بما يقتضي خلاف الحكم الذي رامه فلا يقبل ذلك لانه لا يبطل قوله
لامكان اجتماع مرامه معه وهذا كما اذا اتى بعله تقتضي في الفرع الحرمه فعارضه بعلة

تقتضي

تقتضي فيه وجوب الحد فوجوب الحد لا ينافي الحرمه فله ان يقول هب ان ما عارضت به
صحيح ولكنه لا يعترض غرضي لجواز اجتماع الحرمة والحد مثال النقيض لو باع الخارجه الاجنبيا
ثم في وجه كما لو باع هذه الصبيعان الاشتراك فنقول لا يصح كما لو باع الجاريه الا بدها وهذا
قريب الشبه من الفرع اذا الجاديه اصلان متقابلان والشافعي يلحقه باعلاهما وهذا اذا
عارض بعلة اخرى تقتضي في الفرع نقيض الحكم فان ادعى ان علة المستدل نفسها تقتضي النقيض
فذاك قلب لا معارضة ومثال الضد الوتر واجب فيتأكد على التشهد في الصلاة لجامع
مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها فنقول يستحب فيتأكد على الفجر لجامع ان كلا منهما يفعل في
وقت معين لغرض معين من فروض الصلاة فان الوتر في وقت العشاء والفجر في وقت الصبح ولم
يعهد من الشرع وضع صلاتي فرض في وقت واحد ولو قبل الجامع المواظبة لكان قلبا لا
معارضة فهذان قادحان لان النقيض والضد اذا ثبت لزم تقابل قول المستدل لخلاف الخلاف
ومثال خلاف اليمين الخوس لا توجب الكفارة كشهادة الزور لجامع ان كلا منهما قول اثم
قابله فيقاد الخوس توجب التعزير قياسا على الزور لجامع اظهما الباطل على وجه من التأكيد
يغلب ظن كونه حقا ففي الخوس باليمين وفي الزور بالشهادة واليمين والشهادة اخوان ولا
تقول لجامع الاثم كيلا يكون قلبا لا معارضه فهذا لا قادح اذ لا مساواة بين ثبوت التعزير ه
والكفارة تنبيهات الاول سبق المصنف الى ذكر هذا في شروط الفرع هنا ابن الحاجب
في المنتهى والهندي وقالا انه انما يتم اشتراطه على القول بجواز تخصيص العلة فان لم نجوزها
فلا يشترط ثم قال الهندي وهذا في الحقيقه ليس شرطا للفرع الذي يقاس بل للفرع الذي ثبت
فيه الحكم بمقتضى القياس الثاني ان هذا تفريع على ما سيذكر المصنف في شروط العلة من
انتفاء المعارض الثاني في الفرع الثالث ظهر بما قررناه ان قوله ضد او نقيض منصوبان بالوصف
قبلها والاصل يا بمقتضي نقيض الحكم او ضده والمختار قبول الترجيح وانه لا يجب الايماء اليه
في الدليل طريقه في دفع المعارضة القدح فيما اعترض به عليه فان عجز عن القدح فهل يجوز
دفعه بالترجيح بوجه من وجوهه المذكورة في باب الترجيح والمختار قبوله لانه اذا ترجح وجب
العمل به بالاجماع على وجوب العمل بالراجح وقيل لا يقبل لانه تساوي الظن الحاصل فيها غير معلوم
وعلى المختار فهل يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل بان امان في مسلم عاقل موافقا للبراءة
الاصلية فيه خلاف فقيل يجب لانه شرط في العمل به فلا يثبت الحكم دونه فكان كجزء العلة ه
والمختار انه لا يجب لان الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل ولا يقوم القاطع على خلافه
وفاقا ولا خبر الواحد عند الاكثرين اما اشتراط الاول فوجهه ان القياس مظنون فلا يعارض
القطعي واما الثاني فهي مسئلة معارضة القياس لخبر الواحد وقد سبقت في باب الاخبار وليس
والاصل في حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس فان خالف فسد القياس وجواب
المعترض بالمخالفة بيان الالغاء من الشروط ان يساوي حكم الاصل حكم الفرع فيما يقصد للمساواة
فيه من عين الحكم او جنس الحكم اما العين فكالقياس القصاص في النفس بالمثقل عليه في القتل
بالمحدود فالحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو القتل واما الجنس فكالقياس اثبات الولاية
على الصغيرة في نكاحها على اثبات الولاية عليها في مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال

www.alukah.net

فانها سبب لفاد التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين فان خالف اي كان حكم الفرع مخالفا
لحكم الاصل فسد القياس كقولنا الظهار يوجب الحرمة في حق الذمي كالمسلم فيقول الحنفي الحرمة
تشابهه بالكفارة والحرمة الذي موجبه لانه ليس من اهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما وجواب
هذا المعترض بالمخالفة بان يبين المستدل الاتحاد وهو منع كون الذمي ليس من اهل الكفارة
ولا يكون منصوصا هذا متفق خلافا لجمهور الحنفية ولا نخالف الا لتجريد النظر من الشروط
ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه والا لم يكن للقياس فائدة كذا اطلق جماعة والتحقيق ما نقله
الشيخ الهندي وتابعه المصنف ان المسئلة صورتين احديهما ان النص على موافقة القياس فاما
ان يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الاصل قال فينبغي ان
يكون القياس باطلا اذ ليس حجل تلك الصورة اصلا فاطلق جماعة المنع وقالوا لا يجوز القياس
على المنصوص عليه مطلقا لقضية معاذ فانها تفهم امتناع القياس عند وجدان النص لكن
الاكثرين هنا كما قاله الهندي على الجواز لان تراد فه الادلة على مدلول واحد جايز لافادة زيادة
الظن لمخالف ما اذا كان النص الدال على حكم الاصل والفرع واحدا فان القياس في هذه الصورة لا يفيد
زيادة الظن اصلا لان الفرع لا يولد اصله بخلاف ما اذا كانا متغايرين بالنسبة ان يكون ذلك للحكم
المنصوص عليه مخالفا للقياس فيمتنع مطلقا والا لزم تقدم القياس على النص وقوله الا لتجربة
يعني لا فايدة للقياس ولا يعمل به لكنه قياس صحيح في نفسه ولينا نقول اذا تعارض النص
والقياس فالنص مقدم وانما يتعارضان عند صحتهما وفايدته حسد التمرين ورياضة الذهن
في المسايل لا غير ولا متقدما على حكم الاصل وجوزه الامام عند دليل اخر من الشروط ان لا يتقدم
ان لا يتقدم على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النيه لان التعبد بالتيمم انما ورد بعد العجزة
وكان التعبد بالوضوء قبلها وانما شرط ذلك ليلا يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلية لتاخر
الاصل وفصل ابو الحسين في المعتمد وتابعه الامام الرازي واتباعه قالوا اذا تقدم حكمه فان لم يدل
على ثبوت حكم الاقياس على ذلك الاصل لم يصح لانه لا يجوز ان يكون لنا على الحكم دليل في الحال وان
دل على حكم الفرع دليل متقدم لم يبطل ذلك القياس لانه يجوز ان يدلنا الله تعالى على الحكم بادلة
متراخية الا ترى ان المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لانتفاء الدعوة ولكان تقول الكلام
لتفرعه عن الاصل المتاخر وذلك لا يمكن سواكان علة دليل عليه ام لا قلت ولم يحفظ المصنف
في هذه المسئلة خلافا سوى تفصيل الامام وقد اطلق ابن الصباغ في العدة امتناع هذا الشرط
وجوز ان يكون الحكم عليه امارات متقدمة ومتاخرة قال فان الدليل على الشي لجوز تاخيره عن
ثبوته ولهذا معجزات النبي صلى الله عليه وسلم منها ما قارن نبوته ومنها ما تاخر عنه ويجوز الاستدلال
على نبوته بما نزل من القران بالمدينة وكذا في الاحكام المظنونة ولا يشترط ثبوت حكم بالنص
جملة خلافا لقوم منهم ابو هاشم حيث شرطوا ثبوته بالنص في الجملة لا التفصيل ويطلب بالقياس
تفصيله فلولا العلم بورود ميراث الجد جملة لما جاز القياس في توريثه مع الاخوة والجمهور
على انه لس بشرط فان العلما قاسوا انت علي حرام تارة على الطلاق فيحرم وتارة على الظهار
فتوجب الكفارة وتارة على اليمين فيكون ايلاء ولم يوجد النص في الفرع جملة ولا تفصيلا ولا
انتفاء نصا واجماع يوافقه خلافا للغزالي والامدي اي لا يشترط انتفاء نص ويكون فايدة

القياس زيادة معرفة العلة او الحكم وفايده النص ثبوت الحكم فان قيل ما هذا من قول المصنف
قبله وان لا يكون منصوصا فالجواب ان ذلك في الفرع نفسه يشترط ان لا يكون منصوصا عليه اذ
لا يبقى للقياس فايده وههنا في انه لا يكون منصوصا على مشبهه وفرق بين مشبه الشي والشي
الرابع العلة قال اهل الحق المعرف وحكم الاصل ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية وقيل
الموثر بذاته وقال الغزالي باذن الله وقال الامدي الباعث لم يحك المصنف خلافا في ركنيه
العلة وفيه خلاف شاذ حكاه ابن السمعاني انه يصح القياس من غير علة اذا لاح بعض الشبه وهو
بالمرة وقد اختلفوا في تعريف العلة على اقوال احدها وهو قول اهل السنة انها المعرف للحكم
اي بان تكون دالة على وجود الحكم وليست موثرة لان الموثر هو الله تعالى فقبل لهم المعرف
هو النص فاجابوا بان الوصف معرف لفرد اخر غير الاصل وحكم الاصل اي المعلل ثابت
بالعلة المشتركة بينه وبين الفرع عند اصحابنا وقالت الحنفية بالنص وانما قال ذكر المصنف
هذه المسئلة بعد هذا التعريف لينبه على توهم ابن الحاجب وغيره ان اصحابنا ذكروا هذا على
انها بمعنى الباعث وليس كذلك وبيانه ان الاصحاب لما قالوا انه ثابت بالعلة قيل لهم هذا
لا يتاتى الا اذا فسرت العلة بالموثر والباعث فان كونه منصوصا عليه جسد لا يتاتى ان
يكون معللا بهذا المعنى اما ان فسرت بالمعرف فكونه منصوصا عليه بنا في التعليل بهذا للحنفي
وعلى هذا جرى ابن الحاجب وقال انما عنت الشافعية انها بمعنى الباعث وليس كما قال وانما
دعاه الى ذلك انه يجعلها فرعا للاصل اصلا للفرع خوفا من لزوم الدور فانها مستنبطة من
النص فلو كانت معرفة له وهي انما عرفت به جاء الدور وليس كذلك لانفسرها بالباعث بل
بالمعرف وليس معنى كونها معرفا الا انها نصب امارة يستدل بها المجتهد على وجدان الحكم اذا
لم يكن عارفا به وجوز ان يتخلف في حق العارف كالغيم الرطب امارة على المطر وقد يتخلف
وتخلف التعريف بالنسبة الى العارف لا يخرج الامارة عن كونها امارة توضح ان العلة هي
المعرف في الاصل والفرع وليس الدور بلازم وقالت الحنفية ثابت بالنص فان ارادوا ان
النص انشا الحكم فخطاء لان الحاكم في الحقيقة هو الناص وان ارادوا عرف فهو انما يعرف
من عرفت منه اما من عرف من العلة فلم يعرفه هذا حاصل ما قرره المصنف وما انكره على
ابن الحاجب في نقله عن الاصحاب ممنوع فان الغزالي قد ذكره فقال بعد نقله عن الاصحاب
ان الحكم يضاف الى العلة وهو نزاع لا تحقيق تحته فانا لا نعني بالعلة الا باعث الشرع على
الحكم فنقول للحكم يضاف الى الخمر والنبيذ بالنص لكن اضافة الحكم اليه معللا بالشدة
بمعنى ان باعث الشرع على التحريم هو الشدة ونازعه العبدري وقال انما الباعث على بعضها
امارة حفظ العقول لا الشدة واما ما قاله المصنف فيخالف كلام الهندي فانه قال قسموا
العلة بالمعرف لا بمعنى انا نعرف حكم الاصل فان ذلك نعرف بالنص بل حكم الفرع لحدسه
ما هو المشهور من قول اصحابنا لان حكم الاصل تعلل بالعلة المشتركة بينها وبين الفرع مع انه
غير معرف بها وقال في المسئلة الخلافية ان عني بالعلة الموثر او الباعث فلا شك ان كونه
منصوصا عليه لا ينافي ان يكون معللا بالعلة بهذا المعنى وعليه ينزل قول اصحابنا ان الحكم
المنصوص عليه ثابت بالعلة ولا اظن المحصل ينكره وان عني بالعلة المعرف فلا شك ان كونه

الألوكة
www.alukah.net

منصوصا عليه بنا في التعليل بالعلة بهذا المعنى والخصم انما ينكر كونه معللا بالعلة بهذا المعنى بل هو لفظي وليس كما قالوا بل له فوايد كثيرة منها التعليل بالقاصرة والخلاف فيها يصح ترتيبه على هذا الاصل فان اصحابنا لما اثبتوا الحكم في محل النص بالعلة لم تعر القاصرة عن لم يظهر في محل النص ولا في غيره فلم يعتبر القول الثاني انها بمعنى الموثر بذاته لانجعل الله تعالى بذاتها ولا لصفة ذاتية ولكن لجعل الشارع اياها موثرة وهو قول الغزالي وزيفه الامام بان الحكم قديم والعلة حادثة والحادث لا يوثر في القديم وبني البحث على انه هل يعقل تاثير من غير ان يكون الموثر موثرا بذاته او بصفة قايمة به اولا يعقل ذلك وهو على هذا ابني مسلة خلق الافعال فاصحابنا ينكرون تاثير العبد في فعله ويقولون الصادر عنه فعل الله تعالى والمعتزلة يقولون بتاثيره بذاته او بصفة وشذ ومنا توسطوا فقالوا لمثل كلامهم في السببية ويلزمهم ما يلزمهم والرابع انما الباعث على التشريع بمعنى انه لابد وان يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة ان تكون مقصودة الشارع من شرع الحكم وهو اختيار الامدي وابن الحاجب وهو ماخذ القايلين بان الرب تعالى تعلل افعاله بالاغراض والمنصور عند الاشعرية خلافه فان الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء وقال الامام تقي الدين ابو العز المقترح من نسر العلة بالباعث للشارع على الحكم او الحاصلة او الداعية ان اراد به اثبات غرض حادث له فهو محال قررنا بطلانه في علم التوحيد وان اراد به ان يعقبها حصول الصلاح في العادة فسميته باعثة تجوزا فهذا لا يجوز اطلاقه على الباري تعالى لما فيه من الايهام بالمحال الا ان يتحقق اذن من الشارع في اطلاقه ولا سبيل اليه وقد تكون دافعة او رافعة او ناعلة لاستحقاق الوصف المجعول علة ثلثة اقسام الاول يكون دافعا للحكم فقط كالعدة فانها دافعة لحل النكاح اذا وجدت في ابتدايه وليست رافعة له اذا وجدت في اثنايه فان الموطوءة بشبهة تعتد وهي باقية على الزوجية الثاني ان يكون رافعا للحكم فقط كالطلاق فانه يحل الاستمتاع ولكن لا يدفعه اذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد الثالث ان يكون رافعا دافعا كالرضاع فانه يمنع من ابتداء النكاح ومن دوامه اذا طرا وانما كانت موانع النكاح تمنع في الابتداء والدوام لتابدها واعتضادها بكون الاصل في الابضاع هو الحرمة وصفا حقيقيا ظاهرا منضبطا او عرفيا مطردا وكذا في الاصح لغويا او حكما شرعيا وثانيها ان كان المعلول حقيقيا العلة باعتبار ذاتها تارة تكون وصفا حقيقيا وتارة تكون شرعيا وتارة يكون لغويا وثالثا تكون عرفيا ولا يخلوا معلوم يوضع علة عن هذه الاقسام ووجه الحصر فيها هو انا يعلم لا يخلوا اما ان يتوقف العلم به على وضع امر او لا فان لم يتوقف على وضع احد فهو الذي يسمى الوضع واخباره فهو المسمى في الاصطلاح وصفا حقيقيا وهو الذي يعقل باعتبار نفسه وما يتوقف على وضع اما ان يكون الواضع الشرع او غيره فالاول الحكم الشرعي والثاني ان كان العرب فاللغوي او من بعدهم فالعرفي اما الوصف الحقيقي فلا خلاف في

التعليل به اذا اشتمل على ما ذكره المصنف كقولنا مطعوم فيكون ربويا والطعم يدرك بالحس وهو امر حقيقي اي لا تتوقف معقوليته على معقوليه غيره فاحترز بالظاهر عن الخفي وبالمنضبط عن غيره وما خلا منها سيذكر الخلاف فيه والمراد بالمنضبط ان يتميز عن غيره واما الاوصاف العرفية وهي الشرف والخسة والكمال والنقص فيجوز التعليل بها حيثما امكن كما في الكفاءة وغيرها فان الشرف يناسب التعظم والتكريم والاهابة والخسة تناسب ضد هذه الاحكام ويشترط ان يكون مطردا اي لا يختلف باختلاف الاوقات فانه ان لم يكن كذلك لجاز ان لا يكون ذلك الحرف حاصلا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وحينيذ لا يجوز التعليل به وهي من مسايل المحصول واما بالامر اللغوي كقولنا في النبيذ انه مسمى الخمر فيحرم كالمعتصر من العنب واما الحكم الشرعي فذهب الاكثرون الى تجويز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي كتعليل حرمة بيع الكلب بنجاسته لان العلة هي المعرف فلا بدع في جعل حكم معرفا للاخر وقيل يمتنع لانه معلول فكيف يكون علة وعلى الاصح فلو كان الحكم حقيقيا فهل يجوز تعليله بالحكم الشرعي على تولين حكيهما في المحصول واصحهما كما قاله الهندي وغيره الجواز لان المراد من العلة العرف ولا يبعد ان يكون الحكم الشرعي يعرف الحكم الحقيقي وفي المسلتين يتحصل ثلثة مذاهب ومثال الحقيقي قولنا في اثبات الحرمة في السعر بانه محرم بالطلاق فيحل بالنكاح فيكون حيا كاليد اوسركبا وثالثها ان تزيد على خمس تنقسم العلة باعتبار كميتها الى الوصف الواحد والاخلاف في التعليل به والى المركبة من اوصافه والتعليل به جايز عند المعظم فانا نعلل القصاص بوجود القتل العمد العدوان الذي لا شبهة فيه وهذه اوصاف مناسبه فلا يعدان يكون الهية الاجتماعية ينشا عنها الحكم وقيل يمتنع لانه يفضي الى ما الى تخلف المعلول عن العلة العقليه او تحصيل الحاصل وهما محالان وفي المسلة قول ثالث غريب انه لا تزيد الاوصاف على خمسه وعزاه صاحب الحاصل الى الجرجاني من الحنفية وحكيه الشيخ ابو اسحق وغلط قايله واما الامام فذكر ان الشيخ حكيه سبعه ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكم يبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها وجه اشتراط اشتمالها على الحكم ظاهر وقوله يبعث على الامتثال فيه بيان للمراد بقول الفقها الباعث على الحكم كذا انهم لا يريدون بعث الشارع بل ان العلة باعثه للمكلف على الامتثال مثاله حفظ النفوس فانه علة باعثه على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهه الشرع فحكم الشرع لا عله ولا باعث عليه لانه قادر ان يحفظ النفوس بدون ذلك بخلاف المكلف فاذا انقاد المكلف امتثالا لامر الله تعالى ووسيلة الى حفظ النفوس كان لهم اجران اجر على القصاص واجر على حفظ النفوس وكلاهما مامور به من جهه الله تعالى احدهما بقوله كتب عليكم القصاص والثاني بالايماء من قوله تعالى ولكم في القصاص حيوه وقوله ومن ثم كان مانعها اي مانع العلة وهو مراد الاصوليين بمانع السبب فانهم جعلوا من وجه خطاب الوضع الحكم على الوصف بالمانع وقسموه الى قسمين مانع الحكم وقد ذكره المصنف في صدر الكتاب ومانع السبب وذكره المصنف هنا وهو منعه لسبب الحكم لحكمة تجرد

www.alukah.net

حكما بالسبب كالدين المانع للزكوة عند القايل به فان الدين وصف مانع لسبب الحكم والحكم
وجوب الزكاة والسبب هو الاستغناء عن قدر النصاب فالدين مانع من الاستغنا الذي هو
السبب ومنعه لذلك لحكمة هي احتياج مالكه اليه وهذه الحكمة تخل بحكم السبب في وجوب
الزكوة فان الحكمة التي لاجلها وجبت الزكاة بذلك النصاب وهي الاستغناء ازالها الدين
كونها نفس الحكمة وقيل ان انضبطت لفظ الحكمة يطلق في استعمالهم لمعنيين احدهما بازاء
الصلحة المقصوده لشرع الحكم والثاني بمعنى الوصف الضابط لها اذا كان خفيا وهذا مجاز
لانه ضابط الحكمة لا نفس الحكمة من باب تسمية الدليل باسم المدلول فاما الحكمة بالمعنى الاول
فلا يصح نصبها امارة الحكم اذهي متاخرة عن الحكم في الوجود فكيف يعرف الشي بما لا يوجد
الا بعد وجوده وكيف يعلل الحكم بفرع ثبوته واما بالمعنى الثاني فيمتنع التعليل بها لخفائها
واضطرابها فان كان الوصف الحقيقي مستقلا كانت مظنته مستقله هكذا قاله المقترح
وحاصل ما ذكره المصنف في جواز التعليل بالحكمة ثلثة مذاهب احدها وهو الاصح عند
الامام الجواز والثاني المنع والثالث التفصيل فان كانت ظاهرة منضبطة بحيث يجوز ربط
الحكم بها جاز التعليل بها والا فلا واختاره الهندي وصححه ابن الحاجب لانا نعلم قطعا ان بها
المقصوده للشارع وانما عدل عن اعتبارها لما مع خفايها واضطرابها فاذا زال المانع جاز
اعتبارها وان لا تكون عدما في الثبوتي وفاقا للامام وخلافا للامدي مثاله بيع الابق بالملل
لعدم القدره على التسليم وقد صار كثيرون الى امتناعه فانه لا يناسب الحكم ولا يشعر به فان
المناسبة ما تقتضيه مصلحة عادة والعادة مطردة في ان الانسان لا يقنع بالنزر المحض
ووجهه بعض الجدليين بان العدم طرد والتعليل بالطرد ممتنع قال ولو قال الشارع
اثبت حكم كذا العدم كذا كان للناقيت لمعنى اذا انعدم فاعرفوا ثبوت الحكم لا للتعليل فانه
غير صالح للتعليل وجوزه اخرون لجواز كون العدم مظنه لمعنى مناسب فصح ان يكون
علته ووجهه الامام في الرسالة النهايية بتوجيه حسن فقال الوصف اذا كان ضابطا
لمصلحة يلزم حصول المفسدة عند ارتفاعها فكان عدم ذلك الوصف ضابطا لتلك المفسدة
فيكون ذلك العدم مناسبا للحرمة قال المقترح والصحيح الاول لان العدم لا يصلح ان يكون
تلثه لانه اما ان يكون مطلقا او مضافا فالعدم المطلق نسبته الى كل الاحكام متساوية
ضرورة فلا مطمع في جعل مظنه لمعين وان كان مضافا وهو عدم امر ما فهذا الذي
قدر عدمه ان كان وجوده منشاء مصلحة فلا يناسب تعليق الحكم على عدمه وان
كان وجوده منشاء مفسده فهو تابع ولا بد من مقتضي وان لم يكن منشاء شي فلا فرق
بين وجوده وعدمه ونبه على انه ليس المراد بالوجود المشترط الذات المتحققه كما
يريده الاصوليون بل هو امر تعليقي او نسبي او اضافي اذا علمت هذا فنسبة المصنف
المنع للامام والجواز للامدي معكوس وهو سبق قلم فان الامام قائل بالمحمول للجواز
التعليل بالعدم خلافا لبعض الفقها وقال الامدي في الاحكام المختار ان العدم لا يصلح
ان يكون علة بمعنى الباعث وعول في دليله على ان العلة امر وجودي لان لا علة امر عدمي

ولا يقال فالامام اختار في المعالم المنع لانا نقول لم يختر الامدي الجواز على ان في ثبوت الخلاف
بينهما نظرا لعدم توردهما على محل واحد فان الامام بناه على رايه ان العلة بمعنى المعرف
وهو بهذا التفسير لا ينبغي ان يقع فيه خلاف اذ لا امتناع في ان يكون العدم علة للوجود
والامدي بناه على انها بمعنى الباعث وذكر ابن التلمساني في بنا هذه المسلة على تخصيص
العلة فمن منع التخصيص جوزها ومن جوز التخصيص يقول العلة ضابط المصلحه والعدم
لا شي والمصلحه شي تنبيه اهمل المصنف ان لا يكون العدم جزاء من العلة وقد ذكر
هذا ابن الحاجب والخلاف فيه كالخلاف في اصل المسلة فلو قال وانه لا تكون عدما هي او جزوها
لكان اشمل والعجب من المصنف كيف اسقط المسله في سرح المختصر وهي ثابتة في المختصر
الكبير والصغير وجعل اعنى المصنف ما جعله ابن الحاجب دليلا لهذه المسله دليلا للمسلة
التعليل بالمحل وهو عجيب وكلام ابن الحاجب مصرح بخلافه والاضافي عدمي الوصف
الاضافي هو ما يعقل باعتبار غير كالابوة والبنوة والتقدم والتاخر والمعيه والقبليه
والبعدية وسياتي في المباحث الكلاميه الخلاف في الاضافيات هل هي وجودية او عدمية
وهو المختار فهل لجواز التعليل بها والعلة بمعنى الامارة ام لا فيه خلاف مفرع على ان الامر
العدمي هل يجوز ان يكون علة للامر الوجودي ام لا ووجه التفريع ظاهر فمن منع هناك
منع هنا لاستوايهما في العدم والخارج وانما يفترقان في ان الاضافه وجودها ذهني فقط
اي موجودة في الاذهان مقدرة في الاعيان والاوصاف العدمية عدم مطلقا في الذهن
والخارج ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته فان قطع بانتفايها في صورة فقال الغزالي
وابن يحيى يثبت الحكم للظنه وقال الجدليون لا يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته لانه
لا يخلو عنها في نفس الامر وليس التعبدي عبارة عما لا العلة له بل عما لا نعلم علته فينظر
لذلك وما لا تعقل فيه المناسبة تسميه امارة فان قطع بانتفايها في بعض الصور كاستبرا
الصغيرة فان الاستبرا شرع ليتيقن براه الرحم وهو مفقود في الصغيرة فقال الغزالي
وصاحبه محمد بن يحيى يثبت الحكم للظنه فان الحكم قد صار معلقا بها وذهب الجدليون
الى انه لا يثبت لانتفاء الحكمة فانها روح العلة واقتصار المصنف في نقل الخلاف عن ذكر
هو باعتبار المكن في نظر الاصوليين والا فالخلاف في هذه المسلة ثابت بين الاصحاب فانهم
قالوا بكره لمن قام من النوم وشك في طهارة يده غمسها في الاناء قبل غسلها فلو تيقن طهارتها فلا
يكره الغمر قبل الغسل وقال امام الحرمين يكره وان كان قد علق الغسل في الخبر على توهم النجاسة
وقال يجوز ان يكون للتوهم تاثير ما وجد منه ذلك وما عدم كالعدة شرعت لبراة الرحم فوضع
يعلم فيه البراة قال الشاشي في المعتمد والمذهب الاول لانه علق على علة معلومه وهي توهم
النجاسة وما علق على محض معلوم تقصر عليه ولا يلحق به ما لم يوجد المعنى فيه هذا هو الاصل
في العلل قال وقد ابعد المزني في تشبيهه بالعدة والحاقه بالنجاسة المحققه اولى فانها تؤثر
في المنع من غمس اليد في الاناء ثم لا يثبت هذا الحكم فيه اذا كانت النجاسه متوهمه او لجعل توهم
النجاسة كتحققها كما قال احمد في المنع ويلحق ذلك بالعدة فاذا لم يلحق حال توهم النجاسة بالعدة
في وجوب المنع فلان لا يلحق حال تحقق الطهارة في الاستحباب بالعدة اولى والعدة فيها

الألوكة
www.alukah.net

ضرب من التعبد وحاز لتحقق البراءة حالة نادرة فالحقت بالغالب لعدم امكان الضبط وتيقن الطهارة
ليس بنادر والاصل فيها ان اليد اذا انتهى ومن امثلة المقطوع باشتمالها ايضا مالو قال انت طالق في آخر حيضك
او آخر حيضك فهل هو سني او بدعي وجهان اصحهما سني ونسبه الامام في النهاية الى القياس
والثاني بدعي قال الامام وهذا القايل يعتضد بالرجوع الى التوقف بالتعبد انتهى وماخذ الاول ان
الحكم في تحريم طلاق الحايض تطويل العدة وهو مقطوع باشتمايه في هذه الصورة فلا يثبت الحكم وماخذ
الثاني ان الحكمة وان اشتملت بالعلة وهي الحيض ناسبه فتعلق بها وليس ببعض قول الامام بالتعبد انه
لا علة له ولا يخفى ان العلة الحيض فقد يكون الشئ متعبدا من وجه معقولا من وجه وطلاق في
الحايض من ذلك فمن علقه بمستمر الحيض فقد نفى بالتعبد من حيث ادارته الحكم على هذا الاسم سواء
وجد معه تطويل العدة ام لا وكل من تعلق بالمظنة شرط اشتمالها على الحكمة وهذا هو الجاري على
المعنى واعلم ان اصحابنا ذكروا اختلافا في باب صلاة العيدين ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم
لعذر وزال هل تسن سنيته ام لا على وجهين كالرمل ونحوه وليس هو هذا الخلاف المذكور هنا لانا
حيث قلنا تبقى سنيته فلا بد له من علة وهو جار على قولنا يجوز تعليل الحكم الواحد في حال بالعلة
وفي اخرى بغيرها والقاصرة منعها قوم مطلقا والحنفية ان لم يكن جنس واجماع والصحيح
جوازها وفايدتها معرفة المناسبة ومنع الاخلاق وتقوية النص قال الشيخ الامام وزيادة
الاجر عند الاستدلال لاجلها العلة القاصرة وهي التي لم تتعد عن محل النص بل مقتصرة عليه ان عرفت
عليتها بنص او اجماع جاز التعليل بها ونقل الاتفاق عليه جماعة منهم القاضي ابو بكر لكن القاضي عبد
الوهاب نقل فيها الخلاف الاتي والمه اشار بقوله منعها قوم مطلقا وان عرفت عليتها بغيرها و
كتعليل الربا في التقدير لجوهريتها فذهب الحنفية الى بطلانها وذهب الجمهور منهم الى صحة
الى صحة لانها مناسبة للحكم فنعم والمانعون قالوا لو كانت صحيحة كانت مفيدة لكنها غير مفيدة
لان الحكم في الاصل ثابت بغيرها وليس لها فرع اذ هي قاصرة وهذا منقوض بالقاصرة بنص واجماع
فان الفهم واقع على تجويزه فلو صح ما قالوه كان النص عليها عبثا والاجماع عليها خطأ وبان الفايدة
غير منحصرة فيما ذكرتم من اثبات الحكم بها بل لها فوايد فقول المصنف وفايدتها هو جواب عن
سوال الفهم وذكر لها اربع فوايد احدها معرفة حكمة للحكم فيكون ادعى الى القبول والانقياد بما
ان علم مناسبته وتاسع المقترح في هذه الفايدة بان مشروعيته حكم السببية لم يكن لذلك بل للتعريف
فاذا نفع النظر في فوايد لم يشرع لها الشئ ثانيها انها تفيد منع حد الفرع على الاصل كان ذ
التعدية تفيد اثبات الحل فانه اذا علمنا انها قاصرة امتنع القياس عليه ثالثها انها تزيد النص قوة
بانضمام ذكره القاضي ابو بكر وغيره قال ولذلك سبيل كما دليلين اجتمعا في مسالة فيكون
للحكم اثبات بالعلة والنص معا وينبغي ان يحمل هذا على ما اذا كان النص ظاهرا فينكر ان يقال انها
تقوي الظاهر وتعصمه من التاويل فكانها باقية في محل النصوصية منه متعدية الى ما يقبل
التاويل اما اذا كان يقاوم فلا تقوية اذن وتدرج بذلك الامام في البرهان رابعها ان المكلف
يقصد الفعل لاجلها فيحصل له اجران اجر قصد الفعل للامتثال واجر قصد الفعل لاجلها فيفعل
المامور به لكونه امرا او للعلة ذكره والد المصنف وظهر بهذه الفوايد بطلان قول ابي زيد
الفعل انما تفيد علما ولا عملا ولا تحري عند كونها محل الحكم او جزءه الخاص او وصفه

اللازم

اللازم علة الحكم اما محله الذي يثبت فيه او جزء ماهيته الخاص او وصفه اللازم للموصوف
فالاول كقولنا الذهب ربوي لكنه ذهبا فان علة ذلك للحكم ذلك المحل ولذلك حرمة الخمر كونه معتصرا
فقط والثالث كالنقدية في الذهب والفضة فانه وصف لازم لها ومثله في المتصفي بالصغر يعني
في الولاية عليه وفيه نظر لانه يزول بالكبر فاشبه الشدة المسكرة في العروض وهذه الثلاثة
لا تكون الا في العلة القاصرة لاستحالة وجود خصوصية المحل او جزء الخاص او وصفه اللازم له في
غيره واما ان يكون جزء العام المشترك بينه وبين غيره فلا يكون الا في المتعدية كتعليل اباحة البيع
لكونه عقد معاوضة تنعقد المعاوضة من حيثانها جنسه جزء له لا يختص به وعلم من كلامه
جواز التعليل بمحل الحكم او جزءه الخاص وهو قول الاكثرين وقال الهندي الخلاف فيه مبني
على جواز التعليل بالقاصرة فان جوز ذلك جوز هذا وان منع منع وقال الاصفهاني في شارحه
المحصول ذهب الاكثرون الى جواز التعليل بالمحل والجزء وقيل يمتنع فيهما وقيل يجوز بالجزء دون
المحل ومختار الامام تجوز التعليل بالمحل في القاصرة دون التعدية وقد يقال لا حقيقة لهذا الخلاف
لان العلة بالمحل هي القاصرة واطلاق الاول وان اطلق فهو مخصوص بها فكيف يصح التفصيل
ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب وفاقا لابن اسحق الشيرازي وخلافا للامام واما ان
المشتق فوفاق واما الجواز البيضاوي فسه صفاري للتعليل بالاسم ثلاث صور احدها اسم
اللقب كما لو علمنا كون النقدين ربويين بان اسمهما ذهب وفضة قال الشيخ ابو اسحق في اللمع
يجوز ان يكون وصف العلة صفة كالطعم في البر واسمه كقولنا تراب وماء وقيل لا يجوز ان يكون
الاسم علة وهو خطا لان كل معنى جاز ان يعلق الحكم عليه من جهة النص جاز ان يستنبط من
النص وتعليق الحكم عليه كالصفات والاحكام واما الامام في المحصول فقال اتفقوا على انه لا
يجوز التعليل بالاسم كتعليل تحريم الخمر بان العرب سمته خمرا فانا نعلم بالضرورة ان هذا اللفظ
لا اثر له فان اريد به تعليله تسمي هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل فذلك تعليل بالوصف
لا بالاسم فتحصل طريقان لحدهما القطع بالمنع والثاني اثبات خلاف والصحيح الجواز وهو الذي
صححه ابن السمعاني وغيره وقد استدل الشافعي قال في بول ما يوكل لحمه لانه بول فاشبه بول
الادمي وذكر صاحب الخصال من الحنابلة ان الامام احمد نص على التعليل به ايضا الثانية
اسم المشتق من فعل كالسارق والقاتل فيجوز جعله علة وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوع
نعم التقريب لسليم الرازي حكاية قول بمنع الاسم مطلقا لقب ومشتقا الثالث اسم المشتق
من صفة كالابيض والاسود وقال ابن السمعاني فهذا من علل الاشباه الصورية فمن احتج
بالشبه الصوري احتج تنبيه لك ان تسال عن مسلة الفرق بين العلة القاصرة والتعليل
بالمحل والتعليل بالاسم والجواب ان العلة القاصرة اعم من المحل لان المحل ما وضع له
اللفظ كالخمر والبر والقاصرة وصف اشتمل عليه محل النص لم يوضع له اللفظ كالنقدية وكل
محل علة قاصرة وليس كل علة قاصرة محلا واما الفرق بين المحل والاسم فيقال من وجهين احدهما
ان المراد بالاسم الجامد الذي لا ينبئ عن وصفه مناسبة فيصح اضافة الحكم اليها بخلاف الخمر
الدال على التخمير المناسب للتحريم وهذا يشكل بالبر فانه يجوز التعليل به وهو جامد والثاني ان
يكون المراد التعليل بالتسمية كخومرت الخمر لتسميتها خمرا والتفاضل في البر لتسميته برا

www.alukah.net

ونحوه اذا التسمية لا اثر لها لخلاف المعنى المستفاد من المحل باشارة وتنبيه وربما التفت الكلام
الى الاسم والمسمى ثم قالها واحدا ومتغايران والمراد المسمى الذى هو مدلول الاسم لحكم حكم سائر
العلل ان كان موثرا او مناسبا علل به والا فلا ومن اراد الاسم الذى هو اللفظ لم يعلل به قطعا
وجوز الجمهور التعليل بعلتين وادعوا وقوعه وابن فورك والامام فى المنصوصة دون
المستنبطه ومنعه امام الحرمين شرعا مطلقا وقيل يجوز فى التعاقب والصحيح القطع باستحالته
عقلا للزوم المحال من وقوعه لجمع النقيضين لجواز تعليل الحكم الواحد نوعا المختلف شخصا
بعلل تختلفه وقالوا لتعليل اباحة قتل زيد بردته وعمرو بالتصاص وخالد بالزنا اما الواحد
بالشخص فلا خلاف فى امتناع تعليله بعلل عقلية واما بعلل شرعيه كتحريم وطء الحايض العتدة
المرمه فعلى مذاهب احدها وعليه الجمهور جوازه مطلقا وقوعه فان اللمس والبول والغايط
والذى يثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة يثبت بكل منها القتل وكذلك اذا اوجرت
مغبى لبن زوجة اخيك واختك حرمت لكونك خالها وعمها دفعة وتخرج المانع كل صورة على
انها احكام متعددة كقولهم فى القتل باسباب ان اشتمال القتل متعددة وان الحد الذى يحصل
فان القتل فى صورة واحدة يحال تعدده اذ هو ازهاق الروح وصورة العم والخال يدرج كل اشكال
الثالث المنع مطلقا واختاره الامدى ونقله عن القاضى امام الحرمين والرابع يجوز عقلا ولكنه يمتنع
شرعا وهو ما نقله ابن الحاجب عن امام الحرمين وقال الصفى الهندى انه الاشهر عنه يعنى بخلاف
نقل الامدى وعليه جرى المصنف فانه الموجود فى البرهان حيث قال ليس ممتنعا عقلا وتسويغا
ونظرا الى المصالح الكليه لكنه ممتنع شرعا وحاصله انه جايز عقلا لكنه لم يقع قط وذكر انه
تصفح الشريعة فلم يجد ذلك وقال ان المختلفين فى المسايل يختلفون فى العلل كاختلافهم فى الحكم
كمسلة الربا هذا يح انه فى كتب الفروع قال فى تدبير المستولدة انه يصح ويكون لعتقها يوم موت
السيد سببان لكنه اعترف بانه لا اثر لبقاء التدبير وكانه انما منع اجتماع علتين معروفتين او موثرتين
بحيث لا يحصل التاثير لم يجتمع وهل يجرى هذا الخلاف فى التعليل بعلتين سواء كان متعاقبتين او
معا او هو مختص بالمعية كلام ابن الحاجب يقتضى الاول والصواب عند المصنف الثانى ولهذا
ضعفه فقوله وقيل يجوز فى التعاقب واحتج عليه بانه يلزم من شموله حالة التعاقب ان يكون
زنا المرة من يمنع ان اللمس والمس مثلا لهما بعلتين وان وجد احدهما بمفرده بل لا علة الا واحد
فقط فلا يكون للحدث مثلا غير علة واحدة وهذا لا يقوله احد ثم الصحيح عند المصنف القطع
باستناعه عقلا والمختار وقوع حكمين بعلة اثباتا كالسرقة للقطع والغرم ونفيا كالحيض
للصوم والصلاة وغيرهما وثالثها ان لم يتضادا فى تعليل الحكمين بعلة مذاهب اصحها الجواز
سوا الاثبات كالسرقة فانها تناسب القطع زجرا للسارق حتى لا يعود وتناسب التغريم جبرا
لصاحب المال ونفى كالحيض يناسب المنع من الصلاة والصوم وغيرها من الاحكام كالطواف
وقراءة القرآن ومس المصحف والمذهب الثانى المنع مطلقا والثالث المنع ان لم يتضادا كالحيض
لحرمة الصوم والصلاة دون ما اذا تضادا كما يقول مبطلا لعقد مصححا لاخر كما لا يجتمع فى الاجارة
والبيع ومنها ان لا يكون ثبوتها متاخرا عن ثبوت حكم الاصل خلافا لقوم ابهم من اهل
العراق كما قاله القاضى عبد الوهاب كما يقال فيما اصابه عمر فى الخلب اصابه عمر فى حيوان لجن

فيكون

فيكون فيما كما فى به بنج كون عمر فى الكلب فيما فيقال لانه مستقذر فان استقذاره انما يحصل
بعد الحكم بنجاسته وقال الهندى الحق الجواز ان اريد بالعلة المعرف وان اريد بها الموجب
والباعث فلا ومنها ان لا تعود الى الاصل بالابطال لان العلة فرع هذا الحكم والفرع لا يرجع الى
ابطال اصله والا يلزم ان يرجح الشى نفسه بالابطال ولهذا ضعف ماخذ الحنفى فى ترتيب حديث
فى اربعين شاه شاه الى قيمة شاة لان القصد دفع الحاجه بالشاة او القيمة فانه يلزم منه ان
لا تجب الشاه عينا فان غير الشاه ليست بشاه قال السهروردى وانصف امير المتاخرين
يعنى الغزالى فقال ليس هذا رافعا للنص وانما يلزم ان لو جوزوا الترك مطلقا اما الى بدل فلا
تخرج الشاه عن كونها واجبه فان من ادى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد ادى واجبا
وان كان الوجوب يتادى بغيرها فهذا موضح الوجوب لا اسقاطه له واما تخصيص الشاة
بالذكر فيجوز ان يكون لكثرة الوجود عندهم كتخصيصهم الاستنجاء بذكر الحجر مع الجواز بالمدر
او لسهولة الاداء على المالك قلت فيه رفع للنص من حيث ابطال تعلق الزكاة بالعين ونقلها الى
الذمة ولئن سلم انه لا يتضمن الابطال لكونه يتضمن التغيير ولا يجوز تغيير حكم النص بعلته
لا سيما وسبق الزكاة على التعبد فى عودها بالتخصيص لا يقيم قولان الخلاف فى عودها
بالتخصيص ليس هو الخلاف فى تخصيص العموم بالقياس كما توهمه بعضهم لان ذلك فى قياس نص
خاص اذا قابل عموم نص اخر وهذا معناه ان العلة المستنبطه من اصل عام من كتاب او سنة
هل يشترط ان لا تعود على اصلها بالتخصيص فيه قولان للشافعى مستنبطان من اختلاف قوليه
فى نقض الوضوء بلمس المحارم احدهما لا ينقض نظرا الى ان العلة مظنه الاستمتاع لا سيما اذا فسر
الملامسة فى الاية بالجماع فهذه العله عادت على الاصل بالتخصيص والثانى ينتقض تمسكا بالعموم
ولذلك ورد النهى عن بيع اللحم بالحيوان وعمومه يقتضى عدم الفرق بين الماكول وغيره والمعنى
يقتضى تخصيصه بالماكول لانه بيع الربوى باصله وما ليس بربوى لا مدخل له فى النهى وللشافعى
فى بيعه بغير الماكول قولان ماخذهما هذا الاصل والاصح المنع تمسكا بالعموم وانما لم يرجح المصنف
شيئا من القولين لان الاصحاب لم يطردوا فيه ترجيحا بل فى بعض الصور يخصونه بالمعنى كالمحارم وفى
بعضها لا يخصونه كالمم بالحيوان وذكر الهندى فى الرسالة السيفية ان القولين هما القولان فى
تخصيص العلة فقال ما استنبط من الحكم يجب ان لا يبطله بالكلية لانه فرعه وان اقتضى تخصيصه
ففيه خلاف مبنى على تخصيص العلة لان التخصيص مناف والفرع لا بناء اصله ثم قال قيل
المستنبطة لا يجوز ان تكون مخصصة للكتاب والسنة المتواترة وهو بناء على انه لا يجوز
تخصيصها بالقياس ومذهب صحته وذكرنا موضع اخر ان ما ثبتت علته بالايما وهو ترتيب
الحكم على الوصف لا يجوز ان يستنبط منه تخصيص الحكم قطعا وان جوز ذلك فى غيره وهو صرح
بتخصيص الخلاف بالعلة المنصوصة وجزم فى المستصفى بان العلة اذا عكرت على الاصل بالتخصيص
لا يقبل واستثنى ما اذا اسبق المعنى الى الفهم فيجوز ان يكون قرينة مخصصة للعموم قال
اما المستنبطة بالتامل ففيه نظر واما عودها على الاصل بالتعميم محل وفاق وهو غالب الاقيسة
كاستنباط ما شوش الفكر من قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان قال
القاضى ابو الطيب الطبرى واجمعوا على انه ليس لناعلة تعود على اصلها بالتعميم الا هذا المثال

www.alukah.net

وذلك جائز بالاجماع وفيما قاله نظر وان لا يكون المستنبطه معارضه بمعارض منافٍ موجود
في الاصل قبل ولا في الفرع من الشروط اذا كانت مستنبطه ان لا يكون معارضه بمعارض منافٍ موجود
في الاصل صالح للعلية وليس موجوداً في الفرع فانه متى كان الوصف وصفان متعارضان يقتضي كل منهما
نقيض حكم الاخر لم يصح اعمال واحد منهما الا بترجيح ومثاله قول الحنفي في التبييت صوم عين فلا يصح
بالنية قبل الزوال كالنفل فيقول صوم فرض فيحتاط فيه ولا يسعى على السهولة قيل ولا في الفرع اي
ويشترط ايضا ان لا يكون في الفرع وصف معارض والا فتى عورضت لم يثبت الحكم لانه من حيث انه معارض
منافٍ لحكمها باصل اخر مثاله في مسح الراس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيعارض
للتيمم فيقول مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين وانما قيدنا المعارض بالمنافي مع ان التعارض ظاهر
في المنافي تحقيقا لانه المراد هنا خلافا لمن ظن ان المراد به الاتيان بوصف اخر لا ينافي وهو باطل فانه لو
كان المراد بالمعارض هنا غير المنافي لم يمتنع اجتماعهما ويكونان علتين وقد صرح المصنف ان المعارض
لا يكون منافيا فيما بعد والمعارض هنا وصف صالح الى اخره يقتضي ان الراجح
خلافه ولا ينافيه قوله فيما سبق في شروط الفرع تقبل المعارضه على المختار وذلك لان القول بانه
شرط في العلة ان لا يعارض مستنبطها في الفرع ضعيف عنده واليه اشار بقوله وقيل وهذا لان
انتفاء التعارض في الفرع شرط ثبوت حكم العلة فيه لا شرط صحة العلة في نفسها فانها في نفسها يجوز
ان تكون صحيحة سواء ثبت الحكم في الفرع ام تخلف لسبب من الاسباب اقتضى تخلفه فمن ادعاه شرطا
للعلة نفسها فقد وهم واما قبول المعارضة في الفرع فحق لان ذلك واقع لغرض المستدل فكان قوله
والانفصال عنه حقا والحاصل ان انتفاء المعارض في الفرع شرط ثبوت الحكم لا شرط صحة العلة فليس
من توادح العلة في شيء وان كان من قوادح القياس قال المصنف وليس في الكتاب اشكال من هذه
المسئلة قال وفي الحقيقة قولنا هناك وتقبل المعارضه جواب سؤال مقدر وتقديره اذا لم يشترط
نفي المعارض في الفرع فهل تقبل المعارضه وتقدير الجواب نعم لا لكونها قدحا في العلة بل لكونها قدحا
في القياس وان لا تخالف نصا واجماعا لانها اولى من القياس ومثاله نص قول الحنفي للمراة
بالكر لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياسا على بيع سلعتها فهذه علة نص قوله
عليه الصلاة والسلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومثاله الاجماع قياس
ملاة المسافر على صومه في عدم الوجوب لجامع السفر الموجب للمشقة فهذه علة مخالفة للاجماع
ولا يتضمن زيادة عليه ان ثبت الزيادة مقتضاه وقال الامدي اي زياده على النص
بان يكون النص الاعلى علة وصف ويريد الاستنباط على ذلك الوصف قيدا منهم من الطلق ذلك
وقال الامدي انما يشترط اذا نافت الزيادة مقتضى النص واختاره المصنف وقال الهندي
انا نجد الاول لو كانت الزيادة على النص نسخا وليس كذلك وان تعين خلافا لمن حكى بعلة
مبهم مشترك ذهب بعضهم الى انه يجوز الالحاق لمجرد الاشتراك في وصف عام او مطلق كقول
عمر رضي الله عنه اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك قالوا ويكفي في كون الشيء شبيها
للشيء الاشتراك في وصف واحد قال الهندي والحق الجاهير على فساده لانفضايه الى التسوية
بين العامي والمجتهد في اثبات الاحكام الشرعيه في الحوادث لان ما من عامي جاهل بفرض
الا ويعلم ان هذا النوع اصل من الاصول في وصف عام وقد اجمع السلف على انه لا بد في الالحاق

من الاشتراك

من الاشتراك بوصف خاص فانهم كانوا يتوقفون في الحادثة ولا يلحقونها باي اصل اتفق بعد
عجزهم عن الحاقها بما شاركها في وصف خاص ولا يكون وصفا مقدرا وقال للامام مسئلة ان يقول
جواز التصرف كالبيع والهبة والوقف والاعتاق معلل بالملك ولا وجود له حقيقة ولا
تقديرا فيكون عدما محضا وهو ممتنع فنقول الملك معنى مقدر ونمنع في المحل اثره جواز
التصرف المذكور وما نقله المصنف عن الامام صحيح وعبارته في المحصول الحق انه لا يجوز التعليق
بالصفات المقدرة خلافا للفقهاء العصرين بل قال صاحب تنقيح المحصول انكر المصنف وجماعة
تصور التقدير في الشرع فضلا عن التعليل به وان لا يتناول دليلنا حكم الفرع بعمومه او
خصوصه على المختار مثال العموم قوله صلى الله عليه وسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على علة الطعم
فلو قلنا التفاح ربوي قياسا على البر بجامع الطعم فانه علة لهذا الحديث لم يصح لان النص يتناول التفاح
بحكم العموم فلا يحتاج الى القياس لانه قد حكم بجعل البر اصلا والتفاح فرعا وليس هو بأولى من العكس
ومثال الخصوص كما روي من قاء او رعف فليتوضأ فلو قيل في القي خارج من غير السبيلين
فنقض كالخارج منهما فهو استدلال على ان الخارج منها ينقض بهذا الحديث لم يصح لانه تطويل فلا فايدة
والصحيح لا يشترط القطع بعدم الاعتبار شرط بعضهم في العلة ان تكون مستنبطة من امر معلوم مقطوع
بحكمه وهو باطل لانه لجواز القياس على الذي ثبت حكمه بدليل ظني كخبر الواحد والبراءة الاصلية
والعموم والمفهوم وغيرها ولا انتفاء مخالف مذهب الصحابي شرط بعضهم ان لا يكون مخالفه
لمذهب الصحابي وهو ايضا باطل لانه ليس بحجة وبتقدير كونه حجة فلا نسلم ارجحيته على القياس
ولا القطع بوجودها في الفرع شرط بعضهم وجودها في الفرع على وجه القطع وهو ايضا باطل لانه
من جملة مقدمات القياس فلو كان ظنيا لغيره من المقدمات اما انتفاء المعارض فمبني
على التعليل بعلتين قد سبق انتفاء اشتراط المعارض المنافي واما غير المنافي ففي اشتراطه خلاف
مبني على التعليل بعلتين صرح بذلك امام الحرمين والامدي وغيرهما شرع المصنف في بيان المراد
بالمعارض غير المنافي في المعارض هنا وصف صالح للعلية كصلاحية المعارَض غير منافٍ
ولكن يؤول الى الاختلاف كالطعم مع الكيل في الربا لا ينافي ويؤول في التفاح اذا قيل بقوله
هنا الى ان المعارضة تطلق ويراد بها شيئان احدهما الاتيان بوصف يقتضي الجواز وهذا هو
المراد بقوله فيما سبق المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم والثاني الاتيان بعلة صالحة
لانه يتعلق بها في الحكم كما صححت علة المستدل وينشا الخلاف عنها في الفرع لا في الاصل وهو
المراد بقوله هنا وصف اي يقابل وصف المستدل بوصف آخر صالح للعلية كصلاحية
وصف المعارض غير منافٍ اي في الاصل ولكن يؤول الى الاختلاف اي بين المتناظرين في
الفرع المفروض له بمجلس المناظرة وايضاحه انهما اذا اتفقا مثلا على كون البر ربويا واعتل
احدهما بالطعم وبين وجه مناسبته كان للمعترض ان يقول لم لا تعللت بالكيل وهو ايضا
مناسب وبين ذلك واذا احتج كل منهما الى التعليل باحدهما وترك الاخر تحكم فانا
قال الشافعي التفاح ربوي قياسا على البر بجامع الطعم فللمعترض ان يقول ان العلة غير الطعم
وجاز ان تكون الكيل فلا يكون التفاح ربويا فاذا اعترضه الى النزاع في الفرع وليس من
شرط المعارضة ان تاتي بوصف تكون مناسبته او شبهه مساويا لمناسبة او شبهه

www.alukah.net

في وصف المستدل بل لحور كونه دونه في المناسبة والشبه اذا اشتركا في اصل المناسبة والشبه فايفهم من قوله كصلاحيه وصف المعارض انه مساو له من كل وجه بل المراد اصل المساواه في ملاحيه التعليل ولا يلزم المعترض نفي الوصف عن الفرع وثانيها ان صرح بالفرق هذا المعترض بيان نفي الوصف الذي عارض به الاصل عن الفرع فيه مذاهب احدها لا يلزمه وهو الصحيح ه والثاني يلزمه لتنقعه ٢ دعوي التعليل به اذ لولاه لم تنتف العلة في الفرع واذا لم تنتف ثبت الحكم فيه والثالث يلزمه ان صرح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع لانه اذا صرح به فقد التزمه تعليله الوفاء به جريا على قضية التزامه والا فلا وانما قال المصنف نفي الوصف ولم يقل بيان نفي الوصف كما عبّر به ابن الحاجب وغيره لبكته حكاها عن والده رحمه الله وهي ان النفي في اللغة له معنيان احدهما تفعل الفاعل للنفي تقول نفيت الشي فانتفي وهذا هو اظهر المعنيين والثاني نفس الانتفاء تقول نفي الشي هكذا سمع من اللغة وعلى هذا المعني الثاني يكون الاثبات والنفي نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ويكون المراد بالاثبات الثبوت كما ان المراد بالنفي الانتفاء واما اذا اردت بالنفي نفيك للشي والاثبات اثباتك له فيكونان ضدين لا نقيضين لانك لا تنفي ولا تثبت اذا ثبت هذا نقوله نفي الوصف احسن من قوله بيان نفيه لان ابن الحاجب وغيره ه اراد بالنفي فعل الفاعل لانهم لو اراد واذلك لم تحتاجوا الي لفظ بيان بل كانت حشوا ولا ابداء اصر علي المختار اي لا يلزم المعترض ابدا اصل بين تاثير الوصف الذي هو عارض به وستعرفه بالاعتبار كما تقول العلة الطعم لزون القوت بدليل الملح لان حاصل سواله نفي الحكم في الفرع ن لعدم العلة او صدّ المستدل عن التعليل بذلك الوصف لجواز تاثير هذا وهو لا يدري علية ما ابداه حتي تحتاج الي شهادة اصل وللمستدل الدفع بالمنع والقدح وبالمطالبة بالتاثير والشبه ان لم يكن سبرا وبيان استقلال ما عداه في صورة ولو بظاهر عام اذا لم تعرض للتعميم للمستدل دفع المعارضة بوجوه اولها منع وجود الوصف في الاصل فتقول مثلا لو عورض طعمية البطيخ ه بالكيل لانا لم نسلم انه مكيل لان العبرة بعاده زمن النبي صلي الله عليه وسلم وكان اذ ذاك موزونا او معدودا وثانيها القدح في الوصف بانه يقول ما ذكرت من الوصف خفي فلا يعلل به او غير منضبط او غير ظاهر او غير وجودي ونحوه والمراد هنا افساد العلة بطريق من طرق افسادها وليس المعني مطلق القدح في الدليل عليها والا لم يعطفه علي المنع مع ان المنع قدح وكذلك المطالبة بالتاثير وما بعده ومن هذا العطف يعلم انه اراد قدحا خاصا وان اللفظ المطلق اختصارا وهذان الجوابان يشملان التعليل بالمناسب والشبه والسبر وغيرها ثالثها المختص بما اذا لم يكن الطريق الذي اثبت به الوصف سبرا وهو الذي ان يطالبه بتاثير الوصف شبها كان او مناسبا اما اذا كان اثبت وصفه بطريق السبر والتقسيم فليس له ان يطالبه المعترض بالتاثير فان مجرد الاحتمال كاف في دفع السبر فعليه دفعه لتتم له طريقه السبر رابعها ان يبين المستدل ان ما عدا الوصف الذي عورض به مستقل في صورة من الصور اما بظاهر من النصوص او اجماع فيمتنع لذلك ان يكون وصف المعترض عليه في موضع التعليل ليلا يلزم الغاء المستقل واعتبار غيره وقوله اذا لم يتعرض للتعميم قيد في هذا الرابع اي يشترط ان لا يتعرض للتعميم والا فتستحيل صورة المسلة لانه لو تعرض للتعميم لكان متبتا للحكم بالنص لا بالقياس ولخرج عما نحن فيه ولحصل بهذا اندفاع

المعارض

المعارضه بطريقين عامين وهما المنع والقدح لختص بما اذا لم يكن القياس سبرا وهو الثالث ه وبطريق بشرط ان لا يتعرض فيه للتعميم لما يستحيل صورة المسلة وهو الرابع وهذا هو السر في اثباته لخرج الجزء في الثالث والرابع حيث قال وبالمطالبة وبيان وعدم اثباته في القدح واو قال ثبت الحكم مع انتفاء وصفك لم يكف اذا لم يكن معه وصف المستدل وقيل مطلقا وعندنه منقطع لاعترافه او لعدم الانعكاس لو قال المستدل بعد الحكم في صورة مع انتفاء هذا الوصف الذي عارضتني به فتاره ياتي بصورة مشتملة علي الوصف الذي ادعي هو انه العلة ه وتاره ياتي بصورة لا تشتمل عليه فان كان الاول فهو كما لو كان في الحقيقه قادح في وصف المعترض لعدم الانعكاس والعلة شرط بناء علي منع بعد العلة وان كان الثاني لم يكف لانه كما يفسد عليه المعترض كذلك يفسد عليه المستدل لان الانعكاس لازم لها لوجدان الحكم بدون وصفها وعند المصنف المستدل ينقطع حينئذ باير اد الصورة المشار اليها لاعترافه بعدم الانعكاس علته قال وينقطع سواء منحنا التعليل بعلتين او جوزنا اما اذا منعناه فواضح واما ان جوزناه فلانه باير اده الصورة التي لم تشتمل لا علي وصف المعترض ولا علي وصفه معترف بانهما قادحة والا لم يكن لايرادها اياها وجه وقدحها في وصفه كقدحها في وصف المعترض سواء فاذا قدح بها وصف المعترض كان معترفا ببطلان وصفه وذلك عين الانقطاع واشار بقوله اذا لم يكن معه وصف المستدل الي انه يكفي اذا كان معه فشمل كلامه الصورتين وقوله وقيل مطلقا يعني قيل انه لا يكفي مطلقا سواء اشتملت الصورة التي اوردها علي وصفه ام لم تشتمل وهذا ظاهر اطلاق ابن الحاجب حيث قال ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة اخري ولو ابدا المعترض ما يخلف الملغا سمي تعدد الوضع وزالت فايدة الالغاء ما لم يبلغ المستدل الخلف بغير دعوي فصوره او دعوي من سلم وجود المظنة ضعف المعنى خلافا لمن رعمها الغاء لو ابدا المعترض امرا آخر يخلف الوصف الذي الغاه المستدل ويقوم مقامه سمي تعدد الوضع لتعدد اصل العلة فانها تعددت باصلين لان المعترض اورد الوصف فلما الغي عوضه باخر وصار معللا بكل منهما كقولنا فيما اذا اكره العبد حربيا اكراها ملجئا عاقل فصح كالحر لان الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض المعترض بالحرية مدعيا انها جزوء العلة فالعلة اما ان المسلم العاقل الحر او المسلم العاقل فقط فان الحرية مظنه الفراغ للنظر فيكون لنظرها اكمل فلا يجوز قياس العبد الحر فيلغيها المستدل بالماذون له في القتال فان الحنفية وافقونا علي صحه اما نه فيقول المعترض خلف الاذن الحرية في صورة الماذون فان الاذن مظنه لبذل الوسع في النظر اذ لا شاغل وقول الحنف وزالت فايدة الالغاء احسن من قول ابن الحاجب فسد الالغاء فان الالغاء لا يفسد قبل هو صحيح واذا الي المعترض بما يخلفه فذلك اعتراف منه بصحته ولكن اتيانه بما يخلفه يزيل فايدته التي هي سلامه وصف المستدل لانه المعترض وقوله ما لم يبلغ يشير الي ان للمستدل الغاء الخلف ولخرجه عن درجة الاعتبار بما بين من الطرق الاطريقين احدهما عام لكل مستدل وهو دعوي ان الخلف الذي ذكره المعترض قاصر فان فصوره لا يخرجه عن كونه صالحا للعلية لجواز التعليل بالقاصر ولكونها مساوية للمتعدية اذ لا ترجح للعلة المتعدية بها

والخلاف فيها معروف اما في التعليل بالقاصر فسبق في القياس واما في انه هل يرجح للمتعدية او القاصرة او يستويان فذكره في باب التراجيح والذي في خاص مستدل سلم وجود المظنة فلا يفيده ان يقول الوصف الذي عارضتني به ضعيف المعنى لان ضعف معناه لا يخرج بعد ثبوت المظنة التي بها التعليل والي الطريقين اشار بقوله بغير دعوى قصوره او دعوى من سلم وجود المظنة ضعف المعنى اي فانه لا الغاء بهذين وما في قوله ما لم يلغ مصدرية اي مدة عدم الغاء المستدل الخلف وقوله خلافا لمن زعم انها الغاء اي زعم ان دعوى القصور الغاء وهذا من تأويله اما بناء على ان التعليل بالقاصرة باطل اذ كان يعتقد ذلك او على انها دون المتعدية عند التعارض وان رجحان وصف المستدل كان في رفع المعارضة وزعم ان تسليم وجود المظنة لا يدفع الالغاء بضعف المعنى وهو مذهب ضعيف واشار بقوله زعمها الغاء الى ان احدا لا يقول انها غير الغاء ويجوز للمستدل ذكرها واما المجوز للمستدل ذكرها وجعلها رافعين للخلف من يعتقدها الغاء فعاد الخلاف الى انها هل هي الغاء او لا فمن قال هي الغاء ادعيها مفسدين ومن قال ليس بالغاء لا يمكنه الادعوى قبولها عدم لعدم فايدتها ويكفي رجحان وصف المستدل بناء على منع الا مرد سبق انه لا يشترط في الوصف المعارض كونه مساويا لوصف المستدل بل يكفي اشتراكهما في اصل المناسبة او الشبه نعم اذا عارض بوصف لا يكون مساويا من كل وجه للمستدل الرفع بان وصفه اقرب واخيل او اكثر شبها ان كان القياس شبهيا ويكفي رجحان وصف المستدل على وصف المعترض في دفع المعارضة وهذا قاله المصنف بناء على اختياره منع تعدد العلل فمتى كان وصفان صالحان للعلية تعلقنا باوليهما وخذنا الاخر عن درجة الاعتبار واما ابن الحاجب فاختار انه لا يكفي حيث قال ولا يكفي رجحان المعين اي لا يكفي في جواب المعارضة كون الوصف المعين راجحا على وصف المعترض وذلك بناء منه على جواز اجتماع علتين على معلول واحد فكل واحد منهما جار على اصله وقد يعترض باختلاف جنس المصلحة وان الحد ضابط الاصل والفرع كقولنا في اللواط اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم اثر غير محدد كالزاني فيقال الضابط وان كان متحدا لكن الحكمة مختلفة اذ حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد يتفاوتان في نظر الشرع فيناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وعلم من ذكر المصنف القدح باختلاف جنس المصلحة هنا انه ضرب من المعارضة في الاصل لانه ابدى خصوصية فيه كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه مودئا الى اختلاف الانساب واستغنى المصنف بذكر تعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة هنا عن ذكرهما في القوادح فيجاب بمنع خصوص الاصل عن الاعتبار اي بطريق من الطرق فتكون العلة القدر المشترك او سلمنا ان حكم الفرع مثل حكم الاصل او اكثر في مسلتنا فان الزنا وان ادى الى ضياع المولود المودي الى انقطاع النسل فاللواط يودي الى عدم الولادة بالكلية واما العلة اذا كانت وجود مانع او انتفاء شرط فلا يلزم وجود المقتضى وفاقا للامام وخلافا للجمهور اذ كانت العلة لانتفاء الحكم شرط فلا يلزم وجوب القصاص على الابن لمانع الابوة او انتفاء شرط لعدم وجوب الرجم لعدم الاحصان الذي هو شرط وجوب الرجم لم يلزم وجود المقتضي وهو اختيار الامام في المحصول واتباعه خلافا للامدي وتعليل الحكم العدمي

بالوصف

بالوصف الوجودي يسمى تعليلا بالمانع وقال الضفي لا يخفى ان هذا الخلاف انما يأتي اذا جوزنا تخصيص العلة فان معناه لم يتصور لان التعليل بالمانع حينئذ لا نتصوره فضلا عن ان يكون مشروطا بان المقتضي لم لا وهو في هذا البناء متابع للامام وفيه نظر فقد يقول المانع من تخصيصها ما تسمونه بالمانع هو مقتضي عندي للحكم بالعدم فالقتل المكافئ في غير الاب هو العلة في ايجاب القصاص وقتل الاب الخصوصية هو المقتضي لعدم الايجاب ويعود الخلاف عند التحقيق لفظيا مسألة العلة الاولى الاجماع المراد بالمسالك الطرق الدالة على ان الوصف علة وقدم الاجماع على النص تبعا للبيضاوي لانه مقدم عليه في العلل وقدم ابن الحاجب وغيره النص وهو اولى لانه اصل الاجماع واذا اجمعوا على علية وصف اجماعا قطعيا او ظنيا ثبتت علته مثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان قال القاضي ابو الطيب اجمعوا ان الذي فيه الان الغضب يشغل قلبه الذي النص الصريح مثل لعلة كذا فلسبب فتراجيء فحوى واذا المراد بالنص هنا ما دل عليه من الكتاب والسنة على العلية وهو قسمان صريح وغير صريح وعبر عنه البيضاوي بالقاطع وهو ما يدل بالوضع على العلية من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال وله الفاظ منها العلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستيذان لاجل البصر ومنها كي كقوله تعالى كيلا يكون دولة اي انما وجب تخميسه كيلا يتداوله الاغنياء منكم فلا يحصل للفقراء شيء ومنها اذن كقوله عليه الصلاة والسلام لابي بن كعب وقد قال له اجعل لك صلاتي كلها اذن يغفر الله لك ذنبك كله وجعل ابن السبكي لاجل وكي دون ما قبلها في الصراحة فلهذا اتى المصنف بفاء التعقيب المشعرة بتراخي الرتبة والظاهر كاللام ظاهرة مقدرة لخوان كان كذا فالباء فالفاء في كلام الشارع فالراوي الفقيه فغيره والثاني من قسمي النص الظاهر وهو ما يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا وله الفاظ منها اللام وهي اما مظهرة لقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور وانما لم يكن صريحا لاحتمال الاختصاص والملك وغيره واما مقدرة لخوان كان لذا بدليل ان كقوله عقل بعد ذلك زنيم ان كان ذا مال وبنين لان ذلك في تقدير اللام فهي في الحقيقة لام مقدرة ولهذا جعلها المصنف بعد رتبة المظهر منها الباء لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وانما لم يكن صريحا لجيئها لغير التعليل ومنها اترتب الحكم على العلة لحرف الفاء لانها ظاهرة في التعقيب ويلزم من ذلك العلية غالبا لانه لا معنى لكون الوصف علة الا ما تثبت الحكم عقبه وترتبه عليه وانما لم تكن صريحا لانها قد ترد لمعنى الواو وقد تجيء للتعقيب من غير علة ثم هي ضربان احدهما ان تدخل الباء على العلة فتكون الحكم مقدما كقوله صلى الله عليه وسلم في المحرم الذي وقصته ناقته لا تمسوه طيبا ولا تخمروا راسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا متفق عليه وهذا اولى من تمثيل ابن الحاجب بقوله فانهم يحشرون فانه لا يحفظ بهذا اللفظ وثانيهما على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او في كلام الراوي مثل سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد وسواء كان الراوي فقيها او غيره لكن هي في كلام الفقيه اقوى ممن ليس بفقيه كالان الفاء في كلام الشارع اقوى دلالة على العلية في كلام الراوي لتوقفها احتمال الخطا اليه وهذا الترتيب مستفاد من تعقيبه المصنف بثمن بالفاء وجعل

ابن الحاجب دلالة هذه الاقسام من باب الصريح وخالفه المصنف وقال ترتيب الحكم على الوصف
بحرف الفاء يفيد العلية بوضع اللغة ولم تضع العرب ذلك الا على سبيل الدلالة بالقطع
والراجح بل بالايماء والتنبيه وانما لم نجعله صريحا لتخلفه في بعض محالة عن ان يكون ايماء
وهو حيث تكون الفاء بمعنى الواو فكانت دلالته اضعف وتقوي كلام ابن الحاجب اذا كان
مرتبه شرطا او معنى شرط كالمكرة الموصوفة والاسم الموصول فانه لا يلتئم حمل الفاء فيهما على الواو و
العاطفة اذ العطف لا يحسن قبل تمام الجملة ومن هنا يظهر لك انه لا يصح تمثيلهم للظاهر
بقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا من احيا ارضا ميتة فهي له لان الاول فيه
معنى الشرط والثاني صريحه فيكون نصا في اعتبار الوصف المذكور نعم جعل ابن الحاجب سهو فجد
وزنا ما عز فرجم من امثلة الصريح وهذا ليس بمسلم له على انه قد يقال في الاول وان كان نصا في
الاعتبار فليس نصا في الاستقلال بل لجواز ان يعتبر جزء الحكم لم يذكر لقوله تعالى اذا قمتم الى
الصلاة فاغسلوا والقيام لا يستقل بالوجوب بدون الحدث ولكن قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا والسرقة لا تستقل بالوجوب نعم هو ظاهر في الاستقلال او هو الاصل في الاتباع
والفاء في اللسان متبعة للثاني الاول وانما يكون ذلك حقيقة عند الاستقلال تنبيه
الملقوا ان هذه الصيغ من قسم الظاهر وهو باعتبار الاصل لكن قد يدل بالصريح وذلك فيما اذا
تعذر حملها على غير التعليل في بعض المواضع لدليل خاص فتصير نصا في التعليل ذكره بعض
المحدثين قال وذلك يكون حملها على غير التعليل يؤدي الى حمل كلام الشارع على الركيك
المستهجن بحسب لا يحمل عليه وتصير نصا في التعليل قلت وكذا اذا كان فيه مرتبة شرط
او معناه كما سبق ومنه ان واذ وما مضى في الحروف يجيء ان للتعليل لقوله تعالى انكم
ان تذدهم يضلوا عبادك وقوله على اللام الملك والملك كثيرا انكم ان تذروا ورثتكم اغنياء
خيرا وقد انكر التبريزي في التنقيح مجيئها للتعليل وسبقه اليه ابن الانباري ومما لم يذكره
الاصوليون اذ قال ابن مالك يجيء حرفا للتعليل لقوله تعالى واذا عتزلتموهم وما يعبدون
الا الله فاووا الى الكهف اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء ومنها حروف اخر
سيتضح بفضل الحروف فلتراجع الثالث الايماء وهو اقتران الوصف الملفوظ قيدا في
المستنبط لحكم ولو مستنبطا لو لم يكن للتعليل هو او نظيره كان بعيدا الايماء وهو الاشارة
الى التعليل عبارة عما اقتضا ان الوصف لحكم لو لم يكن للتعليل هو اي الوصف او نظيره
كان ذلك اي ذلك الاقتران بعيدا من الشارع تنزه عنه فصاحته والوصف ستاتي امثلته
والتقدير في النظير لو سالته الخ عن ابيها ارايت لو كان عليه دين فقضيته اكان ينفعه قالت
نعم فنظيره في السؤال كذلك وفيه تنبيه على الاصل الذي هو دين الادمي والفرع وهو الحق الواجب
عليه والعلة وهي قضاء دين الميت واشار بقوله وقيل الى انه لا خلاف في افادته العلية اذا
ذكر الوصف والحكم معا فان ذكر الحكم صريحا والوصف مستنبط كما في اكثر العلل المستنبطة
نحو لا تبيعوا البر بالبر او بالشعير اي ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل واحل الله البيع
فان الوصف الذي هو حل البيع مصرح به والحكم وهو الصحة غير ملفوظ به بل مستنبط من
الحل فانه يلزم من حله صحته فاختلفوا على مذاهب ثالثها واختاره الهندي ان الاول

وهو التلفظ بالوصف ايماء الى تعليل الحكم المصرح به لا العكس بل ادعى بعضهم الاتفاق على ان
الثاني ليس بايماء ومال اليه الهندي وقال الخلاف فيه بعيد نقلا ومعنى لانه يقتضي ان
يكون العلة والايماء متلازمين لا ينفك احدهما عن الاخر لكنه بعد سماع وصف وذكره
في الحكم وصفا لو لم يكن علة لم يفد وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرها او ذكر احدها
بشرط او غاية او استثناء او استدراك وكترتيب الحكم على الوصف وكمنعه مما قد
يعوق المطلوب الايماء على جهة اوجه احدها ان لحكم عقب علة بصفة المحكوم عليه وقد اشتهى
اليه المحكوم عليه حاله كقول الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة رواه
ابن ماجه واصله في الصحيح فانه دليل ان الوقاع علة للتكفير كانه قال اذا واقعت فكفر او
اعتق رقبة لكونك واقعت اذ الامر بالعتق ابتداء من غير ترتيب بعيد وقد تتخذ
الوصف اذا رتب عليه الحكم في كلام الشارع بفاء التعقيب لحقيقا فانه يكون علة كذلك اذا
رتب عليه بالفاء تقديرا نائما ان يذكر الشارع في لفظه وصفا ولم يكن علة فيه لم يكن لذكره
فائدة فيدل على علية ما لو كان ذكره عبثا كقوله انكر تدخل على بني فلان وعندهم هره فقال
عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات وفي هذا الحديث
جهتان يدلان على التعليل بما ذكرنا وتقديره فان ما لا تنجا ان يفرق صلى الله عليه وسلم بين شيئين
في الحكم الا بذكر صفة فاصلة فهو تنبيه على ان الوصف الفاصل هو الموجب للحكم الذي عرف به
المفارقة ثم تارة تذكر القسمان لقوله للفرس سهمين وللراجل سهما رواه البخاري وتارة يقتصر
على ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث رواه الترمذي فانه تقدر ان القريب وارث فاذا بان ان
القاتل لا يرث علم ان القتل هو العلة في نفي الارث واما ان يفرق بينهما بصيغة الشرط كقوله
اذا اختلف الجنسان او الغاية كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن او الاستثناء ونصف
ما فرضتم الا ان يعفون او الاستدراك كقوله تعالى لا يواخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم
بما عقدتم الايمان فدل على ان التعقيد علة المواخذة والمعتمد في هذا النوع على انه لا بد
للتفرقة من فائدة وجعل الوصف سبب التفرقة فائدة والاصل عدم غيره رابعها ترتيب
الحكم على الوصف لذا الطلق المتصف وفي المنهاج قيده بالفاء وحسن ذلك منه لانه لم يذكر الفاء في
قسم النص وابن الحاجب ذكر الفاء في قسم النص وجعل هذا من الايماء لكن عنه بقوله ذكر وصف
مناسب مع الحكم ومثله بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه فيه ايماء الى
ان الغضب علة لانه يشوش الفكر والاحسن في هذا المقصود عبارة ابن الحاجب والفرق
بين العبارتين ان الوصف تارة يعتبر من جهة خصوصه وتارة من جهة عمومه وان يستقل
تارة بكون الوصف مذكورا وتارة لا يكون فالاول هو المعبر عنه بترتيب الحكم على الوصف وقد
سبقت امثلته والوصف فيها كلها مذكور ولهذا جعلت من قسم الظاهر الملفوظ به والثاني
هو المعبر عنه بذكر الوصف المناسب مع الحكم فانه يشعر بان الغضب علة لكنا نعلم ان
خصوصه كونه غضبا لا مناسبة فيه فيلزم ان يكون معتبرا من جهة عمومه وهو كونه
مشوشا وغيرها وظهر بهذا ان العلة في الحقيقة انما هي التشويش لا الغضب خلافا لما وقع
في عبارة كثير من الناس وقال الامام فخر الدين لا ملازمة بين التشويش والغضب لان التشويش

www.alukah.net

انا ينشأ عن الغضب الشديد لا عن مطلقه لان مطلق الغضب لا يمنع فلا يصلح للدلالة على العلية
والجواب ان وصف الغضب مظنه التشويش الذي هو الحكمة ولما كانت الحكمة التي هي تشويش
الذهن غير منضبطة علق الحكم على مظنتها وهو الغضب كالسفر مع المشقة خاصتها اذا
نهي عن فعل يمنع الاتيان به حصول ما تقدم وجوبه علينا كان ايذانا الى ان عليه ذلك النهي
كونه مانعا من الواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب
السعي ونهى عن البيع مع علمنا بانه لو لم يكن المنهي عنه لمنعه من السعي الواجب علما جازما
ذكره في هذا الموضع لكونه محل بالفصاحة دل على استعارة بالعلة وقال القرافي انه
يستفاد من السياق فان الاية لم تنزل لبيان احكام البياعات بل لتعظيم شان الجمعه ولا
يشترط مناسبة الموصى اليه عندنا لكثرة اسراره المناسبة في صحه علل الايا ومذاهب
احدها يشترط مطلقا واختاره الغزالي لان تصرفات العقلا المستنده الى التعليل لا يتعدى
التعليل بالحكمه فيصح اكرم الجاهل واهن العالم والثاني لا مطلقا لان العلة بمعنى المعرف وعزي
للاكثرين والثالث واختاره ابن الحاجب ان فهم التعليل من المناسبة كما في قوله لا يقضي القاضي
وهو غضبان اشترطت المناسبه لامتناع فهم التعليل فيه بدون فهم المناسبة وان لم يفهم التعليل
التعليل منها لم يشترط الامتناع وجود المناسبة والا فلا بد منها في نفس الامر قطعا للاتفاق
على امتناع خلو الاحكام من الحكمه اما وجوبا او تفضلا على الخلاف الكلامي الرابع السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال ما لا يصلح فيتعين الباقي اي العليه تسمى بذلك لان الناظر
في العلة يقسم الصفات فيختبر صلاحيه كل واحدة منها للعليه والسبر في اللغة الاختبار لا
يقال كان الاولى ان يقول التقسيم والسبر لانه يفهم ثم يسبر لانا نقول ما ذكره اولى قولكم
تقسيم الى اخره صحيح لكنه ثاني سبر لانه يسبر المحل اولا هل فيه اوصاف اولا ثم يقسم ثم يسبر
ثانيا فيكون السبر والتقسيم علما على السبر في الاصل ويكون من باب التسمية بالمعطوف والمعطوف
عليه وكفى قول المستدل بحثت فلم اجد سوى الاوصاف المذكوره لانه اذا عد الها للناظر
المستدل وهو اصل ثقه بحثت فلم اجد سوى الاوصاف المذكوره لانه اذا عد الها للناظر
غلب على الظن انتفاء ما سوى المذكور اي الان بدل الدليل عليه والاصل عدم ذلك الدليل
فانه لحصل ظن الحصر فيما ذكره فان بين المعترض وصفا آخر لزم المستدل ابطاله لكونه علة حتى
يتم الاستدلال هذا كله في حق المناظر وحينئذ يكون الحكم بنفي وصف اخر مستندا الى الظن
بعدمه الى عدم العلم به والمجتهد يرجع الى ظنه فان كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي
والا فظني متى كان الحصر في الاوصاف ودليل بعضها قطعيا تعليل الناظر بالوصف الباقي
وحكم المجتهد قطعي وقول الامدي يشترط صورتين ان يكونا ظنيين او احدهما ظني والاخر قطعي
اي تعليل المناظر بالوصف الباقي وحكم المجتهد به ظني وهو جه للناظر والناظر عند الاكثر
وثالثها ان اجمع على تعليل ذلك الحكم وعليه امام الحرمين ورابعها للناظر دون المناظر
الصير يرجع الى اقرب مذكور وهو الظن فانه متى كان الحصر والابطال قطعيا كان دليلا
قطعيا بالاخلاف وانما اختلفوا في الظني على مذاهب احدها انه حجه مطلقا لانه يثير غلبة
الظن واختاره القاضي ابو بكر وقال انه اقوى ما ثبت به العلل وان في ليس حجه مطلقا

وحكاه

وحكاه في البرهان عن بعض الاصوليين والثالث حجه بشرط انعقاد حكم الاجماع على تعليل حكم الاصل
على الجملة واختاره امام الحرمين قال فاذا اجمعوا على كون الجنس معللا فنحن نفيد السبر اذ ما نفي
علته ادى تقدير بطلانه وقد بطل غيره خطأ اهل الاجماع قيل له فالقايسون بعض الامه قال
بل منكر القياس ليس من العلماء والرابع انه حجه للناظر دون المناظر واختاره الامدي
فان ابداء المعترض وصفا ايدا لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل ولا ينقطع المستدل حتى
يعجز عن ابطاله اذا تم السبر بركنيه وهو الحصر ظاهرا وابطال سايرالاقسام فللمعترض ابداء وصف
اخر لم يدخل في حصر المستدل ويكفيه ذلك ولا يحتاج الى بيان كونه علة او صالحا للتعليل وعلى ابطال
السابر ابطال التعليل به لا يتم دليله الا بذلك الا يحتمل ان تكون العلة ما ابداه المعترض ولا يتعهد
المستدل منقطعا بمجرد بيان المعترض وصفا آخر ما لم يعجز عن ابطاله فانه لم يدع القطع بالحصر بل
جوز ان ثم وصف اخر شذ عن سبره فاذا ظهر فالم يبطله لم يتعين ما استبقاه وانما يلزم
من ذلك انقطاع المستدل في [illegible] الى ان ذعايته منع مقدمة من
مقدمات دليله وقد يجمع لا [illegible] حصرا ثم يظهر بطلانه [illegible] المصنف وعندي انه ينقطع ان
كان ما اعترض به مساويا في العلة لما ذكره في حصره وابطاله لانه ليس ذكر المذكور وابطاله اولى من
ذلك المسكوت عنه المساوي له وان كان دونه فلا انقطاع له لان له ان يقول هذا لم يكن عندي
محتملا البته لحلان ما ذكرته وابطلته وقد يتفقان على ابطال ما عداه وصفين فيكون المستدل الرد بذلك
بينهما لو اتفق الخصمان على الحصار العلة في وصفين وابطال ما عداهما لم يحتج المستدل الى ذكر ما
اتفقا على بطلانه في التقسيم بل يرد بين الباقي ويثبت ان العلة احدهما ولو قال اتفقنا على ان هذا
معلل وان العلة فيه احد المعنيين اما المعنى الذي ذكرته انت او الذي ذكرته انا لم يسمع على ما رجح كذا
قال القاضي ابو الطيب في مناظرته مع ابي الحسن القدوري لا يكفي فان اتفاقي معك على ان العلة
احد المعنيين لا يكفي في الدلالة على صحة العلة لان اجماعنا ليس بحجه وانما تنهض الحجة باجماع الامة
وقال القدوري يكفي ذلك لقطع المنازعة ومن طرق الابطال لبيان ان الوصف طرد ولو في ذلك الحكم
كالمذكورة والانوثة في العتق اي من طرق ابطال كون بعض الاوصاف علة بيان ان الوصف طردي
من جنس ما علم من الشارع الغاؤه اما مطلقا اي في جميع احكام الشرع كالطول والقصر فانه لم يعتبر
في القصاص ولا الكفاءة ولا الارث ولا العتق ولا التقديم للصلاة ولا غيرها فلا يعلل به حكم اصلا او
بالنسبة الى ذلك الحكم كالذكورة والانوثة في احكام العتق اذ هي ملغاه فيه مع كونها معتبرة في الشهادة والقضاء
ولاية النكاح والارث فلا يعلل بها شيء من احكام العتق وقد نافع في هذا بان الشارع اعتبرها
في حصول الاجر فروى الترمذي عن اعتق عبدا مسلما اعتقه الله من النار ومن اعتق اثنين
مسلمين اعتقه الله من النار وبها ان لا نظهر مناسبة المحذوفي ويكفي قول المستدل بحثت فلم
اجد موهم مناسبة فان ادعى المعترض ان المستبقي كذلك فليس للمستدل بيان مناسبته لانه
انتقال لكن يرجح سبره بموافقه التعديه من طرق الابطال ان لا تظهر مناسبة الوصف المقصود
حذفه بعض البحث واذا لم تظهر مناسبته سقط عن درجة الاعتبار ويكفي ان يقول الناظر
بحثت فلم اجد مناسبه بينه وبين الحكم لغلبه الظن بذلك فان ادعى المعترض ان الوصف المستبقي
كذلك لا اني بحثت فلم اجد مناسبة بينه وبين الحكم تعارضا وليس للمستدل بيان مناسبة

www.alukah.net

لانه حسد انتقال من السبر الي المناسبة لكن المستدل تحتاج الي اثبات مرجح يترجح به سبرهُ علي
سبر المعترض بان يبين ان سبره موافق لتعدية الحكم وسبر المعترض قاصرٌ وهو بناء علي ان
المتعدية ارجح من القاصرة وهو المختار وقد نازع بعضهم في الترجيح لان المعترض اذا قال لخت
عن المستبقي فلا اجد له مناسبة فلا يخلوا اما ان يتعرض الي نفي مناسبة المحذوف ايضًا او يسكت
فان كان الاول كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب فكل منهما سبر المحذوف والمستبقي سبرهُ المعترض
فلم تجد مناسبًا والمستدل لم يسبره فكيف يرجح عدم السبر علي السبر او سبر واحد علي سبرين
وكل منهما يكفيه لحثت فلم اجد مناسبًا ويمكن الجواب علي ثبوت مقدمه وهو انه لما ثبت ان الاحكام
معلله وكان سبر المستدل يؤدي الي ثبوت العلة ويتعدي الحكم الي الفرع وسبر المعترض الي
قصور الحكم علي محله لعدم ظهور علته كان سبر المستدل اولي وان كان الثاني وهو بيان عدم مناسبة
المستبقي والسكوت عن المحذوف او ادعي نقيضه للعلة لان المعترض حصر الاوصاف فقد تعارض
السبران فكيف يقدم سبر المستدل عليه لا يقال لم يكن ان يكون الوصف المحذوف قاصرًا والمستبقي
متعديًا في سبر المستدل بخلاف المعترض فلذلك يرجح سبر المستدل لانا نقول المسئلة عامة وهذا
جزئي ولا يثبت المسئله الكليه بالجزئي (الثالث) مسلك المناسبة والاخالة ويسمي استخراجها
تخريج المناط وهو في الاصطلاح تعيين العلة بابداء مناسبة مع الاقتران والسلامة عن
القوادح كالاسكار رسميت بالاخالة لانه بالنظر اليه يخال انه علتهُ اي يظن واستخراج المناط لانه
ابداء ما يناط به الحكم اي علق عليه وهو تعيين العلة اي في الاصل بابداء مناسبة بينها وبين
الحكم مع اقتران الحكم للوصف والسلامة عن القوادح فخرج بقوله بابداء المناسبة تعيين العلة
بالطرد وهو ما عري عن المناسبة وكذا تعيينها بالشبه وابن الحاجب قال من ذاتية الاصل
ليرجع فان مناسبتهُ بالتبع وقوله مع الاقتران قيد زاده علي ابن الحاجب وهو لبيان ان
اعتبار المناسبة لا لتحقيق ماهيتها بدليل تولهم المناسبة مع الاقتران دليل العلية ولو دخل
الاقتران في ماهية المناسبة لما صح هذا ومثيله بالاسكار في تحريم الخمر فان تحريمه منصوص وعلته
غير منصوص عليها ولكن استنطها الاية بالنظر والاجتهاد فان الاسكار لكونه مزيلًا للعقل
المطلوب حفظه يناسب التحريم والحقوا به النبيذ وهذا هو الاستنباط القياسي الذي عظم
الخلاف فيه وانكرهُ اهل الظاهر وغيرهم وقيد في هذا التعريف دور لان معرفة ابداء المناسبة
تتوقف علي معرفة المناسبة فكيف يعرف بها وجوابه ان المناسبة المذكورة في التعريف
لغوية بمعني الملايمة فلا دور وتحقق الاستقلال بعدم ما سواه بالسبر اي ولا يكفي قوله
لحث اقلم اجد والا للزم الاكتفاء فيه بذلك ابتداءً في كل مسئلة خلافية ولا قايل به خلافه فيما
سبق حيث اكتفي بذلك في جانب النفي لانه لا طريق له سواه والمناسب الملايم لافعال العقلا
عادةً وقيل ما يجلب نفعًا او يدفع ضررًا وقال ابو زيد ما لو عرض علي العقول لتلقته
بالقبول وقيل وصف ظاهر منضبط لحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه
مقصودًا للشارع من حصول مصلحة او دفع مفسدة للمناسب تحريفات احدها الملايم
لافعال العقلا في العادة اي ما يكون بحيث يقصد العقلا تعقله علي مجاري العادة لتحصيل
مقصود مخصوص كما يقال لهذه اللولوة تناسب هذه اللولوة وهذه الجبة تناسب هذه

العامة

العامة والثاني ما يجلب نفعًا او يدفع مضرة والمراد بالنسبة للعبد لتعالي الرب عز وجل عن
الضر والانتفاع وعليه اقتصر في المنهاج والامام ذكر التفسيرين واختلافهما باختلاف قولي الناس
في تعليل افعال الله تعالي فمن اباه قال بالاول ومن قال به قال بالثاني ولما كان المختار قول الاشعري
عدم التعليل صدر المصنف به والثالث قول ابي زيد قال في البديع وهو اقرب الي اللغة وبني
عليه امتناع الاحتجاج به علي العلة في قيام المناظرة دون النظر لامكان ان يقول الخصم هذا لا يتلقاه
عقلي بالقبول وليس لاحتجاج علي تلقي عقل غيري له اولي من الاحتجاج علي ذلك الغير بعدم تلقي
عقلي له بالقبول ومنهم من اعتني به وقال الحاكم ليس عقله ولا عقل مناظره بدٍ العقول السليمة
والطباع المستقيمة فاذا عرض عليها وتلقته انتهض دليلا علي مناظره الرابع للامدي وابن الحاجب
بالظاهر المنضبط احترازا عن الوصف الخفي وما لا ينضبط لا يسمي مناسبًا وما يصلح كونه مقصودًا
فاعلم لحصل احتراز عن الوصف المستبقي في السبر والمدار في الدوران وغيرهما من الاوصاف التي
تصلح للعلية ولا تكون متعددة بالمعني المذكور وهو حصول مصلحه او دفع مفسدة وقوله
من حصول مصلحة او دفع مفسدة بيان لما فيها يصلح واعلم ان قوله وصف يجري علي الغالب
والا فقد سبق ان العلة تكون حكما شرعيًا ووصفا عرفيًا ولغويا فلو قال معلوم لعم ذلك فان كان
خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمهُ وهو المظنه الضمير ان كان يعود للوصف اي فان كان
الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لا يعلم فكيف
يعلم به الحكم فاستنبع التعليل به فالطريق ان يعتبر ملازمه اي يعتبر وصف ظاهر منضبط ملازم
الوصف الخفي الغير المنضبط اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه فيجعل معرفا للحكم وهو
المظنه اي مظنه المناسبة كالسفر للمشقة فان المناسبة لترتيب الرخص واعتبارها في نفسها
متعذر لعدم انضباطها فنيط الترخص بملازمها وهو السفر وقد يحصل المقصود من شرع
الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون محتملا كالحد الخمر او نفيه ارجح كنكاح
كنكاح الايسة للتوالد والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع كجواز القصر للترفه
لحصول المقصود من شرع الحكم مراتب احدها ان تحصل يقينا كالبيع فانه اذا كان صحيحًا حصل
منه الملك الذي هو المقصود يقينًا الثاني ان تحصل ظنا كالقصاص للانزجار فان مشروعيته
تفيد الاقدام علي القتل وليس قطعيا لتحقق الاقدام عليه مع شرع القصاص كثيرا الثالث
ان يكون حصول المقصود من شرع الحكم ونفي الحصول منه متساويين قال في البديع ولا
مثال له علي التحقيق ويقرب منه مسئلة ابن الحاجب بالحد علي الشارب لحفظ العقل فان حصول
المقصود من ذلك مساولنفيه لان كثره الجنبين له مساوية تقريبًا لكثرة المقترفين عليه الرابع
ان يكون نفي المقصود من شرع الحكم ارجح من حصوله كنكاح الايسة لصلحة التوالد فانه وان
امكن حصول الولد منها عقلا غير انه بعيد عادة فكان نفي حصول المقصود في هذه الصورة
ارجح من حصوله فاما الاولان فظاهر كلام المصنف الاتفاق علي الاعتبار بهما من القايلين
بالمناسبة وهو كذلك واما الثالث الرابع فقيل لا يعلل بهما اما الثالث فلتردد بين حصول
المقصود وعدمه من غير ترجيح وكذا الرابع لرجحان نفي المقصود علي حصوله والاصح عنده
وفاقا لابن الحاجب الجواز فان السفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان انتفي الظن في الملك له

المؤثر قد دل على الاكتفاء في صحة التعليل بمجرد احتمال المقصود وقال في البديع واما الاخيران فاتفقوا على اعتبارهما اذا كان المقصود ظاهرا من الوصف في محال صور الجنس والا فلا بان كان نادرا قطعا فقالت الحنفية يعتبر والاصح لا يعتبر سواء لا يعتبر فيه كلحوق نسب المشتري بالمغربيه وما فيه تعبد كاستبراء جارية استبراها بأيعها في الحبس لو كان القصد بنزع الحكم فانيا قطعا في بعض الصور النادرة مع حصوله في غالب الصور كلحوق نسب المشتري بتزوج مغربيه توكيلا فاتت بولد مع القطع بان الولد ليس منه وان لحوق الولد بالزوج ظاهرا فيما عدا هذه الصورة وكذلك صورة الاستبرا فانا نعلم قطعا عدم العلوق منه في الاولى وبراءة الرحم في الثانية فلا وجه لاعتباره لان شرع الحكم مع انتفاء الحكمة لا يكون مفيدا وانما اوجب اصحابنا الاستبرا والحالة هذه لمجرد نقل الملك على ما عرف في الفقهيات وهو يوول الى ضرب من التعبد فلهذا غاير المصنف بينه وبين الاولى وليستحضر قوله في شرائط العلة فان قطع بانتفائها الى اخره ولتحقيقه مع هذا والمناسب ضروري لحاجي تحسيني والضروري كحفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسب فالمال والعرض المناسب اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة اولا في محل الضرورة ولا الحاجة بل كان مستحسنا في العادات وهو التحسيني واستفيد من عطف المعطف بالفاء ترتيبها هكذا في التقديم عند التعارض ومثال اجتماعها في وصف واحد وهو ان نفقة النفس ضرورية والزوجة حاجية والاقارب تتبعه وتكمله ولهذا قدم الاول فالاول الاول الضروري وهو اعلاها في افادة ظن الاعتبار بما يضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة ووجه الحصر فيها مستفاد من العادة وهي المجموعة في قوله تعالى على ان لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن اولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين ايدهن وارجلهن في حفظ الدين كقتل الكافر والعقوبة الداعين الى البدع والنفس كالقصاص والعقل كحد الشرب والنسب كحد الزاني والمال كعقوبة السارق هذا ما ذكره الاصوليون وزاد المصنف سادسا ذكره الطوفي وهو ايضا وهو العرض فقد الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم قال في خطبته حجة الوداع ان دماءكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام الحديث وما من مصنف في الشريعات الا وفيه تحريم الاعراض وهو امر معلوم من الدين بالضرورة وحفظه لحد القذف اما كونه من الكليات فشي اخترعته ان جعلت رتبة الاموال فيكون في رتبة الاموال فيكون في مرتبة ادنى الكليات واليه يشير عطف المصنف اليه بالواو دون الفاء ويحتمل ان يجعل في دونها فيكون من الملحق بها والظاهر ان الاعراض تتفاوت فيها ما هو في الكليات وهي الانساب وهي ارفع من الاموال فان حفظ النسب بتحريم الزنا تارة وبتحريم القذف المؤدي الى الشك المؤدي في انساب الخلق وسيهم الى اهلهم اخرى وتحريم الانساب مقدم على الاموال وفيها ما هو دونها وهو ما هو من الاعراض غير الانساب ويلحق به فكحله لحد قليل المسكر يلحق بالضروري مكمل الضروري كالمالغة في حفظ العقل بتحريم شرب قليل المسكر والحد عليه ووجه كونه مكملا ان الكثير من المسكر مفسد للعقل ولا لحصد الا بافساد كل واحد من اجزايه فحد شارب القليل لان القليل يتلف جزءا من العقل وان قل وشأنه المبالغة في حفظ الدين بتحريم البدعة وعقوبة المبتدع والمبالغة

في حفظ

في حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير عليه والحاجي كالبيع والاجارة وقد يكون ضروريا كالاجارة لتربيه الطفل الذي ما يكون في محل الحاجة كتجويز البيع والاجارة والقراض ونحوها وقد يكون قليلة ضرورية اذ لا يلزم من فواتها فوات شيء من الضروريات الخمس لكن الحاجة داعية اليها وادعى امام الحرمين ان البيع ضروري فان الناس لو لم يبادلوا بايديهم لجر ذلك ضرورة فيلحق بشروعية القصاص وقوله وقد تكون اي قد يرتقي بعضها الى الضروره وهذا ناظر ولهذا اتى فيه بقد ومثله تكميل الولي من شراء المطعوم والملبوس له وهو كمله كخيار البيع يلحق بالحاجي مكمله كالخيار في البيع فانه شرع للتروي وان كان اصل الحاجة حاصلة بدونه والتحسيني غير معارض لقواعد كسلب العبد اهلية الشهادة والمعارض كالكتابة الثالث الفحسيني وهو قسمان احدهما ما لا تعارضه قاعدة معتبرة كسلب اهلية الشهادة عن العبد لانه نازل القدر والشهادة منصب شريف فلا يليق بحاله والثاني ما يعارضها قاعدة معتبرة كالكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات لكن احتمل الشرع فيها خرم قاعدة سهلة وهي اشتاع بيع الرجل ماله بماله ثم المناسب ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف في عين الحكم فالموثر وان لم يعتبر بهما بل بترتيب الحكم على وفقه ولو باعتبار جنسه في جنسه فالملائم وان لم يعتبر فان دل الدليل على الغائية فلا يخلو به والا فهو المرسل الوصف المناسب لشهادة الشرع له بالاعتبار وعدمه ينقسم ثلاثة اقسام اما ان يعلم انه اعتبره او الغاه او لا يعلم واحدا منهما الاول المعتبر وهو اما ان يعتبر عين الوصف في عين الحكم بنص او اجماع او ترتيب الحكم على وفقه في اصل بنص او اجماع الاول هو الموثر شهي بذلك لظهور تاثيره فيها فانه اذا ثبت بالنص او الاجماع ان الوصف يوثر لم تحج الى المناسبة حتى لو ثبت بها ان ايلاج الفرج في الفرج المحرم يوثر في وجوب الحد وجدناها هذا المعنى في اللايط حكمنا بالحد وان لم نجد فيه مناسبة حفظ الانساب مثال لاعتباره بالنص من الذكر فان الشارع اعتبر عين من المتوضي ذكره في غير الحدث بنصه عليه في قوله من مس ذكره فليتوضا ومثال اعتباره بالاجماع الصغر فانه اعتبر عينه في عين ولاية المال بالاجماع وقوله للمصنف بنص او اجماع تابع فيه ابن الحاجب وغيره وهو تخريج ما علم اعتباره بطريق الايماء والتنبيه وحكي الهندي فيه خلافا منهم من جعله قسم الموثر ومنهم من جعله من قسم الملائم الثاني ان لا يعتبر عين الوصف في عين الحكم بالنص او الاجماع بل بترتيب الحكم على وفقه فقط ان يثبت تحمه في المحل من غير نص ولا اجماع على كونه علة لعين الحكم المرتب عليه وذلك صادق على ثلاث صور ان يعتبر النص او الاجماع عين الوصف في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنس الوصف في جنس الحكم وهو الملائم شهي بذلك لكونه موافقا لما اعتبره الشرع وهذه المسلة مستفادة من قول المصنف وان لم يعتبر بهما ففاعل يعتبر هو ما سبق في قوله عين الوصف في عين الحكم وانتفاء هذا يصدق بالصور الثلاث وصرح منها بالثالث لانه بعدها فانه يكون في تعليل الاحكام بالحكمة التي لا تشهد لها اصول معينة ومثلوه لحد القذف مع حد الشرب فان الشرب مظنة الافتراء كما ان الخلوة بالاجنبية مظنه وطيها فالحق حد الشرب بحد القذف اقامة للشرب مقام الافتراء الذي هو مظنه الافتراء فقد اتحد جنس المظنة في جنس الحرمة ومثال تاثيره بعين الوصف في جنس الحكم ثبوت ولاية النكاح

www.alukah.net

على الصغير كما ثبت ولاية المال لوصف الصغر وهو واحد والحكم الولاية وهو جنس فاعتبر
عين الصغر في جنس الولاية وشال تاثير جنس الوصف في عين الحكم المشقة فانها جنس اثر
في نوع وهو اسقاط الصلاة لما في الحيض فالعلية واما في السفر فاسقاط شطر الرباعيه
وهذه الانواع متفاوتة وتاثير النوع في الجنس مقدم على تاثير الجنس في النوع وهو مقدم
على تاثير الجنس في الجنس وقول المصنف ان لم يعتبر بها يوهم اشتراط نفي اجتماعهما
وليس كذلك غير ان وصح ان كلا من النص والاجماع حجة بمفرده يزيل هذا الايهام وايضا
فالصير بعد المتعالمين باوفيجب افراده الذي قد تعلم ان الشارع الغاه فلا يعلل به ه
بالاتفاق لقول بعضهم لبعض الملوك وقد ساله عن وقاعه في رمضان فافتاه بصوم شهرين
متتابعين وقال لو افتيته بالعتق لاستخفوه في مقابلة شهوة الجماع لاتساع ماله وانتهاك
حرمة الشرع كما شا فكانت المصلحة في الصوم ليزجر فهذا وان كان مناسبا لكن الشرع
الغاه بالحاقه لايجاب الترتيب على كل مكلف من غير فرق فهذا المكلفين انا نعلم ان لايعلل ان
الشرع اعتبر ولا الغاه فهو المرسل ويسمى بالمصالح المرسلة فان قيل يلزم على هذا ان يكون
كل مرسل ملايما لان كل مرسل لابد ان يكون مشتملا على مصلحة وقد اعتبر الشارع جنس
المصالح في جنس الاحكام قلنا المراد بالوصف هنا الاقرب دون الابعد فان جنس المصالح يعتبر
في جنس الاحكام وليس بملايم فائدة قال الشيخ عز الدين في الفوايد ملك جارية الابن باجمال
الاية مفسدة في حق الابن مصلحة الاب لا اعرف لها شاهدا بالاعتبار فلذلك مالك مطلقا وكاد
امام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير وردده الاكثر مطلقا وقوم في العبادات وليس
فيهم مصلحة ضرورية كلية قطعية لانها تدل الدليل على اعتباره فمن حق قطعا واشترطها
الغزالي للقطع لا بالقول به لاصل القول به قال والظن القريب من القطع كالقطع
الصغير فتيله عايد الى اقرب مذكور وهو المرسل لان المؤثر مقبول بالاتفاق والملغي مردود
بالاتفاق كما نقل ابن الحاجب ومن ظن ان ما لا يخالف فيه فقد اخطا وقد قال امام الحرمين
في التراجيح لانري التعلق عندنا بكل مصلحة ولم ير ذلك احد من العلماء ومن ظن ذلك بمالك
فقد اخطا انتهى وانما الخلاف في المرسل بالتفسير السابق وفيه مذاهب احدها المنع منه مطلقا
وعليه الاكثرون والثاني قوله مطلقا لانه يفيد ظن العلية لان الحكم ان ثبت لا لعلة فهو بعيد
او بعلة غير ظاهر فكذلك فتعين هذه الظاهرة وهو المنقول عن مالك وقول المصنف كاذا لامام
يوافقه يعني باعتبار المصلحة في الجملة لكنه لم يعتبر جنس المصلحة مطلقا كما لك بل قد بالغ في
البرهان في الرد عليه وقال الذي ينكر من مذهب مالك تركه وغاية ذلك وجريانه على استرساله
في الاستصواب من غير اقتصاد ولحن نعرض على مالك واقعة نادرة لا يعهد مثلها ونقول
لو راي ذو نظر فيها جدع انفه واصطلام سفه وايدكي رايا لا تنكره العقول ميلا الى
ان العقوبة شرعت لحسم الفواحش وهذه العقوبة لايقه بهذه النازلة لحن بل التزام هذا
لانك تجوز لاصحاب الاراء والات العقل في التهمم العظيم حتى نقل عنك الثقات انك قلت اقتل
ثلث الامة في استبقاء ثلثيهم انا نقول له ثانيا لا نجوز التعلق بكل راي فان اباذلك لم نجد
مرجعا يفزع عنه الا ما ارتضاه الشافعي من اعتبار المصالح المشبهة بما علم اعتباره وان لم يذكر مناسبا

وصرح بان كل ما لا نص فيه ولا اصل له فهو مردود الى الراي واستصواب ذوي العقول فهذا
اقتحام عظيم وخروج عن الضبط ومصير الى ابطال ابهة الشريعة وان كلا يفعل ما يرى ثم يختلف
ذلك باختلاف الزمان والمكان والصفات الخلق وهوى الحقيقة خروج مما درج عليه الاولون
والمذهب الثالث التفصيل بين العبادات وغيرها فما يتعلق بالبيع والنكاح وفصل الخصومات
في القصاص والحدود وظهر فيه من المعنى المناسب اعتبر وما لا يظهر فيه وهو العبادات فلا
يعلل فيها بالمعاني القريبة وان كانت ظاهرة لانا لم نعتد على تغير المعنى لخلاف المعاملات وهذا
التفصيل قال الانباري في شرح البرهان وقال انه الذي يقتضيه مذهب مالك والرابع ان
كانت تلك المصلحة ضرورية كلية قطعية كثترس الكفار بساري المسلمين اعتبرت والا فلا وهذه
ثلث قيود ضرورية اي لا يمكن تحصيلها بطريق اخر كلية اي راجعة الى كافة الامة قطعية اي
حاصلة بشرع الحكم قطعا ويقينا لا ظنا وتخيلا واختاره البيضاوي واخذه من الغزالي فانه قال تحصل
قائلهم بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له اصل معين فيقدح اعتبار هذه المصلحة ه
باعتبار الاوصاف الثلثة وهي كونها ضرورية قطعية كلية فليس في معناها ما لو ترس الكفار في
قلعة بمسلم فانه لا يجوز رمي الترس لانه لا ضرورة بنا الى اخذ القلعة فيعدل عنها وليس في معناها
ما اذا لم يقطع بظفرهم فانها ليست قطعية بل ظنية وهذا منه اشاره الى اعتبار القطع لخصوص
المصلحة ونازع المصنف في اشتراط القطع وقد حكى الاصحاب في مسلة الترس وجهين من غير
تصريح منهم باشتراط القطع وعللوا وجه المنع ان غاية الامر ان نخاف على انفسنا ودم المسلم لا
يباح بالخوف وهذا تصريح بجريان الخلاف في صورة الخوف ولا قائل فيه وقد يقال ان المسلة
في حالة القطع مجزوم باعتبارها والخلاف انما هو في حال الخوف وقد صرح الغزالي بذلك في
المستصفى فقال انما يجوز ذلك عند القطع او ظن قريب من القطع وقول المصنف وليس منه
فيه رد على الامام والامدي وغيرهم في قوله ان الشافعي لم يقل بالمرسل الا في هذه المسلة وعلى تفصيل
المنهاج فانه لم يلاق موضوع المسلة فان هذا ليس من المرسل الذي لم يعتبر بل مما دل الدليل
على اعتباره فان قول القايل هنا سفك دم معصوم يعارضه ان في الكف عنه اهلاك دماء
معصومة لا حصر لها ونحن نعلم ان الشرع يوثر حفظ الكلي على الجزي وان حفظ اصل الاسلام
من اصطلام الكفار اهم في مقصود الشرع فقد رجعت المصلحة فيه الى حفظ مقصود شرعي
علم كونه مقصودا بالنص او الاجماع وليس هذا خارجا عن الاصول لكنه لا يسمى قياسا بل
مصلحة مرسلة اذا لقياس له اصل معين وكون هذه المعاني مقصوده عرفت لادليل واحد
بل ادلة كثيرة من الكتاب والسنة وقراين الاحوال تسمى لذلك مصلحة مرسلة قال الغزالي
واذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فيها بل نقطع بكونها حجة
وحيث جاء خلاف فهو عند تعارض مصلحتين ومقصودين فيرجح الاقوى ولذلك قطعنا
بكون الاكراه مبيحا لكلمة الكفر والشرب لان الخطر سفك دم اشد من هذه الامور ولا
يباح به الزنا لانه في مثل محذور الاكراه مسلة المناسبة تتضمن مفسدة
تلزم راجحة او مساوية خلافا للامام لاخلاف ان الوصف اذا اشتمل على المصلحة الخالية عن
المفسدة الراجحة عليها يكون مناسبا ويعتبر تناسبه واما اذا اشتمل على مفسدة تلزم من الحكم

راجحة على المصلحة او مساوية لها لم تلزم مناسبة بترك المفسدة فيه مذهبان احدهما
واختاره ابن الحاجب والصفي الهندي نعم والثاني وبه جزم الامام والبيضاوي المنع والمراد
بالمفسدة والمصلحة ما لا يقضي العقل عند سماعها للحكم اذا ذاك فلا يكون لها اثر في اقتضاء
الاحكام لانه يلزم خلو الوصف عن استلزام المصلحة وذهابها عنه فان ذلك لا يكون
بعارض واعلم ان اشتراط الترجيح في تحقق المناسبة يتحقق على قول من يمنع تخصيص
العلة واما من يجوزه احاله انتفاء الحكم على تحقيق المانع المعارض مع وجود المقتضي
فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة سواء كانت المصلحة مرجوحة او مساوية والا لكان
انتفاء الحكم لانتفاء المناسبة لا لوجود المانع المعارض من الفروع المرتبة على هذه المسئلة
لوسلك السابر الطريق البعيد لا لغرض لا يقصر لاحترام المناسبة السادس الشبه منزله
بين المناسب والطردي وقال القاضي حواه المناسب بالتبع جعله المصنف بين منزلتين لانه يشبه
المناسب الذاتي من حيث التفات الشرع اليه ويشبه الوصف الطردي من حيث انه غير
مناسب ويتميز عن الطردي بان وجوده كالعدم لخلاف الشبه فانه معتبر في بعض الاحكام
ويتميز عن المناسب بان مناسبته عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار في التحريم فان شبه
هذا مما لا خلاف فيه وان اكثر الاصوليين والجدليون في تعاريفه وقد اعترف امام الحرمين
بانه لا يتعرف فيه عبارة مستمرة في صناعة الحدود وقال القاضي انه المناسب بالتبع اك
بالالتزام كالطهارة لاشتراط النية فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية لكن
تناسبها من حيث انها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية وقال بعض الجدليين الاوصاف
ثلثة وصف علم مناسبته فلا كلام فيه ووصف لم تعلم مناسبته ويتقسم الى ما علم عدوله عن
المناسبة وهو الطردي والى ما لم يعلم عدوله عن المناسبة وهو الشبه فلا يصار اليه مع
امكان قياس العلة لجاعا فان تعذرت تعذر فقال الشافعي نحجة وقال الصيرفي والشيرازي
مردود راجع الناس كما قاله القاضي في التقريب على انه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة فان تعذر قياس العلة ولم يصادف في محل الحكم الا الوصف الشبهي وهو محتمل
للمناسبة فاختلفوا فيه فظاهر مذهب قوله لانه يغلب على الظن عليته حينئذ فانا بين امور
ثلثة اما ان نقول لا علة لهذا الحكم وهو مستحيل فان الحكم لا بد ان يكون مشروعا لحكم واما
ان نقول العلة غير هذا وان كان ممكنا لكنا لم نصادفه فتعين الثالث وهو ان العلة هذا
الوصف الشبهي وكان قدماء الاصحاب يستعملونه في المناظرات وحكى عن الحليمي والاستاذ
ابي اسحق انه حجة ان انضم اليه السبر قال ابن السمعاني وقد اشار الشافعي الى الاحتجاج
به لمواضع من كتبه لقوله في الجاب النية في الوضوء كالتيمم طهارتان كيف يفترقان و
وردة القاضي ابو بكر الصيرفي وابو اسحق المروزي وابو اسحق الشيرازي ونازع في
صحة القول به عن الشافعي وقال انما اراد قياس العلة وانه يرجح احد العلتين في الفرع
بكثرة الشبه ثم اختلف القايلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقا ومنهم من شرط
في اعتباره ان تجتذب الفرع اصلان فيلحق باحدهما بغلبة الاشباه ويسمونه قياس غلبة
الاشباه وهو مايدل عليه نص الشافعي في الام واعلاه قياس غلبة الاشباه في الحكم

والصفة

والصفة ثم الصيرفي وقال الامام المعتبر حصول المشابهة * لعلة الحكم او
مستلزمها لا شك ان رتب الشبه عند القايل به متفاوتة فاعلاه قياس غلبة الاشباه
وهو ان يتردد الفرع بين اصلين ويشبه احدهما في اكثر الاحكام فيلحق به وعليه اعتمد
الشافعي في ايجاب القيمة في قتل العبد بالغة ما بلغت لانه يشبه الاموال في اكثر الاحكام
ويشبه الاحرار في قليل منها فوجب اعتبار الكثير ومنهم من يعتبر الاشباه الحكمية ثم الراجع الى
الصفة ومنهم من يسوي بينهما ثم شبه الصورة كقياسنا الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة
وقياسهم في حرمة اللحم وقال الامام في المحصول المعتبر حصول المشابهة فيما يظن انه علة الحكم
او مستلزم لعلته سواء كان ذلك في الصورة او في الحكم علا بموجب الظن واعلم ان ظاهر كلام
المصنف ان هذه المراتب من القايلين بحجيته وليس كذلك فان الشافعي لا يقول بالشبه الصوري
كما بينه ابن برهان وغيره سابع الدوران وهو ان يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم
عند عدمه قال لا يفيد وقيل قطعي وانما يفيد وقال الاكثر ظني انما قال عند وجود وصف ولم
يقل لوجود وصف كما عبر في المنهاج وغيره لما يوهم المناسبة والكلام في الدوران المجرد عن
المناسبة والمراد من كون الحكم يوجد عند وجود الوصف وكونه محال بعده اما حقيقة
او تقديرا وان يعدم عليه في التصوير حتى تدخل حركه الاصبع فانها ملازمة لحركة الخاتم
ومثاله الحرمة مع وصف الاسكار في العصير فانها اذا وجد فيه الاسكار حرم واذا عدم صار
خلا عدمت الحرمة وفيه مذاهب احدها انه لا يفيد مجرده ظن العلة ولا القطع بها الجواز
ان يكون الوصف الدائر ملازما للعلة لا نفسها الا ان يدل دليل على ان هذا الوصف معتبر
في اثبات الحكم لحيثية يكون نحجة وهو قول القاضي ابي الطيب الطبري واختاره ابن السمعاني والاميدي
وابن الحاجب والثاني يفيد القطع بها ونقل عن بعض المعتزلة والثالث انه يفيد الظن بها وعليه
الاكثر منهم القاضي والامام الرازي قال ونعني بالدوران الذي يفهم دليلا على انه ليس من دوران
العلة مع المعلول فان قبل الاطراد وحده لا يكفي والعكس غير معتبر شرعا فالمجموع غيرهما
قال ابن السمعاني نصره ابن الحاجب والجويني وغيرهما على انه لا حجة فيه لانهم وقولهم انعدام الشيء وانفساد وانتفاء لحكم فلو قال المصنف وينتفي عند انتفايه
لاستقام ولا يلزم المستدل نفي ما هو اولى منه لا يجب على المستدل نفي ما هو اولى منه بالعلة
لانه من قبل نفي المعارض ولا يجب على المستدل بيان نفي المعارض وعلى من يدعي وصفا اخر
ابدآ وهذان الشبه كما سبق هذا ما اطبق عليه الجدليون معللين بانه لو لزم المستدل
ذلك للزمه بيان السلامة عن سايل القوادح وان لا يبقى للخصم كلام وينتشر الكلام وتخرج
عن الضبط وذهب القاضي ابو بكر الى انه يلزمه ذلك قال الغزالي في شفاء الغليل وكان من
عادة القاضي في المناظرة ذلك فكان يستقصي في اول الامر كل ما يتوهم تعلق الخصم به بطريق
السبر ويبطله بحيث كان لا يبقي للخصم تعلقا قال وهذا بعيد في حق المناظر كما ذكرنا متجه في حق
المجتهد اذ على المجتهد تمام النظر لنحل له الفتوى وليس على المعلل الا اقامة مرتبة من مراتب
النظر الى ان ينزل عنه الى مرتبة اخرى بالمعارضة والمناظرة فحصلنا على ان مذاهب قال
ابدا المختار نحو صفا اخر ترجح جانب المستدل بالتعدية وان كان متعديا الى الفرع ضرعف

مانع العلتين او الى فرع آخر طلبا لترجيح لوابدا المعترض وصفا آخر مثل الاول تعادلا
وترجح جانب المستدل بان دورانه موافق لتعدية الحكم والوصف الحادث قاصر وهو بناء
على ان المتعدية ارجح من القاصرة وان المتعدي الى فروع اولى من المتعدي الى فرع واحد
فان كان الوصف الذي ابداه المعترض متعديا الى الفرع المتنازع فيه انبنى على التعليل
بعلتين فان منعناه ضر والا فلا اذ لمحذور اجتماع معرفين على معرف واحد وان كانت
علته متعدية الى فرع آخر غير صورة النزاع تعادلا وطلب الترجيح من خارج اما اذا
كان الوصف الذي ابداه المعترض مناسبا والاول غير مناسب قدم قطعا فائدة
استدل المالكية على طهارة الكلب بان الحياة علة للطهارة فان الشاة ما دامت حية فهي
طاهرة فاذا زالت الحياة زالت الطهارة واعترض الدوران بالمذكى والجلد المدبوغ فاجابوا
بان العلل الشرعية يخلف بعضها بعضا فالذكاة والدباغ علتان للطهارة خلفتا الحياة اقوى
من المذكى والمدبوغ ابعاد السبك والجراد فانه لا يتجدد فيها سوى الموت ولا يمكن احالة
طهارتها على شيء آخر يخلف الحياة فانتفى الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف والاكثر على رده
قال علماؤنا قياس المعنى مناسبك والشبه تقريب والطرد تحكم وقيل ان قارنه فما عدا
صورة النزاع افاد وعليه الامام وكثير وقيل ان كان المقارنة في صورة وقال الكرخي بقصد
المناظر دون الناظر ما عرف به الطرد ذكره القاضي فقال المقارن للحكم ان ناسب بالذات
فهو المناسب او بالتبع فهو الشبه وان لم يناسبه مطلقا فهو الطرد وانما لم يصرح المصنف
بنفي المناسبة لانه معلوم مما قبله ومثاله قول بعضهم في ازالة النجاسة مايع لا يبقى
القطرة فلا يحور ازالة النجاسة كالدهن وقولهم في عدم نقض الوضوء لمس الذكر طويل
مشقوق فاشبه البوق وقولهم في طهارة الكلب حيوان مالوف له شعر كالصوف فاشبه
المزفت وظاهر كلام المصنف اعتبار المقارنة في جميع الصور ولهذا قال صاحب البديع
قبل انه الموجود عندا لوجود ولكن الذي في المنهاج اعتبار المقارنة فيما سوى صورة النزاع
ليعول ثبت فيها الحاق الفرد بالاعم بالاغلب وعزاه في المحصول للاكثرين قال وبالغ بعضهم
فقال يكفي الاقتران في صورة واحدة وهو ضعيف ثم فيه مذاهب احدها انه مردود مطلقا
وعليه الجمهور كما قاله امام الحرمين وغيره فانه لا يفيد علما ولا ظنا فهو تحكم قال القاضي
والاستاذ من طرد عن غرر فجاهل ومن مارس الشريعة واستجانه فهادٍ بالشريعة
قال وشل الحلبي فساد الوضع والمخيل والطرد فالاول لكن نفسم نسيما بارذا فقال
وراه حريق وان لم يكن راي دخانا فقال وراه حريق والثاني لكن راي غبارا فقال
وراه حريق وما حكاه المصنف عن علمائنا هو الذي اورده ابن السمعاني في القواطع فقال
تناسب المعنى تحقيق والشبه تقريب والطرد تحكم ثم قال فنقتبس المعنى ما ناسب الحكم
ويستدعيه ويوثر فيه والطرد عكسه والشبه ان يكون فرع لجاذبه اصلان فيلحق بمن
بشبهها بنوع شبه مقرب اي يقرب الفرع من الاصل في الحكم المطلوب من تعرض لبيان
المعنى وهو حسن والثاني ان قارنت الحكم في جميع صور حصوله غير صورة النزاع افاد
العلية والا فلا واختاره الامام في المحصول وقال انه قول كثير من فقهائنا والثالث انه

جمه مطلقا ولا يشترط ذلك بل تكفي المقارنة ولو في صورة واحدة والرابع قول الكرخي انه يفيد
الناظرين المجتهد قال في البرهان وقد رأيت اذا تفحصت عن المآخذ الصحيحة فاذا
كانت مذهبه انه لا يطلع ما خذا فهذا مراد خصمه في الجدل وليس في الجدل ما يقبل الاعتراف
بانه باطل التاسع تنقيح المناط وهو ان يدل ظاهر على التعليل بوصف فيحذف مخصوصه عن
الاعتبار بالاجتهاد ويناط بالاعم او تكون اوصاف يحذف بعضها ويناط بالباقي التنقيح لغة
التخليص والتهذيب يقال نقحت العظم اذا استخرجت مخه والمناط ما ينيط به الحكم اي عليه
والمناط اسم للعلة من حيث ارتباط الحكم بها يقال ربطت به الامور اذا علقت به وهو الاجتهاد
في تعيين السبب الذي ناط الشارع الحكم به واضافه اليه وهو قسمان احدهما ان يرد ظاهر
في التعليل بوصف يحذف ذلك الوصف لخصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط بالاعم وهذا
كما فعل مالك وابو حنيفة في حديث المجامع فانهما حذفا خصوص الوقاع واجتهدا فعلقا الكفارة
بوصف عام وهو مطلق الافطار والثاني ان يدل لفظ ظاهر على التعليل لمجموع اوصاف فيحذف
بعضها عن درجة الاعتبار إما لانه طردي او لثبوت الحكم على نفيه ويناط بالباقي فهو بمنزلة
لفظ عام اخرج بعضه وبين المراد به بالاجتهاد كتعيين وقاع المكلف لاعتبار الكفارة من
الاوصاف المذكورة في حديث الاعرابي من كونه اعرابيا وزيد او كون الموطوءة زوجة او امة
او في قبلها وكونه شهر تلك السنة فانها كلها طردية حاشا الوقاع في نهار رمضان وحذف
مالك وابو حنيفة خصوص الوقاع واوجبا الكفارة في الاكل والشرب ولا بد لهما من دليل على
الحذف وتنقيح المناط قال به اكثر منكري القياس حتى ان ابا حنيفة ينكر القياس في الكفارة
واستعمل تنقيح المناط فيها وسماه استدلالا وحاصله تاويل ظاهر بدليل قال ابن التلمساني
واعتراف منكري القياس بهذا النوع بناء على مسلة اخرى وهي ان النص على التعليل نص
على التعميم ام لا فمن قال نعم اعترف بهذا لو انكر القياس اما تحقيق المناط فاثبات العلة
في آحاد صورها كتحقيق ان الباش سارق وتخريجه مرتعادة الجدليين يتعرضون
للفرق بين الثلثة تنقيح المناط وتحقيق المناط وتخريج المناط وقد عرفت التنقيح واما تحقيق
المناط فهو ان يتفق على علية وصف بنص او اجماع ويختلف في وجوده في صورة النزاع
فتحقق وجودها فيه مثاله ان يقال اخذ المال خفية علة القطع وهو موجود
في النباش والحياة علة الاكتفاء للجزء تزوجها بالسكوت وهو موجود فيمن زالت بكارتها
بغير نكاح وهل يشترط القطع بتحقيق المناط ام يكتفي فيه بالظن حكى ابن التلمساني فيه
اقوالا الثالث الفرق بين ان يكون ذات العلة وصفا شرعيا او وصفا حقيقيا او عرفيا
فان كان شرعيا جاز اثباته بطريق الظنون وان كان عقليا او عرفيا فلا بد من القطع
بوجوده قال وهذا اعدل الاقوال واما تخريج المناط فقد مر اي في مسلك المناسبة
وهو الاجتهاد في استنباط علة الاحكام الثابت بنص او اجماع من غير تعرض لبيان
علته لا بالصراحة ولا بالايماء كقوله لا تبيعوا البر بالبر فانه ليس فيه ما يدل على ان
العلة الطعم لكن المجتهد نظر فاستنبطها فكانه اخرج العلة من خفا فلذلك سمي تخريج
المناط بخلاف تنقيح المناط فانه لم يستخرجها لكونها مذكورة في النص بل لتنقيح النص واخذ

الألوكة
www.alukah.net

منه ما يصلح للعلية وترك ما لا يصلح العاشر الغاء الفارق كالحاق الامة بالعبد في السراية وهو والدوران والطرد يرجح الي ضرب شبيه اذ يحصل الظن في الجملة ولا يعين جهة المصلحة الغاء الفارق هو بيان ان الفرع لم يفارق الاصل الا فيما يؤثر فيلزم استواؤهما في المؤثر وهو بالضبط من قياس العلة فان القياس هناك عين جامع بين الاصل والفرع وعين هنا الفارق بينهما وكما ان السبر عين هناك الجامع فالسبر عين هنا الفارق فاذا تعين بحيث لا يبقى فارق اخر فحينئذ تحت عما بين له والذي يسبر ان الفارق لا اثر له هو ان يكون طردا محضا او ملغيا فان حصل ذلك عن دليل قاطع فالالحاق بالمعلوم والاظنون مثال المقطوع به النهي عن البول في الماء الراكد يعطي ان صب البول من كوز في مخاه وكذلك صب غير البول من النجاسات وقد خص بعض النظار هذا النوع بالقياس في معنى الاصل والمظنون بقي الفارق والامر فيه قريب ونحوه منه قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد قوم عليه فالامة في معناه وقد تخيل قوم ان هذا من قبيل المعلوم وليس كذلك لاحتمال ان تلاحظ الشرع في عتق العبد انه اذا اعتق استقل بنفسه في الجهاد والجمعة وغيرهما مما لا مدخل للمراة فيه لكن الاظهر فيه ان المقصود التخلص من موت الرق واحياؤه بالحرية فهو اذن ظاهر قوي وفسر في المنهاج تنقيح المناط بالغاء الفارق فجعلا فارقا بين العبد والامة في سراية العتق فوجب استواؤهما فيه والتحقيق التغاير بينهما وانما اخرته عن تنقيح المناط اذ لم يعتضد بظاهر في التعليل بجميع اوصاف واعتضد به تنقيح المناط نعم قد يكون السبر الدال على نفي الفارق قاطعا والفارق المحقق طردا محضا فبلغ نفي الفارق رتبة المؤثر بدليل قاطع ومن في غير المؤثر بدليل ظاهر كما سبق حالته لتساوي القياس بعلية وصف ولا العجز عن افساده دليل عليه على الاصح فيهما هذان طريقان ظن بعض الاصوليين انهما يفيدان العلية ختم المصنف بهما احدهما ان يقال هذا الوصف على تقدير عدم عليته لا يتاتى معه ذلك فوجب ان يكون علة ليمكن الاتيان معه بالمامور به وهو دور لان تاتي القياس متوقف على ثبوت العلة فلو اثبتنا العلة به لتوقف ثبوت العلة عليه ولزم الدور والثاني عجز الخصم عن افساد كون الوصف علة دليل على كونه علة بدليل ان المعجزة من اقوى الادلة وانما انتهضت دليلا على صدق الرسول لعجز الناس عن معارضتها واذا كان العجز دليلا في المعجزة التي هي عصام الادلة فبطريق الاولى بالمحل فيه وهو فاسد لانه ليس جعل العجز عن الافساد على الصحة اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الافساد وليس نظير المعجزة ان العجز هناك من الخلق وهنا من الخصم وحده فمن اين له ان سائر الناس كذلك القوادح مراده بالقوادح ما يقدح في الدليل بجملته سوى العلة وغيرها منها تخلف الحكم عن العلة وقال الشافعي وسماه النقض وقالت الحنفية لا يقدح وسموه تخصيص العلة وقيل في المستنبطة وقيل عكسه وقيل يقدح الا ان يكون لمانع او فقد شرط قال والامر دائر بين ان كان المستنبط لمانع او فقد شرط وعليه اكثر فقهائنا وقيل يقدح على جميع المذاهب كالعرايا وعليه الامام وقيل يقدح في الخاطرة وقيل في المنصوصة الا ظاهر عام المستنبطة الا لمانع او فقد شرط وفي معرض الاستثناء او كانت منصوصة بالا يقيد التاويل لم يقدح النقض وجود

المدعي علة مع تخلف الحكم عنه وفي المحصور هو وجود العلة ولا حكم لا وجود الحكم ولا علته فيه مذاهب احدها انه يقدح مطلقا بناء على ان شرط العلة الاطراد وعزاه المصنف للشافعي رضي الله عنه لكن قال العراقي في شرحه للتقريب انه لا يعرف له فيما نص وعمدة المصنف فيما نقله ابن السمعاني في القواطع ان ذلك مذهب الشافعي وجميع اصحابه الا القليل منهم قال وهو قول كثير من المتكلمين وقالوا التخصيص هنا نقض لها ونقضها يبتصين ابطالها وعلى هذا فالفرق بينها وبين اللفظ العام حيث جاز تخصيصه ان العام لعة لجواز اطلاقه على بعض ما تناوله فاذا ورد لم ينافه واما العلة للمستنبطة فانها منتزعة بالقياس من الاصل ومقتضاه الاطراد هكذا رايته في كتاب القفال الشاشي وهو صحيح والثاني لا يقدح وهو المشهور عن الحنفية ولا يسمونه نقضا بل تخصيص العلة لكن ابن السمعاني عزاه للعراقيين منهم قال واد عى ابو زيد انه مذهب ابي حنيفة واصحابه قال واما الخراسانيون منهم فقالوا بالاول حتى قال ابو منصور الماتريدي تخصيص العلة باطل ومن قال بتخصيصها فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث واي فائدة في وجود العلة ولا حكم والثالث يقدح في المستنبطة دون المنصوصة ومثلوا التخصيص المنصوصة بقوله صلى الله عليه وسلم انما ذلك دم عرق مع الفول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيلين فانه تخصيص لعلة منصوصة ومثلوا تخصيص المستنبطة بقولنا القتل العمد العدوان علة القصاص مع القول بعدم استيفائه في قتل الاب والرابع عكسه هكذا حكاه المصنف تبعا لابن الحاجب لكن قال في شرحه ان مراده لا يقدح في المستنبطة اذا كان لمانع او عدم شرط دون المنصوصة والخامس يقدح الا ان يكون لمانع او فقد شرط فلا يقدح مطلقا سوا العلة المستنبطة والمستنبط واختاره البيضاوي والهندي والسادس يقدح الا ان يكون يرد على سبيل الاستثناء ويعترض على جميع المذاهب كالعرايا وعزاه المصنف للامام والذي في المحصول انه ان تخلف لمانع لم يقدح والا قدح ثم قال فان كان وارد اعلى سبيل الاستثناء هل يقدح قال قوم لا يقدح سواء كانت العلة معلومة او مظنونة اما المعلومة فلانا نعلم ان من لم يقدم على جناية لم يواخذ بها نعم هذا لا ينقض بضرب الدية على العاقلة واما المظنونة فكالتعليل بالطعم فانه لا ينقض لمسئلة العرايا فانها وردت على سبيل الاستثناء رخصة قال الامام واعلم انا انما نعلم ورود التنصيص على سبيل الاستثناء اذا كان لا زما على جميع المذاهب مثل مسئلة العرايا فانها لازمة على جميع العلل كالقوت والكيل والمال والطعم وانما قلنا ان الوارد على مورد الاستثناء لا يقدح في العلة لان الاجماع لما انعقد على حرمة الربا لا تعدد الا باحد الامور الاربعة ومسئلة العرايا وارده عليها اربعتها فكانت هذه المسئلة واردة على علة قطعنا بصحتها والنقض لا يقدح في مثل هذه العلة واما انه هل يجب الاحتراز عنه في اللفظ فقد اختلفوا فيه والاولى الاحتراز عنه انتهى والسابع ان كانت علة حظر لم يجز تخصيصها والا جاز حكاه القاضي عن بعض المعتزلة والثامن يقدح في المنصوصة الا اذا كانت بظاهر عام وانما قال بظاهر لانه لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه وانما قال عام لانه لو كان خاصا لم يحتمل الحكم لم يثبت التخلف وهو خلاف المقدر والتاسع يجوز التخصيص الظني لو تقدم او تاخر او قارن شرطا ولا يجوز في القطعي لانه يكون رفعه واما المستنبط

www.alukah.net

يجوز في صورتين لا يقدح فيهما وهما ما اذا كان المخلف لمانع او انتفاء شرط ولا يجوز في صورة ولحدة
فيقدح فيها وهي ما اذا كانا المتخلف دونهما وهو مختار ابن الحاجب والتاسع ان كان المتخلف مانع
او فقد شرط او في معرض الاستثنا او كانت منصوصة بما لا يقبل التاويل وقلت مراده بالنص
ما هو اعم من الصريح والظاهر لان الخفي قبول الظاهر للتاويل وغايرة معرض بكسر الميم
والخرام المناسبه للمفسدة وغيرها زعم امام الحرمين في البرهان وابن الحاجب وغيرهما ان الخلاف
في هذه المسله لفظي لا فايدة فيه لان من جوز التخصيص لا يقول به الا لدليل ومن لم يجوز اتفقوا على ان قضية العلة
الحكم لا بد فيه من التخصص وسلموا ان المعلل لو ذكر القيد في ابتدا التعليل لاستقامت العلة فلم
سق الخلاف الا ان ذلك القيد العدمي هل يسمى جزء العلة ام لا وردّ الامام في المحصول هذه
المقالة وقال اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب لم نجعل العدم جزأ من العلة بل كاشفا عن
حدوث جزء العلة ومن جوز التخصيص لا يقول بذلك وان فسرنا العلة بالامارة ظهر الخلاف في المعنى
ايضا لان من اثبت العلة بالمناسبة بحث عن ذلك القيد العدمي فان وجد فيه مناسبة صحح
العلة والا ابطلها ومن جوز التخصيص لا يطلب المناسبة المبتة من هذا القيد العدمي وذكر
المصنف لها فوايد منها ان يرتب عليها مسلة التعليل بعلتين وقد سبقت ومنها
انقطاع الخصم ولا انه لا يسمع منه بعد ذلك دعوى انه انما اراد بالعموم الخصوص وبالمطلق
ما ورد لمحل النقض لانه يشبه الدعوى بعد الاقرار فلا يسمع الا ان يحاله قدرة على الانشا في
الوصفين والقايلون بجواز التخصيص يقبلون دعواه كذا قال المصنف وفيه نظر فان كانا النقض
سلما لم يقبل فيه التخصيص وان كان غير مسلم فمن الجدليين من جعله منقطعا اذ لم يف بظاهر
لفظه قال والمختار لا يكون منقطعا لكنه خالف الاحسن اذ كان ينبغي له ان يشير اليه فيقول
هذه علة مالم يستثني وجوابه منع وجود العلة او انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاوه مذهب
المستدل وعند من يرى نفي الموانع بناتها جواب النقض بوجوه احدها منع وجود العلة
في محل النقض بناء على وجود قيد مناسب او موثر في العلة وهو غير حاصل في صفة النقض كما
لو قيل في الخل مال معدا لاستعمال مباح فلا يحب فيه الزكاة كثياب البذلة فان نقض بالمعد لاستعمال
محرم او مكروه فدفعه واضح لانه غير معد لاستعمال مباح ثانيها يمنع انتفاء الحكم عن صورة
النقض اذا لم يكن انتفاوه مذهب المستدل فاما اذا كان مذهبا للمستدل فقط او مذهبا له
وللمعترض لم يكن ذلك منا لانها ان سلمنا ان المعدل ما نعا من ثبوت الحكم في صورة النقض فيدفع
النقض بذلك عند من يجعل تخلف الحكم لمانع لا يقدح وان لم نسلمها وكان ينبغي للمصنف ذكره دفعه
بورود صورة النقض فانه مانع عند من يجعله غير قادح وليس للمعترض الاستدلال على
وجود العلة عند الاكثر لانتقال وقال الامدي ما لم يكن دليل اولي بالقدح اذا منع المستدل
وصف العلة في صورة النقض فهل يمكن المعترض من الاستدلال على وجودها فيه مذاهب
احدها وعليه الاكثر منهم الامام الرازي واتباعه لا لانه انتقال من مسلة قبل تمامها الى
اخرى وثانيها نعم لان فيه تحقيق النقض فكان من تقسيمه وثالثها قاله الامدي انه ان يكن
ما لم يكن للمعترض دليل اولي بالقدح من النقض فان امكنه القدح بطريق اخر هو اقض الي

المقصود

المقصود فلا وحكى ابن الحاجب بعايكن ما لم يكن حكما شرعيا وانما لم يحكه المصنف لقوله في شرح
المختصر انه لا يوجد لغيره وهو عجيب فلم يذكر الامام ابو منصور البروي تلمية محمد بن يحيى في
كتاب المقترح غيره فقال ان كان حكما شرعيا كما لو علل الحنفي في مسلة المضمضه بانه عضو تجب غسله
عن الجنب فيجب في الجنابة فاذا نقض تعليله بالعين فلم منع وصف العلة بان العين لا يجب غسله
عن الجنب فليس للمعترض ان يثبت عليه وجوب غسل العين من الجنب فان وضع الكلام في
مسلة اخرى استدلالا من الابتداء وان كان وصف العلة امرا حقيقا فله ذلك كما اذا علل الحنفي في
مسلة الاجرة بانه عقد على منفعة فلا يملك عوضه بنفس العقد كالمضاربة فاذا انتقض
بالنكاح منع ورود النكاح على المنفعة قلنا اثباته بالدليل انتهى وجرى عليه شارحه الامام ابو
العز محمد ابن دقيق العيد لامه فقال لان الامر الحقيقي يمكن الاستدلال عليه لقربه من
الاحكام الشرعية اذا كانت مختلفة فهي في مظنه تستجب الظنون والوصف الحقيقي يكون في الغالب
من جهة عدم تصور حقيقه ولو دل على وجودها بوجود في محل النقض لم منع وجودها
فقال ينتقض دليلك فالصواب لا يسمع لانتقال من نقض العلة الى نقض دليلها ولو دل
المستدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض لم منع بعد ذلك وجودها
في صورة النقض فقال المعترض ينتقض دليلك على العلة لم يسمع منه عند الجدليين لانه انتقال
من نقض العلة بنفسها الى نقض دليلها مثاله قول الحنفي في التبييت آت مسمى الصوم
فصح كما في النفل واستدل على وجود العلة بالامساك مع النية فنقول العلة منتقضه بالمرتد
بعد الزوال فنقول لا نسلم وجود العلة فيه فنقول ينتقض دليلك الذي استدللت به على
وجود العلة في محل التعليل ومقابل الصواب احتمال لابن الحاجب بجواز الانتقال لان المعترض
في مكان دفع العلة فليكن له القدح فيها تارة في دليلها اخرى ولا يكون انتقالا ممنوعا
وليس له الاستدلال على تخلف الحكم في الاصح وثالثها ان لم يكن طريق اولى لوضع المستدل
تخلف الحكم عن العلة فان كان عدم الحكم في صورة النقض مجمعا عليه او مذهبه لم يسمع منه
والا سمع واذا سمع منعه فهل يتمكن المعترض من اقامه ... على تخلف الحكم فيه ثلثه
اقوال احدها نعم اذ به يتحقق نقض العلة وثانيها المنع لما فيه من ... القاعدة بانقلاب
المستدل معترضا والمعترض مستدلا وعليه اكثر النظار وبالها يتمكن من ذلك ما لم يكن له
طريق اولى بالقدح في كلام المستدل من ذلك اما اذا كان له طريق اخر اقض اي ... صور فلا
يجب الاحتراز منه على المناظر مطلقا وعلى الناظر الا فيما اشتهر في المستدل ... وصار
كالمذكور وقيل يجب مطلقا وقيل الا في المستثنيات مطلقا اذا قلنا ان النقض ... قدح فصل
يجب على المستدل الاحتراز في دليله منه ابتدا على مذاهب احدها وعزاه الامدي للاكثرين
لا يجب لان المستدل مطالب بذكر الدليل فقط وليس ذلك الا في الوصف ... حلته واما
نفي المانع فمن قبل ادفع المعارض فلم يجب كما في سايل المعارض والثاني يجب مطلقا لانه
مطالب بالعرف للحكم وليس هذا الوصف فقط بل هو مع عدم المانع والثالث يجب الا في
الصورة المستثناه من القاعدة كالعرايا والمختار عدم المصنف الوجوب لكنه قيد بقيد حسن وهو
ان لا يكون مشتهرا والا فالمشتهر منزل منزلة المذكور فلا حاجه للتصريح به وجعل محل الخلاف

والمجتهد المناظر اما المناظر فيجب الاحتراز منه مطلقا وقال صاحب المفتاح ان كانت صورة
النقض مستثناة فلا اتفاق لم يكلف الاحتراز عنها وان اتفق الخصمان على انها مستثناة فان كان
الاجتهاد على اعتبار النص في ثبوت القول بالتعليل فلا يجوز ان تختار الا بوصف يشهد له الاعتبار وان
كان بطريق الاستنباط فلا فرق بينهما عند الاعتذار الا بوصف هو موجود في صورة النقض حتى
يصح كونها مانعا فيكون تاويلا لدلالة تخلف الحكم من الوصف ولا يلزم الاحتراز ابتدا بل
ان ورد عليه النقض اعتذر عنه ودعوى صورة معينه او مبهمه او نفيها ينتقض بالاثبات
او النفي العامين او بالعكس المقصود من هذا التنبيه على ما يتجه من النقوض ويستحق الجواب
وما ليس كذلك اعلم ان المقصود من ثبوت الحكم اما اثباته ونفيه معا او احدهما فان كان
الاول ولم يتعرض له المصنف وجب ان يكون للحكم مطردا ومنعكسا مع علته كالحد مع المحدود
فمتى ثبت عند عدمه او عدم عند وجوده توجه علينا النقض وان كان الثاني فالمدعي اما ثبوت
الحكم او نفيه وكل منهما اما ان يكون في بعض الصور او جميعها واذا كان في بعض الصور فاما ان يكون
في صورة معينه او مبهمة فهذه اربعة اقسام داخلة في كل من القسمين اعني اثبوت الحكم او نفيه
في صورة ثبوته ونفيه مطلقا والحاصل ان الحكم اذا ثبت في صورة معينه كقولنا انسان ما كاتب فالثبوت
في هاتين الصورتين يناقضه النفي العام كقولنا لا شيء من الانسان كاتب وكذلك قولنا زيد ليس بكاتب
او انسان ما ليس بكاتب يناقضه كل انسان كاتب واذا ادعيا الثبوت العام كقولنا كل انسان
كاتب يناقضه النفي عن صورة معينه كقولنا زيد ليس بكاتب او مبهم كقولنا انسان ما ليس بكاتب
وكذلك اذا ادعيا النفي العام كقولنا لا شيء من الانسان بكاتب يناقضه الثبوت في صورة معينه
كقولنا زيد كاتب او مبهمة كقولنا انسان ما كاتب فعلم ان الثبوت في الصورة المعينة او المبهمة
يناقضه النفي العام وبالعكس وان النفي عن صورة معينة او مبهمة يناقضه الاثبات العام
وبالعكس ومنها الكسر قادح على الصحيح لانه نقض المعنى وهو اسقاط وصف من العلة
اتباع ابراهيم كما يقال ان الخوف صلاة يجب قضاؤها تجب اداؤها كالامن فيعترض
ان خصوص الصلاة ملغى فليبدل بالعبادة ثم ينقض بصوم الحايض اولا يبدل فلا
سلم لا يجب قضاؤها وليس كل الحد قضاؤه يورد دليله الحايض اختلف في تعريف
الكسر في المنهاج انه عدم تاثير احد جزئي العلة ونقض الاخر للوتر وهو تضيقة كلام الامام
وعبر الامدي وابن الحاجب عن هذا بالنقض المكسور وهو تعبير حسن وجعلا الكسر
ابدا الحكمة بدون الحكم قال الامدي وهو نقض العلة دون ضابطها وقال الاكثرون من
الاصوليين والجدليين الكسر عبارة عن اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة واخراجه
عن الاعتبار اي يتبين ان احد جزئي العلة لا اثر له وعلى هذا جرى المصنف قال الشيخ
ابو اسحق في الملخص وهو سؤال مليح والاشتغال به ينتهي الى بيان الفقه وتصحيح العلة
واتفقوا كثر اهل العلم على صحته وافساد العلة به ويسمونه النقض من طريق المعنى والى
الكسر من طريق الفقه وانكر ذلك طايفة من الخراسانيين انتهى ولهذا صححه المصنف وذكر
ان لا يفعل ذلك بل تعرض على ذلك الذي اسقطه بالكلية ويذكر صورة النقض ومثاله

قولنا

قولنا في اثبات صلاة الخوف صلاة تجب قضاؤها فيجب اداؤها كصلاة الامن فيقول المعترض
خصوص كونها صلاة ملغا لانه لا اثر له لان الحكم كذلك وليس بصلاة فلم يبق الا الوصف العام وهو كونها
عبادة وينقضه فهذا كسر ثم هو بالخيرة بين امرين اما ان يأتي بكسر على الصورة الاولى فيلزمه
بالتعليل بكونها عبادة ويقول كانك قد قلت عبادة الى اخره فما ذكرت ويلزمك صوم الحايض
فانه عبادة تقضى قضاؤها ولا تجب اداؤها بل تحرم واما على الصورة الثانية فيقول اذا اسقط
وصف الصلاة الذي هو احد اوصاف علتك فلم يبق الا قولك تجب قضاؤها الى اخره وليس كل ما
تجب قضاؤه تجب اداؤه بدليل الحايض وقد ظهر لك انه نقض يرد على المعنى وبذلك صرح ابن الحاجب
في الاعتراضات وان كان هذا سماه النقض المكسور واختار انه لا يبطل وهو اسم لا يعرفه الجدليون
فانهم لا يعرفون الا المكسور وهو ان يبين عدم التاثير وذكر الامدي ان الاكثرين على ان الكسر لا
يقدح وليس كذلك فقد ذكر استاذ ارباب الجدل ابو اسحق الشيرازي وتبعه ابن السمعاني وغيره
ان الاكثر انه قادح وهو كما قال لانه نقض فالكلام فيه كالكلام في النقض سواء سواء والشيخ لهذك
قال الكسر نقض يرد على بعض اوصاف العلة وذلك هو ما عبر عنه الامدي بالنقض المكسور ثم
قال الهندي وهو مردود عند الجماهير الامر دود كيف وهو كلام غير موجه وعلى ما كان كذلك
فهو رد على قايله فايدة قال الجوهري في المغرب لو ماتت الامهات او بقي منها دون النصاب
وتمت تامة وجبت الزكاة وقال الاناطي ينقطع الحول بموت كل الامهات قال الجوهري ويكسر
عليه بام الولد فانه يثبت لولدها حكمها في الاستيلاد مع بقائها بعتق بموت السيد كما
تعتق هي بموته ولو ماتت قبل السيد لم يبطل هذا الحكم في حق الولد وان بطل في حقها
ومنها العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان ثبت مقابله فابلغ وشاهده
قوله صلى الله عليه وسلم ارايتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فكذلك اذا
وضعها في الحلال كان له اجر في جواب ايا تي احدنا شهوته وله فيها اجر ما ذكره
المصنف في التعريف ذكره ابن الحاجب وغيره وقال الهندي انه الاولى قال وانما قلنا
لانتفاء ولم يقل لانتفاء علته لانا لا يقتضي ان يشعر بانتفاء جميع علته ولا نزاع في ان العكس
بهذا المعنى يضر وعرفه في المنهاج تبعا للامام لحصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى لعلة
تخالف العلة الاولى ورده البيضاوي بانه ليس من شرط العكس ان لحصل مثل ذلك الحكم
في صورة اخرى بل لو حصل في تلك الصورة بعينها لعلة اخرى كان ذلك عكسا ايضا وهو
ابلغ في نهاية العكس واليه اشار المصنف بقوله فان ثبت مقابله فابلغ واستشهد
له بقوله صلى الله عليه وسلم حين عد لا صحابه وجوه الصدقة وفي بضع احدكم
صدقة قالوا يا رسول الله ما تي احدنا شهوته ويوجر قال ارايتم لو وضعها في حرام
يعني اكان يعاقب قالوا نعم قال فكذلك اذا وضعها في حلال يوجر فجعل النبي صلى الله
عليه وسلم نقيض حكم الوطء المباح وهو الاثم في غيره وهو الوطء الحرام لافتراقهما في علة
الحكوم وهو كون هذا مباحا وهذا محرما او تخلفه قادح عند ما نع علتين لانه حينيذ لا
يكون للحكم الا دليل واحد فينتفي عند انتفاء العلة لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله فان قلنا
لا يجوز فليس بقادح وهذا البناء ذكره القاضي ابو بكر والجمهور وجعله في المنهاج بالتغيير

السابق مبنيا على منع التعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين وبناوه ظاهر لان النوع باق فيه
وتعني بانتفائه انتفاء العلم او الظن اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول اي لا يلزم
من انتفاء الدليل على الشيء انتفاؤه عن نفسه بل انتفاء العلم به فقط فلا يلزم من انتفاء الدليل
على وجود المانع انتفاء المانع ومنها عدم التاثير اي ان الوصف لا مناسبة فيه
ومن ثم اختص بقياس المعنى وبالمستنبطة المختلف فيها عرف عدم التاثير بكونه الوصف
لا مناسبة فيه اي لاثبات الحكم ولا نفيه ووجهه ان التاثير هو افادة الوصف اثره فاذا لم
يفده فهو عدم التاثير وعرفه في المحصول والمنهاج بثبوت الحكم بدون الوصف وتعريف
المصنف اعم ومبني على هذا التفسير ان هذا السؤال انما يقدح في قياس المعنى دون اثر
والرد في المستنبطة المختلف فيها دون المنصوصة او المستنبطة المجمع عليها واعلم ان
الوصف انما يكون لعدم التاثير اذا لم يفد فايدة اصلا فان كان فيه فايدة دفع النقض
بان يشير الى ان الفرع خالٍ مما يمنع ثبوت الحكم فيه او الى اشتمال الفرع على شرط الحكم فلا
يكون عديم التاثير كقوله في التبييت صوم مفروض فاقترن الى التبييت فيشاع في القضاء
فان كونه مفروضا يتحقق به شرط اعتبار النية في الفرع وهو صوم رمضان وانه خال
عما منع ثبوت التبييت فيه ويندفع به النقض بالنفل اذ لو قال صوم لا يفتقر الى التبييت لا ينتقض بالنفل
لانه صوم ولا يفتقر اليه مع ان فرضية الصوم بالنسبة الى تبييت النية طردي لا مناسبة فيه ٢٢
وهذا ربعه عدم التاثير ينقسم الى اربعة اقسام ما لا تاثير له مطلقا وما لا تاثير له في ذلك الاصل
وما اشتمل على قيد لا تاثير له وما لا يظهر فيه شيء من ذلك ولكن لا يطرد في محل النزاع فعلم من ذلك
عدم تاثير ولكل قسم اسم في الوصف بكونه طرديا الاول عدم التاثير في الوصف بكونه طرديا
كقولهم في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانها كالمغرب لان عدم القصر في نفي التقديم طردي
لا مناسبة له ولا شبه ولذلك كان للحكم الذي هو منع تقديم الاذان على الوقت موجود فيما قصر
من الصلوات ويرجع حاصله الى سؤال المطالبة بالدلالة على كون العلة علة وذا اصل مثل بيع
غير مرئي فلا يصح كالطير في الهوا فنقول لا اثر لكونه غير مرئي فان العجز عن التسليم كان
وحاصله معارضة في الاصل الثاني عدم التاثير في ذلك الاصل بان يقع الاستغناء عنه بوصف
اخر كقولنا في بيع الغائب بيع غير فلا يصح كالطير في الهوا الجامع عدم الرؤية فنقول المخصم لا
اثر لكونه غير مرئي فان العجز عن التسليم في الطير كان بامارة الحكم فكونه غير مرئي وان ناسب
نفي الصحة لا تاثير له هذا كذا اطبقوا على هذا المثال وانه قادح وقال القاضي ابو الطيب الطبري
في تعليقه في الكلام على بيع الغائب لنا انه باع عينا لم يرَ منها شيئا فلا يصح كما لو باع النوى في
التمر فان قيل لكم لم يرَ منها شيئا لا تاثير له في الاصل لان بعض النوى اذا كان ظاهرا يراه وبعضه
غير ظاهر فان البيع لا يصح فالجواب انه ليس من شرط التاثير ان يكون موجودا في كل موضع وانما
يكون وجود التاثير في موضع واحد وتاثيره في بيع البطيخ واللوز فانه يرى بعضها ويكون
بيعها صحيحا وقال الامام في البرهان عدم التاثير في الاصل هو تقييد علة الاصل بوصف لا
اثر له في الاصل كقول الشافعي في منع نكاح الامة الكتابية امة كافرة فلا تنكح كالامة
المجوسية فلا اثر للرق في الاصل قال والمحققون على فساد العلة بذلك وقبل بصحتها اذ

للرق على الجواز في المنع وشبهه بالشاهد الثالث المسطر عربه وهو ضعيف اذ الثالث منفر لوجوه
وكذا عند تعذر احد الشاهدين بخلاف الرق ثم نبه الامام على ان ذلك الوصف اذا لم يكن له اثر لا
عرض فيه فهو لغو ولا تبطل العلة لاستقلالها مع حذف القيد وقول المصنف وحاصله معارضة
في الاصل اي بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم ولذلك بناه بانون على التعليل بعلتين
في الحكم وهو اضرب لانه اما ان لا يكون لدليله فايدة الا لقولهم في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في
دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فلا فايدة لذكره اذ من اوجب الضمان اوجبه
وان لم يكن في دار الحرب ولذا من نفاه يرجع الى الاصل لانه يطالب بتاثير كونه في دار الحرب
او يكون له فايدة ضرورية لقوله معتبر العدد في الاستيجار بالاجارة عبادة متعلقة بالاحجار
بها فعدها معصية فاعتبر فيها العدد كالجار فنقول له تتقدمها معصية عدم التاثير في الاصل
والفرع لكنه مضطر الى ذكره ليلا ينتقض بالرجم او غير ضرورية فان لم تعتبر الضرورية لم
يعتبر واذا فرد مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم يقصر الى اذن الامام كالظهر فان مفروضه
حسوا دلو خرف لم ينتقض بشيء لكن ذكره لتقرب الفرع من الاصل بتقوية الشبهة بينهما
اذ الفرض بالفرض اشبه الثالث عدم التاثير في الحكم المعلل وهو اضرب احدهما ان لا يكون لذكره
فايدة اي ولا تاثير له اصلا لا في الاصل ولا في الفرع ووجه شبهه عدم التاثير في الحكم انه لا مدخل
له في الحكم ولا تعلق له به مثاله قولهم في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم
كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فلا فايدة في ذكره فان من اوجب الضمان اوجبه مطلقا ومن نفاه
نفاه مطلقا سواء كان في دار الحرب او غيرها فيرجع الى القسم الاول لانه مطالب بتاثير كونه في دار
الحرب اذ لا تاثير للوصف بالنسبة الى الحكم المذكور في القسمين فلا فرق بينهما الثاني ان لا يكون له
تاثير فيها ولكن لذكره فايدة ضرورية كقول من اعتبر العدد في الاستيجار بالاجارة عبادة متعلقة
بالاحجار لم يتقدمها معصية عديم التاثير في الاصل والوصف والمعلل مضطر الى ذكره اذ لو
حذفه لانتقضت عليه بالرجم فانه عبادة تعلق بالاحجار لا يعتبر فيها العدد وهو كالذي
قبله في رجوعه الى الاول فلا فرق الثالث ان يكون له فايدة لكن المعلل لا يضطر اليه ٢٥
ونسبي الحنفي فان اعتبر له ذكر ما اضطر اليه اعتبر له هذا والا ففيه خلاف مثاله قولنا
الجمعة تصح بغير اذن الامام لانها صلاة مفروضة فلم تفتقر اقامتها الى اذنه كالظهر فنقول له
هذا قيد زايد لا لاثبات الحكم بل لتقريب الفرع مثل زوجت نفسها بغير كفو فلا يصح كما
لو زوجت من غير كفو وهو كالثاني اذ لا اثر للتقييد بغير الكفو ويرجع الى المناقشة في
الفرض وهو تخصيص صور بعض النزاع بالحاج والاصح جوازه وثالثها شرط البناء اي بنا
غير محل الفرض عليه س الرابع عدم التاثير في الفرع من جهة ان الوصف لا يطرد في جميع صور النزاع
كقولنا في ولاية المرأة زوجت نفسها من غير كفو فلا يصح كما لو زوجت من غير كفو فالتزويج
من غير كفو وان ناسب البطلان الا انه لا اطراد له في صورة النزاع اذ النزاع فيمن زوجت نفسها
مطلقا بيان ان الوصف لا تاثير له في الفرع المتنازع فيه وحاصله كالثاني اي من حيث ان حكم
الفرع هنا مضاف الى غير الوصف المذكور فيه كان حكم الاصل في القسم الثاني مضافا الى غير الوصف
المذكور وهو في ذلك متابع لابن الحاجب في مختصره الصغير لكنه قال في الكبير انه كالثالث

www.alukah.net

وتبرانه الصواب وقوله ويرجع اشارة الى ان قبول هذا مبني على قبول الفرض فمن منع جواز
الفرض في الدليل رده ومن لم يمنع من ذلك قبله والفرض لتخصيص بعض الصور النزاع بالدليل
كما اذا قال المسؤول عن نفوذ عتق الراهن اعرض الكلام في المعسر او عن من زوجت نفسها اعرض
فيمن زوجته من غير كفو فاذا خصص المستدل تزويجها نفسها من غير الكفو بالدليل فقد رضي
دليله في بعض صور النزاع وفيه مذاهب احدها المنع منه وهو قول ابن فورك وقال من شرط
الدليل ان يكون عاما لجميع مواقع النزاع ليكون دفعا لاعتراض الخصم مطابقا للسؤال الثاني
وهو الذي عليه الجمهور الجواز لانه قد لا يساعده الدليل على الكل او يساعده غير انه لا يقدر
على دفع كلام الخصم بان يكون كلامه في بعض الصور اشكل فيستفيد من الفرض غرضا صحيحا
وليس منه ما يوجب فساد الجواب فان من سئل عن الكل فقد سئل عن البعض وقال ابن الحاجب
ان كان الوصف المحمول في الفرض طردا فمردود والا فمقبول وقال ابن التلمساني الوجه
ان يقال قد يستفاد بالفرض تضييق مجاري الاعتراض على الخصم وهو المقصود الجدلي ووضوح
التقرير ولهذا المعنى عدل الخليل عليه السلام في تقرير الاستدلال على النمرود بالاثر على المؤثر
من صورة ان الله يحيي ويميت لما اشتبه عليه الى اوضح منها عند النمرود فقال ان الله يأتي بالشمس
من المشرق الاية والثالث لجواز بترط البناء اي بناء ما خرج عن محل الفرض الى محل الفرض واختلفوا
في طريق البناء فقيل بكفيه فيه ان يقول اذا ثبت الحكم في بعض الصور لزم القول بثبوته
في الباقي ضرورة اذ لا قائل بالفرق وقيل لا يكفيه ذلك بل يحتاج الى رد ما خرج عن محل الفرض
الى محل الفرض لجامع صحيح كما هو قاعدة القياس وقيل ان كان الفرض في صورة السؤال فلا يحتاج
الى البناء وان عدل في الفرض الى غير محل السؤال فعند ذلك لا بد من بناء على السؤال على محل الفرض
بطريق القياس ومنها القلب وهو دعوى ان ما استدل به في المسلة على ذلك الوجه عكسه له
ان صح ومن ثم امكن معه تسليم صحته وقيل هو تسليم للصحة مطلقا وقيل افساد مطلقا
قوله في المسلة اي في تلك المسلة بعينها ليخرج ما يدل عليه في تلك المسلة لكن على غير ذلك الوجه
مثله ان يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة والمعترض يستدل به عليه في تلك المسلة
بطريق المجاز وكان ينبغي اسقاط قوله له اله ولهذا قال الامدي قلب الدليل هو ان يبين
القالب ان ما ذكره المستدل يدل عليه لا له او يدل عليه وله قال والاول قلما يتفق له مثال
والا قيسه ومثله بالمنصوص من استدلال الحنفي في توريث الخال بقوله عليه السلام الخال
وارث من لا وارث له فاثبت ارثه عند عدم وارث غيره فيقول المعترض هذا يدل عليك
لانك اذ بنيته فقد توريث الخال بطريق المبالغة اي الخال لا يرث كما يقال الجوع زاد من
لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له اي ليس الجوع زادا ولا الصبر حيلة والثاني وهو
ما يدل على المستدل وله اما ان يتعرض القالب فيه لتصحيح مذهب نفسه كمسلة الاعتكاف
او ابطال مذهب المستدل صرحا كم الراس او التزاما كمسلة الخيار وقول المصنف
ان صح اي على تقدير الترك ولهذا يمكن مع القلب تسليم صحة الدليل وقد هو تسليم للصحة
مطلقا اي تسليم لان الجامع دليل صحيح وانما اختلفا في انه دليل للمستدل او عليه وقيل انه
افساد العلة مطلقا وسيأتي انه لا يصح التعلق بها لواحد منهما لان الشيء الواحد لا يجوز ان

يعتبر بالشيء وضده واعلم ان الخلاف هكذا لا يوجد صرحا وانما المصنف اخذ الاول من
ظاهر قول من سمتي القلب معارضة فان المعارضة لا تفسد العلة بل تمنع من التعلق بها الى
ان يثبت رجحانها من خارج واخذ الثاني من قول بعض اصحابنا القلب شاهد زور كما يشهد
لك يشهد عليك وقول ابن السمعاني توجيه سؤال القلب ان يقال اذا علق على العلة ضد
ما علقه المستدل من الحكم فلا يكون احد الحكمين اولى من الاخر وسطل تعلقها بها قلت
كذا ذكر المصنف في شرح المختصر انه استنبط الخلاف من ذلك وقال الامام في البرهان ذهب
ذاهبون الى رده لكون ما جاء به القالب ليس مناقضا لما صرح به المعلل وانما رده بعضهم
في ذلك بناء على كون المعارضة الجامدة وقيل بقبوله لكون العلة وقلبها مشتملين على حكمين يستحيل
الجمع بينهما فهو مناقض للمقصود قال ولا يمكن القالب ان يعتقد صحة قلبه لكون قياس العلل
قلبا له بل هو عند من باب معارضة الفاسد بالفاسد بخلاف المعارضة اذ قد تكون صحيحة
لترجيحها على قياس المعلل وانما عده بعضهم في ذلك وقال ربما كان القلب ارجح من قياس المعلل
فيكون صحيحا فهو كالمعارضة وقد اختار الامام فيما يحد الى ذلك وقال التلي في جدله
القسم الاول من القلب وهو ما يدل على المستدل لا له من قبل الاعتراضات ولا يتجه في قوله
خلاف واما الثاني وهو ما يدل على المستدل من وجه اخر كمثال الاعتكاف وسجود الراس وبيع
الغايب فاختلفوا فيه هل هو اعتراض او معارضة فزعم قوم انه معارضة لان المعترض يعارض
دلالة المستدل بدلالة اخرى لتحقيقة المعارضة موجوده فيه وذكر لهذا الخلاف فوائد
منها انه اذا قيل معارضة جاءت الزيادة في علته كقوله في بيع الغايب عقد معاوضة
مقتضاه التابيد فلا ينعقد على خيار الرؤية كالنكاح وان قيل هو اعتراض لم تجز الزيادة
انتهى والفرق بين المعارضة والاعتراض ان المعارضة كدليل مستقل فلا يتقدر بدليل
المستدل بخلاف الاعتراض فانه منع للدليل فتمنع الزيادة عليه اذ يكون كالكذب على
المستدل حيث يقول ما لم يقل ومنها ان قلنا معارضته جائز قلبه من المستدل كابعارض
العلة كما سياتي في بيع الفضولي ومن قال انه اعتراض لم تجز ذلك لانه منع والمنع لا يمنع
ومنها ان قلنا معارضة جاز ان يتاخر عن المعارضة كالجزء منها وان قلنا اعتراض لم يجز
ووجب تقديمه عليها لان المنع مقدم على المعارضة ومنها ان قلنا معارضة قبلنا بها
الترجيح وان قلنا اعتراض فلا لان المعارضة تقبل الترجيح كالدليل المبتدا والمنع لا يقبل
الترجيح وعلى المختار فهو مقبول معارضة عند التسليم قادح عند عدمه وقيل شاهد
زور لك وعليك اي اذا قلنا انه لا يفسد العلة فان كان معه تسليم صحة الدليل فهو معارضة
بقياس لجامع المستدل واصله فيجاب عنه بالترجيح وان لم يكن فهو اعتراض قادح قال
علماؤنا المعارضة قد تكون لعلة اخرى وهي ما عدا القلب وقد يكون لعلة المستدل
نفسها وهي القلب وتسمى مشاركة في الدليل وقال الهندي عنا ان القلب عن مطلق
المعارضة بامرين لا غير احدهما انه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وسايير المعارضات يمكن
وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصل القالب وفرعه هما اصل المستدل
وفرعه ويمكن ذلك في سايير المعارضات وقول المصنف وقيل شاهد زور هو القول الذي

www.alukah.net

حكمه اولا بالافساد القلب لتصحيح مذهب المعترض ضربان احدهما ان يدل مع ذلك على
بطلان مذهب المستدل بالصراحة كقولنا في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية
ولا نيابة فلا يصح قياسا على ما اذا اشترى شيأ لغيره بغير اذنه فيقول الخصم انا اقلب هذا
الدليل فاقول تصرف في مال الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يقع لمن اضافه اليه كالشراء فان
الشراء لم يصح لمن ضمنه له وهو المشتري له بل صح للمشتري وهو الفضولي والثاني ان لا يدل مع
ذلك على ابطال مذهب المستدل صريحا كقول الحنفي في الاعتكاف لبث في محل مخصوص فلا
يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفه وغرضه التعرض لاشتراط الصوم فيه ولكنه لم يتمكن
من التصريح باشتراطه اذ لو صرح به لم يحصل اصلا فيقول الشافعي لبث في محل مخصوص فلا يشترط
فيه الصوم كالوقوف بعرفه فقد تعرض للعلة بتصريحه بنقيض المقصود وقد تكلم
امام الحرمين في هذا المثال وقال الصوم عبادة مستقلة فوقوعه شرطا تعبد وليس بمتعبد
فانا لا يمان مقصود في نفسه وهو شرط في كل عبادة الثاني لا يطابق مذهب المستدل بالصراحة
اوبالالتزام عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقال فلا يشترط خيار
الرويه كالنكاح القلب لا بطال مذهب المستدل ضربان ضرب بالصراحه وضرب بالالتزام فالاول
كقوله في مسح الراس عضو وضوء فلا يكتفى فيه بما قل ما يطلق عليه اسم المسح كغيره من
اعضاء الوضوء فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع كغيره والثاني كقوله في بيع الغايب عقد
معاوضه فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرويه
كالنكاح فقد تعرض لابطال مذهب المستدل بالالتزام لانه ابطل لازم الصحة وهو
خيار الرويه لان من قال في بيع الغايب بالصحه قال بخيار الرويه فالخيار لازم للصحة
فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرويه انتفى الملزوم وهو الصحة ومنه خلافا للقاضي قلب
المساواة مثل طهارة بالمايع فلا تجب فيها النية كالنجاسة فيقول فيستوي جامدها
ومايعها كالنجاسة يلتحق بالقسم الاخر نوع يقال له قلب المساواة وهو ان يكون في ن
الاصل قسمان احدهما متفق في الفرع باتفاق الخصمين والاخر متنازع فيه بينهما فاذا اراد
ان يشبهه في الفرع قياسا على الاصل فيقول المعترض في التسوية بينهما في الفرع بالقياس
على الاصل يلزم من وجود التسوية في الفرع عدم ثبوته فيه كقولهم في نية الوضوء
طهارة بالماء فلا تفتقر الى النية كازالة النجاسة فنقول يستوي جامدها ومايعها في
النية كازالة النجاسة وقد اختلف فيه فذهب الاكثرون منهم الاستاذ ابو اسحق وامام
الحرمين والشيخ ابو اسحق السيرازي الى قبوله ايضا وذهب القاضي ابو بكر وابن السمعاني
وطايفة معين قبل اصل القلب الى رده لانه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة فان الحاصل
في الاصل نفي وفي الفرع اثبات الا ترى المستدل يعتبر الوصفين في الاصل والمعترض لا
يعتبرهما ويقتضي القلب والاول هو المختار عند المصنف فان القياس على الاصل انما هو
حيث عدم الاختلاف وهو ثابت فيه فلا يضر كونه في الاصل الصحة وفي الفرع عدمها اذ هذا
الاختلاف غير مناف لاصل الاستواء الذي جعل جامعا ومنها القول بالموجب وشاهده

ولله العزة

ولله العزة ولرسوله وللمومنين في جواب لمخرج الاعز منها الاذل وهو تسليم الدليل
مع بقاء النزاع كما يقال في المتقل قتل عمدا يقتل غالبا فلا يثبت في القصاص كالاحراق فيقال له
سلمنا عدم المنافاة ولكن لم قلت يقتضيه كما يقال التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
المتوسل اليه فيقال مسلم ولكن لا يلزم ابطال لمانع انتفاء الموانع ووجود الشرايط
والمقتضي الموجب بفتح الجيم اي القول بما اوجبه دليل المستدل واقتضاه اما الموجب بكسرها
فهو الدليل المقتضي للحكم وهو غير مختص بالقياس ومنه الاية الكريمة اي صحيح ما يقولون
من ان الاعز مخرج الاذل والنزاع باق فان العزة لله ولرسوله فالله ورسوله لخرجانكم وتعريف
المصنف له بتسليم الدليل تبع فيه ابن الحاجب وقال بعضهم ينبغي ان يقال تسليم مقتضي
الدليل لان تسليم الحكم انما هو لمقتضي الدليل وموجبه لا لنفس الدليل اذ الدليل ليس مرادا
لذاته بل لكونه وسيلة الى معرفة المدلول وهو اقسام احدها ان يستنتجه ما يتوهم انه
محل النزاع او يلازمه كقولنا في القتل بالمثقل قتل عمد يقتل غالبا فلا ثاني في وجوب القصاص
كالاحراق فيقول المعترض عدم المنافاة ليست محل النزاع ولا تقتضيه وانا اقول لموجب
ما ذكرته وانما النزاع في وجوب القصاص وهو ليس عدم المنافاة ولا ملازمه الثاني تستنتجه
ابطال ما يتوهم انه ماخذ مذهب الخصم كقولنا في القتل بالمثقل انها التفاوت في الوسيله لا يمنع
وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل وان التفاوت
في الوسيله لا يمنع وجوب القصاص ولكن لا يلزم من ذلك وجوب القصاص الذي هو محل النزاع
اذ لا يلزم من ابطال كون التفاوت في الوسيله مانعا انتفاء كل مانع لوجوب القصاص فلا يلزم
وجود جميع شرايط وجود مقتضيه فيجوز ان لا يجب القصاص لمانع اخر او لفوات شرط او لعدم
المقتضي والمختار ما صدق المعترض في خبرته ليس هذا ما اخذ كلا نها عرف مذهبه وقيل لا يصرح
الا ببيان ما اخذ اخذ ربما كان ذلك ما اخذه ولكنه يعاند وقصد الايقاف كلام خصمه والصحيح
الاول كيف وانا اوجبنا عليه ايداء الماخذ فان مكنا المستدل من ابطاله لزم قلب المستدل
معترضا والمعترض مستدلا وان لم يمكنه فلا فايدة في ابداء الماخذ لامكان ادعاء ما لا يعلم
تزويقا للكلام ولربما سكت المستدل عن مقدمه غير مشهورة مخافة المنع فيرد القول بالموجب
من انواع القول بالموجبين يسكت عن المخرج وهي غير مشهورة لقول الشافعي في ابتغاء الوضوء
الى النيه ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاه وسكت عن قوله والوضوء قربة مخافه المنع فيرد القول بالموجب اي فيقول المعترض انا اقول بموجب ما ذكرته ولكن مقدمة ولحدة
لا تنتج فلا يثبت مدعاك فلو ذكرها فقال والوضوء قربة وكل ما ثبت كونه قربة شرطها النيه
كالصلاه فيلتزم ان الوضوء شرط النيه فلا يرد عليه الا منع الصغرى او الكبرى فيقول لا نسلم
ان الوضوء قربه ويكون حينيذ منعا للصغرى لا قولا بالموجب وانما قال غير مشهور فلانها
لو كانت مشهورة كانت بمنزلة المذكورة فيمتنع او كانت متفقا عليها فلا يتاتى المنع اصلا وان صرح
بذكرها فايده جعله القلب من مفسدات العلة ذكر الامدي والهندي ووجهوه
بانه اذا كان تسليم موجب ما ذكره من الدليل لا يرفع الخلاف علما ان ما ذكره ليس بدليل الحكم ومنع
المصنف في شرح المنهاج فيه وقال هذا التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن اجرايه على حقه

الألوكة
www.alukah.net

تضيه بل الحق ان القول بالموجب تسليم له وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين واليهم المرجع في ذلك
وحينئذ لا يتجه عنده من مبطلات العلة قلبٌ وبه صرح امام الحرمين في البرهان فقال رحمه الله في تحقيق
انقطاع المستدل وليس اعتراضا في الحقيقة لاتفاق الخصمين فيه على صحة العلة وانما ينشأ من
الانبساط وفي التطويل وجوابها بالبيان هذه اربعة قوادح في العلة وانما جمعها المصنف في
موضع واحد لاختصاصها بالمناسبة او لان القدح في المناسبه وهو ابدا مفسدة راجحة او
مساوية لما مر ان المناسبة تنخرم بالمعارضه وهذه المسله غير تلك فلا فرق وانما اعيدت
لتعداد صور القوادح وجوابه ببيان تلك المصلحة على تلك المفسدة تفصيلا واجمالا بانها
القدح في صلاحيه اقضايه الى المصلحه المقصوده من شرع الحكم له كالوعلل حرمة المصاهره على
التابيد في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المودي الى الفجور فاذا تابيد التحريم استدباب
الطبع المفضي الى مقدمات المهم فيقول المعترض بل استدباب النكاح افضى الى الفجور والنفس
مايلها الى الممنوع وجوابه يتبين ان التابيد تمنع عادة من ذلك فاستدباب الطبع فيصير
تطاول الامر وتماديه كالطبيعي لخلاف لا سقي المجد مستحي كالامهات لانها كون الوصف
غير منضبط مثل الحرج لجعل علة للقطر والمشقة في القصر والزجر في التعزير فانها لا تتميز
ولختلف بالاشخاص والاحوال والزمان ولا يمكن تغيير القدر المقصود منها وجوابه ببيان
انه منضبط اما بنفسه كما يقول في المشقة والمضرة انه منضبط عرفا واما بوصفه كالمشقة
في السفر والزجر بالحد رابعها كون الوصف غير ظاهر كالرضى في العقود والقصد في الا
تلاف الدالة على الاتفاق في وجوب القصاص فان الحكم الشرعي خفي والخفي لا يعرف
الخفي وجوابه ان تبين ظهوره بصفه ظاهرة كضبط الرضي بما يدل عليه من الصيغ وضبط
القصد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الحارح والمثقل ولما اشتركت هذه القوادح في
ان جوابها بالبيان بالمعنى السابق يوجع المصنف في الجواب بذلك ومنها الفرق وهو راجع
الى المعارضة في الاصل او الفرع وقيل اليهما معا والصحيح انه قادح وان قيل انه
خصوص الان من القوادح في العلة الفرق بين الاصل والفرع فينقطع به الجمع كقول
الحنفي في التبييت صوم عين فيتادى بالنية قبل الزوال كالنفل فقال ليس المعنى في الاصل
ما ذكرت بل ان النفل يبنى على السهولة فجاز نسخه متاخرة بخلاف الفرض وهو في التحقيق
راجع الى سوال المعارضة في الاصل او الفرع فحكمه ردا وقبولا حكمها واستغنى المصنف
عن بذلك عن التعرض لتعريفه ومن جوابه المستدل عنه وعند كثير من المتقدمين
هو معارضه في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا وذكر امام
الحرمين انه وان اشتمل على معارضة لكن ليس المقصود منه المعارضه وانما الغرض
منه المناقضه للجمع فالكلام في الفرق وراء المعارضة وخاصته وسره ونفيه تناقض
اصل الجمع وقد رده من يقبل المعارضه واشار بقوله والصحيح الى انه اختلف في قبوله
على قولين احدهما انه مردود فلا يكون قادحا وعزاه ابن السمعاني للمحققين وقال انه
ليس مما تمس الحاجة اليه المعلل بوجه ما ووجهه غيره بان الوصف الواقع فرقا

انا نقل

بالمناسبة فهو علة اخرى ولا تناقض بينهما وان لم يستقل بل كان محل المصلحة فلا حاجه الى
ان هذه الزيادة بل المستقل هو المعتبر واصحهما انه مقبول لانه على اي وجه ورد يوهن
غرض المستدل من الجمع وتبطل مقصوده وذكر الشيخ ابو اسحق في الملخص انه افقه شيء
يجري في النظر وبه يعود فقه المسله وذكر امام الحرمين انه الذي عليه جماهير الفقهاء ان
شرط صحة علة الخصم خلوها من المعارضة والحق انه ان كان معارضة في الفرع فهو قادح
قطعا وان كان في الاصل انبنى على التعليل بعلتين فمن منع راه اعتراضا قادحا والا للزم
تعدد العلة ومن لم يمنعه لم يرد ذلك قادحا اذ لا امتناع في ابداء معنى اخر واجتماع علتين
القدر المشترك والتعيين الخاص وقوله وان قيل انه سوالان اشارة الى الخلاف في انه
سوال واحد او سوالان فقال ابن سريج انه سوالان لاشتماله على معارضه علة الاصل
بعله ثم علة معارضة الفرع بعله مستنبطة في جانب الفرع وقيل سوال واحد لاتحاد المقصود
منه وهو قطع الجمع فان قلنا بهذا فهو مقبول قطعا وان قلنا سوالان ففي قبوله خلاف
فمنهم من منعه لجمعه بين اسيله مختلفه المراتب فانه منع لعلة الاصل فهو سوال مستقل
وابداء علة اخرى موجودة في الاصل وهو المعارضه في الاصل وموجودة في الفرع وهي المعارضة
في الفرع وكل واحد منهما سوال مستقل فلا وجه للجمع بينهما ويتبعي ان يورد كل سوال على حياله
والصحيح القبول وجاز الجمع بينهما لانه اضبط للغرض واجمع لشعب الكلام وقال امام الحرمين
حاصل القول في مذهب الجدليين يرد الى ثلثه مذاهب احدها رده وانما يستمر مع القول
برد المعارضه في الاصل والفرع وهو مذهب ساقط والثاني ويعزى الى ابن سريج واختارة
الاستاذ ابو اسحق ان الفرق ليس سوالا على حياله وانما هو معلل رضه معنى الاصل بمعنى
ومعارضة الفرع بعلة مستقله ومعارضه العله بعلة مقبول وان تردد في معارضة معنى
الاصل والمقبول منه المعارضة والثالث وهو المختار عندنا وارتضاه كل من ينتمي الى التحقيق
انه صحيح مقبول وان اشتمل على معنى معارضة الاصل ومعارضه علة الفرع بعله فليس
المقصود منه المعارضة بل مناقضه الجمع اذا علمت هذا فالقايل بانه سوالان لم يقبله
على انه فرق بل معارضه فكلام المصنف يخدش بهذا وانه ينتج تعدد الاصول للاستثمار
وان جوز علتان القايلون بانه من القوادح اختلفوا في انه هل يجب على القادح نفيه من
الفرع فمنهم من اوجبه لان قصده افتراق صورتين وقيل لا يجب وقيل بالتفصيل ان صرح
في افراد الفرق بالافتراق بين الاصل والفرع فلا بد من نفيه عنه وان لم يصرح بل قصد
المعارضه ودليله غير تام فلا وقال المقترح انه اقرب الى الصواب هذا اذا كان المقيد
عليه واحدا فاما اذا كان متعددا وهي مسلة الكتاب فمنهم من منع منه لانه قضايه الى
الانتشار مع امكان حصول المقصود بواحد منها وهو المختار عند المصنف وانجوزنا
علتين ومنهم من جوز ذلك لما فيه من تكثير الادلة وهو اقوى في افادة الظن قال المجوزون
ثم لو فرق بين الفرع واصله منهما كفاه وتالتهما ان قصد الالحاق بجموعها المجوزون
للتعدد اختلفوا في انه اذا فرق المعترض بين اصل واحد وبين الفرع هل يكفيه ذلك
ام لا والاصح كما قاله الهندي الاكتفاء لان الحاق الفروع بتلك الاصول باسرها غرض

المستدل والالم يعده وهو غير حاصل ضرورة ان لم يكن ملحقا في الاصل الذي فوق
المعترض بينه وبين الفرع فلم يكن ملحقا به باسرها والثاني لا يكفيه بل يحتاج الى بيان الفرق
بين الفرع وبين كل واحد من تلك الاصول ثم اختار الهندي تفصيلا ثالثا وهو انه ان كان
غرض المستدل من الاقيسة المتعددة اثبات المطلوب بصفة الرجحان وعليه الفرق
المخصوص فالفرق المذكور قادح في غرضه ويحصل غرض المعترض وان كان غرضه اثبات
اصل المطلوب او اثباته بالرجحان مما فهمها بقي قياس واحد او التزمه سليما عن الفرق
لم يقدح ذلك في غرضه ولا يحصل به غرض المستدل ومنها فساد الوضع بان لا يكون الدليل
على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتكفي التخفيف من التغليظ والتوسيع
من التضييق والاثبات من النفي مثل ان القتل جناية عظيمة فلا تكفير كالردة ينبغي ان
يعرف اولا وضع القياس حتى تسهل معرفة فساد وضعه فان معرفة الضد تعين على
معرفة الضد الاخر فصحة وضع القياس ان يكون على هيئة صالحة بحيث يترتب عليه ذلك
الحكم المطلوب اثباته وحينئذ ففساد الوضع ان يكون على هيئة غير صالحة لان يترتب عليه
ذلك الحكم سواء كان على هيئة تصلح لان يترتب عليه ضد ذلك الحكم من النفي او الاثبات او التخفيف
او التغليظ كما اذا كان المذكور في القياس وصفا مشعرا بضد ذلك الحكم او لم يصلح لذلك ايضا
كما اذا كان المذكور في القياس وصفا لا يصلح للعلية كالطردي فمثال تلقي التخفيف من التغليظ
قول الحنفي القتل العمد جناية عظيمة فلا يجب فيه الكفارة كما في غيره من الكبائر كالردة
والفرار من الزحف فان كونه جناية عظيمة يناسب التغليظ لا التخفيف ومثال التوسيع
من التضييق كقولهم في ان الزكاة على التراخي مال وجب على وجه الارتفاق لدفع الحاجة
فكان على التراخي كالدية على العاقلة فان كونه وجب لدفع الحاجة يقتضي ان يكون واجبا على
الفور لا التراخي ومثال الاثبات من النفي قول في بيع المحاقلة في المحقرات بيع لم يوجد
فيه سوى التراضي يوجب ان لا ينعقد كما في غير المحقرات فان حصول الرضى مناسب الانعقاد
لاعتداده ومنه كون الجامع ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم اي ان المقيس عليه يشعره
بنقيض الحكم كقول الحنفي في تخصيص سور السباع سبع ذو ناب فكان سؤره نجسا كالكلب
نقول ملقت على العلة ضد مقتضيها لان كونه سبعا علة للطهارة بدليل انه صلى الله عليه وسلم
دعي الى دار قوم فاجاب دون دار اخرين تقيل ان في دارهم كلبا قيل وفي دار الرين لجتهم هرة
فقال الهرة سبع فجعل السبع علة للطهارة واعلم ان ابن الحاجب لم يذكر لفساد الوضع غير
هذا القسم فكان المصنف قصد التنبيه على الاعتراض عليه في اقتصاره على نوع منه وتفسيره
الكل بالجزء وقال امام الحرمين في البرهان فساد الوضع نوعان احدهما بيان ان القياس مخالف
لتمسك يقدم عليه لمخالفته النص والثاني ان يشعر المعنى بنقيض الحكم وهو اوضح فساذا من
الرد وجوابها بتقرير كونه كذلك اي جواب النوعين بتعيين المدعى اما في الاول فلانه قد يكون
للوصف جهتان يناسب باحديهما التغليظ والاخرى التخفيف واما في الثاني فان يمنع كون
علته تقتضي نقيض ما علق عليه او يسلم ذلك ولكن بين وجود مانع في اصل المعترض ومنها
فساد الاعتبار بان يخالف نصا او اجماعا وهو اعم من فساد الوضع وله تقديمه على المنوعات

وتاخيره

وتاخيره النص يشمل الكتاب والسنة مثال ما خالف الكتاب قولنا في التبييت صوم مفروض فلا يصح
بنية من النهار كالقضاء يقال له هذا فاسد الاعتبار لمخالفته قوله تعالى والصابرين والصابرات
فانه يدل على انه كمل من صام فحصل له الاجر العظيم وذلك يستلزم الصحة ومثال ما خالف السنة
قولنا لا يصح السلم في الحيوان لانه عقد يشتمل على الغرر فلا يصح كالسلم في المخلطات فيقال
هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما روى انه صلى الله عليه وسلم رخص في السلم ومثال ما خالف الاجماع
قول الحنفي لا يحد الوجلان يغتسل زوجته لانه لحرم النظر اليها كالاجنبية فيقال هذا فاسد
الاعتبار لمخالفته الاجماع السكوتي وهو ان عليا غسل فاطمة واعلم ان اقتصار المصنف على
تفسيره لمخالفة النص والاجماع غير وافٍ لحقيقته بل منه كما قاله الهندي وغيره ان يكون
احد مقدماته مخالفة للنص والاجماع وكان الحكم مما لا يمكن اثباته بالقياس كالحاق المصراة
بغيرها من العيب في حكم الرد وعدمه ووجوب بدل لبنها الموجود في الضرع لان هذا القياس
مخالف لصريح النص الوارد فيها وكان تركيبه مشعرا بنقيض الحكم المطلوب حتى بذلك لان
اعتبار القياس مع النص والاجماع اعتبار له مع دليل اقوى منه وهو اعتبار فاسد لحديث
معاذ لانه اخر الاجتهاد عن النص وقوله وهو اعم جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذا
النوع يوول الى ما قبله لاشتراكهما في انه اجتهاد في مقابلة النص فما وجه تمييزه عنه واجاب
بان بينهما عموما وخصوصا مطلقا وهذا اعم فان من جملة اقسام فاسد الاعتبار كون تركيبه
مشعرا بنقيض الحكم المطلوب وهذا قاله الجدليون في ترتيب الاسولة قالوا يقدم بعد
الاستفسار سؤال فساد الاعتبار لانه نظر في فساد القياس من حيث الجملة وهو قبل النظر
في تفصيله ثم سؤال فساد الوضع لانه اخص من فساد الاعتبار لان فساد وضع القياس يستلزم
عدم اعتبار القياس لانه قد يكون بالنظر الى امر خارج عنه واعلم ان الاعمية ذكرها الصفي
الهندي ايضا ولكن ظاهره على تفسير فساد الاعتبار بما ذكرنا واما على تفسير المصنف لمخالفة
النص والاجماع وتفسير فساد الوضع بان لا يكون على الهيئة الصالحة وبان يعبر الجامع في
نقيض الحكم فهذا يقتضي ان فساد الوضع اعم فليتظر وللمستدل تقديم هذا السؤال على سؤال
المنوعات لانه لما كان فاسد الاعتبار اغنى ذلك عن منع مقدماته وله ان يؤخره لان للمستدل
بطالبه اولا بتصحيح مقدمات ما ادعيه من صحة القياس فاذا قام به فبعد ذلك ان امكن اثبات
مقتضاه اثبت والا رد لعدم اعتباره وجوابه الطعن في سنده او المعارضة او منع الظهور او
التاويل للجواب عن هذا السؤال طرق منها الطعن في النص الذي ادعي ان القياس على خلافه
اما بمنع صحته لضعف اسناده واما منع دلالته ولهذا اطلق ابن الحاجب الطعن وقيده المصنف
بالسند وحمل في شرحه كلام ابن الحاجب عليه وليس كذلك ومنها المعارض بنص اخر مثله حتى
يتساقطا فيسلم قياسه ومنها منع ظهور دلالته على ما يلزم عنه فساد القياس ومنها ان يسلم
ظهوره ان يدعي انه مأول بدليل يرجحه على الظاهر وهذا الذي ذكره المصنف ليس للحصر
فمنها القول بالموجب بان يبقيه على ظاهره ويدعي ان مدلوله لا ينافي القياس وغير ذلك
ومنها منع علية الوصف وتسمى المطالبة بتصحيح العلة والاصح قبوله من القوادح منع كون
الوصف علة وهو من اعظم الاسولة لعمومه في كل ما يدعي علية ويسمى المطالبة بتصحيح العلة

بل اذا اطلق في عرفهم المطالبة لم يفهم سواه ومتى اريد غيره ذكر مقيدا قبل المطالبة بكذا وبذا اختلف فيه فقيل لا يقبل والا ادى الى الانتشار وعدم الضبط والاصح نعم والا ه

ادى المحال الى اللعب في التمسك بكل وصف طردي وجوابه باثباته جواب هذا السؤال بان يثبت المستدل علية الوصف باحد المسالك من الاجماع او النص والمناسبة والسبر وغيره ومنه منع وصف العلة كقولنا في افساد الصوم بغير الجماع الكفارة للزجر عن الجماع المحذور في الصوم فوجب اختصاصها به كالحد فيقال لم لا يجوز ان يكون الزجر عنه من جملة النوع القوية منع وصف العلة كقولنا في افساد صوم رمضان بالاكل والشرب لا يوجب الكفارة شرعت زجرا عن ارتكاب الجماع الذي هو محذور الصوم فوجب ان يختص به كالحد فيقول المعترض لا نسلم ان الكفارة شرعت زجرا عن الجماع الذي هو محذور الصوم لخصوصيه بل زجرا عن الافطار الذي هو محذور الصوم وهو شامل للوضعين اعني الجماع والافطار وجوابه ببيان اعتبار الخصوصية وكان المعترض ينفي المناط والمستدل تحققه جوابه ان يبين ان ذلك الوصف حاصل في العلة لانه عليه السلام رتب الكفارة على الجماع لان الاعرابي لما سأله عن ذلك اوجب عليه الكفارة فكان نازلا منزلة قوله جامعت في نهار رمضان فكفر وترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فوجب ان تكون العلة هو الجماع لخصوصيته لا الافطار بعمومه لانه ترتب على عموم الافطار وكان المعترض ينفي المناط لانه حذف خصوص الجماع واناط بالاعم وهو الافطار والمستدل يحققه اي يحقق وصف الخصوصية المتنازع فيه ولكل ان يقول كل منهما من مسالك العلة وذلك يودي الى التوقيف للتعارض وجوابه ان التحقيق يترجح لانه يرفع النزاع ومنع حكم الاصل وفي كونه تعنتا للمستدل بالنظر الى الاستاذ ان كان ظاهرا وقال الغزالي يعتبر عرف المكان وقال ابو اسحق الشيرازي لا يسمع منا زمنع الحكم الاصل تولدان في الخل مايع لا يرفع حكم الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن نقول المحق لا نسلم الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة واختلفوا في ان هذا المجرد هل يكون قطعا للمستدل عليه فذاهب اصحها ليس قطعا له لانه منع مقدمه من مقدمات القياس فيمكن من اثباته كسائر المقدمات والثاني ينقطع لانه انتقال من حكم الفرع الى حكم الاصل فلا يسمع متصوده فينقطع وان ثبت ان كان المنع جليا بحيث يعرفه اكثر الفقهاء صار منقطعا في بنا الفرع عليه لانه بنى المختلف على المختلف وان كان المنع خفيا بحيث لا يعرفه الا الخواص فلا وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق نقل ابن برهان في الاوسط عنه انه استثنى من الحلي ما اذا تقدم منه في صدر الاسلام بهذه الشريطة بان يقول ان سلمت والا انتقلت الكلام اليه فلا يعد منقطعا

هذه وارد على نقل المصنف والرابع يتبع في ذلك عرف المكان فان عدوه منقطعا فذاك والا لم ينقطع قالوا والمجرد عرف ومراسم في كل مكان فيتبع ونقل عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي ان سؤال المنع لا يسمع ولا يحتاج عليه ذكر الدلالة على الحكم ايضا بل له ان يقول انا قست على اصلي وهو عندي لان القياس على اصل غير ثابت حكمه عند الخصم لا بطريق الاعتقاد ولا بطريق الدلالة على علية لا ينهض دليلا على الخصم نعم يستقيم ذلك اذا فرع على مذهب نفسه لا لعين لا يتصور ان ذلك منع ولا تسليم ونقل المصنف عن الشيخ ابي اسحق تابع فيه ابن الحاجب وغيره ولكن الموجود في الملخص لو سماع المنع ثم كان ينبغي ان يعكس فيحكى الخلاف في انه هل يسمع ام لا واذا

قلنا بالسماع فهل ينقطع ام لا فان دل عليه لم ينقطع المعترض على المختار بل له ان يجود ويحترض اذا قلنا ان المنع يسمع وعلى المستدل اقامة الدليل عليه واذا اقام الدلالة فقيل ينقطع المعترض لمجرد الدلالة لان استحالة بالاعتراض على دليل المنع خارج عن المقصود الاصلي والمختار انه لا ينقطع بل للمعترض ان يعود ويعترض على دليل محل المنع اذ لا يلزم من وجود صورة دليل صحته وقد يقال لا نسلم حكم الاصل ختنا ولا نسلم انه مما يقاس فيه سلمنا ولا نسلم انه متعد سلمنا ولا نسلم وجوده في الفرع هذه سبع اعتراضات ثلثة تتعلق بالاصل وثلثة بالعلة وواحدة بالفرع وعلم من ايرادها هكذا وجوب الترتيب لانه المناسب للترتيب الطبيعي فيقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالاصل من منع حكمه او كونه مما لا يقاس عليه او ليس بعلل وغيره ثم بعده بالعلة لانها مستنبطة منه فتكون فرعا عليه فيمنع وجودها في الاصل او كونه غير معتد او ظاهرا وينضبط ثم بعد ما يتعلق بالفرع لانها بناء عليها لمنع وجود العلة في الفرع ومخالفه حكمه حكم الاصل وسوال القلب وغيره ومن ثم جاز ايراد المعارضات من نوع وكذا من انواع وان كانت مترتبه اي يستدعي تاليها تسليم متلوه لان تسليه تقديري وما لتهافت التفصيل علم مما سبق امران احدهما الترتيب وقد ذكرناه وثانيهما جواز ايراد المعارضات وتفصيل القول بانها ان كانت من نوع واحد بان يورد نقوضا كثيرة او معارضات في الاصل والفرع فيجوز بلا خلاف ولا يلزم منه تناقض ولا انتقال من سوال الى اخر بل الكل منزل سوال واحد وان كانت من انواع مختلفه كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كانت غير مترتبه اي لا يستدعي تاليها تسليم متلوه كالنقض مع عدم التاثير فان كلا منهما يقدح في ان الوصف ليس بعلة ولا ترتيب بينهما اذ لمحذور ان يقال ما ذكرت من الوصف ليس بعلة لانه منقوض او غير موثر فالجمهور على جواز التعدد لما سبق ومنع منه اهل سمرقند للانتشار واوجبوا الاقتصار على سوال واحد قال الهندي ويلزمهم ذلك في النوع الواحد ولهم ان يفرقوا فان الايراد في المختلفة اكثر منه في المتفقة فلا يلزم من ذلك منع المنع عند الكثرة المنع عند القلة وان كانت مترتبه اي يستدعي تاليها تسليم متلوه كالمعارضة مع منع وجود الوصف في الاصل فان المعارضة انما تكون بعد تسليم وجود الوصف في الاصل فان المعارضة انما تكون بعد وجود الوصف فالجمهور على المنع لما فيه من التسليم المتقدم فان السوال الثاني يتضمن تسليم الاول والثالث يتضمن تسليم الثاني وهلم جرا لانك تقول لا نسلم ثبوت الحكم في الاصل ولين سلمناه فلا نسلم ان العلة فيه ما ذكره في الاخر تسليم الاول فتعين الاخر للجواب فلا يستحق ما قبله الجواب والمختار الجواز قال الهندي وهو الحق وعليه العمل في المصنفات لان التسليم ليس تحقيقيا بل تقديري ومعناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر وعلى هذا يجب ترتيب الاسيله والا كان ايرادها لا لترتيب منعا بعد تسليم فانك لو قلت لا نسلم ان الاصل معلل بكذا فقد سلمت ضمنا ثبوت الحكم فكيف يمنعه بعد ومن هذا الخلاف في المسلمين اعني في الانواع المترتبه وغيرها خرج مذاهب ثالثها التفصيل فيجوز في المترتبه ويمنع في غيرها ومنها الخلاف الفائط في الاصل والفرع لعدم الثقة في الجامع وجوابه بانه القدر المشترك او بان الافضاء سواء لا الغاء التفاوت وتحاصل هذا السوال يرجع الى المنع وجود علة الاصل في الفرع مثاله قولنا في شهادة الزور بالقتل تثبتوا بالشهادة الى القتل عمدا فوجب عليهم القصاص كالكوه

www.alukah.net

فيقول المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوي بينهما فضبط
الحكم فلا يصح الالحاق ولم يحك المصنف تبعا لابن الحاجب خلافا في كونه قادحا وحكى ابو
الحزق شرح المقترح في قبوله قولين قال ومدار الكلام ينبني على شيء واحد وهو ان المعتبر
في القياس القطع بالجامع او ظن وجود الجامع كاف وينبني على ذلك القياس في الاسباب
فان اعتبر القطع منع القياس فيها اذ لا يتصور عادة القطع بتساوي المصلحتين فلا يتحقق
جامع بين الوصفين باعتبار تثبيت حكم السببية بكل واحد منهما ومن النفي بالظن مع ذلك اذ
يجوز تساوي المصلحتين فيتحقق الجامع ولا يمنع القياس ولم يذكر المصنف اختلاف جنس الحكم
كان نقل ابن الحاجب استغناء بهذا السؤال عنه لان تعدد الضابط في الاصل والفرع تارة
يكون مع اتحاد المصلحة وتارة يكون مع اختلافها فاذا قدح مع الاتحاد فلان يقدح مع
اختلاف الجنس في الثاني فانه تحصل جهتين في التفاوت جهة في كمية المصلحة ومقدارها
وجهة في اقتضاء ضابطها اليها قال تساوي ويكون ابعد وجوابه يبين ان الجامع هو عموم ما
اشتركا فيه الضابطان بين التسبب المضبوط عرفا وانما بان يبين ان اقتضاء الضابط في الفرع
المقصود مثل اقتضاء ضابط الاصل اليه او ارجح وهو معلوم من اقتضاء المصنف على المساواة من
باب اولى وقوله ولا الغاء التفاوت اي لا يفيد قوله ان التفاوت في الصورتين ملغى
مراعاة لحفظ النفس كالغي التفاوت بين قطع الانملة اذا سري الى النفس وقطع الرقبة
في وجوب القصاص لحفظ السبب وان كان قطع الرقبة اشد اقتضاء وانما لم يفده ذلك لانه
لا يلزم من الغاء تفاوت القابل الغاء كل تفاوت والاعتراضات راجعة الى المنع قال المجيبون
الاعتراضات ترجع الى المنع في المقدمات او المعارضة في الحكم لانه متى قصد الجواب عنها تم
الدليل ولم يبق للمعترض مجال فيكون ما سويهما من الاسئلة باطلا فلا يسمع وقال المصنف
القائل ان يقول كلها راجعة الى المنع وحده لان المعارضة منع العلة عن الجريان قلت وهذا
مراد اليه بعض المجيبين فقال ان المعارضة ترجع الى المنع فعلى هذا تكون سائر الاعتراضات
ترجع الى المنع واستثنى بعضهم الاستفسار لانه طلب بيان المراد من اللفظ ويمكن رجوعه
الى المنع لان الكلام اذا كان مجملا لا يحصل غرض المستدل الا بتفسيره فالمطالبة بتفسيره
يستلزم منع تحقق الوصف ومنع لزوم الحكم عنه ومقدمها الاستفسار وهو طلب ذكر معنى
اللفظ حيث غرابة او اجمال هو استفعال من القر وهو لغة طلب الكشف والاظهار
ومنه التفسير لانه يفسر عن باطن الالفاظ وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف فاما الغرابة فانما
تكون بحسب الاصطلاح بان يذكر في القياس الفقهي لفظ الدور والسلسل والهبولي والمادة
والمبدأ والغاية ونحوه من اصطلاح المتكلمين فنقول مثلا في شهود القتل اذا رجعوا لا يجب
القصاص لان وجوب القصاص تجرد مبدأه عن غاية مقصوده فوجب ان لا يثبت فان
لفظ المبداء والغاية باصطلاح المتكلمين اشبه منهما باصطلاح الفقهاء الا ان يعلم من خصمه
بعرفه ذلك فلا غرابة وتارة يكون بحسب الوضع بذكر وحشي الالفاظ كقوله لانحل الرقال
او السيد يعني الذيب فيقال ما يعني بذلك واما الاجمال فانه لا يفيد معنى معينا مثل
ان يقول يجب على المطلقة ان تعتد بالاقراء فيقول ما يعني بالاقراء وقوله المصنف يجب

غرابة او اجمال لا ينحصر في ذلك وقد قال القاضي ما ثبت جواز الاستفهام جاز فيه الاستفهام هكذا حكاه ابن الحاجب في مختصره الاكبر عنه وانما كان هذا مقدم الاعتراضات لانه اذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال منه المنع او المعارضة وكان سيخنا عماد الدين الاسنوي رحمه الله يقول في كون الاستفسار من جملة الاعتراضات اذا الاعتراض عبارة عما يحترس به الكلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القبيل بل هو معرف المراد ومبين له ليتوجه عليه السؤال فاذا هو طليعة السؤال وليس سؤالا قلت وحكى الهندي عن بعض المتاخرين من الجدليين انه انكر هذا السؤال والاصح ان بيانها على المعترض ولا يكلف بيان تساوي المحامل ويكفيه ان الاصل بقاؤها على المعترض بيان استعمال اللفظ على اجمال او غرابة ليصح منه الاستفسار فثبتت الغرابة بعدم شهرته لغة او شرعا ولجاله بصحة وقوعه على متعدد وقيل بل على المستدل لان شرط الدليل عدم اجماله او غرابته فليكن عليه والصحيح الاول لان الاصل عدم الاجمال والغرابة فليبرهن عليه المعترض ولا يكلف بيان تساوي المحامل اي تساوي اطلاق اللفظ على المعاني المتعددة من المقصود وغيره لانه يعسر عليه ذلك وقوله ويكفيه اي في البيان ان يقول التفاوت بينهما يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدم ذلك الامر وهذا تابع فيه ابن الحاجب فانه قال انه جيد وفي جودته نظر فانا لا نسلم ان الاصل عدمه بل الاصل وجوده لان ذلك الامر المرجح هو عدم الاجمال والاصل وجوده فاذا ثبت ان الاصل عدم الاجمال فيثبت مقابله وهو الظهور فتسقط جودة هذا الدليل وبقي سؤال الاستفسار وارد فاما قيدين المستدل عدمها او يفسره محتمل قيل وبغير محتمل وفي قول دعواه الظهور في مقصده دفعا للاجمال للعدم الظهور في الاخر خلاف جواب المستدل ان بين عدم الاجمال والغرابة بطريقه فيثبت ظهوره في مقصده بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او بالعرف او بفسره محتمل في اللغة او العرف فان اللفظ في مقصده بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او بالعرف او بفسره محتمل في اللغة او العرف فان فسره بالاحتمال ذلك وهي المسئلة المعروفة بالعناية فقيد قيد بقبل لان غايتها لا مرانه ناطق لغة جديدة قال الجوادي وهو الحق والاصح عند كثيرين للنح لان مخالفة ظاهر اللفظ من غير قرينة بعيد عن الارشاد والمناظرة ينبغي ان تكون على لحسم مادة العناد وفي قوله فتح باب لا يفسد ولو قال المستدل الاصل خلاف الاجمال فيلزم ظهور اللفظ فيما قصدته لانه غير ظاهر في معنى اخر اتفاقا اذ هو مجمل عندك وعندي ظاهر فيما ادعيته دون غيره فقد صوبه بعض الجدليين دفعا للمجموع الاجمال ومنعه اخرون لانه لا يلزم من عدم ظهوره في الاخر ظهوره في مقصوده لجواز عدم الظهور فيهما جميعا ومنها التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع والمختار ورود التقسيم في الاصطلاح تردد اللفظ بين احتمالين متساويين احدهما مسلم لا لحصل المقصود والاخر ممنوع وهو لحصل المقصود واهمل المصنف تبعا لابن الحاجب كون الممنوع هو المحتمل المقصود ولا بد له منه لان كلاهما لو كانا مسلمين لحصلا للمقصود اولا لحصلا له لم يكن للتقسيم معنى لان المقصود حاصل على التقديرين او غير حاصل على التقديرين نعم لو كانا لحصلا المقصود ويرد على احدهما من القادح لحلا فما يرد على الاخر كان من القسم ايضا لان له حينئذ غرضا صالحا في التقسيم مثاله ان يستدل على ثبوت الملك للمشتري في زمن الخيار بانه وجد ثبوت الملك للمشتري فوجب ان يثبت

وتبين وجود السبب بالمنع الصادر من الاهل المضاف الي المحل فيعترض بان السبب مطلق البيع
او البيع المطلق الذي لاشرط فيه والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه مفقود في صورة النزاع
ضرورة انه مشروط بالخيار وقول المصنف متردد بين امرين ليس بشرط بل ان كان متردداً
بين ثلثة فصاعداً جاز كما لو استدل في المراة بانها بالغة عاقلة فيصح منها النكاح كالرجل فيقول
المعترض ما الذي تعني بالعاقلة التي لها التجربة او التي لها حسن الراي والتدبير او التي لها
عقل غريزي والاول والثاني ممنوع والثالث مسلم ولكن لم يكف ذلك للصغيرة ولا يصح منها النكاح
ثم اختلفوا في هذا الاعتراض فقيل لا يرد وسوال الاستفسار كاف والمختار وروده لكن
بعد بيين المعترض الاحتمالين وجوابه ان اللفظ موضوع ولو عرفاً او ظاهر ولو بقرينة
والمراد جواب هذا السوال بامور احدها ان يبين ان اللفظ موضوع لهذا المعنى المقصود
اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او بالاستعمال فانه دليل الحقيقة ثانيها ان لم يكن دعوي ذلك
ادعي انه ظاهر بحسب عرف الاستعمال كما في الالفاظ الشرعيه والعرفية العامة والمجازات
الراجحه بعرف الاستعمال فانها ان يدعي ظهوره احتمال اللفظ بسبب ما انضم اليه من القرينة
من لفظ المستدل ان كان هناك قرينه لفظيه والا فيدعي قرينه عقليه او حاليه فتابيده
لا نظن ان المصنف اهمل التركيب فقد تقدم في شروط حكم الاصل انه راجع الي منع حكم الاصل
او منع العلة او وجودها ولا التعدية وبعد الوضوح واختلاف جنس المصلحة لرجوعها
الي المعارضه فانها معارضه خاصه ثم المنع لا يعترض الحكاية بل الدليل اما قبل تمامه لمقدمة
منه او بعده والاول اما مجرد او مع المستند خلافاً لمن لم يكون كذا والا لما يلزم
كذا لو كان كذا وهو المناقضه وانما احتيج الا نتفاء المقدمة وغضب لا يسمعه المحققون
وان في امامع منع الدليل بناء علي تخلف حكم فالنقض الاجمالي او مع تسليمه والاستدلال
بانيا في ثبوت المدلول فالمعارضه فيقول ما ذكرت وان دل فعندي ما ينقضه وينقلب
مستدلا لما انهى القوادح شرع في شرح الفاظ بتدا اولها اهل الجدل وذكر لها ضابطا وهو ان
المنع في الدليل اما ان يمنع قبل تمامه لمقدمة من مقدماته او بعده والاول اما ان يكون مجرداً
عن المستند او مع المستند وهو المناقضه ولهذا قال الجدليون المناقضه منع مقدمه من
الدليل سواذكر معنى المستند او لم يذكر قالوا ومستند المنع هو ما يكون المنع مبنياً عليه
لقوله لا نسلم او لم لا يكون كذا اولا نسلم لزوم كذا وانما يلزم هذا ان لو كان كذا واشار بقوله
وان احتيج الي تفسيرا لغضب اي اغضب منصب التعليل فهو عبارة عن تصدي المعترض
لاقامة دليل علي فساد مقدمة من مقدمات الدليل وهو غير مسموع عند النظار لاستلزامه
الخبط في البحث ثم يتوجه ذلك من المعترض بعد اقامة المستدل الدليل علي تلك المقدمة
والثاني اي وهو المنع بعد تمامه فاما ان يكون مع منع الدليل بناء علي تخلف حكمه فهو
النقض الاجمالي وانما قيده بالاجمالي لان الجدليين عرفوا النقض بتخلف الحكم عن الدليل
قسموه الي اجمالي وتفصيلي فالاجمالي هو تخلف الحكم عن الدليل بالقدح في مقدمة من
مقدماته واما ان يكون مع تسليم الدليل والاستدلال بانيا في ثبوت المدلول فهو المعارضة
فهي تسليم للدليل ومنافعة لدلالته وعلم منه ان المعارضه انما تكون بعد تسليم الدليل

فلا يسمع

ولا يسمع منه بعدها منع فضلا عن سوال الاستفسار وتوجهه ان يقول المعترض ما
ذكرت من الدليل وان دل علي ما تدعيه وعندي ما ينقضه او يدل علي نقضه ويبينه بطريقه
واشار بقوله فينقلب مستدلا الي الخلاف في قوله ثم يقبله بعضهم لما فيه من انقلاب
دست المناظرة ضرورة المستدل معترضاً والمعترض مستدلا ولان وظيفة المعترض
الهدم لا البناء والصحيح قبوله لانها بنا بالعرض هدم بالذات والمستدل مدع بالذات
معترض بالعرض والمعترض عكسه فصار كالمتخالفين مسالة المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالوجه فيعارضه قايلا مسح فلا يسن تثليثه كالمسح للخفين وعلي الممنوع الرفع
بدليل فان منع ثانيا فكما مر وهكذا الي الخام المعلل ان انقطع بالمنع او الزام المانع
بالانتهاء الي ضروري او يقيني مشهور علي المعلل وهو الممنوع دفع الاعتراض عنه بدليل
ولا يكفيه المنع المجرد فان ذكر دليله ومنع ثانيا فكما سبق وهكذا حتي ينتهي الامر الي الافحام او
الالزام والافحام عندهم عبارة عن انقطاع المستدل بالمنع او المعارضه والالزام عبارة عن
انتهاء دليل المستدل الي مقدمات ضروريه او يقيني مشهور يلزم المعترض الاعتراف به ولا
يمكنه جحده فينقطع بذلك فاذن الالزام من المستدل للمعترض والافحام من المعترض للمستدل
حامـــــــــه القياس من الدين وانما احببنا بيان الاقوال الثلثه غريبة جدا وقد ظفرت
بها في المعتمد لابي الحسين فقال واما كون القياس دين الله فلا ريب فيه اذا عني انه ليس ببدعه
وان اريد غير ذلك فعند البهي الي الهذيل لا يطلق عليه وذلك لان اسم الدين يقع علي من هو
ثابت مستمر وابو علي الجبائي يصف بذلك واجبه ومندوبه وكلام المصنف ظاهر في ترجيح مقالة
والقاضي عبد الجبار يصف بذلك واجبه ومندوبه وكلام المصنف ظاهر في ترجيح مقالة
عبد الجبار والحق ان عنوا الاحكام المقصودة لانفسها بالوجوب والندب فليس القياس
كذلك فليس بدين وان عنوا ما تعبد به فهو دين ومن اصول الفقه خلافا للامام الحرمين
شبهته ان اصول الفقه ادلته وادلته انما تطلق علي المقطوع بها والقياس لا يفيد الا الظن
وهذا ممنوع لان القياس قد يكون قطعيا سلمنا لكن لا نسلم ان اصول الفقه عبارة عن ادلته
فقط سلمنا لكن لا نسلم ان الدليل لا يقع الا علي المقطوع به وحكم المقيس عليه كما قال ابن السمعاني نقلا
انه دين الله تعالى ولا يقال يجوز ان يقال قال الله تعالى قال ابن السمعاني نقلا انه دين الله
تعالى او دين رسوله لمعنى انه دل عليه ولا يجوز ان يقال قول الله تعالى او قول رسوله ثم هو
فرض كفاية بمعين علي مجتهد احتاج اليه القياس فرض كفاية مع تعدد المجتهدين وفرض
عين علي من تعين عليه الاجتهاد مع ضيق الوقت ومندوب فيما هو زحد وثه ولم تحدث
بعد كغيره من الادلة الشرعيه لاسيما وقد ورد قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله
تعالي ولو ردوه الي الرسول والي اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاعتبار
اعتبار الشي بغيره واجراء حكمه عليه والاستنباط اخراج المعني الموقع في النص وقول
معاذ اجتهد برايي عند فقد الكتاب والسنة وان كان خبر واحد تكلم في سنده لكن
العلماء تلقوه بالقبول وهو جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق او كان احتمالا ضعيفا
والخفي خلافه وقيل الجلي هذا والخفي الشبه والواضح بينهما وقيل الجلي الاولي والواضح

www.alukah.net

وقياس العكس لما انتهى الكلام في الكتاب والسنة والاجماع والقياس وكان الاية اجمعوا
على ان الادلة لا تنحصر فيها وانه تم دليل شرعي غيرها واختلفوا في تشخيصه من استصحاب
واستحسان وغيرهما عقد هذا الكتاب لذلك وانما افردوه عما قبله لان تلك الادلة قام القاطع
عليها ولم يتنازع المعتبرون في شيء منها فكان قيامها لم ينشأ من اجتهادهم بل امر ظاهر
وانما المعقود في هذا الكتاب فهو شيء قاله كل امام بمقتضى اجتهاده وانما سموه استدلالا
لانه في وضع اللسان عبارة عن طلب الدليل او اخذه دليلا كاستخبر اجبر اي احزه كما تقول
احتج بكذا وعرفه في الاصطلاح بالليس بنص ولا اجماع ولا قياس والمراد بقولنا ولا قياس
اي شرعي بالمعنى الخاص لانفي القياس مطلقا والا لخرج عنه القياس الاقتراني والاستثنائي
وهذا خلاف عنده في الاستدلال لا يقال هذا تعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء لانه عرف
الاستدلال ببعض الانواع وهو ما ليس بنص الى اخره لدخول الاستدلال وغيره تحت العام
وهو الدليل ذكره ولا يجوز التعريف بالمساوي كما لا يعرف الانسان بانه ليس بحمار ولا فرس
للاستوائهما لانا نسلم تساويهما فان النص والاجماع والقياس كل منها مقدم معلوم فصارت
اعرف من الاستدلال فهو اذن تعريف للمجهول بالمعلوم واعلم ان هذا اصطلاح حادث
وقد كان الشافعي يسمي القياس استدلالا لانه فحص ونظر ويسمي الاستدلال قياسا
لوجود التحليل فيه حكاه ابو الحسين في المعتمد وقوله فيدخل فيه اي في هذا التعريف
امور منها القياس الاقتراني وهو الذي لا تذكر النتيجة ولا نقيضها في المقدمتين وهو
مراد المنطقيين بقولهم قول المؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر
لقولنا العالم حادث وكل متغير حادث فانه متى سلم ان العالم متغير حادث لزم من هذا
القول لذاته من غير واسطة قضية اخرى لزوما ذهنيا وان كان بالخصم وتلك القضية
العالم حادث لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم والتغير مستلزم للحدوث وهو
حجة في العقليات على المشهور وفي الشرعيات اختلف فيه فقيل ليس بحجة الا اذا تأيد باحد
الادلة الاربعة كما يقال لو كان القي ناقضا للطهارة لكان قليله ناقضا لان خروج الخبر
موجب الانتقاض كما في السبيلين ومنها الاستثنائي وهو ما تكون النتيجة او نقيضها
مذكورا فيه كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان اولكن ليس هذا الحيوان فليس بانسان
قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والتقدير والله اعلم لو كان في خلق
السموات والارض اجتماع الهة لفسدتا لكن لم يتحقق الفساد بل يقينا منتظمين فلم يكن
خالقهما الهة وسمي هذا والذي قبله بالقياس العقلي ويختص الاستثنائي بالشرطيات ورفع
المقدم ووضع المقدم غير منتج لاحتمال عموم اللازم كما يقال لو كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان فهو حيوان او هذا ليس بحيوان فلا يكون انسانا اما لو قلت فليس هذا
بانسان فلا ينتج انه ليس بحيوان وكذا لو قلت هذا حيوان فلا ينتج انه حيوان انسان لما
قلنا من عموم اللازم فالقياس اذا لم ينتج في مادة من المواد لا يعتمد عليه في الانتاج
مثال وضع المقدم قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اي لو جعلنا الرسول
ملكا لجعلناه في صورة رجل وقد انزل جبريل عليه السلام في صورة دحيه واخرى في صورة

المساوي والخفي الادلة القياس ينقسم باعتبار القوة والضعف الى جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه
بنفي الفارق او كان احتمال الفارق فيه ضعيفا مثال الاول الحاق الامة بالعبد في التقويم على
العتق وكقياس الصبية على الصبي في الامر بالصلاة فانا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة
والانوثة فيه ونقطع ان لا فارق سوى ذلك ومثال الثاني الحاق العجماء بالعوراء في حديث
المنع من التضحية بالعوراء ونقل ابن برهان ان فيهم من سمى الاول اجلى والثاني جليا والخفي
خلافه فيهما ومن امحى بانا من قسمه الى ثلثة اقسام جلي وواضح وخفي فالجلي الاولي والخفي
الشبه والواضح ما بينهما وقيل الجلي ما كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من الاصل والجلي ما كان
ساويا لثبوته في الاصل كالنبيذ مع الخمر والخفي ما كان دونه كقياس اللبن فرعلى الارز الجامع
اللقم وكونه ينبت في الماء وهذه امور اصطلاحيه وقياس بعلة جامع فيه بهما وقياس الدلالة
جامع يدل بلازمها فاثرها في احدهما والقياس في معنى الاصل الجامع بين الفارق ينقسم باعتبار
العلة الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل لانه اما ان يكون بذكر الجامع او بالغاء
الفارق ان كان بذكر الجامع فذلك الجامع ان كان هو العلة فهو قياس العلة سمي بذلك لكون
المذكور في الجمع بين الاصل والفرع يتضمن العلة كقولنا في المثقل قتل عمد عدوان فيجب
فيه القصاص كالمحدد في صورة الجارح ويسمى في المنطق بالقياس الجلي وقياس التمثيل وفي علم الكلام
برد الغائب الى الشاهد وان كان الجامع وصفا لازما من لوازم العلة او اثرا من اثارها او
حكما من احكامها فهو قياس الدلالة سمي بذلك لكون المذكور في الجمع بينهما ليس عين العلة بل
شيء يدل عليها ويسمى في المنطق برهان الان وقياس الفراسة مثال الاول قياس تحريم
النبيذ على تحريم الخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة الشدة المطربة وهي ليست نفس العلة
بل هي لازمة من لوازمها ومثال الثاني قولنا في المثقل قتل اثم به صاحبه من حيث كونه قتلا
فوجب ان يجب فيه القصاص كالجارح فكونه اثم به ليس هو نفس العلة بل اثر من اثارها ومثال
الثالث قولنا في قطع ذي الايدي باليد قطع موجب لكوجوب الدية عليهم فيكون واجبا كوجوب
القصاص عليهم كما لو قتل جماعة واحدا فوجب الدية على الجماعة ليس نفس العلة الموجبة
للقصاص بل هو حكم من احكام العلة الموجبه للقصاص بديل المراد بها وانعكاسها كما في
القتل العمد والخطأ وشبه العمد وان كان بالغاء الفارق فهو القياس في معنى الاصل
كالحاق البول في الكوز وصبه في الماء الدايم بالبول فيه في النهي عنه وقد سبق من المصنف
تسمية تنجيم الماء وهذه الانواع متفق عليها بين القائلين بالقياس لكن ابا الحسين في
المعتمد لما حكى عن الشافعي تقسيم القياس الى ما تخفى فيه العلة والى ما لم يتحقق كالجامع به
بعد على من هو خارج المصر اذا سمع النداء قال ويبعد ان يستدرك على الاحكام بطريق
مستنبطة لا تحقق فيها العلة لان العلة هي الطريق الى الحكم فما لا تحقق لا يكن الوصول
الى الحكم وقال امام الحرمين في باب الترجيح حكينا خلافا فيما هو في معنى الاصل هل يسمى
قياسا والمختار ان كان في اللفظ اشارة اليه فليس بقياس كالحاق الامة بالعبد والاه
فقياس لان الحكم الحاق عرف الكلب بلغايه في التعدد وله التعفير الحكاب
في الاستدلال وهو دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس فدخل الاقتراني والاستثنائي

www.alukah.net

اعرابي ولو لا بيان محمد صلى الله عليه وسلم لا لتبس عليهم الامر وما لـ[illegible]رفع الثاني قوله
تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض اي لو كان مع الله
اليه لا فني كل ما خلقه الاخر ولعلا بعضهم على بعض ومنها قياس العكس وهو اثبات
نقيض حكم الشيء في شيء اخر لافتراقهما في العلة كقولنا في الصبح لا يقصر شفع فلا يصير
وتر اكالوتر لا يصير شفعا يعني صلاة المغرب وحكى الشيخ ابو اسحق في الملخص في الاستدلال
به وجهين لاصحابنا اصحهما وقال انه المذهب انه يصح وقد استدل به الشافعي في عدة مواضع و
يدل عليه ان الله تعالى دل على التوحيد بالعكس قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وهذه دلالة بالعكس فدل على ان ذلك طريق الاحكام انتهى وقد سبق من
المصنف في العكس ذكر حديث ايا في احد بائعه ويوجز عليه وقولنا الدليل يقتضي ان لا
يكون كذا احتراز من كذا المعنى به موجب [illegible] فيه قيد على الاصل الدليل الملقب بالثاني
كقولنا الدليل يقتضي تحريم قتل الانسان مطلقا الا انا خالفناه في الاصل لمعنى تختص به فيجب
العمل بالدليل الثاني فيما عداه وكقولنا في تزويج المراة نفسها الدليل الثاني للصحة موجود ونا
خولف لاجله مفقود فوجب استصحاب حكم الدليل وتقريره ان النكاح ادلال للمراة في ازالق
والانسانية تابى ذلك لشرفها وتعظم اعتبار ما ذكرناه في السفاح غير انا خالفنا هذا الدليل فيما
اذا صدر عن الرجل لكمال عقله وصحة نظره وهذا مفقود في المراة فوجب ان يبقى على
مقتضى الدليل ولذا انتفا الحكم لانتفاء مورده كقولنا الحكم الشرعي لا يثبت الا بدليل شرعي
الخامل ولا دليل يا السبر او الاصل ومن انواعه الاستدلال على انتفا الحكم بانتفاء دليله وتقريره
ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل لانه لو ثبت من غير دليل فاما ان يكون مكلفين به اولا والثاني
باطل لانه لا معنى للحكم الشرعي الا خطاب يتعلق بفعل المكلف والاول باطل ايضا لان التكليف بالشيء
من غير الشعور به ومن غير طريق يفضي الى الشعور به تكليف ما لا يطاق فثبت انه لو
كان ثابتا لكان عليه دليل والدليل اما النص او الاجماع او القياس وهو هنا منتف بالسبر او
بان يقول شيء من هذه الملازمة غير موجود اذ الاصل عدمه والاصل بقاء ما كان على ما كان
وهذا ما اختاره البيضاوي وجعله من جملة الادلة وهو بنا على ان النفي حكم شرعي سوا استفدناه
من دليل نفا او انتفا دليل مثبت وقد يتعين دليلا في بعض المسايل الاعواز ساير المسالك
والاعتراض عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وكذا قولهم وجد المقتضي او
المانع او فقد الشرط خلافا للاكثرين من انواع الاستدلال ما يقتصر فيه على احدي المقدمتين
اعتمادا على شهره الاخري كقولنا وجد المقتضي اي السبب فيوجد المسبب او وجد المانع
فينتفي الحكم فانه ينتج بناء على مقدمة اخري مقدرة وهي قولنا وكل سبب اذا وجد وجد
الحكم فاهملت لظهورها كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فانه لولا اضمار
وما فسدتا لا طلقت النتيجة سالـ[illegible] قولنا في مسلة الايدي باليد وجد سبب وجوب
القصاص فيجب وعلى المستدل وظيفتان بيان ان السبب وبيان وجوده وقد اختلف فيه
فقيل ليس بدليل بل دعوي دليل لان معنى قولنا وجد السبب انه وجد الدليل فهو دعوي
وجوده وكذا الباقي وقيل بل دليل فانه يلزم من ثبوته ثبوت للطلوب والقايلون بهذا

اختلفوا

اختلفوا في انه استدلال ام لا فقيد انه استدلال مطلقا لدخوله في تعريف الاستدلال
فانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيد ان اثبت السبب او المانع او الشرط بغير النص
او الاجماع او القياس فهو استدلال والا فلا والاصح عند المصنف الاول لان احد الثلثة حينية
دليل على احدى الـ[illegible] ترمتي الاستدلال المثبت للحكم لا نفس الاستدلال مسـ[illegible]له الاستقرا
بالجزي على الكلي ان كان تاما اي بالنظر الى صورة النزاع فقطع عند الاكثرين وانا قصا اي
بالكثر الجزييات فظني ويسمي الحاق الفرد بالاغلب من انواع الاستدلال الاستقرا وهو
ينقسم الى تام وناقص فالتام هو اثبات الحكم في جزي لثبوته في الكل كقولنا كل جسم متحيز فانا
استقرينا جميع الاجسام لذلك وهذا هو القياس القطعي المتبدد للقطع عند الاكثرين قال الهندي
وهو حجة بلا خلاف والناقص لثبات الحكم في كلي لثبوته في اكثر جزياته من غير ان يبين العلة المؤثرة
في الحكم وهو المسمي عند الفقها بالحاق الفرد بالاعم الاغلب وقد اختلف فيه واختيار المتاخرين
كالبيضاوي وصاحب الحاصل والهندي انه يفيد الظن لا القطع لاحتمال ان يكون ذلك الجزي مخالفا
لباقي الجزييات المستقراه وقال الامام الرازي الاظهر انه لا يفيد الظن الا بدليل منفصل ثم بتقدير
الحصول تكون حجيته وبما يعلم ان الخلاف في انه هل يفيد الظن لا في ان الظن المستفاد منه هل
يكون حجة ومنا لـ[illegible] تمسك ابن سينا في ان الوتر ليس بواجب لانه يودي على الراحلة وهذه
مقدمة مجمع عل[illegible]م والواجب من الصلوات اذا وقضا فرايناها لا تفعل على الراحلة
بالاستقرا فقالوا انا استقرينا الو[illegible]ن الصلوات اذا وقضا فرايناها لا تفعل على الراحلة
وبقي من التقسيم اثبات الحكم في جزي لثبوته في جزي اخر لجامع وهو القياس الشرعي وخالف
الاستقرا الناقص فانه حكم لمجرد ثبوته في اكثر جزياته مـ[illegible]ة قال علاوة
استصحاب العدم الاصلي والعموم او النص الي ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته لوجود
سببه مطلقا قيل في الدفع دون الرفع وقيد بشرط ان لا يعارضه ظاهر مطلقا وقيل
ذو سبب لم يحز بوله وقع في ما كثير فوجد متغيرا واحتمل كون التغير به والحق سقوط
الاصل ان قلب الجهد واعتماده ان يجزا طلق جماعة من الاصوليين الخلاف في الاستصحاب
والتحقيق ان للاستصحاب عندنا موردا احدها استصحاب العدم الاصلي وهو الذي عرف
العقل نفيه بالبقا على العدم كنفي وجوب صلاة سادسة وصوم شوال فالعقل يرد على
وجوب انتفا ذلك لا لتشرع الشارع لكن لانه لا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الاصل لعدم
ورود السمع واصحابنا مطبقون على انه حجة وفيه خلاف لغيرهم كذا قال المصنف وغيره
لكن ذكر جماعة من اصحابنا لما ذكروا الاقوال في الانتقال قبل ورود الشرع ان فايدة الخلاف
ان من حرم شيئا او اباحه سئل عن حجته فقال طلبت دليلا في الشرع فلم اجد فبقيت على
حكم العقل من تحريم او اباحة هل يصح ذلك ام لا ثم يلزم خصمه المحاجه لهذا القول لا
ثانيها استصحاب مقتضي العموم او النص الي ان يرد المخصص او الناسخ ولم يختلف اصحابنا
في انه حجة ومنع ابن السمعاني من تسميته بالاستصحاب قال لان ثبوت الحكم فيه من ناحية
اللفظ لا الاستصحاب بالها استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه
كالملك عند حصول السبب وشغل الذمة عن قرض او اتلاف وهذا ان لم يكن حكما شرعيا فهو

حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا ولولا ان الشرع دل على دوامه الى ان يوجد
السبب المزيل او المجري لما كنا نعلم استصحابه ولا يعرف في المسئلة خلاف عندنا ولهذا قال
المصنف تبعه مطلقا ونقل عن بعض المتكلمين انه ليس بحجة وعزاه الامام للحنفية والموجود
في كتبهم المذهب انه حجة لا بقاء ما كان لانه ترجيح جانب الوجود في الموجود وليس بحجة
لانا نعلم انه لم يكن ولهذا في مسئلة المفقود لا يورث ولا يورث منه اما انه لا يورث منه لابقاء
ما كان على ما كان والاصل الحياة واما انه لا يرث فيها عتبار انه لم يكن مالكا لمال مورثه
فبهذه الحالة والاصل دوامه اذ في الحياة شك والى هذا اشار المصنف بقوله وقيل في الدفع ورد
الدفع وهو حسن وسيعي ان لخرج عندنا وجها مثله فانه لو بلغ مصلحا لماله صالحا لدينه ارتفع
عنه الحجر فلو عاد المفسق في الدين دون المال فقال ابن سريج يحجر عليه كما يستدام به الحجر
وقال الجمهور لا يحجر لمخالفة الاستدامة لان الحجر كان ثابتا والاصل بقاؤه وههنا تثبت
الاطلاق والاصل بقاؤه فلا يلزم من الاكتفاء بالفسق للاستصحاب الاكتفاء به كترك الاستفصال
ونظيره اذا ظهر لبنت تسع لبن فارتضع منه صغير حرم ولا حكم ببلوغها قالوا الا ان احتمال
البلوغ قايم والرضاع كالسبب يكتفي فيه الاحتمال والمذهب وجوب فطرة العبد الغايب و
المنقطع الخبر ولا يحوز اعتاقه عن الكفارة واشار بقوله وقيل بشرط ان لا يعارضه الى ان
شرط العمل بالاصل بالاتفاق لا يعارضه ظاهر فان عارضه فهي قاعدة الاصل والظاهر
المشهوره في الفقه وللشافعي فيها اذا تعارض اصل وظاهر قولان في ترجيح احدهما على الاخر
قال ابن عبد السلام في القواعد لامن جهة كونه استصحابا بل لرجوح ينضم اليه من خارج قيل
القولان تجريان دايما وقيل غالبا ثم قيل الاصح الاخذ بالاصل دايما وقيل غالبا والاول هو
الذي اطلق الرافعي ترجيحه في بابا لاجتهاد في الاواني قال لان الاصل اصدق واضبط من
الغالب الذي لختلف باختلاف الازمان والاحوال والنقل بعضده فقد حمل النبي صلى الله
عليه وسلم امامه في الصلاة وكانت لحيث لا لحترز عن النجاسة النبي والتحقيق الاخذ باقوى
الظنين فيتوجه الاصل جزما ان عارضه احتمال مجرد كاحتمال حدث لمن تيقن الطهر ولم يشك و
الزيادة في على الاصحان استند الاحتمال الى سبب ضعيف عام كثياب مدمني الخمر وطين
الشوارع وترجح الظاهر منها ان استند الى سبب منعوت شرعا كالشهادة تعارض الاصل
براءة الذمة وقوله وقيل مطلقا يشير الى ان القايلين بالظاهر الغالب اختلفوا فقيل
بشرط السبب وقيل مطلقا الا انه اطلق السبب وعلى الصحيح ان كان سببا قويا خاصا لحيوان
يبول في ماء كثير ثم يوجد متغيرا فان استند الى سبب كالبول او ثاني ظبية تبول في الماء الكثير
وكان بعيدا عن الماء فانتهى اليه فوجده متغيرا وشك انه تغير بالبول او بغيره نجس
الشافعي على انه نجس وتابعه الاصحاب اعمالا للسبب الظاهر ومثله ما لو خرج صيدا وغاب
عنه فوجده ميتا حرم اكله على المشهور وكذا لو خرج رجلا ومات فانه يضمنه وان جاز ان يموت
بسبب اخر سواه لانه قد وجد سبب يمكن الاحالة عليه لكن يشكل على هذا ما لو خرج المحرم
صيدا ثم غاب عنه ثم وجده ميتا ولم يدر اما مات لجرحه ام لحادث فهل يلزمه جزاء كامل
ام ارش الجرح فقط قولان اظهرهما في زوايد الروضة الثاني قلت ونص عليه في الام فلم

بعد

بعد السبب الظاهر وما قاله المصنف انه الحق ذكره القفال في شرح التلخيص في هذه المسئلة
اي بول الظبية فقال هذا اذا رأى الماء قد بول الظبيه من قرب غير متغير فان لم يعهده اصلا
او طال عهده به فهو ظاهر عملا بالاصل وذكر الجرجاني المعروف بالخن مثله في شرح التلخيص
فقال هذا اذا تعقب التغير البول فاما لم يتعقبه بان غاب عنه زمانا ثم وجده متغيرا لم
لحكم عليه بالنجاسة لان احالته على السبب الظاهر قد ضعف بطول الزمان والحق ياستصحا
حال الاجماع في محل الخلاف كالمتوفى وزن سريج والامدي الرابعة من صور
الاستصحاب استصحاب حال الاجماع في محل الخلاف وهو ان لحصل الاجماع على حكم في حال فيتغير
الحال ويقع الخلاف فهل يستصحب حال الاجماع هذا محل الخلاف بين اصحابنا والاكثرون منهم
الغزالي على انه ليس بحجة وما نقله ابن الحاجب عنه لخلافه مردود قال اصحابنا والقول به في
موضع الخلاف يودي الى التناقض لانه ما من احد يستصحب حال الاجماع في موضع الخلاف الا لخصمه
ان يستصحب حال الاجماع في مقابله وبيانه ان من قال في مسئلة التيمم اذا راى الماء في اثناء
صلاته لا يبطل لانا اجمعنا على صحة صلاته فلا يبطل الاجماع الا بدليل قيل له اجمعنا على اشتغال
ذمته بفرض الصلاة ولا يسقط الا بدليل وعرف ان الاستصحاب لثبوته امر في الثاني لثبوته في
الاول لغة وان ما يصح للتغير اما ثابت ولد في الاولى لثبوته في الثاني لعدم وجدان ما يصلح للتغير
ولم يأت الثابت اليوم ثابتا امس لجواز ان يكون ثابت فيقتضي استصحابه امس بانه الان غير
ثابت وليس كذلك فدل على انه الان ثابت علم مما سبق ان الاستصحاب ثبوت امر في الثاني لثبوته
في الاول لعدم وجدان ما يصلح ان يكون مغيرا بعد البحث التام واما ثبوته في الاول لثبوته
في الثاني فهو الاستصحاب المقلوب كما اذا وقع النظر في هذا الكيل هل كان على عهد رسول
صلى الله عليه وسلم فيقال نعم اذ الاصل موافقة الماضي للحال قال الحبر الامام ولم نجد الاصحاب
به الا في مسئله واحدة فيمن اشترى شيئا وادعاه مدع واخذه منه لحجة مطلقة فقد يثبت
له به الرجوع على البايع بل لوباع المشتري او وهبه وانتزع الثاني من المتهب او المشتري منه كان
للمشتري الاول الرجوع ايضا وهذا استصحاب الحال في الماضي فان البينة لا توجب الملك و
لكنها تظهره فيجب ان يكون الملك سابقا على اقامتها ويقدر له لحظة لطيفة ومن المشهور
انتقال الملك من المشتري الى المدعي ولكنهم استصحبوا مقلوبا وهو عدم الانتقال منه قلت قالوا
به في صور كثيره يبنتها في غير هذا الموضع منها لو قذفه فوثنا المقذوف سقط الحد عن القاذف
واشار بقوله وقد يقال الى ان الطريق في الاستصحاب المقلوب ان يقول لو لم يكن الحكم الثابت
الان ثابتا امس لكان غير ثابت اذ لا واسطة وان كان غير ثابت فيقضي الاستصحاب بانه
الان غير ثابت لكنه ثابت فدل انه كان ثابتا ايضا مسئله لا يطالب الثاني نفيه
بالدليل ان ادعى على الاصح وربما والاصح المطالبة به على الاصح الثاني للثاني ان ذلك عليه امر ضروري
لم يطالب بالدليل اذ الضروريات لا يذكر عليها الدليل بل يثبته عليها والا لكانت نظرية وان
لم يكن ضروريا فاختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى انه لحب عليه الدليل مطلقا كما في الاثبات
وقيل لا لحب عليه مطلقا وعزاه المصنف في شرح المختصر للظاهرية والذي في كتاب الاحكام
لابن حزم ان عليه الدليل محتجا بقوله تعالى قل هاتوا برهانكم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون

والثالث لحب في العقليات دون الشرعيات والطلق الهندي حكاية الاقوال ثم قال لا يتجه فيها
الخلاف لانه اريد بالنافي من يدعي العلم او الظن بالنفي فهذا لحث عليه الدليل لانه اذا لم يكن
المنفي معلوما بالضرورة والاستدلال ولا مظنونا بالنظر لضرورة اذ الكلام مفروض فيه اذ
الضروري لا يستدل عليه فان يكون معلوما بالنظر والاستدلال او مظنونا بالنظر في
العلامات والامارات والاستدلال لحصول العلم او الظن وعلى التقديرين لحث عليه ذكر ذلك
كافي الاثبات وان اريد من يدعي عدم علمه او ظنه فهذا الدليل عليه لانه يدعي جهله بالشيء
والجاهل بالشيء غير مطالب بالدليل على جهله ولحث الاخذ بأقل المقولين وقد مرت هذه المسئلة
قد مرت عند الاجماع السكوتي فلم لحتج الى شرحها وانما ذكرها هنا لئلا يتوهم انها اهملها وكان
ينبغي له ان ينبه على دلالة الاقتران ايضا فانها من جملة انواع الاستدلال وقد مرت له في
تعقب الاستثناء الجمل وهل لحب الاخذ بالاخف او الاثقل او لا لحب شيء قولان ذهب بعضهم
الى ان من جملة طرق الاستدلال الاخذ بأخف القولين وانه واجب على المكلف كما قيل هناك
لحب الاخذ بأقل ما قيل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وما جعل عليكم في الدين من حرج
وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار ويرجع حاصل هذا ان الاصل في الملاذ الاذن والمضار
المنع او الاخف فيهما هو ذلك وذهب بعضهم الى ان الاخذ بأثقل القولين واجب كما قيل هناك
لحب بالاكثر لانه اكثر ثوابا فكان المصير اليه واجبا لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات ومنهم من لم
يوجب الاخذ بشيء واعلم ان هذه المسئلة قد تكون في المذاهب وقد تكون بين اقوال الرواة
وقد تكون بين الاحتمالات التي تتعارض امارتها كما مر في احاد اهل الاسلام
المصطفى صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل النبوة بشرع واختلف المثبتة فقيل نوح وابراهيم
وموسى وعيسى وما قبلهم شرع اتوالى والمختار الوقف تاصيلا وتصريحا وبعد النبوة
المنع في المسئلة لثمان احدها فيما كان النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يبعث برسالته قال
امام الحرمين وهذا يرجع فايدته الى ما يجري التواريخ وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب
احدها انه ان كان قبل النبوة متعبدا بشرع واختاره ابن الحاجب والبيضاوي وضبطه
الصفي الهندي متعبدا بفتح الباء وعلى نقيل كان على شريعة ادم وقيل نوح وقيل ابرهيم قيل
موسى وقيل عيسى وقال بعضهم انه شرع من غير تخصيص والثاني لم يكن قبل البعثة متعبدا
بشيء اصلا ونقله القاضي عن جمهور المتكلمين واختلف القايلون به هل انتفى ذلك عقلا لما
فيه من التنفير عنه او نقلا وعزاه القاضي عياض لحذاق اهل السنة فانه لو كان لنقل
ولذا ولته الاهل السنة والثالث الوقف وبه قال امام الحرمين والغزالي والآمدي وهو المختار
وقد اعتمد القاضي الى ما ذهب اليه انه لم يقع ولكنه غير ممتنع عقلا فانه لو كان على ملة
لاقتضى العرف ذكره لها لما بعثه نبيا ولتحدث لحذاه بذلك في زمانه وبعده وعارض
ذلك امام الحرمين بانه لو لم يكن على دين اصلا لنقل لان ذلك ابدع والبعد عن المعتاد مما
ذكره القاضي قال نقد تعارض الامران والوجهان يقال كانت العادة الخرقة لوصول
الله صلى الله عليه وسلم في امور منها انصراف هم الناس عنا بردينه والبحث عنه ولا
تخفى ان الخلاف في هذه المسئلة انما هو بالنسبة للفروع التي تختلف فيها الشرايع اما اما

اتفقوا

اتفقوا عليه كالتوحيد فلا شك في حصوله للكل قبل النبوة الثاني وهو نظير الخلاف في التي
قبلها في انه صلى الله عليه وسلم هل تعبد بعد النبوة بشرع من قبله والخلاف هنا مع من لم
ينفه فيما قبله واما من نفاه قبل النبوة فقد نفاه بعدها بطريق اولى وقد ذهب الاكثرون
سا والمعتزلة الى انه لم يكن متعبدا بشرع اصلا ثم افترقوا فقالت المعتزلة ان التعبد غير
جايز عقلا لتضمنه نقيصته في شرعنا وقال اخرون العقل لا يحيله ولكنه ممنوع شرعا
واختارة الامام والآمدي وقالت طايفة كان متعبدا بما لم ينسخ بشرع من قبله على انه موا فق
لا متابع واختاره ابن الحاجب قال امام الحرمين والتفتازاني ميل الى هذا وبناه عليه اصلان
اصوله في كتاب الاطعمة وتابعه معظم اصحابه حكم المنافع
والمضار قبل شرع من بعده اصحهما عند الشافعية التحريم والمنافع للحل قال امام
الحرمين والذي نقوله صلى الله عليه وسلم حرم دماكم واموالكم على التحريم حكم المنافع والمضار
قبل الشرع من اول الكتاب بعد قوله ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى وروده والكلام الان
بعد ورود الشرع والاصل في المنافع الاذن وفي المضار التحريم خلافا لبعضهم لما قوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا ذكره في معرض الامتنان فلو لم تجز لم يمتن به وقوله عليه السلام لا ضرر ولا
ضرار واطلق الجمهور ان الاصل في المنافع الاباحة قال والد المصنف ولكن ان تقول الاموال
من جملة المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماكم واموالكم الحديث
وهو اخص من الدليل المتقدمة التي استدلوا على الاباحة فيكون قاضيا عليها الا انه
اصل طارئ على اصل سابق فان المال من حيث كونه من المنافع الاصل فيه الاباحة بالدليل السابقة
ومن خصوصيته الاصل فيه التحريم بهذا الحديث
وارد الباقون وفسر بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ورد بانه ان تحقق
فمعتبر ويعرف عن قياس الى اقوى ولا خلاف فيه او عن الدليل الى العادة ورد ان ثبت انه تحقق
فقد قام دليلا والا ورد فان تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع حكاية القول
به عن ابي حنيفة خاصة يقدح في حكايه ابن الحاجب له عن الحنابلة ايضا وذكر ابو الخطاب الحنبلي
قول احد اصحاب ابو حنيفه اذا قالوا شيا خلاف القياس قالوا استحسن هذا ودع القياس
قيد عون ما يزعمون انه الحق بالاستحسان وانا اذهب الى كل حديث جاء ولا اقيس عليه
قال ابو الخطاب وعند انه انكر عليهم الاستحسان من غير دليل فلو كان عن دليل لم ينكره
لانه حق وهو معنى قوله انا اذهب الى كل حديث جاء ولا اقيس عليه اي انا اترك القياس
بالخبر وهو الاستحسان بالدليل وقال القاضي عبد الوهاب ليس منصوص عن مالك الا
ان كتب اصحابنا مملوه من ذكره والقول نص عليه ابن القسم واشهب وغيرهما انتهى ولا
بد اولا من تبيين المراد بالاستحسان وذكر المصنف ثلاث مقالات لهم الاولى انه عبارة عن
دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر ان يفوه به وردّه ابن الحاجب
بانه لم يتحقق كونه دليلا مجرد وداتفاقا وان تحقق فمعتبر اتفاقا وورده البيضاوي بانه لا
بد من ظهوره ليتميز صحيحه عن فاسده فان ما ينقدح في نفس المجتهد قد يكون وهما لا عبرة
له الثانية انه عدول عن قياس الى قياس اقوى ولا خلاف فيه اي ان اقوى القياس يعود

به عند التعارض الثالثة انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول
الحمام من غير تقدير الماء وشرب الماء من السقاء ورد بان العادة ان ثبتت جزيانها
بذلك في زمنه عليه السلام فهو بيان لسنته او في زمانهم من غير انكار فهو اجماع والا فهو مردود
وظهر بهذا انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فان لحق استحسان مختلف فيه فمن
قال به فقد شرع وهو سديد الرازي لو جاز ان يستحسن بغير دليل لكان هذا نصب
شريعة على خلاف ما امر الله به ورسوله لانه لا دليل عليه يوجب تركه اما استحسان
الشافعي التحليف على المصحف والخط في الكتابة ونحوها فليس منه هذا جواب عن سوال
مقدر وهو ان الشافعي استحسن في مسايل كثيرة وحواب يعلم مما سبق وان الخلاف
لفظي راجع الى معنى التسمية وان المنكر عند اصحابنا انما هو جعل الاستحسان اصلا
من اصول الشريعة مغايرا للادلة اما استعمال لفظ الاستحسان مع موافقة
الدليل فلا ينكر فقد قال الشافعي استحسنا التحليف على المصحف واستحسن ان يترك
للكاتب شيء من لحوم الكتابة وحسن ان يضع اصبعه في صماخي اذنيه اذا اذن واستحسن
في المتحه ثلاثين درهما ونحو ذلك فلم يرد الشافعي ان دليل هذه الامور الاستحسان الا ترى
انه لم يوجب التحليف ولا الحط وانما استحسن ذلك لما خذ فقهيه لا من الاستحسان المجرد
كيف والشافعي من اشد من المنكرين للاستحسان وقال من استحسن فقد شرع هذا احد
صلى ما اجاب به الاصحاب لكن رايت في ستن الشافعي وقد ذكر خيار الشفعة ثلثا وقال
انا فيه قلت هذا استحسان مني ليس باصل ولا بد من تاويله قول الصحابي على الصحابي
غير حجة اتفاقا لما علي عنين قال الشيخ الامام الاقي التعبد وفي تقليده قولان لارتفاع الثقة
بمذهبه اذ لم يدون مذهب الصحابي المجتهد ليس حجة على صحابي اخر اتفاقا سواء كان مجتهدا
ام لا اما ان كان فواضح واما ان لم يكن فوظيفته التقليد وليس قول المجتهد حجة في نفسه
وانما لم يقل المصنف مذهب الصحابي العالم كما قيده بعض الحنابلة لان العامي لا قول له
لانه صادر عن غير نظر ونقله الاتفاق تابع فيه ابن الحاجب وغيره لكن الشيخ ابا اسحق في
اللمع قال اذا اختلفوا على قولين ينبني على القولين في انه حجة ام لا فان قلنا ليس بحجة لم
يكن قول بعضهم حجة على بعض ولم يجز تقليد واحد منهما بل يرجع الى الدليل وان قلنا انه
حجة فهما دليلان تعارضا يرجح احدهما على الاخر بكثرة العدد من احد الجانبين او يكون
فيه امام انتهى ولما قول الصحابي هل يكون حجة على غير الصحابي وللشافعي واحد قولان
والجديد انه ليس بحجة وادعى الشيخ الامام ان الشافعي يستثني من قوله في الجديد ليس بحجة
الامر التعبدي الذي لا مجال للقياس فيه قال لان الشافعي قال في اختلاف الحديث روي عن
علي رضي الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات لو ثبت ذلك عن علي
قلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه نقله توقيفا هذا كلام الشافعي وذكر الاصوليون
هذا من تفاريع القديم فالظاهر انه حجة قديما وجديدا لانه يفيد ظنا لا معارض له قلت
ولا نقل عنه المصنف ووالده في ذلك وقد جزم به ابن الصباغ في كتاب الايمان من كتابه المسمى
بالكامل بالكمان والامام في المحصول في باب الاخبار واذا قلنا انه ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد

تقليد

تقليد المجتهد فان جوزناه مطلقا فتقليد الصحابي اولى وان منعنا فهي تقليد الصحابة ثلثة
اقوال للشافعي الجديد انه لا يجوز مطلقا القديم انه يجوز والثالث وهو قديم ان انتشر جاز
والا فلا واما غير المجتهد من العامة فهل يجوز لهم تقليده وهو مراد المصنف فيه خلاف ذ
حكيه امام الحرمين وقال انه المحققين على الامتناع وليس هذا لانهم دون المجتهد من غير
الصحابة فهم اجل قدرا بل لان مذاهبهم لا يوثق بها فانها لم تثبت حق الثبوت كما ثبتت
مذاهب الاية الذين لهم اتباع وبهذا جزم ابن الصلاح في كتاب الفتيا وزاد انه لا يقلد التابعين
ايضا ولا غيرهم ممن لم يدون مذهبه وان التقليد يتعين للاية الاربعة دون غيرهم لان
مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عامها واما غيرهم فنقلت
عنهم الفتاوي مجردة فلعل لها مكملا او مقيدا او مخصصا لو انبسط الكلام فايله لظهر خلاف
ما يبدو منه خلافها ولا الاربعة فامتنع التقليد اذ لتعذر نقل حقيقة مذهبهم
وذهب غيرهم الى انهم يقلدون لانهم قد نالوا رتبة الاجتهاد وهم بالصحبة يزدادون
رفعة قال المصنف وهذا هو الصحيح عندي غير اني اقول لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة
بل ان تحقق موت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا والا فلا لكونه لا تقليد بل لان
مذهبه لم يثبت حق الثبوت فلت الخلاف محقق من وجه اخر ذكره ابن برهان في الاوسط
فقال تقليد الصحابة مبني على جواز الانتقال في المذاهب فمن منعه منع تقليدهم لان
فتاويهم لا يقدر على استحضارها في كل واقعة والى العلة الاولى اشار المصنف بقوله لا
لارتفاع الثقة بمعرفة مذهبه اذ لم يدون والماخذ الذي ذكره ابن برهان للشيخ حسن
ايضا وما ذكره في هاتين المسلتين اعني الحجة والتقليد قد صرح به الغزالي والرازي والامدي
وغيرهم وافردوا لكل حكم مسلة فتوهم صاحب الحاصل خلاف ذلك وخلط مسلة
بمسلة وتابعه عليه البيضاوي فوقع في الغلط ولا يلزم من كون قوله غير حجة ان لا
يقلد الا تري الى المجتهدين غيرهم فانهم يقلدون وليستا قوالهم حجة وقيل حجة فرق
القياس وان اختلف صحابيان فلا يقلد وقيل يقلد وقيل لخصيصه العموم تقلد وقيل حجة ان
انتشر وقيل ان خالف القياس وقيل ان انضم اليه قياس تقريب وقيل قول الشخص فقط وقيل
الخلفاء الاربعة وعمران فوق الاعلى لخرج مما سبق بلثة اقوال احدها انه عم حجة مطلقا
والثاني عم حجة الا في التعبد والثالث عم حجة لكن يصلح للتقليد والرابع عن القديم انه حجة
مطلقا يقدم على القياس وهو قول مالك واكثر الحنفية وعلى هذا فان اختلف صحابيان كان
كدليلين تعارضا فيرجح احدهما بدليل والحاسم حجة دون القياس وعلى هذا فتخصيص العموم
به وجهان حكيهما الرافعي في الاقتضاء بلا ترجيح احدهما الجواز لانه حجة شرعيه والثاني
المنع لانه محجوج بالعموم وقد كانت الصحابة يتركون اقوالهم اذا سمعوا العموم قال المصنف
وهذه المسلة غير التي سبقت في باب التخصيص حيث قلنا ان العام لا يخص لمذهب الراوي
ولو كان صحابيا اي سواء كان قوله حجة او لا والمذكور هنا انا ان فرعنا على ان قوله حجة دون
القياس ففي التخصيص به قولان وهذا سواء كان الصحابي راويا ام لا قلت لكن قوله
في الاول لا يخص به سواء كان قوله حجة ام لا فيه نظر فان الشيخ ابا اسحق وغيره قالوا هناك

الألوكة
www.alukah.net

ان قلنا قوله ليس لحجة امتنع التخصيص به قطعا وان قلنا يجوز فى التخصيص به وجهان
وانا جعل المصنف الوجهين مفرعين على القول بانه حجه فوق القياس لم يجز خلاف عندنا
التخصيص به وان اطلقهما مرة لانهما لو كانا مفرعين على انه فوق القياس لم يجز خلاف
عندنا فى التخصيص به واذا قطع الشافعى وغيره من الائمة قولهم بجواز التخصيص بالقياس
فلان يخص بما فوقه اولى واحرى ان انتشر ولم يخالف فهو وجه ونقله الاصوليون عن القديم
ايضا لكن قال امام الحرمين الصباغ فى العدة انما احتج الشافعى بقود عثمان فى الجديد فى مسئلة البراة من
العيوب لان مذهبه اذا انتشر ولم يظهر له مخالف كان حجة انتهى واعترض الاجنادى وقال السكوني
ليس بقود فانى فرق بين ان انتشر اولا قال الهندي والعجب منه فانه متمسك بنقل هذا الاجماع
فى القطع على ان خبر الواحد والقياس حجة ولعله انما قال ذلك لاعتقاده ان حجته لو قبل بها ليس
على طريق الاجماع بل بغيره وهو الحق وحينئذ فلا يكون لسكوت الغير فى حجته مدخل والتابع
ان خالف القياس كان حجة والا فلا وقال ابن برهان فى الوجيز انه الحق البين وان نصوص
الشافعى تدل عليه والثامن حجة وان انضم اليه قياس الشبه حكيه الماوردي قولا للشافعي
والاصح قول الشيخين ابى بكر وعمر دون غيرهما والعاشر قول الخلفا الاربعة حجة دون غيرهم
واذا تاملت هذه المذاهب عرفت ان بعضها ينظر الى القائلين هكذا وما قبله وبعضها الى صفة
القول كالثلاثة التى قبلها والحادى عشر قول الخلفا الاربعة الا عليا وهذا اخذوه من قول
الشافعى فى الرسالة القديمة ان الصحابة اذا اختلفوا فى احدى الطريقين ابو بكر او عمر او عثمان رجح
ولم يذكر عليا فاختلف اصحابنا على ثلاثة اوجه حكاها القفال فى اول شرح التلخيص احدها
انه حكم حكيم وانما تركه احتمالا او اكتفاء بذكر الاكثر وهذا ما اختاره ابن القاص فقال قاله
يعنى ان فوق ابى بكر وعمر وعثمان نظرا وقلته فى علي لخبر طعا والثانى انما لم يذكره لانه كان يرمى
بالتشيع فاراد نفى الرتبة عن نفسه وهذا ساقط والثالث وصححه القفال وجاعة انه انما لم يذكره
لانه ليس فى قوله من القوة والحجة كما فى قولهم وليس ذلك لتقصير فى قوته الاجتهادية معاذ
الله قالوا وسبب ذلك ان الصحابة كانوا كثيرين اذ ذاك وكان للخلفا الثلاثة تاثيرهم كما تعلم
ابو بكر فى مسئلة الجده وعمر فى الطاعون وغير ذلك فكان قول كل منهم كقول اكثر الصحابة ولما
ان الامر انتهى الى خروج الى الكوفه ومات خلق من الصحابة فلم يكن قوله لقولهم لهذا المعنى لا
للقصان فيه كرم الله وجهه ونضر عنه وهذا ما حكاه المصنف هنا من الاقوال فى هذه المسئلة
واذا نظرت كلامه فيما ياتى فى باب الترجيح حيث قال وتاليها فى موافقة الصحابى ان كان حيث ميزه
النص كزيد الى اخره لتجمع اقوال اخر احدها انه غير حجه ولا ترجح به وثانيها غير حجه ولكن
يصلح للترجيح وثالثها غير حجه ولا ترجيح فيه الا ان يكون احد الاربعة فيرجح به فقط رابعها
يرجح بين ميزه نص اما ان الشافعى الخ تعلم ان زيدا فى الفرايض فكدليل لا تقليد لما بين ان الصحيح فى
المذاهب ان قول الصحابى لا يحتج به استشعر سوالا وهو ان الشافعى نظر فى مواضع اختلاف
الصحابة فى الفرايض واختار مذهب زيد حتى تردد قوله حيث تردد الروايه عن زيد
واجاب بان ذلك لم يكن تقليدا ولكن رجح عنده مذهبه من وجهين احدهما قول
النبى صلى الله عليه وسلم افرضكم زيد والثانى قال القفال ما تكلم احد من الصحابة فى الفرايض الا

وقد وجد له قول فى بعض المسايل يجوز الناس بالاتفاق الا زيدا فانه لم يقل بقول محجور بالاتفاق
وذلك يقتضى الترجيح كالعومين اذا وردا وقد خص احدهما بالاتفاق دون الثانى فان الثانى اولى
واعترض الرافعى رحمه الله بانه ان رجح عنده مذهب زيد لدليل فهو اجتهاد وافق اجتهاده وان
لم يكن عن دليل لم يخرج عن كونه تقليدا والجواب انه لم يذهب الى ما صار اليه الا عن دليل لكنه
استانس بما رجح عنده من مذهب زيد وربما ترك به القياس الجلى فى بعض الصور وعضد قوله
بالقياس الخفى كما تقول فى قول الواحد من الصحابة اذا اشتهر ولم يعرف له مخالف فباعتبار
الاستيناس قيل انه اخذ مذهب زيد وباعتبار الاحتجاج قيل انه لم يقلده واعلم ان الشافعى صرح
فى مواضع كثيره من كتبه الجديده تقليد الصحابى فقال فى الام فى قتال المشركين وكل من احبس
نفسه فالتوهيب تركنا قتله اتباعا لابى بكر رحمه الله ثم قال وانا قلنا هذا اتباعا لا قياسا
وقال فى البويطى لاحمل تفسير المشتبه الا بسنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او خبر عن
اصحابه او عن واحد من اصحابه او اجماع الحمل هذا الفظه الا لتمام ايقاع حتى فى الصلب
يتلبه الصلب يخص به الله تعالى بعض اصفيايه وليس فيه لعدم تفهم من ليس معصوما خواطره
خلافا لبعض الصوفيه معنى سلم يطين وهو بضم اللام وفتحها لغة ذكرهما الجوهري ويقال فى
ماضيه بفتح اللام ذكرها على اللغتين ذكر الا لتمام فى هذا الباب لم يفعله اصحابنا انما ذكره الحنفيه
منهم ابو زيد وقد نقل ابن السمعانى كلامه فى القواطع قال ابو زيد الا لتمام ما حرك القلب
بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال باية ولا نظر فى حجه قال والذي عليه جمهور العلما انه
خبار لا الخبر العدل به الا عند فقد الحجج كلها فى باب ما اصح له علم بغير علم وقال بعض الحنفيه
انه حجة بمنزله الوحي المسموع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتج بقوله تعالى ونفس وما
سواها فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها بالايقاع فى القلب وبقوله تعالى فمن يرد الله ان
يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وبقوله عليه الصلاة
والسلام اتقوا فراسة المومن وقوله عليه الصلاة والسلام ما حاك فى قلبك فدعه وان افتاك الناس
وافتوك فقد جعل عليه السلام شهادة قلبه بالاجمع اولى من الفتوى فثبت ان الالهام حق وانه
وحي باطن الا ان العبد اذا عصى الله وعمل بهواه حرم هذه الكرامة واما حجة اهل السنة
فقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك اما نيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن اظهار الحجة والالهام حجه باطنه لا يمكن اظهارها
واما الامر بالنظر والاعتبار ولم يامر بالرجوع الى القلب وكذلك حديث معاذ ثم لحكم ولم يذكر
فيه الهام القلب ولان الالهام قد يكون من الله ومن الشيطان ومن النفس ولا علامه قاطعة
على التعيين واما قوله الصحابى لحجة اي عرفها طريق العلم قال ابن السمعانى وانكار اصل
الالهام لا يجوز ولجوز ان يفعل الله ذلك بعبده بلطفه كرامة له ونقول فى التمييز بان الحق
والباطل والحق من ذلك ان كل ما استقام على شرع النبى صلى الله عليه وسلم ولم يكن فى الكتاب والسنة
ما يرده فهو مقبول وما لا فمردود ويكون من سويلات النفس على انا لا ننكر زياده نور
من الله تعالى كرامة العبد وزيادة نظر فاما انه يرجع الى قلبه فى جميع الامور نقول لا
نوقنه قلب ومن اثبته الامام شهاب الدين السهروردى قال فى بعض ما اليه هو علم

الألوكة
www.alukah.net

حدث في النفوس المطمئنه البركيه وفي الحديث ان من امتي محدثين وهم ملكيين وان عمر منهم
وقال تعالى فالهمها فجورها وتقواها اخبران النفوس ملهمه فالنفس الملهمة علو ذاتيه
هو التي تبدلت صفتها واطمانت بعدان كانت امارة ثم نبه على امر حسن يرتفع بمخالفة
فقال وهذا النوع لا سعلق به مصالح العامة من عالم الملك والشهادة بل الحتص فايدته
بصاحبه دون غيره اذلم يكن له ثمره السراية الى الغير على طريق العموم وان كانت له فايدة
سعلق بالاعيان على وجه خاص قال وانما لم يكن له عمدة السراية الى الغير على طريق العموم من
صفاح الملك لكون محله النفس وقربها من الارض والعالم السفلي لخلاف المرتبة الاولى وهي
الوحي الذي قام به الملك الملقى لان محله القلب المجاسر للروح الروحاني العلوي وقال في
كتابه رشف النصائح الايمانيه قد غسلت بتوفيق الله كتاب ابن سبا المترجم بالشفا لحواشي
مجلدا باذن شريف مقدس نبوي فرأيت اهل المصنف سد الذرايع عند المالكية وبسطه
في شرح المختصر حيث قال في الفاس حسن مبني القاعدة على ان اليقين لا يرفع بالشك والضرر
يزال والمشقة تجلب التيسير والعادة محكمة قياسا واستحسانا وعمم القاضي الحسين ان مبنى
الفقه على هذه القواعد الاربع وزعم بعضهم انها اهل خامسة وهي الامور بمقاصدها وقال
الاسلام بنى على خمس والفقه مبني على هذه الخمس واستحسنه بعضهم بان النافع قال يدخل في
حديث انما الاعمال بالنيات ثلث العلم واعتذر اخرون عن القاضي الحسين لها لها لرجوعها الى
قاعدة تحكيم العادة كما سنبينه والتحقيق انه ان اريد الرجوع الفقه الى الخمس فتعسف وتول
جل وقد رجعها النجم عز الدين الى اعتبار المصالح ودراء المفاسد ولو ضايقه مضايق لقال يرجع
كل الى اعتبار المصالح فان دراء المفاسد من جلتها وان اريد الرجوع لتوضيح تفصيلي فاتربوا
من الميش ثم المراد بها ما الخص بابا من ابواب الفقه وهو المراد هنا ويسمى بالقاعدة في اصطلاح
الفقها واما ما الخص بعض الابواب يسمى الضوابط ولا بدمن الاشارة الى قول جل في هذه القواعد
فنقول القاعدة الاولى اليقين لا يرفع بالشك واصلها الابصر فرحتى يبصر صوتا والجد ريحانا وله امثلة
احدها انتفا الاحكام عن المكلفين بقين فلا يزال بالشك بل بدليل مثبت له اولسببه اذ الاحكام الا بالشرع
والدليل منطوق وحي والمثبت له مفهومه او معقوله والمثبت لسببه البينات والعيان والحوالزوال
والات المواقيت وتانيها انتفا الانعقاد وعدم وقوعها من الانسان يقين فلا يزال بالشك وبالتهاثبوت
الاحكام عند تمام سببها المقتضي بعن شرعي فلا يزال بالشك بل بمانع يزيل سقته اصل عديمه
ومن اجل هذا الاسرف اللغط من جعله من شمول عام يوجب مامور وحرمه منهي
الا لعارض ارجح لا ورد حكم فعل وضوء لا الماسح فعل اخر خرف وهذا القرس
سمر انه لا الخص هذه القاعدة بالفقه كما يوهي كلام القاضي بل لجري اصوله ويكن رجوع
غالب مسائل البعد الى هذه القاعدة اما بنفسها او بدليلها ولاجل هذه القاعدة كان الاستصحاب
حجه ولم يكن على المانع في المناظرة دليل وكان القول قول نافي الوطي غالبا ولو وجد المذي الراكد متغيرا
فان علم انه لطول المكث فطهورا ولنجاسة فنجس وان اشكل فهو على اصل الطهارة نص عليه في الام
والبويطي ولو راي كلبا يلغ في ماكثير فشك هل شرب منه حتى نقص عن القلتين ام لا فهو على
الكثره مالم يعلم نقصه ويكون طاهرا ذكره الحاوي قال في البحر وهو صحيح القاعدة الثالثه الضرر

يزال ولعلها شطر الفقه فان مقصود الاحكام الفقهيه مهمات جلب المنافع ودفع المضار فالقسم
الاول في كلها وبعض الاول مثال لهذه القاعدة اذ يشتمل الثاني على حدود الجنايات وفصل الخصومات
فالحد وهو دافع الضرر عن الضروريات الخمس المرعيه في كل ملة المجموعة في اية المحتنه كما سبق في
المناسبة فالشرك مضرة في الدين فيزال بقتال المشركين المحاربين والمرتدين حتى لا يكون فتنة ويكون الدين
كله لله فلا يبقى الا مسلم او مسالم بهدنه او جزية ومن حفظ الدين الانقياد الملازم للايمان الحقيقي
تقرير مباني الاسلام المزيلة ضرر الغفلة والقسوة على الشهوات الحسيه والدعويات النفسية
ومنه الجهاد تبليغ الرواة المزيل ضرر الدين ودراية الدين المزيل ضرر الشبه والشكوك ومن ثم كان
الاقامة بالحج الاصول من فرايض الكفايات والحرقه مضره في المال ومثلها المحاربة والاتلاف والغصب
والتفويت فيزال بقطع السارق والمحارب وبضمان المتلفات والغصوب بانواعها وبالحجر على الصبي
والمجنون والسفيه والمفلس والراهن والعبد والمريض فيما زاد على الثلث وسايرانواع المحاجير
انتهيت الى نحو الخمسين والزنا مضرة في النسل ومثله الاستفراش قبل تبين الحال والالحاق والبهتاني
والانتهاء فيزال الحد الزاني رجما وجلدا فانه مع ذلك ينزجر او يقل فساده والعدد والاستبراء
وباللعان والتحريم خفي البهتان وبدعوى النسب والاقرار به والقتل وقد يفضي الى قطع الاطراف ونحوه
مضرة يزال في النفس تزال بالقصاص او الدية وحل الميتة للمضطر واتلاف المكره مالا وبلفظه
بالكفر والبهتان ان ضر في النسل فقد تقدم او في العرض فيزال ضرره بالتعزير او الحد القذف
وزوال العقل مضرة في ذلك كله فيزال بتحريم المسكر وبالحد والصيال على الدين والمال او البضع او
النفس او الاطراف او غير ذلك مضرة فيزال برفع الصايل وان افى على نفسه واما الخصومات المضرة
في ذلك كله فيزال بان نفصلها امام مقسط يعتمد الحق في الدعاوي والبينات والاقرار وقال بعضهم
نهذه القاعدة يرجع الى تحصيل المقاصد او تقريرها بدفع المفاسد او تخفيفها ويدخل فيها الضرر
لا يزال بالضرر ومن ثم لا تجب العارة على الشريك في الجدير واذا وقع جزء على جرحى واذا وقع
في نار ولم يمكنه الخلاص الا بان يرمي نفسه فيها ماء يموت فيه وقطع السلعة التي لحان منها
وجوب القصاص على المكره على القتل وكذلك الضرورات تبيح المحظورات لشرط عدم نقصانها
عنها ومن ثم جاز ربل وجب اكل الميته عند المخمصه المشقه تجلب التيسير ومنها الموجود
في العبادات والمعاملات والانكحة والجنايات اما العبادات فكون الصلاه خمسا فقط وكون مجموعها
سبعة عشر ركعة وتفريقها على اوقات الفراغ توسعا واباحة الجمع والقصر في السفر
واغتفار الفعل الفاحش في الصلاه الخايف وكيف امكنه لما اشتد خوفه واسقاطها بالاعذار
من حيض او صبي او جنون واسراط الطهارة فيما عن نجاسة تخفى لا عسر والاكتفا فيها
بالتطهير برش في بول صبي او بقاء اثرا ذا عسر زواله واحراج شعر المأكول ولبنه وانفحته
والمسك وفارته ولحوذكر منها واشتراط الوضوء في الاعضا الاربعة دون جميع البدن وعدد
للحدث لا عند كل صلاه وحصر الاحداث فيما نقل وجوده مع انها اربعة فقط والجنابه فيها تذكر
واقامة التراب بدل الماء في مواضعه ومسح الخف والراس مقام الغسل واحكام الحيض والاستحاضة
وجعل المطهر المائع العام الموجود المتيسر الحصول وعدم تنجسه ببعض النجاسات وعدم افساده
ببعض المعمولات والمغيرات واعاده الطهوريه اليه بعد سلبها باستعمال او نجس او غير ذلك

www.alukah.net

والاكتفاء بالقبلة لمجتهد البلد ومحاريب المسلمين وعدم اعتبارها في حق العاجز والخايف وسائر
يتنفل وفي عودة عبر الحرة السرة والركبة والعفو عن بعض الافعال والاقوال والاكتفاء بما يستطاع
فاركان الصلاة وشروطها في الخوف والامن واسقاط الانذار للجمعة والجماعة وعدم مخالفته الاقص
بها وندبية العبد والاستسقا والكسوفين دون اخيها وجعل الجنازة فرض كفاية كل ذلك تيسير
جليه مشقة ماسوي ذلك وتقريره تعالى نصب الزكوات مع اشتراط الحول والسوم وتقليل الواجب
ورعايه العشر ونصفه واعتبار الممكن للاداء والضمان وما يعفى عنه من خيل ورقيق وعقار وغير ذلك
وتعيين الاصناف المستحقين وتحويز التعجيل والتوكيل واستحباب صدقه التطوع الشاق تركها
على سمحي او متقرب الى الله تعالى او رفيق القلب رحمه من غير تقييد بجنس ولا قدر ولا مصرف ولا
زمان ولا مكان وتقديره الصيام بشهر بالليل فقط والعفو عما يشق واباحة الفطر بالعذر
واستحباب صيام التطوع وكونه بنية من النهار واباحة الخروج منه لمن شا وتوسيع القضا وندبية
لحوائجهم ونشره وتقديره تعالى وجوب الحج بالاستطاعة والمواقيت باماكنها المغايرة للحرم وتقليل
الاعمال وتصحيح وجوبه وتحويز النيابة فيه واباحه محظوراته بالعذر وتقدير كفاراته وتحويز
التحلل بالاحصار والفوات وشبهه وايجابه تعالى الجهاد على الكفايه وفي السنة كالمراس ولحية
وتحويز التحرف للقتال والتحيز الى فيئة والفرار لاكثر من الضعف واحلال الغنايم وملك النساء
والصبيان وقبول الجزيه ونحوه وعفوه تعالى عن لغو اليمين وتكفيرها قبل الحنث والتخيير بينها
وبين المذور لجاجا واستحبابه تعالى في العتق والتدبير والكتابة من غير وجوب ولا تحريم واباحة
تعالى الطيبات والتشبع منها والتداوي حتى بالنجس والملابس غير النقدين والحرير الصرف واباحة
الذبايح من كل نابح ونحوه وانواع الصيد واما الاموال فاحلال الله تعالى البيع من غير
ايجاب له والطلاقه في الاماكن والازمان واثبات الخيار فيه ثم جعله لازما واباحة الرد بالعيب
وحلف الشرط وتحويز الاقالة والتخالف وتاجيل الثمن في اي جنس وباي قدر والنهي عن العقود
الموذية واباحة العرايا والقرض والسلم والحواله والرهن والصلح والضمان والحلاه والاجارة
والكرية وتحويز عقد الارفاق وجعلها غير لازم كالوكالة والقراض والشركه والعارية والوديعة
وشرعيه الارفاق والهبات والهدايا والمواريث والوصايا واحيا الموات واللقطة ومن ذلك الشفعة
والقسمة وما يوهم ضررا واما النكاح فاباحته من غير الحاب واطلاقه في غير المحارم وتحويزه
مثنى وثلاث ورباع ومن غير معانيه واطلاق الاستمتاع فيه وتفويضه للاولياء وتقرير انكحة
الكفار وتحويزه فسخه باسباب الفسخ واطلاق الصداق في الجنس والقدر وتشطيره واسقاطه
بالفارقة وايجاب القسم وحسن المعاشرة واباحة الخلع والطلاق والرجعة ومطالبة المولي
وتحريم الظهار واعادة الحل للظاهر بالكفاره وايجاب النفقات وجعلها على الموسر قدره
وعلى المقتر قدره واما الجنايات فالعصمه في غير العدا المحض ورعاية المماثله وتحريم
المثله وتحويز العفو وقبول الدية والاعلام بانه تعالى لم يجعل شفا في ما حرم انما الخمر اذا ان
التعريض ليس بقذف وجعل الامامه والقضا على الكفاية واعتماد الظاهر ولو بالاجتهاد
واثابة من اخطاء دون تاثيمه ورد شهادة المتهم وقبول غيرها والبين مع الشاهد ورجيح امارات
والنسوه المخلص في مواطن الحاجة ومن حجر الريبه من هذا فقد رهم لانها زاجره عن ضرر

المجني

المجني عليه وجابره ما فات عليه والعفو عليها دافع ضرر القتل عن الجاني قال الآية
وقد تقوم الحاجه مقام المشقه في تطرعوره او امراه القاعده الرابعه الحاد فتحكم
وذكر القاضي الحسن اصلا من حريت ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والمعروف عند
المحدثين في هذا الوقف علي ابن مسعود والاحسن الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم لحنه خزي
من ماله ما يكفيك ويكفي ولدك بالمعروف وقوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف وقال
ابن السمعاني في القواطع والعرف في الاية ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم وكذا قال
ابن عطيه بمعناه بكل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة وقال ابن ظفر في ينبوع العرف
ما عرفته العقلا انه حسن وافرهم لشارع عليه فمنه الرجوع الى العرف والعادة في معرفة
اسباب الاحكام من الصفات الاضافية كصغر ضئة وكبرها واطلاق ماء وتقييده وكثرة
تغيره وقلته وغالب الكثاثة ونادر العذر ودايه وقرب منزله وبعدها وطول فصل
الشهور وقصره وكثره فعل اوكلام وقلته وغالب الكثاثه ونادر العدد ودايه ومشقه احترازا
من لحاسه مثلا وسهولته وقوة خيف وضعف وتكلف الحوايج وما يعد ساترا وطيبا والمحرم
ومقابلا بالعوض في البيع وعيبا وفصلا بين المتعاقدين ومثل مثل وكفو ونكاح وتهيوا رفاق وحفظ
ماشيه وزرع ومونه وكسوه وسكني مثل ومرد ود وظرف هدية وفرس عان وما يليق بحال
الشخص في منعه وعداوة ترد الشهادة والحكم ومنها الرجوع اليها في مقادير الحيض والنفاس
والطهر واكثره الحمل وسن الياس ومهر مثلها ومنها الرجوع اليها في فعل غير منضبط رتبت
عليه الاحكام كالقصر والاحيا والحد واعراض عن معدن ومنجم وصار والاذن في الضيافات واباحة
لحو اكل وشرب دابة ودخول بيت حميم والتبسط مع الاصدقاء وما يعد قبضا وايداعا واعطاء
وهدية وغصبا ومعروف المعاشرة وتصرف الملاك وانتفاع عارية وحفظ وديعة وحمارة
قراض وحمل مسافة وصيغة اجارة ومعاذير هي وناقض عهد وموجب لوث ومنها الرجوع
اليها في تخصيص عين او فعل او مقدار تحمل اللفظ عليه كالفاظ الايمان والاوقاف والوصايا والتقويم
والدينار والدرهم والصاع والوسق والقلة والاوقية وكذا اطلاق النقود في المعاملات ينصرف
الى الغالب ومنه صحة المعاطاة بما يعده الناس بيعا على المختار في الفتوى الخامسه الامور
بمقاصدها ودليلها قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فمنه العبادات لا يميزها عن
العادات ولا يميز رتب بعضها عن بعض الا النية ولا تحصل الثواب بغيرها ومنه ان كنايات العتق
وكل اذا ملتبس ونحوه يفتقر الى النية المميزة ولو من كافر واما كونها تقربة الى الله تعالى من
انها موصله الى عبادته فتختص بالمسلمين ومنها ان المباحات كلها لا تتميز عن المعاصي الا بالنية
وبها صارت قربة بنية قبول رخصة الله والاستعانة بها على ذكره ومنها ان ما تميز بنفسه لا
لاحتاج الى النية ومن ثم لم تحتج الايمان والعرفان والاذان والاذكار والقراة الى نية القرب
بل يكفي مجرد القصد لخرج الراهد فانه غير فاعل على الحقيقة قال بعض مشايخنا المحققين
وانما ترك القاضي الحسين هذه القاعده لعلة الاستغناء عنها بان العاده لحكم بغير المنوي من
غسل وصلاه وكتابة مثلا لا شهي في العادة غسلا ولا قربة ولا عقدا الكتاب
الدرس في التعادل والتراجيح هنا انتهى الكلام في الادله المتفق عليها والمختلف فيها وكان معرفة

الادلة من حيث هي لابد منه في الاستدلال من شرط وهي كيفية الاستدلال بها عند التعارض
عقد عقدها الكتاب لذلك واخرها عن الادلة لانها صفات الادلة فرتبتها متاخرة عنها بتبع
تعا دد القاطعين وكذا الامارتين في نفس الامر على الصحيح التعادل بين القاطعين ممتنع عقليين
كانا ام نقليين والاثبت مقتضيهما وهما يقتضيان وكذا بين القطعي والظني لانتفاء الظن عند القطع
بالنقيض واما التعادل بين الامارتين في الاذهان فصحيح واما في نفس الامر فنعه الكرخي والحكم
احد رجح من اصحابنا لانه يقتضي التخيير بين الحكمين والاجماع على بطلانه وهو منقوض عقلا او
شرعا فيه نظر وجوزه الباقون وهو ان ينصب علامات متساويات في اقتضاء الظنين وفصل الامام
الرازي فقال اما ان يكون بين حكمين متنافيين و الفعل واحدا وبين فعلين متنافيين والحكم
واحد فالاول لكون الفعل الواحد واجبا وحراما ومباحا فيجوز ولكنه غير واقع شرعا اذ
لايمكن العمل بها ولا تركها وباحدها لحكم والتخيير بين مباح وحرام اذن في الترك وهو ترجيح
عين امارة الاباحة وهو حكم والثاني جايز كوجوب التوجه الى جهتين قد غلب على الظن
انهما جهتا القبلة وتعارض السيد عز الدين في قواعده فقال لايتصور في الظنون تعارض
كما لايتصور في العلوم وانما يقع التعارض بين اسباب الظنون قال واذا تعارضت اسباب
الظنون فان حصل الشك لم يحكم بشيء وان وجدنا الظن في احد الطرفين حكمنا به لان ذهاب
مقابله يدل على ضعفه وان كان كل منهما مكذبا للاخر تساقطا لتعارض الخبر والشهادتين
وان لم يكذب كل منهما صاحبه عمل به على حسب الامكان كدابة عليها راكبان حكم بها لهما ان
كل من اليدين لاتكذب الاخرى فان توهم التعادل فالتخيير او التساقط او الوقف التخيير في الواجبات
والتساقط في غيرها اقوال اذا جوزنا تعادلهما فاختلفوا في حكمه عند وقوعه على مذاهب احدها
التخيير وهو اختيار القاضي ابي بكر منا والى على والى هاشم من المعتزلة وتابعهم الساقط يجب
الرجوع الى غيرها وهو البراءة الاصلية وهو مذهب كثير من الفقهاء وبالتها الوقف كالبينتين
المتعارضتين والرابع ان وقع التعادل بالنسبة الى الواجبات فالتخيير اذ لايمتنع التخيير في الشرع
بينها كالكفارات من الابد لحب ماشاء من الخصال وبنات اللبون عند من يجعل الخيرة الى المالك
وان وقع بالنسبة الى حكمين متناقضين كالاباحة والتحريم فحكمه التساقط والرجوع الى البراءة
الاصلية وقضية اطلاق المصنف جريان هذا الخلاف فيما اذا وقع هذا التعادل للانسان في
عمل نفسه او للمفتي وقال الهندي جريان قول الوقف في عمل نفسه بعيد جدا اذ الوقف
فيه لا الى غاية تنتظر ولا يرجى منه ظهور الرجحان والا لم تكن مسئلتا خلاف التعادل الذهني
فانه يتوقف فيه الى ان يظهر المرجح وقوله فان توهم احسن من قول غيره فان ظن لان الظن للظن
الراجح ولا يوجد ذلك وانما هو بالنسبة الى ظن المجتهد وان تقدم عن مجتهد قولان متنافيان فالمقلد
قوله والا فاذكر فيه المشعر بترجيح والا فهو متردد ووقع للشافعي في بضعة عشر مكانا وهو دليل
على علو شانه علما ودينا تعارض القولين لمجتهد واحد بالنسبة الى المقلدين لتعارض الامارتين عند
المجتهدين فلذلك اعقبه بتعادل الامارتين وحاصله انه اذا نقل عن مجتهد قولان فاما ان يكونا في
موضع واحد او لا الحالة الاولى ان يكونا في موضعين فاعلم المتاخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول
مرجوعا عنه وذهب بعض الاصحاب الى انه لابد وان ينص على الرجوع فلو لم ينص على الجديد على

الرجوع

الرجوع عن القديم لم يكن رجوعا حكاه الرافعي في باب صلاة الجماعة وان جهل المجهل حكي عنه
القولان ولا يحكم عليه بالرجوع الى احدهما بعينه وان كان احدهما رجوعا عند ذاهل الملك
ولا يخفى عليك انه لا يحوز العمل باحدهما اذ ذاك قبل التبيين الثاني ان يكونا في موضع واحد بان نقول
في هذه المسئلة القولان فاذا عقب احدهما بما يشعر بترجيحه كقوله وهذا اشبه ولو بالتفريع عليه
فيكون ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس غير ما يترجح عنده وان لم يكن شيء من ذلك فيدل على توقفه
في المسئلة لعدم ترجيح احد الحكمين في نظيره وقوله فيها قولان لحتمل ان يريد احتمالين على سبيل التجويز
لوجود امارتين متساويتين ولكن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وعلى التقديرين لاينسب اليه قول في
التوقف فيها وهذا قاله الامام في المحصول وتابعه المصنف وقال الاسنوي حيث اعتقد نسبة احدهما اليه
ورجوعه عن الاخر غير معين دون نسبتها جميعا ومنع الشيئين وهذا احسن من قول الامام لكنه
خلاف عمل الفقهاء في المسئلة رابع ثالث ما اليه القاضي وهو ان له قولين وحكمهما التخيير فالامام
الحرمين في التلخيص وهذا ايضا الذي علي اعتقاده ان مذهب الشافعي التخيير لكن الصحيح
من مذهبه ان المصيب واحد فلا يمكن منه القول بالتخيير وايضا فقد يكون القولان محرما واباحة
ويستحيل التخيير بينهما واعلم انه وقع الحالان للشافعي لكن وقوعه في موضع واحد من غير تنبيه
على ما يتعين بترجيح احدهما قليل نقله ابن الصباغ ابو نصر الله ابو اسحق في شرح اللمع عن ابي حامد المروروذي
انه ليس للشافعي مثل ذلك الا في بضعة عشر موضعا وهو ستة عشر او سبعة عشر وهو دليل على
علو شانه اما الحالة الاولى فكدلاله على صرف عمره في النظر والمناظرة والاتساع في الدقايق وعلى دينه
لاظهار الشيء بلوح له غير ما له بما صدر منه اولا ولو اقتصر عند كلام عيب ينسبه للتناقض في
المقال وقد عاب على القولين من قصر نظره عن مقاصده واما في الباسه فان المجتهد كلما زاد علما
وتدقيقا كان نظره اتم تنقيحا وتحقيقا وعلى دينه فلم يكن ممن اذا ظهر وجه الرجحان صمم على مقالته
الاولى بل ابطل ذلك وعدل الى ما هو الاولى وفايده ذكر القولين من غير ترجيح التنبيه على ان ما سواهما
لم يترجح عنده وان هذين الاحتمالين احدهما في نظره فاطلق القولين يعني ان كل واحد منهما يكن جعله
قولا لانهما مما يجاز مذهبه وقد وقع مثل ذلك لعمر رضي الله عنه في الشورى على ستة وحصر الخلافة
فيهم تنبيها على ان الاستحقاق منحصر فيهم وان غيرهم ليس اهلا لذلك ولم ينكر ذلك عليه احد بل
اتبعوه وفيه ايضا التنبيه على المناظرة في ذينك القولين فان قلت فلا معنى لقولهم
للشافعي في هذه المسئلة قولان اذ هو متوقف فيها حاكم بشيء قلت قال امام الحرمين في التلخيص هكذا
القول ولا يحاشى منه وانما وجه اضافته الى الشافعي ذكره لها واستقصاؤه وجوه الاشباه
فيها ثم قال الشيخ ابو حامد مخالف الى حنيفة فيها ارجح من موافقه وعكس القفال والاصح الترجيح
بالنظر فان توقف فالوقف قريب ترجيح احد القولين على الاخر بتاخره او بالاشعار بترجيحه وذكر
هنا مرجحا اخر وهو ما اذا كان احد القولين يوافق مذهب ابي حنيفة والاخر مخالفه فقال القفال
الموافق اولى وقال الشيخ ابو حامد المخالف اولى فان الشافعي انما خالفه لاطلاعه على دليل
يقتضي المخالفة والاول هو الاصح عند النووي في شرح المهذب والروضة وهو بنا على طريقته
في الترجيح في المذهب بالكثرة كما رواية وهو ضعيف فانا الكثرة انما يظهر تاثيرها في النقل واما الاجتهاد
فالمعتبر فيه قوة الدليل لاجرم كان ما صححه المصنف هو الاصح وقال بعضهم تصوير هذا الفرع

www.alukah.net

يحتاج الى نظر فان احد القولين فيه اما ان يكون قبل الاخر او لا فان كان فالعمل بالمتاخر لانه كالمجتهد
بالنسبة الى القديم وان كان فيها اذا قالهما معا او لم يعلم فالتعليل بانه ما خالف الا بعد اطلاعه على
مقتضى المخالفة يقتضي تقدم الموافقة وسطر في الصبغة عشر مسلة التي نص فيها على قولين معا هل
هي بهذه الصفة اعني احدهما موافق لابي حنيفة والاخر مخالفه ام لا ويتجه من هذا البحث انهم لم
يطرحوا القديم فان قول الفقال يقتضي ان يكون متقدما فان الرافعي وافق ابا حنيفة في الاجتهاد ثم
خالفه للظهور دليل يقتضي المخالفة وان لم يعرف المجتهد قول في المسلة لم يحق في تقريرها فهو قوله
الخرج فيها على رجح والاصح ينسب اليه مطلقا بل مقيدا ومن معارضة نص اخر للتقرير نشا
الفرق ذكر الشيخ ابو اسحق انه اذا نص الامام في واقعة على حكم وفي الاخرى شبهها على خلافه لا يجوز
نقل قوله من احدهما الى اخرى وتخريجها على قول وان ما يقتضيه قوله لا يجعل قولا له الا اذا
كان لم يحتمل كقوله تثبت الشفعة في الشقص من الدار فيقال قوله في الحانوت كذلك قال الرافعي
والمعروف المذهب خلاف ما قاله واليه اشار المصنف بقوله ولا ينسب اليه مطلقا بل
ينسب القول المخرج لذلك المجتهد فيه وجهان اصحهما المنع لانه ربما يذكر فرقا ظاهرا يرجح ما اخذها
ان لازم المذهب هل هو مذهب والمختار انه ليس بمذهب ولهذا قال الرافعي الاولى ان يقال هذا
قياس قوله او قياس اصله ولا يقال هو قوله واليه اشار المصنف بقوله ولا ينسب اليه مطلقا بل
مقيدا واشار بقوله الي من معارضة نص الي سبب اختلاف الطرق في نقل المذهب ان تخريجه لا في
حكمين مختلفين في صورتين متشابهتين ولا يظهر ما يصلح للفرق بينهما فيختلف حسبه الاصحاب فمنهم
من يقرر النصين ويتكلف فرقا ومنهم من يثقل جوابه في كل صورة الى الاخرى فيحصل في كل صورة منها
قولان منصوص ومخرج المنصوص في هذه هو المخرج في تلك والمخرج لمنصوص في تلك هو المخرج في هذه
وحسبه فيقولون قولان بالنقل والتخريج اي نقل المنصوص من هذه الصورة الى تلك وخرج فيها وكذا
بالعكس والغالب في هذا عدم اطباق الاصحاب على التخريج بل ينقسمون الى فريقين فريق يخرج وفريق
يمنع ويستخرج فارقا بينهما يستند اليه وهذا هو منشاء الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه ه
والترجيح تقوية احد الطريقين اي المتعارضين على الاخر ليعمل بالقوة وهذه عبارة المحصول
وعبر في المنهاج بامارتين عوض الطريقين واستحسنه المصنف في شرحه ذا يمتنع الترجيح في غير ه
الامارتين فلا ادري لما خالفه هنا وقد تابع الهندي في جعلهم الترجيح عبارة عن التقوية التي هي
مستندة الى الشارع او المجتهد حقيقة والى ما به الترجيح مجازا وهو غير ملايم له لحسب الاصطلاح
اذ هو في الاصطلاح عبارة عن نفس ما به الترجيح فلا يجوز ان يجعل عبارة عن التقوية قلت
ولذلك قال ابو الحسين هو الشروع في تقوية احد الطريقين على الاخر وزاد صاحب البديع في الحد
قوله وصفا ليخرج الترجيح بدليل مستقل فلا يجوز لانه يودي الى انتقال الى دليل اخر اذ لا
تعلق للثاني بالاول بل هو مستقل بنفسه فيكون تركا له وعدولا الى الثاني وهو معنى الانتقال
والعمل بالراجح واجب وقال القاضي الارجح ظنا اذا لم يترجح عنده بظن عنده وقال البصري ان رجح احدها
ذهب الاكثرون الى وجوب العمل بالراجح سواء كان الترجيح معلوما او مظنونا حتى ان المنكرون
للقياس عملوا بالترجيح في ظواهر الاخبار والمخالف فيه رجلان احدهما القاضي ابو بكر قال لا يجوز
العمل بالترجيح المظنون قال وانما اقبل الترجيح المقطوع به كتقديم النص على القياس واما المظنون

وهو الراجح

وهو الترجيح بالاوصاف والاحوال وكثرة الادلة ونحوها فاردده واخالف فيه لان الاصل المقرر
انه لا يجوز اتباع شيء من الظنون لانه عرضة الغلط والخطا خالفنا هذا في الظنون المستقله ه
بانفسها لاجماع الصحابة عليها والترجيح عمل بظن لا يستقل بنفسه دليلا فيبقى على الاصل في عدم
اتباعه واوجيب بان الاجماع منعقد ايضا على وجوب العمل بالظن الذي لا يستقل بالمستقل والثاني
ابو عبد الله البصري انكر الشك بالترجيح فقال عند التعارض يلزم التخيير او الوقف ولا ترجيح ه
احد الطريقين على الاخر وان تفاوتا قال الامام في البرهان هذا حكيه القاضي عن البصري وهو الملقب
بجعل قال ولم ار ذلك في شيء من مصنفاته مع تحري عنها وقال وعده ان صح عنه لم يلتفت اليه لانه
مسبوق باجماع الصحابة والامة قاطبة بترجيح بعضهم على بعض الادلة وهذا معلوم بالضرورة
ولا التفات لمن قال عدم الترجيح في الاخبار على عدمه في الشهادات فان هذه مسلة من مسايل
الاجتهاد وقد قال بعضهم بالترجيح فيها ومن انكر فمستنده نوع من التعبد في الشهادات لا يبقى
في غيرها والترجيح في الشهادات لعموم التعارض الترجيح مختص بالدلايل الظنيه ولا حرمان له في
الدلايل اليقينية عقليه او نقليه لان الترجيح فرع وقوع التعارض وهو غير متصور فيها لانه
لو وقع لزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما وحكى الشيخ الهندي فيها ما حاصله انه ان كان هذا
دليلا على منع تعارض القاطعين في نفس الامر وليس الكلام فيه وهو غير ممكن وان كان على المنع
في الاذهان ممنوع لانه قد يتعارض عند المجتهد شيان يعتقد انهما دليلان يقينيان ويعجز عن الفتح
في احدهما وان كان يعلم بطلان احدهما في نفس الامر وحسم فجوز بطريق الترجيح البهاتا على
هذا التعارض بالنظر في احوال المقدمات والتركيب ويرجح بقلة المقدمات والتراكيب وهذا طريق
تقبله العقل ولا يرفعه ما ذكرتم قلت ولا سيما اذا قلنا العلوم تتفاوت والمتاخرنا سخ ان كان الفارق
معلوما والمعلول قابل للنسخ فالمتاخر ناسخ للمتقدم سواء كانا اثبتين او خبرين او احدهما اية والاخر
خبرا متواترا قال في المحصول فان قلت فقد قال الشافعي هنا مع ان مذهبه ان القرآن لا ينسخ
بالخبر المتواتر ولا بالعكس قلت القصد من هذه المسلة انه لو وقع لكان المتاخر ناسخا للمتقدم
والشافعي لو قال لم يقع ذلك فليس بين مقتضى هذا وبين قوله الشافعي منافاة واشار المصنف
وان نقل المتاخر بالاحاد الى ان كون المتاخر ناسخا للمتقدم اذا علم المتاخر بالقطع ان نقل
المتاخر بالاحاد على جلالة رواته مظنون اي لان الاصل فيه الدوام وهذه المسلة ذكرها الابياري
في شرح البرهان له فيها احتمالين احدهما المنع لانه يودي الى اسقاط المتواتر بالاحاد وهو ممنوع
قال والاظهر القبول ولا يكون لمقابلة هذا الاستقلال قول العدول وقال ابو العز لعله سقط
في المفتوح يكفي في التاخير نقل الاحاد لان السلف اكتفوا بذلك فانا نعلم قطعا انه لو نقل الصريح
في تاخير ما يحملوا بها على الاخرى ولم يستريبوا مع انه يمكن ان يقال ان غلبة الظن بانه ناسخ مرجح
لاحد النصين على الاخر فيعمل بالراجح وهذا لا خلاف فيه والامر الترجيح بكثرة الادلة والرواة فيه
مسلتان احدهما الجواز الترجيح بكثرة الادلة خلافا للحنفيه فانها تفيد قوية الظن والظن انه
اقوى من الظن الواحد لكونه اقرب الى القطع الثانية يرجح احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواة
والخلاف فيه اضعف من الذي قبله ولهذا وافقها بعض المخالفين ونقل صاحب البرهان مراجعة
المنع عن اكثر اصحابهم كالشهادة ولان خبر الواحد يحتمل ان يكون متاخرا فيكون ناسخا فلا

معنى للترجيح والكثرة ونقل امام الحرمين هنا عن بعض المعتزلة وقال الذي ذهب اليه الاكثرون الترجيح
بكثرة العدد ثم نقل ان القاضي قال ما اري الخبر بكثرة الرواة قطعيا والوجه فيه ان المجتهد اذا لم يجد ا
متمسكا الا الخبرين واستوى رواتهما في العدالة والثقة وزاد احدهما بعد الرواة فالعدد به اولى هذا
قطع لانا نعلم ان الصحابة لو تعارض لها خبران بهذه الصفة لم يعطلوا الواقعة بل كانوا يقدمون
هذه قال واما اذا كان في المسئلة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة احدهما فالمسئلة الان ظنية
وهذا الذي ذكره القاضي محق ويشبه ان لا يكون محل الخلاف الا في الصورة التي جعلها ظنية واما
في الاولى فلا مساغ له نعم لو اجتمع مزية الثقة وفوه العدد بان روي احد الخبرين ثقة وروي الاخر
جمع لا يبلغ احادهم مبلغ راوي الخبر الاخر في الثقة والعدالة فهذه صورة اخري وقد اعتبر بعض
المحدثين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة قال امام الحرمين والمسئلة لا تبلغ مبلغ القطع والغالب
على الظن التعلق بمزية الثقة فان الغالب على الظن ان الصديق لو روي خبرا وروي جمع على خلافه
لكان الصحابة يرجحون رواية الصديق انتهى وان تعارضا من وجه دون وجه كما في العام والخاص
ولو سنة فالكتاب ولا تعدم الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لمن زعم انها ترجح احدهما
الدليل على الاخر اذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان امكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى
الترجيح بل يصار الى ذلك لانه اولى من العمل باحدهما دون الاخر اذ فيه اعمال الدليلين فالاعمال اولى
من الاعمال ومثاله ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب
فيحمل الحظر على ما قبل الدباغ والاباحة على ما بعده فيستعمل المتنان على الوجه الممكن ولا يطرح
احدهما بالاخر وقوله ولو سنة اي اذا تقابل ظاهر الكتاب وظاهر السنة سواء امكن الجمع
بينهما من وجه صرنا اليه وقيل يحمل ويخصص ظاهره فيقدم الكتاب لانه ارجح والحديث معاد
وقيل تقدم السنة لانها بيان ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم في البحر الحل ميتته فانه عام في ميتة
البحر طافيا كان او غير طاف وغيره مع قوله اولي خنزير فانه يقتضي تحريم كل لحم سواء اختزير البحر
وغيره فتعارض عموم السنة والكتاب في الخنزير فمنهم من يقدم الكتاب لخبره ومنهم من
يقدم السنة لخلله ومنهم من يقول ننظر فان امكن الجمع ولو من وجه جمعنا والا قضينا
بالتقابل ونقول اذ ذاك نقدم الكتاب ان كانت السنة احادا وان كانت متواترة نسبا في كلامه
ان شاء الله تعالى وقد يقال ان هذه المسئلة عين المسئلة التي بعد في باب التخصيص انه تخص عموم
القرآن خبر الواحد ولهذا قال في المستصفى هناك خبر الواحد اذا ورد مخصصا لعموم القرآن
اتفقوا على جواز التعبد فيه بتقديم احدهما على الاخر لكن اختلفوا في وقوعه على اربعة
مذاهب فقال قوم بتقديم الخبر وقوم وبتقديم العموم وبتقابلهما والتوقف الى ظهور دليل اخر
وقال قوم ان كان العموم مما دخله التخصيص بقارنه قد ضعف فالخبر اولى والا فالعموم
اولى انتهى لكن يلزم من هذا مع التكرار المناقضة فان المصنف اختار هناك التخصيص
وهنا التعارض فلينظر فان تعذر وعلم المتاخر فناسخ والا رجح الى غيرهما وان تقارنا فالتخيير
تعذر الجمع وان جهل التاريخ وامكن النسخ رجح الى غيرهما والا خيران تعذر الجمع والترجيح تعارض
الدليلين ان امكن معه العمل بكل منهما فقد سبق وان تعذر فاما ان يكون احدهما متقدما والاخر
متاخرا او يتقارنا او يجهل التاريخ الحالة الاولى ان علم المتاخر فان حكم المتقدم قابلا للنسخ فالمتاخر

ناسخ

ناسخ المتقدم سواء كانا معلومين او مظنونين وان لم يقبل النسخ فان كانا معلومين وهو مراد
المصنف تساقطا وجب الرجوع الى غيرهما كذا قاله الامام واعترض عليه الختنوني بان الدليل
اذا لم يقبل النسخ لمنتج العمل بالمتاخر فلا يعارض المتقدم بل يجب اعمال المتقدم كما كان قبل ورود
المتاخر وان كانا مظنونين لطلب الترجيح الناسخان تقارنا والحكم قابل للنسخ فحكمه التخيير ان لم يكن
لتعذر الجمع والترجيح اما الجمع فلان صورة المسئلة ان سعذر العمل بكل منهما واما الترجيح فلان
المعلوم لا يعارض الترجيح لا لحسب الاسناد ولا لحسب الحكم لجواز ان يكون الحكم خطأ او مشتبها او
شرعيا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكلية الثالثة ان يجهل التاريخ فان كان الحكم قابلا للنسخ وجب
الرجوع الى غيرهما لانه لم يجز في كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر فيكون ناسخا لحكم المتاخر وان
يكون هو المتقدم فيكون منسوخا بالاخر فلم يجز تقديم احدهما على الاخر فيجب الرجوع الى غيرهما
وان لم يكن قابلا للنسخ لحكم المتقارنين وقد عممته وكان ينبغي للمصنف ان يحيل عليه فان كان
احدهما اعم فخاص سبق هذا اذا تساويا في العموم او الخصوص فان كان احدهما اعم من الاخر من وجه
فقد سبق في اخر التخصيص انه يصار الى الترجيح فلا حاجة الى الاعادة مسئلة
يرجح بعلو الاسناد وبفقه الراوي ولغته ونحوه وورعه ونسبه وفطنته ولو روي المرجوح اكثر
وتاخره ترجح الاخبار يقع على سبعة اوجه الاول بحسب حال الراوي وذلك باعتبارات اولها
بكثرة الرواة وقد مر تاثيرها بقلة الوسايط وعلو الاسناد وتفضيله بالتفقه الراوي سواء كانت
الروايه بالمعنى او باللفظ ومنهم من قال ان روي باللفظ فلا يرجح بذلك والصحيح الاول لان للفقيه
مزيه التمييز بين ما يجوز وبينما لا يجوز فيحمل الجاهل راجيها ان يكون احدهما عالما باللغة والنحو
لان العالم بها يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل فكان الوثوق بروايته اكثر قال الامام ويكن ان يقال
هو مرجوح لان العالم يحكم بها يعتقد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل بهما يكون جايفا
يبالغ في الحفظ خاشيا ان يكون احدهما راجحا على الاخر في وصف يغلب ظن الصدق كالورع والضبط والفطنة
ولذلك رجح اصحابنا رواية مالك وسفين عن ابي حازم حديث زوجتكها بما معك من القران على رواية
عبد العزيز بن ابي حازم وزايده عن ابي حازم بلفظ ملكتها لان مالكا وسفيان اعلم منهما واوثق
واضبط وقوله ولو روى المرجوح هو بالرفع اي يرجح بذلك ولو كان الراجح بها روي بالمعنى
والمرجوح روي باللفظ وقد سبق ذكر الخلاف فيه في فقه الراوي سادسها حسن اعتقاد الراوي
فروايه غير المبتدع اولى من رواية المبتدع كذا قطعوا به وفيه احتمال اذا كانت بدعته بنحايه
الى ان الكذب كفر او كبيره فان ظن صدقه اغلب ساء حيا شهره عدالته وفي معناه شهرته بالفضل
السابقه من ورع وفطنه وعلم ناسما كونه مزكي بالاختيار والمدارسة فيقدم على من ثبتت عدالته
بالتزكية لان الخبر اصعف من المعاينة باسمعها كثرة المزكين للراوي ولهذا قدم مناحد بيث بسرة
في مس الذكر على حديث طلق عاشرها رواية معروف النسب راجحه على رواية مجهولة قاله في
المحصول وقال الامدي وابن الحاجب يقدم مشهور النسب وعلله الامدي بان اختراقه عما
يوجب نقيص منزلته المشهورة يكون اكثر واختار المصنف انه لا يرجح بشهرة النسب ولهذا
ضعفه والاول اقوى لان من ليس بمشهور النسب قد يشارك في النسب حاد عن عاشر مرجح
بتزكيته على من حكم بشهادته وعمل بروايته وهذا تابع فيه الامدي وغيره وقدم في المنهاج من

الألوكة
www.alukah.net

ثبتت عدالته بعد من روي عنه على ما رأوه معدل بغير ذلك فالمرجع عنده تلك التعديل بالاختيار
ثم بالعدد ثم بغير ذلك بان عرف احفظ الروي بان لحكى لفظ النبي صلى الله عليه وسلم والاخر ينقله في الجملة
كقول ابي عذوره لقنني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسع عشرة كلمة ويروي عبد الله الاذان بلا
ترجيع لابحكيه لفظا عن النبي صلى الله عليه وسلم بالتسع عشرة بذكر السبب على من لم يذكره لزيادة الاهتمام
من حالي السبب بمعرفة ذلك الحكم رابع عشرها ان يكون احدها يعود على حفظه فيما يرويه والاخر على ما
كتابه فالاول اولى لان العلة تعتور الحفظ من نقص وتغيير قال الامام وفيه احتمال قال المصنف وهذا
الاحتمال بعيد بل ذهب بعض العلماء الى انه لاحجة به والذي يرويه من يعود على كتابه قال الخطيب
سيل مالك ابو خذ ممن لا يحفظ وهو يثقه صحيح اتوخذ عنه الاحاديث فقال لا يوخذ عنه اخاف
ان يزاد في كتبه بالليل فلس بذهذا الاحتمال قوي اذا كانت النسخة محفوظة عنده وهي لحفظ ضابط او
يومن الحافظ وما ذكره من تطرق النقص للحفظ معارض بتطرق النسيان والاشتباه الى الحفظ دون
الكتابة خامس عشرها بان يكون احدها سمع شفاها والاخر من كتاب كروايه القاسم عن عايشه انه
بريرة عتقت وكان زوجها عبدا رواه مسلم على من روي انه كان حرا الان عايشه عمة القسم سمع منها
شفاها لانه محرمها لحلاف الاسود سادس عشرها كونه من اكابر الصحابة لقربه غالبا من مجلس
النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالاكابر روساء الصحابة لا الاكابر بالسن وعن احمد روايه انه
لايرجح بذلك ونظيره كونه اكثر صحبة فيقدم ولهذا قدموا خبر عايشة في صحة صوم الجنب على روايه
ابي هريرة انه لاصوم له واذا قلنا بتقديم روايه الاكابر على غير الاكابر فينبغي ان تقدم روايه الخلفا
الراشدين على غيرهم ولذلك كان علي يحلف الروايه ويقبل روايه الصديق من غير تحليف سابع عشرها
بكونه ذكرا يرجح على رواية المراة لان الضبط مع الذكورة اشد هذا ما رجحه المصنف وهو ضعيف
والصواب ما قاله الاستاذ انه لايرجح بها وقال ابن السمعاني في القواطع انه ظاهر المذهب ولم
يذكر الاول الا احتمالا له وحكا الكيا الطبري الاتفاق عليه فقال اعلم انا لا ننكر تفاوتا بين الذكور
والاناث في جودة الفهم وقوة الحفظ ومع هذا الكلم نقل احد ان رواية الرجال مرجحة على رواية
النساء ولم يراع احد من المتقدمين ذكره مع استقصائهم وجوه الترجيح وكان المانع من ذلك ان الذي
يقتضي الترجيح لحبث رجوعه الى عدد ما وقع الاحتجاج به وتظهر التفاوت بين التعارضين والتفاوت
بين الذكور والاناث في قوة الحفظ اثر كلي يرجح الى الجنس كما يقال الفرس اعقل وهذا النوع لايظهر
رجوعه الى احاد الجنس وانما ينظر اليه في تعديد الصواب وذلك الى الشرع كما فعل في شهادة النسوة
مع الرجال وهذا مقطوع به لا ريبة فيه انتهى وفي المسلة مذهب ثالث التفصيل بين ان يكون
المروي في احكام النساء فيقدم من هي من غيرهن لان همتهن الى حفظها اكثر وان كان في احكام غيرهن
قدم الذكور كحكيه الاستاذ ان من عرضها بكونه حرا وهذا ضعيف كالذي قبله قال السمعاني والعربة
لاتاثير لها في قوة الظن تاسع عشرها كونه متاخر الاسلام لانه لحفظ اخر الامرين وكذا اذا كان احدها
متاخرا الصحبة ولذلك قدموا خبر ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم سلم من اثنتين وتكلم على حديث
ابن مسعود في الكلام في الصلاة وقدموا روايه ابن عباس التشهد على روايه ابن مسعود
ونقل ابن السمعاني عن الحنفيه انهم لايقدم بهذا الان المتقدم قد دامت صحبته الى حادثة
النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون المتاخر ترجيح عليه وما قلناه اولى لان سماع المتاخر لحقق تاخره

سماع

وسماع المتقدم لحتمل المتقدم والتاخر فاتاخر سماعه يتعين ان يكون اولى ولهذا قال ابن عباس
كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث انتهى واما ابن الحاجب والهندي فجزما بتقديم روايه متقدم الاسلام
وتابعهما الامدي وعللوا بانها تثير قوة الظن لزيادة اصالته في الاسلام وتجوزه فيه لكن
الهندي ذكر هذا في الترجيح بما يرجع الى نفس الراوي ثم ذكر في اواخر الباب فيما يرجع الى الترجيح بامر
خارج ان متاخر الاسلام يقدم مطلقا وهذا منه رجوع الى قول الجمهور لحتمل كونه محتملا
بعد التكليف وهو مستبعد ما اذا بروشنا الا بعد بلوغه يقدم على من لم يرو الا في صباه لان البالغ اقرب
الى الضبط وعلى من روي البعض في صباه والبعض في بلوغه لاحتمال ان هذا الحديث من المحفوظ في
الصبا ويشمل تعبيره بالتكليف من روي حال الكفر او حال الكفر والاسلام فان لم يروي الا الاسلام
يقدم عليه المتاخر من الحديثين كونه غير مدلس مقدم على روايه المدلس اي ان كان بحيث تقبل روايته والا
فليس هو من باب الترجيح وكان المصنف استغنى عن تقييده لذلك الثاني والعشرون كونه اشتمل باسم واحد
مقدم على من اشتهر باسمين لاحتمال انه يجوز باحدهما الثالث والعشرون كونه مباشرا للواقعة فانه اعرف بالقصة
من الاخر ولهذا قدم الشافعي عبارة ابي رافع في نكاح النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة حلالا على روايه
ابن عباس انه كان محرما الحلاف الاسود سادس عشرها كونه من اكابر الصحابة لقربه غالبا من مجلس
النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالاكابر روساء الصحابة لا الاكابر بالسن وعن احمد روايه انه
لايرجح بذلك ونظيره كونه اكثر صحبة فيقدم ولهذا قدموا خبر عايشة في صحة صوم الجنب على روايه
ابي هريرة انه لاصوم له واذا قلنا بتقديم روايه الاكابر على غير الاكابر فينبغي ان تقدم روايه الخلفا
الراشدين على غيرهم ولذلك كان علي يحلف الروايه ويقبل روايه الصديق من غير تحليف سابع عشرها
بكونه ذكرا يرجح على رواية المراة لان الضبط مع الذكورة اشد هذا ما رجحه المصنف وهو ضعيف
والصواب ما قاله الاستاذ انه لايرجح بها وقال ابن السمعاني في القواطع انه ظاهر المذهب ولم
يذكر الاول الا احتمالا له وحكا الكيا الطبري الاتفاق عليه فقال اعلم انا لا ننكر تفاوتا بين الذكور
والاناث في جودة الفهم وقوة الحفظ ومع هذا الكلم نقل احد ان رواية الرجال مرجحة على رواية
النساء ولم يراع احد من المتقدمين ذكره مع استقصائهم وجوه الترجيح وكان المانع من ذلك ان الذي
يقتضي الترجيح لحبث رجوعه الى عدد ما وقع الاحتجاج به وتظهر التفاوت بين التعارضين والتفاوت
بين الذكور والاناث في قوة الحفظ اثر كلي يرجع الى الجنس كما يقال الفرس اعقل وهذا النوع لايظهر
رجوعه الى احاد الجنس وانما ينظر اليه في تعديد الصواب وذلك الى الشرع كما فعل في شهادة النسوة
مع الرجال وهذا مقطوع به لا ريبة فيه انتهى وفي المسلة مذهب ثالث التفصيل بين ان يكون
المروي في احكام النساء فيقدم من هي من غيرهن لان همتهن الى حفظها اكثر وان كان في احكام غيرهن
قدم الذكور كحكيه الاستاذ ان من عرضها بكونه حرا وهذا ضعيف كالذي قبله قال السمعاني والعربة
لاتاثير لها في قوة الظن تاسع عشرها كونه متاخر الاسلام لانه لحفظ اخر الامرين وكذا اذا كان احدها
متاخرا الصحبة ولذلك قدموا خبر ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم سلم من اثنتين وتكلم على حديث
ابن مسعود في الكلام في الصلاة وقدموا روايه ابن عباس التشهد على روايه ابن مسعود
ونقل ابن السمعاني عن الحنفيه انهم لايقدم بهذا الان المتقدم قد دامت صحبته الى حادثة
النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون المتاخر ترجيح عليه وما قلناه اولى لان سماع المتاخر لحقق تاخره

www.alukah.net

رويه بلفظ نفسه زعما قال قوم يترجح الافصح على الفصيح لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب
ولا ينطق بغير الافصح والحق وبه جزم في المنهاج انه لا يترجح به لان البليغ قد يتكلم بالافصح والفصيح
لاسيما اذا كان مع ذوي لغة لا يجوزون سوى تلك اللفظية الفصيحة لقصد افهامهم وانما قال لاده
زايد الفصاحه ولم يقل لا الافصح كما قاله في المنهاج لان الافصح ان يكون في كلمة ولحرة لغتان احديها
افصح من الاخرى والازيد فصاحة ان يكون في كلمات منها الفصيح والافصح ولكن الافصح فيها اكثر
خامسها اشتمال احدها على زيادة لم يتعرض الاخر لها لاشتماله على زيادة علم كالتكبير في العيد سبعا
مقدم على روايه الاربع سادسها الخبر المشتمل على لغة قريش راهد الحجاز راجح على ما ليس لذلك سابعا
الملفي مرجح على المكي لان المدنيات متاخرة عن المكيات والمكيات متقدمة الا قليلا والقليل يلحق بالكثير
ثامنها يرجح الخبر الدال على علو شان الرسول صلى الله عليه وسلم على ما ليس كذلك لانه يدل على تاخيره فان
الزيادة العظمى في علو شانه وظهوره كانت في اخر امره وقال الامام ان دل الاول على علو الشان والثاني
الضعف ظهر تقديم الثاني اما اذا لم يدل الثاني لا على القوة ولا الضعف فمن اين يجب تقديم الاول عليه
ورد بان المشعر بعلو الرسول معلوم التاخير او مظنونه وما لم يشعر بذلك مشكوك فيه فليرجح الاول
تاسعها المذكور فيه الحكم مع علته مقدم على ما لم يذكر فيه علته لان ذكر علته يدل على الاهتمام به لحديث من
بدل دينه فاقتلوه مقدم على حديث النهي عن قتل النساء لانه نيط الحكم فيه بوصف الردة وهو مناسب لا
يختلف مناسبته بالنسبة الى الرجال والنساء ولفظ النساء وصف فيه فامكن حمله على الحربيات ومن هذا
القبيل ان يكون لحدها مفهوما بمعنى ظاهر في المناسبة والاخر بخلافه عاشرها المتقدم فيه ذكر العلة
على الحكم اقوى من المتقدم فيه الحكم على العلة وهذا لم يذكره الاصوليون هنا بل هو من زيادات المصنف
وهو بناء على ان الاول اقوى من الثاني وهو ما قاله الامام في المحصول في الكلام على الايماء فقال ينبغي
ان يكون تقديم العلة على الحكم اقوى وفي الاستدلال بالعلية من الثاني لان الطرد واجب في العلل دون
العكس وعكس النقيض الاسر معترضا على الامام بانه اذا تقدم الحكم تطلب نفس السامع مع العلة
فاذا سمع وصفا معقبا بالفاء سكنت نفسه عن الطلب وركنت الى ان ذلك هو العلة واما اذا تقدم
معنى لا يعلم بعد حكمه مثل السارق والسارقة فالنفس تطلب الحكم فاذا صار الحكم مذكورا فبعد
ذلك قد يكتفي بالعلة بما سبق ان كان شديد المناسبة مثل السارق والسارقة وقد لا يكتفي بل
تطلب العلة بعد ذلك بطريق اخر بان يقول اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم بعطفهم للمقصود
واما فيما تاخر ذكر العلة فلا يحوز ذكر علة اخرى قال ولو ذكر عدة منا قضا فكان الاستقلال بالعلية
على عكس ما قاله الامام كيف وترتب الحكم على الوصف عند الامام يقتضي العلة وان لم يكن مناسبا
ويلزمهم ان يقولوا باستقراء قول القايل اما للطوال فاكرموهم فالعلية اقوى من اكرموا هولا
فانهم لموالد وليس كذلك لامكان قول القايل في الاول لم اجعل الاكرام علة دون الثاني واما قول
القايل استقراء العلة بالمعلول اقوى فهذا لا يتاتى الا في شيء عرف كونه علة قبل الكلام وقبل الحكم
اما اذا كانت العلة فيه مستنبطة من ذلك الكلام فلا يتاتى فيها ما ذكر حادي عشرها ما فيه تهديد
على ما لا يكون كذلك كقوله من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم ثاني عشرها ما دلالته موكدة
على ما ليس كذلك كقوله ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها
باطل فانه راجع على ما تروبه الحنفية الايم احق بنفسها من وليها ولو سلم دلالته على المطلوب

وشمل

وشمل كلامه ما لو استويا في افادة الظن لكن تاكد احدهما بدلالة سياق فهو راجح على بين المتاكد
بالعشرة العام اذا ورد على سبب خاص فعارضه عام مطلق كان تعارضا فيما عدا صورة السبب
فالعام المطلق راجح للخلاف في تعميم الوارد على سبب صرح به اصحابنا فالجمهور فان قلنا انه
عام فهو عموم ضعيف لتعين محل النص وهو السبب ومتى اتى احد الظاهرين بقوة ترجح قالوا
وهو كما لو اجر نيا امن بدل دينه فاقتلوه على عمومه وفسرنا نهيه عن قتل النساء بالحربيات
واما اذا تعارضا في صورة السبب فالعام في السبب يقدم لانا ان قلنا ان الوارد على سبب مختص
ظاهر لانه حسد يكون خاصا والخاص يقدم على العام وان لم نقل به فكذلك لان دلالته على السبب
الذي ورد عليه اقوى ولهذا لا يجوز تخصيصه بالنسبة اليه واعلم ان ما ذكره المصنف من
التفصيل متعين وقد اشار اليه ابن الحاجب وصرح به اصحابنا سنهم سليم الرازي في التقريب شارح
لمع الشيخ ابي اسحق ووجهه بان العام الذي لم يرد دليل فيما عدا صورة السبب ولم يقف الهندي
على هذا نقلا فذكره خامسا رابع عشرها العام الشرطي اي الذي في معرض الاشتراط كاي ومن وما راجح على النكرة
المنفية فان الاول معنى التعليل فيكون ادل على المقصود بالبيان لمعلل وحسد فالغاء العام الشرطي
يوجب الغاء السببية الحاصلة بالشرط والغاء العام غير الشرطي لا يوجب غير الغاء العموم مفسدة
اخرى فكان اولى لذلك وهذا ما تطلع به ابن الحاجب وغيره ويويده قول المحصول هناك ان عموم الاول
بالوضع والثاني بالقرينة وجزم الهندي هنا بتقديم النكرة المنفية على غيرها من انواع العموم لم
يوجهه وقد يوجه بقوله دلالتها من جهة بحر التخصيص فيها فان من قال لا رجل في الدار وكان
فيها واحد بعد خلفا في الكلام لخلاف غيرها من انواع العموم فانه ما روح واحد من افراده لا يعد
خلفا بل تحمل على التخصيص وتلي قولنا انها سواء ان الامام في البرهان هناك سوى بين العام
الشرطي والنكرة المنفية في معنى العموم وادعى القطع بان العرب وضعتهما كذلك واعلم ان
ابن الحاجب والعموم الشرطي على النكرة المنفية وغيرها وانما حذف المصنف غيرها لانه يوخذ من
طريق اولى في قوله وهي اي النكرة المنفية على باقي العمومات كالمعرف باللام والمضاف وغيرها
ولهذا قيد ان لدلالة النكرة على العموم بالوضع واتفقوا في الباقي على انه بالقرينة وقوله
والحج المعرف على من وما مراده غير الشرطيين بان يكونا للاستفهام ولا بد من هذا القيد
والا لتناقض كلامه فانه قدم ان الشرطي اعلاها فكيف يكون في الرتبة الثالثة وحاصله ان الحج
المعرف راجح على ما ومن لامكان حمل من وما على واحد وعدم امكان حمل من وما على واحد
وعدم امكان حمل المجموع على واحد فكان المخصوص في من وما اقرب وقوله والكل اي الحج
المعرف وما ومن راجح على اسم الجنس المعرف باللام لان الثلثة تحتمل الحصر او تحتمله على بعد
بخلاف اسم الجنس فانه تحتمل العهد احتمالا قريبا ولذلك قال اكثر المحققين انه لا يفيد العموم
خامس عشرها تقدم ان العام الذي لم يخصص على العام الذي خص لان دخله التخصيص صار
مجازا لانا لته عن تمام مسماه والاختلاف في حجيته لخلاف الاول وانه حقيقة ولم يختلف في
حجيته هكذا قالوا قال المصنف وعندي عكسه يعني لانه اذا ان الغالب ان كل عام يخصص
او انه ما من عام الا وقد خصص فالعمل بالمخصوص اولى لانه التحق بالغالب فاطمانت اليه
النفس ولم تنتظر بعده تطرق التخصيص اليه بخلاف الباقي على عمومه فان النفس لا تستيقن

ذلك وهذا الاحتمال سبقه اليه الهندي قال الى العكس قال لان الخصوص راجح من حيث كونه خاصا بالنسبة الي ذلك العام الذي لم يدخله التخصيص والخاص اولي من العام فكان ما دخله التخصيص اولي

راجحه علي دلالة الاشارة لترجيحها بقصد المتكلم وعلي دلالة الايما لتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به فيه بخلاف الايما وقوله ويرجحان اي دلالة الاشارة والايما علي دلالة المفهومين اي مفهوم الموافقه والمخالفه اما مفهوم المخالفه فللاتفاق علي دلالة الاقتضا والخلف في المخالفه واما في الموافقه فلجواز ان لا يكون المسكوت اولي او مساويا وقوله المصنف المفهومين اوضح من قول ابن الحاجب المفهوم ثم رجحها اذا كان احدهما يدل بمفهوم الموافقه والاخر بمفهوم المخالفه فالاول مقدم علي الثاني لان الاول متفق والثاني والثاني مختلف فيه ومنهم من يرجح مفهوم المخالفه ولخناره الهندي لان فايدته تاسيسه بخلاف مفهوم الموافقه فانه للتاكيد وان قل عن ادعي عنه الجمهور واعلم ان الخبرين اذا تعارضا سواء كانا في الطلاق او العتاق او النهي عن امر او امر علي وجه الحتم او النهي عن امر علي الاباحة فانهما سواء والوجوب والكراهة علي الندب والندب علي مباح في كل واحد من هذه الصور والمعقول معناه والوقوف علي التكليف فاذا رجح الترجيح باعتبار مدلول الخبر يقع بامور احدها كون احدهما مقررا لحكم الاصل والاخر ناقلا فالجمهور علي انه لجب ترجيح الناقل لانه يفيد حكما شرعيا ليس في الاخر لحديث من سن ذكره فليتوضا مع حديث هل هو الا بضعه منك وذهب الامام والبيضاوي وغيرهما الي ترجيح المقرر لان حمل الحديث علي ما لا يستفاد الا من الشرع اولي من حمله علي ما لا يستقل العقل بمعرفته والتحقيق انه ان تقرر حكم الناقل مدة في الشرع عند المجتهد وعمل بوجبه ثم نقل له المقرر وجهل التاريخ فههنا يرجح المقرر لتضمنه العمل بالخبرين بالناقل في زمان والمقرر بعد ذلك وان كان التاريخ معلوما فههنا يقتضي البراة الاصلية ونقل الخبران ههنا يتعارضان ويرجع الي البراة الاصلية علي ان القاضي عبد الجبار قال ان تقديم الناقل والمقرر علي الخلاف ليس من باب الترجيح بل من الشيم لكنه ضعيف والا لم يصح رفعه الا ما يصح رفع الحكم الشرعي ثابتا بالكون احدهما مثبتا والاخر نافيا وهما شرعيان كخبر بلال واسامه في الصلاة في الكعبة فالمثبت مقدم علي النافي عند الفقها لزياده علم وعكس قوم وقال القاضي عبد الجبار يتساويان لان المثبت ان كان معه زياده علم فالنافي يعتضد بالاصل فتعارضا وسلما بعدم النافي الا في الطلاق والعتاق وهذا اخذه المصنف من قول ابن الحاجب ان الخبر الموجب للطلاق والعتاق راجح علي المزيل لها لموافقته النفي الاصلي قال وقد يعكس فيقدم النافي للطلاق والعتق وهو راي قوم ونحي من كلام المستصفي مذهب خامس انهما لا يتعارضان لامتناع التعارض بين الفعلين لاحتمال وقوعهما في حالين فلا يكون بينهما تعارض وانما قيدت المسئلة بالشرعي لان النفي الاصلي هو عين المسئلة في الناقل والمقرر بالتها كون احدهما امرا والاخر نهيا فالنهي اولي لان طلب الترك فيه اشد من طلب الفعل في الامر بعضا قال كثير من قال الامر لا يفيد التكرار لان النهي يفيده رابعها كون احدهما امرا والاخر نهيا فالامر اولي لانه احوط ولان فيه حمل كلام الشرع علي الحكم التكليفي فان المباح لا تكليف فيه وقيل المبيح اولي ورجحه الهندي لانه لو رجح الامر لزم منه تعطيل المبيح بالكلية وترجيح المبيح ليس تاويلا لامر يصرفه عن ظاهره والتاويل اولي من التعطيل خامسها كون احدهما امرا والاخر

خبرا فالخبر اولي لانه دلالته علي الثبوت والتحقيق اقوي من دلالته علي غيره ولانه لو لم يقل بالزام في الطلاق في خبر الشارع وبه يعلم ان صوره المسئلة في الخبر المحض لمخرج ما صيغته خبر ومعناه الامر فكالامرين سادسها كون احدهما خبرا والاخر نهيا فما سبق سابعها خبر الحظر علي الاباحة للاحتياط وقيل بالعكس لانها حكمان شرعيان وثالث ستة بان ورجحه في المستصفي وحكاه الهندي عن ابن هشام وعيسي ابن ابان ثامنها كون احدهما يقتضي الوجوب والاخر الندب فالوجوب اولي لما ذكرنا تاسعها كون احدهما يقتضي الكراهة والاخر الندب فالكراهة اولي لما ذكرنا عاشرها كون احدهما يقتضي الندب والاخر الاباحة فالندب اولي قال الهندي ويمكن ان يرجح الاباحة بكونه متاخرا بالاصل في جانب الفعل والترك وبكونه اعم واسهل من حيث انه معوم الي خيرة المكلف ومن حيث انه لا احتمال في الصيغة الدالة عليه لخلاف الندب فانه يثبت بصيغة الامر وفيها الاحتمال ولهذا الاحتمال عبر المصنف بالاصح حادي عشرها الثاني للحد علي الموجب له لان الحدود تدراء بالشبهات وفي وجه لاصحابنا انهما سواء ورجحه الغزالي لان الشبهه لا توثر في ثبوته شرعا الا توثر انه ثبت لخبر الواحد والقياس مع الشبهه فيها ولان الحدا نما يسقط بالشبهة اذا كانت في نفس الفعل سميه قوم والخطر قوم كالوطي في نكاح بلا ولي وليس هنا اختلاف في نفس الفعل وانما تعارض الخبران فيه فكانا سواء وقد يظن ان الخلاف لفظي فان القايل بالتساوي يوافق قوله لتقديم الناقل فانهما يتعارضان فتساقطا ويرجع الي غيرهما ان كان هناك دليل شرعي والا بقي الامر علي الاصل فلزم نفي الحد والصواب انه معنوي فان الاول يقول نفي الحد بالحكم الشرعي والاخر يقول بالبقاء وعلي العدم الاصلي ثاني عشرها كون احدهما يثبت حكما معقول المعني والاخر غير معقول فالاول اولي لان انقياد المكلف له اكثر فيكون اسرع الي القبول وافضي الي الوقوع فيكون محمود مقصود الشارع اهم ولانه اكثر فايدة لانه يلحق علته بالقياس بخلاف غير المعقول ثالث عشرها المثبت للحكم الوضعي اولي من المثبت للحكم التكليفي لان الوضع لا يتوقف علي ما يتوقف عليه التكليف من اهليه المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل فكان اولي وقيل بالعكس حكاه الهندي لانه مقصود بالذات ولانه الاكثر من الاحكام فكان اولي والموافق دليلا اخر وانا سرحلا او صحابيا او اهل المدينه او الشرع وهي والمعاني د موافق الصحابي ان كان حيث ميزه البعض لتوريث الفرايض وردها ان خالف الجمهور وقيل لان فيها معاني الحلال والحرام اورث الفرايض ونحوها قال الشافعي وموافق زيد في الفرايض ومعاني في احكام غير الفرايض فحي ترجيح الخبر بالامور الخارجيه يقع بامور احدها موافقه احدهما لدليل اخر من كتاب او سنه او اجماع او قياس والاخر غير موافق فالموافق اولي ولهذا قدمنا حديث عايشه في التغليس علي حديث نافع في الاسفار لموافقته قوله تعالي حافظوا علي الصلوات ومن المحافظه ايقاعها اول الوقت ثانيها موافقه احدهما لخبر مرسل وان بعد لجته لان التعاضد اقوي في النفس ولهذا عمل السامع بالمرسل اذا عضده مرسل والحق به العراقي ما اذا عضده خبر موقوف عنده لكن قال به بعض العلما قال فهذا مرجح لكن بشرط ان لا يكون قد لحقها ببطلان مذهب القايلين به بل يري ذلك في محل الاجتهاد بالتها موافقته لقول صحابي اذا لم ينتشر فان انتشر وسكت عليه الاخرون وقلنا انه اجماع صار قاطعا وسقط الظن في مقابلته وفيه خلاف سنذكره رابعها موافقته لعمل اهل المدينة وان لم نقل انه اجماهم حجه كما قدمنا

رواية افراد الاقامة على رواية ابي محذورة تعليمه الاقامة سبعة عشر كلمة على انه صح عن ابي محذورة
واولاده دوام افراد الاقامة قال البيهقي وهو يضعف روايه شفيقها او يرد على ان الاصرار
الي افرادها وكثرا الكبا الطبري هذا الترجيح بالنسبة الي الرواية فقال حديث بلال بمكة واخر
يقول بالمدينة يقدم روايه المدنيه من حيث ان الهجرة تراخت وان اتفقت له غزوات الي مكة
حاسبة فقه الاكثر اذا كان الاخر لا يحوز خفاوه عليهم لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له
الاقل هذا ما جزم به كثيرون ومنع اخرون منهم الغزالي من حصول الترجيح به لانه لا حجة في قول
الاكثر ولو شاع الترجيح بمذهب بعض المجتهدين لانسد باب الاجتهاد على البعض الاخر والتحقيق
انه ان لم يكن في مقابلة الاكثر الاشذ وذرج به لانه اجاع على احد القولين بل هو من باب تقديم الدليل
على ما ليس بدليل ان قلنا بحجيته وان لم يثبته في هذه الحاله فلا ترجيح بالكثرة وفي موافقه الصحابي
احد هما يرجح به كما سبق والثاني دلالة على حجيته عدم والثالث التفصيل بين ان يكون ذلك
الصحابي ممن شهد له الشرع بمزيد الدرك في ذلك الفن لا فان لم يشهد له الشرع كان قوله كقول
غيره من الايمة وان شهد له كزيد في الفرايض رجح به ونسبه امام الحرمين للشافعي والرابع يرجح بموافقه
احد الشيخين ابي بكر او عمر والخامس يرجح بجعل احد الشيخين الا ان خالفهما معاذ في الحلال او
الحلال والحرام او زيد في الفرايض ونحوها وهو اقرب من الثالث فان الماخذ تميزهما بالنص واصحاب
القول الرابع يقولون قوله صلى الله عليه وسلم افرضكم زيد واعلمكم معاذ واقضاكم علي خطاب شفاهي
لحاظين لم يكن فيهم ابو بكر ولا عمر ولا عثمان فلم يدخلوا فيه فلم يلزم كون من ذكر اراجح من الثلاثه فيما
ذكروه هذا هو الظاهر قال الشافعي واذا كان نصان احدهما اعم اخذ بالاخص فانص على ان زيدا
افرض اخص من النص على ان معاذا اعلم بالحلال والحرام فيرجح قول زيد في الفرايض على معاذ
ومعاذ على علي وعلي على غيره لانه جا افرضكم زيد واعلمكم بالحلال والحرام معاذ واقضاكم علي
والقضا اعم من الكل فالشهاده له لزيد اخص من الجميع وبعده معاذ وبعدهما علي فهي ثلث
مراتب هكذا حكاه امام الحرمين عن الشافعي ثم قال فان اعتضد بقول الشيخين فهي مرتبه رابعة
ايهم من الشهاده له لعلي لاحتمال ان يكون انما اشار الي الخلافه وابدا الطاعة لهما قال ثم قال الشافعي
قول علي في القضا كقول زيد في الفرايض وقول علي في القليل والتحريم في غير الفرايض كقول زيد
في الفرايض والحاصل انه في غير الفرايض يرجح معاذ علي وهو راجع الي المقصود من خصوص
الشهاده وعمومها فان الشهاده لعلي اعم من الشهاده لزيد اذ الحلال والحرام يكون في المواريث وغيرها
والشهاد لزيد للفرايض اخص الشهادات فاذا عارض قول علي قول معاذ في الحلال والحرام قدم
قول معاذ واذا عارض قول معاذ في الفرايض قول زيد قدم قول زيد واذا عارض قول معاذ
قول علي في القضا في غير الفرايض قدم قول علي واذا عارض قول معاذ في الحلال والحرام قول
زيد في غير الفرايض قدم قول معاذ والاجاع على النص واجاع الصحابة على غيرهم واجاع الكل
غير ما خالف فيه العوام والمنقرض عصره وما لم يسبق خلاف علي غيرهما هذه السايل في ترجيح
بعض الاجاعات على بعض وقدم اولا انه يرجح الاجاع على النص كتابا كان او سنة متواتره
لان السهو مامون فيه واذا تعارض اجاعان قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابه على التابعين
والتابعين على تابعيهم وهكذا لانهم على رتبة واقرب الي زمن النبي صلى الله عليه وسلم المشهود لهم

بالخيرية ثم ذكر ان الاجاع المتفق عليه اولي من المختلف فيه فعلي هذا الاجاع المشتمل على قول كل الامة
من المجتهدين والعوام اولي من الاجاع الذي تشتمل على قول المجتهدين فقط ولكن تقدم هذا الخالف
ما قدمه المصنف في باب الاجاع انه لم يخالف احد في عدم اعتبار قول العامة واجاع المنقرض محسوب
على من لم ينقرض للاتفاق على حجية الاول لخلاف الثاني ولذا الاجاع من لم يسبق لخلاف على السبوق
للخلاف فيه وسنعيد بحث الترجيح وقد المصنف على الحاشيه وقبل المسبوق اولي وقيل سواء ومنه
يعرف الترجيح في بقيه الاجاعات قال الهندي متابعا لابن الحاجب واعلم ان هذه المسئلة لا
تصور في الاجاعين القاطعين لانه لا ترجيح بين القاطعين ولانه لا يتصور التعارض بينهما وانما يتصور
في الظنيين وما قالاه ممنوع فان تعارض الاجاعين في بعض الامر مستبعد سواء كانا قطعيين ام
قطعيين وظن تعارض الاجاعين ممكن سواء كانا في القطعي او في الظني وادعى تناقي المتواتر من
كتاب وسنة وثالثها السنة لقوله عز وجل لتبين في تعارض المتواترين من كتاب او سنة وهما في
الدلالة على رتبة واحده مذاهب اخوجها تساويهما لان الكل من عند الله والثاني تقدم الكتاب فانه
المنقول عن عمل الصحابه والثالث تقدم السنة لقوله تعالي لتبين للناس ما نزل اليهم وحكي امام
الحرمين الاقوال ورجح الاول وضعف الثاني بالتعذر والثالث بانه ليس الخلاف في السنة المفسرة
وانما الخلاف في السنه المعارضه وهو جواب صحيح وانما قيد المصنف المتواتر من كتاب او سنه ليخرج
المتواتر من سنه فانها بينة وبان قطعا وترجح القياس بقوة دليل وعلله وتوهم على سنن القياس
في فرعه من جنس علته هذا باب تراجيح الاقيسة وهو الغرض الاعظم من باب التراجيح وفيه
اتساع الاجتهاد وهو يقع باربعه وهي اصله وفرعه والعلة وخارج عن ذلك الاول بحسب حكم
الاصل وذكر فيه قسمين احدهما بحسب قوة دليله وهو يشمل صورا منها ان يكون احد القياسين
دليله مقطوع به والاخر بخلافه فالقطعي اولي ومنها ان يكون احدهما دليله نطق والاخر مفهوم فما
عرف بالنطق اولي فيكون المنقوع منه اقوي ومنها ان يكون دليل احدهما عموما لم يخص
والاخر عموم مخصص فما لم يدخله التخصيص اولي كما سبق ومنها ان يكون اصل احد العلتين قد
نص بالقياس عليه واصل الاخر لم ينص بالقياس عليه فما ورد النص بالقياس عليها اولي ومنها
ان يثبت حكم اصل احدهما بالقياس الذي حكم اصله غير معدول عن سنن القياس راجح
على الذي حكم اصله معدول عنه والمراد بكونه على سنن القياس ان يكون اصل احدهما من جنس
الفرع المتنازع فيه دون اصل الاخر فيرجح ما هو من جنسه لانه على سننه صرح بذلك القاضيان
ابو الطيب والماوردي والشيخ ابو اسحق والسمعاني وغيرهم مثل قياسنا ما دون نارش الموضحه
في تحمل العاقله اياه فنحن اولي من قياسهم ذلك على غرامات الاموال في اسقاط التحمل لان الموضحه
من جنس ما اختلفا فيه فكان على سننه والجنس بالجنس اشبه كما يعود قياسنا الطهارة على
الطهاره اولي من قياسها على ستر العورة قلت وانما احتاج المصنف لهذا التفسير لان من شرط
الاصل ان لا يكون مخالفا للنص القياس والقطع بالعلة او الظن الاغلب وكون سلكها اقوي
وذات اصلين على ذات اصل وقيل لا وذاته على حكمية وعلى السمعاني لان الحكم باحكم اشبه وكونها
اقل وصفا وقيل عكسه والمقتضيه احتياطا في الفرض وعامة الاصل والمتفق على تعليل اصلها والمواقفه
الاصول على موافقه اصل واحد قدر والموافقه علة اخرى ان جوز علتان وما ثبت علته باجاع

www.alukah.net

فالنص القصعيه فالظنيه فالايما فالسبر فالمناسبة فالشبه فالدوران وقيل النص فالرجاع
وقيل الدوران فالمناسب وقياس المعنى على الدلاله وغير الوصف المركب عليها ان قبل وعسر فساد
والوصف المحقق فالعرفي فالشرعي الموجود في العدم البسيط فالمركب والباعثه على العباده والمجرده
فرد عا قولان الباقي يعود الي علة حكم الاصل ويقع باموريا احدها ان يكون بالقطع بالعلة اي يكون
وجود علة احد القياسين مقطوعا به لخلاف علة الاخر فما وجود علته في اصله قطعي اولي لكونه
اغلب على الظن بصحة القياس وكذلك ما يكون وجود العلتين في اصل القياس ظنيا لكن وجودها في
اصل احد القياسين اغلب على الظن من وجود العلة الاخري في اصل القياس الاخر كما يترجح الذي
الذي مسلك علته قطعي من اجماع او نص دال على علته على القياس الذي مسلك علته ظني بانتها
ان يكون احدي العلتين مردوده الي اصل واحد والاخري مردوده الي اصول او اصلين فذات الاصلين
اولي ومن اصحابنا من قال هما سواء قال ابن السمعاني والاول اصح لان ما كثرت اصوله كان اولي
وحكاه في المستصفى عن قوم ثم قال وهذا يظهر ان طريق الاستنباط مختلفا فان كان مساويا فهو ضعيف
ولا يبعد ان يقوي ظن مجتهد فيه وكون كثرة الاصول ككثرة الرواة للخبر مما له اذا تعارضا عا
قال بدا السوم لم توجب الضمان فقال الشافعي علته انه اخذ لغرض نفسه من غير استحقاق
وعداه الي المستعير وقال الخصم بل علته انه اخذ لتلك فيشهد لعلة الشافعي بدا الغصب ويد
المستعير من الغاصب ولا يشهد لعلة ابي حنيفه الا السوم ولا يبعد ان يغلب رجحان علة
الشافعي عند مجتهد ويكون كل اصل كانه شاهد اخر وكذلك الربا اذا علل بالطعم يشهد له
الملح واذا علل بالقوت لم يشهد فلا يبعد ان يكون من المرجحات فحصل اربعة مذاهب رابعها
انا اختلفت مسلك التعليل في كل اصل رجح به وان اتحد مرجح الاصول فلا رابعها ان يكون احداها
صفه ذاتيه والاخري صفه حكميه فالذاتيه اولي لانها لازمه وقيل الحكميه وحكي ابن السمعاني لان
الحكم بالحكم اشبه فيكون الدليل عليه اولي وفي المستصفى اذا كان احدي العلتين حكما لكونه حراما
او نجسا والاخري وصفا لكونه قوتا او مسكرا زعموا ان رد الحكم الي الحكم اولي حتى ان تعليل الحكم بالرق
والحرية اولي من تعليله بالتمييز والعقل وتعليله بالتكليف اولي من تعليله بالانسانيه وهذا
من المرجحات الضعيفه التي سبيلها ان يكون احداها اقل اوصافا والاخري اكثر اوصافا فتعليله
اولي لانها اسلم وقيل الكثره اولي لانها اكثر شبها بالاصل وسبيلها ان يكون احدها يقتضي احكاما
في الفرض والاخري لا تقتضيه فالاولي اولي لانها اكثر شبها بالاصل وهذا ذكره ابن السمعاني في الواقع
ولفظ المصنف الفرض بالفا وانا ذكره ابن السمعاني الغرض بالغين المعجمة سابعها ان يكون احداها
يعم حكم اصلين والاخري تخص حكم اصلها كتعليل الربا في البر بالطعم بعد ثبوت الربا في جميع البر تعليله
وكثيره وتعليله بالكيل يبقي ثبوت الربا فيما لا يكال من البر وهو القليل فيترجح التعليل بالطعم لانه
عم حكم اصله على التعليل بالكيل لانه خص حكم اصله ثامنها ان يكون احداها ماخوذه من اصل
متفق على تعليله والاخري من اصل مختلف فيه تعليله فالاولي اولي تاسعها ان يكون علة
احداها عللا وفق الاصول المعهوده في الشريعة دون الاخري فترجح الاول لشهادة كل واحد من
تلك الاصول لاعتبار تلك العلة وقوله قبل والموافق يشير الي خلاف حكاه ابن السمعاني ان

انتهام

انضمام علة الي علة اخري توجب رجحان تلك العلة ما ان جوزنا التعليل بعلتين قال والاصح انها لا
ترجح بذلك لان الشيء لا يتقوى الا بصفة توجد في ذاته اما بانضمام غيره اليه فلا يسوي الدليل
علة المحسوسات فكذلك العلل لا يتصور تقويتها بانضمام علة اخري اليها وانما تتقوي بوجود
صفه فيها ولهذا قلنا ان الشهادة لا ترجح بكثره العدد عا ثبتت علته بالاجماع علي ما ثبتت
علته بالنص لان النقل يقبل النسخ والتخصيص وان ويل بخلاف الاجماع وهذا ما نقله الامام في
المحصول ثم قال ويمكن ان يقدم النص علي الاجماع لان الاجماع فرع عن النص يتوقف ثبوته علي
الادلة القطعية والاصل تقدم الفرع علي علته وعلي هذا جري صاحب الحاصل والمنهاج وقوله
والقطع اي اذا استوي الاجماع والنص في القطع في المتن والدلالة كان ما دليله الاجماع راجحا لما
ذكرنا ودونها اذا كانا ظنيين فان كان احدهما نصا ظنيا والاخر اجماعا ظنيا فكان دليله الاجماع
راجحا ايضا لما ذكره ان الدليل القطعي يقبل النسخ والتخصيص لخلاف الاجماع قال الهندي وهذا
صحيح بشرط التساوي في الدلالة فاما اذا اختلفا في ذلك فالحق انه يتبع فيه الاجتهاد فانكون
افادته للظن اكثر فهو اولي فان الاجماع وان لم يقبل النسخ والتخصيص لكن ربما تضعف دلالته
علي المطلوب بالنسبة الي الدلالة القطعيه فقد يخبر النقص بالزياده وقد لا يخبر فتتبع فيه
الاجتهاد بما ذكرناه ما ظهرت علته بالايما راجح علي ما ظهرت علته بالطرق العقلية لاستناد الظن فيه
الي سبب خاص هذا ان لم نشترط المناسبة في الوصف الموي اليه فان شرطناه فالالبق به يرجح
بعض الطرق العقليه عليه كالمناسبة لاستقلالها باثبات العلية لخلاف الايما والامام نقل
اتفاق الجمهور علي تقديم الايما علي غيره مطلقا من غير فصل ثم قال وفيه نظر لان الايما لم يوجد
فيه لفظ يدل علي العلية فلا بد وان يكون الدال علي عليه امرا خر سوي اللفظ وهو اما المناسبة
او الدوران او السبر واذا ثبت ان الايما لا يرد الا بواسطه احد هذه الثلثه كانت هي الاصل
والايما لا محاله اقوي من الفرع فكان كل واحد من هذه الثلاث اقوي من الايما بالسبر عا ترجح
ما ثبتت عليه وصفه بالسبر علي ما ثبتت علته بالمناسبه لافادته لظن العليه ونفي المعارض بخلاف
المناسبة فانها لا تدل علي نفي المعارض وهذا ما اختاره الامدي وابن الحاجب ومنهم من قدم
المناسبة والخلاف في غير المقطوع به فان العلل بالمقطوع متعين وليس من قبيل الترجيح وانما
النزاع في السبر الذي بعض مقدماته قطعي اكثر من الظن الحاصل بالمناسبة فهو اولي والا فهما
متساويان او المناسبة اولي راجع عزها تقدم علي الشبه قال امام الحرمين واذا في المعاني في المناسبة
ترجح علي اعلي الاشباه خاسرعها ترجح الثابت عليه وصفه بالشبه علي الثابت عليه وصفه بالدوران
لضعف الظن في الدوران كذا جزم به المصنف لكن ذكر امام الحرمين في كلامه علي ترتيب الاقيسة
ان ما ثبت بالطرد والعكس مقدم علي غيره من الاشباه لجريانه مجري الالفاظ ولجواز النجل
قوله في الدوران فما ثبتت علته بالدوران مقدم علي ما ثبت علته بالطرد ان قلنا انه من
المسالك وقوله وقيل النص فالاجماع هو قول البيضاوي وقد سبق في الحادي عشر وقوله
وقيل الدوران فالمناسبة اي قدم بعضهم الدوران علي المناسبة محتجا بان المطرده المنعكسه
اشبه بالعلل العقليه وهذا ضعيف فان العلل الشرعيه امارات والعقليه عنا الفاعل بها
موجبه فلا يمكن اعتبار هذه بتلك سادس عشرها تقدم قياس المعنى علي قياس الدلالة

www.alukah.net

وهنا يرجح الي تقديم المناسبه علي الشبه سابع عشرها تقدم غير المركب علي المركب للاختلاف فيه
كما سبق في شروط حكم الاصل ولهذا قال المصنف ان قيل به لانه رجح هنا كما ان مركب الاصل ومركب
الوصف لا يقبلان وعكس الاستاذ وقال امام الحرمين وهو من اكبر المركبين للمركب ثامن عشرها يرجح
القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنه الحكمة علي غيره ولهذا اطلق فشمل تقديمه علي
الذي هو مظنه المشقه علي التعليل بنفس المشقه وعلي القياس المعلل فيه بوصف اعتباري او
وصف حكمي كقولنا في المني مبتدا خلق بشرا فاشبه الطين مع قولهم مانع يوجب الغسل فاشبه
الحيض تاسع عشرها تقدم التعليل بالوصف العرفي علي الوصف الشرعي لان العلة الشرعيه بمعني الباعث
كالمربح قولهم ليس بكيل ولا موزون وهذا اذا كان الحكم وجوديا والعله وجوديه فانه يرجح
اذا علي ما اذا كانا او عدميين كما مثلناه وعلي ما اذا كان احدهما عدميا اما اذا كان الحكم عدميا والعلة ثبوتية
او بالعكس فقال الامام الرازي واتباعه انه مرجوح بالنسبة الي ما اذا كانا عدميين واعتلوا
بالمشابهة بين التعليل بالعدمي والعدمي اذا كان التعليل بالعدمي مقدما علي التعليل بالبسيط
لان البسيط تكثر فروعها وفوائدها وهذا ما عليه الجدليون واختاره البيضاوي وقيل يترجح المركب
وقيل هما سواء في التلخيص لامام الحرمين قال القاضي ولعله الصحيح وقال في البرهان قدم بعضهم
البسيط علي المركب لكثرة فروعها ولقلة الاجتهاد فيها وهو باطل فان الطلاق القول بان الوصف
الواحد اكثر فروعا مما لا يصح فقد يكون اقل وقد يكون قاصرا نعم ان فرضنا ان اصل واحد فالمفردة
اكثر فروعا وينبني علي التعليل بعلتين الثاني والعشرون تقدم القياس الذي علته معني الباعث علي
الذي علته معني الامارة لان قبول الطاعه اليه اسرع كذا ذكره ابن الحاجب قال المصنف في شرحه
ولقايل ان يقول العلة ابدا اما بمعني الباعث او الامارة او الموثر علي ما سبق الخلاف فيه اما
بانها تاره بمعني الباعث وتاره بمعني الامارة فلم يقل به احد وكان مراده ان ذات التاثير والتعليل
ارجح من التي لا يظهر فيها معني انتهى قلت مراده برجح الباعث علي الجامع الامارة
للاتفاق علي صحه التعليل بالوصف الباعث والخلاف في الامارة وهذا نظير ما لو كان احدهما اسما
والاخر وصفا فالصفه اولي من الاسم لان الاسم ان الاسم لا يجوز ان يكون علة قاله ابن السمعاني
الثالث والعشرون تقدم المطرده المنعكسه علي التي لا تنعكس لان الاولي اغلب علي الظن رابع والعشرون
يقدم ما تكون علته العله فيه مطردة فقط اي غير منعكسه فقط علي ما تكون العله فيه منعكسه
فقط اي غير مطرده لان اعتبار الاطراد متفق عليه بخلاف الانعكاس الخامس والعشرون رجح قوم
العله المتعديه علي القاصره وعكس اخرون منهم الاستاذ وذهب القاضي الي انه لا ترجيح بقصور
ولا تعدية واختاره ابن السمعاني حكي الاقوال الثلاثه امام الحرمين وهي عنده لا تقع لانها من
باب اجتماع علتين لحكم ومن قال بوقوع ذلك فلا حاجة الي الترجيح عنده اذ نقول بها واما من
لا يري اجتماع العلتين فجمهورهم علي ترجيح المتعديه لانها تفيد واحتج من رجح القاصره بشهاده
النص لها فترجيح موارد بها فالتمسك بها اولي لعمومها ومنع القاضي ترجيح المتعديه بالفايدة وقال لا ترجيح
بالفايدة وانما ينشا الترجيح من مثار دليل صحتها وعدم الفايدة لا تبطلها ولا يقدح في علتها وهو

متجه واختار الامام ترجيح المتعدية لو رجح ذلك قال لوجدانا في الفرع وصفا مناسبا مستندا الي
اصل ومال الغزالي الي ترجيح القاصرة فانها اوفق للنص قال وترجيح المتعديه ضعيف عند من لا يفسد
القاصره لا بكثرة الفروع بل بوجود اصل الفروع لا يثير قوة في ذات العلة وليس ولترجيح المتعدية
بانها متفق عليها والقاصره مختلف فيها لم يبعد السادس والعشرون اذا كانت احداهما اكثر فروعا والا
خري قليله فقل يرجح احداهما علي الاخري قولان ومن رجح المتعدية رجح الكثيره الفروع علي القليله
واختاره الامام علي اصله السابق في انا متي وجدنا في بعض الفروع معني صحيحا مستندا الي اصل
فلا يترك لعدم غيره واذا تعذبا بكثرة الفروع فاذا كانت القليله الفروع لها نظاير تساوي في
عددها كثره الفروع فهل تقوم كثره النظاير مقام كثره الفروع فيه نظر وقد عقد الامام لها مسئله
والاخر من الحدود السبعه علي الاخفي والراقي علي المرسي والصحيح والاعم وموافقه النوع واللغة
ورجحان طريق المناسبه للناس بالنص وجوه الترجيح في الادله ختم في الترجيح في الحدود وهي اما عائده الي كثريات
الماهيات واما سببه لثبوتها من الاحكام وهو المقصود هنا وهو اما باعتبار اللفظ او لحسب امر خارج
فالاول يرجح الحد يعرف اعرف عند السامع علي الحد يعرف اخفي لان الاول افضي الي مقصود التعريف
من الثاني ويترجح الحد بالذاتي علي الحد بالعرضي لان الاول يوجب تصور كنه المطلوب بخلاف الثاني
ويرجح بالالفاظ الصريحة علي غيرها وبكون احدها اعم علي الاخر لفايدة المتكثرة وقيل يرجح الاخص
للاتفاق علي ثبوت مدلوله الاخص والاختلاف في ثبوت مدلول الاعم من الزيادة وما مدلوله متفق
عليه اولي من المختلف فيه والثاني يرجح الحد الموافق للنقل الشرعي او اللغوي علي غير الموافق لهما لانه
اغلب علي الظن صحته من غيرها ويرجح الحد برجحان طريق اكتسابه علي الحد الذي يكون طريق
اكتسابه مرجوحا بان طريق احدهما قطعيا والاخر ظنيا وانما يترجح احدهما علي الاخر بهذا الطريق
لان الحد المبني لما كان متلقي من النقل وطريق النقل قابلة للقوة والضعف جري الترجيح فيه لحسب
ترجيح الطرق بعضها علي بعض والموجبات لانحصار مثارها علي الظن وسبق كثير من هذا
يشير الي تقديم بعض انواع المفاهيم علي بعض وسبق في بحث المفهوم والي تقديم الشرعي ثم العرفي ثم
اللغوي وسبق في بحث الحقيقه والي تعارض ما يحمل بالفهم كالمجاز والاشتراك والي تعارض القول
والفعل وسبق في بحث السنه والي دخول القاضي في كلام الشارع او الراوي الفقيه وغيره وسبق في
مسالك العلة والي تقديم بعض انواع المناسب علي بعض وسبق في فصل المناسبة وغير ذلك

الكتاب السابع في الاجتهاد وما احوجه عن الجميع لان الاجتهاد متوقف
علي معرفة الادلة وعلي معرفه التعادل والتراجيح الاجتهاد واستفراغ الفقيه الوسع في تحصيل
ظن بحكم الاجتهاد لغه بذل الوسع فيما فيه كلفه قال الماوردي ماجوز من جهاد النفس ذكرها
في طلب المراد والاصطلاح ما ذكره والمراد بالاستفراغ بذل تمام الطاقة بحيث تحس النفس بالعجز
عن المزيد وهو جنس والفقيه احتراز عن المقلد وقال لتحصيل ظن لانه لا اجتهاد في القطعيات
ولم نحتج لتقييد بالشرعي كما فعل ابن الحاجب لانه قد دل عليه بذكر الفقيه والا لم يكن لذكر الفقيه
في الحد معني ويرد عليه اجتهاد النبي صلي الله عليه وسلم فانه لا يسمي فقيها عرفا ولعدم
الاذن فيه الا ان يقال المحدود اجتهاد الفقيه لا مطلق الاجتهاد وقال الماوردي بذل المجهود
في طلب المقصود ونسب ابن ابي هريرة للشافعي ان الاجتهاد هو القياس وليس كذلك بل

الألوكة
www.alukah.net

التنبيه عليه كلامه في الرسالة فانه قال معنى الاجتهاد معنى القياس اي ان كلا منهما يتوصل به الى حكم غير منصوص عليه والمجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل اي ذو ملكة يدرك بها العلوم وقيد العقل نفس العلم وقيل ضروريه علم بهذا التعريف للاجتهاد دكنا الاجتهاد وهما المجتهد فيه فالمجتهد الفقيه ثم اخذ في شروطه فاستطرد بالعاقل لذلك الخلاف في تعريف العقل طبيعية يفصل بها بين حقايق المعلومات والثاني انه نفس العلم وهو قول الاشعري وحكاه الاستاذ ابو اسحق عن اهل الحق وانهم قالوا مترادف العقل والعلم وان اختلف الناس في العقول لكثرة العلوم وقلتها والثالث انه بعض العلوم الضرورية وهو قول القاضي ابي بكر وتابعه جمع من اصحابنا كابن القاص وسليم الرازي فخرجت العلوم الكسبية لان العاقل يتصف بكونه عالما مع انتفاء العلوم النظرية وانما قلنا بعضها لانه لو كان جميعها لوجب ان يكون العاقل للعلم بالمدركات لعدم الادراك المعلوم عنها غير عاقل قال القاضي عبد الوهاب فقلت له فتخصص هذا النوع من الضرورية بوصف فقال يمكن ان نقال ماح معه الاستنباط ونقل القشيري في المرشد عنه انه قال لا انكر ورود العقل في اللغة لمعنى العلم فانهم يقولون عقله وعلمه لمعنى ولكن عرفني ان ابن العقل الذي ربط به التكليف بتنبيه النفس هذا شرط اخر وهو سجيه النفس بالفقه وهو ان يكون عنده قوة الفهم على التعرف بالجمع والتفريق والترتيب والتصحيح والافساد فانه ملاك الصنعة كذا قاله الاستاذ ابو اسحق قال ومن كان موصوفا بالبلادة وبالعجز عن التعرف لم يكن من اهل الاجتهاد وما احسن قول الغزالي اذا لم يتكلم الفقيه في مسئله لم يسمعها كلامه في مسئله يسمعها فليس بفقيه حكاه العمدادي في طبقات الحنفية وان ذكر القياس وتوابعه الى هذا الحقه المصنف لخطه على الحاشية واشار بذلك الى ان منكري القياس يعدون من المجتهدين حتى يعتبر خلافهم وهذه المسئله تخرج من كلام الناس فيها مذاهب احدها اعتبار خلافهم مطلقا وهو ظاهر كلام اصحابنا في الفروع ولهذا يذكر الشيخ ابو حامد والماوردي والقاضي ابو الطيب وغيرهم خلافهم في كتب الفقه ويحاجونهم والثاني المنع مطلقا وهو قول القاضي ابي بكر وتابعه امام الحرمين وقالا هم في الشرع كمنكري البداية في العقول فلا اثر لخلافهم فلا وفاقهم والثالث ان انكروا القياس الجلي لم يعتد بخلافهم والا اعتد وهو ظاهر كلام ابن الصلاح وغيره وهو المختار وقال الابياري في شرح البرهان ان كانت المسئلة مما يتعلق بالاثار والتوقيف واللفظ اللغوي وليس للقياس فيها مجال فلا يعتد بهم ان ينعقد الاجماع دونهم الاعلى قول من يرى ان الاجتهاد قضيه واحدة لا تتجزى فان قلنا بالتجزي فلا يمنع ان يقع التطرق في نوع هم فيه محققون الحاقا بالدليل العقلي والتكليف بشرط الغزالي والامام الرازي لو ندعارنا بدليل العقل اي البراءة الاصلية ويعرف انا مكلفون بالتمسك به مالم يرد دليل ناقل من نص او اجماع او غيرهما قال الهندي ولم يذكر فيه القياس فان كان ذلك بنا على انه متفرع من الكتاب والسنة فالاجماع والعقل ايضا كذلك فكما يجب ان لا يذكرا هما وان كان ذلك بنا على انه ليس بمدرك فكونه حجة سوى ذلك بل هو ايضا مدرك من المدارك فينبغي ايضا ان يكون المجتهد عارفا به وبانزاعه واقسامه وشرائطه المعتبرة وطرق عليته ذو الدرجة الوسطى في اللغة وعربيته واصولا وبلاغة اما اعتبار اللغة والعربية فلان شرعنا عربي فلا يمكن التوصل اليه الا بفهم كلام العرب وما لا يتم الواجب الا به فهو

واجب ولو ان المصنف عبر بدل العربية بالنحو لكان احسن لشموله الاعراب والتصريف واشار بقوله الدرجة الوسطى الى انه لا يشترط في ذلك بلوغه الى حد الاصمعي والخليل وسيبويه بل يكفي عرفانه باوضاع العرب بحيث يميز العبارة الصحيحة عن الفاسدة والراجحة عن المرجوحة فانه لحب حمل كلام الله وكلام رسوله على ما هو الراجح وان كان على عكسه مرجوحا جايزا في كلام العرب وقال الاستاذ فاما الحروف التي يختلف عليها المعاني فيجب فيه النحو والتكمل ويكتفي بالتوسط فيما عداها واما اللغة فيجب فيها الزيادة على التوسط حتى لا يشذ عنه المستعمل في الكلام في غالب اللغة واما اعتبار اصول الفقه فلان به يقوى على معرفة الادلة وكيفية الاستنباط وكلما كان الحكم في معرفته كان منصبه اتم واعلى في الاجتهاد واما اعتبار معرفة البلاغة فلان الكتاب والسنة في الذروة العليا من الاعجاز فلا بد من معرفة الاعجاز ومواقعه واساليبه لكن بدلك من الاستنباط متعلق الاحكام من كتاب وسنة وان لم يحط المتون متعلق بفتح اللام لحظ المصنف اي لا بد له من معرفة كتاب الله قالوا ولا يشترط معرفة جميعه بل ما يتعلق بالاحكام وذكروا انها خمسمايه وكانهم ارادوا بالمطابقة والاغالب القران بل كله لا الخلو عن مستنبط حكم لمن وهب له قالوا ولا يشترط حفظها بل يكفي ان يكون عارفا بها بان يعرف مواقعها حتى يطلب منها الاية التي يحتاج اليها عند نزول الواقعة ولا بد له من معرفة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يشترط ايضا معرفة جميعها بل ما يتعلق بالاحكام ثم لا يشترط حفظها بل معرفة مواقعها حتى يطلب منها عند الحاجة اليها قال الشيخ الامام هو من حيث العلوم مذاهب واحد لمحض فواعد الشرع وما ش بالحسب التسمية فهو يعم بها منصور الشارح

هو الاشبه

ان الاحكام

قوله

انه ينبغي ان يعلم فتواه ليست بخلافه للاجماع اما مواقعه مذهب عالم ان يكون الواقعة متولده في العصر ليس لاهل الاجماع فيها خوض والصحيح والمختار وحكاه الروياني وسليم الرازي وجماعة عن نص الشافعي رضي الله عنه والصحابة رضي الله عنهم وحكاه الروياني ايضا عن اكثر اصحابنا الوجوب الى ما ذكر ومنها كونه خبيرا بالناسخ والمنسوخ بحيث انه لو وقع في الحكم المنسوخ والمتروك ولا يشترط حفظ ذلك جميعه بل كل واقعة يفتي فيها بما يليها وحديث فينبغي ان يعلم انه ليس من جملة المنسوخ كما تقدم في الاجماع ومنها معرفته باسباب النزول في النصوص الاحكامية ليعلم الباعث على الحكم وقد يقتضي التخصيص به او تعميمه به مجانا ومنها معرفته شرط المتواتر والاحاد ليقدم الاقوى عند التعارض ومنها معرفة الصحيح والضعيف ليحتج بالصحيح ويطرح الضعيف ومن رجال الرواة في القوة والضعف ليتميز المقبول عن المردود وقال الشيخ ابو اسحق والغزالي وغيرهما ويعول في ذلك على اية

الألوكة
www.alukah.net

للحديث كاحمد والبخاري ومسلم والدارقطني وابي داود ولخوهم لانهم اهل المعرفه بذلك فجاز الاخذ
بقولهم كما ناخذ بقول المقومين في القيم ونحوه معرفه جله احكام الصحابة وقاويهم ولا يشترط
علم الحلال والتاريخ الفقه والحديث والعربية والاصول [illegible] عدم اشتراط علم الكلام قاله
الاصوليون وقال الرافعي عد الاصحاب من شروط الاجتهاد معرفه اصول العقايد قال
العراقي وعندي انه يكفي اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها على طريق المتكلمين وبادلتهم التي لخروها
انتهى وكان بعض مشايخنا ينازع في نسبه الاشتراط للاصحاب وقال لم ار في كتبهم ذلك [illegible]
شرط تفاريع الفقه وكيف نحتاج اليها والمجتهد هو الذي يوليها والحكم فيها فاذا كان الاجتهاد
نتيجه فلو شرط فيه لزم الدور وعن الاستاذ ابي اسحق يشترط الفقه ولعله اراد ممارسته
واليه مال الغزالي فقال انما انحصر الاجتهاد في زماننا لعدم ممارسته فهو طريق لتحصيل الدربة في
هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك [illegible] لا يعتبر في صحة الاجتهاد ان يكون رجلا
ولا ان يكون حرا ولا ان يكون عدلا وانما يعتبر العدالة في الحكم والفتوى فلا يجوز استفتاء
الفاسق وان صح استفتاء المراه والعبد ولا يصح الحكم الا من رجل عدل فصار شرط الفتيا اغلظ
وشروط الاجتهاد بالعدالة لما تضمنه من القبول وشروط الحكم اغلظ من شروط الفتيا بالحرية
والذكورية لما تضمنه من الالزام وقول المصنف على الامر راجع الى العدالة ومقابلة قول
الغزالي انما شرط لجواز الاعتماد على قوله اما هو اذا كان عالما قال ان اجتهد لنفسه فاخذ
باجتهاد نفسه فالعدالة شرط لقبول الفتوى لا لصحة الاجتهاد هكذا ذكره وقال السمعاني
يشترط ان لا يكون متساهلا في امر الدين وان لم يكن كذلك لا يستقصي في النظر والدلايل ومن لا
يستقصي فيها لا يصل الى المقصود قال واما الذي ذكره الاصحاب انه لا يعتبر العدالة فيجوز
ان يكون المراد ما ذكرناه هذا واما هذا للقرار فلا يرضى منه وحسن يصير الخلاف لفظيا
لكن قال المصنف ان مقتضى كلام غير الغزالي ان العدالة ركن في الاجتهاد وانه يتفرع على هذا
ان الفاسق اذا اداه اجتهاده الى حكم هل يأخذ بقوله من علم صرفه في فتواه بقرائن دلت
وحكى الرويا في وجهين في انه هل يجوز مباحثة الفاسق [illegible] من شروط الاجتهاد البحث عن المعارض فيجب في العام هل له مخصص وفي المطلق هل له مقيد
وفي النص هل له ناسخ وهكذا وهذا ذكره في المحصول وتابعه المصنف وغيره وهو لا يخالف ما
سبق منهم في باب التخصيص انه يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لان ذلك في جواز
التمسك بالظاهر المجرد عن القرائن والكلام هنا في اشتراط معرفه المعارض اي بعد ثبوت
كونه معارضا ولهذا قال في المحصول يشترط ان يعرف الادلة التي تقتضي تخصيص العموم لغرض
في الاعيان وهو المسمى بالتخصيص او في الازمان وهو النسخ والذي يعنى تعميم الخاص وهو
القياس وحينئذ فيجب ان يكون عارفا بشرايط القياس ليميز ما يجوز مما لا يجوز لكن الابياري
في شرح البرهان اجرى الكلام على ظاهره وحكى الخلاف السابق في باب العموم هنا وان ذلك
جار في كل دليل مع معارضه والي اي وقت يبحث فيه الخلاف السابق وبه يعلم قدح ما قض د
المحصول ومن تبعه ومنها ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره
او لا يعدل عن القرينه المعينة وان كان معه قرينة فما تقتضيه القرينه والا لما حصل الوثوق

يشي من الاحكام لجواز ان يقال انه عني بالخطاب الذي يدل ظاهره على حكم او خبر او وعد او وعيد غير ظاهره
مع انه لم ينبه عليه فيجب على المجتهد ان بحث عن القرينة الى ان يغلب على الظن وجودها او عدمها ف
فيعمل بمقتضاها ان وجدها والا اتى بمقتضى ظاهر اللفظ وذلك [illegible] وهو الضمان من تخريج
[illegible] اجماع تلك العلوم انما يشترط في المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع ابواب الشرع وقد انقطع الان ودونه
في الرتبه مجتهد المذهب وهو من يتمثل مذهب امام من الايه وعرف مذهبه وصار حافظا فيه
لجيث لا يشذ عنه شيء من اصول مذهبه ومنصوصاته فاذا سيل عن حادثه ان عرف لصاحبه نصا
اجاب والا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها على اصول صاحبه وادعى ابن ابي الدم ان هذا النوع
قد انقطع في هذه الاعصار كالذي قبلها ودونها في الرتبه مجتهد الفتيا وهو المتحري لمذهب المتمكن
من ترجيح قول على اخر وهذا ادنى المراتب وما بقي بعده الا العامي ومن في معناه والصحيح [illegible]
ابي لجوز ان يقال رجل منصب الاجتهاد وفي بعض المسايل دون بعض وفي فن دون
فن فاذا ظهر له ترجيح في شيء فالمسه واذا لم يظهر له قلد لانه لو لم يتجز العلم المجتهد جميع الاحكام و
ومداركها وقد سيل ملك عن اربعين مسله فقال في ست وثلاثين لا ادري وقيل لا لجوز لتعلق
البعض بالبعض وهو ممنوع [illegible]
احلف في النبي صلى الله عليه وسلم هل كان لجوز له الاجتهاد فيما لا نص فيه فذهب
الجمهور الى جوازه وقال الواحدي في البسيط انه مذهب الشافعي وعداه الى ساير الانبيا قال
ولا لجه للمانع في قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي فان القياس على النصوص بالوحي اتباع
للوحي ثم منهم من قال يقوعه وهو اختيار الامدي وابن الحاجب ومنهم من انكر وقوعه وتوقف
فيه جمهور المحققين وذهب ابو علي وابنه ابو هاشم الى انه لم يكن متعبدا به وشذ قوم فقالوا
باستحاله عقلا كما حكاه القاضي في التلخيص لامام الحرمين ومنهم من جوزه في امور الحروب دون
الاحكام الشرعيه وادعى العراقي ان محل الخلاف في الفتاوي وان الاقضيه لجوز فيها من غير نزاع
وستشهد له ما رواه ابو داود عن ابي هريره قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان
في مواريث واشيا قد درست فقال اني انما اقضي بينكم بكي يتم لم ينزل علي فيه واحج المانعون
بان الاجتهاد انما يسوغ عند فقد النص والانبيا لا يفقدونه لتمكنهم من استطلاع الوحي واجيب
بانه اذا لم ياتهم الوحي في الواقعه فهم كغيرهم في البحث عن معاني النصوص الا انهم يفارقون
غيرهم في العصمة من الخطا والصواب انه [illegible] عليه الصلاة والسلام لا ينافي اذ لجوزنا الاجتهاد
على النبي صلى الله عليه وسلم فالصواب انه لا خطا اجتهاده وهذا هو الحق وعليه جرى البيضاوي وهو
خير من قول ابن الحاجب لا يقر على خطا فان الذي يعتقده عدم وقوع الخطا فيه البته ويقال
لمجوزه بشرط عدم التقرير ليس بصدق صدور الخطا المضاد لمنصب النبوة ويلزمك محال
من الهذيان وهو ان يكون بعض المجتهدين في حال اصابته اكمل من المصطفى صلى الله عليه وسلم
في تلك الحاله معاذ الله وان الاجتهاد جايز في عصره صلى الله عليه وسلم وبانه [illegible] باذن صريحا
قبل او غير صريح وراجعون الرجوع [illegible] للزوم الكلام في هذه المسلة لمعنيين احدهما في
الجواز وفيه مذاهب احدها لجوز مطلقا وهو المختار عند الاكثرين وان كان النص لا يفيد

الاجتهاد وانا الذي يضاد نفس النص [illegible] المنع مطلقا وهو ههنا اظهر منه في المسئلة التي قبلها لان
[illegible] ان ورد الاذن بذلك جاز والا فلا ثم منهم من نزل السكوت [illegible] على الاذن ومنهم من اشترط ان
الحادثة التي لقايه لفات المصلحة بل حكى الاستاذ ابو منصور الاجماع في الغايب والخاسر لجواز للغايبين
عنه من القضاة والولاة كعلى ومعاذ لما بعثهما الى اليمن دون الحاضرين كذا حكاه الغزالي والامدي
قال الامام والخوض في هذه المسئلة قليل الفايدة لانه لا ثمرة له في الفقه واعترضه الشيخ صدر الدين
بن الوكيل وقال في مسايل الفقه ما ينبغي عليه كما لو شك في نجاسة احد الاناين ومعه ما طاهر تيقن
وغيرها في جواز الاجتهاد وجهان اصحهما نعم وهو نزل من لجواز الاجتهاد في زمنه والثاني المنع وتابعه
المصنف في شرح المنهاج وفيه نظر [illegible]
الوقوع وفيه مذاهب احدها وقوعه من مجتهدي الصحابة في حضوره وغيبته ظنا قال ابن الحاجب
وهو المختار قيل ولم ينقل احد انه وقع قطعا لكن ذكر الهندي ادلة الوقوع قال فان قلت هذه اخبار
احاد لا يتمسك بها فيما الحق فيه لانها والمسايل العلمية قلنا وان كانت اخبار احاد لكن تلقتها الامة
بالقبول لجاز ان نقال انها تفيد القطع فلا اشكال عليه [illegible] لم يقع [illegible] لم يقع لحاضر
الوقف واختاره البيضاوي ونسبه للاكثرين [illegible] الوقف في حق الحاضرين واما الغايبون فالظاهر
وقوع تعبدهم به ولا قطع ولا شك ان الادلة في هذه المسئلة متعارضة واحاديث موافقه عمر ربه
تشهد للوقوع من الحاضرين [illegible]

[illegible]

ما تعلق بالقدر والخبر واثبات الحجة ونفيها فالمخطي فيه معذور ولو كان مبطلا في اعتقاده بعد
الموافقة في تصديق الرسل والتزام الملة وبنى على ذلك ان الخلق ما كلفوا الا اعتقاد تعظيم الله
تعالى وتنزيهه [illegible] وجه ولذلك لم يحث الصحابة عن معنى الالفاظ الموهمة التشبيه على انهم
بان اعتقادها لا لجر حرجا [illegible] المسايل غير العقلية وهي التي ليست اصلا من اصول الشرع
المجمع عليه فينقسم الى ما ليس عليه برهان والى ما عليه برهان والى الاول اشار بقوله امتا
المسئلة التي لا قاطع فيها فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والقاضي ابو يوسف
ومحمد بن الحسن وابن سريج كل مجتهد مصيب ثم اختلفوا هل ولا فقال الاولان وهما الشيخ والقاضي
حكم الله تابع لظن المجتهد فالظنه كان حكم الله في حقه وقال الثلاثة ابو يوسف ومحمد وابن
سريج في اصح الروايات عنه مقالة تسمى بالاشبه وهي ان في كل حادثة ما لو حكم الله لحكم الا به
قال في المحصول وهذا حكم على الغيب ثم هاؤلاء القايلون بالاشبه يعبرون عنه بان المجتهد
مصيب في اجتهاده مخطي في الحكم اي اذا صادف خلاف ما لو حكم لم لحكم الا به وربما قالوا
مخطي اشتها لا ابتدا هذا اخر تقاريح القول بان كل مجتهد مصيب وقال الجمهور وهو الصحيح
المصيب واحد وقال ابن السمعاني في القواطع انه ظاهر مذهب الشافعي ومن حكي عنه غيره
فقد اخطا والله تعالى في كل واقعة حكم سابق على اجتهاد المجتهدين وفكر الناظرين ثم اختلفوا
اعليه دليل ام هو لله فيتر يصيبه من شاء الله تعالى ويخطيه من شاء والصحيح ان عليه امارة
واختلف القايلون بان عليه امارة فان المجتهد هل هو مكلف باصابة الحق او لا ان الاصابة
ليست في وسعه والصحيح الاول ثم اختلفوا فيما اذا اخطا الحق هل يا ثم والصحيح لا يا ثم
بل له اجر على ما قال صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا
فله اجر واحد ومن تفاريع هذا انه على ما ذا يوجر ولم يتعرض المصنف له وقال في المنح
المختار انه يوجر على بذل وسعه لا على نفس الخطا لانه ليس من صنعه واما اذا اصاب
فله اجران احدهما على بذل الوسع وهذا كما في المخلي والثاني لحتمل ان يقال انه على نفس
الصواب فان قيل الس انه ليس من صنعه قلنا قد ثبت المرء على ما ليس من صنعه
وانما هو من اثار صنعه ولا كذلك الاثم ولحتمل ان يقال انه على كونه سن سنة حسنة
يقتدي بها من يتبعه من المقلدين ومن هنا نقول المخطي لا يوجر على اتباع المقلدين لمخالفة
المصيب لان مقلد المصيب قد اهتدى به لانه صادف الهدى وهو الحق على ولان يهدي الله
بك واحدا خير لك من حمر النعم لخلاف المخطي فان مقلده لم يحصل على شيء غايته الامر سقوط
الحق عنه باعتبار ظنه اما حصول ثواب زايد فيه نظر وقد استدل على ان كل مجتهد
ليس مصيبا بان القايل بكل مجتهد مصيب ان كان مصيبا صحت مقالته هذه لمطابقة خبره
مخبره وان كان مخطا فقد اختلت كلية دعواه به نفسه فليس كل مجتهد مصيبا التم
الثاني ما فيه قاطع واليه الاشاره بقوله اما الجزيية فيها قاطع فالمصيب فيها واحد
بالاجماع وان دق مسلك ذلك القاطع وقد علي الخلاف في التي قبلها وهو غريب ثم اذا
اخطاه نظر فان لم يقصر وبذل المجهود في طلبه ولكن تعذر عليه الوصول اليه فهل
يا ثم فيه مذهبان واصحهما المنع والثاني نعم وهو قول من يقول ان المخطي فيما لا قاطع

فيه يأثم وبعض من يوافق هنا كما على انه لا يأثم فلذلك كان القول بانه يأثم هنا اقوى من القول بانه
يأثم حيث لا قاطع ولهذا عبر بلفظ الاصح هنا ولفظ التصحيح هناك اشارة الى ان مقابل هذا الوجه
من الصحة ومقابل ذلك فاسد وكلام المصنف جازم بانه مخطئ في هذه الحالة وقال العراقي النص
قبلان يبلغه ليس حكما في حقه فليس مخطئا حقيقة ولهذا لا نقول في ادلة قبا في صلاتهم ليت
لعدم تقصيرهم ثم قال العراقي اذا ثبت هذا في مسئلة فيها نص قالني لا نص فيها كيف يتصور خطأ
المجتهد فيها وتوسط ومن قصراي وان قصر في الاجتهاد فاتم وفاقا سواي ذات القطع
وغيرها وعبارة ابن الحاجب مخطئ ثم وحذف المصنف لفظ مخطئ لانه ان اراد مخطئ في الحكم فلسنا
على يقين من ذلك اذ لعله اصاب الحكم وانه اصاب ولكنه اثم لتقصيره وقد يكون مع ذلك اصاب
كواجد قبلة وان اراد مخطئ في نفس الاجتهاد فلا كلام فيه [illegible] من صوب المجتهد
شرط في ذلك ان لا يكون مذهب المخصم مستندا الى دليل ينقض الحكم المستند اليه قاله الشيخ عز الدين
[illegible]
[illegible] لجواز
نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية لان الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره باتفاق اذ لو جاز
النقض لجاز نقض النقض ويتسلسل وذلك يودي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو معنى قول
الفقهاء في الفروع لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد وهذا اذا كان حكمه لم يتبين انه خالف قطعيا فان
خالف قاطعا من كتاب او سنة متواترة او اجماع او ظاهرا جلي اعم من ان يكون مفهوم الموافقة الاولوي
او القياس الجلي نقض لان ذلك مقطوع مقدم على المظنون وهنا امران [illegible] انه قد يتوهم من
عدم النقض في الاجتهاد ان الثاني لا اثر له وليس كذلك ولهذا قال الشيخ عز الدين في القواعد لو اجتهد
ثم بان خلاف ظنه فان تبين نظن يساويه او يرجح عليه او دنى رجحان فان يتعلق بحكم لم ينقض
وبنى على احتهاده الثاني فيما عدا الاحكام المبنية على الاجتهاد والاول وان لم يتعلق به حكم
بنى على ما ادى اليه اجتهاده ثانيا الى ان يستوي الظنان فيجب التوقف على الاصح [illegible] عمل قولنا
ان النص يبطل حكم الاجتهاد اذا كان النص المخالف موجودا قبل الاجتهاد فان كان النص
حادثا بعد الاجتهاد وتصور هذا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فالحكم بالاجتهاد السابق نافذ
قاله الماوردي في باب التيمم من الحاوي واشار المصنف بقوله ان حكم خلاف اجتهاده الى انه
بعض حكمه في صورتين وان كانا في الاجتهاديات [illegible] لو حكم المجتهد على خلاف اجتهاد نفسه
كان حكمه باطلا سواء قلد غيره ام لا لانه لعب عليه العمل بظنه [illegible] اذا حكم مقلد لخلاف
قول امامه انبني على انه هل يجوز له تقليد غيره فان قلنا لا يجوز بل عليه اتباع مقلده
فينقض وان جوزنا تقليد من شاء فلا كذا قاله ابن الحاجب وعنى واما تقييد المصنف هذه
المسئلة بما اذا لم يقلد غيره فسهو واصله ان العراقي قال اذا منعنا من قلد اما ما ان يقلد غيره
ونعمل وحكم بقوله فينبغي ان لا ينفذ قضاؤه لانه في ظنه ان امامه ارجح ونقله عنه الرافعي
الا انه حذف لفظه ينبغي فاوهم انه منقول للحث واختصره النووي في الروضة فحذف التعليل
فاوهم ان المسئلة فيمن قلد غير امامه سواء كان لدليل ساقه بحيث ظن ان الحق مع غيره في تلك

المسئلة

المسئلة ام لا بل لمجرد صدره من امامه وانما هي في الثاني واما الاول فلا يقال فيه ان في ظنه ان امامه
ارجح فيحذف التعليل وهم النعيم وتابعه المصنف وزاد التصريح بكونه غير مقلد وانما هي فيما اذا
قلد غير امامه فهو في الحقيقة وهم ثالث علي وهمين سابقين [illegible]
[illegible]
ادى اجتهاده الى صحة النكاح بغير ولي ثم تغير اجتهاده الى انه باطل فالمختار عند ابن الحاجب
التحريم مطلقا وحكاه الرافعي عن العراقي ولم ينقل غيره والثاني ان لم يتصل به حكم حرم وان اتصل
لم يحرم ليلا يلزم نقض الاجتهاد بالاجتهاد وهو ما جزم به السخاوي والهندي اما لو نكحها
مجتهد حنفي بغير ولي ثم زوجها ثابت فمن مجتهد يعتقد بطلان النكاح الاول والمراة
مترددة بين دعويتهما قال امام الحرمين في التلخيص ليس القائلين بان المصيب واحد صار
في مثل هذه الصورة الى الوقف حتى يترافعا الى القاضي فيلزمهما على اعتقاد نفسه وحكم
الله عليها حسبما دال ومنهم من قال تسلم الى الزوج الاول فانه نكحها نكاحا يعتقد صحته
وهو السابق قال والذي عندنا انه تجتهد فيها المجتهد وما ادى اليه اجتهاده فهو حكم الله
من وقف او تقديم او غيرهما [illegible] اذا افتى المجتهد على وفق اجتهاده العاشر ثم تغير اجتهاده
فعلى الخلاف السابق وقال الهندي ان اتصل به حكم قبل تغير اجتهاده فكما سبق في المجتهد وان
لم يتصل به فاختلفوا فيه والاولى التحريم كما في المجتهد في حق نفسه ومنهم من لم يوجبه لانه يودي
الى نقض الاجتهاد بالاجتهاد وهو ضعيف لان زوال ذلك الحكم ليس بطريق النقض بل لزوال
شرطه وهو بقا المجتهد عليه ومن [illegible] المجتهد
اذا افتى بشئ ثم تغير اجتهاد لزمه اعلام المستفتي ليكف وقضيه كلام المصنف اللزوم مطلقا
قبل العمل وبعده والمنقول في الروضة في الاقضية انه يلزم اعلامه قبل العمل وكذا بعده
حيث لحب العمر ونقل ابن السمعاني في القواطع انه ان كان عمل بعلم يلزمه اعلامه وان لم يكن
عمل به فينبغي ان يعرفه ان يمكن منه لان العامي انما يعمل به لانه قول المفتي ومعلوم انه ليس
قوله في تلك الحالة التي يريد ان يعمل به [illegible] وما اطلقه المصنف من انه لا ينقض ما عمله
موجه بان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وبه يعلم تقييده بما اذا كان القول الثاني في محل الاجتهاد
اما اذا كان بدليل قاطع فيجب نقضه لاعماله وقد صرح الصيمري وغيره من اصحابنا بهذا
التفصيل و [illegible]
[illegible] اذا عمل بفتواه في اتلاف ثم بان انه اخطا فان لم
يخالف القاطع لم يضمن لانه معذور وان خالف القاطع فاطلق المصنف التضمين ونقل النووي
عن الاستاذ ابي اسحق اذا كان اهلا للفتوى والا لم يضمن لان المستفتي مقصر ولم يحتج المصنف
الى هذا القيد لان الكلام في المجتهد وقال النووي ينبغي ان يخرج على قولي الغرور اذ
يقطع بعدم الضمان مطلقا اذ لم يوجد منه اتلاف ولا الجا اليه بالزام مسئلة
[illegible] يجوز ان يقال لنبي او مجتهد احكم بما شئت [illegible] ويكون مورد الامر شرعيا وتعيين التفويض
وترددوا في [illegible] وقال ابن السمعاني لا يجوز للنبي دون العالم ثم
اختار الرازي [illegible] الحكم المستفاد من العباد على اضرب احدها ما جاء في طريق التبليغ عن الله تعالى
وهذا مختص بالرسل وهم فيه مبلغون فقط والثاني المستفاد من اجتهادهم وبه يتم الوسع

الألوكة
www.alukah.net

وهو من وظائف علماء الامة وفي جوازه للنبي صلى الله عليه وسلم خلاف سبق الثالث ما يستفاد بطريق تفويض الله الى نبي او عالم بمعنى ان يجعل له ان يحكم بما شاء في مثله ويكون ما يحكم به هو حكم الله تعالى الازلي فهو نفس الامر لا بمعنى ان يجعل له ان ينشئ الحكم فهذا من خصائص الربوبية وانما الكلام في هذه المسئلة انه هل يجوز ان يفوض اليه الحكم حادثة الى رأي نبي او عالم فيقول الحكم بما شئت فما صدر منك فهو حكمي في عبادي ويكون اذ ذاك قوله من جملة المدارك الشرعية فذهب جمهور المعتزلة الى منعه وجوزه الباقون وقال ابو علي الجبائي في احد قوليه بجواز ذلك للنبي دون العالم واختاره ابن السمعاني قال وذكر الشافعي في الرسالة ما يدل عليه وتردد ابن فورك واختلف اصحابنا فقال الامام تردد في الجواز وقال الجمهور تردد في الوقوع مع الجزم بالجواز ثم اذا قلنا بالجواز فالمختار عند ابن الحاجب وغيره انه لم يقع ولهذا لم يذكر المصنف المسئلة في باب الاستدلال وانما ذكرها البيضاوي فيه وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة [illegible] هذه المسئلة ذكرها استطرادا للتنظير وانما محلها باب الامر ووجه اتباع الشافعي فان الامر يقتضي الجزم بالفعل والتخيير ينافيه ووجه الجواز كما في خصال الكفارة فان الواجب منها واحد ثم ان اليه خيرة المكلف في ذلك [illegible] كما ثبت في النسخة الاولى لخط المصنف وقوله لخبر حبر يشمل اخذ الانسان بقول نفسه وبقول غيره ومعنى الاخذ تلقيه بالاعتقاد اما مع العمل به او لا مع العمل فكم من مقلد يعتقد وهو لا يعمل بما يعتقده اما لفسق او لغيبة وقد احد امام الحرمين على ترجيح القول بالمنع في الحر لانه ليس من شرط المذهب ان يكون قولا وقال ينبغي الايمان بلفظ يعمها ولهذا رجع المصنف عن هذا الحد الذي هنا وضرب عليه في خطه وكتب التقليد اخذ المذهب من غير معرفة دليله وهذا الذي قاله الامام غير وارد لان القول طلق على الرأي والاعتقاد الحاصل اتفاقا وشاع ذلك حتى صار كانه حقيقة عرفية وحسد فلا فرق بين القول والمذهب وقد قال صاحب الحكم المذهب المعتبر الذي يذهب اليه اذا علمت هذا فالاخذ جنس وقوله بالمذهب فصل خرج به غير المذهب من اقوال وافعال لقائليها وتاركيها لا على انها مذاهب لهم دعاهم اليها اجتهادهم انما لكونها ليست من مسائل الاجتهاد بل مما علم من الدين بالضرورة او لكونها خارجة عن مسائل الدين او لغير ذلك والمذهب يعم القول والفعل وقوله من غير معرفة فصل خرج به الاخذ مع المعرفة فدراك المجتهد في عرف حق المعرفة والا فهو رتبة التقليد وان حوم على فهم المأخذ ولهذا تراهم يقولون اخذ الشافعي بقول مالك او بقول ابي حنيفة في مسائل سئل عنها الى القول بها والضمير في قوله دليله عائد على الغير اي دليل الغير فعلم بذلك ان المعنى من غير معرفة المقلد الاخذ دليل الاخر القائل وعدل عن قول المختصر والاحكام بغير محمه الى معرفة دليله ليشمل الاخر بقوله من قوله محمه ولا يجوز على الخطأ وتسميه هذا تقليدا شائع واما رجوع المجتهد الى مثله حيث يجوز فهو رجوع عامي الى مجتهد في الحقيقة لانه لا اجتهاد له في تلك المسئلة التي تبع فيها وانما رجوع القاضي الى البينة يجعل ان يكون تقليدا ويحتمل ان لا يكون لانه نصاب شرعي وحمه اذا نهضت لم يعد التخيير الا ان يتبين انها لم تنهض لفقد شرط ونحوه وكذلك الرجوع الى خبر الواحد يحتمل ان لا يكون تقليدا نعم صرح ابن القاص في التلخيص بان قبول خبر الواحد وقبول البينة تقليد وتبعه شراح التلخيص القفال وغيره وجزم الرافعي في باب استقبال القبلة بعكسه في قبول الخبر

قال

وقال ليس مراد التقليد ما ذكر وحكى ابن السمعاني فيه وجهين فان قيل قد ظهر معنى قوله من غير معرفة دليله وعدوله عن قول غيره من غير محمه لكنه لم تتبين بعد ذلك حد قال بعد حكايته مذهب النهي في ايمان المقلد والصحيح ان كان اخذ قول الغير بغير محمه وفي هذا تعريف للتقليد بانه اخذ قول الغير بغير محمه قلنا هذا ليس هو الذي نريد في هذا الكتاب وهي ان ايمان المقلد الذي حكى عن النهي صحيحة انما هو ايمان مقلد من يجوز عليه الخطأ خلافا لمقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك اما ان لا يسمى مقلدا فيخرج بقوله التقليد ويسمى فيخرج بقوله من غير محمه لانه محمه في نفسه وهو قدوم اختياره انه يسمى بذلك وحسد فيحسن اذا فرض الكلام في تقليد يجوز عليه الخطأ ان يقال من غير محمه ولما كان كلامه هنا في ايمان المقلد لخصر بمقلد يجوز عليه الخطأ بعين ان يقول من غير محمه ليخرج مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك اصح الايمان واقواه وقال ابن الصلاح هو قبول من يجوز عليه الاخبار عن الخطأ بغير الحجة على عين ما قبل قوله فيه واخرج بقصد الاخبار عن الرجوع الى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع وبقيد بغير الحجة على عين ما قبل قوله فيه عن استفتاء العامي وقبول القاضي البينة وقصد كلام المصنف انه تقليد [illegible] في اول الكتاب في تقسيم الادراك ان الاعتقاد القابل للتغير ان طابق فصحيح وسماه الامام الرازي تقليدا وقال انه الاعتقاد المطابق لا الموجب واعترض عليه بانه لو وجب وهو التقليد وهو [illegible] عملي او ترك منها واعتقاد المقلد خارج [illegible] وحسد فالتقليد بالمعنى المطلق يا عباس والمذموم هنا احدها [illegible] من تعلم هذا غير المجتهد [illegible] لسمي صورة العامي العرف والمخالف فيه معتزلة بغداد فالواجب عليه الوقوف على طريق الحكم ولا يرجع الى العالم الا لتنبيهه على اصولها وفصل الجبائي فقال يجوز في المسائل الاجتهادية دون ما عداها كالعبادات الخمس التي نبه العالم الذي حاسبني عن رتبة العامة فالمختار انه كالعامي ايضا فيلزمه تقليد المجتهد اي في الفروع وان كان غير المجتهد عالما بغير ما قلد فيه وقيل يلزم العالم التقليد بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد من قلده فيما قلده فيه بدليل يدل على صحة ذلك للاجتهاد والا فلا يلزمه وما رجحه المصنف قال ابن الحاجب انه المختار صححا بقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكاد ابن حزم يدعي الاجماع على النهي عن التقليد وحكى عن ملك والشافعي وغيرهما ذلك قال ولم يزل السلف في جميع كل دين ينهى عن تقليده وتقليد غيره هكذا رواه المزني عنه وقال الصيرفي انما نهى الشافعي عن التقليد لم يلح رتبة الاجتهاد فاما من قصر عن هذه الرتبة فليس له الا التقليد ويقال في معارضة كلام ابن حزم وقد قال القاضي ابو بكر ليس في السريعة تقليد فان حصل التقليد قبول القول لغير حجة ودليل فكما ان قول الرسول عليه الصلاة والسلام مقبول لقيام المعجزة الدالة على صدقه كذلك قبول اخبار الاحاد واقوال المفتين والحكام مقبول بالاجماع لقيام الوليل الشرعي على وجوب العمل به فنزل اقوال المفتين الظنية في وجوب العمل عليهم بالاجماع منزلة اخبار الاحاد والافتاء عند المجتهد من في المصير اليها بالاجماع وقال الاستاذ لا تقليد في القواطع التي هي اصول الشريعة وسهاني وسهم منزل لا يجوز للعالم التقليد وان لم يكن مجتهدا بل يجب عليه معرفة الحكم بدليله لان له صلاحية المعرفة بخلاف العامي والخلاف هنا اولى

www.alukah.net

من الخلاف في المعاصي الصرف لكونه عالما بعض الظنون اذا كان الحكم باجتهاد ويحرم عليه التقليد
وكذا المجتهد عند الاكثرون ليبا الجور للقاضي وراتبها لجور بنفسه الاعلا وحاسبها بترضى
الوقعه وساد بنها لما تحته الحاله الثالثه ان سلم المكلف رتبه الاجتهاد فان كان قد اجتهد
في المسلة ووضح في ظنه وجه الصواب لم يقلد غيره بالاتفاق وان لم يكن قد اجتهد فيها كما اختلفوا
على مذاهب احدها المنع من التقليد مطلقا وهو قول الجمهور والثاني الجواز مطلقا وعليه
سفيان الثوري واحمد واسحق والثالث الجواز للقاضي دون غيره والرابع الجواز لمن هو
اعلم منه ولا الجواز لمن هو دونه واليه ذهب محمد بن الحسن والخامس فيما يفوت وقته
لو اشتغل بالاجتهاد فيه دون ما لا يفوت وهو راي ابن سريج والسادس فيما لم يخصه دون
ما يفتى به عنه وحكى ابن الحاجب سابعا وعزاه الى الشافعي لا تقليد الاصحابي ارجح لنزعه من الصحابة
فان استووا فالخير وهو يعزى الى القديم قال الهندي وقضيته انه لا يجوز للصحابي تقليد بعضهم
بعضا [illegible]
[illegible]
واذا كررت الواقعه نظر فان لم يحدث ما يوجب رجوعه ولم يكن
ذاكرا الدليل وجب تجديد النظر قطعا لانه لا ثقه ببقاء الظن ومراد المصنف بالقطع عند اصحابنا
والا فقد حكى الاصوليون قولا انه لا يجب في هذه الحالة بناء على ان الغالب على ظنه ان الماخذ الذي
عمل به قوي فلا يلزم استيناف الاجتهاد وان لم يتجدد له ما يقتضي رجوعه فان لم يكن ذاكرا
للدليل فكذلك يلزمه ان يجتهد ثانيا فان ادى اجتهاده الى الاول فظاهر وان ادى الى خلافه
لزمه وان كان ذاكرا لم يلزمه قطعا وكذا العامي يستفتي المجتهد وتبع له الواقعه ثانيا هل
يلزمه ان يعيد السوال ثانيا فيه وجهان لاصحابنا واصحهما نعم لاحتمال تغير الاجتهاد وقطع
به القاضي ابو الطيب في تعليقه والوجهان فيما اذا عرف استناد الجواب الى الراي او القياس
او شك والمقلد حي فان عرف استناد الجواب الى نص او اجماع فلا حاجه الى السوال ثانيا
قطعا ذكر الرافعي قال وكذا لو كان المقلد ميتا وجوزناه وهو ظاهر لانه لا يلزمه في الميت
قطعا فاقتضاه كلام المصنف من جريان الخلاف فيه منتقد مسلله
تقليد المفضول بانها اختار جواز لمعتقده فاضل او مساو وان لم يجب البحث عن الارجح
قال [illegible] رجحان واحد معين هل يجوز للمقلد ان يقلد المفضول من المجتهدين وان قدر
على تقليد الفاضل فيه مذاهب المشهور الجواز وذهب احمد وابن سريج الى تعيين
الارجح واختاره القاضي الحسين وابن الصباغ وفي ثالث يجوز لمن يعتقده فاضلا او مساويا
واختاره المصنف ولهذا لا يجب البحث عن الارجح كما لا يلزمه الاجتهاد في طلب الدليل
وابن سريج مخالف في ذلك ويوجب البحث عليه لانه يجب عليه تقليد الارجح فوجب عليه
معرفته فان لم يعتقد رجحان واحد فنقل الرافعي عن الغزالي انه لا يجوز تقليد غيره
وان قلنا لا يجب عليه البحث عن الاعلم اذا لم يعتقد اختصاص احدهم بزياده علم قال
النووي وهذا وان كان ظاهرا فيه نظر لما ذكرناه من سكوت احاد الصحابه
مع وجود افاضلهم والراجح على ما سوف الترجيح ورجحنا في شرح لانه لا يتعلق لمسايل الاجتهاد ص

بالورع ولهذا لم يقدم في الامامه في الصلاه ولان الظن الحاصل بقوله اكثر ومقابل الاصح تقديم الاورع
ويحمل التجزم وغيره على ما اذا كان المستفتي لا يعلم حال الامام وما ذكرناه في الراوي وراجعها ان المقلد ان يقلد مجتهد
[illegible] يجوز تقليد الميت سواء وجد حي مجتهد او لا اما اذا كان بعد المجتهدون فلا خلاف فيه
عند المصنف وان وجد مجتهد فان كان دون الميت بحيث يحتمل ان يقال يقلد الميت لا رجحيته ويحتمل
ان يقال يقلد الحي لحياته ويحتمل ان يقال وهو الاظهر يجوز تقليد كل منهما لتعارض المرجحين ثم
الجمهور على الجواز وقيه يقول الشافعي المذاهب لا تموت بموت اربابها والثاني المنع مطلقا وعزاه
في المحصول لاجماع الاصوليين واحتجوا الامام الرازي ومن تابعه بكلام المحصول على ان الامام منع التقليد
مطلقا ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه اليه فقد غلط وقوله وان ليها هذا هو القول المفصل
والمصنف قطع به وحمل اطلاق المطلقين على قيود حتى مما مثل للميت او راجح اما اذا قلد مطلقا
فكيف ينزل الناس هملا لا احكام لهم ومولده وراجعها هذا حكاه الهندي وقال ومنهم من فصل
بين ان يكون الحاكي اهلا للمناظره ومجتهدا في ذلك المذهب الذي يحكي عنه فيجوز والا فلا ثم قال
وهذا الظاهر ان المصنف وهذا التفصيل غير واقع في محل النزاع لان الكلام فيما اذا ثبت انه مذهب
الميت فان فرض ان الناقل بحيث لا يوثق بنقله فيها وان وثق به نقلا نظرت عدم الوثوق
فيهما الى عدم الوثوق بنقله وما عدم قبوله لعدم صحة المذهب عن المنقول له لا لان الميت
لا يقلد فليس التفصيل واقعا غير ان عد الشيخ الهندي انه لم يعتد المسلم لتقليد الميت كما
فعل الامام [illegible]
[illegible]
اتفقوا على جواز استفتاء من عرف بالعلم والعداله او ظن باستجماعه ذلك او راه منتصبا
للفتوى والناس مستفتون معظمون له ولا يجوز له استفتاء من لم يغلب على ظنه اهليته
وانما وجب عليه ذلك لانه غير له نظر المجتهد في الامارات ومن كان من اهل الفتوى وهو
ناض فهو كغيره على الصحيح وقيل له ان يفتي في العبادات وغيرها مما لا تعلق بالاحكام وفي الاحكام
وجهان وقال ابن المنذر يكره فتواه في الاحكام دون غيرها [illegible] احتلفوا في جواز استفتاء
لا يعرف المستفتي بعلم ولا جهاله ولا فسق ولا عداله والمختار عدم جوازه بل ربما يجب القطع
به قال الهندي والخلاف فيه في غاية البعد لوضوح الخلاف لان العلم وان اختلفوا في قبول المجهول
حاله في الروايه والشهاده فلوجود ما يقتضي المنع من الفسق ظاهرا وهو الاسلام الواقع
عن الفسق والمعصيه وليس يوجد في المجهول الحال ما يقتضي حصول العلم ظاهرا ولا سيما
العلم الذي يحصل به رتبه الافتاء كيف واحتمال العاميه راجح على احتمال العالميه لكون العاميه
اصلا وهي اغلب ايضا بخلاف العالميه فانها على خلاف الاصل وهي قليله وعند هذا ظهر انه
لو تردد في عداله دون عليه فربما يتجه الخلاف في جواز الاستفتاء منه وانه لا يجوز قياس
المجهول عليه على المجهول عداله [illegible]
[illegible]
ويكفي الاستفاضه بين الناس وهو الراجح في الروضه ونقله عن الاصحاب وان لم يعرف عداله
قال الرافعي وذكر الغزالي فيه احتمالا ان احدهما ان الحكم كذلك واشبههما الاكتفاء لان الغالب

من حاد العلما العدالة بخلاف البحث عن العلم فليس الغالب من الناس العلم قال النووي
وهذان الاحتمالان وجهان ذكرهما غيره وهما في المستور فهو الذي ظاهره العدالة ولم يختبر باطنه
عدلين الصحيح الثاني قال النووي والمعمول خلافه بالذي قاله الاصحاب انه يجوز استفتاء من استفاضت
اهليته وقيل لا يكفي الاستفاضة ولا التواتر بل انما يعتمد قوله انه اهل الفتوى لان الاستفاضة
والشهرة من العوام لا وثوق بها فقد يكون اصلها تلبيس واما التواتر فلا يفيد العلم اذا لم
يستند الى معلوم محسوس والصحيح الاول لان اقدامه عليها اخبار ضمنه باهليته لان الصوره
فيمن يوثق بدينه وقيل لا يجوز الا لمن اجتهد في اهليته خبر عدل واحد قال العامي يكثر
قال ابن السمعاني يجوز للعامي ان يطالب العالم بدليل الجواز لاجل احتياطه لنفسه ويلزم العالم
ان يذكر له الدليل ان كان مقطوعا به لاسرائه على العلم بصحته ولا يلزمه ان لم يكن مقطوعا
به لافتقاره الى اجتهاد يفضي عنه فيها العالم بي
ان تصل الى رتبة الاجتهاد المعتد فيستقل بمعرفة مذهب امام معين كما هي صفة اصحاب ن
الوجوه يجوز اذا قنعا ما سلها من لم يبلغ رتبة اصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ
للمذهب قادر على التفريع والترجيح هل له الافتاء في ذلك المذهب فيه اقوال اصحها يجوز والثاني
المنع والثالث عند عدم المجتهد والرابع يجوز مطلقا وان لم يكن قادرا على التفريع والترجيح
لانه ناقل اما العامي اذا عرف حكم حادثة بدليل فليس له الفتيا بها وقيل يجوز وقيل ان كان نقليا
جاز والا فلا وقيل ان كان دليلها من الكتاب والسنة جاز والا فلا
المختار عندنا الا لزم انه يجوز خلو عصر من الاعصار عن الذي يمكن عوض الفتوى اليه سواء كان
مجتهدا مطلقا ام مجتهدا في مذهب المجتهد لقوله صلى الله عليه وسلم ان لا يقبض العلم انتزاعا
ومنع منه المخالفة بخصين بقوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله
واجيب بانه لا يدل على نفي الجواز بل لو دل فانما يدل على عدم الوقوع واختار السبكي بن
دقيق العيد في شرح العنوان مذهب الحنابلة لكن الى الخبر الذي يقتضض به القواعد
لسبب زوال الدنيا في اخر الزمان وقال في خطبه سرح الاعلام والارض لا تخلو من قايم لله بالحجه
والامه التزمه لا بد فيها من سالك اذا الحق على واضح الحجه الى ان قال امر الله في اشراط
الساعه الكبرى ويتابع بعده ما لا سبق معه الا قدوم الاخري ومراده بالاشراط الكبرى
طلوع الشمس من مغربها مثلا ونحوه وقد يوجد ما اخبار به من انه لا يجوز خلو الزمان
عن مجتهد ليلا يكون اجماع الامه على ترك الاجتهاد الذي هو فرض على الكفايه وله ان
محل الحديث السابق حتى اذا لم يبق على ما قبل ذلك وقال والده العلامه مجد الدين في كتابه
تلقيح الافهام عقد المجتهد في هذه الاعصار وليس ذلك لتعذر حصول الة الاجتهاد بل لاعراض

الناس

الناس في استفتائهم عن الطريق المفضيه الى ذلك واعلم ان هذا الذي نقله عن ابن دقيق العيد
قد اشار اليه امام الحرمين في باب الاجماع من البرهان لما تكلم على انحطاط علي العصر الاسرائي الفتره
وهذا استقصيه في كتاب القنون ان شاء الله تعالى اسهى عن مسلع التواتر فقال والذي يرتضيه
وهو الحق انه يجوز لغطاطهم بل يجوز سقوط الزمان عن العلي وتعطيل الشريعه والنهاد
الاسرائي الفتره وهذا استقصيه في كتاب القنون ان شاء الله تعالى انتهى وهكذا قال ابن برهان
في الاوسط هناك ان كلام الخضم يقتضي ان نور الشريعه لا يخبو وهذا محال لان صاحب الشرع قد اخبر
بفتور الشريعه وانذر اشراطها فقال لا تقوم الساعه وعلي وجه الارض من يقول لا اله الا الله
وقال ان الله لا ينتزع العلم انتزاعا وانما ينتزعه بقبض العلما والجمهور عند الصنف انه محذور لكن
لم يقع واداله الحنابله يدل على عدم الوقوع واما على
عنه وقيل
ان
العامي يقول تحريم في حادثه فليس له الرجوع عنه الي فتوى غيره في تلك الحادثه بعينها بالاجماع
نقله ابن الحاجب والهندي وغيرهما واما قبل العمل فقيل يلزمه مجرد الافتاء لانه في حقه كالدليل
بالنسبه الى المجتهد وقيل يلزمه اذا اخذ في العمل وهو اختيار ابن السمعاني وقيل لا يلزمه العهديه
الا بالتزامه وقيل يلزمه اذا وقع في نفسه صحته وحقيته حكاهما ابن السمعاني وقال في الاخر
انه اقوى الاوجه وقال ابن الصلاح الذي يقتضيه القواعد انه ان لم يجد سواه تعين عليه الاخذ بفتياه
ولا يتوقف هناك على التزامه ولا سكون نفسه الى صحته وان وجد فان استبان ان الذي افتاه هو
الاعلم الاوثق لزمه بناء على تقليد الافضل وان لم يتبين لم يلزمه وقال النووي في الروضه المختار
ما نقله الخطيب وغيره ان لم يكن هناك مفت اخر لزمه مجرد فتواه وان لم تكن نفسه وان كان هناك
اخر لم يلزمه مجرد افتائه اذ له ان يقلد غيره وحينئذ فقد لحقه بحي فيه الخلاف السابق في الخلاف
المفتيين والاصح جواز الحكم اذا استفتاه من تقليد غيره في تلك الحادثه فهل يجوز له ان يقلد غيره
في وقايع اخر فيهم من منعه مطلقا ومنهم من جوزه مطلقا وفي المختصر المختار ومنهم من فصل بين
عصر الصحابه والتابعين وبين عصر الامة الذين تقررت فيهم المذاهب يجوز في الاول دون الثاني
واليه مال امام الحرمين والغزالي
هل يجب على العامي ان يتخير مذهبا معينا ابتداء وان لم يوجد منه تقليده
لاحد فيه وجهان حكاهما ابن برهان احدهما لا تعلي هذا هل له تقليد من شاء او يبحث عن
اشد المذاهب فيه وجهان كالبحث عن الاهليه والثاني وبه قطع الكيا انه يجب عليه تعلي هذا
يلزمه ان يختار مذهبا يقلد في كل شي وليس له التذهب المجرد التشهي قال النووي هذا كلام
الاصحاب والذي يقتضيه الدليل انه لا يلزمه التمذهب بمذهب بل يستفتي من شاء لكن من
غير تلقط الرخص ولعل من منعه لم يسق بعدم تلقطه وقال الهندي الخلاف في المسلة
السابقه يجري هنا لكن بالترتيب فان قلنا في الاولى لا يجب عليه تقليده فلان لا يجب عليه
تقليد مذهب معين اسند بطريق اولي وان قلنا هناك يجب تقليد فيها هنا وجهان وهذا
يعكر علي المصنف فانه جزم في الاولى بالجواز وهاهنا بالوجوب وقوله ثم ينبغي السعي في اعتقاد

الألوكة
www.alukah.net

انه ارجح اي من حيث الاحتمال وهذا لا يخالف قوله فيما سبق ومن ثم لم يجب البحث عن الارجح لان الاتباع
ليس على سبيل الوجوب ثم في حرر حمه ما يأبى ذلك وفي بعض المسائل اذا التزم مذهبا معينا
فهل يمتنع الخروج عنه اختلفوا فيه فمنهم من جوزه وهو الاصح في الرافعي بناء على ان التزامه مذهب
معين غير ملتزم فلا يلزمه ذلك ومنهم من منع لانه لما التزم مذهبا معينا صار لازما له كما لو التزم
مذهبه في حكم واقعة ومنهم من قال انه كالحاكم الذي لم يلتزم مذهبا معينا فكل مسئلة عمل فيها
بقول امام ليس له تقليد غيره وكل مسئلة لم يعمل فيها بقوله فلا مانع فيها من تقليد غيره وادعى
[illegible] حتى حكى ابو اسحق المروزي حيث جوز ذلك له الخروج عنه بشرطه ان لا يتتبع الرخص
فيختار من كل مذهب ما هو الاهون عليه والا فيمتنع قطعا وقال بعض المحاطين من بلغ سواس
او شك او قنوط او يأس فالاولى اخذه بالاحوط والرخص ليما يزداد ما به فيخرج عن الشرع ومن
كان قليل الدين كثير التساهل اخذا بالاثقل والعزيمة ليما يزداد ما به فيخرج الى الاباحة وكلام
المنقذ يقتضي ان الاحق بجواز تتبع الرخص وهو ممنوع فقد رأيت في فتاوى الحناطي من تتبع
الرخص فقال ابو اسحق المروزي فاسق وقال ابن ابي هريرة لا يفسق وهكذا حكاه عنه الرافعي في
الاقضية [illegible]

[illegible] اصول الفقه وما يتبعها من علم النحو والبيان والجدل شرع في المباحث المتعلقة بالعقايد وهي اصول الدين
وقسمها الى ما هو علمي وعملي اي يجب اعتقاده ولا يصح العقيدة الا به وسماها هو علي اي
لا يجب اعتقاده معرفته في العقايد وانما هو من رياضات العلم ولقد احسن في التمييز بينهما وذكر
في الثاني جمله من علم الحكمة والطبيعي وجميع المسايل الاعتقادية تنقسم الى مسايل المبدا ومسايل
المعاد فمن الاولى تبيين العلم بالصانع تعالى وصفاته وافعاله واسمايه وفي الثانية يتبين العلم
بالحشر والنشر والصراط والميزان وسايرا حوال الاخرة فنقول اصول الدين علم يبحث فيه عن ذات
الله تعالى وما يجب له ويمتنع من الصفات ولاحوال الممكنات والمبدا والمعاد على قانون الاسلام
وسمي علم الكلام لان اول مسئلة دارت فيه مسئلة الكلام وقد اختلف في التقليد فيه على
مذاهب الصحيح منها وهو قول الجمهور المنع للاجماع على وجوب المعرفة ولقوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله فامر بالعلم بالوحدانية والتقليد لا يفيد العلم وقد ذم الله تعالى التقليد في الاصول
وحث عليه في الفروع فقال في الاصول انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وحث على
السوال في الفروع بقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والثاني الجواز نقل عن الغزالي
وغيره لاجماع السلف على قبول كلمة الشهادة من النطق بها ولم يقل احد لهم هل نظرت او تبصرت
بدليل والثالث يجب التقليد وان النظر والبحث فيه حرام القايل بهذا المذهب طايفتان طايفة
يحرمون النظر ويقولون انما كان المطلوب في هذا العلم والنظر لا يفضي اليه فالاشتغال به حرام
وطايفة يعترفون بالنظر ولكن يقولون ربما اوقع النظر في هذا العلم في الشبه فيكون ذلك سبب
الضلال وقد زلت بسببه طايفة من العقلا فتحدم الاشتغال به لاجل ذلك وقد سوهم ان هذا
مذهب الشافعي وغيره لنهيهم عن علم الكلام والاشتغال به ولا شك ان منعهم منه ليس هو لانه

ممنوع

لازم

ممنوع مطلقا كيف وقد قطع اصحابنا بانه من فروض الكفايات وانما منعوا منه لمن لا يكون له قدم صدق
في ذلك العلم فيخوض فيه في الجدليات والشكوك والشكوك وذكر البرمكي في شعب الايمان هذا قال كيف
يلزم الذي يتوصل به الى معرفة الله وعلم صفاته ومعرفة رسله والفرق بين النبي الصادق
والمتنبي مذموما او محظورا عنه ولكنهم لاشتغالهم على الصحفة ان لا يبلغوا ما يريدون منه
فيصلوا انتهوا عن الاشتغال به وقد بسط الحليمي الكلام على تعلم اعداء الله تعالى
وقال غيره القصد من هذا الخلاف ان هذا الواجب هو من فروض الاعيان فلا يخوض العوام صحيح
الاعتقاد بالتقليد او من فروض الكفايات اذا قام به البعض سقط عن غيرهم وهو الصحيح كثير
علوم الشريعة ونقل عن الاشعري ان ايمان المقلد لا يصح واحد من تلميذات تقول بتكفير
العوام وانكره الاستاذ ابو القاسم القشيري وقال هذا كذب وزور من تلبيسات الكرامية
على العوام فانهم يقولون الايمان الاقرار المجرد دون تعلم الايمان الاقرار استدل عليه طريق التمييز
بين المومن والكافر لانه انما فرق بينهما بالاقرار وعند الاشعري الايمان هو التصديق والظن
جميع عوام المسلمين انهم يصدقون الله تعالى في اخباره انما ما سطوي عليه العقايد فالله اعلم
به انتهى وقال غيره نزاعنا لو صح عنه فانما اراد به ايمان من اختلج في قلبه شئ من شرت
السبعيات القطعية من حدوث العالم او الحشر او النبوة وجب ان يعتقد في ازالته بالدليل
العقلي فان بقي على ذلك لم يصح ايمانه وقال الاستاذ ابو منصور في المنتخب اجمع اصحابنا على
ان العوام مومنون عارفون بالله تعالى وانهم خرجوا الجنة للاخبار والاجماع فيه لكن منهم من قال
لابد من نظر عقلي في العقايد وقد حصل لهم منه القدر الكافي فان نظرهم جلت على توحيد الصانع
وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعجز
علم زايد لا يلزمهم وكذا النقل الكافي في تعليقه اجماع الاصحاب على انهم مومنون وانما الخلاف
في انهم عارفون بالادلة وانما قصرت عبارتهم عن ادايها او انهم مومنون غير عالمين فان العلم
بمعرفة المعلوم على وجه لا يكن الانفكاك عنه واذا جرت شبهة لا ترتاع لها وهذا مختلف
في حقهم وان قيل كيف يكونون مومنين من غير عارفين قلنا ان الله لم يوجب عليهم
غير هذا القدر فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتفي من الاعراب بالتصديق مع العلم
بقصورهم عن معرفة النظر والادلة قلت وفي صحيح مسلم عن معاوية ابن الحكم في الامة
السوداء التي اراد عتقها وسالها اين الله فقالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مومنة وهذا
ابن الله فقالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مومنة وهذا
دليل على الاكتفاء بالشهادتين في صحة العقد وان لم يكن عن نظر واستدلال بل الكتفي بما
نظرت عليه فانه عليه السلام لم يسالها من اين علمت ذلك قال النووي في شرحه وهذا هو
الصحيح الذي عليه الجمهور وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله ولم يقل حتى يستدلوا او ينظروا وانما يقع النظر بعد النطق بالشهادتين قال
ابن عبد السلام في قواعده وقد ذكر ما يجب من معرفة الله اعتقاد ذلك ويجب في حق
العامة وهو قايم مقام العلم في حق الخاصة لما في تكليفهم ذلك من المشقة الظاهرة العامة
وقال صاحب الصحايف من اعتقد اركان الدين تقليدا فان اعتقد مع ذلك جواز

www.alukah.net

شبهه فهو كافر ومن لم يعتقد ذلك فاختلفوا فيه فقيل مومن وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال الموجب في معرفة اداء ما بعد الدين وهو مذهب الائمة الاربعة والاوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين وقيل لا يستحق اسم المومن الا بعد عرفان الادلة وهو مذهب الاشعري انتهى وما ذكره المصنف من التحقيق هو تنقيح مناط مخلط الخلاف السابق وحاصله ان التقليد يطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بلا حجة وتارة بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب فالتقليد بالمعنى الاول قد يكون ظنا او وهما كما في تقليد امام في فرع من الفروع مع تجويز ان يكون الحق في خلافه ولا شك ان هذا لا يكفي في الايمان عند الاشعري وسائر الموحدين ويترتب عليه ما تصور الاشعري انه لا يصح ايمان المقلد لا يصح ارتضاء عنه واما التقليد بالمعنى الثاني فلم يقل احد من الائمة انه لا يكفي فان ابا هاشم من المعتزلة كذا حكاه المصنف عن والده وكذا نقله الاندلسي في الانكار ونقل وصار ابو هاشم الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر اصحابنا مجمعون على خلافه وانما اختلفوا فيما اذا كان الاعتقاد موافقا لكن من غير دليل ولا شبهة فمنهم من قال ان صاحبه مومن عاص بترك النظر الواجب ومنهم من اكتفى بمجرد الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن عن دليل وسماه علما وعلى هذا فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر ثم قال الصفدي ان الانسان اذا مضى عليه زمن لا يمكنه ان يحصل عنده دليل وان لم يكن على طريقة الجدل بان فرض تصميم جازم ولا دليل عنده فهو الذي ينكره ابو هاشم والعلة المنسوب للاشعري والصحيح انه ليس بكافر وان الاشعري لم يقل بذلك نعم احدث اهل السنة في عصائم والاصح عند ابي حنيفة انه مومن عاص وعند الاشعرية انه عاص وهو الخلاف في وجوب النظر وامتناع منع التقليد واوجب الاستدلال لم يرد التعمق في طرق المتكلمين بل اكتفى بما لا يكاد يخلو عنه من تشابين اظهر المتمهرين فيما لا يستدل ان يضع على اصابعه ويحكي عن بعض الاعراب انه قيل له بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير والاثر الخطا يدل على المسير فهيكل علوي وجوهر سفلي لم لا يدلان على العليم الخبير وهذا هو الموافق لطريقة السلف نكل من وجد في نفسه اعتقادا جازما كما ذكرناه وكان صدره منشرحا وقلبه مطمئنا كفاه ذلك في استحقاق اسم الايمان سواء انتهت له الطرق التي حصل له ذلك بها ام لا واحسن التعبير عنها ام لا فان قيل كيف يمكن حصول الايمان الجازم لمن لا يعرف الدليل قيل اذا حصل في الذهن مقدمات ضرورية وثالثة من غير قصد تالفا صحيحا انتجت العلم وان كان العلم بالنتيجة لو سيل عنها كيف حصلت له ما اهتدى لذلك الا تركيبان من تواتر عنده شيء حتى اورث له العلم به بحد نفسه عالما به وان كان لا يستحضر افراد المخبرين له ولا اخبارهم كما بعد انفسنا عالمين بالامم السالفة ولا نستحضر السبب الذي علمنا به ذلك وبهذا يتضح كون الصحابة رضي الله عنهم لم ينقل عنهم اعتنا بهذه القوانين مع الاتفاق على انهم اقوى الخلق بعد النبيين ايمانا والله تعالى يغنينا عن عقايدنا بانوارهم ويكشف حجاب قلوبنا عن حقايق اسراره قال ابن عبد السلام في القواعد الا بلغ المكلف وليد له اعتقاد صحيح لزمه النظر حسب الامكان فان مات قبل امكان النظر من غير تقصير فلا معصيه

ولا عذاب وان اخر النظر فات قبل مضي زمان يسع مثله النظر فهو عاص بالتاخير وهل يعذب عذاب الكافر فيه نظر واحتمال [illegible] العلم بضم اللام هل هو مشتق من العلم او العلامة لانه علامة على وجود صانعه قولان ينبني عليهما ان العالم يعم جميع الممكنات او يختص بذوي العلم منه والاصح عمومه قال ابن ابي الربيع وكونه من العلامة اقوى لان اسمه يكون ما وجد من صفته واذا اخذ من العلم يكون اسمه ماخوذا من صفة غيره وهو العلم الحاصل عن النظر فيه انتهى وهو عند المتكلمين كل موجود سوى الله ومنهم من قال سوى الله وصفاته والاول يعود الاحتياج الى هذا ان الطلاق اسم الله تعالى اسم له لجميع صفاته قاله الكيا وكذا قال الاندلسي الوجوه لله تعالى خارجه من قولنا كل موجود سوى الله ان الصفات ليست غير الله على ما تقدر عند الاشعري والمتكلمين تبيان انواع العالم بقسم اجمالي وهو ان الموجود الممكن اما ان يكون متحيزا او صفة للمتحيز او لا متحيزا ولا صفة للمتحيز مهده اقسام بلا ثالث الاول المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للفض وهو الجسم او لا يكون قابلا لها وهو الجوهر الفرد الجسم اما ان يكون من الاجسام العلوية وهي الافلاك والكواكب وما يليه بالشرع كالعرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة واما ان يكون من الاجسام السفلية وهي اما بسيطة وهي العناصر الاربعة نعني كرة الارض وكرة الماء وكرة الهواء وكرة النار واما المركبة فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة اقسامها من ارباب جنسا والنبات وهو ما ليس متحيزا ولا صفة له هو الارواح وهي اما سفلية او علوية والسفلية اما خيرة وهم صالحو الجن او شريرة خبيثة وهم سرده الشياطين واما العلوية فهي اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المطهرة المقدسة قالوا فهذه اشارة الى تقسيم موجودات العالم ولو ان الانسان يكتب الف الف جملة في شرحها لما وصل الى اول مرتبة من مراتبها وهذا العالم بجملته علويه وسفليه جواهره واعراضه بحدث اي بحادثه وصورته كان عدما فصار وجودا وعليه اجماع اهل الملل ولم يخالف الا الفلاسفة ومنهم الفارابي وابن سينا قالوا انه قديم بمادته وصورته وقيل قدم المادة بحدث الصورة وحكى الامام في المطالب قولا رابعا بالوقف وعدم القطع وعزاه لجالينوس فانه قال في مرض موته اكتب عني ما عرفت ان العالم بحدث او قديم لا في ما عرفت ان النفس هو المزاج او شيء غيره قال ولهذا طعن به عليه وقيل انه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف حقيقة هذه الاشياء وكل هذه الاقوال باطلة وعلماء المسلمون في ذلك وكفروهم وقالوا من زعم انه قديم فقد اخرجه عن كونه مخلوقا لله تعالى قالوا وهذا احبث من قول النصارى لان النصارى اخرجوا من عموم خلقه شخصا واحدا او شخصين ومن قال بقدم العالم فقد اخرج العالم العلوي والسفلي والملايكة عن كونه مخلوقا لله تعالى وقد برهن الائمة على حدوثه البراهين القاطعة

www.alukah.net

ومنها انه تتغير عليه الصفات ويخرج من حال الى حال وهو آية الحدوث واتفقوا في ذلك بطريقه الخليل صلوات الله عليه فان الله تعالى سماه حجته واثنى عليها فاستدل بافول الكواكب وتروحها وزوالها بعد اعتدالها على حدوثها واستدل بالحدوث الأفل على وجود المحدث والحكم على السموات والارض بحكم التيرات الثلاثة وهو الحدوث طرد الدليل في كل ما هو من مدلوله لتساويهما في علة الحدوث وهو الجسمانية فاذا وجب القضاء بحدوث جسم من حيث انه جسم وجب القضاء بحدوث كل جسم وهذا هو المقصود من طرد الدليل وفي صحيح البخاري عن عمران بن حصين جاء نفر من اليمن فقالوا يا رسول الله جيئناك لنتفقه في الدين ونسألك عن اول هذا الامر فقال كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والارض وفي لفظ ثم خلق السموات والارض قال ايمتنا وهذا تلقين من النبي صلى الله عليه وسلم اياهم اصول الدين وتعريف لهم حدوث العالم ووجوده بعد ان لم يكن موجودا وانفراد الرب بالوجود الازلي دون ما سواه من سائر الموجودات والعجب من الامام الرازي في المطالب حيث ضعف هذه المسلة وقال ان الشرع سكت عن الخوض فيها وذلك انها بلغت في الصعوبة الى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول اليها واورد الفاظا من التورية تشهد لذلك وما كان ينبغي له ذلك فانه لا يحوز مطالعتها فضلا عن حكايتها لا سيما في العقايد قال الحليمي وفي الاعتراف بانقضاء العالم وفنايه اعتراف بحدوثه اذ القديم لا يفنى وسلك الاصفهاني في شرح المحصول طريقا اخر فقال اتفق الكل على ان العالم حادث لكن اختلفوا في الحدوث فقالت الحق المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم تقدما مغايرا للتقدمات الخمسة المشهورة وقالت الفلاسفة المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم بالذات فقد اختلف تصور الحدوث باختلاف المذهبين انتهى واعلم ان الخلاف في هذه المسلة معهم مبني على ماخذين احدهما ان القديم لا يحوز افتقاره الى موثر عندنا فلا جرم لما اتفقنا على ان العالم مفتقر الى الموثر منعنا قدمه لان افتقاره من لوازم حدوثه فهو وقدمه لا يجتمعان وعندهم لا يمنع افتقار القديم الى الموثر فلا جرم اثبتوا قدم العالم مع استناده الى الموثر الماخذ الثاني ان الباري تعالى عند المسلمين فاعل بالاختيار اي بالارادة وعند الفلاسفة فاعل بالذات وان صدور عنه كصدور ضوء الشمس منها لجوزوا استناد القديم الى الفاعل وقالوا العالم قديم وان كان الموثر فيه الله وهذه العقيدة الفاسدة اصل لمسايل كثيرة ضلوا فيها وموهوا بها على من لا قدم له راسخ في الاسلام نسال الله تعالى العافية وله صانع وهو الله الواحد العالم كما يدل على انه محدث يدل على انه محدث لان الحادث يجايز الوجود والعدم ولا يختص بالوجود دون العدم الا لمخصص هو جاعله فوجب ان يكون الحادث لا بد له من خالق واذا ثبت ان له محدثا فالدليل على ان الله تعالى الواحد هو المحدث له وهو الذي بدا الخلق ثم يعيده وسيل نبينا صلى الله عليه وسلم عن بدا هذا الامر فقال كان الله ولم يكن شيء غيره ثم ذكر الخلق وقد سبق ومن العقل ما ثبت ان احدا لين يقادر على خلق جارحة لنفسه او ردسم او بصر في حاله كامل وتمام عقله فلان يكون في حال كونه نطفة او عدما اولى فوجب ان يكون الخالق هو الله فان قيل وهل في

العقل

العقل دليل على ان صانع العالم واحد فنقول له الدليل المشار اليها في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لانه لو كان للعالم صانعان لكان لا لاخر تدبيرها على نظام ولا تتسق على هذه احكام ولكان العجز يلحقهما او احدهما وذلك لانه لو اراد احدهما احياء جسم واراد الاخر اماتته فاما ان تنفذ ارادتهما فيتناقض لاستحالة تجزي المقدور بين قادرين او لا ينفذ ارادة اجتماع الضدين ان فرض الاختلاف واما ان لا سعد ارادتهما فنودي الى عجزهما او لا سعد ارادة احدهما فنودي الى عجزه والاله لا يكون عاجزا لانه يلزم منه عجز قديم اذ لا يقوم به الحوادث والعجز القديم محال لانه يستدعي محجوزا عنده وانما يتعلق العجز بالممكن لا بالمستحيل

سمى ابن الصانع اشتهر على السنة المتكلمين في هذا العلم ولم يرد في الاسماء قال والد المصنف ولكنه قد ري شاد اصنعة الله لان الكتاب في اطلاق الاسماء بورود الفعل اكثر منه بمثل ذلك قلت وابن هو عن قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء والواحد الذي [illegible] ويشبه ان وجه هذا النفي نقله امام الحرمين عن اصطلاح الاصوليين والله سبحانه احدي الذات لانه لو قبل الانقسام لقبل الزيادة والنقص وهو منزه عن ذلك وقوله لا يتقسم اي لا يا جزا المقدار ولا يا جزا الحد ولا يا جزا الاضافة وهو ان يكون وجوده مضافا الى ذاته والمضاف اليه شيئان وانما لم كذلك لان الانقسام دليل الكثرة وهو محال على الله تعالى واعلم ان الوحدة تطلق في حق الاله من ثلاثة وجه احدها بمعنى نفي الكثرة المعنوية للقسمة عن ذاته وهي تفسير الاحد الصمد الثاني بمعنى نفي النظير عنه في ذاته وصفاته كما تعالى الثمر واحد بمعنى انه لا نظير لها في الوجود ووجود نظير الرب محال والثالث بمعنى انه منفرد بالخلق والايجاد والتدبير فلا يشاركه في شيء من اختراع المصنوعات وتدبير المخترعات وفيهم من زاد معنى اخر وهو انه لا يشبهه شيء قال الشيخ ابو اسحق وهذا الاسم حقيقة في هذه المعاني ومن اصحابنا من قال انه حقيقة فيما لا ينقسم في نفسه ولا يتجزى في ذاته واذا قيل واحد في الاثبات لذاته لا شبيه له يعود على المجاز وفي خطب ابن نباته الحمد لله الواحد الذي لا ثاني له الناصر قال عبد اللطيف البغدادي اي لا يقال واحد فيقال بعده اثنين فان العنصر انما يثنى في العدد ليثنى بعده البنصر اي وحدته ليست من قبيل وحدة العدد الذي يتالف فيها العدد وما في بعدها اثنين وقوله ولا شبيه وجهه اي لا شبيه شيئا ولا يشبهه شيء من المخلوقات كيف وهو قديم والعالم محدث وعلم من قوله بوجه نفي الشبه في كل شيء جري في الوجود لان ما بالذات غير ما بالعرض قال الله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق والله تعالى قديم لا ابتداء لوجوده اما كونه قديما فلكونه لو كان حادثا لافتقر الى محدث وكان حكم الثاني والثالث وما ينتهي اليه كذلك ويساق الى اثبات ما لا اول له من الحوادث وهو محال وكان يستحيل وجود الخالق والمخلوق جميعا واذا استحال الحدوث عليه سبحانه وهو اسد الاولين وجب للحكم بقدمه وهو نفي ابتداء الاولية عنه اذ لا واسطة بين النفي والاثبات اذا الحدث جهتها واصل هذه الدلالة قوله تعالى الاول والاخر بين انه كان قبل كل ما يتاد اليه بانه محدث واطلاق المصنف القديم على الله تعالى توقف فيه من لم يره في الاسماء وقد عده الحليمي من جملة الاسماء وبدايه وقال لم يرد في الكتاب نصا ولكنه

www.alukah.net

ورد في السنة ومعناه الموجود الذي لا ابتدا الوجوده وهو في اللغة السابق لانه القادم من قدم بمعنى سبق قال الله تعالى يقدم قومه يوم القيامة فالله تعالى قديم اي سابق للموجودات كلها فيلزم ان لا ابتدا الوجوده ولا سبب له ولا اوجده غيره فيكون مسبوقا بالموجود ٥ هذا خلف والقديم يتلزم الاولية والاخرية لان ما ثبت قدمه استحال عدمه وانما فسر المصنف القديم بذلك لانه قد يراد به طول مدة الوجود وان كان مسبوقا بالعدم ومنه قوله تعالى انك لفي ضلالك القديم واعلم ان القدم قد يشتعد فيه التعريف العدمي وهو عدم الاولية او عدم السبق بالعدم وهو مراد المصنف وقد يستعد فيه التعريف الوجودي وهو استغراق الازمنة الحقيقية والتقديرية بالوجود وانما قلنا ذلك لان الزمان ضربان تحقيقي وهو الصادر عن حركات الافلاك وتقديري وهو ما قبل خلق الافلاك بمعنى انه لو خلق فيها الباري سبحانه كان ممكنا وكانت حينئذ الازمنة التحقيقية تصدر عنها وعلى هذا فلا بد من الجواب عن الحديث الذي رواه مسلم عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال خلق الله التربة يوم السبت وخلق الله الجبال فيها يوم الاحد الحديث فان هذه الايام لا يتحقق الا بوجود الشمس والفلك على حركتها المعلومة وقوله في الحديث وخلق النور يوم الاربعا ولا شك انا لا نعلم نورا الا نور النجوم السماوية كالشمس والقمر ونحوهما وقد الاربعا بما ذا تحققت الايام وايضا فان الشمس التي بها يتحقق الزمان الذي خلقت فيه وهذا سوال فلسفي والجواب ان المراد بالزمان الذي خلقت فيه الشمس الزمن التقديري لا التحققي وان الايام كانت حينئذ تقديرية كما جاز الزمان والتقدير بالسنين في مقام اهل الجنة والنار ولا شمس عندهم ولا غيرها من مخصصات الزمن اليومي حسبما نطق به لسان الحق وهو اي مخالفة مطلقا لا يشار كها شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا افعاله وقد بين الله ذلك في قوله فتكلموا ايهام والعائدون الى قوله تالله ان كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين وما اضلنا الا المجرمون وزعم بعض الجهلة ان الذوات كلها متساوية وامتياز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة وامتياز ذات الله تعالى عن غيرها بالصفات الالهية وهي الوجود والقدرة التامة والعلم الكامل واشار صاحب الصحايف الى ان الخلف لفظي وقوله المصنف حقيقته يقتضي الجزم باثبات الحقيقة وذكر ابو علي التميمي تلميذ الغزالي في التذكير ما هيته قال لي شيخي في الرد على ارسطاطاليس ان الحارث المحاسبي قال لا يمكن ان يكون معلومه للخلق وحلوا عن الله في انه قال من اشهض لطلب مدبره فانتهى الى موجود ينتهي اليه فكره فهو مشبه وان اثبت الى العدم الصرف فهو معطل وان اثبت انه موجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو موحد وهو معنى قول الصديق الاكبر العجز عن درك الادراك ادراك اي اذا انتهى علمك الى ان تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق وقد قيل حقيقة المرء ليس المريد ركها فكيف كيفية الجبار في القدم واحتج امام الحرمين بانه يمتنع ان يكون الكلي معلوما للجزئ لان الجزئي متناه والكلي غير متناه وذهب كثير من المتكلمين الى انها معلومة محتجين بوجهين احدهما انا مكلفون بمعرفته وحدانيته وذلك يتوقف على معرفة حقيقته فلو لم يعلم بوجهما لكلف ما لا يطاق وهو ضعيف اذ لا دليل على التوقف وثانيها انا نحكم على ذات الله باحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه وهو ضعيف ايضا لان تصور المحكوم عليه كان بوجه ما وبه يصير النزاع لفظيا والحق في التعبير العبارة الاولى وقد قال تعالى ولا يحيطون به علما والعلوم من الله ليس الا الصفات وذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته ولذلك لما قال فرعون لموسى وما رب العالمين اجابه بالصفة حيث قال رب السموات والارض لتعذر الجواب بالماهية فتعجب فرعون قومه من عدوله عن الجواب المطابق لسوالة ولم يعلم بغباوته انه هو المخطئ في السوال عن الماهية وان ما اتى به الكليم في الجواب اقصى ما يمكن وذكر ابو علي التميمي تلميذ الغزالي في التذكير احتجاج امام الحرمين السابق قال وهذا اذا تحقق سقط الاحتجاج وذلك ان نفي النهاية عن الله تعالى يرجع الى استمرار وجوده ازلا وابدا والى ان مخلوقات صفاته لا نهاية لها واما ذاته فواحده وحقيقة ذاته واحده ولا جزء لذاته ولا لحقيقة ذاته قال واذا تحقق ذلك لم يمتنع في العقول تعلق العلم بذاته على ما هو عليه من حقيقة ذاته والرب سبحانه وتعالى موصوف بالقدرة على ذلك لانه ممكن ولا امتناع فيه وما الحجة به لا حجة فيه وما ذكرناه فهو المختار في امور ايمتنا رضي الله عنهم قلت وهذا منه يقتضي ان المسلم منصوبة في الجواب لا في الوقوع فحصل فيها مقامان والحق امتناع والادب مع الله تعالى على ما سبق بيانه واذا كان الانسان لم يدرك حقيقة نفسه فكيف يدرك الجبروت وغاية معرفة الانسان لربه ان يعرف اجناس الموجودات جواهرها واعراضها المحسوسة المعقولة ويعرف انها مصنوعة ومحدثة وان محدثها الذي يجمع ارتفاع كلها مع قيامه ولا يصح بقاؤها وارتفاعه وفي هذا المقام قال الصديق الاكبر سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته وهو سبحانه سمى لنفسه وتعالى اسما موصوف له صفات ولا نعلم ذلك الجلال ولا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره لولا لطفه ورافته ورحمته وبره وجميل رضاه واحسانه وتنزله من عظيم عظمته وعزه الى قلوب عباده ما استطاع احد ان يعلم شيئا من علمه فانه سبحانه لم يظهر لخلقه من جلال كبريائه سوى انه مقصود اليه في الحوايج والملمات [illegible] عرف نفسه فقد عرف ربه لم يصح ولم يثبت فقال امام الحرمين في الرسالة النظامية معناه من عرف نفسه بصفات الافتقار عرف استغناء الرب عن صفاته وقال الغزالي في المقصد الاسني ان قيل ما السبيل الى معرفة

الله الا الله وذكر الطرطوشي في الرد على ارسطاطاليس ان الحارث المحاسبي قال لا يمكن ان يكون معلومه للخلق وحلوا عن الله في انه قال من اشهض لطلب مدبره فانتهى الى موجود ينتهي اليه فكره فهو مشبه وان اثبت الى العدم الصرف فهو معطل وان اثبت انه موجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو موحد وهو معنى قول الصديق الاكبر العجز عن درك الادراك ادراك اي اذا انتهى علمك الى ان تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق وقد قيل حقيقة المرء ليس المريد ركها فكيف كيفية الجبار في القدم واحتج امام الحرمين بانه يمتنع ان يكون الكلي معلوما للجزئ لان الجزئي متناه والكلي غير متناه وذهب كثير من المتكلمين الى انها معلومة محتجين بوجهين احدهما انا مكلفون بمعرفته وحدانيته وذلك يتوقف على معرفة حقيقته فلو لم يعلم بوجهما لكلف ما لا يطاق وهو ضعيف اذ لا دليل على التوقف وثانيها انا نحكم على ذات الله باحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه وهو ضعيف ايضا لان تصور المحكوم عليه كان بوجه ما وبه يصير النزاع لفظيا والحق في التعبير العبارة الاولى وقد قال تعالى ولا يحيطون به علما والعلوم من الله ليس الا الصفات وذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته ولذلك لما قال فرعون لموسى وما رب العالمين اجابه بالصفة حيث قال رب السموات والارض لتعذر الجواب بالماهية فتعجب فرعون قومه من عدوله عن الجواب المطابق لسوالة ولم يعلم بغباوته انه هو المخطئ في السوال عن الماهية وان ما اتى به الكليم في الجواب اقصى ما يمكن وذكر ابو علي التميمي تلميذ الغزالي في التذكير احتجاج امام الحرمين السابق قال وهذا اذا تحقق سقط الاحتجاج وذلك ان نفي النهاية عن الله تعالى يرجع الى استمرار وجوده ازلا وابدا والى ان مخلوقات صفاته لا نهاية لها واما ذاته فواحده وحقيقة ذاته واحده ولا جزء لذاته ولا لحقيقة ذاته قال واذا تحقق ذلك لم يمتنع في العقول تعلق العلم بذاته على ما هو عليه من حقيقة ذاته والرب سبحانه وتعالى موصوف بالقدرة على ذلك لانه ممكن ولا امتناع فيه وما الحجة به لا حجة فيه وما ذكرناه فهو المختار في امور ايمتنا رضي الله عنهم قلت وهذا منه يقتضي ان المسلم منصوبة في الجواب لا في الوقوع فحصل فيها مقامان والحق امتناع والادب مع الله تعالى على ما سبق بيانه واذا كان الانسان لم يدرك حقيقة نفسه فكيف يدرك الجبروت وغاية معرفة الانسان لربه ان يعرف اجناس الموجودات جواهرها واعراضها المحسوسة المعقولة ويعرف انها مصنوعة ومحدثة وان محدثها الذي يجمع ارتفاع كلها مع قيامه ولا يصح بقاؤها وارتفاعه وفي هذا المقام قال الصديق الاكبر سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته وهو سبحانه سمى لنفسه وتعالى اسما موصوف له صفات ولا نعلم ذلك الجلال ولا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره لولا لطفه ورافته ورحمته وبره وجميل رضاه واحسانه وتنزله من عظيم عظمته وعزه الى قلوب عباده ما استطاع احد ان يعلم شيئا من علمه فانه سبحانه لم يظهر لخلقه من جلال كبريائه سوى انه مقصود اليه في الحوايج والملمات [illegible] عرف نفسه فقد عرف ربه لم يصح ولم يثبت فقال امام الحرمين في الرسالة النظامية معناه من عرف نفسه بصفات الافتقار عرف استغناء الرب عن صفاته وقال الغزالي في المقصد الاسني ان قيل ما السبيل الى معرفة

www.alukah.net

سبحانه بقدر ما يمكن الخلق وقد دعاهم الى ذلك فسئل لحصل الجواب عن ذلك وهو انه لو قال
لما صبيّ ما السبيل الى لذة الوقاع او اعمى ما السبيل الى معرفة لذة النظر الى المراة الحسنا
قلنا هنا طريقان احدهما ان نصفه حتى يعرفه والاخر ان تصبر حتى تبلغ فتباشره تعلم
او تصير بصيرا تعلم اما الاولى فعايناتا تشبيه لذة الوقاع بحلاوة السكر التفيس ذلك بهذه
وهذا تعريف اساسي من حيث اشتراكهما في مطلق اللذة وان اختلفا في الحقيقة فكذلك
لمعرفة الله عز وجل سبيلان احدهما قاصرة والاخرى مسدودة فالقاصرة معرفته بآياته
وصفاته والمسدودة وهي الانتظار الى ان نصير له الصفات الالهية على الحقيقة كما ينتظر
الصبي فان ذلك محال ولا يتصور معرفة الله تعالى على الكمال الا لله تعالى
[illegible] من جوز علمها الان فمن الاخرة اجوز واما المانعون فاختلفوا هل تصير محلوة
في الاخرة فمنهم من طرد المنع كالفلاسفة وبعض اصحابنا كامام الحرمين والغزالي ومنهم من توقف
كالقاضي ابي بكر كذا نقله عنه الامام في النهاية العقول والامدي في الابكار ونقله عنه الشريف
في شرح الارشاد القطع بالمنع وفي الصحيحين حديث الرؤية فيأتيهم الله في صورة لا يعرفونها
فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه
فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه
قال الايجه المعنى انهم يرون الله على ما كانوا يعتقدونه من الصفات التي هو عليها من تنزيهه
وتقديسه وفي حديث احروكيف تعرفونه فالوا انه لا شبيه له [illegible] لقوله تعالى وزاده
بسطة في العلم والجسم فدل على ان الجسم قد يزيد على جسم اخر وذلك لاجل التاليف والاجتماع
وكثرة الاجزاء وذلك مستحيل في حق الباري فكذلك لازمه ولا عبرة بخلاف المبتدعة من
الكرامية ويلزم المجسمة القول بقدم العالم لان الجهة والتحيز والمكان من جملة العالم
قال الايجه لا تستطيع المجسمة ابدا اثبات حدوث العالم لان الاجسام متماثلة فلا يتصور
ان يكون فيها قديم ومحدث ونقله صاحب الخلاصة من الحنابلة عن احمد انه قال من قال
جسم لا كالاجسام كفر ونقل عن الاشعرية انه يفسق وهذا النقل عن الاشعرية ليس بصحيح
[illegible] اي باجماع المسلمين ولا عبرة بخلاف ابن كرام فان الجوهر لغة هو الاصل ومنه
جوهر الجديد لانه اصل المركبات والباري سبحانه وتعالى ليس باصل لغيره ولا يتركب منه
شيء ولان الجوهر ما يقبل العرض فيتغير به من حال الى حال والله منزه عن ذلك ولعل
ابن كرام انما جوز اطلاق الاسم دون المعنى وهو ممنوع لان الاسماء توقيفية ومن جوز
الاطلاق فيشترط عدم الايهام ولا عرض فان العرض لغة القليل البقاء قال تعالى يريدون
عرض الدنيا واصطلاحا المستحيل البقاء وقد ثبت ان للباري سبحانه بقاء لم يزل ولا يزال
فاستحال كونه عرضا ولان العرض ما يطرأ على المحل او يفتقر الى محل يقوم به والله منزه عن ذلك
[illegible] لم يزل وجوده ولا يزال ولا يمكن ولا يتصور [illegible] من غير احتياج ولوثنا
ما اخترعه لم يحدث ابتداعه في [illegible] اتفق العلماء على ان وجود الباري سبحانه وتعالى
ليس وجودا زمانيا قال الامدي ولم ينقل فيه خلاف وان كان مذهب المجسمة جواز
البداء كالجواز في التحيز والمكان وما ذكره المصنف مستمد من حديث عمران بن حصين السابق
[illegible]

لما سألوه عن اول الامر فقال كان الله ولم يكن شيء قبله وفي لفظ معه وفي لفظ غير الحديث
فاثبت وجود الباري بلا زمان ولا جهة ولا هو الا ملا ولا حلا وقوله ثم احدث هذا العالم
اي باختياره خلافا للفلاسفة في قولهم فاعل بالذات وقد سبق فساده والله سبحانه وتعالى
فاعل بالاختيار فله تقديم الفعل وله تاخيره بحسب اختياره والدليل عليه قوله تعالى
وربك يخلق ما يشاء ويختار ان الله على كل شيء قدير فعال لما يريد وقدير هن على ذلك بقوله
تعالى وفي الارض قطع متجاورات الاية وبقدرته انه لو كان فاعلا بالطبع كما زعموا لما اختلفت
افعاله مع اتحاد اسبابها كالنار في احراقها والماء في اغراقه وتبريده والشمس في تسخينها لكن
افعاله تختلف مع اتحاد اسبابها لان الجنس الواحد من الشجر كالرمان مثلا يسقى بماء واحد
ثم يختلف في طعمه فمنه حلو ومنه حامض فاختلاف طعومه مع اتحاد ما يغذيه وينميه
دليل على ان الصانع فاعل بالاختيار لا بالطبع وقوله والمحدث باختراعه في ذاته حادث
اي والا لزم النقص فيما لم يزل والقصد بذلك ان من اصول العقايد كما قال الحليمي اثبات
كون ان وجود كل ما سواه كان من حيث ابداعه واختراعه اياه لنفع البرآية به من قول من قال بالعلة
والمعلول وهم قوم من الاوايل قالوا ان الباري موجود غير انه علة لسائر الموجودات وسبب
لها بمعنى ان وجوده اقتضى وجودها شيئا شيئا على ترتيب لهم يذكرونه فان المعلول يقارن
العلة فواجب اذا كان الباري لم يزل ان يكون مادة هذا العالم لم يزل معه فمن اثبت لحاده
العالم باختياره واراداته المخترع لها لا من اصل فقد انتفى عن قوله التعطيل الذي هو في وجوه
اسم الكفر لقائله كالتعطيل بمعنى [illegible] هذا ثابت في سورة البروج وهو حجة على عموم تعلق
اراداته بالكايات خيرها وشرها والمعتزلة قالوا انما يصح ذلك بعد ثبوت انه مريد لكل
كاين وهو فعال لما يريد والاولى ممنوعة لانه انما يريد الخير والطاعة لا الشر والمعاصي
وجوابه انا قد ثبت انه مريد لكل كاين لان المصحح لتعلق اراداته بالخير والطاعة انما هو
امكانها والامكان مشترك بين الجميع فيكون مريدا لسائر الكايات الممكنة وهو المطلوب
وحكى الامام فخر الدين في شرح الاسماء ان القاضي عبد الجبار دخل على الاستاذ ابي اسحق وهو
في دار الصاحب بن عباد فقال القاضي سبحان من تنزه عن الفحشا معرضا بالاستاد
على مذهب اهل السنة في خلق الافعال وارادة الكايات فقال الاستاد سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشا فلما اشار عبد الجبار الى قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشا اعترضه الحادثة
وعنده الارادة شرط في الامر فلا جرم لزم على رايه ان الله منزه عن الفحشا امرا وارادة واشار
الاستاذ الى قوله تعالى فعال لما يريد فقد جمعا عقيدة الطايفتين في كلمتيهما الا ان كلمة عبد
الجبار جاءت على شفا جرف هار ولانه مناقض في ان الارادة شرط للامر وفي ان النهي عما يريد
وقوعه او الامر بما لا يريد وقوعه جايز وذلك محال على الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير هذه الاية اولها تنزيه وآخرها اثبات فمن جمع بينهما بان اثبت لله ما اثبته لنفسه وتنزهه عما لا يليق
به مشابهة المخلوقات واثبت غير ممثل وتنزه غير معطل فقد اصاب فقد اصاب فقد اصاب فقد اصاب
وعجز هارد على المعطلة وفي ترتيبها بسر لطيف لانه لو نزه أولا بذكر الصفات لاوهم تشبيهها بينه
وبين المخلوقات من حيث ان لغيره سمع وبصر فاذا وقع نفي التشبيه اولا انتفى هذا الموهوم

وصار اثباته للسمع والبصر لنفسه لا يشاركه فيه غيره وقد اختلف في الكلام هل هي زايدة وسبق
الكلام على انواع المجاز القدر بضم الدال وسكونها قال الخطابي يتوهم كثير من الناس ان معنى
القدر من الله والقضاء منه الاجبار والقهر للعبد على ما قضاه وقدره وليس كذلك وانما
معناه الاخبار عن تقدم علم الله بما يكون من افعال العباد واكتسابها وصدورها عن
تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها فالقدر اسم لما صدر مقدرا عن فعل القادر ه
كالهدم والقبض اسم لما صدر عن فعل الهادم والقابض ويقال قدرت الشيء بتخفيف الدال
وتشديدها بمعنى واحد انتهى والمعنى ان كل حادث من خير وشر ونفع وضر فهو مستند
الى قدرته واراداته قال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وخلق كل شيء فقدره تقديرا وما اصا
بكم يوم التقى الجمعان فباذن الله اي بقضاء الله وقدره وما اصاب من مصيبة في الارض
ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها وقال سلوكم بالشر والخير فتنة واذا اراد
الله بقوم سوءا فلا مرد له وفي الحديث الصحيح كل شيء بقضا وقدر حتى العجز والكيس
وهو من لوازم القول بخلق الافعال كلها وهي مسئلة القضا والقدر التي لا يتم الايمان
الا به ويعتقدون ان كل شيء من الطاعة والعصيان والنفع والضر بخلق الله واراداته خلافا
للمعتزلة فانهم يعتقدون ان الامر مستانف بمشيئة العبد مستقل به من غير سبق قضاء
وقدر ولذلك قيل لهم القدرية لانهم نفوا القدر وجاء في الحديث القدرية مجوس هذه الامة
يعني انهم يجعلون انفسهم مستبدين بالفعل والله تعالى فاعل وهم فاعلون لا يسندون
افعال العباد الى قدر الله فكانهم يثبتون خالقين في الحقيقة كما اثبتت المجوس خالقين ه
خالق الخير وخالق الشر وقد التزم الاستاذ ابو اسحق ظاهر الخبر فقال لا تلحق نساءهم ولا
نوكل ذبايحهم وفي قتل الواحد منهم دية مجوسي حكاه عنه الامدي في الابكار وقد الجمهم
ان في رضي الله عنه حيث قال القدرية اذا سلموا العلم خصموا ومعناه انه يقال لهم
هل يقدرون بان الله تعالى احاط علما الازلي بما يكون اولا فان انكروا كفروا وان اعترفوا
به فيقال لهم فهل يجوز ان يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم القديم فان جوزوا
ذلك لزم منه نسبة الجهل اليه تعالى الله عن ذلك وتقدس وان لم يجوزوه فلا معنى
للقضا والقدر الا ذلك قال ابو عمرو بن الحاجب وهذا من احسن الارشاد الى الدليل عليهم
قال ولم يرد بقوله اذا سلموا انهم قد يمنعونه لان معتقد ذلك مقطوع بكفره وانما هو
كقول القايل لخصمه وقد قال قولا يلزم منه رد مذهبه اذا قلت كذا لزمك كذا واذا
سلموا ان الله تعالى علم ان زيدا يموت وليس بقادر على الكفر الا بما خلق الله له من
القدرة فاي صلاح في خلق ما هو السبب المودي الى كفره وكذلك خلقه في نفسه فانه تعالى لو
شاء لم يخلقه فاي صلاح له في خلقه وقال الخنيد كليت يوما رجلا من القدرية فلما كان
في الليل رايت في النوم كان قايلا يقول ما ينكر هولاء القوم ان يكون الله قبل خلقه للخلق
علم انه لو خلق الخلق ثم ملكهم امورهم ثم ردا اليهم الاختيار فلزم كل امري منهم بعد ان خلقهم ما علم
منهم انهم له مختارون على ما هم به في علمه القديم جريانا على قوله تعالى احاط بكل شيء علما
اي علمه احاط بالمعلومات كلها وقوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض

ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذره في السموات
ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين والمطبق المسلمون على ان الله تعالى
يعلم دبيب النملة السوداء في الصخرة في الليلة الظلماء وان معلوماته لا تدخل تحت
العد والاحصاء وعلمه محيط بها جملة وتفصيلا وكيف لا وهو خالقها وقد قال تعالى
الا يعلم من خلق وضلت الفلاسفة حيث اعتقدوا انه يعلم الجزييات على الوجه الكلي لا الجزي
وانما ما ردوا الى ذلك بعد استقراره الازلية بعد اعتقادهم ان جوازه يودي الى محال على
الله تعالى وهو تغير العلم فان الجزييات زمانية تتغير بتغير الازمان والاحوال والعلم تابع
للمعلومات في الثبات والتغير فيلزم تغير علمه والعلم قايم بذاته فيكون محلا للحوادث وهو
محال فاذا علم ان زيدا جالسا في مكان كذا فاذا قام منه فكونه جالسا ان بقي كان محالا لان
اعتقاده انه جالس هناك مع انه غير جالس هناك جهل وان لم يبق ذلك كان تغيرا والتغير على الله
تعالى محال وقد اثبتت الكرامية لهذه الشبهة فالتزموا ان البارئ محلا للحوادث حتى يتم
لهم اثبات العلم مطلقا وظنوا انه لا محيص عن هذه الشبهة الا بالتزام ذلك فلم يصنعوا شيئا
وفروا من ضلالة الى ضلالة وصار امثل الرايضة في جوبهم البداء على الله حتى بصق الشيخ ابو
سعد اليهودي لاجل امتناع البداء واما الحق من المتكلمين تحزبوا فرقتين فمنهم من قال العلم
الاول باق فان العلم بانه سيوجد نفس العلم بوجوده في زمن الوجود اذ معناه الوجود
المضاف الى زمن ثبوته فيجب ان يكون عند الحصول هو ذلك العلوم المضاف الى ذلك الزمن
المتوقع اذ لو كان غيره لظل العلم بانه سيوجد ايضا وكان ما علم انه سيوجد لا يوجد وهو
محال فاذا علمنا بان زيدا سيدخل الدار غدا فاذا استمر هذا العلم الى الغد والى دخوله فان
بهذا العلم يعلم ان زيدا داخل الان الدار وانما يحتاج الواحد منا الى علم اخر لاجل طريان
الغفلة على العلم الاول والبارئ تعالى لما امتنع ذلك عليه علمه ومنهم من التزم التغير وقال
التغير انما يتنع في الصفات الحقيقية اما الصفات الاضافية فلا كيف واذا وجد حادث
فان الله تعالى معه فاذا فني ذلك الحادث بطلت تلك المعية فقد حل وقوع التغير في ه
الاضافيات ولا شك ان التعلقات من باب النسب والاضافات والتغير في المتعلقات
والاضافات لا يوجب تغيرا في الذات ومنهم بعض المسحة لهذا مثالا فقال وذلك
كحال اسطوانة فايه بعض الاماكن قام انسان عن يمينها فيحسن ان يقول الاسطوانة
عن يساره ثم يتحول الى جانبها الاخر فيقول صارت عن يمينه ثم يتحول الى غيرها فيقول
امامه وكذلك سايز الجهات فالاسطوانة لم تتغير وانما المتغير هو ولكن صدقت هذه العبارات
عليها لموضع الاضافة فكذلك واذا قلنا الله عالم الان عالم عليه وقد كان سبحانه عالما بما كنا
امس عليه وسيكون تعالى عالما بما نكون غدا عليه فليس هذا خبرا عن تغير علم الله تعالى
بالاخبار عنه بالفعل الماضي والمستقبل والحال بل التغير جار على احوالنا والرب سبحانه لم يزل
امس واليوم وغدا في معنى كونه عالما في جميع الاحوال على حد واحد ولنمسك بتقرير هذا
الموضع هكذا لانك لا تجده في مصنف غيره من [illegible] الاول وقع في كلام امام الحرمين
في البرهان ما يوهم موافقة الفلاسفة حتى قال المازري في شرحه ودونك لو محوتها

يا عيي وليس ذلك مراده بل مراده كما قال ابن دقيق العيد رحمه الله فيما كان شيخنا عماد الدين
الاسنوي رحمه الله يحكيه ان العلم هل يتعلق بما لا يتناهى تعلقا اجماليا او تفصيليا ه
وهو يقول كان ما لا يتناهى لا يدخل في الوجود كذلك لا يتعلق العلم به العلم التفصيل وهما
سواء في الاستحاله لانه لو دخل في العلم لكان اما ان يبقى من المعلومات شئ او لا فان
لم يبق شئ فقد تناهي والفرض خلافه وان بقي شئ فما دخلت الاحاطه به وهذا الذي
اراده هو شنيع عليه ايضا لكنه دون الاول فان منكر العلم بالجزئيات يقول لا علم بها
شيئا اصلا لا ما دخل في الوجود ولا ما لم يدخل واما هذا الذي اراده الامام فهو ان العلم
لا يتعلق بما لم يدخل الوجود لعدم تناهيه اما ما دخل في الوجود فانه يعلمه وهو قريب
من مذهب جهم وهشام عنهما يقولان بعلوم حادثه والامام يقول بعلم واحد قديم
الذاتي ما سبق عن الفلاسفه هو المشهور وقال الامام في المطالب في هذه الحكايه
عنهم نظر فان ذاته المخصوصه ذات معينه وهو عالم بتلك الذات العينه ولا معنى للجزئي الا
ذلك قال والظاهر من مذاهبهم انهم يعترفون بكونه عالما به من حيث انه هو وانما ينكرون
كونه تعالى عالما بالتغيرات من حيث انها متغيره وكونه عالما بالجسمانيات لحسب ما قدر في
العينه المخصوصه وقدرته [illegible] اي وقدرته شامله لكل مقدور وجوهرا
وعرضا والمراد بالمقدور الممكن واما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود تام بصلح ان
يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فانه قال
في كتاب الملل والنحل ان الله عز وجل قادر ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا
وهذا غير صحيح جازم لان اتخاذ الولد عليه محال والمحال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدره
على الشئ لا يكون لنقص وعاره وانما لعدم قبول ذلك الشئ لتاثيرها فيه لعدم امكانه ه
بوجوب او امتناع والعجز هو الاول لا الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في كتاب الترتيب
في اصول الفقه ان اول من احدث منه معنى المحال والحقيقه ادريس صلوات الله عليه حيث
جاءه ابليس في صوره انسان وهو كان يخطر في كل دخله وخرجه يقول
سبحان الله والحمد لله جاءه يشرع ويقال تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشره
فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابره ويخسف بالابره في احدي عينيه وجعله
اعور قال وهذا وان لم يرد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد انتشر وظهر ظهور الابرد ه
قال وقد اخذ الاسعري من جواب ادريس اجوبه في مسايل كثيره من هذا الجنس واوضح
هذا الجواب فقال ان اراد السايل بقوله ان الله يقدر ان يجعل الدنيا في قشره
على ما هي عليه والقشره على ما هي عليه فلم يقل ما يعقل فان الاجسام الكثيره تستحيل ان تكون
لمكان واحد وان اراد انه يصغر الدنيا قدر القشره ويجعلها فيها او يكبر القشره قدر ه
الدنيا او اكبر فيجعلها في القشره فلعجزي الله قادر على ذلك وعلى اكثر منه قلت [illegible] وانما لم
يصرح ادريس الجواب هكذا لانه معاند ولهذا عاقبه على هذا السوال بخسف العين
وهو عقوبه كل سايل مثله وشمل اطلاق المصنف القدره على القبيح والمخالف فيه النظام
قال القبيح محال على الله والمحال غير مقدور عليه قال الامام واهل السنة قالوا ان الله تعالى

قادر على

قادر على كل ممكن ولا قبيح الا ما قبحه الله ما لم [illegible] راده وهذا [illegible] مذهب اهل السنه
ان الارادة تابعه للعلم وكل ما علم الله وقوعه يريد وقوعه وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه
لا يريد وقوعه وذهبت المعتزلة الى ان الارادة توافق الامر فكل ما امر الله به يريده وان
لم يقع وابتني على هذا ان الله تعالى مريد للكايات خيرها وشرها طاعتها ومعصيتها عندهم
وعندهم لا يريد الشر والمعصيه سواء وقعت ام لا ويريد الخير والطاعة وقعت او لا وقالوا
انه لا يقال انه يريد ان لا يكون شئ والارادة عندهم لا تتعلق بالمعدوم وضعفه اصحابنا
قوله تعالى يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الآخرة وقالوا ان الله يريد الطاعات وان لم تقع
لان ارادتها كالامر بها والامر بالمعاصي وان وقعت لان ارادتها نقصان ومن الدليل ان الله لا يريد
ايمان الكفار قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وكلمته اصحابنا ان الارادة عندهم
توافق الامر وعندنا توافق العلم فيجعل هذا بيانا في جعل ما مامور به وغير مراد عندنا
ومنهي عنه ومراده وعندهم الامر بالعكس فكل مامور به مخلوق ارادته تعالى عن مراده
قال الاشعري ولو اراد ما لا يقع لكان نقصا لارادته للايمان الواقع فيما تعلقت
به وتوسط بعض المتاخرين بما يرفع الخلاف فقال الارادة قسمان ارادة امر وتشريع وارادة
قضا وتقدير فالاول لا تتعلق بالطاعة دون المعصيه سواء وقعت ام لا لقوله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثانيه شامله لجميع الكايات محيطه لجميع الحادثات
طاعه ومعصيه كما قال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله ان كان الله يريد ان يغويكم وقول من قال مراد الله
من الخلق ما هم عليه صحيح بهذا المعنى لا بالمعنى الاول والحكم خري على وفق هاتين الارادتين
فمن نظر الى الاعمال بها كان بصيرا ومن نظر الى ان القدر كان دون الشرع او عكس فهو
اعور كقول مشركي قريش لو شاء الله ما اشركنا ولا اباونا فاعتقدوا ان كل ما شاء الله
كونه وقوعه فقد رضيه وليس كذلك وانما اراده كونا لا شرعا ولهذا قال بعده قل
فلله الحجه البالغه اي على خلقه حتى ارسل اليهم الرسل لشرايعه وهو يعاقبهم على مخالفة
امره وارادته الشرعيه وان وافق ذلك ارادته القدريه فاذا قال العبد تقدمت
فيه الارادة بالذنب فلا اعاقب كان بمنزله المريض يقول قد تقدمت الارادة بالمرض فلا انا لم
وهذا مع جهالته فاعتلاله بالقدر ذنب ثان يعاقب عليه وانما اعتل بالقدر ابليس حيث قال
فبما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاتبعه شيعته المشركون فقالوا لو شاء الله ما اشركنا
فاما ادم عليه السلام فقال ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
واما قوله لموسى عليه السلام اتلومني على امر قدره الله علي قبل ان تخلقني وقول النبي
صلى الله عليه وسلم لحج ادم موسى فانما صح الاحتجاج لوقوعه بعد التوبه وارتفاع اللوم
عنه فهو اخبار منه بالحق المحض على وجه التوحيد والبراه من الحول وانما المذموم
الاحتجاج بالقدر مع الاصرار على الذنب على ان بعضهم قال لم يله على المعصيه وانما لامه
على المصيبة التي نالت ذريته لخروجهم من الجنه ونزولهم دار الابتلاء والمحنه فذكر
الخطيه تنبيها على سبب تلك المصيبه فاحتج ادم بالقدر على المصيبه والقدر يحتج به في

www.alukah.net

الصاب دون الغايب [illegible] الذي عليه الجماهير من ايمتنا الى القدم
والبقا يرجعان الى حق الله تعالى الى استمرار الوجود في الماضي الى غير غايه و في المستقبل
الى غير نهايه و ذهب الغزالي الى انها من اوصاف النفي و انها يرجعان الى نفي عدم
سابق والى نفي عدم لاحق وان هذه الاسما بحسب اضافته الوجود في الذهن الى الماضي
والمستقبل و لا يدخل في الزمان الا المتغير بواسطة التغير والرب منزه عن التغير فلا
يلحقه الزمان لانه كان قبل خلق الزمان و ذهب عبد الله بن سعيد الى ان الباري
قديم بقدم وهو صفة زايده على وجوده و قدمه قدم لنفسه و الموصوف به و باق ببقا
وان بقاه بقا لنفسه و الموصوف به و الحق انها لسا بصفتين زايدتين على الوجود ن
والالزام قدم القدم و بقا البقا [illegible]
[illegible] و التنزيه عن [illegible] هذا هو الناس
ز الصفات ثلاثه ذهب اهل الحق الى اثبات الصفات و انها زايده على مفهوم الذات و جمعها
بقولنا الباري حي عليم قدير و الكلام له باق سميع بصير مدرك آمر ناه و جمعها الصنف الذي
ما يدل عليها فعله او يقتضي التنزيه و رجعها الشيخ عز الدين في القواعد الى ما لا يتعلق
بغيره كالحياه والى ما يتعلق بغيره كشفا كالعلم والسمع والبصر والى ما يتعلق بغيره
تاثيرا كالقدره والى ما يتعلق بغيره من غير كشف و لا تاثير كالكلام و عمها تعلقا الكلام
والعلم واخصها السمع و توسطها البصر الثاني قول الفلاسفه و قدما المعتزله نفي
الصفات و انه لا صفه هناك سرتسه زايده و يقولون لو ثبتت لزم التركيب في الذات و لا
نزاع بينهم في ان لله تعالى اسما و صفات لكن بعض من جمع بين الحديث و الفلسفه كابن
حزم ينكر لفظ الصفات و طعن في الحديث الذي في الصحيحين من انها صفه الرحمن بطعن غير
مقبول و جوز و اطلاقها عليها لغه و قالوا انها تسميات تنبئ عن ضروب من الاضافات
فلا يقال عالم و لا قادر و لكن يقال ليس بجاهل و لا عاجز و بالغوا في نفي الكثره عنه حتى
قالوا ان وجوده وجود محض و لا ماهيه و لا حقيقه له بصفات وجوديه الهاهم لختلفوا
نقال بعضهم معنى كونه عالما قادرا انه ليس بعاجز و لا جاهل و لا مثبت و كذلك سايرها
و سمون السلبيه و قال اخرون هو كذلك لكن ليست موجوده و لا معدومه مشتقه
من المعاني الموجوده سموها احوالا كالعالميه و القادريه و الحيثيه و هي كونه عالما
قادرا و احيا الى الخ قول متاخري المعتزله كابي هاشم و غيره فوحقايق هذه الصفات
واثبات لحكامها فقالوا عالم لذاته لا بعلم و كذا الباقي بعلقا بان الصفه غير الموصوف
فلو كان له صفات للزم تعدد القديم و قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثه
و يقولون بثبوت العالميه و القادريه له بناء على انها نسب و اضافات لا وجود لها في الخارج
لخلاف العلم و القدره و الحياه فانها صفات حصقه و لنا ان الله تعالى اثبت هذه الصفات
لنفسه في كتابه العزيز فوجب القول بها مع انه يتخيل اثبات موجود بهذه الصفات
الاوصاف مع نفي هذه الصفات و اذا لزم اثباته بهذه الاوصاف لزم اثبات هذه الاوصاف
له قال تعالى و لا يحيطون بشئ من علمه الا بما شا و قال وسع كرسيه السموات و الارض
و سع كل شئ علما و قوله الله

هو الرزاق ذو القوه الذين فاثبت القوه لنفسه و هي القدرة و اثبت العلم فدل على انه
عالم بعلم و قادر بقدر و انه لو جاز عالم لا علم له لجاز عالم لا عالم به كما انه لو جاز فاعل لا فعل
له لجاز فعل لا فاعل و قال انزله بعلمه و سع ربي كل شئ علما و لا شك ان العالم من قام به
العلم و هو وصف ثبوتي و ايضا فعال لما يريد يدع ان الفعل مشتق من المصدر و هو الارادة
و قد وجد الفعل المشتق فوجب ان يكون الارادة المشتق منها موجوده و اذا ثبت
هذا في العلم و الارادة وجب مثله في باقي الصفات اذ لا قايل بالفرق و اما احتجاج الخصم بانه
لو كان عالما بعلم قايما بذاته زايد على مفهومها قديم لزم تعدد القديم و انه يلزم منه افتقار
الذات الى غيرها في كمالها و هما محالان لجواز ان المحال انما هو تعدد الذات القديمة
الى الذات و الصفات و لذلك افتقار الذات الى غيرها في وجودها هو المحال لا في غير واقعا
الى غير خارج عنها الى غير قايم بها لا ينفك عنها مع ان المحال الذي ادعاه اصحاب الاحوال
لا موجود اولا معدوما غير معقول قال البيهقي فان قالوا نقول ان علمه قديم
وهو قديم فصل من اصحابنا لا نقول ذلك مع اثباته ازليا و منهم من يقول ذلك و لا يجب به
الاشتباه لان القديم هو المتقدم في وجوده و الوجود لا يوجب الاشتباه عند احد فكذلك المتقدم
في الوجود لا يوجب الاشتباه فان قالوا الوكان له علم لم يخل اما ان يكون هو او غيره او
بعضه قيل هذه دعوى بل ما قبل من علم لا يجوز ان يقال هو هو لاستحاله ان يكون العلم
عالما و لا ان يقال غيره لاستحاله مفارقته له و لا بعضه لانه ليس الوجوب متبعضا انتهى
واعتمد المتاخرون في تعددها على الاجماع فان الايه يحتج على قولين احدهما اثبات صفات يتعدد
والاخر نفيها و التزام الحال الذات فمن ادعى قولا بالتاحكم فيه باثبات صفه واحدة يثبوت
مناب الصفات المختلفه فقد خرق الاجماع و على هذا عول القاضي في الهدايه و الامام في ن
الشامل و حاصله انه اذا اقتضى العقل بثبوت زايد على الذات هو مدلول التاثير و الاحكام
والتخصيص و اوجب اللغه ان مدلول التاثير تسمى قدره و مدلول الاحكام يسمى علما و مدلول
التخصيص يسمى ارادة و اجمعت الامه ان الذات ليست علما و لا قدره و لا اراده و انعقد
الاجماع ان ذلك الزايد يحصل ان بثبوت مناب الصفات المختلفه وجب الحكم بتعدد ذوات
هذه المدلولات و انها صفه زايده على الذات و منهم من سلك طريقا اثبات الاحوال و اعتبار
الغايب بالشاهد و بنها طول تنسها [illegible] الاول اتفقت الاشاعره على السمع
واختلفوا في الناس و هو الباقي فاثبته الاشعري و الجمهور و قالوا انه صفه زايده على
الذات قايمه بها فهو باق ببقا قايم بذاته كباقي الصفات و جرى عليه المصنف و ذهب القاضي امام
الحرمين و جمهور المعتزله و الامام فخر الدين و البيضاوي الى نفي تلك الصفه و قالوا انه
باق لذاته لا ببقا لان البقا لو كان موجودا للزم ان يكون باقيا بمحدد يكون ببقا اخر و بتسلسل
و اوجب بان بقا الله تعالى و قدمه باقيان بذاتها لا ببقا قايم بهما لان قيام الصفه بالصفه
محال قال الامام فخر الدين و هذا التفت على امر يعبر عنهما ان استمرار الذات هل هو مفهوم
زايد على الذات او ليس صفه زايده عليها و الثاني ان الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج الى
معنى يقتضي وجوده في الزمان الثاني ام لا فمن الناس من اثبته و سماه بالبقا و الخوانه محال

www.alukah.net

الثاني انهم اتفقوا على اثبات الصفات الموهمه التي ورد بها السمع كالعين والوجه واليد للقدر او النعمه وقيل انها صفات اخر قائمه بذات الله تعالى وقالت اليهود لله صفات خبر به كالوجه واليد طريق اثباتها ورود خبر الصادق بها فيثبتها ولا يكيفها قال ابن القشيري واختلفوا في جواز صفه اخري خبر به لتعارض قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقوله صلى الله عليه وسلم اسالك بكل اسم هو لك او استاثرت به في علم الغيب عندك الثالث لكان نسأل عن الفرق بين الذهب الثاني والثالث اعني مذهب الفلاسفه والمعتزله وما الفرق بين من نفي الصفه او نفي حكم الصفه ووجهه ان الحكم وهو عالم قادر ثبت بالنص وعلم بالضرورة دينا واثبات صفه العلم والقدرة لاشتراكي فورودهما ثبوتها بالنص واثبت بالدليل وليس كذلك ولهذا عدها بعضهم مما ثبت بالصفة لان عالما لم توضح الا من له العلم لا من ادرك فقط فيكون على هذا من اثبت بنص الكتاب وفي هذا جرى ابو الوليد بن رشد فقال لا فرق بين من قال ليس لله علم ومن قال ليس بعالم الرابع انا قال المصنف لم يزل ولم يقل قديمة لان هذه الصفات للرب سبحانه عند المتقدمين من اصحابنا لا تقال لها قديمة لان القدم عندهم هو بقدم فلا يجوز ان يقوم بالصفات قدم هي ازلية كذا ادعاه ابن القشيري في المرشد قال وعند ابن الحسن صفات ذات الرب قديمة ومنع ان يكون العدم قديما بقدم يد القديم قديم لنفسه الخ ... تحرز بصفات ذاته عن صفات فعله كالخالق والرازق فانها حادثه عند الاشعري وهي فيما لا يزال ولا يصح وصفه بها في الازل فان الخالق حقيقه هو الذي صدر الخلق منه فلو كان قديما لزم قدم الخلق وصارت الحنفيه وغيرهم الي القول بقدمها ولا يجوز ان يحدث لوصفه لم يستحقها فيما لم يزل وانه لم يستحق اسم الخالق لخلقه الخلق وان اريد بالخالق القادر على الخلق لم يبق في قدمه خلاف قال البيهقي وأبي المحققون من اصحابنا ان يقولوا انه لم يزل خالقا ولكن يقولون خالقا لم يزل رازقا لم يزل قادرا على الخلق والرزق لانه لم يخلق في الازل ثم خلق واذا سمي خالقا بعد وجود الخلق لم يوجب ذلك تغيرا في ذاته كما ان الرجل اذا سمي انا بعد ان لم يسم به لا يوجب ذلك تغيرا في نفسه ومن اصحابنا من قال لجواز القول بانه لم يزل خالقا رازقا على معنى انه تخلق ورزق انتهي واشار الغزالي الى انه لا خلاف بين الحنفي وصفاته تعالى بالخالقيه والرازقيه في الازل بالقوة لا بالفعل والحقيقه وكذا بقيه الصفات الموثره ووصفه بها عند خلق العالم بالفعل والحقيقه وقولنا حقا ان الله تعالى خالق في الازل يبرز له قولنا السيف قاطع في الغمد وظن بعض الحنفيه انه اراد الاطلاق المجازي فقال لا سبعد الملاق ذلك في اسماء الله تعالى لان المجاز يصل السعي الى الحادث اعترض بعضهم على الاشعرية في قولهم في الصفات ليست هي هو ولا هو غيرها وقال وتعوا في صريح التناقض وهذا كلام من لم يفهم حقيقه الغير من وهو ما جاز مفارقه احدهما الاخر بزمان او مكان او وجودا وعدما وهذه الصفات الكريمه لا يقال ذلك فلا يقال هي غيره ولا هو غيرها وعبر بعض الاصحاب عن ذلك فقال بان الصفات ليست هي ذاته ولا غير ذاته فان الغير من هما ذاتان ليست احداهما الاخري والصفات وان كانت زائده علي الذات فلا يكون مغايره لها

بهذا

بهذا المعنى وما جرى في الكلام واستنه من الصفات بعده [illegible] المعنى ونبوه عن [illegible] المتقدمين احد [illegible] ايضا انا ولو لم نفوض مسرهين مع اتفاقهم على ان جهلنا بتفصيله لا يقدح ذكر هذا عقيب صفات الذات لينبه على ان الصفات لا تنحصر فيما ذكر وانه قد ورد صفات اخرى موهمه كالسبق والقصد ان كل ما ورد في الكتاب والسنه الصحيحه من الصفات اللايقه بجلاله يعتقد ظاهر المعنى وما ورد فيها من المشكل مما ظاهره الاتصاف بالحدوث والتغير كقوله تعالى وجاء ربك والملك وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا كل ليله فانا نتره عند سماعه عما لا يليق به والعلماء فيه مذهبان مشهوران فمنهم من يفوض علمه الى الله تعالى ويسكت عن التاويل بشرط الجزم بالتنزيه والتقديس واعتقاد عدم ارادة الظواهر المفضيه للحدوث والتشبيه وهذا مذهب السلف رحمهم الله ولهذا ينسبون علي قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ثم يبتدئون والراسخون في العلم يقولون امنا به وقالوا امروها كما جاءت بلا كيف تقويضهم كما جاءت رد على المعطله وقولهم بلا كيف رد على المشبهه ومنهم من يقول بالتاويل وهو مذهب الخلف وشرطه كون التاويل لا يقال الا بحلال الله تعالى وكون المؤول متسعا في لغه العرب ولهذا قال بعضهم مذهب السلف اسلم ومذهب الخلف اعلم اي احوج الي مزيد من العلم واتساع فيه وكان امام الحرمين يتاول اولا ثم رجع في اخر امره وحرم التاويل ونقل اجماع السلف عليه فقال في الرساله النظاميه والذي نرتضيه رايا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامه فالاولي الاتباع وترك الابتداع والدليل السمعي القاطع في ذلك اجماع الصحابه رضي الله عنهم فانهم درجوا علي ترك التعرض لعانيها مع انهم كانوا لا يالون جهدا في ضبط قواعد المله والتفحص لحفظها وتعليم الناس ما يحتاجون اليه منها فلو كان تاويل هذه الظواهر مشروعا او محتوما لاوشك ان يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع التراجم وقال ابن القشيري في تفسيره يحقق قوم باخبار الجهل في ذلك مع دعوي الاخذ بالظاهر ولا يخفي ان الظاهر التشبيه في كل لغط وهم التشبيه فان اعترفوا هؤلاء بانهم لا يشبهون فقد تركوا الظاهر بالضروره وعند ترك الظاهر فلا سبع من تكلف تاويل ممكن واجمع ان عطيه للبنا ولبرهان الكل اجمعوا علي تاويل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم ان معناه بعلمه ونصره وحفظه واحاطته قال وهذه ايه اجمعت الامه على هذا التاويل بنبها وانها تخرجه عن معنى لفظها المعهود قال وما لهم هذه وجه عليهم في غيرها وقال الشيخ عز الدين في بعض تاويله وطريق التاويل بشرطه اقربها الي الحق لان الله تعالى انما خاطب العرب بما يعرفونه وقد نصب الادله على مراده من ايات كتابه لانه قال ثم علينا بيانه وقال لرسوله لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا عام في جميع ايات القران فمن وقف على الدليل فقد افهمه الله مراده من كتابه وهو اكمل ممن لم يقف على ذلك او لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وتوسط صاحبه ابن دقيق العيد في عقيده له فقال نقول في الالفاظ المشكله منزه عما لا يليق بجلاله ونقول انها حق وصرف على الوجه الذي اراده قال ومن حمل قولا شنيعا منها فان كان تاويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب وفهم في مخاطباتها لم ينكر عليه ولم يبدعه وان كان تاويله بعيدا نوقش عنه واستبعدناه ورجعنا الي القاعدة في الايمان بمعناه والتصديق به علي الوجه الذي اريد به مع التنزيه وما كان

www.alukah.net

بعناه من هذه الالفاظ ظاهرا مفهوما من مخاطب العرب قلنا به واولناه من غير توقف كما في
قوله تعالى ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله فنحمله على حق الله وما يجب له او على قريب من
هذا المعنى ولا نتوقف فيه ولذلك قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من
اصابع الرحمن نحمله على ان ارادة القلب واعتقاده معرفته بقدرة الله وما توجبه في
القلوب وكذا سائر الامور الظاهرة المعنى المفهوم عند سماعها ممن يعرف كلام العرب
انتهى ولا مزيد على حسنه لكن اذا اول على المعهود من كلام العرب فيشترط ان لا يقطع بانه هو المراد
والله اعلم بمراده بل يقول لجواز ان يكون المراد كذا وقد يرجح بالقرائن المحتفة باللفظ ونحوه
وقول المصنف مع اتفاقهم على ان حقائقها به لا يقدح اي لان الايمان الاجالي كاف فيه كما في
الايمان بما انزل الله من الشرائع وارسله رسله من الرسل ولذلك يؤمن بالمتشابهات على
الاجالي وان لم يتعين المراد منها على التفصيل
يطلق ويراد به المقروء وهو صفته قديمة قائمة بذات الله تعالى وليست من قبيل الحروف والاصوات
ويدل عليه قول السلف قالت القرآن كلام الله وهو غير مخلوق قال علي رضي الله عنه ما حكمت
مخلوقا وانما حكمت القرآن وكما نعقل متكلما لا مخارج له ولا ادوات كذلك نعقل كلاما ليس
بحروف ولا اصوات والدليل عليه ان كلامه صفة موجوده والحروف ان كانت ثابتة فهي اجسام
وان كانت متحركات ادوات فهي اعراض ومحال قيام الاجسام والاعراض بالباري تعالى عن ذلك
ويلزم القائل بذلك القول لخلق القرآن ويطلق ويراد به العبارات الدالة على الصفة القديمة
التي هي القراءة ومنه قوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه اي قراءته ادلين للقرآن قرآن اخر فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته وقوله تعالى وقرآن الفجر وقوله ان الذي فرض عليك القرآن اي
القراءة ومنه حدث ما اذن الله لشيء كاذن لنبي يحسن الصوت بالقرآن ومعناه بالقراءة
ويدل عليه قول السلف القرآن معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويستحيل ان يكون القديم معجزة
لان الاختصاص للصفة الازلية ببعض المتجددين وسمي الرب تعالى الصلاة قرآنا لاشتمالها على
القراءة فقال تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا يعني ان صلاة الفجر فان قالوا اخلع نعليك كلام
الله وتعدير الاتصاف به قبل خلق موسى مخلوق من القول قلنا الكلام الازلي يتعلق بمتعلقه
تعلق العلم الازلي ويحكي بحواه عند تجدد المتجددات واذا لم يتبع ثبوت هذه الصفة والكلام
معدوم عن عالمنا لم يتبع ثبوت الكلام الازلي ومن ثم لحالت العقول ثبوت الامر من غير مأمور
بناء على اصلهم ان لا كلام الا العبارات وهذه الشبهة بعينها هي شبهة القائل بخلق القرآن فانه
قال لو كان كلامه غير مخلوق لكان لم يزل مخبرا بانا ارسلنا نوحا ولم يزل يرسل وذلك
كذب وقد عارضهم الاصحاب منهم البيهقي بانه قد قال وقال الشيطان لما قضي الامر ولم يلزم
قبل ان يكون كذبا فان قالوا معناه سيقول قبل لذلك نقوله انا ارسلنا نوحا اي انه قبل
الرسالة مخبرا انه سيرسله فاذا ارسله صار مخبرا عن ارساله انه وقع من غير حدوث خبرا
كالعلم بانه سيكون الشيء علم بانه كائن واذا كان لم يحدث علم انما حدث المعلوم والمخبر
عنه دون العلم والخبر واعلم ان الناس في كلام الله تعالى ثلث فرق اهل السنة يقولون ان كلامه
تعالى معنى نفساني قائم بذاته تعالى قديم منزه عن الحرف والصوت وما يتبعنا من الحروف

والاصوات

والاصوات الدالة عليه على لسان الرسل حادث ولكن فيحتاج اطلاق هذا الاسم عليه اذ يدل
الا عند الحاجة الى البيان ليعلم ويطلق ان كلام الله منزل غير مخلوق تأسيا بالسلف الصالح
وحذرا من ايهام في الكلام الازلي والفرقة الثانية المعتزلة لا يثبتون كلام النفس
والثالثة الحشوية القائلون بانه يتكلم بحرف وصوت قائم بذاته وهم فان قالوا يلزم ان
تحل الحوادث بذاته تعالى الله عن قولهم وشعر ذمه يقولون الحرف والاصوات
قديمة وهؤلاء لا يفهمون ما يقولون لانا نعلم ضرورة وحسا بان الكلام قبل اللون ولا
يجتمعان في زمن واحد ثم يلزمهم ما لزم النصارى في اعتقادهم ان صفة من صفات الله
القديمة وحدت بالمسيح اما كلامه او علمه فانبتوا قدمه ولفرهم جميع المسلمين وتبرؤا
منهم وبينوا ان الصفة الواحدة يستحيل ان توجد في موصوفين كما لا يصح ان توجد جوهر
واحد في مكانين وكيف ستفهم بعد ذلك ان تقال ان صفة الله التي هي كلامه القديم وجد
في المصاحف والمحدثات بل هذا اشنع من قول النصارى لقصرهم ذلك على المسيح وحده
وهؤلاء يقولون ان كلام الله تعالى وجد في الف مخلوقات ولقد كثر تشنيعهم على الاشاعرة
في هذه المسألة ولو تنبهوا لسر مقالتهم لعلموا انها لا تشنع اذا علمت هذا فقول كلام
المصنف مسلكين احدهما ان القرآن هو الكلام القائم بالذات المقدسة ولهذا لو
حلف بالقرآن انعقدت يمينه حملا له على الكلام القديم وابو حنيفة حمله على الالفاظ ولم يحكم
بانعقاد يمين يمينه قال في الجمع عن الدرس القواعد وهو الظاهر مراعاة للفظ
وهو شائع فيه فان القرآن اذا اطلق لم يفهم منه غير كلام الله ولهذا لو سئلنا عن القرآن
مخلوق ام لا اجبنا بانه غير مخلوق قال الحلبي وقوله تعالى وما هو بقول كاهن وفي
سورة اخرى انه لقول رسول كريم فانما معناه لقول بلغه عن رسول كريم او سمعه منه
او نزل به عليه وقد قال في آية اخرى فاجره حتى يسمع كلام الله فاثبت ان القرآن كلامه
ولا يجوز ان يكون كلامه وكلام جبريل معا فدل على ان معناه ما قلنا الثاني انه
بالمعنى الاول غير مخلوق ولا محدث لانه كلام الله وكلام الله صفة ويستحيل اتصاف
القديم بالمحدث ولو قدر قال تعالى ولو ان ما في الارض من شجر اقلام الآية وما يتبع
نفاده قديم ولان الله تعالى ذكر الانسان في ثمانية وعشرين موضعا وقال انه مخلوق
وذكر القرآن في اربعة وخمسين موضعا ولم يقل انه مخلوق ولا جمع بينهما في الذكر بنسبة على
ذلك حتى قال الرحمن علم القرآن خلق الانسان وقد روي من وجوه عن ابن عباس في قوله
تعالى قرآنا عربيا غير ذي عوج قال غير مخلوق وقال البويطي عن الشافعي انما خلق الله كل
شيء بكن فلو كانت كن مخلوقة لخلق مخلوق خلق مخلوقا قال الآية ولو كان كن الاول مخلوقا
فهو مخلوق باخرى واخرى الى ما لا يتناهى وهو مستحيل وقال سفيان بن عيينة في
قوله تعالى الا له الخلق والامر ان الامر القرآن ففصل بين المخلوق والامر ولو كان الامر
مخلوقا لم يكن لتفصيله معنى قال ابن عيينة فرق بين الامر والخلق فزجع بينهما فقد كفر
اي من جعل الامر الذي هو قوله من ما خلقه فقد كفر واما ان القرآن هو الامر لقوله
تعالى انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين فيها يفرق كل امر حكيم امرا من عندنا

وردي هذا الاستنباط عن احمد بن حنبل ومحمد بن يحيى الذهلي واحمد بن سنان وغيرهم
من الائمة وذكر البيهقي باسناد صحيح عن عمرو بن دينار قال سمعت شيخنا منذ سبعين
سنه يقولون القرآن كلام الله ليس بمخلوق قال ومسمعه جماعه من الصحابه منهم
ابن عباس وابن عمر وجابر وابن الزبير واكابر التابعين ثم قال وروينا هذا القول
عن الليث بن سعد وسفيان وابن المبارك وحماد بن زيد وابن مهدي والشافعي واحمد
بن حنبل وابن عيينه والبخاري وسمعه منه سواهم وانما احدث هذه البدعه الجعد
بن درهم ومنه كان يأخذ جهم فذبحه خالد بن عبد الله القسري يوم الاضحى فلم يكن
الاجماع منعقدا عليه حتى جاء الجبائي وزعم انه مخلوق على معنى انه مقدر وتبعه ابنه
ومعتزله البصره ونقل عن داود الظاهري انه محدث وليس بمخلوق ونسب للبخاري
وفهمها ابن بطال من تبويبه في اخر كتابه وقد هجر الامام احمد داود لما بلغه ذلك عنه
ومنعه من الدخول عليه وقال البيهقي في مناقب الامام احمد يحتمل ان يكون داود يقول
في الفرق بين التلاوه والمتلو كما كان محمد بن اسمعيل البخاري يذهب اليه فنسبه محمد بن يحيى الذهلي
الى رأي جهم وكلاهما بريء منه ثم اسند البيهقي شعيب بن ابرهيم قال قرئ على ابي سليمان مسئلة
الاعتقاد فقال فيها كلام الله غير مخلوق ولا محدود ولا محدث وحكى عن داود انه قال
اما الذي في اللوح المحفوظ فغير مخلوق واما الذي بين الناس فمخلوق قال الذهبي في الميزان
وهذا اول شيء على جهله بالكلام فان جاهيرهم لم يفرقوا بين الكلام من ان الكلام حادث
وانما يقولون القائم بالذات المقدسه غير مخلوق لانه من علم تعالى والمنزل الينا محدث كما
قال تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث والقرآن كيف يتلى ويكتب او يسمع فهو وحي الله
فان قيل فقد سبق ان القرآن يطلق بمعنيين فهل يجوز على المعنى الثاني وهو القراءات
يقال انه مخلوق قلنا لا يجوز لما فيه من الايهام المؤدي الى الكفر وان كان المعنى صحيحا
بهذا الاعتبار كما ان الجبائي في اصل اللغه هو النخله الطويله ويمنع ان يقال الخبائي مخلوق
مريدا بها النخله لما فيه من الايهام ولا يمتنع ان يقال القراءه مخلوقه لزوال الاشكال على
الحصه الاخيره مكتوب من مصاحفنا محفوظ في صدورنا مقروء بالسنتنا الجار والمجرور
في قوله على الحقيقه متعلق بما بعده من اسم المفعول في مكتوب ومحفوظ ومقروء فلهذا تقعه
بعد قبله ليلا يتوهم انه متعلق بالذي قبله ودليل ما قال قوله تعالى بل هو ايات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم وقوله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو
مخافة ان تناله العدو والمعنى ان القرآن مكتوب الى اخره اي انما يقال بهذا التقييد ولا
يطلق عليه غيره مقيد لما فيه من الايهام كما لا يقال ان الله تعالى في المسجد وفي الكون الا
على التقييد بان يقال ان الله تعالى معبود في المسجد معلوم في القلوب مذكور بالالسن
لاستحاله وجوده في الجهات فكذلك حكم كلامه ووصفه بعضهم فقال معنى قولنا ان القرآن
مكتوب في المصحف محفوظ في الصدور ان الكتابه التي يكون كلام الله بها مكتوبا في المصحف
لا نفس كلام الموجود بذاته ولذلك الخط له لا نفس واحد من هذه المعاني مع زيادات
اضيفت له حتى لا يعرف اذا ذكر الا ذلك المعنى مع هذه الزيادات ولا يذهب وهم السامع

الى

الى ما كان في اصل اللغه قبل اقتران هذه الزيادات به وقد كثر التشنيع على الاشعري في قوله
ان الالفاظ التي في المصحف دالة على كلام الله لا عين كلام الله وورد باجماع السلف على ان ما بين
دفتي المصحف كلام الله والاصحاب المحققون يقولون للقرآن حقيقتان حقيقه عقليه و
حقيقه شرعيه فحقيقه الشرعيه كلام الله غير مخلوق وهذا هو وضع اجماع السلف
ولم يتكلم فيه الاشعري وحقيقه العقليه ان هذه الالفاظ دالة على كلام الله وليست عينه
لقيام الدليل العقلي على قدم الكلام ولئلا يلزم كون القرآن مخلوقا وهذا موضع كلام الاشعري
مع انه لا يشوع اطلاق هذا اللفظ لما فاته الحقيقه الشرعيه وانما هو بحث عن الحقيقه
العقليه ليعلم كيف هو وتصديد لك الجمع بين الادله وهي الطريقه المثلى فانه ان لم يجمع بين
العقل والشرع على القطع وقع في مخالفه العقل بالجهل او الشرع بالجهل ونظير تقسيم الارادة
الى لونيته وشرعيه فتمسك بهذا التقرير فانه من ما يستفاد في هذا المضيق وحاصله ان
القرآن يطلق على القائم بالنفس وهو كلام الله حقيقه لغويه وعقليه وعلى هذا المكتوب في
المصحف والمحفوظ والمقروء كما سبق تدلنه وهذا انما احوجت عليه الامه ولم يريدوا ان عين
الكلام القديم حال في الورق والصدور لا سيما انه بمعنى ان مصاحفنا كتابه دالة عليه وفي صدورنا
حفظاله وفي السنتنا قراءة له كما ان تعالى الذي الامي الذي نجده مكتوبا عندهم في التوريه والانجيل
والنبي صلى الله عليه وسلم على الحقيقه مكتوب في التوريه ومعناه ان في التوريه كتابه دالة عليه
لا انه نفسه مدرجان التوريه ولا يقال الدار مكتوبه في الصك ولا ان الله تعالى معلوم بعلومنا
مذكور بالسنتنا معبود في مساجدنا على غير حال فيها ولهذا منع بعضهم اطلاق كونه في المصحف حتى
يقول انه مكتوب فيه دفعا لوهم الحلول ولم يحاشاه الجمهور تمسكا بقوله تعالى انه لقرآن كريم
في كتاب مكنون وعلم من ذلك ان القرآن غير المقروء والتلاوه غير المتلو وخالف المحتويه
فزعموا ان القراءه هي المقروء وهذا من عبائهم فان القراءه كسب العبد يثاب عليها اذا كانت
مندوبه ويعاقب اذا كانت حراما والثواب والعقاب انما يتعلق بفعل المكلف ولا يتعلق لذلك بالكلام
الازلي قال الامدي ولم يخالف في ان القراءه غير المقروء والكتابه غير المكتوب الا الغار من المعتزله
والحشويه مع زيادة القول بالقدم وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي القراءه والمقروء شيآن
متغايران وهذا معلوم لكل عاقل انصف ولم يسلك طريق التجاهل والمكابرة لان المقروء لم يزل
موجودا ولا يزال والقراءه لم تكن فكانت لانه من المحال تقدير ومتجدد قراءة لا قارئ لها كتقدير
فعل لا فاعل له وقد نبه الباري على ذلك بقوله ان الذين يتلون كتاب الله وكان يجري مجرى قوله
ان الذين قالوا ربنا الله وقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما أقترن القول هو الرب
والرب هو القول والاكل هو المأكول والمال هو الاكل فاذا لم يصح ذلك صح ان يكون التلاوه هي
الكتاب والكتاب هي التلاوه بل يجب ان يكون التلاوه معنى غير الكتاب فالتلاوه فعل العبد والكتاب
هو المقروء الذي هو كلامه الازلي وبيان ذلك ان حال الصفة حال الموصوف فاذا لم يتجيز ان يكون
الموصوف معلوما لنا مذكورا معبودا مع كونه قديما لا يوجب ذلك القرب منه ولا الاتصال ولا
الحلول لذلك الصفه التي هي الكلام القديم تستحيل ان تكون مقروءة لنا محفوظا مكتوبا ولا يوجب ذلك
الحلول قال وكلام الله في ليلك قديم غير منزل ولا مقروء ولا مكتوب ولا محفوظ فما اخلق الخلق

www.alukah.net

وبعث النبي صلى الله عليه وسلم واوحي اليه صار منزلا محفوظا مقروءا مكتوبا مسموعا وذلك لا يوجب
بغير حاله كان القديم سبحانه وتعالى لم يكن في الازل معبودا ولا مسجودا له ولا معلوما للخلق
قبل ايجاد الخلق وعلمه وعبدوه وذكروه كان معلوما لهم معبودا مذكورا ولم يوجب ذلك
وقد ذكر قوام السنة في كتابه الحجة ان اول من قال بالالفاظ وقال الفاظنا بالقرآن مخلوقة حسين
الكرابيسي فدعه الامام احمد ووافقه على تبديعه علماء الامصار واطال في الاستدلال قلت
وقد ذكر البيهقي في مناقب احمد ان هذا المروي عنه في اللفظ يوهم انه كان لا يفرق بين التلاوة التي هي
كسب وبين المتلو الذي هو كلام الله قال وقد حكاه عنه عبد الله ولده مقيدا فقال سمعت
ابي يقول من قصد الى القرآن بلفظ او غير ذلك يريد به مخلوق فهو جهمي قال فدل على انه
انما انكر قول من زعم ان المتلو المقروء مخلوق وكره الكلام في اللفظ لئلا يجعل ذلك ذريعة الى
القول بخلق القرآن ثم اسند عن الحاكم عن الاصم عن الصغاني سمعت محمد بن يوران ابا بحر
صاحب احمد انه سأله جماعة من اصحاب احمد ان يطلب منه خلوة يسأله فيها عن اصحابنا الذين
يفرقون بين اللفظ والحكي قال فطلبت منه ذلك فقال القرآن كيف تصرف غير مخلوق فاما
افعالنا فمخلوقة قلت يا ابا عبد الله فالملفظية تعدهم جهمية اذا تدرعوا باللفظ الى القول
بخلق القرآن قال لا الجهمية يقولون ان القرآن مخلوق قال البيهقي فهذا يدل على انه جعل اللفظية
جهمية اذا تدرعوا باللفظ الى القول بخلق القرآن وبان ان احدا لا يخالف اصحابنا المتكلمين
وانه لا خلاف في الحشوية من اصحاب الحديث في القرآن انتهى ولقد تكررت في هذه القاعدة
التفيه نفس الله عني وعنه يوم القيامة مرارا ثلاثة احدها انه قد يستشكل
وصف القرآن بهذه الصفات اعني كونه قديما ومتلوا ومحفوظا ومقروءا والابحاث قيام الشيء
الواحد بذاته اشياء ويحل هذا الاشكال بتحقيق مراتب الوجود وهي اربع وجود الاعيان
ووجود في الاذهان ووجود في البنان ووجود في البيان فكلام الله تعالى باعتبار وجوده
العيني وهو الموجود والحسي قايم بالذات المقدسة غير منفصل عنها ولا قايم بغيرها
وباعتبار وجوده الذهني محفوظ في صدورنا وباعتبار وجوده البنائي متلوا بالسنتنا
وباعتبار وجوده البياني مكتوب في مصاحفنا ولا قايم شيء من ذلك هو غير حال الحقيقة النفسية
لان صدورنا ولا في السنتنا ولا في مصاحفنا ولا قايم بشيء من ذلك والا لزم قيام صفة الخالق بالمخلوق
فالقايم على هذه الحقيقة بالتالي للقرآن هو الدال على كلام الله تعالى ويقال له ايضا كلام الله لدلالته
عليه قال تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله ونهيه صلى الله عليه وسلم عن السفر بالقرآن الى ارض
العدو مخافة ان تناله ايديهم وفي هذا جمع بين الادلة والخصم الغبي بعضها مع ارتكابه ما لا
يسوغ عقلا الى انما قال المصنف لا المجاز مع قوله قبله على الحقيقة لان الحقيقة بطلقه
ويراد بها كنه الشيء كقولنا حقيقة الجوهر المتحيز وهذا هو محل نظر المتكلمين اذا قالوا حقيقته
كذا اراد وا كنهه ويراد مقابل المجاز كما يقول حقيقة الاسد الحيوان المفترس وهذا محل
نظر الاصوليين ومقصوده ان القرآن بالحقيقة العقلية هو الكلام النفسي وهذه الحقيقة
لا تقال لمقابلها مجاز بل قد تكون ايضا حقيقة ولكنها باعتبار اخر وهو اعتبار اللغة او الشرع

او العرف لان الحقايق عند الاصوليين ثلث وهو بالنظر لحقيقة اللغوية يقال على النفسي ايضا
وعلى الالفاظ الدالة عليه بل الالفاظ اسبق به لان النفسي ليس للفظ والحقيقة اللغوية للفظ
فلو قال على الحقيقة وسكت لاوهم ان المراد الحقيقة العقلية التي يعتنيها المتكلمون وليس
لذلك لان تلك هي الكلام النفسي فاحتاج ان يقول لا المجاز لتبين ان المراد انما هو الحقيقة
اللغوية الثالث ان مسئلة الكلام اعظم مسئلة في العلم وعظمة الكلام على قدر عظمة المتكلم
قال بعضهم وشاله من عالم الشهادة الشمس التي تنفع الخلق بشعاعها ودفئها ولا قدرة
لاحد من الخلق ان يقرب من جرمها ان لو وجد الى ذلك سبيلا فمن قايل بان لا حرف ولا
صوت لما عظم على بحصر ومن قايل بحرف وصوت لما عز عليه ان يغيب واكل وجهه هو سبيلها
والطريق الاعدل ترك الخوض في ذلك والاقتداء باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهم لم
يخوضوا في ذلك ولا يخفى ان العبد اذا قال القرآن كلام الله واعتقد وجوب الانقياد اليه ولا
يتعرض الى قدم وحدوث لا يضره ذلك فان تعرضت لذلك ثار عليك خصمك فكفرك وكفرته ثم
تنا قضتما تواددتما وتواكلتما وتصاهرتما فلم تجرا في العدل على مقتضى العلم ليوتما جميعا
بالاثم وما اشبهكما بابن اناهم كتاب من سلطان فاخذوا يتناجرون في ان الكتاب كيف خطه
وكيف عباراته واي شيء فيه من الفتحات وضموا همتهم عن الايدان لما يدبوا اليه واما
السلف فمن خاض فيه فانما تعلله للضرورة والابتلا باهل الاهواء وقد امن هذا المحذور هذه
الاعصار فالحمد لله سبحانه على انعامه ويجاب الان بعدم عبر الشرك على المعصية بقدره ه
ويعاقب على المعصية الا ان يعفو عنه الشرك قال الخ ابو اسحق ومعنى الثواب ايصال النفع
الى المكلف على طريق الجزا ومنه قوله تعالى فاثابهم بما قالوا اي جزاهم وقد يعبر به عن العقوبة
لقوله تعالى مثوبة عند الله وعن الجزا بل ثواب الكفار ومعنى العقاب ايصال الالم الى المكلف
على طريق الجزا والدليل على اتصاف الباري بذلك انه وعد على فعلهما واوعد على تركهما فهو
منجز وعده ويحقق وعيده لانه صادق وخبره صدق وحصول العفو في بعض صور الوعيد
لا ينافي صدق خبره لان ذلك من قبيل تخصيص العموم وهو يدخل في الاخبار وبهذا يظهر
بطلان قول من جوز الخلف في الوعيد وعد ذلك من الكرم ستشهد لقول الشاعر
واني اذا ما وعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي اللهم الا ان يريد بالخلف في
الوعيد تخصيصه فيصح المعنى ويسقط النزاع بعده في تسميته ذلك خلفا وجواز اطلاقه في
حق الله اذا علمت ذلك فالاثابة على الطاعة بالاجماع لكن عندنا تفضلا منه وعند المعتزلة
وجوبا ومن لطيف ادلتنا قوله تعالى وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون فان
العطية اما ان تكون بعوض او بغير عوض والتي بلا عوض الارث والهبة ونحوها فلما ذكر
الارث كان تصريحا بنفي الحوضية وقال تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم
من احد ابدا وقوله ولولا نعمة ربي لكنت من المحضرين واما العقاب على المعصية فان كانت المعصية
شركا فهو واقع لا محالة لا يدخله عفو لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك وان كانت غير
شرك فعندنا يجوز العفو عنه سمعا وعقلا وصارت المعتزلة الى جواز ذلك عقلا وامتناعه
سمعا وقالوا عذاب الناس موبقه وانتهك بعض المبتدعة فنسبه للسلف وقد قال

في كتاب السير من الام فمن انهزم عن الصف بغير عذر اتاه ما يغضب من الله الا ان يغفر الله له
وقال ابو علي اعني ابا هريرة فيما حكاه القاضي ابو الطيب في تعليقه وهذا دليل على بطلان قول
من زعم ان الشافعي يرى مذهب الاعتزال ولان الله لا يغفر ان يشرك به يعني مع عدم
التوبة ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لحب ان يكون مع عدم التوبة ايضا ظاهر التقرير بين
الشرك وغيره فافاد ذلك جواز غفرانه لكل معصيه دون الشرك وقوله وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيات وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ص
صلى الله عليه وسلم اتاني جبريل فقال من تاب من امتك لا يشرك بالله شيا دخل الجنة قلت وان
زنا وان سرق قال وان زنا وان سرق رواه البخاري ومسلم واتما ذكر الزنا والسرقة لينبه
على ارتكاب حق الله تعالى وحق العباد واجمعت الامة على ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم
وهو دليل على جواز العفو والغفران واحتج الخصم بايات الوعيد كقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذره شرا يره من جا بالسيه فلا يجزى الا مثلها فامامن
طغى واثر الحيوه الدنيا فان الجحيم هي المأوى ونذر الظالمين فيها جثيا ان الذين ياكلون اموال
اليتامى ظلما والجواب ان هذه عامه وادلتنا خاصه والخاص مقدم على العام ولان ايات
العفو اكثر فكانت اغلب على الظن ولا يلزم من ذلك الخلف في الوعيد لما سبق وتنا ظم ابو عمرو
بن العلا مع عمرو بن عبد المعتزلي في هذه المسئله وقال ابو عمرو الخلف في الوعد قبيح والخلف
في الوعيد كرم وهو من مسحنات العقول واستشهد بالبيت السابق وفيه ما ذكرنا قال
الابياري في شرح البرهان اختلف هل يصح العفو في الوعيد فنحه اكثر المتكلمين وقالوا اذا كانت
الصيغه عامه ولم يعترضها تخصيص والمخصص بيان لا رافع فبين انه لم يكن في جملة ما
اندرج في اللفظ وان كان خاصا لم تتصور العفو والا انقلب العلم جهلا وذهب بعضهم
الى الجواز محتجا بالبيت المشهور وهو ضعيف ولا محل له عندي الا ان يكون واضع اللغه جعل
لفظ الوعيد يحتمل الشرط اي ان شئت عاقبتك ولم يجعل لفظ الوعد كذلك وهذا احسن ه
بالاضافه الى مكارم الاخلاق فان لم يكن للامر كذلك فهو فاسد قطعا وخلف في الكلام الاول
والاصح وهو على الله محال تنبيه ذكر الامام في الرساله الظاهيه ان الاتيان بهذي
الطاعه ليست بالعوض بل هي كما لو قال السيد لعبده ان فعلت كذا فانت حر ففعله عتق
بقول سيده لا لحكم استحقاق اقتضاه عمله ولذلك الثواب ثابت قطعا بوعد الله ه
والعقاب ثابت بوعيده وهذا يعني قول السعد الحمد لله الذي صدقنا وعده واورثنا الارض
انتهى ولم يعرض للطيفه السابعه في الاوعاد وله ان يقول الخلف والتعذيب الطاع وليلام لان
الاهمال لانه تصرف في ملكه ان اثابهم فبفضله وان عاقبهم فبعدله قال اصحابنا وليست
المعصيه علة العقاب والطاعه علة الثواب انما هما امارات جعلتا علتين لها فقبل ان كتب
عاصيا عوقبت لو مطيعا اثبت وانكر المعتزله ذلك بناء على اصلهم في التقبيح العقلي كيلا يظلمهم
والظلم نقصان وهو على الله محال وقال اصحابنا بل مذهبهم يلزم النقص اذ لا يجب على الله
حق اذ لو وجب عليه حق لغيره لكان قبله والتقييد بالاعيان نقص وهذا يشبه
قلب الدليل فانه يرد عليهم لا لهم قال الامام في الرساله الظاهيه ومما يقطع مادة خلافهم ان

العادات

نقدر مذهب جده الى موسى الاشعري رضي الله عنه وقال ابا موسى تناظرهو وعمرو
بن العاص في ذلك فقال عمرو ان اجد احدا احاصمه اليه رأى فقال ابو موسى اتأذن لك
يطلبك فسكت عمرو ولم يجر جوابا ب[illegible] ثبت
في الاحاديث الصحيحة انهم يرون ربهم كما يرون القمر ليلة البدر قال صاحب نهاية الغريب قد يخيل الى بعض الناس
ان كان التشبيه للمرئي وانما هو للرؤية وهي بعد الراي ومعناه رؤية يزاح عنها الشك
كرؤيتكم القمر لانه مأمون فيه انتهى وقد رواه بضعة عشر من الصحابة واجمع عليه الكل
واعتضد بظواهر القرآن موجبا عتقاد ذلك والعقل لا يمنعه فان صحة الرؤية موجود
بصحة ان يرى وتنكاه المعتزلة لاعتقادهم ان شرط المرئي ان يكون في جهة وانتصال الشعاع
بالمرئي والرب تعالى منزه عن الجهات وهذا ممنوع وللناس في حقيقة رؤية المرئيات
اربعة اقوال احدها اتصال الشعاع والثاني انطباع صورة المرئي في الرطوبة
الجليدية كانطباع الوجه في المراة والثالث انه نار تخرج من البصر فتدرك به المرئي
وهذا اشبه الاول والرابع انه علم يخلقه الله في نفس الرائي مقارنا للرؤية وهو مذهب
المتكلمين فيقال لهم اولا لم قلتم ان رؤية الباري او الرؤية مطلقا باتصال الشعاع ولم يكون
ان يكون لخلق العلم في نفسه وثانيا انه قد ثبت لنا رؤيته لا باتصال الشعاع وهو قوله
صلى الله عليه وسلم لا تختلفوا علي في الصلاة فاني اراكم من وراء ظهري كما اراكم من امامي
وما ذاك الا لخارق التحق ومعجز نبوي اويد به كما كان يرى الثريا اثني عشر كوكبا وغيره
ستة او سبعة وذلك لقوة حصرها في بصره خرقا للعادة فحار اذا كانت الاخرة محل
خرق العادة ان يتجدد للمؤمنين خرق عادة يرون بها ربهم من غير انطباع ولا اتصال
شعاع ولا جهة كما لا ندري وسط السلوة براها لا في جهة وكره العالم براها الله عز وجل
وقد قام البرهان على انها ليست في جهة على ما قيل وقد وافقنا جمهور المعتزلة على ان
الرب تعالى يرى نفسه فهذا مرئي ليس في جهة وواقفونا على انه يرى عباده فهذا
رائ ليس في جهة واعلم ان اهل السنة والجماعة اتفقوا على ان الله مرئي والمعتزلة
والخوارج على ان شرط المرئي الجهة ثم المعتزلة لما نفوا الجهة نفوا الجهة لرؤية والجسمية
لما اثبتوا الجهة اثبتوا الرؤية والاشعريون توسطوا فاثبتوا الرؤية ونفوا ان يكون
الجهة شرطا للمرئيات ومعنى كونه مرئيا بالمعنى الذي اراده الوجه الذي قصده مع
التنزيه عما لا يليق بالقديم وللاشعري في ماهية الرؤية قولان احدهما انه علم مخصوص
ونعني بالمخصوص انه يتعلق بالموجود دون العدم وثانيهما انه ادراك وتارة العلم
يقتضي تأثيرا في المدرك لا تأثرا عنه والى هذا ذهب كثير من اصحابنا فقالوا انه يحصل
لنا علم برؤية العين كما في عينه من المرئيات مع تنزهه عن الجهات والكيفيات وهو امر
زائد على العلم ووقع في كلام الامام فخر الدين ان معنى الرؤية حصول حالة في الانكشاف
نسبتها الى ذاته المخصوصة كنسبة الابصار الى المرئيات وهذا ما قال او يحمل على

نفي العلم فان ظاهره مذهب المعتزلة وقال الشيخ عز الدين في فتاويه اما رؤية الرب في الاخرة
فانه يرى بالنور الذي خلقه في الاعين زائدا على نور العلم فان الرؤية تكشف ما لا تكشفه
العلم ولو اراد الرب تعالى ان يخلق في القلب نورا مثل الذي خلقه في الاعين لما اعجزه
ذلك بل لو اراد ان يخلق نور الاعين في الابدي والارجل لكان ذلك وحمل قوله عليه السلام
انكم لن يروه بنور الابصار او بنور مثل الابصار حتى يموتوا وقال بعض الائمة العين
في الاخرة بمنزلة القلب في الدنيا والقلب يعلم ويرى ولكن لا يدرك اذ الادراك غير الرؤية
غير فهو سبحانه وتعالى مرئي القلب معلوم غير مدرك له وهكذا في القيمة مرئي
العين غير مدرك لها واجل امره عن الادراك اذ الادراك يودن بالاشتراك وهو سبحانه
لا شريك له فلم اعلم ان الرؤية لو كانت كما فهمه المعتزلة بواسطة الاشعة والحدقة لاتحدت
وما تفاوتت واختلفت وليس الامر كذلك بل الخلق متفاوتون في الرؤية على قدر تفاوتهم
في رتب العبودية ومنازل القرب فللانبياء في الرؤية رتبة وللاولياء رتبة ولعوام المؤمنين
رتبة ولا يخفى القياس امكن ان يقال يراه المؤمنون يوم القيامة كما يراه الاولياء في الدنيا
ولكن تكون تلك الرؤية باشتراك البصر والبصيرة وبصيران بطبع واحد وصفة واحدة
ويراه الاولياء كما يراه الانبياء في الدنيا ويتفاوتون على هذا في رتبهم في النبوة والرسالة
ويراه خواص الانبياء كما راه نبينا ليلة المعراج ويزداد النبي صلى الله عليه وسلم رتبة في
الرؤية واحترز المصنف بقوله المؤمنون عن الكفار فانهم لن يروه كما قال تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وفيه رد على من زعم انهم يرونه يوم القيامة زيادة في حسرتهم
وعذابهم بفواته والصحيح اختصاصه بالمؤمنين لانها كرامة ولقوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة والمراد بالحسنى في قول الجمهور الجنة وبالزيادة الرؤية كما رواه مسلم عن صهيب
مرفوعا الزيادة النظر الى وجه الله فقد افادت اللام وتقدم الخبر اختصاص المجزي بها
وهم المؤمنون وقال بعضهم يرونه بابصارهم بلا انه تعالى بلا كيف فاصل الرؤية من
العقائد واما علمنا بكيفيتها فمن المتشابهات فنقف فيه فنحرص باصل الرؤية ولا
نشتغل بكيفيتها سمعيات ——— الاول وجعل المصنف محرزه ذلك من العقائد و
الايمان ذكره المطابق وتأول عليه ما رواه البخاري عن ابي هريرة ان رجلا قال يا رسول الله
ما الايمان قال ان تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه وتؤمن بالبعث قال بعثوله
ان تؤمن بلقائه فيه اثبات رؤية الله في الدار الاخرة واستدرك البيهقي ذلك على الخليمي
فقال وعندي انه وقف الخليمي على هذا الحديث وتأول اللقاء فيه على ما تأوله الخطابي
وجماعة من اصحابنا لجعل الايمان بلقاء الله وهو رؤيته والنظر اليه شعبة من الايمان
قلت تأول بعض المحققين اللقاء على لقاء الارواح لرب العالمين عقب الموت والبعث
الاخر على بعث الاشباح ورد الارواح اليها وهذا هو الاشبه لسياق الحديث الثاني
زعم الشيخ عز الدين ان الملائكة لا يرون ربهم واحتج على ذلك بقوله تعالى لا تدركه الابصار
وقد استثنى منه المؤمنون فبقي على عمومه في الملائكة الا يرى ان الرؤية يوم
القيامة تقع على الحالة التي كانوا عليه يكون للامتحان كما سبق في الحديث المذكور عن قول المصنف

www.alukah.net

واختلفوا هل يمكن عليها في الآخرة وتارة يكون للكرامة كالنبي في الجنة · الحاصل جايز
الرؤية في الدنيا وفي امتناع فيه مسلكان احدهما في جواز رؤيته بالابصار في الدنيا
على جهة الكرامة للاولياء قولان للاشعري حكاهما القشيري احدهما الجواز ولهذا
اختلف الصحابة في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وهو دليل على الجواز اذ
المحال لا يختلف فيه واصحهما كما قاله القشيري وغيره المنع لحصول الاجماع عليه وخلافه
الصحابة انما كان في وقوع رؤيته النبي صلى الله عليه وسلم وليس الكلام فيها وقد روى مسلم
في كتاب القدر عن عمر بن ثابت انه اخبره اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم انه قال يوم حدث
الناس الدجال انه مكتوب بين عينيه كافر يقراه كل مومن وقال اعلموا انه لن يرى احد
منكم ربه حتى يموت وفي الحديث الصحيح ان لله سبعين حجابا من نور لو كشف
واحدا منها احرقت سبحات وجهه من ادركته قلت وهذا الحديث مشترك الدلالة لمن
انكر الرؤية من اخبر انه لو كشف ودليل لمن اثبتها اذا اجعل الكشف وعلق وقاما لاحراق
والاهلاك تكون ذلك اذا وردت الرؤية على محل قابل للفنا والهلاك وقال القاضي عياض
مذهب اهل السنة الحق انها غير مستحيلة في الدنيا بل ممكنة ثم اختلفوا في وقوعها ومن
منعه تمسك بهذا الحديث مع قوله تعالى لا تدركه الابصار وسبب المنع عنده ان قوى الادراك
سبق تحديده في الدنيا لا تحملها كما لا تحملها موسى عليه السلام وقال الانصاري في شرح الارشاد نقل
جماعة الاجماع على انها لا تحصل للاولياء في الدنيا وامتناعها بالسمع والا فهي ممكنة بالعقل
عند اهل الحق كما انها حاصلة للمومن في الاخرة باتفاقهم قال واختلاف الصحابة في الرؤية
ليلة المعراج من اقوى الادلة على جواز الرؤية لان خلافهم كان في الوقوع لا في الجواز ولو
كان وقوعه مستحيلا لما اختلفوا في الجواز واختار الشيخان ابو عمرو بن الصلاح وابو
شامة المقدسي انه لا يصدق مدعي رؤية الله تعالى في الدنيا يقظة قال شيء منع منه كليم الله
موسى واختلف في حصوله لنبينا صلى الله عليه وسلم كيف يسمح به لمن لا يصل الى مقامها
هذا مع قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الجمهور حملوه على الدنيا جمعا بينه وبين ادلة
الرؤية قلت والذي في كتاب الاشارات اجاب عن الشبهة فقال حرره المحققون
دار لم يقل احد ذلك موسى عليه السلام ولا يوهذ الى تفضيل غيره عليه اذ كان له فضل النبوة
والرؤية نفسها لا تقتضي راحة ولا عقوبة ولكن الله تعالى اجرى العادة ان خلق
للمومن اعظم الدرجات بها الثانية هل لمجوز ان يرى في المنام اختلف فيه مجوزه
معظم المثبتة للرؤية من غير كيفية وجهة مقابلة وخيال وحكي عن كثير من السلف
انهم راوه كذلك ولان ما جاز رؤيته لا يختلف بين النوم واليقظة وصارت طايفة الى انه
مستحيل لان ما يرى في النوم خيال ومثال وهما على القديم محال والخلاف في هذه المسئلة
عزيز قل من ذكره وقد ظفرت به في كلام الصابوني من الحنفية في عقيدته والقاضي ابي
علي من الحابلة في كتابه المعتمد الكبير ونقل عن احمد انه قال رايت رب العزة في النوم
فقلت يا رب ما افضل ما يتقرب به المتقربون اليك قال كلامي يا احمد قلت يا رب بفهم
وبغير فهم قال بفهم وبغير فهم قال وهذا يدل من مذهب احمد على الجواز قال ويدل له حديث

رويا

رؤيا المومن جزء من ستة واربعين جزأ من النبوة وما كان من النبوة لا يكون الا حقا ولان
من صنف في تعبير الرؤيا ذكر فيه رؤية الله تعالى وتكلم عليه قال ابن سيرين اذا راى الله
عز وجل او راى انه يكلمه فانه يدخل الجنة ويجلس من هم كان فيه ان شاء الله تعالى واحتج
المانع بانه لو كان رؤيته في المنام لجاز في اليقظة وفي دار الدنيا والجواب ان الشرع
منع من رؤيته في الدنيا ولم يمنعه في المنام وروى الحافظ شيرويه في كتاب الفردوس
المأثور عن ابي علي الحسين بن محمد الضرير الفردوسي قال سمعت رؤية الله تعالى في المنام
كالخروج في الجنة لان الروح التي ترى ذلك والروح لطيفة كلطافة اهل الجنة في الجنة وقد
ذكر رؤية الرب جل وعلا اهل الرؤيا وكثيرهم وهو افضل مسئلة من مسائلهم مجوزين
سيرين وغيره وانما لا تجوز الرؤية في المنام ومن لا يجوز في الجنة وهو قول المبتدعة
والجهال من المذاهب ثم ساق الحافظ ذكر من راى الحق سبحانه في المنام من الائمة فذكر
عددا كثيرا الى ان وجوزه وسط وتابع ابن الصلاح في الانكار على من يدري ذلك وقال النووي في شرح
مسلم قال القاضي عياض اتفق العلماء على جواز رؤية الله تعالى في المنام وصحتها وان رآه الانسان
على صفة لا يليق تحاله من صفات الاجسام لان ذلك المرئي غير ذات الله تعالى ولا يجوز عليه
التجسيم ولا اختلاف الحالات خلافا لرؤية النبي صلى الله عليه وسلم في النوم فكانت رؤيته تعالى
في النوم كسائر انواع الرؤيا من التمثيل والتخييل قال القاضي ابو بكر رؤية الله تعالى في
النوم او هام وخواطر القلب بامثال لا تليق به تعالى سبحانه عنها وهي دلالات الرائي على
امور ما كان وكون كسائر الموجودات قال غيره من اهل هذا الشان واذا قام الدليل
للعابر في رؤية الباري انه هو المرئي لا تاويل له غيره كانت حقا صدقا لا كذب فيها لا في نقل
ولا فعل وقال الغزالي في بعض مؤلفاته السمع لموجب اطلاق ذلك في حق الله ولمن يقول
بجواز اطلاق كل لفظ في حق الله تعالى صادق ولا يمنع منه اذا كان لا يوهم الخطا عند السمع
وهذا لا يوهم رؤيه الذات عند الاكثرين لكثرة تداوله الالسنة فان فرض شخص
توهم عنده خلاف الحق فلا ينبغي ان يطلق معه القول بل يفسر له بمعناه كما يجوز
لنا ان نقول انا نحب الله ونشتاق اليه ونريد لقاءه وقد يسبق الى فهم قوم من
هذه الاطلاقات خيالات فاسدة فيراعي في هذه حال المخاطب فنطلقه حيث لا يوهم
ويجب الكشف عند الايهام قال وعلى الجملة يعود الخلاف الى اطلاق اللفظ وجوازه بعد
حصول الاتفاق على المعنى ان ذات الله تعالى غير مرئية وان المرئي مثال نظن من ظن
استحالة المثال في حق الله تعالى خطا بل يضرب الله الامثال لصفاته وهو منزه عن المثل
انتهى ... وسئل عنه في الارض سعيد والشقي عدوهم لا يتبدلان ومن علم موته مومنا
وليس بشقي يختلف في ان السعادة والشقاوة هل يتبدلان فيمكن ان يكون شخص سعيدا
ثم ينقلب والعياذ بالله تعالى شقيا وبالعكس فذهب قوم الى انهما يتبدلان وعزي الى
جهمية واكثر اهل الراي والمعتزلة لان اتى لخصال الايمان في الوقت كان مومنا على القطع
ولا يدعي في ذلك العاقبة وذهب اخرون الى انهما لا يتبدلان ومن هؤلاء من نصر اليهما
الاجل والرزق وذهب قوم الى ان الله كما يمحو سيئات ما يشاء ويثبت

www.alukah.net

وعنده ام الكتاب لا يعزب منه شئ وهذا يروي عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما ونزلوا عليه
قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وام كل شئ اصله فكان الكتاب الذي لا يغير
منه شئ هو الام والكتابات الاخران تعملان التغيير والمختار عند المصنف القول الثاني
وقال ان كلام الله الذي في خطبه الرساله يقتضيه حيث قال واستمهديه فهداه الذي لا يضل
من انعم به عليه وفروعه في الحج وغيره يدل عليه قال علماؤنا السعيد من ختم له بالحسنى
والشقي مقابله ولن ينفع من سبقت خاتمته تقدم قنا طير من ايمان ولسفعن من حسنته
خاتمته تقدم حبه خردل من ايمان والكتاب والسنه يدلان على ذلك قال تعالى ان في ذلك
لاية لمن خاف عذاب الاخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود وما نؤخره الا لاجل
معدود الى قوله غير مجدود وانما اراد بالسبق من مات على كفره وبالسعيد من مات على
ايمانه فحكمه بعدذلك على الفريقين بما تقتضيه المواقاه وذكروا الواحدي من رواية ابن عمر
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يمحوا الله ما يشاء ويثبت الا السعاده والشقاوه والموت وهذا
ان صح نهو نص وصح من حديث عائشة لما قالت في الصبي الميت عصفور من عصافير الجنه لم
يدرك ذنب فقال النبي صلى الله عليه وسلم او غير ذلك يا عائشه ان الله خلق الجنه وخلق لها اهلا
وهم في اصلاب ابائهم وخلق النار وخلق لها اهلا وهم في اصلاب ابائهم فان قيل فاذا كان الامر
قدم فما فايدة الايمان قلنا هذا قد سئل عنه النبي صلى الله عليه وسلم لما اخبر عن القدر ففي
صحيح مسلم عن سراقه انه قال يا رسول الله اخبرنا عن ديننا هذا كانا خلقنا له الساعة
او لشئ نعمل اتى من شئ ثبت فيه المقادير وخرت فيه الاقلام ام في امور مستانف قال بل فيما
ثبت فيه المقادير وخرت فيه الاقلام الحديث قال سراقه ففيم العمل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعملوا فكل ميسر لما خلق له وفي روايه اما من كان من اهل السعاده فسيصير لعمل اهل السعاده
واما ان كان من اهل الشقاوه فسيصير لعمل اهل الشقاوه ثم قرا فاما من اعطى
واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى فبين ان ما قدره يكون للاسباب التي قدرها كما
قدر الرض العافيه بالادويه التي قدرها قال النهي وتصديق ذلك والقران فانهما الجوهر
وتقواها فدل على ان العبد انما سير لما خلق له وان التيسير انما هو لحق الملك فلا سبيل عليهم
وهم سالون ويشبه ان يكونوا انما يعبدوا بهذا النوع لتعلق حقوقهم بالباطن المغيب عنهم
لا يتكلوا على ما يظهر من اعمالهم ورجاءهم بالظاهر الذي لهم فيرجون به حسن احوالهم
والخوف والرجا قد رجحا العمود به فان قلت فما تقول في حديث ابن مسعود عن الصادق
المصدوق صلى الله عليه وسلم ان احدكم يجمع يجعل اهل الجنه حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع
الحديث قلت هو اوضح ادلة فيه ثم يومر باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله
وشقي او سعيد فدل على ان هذه الامور لا تتبدل والاعتبار بالاعمال بعدها وان الاعتبار
بما ختم عليه عمله وانه انما ختم بما سبق كتابه فان قلت كيف سماه عمل اهل الجنه قلت جاء
في رواية في الصحيحين فيما اسند وللناس وفي جامع الترمذي مرفوعا فرغ ربك من العباد
فريق في الجنه وفريق في السعير واما قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فقد مخصوصه بما
ذكرناه لقوله بعدها وعنده ام الكتاب والظاهر انها غير مخصوصه مع قولنا بعدم تبدل

السعاده والشقاوة لانه سبحانه اخبر بانه يمحوا ما يشاء ويثبت الا انه يمحو كل شئ ويثبته حتى
يدعي التخصيص والكلام في ان السعاده والشقاوه هل يمحوهما ام لا فان قلنا دخلا تحت المشيه
صح التخصيص وقيل المراد به النسخ واذا ثبت ذلك فام الكتاب اصله وهو الذي في الازلي في
علم الله تعالى وذلك لا يتغير ولا يتبدل واما ما في الكتابين الاخرين فمحل المحو والاثبات
قوله من كتبه في الازل اشار به الى ام الكتاب لانه الذي في الازل واما اللوح المحفوظ
فحادث يمحوا الله ما يشاء ويثبت وكذلك الكتاب الاخر الذي اشار اليه ابن عباس وقال والد
المصنف من ان ختم له بالكفر والعياذ بالله لم ينفعه ما مضى بالاجماع لكن نقول ان ذلك
الايمان الذي تقدم منه لم يكن ايمانا او انه حبط بعد ان كان ايمانا والاول قول الاشعري والاقرب
الثاني لقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا الكن مع هذا قد يقال لعدم النفع به منزله المعدوم
فيصح نفيه مجازا على ان الاول قريب ايضا وحديث ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنه فما يبدو
للناس فيشهد له والناس لا يعلم بما في قلب الرجل وغيره والله اعلم بالعبد منه بنفسه
فقد يكون الشخص يعتقد اعتقادا جازما عنده وتلبس عليه نفسه والله سبحانه يطلع
على ان ذلك الاعتقاد غير جازم او جازم غير مطابق او جازم مطابق ولكن قارنه ما يفسده
نسال الله العافيه فالخواطر القلبيه كامواج البحر لا يعلم دسايسها الا الله والنفس لا
يعلم منها الا القليل وابو المواهب [illegible] هذه عبارة الشيخ الاشعري وهي واو مخذ
لما سبق من عدم التبدل في السعاده والشقاوه ولكن بعض المنتسبين الى الاشعري يقول انه
كان مومنا قبل البعث وليس كذلك ومعنى قوله لم يزل يعني الرضا انه بحاله هو معصوم
فيها علمه الله علم الله سبحانه وتعالى بانه سيومن وتصير من خلاصة الابرار وهذا كما انه
اذا تلبس عبدك بمعصيتك وانت تعلم انه سيعود الى طاعتك وتصير من احبائك بانه
في حال بعد على يعني الرضى منك ولا تسخم عليه بعلمه ذلك لعلمك مما يؤول اليه حاله
وهذه العباره المحفوظه عن الاشعري في حق الصديق رضي الله عنه لم تحفظ عنه في حق
غيره وكان الشيخ السكي رحمه الله يقول انه لم يثبت عنه حاله كفر بالله فكان يقول
العلم حاله قبل البعث كحال زيد بن عمرو بن نفيل واقرانه وبهذا يعلم السر في خصص
الصديق بالذكر عن عين من الصحابه وجاء عن سفيان الثوري رضي الله عنه انه قال
ما احب الله عبدا فابغضه وما ابغضه فاحبه وان الرجل ليعمل الاربعين او ستين وهو عند الله
سعيد رواها ابو نعيم في الحليه قال المحب الطبري في احكامه يشير الى الختم له بالسعاده
لان سعادته عند الله عبادته عين يعود بالله من الخذلان فلقي يا بليس عبره
فانه كان في الملايكه بالمكانه الرفيعه في الظاهر قبل خلق ادم ثم بدا له ما لم يكن لحسب
ولا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون نسال الله حسن الخاتمه والرضى والمحبه غير
المشيه والارادة فلا يبعد [illegible] ولو شاء ربك ما فعلوه اختلف اصحابنا في ان الرضى
والمحبه هل هي الارادة فذهب الجمهور كما قاله الامدي الى انها الارادة وذهب الباقون
الى المغايرة وهو ما اورده المصنف واحتجوا بان الله تعالى يريد الكايات ومن جملتها الكفر
والفساد فيكون مريدا له فلو كانت الارادة هي المحبه والرضى لكان الباري سبحانه وتعالى

www.alukah.net

يحب الفساد وراضيا الكفر وهو محال لقوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله ولا يرضى لعباده الكفر واجاب الاولون بانه لا يرضى الكفر دينا وشرعا ولم يعاقب عليه او لحمل العباد على الموفقين للايمان ولهذا شرفهم بالاضافة الى نفسه كقوله عبادي يثاب بها عباد الله وهو مخصوص بالطايعين وانما غايرمن غايربينهما لاجل المعتزله احتجوا بالايات على ان الامر والارادة شيآن وعندنا متغايران فالزم بعض اصحابنا والجواب انه يريد الكفر ولا يرضاه ولا يحبه ففرقوا بين الرضى والمحبه والارادة لذلك قال ابو اسحق في كتاب الحدود الارادة والمشيه والرضى والمحبه بمعنى واحد واذا قلنا انه راض او يحب او راجح فمعناه يريد الانعام عليهم وادخالهم الجنه وهكذا الكراهة والغضب يرجع الى ارادة الانتقام وانما يصفه بذلك اتباعا لقوله تعالى يريد الله ليبين لكم فعالنا يريد لو شاء الله ما فعلوه رضى الله عنهم ورضوا عنه لحبهم ومحبوبه ولكن كره الله اتباعهم غضب الله عليهم وقيل الرضى والمحبه معنى زايد على الارادة فكل رضى اراده ولا ينعكس وعلى هذا فالعاصي يريد ان لا يرضاه ويحبه ويكون الرضى والحمد من صفات الفعل لا من صفات الذات ويكون بعض المحبه من الله بعبده احسان مخصوص من جمله النعم هو الرزق في الحقيقه من فعل الرزق وهو الله تعالى كما قال ان الله هو الرزاق [illegible] اي خلافا للمعتزله فانهم قالوا لا يكون الرزق الا حلالا ومنعوا كون الحرام رزقا للعبد من الله تعالى بناء على اصلهم الفاسد في التقبيح العقلي وفسروا الرزق بما يملكه المرزوق وعلى قولهم يحتاج الى رازق اخر لا سيما في زماننا الذي الغالب فيه الحرام فيلزمهم ان لم يأكل في عمره الا الحرام قد مات ولم يرزقه الله وقد قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويلزمهم ان الدواب لا ترزق لانها لا تملك فلهذا فسر اصحابنا الرزق بما ينتفع به سواء كان ملكا له ام لا مباحا او حراما فان شايع بان ما انتفع به الحيوان فهو رزقه وما لم ينتفع به ليس رزقه وان كان مملوكا له بل رزق من انتقل اليه وانتفع به فثبت ان اسم الرزق دايرمع النفع به وجودا وعدما فوجب ان يكون هو مدلوله تنبيهان الاول وقع في بعض المحالس على لسان المعتزله الرزق ما مورنا بالانفاق منه ولا شي من المامور به بحرام ينتج ان الرزق ليس بحرام والمقدمه الاولى دليلها قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم والثانيه دليلها الاجماع وحل هذه النكته ان الاولى فاسده من جهه عدم التسوير بكل فلم يصح الانتاج الثاني الرزق في اطلاق لسان الشرع على ما هو اعم من ذلك ولهذا اطلق على العلوم والمواهب رزق قال القرطبي وفي اسناد المحدثين السماع رزق يعنون به سماع الحديث قال وهو صحيح قلت ويدخل ذلك في عامه الاصحاب وكل ما صح الانتفاع به فهو رزق وهو مراتب اعلاها ما ذكرنا وجعل القرطبي اعلاها ما يتعدى به ولهذا افتصر ابو منصور في عقيدته عليه فقال الرزق ما وقع الاعتداد به ولا شك ان لفظ الرزق يطلق ويراد به ما اراد الله العبد او ملكه اياه لقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقوله على اللهم اجعل رزقي تحت ظل رمحي ويطلق ويراد به ما يتعدى به لقوله تعالى وما من دابه في الارض الا على الله رزقها والاول هو الحلال الثاني قد يكون حراما وقال الامام في الرساله النظامية

الرزق

الرزق ينقسم الى حلال وحرام والى ما لا يتصف بشي منهما كرزق البهايم فانه واسطه [illegible] اهل الحق على انه تعالى يبيده الهدايه والاضلال كما قال تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهي من فروع خلق الاعمال والمعتزله على منعهم بناء على ان العبد خالق وان الهدايه لا يصح ان تنسب الى الحق الا بمعنى انه اعان عليها لما لم يخلق القدره وان الله لا يضل احدا وانه لو اضله لظلمه وانما الضال هو نفسه والكتاب والسنه مشحونان بالرد عليهم وقد قال تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فسلبها عنه واثبتها للباري وقال تعالى واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوه وقال صم بكم عمي قال الايه سد عليهم ابواب الهدى فان الهدى يدخل الى العبد من ثلثه ابواب باسماعه باذنه وبراه بعينه وبعقله بقلبه وقال تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا والمعتزله يتاولون ذلك على انه تعالى يضل ويضل بفعل الالطاف او منعها ثم اذا قيل لهم منع الالطاف اما ان يوجب الضلال فليزمكم المحذور كما لو كان هو الخالق له او لا يوجبه فلا يتوقف على واسطه بين ما ذكرتم وهو انه مرجح للضلال غير موجب له وانما الموجب له اختيار العبد وتعلقه وحسبك بقال لهم الموجب له فعل المكلف وحده او مع منع اللطف الاول باطل لانه انما فعل شيا يرجح وقوعه فاستحال استقلاله به بعد ذلك فتعين الثاني وهو ان الموجب فعل العبد مع منع اللطف فليزمكم ايقاع المقدور بين قادرين وان لم ينسب الى الله عز وجل الا الجور الذي نفرون منه بقدر تاثيره في الفعل بمنع اللطف او يقال لهم الغير هو الموجب الكامل للفعل او شاركه فيه منع اللطف ونعود ما ذكرنا وهذا الحمق مع المعتزله في البحث وتضييق لحناقهم ومن غريب ما وقع في الايه الاخيره ان الزمخشري لما راها قاصمه لاصله قال قد قطع الله وهم المجبره بقوله واتبع هواه بعني لما عطف بالواو ولم يعطف بالفا وهو معنى بالمجبره اهل السنه وهو في هذا متابع لابن جني فانه ذكره في كتابه المحتسب وقال بان الطاوعه لا تكون الا بالفاء بحر كسر به فانكسر قال ومن هذا بيت في قوله اغفلنا ان المراد صادفنا قلبه خاليا كما يقال اجلته واجنته وليس المعنى جعلناه غافلا والا لقيد باتبع هواه بالفا ونحن نقول قد قطع الله وهم القدريه بقوله ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا وعاملوناه من الآي والمعنى ولا تطع سقيا خلقنا من الاعمال واتبع هو هواه بالاعمال ما اضلال من الله تعالى واتبع الهوى من العبد ونقول لابن جني والزمخشري ليس اتباع الهوى مطاوعا لا عقليا بل المطاوع لا عقلنا عقل وان فعل المطاوعة لا يجب عطفه بالفاء بدليل قوله فاستجبناله فنجيناه وفي موضع اخر فاستجبنا له وانجيناه حلوا [illegible] الله لا لله [illegible] وهو واد بمكه كما انه سبحانه بيده الهدايه والاضلال فهو الخالق لهما من فعله وخلقه وانما ينسبان اليه من هذه الجهه وقد قال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قال السهيلي وهذه الايه كالهي حجه في الهدايه والاضلال في حجه في خلق الهدايه والضلال لانه قال يشرح ويجعل وذلك يوجب الفعل والخلق والهدايه عندنا حقيقه والاهتداء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهو الايمان فكل ما صار المكلف به مومنا فهو الهداية وما لا يصير فليس بهداية
كما قال تعالى من يهده الله فهو المهتدي وقد تكون الهداية بمعنى الدعوة كقوله تعالى
وانك لتهدي الى صراط مستقيم وبهذه لا يصير مهتديا بدليل قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت وكذا قوله واما ثمود فهديناهم وعند المعتزلة ان الهداية حقيقة
في هذا الثاني وان الله هدي الكافر بان نصب له ما يصير به مهتديا كما يقول هديت
زيدا الطريق اذا جعلت الاهتداء له بارشادك وان لم يكن خالقا فكذلك الله تعالى يهدي
الكافر لكنه ما اهتدي واضل عنه وتعلقوا بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى ويدل على انه ليس خلقه في هذا الثاني بقيه في قوله تعالى ليس عليك
هداهم لان دعاءهم كان واجبا عليه وانما الذي لا يجب عليه خلق الايمان في قلوبهم ورد
عليهم اصحابنا فان الهدي ضربان هدي دعاء وبيان وهدي ارشاد وعرفان فالذي
حصل لثمود الاول لا الثاني والا لاستحال تخلف اثره عن موثره ومخالفة خبره لمخبره
وقد قال تعالى من يهدي الله فهو المهتدي وقال وانك لتهدي الى صراط مستقيم فهداهم
اقتده وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فدل على ان الهدي الذي هو
الارشاد خاص بالمومنين وعلى هذا قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من
يشاء فخص الهدايه وعم الدعوة فدل على ان الهدي بفضله والضلال بقدره كل ذلك
مستند الى سابق علمه وهذا من القواصم للمعتزله وقوله انه لم يضلهم الا بعد ان اضلوا
انفسهم مردود فان اضلالهم انفسهم مكسوب لهم فهو مخلوق لله على ما عرف ولانه
اذا قبل في العرف فلان هداه لم يتبادر الذهن الى غير خلق الهدي الارشادي وكذلك
اذا قيل اضله الله والتبادر الى الفهم علامة الحقيقه وذكر الامدي ان الخلاف في هذه المسلة
لغوي لا معنوي والحق ان القدرة الداعية الى الطاعة وقت الامام الجبر خلق الطاعة
احلف ايمانا في معنى التوفيق فقال الاشعري واكثر الاصحاب خلق القدرة على الطاعة اي
بهثه ولو افقه امر الله وقال الامام الجبر خلق الطاعة فان بها تصير موافقا للامر وانما
صار الى ذلك لانه رأى ان القدرة الحادثه لا تاثير في متعلقها فلم يكن لها اثر في حصول الوفاق
والاتفاق قال الامدي والاول ادق للوضع اللغوي اذ الموافقه انما هي بالطاعة وخلق
القدرة الحادثه يكون التهيو للموافقه ضرورة حصول الموافقه عنده وعدم حصولها
عند عدمه وان لم يكن القدرة الحادثه اثر موثر في الاتحاد وانما خالف الامام لعدم تاثير
القدرة الحادثه في الطاعة لكنه ابعد عن الوضع اللغوي من حيث الطاعة بها الموافقه
لا التهيو للموافقه والبحث لفظي والحق ان خلقه اي نجي الخلاف في انه خلق القدرة على المعصية
او خلق المعصية والاول اوفق للعرف اللغوي فانه لغة المنع من درك المراد فكان
ذلك خذلانا واللطف ما يقع عنده صلاح العبد اخره اللطف في عرف المتكلمين كما قاله الاشعري
ما يقع صلاح المكلف عنده بالطاعة والايمان دون فساده بالكفر والعصيان واختلفوا
فيما وراء ذلك فقالت المعتزله انه لا يختص بشئ دون شئ بل كل ما علم الله ان صلاح العبد
فيه فهو لطف به ثم قد يكون ذلك بفعل الله تعالى القدرة للعبد وقد يكون من فعل المكلف

نعم

نعم كقطع ما يجب عليه ويوصله الى تحصيله والدليل القاضي ابو بكر بل ذهب الاشعري
واكثر اصحابنا الى انه مخصوص بشئ وهو خلق القدرة على فعل الصلاح والايمان والطاعة قال والبحث
فيه لفظي اقول الشيخ ... والترموا ان يكون تعالى قد هدى من اضله لانه دعاه وبينه فعمّ الهداية وخلاف المعتزلة ايضا
سببه على القلب تعلم الله تعالى بها الملائكة حال الكفار فذمومهم ويلعنوهم ويكون ذلك سببا
للكفر وقال الكعبي على معنى قطع اللطف عن الكفار فانه علم عدم ايمانهم وهذا لا يخرجهم
عما ترموه من اجتماع الهدي والضلال على واحد وهو باطل اتفاقا ولنا ان خلق الضلال في
القلوب مانع من الايمان بمعنى انه سيحدث الجهل بينها والختم والطبع والاكنة في اللغه موانع عن الخصله
فلا وجه للعدول عنها وقد فصل الطاوس عن رجل من القدرية انه وقفه فقال الليس الله
منه لانه قال رب بما اغويتني والقدريه تقول لا يغوي الله احدا وقد روى اصحاب السنن
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المومن اذا اذنب ذنبا كانت نكتة سوداء
في قلبه فاذا تاب ونزع واستغفر صقل قلبه وان زاد زادت حتى تعلو قلبه فذلك الران الذي
قال الله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون قال الترمذي حسن صحيح وقال محمد بن جرير
الطبري اخبر صلى الله عليه وسلم ان الذنوب اذا تابعت على القلوب اغلقتها واذا اغلقتها اتاها
حينئذ الختم من قبل الله والطبع على ما تدركه فلا يكون للايمان اليها مسلك ولا للكفر منها مخلص
وذلك هو الختم والطبع على ما تدركه الابصار ليس الاوعيه والظروف التي لا توصل الى ما فيها
الا بفض ذلك عنها ثم حلها وكذلك لا يصل الايمان الى القلب الا بعد فضه الختم ... من اخذ المصنف هذا من الصحائف فانه حكى مذاهب احدها انها يجعله وعراه المحققين
والثاني المنع وتسنه للفلاسفه والمعتزله والثالث التفصيل بين المركبه وغيرها فالمركبه يجعله
دون البسيطه وقد اعترض على كثير من الناس حقيقه هذه المسله والمراد منها وقد بين الله
تحليلها فاقول معنى هذه المسلة ان المعدومات الممكنه قبل دخولها الوجود هل تاثير
الفاعل في جعلها ذوات او في جعل تلك الذوات موجوده واصل هذا الخلاف يرجع لمسلتين احداهما
الخلاف في المعدوم هل هو شئ فان المعتزله قالوا ان ماهيه المعدوم ثابته في العدم ولا
تاثير للصانع فيه اذا اوجده الا في اعطاء صفه الوجود لتلك الماهيات قالوا ان الماهيات
غير مجعوله بل المجعول جعلها موجوده وقالوا لو كانت معدومه لكان تحديدها باحداث
محدث لكن وقوعها بالفاعل محال وبيانه ان ما تحقق سببه عنه يلزم من فرض عدم
ذلك الا لخبر عدم ذلك الاثر ولو كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا لاجل سبب مفصل
لزم عند عدم ذلك السبب المفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهرا والسواد عن كونه سوادا
وذلك محال فامتنع استناد تقرر الماهيه الى جعل جاعل والحق موجود ومذهب
اصحابنا ان المعدوم ليس بشئ ولا ذات ولا ثابت فلهذا صاروا الى ان الماهيات مجعوله
بجعل الله وقالوا ان القادر كما يحدث الوجود كذلك يحدث الماهيه موجوده فهو لجعل الماهيه ماهيه والحجة
التي استند اليها المعتزله في امتناع وقوع الماهيه بالفاعل هي بعينها تمنع امتناع
وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم الفاعل

www.alukah.net

ذلك ان تخرج الوجود عن كونه موجودا وهو محال ولاجل ما بيناه من المأخذ استشكل
بعضهم مذهب ابن سينا فانه واتفق الفلاسفه على انها غير مجعوله مع تصريحه بان العدم
ليس بشئ فقال وهذا يشكل لان الماهيه اذا لم تكن ثابته حال العدم استحال ان تكون
غير مجعوله لانها حينئذ اذا صارت ثابته مع الوجود في الخارج ان لم يفتقر الي مؤثر
لزم ترجيح احد طرفي الممكن علي الاخر بلا مرجح وان افتقرت الي مؤثر صارت مجعوله
والفرض خلافه ولا يخلص عن هذا الا بان يدعي ان المراد من كون الماهيه غير مجعوله
ان جاعل الماهيه نفسه الجاعل لها موجوده وهذا هو المذهب الثالث المفصل بين
البسيط كالجوهر والمركب كالسواد الملتئم من اللونيه ومن ما يعينه البصر فالاول
غير مجعول نظرا الي نفي حقيقتهم لان الجوهر جوهر وجد الغير ام لا والثاني مجعول
لانه لا يكون سوادا بالاعتبار الاعم لذاته بل لمقدماته اذا قطع النظر عن مقدماته
لا يكون السواد سوادا ولا شك ان الحر غير الكحل فالمركبات اذا مجعوله الثانيه ان
الماهيات هل هي مقررة يذوا تها ام لا فالجمهور قالوا انها ليست متقرره يذوا تها فيلزم
ان يكون تقريرها بغيرها والمعتزله قالوا انها متقرره يذوا تها فامتنع تاثير الفاعل
في ذلك فاستدد بهذا يدبك فلا تجد احدا وضعه هكذا فتطهد به علي المصنف مناقضه
تاره ذكر هذه المسله فيما لحب اعتقاده وذكر مسلة المعدوم ليس بشئ فيما لا يضر جهله
والصواب الاول ولهذا اشار الامام الرازي الي ان القول بانها غير مجعوله يلزم منه انكار
الصانع فقال في مسلة اثبات الصانع رغم جمهورا لمعتزله والفلاسفه ان تاثير المؤثر
يكون في وجود الامر لا في ماهيته وهو باطل لان الوجود لا ماهيه له فلو امتنع ان يكون
للقادر تاثير في الماهيه لامتنع ان يكون له تاثير في الوجود [illegible]
ايات مرات مما لحب اعتقاده بعثه الانبيا لما علم بالتواتر من وقوع المعجزات الظاهره والايات
الباهرة من الانبيا عليهم السلام ولولم يرسل الرسل لم تقم حجته علي خلقه كما قال تعالي لئلا يكون
للناس علي الله حجه بعد الرسل ولحقق هذا ان حجه الله تعالي علي صريح خفيه
يستقل بعلمها وظاهره يشاركه في العلم بها خلقه فالاولي قاية علي الخلق بدون الرسل
لانه سبحانه حكم عدل والثانيه لا تقوم بدون الرسل وهي اقوي الحجتين واظهرهما لينقطع
عذر الكافر ثم يترتب علي هذا ان العقل لا حكم له اذ لو كان له حكم لما توقف تمام حجة الله
تعالي علي البعث والمنكرون للنبوة طوايف من الفلاسفه وغيرهم لانكارهم جميع ما تتوقف
البعثه عليه كون الاله مختارا عالما بالجزيات ونزوله الملك او الوحي وانكارها بقوله
الانبيا من الحشر والجنه والعقاب ومنهم البراهمة محتجين بان ما جا به النبي ان كان
حسنا فلا حاجه الي النبي وان كان قبيحا فلا يقبله سواجاء به النبي ام لا والجواب
انه قد يوجد في الحوادث ما لا يحكم العقل فيها بشئ فتحتاج الي دفع النزاع وهذا انما
ذكرناه تنزيلا مع عقولهم والا فهم اهون علي الله من ان يكلمهم وخص محمدا صلي الله عليه وسلم
بانه خاتم النبيين لقوله تعالي وخاتم النبيين وفي الصحيحين قوله صلي الله عليه وسلم لا نبي
بعدي والاجماع علي ذلك ولم يخالف فيه الا فرقه من الفلاسفة زعموا ان النبوة مكتسبة

وهذا

وفي هذا من الشناعه والخروج من الملة ما يكفر قايله وفي ذم الكلام للهروي انكر واعلي ابن
حبان قوله النبوه العلم والعمل وحكموا عليه بالزندقه وهجر وكتب فيه الي الخليفة
فاخرج الي سمرقند واما ما رواه ابن جرير الطبري في تهذيب الاثار غير انه لا نبي بعدي
ان شا الله فهذه الزياده موضوعة قال الحاكم في الاكليل وضعها محمد بن سعيد
المصلوب ولو صحت فمراده علي عيسي صلي الله عليه وسلم وتاولها ابن عبد البر في
التمهيد علي الرويا لانه لم يبق بعده من اجزا النبوه غيرها المعبرة الي الحق اجمعين
لقوله تعالي وما ارسلناك الا كافه للناس وقوله صلي الله عليه وسلم وبعثت الي الاحمر والاسود
كل احمر واسود والمكلف من الخلق ثلاثه الجن والانس والملايكه فاما بعثه للجن
فلا نعلم قصدوه وسمعوا منه القران واخذوا عنه الشرايع وقال لكم كل عظم وما يذ
كر اسم الله عليه ونهي عن الاستنجا بالعظم لذلك وذكر الامام فخر الدين الرازي في تفسير
سورة البقرة الاجماع علي شمول رسالته للجن واما دخول الملايكه في دعوته صلي الله عليه وسلم
فذكر البيهقي في الباب الرابع من شعب الايمان ان النبي صلي الله عليه وسلم ارسل الي الجن به
والانس دون الملايكه ونقله عن الحليمي ولم ينكره وهي مسله وقع النزاع فيها بين فقها
مصر مع فاضل درس عندهم وقال لهم الملايكه ما دخلت في دعوته فقاموا عليه وقد
ذكر فخر الدين في تفسير سورة الفرقان الدخول بحثا بقوله تعالي ليكون للعالمين نذيرا
والملايكه داخله في هذا العموم [illegible] لقوله صلي الله عليه وسلم انا سيد
ولد ادم ولا فخر ونقل الامام في تفسيره الاجماع عليه واستثنوه من الخلاف في التفضيل بين
الملك والبشر [illegible] بعض امرين احدهما افضليه نبينا صلي الله عليه وسلم علي ساير
الانبيا واحتج بعضهم علي افضليه الانبيا بقوله تعالي اولئك الذين هدا الله فبهداهم
اقتده فهو مامور بالاقتدا بجميعهم وفعل ما فعلوه ولا يدانه امتثل والواحد اذا فعل
مثل ما فعل الجماعه كان افضل منهم قال الطوفي وفي هذه المسله وقعت في زمن ابن
عبد السلام فقال انه عليه السلام كان افضل من كل واحد منهم لا انه افضل من جميعهم فتمالي
جاعه من علما عصره علي تكفيره بعصمه الله منهم واما حديث النهي عن التفضيل بين
الانبيا فقال البيهقي في دلايل النبوة انما هي في مجادلة اهل الكتاب في تفضيل نبينا علي الله
علي انبيايهم لان المفاضله اذا وقعت بين اهل دينين مختلفين لم يومن ان يخرج احدهما
الي الازرا بالاخر فيكفر بذلك فاما تطلب ذلك ليعرف الشي بما هو عليه فلا منع منه
قال وهذا قول الحليمي وغيره الا ان الانبيا افضل البشر بعده صلي الله عليه وسلم
وهذا ما لا خلاف فيه وما يعزي الي بعض الصوفيه من تفضيل الولي فقد تاوله هو وغيره
بان كل نبي ولي قطعا وهو من حيث انه ولي افضل من حيث انه نبي لان ولايته وجهت
الي الخلق وفي هذا من النزاع والشناعه ما لا يخفي وقال والد الذهبي في بعض تعاليقه
غلط بعض من ينسب الي الصوفيه في هذه الاعصار فزعم ان الولاية اعلي لانها نسبة
العبد من الله وهذا جهل من قايله حتي عليه ان النسبة في النبي اكمل وفي الرسول اكمل
ولا يفهم ما قال وهذا الجاهل لو لم يكن في الرسول والنبي بعد حصة الولاية كما [illegible]

وهيهات فدعمي بصر هذا القايل عن ذلك فلو نظر الى خصايص الانبيا والكمالات الحاصلة
لهم فوق الاولياء نبيا لابصر الاولياء في الحضيض الاسفل وان كانوا على خير والاخر لحجر
الكمال الذي للانبيا ثم الملايكة عليهم [illegible] اما تفضيل الانبيا على الملايكة فهو عقيدة
الاشعري وجمهور اصحابه وهو احد اقوال ابي حنيفة [illegible]
العصمة مع التركيب المعرض للنوايب التي تحب الصبر عليها والشهوات التي تجب الصبر
عنها ومن احسن الادله قوله تعالى بعد ذكر جماعة من الانبيا وكلا فضلنا على العالمين
والملايكة من العالمين فدل على انهم افضل منهم وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات اولئك هم خير البريه جزاهم عند ربهم جنات عدن واراد بني ادم لان
الملايكه لا يجاورون بلدهم خدم اهل الجنه وقال الحسن عز الدين خير البريه اي خير
الخليقه والملايكه من جمله الخليقه لانقال الملايكه من الذين امنوا وعملوا الصالحات
لان هذا اللفظ مخصوص في عرف الشرع بمن امن من البشر فلا تندرج فيه الملايكه
بعرف الاستعمال انتهى وما ذكرنا احسن ولان بهم قامت حجه الله على خلقه لخلاف
الملايكه حتى قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولان ادم ابا البشر سجد له
الملايكه والمسجود له افضل من الساجد ثم في الانبيا من هو افضل من ادم ولان الناس
في الموقف انما يستشفعون بالانبيا لا بالملايكه وذهب المعتزله الى تفضيل الملايكه واختاره
القاضي ابوبكر والاستاذ ابو اسحق والحافظ ابو عبد الله الحاكم والحليمي والامام الرازي
في المعالم وابو شامه المقدسي من المتاخرين وقال البيهقي في شعب الايمان وقد روي
احاديث المفاضله بين الملك والبشر قال ولكل دليل ووجه ثم قال والامر فيه سهل
وليس فيه من الفايدة الا معرفه الشي على ما هو به واستغفرنا منه اند لاحب ذلك
في العقيده لخلاف ما نصصه صنع المصنف وان في المسله قولا ثالثا بالوقف واليه
صار الكياء في تعليقه وحكى صاحب التحرير قولا رابعا ان مذهبهم السكوت
عن التفاضل بينهم وقالوا الفضل لمن فضله الله ليس ذلك بالجوهر ولا بالعمل ولم يروا
احد الامرين اوجب من الاخر لخبر ولا عقل وليثبت المسله بما كلفنا الله تعالى
بمعرفه الحكم فيها فليفوض الى الله تعالى ونعتقد ان الفضل لمن فضله الله ونقل
بعضهم قولا خامسا ان خواص البشر افضل من خواص الملايكه وعوام الملايكه افضل
من عوام البشر وهذا للمحققين والظاهر انه تنقيح مناط الخلاف واليه يشير
كلام المصنف فانه جعل المسله بين الانبيا والملايكه لا بين البشر والملايكه وقال الامام
ابو المظفر الاسفرايني في كتاب التوجيه اتفقوا على ان العصاه من المومنين دون
الانبيا والملايكه فاما المطيعون فاختلفوا في المفاضله بينهم وبين الملايكه على قولين
وقال ابن يونس في مختصر الاصول بعد ذكر القولين قال الاكثرون منا المومن
الطايع افضل من الملايكه وقيد الامام في الاربعين الملايكه بالسماوية وقال ابن
المنير مذهب اهل السنه ان الرسول افضل من الملك باعتبار الرساله لا باعتبار عموم
الاوصاف البشريه ولو كانت البشريه مجردها افضل من الملايكه لكان كل بشر افضل

من الملايكه

من الملايكه معاد ابد وقال الشيخ عز الدين في قواعده ان فاضل بسهل مفضل مرجحه
تفاوت الاجساد التي هي مساكن الارواح فلا شك ان اجساد الملايكه افضل فان تجاذبهم
مع سبح النظر عن الاجساد فارواح الانبيا افضل وقال في موضع اخر ارواح البشر وارواح الملايكه
وان كانت اعرف بالله واكمل احوالا من احوال البشر وان استوت الارواح في ذلك فقد
فضلوا على البشر بالاجساد وفضل البشر الملايكه من نعيم الجنان والنظر الى الديان
قال ولا شك ان للبشر طاعات لم يثبت مثلها للملايكه كالجهاد والعفو ومخالفه الهوى
وبهم وتسرهم باجلال رضوانه عليهم ولم يثبت مثل هذا للملايكه وقال في موضع اخر
لا نفضل الملايكه الا هجام بنى التفضل على حالات بوهمها ولا شك ان القليل من اعمال
الابرار خير من الكثير من اعمال الفاجر ثم قال ولسنا لاحد ان يفضل احدا على احد
ولا ان نسوي احدا باحد حتى يقف على ما وصاف التفضيل والتساوي وذكر فخر الدين ان
الخلاف في التفضيل يعني انهم اكثروا على الطاعات وردد ذلك احتجاج الفلاسفه على
افضليه الملايكه فانها نورانيه علومه والحسانية ظلمانيه سفله وقال هذا لم يلاق
محل النزاع وهذا يزول الاشكال في المسله والمعجزه امر خارق للعاده مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضه والتحدي هو الدعوى لما قدم الارسال بالمعجزات احتاج الى تعريفها
وان ظهورها طريق الى معرفه صدق النبي وسميت بذلك لما فيها من تعجيز الذين معهم
التحدي عن المعارضه بمثلها قال الامام في الرساله النظاميه لسميتها بذلك لجواز فان
المعجز في الحقيقه خالق العجز ولكن سميت بذلك لانه تبين بها ان من لبس نبيا يعجز عن
الاتيان بما اظهره الله تعالى على اليد فقوله امر جنس يشمل الخارق وغيره وانما
حيلا فينعدم ويمنع احراق النار ولهذا قال بعضهم فعلا او ما يقوم مقامه لان العدم
ليس بفعل وقوله خارق للعاده فصل لا بد من ذكره لتصدق بالقول وما
لا يكون خارقا للعاده كطلوع الشمس كل يوم فلا يكون دالا على الصدق والا ادعا
كل كاذب انه نبي والبس علينا النبي والمتنبي وعلم من اطلاقه انه لا يشترط في الخارق
ان يكون معينا ونقل الامدي فيه الاتفاق وقوله مقرون بالتحدي اي دعوى النبوة
اي بشرط ان لا يعدم المعجز على دعواه ولا تتاخر لتخرج الكرامات لانها لا تكون مع
التحدي وخرج الارهاص وهو العلامة الدالة على بعثة النبي قبل بعثه كالنور الذي
ظهر من جبين عبد الله اب النبي صلى الله عليه وسلم وقوله مع عدم المعارضة اي
بشرط العجز عن الاتيان بمثلها من الخلق فخرج السحر والشعبذه وليس المراد عدم مطلق
المعارضه فانه قد يدعي المعارضه بما لا يتم المعارضه به بل المراد اشتراط نفي ما يصلح ان يكون
معارضا قال الامدي ووجه اشتراط كون المبعوث اليه متعذرا على المعارضه انه لو لم
يكن كذلك لكان مساويا لمن ليس نبيا في ذلك فخرج المعجز عن كونه دالا لان الله منزله

التصديق قال وهل يشترط ان يكون المعارض معاثلا لما اتى به الرسول بنظر فان كان
لحدبه لخارق معين وانا احدا لا يحذر على الايمان بالخارق فاكثر اصحابنا اشترطوا المماثله
والذي اختاره القاضي انها غير مشروطه قال الامدي وهو الحق ليس المخالفه فيما ادعاه وهذا
القيد وارد على تعريف المصنف ويرد عليه ايضا الخارق المكذب كما لو انطق حمارا او احيى
ميتا فاخبر انه كاذب فاجتنبوه فانه قال لا يدل على صدقه على الصحيح كما له ابو اسحق
الشيرازي وجزم به امام الحرمين في الرساله النظامية فلو كان تصديقا للمدل لخرج
هذا ولعله انما لم يذكره لانه لم يختار قول من قال ان ذلك لا يقدح لانه خارق ظهر على وفق
دعواه وكذلك التكذيب من الامور المعتاده والحق كما قاله صاحب التحاف انه قادح لان
خلق المعجز لتصديق النبي وهذا ينافيه وجعل الابياري في شرح البرهان للخارق المكذب
المكذب صورتين احداهما ان يدعي ان آيته ان تنطق فينطق بكذبه والثانيه ان
يتحدى باحياء ميت فيحيي ويكذبه واما الاولى فتتفق على انها لا تكون معجزه فانه يشابه
ما لو قال الذي انه رسول اية صدقه ان يكلم الملك رعيته على خلاف عادته ثم يستدعي
ذلك من الملك فيقول هو كاذب فيما قال فلا سبيل الحاضرون في كونه لم يصدقه بنطقه ان
كان خارقا لعادته واما الثانيه ففيها نظر اذا امكن ان يحتج المدعي بان الخارق قد
وجد وما اجاب هذا صار من جمله المعارضين والمختار انه لا يكون مصدقا في ذلك انتهى وزاد
بعضهم قيدا اخر وهو زمن التكليف لان ما يقع في القيامة من الخوارق ليس بمعجز لان الاخره
ليست دار تكليف قاله الاستاذ ابو اسحق وقال الاستاذ في كتاب الحدود والمعجز كل امر
دل على صدق مدعي النبوة وقيل كل امر خارق للعاده يظهر على وفق مدعي النبوة زمان د
التكليف مقترنا بالتحدي في دعوى النبوة على جهه الابتداء متضمنا التصديق وبهذا قلنا
ان المعجز لا يظهر ظهورا على ايدي الكذابين لان المعجز ما دل على الصدق فيستحيل وجوده
على يد الكذاب ليخرج بقولنا يظهر على مدعي النبوة ما يظهر من جنس المعجزات لا على مدعي
النبوة فليس بمعجزة كالكرامات وخرج بزمن التكليف خرق العاده في القيامه قال ومعنى
ان يتحدى بها ان يقول لا يقدر على ذلك احد وان كان في قدرة لحد ما يظهر على يدي
فهاتوا الاتري الى قوله تعالى قل فاتوا بسورة من مثله قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
قل لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله وقوله على جهة
الابتداء لرح من مضى في وقتنا هذا الى بلد بعيد عن الاسلام وقرا عليهم وتحداهم
به وادعى النبوة فلا يدل على صدقه مع وجود الشرائط كلها لانه ما اتى به على وجه الابتدا
وقوله متضمنا لصدقه لخرج ما لو قال اية صدق في ان هذه الاسطوانه تكلم فتكلمت غير
انها قالت انه كاذب فلا يدل على صدقه على الصحيح وقول المصنف والتحدي الدعوى
اي دعوى النبوة بخالف ما سبق عن الشيخ ابي اسحق في تفسير التحدي وقيل التحدي
لغه المباراه والمنازعه فحصل من كلامه ان شروط المعجزه اثنى عشر كونها خارقه للعاده
والعجز عن الاتيان بمثلها من الخلق واقترانها بدعوى الرسول وان لا يسبقه على دعواه
ولا يتاخر ويعلم ما سبق ما يريد على ذلك وزاد بعضهم كونها مطابقه لدعواه وان لحد

لها ولنا مرسا سبق كما قال في الوقت الذي حدد والايمان تصديق القلب ولا يعتبر الا مع النطق
بالشهادتين من القادر وهذا وهذا النطق شطر او شرط فيه يرد الايمان في اللغه د
التصديق وفي الشرع قال الاسعري التصديق بكل ما علم بالضرورة مجيء الرسول به لان
منكر الاجتهاديات لا يكفر اجماعا وتابعه الدّ المتكلمين كالقاضي ابي بكر والاستاذ ابي
اسحق وعلم من هذا ان الايمان الشرعي من قبيل العلوم والمخالف فيه المعتزله فانهم جعلوه
من قبيل الاعمال حيث فسروه بالعبادات قال الاشاعره ولا يكفي مجرد التصديق د
بالقلب مع القدرة على الاقرار باللسان ولا يسقط الكفر الا بهما لان القول مامور به
كالاعتقاد قال تعالى قولوا امنا بالله الايه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يشهدوا ان لا اله الا الله فلا بد من العقد والقول جميعا وعلى هذا فالنطق شرط لا
ركن من صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين ان عجز عن النطق لخرس او اختراس منيّة
قبل التكن منه فهو من الناجين وان قدر عليه بان عرض عليه النطق وابى لم ينفعه
التصديق القلبي بالاتفاق كابي طالب وان لم يعرض عليه او لم يتفق له النطق ومات
مصدقا بقلبه فالجمهور على ان مجرد التصديق لا ينجيه والحاله هذه وقال تعالى انه ينجيه وقال
كيف يعذّب من قلبه مملوء بالايمان وهو المقصود الاصلي غير انه لخفايا به ينط الحكم بالاقرار
الظاهر وعلى هذا فهو مومن عند الله تعالى غير مومن في احكام الدنيا وهذا كان المنافق
لما وجد منه الاقرار باللسان دون التصديق كان مومنا في احكام الدنيا كافرا عند الله
وهو ظاهر كلام شيخه في الارشاد ايضا ومن حجته ان حقيقه الايمان التصديق وانه عمل
القلب ومنهم من صدق فقال من صدق بقلبه ثم اخترم قبل اتساع وقته للتلفظ بالشهادتين
فهو محكوم بايمانه واما من صدق بقلبه وطالت مهلته ولم يتلفظ هلا التفريط ويدفع
بتنزيل كلام الامام والغزالي على هذا ويشهد له عبارته في الاقتصاد حيث قال من عرف الله بالدليل
وان عقب معرفته حكمه بالايمان وذهب اكثر السلف الى ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب
والاقرار باللسان والعمل بالاركان وبالقياس على الصلوة ونقل عن الشافعي وابي حنيفه وعلى
هذا فالنطق ركن له وماهية الايمان مركبة من الثلثه والى هذا اشار المصنف بقوله شرط اتم
فعلى قول المتكلمين شرط وعلى قول السلف شطر ويدل على ان الاقرار جزء الايمان ظواهر النصوص
الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعتبره الا بها ويحيى
من كلام الغزالي مذهب مالك وهو ان النطق واجب من الواجبات الاسلاميه لا شرط د
وحديث جبريل يرد له حيث جعل الاسلام شهاده واعمالا والايمان تصديقا واعتقادا ولم
يذكر النطق الا في الشرائع الاسلاميه واحتج الاولون على ان الاعمال ليست جزءا من حقيقة
الايمان والا لكان تفسير الايمان بالطاعه متكررا وهو باطل لقوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات وقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولما صح جعل القلب محلا للايمان
اذ الطاعات ليست جميعها من افعال القلوب لكنه باطل بقوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان
ولان من صدق ومات قبل ان يستعمل بطاعه مومن بالاجماع ولان جبريل سال النبي صلى الله
عليه وسلم عن الايمان فاجابه بالتصديق المجرد وهو قوله ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله

ان م

اي تصدق به لك والمذكور في جواب ما هو يكون كل الحقيقة المسؤل عنها وصارت المعتزلة
الى ان الايمان هو الطاعات اعني امتثال المواجبات واجتناب المنهيات واحتجوا بنحو ما
سبق من اطلاق الايمان على الاعمال ونحن لا ننكر ذلك انما النزاع في انه لا يطلق الايمان
الا ويراد به الاعمال ولا دليل عليه وقال الامدي الحق في هذه المسألة عند خارج عن
مذهب السلف وهو ان الايمان التصديق وان التصديق من افعال النفس ومن ضرورته
المعرفة وكانه يشير الى ان الخلاف لفظي وفيه نظر وفروع هذا الاصل كثيرة منها
ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقص ام لا فان قلنا حقيقته التصديق المجرد ولم يقبلها
وان قلنا التصديق مع العمل قولا وفعلا قبلها لان القول والفعل يجزأ الايمان وهما
يقبلان الزيادة والنقص وقد يقال على الاول الايمان هو التصديق الاعتقادي كالعلم
والاعتقادي يقبل التفاوت قوة وضعفا او بحسب قوله للتشكيك وعدمه وبها
تكفير تارك الصلاة والزكاة والحج ونحوها من العبادات مع الاعتراف بوجوبها ان قلنا ان
هذه الاعمال ركن من الايمان انتفى بتركها لان الجملة تنتفي بانتفاء جزئها وان قلنا ليست
ركنا فيه فهو باق بعدها كما كان قبلها في حقيقته وان فات بتركها كاملة الوصفي بنقصه
وقع بين جمع من المتاخرين نزاع في تفسير التصديق المعتبر في الايمان هل هو التصديق الذي
هو العلم اليه والي التصور في علم المنطق او غيره والظاهر انه هو وحاصله او عان وقوع
النسبة اولا وقوعها ولهذا يسمى ابن سينا تسليما وهذا يوضح المقصود وان
من جعله مغايرا للتصديق المنطقي قد وهم حصوله للكفار ممنوع فان قيل فعلى هذا
من الكيفيات ذوات الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله
على الاقرار وعلى صرف النفس وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر
في تحصيل تلك الكيفية ونحوه من الافعال الاختيارية يصح الامر بالعلم واليقين والجزم
وذكر بعضهم ان التصديق امر اختياري وهو نسبة التصديق الى المخبر اختيارا
حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا
ونحن اذا قطعنا النظر عن نقل اللسان لا نفهم ونسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكم
والاذعان اليه والاسلام انما يعبر به عن الاسلام لكنه بمعنى الاستسلام
وشرعا انما الجوارح كما فسره النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل وهو اول دليل على التغاير
بينهما ولا يعتبر الاتيان الايمان اي بان توجد معه تصديق بالقلب وكذا القول فيما سبق في الايمان
لا يعتبر الاتيان النطق بالشهادتين والحاصل ان وجود كل منهما شرط في صحة الاعتداد بها لا خر لم
يحقق بالايمان القلبي ولم ينطق بالشهادتين لم نعتد بايمانه الا على ما سبق عن الامام والغزالي
ودليل من لم يحقق اسلامه ولم يتصف بالتصديق المعتبر فلا اعتداد باسلامه بالاجماع لكنه
يجري عليه حكم الاسلام عند فرض خفاء العلم بعدم ايمانه لحلاف الاول ومن هنا نشا
الخلاف في ان له في الايمان هل يطلق على الاسلام بالامر الشرعي وبالعلم حتى يكون اللفظان حقيقة
في كل واحد منهما بالاشتراك اولا والصحيح التغاير بالايمان التصديق وهو عمل القلب واعمال
الجوارح تشترط فيه والاسلام التزام العمل بالاركان الخمسة وذلك عمل بالجوارح وشهد للاول

حرير

حديث جبريل فانه لما سأل عن الايمان وعن الاسلام اجابه عليه الصلاة والسلام عن كل واحد منهما
بخصوصه وبذلك حديث سعد وبرواية رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك لم تعط فلانا فوالله اني
لاراه مؤمنا فقال صلى الله عليه وسلم أو مسلما وأجابوا عن حديث وفد عبد القيس حيث
فسر الايمان بما فسر به الاسلام في حديث جبريل عليه السلام وزاد انماط الخير بانه اطلاق
بخاري لارتباط اداؤها بالاخروي ذلك جمع بين الاحاديث ولهذا قال تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وما يدخل الايمان في قلوبكم فتبين انه ليس في قلوبهم
تصديق الرسول ولكنهم اظهروا القبول بخافه ولم يحكموا خلافا في ان الايمان شرط في الاسلام
او شطر والاحسان [illegible] فانه لم يذكره في حديث جبريل عليه السلام كذا قاله النبي صلى الله عليه وسلم
في حديث جبريل وقصد المصنف الجمع بين الحقائق الثلاثة المذكورة فيه لقوله هذا جبريل
جاء يعلمكم دينكم فالايمان مبدأ والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص شامل للثلاثة
ومن لحقق مقام الاحسان لم يقع منه عصيان ولا خلل في الطاعة فانه اذا هم بمعصية وعلم
ان الله يراه كف ورجع لحصول البرهان الأجلي عنده وانما العبد يؤخذ عن نظر الله او
يكون جاهلا فيظن ان الله بعيد منه فيقع في المعصية واذا علم ان سره موضع نظر الله تعالى
منه وجب عليه تصفية سره لمولاه ونفسه ما يكره الله ان يراه حتى يكون كما يراه المجلوة
لمحل النظر من الله فيه وهناك تشرف على مقام القرب فيصير سمعه وبصره وجاته السعادة
من كل جانب واعلم ان بعضهم فسر الاحسان بالاخلاص قال وهو شرط في صحة الايمان
والاسلام وفيما قاله نظر لان الحديث بين تفسير الاحسان بما هو فوق الاخلاص وهو ان
تعبد الله كانك تراه اي تشاهد مؤمن مطيع بايمانه عاص بفسقه وليس بين الايمان والكفر واسطة
لانا فسرنا الايمان بالتصديق وعند المعتزلة ليس بمؤمن ولا كافر بناء على تفسيرهم له بالطاعات
فمحقق الواسطة لان من صدق الرسول وترك شيئا من العبادات لا يكون مؤمنا ولهذا
سموه منزلة بين المنزلتين قال الراغب في الذريعة وردت الشريعة باطلاق اسم الايمان على
من الظهره من غير فحص عن تأويله بخلاف ما ادعاه المعتزلة فانه لا يصح اطلاق اسم المؤمن
عليه ما لم يحترز الاصول الخمسة انتهى وفي هذا فائدة وهو ان الرجل ليس بمعتزلي
العقيدة خلافا لما يتوهمه كثير من الناس ولنا قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى الاية فسماهم مؤمنين مع اثبات البغي
من احداهما وحكى ابن عقيل عن احمد روايته انه يخرج من بالفسق من الايمان الى الاسلام
وروي عن ابن عباس لقوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن واستشكل
مذهب السلف فانهم جعلوا الايمان عباره عن الثلاثة السابقة ثم اذا فات البعض بقي التصديق
لا يسمونه كافرا بل هو مؤمن فالحقيقة تنتفي بانتفاء جزئها كذا قاله الامام في المعالم ولم يجب
عنه وقال ان المعتزلة طردوا اصلهم ولكن ان نجاة كلامهم على ان الايمان الكامل
عبارة عن المجموع المذكور فان لفظ الايمان يطلق على اصله الذي هو التصديق بالاقرار وعلى
المجموع المركب من اصله وفرعه كما تسمى الشجرة المتناولة لاصلها وحده ولجميع اغصانها

www.alukah.net

وقد توسع فيطلق لفظ الايمان على بعض الفروع كما في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلاتكم الى بيت المقدس والميت مؤمنا [illegible] وهذا احد المسائل التي بعد فيها [illegible]
واما ان [illegible] مع تجرد عن الاعمال وهو [illegible] فاعلم المعتزلة كما جعلوه منزلة بين منزلتين فقالوا
اذا مات على فسقه فهو مخلد في النار وقال اهل السنة انه تحت المشيئة لقوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولا يجوز ان يفوض في خبر الله تعالى
وفي الصحيحين من اصاب شيأ من ذلك فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له وان ستره الله عليه
فهو الى الله ان شاء غفر له وان شاء عذبه ثم التعذيب لا يكون مؤبدا بدليل اخبار الشفاعة
قال البيهقي والاحاديث تواترت في ان المؤمن لا يخلد في النار بذنوبه بخلاف القدر الذي
سعى فيها غير معلوم والذي يلحقه الشفاعة حتى لا يعذب اصلا غير معلوم والذنب خطره
عظيم وشانه جسيم وربنا غفور رحيم وعفوه شديد اليم وانكرت المعتزلة الشفاعة
بناء على اصلهم الفاسد ان العبد مستوجب العقوبة بالمعصية وانه لا يجوز العفو عنه
وقد روي الدارقطني مرفوعا وموقوفا على انس من كذب بالشفاعة لم يكن له فيها نصيب
وهذه الشفاعة بعد قطع الصراط وهي في احسان الصراط ويلزم منها النجاة من النار وعلام
القاضي عياض بصرح بان هذه الشفاعة لا تختص بنبينا صلى الله عليه وسلم وجوز النووي
اختصاصها به ولم يرد تصريح بالاختصاص وعليك ان تتأمل هذه المسئلة مع قول للصنف
فيما سبق انه لا ان يعفو [illegible]
الصحيح انا نرطرق انا اول شافع واول مشفع وهذه الشفاعة لاهل الجنة في تعجيل الحساب
والاراحة من طول الوقوف والغم وهي الشفاعة العظمى وهي المراد بالمقام المحمود قال
البيهقي ثبت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تختصه بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم
ولم ينكرها احد وفي صحيح مسلم اللهم اغفر لامتي اللهم اغفر لامتي واخبر الدعوة الثالثة
الى يوم يرغب اليّ فيه الخلق حتى ابراهيم عليه السلام ولم صلى الله عليه وسلم بعد ذلك شفاعات
احدها في قوم يدخلون الجنة بغير حساب جعلنا الله منهم بمجاهد صلى الله عليه وسلم قال
النووي وهي تختصه به قال ابن دقيق العيد لا اعلم الاختصاص فيها او عدمه ثانيها
في اقوام استوجبوا النار كما سبق وفي صحيح مسلم واني اختبأت دعوتي شفاعة لامتي فهي
نائلة ان شاء الله من مات من امتي لا يشرك بالله شيأ الهائمين يدخل النار من الموحدين
وفي الصحيحين الله يخرج قوما من النار بالشفاعة وسمع الحاكم حديث شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وقال هذه شفاعة فيها جميع المبتدعة المفرقة بين الشفاعة لاهل الصغائر والكبائر
قال البيهقي وهذه شاركه فيها غيره من الانبياء والملائكة والصديقين وقد قيل انه مخصوص بها
من بينهم ورابعها في زيادة الدرجات في اهل الجنة خاصتها التخفيف عن بعض الكفار
وهي من خصائصه كما في ابي طالب والي لهب سادسها التخفيف من عذاب القبر في رواية
الله صلى الله عليه وسلم يرى في غيرين فقال انها ليعذبان فاحببت بشفاعتي ان يرفه عنهما
ما دام هذان العمودان رطبين ولا يموت احد الا اجله اما غير المقتول فلا جاع واما المقتول
فكذلك عند اهل الحق وصادف اقتطاع الاجل المضروب له ولم يتضمن القتل قطع اجله فلو قدر

عدم

عدم قتله لمات ولا فرق بين قتله وموته حتف انفه الا ان القتل اختياري وفي الموت
اضطراري ووافقنا من المعتزلة الجبائي وابنه وذهب الباقون من المعتزلة الى ان القتل قطع
اجله المضروب له وانه مات بغير اجله ثم اختلفوا انه لولا القتل لكان يعيش او يموت
بفعل الله تعالى على قولين وقد نبه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
وقد نبه الله العزيز عن مثل قول المعتزلة ونسبه الى الكفار بقوله يا ايها الذين امنوا لا تكونوا
كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض لو كانوا غزا ما ماتوا وما قتلوا واما قوله صلى الله عليه وسلم من سره ان يبسط له في رزقه وينسأ له في اثره
فليصل رحمه وينسأ اي يؤخر والاثر الاجل لانه تابع للحياة فقال النووي فيه احد وجهين
احدهما ان هذه الزيادة بالبركة في عمره والتوفيق للطاعات وصيانة اوقاته عن الضياع وقيل
بالنسبة لما يظهر للملائكة في اللوح المحفوظ فيظهر لهم ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فيزاد
اربعين واما بالنسبة الى علم الله تعالى وما علم انه سيقع فالزيادة مستحيلة وقيل المراد
بقاء ذكره الجميل بعده فكأنه لم يمت واما حديث ان المقتول يعلق بقاتله يوم القيامة ويقول
رب ظلمني وقتلني وقطع اجلي رواه الطبراني وقد تكلم في سنده ولو صح حمل على مقتول سبق
انه لو لم يقتل لكان يقسم له اجلا زائدا على ما قدر له قبل الخلق في هذه المسئلة لقلق لانه
لا خلاف بيننا وبينهم انه لا يجوز وجود شيء لخلاف ما قدر علم الله تعالى ولا خلاف ايضا ان كل
وقت يموت المكلف فيه فان الله تعالى قادر على ان يبقيه ولا يميته ذكره القاضي ابو يعلى في
المعتمد و[illegible] هذا مبني على ان النفس غير البدن وهو المعروف
واشار الامام في المطالب الى شيء وفيه لا اعتداد به وقال ان الكتاب والسنة مملوءة
بالتغاير اذا علمت هذا فبقاء النفس بعد فناء الابدان اما في السعادة او الشقاوة هو قول
اهل الحق لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية الاية وقوله
تعالى كل نفس ذائقة الموت والذائق لا يبقى بعد المذوق وقوله تعالى كلا اذا بلغت
التراقي وقيل من زاق زاق الاية وهو نص في بقاء الارواح وسوقها الى الله تعالى يوم المعاد وقوله
فلولا اذا بلغت الحلقوم الاية فانه لا يقال لشيء يرجوعه الا لما هو موجود وظاهر الاية ارهاق
لحوالهم بعد الموت على الانصار وقوله تعالى اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون
وقوله تعالى قال يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي والقول لا يصح الا من حي وقوله
تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم وفي الصحيحين كان النبي صلى الله
عليه وسلم يزور المقابر ويسلم عليهم والاحاديث فيه كثيرة فوجب القول به ومن جهة
العقل ان النفس بمثابة الساكن في الدار واذا هدمت الدار لم يلزم موت الساكن فيها
وبطلانه في هذا معلوم بالضرورة والمباحثات التي هي من اعتقاد انها سارية في البدن فيسبق
حينئذ الوهم الى موته بموت البدن ونحن نقول انها جوهر مجرد ليس بينه وبين البدن
مناسبة الا من جهة الخبر وذلك لا يقتضي عدم الجوهر ولا تغير حاله ولانها لو ماتت
بموت البدن لضعفت بضعفه واختلف باختلاله واللازم منتف فالملزوم مثله ولم يخالف
فيه الا الفلاسفة بناء على انكارهم المعاد الجسماني ومن اعترف بالمعاد لزمه القول بنفي النفس

www.alukah.net

قال الامام في المعالم وطريقنا فيه اخبار الانبياء عليه ونحن نعلم بالاضطرار العقلية انه
عندهم الرياضة الشديدة تلوح للنفس الانوار وتكشف لها العيان مع انه يضعف البدن
جدا وكلما كان بضعف البدن اكد كانت قوة النفس اكمل فوجب عقلا بقاؤها بعد فناء
البدن وقال بعض المحققين اتفق العقلاء كلهم على اثبات حياة بعد الموت واما كون
الانسان مطلقا بعد الموت له وجود وبقاء وادراك وشعور وعلوم لذات في جوهر
روحاني فالمشرعون على اثباته وان نوع الانسان بذاته الحقيقية ثابت باق بعد اضمحلال
جسده واما مخالفة الفلاسفة فالظاهر انهم انما تكلموا فيما هو موضوع علمهم وهو ذات
الانسان الظاهرة وقالبه الطبيعي المركب من العناصر الاربعة وبكون الروح الحيواني
الكامل للخدام الكائن لتنمية الاعضاء ومبدا علمهم فيما دون ذلك القدر من الفيض الثاني
وغاية التحليل الروح الحيواني وذلك كله من عوالم الاجساد الكثيفة فليس لهم علم فيما وراء
ذلك لانفيا ولا اثباتا الا ان يجعل جاهل منهم فيفي ما بعد ذلك وليس هو منه اذا به انما حكمه
ان يبقى العلم بما وراء ذلك لان يعلم الفرق بينه وبينها فرق اذا الاولى سالبة والثانية معدولة
ولجهل من ينقل عنهم عدم اذا لم يثبتوا شيئا وراء ذلك انهم يقولون بنفيه وذلك غفلة من
ناقله وعلى مثل هذه الجهالة ينقلون عنهم عدم الحشر الجسماني وحصقه مذهبهم ما قلناه انهم
لا يتعرضون لشيء من ذلك لانفيا ولا اثباتا ومن اطلع على حقيقة علمهم علم ذلك علما ظاهرا
ولهذا كان المنقول عن رئيسهم جالينوس انه من الواقفين في المعاد الجسماني وهو اشبه
وفايه تفانون علمه وتبحره فيه قال وهذه نكته ينبغي ان ينتبه لها والمقصد الاعلام بقيام
الاجماع من سائر الملل على اثبات ذلك شرعا ولم تكلم فيه الفلاسفة

قلنا ان الارواح تبقى وهو الحق فهل يحصل لها عند النفخة الثانية ثم تعاد فتوفى ظاهر قوله تعالى
كل من عليها فان اولا بد ان يكون من المستثنين في قوله تعالى الا من شاء الله والاقرب انها لا تبقى
وانها من المستثنى كما قيل في الحور العين واعلم ان الحليمي وغيره نصروا القول بان الاستثناء
للشهداء لحديث رواه زيد بن اسلم عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
جبريل عليه السلام فقال من الذين لم يشأ الله ان يصعقوا قال هم شهداء الله وقال ابن العربي
انه صحيح وقال القرطبي انه اولى ما قيل في المسئلة لانه نص وضعف الحليمي قول من زعم ان الاستثناء
لاجل بعض الملائكة لانهم ليسوا من سكان السموات والارض لان العرش فوق السماوات فلم
يدخلوا في الاية وهذا لا يدخل فيه الولدان والحور في الجنة لان الجنة فوق السموات والاية
في سكان السموات وقال غيره الصحيح انه لم يرد في تعيينهم خبر صحيح والحكم محتمل وفي
الذب قولان وقال المزني الصحيح على ما دل الحديث عنه من قال لا يبلى بل يبقى الى يوم يبعث
فيركب منه وهو قول المشهور ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
كل ابن ادم ياكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وهو بفتح العين واسكان الجيم
واخره باء وقد تبدل الباء ميما وحكى اللحياني ثلثيث العين فيهما حكى ذلك ابو الطيب
اللغوي عنه فتحصل ست لغات وقيل انه عظم كالحمدلة في اصل الصلب عند العجب
وهو راس العصعص وفي صحيح ابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل
منه ينشر وحمه من قال يبلى ظاهر قوله تعالى كل من عليها فان وهو قول المزني وتاول الحديث
ان الله خلق الله الخلايق لا عن شيء منه ما خلق بعضه بعض ومنه ما اتى بعضه بعض ومنعها
انشاه لا بعض وافناه لا بعض وقد حكم الله بالموت على جميع خلقه فقال تعالى كل نفس ذائقة الموت
فاذا لم يبق في الا ملك الموت توفاه الله بلا ملك موت فغير مسلم ان يكون كذلك يفني الله
الانسان بالتراب فاذا لم يبق الا عجم الذنب افناه الله بلا تراب كما امات ملك الموت بلا ملك
الموت انتهى ولا يشكل عليه رواية مسلم الاخرى ان في الانسان عظما لا تاكله الارض ابدا
منه يركب يوم القيمة قالوا اي عظم يا رسول الله قال عجم الذنب لانه ليس في الحديث تعرض
الا لعدم فنايه بالارض والمزني يقول به وليس فيه تعرض لفنايه بغير الارض والكلام فيه
وقد وافقه ابن قتيبة وقال انه اخر ما يبلى من الميت ولم يتعرضوا لولد فنائه العجب
هو هو عندنا العالم او تبدل وكلاهما محتمل والاقوى في النظر انه لا يبلى عملا بظاهر الحديث وتشهد
له ما صح في الحديث انه ينزل من السماء ماء فتنبتون منه كما تنبت البقل وقال تعالى وترلنا
من السماء ماء مباركا فانبتنا به جنات وحب الحصيد والحصيد استعمال لها طلع نضيد رزقا
للعباد واحيينا به بلدة ميتا اكثر الخروج وقد قال بعض العلماء ان عجب الذنب بالنسبة الى الانسان جسم
الانسان كالبذر بالنسبة الى جسم النبات ولهذا قال تعالى كذلك الخروج وان قيل فاية
ابقاء هذا العظم دون سائر الجسد اجيب بان قيل فقال الله سبحانه وتعالى سر لا تعلمه
لان من يحث الوجود من العدم لا يحتاج الى ان يكون لفعله كي يبنى عليه ولا خبره وان
على هذا يجوز ان يكون الباري سبحانه جعل ذلك للملايكة علامة على انه لحي كل انسان ث
لجواهره باعيانها ولا يجعل العلم للملايكة بذلك الا بابقاء عظم من كل شيء ليعلم انه انما اراد
بذلك اعادة الارواح الى تلك الاعيان التي هذا جزء منها كما انه لما امات عزيرا وحماره ابقى
عظام الحمار وكما هيا لعلم ان هذا المنشأ ذلك الحمار لا غير ولولا ابقاء شيء لحرمت الملايكة
ان تكون الاعادة للارواح الى امثال الاجساد لا الى اعيانها وحمله

وسلم فيما هذه طريقة المحققين كالجنيد رضي الله عنه فانه قال
الروح شيء استاثر الله بعلمه ولم يطلع عليه احدا من خلقه فلا نحوز العبارة عنه باكثر
من موجود لقوله تعالى قل الروح من امر ربي وعلى ذلك جرى خلق من ائمة التفسير
كالثعالبي وابن عطية قال الخ شهاب الدين السهروردي بعد ذكره كلام الناس في الروح
وكان الاولى الامساك عن ذلك والتادب بادب النبي صلى الله عليه وسلم وذكر ما قاله الجنيد
قلت وعليه حملوا قوله تعالى قل الروح من امر ربي ولم يامروا ان يشبهه لهم واما الكلام
على الروح فاجابوا عن هذه الشبهة بوجوه احدها ان اليهود كانوا قد قالوا ان اجاب
عنها فليس بنبي وان لم يجب فهو صادق لان الله لم ياذن فيه وثانيها انهم سالوا النبي
صلى الله عليه وسلم سوال تعجيز وتعليط اذ كان الروح يقال بالاشتراك على روح الانسان
وجبريل وملك اخر يقال له الروح وصف من الملايكة والقرآن وعيسى بن مريم فقصد اليهود
ان يسالوه عما شاء شاء لجابهم قالوا ليس هذا الجواب محملا كما سالوه محملا فان امر ربي

نصدق على كل حال واحل من مشيات الروح وقال عبد الجليل القصري في شعب الايمان وكان من ذوي المعارف والاحوال اختلف الناس في معرفة الروح فقيل لا تعلم اصلا لقوله تعالى من امر ربي قال وقايل هذا اراد انه لا يعرف ولا يحاط لمقداره واما انكار معرفته اصلا من جميع الوجوه فذلك جهل عظيم ممن قاله فانه معروف بالوجود بالضرورة قال والاية التي احتج بها محمد عليه فان الجواب بقوله من امر ربي على حسب السؤال عن الروح بقول اليهود يا ابا القسم ما الروح فاجابهم بمن ولم يسألوه عن وجوده بقولهم نعلم لولا ولا كيف هو كالاجسام ام على صفة كذا ولو كان لاجابهم بصفته كما اجاب ربه حين سألوه عنه فنزل قل هو الله احد قال والروح امر من امر الله والامر هو الصادر عن الارادة فالروح ارادة منه ان يكون على هذه الصورة فهو كلام الله وذكر النسج بها بالدر السرور دي أمسك الصوفية وخوض غيرهم في الروح ثم قال ويجوز ان يكون كلامهم في ذلك عناية التاويل لكلام الله حيث حرم تفسيره وجوز تاويله اذ لا نوع للقول في التفسير الا نقلا واما التاويل فمتد العنق اليه باباع الطويل وهو ذكر ما يحتمل الاية بشرط القطع بذلك قال واذا كان كذلك فللقول فيه وجه وعمل ونوع في ذلك بان هذا ظاهر اذا لم يكن في الاية ما يمنع القول فيها لكن ظاهرها المنع من السؤال عن الروح والخوض في طلب العلم بها بدليل قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا اي فاجعلوا حكم الروح من الكثير الذي لم تؤتوه ولا تسألوا عنه فانه سر من اسراري ومنهم من حمل قوله من امر ربي على ان المراد به كون من عالم الامر وهو عالم الغيب وعالم الملكوت ومقابله عالم الخلق الذي هو عالم الشهادة وعالم الملك وحمل قوله تعالى الا له الخلق والامر الخلق والامر على العالمين المذكورين واراد بعالم الامر عالم المجردات لانها حملت وحدت تجرد الامر الذي هو قول كن ومقابله الجسمانيات واذا كان الروح من رباب الامر فقد انضم رباب الكلام فيها الى مذهب كبير الصوفية الى انها ليست بجسم ولا عرض بل جوهر مجرد قايم بنفسه غير متحيز وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل في البدن ولا خارج عنه وهذا هو راي الفلاسفة وذهب جمهور المتكلمين الى انه جسم لطيف قال امام الحرمين مشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر قال النووي في شرح مسلم انه الاصح عند اصحابنا وذهب جمهور المتكلمين الى انه جسم لطيف كثير منهم الى انه عرض وانه هو الحياة التي صار البدن بوجودها حيا قال السهروردي ويرد على هذا الاخبار الدالة على انه جسم لما ورد فيه من الهبوط والعروج والتردد في البرزخ والعرض لا يوصف بشيء من ذلك وتسمية الاوصاف ونقلهم عن الصوفية الامساك مرادهم الاقدمون والا فقد تكلم عليها المتاخرون قال الشيخ العارف ابو الحسن الشاذلي رضي الله عنه من ظن ان علم الروح وغيره مما ذكر وما لم يذكر لم يحط به الحاطة العلما اهل البدا والاعلى نقد وقع في عظيمين لجهل اوليا الله اذ وصفهم بالقصور عن ذلك وظن بربه انه يعلمهم وكيف لخوارق ان يظن على خصوص ويسري به التكذيب الى القدرة والشرع بقوله عن اليهود وعن العرب كما تضمن الخلاف وبسالونك عن الروح قل الروح فراجع ذلي ما الدليل لك منها على جهد

الصديقي واظهر خاصة الله العليا والكشف عن هذا ان السؤال يقع بما يعد اجوبة بهل وكيف ولم ومن فهل يقع السؤال به عن الشيء موجودا وهو معدوم وكيف يقع السؤال به عن حال الشيء ولم عن علته وليس في الاية شيء من ذلك فانك ان قلت فيها بغير هل فهل يقتضي هذا الروح موجودا ومعدوما وقد عرفنا وجوده من قبل ولولا ذلك ما قال وسالونك عن الروح فثبت انهم عرفوا وجوده فبطل هذا وليس فيها سؤال عن الحال كيف هو ولا سؤال عن العلة لم كذا وكذا ولو كان سوالهم عن هذين لما قنعوا بقوله قل الروح من امر ربي فثبت ان السؤال انما كان عن الشيء ما هو بدليل الجواب والبيان الظاهر الثاني بقوله تعالى قل الروح من امر ربي اذ الرسول عليه السلام عالم بما سالوا عنه فاجاب عن الله سبحانه بذلك كما يقول ادم سالك عنه وفهم السؤال فقال ادم من تراب فاذا رضي الجواب فيقع الخوارق وليس يرجع العدول لما يفهم عظيم من الحق العظيم الذي لا مرد له فكيف يزعم الزاعم انه لا يعرف ولا يجوز ان يعرف فقد اوجب الله سبحانه وتعالى علينا معرفته ولا شك له ولو صح ما كانا كفارا او عقاه فكيف لموجود ومخلوق امثاله كثيره هذا عين الجهل قال لا يجوز ان يعرف من له المثل والنظير وهو روح وبوحي معرفته من لا شبيه له ولا نظير والذي نقول به ان لله تعالى اسرارا لا يتسع فيها الوهم ولا يليق بها الكتم لوضوحها وشدة ظهورها انتهى وحاصله ان المقدار الذي يمكن ان يطلب من يعرف الروح انما هو عالمه ومن اين هو وانه واجب التسليم معرفة مقدار من الروح وهو كون الروح الحياة والحركة والعقل مثلا تابعا لمن لا معرفة حقيقتها وانا عرف الاية فيها عالمها فقط اعني من اين هي ولم يقع الجواب بتعريف الحصة وفرق الغزالي بين عالم الخلق وعالم الامر قال ما نقع عليه مساحة وتقدير وهي الاجسام وعوارضها من عالم الامر والخلق هنا بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد وما لا كيفية له ولا تقدير يدرك له امر رباني وارواح البشر والملايكة من عالم الامر فعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهات والمكان والتحيز قال ولا توهم كهذا ان الروح قديم بل هو مخلوق بمعنى انه محدث وقد نسب القاضي ابن العربي هذا الى الصوفية واستنكر قولهم العالم عالمان عالم الخلق وعالم الامر وان الروح من عالم الامر وقال انهم تلقوه من الفلاسفة ومقصود الفلاسفة منه ان الخلق ما كان كما مقدرا والامر ما لم يكن مقدرا والروح عندهم لا يكون محدثا قال وقد ارتحنا ان العالم وكل ما سوى الله مخلوق داخل في الكيف قال وبكل هذا القول تحليقا على مذهب الحلولية واعتصاما بمذهب الناصري في عيسى وعجب من حكاية العراقي له قال وتسرد القاضي عليها وابان انها مخلوقة بالدليل واشار الى انها عرض ومال الجويني الى انها جسم تعويلا على ظواهر الشرع فيما اضاف اليها من الافعال والانتقال والاكل من الجنات ومال جماعة الى انها تفارق البدن وهي عرض متقوم لجزء من الجسم يضاف اليه هذه الاوصاف كلها التي لا تستحيل على الاعراض ولعل الغيبي صلى الله عليه وسلم انما اشار الى هذا بقوله في الصحيح كل ابن ادم يبلى الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب قال ولما تعارضت هذه الاعراض المشار اليها توقف قوم عنها والمتحصل من ذلك كله امران احدهما انها بالدليل القاطع العقلي

سبكة الألوكة
www.alukah.net

مخلوق ويكفر جاحد ذلك والثاني انها بالدليل القاطع السمعي باقيه لا وقتا لهام النظر بعدني
انها جوهر او عرض فحرام اجتهاد والاقوي انها عرض فان التحامل علي الالفاظ وتاويلها وصرفها
الي المجاز اقرب في النظر من الاضطراب في الادله العقليه التي توجب انها لا تقوم بنفسها
قلت وصنف الحافظ ابو عبد الله محمد بن اسحق بن منده كتابا في الروح والنفس وذكر
فيه عن الامام محمد بن نصر المروزي اجماع المسلمين علي ان الروح التي في ابن ادم مخلوقه وانما يذكر
القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضة والمتصوفة وقال امام الحرمين الرساله النظاميه
انه جمع فيه كتابا سماه كتاب النفس وانه يشتمل علي قريب من الف ورقه [illegible]
حتى قال ابو تراب النخشبي من لا يومن بها فقد كفر ولعله يريد تكفير المبتدع والدليل
علي الجواز انه لا يلزم من فرضه محال والدليل علي الوقوع قصه اصحاب الكهف ولم يكونوا
انبيا بالاجماع وكذلك كرامات مريم عليها السلام متواتره ولم تكن نبيه عند الجمهور لقوله
تعالي وامه صديقه ولو كانت نبيه لما عدل عن ذكرها بالوصف الاعلي الي ما هو اعلي من ذلك
لان درجه النبوه اعلي من درجه الصديقيه اجماعا وادعي النووي الاجماع علي عدم نبوتها
وليس كما قال فقد نقل القرطبي في تفسيره كونها نبيه عن الجمهور وتمسكوا له ان الملائكه
خاطبتها بالوحي قال تعالي واذ قالت الملائكه يا مريم ان الله اصطفاك وان الله تعالي
ذكرها مع الانبيا في سوره الانبيا والذي اوقع النووي في ذلك عباره امام الحرمين الارشاد
فانه ادعي الاجماع علي عدم نبوة اهل الكهف ثم قال وكذلك مريم فظن الشيخ الاجماع فيها ايضا
وليس كذلك وينبغي ان يكون مراده انها ليست نبيه لا دعوي الاجماع وتقدم ابن حزم
عن ابن فورك عن الاشعري انه كان يقول في النساء اربع نبيات وتوقف بعض المحققين
في صحه هذا النقل عنه فان صح فلعله سمع حديث لم يبلغ من النساء الا اربع ولم يسمع تفصيل
الحديث فانه ذكر فيهن خديجه وفاطمه ولا يمكن القول بانهن نبيات والقول بنبوه مريم
انما يقوي اذا فسرنا النبي بمن يوحي اليه والطلقنا فاما اذا قيدنا بامر خاص وهو الوحي
بالشريعه كما فسره المحققين فلا وانا اطلت في الموضع لاني رايت من نسب الي الاشعري القول
بنبوتها من غير تحقيق اذا علمت هذا فقد استفاض في العالم وقوع الخوارق من الصحابه
والتابعين من بعدهم ولم يزل شان الانبيا والصديقين التصديق بها وفي الصحيحين
ان النبي صلي الله عليه وسلم بينما رجل يسوق بقره قد حمل عليها اذ التفتت اليه فقالت
اني لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقره تتكلم فقال النبي صلي الله
عليه وسلم امنت بهذا وابو بكر وعمر وما هما ثم وجليه الاوليا لا اني نعم والصوره لاني الفرج
وغيرها مجموعه لذلك وكذلك الاجري في كتابه براهين الصحيح والمنكرون لها كلها المعتزله
ومنهم من نقل عنهم انما انكروا خرق العادات وتاولوا ما جري لمريم عليها السلام ونحوه
فانه كان ارهاصا لنبوة عيسي يعني ناسيا وهو بالصاد المهمله ماخوذ من الرهص
وهو السياق الاول من الحايط فيكون من مقدمات النبوه ومعجزاتها وما جري لزمن
نبي كاصحاب الذي عنده علم من الكتاب لعرش بلقيس جعلوه معجزه لذلك النبي سنتبين

في ذلك الي ان تجويزه لغيره الانبيا يودي الي التباس النبي بغيره واجيب بالفرق بين المعجزة
والكرامه بان الانبيا مامورون باظهارها والتحدي بها بخلاف الكرامه ويتميز النبي عند
بدعوي النبوه وقيل باختيار الجارق وقيل غير ذلك ثم القائلون بالكرامات اختلفوا
هل تقع سائر الخوارق ام تختص ذلك بما لم يظهر معجزه لنبي فالجمهور علي التعميم وذهب
بعض اصحابنا الي ان كل ما وقع معجزه لنبي لا يصح ان تقع كرامه لولي كاحيا الموتي وقلب
العصا حيه وشق البحر ونحوه وهذا هو مذهب الاستاذ ابو اسحق وبه يظهر غلط
الامام فخر الدين وغيره ممن نقل عنه انكارها علي الاطلاق كالمعتزله والذي رايته في كتبه
التصريح باثباتها الا انها لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقه لبينها وبين المعجزه قال وكلا كان ن
تقديره معجزه لنبي لا لجواز ظهور مثله كرامه لولي قال وانا نمانع الكرامات اجابه دعوة
او موافاه ماء في بادية في غير موضع المياه ونحو ذلك مما لا يخط عن خرق العادات وهكذا
حكاه عنه امام الحرمين والامدي في انكار الانكار وهذا هو عين ما نقله المصنف عن القشيري
فقال في الرد لكان كثير من المقدورات تعلم اليوم قطعا انه لا يجوز ان يظهر كرامه لولي
لضروره او لشبهه ضروره يعلم ذلك من حصول الثبات لاساس ونحو ذلك جاز بعضهم
واشار هذا يكثر انتهي والي قلب الجادات ارشار المصنف بقوله خرق يعجب منه في امرين
احدهما بمغايرته بين هذا القول وقول الاستاذ كما نقله في منع الموانع ولهذا لم ينقله هنا
عن الاستاذ مع انه اقدم منه واحق بالذكر وثانيهما اعتقاد ان هذا قيد في الجواز لمن اطلقه
فقال في منع الموانع الكبير وبهذا يصح ان قولهم ما جاز ان يكون معجزه لنبي جاز ان يكون
كرامه لولي ليس علي عمومه وان قول من قال لا يفارق المعجزه الكرامه الا بالتحدي ليس
علي وجهه قلت وليس كما ظن بل هذا الذي قاله القشيري مذهب ضعيف والجمهور علي
خلافه وقد انكروه علي القشيري حتى ولده ابو نصر في كتابه المرشد فقال قال بعض الائمة
ما وقع معجزه لنبي لا يجوز تقديره وقوعه كرامه لولي كقلب العصا ثعبانا واحيا الموتي الصحيح
يجوز جملة خوارق العادات كرامه للاولياء هذا الفظه وذكر امام الحرمين في الارشاد مثله
وتابعه سراجه وقال السنوسي في شرح مسلم في باب البر والصلة ان الكرامات تجوز لخوارق
العادات علي جميع انواعها وسمعه بعضهم وادعي انها تختص بمثل اجابه دعاء ونحوه وهذا
غلط من قايله وانكار للحس بل الصواب جريانها بقلب الاعيان ونحوه انتهي وقال
القرطبي بعد حكايه مذهب الاستاذ وغيره وهولاء زعموا ان قول النبي لابي في احد مثل
ما اتيت به فمنع وقوع شئ من معجزات الانبيا علي يدي الاولياء لئلا يودي الي تكذيب من
ثبت صدقه وهذا يندفع فان لحدي النبي مقيد بانه لا يظهر ما اتي به علي يد من سعي بمعارضته
ومناقضته ولا علي مفتر كذاب والدليل عليه ان ظهور خلس واحد من المعجزات علي يدي شخص
لا يقدح في ثبوت معجزه من ظهر علي يده من ذلك الجنس قبله وفي المسله مذهب مالك صار اليه
ابن بطال في شرح البخاري وهو التفصيل بين زمان الانبيا وما بعدهم فقال في حديث خبيب
لما اسير رويي ما كل من قطف عنب وانه الموثق بالحديد وما بكه من تمره قال ابن بطال فهذا
يكون الله تعالي علي الكفار وبرهانا لنبيه صلي الله عليه وسلم من اجل ما كانوا عليه من تكذيبه

www.alukah.net

فاما من يدعي اليوم مثل هذا بين ظهراني المسلمين فليس بحجة لذلك وجدا المسلمون قد دخلوا في دين الله افواجا فاي معنى لاظهار ايه عندهم لا سيما وقد سبكت به المحرقات الفاصل اذا جاز ظهور هذه الخوارق على يد غير النبي فكيف نصدقها من نبي فلو لم يكن في هذا القول الا رفع الارتياب عن قلوب اهل النقص والجهل لكان قطع الذريعة واجبا ولا يعني لغاي الاسلام بعد تاصله الا ان يكون ذلك مما لا خرق عادة ولا تقلب عيانا مثل اكرام الله عبده باجابه دعوة في امر عسير ودفع باس نازل ونحوه قال الشيخ في ابو عمران الفقيه الحافظ بالقيروان انه وقف ابا بكر بن الطيب الباقلاني على تحريره لهذه المعجزات وقال لو رايت ان قالت لنا المعتزله ان برهانا على صحة مذهبنا وما يدعيه من المسايل المخالفه لكم وظهور هذه الاية على يد رجل صالح فما قال ابو عمران فاطرق عني ومكث بالجواب ثم اقتضبه في مجلس اخر فقال لي كل ما عرض من هذه المسئلة الا شيا شي من امر الدين او السنن او ما علمه صحيح العلم فلا يقبل اصلا على اي طريق جا وهذا اخر ما خطبته ما رجع اليه ابن الطيب ملخصا وقد وقفت للقاضي ابي بكر على تصنيف في تحليل هذه البيان في الفرق بين المعجزات والكرامات والسحر والسعوذة قال في خطبته ان بعض اصحاب المعتزلة ذكر لنا من انكار شيخنا ابي محمد عبد الله بن زيد القيرواني رحمه الله للكرامات فلم يلتفت عليه عندنا ولعله ان صح ذلك عنه فانما انكر منه ما يجب انكار مثله فانا لا نجيز الكرامات للصالحين لجميع الاجناس وبمثل ما يجوز ايات الرسل عليهم السلام ولعله انكر ذلك لعدم من لا يجوز ظهوره على مثله لان في فضل علمه وما نعرفه من دينه والطلاعه ما يبعد عندنا خلافه في هذا الباب انتهى وما صار اليه ابن رطال قد حكاه عن القاضي ابو الفرج البصري الذي في كتاب الجليس الصالح فقال وكان ابو بكر الاخشاد من جملة المعتزلة تجيز الكرامات اذا ادت به على وجه يرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم والشهاده بصحة رسالته قال وراينه من شاهدته من نظار المعتزله تجيز الظهار ذلك على ايدي الابرار المخلصين قال ومن المتكلمين من احال ظهورها على يدي من يدعي الربوبيه على وجه العيبه وتعليط المحنه كما روي في امر الدجال ولا يجيز ذلك على يدي النبوه لما فيه من فساد الادلة انتهى وقد نفع الكرامه باختيار النووي وطليه على الصحيح عند اصحاب الشافعي وقيل لا تنفع باختيارهم وطليهم قاله النووي وقال اصحاب الشافعي لا تشهد بالولايه على القطع ليلا يامن العواقب وقال ابو محمد هيبته لخوفه وقد بشر النبي صلى الله عليه وسلم العشره بالجنه قال الشيخ شهاب الدين السهروردي ومن ظهر على يده شيء من الخوارق وهو على غير ورد الالتزام باحكام الشريعة فهو زنديق والذي ظهر له مكر واستدراج قال بعضهم وقد يكون من لم يكشف له افضل ممن كوشف هذه غريبه وسر ذلك ان الذي يكاشف بشيء من القدره وحرق العاده انما يكاشف به لتقوي ايمانه وتثبت جنانه وفوق هولاء اقوام ارتفعت الحجب عن قلوبهم وباشربوا طنهم روح القرب وصفوا المعرفه فلا حاجه لهم الى مدد من الحوادث وبهذا المعنى لم يكثر في الصحابه الكرامات كثرتها فيمن بعدهم لانهم ببركة محالستهم للنبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم نزول الوحي وتردد الملايكه في مهابط الكرامات تنورت بواطنهم وعاينوا الاخرة وزهدوا في الدنيا وزكت نفوسهم وانصقلت

مرايا قلوبهم فاستغنوا بما اعطوا عن ذلك قال علي رضي الله عنه لو كشف الغطا ما ازددت يقينا وانما المستغرب للقدره فيقوى يقينه بما لا يحجب بالحكم عن القدره قال وسر هذا قول بعضهم مشى على الماء اقوام سفنهم ومات من العطش اقوام اقوى منهم يقينا قال والسر فيه ان الذي كوشف بالقدر والاتيان كان في استعداده ضعف فكوشف ليقوى يقينه ومن ورق كان الاستعداد فلم يحتج الى كمال النقص بل يكشف له القدره برفع حجاب الحشمه ليزداد يقينه في مطاوي الانكسار والحياء وذلك الانكسار والانفعال هو غاية الاتصال فيقول بعضهم الاستسلام عند التلاشي خراة والانبساط في محل الانس عزة والتيه والهرب من علم الدنو وضلة تنبيه انتهى ثم اعلم ان المصنف الكرامه لان تعريفها يعلم من تعريف المعجز فيما سبق [illegible] كما حكاه القصري من شعب الايمان واورد فيه حديث من اصل الايمان الكف عمن قال لا اله الا الله ولا نكفر بذنب ولا نخرج من الايمان بعمل فالكف الكف عن احد التوحيد اصلا من اصول الايمان ومن لا يرى ذلك فهو من اهل الزيغ والضلال الذين يكفرون بالذنب علوا في تعظيم الذنب حتى خرجوا عن الحد الكف في كتاب التوضيح والتنبيه للحافظ ابي عمران حبان شا عبد الرحمن بن داود بن العباس بن احمد بن الازهر قال سالت احمد بن حنبل عن حديث لا يكفر احد بذنب فقال موضوع لا اصل له لف لحديث النبي صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة فقد كفر وفي صحيح هذا عن احد نظر فان معناه ثابت في الصحيح عن عباده بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم في بيعة النسا يا يعقوب على ان لا تشركوا بالله شيا ولا تسرقوا ولا تزنوا الحديث وفي ملكم فاجره على الله ومن اصاب من ذلك شيا فعوقب به فهو كفاره له ومن اصاب من ذلك شيا فستره الله عليه فهو الى الله ان شا غفر له وان شا عذبه وروي البيهقي بسند صحيح الى جابر بن عبد الله انه سيل هل كنتم تسمون من الذنوب كفرا او شركا او نفاقا قال معاذ الله ولكنا نقول موسنين مذنبين وامما حديث من ترك الصلاة فقد كفر فلا يكن اجراه على ظاهره لمعارضه ما ذكرنا فلابد من تاويله اما على ان يعامل معامله المرتد في وجوب القتل ولهذا خص الصلاه بالذكر كما قاله البيهقي واما على ان تركها اول بدايم الكفر لان اعتبار ذلك يودي جحدها فاطلق عليه اسم النهاية كما قال بن حبان في صحيحه قالوا ولو كان ترك الصلاه كفرا لما امر الشارع بقضايها وجعله كفاره دون تجديد ايمان اذا علمت هذا فهنا امران احدهما في بيان المراد بهذه العباره وقد قال والد المصنف رحمهما الله عن هذه العبارة انا لا نكفر باذنوب التي هي المعاصي كالزنا والسرقه وشرب الخمر خلافا للخوارج حيث كفروهم اما تكفير له بعض المبتدعه بعقيده بقتضي كفره حيث يقتضي الحال القطع بذلك او ترجيحه فلا يدخل في ذلك وهو خارج بقولنا بذنب غيرا بي اقول شيا وهو انه ما دام الانسان يعتقد شهاده ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتكفيره صعب وما يعرض في قلبه بدعه ان لم يكن مفاده لذلك لا يكفر وان كانت مفاده فاذا فرضت عقلته عنها واعتقاده للشهاده نير مستمر فارجو ان ذلك يكفيه في الاسلام واكثر اهل الملة لذلك والكون كسلم ارتد ثم اسلم الا ان يقال ما كفر به لابد في اسلامه من

توبته عنه فهذا هو النظر وجميع هذه العقايد التي يكفر بها اهل القبلة فلا يعتقد بها صاحبها الا بعد تحته فيها لشبهة تعرض له او يجادل اوغير ذلك وفي اكثر الاوقات يغفل عنها وهو ذاكر لانها دينه لا سيما عند الموت انتهى وفيما قاله نظر لان الحكم مستحب عليه وان لم يستحقق كالحربي احكام الاسلام على المسلم وان لم يكن مستحضرا الكفار كان واما ما ذكره اولا فيتنازع فيه كلام ابن القشيري حيث جعل ذلك في العقايد فقال في المرشد من كان من اهل القبلة واسم الاسلام كالمجسمة والقدرية وغيرهم هل يكفر للاصحاب فيه طريقان وكلام الاشعري يشعر بها والظهر مذهبه ترك التكفير وهو اختيار القاضي ومن قال قولا اجمع المسلمون على تكفير قايله او فعل فعلا اجمعوا على تكفيره فاعله كفر ناه والا فلا والطريق الثاني تكفير المتاول لبدعته ومثال المسئلة من قال ان الله ليس بعالم لغير باجماع الامة على تكفيره ومن قال هو عالم وليس له علم فهذا موضع الخلاف ولا اجماع هنا بخلافه ثم نقل تكفير المتاول ليس يلزمه ان يكفر اصحابه في نفي التكفر ايضا كما يكفر في نفي العلم وغيره من المسايل المختلف فيها قال واذا لم يكفروا قدم الفسيق والتضليل ومن اصحابنا من لا يرى التفسيق ايضا قال وهذه الفرقة التي نفي التكفير على سبيل ان النفي الواحد يجوز ان يكون محلوما من وجه مجهولا من وجه احتراز عن النافي ان يعني هذه العبارة نقلوها عن الامام الشافعي وابي حنيفة والاشعري فاما ابو حنيفة فصح عنه التصريح به وكذلك الاشعري قال في كتاب المقالات ان المسلمين اختلفوا بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم من بعض فصاروا فرقا شتى الا ان الاسلام يجمع جميعهم انتهى وقال الحافظ ابو بكر بن فورك الفواعد رجع الاشعري عند موته عن تكفير اهل القبلة لان الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوفات وقال اختلفا في عبارة والمشار اليه واحد وقال القاضي ابن العربي اختلف العلماء في اكفار المتاولين على قولين فذهب شيخ السنة واليه صغوا القاضي في اشهر قوليها ان الكفر يختص بالجاحد والمتاول ليس بكافر واقال الشافعي فاحد ذلك من قوله لا ارد شهادة اهل البدع والاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون جواز الشهادة لاوليائهم على اعدائهم زورا وقال بعضهم هذا لا يدل على اطلاق عدم التكفير اذ لا يلزم من عدم تكفير اهل البدع والاهواء عدم التكفير مطلقا فان مخالفة الحق في الديانات توجب البدعة والضلال وتارة توجب الكفر والمخالف في الاول هو المسمى باهل البدع والاهواء دون الثاني قلت وقد صح عن الشافعي اطلاق القول بتكفير القايل بخلق القرآن لكن جمهور اصحابه اولوه على كفران النعمة كما قاله النووي وغيره وحكى ابن المنذر عن الشافعي ان القدري لا يستتاب ذكره القاضي عياض في الشفا واصحابنا مالك واحد فقد نقل عنهما ما يوهم الخلاف في ذلك وقال ابن العربي من اعظم اصول الايمان القدر فمن انكره فقد كفر نص عليه مالك فانه سيل عن نكاح القدرية فقال قد قال الله تعالى والعبد مومن خير من مشرك وقال القاضي عياض اكثر اقوال مالك واصحابه ترك القول بتكفيرهم لكن يوبخون ويستتابون واحد نقل عنه القاضي عياض تكفيرهم وقال ان عليه اكثر السلف ونقل عنه تكفير تارك الصلاة وان اعتقد وجوبها واحتج بعضهم على عدم التكفير بقوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الرجل

لاخيه يا كافر فقد باء بها احدهما ولانا لو لم نكفرهم بالكفر نا بعض اصحابنا في نفي النفاق وخروجه ولان الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به وليس المراد بالضرورة ضرورة العقل بل ما اشتهرته والاتفاق عليه كالضروري كالصلاة والزكاة وعلى هذا فلا نكفر احدا من اهل القبلة لان كونهم جاحدين لما جاء به الرسول غير معلوم بالضرورة بل بالنظر اي لم يشتهر اشتهارا يصير به كالضروري ولم يتفق عليه وهذا تحقيق جيد بين به على تفسير المتكلمين الايمان بما علم انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة سبق تقريره واقتضاء القاضي عياض في كتابه المسمى بالكفار المتاولين اما سمايل الوعد والوعيد والرؤية وخلق الافعال وبقاء الاعراض والتولد وشبهها من الدقايق فالمنع من اكفار المتاولين فيها اوضح اذ ليس في الجهر شيء من ذلك جهلا بالله تعالى ولا اجماع المسلمين على اكفار من جحد شيئا منها وقد نقل نقله عنه القاضي عياض وغيره ٥

قلت وبعد هذا فاخذ الشيخ عز الدين بن عبد السلام فتياه الذي لا يكفر مئات الجهمية قال ولا ملاه من كفرهم لما عمتهم بلية الناس وجل بعضهم كلام القاضي السابق فيمن جهل شيئا منها اما من قال بحملته وكان عليه به على خلاف ما عليه اهل السنة لجهله هذا اجهل من ترك فهو اشد من جهله سيئا والحق الابدي في التكفير حكايه تو ليزم قال والحق التفصيل وهو ان كان من البدع المضلة والاقوال الممكنة يرجع الى اعتقاد وجود الله غير الله وحلوله في بعض الاشخاص كالنسبة لبعض غلاة الشيعة او الى انكار الرسالة او الى استباحة المحرمات فلا يعرف خلاف بين المسلمين في التكفير به واما ما عدا ذلك من المقالات المختلفة فلا يتجه ان يكون معتقدها مبتدعا غير كافر وذلك لانه لو توقف الايمان على اسر غير التصديق بالله ورسوله وما جاء به من معرفة المسايل المختلف فيها في اصول الديانات كما عددناه لكان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان يطالب الخلق بمعرفته كالتهاد تين ولم ينقل ذلك وجرى عليه الصحابة والتابعون فالجهر به لا يكون كفرا انتهى والاول الراجح يقول المصنف من اهل القبلة فان مذاهب هذه المقالات ليس منها لكن حصره التكفير فيما ذكره ممنوع بل من انكر ما علم مجيء الرسول به ضرورة في الحشر والعلم بالجزيات وحدوث العالم ونحوه لا شك في تكفيره واعلم انه وقع في كلام الخباز زيادة مذهب في هذه العقيدة واستثنى المصنف عنه بانه ان لم يكن بذنب لم يقع كلام في التكفير ... من لم يكفره من اهل الاهواء والبدع لا تقطع لخلوده في النار وهو تقطع بخوله اياها فيه وجهان حكاهما القاضي الحسين في باب امامة المراة من تعليقه وقال المتولي هناك ظاهر المذهب انه لا تقطع به وعليه يدل كلام الشافعي ولا يجوز الخروج على السلطان هذا الاطلاق يشكل ما اذا كان عادلا ولا خلاف فيه واما اذا كان جايرا وهو المشهور في الاصول ونقلوا عن المعتزلة تجويزه بناء على ان الامام ينعزل بالظلم والفسق ونقل صاحب البيان من اصحابنا في باب قتال اهل البغي انه لا ينعزل بالجور وسواء كان الخارج عليه عادلا او خارجا لان الخروج عليه جور وهو ظاهر نص الشافعي في البويطي لكن كلام الرافعي يقتضي تخصيص المنع بالعادل وتمسك له قوله صلى الله عليه وسلم ان امر عليكم عبد مجدع نقودكم بكتاب الله فاسمعوا واطيعوا رواه مسلم في كتاب الجنايز عن ام الحصين وهو مقيد للمطلقات وقال ابو القاسم الانصاري في باب الامر بالمعروف في شرحه

الألوكة
www.alukah.net

الارشاد اذا جار والي الوقت وظهر طلله وعضده للحال فهل يجوز منعه من ذلك فان
من ثبتت ولايته وانعقدت امامته ففي خلعه والخلاعه كلام يأتي في باب الامامة وان كان
متغلبا فقد صار بعض الفقهاء والمحدثين الى انه لا يجوز للرعية منابذته قال الامام وعندي
ان المتغلب وان كثرت عدته فسبيله فيما يفعله من الجور والظلم سبيل البغاة في الارض
بالفساد وقطاع الطريق يجوز منابذته ودفعه بما يقمع المجهود كما يجوز في كل متلصص ونحوه
قال القاضي والذي عليه اكثر اصحاب الحديث الانقياد والطاعة لكل امام عادل او جائر
وان فعل المنكر وعطل الحدود قال ويتمسكون في ذلك باخبار وآيات قال القاضي والظاهر
انها في منع الخروج على من ثبتت امامته فاما المتغلب فيجب الانكار عليه [illegible]
عذاب القبر وسؤال الملكين [illegible] اما عذاب القبر فاجمع عليه
سلف الامة وان الميت يحيى فيعذب في قبره وهو لازم القول ببقاء النفس بعد البدن
وقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الى يوم يقوم الساعة بدليل قوله بعده في يوم القيمة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال تعالى في المنافقين سنعذبهم مرتين ثم يردون
الى عذاب عظيم وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت في الحياة الدنيا نزلت في عذاب القبر وفيه قد اوحي الي انكم تفتنون في القبور قريبا
من فتنة الدجال وتواترت الاحاديث واستعاذ النبي صلى الله عليه وسلم منه والمسئلة
سمعية توجب الايمان به وانكره اكثر المعتزلة بناء على ان شرط الحياة البنية ولما انفقت
البنية لم يكن حيا والميت لا يعذب وعارضهم اصحابنا بان هذا استبعاد ومنعوا كون
البنية شرطا في الحياة لجواز ان يخلق الله الحياة في جزء منفرد كما يجوز ان يجعلها في بنيته
على ان عبد الجبار في الطبقات انكر هذا عن المعتزلة وقال انما انكره ضرار بن عمرو وما كان
من اصحاب واصل ينسب للمعتزلة وانما ينكرون تعذيبهم وهم موتى وقال بعضهم لا
خلاف في ان الايمان به ركن من اركان العقد الديني الذي لا يصح الا به والمعتزلة وان
خالفوا فيه فلمس خلافهم في ما قررناه وانما المفهوم من مذهبهم استبعاد تعجيل
جزاء قبل يوم القيمة ولم يبلغ السمع عندهم مبلغ العلم وقام عند غيرهم ذلك والعذاب
القبر بعض المعاصي خصوصيه وهي البول ولهذا ورد في الحديث تنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر منه وكذلك النميمة والغيبة حتى قيل ان عذاب القبر في هذه الثلثة
واما الكيفية فقال الحليمي الاظهر ان عذاب القبر يكون بعد احياء الميت لحكمة لقوله
تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فان مرادهم باحدى الاماتتين ما في الدنيا وبالثانية
ما في القبر بعد الاحياء فيه وهو احد الاحياءين والثاني يوم القيمة وقيد بالاحياء في القبر
لأن قدر جزء لمحتمل الحياة فيه والعقل لا يحيله ونقل هذا عن ابن جرير الطبري قال
الحليمي فان صح فلا جزاء ولي به من القلب الذي كان يتبوع الحياة وبحلها العقل قلت
وهو اختيار امام الحرمين فقال الظاهر سؤال احترازا بعلمها الله تعالى من القلب او غيره
وقيل الروح تعذب لا غير وقيل تام كائنا ما كان والحق ان الميت يحيى في القبر للاحاديث
الصحيحة في عود روحه الى جسده وان الملكين يأتيانه فيقعدانه وقول المحمد

اما

اما ما رأيت الميت ايا ما لا يشاهد فيه شيا يدل على الحياة ولا التعذيب والجواب ان
عدم الشهود لا يدل على عدم الوجود كما حجبنا عن الملايكة والجن وليس بأعجب من
استخراج الله الذر مع خطابهم وجوابهم وكان جبريل عليه السلام يأتي النبي صلى الله عليه وسلم
وينزل عليه بالوحي لمحض الصحابة وهو صلى الله عليه وسلم يراه ويخاطبه وهم لا يشاهد
الى غير ذلك من الاحوال الخارقة ومن انكر خارقا رد عليه سائر الخوارق على ان
الواجب في هذه المسئلة ان يقتصر على الايمان بما صح من عذاب القبر ونوعه واما الكيفية
فلم يصح فيها شئ غير مجرد وجه في حسنه رواه ابو داود ومن حديث البراء بن عازب صححه
ابو عوانة وابن منده والبيهقي والحاكم وغيرهم واما سؤال الملكين فهو حق وورد الخبر
به في الصحيحين عن انس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان العبد اذا وضع في قبره وتولى
وتولى عنه اصحابه انه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا قال ياتيه ملكان فيقعدانه فيقولان
له ما كنت تقول في هذا الرجل لما كان يقول اشهد انه عبد الله ورسوله قال فيقال
له انظر مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة قال النبي صلى الله عليه وسلم
فيراهما جميعا واما المنافق والكافر فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول الناس عنه فيقول
لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها من
يليه الا الثقلين وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير وقال حسن
غريب وقال الامام تاج الدين بن يونس منكر ونكير للذب لانكارهما واما المطيع
فلكاه مبشر وبشير وانكر بعض المعتزلة وجودهما وقالوا لا يجوز تسمية الملايكة
بمنكر ونكير وانكر وا دخولها القبر للعادة فانه مسدود قال اصحابنا لا ينكر دخولها
من تحت الارض ويكون الله قد وسع لها وقد علمنا ان الملايكة ليسوا على كيفية بني آدم
وانهم لسلطانهم متمكنون من دخول الاماكن على غير الوجه الذي يقدر نحن عليه وقد
ورد ان الشيطان يجري من ابن ادم مجرى الدم قال الحليمي والذي يشبه ان يكون
ملايكة السؤال جماعة كبني سمي بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا فيبعث الى كل ميت اثنان منهم كما
كان الموكل عليه لكتابه ملكين وتشهد له رواية الساجي منكر ونكير وانكر وعذر الحوفي
ناكود وسيدهم رومان واعلم ان المسايل لم ترد الا للمؤمنين والظاهر ان الخطاب وقع بحسب
الغالب وانا المسايلة تقع للخريق والحريق ومن اكله السباع وكيف مات على اختلاف الاحوال
ابتلا من الله تعالى لعباده وهو من جملة منازل الاخرة ومرافقها ولا يستثنى الا الشهيد
وقد ثبت في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم سئل عن ذلك فقال كفى ببارقة السيوف شاهدا
واما الحشر فذكر ابو الخير الطالقاني في الغروة الوثقى انه عبارة عن معنيين لحشرها
احيا الله تعالى الخلق بعد الاماتة والجمع بعد التفريق وذلك واقع لا محالة قال تعالى وحشرناهم
فلم نغادر منهم احدا والثاني اعادة بعد العدم وفنا وكلا المعنيين للحشر جايزان
من الله والعقل يجوزهما جميعا والسمع لم يرد قطعا باحدهما ولعل الغالب على ما دل عليه
السمع ظاهرا ان الحشر الواقع هو الاحياء بعد الاماتة والجمع بعد التفريق قلت يريد
بالثاني الحاد ابتدا سائر غير جمع ما قد تفرق وتشهد لما قال من ورود السمع بحديث

www.alukah.net

المسوف على نفسه لما اوصى بان يحرق ويذر نصفه في البحر ونصفه في البر فامر الله تعالى
البحر فجمع ما فيه وامر البر فجمع ما فيه وفي رواية فقال للارض ادي ما اخذت وفي رواية
قال الله تعالى سر احدثته شيئا اذكرنيه فاذكرك فاذا رجل قايم رواه الشيخان
واللفظ الاول لمسلم قال واما النشر فهو عن بعث الله الخلق من القبور وجمعهم
جميعا ذوي القيم والحشر والنشر لهذه الاجساد حق خلافا للفلاسفة حيث احالوا
حشر الاجساد وردوها الى حشر الارواح والنصوص في القرآن والسنة متواترة على حشر
الاجساد انتهى واما الصراط فوردت فيه الاخبار الصحيحة واستفاضت وهو تجوز
على ظاهره بعيرتا وبل والله اعلم لحقيقته وفي الصحيحين انه جسر يضرب على ظهر جهنم تمر
عليه جميع الخلايق وهم في جوازه مسفاوتون قالوا ومن الحكمة فيه ان يظهر اجي للمومن من
عظم فضل الله تعالى عليه النجاة من النار وتصير الجنة بعد امرا لقلوبهم وتحتر الكفار نفوز المومنين
بعد استقرارهم في الورود ولم تختلف في النار هل هو مخلوق الان ام فيما بعد وجوز
القاضي عياض ان الله تعالى خلقه حينيذ وان يكون مخلوقا الان كجهنم وقال الحليمي لم يثبت
انه سبق الى جوز الموحدين من النار لعبورهم وانما ثم يعادلهم اولا يعادا و
تصعد به الملايكة الى السور المذكور في الاعراف وفي بعض الروايات انه ادق من الشعر واحد
من السيف فان ثبت فهي عندي تحمله على ظاهرها لما فانه الحديث الاخر من قيام الملايكة على
سلم وكون الكلاليب والحسك فيه واعطا المار اليه من النور قدر موضع قدميه للدلالة
على ان للمارين مواطي الاقدام ومعلوم ان دقة الشعر لا تحتمل ذلك فيجوز ان تاول بما اشاره
ادق من الشعر فان يسر الجواز عليهم وعسره على قدر الطاعات والمعاصي ولا يعلم حدود
ذلك الا الله وقد جرت العاده بضرب دقة الشعر مثلا للعاصي الخفي وضرب حد السيف
لاسراع الملايكة الى المضي لامتثال امر الله في اجازة الناس عليه وقال النهي هذا اللفظ
لم اجده في الروايات الصحيحة وانما يروي في بعض النسخ بدله قلت في صحيح مسلم عن ابي سعيد
الخدري بلغني انه ادق من الشعر واحد من السيف قال الحليمي ورغم بعض العلما ان الكفار
لا يمرون على الصراط لانهم للنار وهي في الارض وهم فيها واما الميزان فهو الذي حق والمراد
به نصب الميزان ذا كفتين ولسان وتوزن فيه الاعمال والكتاب والسنة واردان به
والاعمال وان كانت اعراضا لا تقبل الوزن فالوزن التي للصحف التي للاعمال يكتب بها
او الاعراض نفسها توزن على ما سبق ومقصود الموازنة تعريف العباد مقادير اعمالهم
اذ لولا ذلك لهم الداريين قبل الموازنة ربما ظن المطيع ان سيئاته للدرجات الحد عن
الاستحقاق وتوهم المعذب ان عذابه فوق ذنبه فتوزن اعمالهم ليتفقوا على
مقادير اجزاءها فيعلم الصالح ان نجاته بفضل الله لا بمجرد عمله وليتبين
المجرم ان ما ناله من العذاب دون ما ارتكب من الحرام وان الله لا يظلم والمعتزلة انكروا
ذلك والجنة والنار مخلوقتان اليوم لقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين وفيه دلالتان احداها قوله عرض لان المعدوم لا عرض له والثانية اعدت والصحيح
لفظ الماضي وكذا قوله في النار اعدت للكافرين والمعدوم لا يقال فيه اعد وفي الصحيحين

اشتكت النار الى ربها وقالت اكل بعضي بعضا فاذن لها في نفسين نفس في الشتا ونفس
في الصيف وقوله صلى الله عليه وسلم انه راى في الجنة قصرا ذكره لعمر وراى عمر وس لحي
يجر قصبه في النار واسكان الدال من الجنة وخروجه منها دليل على انها وجدت وهو ات في النوا
باجماع اهل السنة فيما حكاه ابن بطال عن بعضهم وسند تركم انها غير هاوفي الصحيح ربحاجه
ادم عند موسى عليهما السلام ان موسى قال لادم انت اشقيت بنيك واخرجتهم من الجنة
ولم ينازعه ادم بل احتج عليه بالقضا والمنكر لها طايفة من المعتزلة كعبد الجبار وابي هاشم
هاشم ولان الحاد ها قبل الحاجة اليها عبث واجيب بالمنع بل في ذلك ترغيب وترهيب وقد
ثبت بقواطع الشرع ان الله تعالى يدخل بعض بني ادم الجنة كالشهدا وبعض عصاتهم الى النار كال
فرعون وتجب اعتقاد ان كل ما ورد من نعيم اهل الجنة حق من الحور العين والقصور والولدان
والعلمان والانهار واجمع المسلمون على ذلك قبل ظهور هؤلا المبتدعة قال ابن القيري واما
اين تخلقها فذلك كما يعلمه الله ولخلقها انها فوق السموات اذ الجنة في عالم علوي والنار في عالم
سفلي قلت وروى ابو نعيم في تاريخ اصبهان من طريق عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان جهنم محيطة بالدنيا وان الجنة من ورايها فلذلك كان الخرط
على جهنم طريقا الى الجنة لكن حديث الاسرا يدل على ان الجنة في السما السابعة وسياتي اعتقاده
ان كل ما ورد من نعيم اهل الجنة من الحور العين والقصور والولدان والعلمان والانهار والاثمار وغير
جميع ذلك على ما ورد ان في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مايه عام فاعلم ان ذلك حق وهناك اعظم مما
لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وانما اخبرت بيسير منه على قدر فهمك
وحبالك وضيق وعايك لانك ما دمت في هذا العالم مقيدا بعقال الحس الذي لا يقبل الزوال
بالبرهان ومتى اعتمد ذلك هلك فالعقل تابع والشرع متبوع [illegible]
اما وجوب نصبه فهو قول اهل الحق والا لارتفع نظام الناس وقد اجمع الصحابة عليه بعد وفاة النبي
صلى الله عليه وسلم وعند نا يجب شرعا وقالت المعتزلة عقلا وذهبت الخوارج الى انه لا
يجب ومنهم من فصل فقال يجب عند ظهور الفتن دون وقت الامن وعكس اخرون واشار المصنف
بقوله على الناس الى وجوبه على الخلق خلافا للامامية حيث قالوا واجب على الله واشار بقوله
ولو مفضولا الى اعتقاد امامة المفضول وهو الصحيح عند جمهور الاصحاب ومنهم ابن خزيمة
وذهب الاشعري في جماعة من اصحابنا الى المنع وان اجتمعت فيه الشرايط اذا وجد افضل منه
فيها وان عقد له الامامة لم تنعقد ثم يكون ملكا لا اماما فتمضي احكامه وهذا يدل
على ان الكلام عندهم اجتهادية لانها لو كانت قطعية لوجب القول بتخطيه العاقدين وبه صرح
الامام في الارشاد ويجب على الرعية مجاهدته حتى لانه لو وجب على لكان لوجب ولاحاكم
غير الله ولا يجوز ان يكون باجابه على نفسه لانه في حقه غير معقول واما قوله
تعالى كتب على نفسه الرحمة حقا علينا نصر المومنين وكوما حق العباد على الله فليس
ما نحن فيه لانه تما يقتضي رحمته احسانا لا تفضلا واما الموجب لا الجاب والتزاما
والمعتزلة اوجبوا على الله امورا منها اللطف وهو فعل ما يقرب العبد الى الطاعة وعنها
الثواب على الطاعة جزا للعمل ومنها العقاب على الكباير قبل التوبة ومنها فعل الاصلح

www.alukah.net

لعباده في الدنيا قال اصحابنا ومن زعم ذلك بطل قوله بثلثمائة اية اماتت احدهما قبل البلوغ واثبات الاخرى بالعكس قرائع عليه بانه ان بلغ كان كافرا او نفين اماتت احدها مومنا وابقى الاخرى سنة اخرى حتى كفر مع علمه بانه يكفر [illegible] وقد اخبر به جميع الرسل وزعم بعض الفلاسفة انه لم يخبر به الا محمد وعيسى ويرد عليهم قوله تعالى حكاية عن نوح والله انبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا واحيا بالله به عن مومن ال فرعون انى يقوله انى اخاف عليكم يوم التناد وقال تعالى قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون والقران مملوء منه ولقد احسن الرازي في الاربعين اذ قال الجمع بين انكار الجسماني وبان القران حق متعذر فان نصوص الكتاب والسنة تواترت به تواترا لا يقبل التشكيك انتهى وقد قرر الله برهين المعاد بضروب احكمها قياس الاعادة على الابتدا كما بدأكم تعودون كما بدانا اول خلق نعيده وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده انعيبا بالخلق الاول بانها قياس الاعادة على خلق السموات والارض بطريق اولى لحوا ولهس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم على ان الحي الموتى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس انتم اشد خلقا ام السما بناها بالنها قياس الاعادة على احيا الارض بعد موتها بالمطر والنبات وهو في كل موضع ذكر فيه انزال المطر غالبا لحو وحيي الارض بعد موتها ولذلك لخروج رابعها قياس الاعادة على اخراج النار من الشجر الاخضر وقد ورد ان الذي خلف لما جا، بعظام بالية فتتها ودرها في الهواء وقال يا محمد تحيي العظام وهي رميم فانزل الله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فعلم سبحانه كيفيه الاستدلال برد الشاة الاخيرة الى الاولى والجمع بينهما بعلة الحدوث ثم زاد في الحجاج بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون هذا في غاية البيان في رد الشبه الى نظيره والجمع بينهما فرجيت تبديد الاعراض عليهما وهذا تنبيه على الاستدلال بالعقل المحض والقول بالمعاد من لوازم القول ببقا النفس بعد الموت حتى ترد الى بدنها في الوقت الموقت لها عند الله تعالى وعود النفس اليه يسمى معادا حقيقيا كالذي يسافر عن وطنه ثم يعود اليه اذا الاعادة عود على بدء ولو قدر عدم النفس لكان ذلك اعاده للمثل لا للعين الشيء اذ العدم نفي محض واعلم ان الناس في العاد على اقوال منهم من اثبت المعاد الجسماني والروحاني وهم المسلمون ومنهم من اثبت الروحاني دون الجسماني وهم الفلاسفة وطائفة من النصارى ومنهم من انكرهما جميعا وهم الدهرية والملحدة قالوا ما يهلكنا الا الدهر فهو باق بعدنا ولا ترجعون لنا وتوقف جالينوس في هذه المذاهب اذا المعاد الجسماني دون الروحاني فلا نعلم قائلا به لاستحالته وان وقع في كلام الرازي في الاربعين ان طائفة ذهبوا اليه لكن لم اتعقله لانقال ينبغي للمسلمان يقول الجسماني والروحاني لانا نقول قوله بعد الاعدام صريح في ارادته والمثبتون له اختلفوا في معناه فالصحيح وعليه الاكثر ان الله تعالى يعدم الذرات بالكلية ثم يعيدها وقيل يفرق اجزاءه الاصلية ثم يركبها مرة اخرى وقال الامدي الحق

امكان كل من الامرين والسمع لم يوجب احدهما بالتعيين قلت قد سبق حديث الذي اوصى باحراقه فاستحضره هنا واختلفوا في اعاده الاعراض فمنهم من منع منها لما يلزم فيها مما لا يليق به ينفع اهل السنة في اثبات وزن الاعمال ويغنيهم عن حمله على وزن الصحايف او العمال ثم اختلفوا هل تجوز اعادتها في غير محالها والاكثرون نعم وذهبت الفلاسفة الى امتناع اعاده ما عدم عقلا واما الوقوع فانعقد الفلاسفة وذهب المسلمون الى وجوبه ثم منهم من قال بالوجوب عقلا وهم المعتزلة بنا على وجوب الاثابة والعقاب وقال الاشاعرة سمعا ولقد اتى الفلاسفة في انكاره قال بعضهم مرا العجب ان الكفار الذين جاهدهم النبي صلى الله عليه وسلم وقاتلهم ولم يقرهم بالجزية لم يكن سبب كفرهم الا جحودهم ما علم به ضرورة من انكار حشر الاجساد وهذه الفرقة الخبيثة المتفلسفة قالوا بذلك وزادوا عليه بقدم العالم وعدده عالم الجزيات وكذبوا جميع الانبياء فتبرا الاسلام والناس غافلون عن تلبيسهم وقد حرم الدين فيما احرمها جور جاعه في الاجساد المبعوثة ان تكون عين غير هذه وقال اخرون انه خلاف ظاهر القران ولو كانت غيرها فكيف تشهد الايدي والارجل على الكفار الى غير ذلك مما يقتضي ان اجساد الدنيا هي التي تعود الى نعيمه قال العلما الحشر العبد وله من الاعضا ما كان له يوم ولد فمن قطع منه عضو يعود في القبر عليه حتى الختان كاثبت في الصحيح قال الخليمي وسار سايل عن مسلم قطعت يده ثم ارتد ومات على ذلك ايبعث بيمام بلا يد فان قلتم يبعث بيده فكيف يلج النار بيد لم يذنب بها صاحبها وان قلت بلا يد فقد اجزتم ان لا يبعث بعضه والجواب انه يبعث تام الخلق كامل البدن لان اليد تابعة للبدن لا حكم لها في الانفراد في طاعة ولا معصية و[illegible]

[illegible] ان ابا بكر افضل من الناس بعد محمد صلى الله عليه وسلم ونقل الامام ابو منصور البغدادي وغيره الاجماع عليه واما خالف فيه الروافض بتقديمهم عليا حتى قالوا انه افضل الخلق بعد محمد وحكي عن قوم تفضيل العباس ولعلهم قاسوه على الميراث وقد قال ثور بن يزيد عن مكحول عن سعيد بن المسيب انه قال العباس خير هذه الامة وارث النبي صلى الله عليه وسلم وعمه قال الذهبي اسناده صحيح قلت وتاويله يتعين ممكن لا سيما قوله وارث النبي ولا يظن سعيد انه يقدم العباس على الصحابة ومن الدليل عليهم قوله تعالى من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين وحسن اولئك رفيقا فذكر مراتب اولياءه وبدا بالاعلى منهم وهم النبيون ثم ثنى بالصديق ولم يجعل بينهما واسطة واجمع المسلمون على تسميه ابن بكر صديقا كما اجمعوا على تسميه بلسان محمد صلى الله عليه وسلم وفي البخاري عن محمد بن الحنفيه قال قلت لابي اي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر واحسن الحافظ في قوله يكفي في تفضيل الصديق انه قام مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فما نقص عنه وما قام احد مقام ابي بكر الا ونقص عنه الثاني انه الخليفة بعده وصلى الله عليه وسلم وفي القران اشارات الى ذلك في مواضع منها قول المخلفين من الاعراب الاتية فان ابا بكر هو الذي

دعا الاعراب الى جهاد بني حنيفة وكانوا اولي باس شديد ولم يقاتلوا المجرية وانما قوتلوا
ليسلموا وكان قتالهم بامر ابي بكر وسلطانه ثم قال فان تطيعوا بوتكم الله اجرا حسنا
فاوجب عليهم الطاعة لابي بكر رضي الله عنه قال السهيلي وهي كالنص على خلافته
انتهى ولا خلاف فيه وانما اختلفوا هل كانت خلافته بالنص او باجماع الصحابة فقيل
بالنص فانه عليه السلام استخلفه في الصلاة ايام مرضه وما عزله فوجب ان يبقى على
خلافته واذا ثبتت خلافته في الصلاة فكذا في سايرالامور اذ لا قايل بالفرق وهذا
ما تمسك به عمر رضي الله عنه في اثبات امامته فقال قد مكك رسول الله صلى الله عليه وسلم
لديننا افلا نقدمك لدنيانا وان الصحابة كانوا يخاطبونه يا خليفة رسول الله ومن
قال ذلك الحسن البصري كما حكاه عبد الله بن مسلم بن قتيبة في كتاب السياسة والامامة
فقال سألت المبارك بن فضالة سأل محمد بن الزبير قال ارسلني عمر بن عبد العزيز الى الحسن بن
ابي الحسن البصري اسأله اكان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال فاتيته
فسألته فاستوى جالسا فقال اي والذي لا اله الا هو استخلفه وليكونن اعلم بالله
واتقى له من ان يتوثب عليها لو لم يأمره واختاره ابن حزم وابن حبان في صحيحه واخرج
عائي الصحيحين عن جبير بن مطعم قال اتت امراة النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان ترجع
اليه فقالت ان جيت ولم اجدك تعني الموت قال ان لم تجديني فاتي ابا بكر قال الشافعي في
هذا دليل على انه الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين عن عايشة قالت
دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليوم الذي بدئ فيه فقلت لوددت انوك وانا
حي فاصلي عليك وادفنك فقلت غيرة اكاني بك ذلك اليوم معرسا ببعض نسايك
فقال انا وارساه ادعي لك اباك واخاك حتى اكتب لابي بكر كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن
ويقول قايل ويابى الله والمومنون الا ابا بكر قال البيهقي اخرجها البخاري عن القاسم عنها
ومسلم عن عروه عنها وفي الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول بينا انا نايم
رايتني على قليب عليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم اخذها ابن ابي قحافه فنزع منها
ذنوبا او ذنوبين وفي نزعه ضعف والله يغفر له ضعفه ثم استحالت غربا فاخذها
ابن الخطاب فلم ار عبقريا من الناس ينزع نزع عمر حتى ضرب الناس بعطن قال
البيهقي قال الشافعي ورويا الانبيا وحي وقوله في نزعه ضعف اي لقصر مدته وشغله
بالحرب لاهل الردة عن الافتتاح والتزيد الذي بلغه عمر في طول مدته وقوله ذنوبا او
او ذنوبين اخبار عن مدته فانها كانت سنتين واشهرا وهو شك من الراوي والمراد ذنوبان
كما في الرواية الاخري من غير شك وذهب اخرون الى انها لم يكن بنص بل باجماعهم واحتجوا
بما في مسلم عن عمر لما قلت منه الاستخلاف قال ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني
ابا بكر وان اترككم فقد تركم من هو خير مني يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
النووي في شرحه فيه دليل على ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على خليفه وهو اجماع اهل
السنه وغيرهم قال القاضي وخالف ذلك بكر بن اخت عبد الواحد زعم انه نص علي
الى بكر وهذه قال ابن الراوندي نص على العباس وقالت الشيعه والرافضه نص علي

علي قال وهذه دعاوى باطله وجسارة على الافتراء ومكابره للحس فان الصحابه اجمعوا
على اختيار ابي بكر وعلى تنفيذ عقده والي عمر وعلي تنفيذ عمر الشوري ولم يخالف في
ذلك احد ولم يدع ابو بكر ولا علي ولا العباس وصيه في وقت من الاوقات فمن
ادعى خلافه فقد نسب الامة الى الاجماع على الخطا ولو كان سُنّي لنقل انتهى وما قاله
فيما عدا ابي بكر فمسلم واما ان ابي بكر فمردود وليس هذا قول جميع اهل السنه لما
سبق والحق ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف احدا بالنص عليه وانما اشار الى
ذلك ونبه عليه اشارة تقرب في دعوى القطع من النص والى ذلك اشار البيهقي في سننه
الثالث ان علي ابا بكر في الفضيله عمر ثم عثمان ثم علي وقد روي البخاري في صحيحه عن ابن عمر
قال كنا نخير الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم
عثمان بن عفان وهذا في حكم المرفوع عند الاكثرين لاضافته الى زمن النبي صلى الله عليه وسلم
وروي البخاري ايضا عن محمد بن الحنيفه قال قلت لابي اي الناس خير بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر قال وخشيت ان تقول عثمان قلت ثم انت
قال ما انا الا رجل من المسلمين وروي ابو داود والترمذي عن الحسن عن ابي بكرة ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ذات يوم من راى منكم رويا فقال رجل انا رايت كان ميزانا نزل من السما
فوزنت انت وابو بكر فرجحت انت بابي بكر ووزن ابو بكر وعمر فرجح ابو بكر ووزن عمر
وعثمان فرجح عمر ثم رفع الميزان فراينا الكراهة في وجوه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
حسن صحيح وظهور الكراهة منه لحمل ما يظهر من رجحان هذه الرويا من التفضيل بينهم المودي
الى البغض من احدهم كما كره التفاضل بين الانبيا والحامل له ترجيح الميزان فان يعلم الراجح
منهم فيكون كقوله في قصه موسى والخضر وددنا لو صبر حتى قص علينا من امرهما
والحامل له لكونه لم يذكر لنا في هذا الامر قال بعضهم وليس فيه دليل على فضله الثلاثه
على علي بل هو مسكوت عنه ونقل ابن عبد البر ان اجماع اهل السنه على ان افضل الناس
بعد النبوه ابو بكر ثم عمر ووقف اوايلهم في عثمان وعلي قال فاما اليوم فلا يختلفون
ان الترتيب ثم علي قال وعليه عامه اهل الحديث من زمن احمد بن حنبل وهلم جرا واختلف
في ان التفضيل المذكور قطعي ام لا وهو هو في الظاهر والباطن ام في الظاهر فقط ومن قال
بالقطع الاشعري قال وهم في الفضل على ترتيبهم في الامامة ومن قال بالظن ابن الباقلاني
وقيل هذا الخلاف ان قلنا لا يصح امامة المفضول مع وجود الفاضل فاما ان صححناها
فلا سبيل الى القطع بتفضيل البعض على البعض وقرع من سب الشيخين او الختنين
هل يكفر او يفسق فيه وجهان في باب امامة البراة من تعليق القاضي الحسين والختنين
لجماعه وبراءه عايشه من كل ما رميت به لان الله عز وجل انزل براتها في كتابه وتشهد
بانها من الطيبات ولهذا قال صاحب الكافي من اصحابنا لو قذف عايشه كان كافرا لخلاف
غيرها من الزوجات لان القرآن لم ينزل ببراتها وعند مالك ان من سبها قتل قال القاضي
ولهذا ان الله تعالى لما ذكر في القرآن ما نسبه اليه المشركون سبح لنفسه فقال وقالوا
اتخذ الله ولدا سبحانه ولما ذكر عايشه قال ولولا اذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا ان نتكلم

بهذا سمعانك فسح نفسه في تنزيه عائشة كما سمح نفسه لتقريبه [illegible]
الصحابة و[illegible] هذا قول المخاطبين من اهل السنة لان النبي صلى الله عليه
وسلم مدحهم وشهد لهم وبشرهم له النبي صلى الله عليه وسلم مقطوع بسلامته في عاقبته
وفي الحديث اياكم وما شجر بين الصحابة فلو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وفي الصحيحين في قصة خاطب بن ابي بلتعة لما اخبر قريشا ببعض امر رسول
الله صلى الله عليه وسلم واعتذاره قال لم افعل ذلك رغبة عن الاسلام ولكن كنت امرأ
ملصقا في قريش فاخذت عندهم يدا احمي قرابتي فصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال عمر دعني اضرب عنق هذا المنافق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه شهد
بدرا وما يدريك يا عمر لعل الله اطلع على اهل بدر وقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم
قال بعض الائمة كما بهذا الحديث معظما شان الصحابة وكافا كل لسان عن القول وما تعاكل تلك
عن التهمة وباعثا على ذكر محاسنهم وان الحامل لهم على تلك الوقايع انما هو امر الدين وقد قال
الشافعي لولا علي ما عرف حكم الله في الخوارج وبالغ قوم في التنزيه حتى انكروا وقوع الفتن
بينهم اصلا حتى انكروا واقعة الجمل وصفين هذا مع القطع بتخطيه مقاتلي علي وكل من خرج
على من اتفق على امامته لكن التخطيه لا يسلم الى حد التفسيق عند القاضي ابي بكر وقالت
الشرعة بالتفسيق وبه قال اكثر اصحابنا وقال ابن دقيق العيد في عقيدته
وما نقل فيما شجر بينهم واختلفوا فيه فمنه ما هو باطل وكذب فلا يلتفت اليه وما كان صحيحا
اولناه على احسن التاويلات وطلبنا له اجود المخارج لان الثناء عليهم من الله سابق وما
نقل محتمل للتاويل والمشكوك لا يبطل المعلوم وقال غيره وقد ذكر الفتن بينهم وهي بالنسبة
الى فضائلهم كالقطرة كدرة في بحر صاف ونقل عن احمد ما يقتضي الوقف ولم يرد الوقف
الحكمي وانما اراد الامساك عن التطرق فيه واذا كانت المرء على الاطلاق لا يذكرون
الا بخير فالصحابة الذين امرنا بالاستغفار لهم ونسالة ان لا يجعل في قلوبنا غلا لهم
اولى واعلم ان الامساك عن ذلك مقابل اما لعدم ظهور دليل التخطيه والتصويب
او لقصد كف اللسان عن ذكر مساوي المخطي فيها مع عدم الجابه وهذا هو الظاهر فان
السكوت عما لا يلزم الكلام فيه اولى من الخوض فيه وابعد من الزلل وقال احمد
وقد سئل عن امر علي وعايشه فقال تلك امه قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا
تسالون عما كانوا يعملون ولهذا قال بعض المعتبرين تلك دماء طهر الله منها سيوفنا
فلا نخضب بها السنتنا فان قيل قد بنى الشافعي واحمد وغيرهما من الائمة مسايلها في قتال
البغي على سيره علي رضي الله عنه وذلك تصويب له وتخطيه معاويه لخصومه قلنا لا
نظرهم الى معرفة الاحكام خاصوا فيه ولهذا انكر ابن معين ذلك على الشافعي
قال لاحمد ولحن ماذا عسى ان نقال في هذا المقام الا هذا يريد انا نا اردنا ان
نتكلم في نوع ذلك العمل لاجل عملنا عينا المصيب والمخطي واما الكلام في تعيينهما لا لاجل
عملنا فلا حاجه لنا اليه ولحن وان علمنا ان احدهما مخطي فليس علينا ان نعلمه بالتخصيص
فانا لم نكلف به واكثر ما في علمه غل القلب ليكون الفته اكثر من نفعه وقال صاحب

تاريخ اربل اردت ان اسمع كتاب مقتل عثمان لابن ابي الدنيا على ابي المظفر الحراني احد الائمة
الزهاد فابى علي وقال لو راياه ما رويناه [illegible]
المبتدعة في قدحهم في ائمة الدين واختلافهم عليهم ما يزري بالمسلم وكلهم رضي الله عنهم يرؤف
من العقايد الفاسده وجلالتهم في الاسلام وعظمهم في النفوس اقوى دليل على ذلك فاندبوا
للرد على اهل البدع والضلال وقد صنف الناس في هذا الفن كتاب القياس رد فيه على من قال بتقديم العالم
والمتعلم رد فيه على الجاحظ الفقيه وكذلك ملك سيل عن مسايل من هذا العلم فاجاب
فيها بالطريق القويم وكذلك الامام احمد رضي الله عنه وكان قد امتحن بالداهيه الصماء فنجاه
الله سبحانه وتعالى فنجاة فنجاه الله وثبته وكان كلامه في هذا العلم كالكل الميته على قدر
الضروره حسما لمادة الفساد وقد عظم امور هذا العلم الرازي وقال الشافعي
لم ار فيما نجاه الفضول الذي قد احدثوه ولا اراه انتج من ذلك الا دياته وعاب على داود
خوضه في ذلك وقد ذكر الشيخ ابو اسحق داود من الائمة المتبوعين وعظم شانه ولا عبره بقول
بعض اصحابنا انه يعتد بخلافه في الفروع على الاطلاق واعلم ان اكثر امر [illegible]
الاربعه يذكرون حديثا في تقديم امامهم والحق ان حديث الحنفيه والحنابله باطلان لا اصل
لهما واما المالكية والشافعيه فجهدان لحديث الشافعيه تعلموا من قريش ولا تعلموها
وفي لفظ لا تسبوا قريشا فان عالمها يملا الارض علما رواه ابو داود الطيالسي في مسنده
من حديث بن مسعود والبيهقي في المعرفه من طرقهم قال وقد حمله جمع من ائمتنا على ان هذا
العالم هو الشافعي ردي ذلك عن احمد بن حنبل وقاله ابو نعيم عبد الملك بن محمد الفقيه
الاستراباذي وغيرهما قال ولا يجوز ان يكون المراد بقوله فان عالمها يملا الارض علما كل
من كان عالما من قريش فقد وجد ذا جماعه منهم كانوا علما ولم ينتشر علمهم في الارض
وانما اراد بعضهم دون بعض فان كان المراد به كل من ظهر علمه او انتشر في الارض ذكره
من قريش فالشافعي من جمله الداخلين في الخبر وان كان المراد به زياده ظهور وانتشار
فلا نعلم احدا من قريش احق بهذه الصفه من الشافعي فهو الذي صنف من جمله قريش
في الاصول والفروع ودونت كتبه وحفظت اقاويله وظهر امره حتى اشتهر بعلمه وافتخر
بدهه عالمون وحكم بحكمه حاكمون وقام بنصره نوله ناصرون حتى وجوده فيما قال واحد من
مصيبا وبكتاب الله متمسكا ولنبيه صلى الله عليه وسلم متبعا وبآثار الصحابة مقتديا وبما دلوه
عليه من العالي مهتديا فهو الذي ملا الارض من قريش علما ويزداد على مر الايام تبعا فهو
اذن اولاهم تاويلا لهذا الخبر مع دخوله في قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وتوسمه
الفقه بمآبه والحكمه بمابته ومولده بغزه وان كانت من الارض المقدسه فعداداها في اليمن
لتردد نظمي من اليمن بها ومنشاه بمكه والمدينه وهما بيانيتان انتهى وفي ذم الكلام للهروي
عن حميد بن زنجويه سمعت احمد بن حنبل يقول حديث ان الله يبعث على راس
كل مايه سنه برجل من اهل بيتي يبين لهم امر دينهم واني نظرت في مايه سنه فاذا هو عمر بن

عبد العزيز وفي راس المايه الثانيه فاذا هوان اتقى واصح حديث المالكيه يضربون اكباد
الابل ويطلبون العلم فلا يجدون عالما اعلم من عالم المدينه رواه النسائي والحاكم وصححه وقال
كان سفيان بن عيينه يقول نري هذا العالم مالك بن انس انتهى وبالغ ابن حزم في انكار
ذلك وقال كان بالمدينه من هو اجل منه كابن المسيب فهذا الحديث اولي به وقد ضربت
آباط الابل ايام عمر ولم يكن علي وجه الارض اعلم منه وحكي غير الحاكم ان سفيان بن عيينه
اقام علي ذلك زمانا ثم رجع بعد فقال اراه عبد الله بن عبد العزيز العمري قال بن عبد البر
ليس العمري هذا ممن يلحق في العلم والفقه مالك بن انس وان كان عابدا شريفا
[illegible] بالقوم اعداؤه وخصوم وهو اما مفتعل او لم يفهموا عنه حقيقه مراده وقد بين ذلك
ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري فيما نسب للاشعري ولقد بحثت عن الهروي في كتابه
ذم الكلام حيث قدح فيه بكلام اعدايه وقد اثني عليه ايه الاسلام قال الامام ابو بكر
الاسماعيلي اعاد الله هذا الدين ما ذهب يعني اكثره باحمد بن حنبل وابي الحسن الاشعري
والي نعيم الاستراباذي وقال ابو اسحق المروزي سمعت الحاملي يقول في ابي الحسن الاشعري
لولا ان الله تعالى يتراب الارض ذنوبا رجوت ان يغفر الله له لذبه عن دينه وقال ابن
العربي كانت المعتزله قد رقدوا ورقدوا سهم حتى اظهر الله الاشعري فجرهم فاقاع الناس وقال
القاضي ابو بكر افضل احوالي ان افهم كلام ابي الحسن وقال السهيلي وكتب حليه الحرستي
ابا الحسن السروي يقول اقام الاشعري عشرين سنه يصلي الصبح بوضوء العشه وقال الحافظ
البيهقي اما بعد فان بعض اهل السنه الاشعري رضي الله عنهم ذاكرني بعض الحديث وذكر اسناده
عن سعيد عن سماك بن حرب عن عياض الاشعري قال لما نزلت فسوف ياتي الله بقوم يحبهم
ويحبونه اومي النبي صلى الله عليه وسلم الي ابي موسي رضي الله عنه فقال هم قوم هذا قال
البيهقي وفي ذلك من الفضيله الجليله والمزيه الشريفه لابي الحسن فانه من قوم ابي موسي
واولاده الذين اوتوا العلم والفهم وما يدل علي شرف اصله والاشاره الي ما ظهر من عمله
ما خرجه البخاري في الصحيح عن عمران بن حصين قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فعقلت ناقتي بالباب ثم دخلت فاتاه نفر من بني تميم فقال اقبلوا البشري يا بني تميم
قالوا بشرتنا فاعطنا مجاء نفر من اهل اليمن فقال اقبلوا البشري يا اهل اليمن اذ لم يقبلها
اخوانكم من بني تميم قالوا قبلنا يا رسول الله اتيناك لنتفقه في الدين ونسالك عن اول
هذا الامر ما كيف كان قال كان الله ولا شي معه ولم يكن شي غيره وكان عرشه علي
الماء ثم كتب في الذكر كل شي ثم خلق السموات والارض قال ثم اتاني رجل فقال ادرك ناقتك
فقد ذهبت فخرجت فوجدتها ينقطع دونها السراب وايم الله اني لوددت اني كنت
تركتها قال البيهقي في سوالهم دليل علي ان الكلام في علم الاصول وحدث العالم ميراث
لاولادهم عن اجدادهم وقوله وكان الله ولم يكن شي غيره يدل علي انه لم يكن شي غيره
لا الماء ولا العرش ولا غيرهما وقوله وكان عرشه علي الماء يعني ثم خلق الماء وخلق العرش
علي الماء ثم كتب في الذكر كل شي انتهى وذكر عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي موسي

الاشعري

الاشعري وقد وضع يده اليمني علي كتفه قل لا حول ولا قوه الا بالله فقال لا حول ولا قوه
الا بالله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوتيت كنزا من كنوز الجنه قال اهل العلم
الكنز ما يبقي بعد صاحبه فيهم من هذا الحديث الاشاره الي ما خرج سرطها في موسي وهو
الامام ابو الحسن يذب الفرق الضالة عن القدح في هذه الكلمه لان القدريه يقول
لحول عن المعصيه الي الطاعه والجبري يقول فولكم الا بالله استثنيتم القوه بعد الفعل
فيه اثبات قوه للعبد واتيا لا ومن يذلك فامن بالكله علي تحقيقها وعضدها بالبرهان
الا ابو الحسن ومن قال بقوله لا جبري ولا قدري وقد افرد البيهقي فصلا في رسالته الي العميد
بالكلام علي الاشعري وبيان عقيدته وانه اعتقاد اهل السنه من بين سايرالطوايف وذكر عن
ابي ما كان يقرر مذاهب السلف من اهل السنه قال ابو الخطاب عمر بن عبد العزيز الوليد
عمر بن عبد العزيز وربيعه الراي عيلان القدري في القدر والنضر حمص القدري
وسايرالامه فالف فيه مالك قبل ان تخلق الاشعري وابن ابي الاشعري ومن بعده من اصحابهم
شاهجهم ووسع اطناب الاصول التي اطلوها فنسب المذهب بذلك اليه كاتب مذهب الفقهاء
علي راي اهل المدينه الي مالك وراي الكوفيين الي ابي حنيفه لما كان هو الذي صح من اقوالهم
ما رضي به الناس بمن الاكاذيب عليه ما حكاه ابن حزم في الملل انه كان يري النبوه عرضا من
الاعراض لا يبقي زمانين وان النبي اذا مات زالت نبوته وانقطعت دعوته قال الاستاذ
ابو القاسم القشيري وامام الحرمين وغيرهما من الايه وهذا كذب علي الرجل ثم استدل الامام علي
ان النبوه ليست بعرض وانها حكم الله برسالته واخباره عن سفارته وذكر ابن حزم ان
ابن فورك نقل علي هذه المقاله وان ابا الوليد الباجي اخبره بذلك قال الاستاذ ابو جعفر
التلمساني وهذه الحكايه لعمري من الكذب البارد واراد مثلها يدل علي العقل الفاسد ويعاذ
الله ان يقول الباجي هذه المقاله وابن فورك اجل قدرا من هذا ولم يمت مقتولا كالخرص
وقد ذكر ابن عساكر عن الشيخ ابي الحسن عبد الغافر ابن اسمعيل انه دعي الي عزاء وحرت
له بها مناظرات وكان سديد الرد علي الحنابله ولما عاد من عزاء ثم في الطريق ودفن
في الحيره ثم نقل الي نيسابور ومشهده اليوم بها يزار وتستجاب الدعوه عنده قال وابن
حزم كثيرا ما يتقول علي الاشعريه وغيرهم ويحكي عنهم ما لا يقولونه علي ما ذكره الامام ابو
عبد الله بن طلحه انه كان ياخذ العلم من الصحايف لا من الشيوخ وقد قال عن الترمذي
صاحب الجامع انه رجل مجهول وقد صحف احاديث وبني عليها احكاما بينها الحافظ ابو بكر
مفصلا ومن مصايب كتابه الملل والنحل قوله ان الله تعالى قادر علي ان يحدث لنفسه ولدا
وقوله ان القدره القديمه تتعلق بالمحال فيجوز عنده اجتماع الضدين في محل واحد وزمن
واحد وظن في مقالته هذه انه ان لم يقل بتعلق القدره بالمستحيل لزم العجز والذي يتعظم
كل عاقل ان متعلق القدره الجايز وعدم فعلها بالمستحيل لا يودي الي العجز لانه لا
يتصور وقوعه كان القدره لا تتعلق بالواجب لوجوده وثبوته وان طريق النفي
[illegible] طريق صعب وان طريقهم دايره علي التسليم والتفويض والتبري من النفس

www.alukah.net

والتوحيد بالحق قال بعض المطلعين لم يكن لاحد من المبتدعة في علوم التصوف والاشارات خط بل كانوا محرومين ما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمانينة وقد ذكر ابو عبد الرحمن السلمي من مشائخ الصوفية قريبا من الف ولم يوجد في جملتهم قط من نسب الى شئ من بدع القدرية والروافض والخوارج وذلك من عناية الله بالقوم وقد رجح الاستاذ ابو القاسم القشيري في الرسالة والكلاباذي في كتاب التعرف مذاهب اهل التصوف جلا عظيمة من عقايدهم وانما خص المصنف الجنيد بنص الله عنه بالذكر لانه سيد الطايفة وحكي ان ابا العباس بن سريج اجتاز بمجلسه فسمع كلامه فقيل له ما تقول في هذا فقال لا ادري ما اقول ولكن أرى لهذا الكلام صولة ليت بصوله يبطل تمرضيه ولازمه وكان اذا تكلم في الاصول والفروع اذهل العقول وتقول هذا بركة كلامه الى القاسم الجنيد وقيل لعبد الله بن سعيد بن كلاب انك تتكلم على كلام كل احد وها هنا رجل يقال له الجنيد فانظر هل يعترض عليه ام لا فحضر حلقته فسأل الجنيد عن التوحيد فاجابه فتحير عبد الله وقال اعد علي ما قلت فاعاد ولكن لا بتلك العبارة فقال عبد الله هذا شئ اخر لم احفظه اعده علي مرة اخرى فاعاده بعبارة اخرى فقال عبد الله ليس يمكنني حفظ ما تقول املّه علي فقال ان كنت اجرته فانا املّيه فقام عبد الله وقال بفضله واعترف بعلو شانه ومتن كلام الجنيد الطريق الى الله عز وجل مسدود على خلقه الا على المقتفين اثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من لم يحفظ القران ويكتب الاحاديث لم يقتدى به في هذا الامر لان علمنا مقيد بالكتاب والسنة وقال اني لمخطئ على التكتة من نكت القوم فلا اقبلها الا باشاهدين عدلين من الكتاب والسنة وما لا يعتضد [illegible] الاصح ان وجود الشئ عينه وقال كثير منا غيره من ترجم القاضي ابو يعلى في المعتمد هذه المسئلة اسمحوا في الحدوث ودوامه ليس بقدر زايد على وجوده خلافا لبعض الاشعريه في قولهم انه امر زايد على وجوده وانه معلل بوجوده وقد اختلفوا في وجود كل شئ هل هو عين ماهيته او زايد عليها على مذاهب احدها انه عينه مطلقا يعني في الواجب والممكن وهو قول الاشعري وغيره من ايمة السنة الا انهم يسعون في عد الوجود من الصفات والثاني انه زايد على الماهيه مطلقا ونسب للمعتزله واختاره فخر الدين ونسبه صاحب الصحايف للمحققين والثالث انه عين الماهيه في القديم وزايد عليها في الحادث وهو راي الفلاسفه وانما لم تحمله المصنف لان خلافهم غير معتبر والصحيح الاول لانه لو كان زايدا كان موجودا مشاركا للموجودات في الوجود مخالفا لهذه الماهيه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون للوجود وجود ويتسلسل وكان الشيخ تاج الدين التبريزي رحمه الله يستشكل تحقيق محل الخلاف لانه لا يخلوا اما ان يراد بالوجود العرض العام او الوجود المختص بكل فرد والثاني باطل لما تحقق عند الجمهور ان الوجود امر واحد مشترك بين الماهيات وامتناع ان يكون الوجود والشخص مشتركا فيه والاول باطل ايضا لامتناع ان يكون العرض الخارج عن ماهيه شئ نفس ذلك الشئ او يكون

العرض

العرض العام للشيئين نفس احدهما وعرضا للاخر ومن فروع هذا الخلاف ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات ام لا فالفلاسفه يقولون انه على سبيل التشكيك لاعتقادهم ان وجود الواجب قايم بنفسه دون سايرالموجودات والاشاعرة يقولون على الاشتراك اللفظي والمحققون على المعنوي وهو التواطي واعلم ان المرجح عندهم ان الوجود وصف مشترك بين الواجب والممكن واتفق الكل على ان وجوده تعالى وتقدس عمله لوجود الممكنات والقول بالاشتراك مع العليه لا يعقل لان العله لا تحلو من ان تكون بمطلق الوجود او بوجود خاص والاول باطل والا يلزم ان يكون الوجود مقدما على نفسه لوجوب تقدم العلة على المعلول وهو محال ايضا والثاني باطل ايضا لان الوجود الخاص هو مطلق الوجود مع القيد الموجب للتخصيص والوجود الخاص لازم التقدم لكونه علة فيلزم ان يكون مطلق الوجود لازم التقدم لكونه جزء الملزوم تقدمه وجب المتقدم على الشئ مقدم على ذلك الشئ فلو كان الوجود الخاص علة لزم تقدم الشئ على نفسه على ما قلنا وهو محال فيلزم اما ان لا يكون الوجود علة او لا يكون امرا مشتركا فيه وعلى تقدير كونه مشتركا فيه وكلاهما محال [illegible] المعدوم ليس بشئ [illegible] فرع المصنف على هذا الخلاف مسئلة قلت وجهها بين ووجه التفريع فنقول المعدوم ان كان ممتنع الوجود لذاته كاجتماع الضدين وقلب الحقايق فلا خلاف انه عدم محض ونفي صرف ولا يطلق عليه الشئ لفظا وان كان هو كوجود ممكن الوجود كسايرالممكنات المعدومه فهو محل الخلاف وذهب الاشاعره الى انه ليس شئ في نفسه ولا لحقيقته في حال عدمه كما في المعدوم الممتنع الوجود ولا حقيقة له وراء وجوده بل وجوده ذاته وذاته وجوده واذا اوجده الله تعالى فهو موجد الذوات والصفات به قال ابو الحسين البصري وذهب اكثر المعتزله الى انه حاله العدم شئ وذات وحقيقة حالة الوجود والعدم حتى قالوا ان الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض عرض ويقولون ان هذه الصفات كلها مستحيله قبل الوجود واذا وجدت لم ترد في صفاتها بل هي في حال العدم كالوجود وهذا الخبر يهم الى القول بقدم العالم والخلاف راجع الى معنى الوجود فعند لا فرق بين الوجود والثبوت فلا يكون المعدوم شيئا لان كل ما ليس بموجود لا يكون ثابتا وهو معدوم وعندهم الثابت اعم من الموجود والمعدوم وفسروه بكون الماهية متقدره في نفسها تلك الماهيه مثلا وقالوا للعين يلون السواد المعدوم ثابتا كونه حالة العدم سوادا وسلموا ان المعدوم الممتنع نفي محض وسموه منفيا فقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم وجعلوا الموجود مقابل المعدوم والثابت في مقابله المنفي واحتجوا بان المعدوم معلوم وكل معلوم ثابت وجوابه ان اريد في الخارج فلا نسلم وفي العقل لا نزاع فيه وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا قد دل على ان الممكن قبل ان لا يوجد لا يسمى شيئا اذ لو كان يقع على المعدوم لصار معنى الكلام ولم يكن معدوما وهو محال وعلى هذا فشي ما دل على انه موجود لا عم منه وما وقع في القران من اطلاق شئ على المعدوم كقوله ان زلزلة الساعة شئ عظيم وقوله تعالى انما امرنا لشيئا اذا اردناه ان نقول له كن

www.alukah.net

اذا اردناه ونحوه فباعتبار ما يؤول اليه ولما تحقق الوجود نزل منزلة الموجود لقوله
تعالى اتى امر الله وانما قال ولا ذات لان بعض المعتزلة قال يسمى شيئا وليس بذات وردده ابن
القشيري في المرشد بان العقل لا يدل على الاساسي وليس هنا نقل يحققه من اهل اللغة وان
اراد الخصم انه يسمى شيئا لمجرد اعادة الخلاف الى اللفظ اذا علمت هذا فوجه التفريع انا ان قلنا
بوجود الشيء عينه فالمعدوم ليس بشيء لانه متى زال الوجود لزم القطع بزوال الماهية فلا
يكون المعدوم شيئا ولا يمكن معه القول بانه شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو
اجتماع الوجود والعدم وان قلنا زايد على الماهية فقيل انه شيء لانفكاك الماهيتين عن
الوجود وقال الاكثرون ليس بشيء وان قلنا بالزايد لتلازمهما [illegible] اي عين
المسمى وذاته والعبارة التي عبر بها عن المسمى مسميات هذا قول الاشعري ومن المحققين
اجماع المسلمين على ان الحالف باسم من اسماء الله تنعقد يمينه كالحالف بالله ولو كان اسم الله
غير الله لكان الحالف به حالفا بغير الله لا تنعقد يمينه وبقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها فهو سبحانه مدعو بها باعتبار ان المدعو هو المسمى وانما يدعى باسمه وجعل
الاسم مدعوا باعتبار ان المقصود به المسمى وقال تعالى اسمه يحيى ثم نادى الاسم فقال يا يحيى
وقال ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وارادا الاشخاص المعبودة لانهم كانوا يعبدون
المسميات وقال تعالى سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك وهو كثير وعند المعتزلة انه غيره
وبهم من فصل بين الاسماء الوصفية فلا يقال هو المسمى ولا غيره وبين الاسماء التفضيلية يقال هو
لا غيره وتبع للاشاعرة وقال الاستاذ ابو اسحق في قوله تعالى انني انا الله ان المسمى يقول
انا الله ذات الله وقول الله لا يقال فيه هو الله ولا غيره وقال ابن عطية في تفسيره متى لي
ان ملكا سئل عن الاسم اهو المسمى فقال ليس به ولا غيره يريد دايما في كل موضع وللمتكلم
انه لمسئلة مذهب اخر وهو الوقف حكاه الواحدي في البسيط عن ثعلب قال السيد احمد بن
لحبي عن الاسم اهو المسمى اهو غيره فقال فقال ابو عبيدة الاسم هو المسمى وقال سيبويه
الاسم غير المسمى فقيل له فما قولك قال ليس لي فيه قول واعلم انه كثر نقل الناس هذا الخلاف
من غير بحث عن لحقيقته والمراد منه حتى شنعوا على من قال انه عينه ان تخترق قولهم من
تلفظ بالنار الى غير ذلك من الاذيان وذكر صاحب الصحايف ان النزاع لفظي لانهم ان ارادوا
بالاسم اللفظ الدال على المسمى مجردا عن الازمنة فلا شك انه غيره وان ارادوا به غير ذلك فلا يصح
ان يكون المسمى فلا نزاع فيه وذكر الامام في نهايته العقول نحوه وقال في تفسيره ان كان
المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات وبالمسمى تلك الذوات في انفسها فهو غيره
المسمى وان كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم
هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذلك الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من الواضحات
فثبت ان الخوض في هذه المسئلة على جميع التقديرات تجري مجرى العبث انتهى وكذا قال
ابن الحاجب في شرح المقصد لا خلاف انه يطلق الاسم على المسمى وهو التسمية وانما الخلاف
هل هو في التسمية مجازا وفي المسمى حقيقة او العكس والاول يذهب الاشعري والثاني مذهب
المعتزلة وهذا خلاف لفظي لا يتعلق باعتقاد ولا لحقيقة وفي القرآن ظواهر في المذهبين

قال تعالى

قال تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها سبح اسم ربك الاعلى وهذا على مذهب الاشعري
وقال تعالى استوى يا سماهو لا اسم المسيح بن مريم وهذا على مذهب المعتزلة انتهى وليس كما
قالوا بل مطلع الخلاف في هذه المسئلة ان المعتزلة لما احدثوا القول بخلق القرآن واحالة الله
قالوا ان الاسم غير المسمى بعرضيا بان اسماء الله غيره وكل ما سواه مخلوق كما تعلموا في الصفات
حيث لم يثبتوا حقا يقيا بل احكاما تعلقيا بان الصفة غير الموصوف فلو كان لله صفات
لزم تعدد القديم ومروا على الصفة بان الاسم من جنس الالفاظ والمسمى ليس بلفظ
واذا الاسم اللفظ فليس لله في الازل اسم ولا صفة فلزمهم نفي صفة الالهية تعالى الله
عن ذلك ولما رأى اهل الحق ما في هذه المقالة من الدسيسة انكروها ونفروا عنها حتى
قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول اذا رأيت الرجل يقول الاسم غير المسمى فاشهد
عليه بالزندقة وعارضهم من قال الاسم هو المسمى ولم يقصد به ان نفس اللفظ هو حقيقة
الذات فان فساد ذلك معلوم بالبديهة وانما قصد به دفع تمويههم وان الاسم حيث
ذكر بوصف او خبر عنه فانما يراد به نفس المسمى ولولا هو لم يذكر اصلا واستشهدوا
بقوله سبح اسم ربك الاعلى وانما سبح الرب سبحانه وتعالى وقوله ريشرك بغلام اسمه
يحيى ثم قال يا يحيى فنادى الاسم وانما المقصود المسمى وبقوله هو الله الرحمن فاخبر عن
هذه الصفات بهذه الالفاظ وفرق من فصل بين التسمية والوصفية فان الاسماء الصفات
تفيد الاشارة الى الذات والى معاني قايمة بالذات وتلك المعاني هي المقصودة بتلك الاسماء
لخلاف ما تقصد به نفس الذات قال بعض المتاخرين وفصل الخطاب في هذه المسئلة
ان لفظ غير لا يطلق عاليا الا على المباين المنفصل فاذا قيل هذا غير هذا اي مباين له
ويطلق ايضا بمعنى التغاير والتمويه وعلى الاول فبين الغيرية والتمويه مرتبة فتح الله ان الاسم
الاسم غير المسمى او الصفة غير الموصوف لما فيه من ايهام المعنى الاول الذي تدرعت به
المعتزلة الى مذهبها وصدق قولهم لا هو هو ولا هو غيره اذ قد ظهر بين التمويه والغيرية مرتبة
فاذا نظر الناظر في هذه المسئلة بان رد ذهنه الى الحال الاصلية تحكم بالتغاير وعقل عن كون
الاستعمال افاد التلازم والاتحاد فلا يقال زيد الا ويراد به نفس الذات فلما رأى المحققون
ما في الغيرية من الدخل وفي التمويه من فتح الباب المفتقر للتاويل تادبوا بادب الله
ورسوله فقالوا الاسم للمسمى كقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه صلى الله عليه وسلم
ان لله تسعة وتسعين اسما انتهى وذكر السهيلي في الشعب عن الاستاذ ابي اسحق ان اسما
الله على ثلاثة اقسام قسم منها الذات وقسم لصفات الفعل والاول
الاسم والمسمى واحد كالله وملك وقديم ومعنى قولنا هو المسمى انه لا يثبت بالاسم زيادة
صفة المسمى بل هو اثبات للمسمى والثاني الاسم صفة قايمة بالمسمى كالعالم والقادر فلا يقال
هو المسمى ولا غير المسمى لان الاسم هو العلم والقدرة والثالث صفات الفعل كالخالق والرازق
فالاسم فيه غير المسمى لان الخلق والرزق غيره فاما التسمية اذا كانت من الخالق
فهي منه غير الاسم والمسمى واذا كانت التسمية من الله فانها صفته قايمة بذاته وهو
كلامه لا يقال انها المسمى ولا غيره وذهب بعض اصحابنا من اهل الحق في جميع اسماء الله

www.alukah.net

الى ان الاسم والمسمى واحد قال والاسم في قولنا عالم وخالق الذات الباري الذي لها صفات الذات
من العلم والقدرة وصفات الخلق كالرازق ولا نقول لهذه الصفات انها اسماء بل الاسم ذات هو
الله الذي له هذه الصفات قال الشيخ وابي هذا ذهب الحارث المحاسبي فيما حكاه ابن فورك قال
ويصح ذلك عندي بما شهد له اللسان الاثري لقوله تعالى بغلام اسمه يحيى لخاطب اسمه فعلم
ان كان المسمى او غيره لكان القايل اذا قال عبدت الله والله اسمه ان يكون عبد اسمه اما غير
لله لانه في نفسه واحد ومن اصحابنا من اجرى الاسماء مجرى الصفات قال البرهتي والمختار
احدهما وهو قول الاشعري انه لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا
بادن من الكتاب والسنة او الاجماع وعليه جرى ابن فورك فوله صلى الله عليه وسلم ان
لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة قال معنى احصاها على الاحتمال ولم يحتج
لتعيينها ولم يرد فيها ولم ينقص منها ووقف حيث وقف تنبيها بذلك على انه لا مدخل
للقياس على اسمايه وانه لا يتعدى ما ورد به الشرع ولهذا قال تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه
بها وذروا الذين يلحدون في اسمايه والملحد فيها هو الجاير باحد طريقين اما بان يزيد فيها
ما لم يات فيه كقول المجسم انه كاين في جهة واما بان ينقص منها ما قد اتى فيه كقول
المعتزلي لا يقال له شيء ولا موجود ولا سميع ولا بصير انتهى وعلى هذا فاشترط بعضهم القطع
والصحيح كما قال ابن القشيري في المرشد والاصدي وغيرهما الاكتفاء بالظواهر واخبار الاحاد
كما في سايرالاحكام وهو ان يكون ظاهرا في دلالته وفي صحته ليكون التجويز والمنع من الاحكام
الشرعيه فيكتفى به كسايرالاحكام العليه قال ابن القشيري نعم لا يجوز اطلاق اسم ووصف
في حق الرب بالاقتباسة الشرعيه وان كانت من مقتضيات العقل قال ثم هر يكتفي في كون
الكلمة اسما من اسماء الله تعالى لوجودها في كلام الشارع من غير تكرار ولا كثرة او لابد منه
فيه ربما والثاني كل ما دل عليه ما يليق بجلاله صح بلا توقيف وقال القاضي ابو
بكر كل لفظ اوهم نقصا ممتنع وكل ما منع من الالفاظ فان ورد الشرع بالمنع منه منعناه
وان لم يرد اذن ولا منع توقفنا وعين جزم بانه اذا دل على صفة كان جاز الاطلاق
وهو لا يجلون الالف واللام في قوله ولله الاسماء الحسنى على الجنس لا العهد والثالث
واختاره الغزالي انه لا يجوز في الاسم الا بالتوقيف والصفات لا تتوقف فتفرق بين الاسم
والصفة لان وضع الاسم في حق الواحد منا غير لايق ففي حق الله اولى واما الصفات
والالفاظ المختلفة فهو جاير في حقنا من غير منع وكذا في حق الباري وقال بعض
المحققين لو تركنا ومقتضيات العقول لم يسم الباري سبحانه وتعالى باسم ولا وصفناه
بوصف فان عبارتنا واقعة على معاني قاصرة واني لهذا النقصان ان يعبر عن ذلك
الجلال او الكمال وقد ضل في هذه المسئلة طايفتان طايفة حكموا بما دي العقول ولم يجولوا
على الشرع وهم المنقول فقالت لا تسمي الله باسم ولا تصفه بصفة وهم الفلاسفة وعطلوا

وطايفة اطلقوا عليه كل اسم ونسبوا اليه كل فعل والحق الطريقة الوسطى فنصفه بما وصف
به نفسه ولهذا قال امام الحقايق ورئيس المحالف والموافق لا سبيل الى اطلاق لفظ
الحقيقة في اسما الباري وصفاته وانما ذلك كله مجاز فان المعاني الالهيه تقصر عنها الاسما
الحادثة فكل لفظ يعبر به عن شيء موجود محدث لا يجوز اطلاقه على القديم على الوجه الذي
يعبر به عن المحدث فالعقل لا حكم له الا في المعاني لا في العبارات ولا لجري ذلك فيها طريقة النفي
اذ لا يحصره ضبط ورياضة بان يقول انفي عنه ما يودي الى حدوثه او حروف معنى
فيه او التشبيه لخلقه او تكذيبه في خبره او تجويزه في فعله فكل ذلك لا يتوقف على السمع
وكلل كل صفة لا تعلم بالعقل كونه حيا عالما وعدها من الصفات الذاتيه ولم تخل
العقل عن توقف ووحي واذا كان آدم صلى الله عليه وسلم قد سمي بالاسما فالعقول قاصرة
لا يستقل بدراتها في ادراك صانعها على التفصيل حتى مدها الله بنوره على السنة
الرسل وان [illegible] من شاء الله [illegible]

لا [illegible] في الاستثنا في الايمان مذاهب احدها عدم الجواز وهو راي ابي حنيفة
وجماعة لانه شك والشك في الايمان كفر والثاني الوجوب نظرا الى المواخاة وهي مجهوله
والثالث الجواز وهو قول اكثر السلف وحكي عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما وعلة
الشافعيه والمالكيه والحنابله والاشعري واصحاب الحديث كسفيان الثوري واحمد واصح
له بقوله صلى الله عليه وسلم لاصحابه اني لا ارجوا ان اكون انقاكم لله وقال في الميت وعلى
يبعث ان شا وفي المسلة مذهب اخر وهو التفصيل بين الايمان والاسلام بقول انا
مومن ان شا الله تعالى ولا يقول انا مسلم واستثنى حكاه محمد نصر المروزي في كتاب
تعظيم قدر الصلاه عن احمد بن حنبل وهو غريب ومحمل من الى حنيفة في انكارها فانها
صحت عن ابن مسعود وهو شيخه وقال بها الماتريدي من الحنفيه والكرماني
على ان ذلك ليس معنى الشك والتردد في الماضي ولا فيما هو ارجح الى الان وادى للتعليق
بالمشيه الى العقد والتصميم وذكروا له محامل احدها ترك به النفس والايمان على
صفات المدح والاستثنا مصنف لها الثاني التبرك بذكر الله تعالى وان لم يكن مشكوكا
فيه كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله وقوله صلى الله عليه وسلم وانا ان
شا الله بكم لاحقون الثالث ان المشيه راجعه الى كمال الايمان فانه يكون فوا حل
بعضه فيستثني لذلك الرابع انها راجعه الى ما يقع من الاعمال اذ جعلنا الاعمال من
الايمان وهو قريب مما قبله فالايمان محروم به والتردد في الاعمال وتوقف والمصنف
في هذا فقال ولك ان تقول دخول الاعمال عندهم في كماله لا في اصله وليس من شرط اسم
الفاعل كما له الا ان يقال حشوا كما انهم الايمان او ان اسم الفاعل يقتضي زياده ثبوت
ودوام على اصل الفعل الخامس انها ترجع الى حسن الخاتمه والمواخاة لانها الاصل الذي
عليه التعويل كان ان الصايم لا يصح عليه الحكم بالصوم الا الى اخر النهار فلو طرا المفطر في
اثنايه لم يكن صايما وهو معنى ما روي عن ابن مسعود لما قيل له ان فلانا يقول انا مومن
ان شا الله فقال قولوا له اهو في الجنه فقال الله اعلم فقال هلا وكلت الذي

بادكلت الثانيه وكان اخو المصنف الشيخ بهاء الدين رحمهما الله يقول ان حصقه انا مومن هو
جواب الشرط او دليل الجواب وكل منهما لا يدان يكون مستقبلا فعناه انا مومن في المستقبل
ان شاء الله وحسن ذلك حاجته الى تاويل ذلك بل تعليقه واضح مامور به بقوله تعالى
بالعقد والتضييق والتعليق بمشيته ويحتمل من هذا كله ان النزاع في هذه المسئله لفظي لاتفاقهم
على ان امر الخاتمه مجهول وان الاعتقاد الحاضر بصره ادنى تردد وان الانتفاع به مشروط
بالموافاة عليه ولم يبق الا انه هل يسمى ايمانا وذلك امر لفظي وجعل ابو الليث السمرقندي
في كتاب النتف المنع منه اصراصا عيا وهو ان الاستثناء يستعمل للاستقبال ولا يستعمل للماضي
ولا للحال فلا يصح ان يقال هذا ثوب ان شاء الله تعالى فلا يصح انا مومن ان شاء الله وعزي
جاعه هذا الى غيره من الطاعات فكانوا يقولون صليت ان شاء الله لمعنى القبول بل صاروا
يستثنون في كل شيء واعلم ان المصنف اقتصر من المحامل على الخامس وقد يعكر عليه قول
المحليين ان المومن لا ينبغي ان يمتنع من تسميه نفسه مومنا في الحال للجناه من سوء
العاقبه نعوذ بالله منه لان ذلك لا يقلب الموجود من الايمان معدوما وانما يحبط اجره
والردة الطارية والعياذ بالله لا ترفع الايمان السابق بل تقطعه من حين وجودها ويحبط
اجر ما مضى لا عينه يعني بدليل انه لو عاد الى الاسلام لا يلزمه قضاء ما فعله قبل الردة وانما
حسن الاستثنا اذا قال انا مومن واعيش مومنا واموت مومنا وعليه يحمل قول ابن
مسعود قل اني في الجنه فانه الذي يعلم كونه في الجنه لامن كان مومنا ساعه او يوما او سنه
في عمره فيما نقله عن سفيان الثوري لا يجوز لاحد ان يقول انا مومن في علم الله لا علم
الله لا يتغير وقد يتبدل حال الانسان فيصبح مومنا ويمسي كافرا وبالعكس قال
المحب الطبري وفي اطلاق هذا نظر فان من قال انا في علم الله الان مومن وهو يعلم من نفسه
الايمان فهو محق وعلم الله متعلق بالمعلوم على ما هو به في كل وقت لجهله ولا يتغير ولا
يتبدل ولا يقال عليه في الوقت الثاني بعدم ايمانه فيه بحدث لان علمه الثاني غير الاول
لانا نقول علمه قديم بالمكان في الوقتين على اختلاف صفته وانما تعلقه بالمعلوم يحدث
فالتعلق قديم والمتعلق والمتعلق حادثان ومثله قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من
ربهم محدث اي تنزيله محدث والذكر قديم ولا يجوز ان يقطع في حق احد الجنه الا في
حق الانبيا ومن شهد له الرسول بها لانها خبر حق وان مات الكافر استدراج
هذا لله تعالى على الكافر نعمه اختلف فيه على مذاهب احدها نعم لقوله حكايه عن قوم
هود فاذكروا الا الله تعرفون آلاءه ثم تنكرونها والثاني لا وانما اعطوه من الدنيا
استدراج لا نعمه فهو كالعقل المسموم وسبب للاستغراق والثالث اثبات الدنيوية
دون الدينية قال القاضي ابو يعلى في المعتمد انه ظاهر كلام اصحابنا وقال الاشعري
والابكار لا نعلم خلافا بين اصحابنا ان الله تعالى ليس له على من علم اصراره على الكفر
نعمه دينيه واما النعمه الدنيويه فاختلفوا فيها وللاشعري فيها قولان وميل القاضي
الى بكر الى الاثبات واجبت المعتزله على الله على الكافر النعمه الدينيه والدنيويه

ثم اشار الى الخلاف لفظي فان من نفى النعم مطلقا لا ينكر الملاذ في الدنيا وتحقيق اسباب
الهدايه غير انه لا يسميها نعما لما يعقبها من الهلاك ومن اثبت كونها نعما لا ينازع
في تعقيب الهلاك لها غير انه سماها نعما للصورة قلت وهو كما قال ويرجع الى تغير
النعمه بما ذا هل هي مجرد الملاذ والتنعم تعلى الكافر نعم عليه او التنعم مع سلامة
العاقبه فيه فلا نعم عليهم بل هي نقمه والاول اقوى في النظر لان الله تعالى سماها نعمه
والاء بقوله وان تعدوا نعمه الله لا تحصوها ثم قال ان الانسان لظلوم كفار دل على
ان نعمه على القبيلين وان كانت احداهما في الحقيقه استدراج كما قال تعالى الجنون
انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون فلا تعجبك اموالهم
ولا اولادهم والاستدراج ضرب من ضروب مكر القدير بل يجوز ان يجازه عمر ق فيها
الخلق الا من تداركه الله فانقذه منه او حفظه ابتداء عنه ولقد احسن ابو العباس
السياري فيما حكاه عنه القشيري في الرساله قال عطاؤه على نوعين كرامه واستدراج
فما ابقاه عليك فهو كرامه وما ازاله عنك فهو استدراج فقل انا مومن ان شاء
الله ومنه يظهر مناسبة ذكر المصنف هذه المسئله عقب ما قبلها
وتمسك في حقيقه النفس الانسانيه والمراد به ما يشير اليه كل احد بقوله
انا اختلفوا فيه فذهب كثير من المتكلمين الى انه الهيكل المحسوس وقال صاحب
المطالب انه قول جمهور الخلق والمختار عند اكثر المتكلمين ان كل عاقل اذا قال ما الانسان
وما حقيقته فانه يشير الى هذه البنيه المخصوصه ولان الخطاب متوجه اليها والثواب
والعقاب والمدح والذم متوجهان اليها ولوان احدا قال انا الامر والمنهي غيرها
لانكره العقل وضعفه صاحب الصحايف بان الانسان باق من اول عمره الى اخره
والهيكل دايما في التبدل والتحلل خارجا وداخلا وقال صاحب التحرير اذا تاملت
حق التامل وجدت اشارتك الى ذاتك بقولك انا مفهومه غير مفهوم قولك هو مواثبت
عند قولك انا تشير الى ذاتك فاذا اشرت الى كل واحد من اعضائك واجزايك قائلا قولك هو
وهذه الاشيا منفصله خارجه عما هو انا فليست انا ولا اجزا انا اذ ليس انا عباره عن مجموع
الهويات لجواز ان تكون حقيقه الاجزا غير حقيقه الجمله فاذن اشارتك بانا تقتضي ان
تكون شيا غير جسدك وغير كل واحد من اجزايه وتوابعه وذلك الغير يسمى نفسا
وقال ابو المظفر الاسفرايني في كتاب التوجيه اعلم ان الانسان هو هذه الجمله المصرفه
والاعضا المركبه اعلى الهيه المخصوصه والاسم راجع الى هذه الجمله يطلق عليها سوايه
القليل والكثير والذكر والانثى فان كان ناقصا بعضو او اكثر اطلقت عليه التسمية
كتعريف الجنس مع التقييد بما يدل على النقص والتكليف يتوجه الى الجمله لا يدخل فيه
العقل والروح والحياه والعقاب يرجع الى هذه الجمله لا الى شيء مما قام به من الاعراض كالعلم
والعقل والحياه ولو قطعت يد الكافر ثم اسلم ومات على ايمانه وصار اليه يده واتاب الجمله
على طاعاته وكذا في الردة وقال غيره اختلف الناس في الانسان هل هو اسم لمجموع البدن
والبدن كان الكلام اسم لمجموع اللفظ والمعنى او لخصوص اللفظه الموضوعه فيه وهي

www.alukah.net

الروح او النفس على قولين والثاني حكاه الاشعري في المقالات عن بعض المعتزلة والمشهور
في عرف القرآن واللغة الاول قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والمخلوق
هو هي عرض او جوهر والقايلون بالاول اختلفوا فمنهم من قال لانها عرض خاص من الاعراض ولم
يعينه وهو مذهب جمع من المتكلمين ونصره الكيا الهراسي ومن قدما الفلاسفة من حكاه قال
انها المزاج الخاص بابدان نوع الانسان ولهذا يقولون باختلاف ذلك المزاج وقبل من جملة
القوى الفعاله في الاجسام وقيل هي صفة الحياة ومنهم من قال عبارة عن الشكل الخاص والتخليط
والقايلون بانها جوهر اختلفوا فقيل مركب فتكون جسما وقيل بسيط لا تركيب فيه والقايلون
بالجسم اختلفوا فقيل انها الجسم في داخل هذه الجثة ثم اختلفوا فقيل مركب من العناصر وقيل انها
الدم لانها اسرع اخلاط البدن وقال الاطبا النفس هي الروح وهو جسم لطيف لخاري نا شي عن
تجويف الاسير من القلب فيث في جميع القلب وهو منبع الحياة والنفس والبصر وما له
القاضي ابو بكر اليه والقايلون بالجوهر البسيط اختلفوا فقيل جوهر معقول غير متحيز مجرد
عن المادة دون علايقها وهو مذهب جمهور الفلاسفة وقيل جوهر فرد متحيز واختاره
الغزالي قلت الذي حكاه الامام في المطالب العالية عن الغزالي ان الانسان عباره عن جوهر
مجرد ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وقال انه قول اكثر المحققين من الصوفية وحكاه في
موضع اخر عن الحليمي والراغب واختاره البيضاوي في الغواطع وقال ابن القشيري وقال
الاستاذ ابو اسحق الروح عرض وهي الحياة وظاهر كلام الاشعري انه جسم لطيف وهو الاظهر
عند الايمه وجات به الاحاديث وفي الصحيح ارواح الشهدا في حواصل طير خضر وقد سبق
عند قول المصنف تخطف الاسماك عنها اقوال اخر واعجب من المصنف في شين لحسنها
اقتصاره على ايراد قول الهيكل مع ان بعضهم قال انه مبني على انكار النفوس بعد المفارقه
وهو قول ضعيف سبق من المصنف الجزم خلافه وقد سيل المصنف عن الجمع بين المسلتين
فقال لا ارتباط بينهما حتى يسال عن الجمع بينهما وفيه نظر فان القايل بان النفس المشار
اليه انما هو الهيكل اذا كان حيا وبزوال الحياه يزول التركيب كما سبق عن الامدي في حكايه
هذا المذهب وكذا حكاه عنه التالي انه سبق منه اختيار الاسماك عن الكلام في الروح
فكيف نتكلم عليها هنا وانفصل المصنف عن هذا بانهما مسلتان احداهما في حقيقه الروح
هل هي عرض او جوهر او غير ذلك من الاقوال وهو موضع ما سكت عنه والثانيه ان المشار
اليه بانا هو هذه الجثه او الروح فمن قال الروح الجثه فلا اشكال عنده واما من لم يقل
بانها الجثه بل المشار اليها بانا الجزا الذي كانت النفس قايمه بها تخرج جثه الميت ولا تخفى
ما فيه من التعسف مع خروجه عن طريقه الناس في حكايه هذا المذهب وقد اورد
الامام في المطالب سوالا وهو ان اعرف المعارف العلم المشار اليه بقوله انا وهو نفسه
المعينه وذواته المخصوصه فكيف وقع فيه هذا الخلاف الكبير قال وقد رايت في الرسالة
المسماه بالتفاحه الجارية من السقاطين عند موته فقيل له كيف يعقل ان يسال
الانسان غيره عن حال نفسه فاجاب الحكيم بانه مثل سوال المريض الطبيب عن ذاته

والاعمى عن لونه ثم اجاب الامام بان العلم بوجود النفس من حيث انها شي غير العلم بانها
ماهي على التفصيل والاول يغني عن التعريف لخلاف الثاني وان الجوهر الفرد وهو الجزء
الذي لا يتجزى ثابت ذهب اهل الحق الى ان الجسم مركب من اجزا لا تتجزى بالفعل ولا
بالوهم وتسمى تلك الاجزا جواهر مفرده والجسم مولف من تلك الجواهر ولا يقبل الانقسام
الى غير نهايه لا تقطعا لصغره ولا كسرا لصلابته ولا وهما للعجز عن تميز طرف منه ولا فرضا
لاستلزام خلاف المقدور وخالف ذلك معظم الفلاسفه والنظام الكندي من المعتزلة
وقالوا الجوهر المتحيز وان انتهى الى حد لا يقبل القسمه بالفعل فلابد ان يكون قابلا لها
في الوهم والتعقل وهو مذهب فاسد لانه يودي الى وجود اتصالات لا نهايه لها
ويودي الى ان يكون اخرا الخردلة مساوية لاخرا الجبل لان كلا منهما لا يتناهي
ويودي الى ان ما لا نهايه له اعظم مما لا نهايه له وذلك محال وقولهم ان المدرك له الوهم لا
العقل فان الوهم لا يدرك الاشيا التي لا تدرك بالحواس على ما هي عليه والجوهر يدرك
بدليل العقل دون الحيز لانه بلغ من صغره الى ان فات الحس فلهذا الحكم عليه الوهم
الا لحكم ما شاهده من المحسوسات وذلك لحكمه على الواحد الحق الذي لا جهة له ولا بعض
في قضيه العقل بانه لا بد ان يكون له لون ومقدار ومكان وقرب وبعد ووضع الى ما
سوى ذلك من سايرعوارض الاجسام التي الفها واتس بها فحكم على ما لم يشاهده لحكم
ما شاهده فيها والتخلص من غلط الوهم عزيز تختص به الاحاد فهذا وجه الغلط في هذه
المسلة وهو ان الوهم لحكم على الجوهر الفرد لحكم الجسم في قبول القسمه ويقضي بانه قابل
للانقسام الى غير نهايه والعقل لحكم باحالته لقيام الدليل على ذلك وقال المقترح لختلف
العقلا في اثبات موجود في نفسه متميز لا يقبل القسمه فالذي ذهب اليه اكثر المسلمين من
اهل السنه والاعتزال الى اثباته وذهب النظام الى ان الجسم ينقسم الى اجزا لا نهايه لها
وذهب الفلاسفه الى ان الجسم لا اجزا فيه بالعقل وانما الاجزا فيه بالقوه بمعنى انه
يستعد لان ينقسم لا ان فيه اجزيه في الحال وفي المسله مذهب اخر وهو الوقف قال
في الدر الدراري وهو قضيه كلام امام الحرمين قال المقترح وهو المختار فان الوجود المعروف
لم يعلم حقيقته فحكم عليه باعتبارها وليس فيما علمنا متوقفا عليه فتعدد العلم به
بخلاف ما نحن فيه فانه وان لم تعلم حقيقته الا ان ما علمناه متوقفا وجوده
عليه يستند العلم اليه بوجوده اليه فان قيل واي فايده في اثبات الجوهر الفرد
وما القصد بهذه المسله فالجواب انه من مقدمات حدث العالم فان الجسم اذا ثبت
انه مركب من اجزا مفرده استحال خلوه عن الالوان التي هي عباره عن الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق وهي معان حادثه فترتب عليه ان ما لا يخلو عن الالوان الحادثه
لا يسبقها وما لا يسبق الحادث فهو حادث او يودي الى ما لا اول له من الحوادث وهو
محال وهذه طريقه ايمتنا في اثبات حدث العالم اذا بطت وحققت والقصد بهذه
المسله حصر العالم في الجواهر والاعراض وزعمت الفلاسفه ان الموجودات الممكنه لا تنحصر
في الاجرام والقايم بها لان الجوهر عندهم عباره عن موجود لا في موضوع والموضوع هو المتقوم

www.alukah.net

بنفسه ولا يتقوم بما حل فيه وقال الامام في المطالب واما الثالث من اقسام الموجودات
وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد ثبت بالدلايل القليه ان الله تعالي
كذلك وقد حصل في الممكنات موجود هذا شانه ام لا فالحكما اثبتوه والمتكلمون انكروه
وليس مع المتحيز المتكلمين ما يدل على فساد هذا القسم ودليلهم على حدوث العالم انما يتناول
المتحيزات والاعراض القايمة بها ولا يتناول هذا الثالث او يذكر دليل يدل على حدوث
فعلى هذا دعواهم ان كل ما سوي الله تعالي محدث انما يتم بابطال هذا الثالث بتقدير ثبوته
او يذكر دليل يدل على حدوث هذا الثالث بتقدير ثبوته وان لم يذكروا شيا في هذين المقامين
فيبقى كلامهم ناقصا وقال في موضع اخر القايلون باثبات الجسم الذي لا يتجزي يتفرع عليه فروع
الاول اختلفوا في انه هل يعقل وقوع الجزو الواحد على الجزين فابا الحباي والاشعري وجون
ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الثاني ان الجوهر الفرد هو له شكل ام لا فاباه الاشعري
واما اكثر المعتزله فاثبتوا له شكلا ثم اختلفوا فقيل انه اشبه بالمثلث والاكثرون
انه اشبه بالمربع والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه
يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وهذا يوجب ان يكون شكله المكعب الث
ان الجوهر الواحد هو له حظ من الطول والعرض فانكره الكل الا ابو الحسين الصالحي من قدما المعتزله
فانه زعم انه لابد وان يحصل له قدر من الطول والعرض والعمق الرابع ان الجوهر الفرد هل
يقبل الحياه وساير الاعراض المشروطه بالحياة كالعلم والقدرة والارادة فالاشعري وجماعه
من المعتزله قالوا به والمتاخرون من المعتزلة انكروه وهذا هو المساله المشهوره في علم الكلام
بان البنية هل هي شرط للحياه والاعراض المشروطه بالحياه ام لا الخامس ان الخط المولف من
الاجزا التي لا تتجزي هل يمكن جعله دايرة ام لا فالاشعري فقد انكره في كتاب التواد
وجوزه امام الحرمين ان مل السادس كل من اثبت الجوهر الفرد زعم ان جزو الرحي يتفكك عند
الاستدارة ثم ذكر الامام انه صنف رساله مفرده في مساله الجوهر الفرد فايدة
قال بعضهم جرت العاده بان الجوهر الفرد لا نراه ولا نري لونه الا مع انضمامه الي غيره
ولا ينضبط اقل عدد المري فيها حتي لو نقص من ذلك العدد شي لم يرو لكن لجوز روية
الجوهر الفرد من غير اسلاف اذا الخرقت العاده وانه لا حال اتي لا واسطه بين الموجود
والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين الجمهور علي انه لا واسطه بين الموجود والمعدوم واثبت
المختار له واسطه وسموها بالحال وقسموا الغايب الي الموجود المعدوم والكاين وعرفوها بانها صفة
لموجود لا يوصف بوجود ولا عدم وزاد فريم القاضي ابو بكر وامام الحرمين في احد قوليهما
وقالا كل صفة قامت بالذات فانها توجب لها حالا سوي الكاينية مشروطة بالحياة
اولا فالمكاينة معللة بالكون ولذلك الاسودية والعالمية وقد حكي الامدي عن القاضي
القولين واما امام الحرمين فرجع عن ذلك فقال في كتابه المسمي بالمدارك اختر نا الشامل
المسمي علي اساليب الكلام في القطع باثبات الاحوال ونحن لا نقطع بنفيها فاطلاق المصنف
البقل عنها ليس بجيد وذهب الاستاذ ابو اسحق وابن فورك متكلم الانبرلس الي
نفي المعنوية منها فالوقف في النسبة وجمع بعض الائمة بين قولي النفاي والمثبت

بانها

بانها ليست موجودة في الاعيان ولا معدومة في الاذهان اي لابد من تعلق العلم بها وهي عند
مثبتيها تنقسم الي نسبية ومعنويه والذي يظهر من كلام الاستاذ ان قوله بالنفي تختص
بالمعنوية دون صفات النفس الموجودات لان الشرد لابد مبني عليها وسماها وجوها واعتنا
ولا مشاحة في التسمية ومثلها امام الحرمين في الارشاد بكون الوجود عرضا لونا سوادا وهذا
بين انتفاؤها لان معقولية كون هذا الوجود عرضا ليست معقوليه كونه لونا والا لكان
كل عرض لونا وليس كذلك ومنهم من قال ليست معقوليه ومنهم من قال ليست بطنوية
فقط قال الاستاذ وجري هذا الفصل مع مقدم لهم يعني يقولوا انها لا تعلم فقلنا اذا قررتم
الاحوال معلومة فقد خصصتم ما اوجب العلم بما اوجب القادرية وما اوجب القادرية
العاجز وغير ذلك يدخل المختلفات والمتضادات وهذا من كلامه يدل علي اثبات الاحوال
النسبية منها وقال القاضي ابو يعلي في المجرد الاحوال ليست باشيا موجوده بل هي في حكم الاشيا
قال ويصح العلم او يتعلق بالاحوال مفردة وبالذوات مفردة ويصح ان يجهل الاحوال من غير الذوات
خلافا لابن الجبايي في قوله ان الاحوال ليست معلومه ولا مجهوله بل يعلم الذوات عليها ولنا ان
الواحد منا يعلم ذات الشي اولا يعلم مع ذلك ما هي عليه من الاحوال التي تختص بها الا بنظر اخر
انتهي والقصد بهذه المساله ان اصحابنا لم تكلموا مع المعتزله في صفات الله تعالي الختموا عليهم
في اثباتها باعتبار الغايب بالشاهد وقرروا ذلك بطرق منها اثبات الاحوال ولا شك ان الاعراض
القايمة بالذات توجب لمحالها احوالا بان العلم يقتضي لمحله البدن حالا وهو العالمية والقدرة
حالا وهي القادرية وكذا باقي الصفات ومعني قولهم ان الاحوال لا توصف بالوجود
ولا بالعدم انها غير موجودة في الاعيان ولا معدومه في الاذهان واحتج مثبتها بالادلة
القايمة علي ثبوت الاعراض عند نفاة الاحوال والعجب منهم كيف صرحوا بانها غير موجوده
ولا معدومه ولا معلومه ولا مجهوله ثم استدلوا عليها وغاية الاستدلال اثبات العلم
بوجودها او عدمها فما لا وجود له ولا عدم كيف يستدل عليه اذ لا يمكن تعلق العلم به
واحتج المثبتون علي نفيها بان تلك الواسطه ان لها ثبوت بوجه ما كانت موجوده وان لم تكن
فمعدومه واشار في الطوالع الي ان البحث لفظي يرجع الي تغيير الحال فعلي تقديم تثبت الواسطه
فقال لنا ان التصور اما ان يتحقق بوجوب وهو الوجود او لا وهو العدم فان غيرا والتغير
فالبحث لفظي وقال القرافي في اوايل المنتصف هذه المعاني المطلقات الجزيات الشاملة
لامور مختلفه كالجنس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والاشهب والكميت
وغيرها هي التي يعبر عنها المتكلمون بالاحوال والوجوه والاحكام ويعبر عنها المنطقيون
بالقضايا المحليه المجودة ويزعمون انها موجودة في الاذهان لا في الاعيان وتارة يعبرون
عنها انها غير موجودة من خارج بل تزدا خل يعنون بخارج الذهن وداخله ويقول
ارباب الاحوال انها امور ثابته ثم تاره يقولون لا موجوده ولا معلومه ولا مجهوله
وقد دارت فيه رؤسهم وحارت فيه عقولهم والعجب انه اول منزل ينفصل فيه
المعقول عن المحسوس اذ من ههنا ياخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قبله
كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الانساني ومن ههنا يحول في اول منزل من منازل

الألوكة
www.alukah.net

العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته وان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها في الاعيان
الامور النسبية وهي المفهومات التي تتعلق بالنسبة الى المعنى وهو سبع في المشهور الاضافة
والاين ومتى والوضع والملك والانفعال واختلفوا فيها فقالت الفلاسفة انها وجودية
وذهب اكثر المتكلمين الى انها عدمية لا وجود لها في الخارج واستثنوا الاين كما قاله في الطوالع
وغيره وهو حصول الجسم في المكان فانهم يسمونه الكون ويقولون بوجوده في الخارج لكان
حق المصنف ان يستثنيه واحتج المتكلمون انها لو كانت موجودة لوجدت في محالها وذلك
اضافة اخرى عارضة لها فيحتاج هو ايضا الى محل اخر وتسلسل واحتج الحكماء بان كون
السماء فوق امر حاصل في نفس الامر سواء وجدت الارض والاغيار ام لا وليس عدميا
لصدق نقيضه على المعدومات وعارضهم المتكلمون بانها لو كانت وجودية لما وجدت والا
لزم تقدمها على نفسها وقال صاحب الصحايف الحق ان بعضها عدمي كالمتى فانه الذي لا يجتمع
مع الاخر وبعضها وجودي كالمتى فانه عبارة عن شيء موجود عند كون الاخر موجودا
والعرض لا يقوم بالعرض العرض هو ما لا يقوم بنفسه بل يفتقر في وجوده الى محل يقوم
به كالحركة والسكون والبياض والسواد واختلف هل يقوم بالعرض واحد الحق على استحالة
لان العرض لا يقوم بنفسه بل لحاجة الى محل يقوم به كالجسم فلو قام العرض بعرض لكان
المحروجوهرا فيلزم ان يكون عرضا لا عرضا وجسما لا جسما وهو محال ولانه لو قام به
للزم حصوله في حيز العرض الذي هو محله تبعا لحصوله وحيزه هو حيز الجوهر فهما
حاصلان في حيز الجوهر تبعا لحصوله فيه فهما قايمان وان كان قيام احدهما به مشروطا
بقيام الاخر كما في الاعراض المشروط بالجواهر فصارت الفلاسفة الى جوازه واختاره
الامام في المحصل وصاحب الصحايف لان الثرعة والبطؤ عرضان قايمان بالحركة
وليسا قايمين بالجسم اذ لا قائل جسم بطي في حركته ولا قائل جسم بطي في جسميته وكذلك لون
كثيف ودقيق فالكثافة والرقة اعراض قامت باللون واحاب المانعون بان السرعة
والبطؤ قايمان بالمتحرك بواسطة الحركة لا بنفس الحركة والحاصل ان هذه الاعراض انما قامت
بالجواهر بواسطة الاعراض لحاصل الامر ان الاعراض لا يقوم الا بالجواهر ثم تارة بلا واسطة
كالحركة وتارة بواسطة كالسرعة قامت بالجوهر بواسطة الحركة ومنع كون البطوء
صفة للحركة وانما هو عبارة عن لحلل الكثافات ولذلك السرعة عبارة عن عدم التحلل فرجع
حاصله الى ان الجسم يسكن في بعض الاحيان ويتحرك في بعضها فيكون ذلك صفة للجسم
لا للحركة ويقولون ايضا ان ما ذكره الخصوم لا يتاتى على مذهبهم ايضا لجواز ان يكون
لمتعلقات الحركات انواعا مختلفة وليس ثم الا الحركة المخصوصة واما السرعة والبطؤ من
الامور النسبية ولذلك يكون بطيء بالنسبة الى حركة الانسان مثلا سريعة بالنسبة
الى اخرى كالفرس واعلم ان الفلاسفة انما قالوا ببقاء الاعراض بانفسها وانتقالها
عن محل الى اخر لان المتكلمين استدلوا على حدوث الاجسام بانها لا تخلو عن الحركة
والسكون وانها عرضان حادثان وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فقالوا لهم لا نسلم
حدوث الحركة والسكون ولم لا يجوز ان يكونا مما تقدم هذه الاجسام قديمين اما قايمان
بانفسهما

او كانا قايمين بمحل اخر ثم بعد ذلك انتقلا الى هذه الاجسام المنفية لم قلتم انه ليس
كذلك لا بد له من دليل ولا يبقى زمانين هذه المسئلة مبنية على التي قبلها فلهذا عقبها بها
واتفقت الاشاعرة على ان الاعراض غير باقية بل هي على النقض والتجدد وان الله تعالى
قادر على خلق كل واحد من احادها اي وقت شاء من غير تخصيص بوقت قال الغزالي
في تهافت الفلاسفة ذهبت الاشعرية الى ان الاعراض تفنى بانفسها ولا يتصور بقاؤها
واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زايد على وجودها فاذا لم
يخلق الله سبحانه فيها حركة ولا سكونا بقيا لعدم المبقي ومنهم من قال باقيه
بان لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا فبعدم لاستحالة ذلك وذهبت الفلاسفة الى بقا
جميع الاعراض دون الازمنة والحركات وذهب الجباي وابنه الى بقا الالوان والطعوم
والروايح دون العلوم والارادات والاصوات والقايلون ببقايه قالوا لا يكون له بقا
كبقا الجواهر واحتج اصحابنا بان البقا عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض ولانه
لو صح بقا العرض لامتنع بقاؤه وزيفه الغزالي وقال انه فاسد لما فيه من مكابرة الحس
فان السواد لا يبقى والبياض كذلك وانه متجدد الوجود والعقل القاضي بان ينبوا عن هذا
كما ينبوا عن قوله القايل بان الجسم متجدد الوجود في كل حاله والعقل القاضي بان الشعر
الذي على راس الانسان في يومه هو الشعر الذي كان بالامس لا مثله نقض ايضا في سواد
الشعر قال وكانهم توافقوا على ان الاعدام ليس بفعل وانما هو كف عن الفعل لما لم
يعقلوا كون العدم فعلا ولهذا اختاروا الامام والبيضاوي امكان بقايه لانها كانت
جايزة الوجود في الزمن الاول فكذا في جميع الازمنة واجاب الجمهور بانه لا نزاع في
امكان وجودها في جميع الازمنة بل في بقايها وهو استمرارها على انها موجودة في الزمن
الثاني متصلة بالوجود الاول ثم هو منقوض بالاصوات والحركات فانه يمتنع بقاؤها مع
اتفاق وما المانع من ان الله تخلق الاعراض متواليه على توالي الازمان بلا فترة بينهما
فتتابع حتى يظنها الناظر لها باقيه وهي بالحقيقه متجدده وقد صنف الامام ابو الحجاج
يوسف الازدي جزءا سماه بيان الغرض في بقا العرض تنبيه على هذه المسئلة نفى قدم العالم والفلاسفة جعلوها احدى مقدماتهم على عدم حدوثه ولما
راي اصحابنا ذلك لازما نفوه لانه اذا ثبت انه لا يبقى زمانين تبين ان العالم لا يستقل
بنفسه زمانا واحدا بل يفتقر الى الله سبحانه وتعالى على مرور الازمان واليه الاشاره
بقوله تعالى يا ايها الناس انتم الفقرا الى الله فالجوهر مفتقر الى الفاعل في ايجاده ثم يفتقر
اليه في ابقايه وامداده باعراضه بان يوالي عليه صفاته التي تحتاج اليها في اسمار وجوده
فلو كان العرض باقيا لما افتقر الجوهر الى الفاعل اذ هو موجود ولا حاجه به الى فاعل
يفعله وصفاته فلو ثبتت وبقيت فلا حاجه بها الى فاعل واللازم باطل وليس بقا
الجوهر في ثاني زمان حدوثه باولى من عدمه لولا الفاعل المخصص فانظر الى هذه
الدسيسه التي اسستت عليها هذه المسئلة واستغفر لمن اكرجها لحقايق المسئلة ولا تجعل
محلين العرض الواحد لا يحل محلين خلافا لابي هاشم فانه زعم ان التاليف عرض واحد

حال في محلين ووافقنا على انه يستحيل بقاؤه باكثر من محلين واحتج الاصحاب بانه لو جاز
قيام العرض الواحد بمحلين لامكن حلول الجسم الواحد في مكانين في حاله واحده وانه
محال وان المثلين لايجتمعان كالضدين بخلاف الخلافين اما المتقيضان فلايجتمعان
ولايرتفعان والمعلومات تنحصر في اربعة اقسام الاول مثلان وهما اللذان لايجتمعان
ويمكن ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقه كالبياض والبياض واحتج اصحابنا على ان المثلين
لايجتمعان بان المحل لو قبل المثلين لزم ان يقبل الضدين بيانه ان القابل للشيء لايخلو عنه
او عن مثله او ضده فلو قبل المثلين لجاز وجودهما في المحل وانتفاء الاخر مع تخلفه
ضده فيجتمع الضدان وهو محال الثاني الضدان وهما اللذان لايجتمعان وقد يرتفعان
واليه اشار بقوله كالضدين وهذا التعريف مدخول بالجوهرين فانهما لايجتمعان
اي لايكون احدهما في جنب الاخر وقد يرتفعان وقيل هما الشيآن اللذان لايجتمعان
على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيمزاج الجواهر والمثلين والبياض مع الحمرة فانه
ليس بينهما غاية الخلاف فان قيل الحركه والسكون والموت والحياه ضدان ولايمكن
ارتفاعهما عن الحيوان قلنا امكان الارتفاع اعم من امكان الارتفاع مع بقاء المحل
فنحن نقول يمكن ارتفاعهما من حيث الجمله وهما ممكنا الرفع مع انتفاء المحل فقيل
العالم لامتحرك ولاساكن ولاحي ولاميت الثالث للخلافان وهما اللذان لايجتمعان ويرتفعان
كالحركه والسكون وقد يتعذر ارتفاعهما لخصوص حقيقه غير كونهما خلافين فالعشرة
مع الزوجيه والخمسه مع الفردية خلافان وتستحيل ارتفاعهما ولاثنائي بين امكان
الارتفاع بالنسبه الي الذات وتعذره بالنسبه لامر خارج عنها الرابع النقيضان
وهما اللذان لايجتمعان ولايرتفعان كوجود زيد وعدمه ودليل الحصران المعلوم
اما ان يمكن اجتماعهما اولا فان امكن فهما الخلافان وان لم يمكن فاما ان يمكن ارتفاعهما
اولا والثاني النقيضان والاول لاخلو اما ان يختلفا في الحقيقه اولا والاول الضدان
والثاني المثلان فالحصر القراني وفائده حصر المعلومات في هذه الاربع حتى لايخرج منها
شيء الا ما توحد الله تعالى به وتفرد به فانه ليس ضد الشيء ولا نقيضا ولامثلا
ولا خلافا لتعذر الرفع وهذا حكم عام في ذاته وصفاته المقدسه واعلم ان
هذا التقسيم جار على راي ايمتنا جار على انكار الاحوال ولايرد عليه المتساويان
والمتضايفان والعدم والملكة وغيرها لان ذلك ادراك تقسيم الحكما وفيه طول وهذا
تقسيم مشائخ السنه وان احترط في الممكن ليس باولى به اختلف في ان احترط في الممكن
من الوجود والعدم هل يكون اولى به من الطرف الاخر فانكره اكثر المحققين وقال
الباقون نعم ثم اختلفوا فقيل العدم اولى به لذاته وقيل ان العدم اولى بالموجو
دات السيالة لذاتها وهو الزمان والحركه والصوت وعوارضها ومنهم من قال
ان الواقع من الطرفين اولى به وقيل الوجود اولى عند وجود العلم دون الشرط والصحيح
ان الوجود والعدم بالنسبه الي ماهية الممكن على السويه والدليل عليه انه لوكان
احد الطرفين اولى به فاذا تحقق سبب الطرف الاخر فان لم يبق تلك الاولويه لامكون

تلك

تلك ذاته وان بقيت فان لم يصر الطرف الاخر اولى به لم يكن السبب سببا وان صار فيكون كلي
الطرفين اولى لكن الاولى بالذات والثانيه بالغير وما بالذات اقوى فلو تحقق الطرف الاخر
كان ما بالغير اقوى وحينئذ لايكون السبب سببا هذا وقد قيل على هذا ان اولويه الطرف خلقم
الاخر منتهى الى الوجوب لكونه مع السبب دون اولويه الاول فيكون اقوى والعرض
من هذه المسله اثبات العلم بالصانع وانه يكفي في وجوده عدم امر وجودي يقتضي عدمه
وان الباقي يحتاج الى السبب ويبقى على ان علة احتياج الاثر الى المؤثر الامكان او
الحدوث او هما جزء علته والامكان بشرط الحدوث وهي اقوال اختلف في الممكن حالة
بقايه هل يحتاج الى مؤثر كما يحتاج اليه في ابتدا وجوده لا بمعنى ان الممكن يبقى بعليه حالة البقا ج
وجودا اخر بل بمعنى انه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الاول فالاكثرون على الاحتيا
خلافا للفلاسفه والدليل عليه ان علة الحاجه الى المؤثر الامكان كما سنذكره والامكان من
لوازم ماهيه الممكن والامكان انفكاكي عن الماهيه الممكنه وجاز ان يسمي الموصوف بالامكان
في الجمله واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وانه محال واذا كان الامكان للممكن ضروريا لاينفك
لزم بالضروره تحقق علة الحاجه الى المؤثر حال البقا فيلزم الحاجه اليه في تلك الحالة عملا
بالعله اجمعوا بانه ان احتاج اليه في وجوده لزم تحصيل الحاصل او امر جديد فمحال واوجب
بان تاثير المؤثر في بقا الوجود واستمراره الزمن الثاني لبقا المحوج اليه ولا يلزم تحصيل
الحاصل فالبعض ولقايلان يقول بقا الوجود ولاشك انه لم يكن حالة الانحاد حاصلا
فالتاثير فيه تاثير في امر لم يتجرد وهو ابقا الاثر فيكون المراد بالتاثير تحصيلا لهذا المعنى
ولو قيل ان التاثير في وجود مجرد متصل بالوجود الاول وهكذا لكان متجها اذ هو
موجب الاستمرار والانحاد المعلول واما اذا فرضنا ان تاثير المؤثر في البقاء يلزم ان يكون
الامكان علة الاحتياج الى البقاء وهو علة الاحتياج الى التاثير هذا خلف قلت وهذا
هو المراد عند ذهب الاصحاب كما سبق لغيره من كلام الامام وغيره وقوله ويبقى اي ان
هذا الخلاف مبني على خلاف اخر وهو علة الحاجة الى المؤثر وفيه اربعه مذاهب احدها
ان علة الحاجه الى المؤثر الامكان لا مدخل للحدوث فيها وهو اختيار الامام ونقله عن اكثر
الاصوليين ونسبه صاحب المعتمد الى جمهور المحققين ووجهه انا اذا قلنا رفعنا الامكان
عن الوهم بقي الوجوب بالذات او الامتناع بالذات وكل منهما محيل لحاجه الى المؤثر فدل
على ان علة الحاجه ليست غير الامكان والثاني انها الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود
وهو قول باطل لما يلزم عنه مما سنذكره والثالث مجموع الامكان والحدوث فالعلة مركبه
منهما والرابع ان العلة الامكان فقط والحدوث شرط والفرق بين الامكان والحدوث
ان الامكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لايمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبا
ذاتيا والحدوث عباره عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومن ذكر هذا البناء صاحب
الصحايف تنبيهات الاول الغرض من هذه المسلة افاده وقع للفلاسفه خلاف
في تعلق المفعول بالفاعل وفي علة احتياج الفعل الى الفاعل فالمطلوب منهم وقع في
اوهامهم ان تعلق المفعول بالفاعل هي من الجهة التي يستمر بها المفعول مفعولا والفاعل

فاعلا وهو كونه اوجد فعلا بعد ما لم يكن موجدا له ولهذا قالوا اذا وجد الفعل من الفاعل
لم يبق الى الفاعل حاجة ومثلوا ذلك ببقاء البناء بعد البناء وربما ارتكبوا امرا شنيعا في
فرضهم المحال وقالوا لو جاز عدم الصانع تعالى الله عما يقول الظالمون لما ضر ذلك وجود العالم
فانه قد اخرجه من العدم الى الوجود وهذا كان احتياجه اليه ودعواهم القايلون بان
علة احتياج الفعل الى الفاعل هي مجرد الحدوث واما المحققون منهم ومن غيرهم فانهم ذهبوا
الى تعلق المفعول بالفاعل من حيث كون الفاعل لذاته فاعلا والمفعول لذاته مفعولا
واذا كان التعلق لمقتضى ذات كل واحد منهما كان على الاتصال ابقاء ايضا ولذلك ذهبوا
الى ان علة احتياج الفعل الى الفاعل هي الامكان فان الفاعل اذا كان فعله لذاته لم يكن محتاجا
فعله في تحققه الا الى كون الشي ممكنا في ذاته ولا خلاف بين المتكلمين ان الحوادث اقتضت
تعلقا بالمحدث وانما الخلاف بينهم في ان علة ذلك الاقتضاء ما هي فالذي ان كثيرا من المتكلمين
قالوا ان العلم بوجود الصانع لحصر طريقين وهما طريق الجواز وطريق الحدوث فاوهم هذا
الكلام ان ذينك الطريقين معتبران عند جميع المتكلمين وليس الامر كذلك بل الامر فيه مبني على
الخلاف السابق فمن يرى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان يقول بان الطريق المودي الى
العلم بوجود الصانع هي الامكان ومن يرى ان العلة الحدوث يقول بان الطريق المودية الى
العلم بثبوت الصانع هي الحدوث فظهر انه لا يتاتى لجميع المتكلمين التمسك بكل واحد من هذين
الطريقين كما وهم كلام اكثر المصنفين في هذا الشان وانما ذلك على الخلاف السابق وقد نبه
على ذلك شيخنا عماد الدين الاسنوي رحمه الله الثالث انه ينبني على هذا الاصل انه استحال
المحال وهو بقاء ما كان على ما كان فان قلنا الباقي لا يحتاج الى مؤثر كان الاستحالة جمعه وان
قلنا يحتاج لم تكن جمعه لجواز التغير لعدم المؤثر وهو يشكل على المرجح هنا والحق قيل
السطح الباطن المحاوي له الماس السطح الظاهر من المحوي وقيل بعد موجود ينفذ فيه
الجسم وقيل بعد مفروض والبعد الخلا ذكر المصنف هنا من علم الحكمة البحث عن ثلاثة اشياء
المكان والخلا والزمان اما المكان فهو الشي الذي يكون فيه الشي وبفارقه بالحركة ولا يسعه
معه غيره وتتوارد المحركات عليه على سبيل البدل فهذا القدر هو المعلوم بالضرورة ثم
اختلفوا في هذا الشي هل يكون امرا ينفذ فيه ذات الجسم ويسري فيه او لا يكون لذلك بل
يكون هذا السطح الباطن المحاذي الجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى والاول هو
القول بان المكان هو البعد والفضاء وهو مذهب افلاطون واكثر العقلاء والثاني هو
القول بانه السطح الحاوي هذا ما حكاه الامام في المطالب وقال ليس فيه الا هذان القولان
اما الفضاء واما السطح الحاوي فقط واما الامدي وغيره وتابعهما المصنف فحكوا فيه
قولا اخر هما انه السطح الباطن للجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
عليه كالسطح الباطن من الكوز من الماس للسطح الظاهر من الماء الذي فيه وهذا القايل
يقول انه عرض لان السطح عرض قال الراغب المكان عند اهل اللغة الموضع الحاوي الشي
وعند بعض المتكلمين انه عرض وهو اجتماع حسيين حاوي ومحوى وذلك ان يكون سطح الجسم
الحاوي محيطا بالمحوي فالمكان عندهم هو الهواء الذي بين هذين الجسمين قال تعالى مكانا سوى

وهذا

وهذا القول هو الذي جنح الغزالي في كتاب مقاصد الفلاسفة الى تصويبه وقال انه الذي
يستقر عليه راي ارسطاطاليس قال وهو الذي رجع اليه العلم وقال الامام قال به
ارسطاطاليس وجمهور اتباعه كالفارابي وابن سينا وقال الامدي في الانكار انه الاشبه
على اصول الفلاسفة قال واما على اللايق باصول اصحابنا بان يكون الجواهر المجتمعة المختصة
بالجواهر او الجسم المحاط به قال وان كنت لم اجد عنهم في ذلك نصا والعول انه الابعاد
التي بين غايات الجسم واليه اشار بقوله وقيل بحر موجود والثالث انه بعد مفروض
مقدر وهو قول من انكر وجود المكان من قدماء الفلاسفة وقد تقدم انكار وجود المكان
الى محمد بن زكريا الرازي والرابع ان المكان هو الخلا قال الامام القايلون بان المكان هو الفضاء
هم فريقان احدهما المتكلمون ومعهم يقولون هذا الفضاء وهذا الخلا عدم محض ونفي صرف
ليس له وجود البتة والثاني الفلاسفة وهم يقولون هذا الخلا بعد موجود
قايم بنفسه وهي الممكنة الاجسام وهو اختيار افلاطون وغيره ثم اختلفوا فقيل لا
امتناع في بقاء هذا الفضاء خاليا عن الاجسام وقيل انه ممتنع انتهى وهذا الخلاف قايم
معرفته ولا يحصر منه طايل والاستغناء بغيره انفع وقد رد على من انكر المكان بالعقل
والحس مطابقان على ان الاجسام عن ناحية الى ناحية غيرها من الانفصال لا يكون عن
لاشي ولا الى لاشي بل لا بد وان يكون مستدعيا لما عنه الانتقال واليه وذلك هو المعني
بالمكان فهو موجود ضروري الوجود ولما كان ما ينتقل منه واليه منه ما يكون فيه الجسم
ويكون محيطا به ومنه ما يعتمد الجسم عليه ويستقر لكن المعنى الاول هو المراد للطبا
وهو ما كان حاويا للمتمكن مساويا له وعند حركته يفارقه ولذلك يرسمونه بانه
السطح الباطن المحاذي ما سبق في التعريف الاول هذا بالنسبة للعلم الطبيعي واما بالنسبة
الى اللغة فقال ابن حني المكان ما استقر فيه او تصرف عليه لان التصرف هو الاخذ
في جهات مختلفة كتصريف الرياح فكانه قال المكان ما وجد فيه سكون او حركة وقالوا
السكون هو الحصول في حيز اكثر من زمان واحد والحركة انتقال من حيز الى حيز فانضي
الى الدور وهو فقال السكن فالميم فيه اصلية بازاء السين في سحاب ولا يجوز ان
يكون مفعلا من الكون كما قال من القول كما صار اليه الجوهري لانهم قالوا في جمعه
امكن وامكنة واما كن وافعل وانما فعل وافعله انما هي لجمع ما الفاء او له ولانهم قالوا
تمكن ولو كان من الكون لقالوا تكوّن كتقول من القول قاما تمكّن وتدرع فقليل
والحاجز يريد بالمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما انما وسطه
المصنف بذكره بين المكان والزمان لذهاب قوم الى ان المكان هو الخلا كما سبق وعرفه
بحصول حسمين لا يتلاقيان ولا يتوسط بينهما ما يلاقيهما وقد سبق خلاف في انه
عدم محض او ابعاد او امتدادات والاصح الثاني والتفريع عليه وقد اختلف فيه
انه هل يجوز في داخل العالم وخارجه خلاء وهل للعالم مكان فجوزه اكثر اهل الحق
وكثير من قدماء الفلاسفة واثبتوه وراء سطح العالم وداخله ايضا وقال متاخروهم
ليس داخل العالم خلاء واما خارجه فلا خلاء ولا ملاء واحتج النافون فقالوا الدليل

www.alukah.net

على انه ليس في داخله خلا انه اذا كانت لها منافس لخرج الهوي منها عند اعتماد الماء عليها
فان لم يكن لها منافس منع ما بينها من الهواء بكثرته لبعد مسافته في جريان الماء والان الماء
اذا صب في اناء مشتبك الاعلي فان الهواء يخرج اذ ذاك من الاناء ويزاحم الماء حتى تسمع
لها صوتا عند تزاحمها وهو امر معلوم بالمشاهدة والدليل على انه ليس في خارجه
خلا ان الخلا تابع للملا فاذا كان الملآ متناهيا كان الخلا متناهيا والصحيح اثباته لانه لا
يمتنع في العقل فرض عوالم يوجدها الله خارج هذا العالم ومعلوم انه لا يوجدها الا في
مكان وهو الخلا اذ الخلا عبارة عن بعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة قابله لما من
من شانه ان يملاه جسم والخلو عنه وموضع الخلاف في انه هل يسمي مكانا انما هو في هذا
النوع اذا تمكن فيه جسم ولا خلاف ان سطح الجسم الاسفل الذي يستقر عليه الشيء الثقيل
يسمي مكانا وكذلك السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
تعلي هذين الوجهين ليس للعالم مكان وله مكان على الوجه الاول وهو الخلا الذي يشغله
وجود العالم فـــ وع على القول بالخلا ذكرها الامام في المطالب الاول اتفق جمهور
القدما على ان الخلا لا يقبل العدم البته وخالفهم المحققون لان هذه الابعاد ممكنة
الوجود وكل ممكن قابل للعدم الثاني اتفقوا على ان حصوله خارج العالم غير متناه
وزعم ارسطاليس واصحابه انه محال فان القول بوجوده بعد متناهيه محال ثالث
القايلون لحدوث العالم لا بد ان يقروا بان هذا الفضا قبل حدوث العالم كان فضاء
متشابها اعني انه كان جانب منه فوق وجانب منه تحتا لان الفوقيه والتحتيه لا
تعقل حصولها الا عند حصول جسم اخر فاذا لم يوجد شيء من الاجسام البته امتنع اختلاف
اخر هذا الخلا بالفوقيه والتحتيه بل كان خلا متشابه الاحوال بالكليه الرابع ان القصد
من هذه المباحث ان الله العالم يمتنع ان يختص شيء من الامكنه والزمان قبل حدوث ليس
بجسم ولا جسماني ودليل ذلك هو قول النظار وهم فقيل احدهم متعلل النهار
وقيل هو قدر الحركه والمختار مفارقته بتجدده وهو مما اتحد معلوم ان الله
للابهام اختلف ايضا في الزمان هل هو معدوم او موجود وبتقدير وجوده هل وجوده
في الاعيان او الاذهان فقيل جوهر قايم بنفسه مستقل بذاته غني عن وجود الحركه ولوا
حقها ثم انه ليس بجسم لانه كل ما كان جسما فانه يكون قريبا وجسيما وبعيدا عن اخر
وبديهة العقل شاهده بان نسبه جميع الزمان الي جميع الاشيا علي السوية وعند هذا
ينعقد قياس من الشكل الثاني وهو ان كل ما كان زمانا فان نسبته الي جميع الاجسام
بالقرب والبعد علي السواء ولا شيء مما يكون جسما كذلك ينتج فلا شيء من الزمان بجسم
ثبت انه جوهر مغاير للجسم وهذا القول اختاره الامام في المطالب العاليه ونصره
وقول المصنف ولا جسماني اي ليس بجسم ولا حال في الجسم وقال اخرون عرض ثم اختلف
فنهم من قال نسبه لموجود لم يزل ولا يزال الي ما لا يزال ويزول وقيل مقارنه موجود
لموجود وقيل حركه الفلك وقيل مقدار الحركه الفلكيه من جهه التقدم والتاخر قال الامام
في المطالب وهو قول ارسطاليس وارتضاه المعتبرون من اتباعه كالفارابي وابن سينا

فالاقبر

قال وقيل عبارة عن نفس حركه الفلك الاعظم وقال ابو البركات البغدادي مقدار امتداد
الوجود انتهى والمختار عند المصنف هنا انه مقارنه متجدد موهوم لمتجدد معلوم ه
ازالة للابهام واليه مال الامدي في الابكار قال ولا بعد في قول القايل كل الزمان هو
مما يقدره المقدر ويفرضه الفارض من مقارنه موجود لموجود ثم قال وهو ما يعبر
عنه بقولهم كان كذا وقت طلوع الشمس انه قارن وجوده لطلوعها ثم قال المصنف
اخرا في غير هذا الكتاب الي انه عرض وانه مقدر فان لم يكن حركه لم يكن زمان في الوجود
وان لم تحس النفس بالحركه لم تحس بالزمان كما كان في حق اصحاب الكهف واليه يرشده
كلام الغزالي في المقاصد قال وكل من نام ضحوه وانتبه ضحوه الثاني فلا يحس بانقضا
زمان الا ان يحس في نفسه بتغيير علم بالعاده وان ذلك لا يكون الا في زمان وهذا
لنبه لاصطلاح الحكما واما اللغه فقال ابو علي الفارسي الزمان المده التي هي الليل والنهار
لا يجوز ان يكون عدد حركات فيكون مختلفا لانه قد تكون حركه اسرع من حركه اخري ولا
زمان اسرع من زمان ولا ابطا قال وليس بين الزمان والدهر فرق الا ان الدهر ازمنه
كثيرة وقال ابن جني الزمان مرور الليل والنهار ودوبان الليل والنهار زمن مخصوص
فقد عرف الشيء بما لا يعرف الا بعد معرفته ويلزم ان لا يكون ازمانا لان مرورها صفة
قايمه بها والصفه غير الموصوف وقيل هو عبارة عن الليالي والايام قال ابو ذؤيب
هذا الدهر الا ليله او نهارها والاطلوع الشمس ثم غيارها وقيل الزمان مقدار حركه الفلك
الاعظم وقال المعري في رسالة الغفران قولهم الزمان حركه الفلك لفظ لا حقيقه له وفي
كلام سيبويه ما يدل علي انه مضي الليل والنهار وقد حددته بانه شيء اقل جزء منه يشتمل
علي جميع الموجودات ضد المكان اذ اقل جزء منه لا تشتمل علي شيء ويمتنع تداخل الاجسام
اتفق جميع العقلا علي امتناع تداخل الجواهر وجود جوهر لحت وجود جوهر اخر خلافا
للنظام فانه ذهب الي ان اللون والطعم والرايحه كل منها جسم لطيف فاذا تداخلت هذه
الاجسام اللطيفه حصر بعضها جسم كثيف وقال ابن ابي جمره في حديث ارسال الله
الملك الي الرحم ينفخ فيه الروح وهو يرد علي من قال ان الجوهر لا يدخل في جوهر لان الملك
جوهر ويدخل في الرحم ليصور والرحم جوهر ولا يشعر صاحبه به وخلو الجوهر عن جميع العرض
ذهب اهل الحق الي ان الجوهر يستحيل خلوها عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضداده
وان كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن احد الضدين فان قدر عرض لا ضد له لم يخل
الجوهر عن قبول واحد من جنسه وذهب بعض الفلاسفه الي خلو الجواهر عن
جميع الاعراض والصور وقالوا ابتدا وحدوث الصور والاعراض ابتدا ومنع ه
معتزله البصره خلوها عن الالوان وجوزه في اعداها وقال الكعبي وشيعته من
البغداديين يجوز الخلو عن الالوان ويمتنع عن الالوان قال ابن التين وعيسى وسلم
الكل استحاله خلو الجواهر عن الاعراض بعد سرد الجواهر لها وقيامها بها وهذه
المساله من مقدمات حدوث العالم والجوهر غير مركب من الاعراض اي خلافا للنظام ص
والنبي رجيث قالا الجواهر اعراض مجتمعه وبنوا قولهم هذا على ان الجواهر ليست مشتركه

www.alukah.net

وتمام الماهيه ولا مماثله في حقيقه الجوهريه بديهي اجناس مختلفه لان الجواهر اعراض مختلفه
والاعراض مختلفه والجواهر اعراض فلا يكون جنسه متماثله وجميع الجهويان الجوهر لو
تركب من الاعراض لما قام بها لكن الاعراض قايمه بالجواهر اما الاولى فلانه لو كانت قامت الاعراض
بالجوهر لكانت قايمه بالعرض وهو محال واما الثانيه فللاتفاق على ان الجوهر يصح اتصافه
بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الاعراض والابعاد متناهيه ابعاد الاجسام متناهية
ويعني بالنهايه حد الشي وهو الطرف الذي اذا الحركه اليه متحرك وقف عنده لحيث لا يجد خطا
بعده شيا اخر مماله ذلك الطرف مثل النقطه للخط واذا علم تقدير النهايه بهذا كان ان لا نهايه
عبارة عما لا يفرض فيه حدٌ الا وبعده حدٌ اخر وكذلك ابدًا لا يقف عند شي وهو حد والذي
عليه اهل الحق ان كل بعد فهو متناه خلافا لبعض الاوايل في اثباتهم ابعادا لا نهاية لها
غير متناهيه بالفعل سواكانت مادية او مجردة وذلك لانه لو وجدت ابعاد غير متناهيه لاستحال
وجود الحركه المستديرة والتالي باطل فكذا المقدم والملزوم فالملازمه ان حركات كل فلك
زمانا والمختار وقال الشيخ الامام ينتفعها مطلقا وقال النهاوندي كانت وضعيه لا عقليه
اتفقوا على ان العلة تتقدم المعلول بالرتبه واختلفوا هل تسبقه في الزمان او تقارنه على
مذاهب احدها انها تقارنه وان كان بينهما ترتب عقلي فهو في السبب بذهو كحركه الخاتم
فانه مع حركه اليد وان كان معلولا وقال الرافعي في كتاب الطلاق انه الذي ارتضاه امام
الحرمين ونسبه للمحققين وعبر عنه في الروضه بالصحيح واجاب امام الحرمين والرافعي عن
قول القايل ان حينئذ اكرمتك بان الاكرام فعل منشا ولا تصور انشاوه الا متاخرا عن
المجي فلزم الترتيب ضرورة واما وقوع الطلاق فانه حكم شرعي لا يفتقر الى زمان محسوس
فنزيله سبيل العله مع المعلول والثاني انها تسبقه واختاره الشيخ السبكي والرافعي اليه
ميل ظاهر قال امام الحرمين في النهايه وسواء هذا الحكم في المذهب يدل له فانه لو قال لغير
المدخول بها اذا طلقتك فانت طالق ثم قال انت طالق طلقت هذه فقط ولم يطلق الطلقه
المعلقه لانها بانت بالطلقه الموقعه فلم يلحقها ما بعدها ولو كانت معه لوقع طلقتان لقوله
انت طالق طلقتين وايضا لو قال لغانم ان دخلت الدار فسالم حر ثم اعتق غانما في المرض
والثلث لا يفي بهما لم يعتق من سالم شي لخلاف ما لو اعتقهما جميعا فانه يقرع بينهما ولجا
الغزالي عن هذا فقال واذا لم يقع قبل الدخول طلقتان لان مقتضاه وقوع مع اول حالا البينونه
ولذلك لو قال انت طالق طلقه لم تقع الا واحدة على ادق الوجهين لحلاف انت طالق طلقتين
لان البينونه معلول لمجموع الطلقتين وقوله طلقتين كالتفسير لقوله طالق وكذا لا يعتق
سالم لان عتقه معلول عتق غانم وربما خرجت القرعه على سالم فيعتق دون غانم
فثبت المعلول دون العله قال وهذا كلام دقيق عقلي ربما يقصر نظر الفقيه عنه
الرابع والثالث ان العله العقليه تقارن معلولها لكونها موثره بذاتها والوضعيه
تسبق المعلول والشرعيه بين الوضعيه وهو ظاهر نص الشافعي في الام في كتاب الطلاق
والخلاف فوايد كثيره مذكوره في الفروع في الطلاق والكفاره وغيرها وقال الشيخ عز الدين

في القواعد الاسباب التوليديه التي يستقل بها المتكلم كالطلاق والعتاق الاصح ان احكامها تقترن
باخر جزء منها فتقترن الجزيه بالتاء من قوله انت جزء والطلاق بالقاف من قوله انت طالق
وهذا اختيار الاشعري والحذاق من اصحاب الشافعي وهو مطرد في جميع الالفاظ كالامر والنهي
فاذا قال اقعد كان امرا مع الدال من قوله اقعد واذا قال لا تقعد كان ناهيا مع الدال
من قوله لا تقعد وكذا الاقارير والشهادات واحكام الحكام وقال بعض الشافعيه لا
تقترن هذه الاحكام بشي من هذه الالفاظ بل تقع عقبها من غير تخلل زمان قال ويدل
على الاقتران ان سمع حرفا من اخر حرف الكلمه فانه يحكم على مطلقها بموجبها عند اخر
حرف من حروفها والذه حضرها الامام وانتخ الامام في المعارف ذهب الامام فخر الدين
الى ان اللذه منحصره في العلوم والمعارف العقليه فانها حاصله لصاحبها غير متناهيه
باقيه على الابد واما اللذات الحسيه فتصرح متقضيه مشوبه باكدار تخله طبيعه
والحاصل منها دفع الالم فاللذه الاكل والشرب لدفع الم الجوع والعطش ولذلك قال الحسن الاشعر
صريح جوع وقتيل عطش وهكذا الجماع واللبس وغيرها من اللذات الحسانية والخياليه وصنف
في ذلك رساله سماها لحقير اللذات الجسمانيه وقال ان اللذات المطلوبه في هذه الحياه العاجله
محصوره في بلاثه فاذونها اللذات الحسيه وهي قضا الشهوتين ويشارك فيها الادمي غيره
من الحيوانات واوسطها اللذات الخياليه وهي الحاصله من الاستعلا والرياسه لدفع الم
القهر والغلبه وهي اشدها التصافا بالعقلا اذ لم ينالوا رتبة الاولياء ولذلك قال بعضهم
اخر ما يخرج من رؤس الصديقين حب الرياسه واعلاها اللذات العقليه وهي الحاصله بسبب
معرفه الاشيا والوقوف على حقايقها وهي اللذه على الحقيقه وهذا اخذه من كلام الغزالي
قال الغزالي والعقليه هي اقلها وجودا واشرفها اما قلتها فلان الحكمه لا يستلذ بها الا الحكيم
وتصور الرضيع عن ادراك لذه العقل والطبور السمان والحلاوة لا يدل على انها ليست بلذيذه
واستطابته للبن لا يدل على انه اطيب الاشيا والناس كلهم الا النادر مقيدون في صبا الجهل
غير بالغين في رتبة العلوم فلذلك لا يستلذون ومن يكن ذا فم مريض يجد مرا به الماء
الزلال واما شرفها فلانها لازمه لا تزول ودايمه لا تعل وثمرتها في الدار الاخرة والقادر
على الشريف اذا رضي بالخسيس القاني كان مصابا في عقله محروما بشقاوته اقل امر فيه ان
الفضايل النفيسه لا سيما العلم والعمل لا يحتاجان الى اعوان وحفظه بخلاف المال فان العلم
يحرسك وانت تحرس المال والعلم يزيد بالانفاق والمال ينقص به والعلم نافع في كل حال والمال
تارة يجذب الى الرذيله ولذلك ذمه الله في القران في مواضع وان سمي خيرا في مواضع وذكر
الشيخ عز الدين في القواعد قريبا منه فقال هذا مختص ببدار الحنم واما دار الكرامة وهي
الجنه فان اللذه تحصل بها من غير الم يتقدمها او يقترن بها لان الالم واللذه عرضان متلازمان
في هذه الدار لحكم العاده المطرده وتلك الدار قد خرقت فيها العاده كما خرقت في الخاتم
واليصاق والبول والغايط والتفاخر والتحاسد ومساوي الاخلاق فلذلك تخرق العاده
في لذاتها من غير المسابق او مقارن فيجد اهلها لذه الشرب من غير عطش ولا طا ولذه
الطعام من غير جوع ولا نصب قال ولذلك خرقت العاده في العقوبات فان اقل عقوبات

وجوابه سف

الاخرة لا يبقى مدة في هذه الدار حياة واما في تلك الدار فان احدهم لتاتيه اسباب الموت من كل مكان وما هو بميت وقال ابن زكريا هي اختلاص من الالم وقيل ادراك الملايم والحق ان الادراك ملزوم لها ذهب محمد بن زكريا الى ان اللذة امر عدمي وهو الخلاص عن الالم وزيفه الامام بما اذا وقع البصر على صورة حسنا فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك بحكم حتى تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليها ولذلك قد تحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على كنز مال فجاه واجيب عنه بانا لا نسلم انها ما كان تحصل الا باشتياق الى النظر ولذلك نقول الالتذاذ بها مع كثرة الصحبة وقال ابن سينا في بعض كتبه اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي قال الصفي الهندي وهو لا يخلو عن شائبة الدور لان ادراك احدهما يتوقف معرفته على ادراك الاخر وهذا فيه نظر اذ قد يدرك المنافي من لم يدرك الملايم ويعرفه وكذا بالعكس وقال ابن سينا في الفرق ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم هو الكمال الخاص للشيء ورد بانا نجزم بانفسنا حاله مخصوصة ونعلم انا ندرك ملايما ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غيره والمختار ان اللذة والالم لا يجدان لكونهما من الامور الوجدانية فلا تحتاج في حصولها الى نظر وفكر وقال في المحصول في باب القياس عند الكلام في المناسب انه الصواب وخرج عليه البيضاوي في الطوالع وعلى التجريد فرادهم الادراك الحادث فان الكيفيات المستقرة لا يلتذ بها لاستقرارها وعدم تجددها اذ لا يبقى للنفس بها شعور يدثر هر عنها في اكثر الاوقات واللذة انما هي لحصول وشعور فالحصول بعد ما لم يكن كالمريض اذا حصل الصحة دفعة وجد بذلك اعظم اللذة لتجددها بعد الزوال وما قال المصنف انه الحق اخذه من الصحايف للسمرقندي فقال بل الحق ان الادراك ليس هو نفس اللذة بل ملزومها وهي ايجاد الالم اي ليكون على القول الاول امرا وجوديا وهو على الوقوع في الالم وعلى الثاني ادراك غير الملايم وفيه ما سبق وقال الامام في المطالب اختلف في ان الالم هل هو نفس ادراك المنافي او حالة زايدة ولذلك النفرة والشهوة هل هما نفس الارادة والكراهة او جنسان مغايران لها وما تصوره بعقل اما واجب او ممتنع او ممكن لان ذاته اما ان تقتضي وجوده في الخارج او عدمه او لا تقتضي شيا هذا التقسيم قدمه صاحب المنهاج والصحايف وغيرهما والمصنف اخره لاهمية السابق وحاصله ان ما تصوره العقل فهو بالنسبة الى الخارج اما واجب او ممتنع او ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده في الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه فهو الممتنع وان لم يقتض شيا فهو الممكن وكل واحد من هذه الثلاثة لا ينقلب الى الاخر لان مقتضى الذات لازم لها وفي رفعها رفع الذات فلا يصير الواجب لذاته ممكنا ولا الممكن واجبا ولا كل واحد منهما ممتنعا ولا الممتنع شيا منها وبعضهم جعل القسمة ثنايية وان الامكان في المشهور يطلق على مقابله الامتناع فكل ما ليس بممتنع يسمونه ممكنا وكل شيء اما ممتنع او ممكن وهو على هذا الاصطلاح فالواجب مندرج في الممكن لانه ليس بممتنع لكن المحققين لما اطلقوا اسم الممكن على ما ليس بممتنع ولا واجب جعلوا القسمة ثلاثية وهذا الممكن اخص من الممكن في المشهور

لاستلزامه اياه من غير عكس واورد بعض الناس عليه شكا وهو ان الواجب لذاته ان كان ممكنا وكل ممكن هو ممكن ان لا يكون فالواجب لذاته يمكن ان لا يكون هذا خلف وان لم يكن ممكنا وكل ما ليس بممكن فهو ممتنع فالواجب لذاته ممتنع هذا خلف والجواب ان الواجب لذاته ممكن بالمعنى الاعم ولا يلزم من صدق كونه ممتنعا بالمعنى الاعم ان لا يكون وانما يلزم ذلك ان لو كان ممكنا بالمعنى الاخص وليس الواجب لذاته ممكنا بالمعنى الاخص ولا يلزم من نفي كونه ممكنا بالمعنى الاخص كونه ممتنعا وانما يلزم ذلك ان لو كان غير ممكن بالمعنى الاعم واورد عليه ايضا ان الممكن ان كان موجودا امتنع عدمه لاستحالة اجتماع الوجود والعدم وان كان معدوما امتنع وجوده لما ذكرنا فلا امكان وايضا ان خص سبب وجوده وجب وجوده والا امتنع وجوده واجيب بان الممكن هو الذي بالنظر الى ماهيته من حيث هي لا يجب وجوده ولا عدمه خاتمة هذه الخاتمة في علم التصوف وختم به ليكون الدعا الى تطهير القلب خاتمة امره وتابع في ذلك صاحب الشامل الصغير فانه جعل ذلك في اخره ومنه استفد المصنف وقد ارى عليه اول الواجبات المعرفة وقال الاستاذ النظر المؤدي اليها والقاضي اول النظر وابن فورك واما [illegible] فقد اختلف في اول ما يجب على المكلف على بضعة عشر قولا احدها قول الاشعري العلم بالله ورسوله ودينه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وليعلموا انما هو اله واحد قال ابن المعاني وهو قول عامة اهل الحديث وسلكوا طريق السلف ونهوا عن ملابسة الكلام وزعموا انه حدث ومن مخترع بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين وانكروا قول اهل الكلام اول واجب النظر ولو قال الكافر امهلوني لا انظر والحديث فانه لا يمهل ولا ينظر ولكن يقال له اسلم في الحال والا انت معرض على السيف قال ولا اعلم في هذا خلافا بين الفقها وقد نص عليه ابن سريج والباقلاني قول الاستاذ النظر المؤدي الى العلم به اذ لا يتوصل اليه الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفي القرآن غير ما اية في وجوب النظر والتنبيه على الايات والعلامات والدال قول القاضي انه معرفة الادلة والمقدمات التي لا يتم الواجب لتظر الا بها والصحايح قولان فوركه واما الحرمين القصد الى النظر الصحيح اذ لا يحصل النظر الا بالقصد اليه والخامس قول ابي هاشم الشك ونقل عن ابن فورك لا يتناول النظر من العالم فان الحاصل لا يتعلق به طلب ولا يمتنع من الشاك والظان فانه متردد بين معتقدين فيجب النظر لتحصيل اليقين ورده القاضي ابو بكر بانه لا يمتنع زوال العقل المجموع على النظر من غير سبق تردد والسادس الاقرار بالله ورسوله والسابع النطق بالشهادتين والثامن قبول الاسلام والعزم على العمل ثم النظر بعد القبول ليعلم به صحة المقبول والتاسع اعتقاد وجوب التقليد والعاشر عدم التقليد والحادي عشر ان النظر لا يجب الا عند الشك فيما يجب اعتقاده فيلزم البحث عنه والنظر فيه الى ان يعتقده قال الشيخ ابو الدرء القواعد وهو الاصح وذكر الامام في المحصول وغيره ان الخلاف لفظي يرجع الى انه هل المراد الواجب لعينه او لغيره فمن اراد الاول قال انه النظر ومن اراد الواجب بالقصد الثاني قال انه النظر او القصد الى النظر قلت بل هو معنوي تظهر فايدته في التعصية بترك النظر على من اوجبه دون من

www.alukah.net

لم يوجبه هذا اذا قرنا المعرفه بوافقه المعتقد وان لم يكن عن دليل وقال الامدي المعرفه
الواجبه تنقسم الى ما حصولها عن معرفه الدليل جملة لا من حيث القدره على تقريره ودفع
المعارض عنه والى معرفه الدليل مع التقرير فقيل هي بالاول واجبه على الاعيان وبالثاني
على الكفايه وقيل على الاعيان في الثاني ايضا لكن لو ترك النظر فصاحبه مومن عاص
وسيد الغزالي في بعض مولفاته النظر فقال هو طويل عند من لا يعرفه وجيز عند
العارف به فانك اذا عرفت انك محدث فالمحدث لا بد له عن المحدث فقد حصل لك البرهان
على الايمان بالله فما اقرب هاتين المعرفتين اعني انك محدث وان المحدث لا بد منه
الاولى ما نقلنا اولا عن الشيخ هو المشهور وفي المقنع للاستاذ ابي منصور حكايه الثاني
عن اكثر الاصحاب قال وهو ظاهر مذهب سحنا واستدل على ذلك بان قال العبادات
متعلقه بالبدن والتيه لا يتهيا من قصد المعبود والقصد لا يصح الا بالمعرفه والمعرفه
لا تصح الا بالنظر فثبت انه اول واجب قال وذهب بعض القدماء من اصحابنا الى انه
المعرفه لانها المقصود والنظر يقع تبعا والتابع لا يعد في نفسه قال ومن قال انه
القصد للنظر فهو قياس ما تعلق به شيخنا فان القصد يقع اولا فاذا اعدا النظر اولا
لوقوعه قبلا لمعرفه لزم ان يعد القصد اولا لوقوعه قبل النظر قال وحكى سحنا عن
بعض اصحابنا انه اول واجب الاقرار بالله ورسوله فقيل اراد بعض المتكلمين لامر
يختص به من اصحابه ولحتمل انه اراد بعض اصحابنا وانه احب عليه ذلك على الفور فان
اصحابنا يوجبون الفور ولخالفون المعتزله في القول بمهلة النظر ولهذا سار شيخنا
نفسه عمن وراى الصين وراى الاختلاف ماذا يلزمه قال فيه جوابان احدهما يلزمه
النظر وليعلم الحق فيتبعه والثاني يلزمه اتباع الحق وقبول الاسلام الذي علم منه
ان لا طريق الى المعرفه الا بالنظر والاستدلال وهو اتفاق وحكى الامام في المطالب
عن الصوفيه ان الطريق معرفته الرياضة وتصفيه الباطن وهو المراد بالالهام
الذي ذكره المصنف في باب الاستدلال الثالث قيل ان هذه المساله اصله للمساله السابقه
اول العقيده في التقليد في اصول الدين فانا اذا اوجبنا المعرفه امتنع التقليد قلت
ان اريد بالمعرفه الجمله فلا شك انها في فطره كل احد فان معرفه الله الظاهره مذكوره
في النفوس فان كل عاقل يعلم انه مفعول لفاعل ومعرفته المكتسبه هي التي دعت الانبياء
اليها وهي معرفه ما يجب له وما يستحيل عليه فدعوا كلهم الى قول لا اله الا الله وهي على
ثلاثه اضرب ضرب لا يدركه الا نبي او صديق وذلك معرفته بالنور الالهي من حيث لا
يعتريه شك بوجه كما قال تعالى انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا
وضرب يدرك بغلبه الظن الذي نفره اهل اللغه باليقين كما قال تعالى الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم وضرب يدرك بالتقليد المحض كما قال تعالى وما يومن اكثرهم بالله
الا وهم مشركون فالاول الحري بجري ادراك الشي من قرب ولهذا قالوا في وصفهم لئن كان
له قلبا والقى السمع وهو شهيد والثاني الحري بجري ادراكه من بعد وقد تعرض فيه
شبهه لكنها تزول بادنى تامل كما قال تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان
تذكروا

تذكروا فاذا هم مبصرون والثالث الحري بجري رويه الشي من وراء ستر كثيف فلا يبعد
من شبهات كما اخبر سحانه وتعالى عمن هذه حاله بقوله ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين
وسبق عند قول المصنف ليست حقيقه معلومه ما ينبغي استحضارها هنا ودد النفس
الابيه بياء عن نفسان الامور وتلجح الى معاليها الان الاول يكرهه الله
والثاني يحبه فروي البيهقي في شعب الايمان من طريق عن سهل بن سعد قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يحب معالي الامور ويكره سفسافها قال ابن الاثير
النفسان الامر الحقير والردي من كل شي وهو ضد العالي واصله ما يظهر من غبار الدقيق
اذا دخل والتراب اذا انتثر وقوله يربا بها اي يرفعها قال الجوهري
وقولهم اني لا ارباك عن هذا الامر اي ارفعك عنه قلت ومنه قول بعضهم قد
هيئوك لامر لو فطنت له فاربا بنفسك ان ترعى مع الهمل والمعالي والنفسان كلتا
جائعتان لدرجي السعادة والشقاوة والغرض ان من نظر الى الدنيا بعين الحقيقه وانها
لو كانت كلها مباحة لا لهته عن الحق له وهي لاجله وهو العباده انكف عن دنى الطريق
وتخلق بالحقايق فان ابى النفس لا يرضى ان يكون ادنى وهو يقدر على ان يكون اعلى
ولا يميل الى العوج وقد هدي الى الطريق العلى فان سبب المرض المانع من معرفه الله
تعالى الاقبال على الشهوات والحرص على الدنيا ولهذا قال الشافعي لو اوصى لاعقل الناس
صرف الى الزهاد وقال يحيى بن معاذ لو كانت الدنيا تبرا تفنى والاخره خزفا تبقى لكان
ينبغي للعاقل ايثار الخزف الباقي على التبر الفاني فكيف والدنيا خزف فان والاخره تبر
باق وما يرغب في الزهد فيها خسة شركائها وقلة وفائها وكثره بلائها وحقق فنائها
ومن اعظمها الغفله عن الله وما احسن قول بعضهم لولده يا بني لا تغبطن اهل الدنيا
على دنياهم فوالله ما نالوها رخيصة والله ما نالوها حتى فقدوا الله وكان شيخنا
العارف ولي الدين قدس الله روحه يقول وجود الدنيا يضر بالقلب بالخاصيه حتى
في الفهم والذكاء وحسن الاستعداد لادراك الحقايق من الهدى ودين الحق ولقد وجدت
من ذلك اثارا عجيبه في اقبال القلب وادباره ورايت اكابر اهل علم قلوبهم متعلقه
بالدنيا تصير عقولهم من البلاده كعقول النساء والصبيان فالحذر الحذر من خضول
الدنيا والقناعه باليسير ففيه راحه القلب وسلامه الدين والدنيا تنبيه
قد سرح من نصر المصنف بالجواب المعرفه وخلا يبق النقل الى ما قاله بعض المحققين
ان علم التصوف يلتفت الى اصلين النظر في التوحيد والاعتبار في الموجودات ومن ذلك
النقل والحكم عليها وعلى جدها ظاهرا وباطنا وعلى ما يقوم به وبها والعلم بالتغيير
من صفاتها وما هي في ذاتها فمن فخم قدره وعلم فخره وهو مستمد من نور البصيره التي
هي مبدا السعاده عند اهل الاراده التي اخبر الله عنها بقوله ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور والمراد بالظاهر علم الشريعه اصلا وفرعا واحكامها ثم معرفه النفس
وافاتها وعللها وتهذيبها وتعذيب جاهها بريا ضتها وتصفيه سرايرها ومن عرف ربه
تصور بتعبيره وتقريبه فحان ورجى فاصغى الى الامر والنهي فارتكب واجتنب

فاجره مولاه فكان سمعه وبصره ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ومؤيده وان استعاذ به اعاذه العارف عندهم من عرف الحق باسمايه وصفاته ثم صدق الله في جميع معاملاته ثم تنقى عن اخلاقه المذمومه وافاته ثم طال بالباب وقوفه ودام على القلب عكوفه فحظي من الله بجميع امانيه وصدقه الله في جميع احواله وانقطع عنه هواجس نفسه ولم يصغ بقلبه الي لخاطر يدعوه الي غيره فعند ذلك يسمى عارفا وتسمى حاله تقريبا قال الشيخ عز الدين في القواعد الطريق في اصلاح القلوب التي تصلح الاجسام بصلاحها وتفسد بفسادها تطهيرها من كل ما يباعد عن الله وتحليتها بكل ما يقرب الي الله وتزلف لديه من الاحوال والاقوال والاعتقاد وحسن الاعمال ولزوم الاقبال عليه والاصغاء اليه والمثول بين يديه في وقت من الاوقات وحال من الاحوال على حسب الامكان من غير اداء الي السآمه والملال قال ومعرفه ذلك علي الملقبه بعلم الحقيقه وليست الحقيقه خارجه عن الشريعه بل الشريعه طافحة باصلاح القلوب بالمعارف والاحوال والعزوم والنيات وغير ذلك وقال ابن عبد المعطي في شرح منازل السائرين وكان من اصحاب الاحوال والمعارف الحقيقه عند القوم غلبة الاحوال والجد في الطلب كما قال حارثه وكأني الحديث فسأله عليه السلام عن حقيقه الامر فاجابه بغلبه الاحوال فرضي بذلك منه وبه قطع حارثه ومن جذبي حذوه بذوبه فعل نفسه وارشاد الي فضل الله ومنته عليه واذا كانت الدنيا مجابا عن الاخره فمن الخرق له مجاب الدنيا بالعزوف عنها اطلع علي الاخره والوقوف مع الكون مجاب لحجب العبد عن الله فمن اراد المشاهده فعليه بالعزوف عن الوقوف معهما وقال صاحب منازل السائرين اتفق علماء هذه الطريقه علي ان النهايات لا تصح الا بتصحيح البدايات وبزاقامه الامر علي مشاهده الاخلاص ومتابعه السنه وتعظيم النهي علي مشاهده الخوف ورعايه الحرمه والشفقه علي الخلق بذل النصيحه وكف الاذيه ومجانبه كل صاحب يفسد الوقت وكل سبب يفتن القلب وقال الاستاذ ابو القاسم القشيري لا شيء اعظم تركه علي العبد من الذكر وهو ان يعتاد مناجاه الحق اعتيادا هذا الجنا بمخاطبه بعضهم لبعض ثم يترقى من ذلك فيخاطبه الرب والي هذا اشار بقوله صلى الله عليه وسلم لقد كان في الامم محدثون فان يكن في امتي منهم فعمر انتهى اذا علمت هذا اطلعت علي تفسير الله وتبعيده والمراد بالقرب هنا المعنوي وهو معاملته معاملة القرب اليه بالطاعة والتعظيم واليه ذهب ابن عبد السلام في كتاب مقاصد الصلاة وقد يراد تقرب العبد من ربه قربه منه بالصفة فيتصف بما يمكنه الاتصاف به من صفات الرب سبحانه وتعالى فقد روي تخلقوا باخلاق الله وفي الصحيح ان لله تسعه وتسعين اسما من احصاها دخل الجنه وقال ابن هذا المعرفه اسما الله تعالى كلها تصح لان يتخلق بها العبد الا واحدا فانه للتخلق لا للتخلق وهو الله سبحانه وتعالى قال العراقي في المقصد الاسني وبهذا التخلق والاتصاف يكون العبد ربانيا اي قريبا من الرب وقرب العبد من ربه معنيان آخران احدهما قربه بالعلم والقدرة ومنه قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثه الا هو رابعهم والثاني قربه بالجود والاحسان والفضل والامتنان

كما قال

كما قال تعالى ومزاجه من تسنيم عينا يشرب بها المقربون جعلنا الله منهم وقول المصنف فخاف ورجاهما ثمرة المراقبه وهي ثمرة القرب والتبعيد فان الله تعالى جعل لكل معرفه حالا تنشأ عنها فمن عرف نجم الله كان حاله الخوف ومن عرف سعة رحمته كان حاله الرجا وفي كلامه اشاره الي الجمع بين المقامين فلا تقنط ولا تتكل كما قال تعالى يرجون رحمته ويخافون عذابه ولهذا ذكر مسلم في صحيحه احاديث في سعة رحمه الله اتبعها بحديث دخول المرأة هرة النار وقال قال الزهري ذكرنا ليلا يتكل رجل ولا ييأس رجل قالوا ولكن الخوف اغلب لان النفس اليه احوج فان الرجا يبعث علي الراحه والاتكال واهمال بعض الاعمال الا عند الاحتضار فليكن رجاؤه اغلب وانما كان هذان المقامان من الاركان لانهما مدرجا العبوديه واشار صاحب المنازل الي توقف في عد الرجا من جمله المقامات وقال انه اضعف منازل المريد لانه معارضه من وجه واعراض من وجه وهي وتوع في الرعونه عند ذي هذه الطايفه الا ما فيه من فايدة واحده ولهذا نطق باسمه التنزيل والسنه ودخل في مالك المحققين وملك الفايده انه يختار اجراره الخوف حتى لا يعدوا الي الاياس قال الشيخ عبد القادر ما من حال ومقام الا وله خوف ورجا كجناحي طاير لا يتم الايمان الا بهما عيران خوف كل ذي حاله ورجاوها بما يليق بهما واما ما حكي عن بعضهم ليست اعبد الله رجا في جنته ولا خوفا من ناره فاطلاقه اثر اق كيف وقد مدح الله اصفياءه بقوله يرجون رحمته ويخافون عذابه وقال تعالى عن خليله واجعلني من ورثه جنه النعيم والحق ان هذا القول ان صدر اظهارا للاستغناء عن فضل الله وعدم المبالاه بعقوبته فهو خطا كفر وان صدر لاعتقاد تحيض العباده لله تعالى حتى لو لم تكن هناك جنه ولا نار لعبد فهو تحق وعليه ينزل كلام هذا القايل فان للرب سبحانه صفتي جلال وكمال فلو انتفى الخوف من جهه صفه جلاله وجبت عباده من جهه كماله وقوله فاصغى الي الامر والنهي جعل هذا ثمرتا علي الخوف والرجا ومسببا عنه فانه اذا تحقق المقام امتثل اوامر الله ونواهيه فامتثل اوامره ولجتنب نواهيه وعبر بالاصغاء للاشاره الي انه لا يكفي مجرد الاستماع بل لا بد من الميل اليه والانقياد وانشراح الصدر والتلذذ به وقوله فاجتبه اي انه توصل بذلك الي مقام المحبه فكان الخوف والرجا بدايه والمحبه نهايه ولهذا قال السهروردي الخوف للهيبه والاجلال افضل من الخوف والرجا فاذا اردت ان تعرف فضايل الاولياء فانظر الي ما يظهر عليهم من اثار المعارف والاحوال فان تهم غلب عليه افضلها كالتعظيم والاجلال فهو افضل الرجال وايهم غلب عليه ادناها كالخوف والرجا فهو ادنى الرجال انتهى وحكى الامام الرازي في تفسير قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفيه عن المتكلمين ان من عبد الله لاجل الخوف والعقاب والطمع والثواب لم تصح عباداته ولا دعاؤه وحكى ابن الحويني في تفسيره سور الاخلاص قولين في ان ابتداء المحبه من الله او من العبد واحتج الاول بقوله تعالى يحبهم ويحبونه ولقد كرمنا بني ادم اني جاعل في الارض فهو الذي احبه اولا واسجد له ملايكته واحتج الثاني بقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقوله ان الله لا يضيع اجر المحسنين قال والاول هو الاصح والتحقيق ان يقال ان المحبه اولا من الله تعالى ثم ان العبد ان قابل المحبة بالمحبه واحب ربه زاده الله

في محبته وان قابل بغيضها قطع محبته وبيانه ان الموجود من الله تعالى تعلق الارادة لخلقه فاذا اراده واحسن اليه وهو علامه المحبه فان شكر الله زاده وان كفر به اباده قال المحققون علامه محبه الله ان المرء يبغض نفسه لانها مانع من المحبوب ثم اذا وافقته النفس في المحبه احبها لا لانها نفسه بل لانها تحب محبوبه اذا علمت هذا فما قاله المصنف اقتبسه من الحديث الصحيح وما يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وفي روايه وفي روايه فاذا احببته كنت سمعا وبصرا في ينطق ولي يسمع ولي يبصر وذلك لان من احبه تجرد عن صفات نفسه وتبرا عن افعاله وعن حوله وقوته في جميع احواله وفوض اموره الي الله تعالى فصارت حركاته وسكناته كلها بالله كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاما تاويل الحديث فهو ان الله يتولى من احبه في جميع احواله كما يتولى الوالدان جميع احوال الطفل فلا يمشي الا برجل احدهما ولا ياكل الا بيده ففنيت صفاته وقامت صفات الوالدين مقامها لشده اعتنائها بحفظه وتسخير الله اياها فكذلك حال العبد الطايع مع الرب وفي الحديث اللهم كلاءة ككلاءة الوليد فعني كنت سمعه احاطت عنايتي ولطفي به لحيث يصير فعله وادراكه كانه فعلي وادراكي قيل واصل الكلام كان سمعه سمعي اي صار ثم حذف اداة التشبيه وقلب التشبيه بعد ذلك فصار التقدير كان سمعي يسمعه ثم حذف المضاف فرسمعي واقيم المضاف اليه وهو ضمير المتكلم مقامه فانقلب الضمير المجرور مرفوعا واتصل بالفعل فصار اللفظ كنت سمعه وهكذا تاويل بقيه الحديث وفيه حذف كثير واما ما يشير اليه اصحاب الالحاد من ادعايهم ان الحديث على ظاهره وان الحق ما زال سمعا وبصرا ويدا للعبد حقيقه بدليل قوله كنت وانما ظهرت له حقيقه الحال حينيذ فلا يخفى فساده لاستحاله كون القديم صفه للحادث وقوله والحزه ولياجعل حقيقه الولايه التجرد عن الصور والجهات والوقوف معه بالذات قالوا وسمي الولي وليا لانه تولي الله بطاعته وقيل لان الله تولاه بلطفه فهو فعيل اما بمعنى فاعل او مفعول وحينيذ يصير مجاب الدعا مكاشفا بغيب الارض والسما مخاطبا بسايرالاسما فلا تدع الا اياه اليه ولا تستدل بغيض عليه قال ابو سعيد الخراز اذا اراد الله ان يوالي عبده فتح عليه باب ذكره فاذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب ثم رفعه الي مجالس الانس ثم اجلسه علي كرسي التوحيد ثم رفع عنه الحجب وادخله دار القرب وكشف له الجلال والعظمه فاذا وقع بصره علي الجلال والعظمه خرج من حسه ودعاوي نفسه وتحصل حسه في مقام العلم بالله فلا يتعلم من الخلق بل تعليم الله وتجليه لقلبه حسنه فيسمع ما لم يسمع ويفهم ما لم يفهم قال بعض محققي الصوفيه لو انصفنا اصحابنا الاصوليون لما استبعدوا ذلك اعني حصول العلم من العمل لان الصوفيه يقولون العلم يستفاد باعمال القلوب وهي كيفيه يظهر ضدها بالعمل بالجوارح فعمل الجوارح حق حقيقه علي القلوب ولهذا لا يصح عمل النيه الا بعد القلب اعني عملا مقبولا ولو نظر ارضي الله عنهم حق النظر علموا ان العارف الحقيقه لا تحصل الا بصحه النظر وصحه النظر لا تحصل الا بصحه البصيره

ومحه

وصحه البصيره لا تحصل الا بزوال حاسه النفس وانقشاع غمام الجهل وحصول طهاره النفس كما قال تعالى ان الصلاه تنهى عن الفحشا والمنكر وقوله خذ من اموالهم صدقه تطهرهم وتزكيهم بها وقوله تعالى انما يريد الله ان يذهب عنكم الرجس اهل البيت ولهذا قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين اهتدوا زادهم هدي وقال في العبد الصالح اتيناه رحمه من عندنا وعلمناه من لدنا علما فدل سبحانه باختلاف العبارتين على اختلاف المعنيين فسمي ما خولهم على السنه انبيايه هدايه وسمي ما افاض عليهم من ربانيتهم بلا واسطه هدي وقد حصر هذا المدد لسادات الصحابه فقال علي رضي الله عنه لو كشف الغطا ما ازددت يقينا وحصل الحارثه حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لكل حق حقيقه فما حقيقه ايمانك الحديث من وفقه الله لمعرفه واحد انيته يبدايعه وصنايعه كما قال تعالى سنريهم ايانا تنا في الافاق وفي انفسهم فعند ذلك يري حسن الترتيبه ونظامها فيعبده عند ذلك حق عبادته فيوليه تقريبه وتحبيبه فيعرف حينيذ حقايق الموجودات بموجدها ودقايق المخلوقات بخالقها فيصير كما قيل لبعضهم بم عرفت الاشيا بالله وقال بعضهم ما نظرت شيا منذ عرفت الله الي شي الا رايت الله قبله وفي الحكمه لا يبالي فيجهل فوق جهل الجاهلين ويدخل تحت دقيقه المارقين في الفهم من جمع الي سفساف الامور وعدل عن معاليها قد قيدته الشهوه واسرته المحظورات لا يبالي بارتكاب الحرام ولا بالتدنس بالاثام ولهذا قال العلما الخبيس من باع دينه بدنياغيره والموفق له في هذا الجهل فانه اول داء النفس ثم حب الاشيا ثم قله المبالاه ثم الجراه ثم قله الحيا ثم صديق النفس ثم المني لغير الاخره وهذا حال من ركبته النفس الامارة بالسو ولا يبالي الله ان يهلكه واول منزل من منازل السالك هو الفراغ من ذبح النفس بسكين الرياضات فمن بادر الي ذبح نفسه الغرة التي لم تحنك بعد التمس قلبه حياة لا يموت بعدها ويسرع في ذلك وقد صارت نفسه عوانا محتاله مكاره خداعه بظهر زي الصلحا ويتشح بسمه الاتقيا وتعجب الناظرين بزخارفها فلا يزال للحق ولا يتاب في العمل الصالح دايما ولا تكدح الي ربها كدحا فيخرج من الامر حليقه العذار مرتده مسلمه عن تكليف الدين ليس فيها اثر سجود ولا سمه شهود وهذه هي الامانه بالسو الباعثه الطاغيه التي هي اعدي عدوك فدونك صلاحا او فسادا او رضى او سخطا وقربا او بعدا او سعاده او شقاوه ونعيما او جحيما هذا خطاب عام لمن علم الفرق بين الحالين وتباين هذين الضدين وتضمن قوله دونك تحذيرا واغراء فالاغرا للصلاح والرضى والقرب والسعاده والنعيم والتحذير لما بلياها كما قيل انت القتيل بكل من احببته فاختر لنفسك في الهوي من تصطفي ودونك واذا خطر لك امر فزنه بالشرع فان كان مامورا فبادر فانه من الرحمن فان خشيت وقوعه لا يقاعه على صفه منهيه فلا عليك اذا عرض للسالك الي الله في الطريق امر فطريقه ان يزنه بميزان الشرع ويقصد بابتدا العلم ان لا يعمد الا بعلم ولا يخرج عن ثلاثه اقسام اما ان يكون مامورا به او منهيا عنه او مستكوتا عنه والمصنف ذكر الثلاثه فان وجده مامورا به اعلم ان الواجب

www.alukah.net

والمندوب فليبادر الى فعله فانه من الرحمن فان خسيت وقوعه على صفة منهيه من عجب
او رياء فلا عليك ولا تجعل هذا الخاطر مانعا من العمل فانه شيطاني نعم ان اوقعته على تلك الصفة
بتسويله الى ملكي والهامي تردد وحي مع اشتراك الكل في الحق فالخواطر الملكيه هي ما تعلق
بالترغيب في العبادات على تفريق اوامر الشرع والنهي عن المخالفات واللوم على ارتكاب
المحظورات والفرق بينه وبين الالهام ان الخواطر الملكيه قد تزعجها النفس وانشيطان
طوعا وكرها والثاني فعلها ابداع بالهواجس والوساوس بخلاف الخواطر الالهاميه
فانه لا يردها شيء بل تثمارها النفس والشيطان طوعا وكرها الثاني علم من قوله فبادر
بقا التعقيب الى السرعه قال الاستاذ ابو القسم القشيري فانك ان توقعت بردّ الامر
وهبت رجع التكاسل وقد حكي الوسشيني انه كان في حاله التفرع فدعا من ينزع قميصه
عنه وقال ادفعه الى فلان فقيل له لو صبرت حتى تخرج فقال خفت ان يزول ذلك الخاطر
عن القلب الثالث اشار المصنف بذلك الى ان المدار على الامر والنهي وقد قال الاستاذ
ابو القاسم القشيري في كتاب الاشارات وقد سهل ما اول طريق الحق واجره فعقل اول الخير
معانقه ما امرت به ومفارقه ما زجرت عنه وما عداها فعبارات آيلة اليه فمبادرة
الامر ومحاذره الزواجر النوهي عن المخالفات والترقي الى الطاعات واحتياج استغفارنا
الى استغفار لا يوجب ترك الاستغفار ومن ثم قال اسهل وردك يا عمر وان خفت
العجب مستغفرا منه هذا جواب عن سوال مقدر تقديره انه نقل عن رابعة العدويه
رضي الله عنها استغفارنا يحتاج الى استغفار واذا كان كذلك فلم نستغفر والجواب ان
التلفظ المحض خير من الصمت فاحتياجه اليه لا يوجب الصمت عنه قال الغزالي في الاحيا
في باب التوبه لا يظن ان رابعه تذم حركة اللسان بالاستغفار من حيثه انه ذكر الله تعالى
بل تذم غفله القلب فهو محتاج الى الاستغفار من غفله قلبه لا من حركه لسانه فان سكت
عن الاستغفار بالجنان ايضا احتاج الى استغفارين لا الى استغفار واحد قال وهذا
معنى قول العابد الصادق حسنات الابرار سيات المقربين فان هذه الامور ثبتت
بالاضافه فلا ينبغي ان يوخر من غير اضافه ولذلك اختار ان جريان الاستغفار على اللسان
مع الغفله حسنه لانها خير من حركه اللسان بغيبه مسلم او فضول كلام بل هو خير من
السكوت وان كان ناقصا بالنسبه الى عمل القلب ولذلك قال بعضهم لشيخه ان لساني في
بعض الاحيان يجري بالذكر والقرآن وقلبي غافل فقال اشكر الله اذا استعمل جارحه
من جوارحك في خير وعوده الذكر ولم يستعمله في الشر والفضول وما قاله حق فان تعود
الجوارح للخيرات حتى يصير لها طبعا يدفع حمله من المعاصي فمتى تعود لسانه الاستغفار
اذا سبع من غيره كذبا سبق لسانه اليه ومن تعود الاستعاذة اذا احدث ظهور مبادي
شر قال لحكم سبق اللسان اعوذ بالله حتى يدفع بذلك شر لعنته او غيبته فاياك ان
تلهج في الطاعات بمجرد الالفاظ فتقل رغبتك في العبادات فان هذه مكيدة من الشيطان
على المغرورين وحكى الاستاذ ابو القاسم القشيري في الاشارات عن بعضهم لا ينفع

ذكر اللسان مع غيبه القلب ثم قال وقال بعض الموفقين ان الله اكرم ان لا يحفظ على العبد
قلبه اذا خطر هو بلسانه قال الاستاذ وهذا هو التحقيق وقال في موضع اخر عند
المعظم يلقن العبد ذكرا في الابتداء حتى يتمرن عليه اللسان ثم يرد الذكر الى القلب قال
ينبغي ان يبتلي القلب اولا بالذكر ثم يغض منه على اللسان والكل حق وقوله ومن ثم
قال مشيرا الى ما سأل بعض ائمة خراسان للشيخ شهاب الدين السهروردي فقال القلب مع
الاعمال يداخله العجب ومع ترك الاعمال يخلد الى البطاله فاجابه الشيخ لا تترك الاعمال
وداوي العجب بان تعلم ان ظهوره من القلب وكل الشيطان فاطرد العجب باستغفار الله
فانه بصير ذلك كفاره خاطر العجب ولا يدع العبادات وكذا قال الامام في الطالب من مكايد
الشيطان ان يترك العبد خوفا من ان يعود الناس مرائي وهذا باطل فان تطهير العمل
من نزغات الشيطان بالكليه متعذر فلو وقف العباد على الكمال لتعذر الاستغفار بشيء
من العبادات وذلك يوجب البطاله وهي اقصى غايه غرض الشيطان بل الصواب انك ما دمت
تجد باعثا دينيا على العمل فلا تترك العمل فان وردت اتيانه فخاطر بالرياء فجاهد نفسك
واحتمل في ازاله ذلك الخاطر بقدر القدره وقال الشيخ ابو زكريا النووي لو فتح الانسان
عليه ملاحظه الناس والاحتراز من نظرات ظنونهم الباطله لاستد عليه اكثر ابواب الخير
وضيع على نفسه شيئا عظيما من مهمات الدين وليس هذا طريقه العارفين ولقد احسن
من قال سيروا الى الله عرجانا ومكاسير ولا تنتظروا الصحة فان انتظار الصحه بطاله
والعلم في هذا المعنى قول الامام الشافعي رضي الله عنه اذا خفت على عملك العجب فاذكر
رضى من تطلب وفي اي نعيم ترغب ومن اي عقاب ترهب واي عاقبه تشكر واي بلا
بذكر فانك اذا فكرت في واحده من هذه الخصال صغر في عينيك عملك وهان عليك سعيه
قد لخص وهي ان الشارع رتب على الطاعات ثوابا ومدحا وثنا على فاعلها ورتب على
المعاصي عقابا وذما وقدحا في فاعلها ثم طلب من الفاعل الاخلاص وهو ان يفعل الاشتا
لا لغرض اصلا فتقول ان ذلك من جمله حظوظ النفوس فما الذي يحقق له الاخلاص ولو
قالت له النفس انما فعلت للامتثال كيف يصدقها وهي روّاغه والجواب طريقه
التبريان نعرض عليها ثواب حظوظها في الفعل فيعرض عليها المنع فلا تجدها عنده
والثواب فلذلك ثم نعرض عليها الاتيان المجرد فيجدها منبعثه ومنشرحه به ويكفي من
النفس بهذا المقدار للضرورة وقد اختلف الناس في حديث البلثه الذين اول من
تسعر بهم النار حيث يقول انما قصدت بك فيقول الله كذبت انما اردت ليقال هو كان
هذا القائل واقعا وكذب متواطيا مع نفسه او كان صادقا باعتبار ما عنده لكن النفس
لبست عليه في معتقدها غير ذلك وكان من حقه ان يتفقدها وعرضها منه حتى يقع
على الاخلاص فكذب بهذا الاعتبار لتقصيره وهذا اولى ما يحمل عليه الحديث لان
ذلك المقام لا ينطق فيه الا بالصدق والذي ينبغي للعاقل ان لا يثق بنفسه ابدا بل
يتهمها قال تجبى بن معاذ لا تكن الى النفس وان دعتك الى الرغايب وان كانت
منهيا فاياك فانه من الشيطان فان فعلت فاستغفر الغنم الباقي ان لجده في الشرع

منهيا عنه فلا تقربه فانه من الشيطان فان غلبك الامر وفعلت فاستغفر لانها معصية
كفارتها الاستغفار وجعل المصنف كله من الشيطان خلاف ما عليه اكثر اهل هذا الشان من
تقسيم الخواطر الباطله الى النفس وشيطان وفرقوا بينهما مع اشتراك الكل في الباطل بان
النفساني علامته اذا طلب شيئا لا يرجع عنه والشيطان قد ينتقله الى مثله اذا عجز عن الاول
اليها فان مر تسب الى شيء زين اخر وهكذا الان جميع المخالفات عنده سواء خلاف خاطر
النفس كانها تصمم ولا تسكن الا عند استيفاء حظها او سكنها اخلاص الطالب بصمام
التصديق كما قال بعضهم اشتهت نفسي اربعين سنه ان اعمس حزره في الدبس وهذا
الفرق منقول معناه عن استاذ الطايفه الجنيد رضي الله عنه ونبه الشيخ شهاب الدين
السهروردي على ان هذه الامارات الى علامات الخواطر لا يرخص للمريد في الاستغفار
بتميزها فان ذلك يشوش الفكر ويزيد الجمعيه وسلط فايده الذكر لا لبسه طريقه
فتلك الخواطر باسرها كليا يصير الشيطان من جمله خواطره بل حقه رد عنها ورد ها بالمراقبه
وبهذا يعتذر عن المصنف في اجماله هذا المقام وقد نقل القشيري الاجماع على ان من ياكل
الحرام لا يفرق بين الخاطر الملكي والشيطاني ولما كان الميل تارة يكون مع التصميم وتارة
لا معه بين الحكم وحديث النفس ما لم تكلم او تعمل والهم مغفور ان الواقع في النفوس
من متعلقات المعاصي خمس مراتب الاولى الخاطر وهو ما يلقى فيها ولا مواخذه به
بالاجماع لانه ليس من فعل العبد وانما هو وارد لا يستطيع رفعه الثانيه جريانه
فيها وهو الخاطر وسمي الراغب الاول سانحا والثاني حديث النفس والثالث لم يعبر عنها بالهاجس اليه
اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان للشيطان لمة بابن ادم وللملك لمة فاما لمة
الملك فوعد بالخير وتصديق بالحق واما لمة الشيطان فايعاد بالشر وتكذيب بالحق الثالثه
حديث نفسه وهو ما يقع من التردد هل يفعل او لا وهذان مرفوعان بقوله صلى
الله عليه وسلم ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم تكلم او تعمل به فاذا ارتفع
حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق اولى قال المحققون وهذه المراتب الثلاث ايضا
لو كانت في الحسنات لم تكتب له بها اجرا ما الاول فظاهر واما الثاني والثالث لعدم القصد
الرابعه الهم وهو قصد الفعل يقال هممت بالامر اي قصدته بهمتي وهو مرفوع
لقوله تعالى اذ همت طايفتان الايه ولو كانت مواخذه لم يكن الله وليهما ولقوله
صلى الله عليه وسلم ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه وفي هذه الحاله تفترق الحسنه
مع السيئه فانه ان هم بالحسنه ولم يعملها كتب له حسنه كامله كما ثبت في الصحيحين وحرابن
حبان في صحيحه الهم على العزم لان العزم نهايه الهم قال ويحتمل ان الله تعالى يكتب
لمن هم بالحسنه وان لم يعزم عليه ولا عمله لفضل الاسلام الخامسه العزم
وهو قوه القصد والجزم به فان العزم لغه الجد وعقد القلب وهو مواخذه عند
المحققين وذهب بعضهم الى انه مرفوع كالهم والصحيح الاول لقوله صلى الله عليه وسلم
اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قالوا يا رسول الله هذا القاتل

فما بال

فما بال المقتول قال انه كان حريصا على قتل صاحبه فعلل بالحرص والاجماع على المواخذه
باعمال القلوب كالحسد وقال العبادي في فتاويه لا خلاف ان الادمي مواخذ بعزمه
اللسان والسمع والبصر اما الفواد فقال الله تعالى ان السمع والبصر والفواد كل اولئك
كان عنه مسئولا فمن الناس من يقول يواخذ بما يسبق به الباطن الى اول خطره وهو
الخاطر والاصح انه لا يواخذ بما يسبق الى الباطن لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله عفى لامتي
عما حدثت به انفسها وقيل ان اتصل بها العمل تواخذ بالكل انتهى وما الملقه متعقب
بما ذكرنا وقال القاضي الحسين في كتاب الصوم من تعليقه كالحرم النظر الى الحرام الحرم الفكر
فيه لقوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فمنع اعم من النهي فيما لا يحل
كما منع من النظر الى ما لا يحل لقوله تعالى قل للمومنين يغضوا من ابصارهم واشار المصنف
بقوله ما لم تكلم الى ان عدم المواخذه بالهم وحديث النفس ليس مطلقا بل بشرط عدم
التكلم والعمل حتى اذا عمل يواخذ بشيئين همه وعمله ولا يكون همه مغفورا وحديث
نفسه الا اذا لم تعقبه الجد هذا هو ظاهر الحديث وتوله والهم اي ما لم تكلم او تعملا ينتهي
ولم يحتج الى تقييده لانه اذا قيد حديث النفس وهو دون الهم كان الهم مقيدا بطريق اولى وهل
يواخذ بها اذا عمل عملا غير المعصيه التي هم او حدث نفسه بها اما ان كان ذلك العمل اجنبيا لا
ارتباط له بها بالكليه كمن هم بالزنا ثم اكل فلا ريب في عدم المواخذه وان كانت من مقدمات
المعصيه كمن هم بالزنا بامراه تقابله فمشى اليها ثم رجع من الطريق فهذا موضع نظر
قال الشيخ السبكي يظهر المواخذه من اطلاق النبي صلى الله عليه وسلم العمل وكونه لم يقل او يعمله
قال ينبغي ان يوخذ منه لزوم المشي الى معصيه وان كان المشي في نفسه مباحا لكن لا نظام قصد الحرام
وكل واحد من المشي والقصد لا يلزم عند انفراده اما اذا اجتمعا فان مع الهم عملا ما هو من
اسباب المهموم به فانتفى اطلاق او تعمل المواخذه به قال ناشد د بهذه القاعده يزيل
الحدها اصلا يعود تقعيده عليك وهذا الذي قاله من المواخذه بالمقدمه اذا انضمت الى
حديث النفس لا طلاق او يعمل حسن لو لم يعد في حديث اخر لكن جاء في روايه في الصحيح
او يعمل به ويحتمل انه لما رجع عن فعل السيه بعد فعل مقدماتها لله تعالى لم يواخذ بالفعل
لقوله في الحديث وان تركها فاكتبوها له حسنه وانما تركها من جراي اي من اجلي رواه
مسلم وفي لفظ لابن حبان وان تركها من اجلي فاكتبوها له حسنه وذكر في مواضع اخر ان قوله
او يعمل ليس له مفهوم حتى يقال اذا تكلمت او عملت يكتب عليها حديث النفس لانه اذا
كان الهم لا يكتب لحديث النفس اولى وهذا خلاف ظاهر الحديث وخلاف ما قاله المصنف هنا
وقد نازعه ابنه وقال يلزم منه ان لا يواخذ عند انضمام عمل من مقدمات المجموع به بطريق
اولى قال ويقوله اذا كان الهم لا يكتب لحديث النفس اولى ممنوع فلا نسلم ان الهم لا يكتب مطلقا
بل عند انضمام عزم العزم اليه فان تركك الامارة لمجاهدها اي كما صححوا تجاهدن
بقصد اغتيالك بل اعظم لانها قصدت بك الهلاك الابدي قال بعضهم يعالجه المعصيه
اذا خطرت حتى تذهب اهون من مدارة النوبه حتى تقبل لان مجاهدتها في البدايه يكد
الخواطر وفي النهايه بالندم والتاسف والبكاء ثم لا يدري اقبلت ام لا واذا وقع العبد في معصيه

هذا الامر يظهر عند
تصوره كان العمل
انما حصل عند
العزم الجازم
وبه يواخذ مع
العمل او لا حصول
علم عند عدم
الهم عند عدم
وكره العزم
وبهذا يرتفع ٥

www.alukah.net

المعصيه لاهيا عن الوعيد لم يحضر ذكره فهو من الذين نسوا الله فانساهم انفسهم
لانه لا يجب عليه ان يستحضر عظمة الرب في هذه الحاله فاذا لم يخلق الله له الذكر فقد اراد
هلكته وعليه اثم الذاكر لان تباينه لسبب انهماكه في المعصية وتعلق شهوته واذا
حضرت المعصية واستحضر عظمه من يعصيه والتحريم فان كف عن الاقدام فذاك
وان اقدم لجريانها لك او تسويفا وقال اتوب بعد ذلك فغرور فانه يجب عليه ملازمه
الطاعه ومعالجه الشهوه وانما خص المصنف هذا بالامارة لان النفوس ثلاث امارة
بالسوء وهي التي لا يلوح لها طامع الا تعرضت له ولا تبدو لها شهوه الا اتبعتها لم
تحكمها الرياضه ولم تلك سيل الرشاد والثانيه اللوامة وهي التي تلوم صاحبها
على التقصير في الطاعة ولهذا اقسم الله تعالى بها ولا اقسم بالنفس الامارة والثالثة
المطمئنة التي استقامت على الطاعة ولم يفتر شهوتها غوائل الشهوات واعلم ان النفس
بطبعها تحب الراحة والشهوة فمتى اطلقت لجاحها اهلكتك فتحتاج الى ان تكون ركابا فارسا
بطلا والا اغتالتك قال بعضهم وقفت يوما بالطاحون واذا ببعير يدور على رحا
فلما فقد صوت الطحان ابطأ في السير فجاء الطحان وصاح به كالزاجر له على البطء فرأيت
البعير هاج لصوته وحرك لكد عضو منه على جدته لا بعاثه فعلمت منه ان كل دعاي
نفسه تبطيء به لميلها الى الراحة فيحتاج الى مواثره تزجره وتصوت به وحتى على
العمل كذلك نفس ابن آدم محتاجة الى الموعظة والزجر فان وعظ فتب اي على الفور
وهو مفهوم من اتيانه بالفاء حتى لا يبقى للمعصيه في النفس اثر لان التوبة تجب ما قبلها
وهي رحمة من الله للذنبين قال بعض العلماء والتوبه واجبة لا يجوز لمن عمل سيئة ان يؤخر
التوبة بل يلزمه اذا وقعت منه الندم والاستغفار وقال ان خلوا المكلف من امر يتوب
منه حتى ان قوما من العلماء برعايه حقوق الله يوجبون التوبة من الغفله قالت
ابن الصباغ في كتابه الطريق السالم وذلك امر ظاهر الحجه فان من شان المنعم عليه ان لا يغفل
عن المنعم لانه لا يخليه عن نعمه واعلم ان الاسلام يجب ما قبله قطعا واما التوبه فهل
تكفرها الذنب قطعي او ظني فيه خلاف لاهل السنه واختار امام الحرمين انه مظنون قال
النووي في شرح مسلم وهو الاصح وقال المازري في شرح البرهان الصحيح عندنا
القطع بالمحو وسندنا الاجماع عليه وان اختلفوا في القطع والظن فمن قال انها غير
ماحيه فقد خرق الاجماع فان قيل فنقض الامه جازم بالظن فكيف ينتج القطع
قلنا يلزم من هذا ان الامه اذا اجمعت على قبول مظنون ان لا يكون حجه ونحن نختار
ان الاجماع حجه على كل حال وظن بعضهم يزيد على ظن جميعهم قال الحليمي ولا يجب على الله
قبولها ولعله لما اخبر عن نفسه انه يقبل التوبة عن عباده ولم يجز ان تخلف وعده
علمنا انه لا يرد التوبة الصحيحة على ماحيها فضلا منه وقال والد المصنف في تفسيره قول
التوبه عن الكفر مقطوع بها اعني ان الله يقبلها تفضلا قطعا وفي القطع بقبول توبة
العاصي قولان لاهل السنة وقد نجد في كلام الخلاق في وجوبها وليس مرادهم ما قالته
المعتزله وانما مرادهم القطع بوقوعها تفضلا كما ذكرناه وان ذلك ثابت بادله سمعيه

مقطوع

مقطوع بها على احد القولين وتظنونه على الثاني والاصح انها ظنيه وعبارة ابن عطيه
في وجوبها قولان لاهل السنة وهو محمول على ما قلناه انتهى وقد اورد النهج الدين
تشكيكا على تحقيق التوبة وتصويرها مع ملاحظة توحيد الله بالانفعال بخيرها
وشرها مع ان التوبه ندم على فعل والندم على فعل الغير لا يتصور واجاب بان
من راي للاذى كسبا خص الندم بكسبه دون صنع ربه ومن لا يري بالكسب خص
الندم لحال الغفله عن التوحيد قال وهذا يشكل جزأ من جهة انه يتوب عما يظنه فعلا
له وليس بفعله له في نفس الامر فان لم يقع لا يشمله اذ لا يسئل فذكرها ذم اللذات
وفجاءة الفوات او الفوت تخف مقت ربك واذكر سعه رحمه واعرض التوبه وحاسن
ذكوان لعدم اقلاع النفس عن الذنب على حتين احدهما استلذاذ المعصية او الكسل عن السوء
على الاناية فعلاجها الاقماع بذكرها ذم اللذات ومفرق الجماعات اذ لا محيص عنه ولا
مهاة فانه يكدر العيش ويقصر الامل وبعث على العمل كما قال صلى الله عليه وسلم اكثروا
من ذكر هادم اللذات فانه ما ذكر في كثير الا قلله ولا في قليل الا كثره وكان بعضهم يقول
شغلنا الموت قلوب المتقين عن قوا الله ما رجعوا فيها الى سرور بعد معرفتهم بتكديره
وغصصه وقال بعض السلكين اذا اشتبه عليك امر فلم تعلم هو مما يحب ان يرغب فيه
او عنه فاحضر بالك حضور باعث الموت فان بقي معك الامر فابق معه وان فارقك فارقه
وتسهل لمحتضر كيف حالك فقال كيف حال من يريد سفرا بعيدا بلا زاد ويترك مترا موحشا
بلا مونس ويقدم على ملك جبار قد اذنب اليه بلاجه الثاني القنوط واليأس من رحمة
الله لشده الذنب او استحضار عظمه الرب وشده باسه فهذا مقت من الله وذنب آخر
مضاف الى ذنب المعصيه وقد قال تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وعلاج
هذا الداء ايضا بضاده وهو استحضار سعة رحمة الله كما قال الله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وفي الصحيح والذي نفسي
بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم وعنه لله
افرح بتوبة العبد من رجل مع راحلته عليها طعامه وشرابه بارض فلاة فقام الحديث
وفي الندم وتحقق بالاقلاع وعزم ان لا يعود وبدا ركه بعض التراك تغير التوبة
بالندم لانه روحها وركنها الاعظم كقوله الحج عرفة وروى ابن ماجه باسناد ليس الندم
توبة وكانت التوبة في بني اسرائيل بقتل النفس كما قال تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا
انفسكم قالوا واسطى توبتهم افناء نفوسهم وتوبة هذه الامة اشق وهي افناء نفوسهم
عن مرادها مع بقيا رسوم الهيكل ومثل من اراد هذا الافناء الذي اشار اليه الواسطي كمثل
من اراد كسر لوزة في قارورة وذلك مع انه صعب يسير على من يسره الله عليه فالجملة
الشريعه والمراد الندم لاجل ما وجب عليه فلو تضرر بشرب الخمر وندم فليس بتوبة لانه
ندم لامر يعود الى طبعه ولهذا قال ابن القشيري في المرشد التوبة في اصطلاح المتكلمين
الندم على الزلة لاجل باعث الندم له وهذا القيد لانه ربما يندم على الزلة لامر اخر غيره
فهو ندم غير تائب قال وهذا الحد ذكره القاضي والاستاذ واما الفقها فذكروا له ثلاثة

www.alukah.net

اركان الاقلاع في الحال والعزم على ان لا يعود في الاستقبال والندم اشتبه وكان المصنف
اراد انه لا خلاف بين الطريقين فسلك طريق المتكلمين في تفسيرها بالندم وجرد كلام
الفقهاء الاخبار عنه لان ذلك يتضمن الندم اذ يستحيل حصول الندم المحقق على شيء مع ملا
زمته في الحال والعزم على معاودته فلهذا قال سيحقق اي انما يتحقق بالاقلاع في الحال
والعزم في الاستقبال وان تعلق لحق ادمي فلا بد من الخروج عنه واليه اشار بقوله
وتدارك ممكن التدارك وهذا قالوا الفقهاء وقال الامام في الكامل ان لم يرد المظلمة وندم
فقد صحت توبته فانها الندم على ما سلف وما تعلق برد المظلمة حق آخر وجب عليه فاذا
لم يفعله لم يبطل ما اتى به من حقيقة التوبة وحكى ابن الفقيري في المرشد عن والده
زيادة شرط آخر وهو تعيين الذنب فلو اسلف ذنبا ونسيه فان عين ذنوبه في الجملة
وعزم ان لا يعود الى ذنب لم تصح توبته مما نسيه وما دام ناسيا لا يكون مطالبا بالتوبة
ولكن يلقى الله وهو مطالب بتلك الزلة وهذا كما لو كان عليه دين لا دري وتسمى المديون
ولم يقدر على الاداء فهو في الحال غير مطالب مع النسيان ولكن يلقى الله وهو مطالب
قال وهذا ان اخذ ظاهره لان التوبة ندم والندم انما يتحقق مع الذكر بما تعلمه حتى يتصور
الندم وقال القاضي ان لم يتذكر التفصيل يقول ان كان لي ذنب لم اعلمه فاني تائب الى
الله منه ولعله قال هذا اذا علم ان له ذنوبا ولكنه لا يتذكرها فاما اذا لم يعلم لنفسه ذنبا
فالندم على ما لم يكن محال وذكر الحاسبي انه يعين كل ذنب على انفراده ولا يخفى اشكاله
وقال الشيخ عز الدين يتذكر من الذنوب ان لقيه ما يمكن تذكره وما تعذر لا يجب عليه
ما لم يقدر عليه وتصح توبته ولو بعد تقدمه عن ذنب ولو صغيرا مع الاصرار على آخر ولو
كبيرا عند الجمهور فيه مسايل احدها من تاب ثم نقض لم يقدح في صحة الماضية ما ظهر
من الثاني وعليه المبادرة الى تجديد التوبة من المعاودة لقوله تعالى ان الله يحب
التوابين والتواب يوزن فعال وهو للمبالغة ولا يطلق الا على من اكثر التوبة وقال
صلى الله عليه وسلم ما اصر من استغفر ولو عاد في اليوم سبعين مرة هذا هو المشهور وحكى
الامام عن القاضي ان توبته الاولى انتقضت حتى يلقى الله مواخذ بحكم الزلة الاولى
التي تاب منها والصحيح الاول فانه لم يترك صلاة فقضاها ثم ترك اخرى فالاولى التي
قضاها لا يطالب بحكمها ثانيا واجرى الواحدي في تفسير سورة النساء هذا الخلاف في
الكافر يومن ثم يكفر انه يكون مطالبا بالجميع كفره على قول بعض الاصوليين قال وهو
غلط لانه صار بالايمان كمن لم يكفر فلا يواخذ به بعد ان ارتفع حكمه ان تاب
التوبة من الصغاير كما تجب من الكباير خلافا لابي هاشم فانه قال لا تجب التوبة منها على من
عرف انه لا عقاب فيها وان كانت الصغير محرمة لان التوبة انما تجب من العقاب وهو
محجوج باجماع المسلمين على التوبة من الصغاير والكباير ولم يحفظ الامام في الارشاد
خلافا لابي هاشم في هذه المسالة وتبعه تلميذه الانصاري في شرحه وحكى الاجماع على
وجوب التوبة من الصغاير وكان الشيخ السبكي يتردد في وجوب التوبة عينا من
الصغاير ويقول لعل وقوعها تكفره الصلاة واجتناب الكباير يقتضي انا الواجب فيها

احد الامرين

احد الامرين من التوبة او فعل ما يكفرها وبتقدير الوجوب فيحتمل ان لا يجب على الفور
بل حتى يمضي ما يكفرها والحق له في هذه المسالة احتمالات وجوب التوبة فيها عينا على
الفور كالكبيرة وهو مذهب الاشعري ووجوبها عينا لكن لا على الفور بخلاف الكبيرة
ووجوب احد الامرين التوبة او فعل المكفر لها وكان يريد الخلاف بين الاشعري وبين
الي هاشم الي هذا ويقول ليس مراد الاشعري تعين التوبة بل محو الذنب اما بالتوبة
النصوح او فعل المكفرات له وتكفله والله المصنف وقال الذي اراه وجوب التوبة
عينا على الفور من كل ذنب نعم ان فرض عدم التوبة عن الصغيرة ثم جاءت المكفرات كفرت
الصغيرتين وهما تلك الصغيرة وعدم التوبة فيها الثالثة تصح التوبة عن ذنب مع
الاصرار على ذنب اخر خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم التقبيح العقلي لان الكل قبيح
على حد سواء وردّ بان الاسلام توبة حقيقية ثم من اسلم وهو مقارف الكباير لا يقال لا
يصح اسلامه واما قوله تعالى واخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا واخر سيئا
وقوله في يعد مثقال ذرة خيرا يره وقوله والوزن يومئذ الحق ولوضع قولا المعتزلة
للزم ان لا يوجد وزن الاعمال نعم التصفية عن سايرا لمعاصي من اوصاف كمال التوبة لا من
شروطها وعند الصوفية التوبة من السالك لا تصير منقاحا للمقامات حتى يتوب عن جميع
الذنوب لان كدوره بعض القلب واسوداده بالذنب يمنع من السير الى الله تعالى واعلم
ان لاصحابنا في هذه المسالة خلافا وتفصيلا قال الحليمي تصح التوبة من كبيرة دون اخرى
من غير جنسها لم يثبت عنها تصح اقامة الحد عليه لاجلها وان كان عليه حد اخر من جنسه
وحكاه عنه البيهقي وسكت عليه وقضيته انها اذا كانت من جنسها لا تصح وقال ابن القيزي
قال الامام ان كان معتقد ان العقوبة على احدهما اعظم صحت التوبة من احدهما دون
الاخر وان استوت الدواعي وهما مختلفا الجنس كالقتل والشرب فهما سيان لا تصح التوبة
عن احدهما مع الاصرار على الاخر وقال الاستاذ ابو بكر تصح التوبة من جنس مع الاصرار
على جنس اخر فتصح التوبة من الزنا مع الاصرار على الشرب وكذا العكس ولا يصح من بعض
انواع الجنس مع الاصرار على البعض فلا تصح التوبة عن الزنا بزينب مع الاصرار على
الزنا بهند اذ لا تصور الندم في هذا وتصور الندم في جنس مع المقام على جنس
اخر وقال الاستاذ ابو اسحق التوبة من قبيح مع الاصرار على مثله صحيحة حتى تصح ان
يتوب عن الزنا باسراة مع المقام على الزنا بمثلها واذا زنا باسراة مرتين يجب ان يتوب
عن مرة دون اخرى قال ابن القري والاصحاب يابون هذا فان شرط صحة التوبة
الندم على ان لا يعود الى مثله وذلك محال مع الاصرار على مثله فائدة سيد بعضهم
ما علامة التوبة قبول التوبة قال ان يفتح عليك بابا من الطاعة لم يكن لك قبل ذلك مثاله
من اراد ان ياتي رجلا في ملك فيقول انا اريد ان اكون لموع بركه وادخل تحت عبوديتك
فمن علامة قبول الملك اياه ان يستعمله على ابواب من اعماله فاذا علم امانته ونصحه نقله
الى ما هو اعلى منه الى ان يصير جليسا له وان شككت اما مور ام بين فامسك ومن ثم قال
الجويني في المتوض يشك في المسح ثالثة ام رابعة لا يغسل العضو الثالث ان يشك في كونه

ماموريا او منهيا فالواجب الامساك عنه لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما اقتصر المصنف على هذه الاحوال الثلاثة لانها قطب العلم وعليها يدور رحى العلم وقد بلغني عن بعض الائمة انه راى في ابتداء امره في المنام انه حضر الجامع فوجد متصدر المجلس ليقرا عليه فقال انت تقرا علي وقد علمك الله المسايل الثلاث فاتنبه واتى معبرا فقال اذهب فستصير عالم اهل زمانك فان المسايل الثلاث التي اشار اليها امهات العلم في قوله صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات الحديث وما حكاه عن الجويني مردود عليه فيه ان ترك السنة اهون من ارتكاب البدعة لكن الجمهور خالفوه وقالوا انما يكون ذلك عند التحقيق ولهذا الوشك اصلي ثلثا ام اربعا فانه باق على ركعتين مع احتمال الوقوع في منهي بالزيادة وحكى ابن السمعاني في تاريخه ان رجلا راى الشيخ ابا اسحق الشيرازي يتوضا على دجله فعد وجمعه اكثر من ثلاث فانكر عليه فقال له الشيخ لو صحت لي الثلاث لم ازد وقسم ابو حامد الاسفرايني الشك الى ثلاثة اضرب شك طرا على اصل حرام فلا يحل مثل ان يجد شاة مذبوحة ببلد فيه مسلمون ومجوس فيه كثير فان الاصل في الحيوان التحريم حتى يحقق الذكاة المبيحة وشك طرا على اصل مباح مثل ان تجد اناء متغيرا ويحتمل ان يكون تطول مكث وان يكون بنجاسة فالاصل الطهارة الى ان يتبين خلافها ثم ان استند الى سبب ظاهر قدم على الاصل كمسئلة بول الظبية في الماء اذا وجده متغيرا وان لم يستند الى سبب ظاهر فان كان بعيدا جدا لم يكن له اثر في التحريم بل يحمل على صدر الحل ولكن يندب الورع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اني لاجد التمرة ساقطة على فراشي فلولا اخشى ان يكون من الصدقة لاكلتها فان دخول الصدقة الواجبة الى بيته صلى الله عليه وسلم كان نادرا جدا وهي محرمة عليه وعلى اله ولكن يحتمل ان يكون بعض الاطفال دخل الى بيته وفي يده شيء من ذلك فوقعت منه التمرة وهو احتمال بعيد وبين هذين المرتبتين مراتب كطين الشارع وثياب ملابس النجاسة ويقوي الورع عند قوة الشبهة والثالث شك لا يعلم اصله كما له من اكثر ماله حرام وكثير مما يقع بقدرة الله وارادته اي الخير والشر وقدر وقد سلم عن ابي هريرة قال جاء مشركو قريش الى النبي صلى الله عليه وسلم يخاصمونه في القدر فنزلت هذه الآية ان المجرمين في ضلال وسعر اي انا كل شيء خلقناه بقدر ورواه ابن حبان وقال يخالفونه في القدر ولقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فصرح بانه يريد الطاعة والمعصية والايمان والكفر كونا وان ذلك من تقديره وقضايه وصانت المعتزله الى نفيه في من الفلاسفه الى نفي القدر جله حكاه الماوردي وغيره وصانت المعتزله الى نفيه في الشر والمحاجي دون الطاعات واختلفوا في المباحات ولنا اجماع المسلمين على قولنا ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وقد سبقت المسئلة واحسن متعلق عليهم اثبات العلم بها له سبحانه وتعالى ولهذا قال الشافعي للقدري اذا سألوا العلم خصموا وقد احج عليهم مالك بقوله صلى الله عليه وسلم انكم اعلم بامر دنياكم انتم عاملين فان تعلل الظلمون

ان الله

ان الله يريد المعصيه تعلل اختلف فيه فقال كثير من السلف انه يريد كل ما يجري في سلطانه ويدخل في ذلك المعصيه على الجمله فاما ذكرها على التفصيل فلا يجوز وقال الاشعري اراد المعصيه ان يكون معصيه وان يكون المتلبس بها عاصيا معذبا كذا حكى الخلاف ولا الاستاذ ابو منصور ثم قال واجمع اصحابنا على انه لا يجوز ان يطلق القول بان الله يريد المعصيه وسكت لان هذا القدر يوهم الخطا وانما الخلاف في انه هل يجوز ان يقال يريد ذلك وهو خطا والغرض تحقيق المعنى وتصحيح العباره ومراعاتها واجبه هو خالق كسب العبد قدره له قدره هي استطاعته تصلح للكسب لا للابداع فالله تعالى خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق الفرق في هذه الثلاثه احدها الخبر به قالوا لا قدرة للعبد اصلا وهو باطل لما نجده من انفسنا من الاقتدار ثم يلزمهم وقوع التكليف على ما لا يقدر عليه والثانيه القدره به دهم جمهور المعتزله قالوا ان العبد مستقل بايجاد فعله بقدرته وارادته وداعيه ولولا ذلك لم يحسن التكليف والثواب والعقاب لكنهم قالوا ان تلك القدره والداعيه مخلوقتان لله وقال كثيرهم ان عند وجود تلك الاشياء يجب الفعل وعندها يمتنع واذا كان الفعل ماجا واجبا واما ستنعا كان غير مقدور فوقعوا فيما فروا منه وهو عدم حسن التكليف على قاعدتهم الثالثه قالوا بان العبد غير مستقل وهم جميع اهل السنه وقالوا الله خالق العباد كما هو خالق لاعيانهم كما قال تعالى قل الله خالق كل شيء وقالوا لا خالق الا الله كما قالوا لا اله الا الله والله خلقكم وما تعملون وكلمة ما مع الفعل للمصدر باجماع اهل اللغه وما يعمر اعادم ليس هو الصنم انما هو حركاته واكسابه وقدرهم بانه خلقها وخلق ما تعلقه وفي الحديث ان الله خالق كل صانع وصنعته ولان المحدث لا يصح ان يحدث كما ان الحركه لا يصح ان تتحرك فالله تعالى خلق القادر وخلق قدرته فقدره القادر كتاثير الشمس بالحراره فالشمس خلق الله وتاثيرها في الاشياء خلق الله ايضا فان الموثر اذا كان خلقا يكون الاثر خلقا واذا كان الفاعل خلقا يكون الفعل خلقا وان قلت واذا كان الله تعالى خالق الفعل فكيف يجازيه على شيء خلقه فنقول كما يعاقب خلقا خلقه فليس بعقوبته على ما خلق بابعد من عقوبته من خلق بفعل ما شاء ولحكم ما يريد لا يسارعها يفعلونهم يسالون وعلى هذا درج السلف الصحابه والتابعون ووصنف فيه البخاري كتاب خلق افعال العباد الى ان احدث القدريه القول بخلافه والاولون نظروا الى السبب الاول وهو القدرة والارادة القديمتان والاخرون نظروا الى السبب الاخر وهو القدرة والارادة الحادثتان وتوسط اهل السنه فرقهم بين الجبر والقدر وقالوا الامر مزج لابد من اعتبار الامرين جميعا فالفعل من الله خلقا ومنا كسبا فهو اختيار ممزوج بجبر وعبروا عن ذلك بالكسب لقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاثبت له الرمي ونفاه عنه فاذا نسب الفعل الى القدرة القديمه سمي خلقا والقادر خالقا واذا نسب الى القدره الحادثه سمي كسبا والفاعل كاسبا ولابد من القول بالكسب لتحقيق التكليف والثواب

والعقاب لامتناع الجمع بين محض الجبر المحض والتكليف وحاصله ان الافعال تنسب
للمخلوق شرعا لاقامة الحجة عليهم ولا فاعل في الحقيقة الا الله تعالى مراعاة الظاهر شرعا
ومراعاة الباطن حقيقة وفي هذا المذهب بينهما وفي الكسب عبارات احدها الفعل
القائم بمحل القدرة عليه احترازا من الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدرة
عليه ثانيها ان الفعل المقدور بالقدرة الحادثة والخلق الفعل المقدور
بقدرة قديمة ثالثها الكسب المقدور الذي يقوم القادر عليه به حين [illegible]
[illegible] وهؤلاء لا يسمون فعل النائم كسبا الرابع انه المقدور الحاصل [illegible]
[illegible] في محل القدرة الحادثة وهذا احسنها وقيل ما تعلقت به القدرة الحادثة
[illegible] ما وقع بقدرة حادثة والخلق مخصوص بلفظ الوقوع لا [illegible]
[illegible] خلق حدث بل اراد تعلق القدرة به فالاسناد [illegible]
[illegible] ان وصف الكسب يحتوي على الحادث لاجل قدرة الحادث
[illegible] محمد [illegible] تعلق [illegible] الثانية وقال [illegible]
[illegible] ليكون المعنى الواقع مع القدرة [illegible]
[illegible] الكسب ليكون الاعظم [illegible]
[illegible] في تفسير القدرة لا الكسب وانكر ابو [illegible]
[illegible] الفعل الذي [illegible]
[illegible] هذا [illegible] هو قول الجبرية ان العبد لا قدرة [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] النظام واحوال [illegible]
[illegible] ولا حقيقة عنده معقولة [illegible]
[illegible] النظام [illegible] ولكنا نقول [illegible]
[illegible] الامام [illegible] القاضي ابو [illegible] في كتابه المعتمد الكبير [illegible]
[illegible] جزاء بما كانوا يكسبون وقوله بما كسبت [illegible]
[illegible] واما ثاني [illegible]
[illegible] الى الوجود [illegible] بعلمها العبد [illegible] قدرته ومقدوره
[illegible] غير تاثير خلاف الفعل والاشعري
[illegible] نوعان نوع يوجده الله فيه دون قدرته و [illegible]
[illegible] ونوع يوجده الله فيه مع قدرته وارادته كحركات الاختيار وهذه القدرة
[illegible] لا يعبر عنه الا بلفظ الكسب وان كان اسم الفعل
[illegible] التفرقة بين [illegible] والاول معلومة قطعا ولا يعبر عنها الا [illegible]
[illegible] اصحاب [illegible] ان الكسب [illegible] فعلا للعبد على [illegible]
[illegible] وطائفة وقالوا [illegible]
[illegible] والباري تعالى فاعل على سبيل الاختراع [illegible]
[illegible] على باعتبارين واما الاشعري فابا ذلك وقال ان احدنا لا يفعل على

الحقيقه

الحقيقه والفعل عنده هو الخلق والاختراع وعلى هذا فاحدنا مكتسب حقيقة وفاعل
مجازا وعن هذا قسم بعضهم الافعال قسمين حقيقي وحكمي اي محكوم على من صدر منه
بالثواب والعقاب وانما قال الاشعري بالكسب وباين بينه وبين الفعل لاعتقاده
امرين احدهما ان العبد غير خالق لافعاله والثاني ان الله تعالى لا يعاقب الا على ما
فعله العبد والثواب والعقاب واقعان على الجوارح فاثبت حالة يتعلق بها التكليف
وسماه الكسب محافظة على هذا الاصل اي الثواب والعقاب واستمد ذلك من قوله
تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وساعده عليها المشاهدة في الخارج وهو التفرقة
الضرورية بين حركة المرتعش والمريد وهو في الحقيقة جمع بين توحيد هو انه لا خالق
الا الله والادب في الشريعة وهو ان العبد مكتسب مامور منهي فله قدرة حادثة
متعلقة بالمقدور على وجه الكسب لا على وجه الاختراع وهو الذي يعبر عنه
الاكابر بالجمع بين الحقيقة والشريعة وظن كثير من الناس انه مخترع هذه المقالة
وليس كذلك بل قد قالها قبله علي بن موسى الرضا بن جعفر الصادق رضي الله عنهم
وقد سئل ايكلف الله العباد ما لا يطيقون فقال هو اعدل من ذلك قال افيستطيعون
ان يفعلوا ما يريدون قال هم اعجز من ذلك وهو متقدم على الاشعري بما يزيد على مائة
وعشرين سنة وقال بعض المحققين القول بالكسب هو قول جميع الفرق المثبتين
القدر لتظاهر الايات الكريمة عليه مثل بما كانوا يعملون بما كانوا يكسبون بما كسبت
ايديهم بل بعضهم اعظم واتقى لكن اختص الاشعري بالكسب لعدم ...
فانه خالف المعتزلة في قولهم العبد مستقل بايجاد فعله الذي هو مقتضى الكسب
عندهم وقال الاشعري لا يفعل شيئا ولا اثر لقدرته في فعله البتة فبطل معنى
الكسب المذكور في القران قال وجود القدرة في المحل وتعلقها بالفعل من غير تاثير
كتعلق العلم بمعلومه فتفسير الكسب بما ذكره لا يصح وهو التاثير في الفعل الدال
الدليل عليه عنده على خلاف الخالق فيه غريبا عن اللغة فاختص اصطلاح باسمه
واعلم ان اهل السنة اتفقوا على ثبوت قدرة للعبد لكنهم اختلفوا فالاشعري
يقول لا تاثير لقدرة العبد اصلا عن اعتقاد العبد تيسير الفعل عند سلامة
الالات وحدوث الاستطاعة والقدرة والكل من خلق الله تعالى والزموه ان
ذلك يؤول المعنى الى الجبر وقال القاضي ابو بكر اصل المعنى بقدرة الله وكونه
طاعة او معصية بقدرة العبد ومعنى هذا ان الفعل له اعتبارات عقلية عامة
وخاصة كالوجود والحدوث وكونه حركة او سكونا وكون الحركة كتابة او قولا
او صلاة او زنا وليس الفعل بذاته شيء غير الامكان والباقي بالفاعل فما كان منها
عاما نسبته الى فاعله وهو الله تعالى ولا يتجدد له به اسم وما كان منها خاصا
كالكتابة مثلا فنسبته الى العبد ويتجدد له به اسم كاتب فهذا الوجه الاخص هو
الواقع بالقدرة الحادثة وهو المسمى بالكسب وهذا لا يخرج عن قول الاشعري
اذ لم يثبت لقدرة العبد اثرا في الايجاد وان كان خارجا عنه في بعض الاعتبارات

وهما متفقان على تسميه الفعل من الجهه الخاصه لكن تلك النسبه عند الاشعري لكونها
قايمه وعند القاضي لكونها صادرة منه قايمة ولا ينسب الي الله تعالى لفظا بالاتفاق
وان كان فاعلا لها عند الاشعري وقال الاستاد قدره العبد موثره فقط راجع الي
قول القاضي وقيل معناه انه يقع بالقدرتين وقال امام الحرمين في النظاميه ان الفعل
واقع بقدره العبد المخلوقه له وان خلقه منسوب الي الله تعالى لا الي العبد ومعناه
جعل قدره العبد كالاله والوسايط فالله خالق لها وقال الشهرستاني اخذ لكن
الفلاسفه وقصد به الفرار من الجبر والجبر الزم عليه هذا التخليص اقوال الناس والذي
يليق اعتقاده ان الله خالق افعال العباد وانها مكتسبه لهم وان حمله الله قايمه عليهم
وانه لا يسار عما يفعل ولا يطلب الوصول الي الغاية في ذلك فلسنا مكلفين بهامع صعوبه
مرامها ... مما يفهم المعتزله قوله تعالى ثم شققنا الارض شقا والمراد ها
الزمخشري قال اسند الشق الي نفسه مجازا اسناد الفعل الي السبب فان صاحب الاتفاق
ما رايت كاليوم هذا يناقض ربه قوله ثم شققنا حقيقته فجعله مجازا وبضيفه الي المخترع
حقيقتا ... حكي ان سنيا ناظر معتزليا في مسله القدر فقطع المعتزلي تفاحه من شجره
فقال ليس انا فعلت هذا فقال ان كنت فعلت قطعها فردها الي ما كانت عليه فالحق العقول
وانقطع قال الاستاد ابو القاسم القشيري وانا الزمه ذلك لان القدره التي تحصل بها
الاجاد لا بد ان تكون صالحه للضدين فلو كان تفريق الاجزاء مرجحه لكان قادرا
على وصلها.

ذهب الي هذه مسلتان احداها القدره على الفعل
تصلح للضدين عند الاشعري واكثر اصحابه لان الضدين لتحيل اجتماعهما معا في محل واحد
وقالت المعتزله تصلح لها قال ابن الفوري وعند معظمهم تتعلق بالمختلفات التي
لا تضاد وقال القلانسي واصحابنا انها تصلح لهما على البدل وقاله الاستاد ابو منصور
عن ابي حنيفه وابن سريج وتحقيق مذهبهم ان الاستطاعه اذا اقترنت بالايمان صلحت
له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان لصلحت له ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من
اقترانها بالايمان لصلحت له بدلا بدلا من صلاحها للايمان ولهذا منعوا تكليف ما لا يطاق
لان قدره الكافر على كفره لو اقترنت بالايمان بدلا من اقترانها بالكفر لصلحت للايمان
بدلا من صلاحها للكفر فهي تصلح للايمان على وجه فلم تكلف الكافر ما لا يطيقه اذا
كلف الايمان والمعتزله لا يقولون بهذا ومن هنا فارقهم من قال من اصحابنا بصلاحيتها
على البدل واما الاشعري رحمه الله وجمهور الاصحاب فيابون ذلك ويقولون
استطاعه الايمان توفيق واستطاعه الكفر خذلان ولا تصلح احدهما لما تصلح له
الاخري لاستحاله اجتماع الضدين واحتجوا بقوله تعالى فضلوا فلا يستطيعون
سبيلا فدل على ان استطاعه الهدي لا تصلح للضلال وقوله صلى الله عليه وسلم علي
عهدك ووعدك ما استطعت فلا استغني عن ربه في كل تنفسه وكل طرفه يفتقر فيها
لا فتقاره في ذلك الي استطاعه خلقها الله عنده ومقتضي مذهب القايل بصلاحيتها

لذلك

لذلك الفعل وغيره من الافعال الاستغناء عن تحدد الامداد وهو محال وقال الامام
في المعالم عندانه ان كان المراد من القدره سلامه الاعضاء فهي صالحه للفعل والترك
وان كان المراد ان القدره سالم ينضم اليها الداعيه الجازمه المرجحه فانها لا تصير
ضد ذلك الا بعد وعند حصول ذلك المجموع لا يصح للضدين فهذا حق واعلم
ان الخلاف في هذه المسله مبني علي ان الاستطاعه مع الفعل او قبله والصحيح عند الاشعري
انها معه فلهذا منع صلاحيه القدرة للضدين والدليل علي انها معه لا قبله ولا بعده
ان الفعل انما يكون كسبا لها على طريق التاثير توجب كون الاستطاعه موجودة
حال كونه كسبا فوجب ان يكون مع الكسب اذ هي عرض لا يبقى وقد قال تعالى لن
تستطيع معي صبرا فنفي استطاعه الصبر عنه فدل علي ان وجود الاستطاعه يوجود
الصبر وذلك يوجب ان تكون القدره بالفعل التي نسبه اختلف الاصوليون في الجبر
فذهب المتكلمون الي انه صفه وجوديه قايمه بالعاجز تضاد القدره والتقابل بينها
تقابل الضدين وذهب الفلاسفه الي انها عباره عن عدم القدره مما من شانه ان
يكون قادرا والتقابل بينها تقابل العدم والملكه وتوقف الامام في الحصر لعدم الظفر
بدليل يدل علي شيء من ذلك واختار في المعالم الثاني محتجا بانا متي تصورنا هذا العدم
حكمنا بكونه عاجزا وان لم يعقل منه امرا اخر فدل علي انه لا يعقل من العجز الا هذا
العدم ووجه بناء المتكلمين علي مسله خلق الافعال كما اشار اليه المصنف بقوله
ومن ثم اي انه لما كان ليس للعبد تاثير بقدرته وان القدره في الحقيقه هي قدرة
الله لزم منه امتناع وقوع الفعل من قادرين وان العجز ضد القدرة ولما انتفي عن
العبد تاثير القدره ثبت له العجز وبعضهم جعل هذا الماخذ المبني ان دخول
مقدور تحت قدرتين محال ومراده بالاختراع واما دخول مقدور تحت قدرتين
احداها قدره الاختراع والثانيه قدره الاكتساب فجايز وثبت بهذا ايضا ان للمولد
لخلق الله تعالى كالالم في المضروب والانكسار في الزجاج ونحوه وعند المعتزله لخلق العبد
ومن ثم قالوا ان المقتول لم يمت باجله وعندنا القتل فعل لخلق الله تعالى عقيبه
للحيوان الموت ... وجه ادخال المصنف هذه المسلة في سايل التصور وهي
من مسايل الكلام شرعة تعلقها بالحقيقه الباعثه علي الجزم فانه اذا علم ان الله خالق
العبد وافعاله وارسل الرسل وانزل الكتب واخفي علي العباد ما علمه من احوالهم فما
كان في علمه وسابق مشيته سعيدا يوله الطاعه وما كان علمه منه متهاتم الاعتناء
بالخاتمه ومبناها علي ان يفعله فالشريعه خطابه لعباده بالجمه وقيام الحجه والحقيقه
تصريفه في خلقه ما شاء وكيف شاء وقد اجتماني قوله تعالى لمن شاء منكم ان يستقيم
وما تشاءون الا ان يشاء الله رب العالمين فهذه حقيقه والحقيقه باطن الشريعه
ولا يعني بالمن عن ظاهر ولا ظاهر عن باطن وقال الامام في المطالب هذه ليست مسئله
بل هي بعينها مسله اثبات الصانع وذلك لان العوده في اثبات الصانع هو ان
الامكان محوج الي المؤثر والمرجح يوجب الحكم بافتقارها الممكنات الي المؤثر والمرجح

www.alukah.net

الناس ولا عليك الا سار ولا القيام بالحقوق وعوض ما تكون منتظرا فاسمع
يء عليك من الخلق فلو دخلت في الاسباب فهو عمل مسطور ما تطمع عليه منك
ويكون هذا العبد قد طاب وقته وانبسط نوره ووجد الراحة بالانقطاع عن
الخلق ولا يزال يه حتى يعود الى الاسباب فمصبه كدرتها وبغته ظلمتها ويعود
القيام في سنيه احسن حالاته وانما قصد الشيطان بذلك ان يمنع العباد الرضى عن
الله تعالى فيأهم فيه وان لم يخرجهم عما اختار لهم الى مختارهم لا نفسهم وما ادخلك
الله فيه فولى اعانتك عليه وما دخلت فيه بنفسك وكلك اليه وقد رب ادخلني
مدخل صدق واخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا هذا الكلام
وقيته التنبيه على مكيده من مكايد الشيطان وتلبيسه مقام التوكل بالاتكال على
تحت على السبب ويوهم انه السنة وقد دنس فيه الركون اليه والمراح جانب الرب وان
تكس هذه بحته على الترك ويوهمه انه في مقام التوكل وانما هو عجز ومهانة والسعيد
من وفق للفرق بينهما وحذر من اغتياله وانا استغفر الله الكريم العظيم من الكلام
في هذا المقام ولولا مرور البيان لاجمت العنان فقد قال بعض الاكابر من تكلم
بكلام لم يبلغه حاله كان فتنته عليه وعلى سامعه ومن لم يكن عالما من حاله فهو اقل

يا واعظ الناس قد اضحت مثالبهم ... تعيب فيهم امورا انت تاتيها
يا كاسي الناس من عري وعورته ... للناس بادية ما ان تواريها
وانا اسأل الله المنة بكل ما يقربني اليه ويحجني عليه مغفورا بالعوافي
في الدارين برحمتك يا ارحم الراحمين ... ووافق الفراغ بحمد الله تعالى
فجر ليلة تعليقتي في اليوم المبارك يوم الاربعاء الرابع عشر من شهر جمادى الاولى
من سنة تسع واربعين ومائتين الف الهجرة النبوية على صاحبها افضل
الصلاة والسلام والبركات والتكريم وعلى آله وصحبه اجمعين وذلك بالمدرسة
الصلاحية بالقدس الشريف على يد العبد الفقير المعترف بالعجز والتقصير
عفو ربه الكريم احمد بن عثمان بن داود السعدي لطف الله به وعفى عنه
وعن والديه ولجميع المسلمين والمسلمات رب العالمين وحسبنا الله
ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

... العدالة واللغة عثمان عن التوسط في الامر من غير افراط الى تفريط الى الزيادة والنقصان
... في الاصلاح ولكن في القضايا هنه راجحة فيها لمنعها عن ارتكاب الكبائر والمراد
... الجاحة فاما الكبائر فلتطلب من كتب الفقه لكثرة الخلاف الواقع فيها واما الرذائل
... بالمراد بها الحاجة على المروة وهي ان يشبه سيرته امثاله في زمانه ومكانه و

سألتك يا من طالع الخط ... دعوة لعبد ضعيف اوقعه ذنوبه
بان يعفو الرحمن ما كان قد جا ... ويرحم من قد اوقفته عيوبه

... ونعم هم ارباب المواجيد لقوم حرفة ولقوم حرفة ولقوم كلام وان احب القوم منهم اليهن والحمد لله على تمام هذا
... والكرامة على منته التي لا انقطاع لها على سرمد ولا انقضاء والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه اجمعين
... ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله لا قوة الا بالله

شبكة الألوكة
www.alukah.net