المكتبة الوطنية

مخطوطة

بهجة العقول في شرح منهاج الوصول

المؤلف

محمد بن نجيم بن زهير الشافعي (ابن زهير)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا للاسلام، وبين لنا قواعد الحلال والحرام، ولشرح لنا آيات
الله وحث أولي الألباب على تدبرها على لسان الرسول عليه السلام، وليشرح لنا شرع
الله وحث أولي الألباب على تدبرها على لسان الرسول عليه السلام، وليشرح لنا شرع
ومنهاجه عباده ورسوله سيد الأنام ومصباح الظلام ورسول الملك
العلام وخاتم الرسل الكرام وعلى آله واصحابه السادة العادة الغر الميامين
الكرام وبعد فهذا تعليق مبادئ على متن منهاج
الأصول للإمام المدقق والنحرير المحقق الجامع بين المعقول والمنقول
المبين لقواعد الفروع والأصول قاضي القضاة والحكام أستاذ الأماثل
الأناكم ناصر الملة والدين امام الأنام والمسلمين أبي محمد عبد الله بن أبي
القاسم على عهده البيضاوي تغمده الله برحمته ورضوانه وأسكنه
فردوسا وافسح جنانه وجعنه رجا الثواب يوم المآب بهمته لأجله
العقول في شرح منهاج الوصول والمتوسل ممن وقف عليه وراى فيه
سهوا وغلطا أن يصلحه وينصحه ويتسوره بذيل فضله كما هو دأبي في
تعرف والخطا والزلل يعترف والله سبحانه وتعالى يتحمل تفاني
فيه خالصة لوجهه الكريم وزلفه للوصول الى جنانه النعيم انه سبحانه
خير مسئول وأكرم مأمول وهو حسبي ونعم الوكيل

قال رحمه الله وهي عنده أصول الفقه تعرفة دلايل الفقه
اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد اقول لما كان
الخوض في العلوم متوقف على تصورها والتصور مستفاد من التعريفات
قدم المصنف تعريف اصول الفقه على الكلام على مباحثه وهو لفظ
مركب اضافي تقال عن معناه الاضافي وهي الادلة المنسوبة الى الفقه
وجعل لقبا اي علما على الفن الخاص من غير نظر الى الاجزاء والفرق بين
اللقبي والاضافي ان اللقبي هو العلم والاضافي موصل الى العلم والتركيب
انما حصل على المعنى الاضافي دون اللقبي لان جزءه لا يدل على جزء معناه

اشارات اذ لا كان ينبغي للمصنف ان يذكر اولا تعريف الاصول
الفقه قبل ان يذكر تعريف اصول الفقه كما فعل الامام في المحصول
في الاحكام لان معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته وغير ذلك
ذلك فقول الاصل في اللغة ما ينبني عليه غيره قاله ابو الحسين البصري
في شرح المعتمد وقيل منشأ الشيء وقيل في اصطلاح الدليل وقيل
الرجحان وقيل العاقلة المستمرة وقيل الصون المقابل للعلو والدفع
ما ينبني عليه غيره واما الفقه فله ايضا معنيان لغوي واصطلاحي فالفقه
فمعناه في اللغة الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف اي فهمته وبنه
قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي تفهمونه واما معناه الاصطلاحي فسيأتي
في كلام المصنف ناقلها قوله معرفة كالجنس دخل فيه اصول وغيره والمراد
من المعرفة والعلم ان العلم يتعلق بالنسب اي وضع لنسبة شيء الى آخر
ولهذا يتعدى الى مفعولين بخلاف عرف فانها وضعت للمفردات تقول
عرفت زيدا وايضا المعرفة تستدعي سبق جهل بخلاف العلم ولهذا يقال
لله تعالى عالم ولا يقال عارف فالاولى قوله في الاصل الفقه هو جمع بمعنى مستعرف
يعم الادلة المتفق عليها والمختلف فيها فيخرج به عن معرفة غير الادلة كمعرفة
النحو ونحوه وعن معرفة ادلة غير الفقه كادلة النحو والكلام وعن بعض ادلة
الفقه كالقياس الواحد من اصول الفقه فالشيء العارف به اصولنا والمراد
بمعرفة الادلة ان تعرف بالكتاب والسنة والاجماع والقياس ادلة بحيث
يقدر على ان الامر مثلا للوجوب وليس له ان يحفظ الادلة والاغيره من المعاني
رابعا لم يذكر المصنف الدليل هنا لانه فسره في كتابه المصباح وهو
ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب
خبري فقولنا ما يمكن التوصل ولم يقل ما يتوصل لان المراد التوصل بالقوة
لا بالفعل فان الدليل قد لا ينظر فيه والا لما كان دليلا
وقولنا بصحيح النظر فيه خرج ما يتوصل فيه بفاسد النظر كالشبهة ولعلهم اراد وا بذلك
التنظر فيه خرج فاسده كالشبهة ولعلهم اراد وا بذلك

بالدليل بالنظر فيه وقولنا الى مطلوب خبري ومرادنا بالمطلوب
الخبري التصديقي اي بالنسبة المستفادة من الخبر نحو خرج احد والاسم
فانها وضعا لبيان التصور لا التصديق وهذا التعريف يعم الدليل
الفقهي والامارة قولا كان او فعلا فان المطلوب يعم ذلك كله واختلف
ايتناهل العلم عقيبه مكتسب او بديهي وممن ذهب الى انه
بديهي الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني واختاره امام الحرمين ذو البرهان
ومن المعتزلة ابو الحسين وغيره والجمهور انه كسبي لان العلم بوجه الدليل
يتضمن العلم بالمدلول والقدرة على العلم بوجه الدليل يتضمن القدرة
على العلم بالمدلول فاستغنى بقوله اجمالا عن الخلاف والفقه لان الادلة
المثبتة فيها لما كانت منصوبة على مسائل جزئية باعيانها لم تكن اجمالية
بل تفصيلية اذ المراد بالعلم الاجمالي للادلة هو العلم بان الادلة مطلقا
في الشرع ما دام ان دليل كل مسئلة جزئية ما دام فان ذلك علم بالادلة
تفصيلي ما شرع انما ذكر التفصيليين لا ليحترز به عن شيء بل لينبه على
جميع ابواب اصول الفقه [illegible] وفي هذا التعريف نظر فان الصحابة
كانوا عالمين بادلة الفقه والكيفيتين مع انه لا يطلق عليهم انهم الاصوليون اذ المعرف
لها ههنا هو هذا المدون الاصطلاحي الا ترى ان العرب لا يقال لهم انهم نحويون
او انهم صاحبي علمي المعاني والبيان وان كانوا عارفين بكيفية الاحتراز عن
الخطأ فيها وقد يجاب بان المراد اصل المعنى مطلقا وفي تطبيق الكلام على ما ينبغي اشكال
ذكره وفي ايراد لازم المعنى بمتالب مختلفة الدلالات بل التعريف الصحيح له
ان يقال اصول الفقه علم يعرف به ادلة الفقه والكيفيتان على وجه
قد تعدد ان موضوع اصول الفقه الادلة السمعية من حيث دلالتها على
الاحكام المخصوصة وترجيح بعضها على بعض عند التعارض والاجتهاد
والتقليد وما يتبعها لان الاصولي يبحث عن احوال تلك الادلة المؤصلة
للاحكام وعن احوال التعارض والتراجيح وعن شرائط الاجتهاد واحوال
المجتهدين والمقلدين ومسائل تلك الاحوال المذكورة ومباديه هو تعريف

موضوعه

موضوعاته وحيثياته واعراضه الذاتية والمقدمات التي تؤلف منها الادلة
اصول الفقه او يقال انها دلائله ٥ ب والفقه العلم بالاحكام الشرعية
العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية اقول لما كان لفظ الفقه
جزء من تعريف اصول الفقه والمكلف بعرفه الشيء الا بعد معرفة اجزائه احتيج
الى تعريف الفقه وقدمنا ان هذا الجزء من الاصطلاح وقدمنا حد لغة بقوله
العلم يعتبر دخل فيه سائر العلوم وقوله بالاحكام اي المتعلق الاحكام او الحكم
بالاحكام خرج به العلم بالذوات كزيد والصفات كالسواد والافعال
كالقيام وقوله الشرعية خرج به العلمية كالعلم بكون الاله واحدا والكتاب جسما
لانها متعلقة بمجرد الاعتقاد وقوله المكتسب احترز به عن العلم
بالاحكام المشهورة كالعلم بوجوب الصلوات الخمس وحرمة الخمر
وعن علم الله تعالى وعن علم الرسول صلى الله عليه وسلم الحاصل بطريق الوحي وقوله
من ادلتها التفصيلية احترز به عن العلم بالاحكام التقليدية فانه مكتسب من
الادلة الاجمالية لان المقلد اذا علم ان المفتي افتى بهذا الحكم علم انه انما افتى به لعلمه
وكل ما افتى به المفتي لعلمه فهو حكم الله في حقه وهذا ان العلمان تستلزمان العلم
بان حكم الله في حقه ذلك مع ان العلم لا ينتهي قط لما لم يكتسبا من الادلة
وان كان مستندا الى علم المفتي المكتسب من الادلة التفصيلية والمراد بالعلم التصديقي
العالم به بلا واسطة اشارات اولا المراد من العلم بالاحكام العلم التصديقي
بكونها متعلقة بافعال المكلفين على وجه خاص كالعلم بان شرب الخمر حلال حرام
وان البيع حلال وغير ذلك لا بحد تصورها فان بحد تصورها من مبادي اصول
الفقه ولا التصديق بثبوتها في انفسها فانه من مسائل الكلام
بانها لو عبر بالمعرفة لكان احسن
كما قال الشيخ في الذريعة وفق العبدان
العلم يطلق لمعنى حصول المعلوم في الذهن
ويطلق على اخص من ذلك وهو الاعتقاد
الكازم المطابق لموجب ولهذا [illegible]

والا بطلت الاقسام الثلثة تعين القسم الرابع وهو العمل بالظن دون الوهم وهو المطلوب ويلزم من هاتين المقدمتين ان هذا الحكم وهو الانحصار بالظن في المثال المذكور يجب العمل به قطعا اذ يقطع اجتناب العقلاء مع الظن ويجب ولجب عليه وكذلك اذا ظن الماء شيء او وجوبه او غير ذلك فانه يجب عليه العمل به والقطع بمقتضاه وهذا هو الفقه فان المراد من قوله الفقه العلم بالاحكام انه العلم بوجوب العمل بالاحكام والبه الاشارة بقوله فالحكم يقطع به اذ العلم بالحكم هو الفقه قطعي والظن وقع في طريقه اذ في دليله بان صار جزءا لكل واحد من مقدمتي دليله ولا يلزم منه ان يكون المقدمتان او احداهما ظنية اذ الاعتبار بالنتيجة لاستعمال لفظة الظن تارة يدل على هذا القدر استعمال التعريف على الاضمار والاضمار من اقسام المجاز واستعمال الالفاظ المجازية وجوزه في التعريفات تلك استعمال الالفاظ المجازية انما هو جائز في الحدود الناقصة الحقيقية اما في الحدود التامة والرسوم التامة والناقصة فشائع قال ما يسلم تعريف رسمي من تقدير او تخصيص او تعميم او اضمار او مجاز او غير ذلك والتعريف المذكور رسمي للفقه لانه حقيقي وفي هذا الجواب نظر لانا لا نسلم ان قولنا كل ظنون يجب العمل به قطعي قوله للاجماع قلنا لا نسلم ان الاجماع يفيد القطع لانه مبني على الادلة الظنية ولو سلم ولا نسلم ان الاجماع قطعي لانا لم ندرك الينا بالتواتر حتى يفيد القطع والحق ان يقال المراد بالعلم في قولنا قوله الفقه العلم بالاحكام الاعتقاد الراجح الشامل للتيقن والظن والتقليد الا التيقن المعروف قال اكثر الاحكام الفقهية ظنية وحينئذ لا يرد السؤال من اصله اقول قد ذهب جماعة من فضلاء المتاخرين الى ان هذا السؤال لازم وطريق الخلاص منه ان يجعل الفقه معرفة جملة غالبة من الاحكام الشرعية على

ودليله

ودليله المتفق عليه بين الامة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والابد للاصولي من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من اثباتها وتنقيحها لجزم وجداء فيما يستدل به وستة كتب اقول لما فرغ من بيان حد اصول الفقه وحد الفقه وما يتعلق به اراد ان يشير الى مناسبة ترتيب ما في الكتاب على الوجه المخصوص وتقديره ان اصول الفقه عبارة عن معرفة ادلة الفقه على سبيل الاجمال ومعرفة الكيفية بين المذكورين وادلة الفقه اربعة بين المتفق عليه بين الامة الاربعة وهو الكتاب والسنة والاجماع والقياس ومختلف فيه كالاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها على ما بين ذكره والاصولي لابد له من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من اثباتها وتنقيحها بالدليل لامتناع اثبات شيء وتنقيحه قبل تصوره فالحكم اقتضت المناسبة ان يكون الكتاب اول اصول الفقه المذكور فيه مرتبا على مقدمته لبيان الاحكام وما يتعلق بها وستة كتب اربعة في الادلة المتفق عليها في كل دليل كتاب وواحد في الادلة المختلف فيها وكتابة في كيفية استفادة الاحكام من الادلة وهو كتاب التعادل والتراجيح فان بين الادلة من شانها ان تتعارض فتحتاج الى معرفة امور ترجح بعضها على بعض وكتاب في بيان حال المستفيد وهو كتاب الاجتهاد والفتوى اشارة قول المصنف ودليله المتفق عليه بين الامة اشار بذلك الى ان المخالفين في هذه الادلة الاربعة ليسوا بامة يعتبر كلامهم فلا عبرة بمخالفة الروافض في الاجماع ولا بمخالفة النظام والقاساني والبخالفة الدهرية في الكتاب والسنة على ما بينا له من برهان علم في اول الوجيز وغيره بقي اما المقدمة فبين الاحكام ومتعلقاتها وفيها بيان الاول في الحكم وفيه فصول الاول في تعريفه اقول لما ذكر المصنف ان الكتاب مرتب على مقدمة وستة كتب اشار الى ما

تضمنه المقدمة وهي في الاصطلاح عبارة عما يتوقف عليه الاتيان الآتية
وتطلق ايضا على كل قضية جعلت جزا للدليل او لا مدخل في الدليل والمراد
هنا المعنى الاول اشارة على ما تقدم الى ان موضوعه ما يتوقف عليه الاتيان
الوصولية لتصور الاحكام فلذلك ذكر المقدمة قبل تحقيق الاحكام وضمنها اي
بنى يحتاج اليه الحكم وعقد فصل المقدمتين بين الاول في الحكم والثاني في ما يحتاج
اليه الحكم وذكر في الاول بلاث فصول اولا في تعريف الحكم بانها في نفسها
بالحكم في الحكامة وثانيا بحور في المقدمة كسر الذال وفتحها واللف اشهر
قال الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
اقول لما عرف الفقه بالحكم وجب تعريف الحكم والالف واللام فيه
للعهد اي الشرعي ليخرج به عن العقلي وبهذه القرينة استغنى المصنف
عن التنبيه على ذلك بخطاب جنس والمراد به ما وجه من الكلام نحو الغيبة لفائدة
وما اضافه الى الله تعالى خرج خطاب غيره واستغنى ايضا عن تقييده بالقديم
لان كلامه تعالى قديم واخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين اربعة اشياء ما تعلق
بذاته المقدسة نحو الله لا اله الا هو وبصفاته نحو الله خالق كل شيء وبالجمادات
نحو ويوم تسير الجبال وبذوات المكلفين نحو ولقد خلقناكم ثم صورناكم وقولنا
بالاقتضاء او التخيير اي يكون ذلك الخطاب متعلقا بافعال المكلفين تعلق الاقتضاء
او تخيير وفي الحلاق الخطاب على الكلام في الازل خلاف حكاه ابن الحاجب
ولم يرجح شيئا قال الآمدي في مسألة امر المعدوم اختلف الاشعرية في ذلك
ووجهه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا تكون الا من مخاطب ومتخاطب
بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب التعلم من سيولد كما سنعرفه وعلى
هذا لا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات حينئذ يسمع خطابا بالوجود بالفعل للفهم
وكلام المصنف يوافق القول بالحلاق لانه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم
فلو كان الخطاب حادثا لذم تفسير القديم بالحادث وهو محال
لنا ان [illegible] خطاب غيره وما اضافه الى الله تعالى خرج خطاب الغير وبقوله المتعلق بافعال
[illegible] وهو الكلام النفسي الذي لم يعبر عنه بشيء من الاصوات خلافا للحنابلة

هذا الحد منطبق على افراد الاحكام الخمسة لانه دخل في الاقتضاء
الايجاب والندب والتحريم والكراهة وفي التخيير الاباحة فان قيل
الحد غير جامع لان الاحكام الثابتة بالسنة او بالاجماع او بالقياس
خارجة عنه لانها ليست بخطاب الله تعالى قلنا لا نسلم انها
مغايرة للاحكام بل هي معرفات لها والاحكام ثابتة قبلها وبان خطاب
الرسول خطاب الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى وخطاب الله
تعالى اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فان قيل اشترط
التعلق في حد الحكم يقتضي انه لا حكم عند عدم التعلق والتعلق حادث
فيلزم ان لا يكون الحكم ثابتا قبل ذلك وهو باطل فان الحكم قديم قلنا المراد
بالتعلق هو الذي من شأنه ان يتعلق او لوحظ بحقيقته اللفظ الموقف
وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لاجل العموم فيؤدي الى عدم تحقق الحكم وهو باطل
ولا شك انه يصدق على الاحكام في الازل انها متعلقة مجازا لانها تؤول الى
التعلق وقال الغزالي في المستصفى انه يجوز دخول المجاز
والمشترك في الحد اذا كان السياق مرشدا الى المراد الثابت وهذا التعريف
رسمي لاخذ قال الاصفهاني في شرح المحصول لان او مذكورة فيه وليست
للشك بل المراد واقع على [illegible] احد هذين الامرين حكما شرعيا
والنوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين
على البدل وعلم المنطق ولهذا اللعن عبر المصنف بقوله الاول في تعريف علم
فحينئذ ان التعريف يصدق على الرسم فانه [illegible] في التعريف المذكور
نظر من وجوه [illegible] ما اورده الاصفهاني في شرح المحصول حيث قال
الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى [illegible] والحكم الشرعي ليس من الصفات
الحقيقية بل من الصفات الاضافية [illegible] فيستحيل ان يكون
الحكم عبارة عن الكلام القديم فيستحيل قولهم الحكم خطاب الله

اما قولهم اولا في الدليل الاول على حدوثه ان الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المراة لغيره ان لم تكن حلا الا لمعناه ان الحل تعلق بها بعد ان لم يكن متعلقا وذلك لا يتحقق حدوث الحكم بل يستتبع حدوث التعلق ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق الذي هو الحكم واليه اشار بقوله قلنا الكارت التعلق وقولهم ثانيا الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا واجب حلال وطلق حرام قلنا الحكم لم يقع صفة للكارت حتى الحسية بل هو متعلق به فان قولنا هذا واجب حلال معناه وجب تعلق به الحل فان الله تعالى اذن لزيد في الازل ان يطلق هندا اذا جرى بينهما نكاح اوملك فالحكم ازلي وتعلقه حادث على التعيين والا يلزم من تعلق الشيء بالشيء الوصفية والا يلزم ان يكون المعدوم متصفا بصفة وجودية من مثل قولنا شريك الباري ممتنع فان هذا القول الوجودي تعلق بالمعدوم الممتنع فلو كان صفة له للزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال والبه اشار بقوله والحكم متعلق بفعل العبد لا صفة له قال القول بالمعدومات وقولهم ثانيا الحكم يكون معللا بالكارت كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق قلنا لا نسلم ان الحكم معلل بالكارت بل بالنكاح والطلاق ونحوهما كالبيع والهبة معرفات للاحكام وعلامات له وجوز ان يكون الكارت معرفا للقديم كما ان العالم الكارت معرف للصانع القديم والبه اشار بقوله والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كما العالم للصانع واما الجواب عن الاعتراض الثاني فهو ان يقال لا نسلم ان الموجبية والمانعية والمبطلية احكام بل هي امارات وعلامات نصبها الشارع لمعرفة الاحكام ولئن سلمنا انها احكام فلا نسلم ان الحد الصدق عليها بل هي داخلة فيه لان الموجبية والمانعية داخلتان تحت الاقتضاء وهو الطلب لان المراد بموجبية الدلوك وجوب الصلاة عند دلوك الشمس وهو زوالها وقيل غروبها قاله الجوهري وقيل طلوعها ومانعية النجاسة حرمة الصلاة مع استصحاب النجاسة وكذا الفساد داخل تحت الاقتضاء لان المراد بفساد البيع ونحوه من العقود حرمة الانتفاع بالمعقود عليه واما الصحة فهي داخلة تحت التخيير لان المراد بصحة البيع مثلا اباحة الانتفاع بالمبيع وهذا تفسير لصحة العقود وفسادها ولا يتعلق بها البيع فخرج من الحد بان المراد بقولهم صحة العقود عبارة عن ترتب

اثارها عليها كما قاله الجوهري او حل الانتفاع كما قاله المصنف وهما متقاربان وبقولنا الصحة فيه عبارة عن ترتب جميع الاثار عليها اي بمعنى انها وقعت مسقطة للقضاء عند اتباع الموانع ووجود الشرائط وقد تحقق الصحة لا بترتب جميع الاثار او لاجل الانتفاع لوجود مانع او انتفاء شرط كما مر في زمن الخيار والاصح الاول وفسادها فسبابي لتفسيرها بالمعنى الرابع وهما رجحان الرخصة على العبادة ولتباين الاحكام التكليفي والوضعي واما الجواب عن الاعتراض الثالث فهو انا لا نسلم ان ذكرا وهنا للتردد والتشكيك في احد امرين بل احدهما هذا او ذاك لبيان اقسام المحدود وهو الحكم كما يقول الكلمة اسم او فعل او حرف يدل عليه تعبيرهم بالترديد لا بالتردد واذا كان كذلك لم يكن ذكرا ومثالها للتقديد

قال الفصل الثاني في تقسيماته الاولى الخطاب ان اقتضى الوجود فامر والا فان اقتضى الترك فنهي والا فان خير فاباحة

اقول لما فرغ من تعريف الحكم الشرعي شرع في تقسيمه وهذا الفصل متعلق بتقسيماته كثيرة للحكم او المتعلقة وهو محل المكلف باعتبارات مختلفة والاولى في تقسيماته اي في تقسيمات الحكم مع ان التقسيمات لمتعلق الحكم اعني فعل المكلف بناء على ان متعلق الحكم هو حكم نحو ذا وانما قال التقسيم الاول باعتبار ذاتيات الحكم وهو ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين اما ان يقتضي وجود الفعل او يقتضي تركه او لا يقتضي شيئا منهما والاول ينقسم ان مع المنع من النقيض اي بتقبل الفعل وهو القول بوجوب والا فمع ندب والثاني وهو الذي يقتضي ترك الفعل ان مع المنع من النقيض وهو الفعل فحرمة والا فكراهة والثالث وهو الذي لا يقتضي وجود الفعل ولا تركه لكن خير بينهما فاباحة وانقسام الاحكام الى خمسة الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة والاولى ان يقال بدل الوجوب الايجاب وبدل الحرمة التحريم اذ الخطاب باعتبار دلالته على الوجوب والحرمة وقد نظم بعضهم بهذا التقسيم ماهية كل واحد من الانواع

قال ويقسم الواجب بانه الذي يذم شرعا تاركه مطلقا او على وقت موسع او

www.fiqhkutub.net

الفرض الاول ما فرغ من تقسيم الحكم وبيان حقيقته اقتفاه
شرع في بيان وسوم الافعال التي تتعلق بها الاحكام وهي الواجب والمندوب
والمباح والحرام والمكروه والمباح فذكر اولا رسم الواجب الذي هو متعلق
الايجاب ثم متعلق رسم سائر المتعلقات بالترتيب فقوله الذي كفاية
عن الفعل وهو نيابة الجنس عن افعال المكلفين كلها وقوله يذم شرعا تاركه
نيابة الفصل خرج به سائر الافعال من المندوب والحرام والمكروه والمباح
وانما قال شرعا احترازا مما يذم تاركه عقلا كما ترك على سبيل [illegible] او عرفا وفيه
اشارة الى ان مذهب المعتزلة فان الواجب عندهم ما يذم عقلا تاركه على
ما سيأتي وعندنا الاعتبار في المدح والذم بحسب الشرع لا غير فعلم
ان هذا القيد معتبر في رسم كل واحد من الواجب والمندوب والحرام والمكروه
والمباح فذكره في بعض الرسوم دون بعض لا وجه له وقوله فصدا اضطراب
فيه كلام الشارحين فمنهم من قال انما قال فصدا للدخل فيه متروك
الثاني والثالثي فانهما لا يذمان بالترك شرعا مع تحقق الوجوب بالنسبة
اليهما بدليل وجوب القضاء عليهما عند التذكر وفيه نظر اذ مذهب المسؤلين
ان متروكهما ليس بواجب بالنسبة اليهما ووجوب القضاء بامر جديد والمصنف
صرح في التقسيم الخامس بان متروك الثاني ليس بواجب وعورض ايضا بعدم
وجوب المنسي بالنسبة الى الثاني فانه ليست بواجبة عليه وان كان سبب
الوجوب متحققا لعدم التصور في المتروك وهذا الضافية نظرا الى ان الدلالة
لهذه العبارة على ما ذكره ومنهم من قال انما ذكر فصدا للدخل فيه مجازا على ان الصلاة
المتروكة لاجل النوم ليست واجبة على النائم وهذا يرد عليه ما فيه وفيه زيادة
دعوى الصراحة ومنهم من قال انما ذكر ذلك ليخرج النائم والناسي والمكره
والساهي فانهم اذا تركوا ما هو واجب بالنسبة الظهر شاهد صدق على انهم تركوا
ما هو واجب بالنسبة مع انهم غير مذمومين شرعا لوجود المانع وهذا ايضا
ليس بمتجه لان الغرض تسديد الواجب والاحتراز عن زيادة قيد البلوغ
والاختيار والعاقل الغرض ان الواجب على المكلف هو الذي اذا تركه المكلف به يذم

شرعا وعقابا لا لشبهة المكلفين بالنسبة الى متروكهم فلا حاجة الى الاحتراز
عن متروكهم واحترز بقيد ان هذا القيد زائد على الحد زاده المصنف
ليلائم ما اختاره من الحد بجنوح متروك النائم والناسي ومن لم يعتبر هذا القيد
عنده يقول اعتماد الوجوب بالنسبة اليهم فيكون الحد بعد زيادة هذا
القيد صحيحا على الامرين جميعا والتحقيق ان من يعتقد وجوب المندوب
على النائم والناسي ومن لا يعتقد يحتاج الى زيادة هذا القيد ومن لا يعتقد
فلا ادراج عنده ترك الواجب على المكلف من غير قصد فتم الحد عنده
بدون هذا القيد وقوله مطلقا اي ترك مطلقا اريد به ما يعم الواجب الموسع
والواجب المخير والواجب على الكفاية فان المتروك المطلق في الاول هو ان
يترك الوجوب لجميع اجزاء الوقت وفي الثاني ان يترك جميع الامور المخير
فيه وفي الثالث ان يترك جميع المكلفين وهذا الضمير في المتضمن في عبارة الثاني
يذم تاركه شرعا يوجب ما والاعم ان هذا القيد اعني قوله مطلقا وقوله
الثاني يوجبه ما يحتاج اليه من تعيينه وجوب الواجب الموسع في جميع اجزاء
الوقت ووجوب جميع خصال الواجب المخير ووجوب الواجب على الكفاية
على المكلفين واما من يقول بوجوب الموسع في بعض اجزاء الوقت وبوجوب بعض
خصال الكفاية في الوجوب المخير ووجوب الواجب على الكفاية على بعض المكلفين
فلا يحتاج اليه لا عندنا لا يصدق ترك الواجب الا بترك الجميع فقائدته مثل
قائدة قوله فصدا وما اورد على هذا التعريف من الاسئلة والاجوبة عليها احاجة
الى ذكرها خوفا من التطويل

قال وقال الحنفية الفرض ما ثبت بدليل
قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني انول الفرض في اللغة هو التقدير قال
تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والواجب في اللغة الساقط قال تعالى فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت وظهر ان الفرض والواجب من حيث اللغة متباينان والمأخوذ من حيث
عرف اهل الشرع فيهما مترادفان وفرق الحنفية بينهما بان ما ثبت بدليل
بدليل قطعي كالصلاة والزكاة والواجب ما ثبت بدليل ظني [illegible] وما ثبت
بالتواتر او خبر الواحد كصدقة الفطر والوتر والاضحية على ما عندهم قالوا والدليل على

www.alukah.net

التغاير بينهما لتباين جانبي الاول دون الثاني واذا اختلفا في الاحكام فلا بد من
الاختلاف في الاسم للتمييز بينهما ثم ان كان قصدهم من التفرقة مجرد الاصطلاح
فلا مشاحة فيه والمصطلح على الشيء يصح الزامه من احدهما انه لا تحالف
الوضع العام لغة او عدنا والثاني اذا فوق بين متغايرين بحدي مناسبة
للفظ كل واحد منهما بالنسبة الى معناه والا كان تخصيصه لاحد المعنيين
بذلك اللفظ بعينه ليس اولى من العكس قال الشيخ رضي الدين رضي العبد
وهذا الوضع الذي فعله الحنفية من هذا القبيل لانهم خصوا المفروض بالمعلوم
قطعا من حيث ان الفرض هو المقدر والواجب بغير المعلوم قطعا من
حيث ان الواجب هو الساقط وهذا كله ظنناه ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة
للاكل لفظة مع معناها الذي ذكروه ولو عكس الامر لما امتنع فالاصطلاح عليه
ليس بذلك الحسن قال - والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه ويسمى سنة
ونافلة اقول - المندوب في اللغة المطلوب مشتق من قولهم ندبه فانتدب
له اي دعاه فاجاب وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ولفظة ما في قوله
الرسوم كناية عن فعل المكلف وقيل انه بدل من الخطاب فهم فدخل فيه
جميع افعال المكلفين وقوله ما يحمد فاعله خرج به الحرام والمكروه والمباح وقوله
ولا يذم تاركه خرج به الواجب فانه يمدح تاركه والمراد بالفعل هنا هو الصادر
من الشخص لعم الفعل المعروف والقول نفسانيا كان او لسانيا فيدخل فيه
الاذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات والاكيد منه غير جامع
وقوله ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم فان قيل فرض الكفاية يمدح
فاعله ولا يذم تاركه مع انه فرض ولهذا احتجنا الى ادخاله في حد الواجب فكان
ينبغي للمصنف ان يقول مطلقا وكذلك ايضا خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا
قوله ولا يذم كاف لانه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي اذ الافعال كالكلمات
نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع انه ليس مندوبا الا ان يقال يحمل الفعل على فعل
المكلف وهو عناية في الحد اسناده يسمى المندوب ايضا مستحبا وتطوعا
وسيأتي فيه بحث هذا هي الفائدة من ذكر هذه الالفاظ المترادفة وخالف الشافعي حيث قال انه غير مميز فقال
السنة ما واظب عليها النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة او مرتين

او التطوع ما لم يشتهر باختياره من غير مواظبة وندب عليه الشرع وطلبه
طلبه اخواتها وذكروا الفرق بينه وبين الاحتمال وتسمى الاقسام المذكورة نوافل
من حيث ان النفل هو الزيادة وحملها زائدة على الفرائض انتهى قال -
والحرام ما يذم شرعا فاعله اقول المراد بقوله ما يذم اي الفعل الذي يذم
فاعله ليدخل الاحكام الخمسة وقوله يذم احتراز عن المكروه والمندوب والمباح
فانه لا ذم فيه فيها وقوله شرعا اشارة الى ان الذم لا يكون الا بالشرع على خلاف ما زاده
المعتزلة وقوله فاعله احتراز عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء
الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليعم الغيبة والنميمة وغيرهما من الاقوال
المحرمة وكذلك الحسد والحقد وغيرهما من الاعمال القلبية كما تقدم اشارة
وتدل على هذا الحد الحرام المخير عند من يقول به وهم الاشاعرة كما تقدم عن الآمدي
وغيره فكان ينبغي للمصنف ان يقول مطلقا كما قاله في حد الواجب قال -
والمحظور وسمي الحرام ايضا معصية وزنا وقبيحا ومزجورا عنه وموعدا عليه
اي من الشرع قال - والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله اقول -
المكروه في اللغة هنا المراد وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وقوله ما يمدح خرج
به المباح فانه لا يمدح فيه وقوله تاركه خرج به الواجب والمندوب قوله ولا يذم فاعله
خرج به الحرام ويطلق المكروه على الحرام وكثير ما يقول الشافعي رضي الله عنه واكره
كذا ويريد به التحريم ويطلق ايضا على ترك الاولى لترك صلاة الضحى ويسمى ذلك
مكروها تنزيها وورد على الاول ان الاولى ان يقول في فعله قال - والمباح ما
يتعلق بفعله وتركه لا مدح ولا ذم اقول المباح في اللغة عبارة عن الموسع فيه
وفي الشرع الاصطلاح ما ذكره المصنف كانه وسع فيه على المكلف ان يقال له
لا حرج عليك في فعله ولا في تركه فالمدح والذم سببان على كل واحد من فعله وتركه
اي لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم ولذا لا يتعلق بتركه مدح او ذم فخرج بقوله ما لا يتعلق
بفعله مدح ولا ذم الواجب والمندوب والحرام وبقوله وتركه المكروه فانه يتعلق
بتركه مدح كما تقدم في رسمه فظهر من هذا انه لو اختصر المصنف رسمه
على قوله ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لدخل المكروه فيه ولو اقتصر على قوله ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لدخل فيه المندوب ولو اقتصر على قوله ما لا

www.alukah.net

ما لا يتعلق بتركه وفعله دم لم يدخل فيه المندوب والمكروه فلذلك جمع بين
نفي المدح والذم على كل واحد من الفعل والترك لكن يوخذ ما لا يتعلق
بفعله وتركه مدح كما مر التعريف ولم يحتج الى قوله ولازم وكانه انما اراد
به التعريف ليعلم بطريق المطابقة وتساوي طرفي فعله وتركه بالنسبة
الا المدح والذم وتسمى المباح حلالا ومطلقا وقد توصف الفعل المطلق بالمباح
مع ان تركه محظورا كما يقال دم المرتد مباح باعتبار انه لا حرج او الاضمان
على من اراقه وان كان الاتمام ملوما بترك ارافيه اما ... ظاهر كلام
المصنف ومن تبعه ان المباح لا يتعلق به ثواب ولا عقاب وهو كذلك والمراد
به لذاته كما قاله العلائي لا فواعيله اللهم الا ان يقصد به طاعة او معصية
مثال الاول ان ... للتقوى على العبادة والثاني عكسه ... المباح ما ليس
عنه شرعا قبيح والا فحسن كالواجب والمندوب وفعل غير المكلف
اول التقسيم الثاني تقسيم لمتعلق الحكم وهو فعل المكلف باعتبار الوصف
المنافيين وتقديره ان الفعل ينقسم الى حسن وقبيح لانه اما ان يكون منهيا
عنه شرعا او لا والاول قبيح كالحرام والمكروه والثاني حسن كالواجب
والمندوب والمباح وفعل غير المكلف والحق ان فعل غير المكلف لا
الى حسن وقبيح بحسب الشرع عندنا لعدم العقل فان العقل لا
مجال لعمله في التحسين والتقبيح عندنا كما سياتي ... والمعتزلة قالوا
ما للغير للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وما له ان يفعله وربما قالوا الواقع
على صفة توجب الذم او المدح فالحسن بقسميهم الاخيرين اخص من اول
اشار المصنف ان المعتزلة فسروا القبيح بما للغير للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله
وفسروا الحسن بما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله ومعناه انهم فسموا الفعل
الى الحسن والقبيح بحسب العقل وقالوا الفعل اما ان يكون بقدور للمكلف
بحيث يمكن من فعله وتركه او لا يكون بقدور له والثاني كوصف الله تعالى
والاول القبيح والثاني وهو الذي للمكلف عالم بحاله مع كونه قادرا على فعله وتركه
ان كان مما ينبغي له ان يفعله لاشتماله على مفسدة فهو قبيح كالكذب الضار
وان

وان كان مما له ان يفعله خاليا عن المفسدة او الاشتمال على مصلحة كالعبث
اللافع فهو حسن ومن المعتزلة من قال الفعل ان كان مشتملا على صفة توجب
ذم الفاعل فهو قبيح كالظلم والعصيان وان كان مشتملا على صفة توجب
مدح الفاعل فهو حسن كالعدل والاحسان فالحسن بالتفسير الثاني من
تفسيري المعتزلة اخص من الحسن بالتفسير الاول لان كل فعل مشتمل على
صفة توجب لمدح الفاعل يعتقد عليه ان يقال له ان يفعله وقد يعتقد
ان يقال له ان يفعله ولا يعتقد عليه انه مشتمل على صفة توجب لمدح الفاعل
كالفعل المستوي الطرفين فانه حسن بالتفسير الاول وبالتفسير الثاني
ليس بحسن ولا قبيح اما القبيح بالتفسير الثاني فهو مساو للقبيح بالتفسير الاول
ولذلك خص الحسن بالذكر وذلك لان كل فعل للغير للقادر عليه العالم بحاله ان
يفعله لابد ان يكون مشتملا على صفة توجب ذم الفاعل وكذا كل فعل مشتمل
على صفة توجب ذم الفاعل للغير للقادر العالم بحاله ان يفعله فظهر من هذا التقدير ان
قول من قال ان القبيح ايضا بالتفسير الاخير اخص للغير بحسب اشاره
تقدير الحسن والقبح كون النبي بلا با للطبع او منافرا له كقولنا الظلم حسن
والجهل قبيح وقد يراد بهما كون النبي صفة كمال او صفة نقص كقولنا العلم
حسن والجهل قبيح وهذان المعنيان لا نزاع في كونهما عقليين وقد يراد بهما كون
الفعل يتعلق المدح عاجلا والثواب آجلا او يتعلق المدح عاجلا والعقاب آجلا
كقولنا فعل الصلاة حسن وتركها قبيح فهذا هو محل النزاع عندنا ان الحسن
والقبح بهذا المعنى لا ينبت الا بالشرع وعند المعتزلة يثبتان بالعقل لكن قالوا
العقل قد يستقل بادراكهما بالضرورة كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
والنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقد يستقل بادراكهما بل يدركهما
بواسطة الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من
شوال فان العقل لا طريق له الى ادراكهما لكن لما ورد الشرع بذلك علم انه لو لم
يرد الشرع بذلك لعلم العقل بذلك والحاكم المشترك
(امتنع ورود الشرع بذلك والحاكم المشترك
لخصائص كل واحد منها)
عنه بعامة الكتب الكلامية ... اللائق قبل الحكم اما سمي ... او سبب

الألوكة
www.alukah.net

كجعل الزنا سببا لإيجاب الحد على الزاني فان اريد بالتسبيب الاعلام الخ
وتسميتها خطأ غير لفظي وان اريد به التاثير فباطل لان الحادث لا يؤثر في
القديم لانه يستلزم ان الفعل لجهات توجب الحسن والقبح وهو محال
اقول هذا القسم ثالث للحكم باعتبار وصفه عارضه والخلف الثالث
في القائل بهذا القسم فنقله الاصفهاني في شرح المحصول عن الاشاعرة وهو مقتضى
كلام صاحب الحاصل حيث قال ان اصحابنا ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره
من يرى ان الاسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع وقال الآمدي شارح الكتاب
هذا التقسيم للمعتزلة وهو الاقرب لما تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حد الحكم
ولما استشعر المصنف بالخلاف بناه للمفعول فقال قيل الحكم وعبارة المحصول
والتحصيل قالوا الحكم وحاصله ان طائفة قالوا ان الحكم كما يرد بالاقتضاء
او التخيير قد يرد بجعل الشيء سببا وشرطا ومانعا ومثلوه الزاني فليرجم
لله تعالى في الزاني حكمان احدهما جعل الزنا سببا لايجاب الحد وهذا
حكم شرعي لانه مستفاد من الشرع مرتب ان الزنا لو جد اخذ لعينه
بل بجعل الشرع فهو حكم سببي والذي اوجب الحد عليه وهو الحكم المسبب
اذا علمت هذا فتقسيم المصنف ليس بمستقيم لانه قسم الحكم الى سبب ومسبب
والسبب هو نفس الزنا وقد صرح به هو حيث قال بجعل الزنا سببا فان
ذلك تصريح بسببين احدهما ان الزنا سبب والثاني ان جاعله الله تعالى
هو الشارع وان كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الاحكام بل الذي يرد على
جعله منها وهو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم انما هو اجعل نفسه فصوابه
ان يقول اما سببي او مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال التسبيب
من احكام الشرع قوله فان اريد بالتسبيب اي جعل الشرع الزنا سببا
لايجاب الحد هو كونه اعلاما ومعرفا له فهو حق لا نزاع فيه فانه يجوز ان يقول
الشارع متى رايتما شيئا من هذه الاشياء فاعلم انه اوجب عليه احد الحدين فتسمية التسبيب
بالحكم من باب المصطلح وهو بحث لفظي لانه مبني على تفسير الحكم فمن زاد
فيه الوضع فعال الاقتضاء او التخيير او الوضع فقد جعله حكما شرعيا
ومن حذفه فليس حكما شرعيا عنده قوله وان اريد به التاثير فباطل سواء
احدهما ان الزنا حادث والحادث لا يؤثر في القديم
لان

لان التاثير ليس شيئا في ذات وجوده عنه او مقارنة له الثاني ان القول بالتاثير
مبني على ان الافعال مستقلة في مسبباتها تكون هي المؤثرة في الحكم والملك تابع للفعل
في القبح دون الحسن ترجيحا للمنع وهو باطل وهذا قول المعتزلة في الحسن والقبح وقد
ابطل بما سبق في اول الكتاب وقول الاصولي يطرد ويحتمد احدهما ان الاحتجاج بتقدم العالم
لسببه اذا كان هذا التقسيم للمعتزلة لانهم يقولون بتقدم العالم الاحكام الثابتة في الفعل
لانهم قد يقولون التاثير ولكن يجعلون تاثير الزنا انما هو في تعلق الحكم الذي هو
الحل والتعلق حادث فتاثير الحادث في امور حادثة الرابع الصحة استتباع
الغاية وبازائها البطلان والفساد وغاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين
وسقوط القضاء عند الفقهاء فصلاة من ظن انه متطهر صحيحة على الاول الثاني
اقول هذا القسم رابع لمتعلق الحكم باعتبار ترتب المقصود عليه وعدم
ترتبه وتقريره ان يقال متعلق الحكم وهو فعل المكلف ينقسم الى صحيح وفاسد
لانه لا يخلو اما ان يكون مستتبعا للغاية اي مقتضيا للترتب الغرض المقصود
من الفعل عليه او لا يكون والاول صحيح والثاني فاسد وبازائه الباطل
فالقسمة اذن ثنائية خلافا للحنفية فان القسمة عندهم ثلاثية على ما ستذكره
فغاية العبادة على راي المتكلمين موافقة الامر اي امتثاله لانه امتثال الامر
والمراد هم عدم الموافقة مخالفتها فلو كانت موافقة لما وجب القضاء والقضاء
امر جديد على المستعرفة وعلى راي الفقهاء وعلى راي الفقهاء غير صحيحة لانها ليست
مستتبعة لما هو المقصود منها اعني سقوط القضاء لانه لم يسقط عنه
القضاء وتفرع على هذا الخلاف صلاة من ظن انه متطهر فقال انه يحدث
فعند المتكلمين صلاته صحيحة لموافقتها الامر اذ المكلف مامور باتباع الظن
وعند الفقهاء تاثيمه لوجوب قضائها لما الصحة في المعتد في عبارة
عن ترتب اثارها عليها والفساد بخلافها ولم يتعرض المصنف ههنا
لانه تقدمت اشارته اليها في تعريف الحكم حيث قال والمعني بالصحة الخ
الاستتباع وبالبطلان حرمته وقيل العجز من الافعال والاركان

وشرائطه والفاسد عكسه وهذا متناول للعبادة والعقود ك

وابوحنيفة رحمه الله شيء بالم يشرع باصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلا

وما شرع باصله دون وصفه كالربا فاسد اقول قد فرق ابوحنيفة

واصحابه رحمهم الله تعالى بين الباطل والفاسد وقالوا الباطل مالم يكن مشروعا

باصله ولا بوصفه كبيع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات لانه غير قابل للبيع

بحيث انه لا يتصور فانه غير مشروع باصله لان ما في بطون الامهات غير قابل

للبيع من حيث انه لا يتيسر مالا محتقنا ولذلك غير مشروع بوصفه لان انتفاء الذات

يستلزم انتفاء الصفات والفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه

كبيع صاع من بر بصاعين منه فانه مشروع باصله من حيث ان البر مما

قابل للبيع لكنه ممنوع بوصفه لوقوعه من جهة اشتماله على التفاضل فان

حذف قدر التفاضل صح البيع في الباقي فالافعال عندهم اما صحيحة او فاسدة

او باطلة اشارة دعوى التعارض مطلقا ممنوعة فان ذلك خاص ببعض

ابواب الفقه كالصلاة والبيع واما الحج فانه يبطل بالردة ويفسد بالجماع وحكم

الباطل انه لا يجب قضاؤه والمضي فيه بخلاف الفاسد واما الغارية فيضمن

بما قاله الغزالي في الوسيط فانه محل الخلاف في صحة اعارة الدراهم والدنانير ثم قال

بعد ذلك ما نصه فان ابطلنا قاعدتي طريقة العراق انها مضمونة لانها اعارة

فاسدة وفي طريقة المراوزة انها غير مضمونة لانها اعارة غير قابلة للاعادة فهي

باطلة واما الخلع والكتابة فان الباطل فيهما كان على عوض غير متقوم كالميتة

او رجع الى مجهل في العقد كالصغير والسفيه والفاسد بخلافه وحكم الباطل

انه لا يترتب عليه شيء والفاسد يترتب عليه العتق والطلاق ويرجع الزوج

بالمهر والسيد بالقيمة واما الاجارة والهبة فلو صدرت العقد على سفيه او

صبي لوتلفت العين في يد المستأجر او المتهب وجب الضمان ولو كان العقد

فاسدا لم يجب الضمان كما صرح به في الوقف في كتاب الاجارة والهبة ان

فاسد كل عقد كصحيحه في الضمان وعدمه ومن القاعدة مذكورة في المحرر والمنهاج

في كتاب الرهن فان قيل هذا العقد فاسد ايضا فلا تسلم فيه للتفرقة

قلنا يلزم منه فساد بعض القاعدة المشهورة لا سيما عقد السفيه هذا هو

كعقد في الكتابة وقد جعلوها باطلة ك والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط

التعبد

التعبد به وقيل سقوط القضاء وردبان القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب

لكنك تشترط وانتم تقولون سقوط القضاء والجملة غير المعاول اقول

يفعل المكلف بشتم الصحة وفاسده كذلك شتم الذي يجزئ وغير يجزئ

ولما كان معنى الاجزاء ومقابله فيما من الصحة والفساد لم يفسرهما

آخر وفسر الاجزاء بانه هو الاداء الكافي لسقوط التعبد به يعني هو اداء ما في المكلف

بالعبادة التي توجهت عليه على وجه ينقطع عنه الخطاب الموجب لوجوبها عليه

وذلك انما يكون عند حصول الامور المعتبرة فيها ومنهم من فسر الاجزاء بسقوط القضاء

وهذا التفسير مردود لوجهين احدهما انه لو كان الاجزاء عبارة عن سقوط

القضاء لامتنع وجود الاجزاء دون سقوط القضاء وذلك حينئذ في المكلف بالفعل لاوقته

مستجمعا للامور المعتبرة فيه فانه لصدق حينئذ بصدق الاجزاء دون سقوط

القضاء لان سقوط القضاء فرع وجوبه ووجوب القضاء وخروج الوقت بمجيد

لم يتحقق في الوقت واذا لم يتحقق وجوب القضاء لم يجب القضاء واذا لم يجب القضاء لم يتحقق

لامتناع سقوط الشيء قبل ثبوته الثاني ان الاجزاء لو كان عبارة عن سقوط

القضاء لما صح تعليل سقوط القضاء بالاجزاء حيث يقولون لامتناع تعليل الشيء

بنفسه لانهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء حيث يقولون سقط عنه القضاء

لكون الفعل مجزيا فلا يكون الاجزاء عبارة عن نفس سقوط القضاء اشارة

فرق بين الاجزاء والصحة ان الصحة اعم لانها تكون صفة للعبادات والمعاملات

واما الاجزاء فلا توصف به الا العبادات ك واما توصف به وبعدمه

ما يحتمل وجهين كالصلاة المعرفة وردالوديعة اقول الفعل انما

توصف بالاجزاء وعدمه اذا كان يحتمل وقوعه على وجهين احدهما يجب

يترتب عليه حكمه والآخر يجب لا يترتب عليه ذلك كالصلاة فان لها وجهين

احدهما ان تقع بحيث تستجمع شرائط الصحة وهي المجزية او غير او تقع مختلة

وهي غير المجزية اما ما لا تتبع الاعلى وجهه والحاصل كما قال رحمه الله تعالى وردالوديعة

فلا يقال انه مجزئ او غير مجزئ اذ المعرفة هو الادراك المطابق لما في نفس الامر

تسليمها الى من يستحق التسليم اليه فان لم يكونا على هذا الوجه لم تتحقق المعرفة

ولا الرد واذا تحقق ان الموصوف بالاجزاء وعدمه انما هو العبادات المحضة

www.alukah.net

للوجهين دون ما عداهما من الافعال ق ل احابس العبادة ان وقعت
في وقتها المعين ولم يتبق بادا، بمثل فادا والا فاعادة وان وقعت فيه
ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب اداؤه كالظهر المتروكة قصدا اولم يجب
وامكن كصوم المسافر والمريض او امتنع عقلا كصلاة النائم او شرعا كصوم الحائض
اقول هذا التقسيم اخذ لمتعلق الحكم الذي هو العبادة باعتبار وقوعها
في الوقت المضروب له او خارجه وفيها فالعبادة سواء كانت فرضا او نفلا اما ان تكون
لوقت معين شرعا او لا والثاني اما ان يوصف بالاداء والا بالقضاء والا بالاعادة كالنوافل
المطلقة والاذكار والتسبيحات لعدم الموجب للتقسيم الاول حينئذ المعنى
اللغوي وان كان لوقت معين فان وقعت فيه وفيها فان لم تكن مسبوقة باداء
مثلها تسمى اعادة فان قيل يدخل في تعريف الاعادة الحج الفاسد فانه
فاسد فانه لا يسمى اعادة بل قضاء قلت الشريف بل هو اداء الفاسد حقيقة فضلا
عن الاعادة اقول وفيها قاله نظر لان الحج وان كان وقته العمر فليس اداء الحرم
به فانه يضيق عليه والحول له اخرج منه فاخبره الى العام الحد يلزم منه فوات
وقت الاحرام به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات وقد
سلكوا هذا المسلك بعينه في الصلاة وقالوا اذا احرم بها وافسدها ثم اتى
بها في الوقت فانها تكون قضاء للفوات وقت الاحرام بها لاجل ما فاتها من اشياع
بخروج قال الوالد رحمه الله تعالى وينتقض هذا بما اذا افسد المأموم الركعة الثانية
الاولى من الجمعة ووقتها باق انه يتعذر ان يعتدي بالامام ويدرك الركعة الثانية
ويتمها جمعة والقائل به وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل الوقت ما بين هذين
فيما عدا ما قلته انتهى اشارات الى قوله وان وقعت بعد اي بعد
وان وقعت العبادة بعد وقتها المعين سواء كان الوقت مضيقا او موسعا ووجد
فيه اي في وقت سبب وجوبها فانها تكون قضاء ويدخل فيه ما اذا مات وعنه
وليه فانه يكون قضاء لوقوعه بعد وقته الموسع اذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون
بغيره كما سيأتي الثانية قوله ووجد سبب وجوبها مردود من وجهين احدهما
ان النوافل تقضي على مذهبه مع انه اخرجها باشتراط سبب الوجوب وقد
عليه ايضا انها توصف بالاداء والاعادة كما اقتضاه كلامهم كلامه فانه قسم العبادة
وهو اعم من الفرض والنفل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها وقد عليه ايضا
صلاة الصبي تعاد وقتها فانه مأمور بالقضاء الثاني ان دخول الوقت هو
السبب

السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله والقضا يتوقف على السبب الوجوب
فليس عمله مغايرا لما هنا بشرطه ايضا مع مضي الوقت وان كان مراده انه لا
يوصف بالقضاء الا اذا كان اداؤه واجبا فهو ممنوع لانه يستحب تعجيلها بالقليل
بفعله وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فتامل وان ادى
خارج وقتها المضيق او الموسع سمي قضاء ان وجد سبب وجوبها والا فاصل
والمحصول ثلاثة اقسام من هذا الاعتراض وذلك ان الامام ذكر في اول
التقسيم ان الواجب اذا ادى بعد خروج وقته المضيق او الموسع سمي
قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا خمسة اقسام قد ذكر القسم الاول
ثم قال الثاني ان الفعل لم يبق قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء مع
انه لم يوجد للاداء ثم قال ثالثه وثالثه يمنع عقلا وثالثه يمنع شرعا
قد ذكر اولا ان القضاء ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانيا بما يقدم سبب
الوجوب وقصده به الرد على من قال ان القضاء يتوقف على الوجوب فعلم المصنف
الثاني الرد الاول حالة الاختصار وعطفه عليه ولذلك صاحب التحصيل
ظنا منهما انه فيه اخذ في المسألة وهو وهم نعم كلام الامام يوهم ان النوافل تقضي
وليس له رد عليه فانه ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء والقضاء
والاعادة ولم يحدها بالواجب ثم قال فالواجب اذا ادي في وقته سمي اداء
الى آخر كلامه فعلم ان ذكر الواجب من باب التمثيل وقد وقع الاسنوي
وقد وقعت هذه الاغاليط للكثير من الشراح في هذه المسألة العاشرة قوله
وجب اداؤه الى آخره مراده ان القضاء على اقسام تارة يكون اداؤه واجبا كالظهر
المتروكة قصدا لا لعذر وتارة لا يجب اداؤه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض
وتارة لا يجب والعمل ايضا من جهة العقل كصلاة النائم والمغمى عليه فيما دون يوم
من اول الوقت الى آخره لان القصد الى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها
لا تجتمع هذين النقيضين واما من جهة الشرع كصوم الحائض فان المانع من صحته
صومها هو الشرع لا العقل ق ل فرع ولو ظن المكلف ان الحيض الى
آخر الوقت تضيق عليه فان حاض وفعل في آخره فقضاءه الظاهر اداؤه
الجهة الا لعبرة بالظن البين خطاؤه اقول الواجب الموسع قد

بظن المكلف لانه مامور باتباع الظن فمن ظن عند غلظه قرآنا وقت الموسع انه
لا يعيش الى آخر الوقت تضيق الوجوب عليه ولا يجوز له التاخير الى آخر
الوقت بالاتفاق فلو اتفق انه اخر الى آخر الوقت ولم يمت وفعله
في آخر الوقت اختلف فيه العلماء فمن ذهب الى ان الذي فعله في آخر الوقت
هو اداء وقضاء ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى انه قضاء لان الوقت تضيق
عليه بظنه فما فعل بعد ذلك الوقت يكون قضاء للمضيق خارج وقته عن
وقته المعين له يكون قضاء وهو راجح الاستاذ الغزالي يكون اداء وقيل
هذا عن جمهور العلماء انه وقع في وقته المعين له شرعا والعبرة بظنه بعد
تبين خطاياه اذ الظن المعتبر في الاحكام الشرعية هو الذي لم يتبين خطاؤه

قوله والاصح خلافه [illegible]

قال الثالث احكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل
الميتة للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجبا ومندوبا ومباحا والا فعزيمة
اقول هذا احد التقاسيم للحكم وهو باعتبار وجود ما ينبغي بمقتضى الحكم
وعدمه وتقديره ان يقال الحكم اما رخصة او عزيمة لان الحكم الثابت
بدليل لا يخلو اما ان يكون بثبوته على خلاف الدليل لوجود عذر او لا والاول
هو الرخصة والثاني العزيمة فالرخصة اذا هو الحكم الثابت بدليل لوجود
عذر على خلاف دليل آخر كحل الميتة للمضطر فانه حكم ثبت بقوله تعالى
فمن اضطر في مخمصة الآية لوجود عذر وهو الخوف من هلاك الروح وهو
على خلاف دليل آخر وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهي في اللغة بتشكين
الخا التيسير والتسهيل ومنه رخص السعر اي سهل الشراء وتيسر
وبفتح الخا الاخذ بالرخصة وما ثبت لا قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر
فانه واجب لاستبقاء الروح وقد يكون مندوبا كالقصر للمسافر اذا بلغ ثلثة
ثلاث مراحل وقد يكون مباحا كالفطر للمسافر وفي هذا المثال الاخير نظر لان
المسافر لا يعلم انه سيضر بالصوم ام لا فان تضرر فالفطر افضل وان
لم يتضرر فالصوم افضل فليس الفطر على التقدير لم يستوي فعله وتركه
ولما العزيمة فعلى ما دل عليه عبارة المصنف هي كل حكم لا يكون رخصة
فيلزم حينئذ جواز اطلاق العزيمة على الاحكام الخمسة ما لم يكن رخصة وهذا
مخالف

مخالف لما دل عليه الاستعمال اللغوي من اشعار العزم بالتاكيد والاتمام في
المباح ومخالف ايضا لاصطلاح اهل الشرع فان العزيمة في اصلاحهم
المعروف يطلق على غير الواجب وهي في اللغة مصدر قولك عزمت على كذا
عزما وعزيمة اذا اردت فعله وقطعت عليه قال تعالى ولم نجد له عزما
اي صبرا عليه امرا وهي عند القائلين المؤكد على امر ما ونبي خمسة من الرسل
اولي العزم لتاكد قصدهم في اظهار الحق وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد
صلى الله عليهم وسلم قال الفصل الثالث في احكامه وفيه مسائل الاولى
الوجوب قد يتعلق بعين وقد يتعلق بهم من امور معينة كخصال الكفارة
ويسقط احد المستمدين للامامة اقول عنى المصنف بهذا الفصل
ان احكام الحكم الشرعي وتفصيل احواله وجعله مشتملا على تسع مسائل
الاولى في احكام اسباب الوجوب التخيير وتقديرها ان الواجب يتقسم الى معين
ومخير فيه وذلك لان الاعيان كما عرفت حكم متعلق بفعل المكلف وذلك
التعلق الذي هو فعل المكلف لا يخلو اما ان يكون معينا كصوم رمضان والصلوات
الخمس وهو الواجب المعين واما ان يكون واحدا من امور معينة كخصال
كفارة اليمين ويسقط احد المستمدين للامامة وهو الواجب المخير واما
ان يكون واحدا من امور غير معينة وهو منتف لامتناع التكليف بمجهول
متعلق وانما ذكر المصنف مثالين للواجب المخير انه قد يحوز الجمع بين تلك
الامور المعينة كالمثال الاول وقد يمتنع كالمثال الثاني اشار الى محل التخيير
ما اذا كان ثابتا بالنص في اصل المسئلة المشروعية اما ما شرع من غير
تنصيص على التخيير كالتخيير المستفاد من الماء والتيمم والتخيير في الجمعين
بين الافراد والتمتع والقران وكونها فيه لا يدخل في المسئلة والغالب في
آلهتها الترجيح وقد يستحب الجمع بينهما كالماء والتيمم كما نص الشيخ ابو محمد الجويني
في باب الاستنجاء من الفرق جعل التخيير بين الماء والتيمم من الباب
وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال

www.alukah.net

بالجميع والعقب الاتيان به فلا خلاف في المعنى وقيل الواجب واحد معين عندالله
دون الثاني اصول اختلفوا في الواجب المخير وقالوا للامر بواحد من اشياء
هل يوجب واحدا لا بعينه او يكون دليلا لوجوب الكل فذهب شيخنا الاشعري
واصحابه والفقهاء الى الاول وذهبت المعتزلة الى الثاني لنا وقالوا المعنى بوجوب
الكل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع اي بترك الجميع والعقب عليه الاتيان بالجميع بل الى
فعل واحد اي واحد كان يتادى الواجب به وسنقيد التكليف عنه قال
المصنف فلا خلاف في المعنى اي على هذا التفسير لا خلاف بيننا وبينهم الا في العبارة
وذلك لان الفقهاء يعنون بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا المعنى بعينه واعلم
ان طايفة من المعتزلة ذهبت الى ان المكلف لو اتى بالكل ينال ثواب على كل واحد ثواب
الواجب ولو ترك الكل يعاقب على ترك كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي
بناء على ان الواجب قد يسقط بدون الاداء فعلى هذا يكون الخلاف في المعنى
قالوا ايضا بيننا وبين الفقهاء الا عند الفقهاء اذا اتى بالجميع لا ينال ثواب الواجب
الا على واحد واذا ترك الكل لا يعاقب الا على ترك واحد ولو اتى بواحد سقط
عنه التكليف لانه ادى الواجب للرمالم يكن هذا مذهب من يعبأ به منهم صح انه
لا خلاف بين الفقهاء وبين بعض مخالفيهم منهم وذلك لان المعتبرين منهم قالوا انه
لا ينال ولا يعاقب على الجميع بل على كل واحد كما قال الفقهاء والمذهب الثالث
ان الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول الراجم
لان اصحابنا يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن اصحابنا كما قال في المحصول
ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقيل قال وردبان التعيين يحيل
ذلك التخيير الواجب والتخيير بجوزه وثبت انتفاء في الكفارة فانتفى الاول
اقول اشار المصنف الى ابطال المذهب الثالث ومقدمه ان يقال
ان التخيير والتعيين لا يجتمعان لثبوت التنافي بينهما لكن التخيير ثابت في
خصال الكفارة بالاتفاق فانتفى التعيين وبيان التنافي بينهما هو ان التعيين
يمنع ترك ذلك الواحد المعين لامتناع ترك الواجب والتخيير يجوز ترك واحد منها
بشرط الاتيان بالآخر وجواز الترك ينافي منع الترك فثبت التنافي بين التعيين
والتخيير لان التنافي اللوازم يستلزم التنافي الملزومات قال قيل يحتمل

ان المكلف يختار المعين او يتعين باختياره او يسقط بفعل غيره اقول
هذا اعتراض من جهة القائلين بان الواجب واحد معين عند الله تعالى دون الآخر
على الاحتمال المذكور وتاصيله راجع الى منع التنافي بين التعيين والتخيير بما ذكر السند
من ثلثة اوجه احدها ان انتفاء التنافي بين التعيين والتخيير وذلك انه
يحتمل ان يكون الواجب واحدا معينا عند الله تعالى والمكلف وان كان مخيرا بينه
وبين غيره لكنه باختياره ذلك المعين واذا لم يكن مجبورا على كون مناقضا للتعيين
الثاني انسلم انتفاء التنافي بينهما لجواز ان يكون التخيير بينهما
فاذا اختار واحدا معينا عند الله تعالى ذلك المختار للوجوب واذا عينه الله تعالى للوجوب
لجواز تركه فلا يكون التخيير مناقضا للتعيين الثالث انسلم انتفاء التنافي بينهما
لجواز ان يكون الواجب واحدا معينا عند الله تعالى ويسقط الفرض بفعل
غيره على سبيل البدل كما يسقط الجلسة الفاصلة بين السجدتين بجلسة الاستراحة
وفعل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة في خمس من الابل باخراج القيمة فلا يكون
التعيين مانعا لترك ذلك المعين لان المكلف حينئذ يكون مخيرا بينه وبين بدله
واذا لم يكن مانعا لم يكن مناقضا للتخيير قال واجيب عن الاول بانه لو جاز تفاوت
المكلفين فيه وهو خلاف النص والاجماع وعن الثاني بان الوجوب يتحقق قبل
بان الاتي بها آت بالواجب اجماعا اقول اشار المصنف الى الجواب
عن الاعتراضات الثلثة بالترتيب الاول الجواب للاول ما ذكرتم من ان
المكلفين المكلف يحتمل اختيار المعين يوجب لتفاوت المكلفين في الواجب
المخير جواز اختلافهم في الاختيار فيلزم على هذا القول ان يكون الواجب على كل واحد
منهم غير الواجب على الآخر لكن تفاوت المكلفين في الواجب المخير ممتنع
بالنص والاجماع اما النص فلورود به بصيغ العموم من غير فرق بين مكلف ومكلف
آخر واما الاجماع فلان الامة اتفقوا على ان كل واحد من المكلفين مخير في كل
واحد من خصال الكفارة من غير تفاوت بينهم الجواب الثاني ما ذكرتم ايضا
من تعيين الواجب بعد اختيار المكلف باطل لانه يلزم منه محال لان الوجوب
متحققا قبل اختياره لكن الوجوب متحقق قبل اختياره بالاجماع والمحال

www.alukah.net

الوجوب قبل الاختيار للزم عدم الوجوب على بعض الاختيار شيا من الخصال
الجواب الثالث لو كان الواجب واحدا معينا والباقي بدلا منه لما علم ان
المكلف اذا اتى بواحد من تلك الخصال انه اتى بالواجب او ببدل الواجب
لكن هذا باطل لان الاجماع منعقد على انه متى اتى بواحدة من تلك الخصال
ايه خصلة كانت هو آت بالواجب لا ببدله ق ل قيل ان اتى بالكل
معا فالامتثال انما يكون بالكل فالكل واجب او بكل واحد فيجتمع مؤثرات على اثر واحد
او بواحد غير معين ولم يوجد او بواحد معين وهو المطلوب وايضا
الوجوب معين فيستند الى معينا وليس الكل ولا كل واحد ولا واحدا غير
معين وكذا التوابان على الفعل والعقاب على الترك فاذا الواجب واحد معين
اقول احتج القائلون بان الواجب واحد معين عند الله تعالى بوجوه اربعة
احدها انه لا شك ان المكلف اذا اتى بجميع خصال الكفارة دفعة واحدة يعد
ممتثلا فامتثاله اما ان يكون من حيث هو كل او مجموع او بكل واحد واحدا او بواحد بالكل ه
غير معين او بواحد معين لا جائز ان يكون الامتثال بالكل من حيث هو كل والا
لزم ان يكون الكل واجبا على التعيين لان ما يحصل به الامتثال هو الواجب
وهو باطل بالاتفاق ولا جائز ان يكون الامتثال بكل واحد واحد منها لاستلزامه
لاستلزامه
اجتماع المؤثرات وهو الاطعام والاعتاق واللسوة مثلا على اثر
واحد من المؤثرات مع احتياجه الى كل واحد منها ولا جائز ان يكون الامتثال
بواحد معين اذ غير المعين غير موجود لانه لو كان موجودا لكان معينا في نفسه اذ
لا ابهام في الوجود الخارجي وانما الابهام في الذهني فقط وغير الموجود يمتنع الاتيان
به واذا امتنع الاتيان به امتنع حصول الامتثال به واذا بطل الاقسام الثلثة
تعين القسم الرابع وهو ان يكون الامتثال بواحد معين فيكون ذلك هو الواجب
وهو المطلوب واما قال اذا اتى بالكل يقال انه ان اتى بالخصال على الترتيب
يحصل الامتثال بالاولى قطعا فلا يحسن الترديد فيه ويمكن الاتيان بجميع
الخصال دفعة واحدة بان يباشر بعضها بنفسه ويفوض بعضها الى الوكلاء
او يفوض كل خصلة الى وكيل غايته انها بحيث يحصل الفراغ من الجميع دفعة
واحدة الثاني ان الموجب امر معين فيستند الى محلا معينا لامتناع ان يكون
غير المعين محلا للمعين فمحله اما ان يكون من حيث هو الكل وهو باطل لاقتضائه
وجوب كل واحد واحد او واحد لغير معين وقد ظهر بطلانه فتعين ان يكون

يكون واحدا معينا وهو المطلوب الثالث اذا المكلف اذا اتى بجميع الخصال
يستحق الثواب فاستحقاق الثواب اما ان يكون بالكل او بكل واحد واحد او بواحد
غير معين او بواحد معين والاقسام كلها باطلة غير الاخير لما تقدم السرابع وهو
قريب من الوجه الثالث وهو ان المكلف اذا ترك الكل يستحق العقاب فاستحقاق
العقاب اما ان يكون بترك الكل او بترك كل واحد الى آخره ق ل واجيب عن
الاول بان الامتثال بكل واحد وتلك معرفات وعن الثاني بانه يستند الى احدها لا بعينه
كالمعلول المعين المستند الى علة من غير تعيين وعن الاخيرين بانه يستحق ثواب وعقاب
امور لا يجوز ترك كلها والحق فيها الاول شرع المصنف في الجواب عن الوجوه
المذكورة من جهة الخصم بالترتيب تقدير الجواب عن الوجه الاول هو اما اختار القسم
الثاني وهو حصول الامتثال بكل واحد والا يلزم منه اجتماع مؤثرات على اثر واحد لان
من الامور وغيرها من الاسباب انما يعيب على العالم لا مؤثرات واجتماع معرفات
على معرف واحد جائز كالعالم المعرف للصانع وتقدير الجواب عن الوجه الثالث
هو انا اختار القسم الثالث وهو ان يكون مستندا الى الوجوب واحد امنها لا بعينه وذلك
ليس بمعدوم لانه ليس هو بمجهول اذ مطلقا بل هو معلوم من حيث انه واحد من الملة وذلك
كالمعلول المعين فانه امر معين بوجود يستند الى علة ما من علله من غير تعيين مثل
الحرارة فانها تستند الى علة من علل الحرارة من الشمس او النار او الحركة من غير
تعيين فكذا الوجوب واذا كان امرا موجودا معينا لا يستند الى ان يكون محله معينا بالشخص
بل يكفي ان يكون معينا بوجه ما وهو انه واحد من الامور المعينة ويمكن ان يعد من
الوجهين على القائلين منهم بان الواجب ما يختاره المكلف لانه اذا اتى المكلف بالكل فقد
اختار الكل فيجب ان يسقط الفرض عنه فيسقط اما ان يكون بالكل او بكل واحد
الى آخره ويلزمهم ما اوردوه علينا بعينه وتقدير الجواب عن الوجهين الاخيرين اي
اعني الثالث والرابع هو ان يقال تحصيل استحقاق الثواب بالاتيان بمجموع الامور كما
يجب عليه الاتيان بكلها والجواز له ترك كلها وكذا استحقاق العقاب يحصل بترك
امور سنانها ما ذكرنا ويمكن ان يجاب عن هذين الوجهين ايضا بما اجاب به عن الوجه الاول
لكن الجوابين مشعران بان المكلف يثاب بفعل كل واحد منها وقد تقدم ان هذا قول
شرذمة قليلة من المعتزلة القائلين بوجوب الكل فالاولى ان يقال في الجواب
الامتثال وحصول الثواب والعقاب حصل بفعل واحد معين او بترك واحد

معين كما قال الفقهاء انه اذا اتى بالكل ثاب على فعل اكثرها ثوابا واذا ترك الكل
يعاقب على ترك ادونها عقابا ولا يلزم منه ان يكون ذلك الواحد هو الواجب
لان الواجب واحد منها مطلقا والواحد المعين هو واحد منها مع زيادة وصف
التعيين وذلك كالواقتصر على الاتيان منها بواحد فقط قال تذنيب
الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كاكل الميتة والمذكى او يباح كالوضوء
والتيمم او يسن كخصلة الصوم اولا انما سمي هذا القدح تذنيبا لانه كالاخذ
بذنب الواجب المخير اي تابع له وشبهه به من حيث ان الوجوب فيه تعلق بامور
متعددة واذا كان تعلقه بالترتيب ولم يعلم ان الحكم اذا تعلق بامور متعددة
فاما ان يتعلق بها على سبيل التخيير كما تقدم واما ان يتعلق بها على الترتيب
وحينئذ لما ان يكون الحكم الجمع من تلك الامور حراما كاكل الميتة والمذكى او
مباحا كالوضوء والتيمم او مستحبا كالاعتكاف والصيام والاطعام في كفارة وقاع
رمضان والقسم الاول يقتضي ايضا الى هذه الاقسام الثلثة وقد اهمله في الكتاب
مثال ما يحرم الجمع منه كنصب المسلمين للامامة وتزوج المراة من اخوين
ومثال ما يباح الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب وثمان ما يستحب الجمع
كخصال كفارة اليمين وهي الثلثة الموجب ان تعلق بوقت فاما ان يتساوى
الفعل كصوم رمضان وهو المضيق او يضيق عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال
الا لعرض القضاء لوجوب الظهر على الزايل عذره وقد بقي قدر تكبيرة او يزيد عليه فيقتضي
اتباع الفعل في جزء من اجزائه لعدم اولويته البعض اولا من هذا القسم
آخر للوجوب باعتبار وقته وحاصله ان الفعل المتعلق بفعل بوقت معين
ينقسم الى ثلثة اقسام احدها ان يكون وقته متساويا له لا يزيد والناقص كصوم
رمضان وهو الواجب المضيق الثاني ان يكون الوقت ناقصا عن الفعل
فلا يجوز التكليف به عند من اجوز التكليف بالمحال الا ان يكون لغرض القضاء فيجوز
كوجوب الظهر مثلا على من زال عذره في آخر الوقت كالجنون والصبي والحيض والكفر
وقد بقي من الوقت قدر تكبيرة الثالث ان يزيد الوقت على الفعل وهو الذي يسمى
بالواجب الموسع فالتكليف به يقتضي وجوب اتباعه في جزء من اجزاء الوقت
على المذهب المختار عند الامام واتباعه من الحاجب سواء كان اول الوقت او آخره
لان قوله صلى الله عليه وسلم الوقت ما بين هذين متناول لجميع اجزائه وبمعنى قول اصحابنا
ان الصلاة تجب باول الوقت وجوبا موسعا اسنان حقيقة الواجب الموسع عند
التحقيق ترجع الى ان الواجب المخير بالنسبة الى الوقت فان الآمدي انه قال

للمكلف ان فعل من العبادة اما في اول الوقت او وسطه او آخره فالمكلف
مخير فمن الاتيان به في اي جزء من اجزاء الوقت لعدم اولوية بعض الوقت
من بعض آخر بالنسبة الى هذا الواجب والالم يكن واجبا بل مستحبا فالوجوب متعلق
بجميع الوقت على هذا الخيار قال وقال المتكلمون يجوز تركه في الاول
بشرط العزم في الثاني والاكان تركه الواجب به وبانه لو وجب العزم في الجزء
الثاني لتعذر البدل والبدل واجد اقول المذهب الثاني وهو ما ذهب اليه
القاضي ابوبكر ومتابعوه من المتكلمين هو ان الواجب الموسع لا يجوز تركه في اول الوقت
الا بشرط العزم على الفعل في ما بقيه واستدلوا عليه بانه لو جاز الترك في اول
الوقت من غير عزم على الفعل للزم ترك الواجب للبدل واللازم باطل والملزوم
ان لا يكون الواجب واجبا فكذا الملزوم ورد المصنف هذا المذهب بوجهين
احدهما لو صح العزم ان يكون بدلا عن الفعل لتادي الواجب به وسقط عنه
الفعل لان بدل الشيء يقوم مقامه لكن لم يتادى الواجب به لان من عزم على الفعل
جميع الوقت ولم يات به لم يسقط عنه الوجوب اجماعا ولك ان تقول مذهب القاضي
ومن تابعه من المتكلمين ان الواجب على المكلف اما الفعل في الحال او العزم على الفعل
في الثاني الى آخر الوقت وحينئذ يتعين الفعل على ما تقوله المحققون من تعينهم
واذا كان كذلك فلا يلزم من كون العزم بدلا في آخر الوقت ان يتادى الواجب به في
آخر الوقت الثاني لصحة العزم في الجزء الاول من الوقت بدلا عن الفعل كان
لا يخلو اما ان يجب في الجزء الثاني من الوقت اولم يجب فان وجب لزم تعدد البدل مع اتحاد
المبدل وهو الفعل وهو باطل لان البدل تابع للاصل والاصل لم يجب الا مرة واحدة
فيكون البدل كذلك وان لم يجب العزم في الجزء الثاني يلزم ترك الواجب بلا بدل مع
لزوم التحكم ولك ان تقول البدل عندهم هو العزم المستمر من اول الوقت الى آخره
وفي آخر الوقت يتعين الفعل على ما تقدم وحينئذ لا يلزم تعدد البدل لان العزم امر
متحد مستمر وقيل الواجب عندهم في الجزء الاول من الوقت لا الفعل المامور
به في الحال او العزم على الجزء الثاني وفي الجزء الثاني ايضا الواجب اما الفعل او العزم
على الفعل في الجزء الثالث وهلم الى آخر الوقت وحينئذ يتعين الفعل فعلى هذا
يكون واجبا من البدل والمبدل معتدا باشارة ما مر منا عن المتكلمين اختاره
الآمدي وقال الامام انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وحكى الماوردي في الحاوي

www.alukah.net

وغيره فيها وجهين قال النواوي في شرح المهذب واصحهما الوجوب وبه جزم في المستصفى ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي انه قول اكثر الشافعية ق ل ومنا من قال يختص بالاول وفي الاخر قضاء

الثاني المذهب الثالث هو ان الواجب يختص باول الوقت والاتيان به في اخر الوقت قضاء وذلك لان الوقت عند صاحب هذا المذهب يمنع ان يكون زائدا على فعل الواجب لاستلزامه جواز ترك الواجب في اول الوقت وهو ينافي الوجوب فيختص بالجزء الاول من الوقت دون غيره من الاجزاء ان للاتيان به في اول الوقت جائز بالاجماع فلو كان وقته ما بعده من الاجزاء لم يتقدم الواجب الى وقته وذلك غير جائز وقد عرف جوابه مما تقدم وايضا لو كان الوجوب مختصا باول الوقت لعصى المكلف بالتاخير الى اخر الوقت من غير عذر ولو حيض لقيته القضاء عند بعض وهو خلاف الاجماع **اشارة** قول المصنف ومنا اي من الشافعية تبع فيه الامام في المعالم حيث قال قول بعض الشافعية وهو غير معروف عنهم لكن الشافعي حكاه في الام عن بعض المتكلمين ووجهه ان الوجوب مع جواز التاخير متنافيان والاصل ترتب المسبب على سببه فيكون الوجوب الذي هو مسبب اول الوقت وبما بعده قضاء مسد الاداء ق ل وقالت الحنفية يختص بالاخر وفي الاول تعجيل وقال الكرخي الاتي في الاول ان يبقى على صفة الوجوب يكون نافلة واجبا والانفل **الاول** المذهب الرابع وهو ما ذهب اليه بعض الحنفية هو ان الوجوب يختص باخر الوقت فان اداه في اول الوقت فهو يجزئ كتعجيل الزكاة قبل الحول والمذهب الخامس مذهب الكرخي وهو المذهب الرابع الا ان فيه تفصيلا وهو ان المكلف اذا ادى الواجب في اول الوقت فان ادرك اخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يكن على صفة التكليف اي بان جن او حاضت كان ما فعله نفلا هذا في المحصول والمنتخب وغيرهما ويقتضي ذلك ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في اخر الوقت كون ايضا فرضا وكلام المصنف يابا له لانه شرطه شرط ابقاء على صفته للوجوب الى اخر الوقت وتبعه الامدي وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة ونقل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل ففي اي وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الامدي في الاحكام ق ل احتجوا بانه لو وجب في اول الوقت لم يجز تركه قلنا المكلف مخير

بين اداءه في اي جزء من اجزاءه **اقول** احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب باخر الوقت بانه لو وجب في اوله لما جاز تركه للكنه جوز اجماعا فانتفى ان يكون واجبا والجواب ما قاله في المحصول واشار اليه المصنف ان الوجوب لا يرجع الى الواجب المخير لان الفعل واجب الاداء في وقت ما اما اوله او وسطه او اخره فتجزي بجزي قولنا في الواجب المخير ان الواجب اما هذا او ذاك فكما انا نقطع بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فلخص ان المكلف مخير من افراد الفعل في المخير وبين اجزاء الوقت في الموسع فنحن لم نوجب الفعل في اول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز اخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين ما بعده ق ل فرع الموسع قد يتسع العمر كالحج والقضاء **اقول** هذا التقسيم للواجب الفائت فانه اذا خيره ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او لغيره **اقول** هذا التقسيم للواجب الموسع وبيان لحكم افراده ولما كان تقسيم الشيء وبيان حكمه فرعا على ثبوته سماه فرعا ان اعرفت هذا فنقول الواجب الموسع قد يتسع زمانا محدودا كالصلاة الظهر مثلا فان وقته من الزوال الى زيادة ظل الشاخص مثله او مثليه فللمكلف ان اخيره ما لم يخرج الوقت وقد يتسع جميع العمر كالحج وقضاء الفوائت فللمكلف في هذه الصورة تاخير الواجب ما لم يتوقع فواته لمرض او غيره فحقيقة ان الحج مثلا واجب وليس بمضيق اجماعا ونحن فيكون موسعا والموسع يجوز تاخيره فيجوز تاخير الحج وليس جواز تاخيره ابدا حتى لو مات تارکا له لم يعص **اذ لو كان** كذلك لم يكن واجبا فلجواز ان تاخيره غايته وليست معلومة بل مطلق والا لدام التكليف بالمحال فلا علامة تعلم بها وتلك العلامة يجعل الشارع انما هو غلبة الظن بالفوات لمرض او غيره ولهذا قال الشافعي يجوز تاخير الحج من سنته الى سنة للشاب الصحيح دون الشيخ المريض واما الحنفية فلم يجوزوا التاخير وقال ان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن ق ل الثالثة الوجوب اما ان يتناول كل واحد من الصلوات الخمس او واحدا معينا كالتهجد ويسمى فرض عين او غير معين كالجهاد ويسمى فرضا على الكفاية **اقول** هذا التقسيم اخذ للوجوب باعتبار من يجب عليه ومقدره ان الوجوب ينقسم الى فرض عين والى فرض كفاية ففرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصلوات الخمس وصوم رمضان وقد يتناول واحدا معينا كالتهجد والضحى والاضحى وغيرها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم وارکان الله التهجد نسخ في حقه صلى الله عليه وسلم على الاصح المنصوص كما نسخ في حق امته

الألوكة
www.alukah.net

واما فرض الكفاية فهو الذي يتناول بعضا غير معين كالجهاد ومنهي بذلك لان يفعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج من عهدته بخلاف الاول فانه لابد من فعل كل عين اي ذات فلذلك سمي فرض عين وهذا القسم ايضا باقي في السنة وقد اهمل المصنف تسمته العين كالضحى وسنن الوضوء والصلاة والاضحية وسنة الكفاية كالاضحية في حق اهل البيت وتشميت العاطس وابتداء السلام والاذان والاقامة للجماعة اذا قلنا بالصحيح انها سنتان

قوله ضابط فرض الكفاية كل مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله والقيام به والقيام به افضل من القيام بفرض العين قال فان ظن كل طائفة ان غيره يفعله سقط عن الكل وان ظن انه لم يفعله وجب القول مراد المصنف ان التكليف بفرض الكفاية دايرمع الظن فان ظن كل طائفة ان غيره يفعل سقط الوجوب عن الجميع وان ظن كل طائفة ان غيره لم يفعله وجب على الجميع وما يمكن بتركه وان ظنت طائفة قيام غيرها وظنت اخرى عكسه سقط الحرج عن الاولى ووجب على الثانية ولك ان تقول هذا فيما يفعل بالاجتهاد فانه من فرض الكفاية والاثم فيه تركه والاثم الذي يأثم اهل الدنيا فان قيل انما انتفى الاثم لعدم القدرة قلت فيلزم ان لا يكون فرضا اسناده جزم المصنف بان فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة والمسئلة فيها مذهبان احدهما هذا وهو يقتضي كلام الامام في المحصول واستدل بقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وبانه لو تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل والمذهب الثاني وهو الصحيح عند الحاجب والبيضاوي واقتضاه كلام الآمدي انه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسئلة لانه صرح بالسقوط فقوله سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به احتج الاول بانه لو تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل واجيب بالثاني بتاثيم الباقي عند الترك اجماعا ولو تعلق بالبعض لما اثم الكل واجيب عن الاحتجاج الاول بانا انما اسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود فان بقاء طلب غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من طائفة اخرى امر بتحصيل الحاصل وهو محال

قوله الاصح ان فرض الكفاية يتعين بالشروع وهذه من مسايل الفقه ولم يتعرض لها الاصوليون والترجيح ذكره الرافعي في المطلب في باب الوديعة ولم يرجح الشيخان في هذه القاعدة شيئا بخصوصه وهو عندهما من القواعد التي لا يطلق

فيها الترجيح لاختلاف الترجيح في فروعها كما في الاكبر اهل هو استنباط او عليك والنذر يتملك به مثل الواجب او الجايز وتظاهرها وقال البارزي في تمييزه الاظهر فرض الكفاية بالشروع وعلى الاصح الافضل الجهاد وصلاة الجنازة قال الرابعة وجوب النبي مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان معدورا عليه قيل بوجوب التسبب دون الشرط وقيل لا فيها الاصح الشارع عليه الصلاة والسلام اذا اوجب شيئا اما ان يوجبه مطلقا او لا يوجبه بعينه بل بوقت حصول ما يتوقف عليه ذلك الشيء ويتم به والثاني لا يوجب تحصيل ما يتوقف عليه تحصيل النصاب لا خلاف اوجب عليك الزكوة عند حصول النصاب فلا يجب عليه تحصيل النصاب بل الواجب عليه اداء الزكوة عند حصول النصاب ووجود الشرايط والاول لا يخلو من ان يكون ما يتوقف عليه مقدورا للمكلف او لا يكون مقدورا له والثاني لا خلاف في انه لا يوجب تحصيل ما يتوقف عليه بل عدم ما يتوقف عليه يمنع وجوبه على مذهب من لا يجوز تكليف المحال والاول يوجب التراع فذهب الاكثرون الى ان وجوبه يوجب ما يتوقف عليه سواء كان ما يتوقف عليه سببا وهو ما يلزم من وجوده وجود الواجب او شرطا وهو ما يتوقف عليه الواجب شرعا او عقلا او عادة والا يلزم من وجوده وجوده وهذا المذهب هو المختار عند المصنف وقيل لا يوجبه مطلقا وقيل ان كان سببا يوجبه وان كان شرطا لا يوجبه سواء كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة او عقليا كترك ضد الواجب او عاديا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وذهب امام الحرمين الى ان الوجوب التي مطلقا يوجب الشرط الشرعي دون العقلي والعادي ولم يتعرض المصنف لهذا المذهب واختاره من الحاجب واستدل عليه بوجوه مدخولة سيأتي ذكرها قال لنا ان التكليف بالمشروط دون الشرط محال قيل يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر قيل ايجاب المقدمة ايضا كذلك قلنا لان اللفظ لم يدل عليه

قوله شرع المصنف من ههنا يبين احكام الواجب ويحتاج الى ذكر مقدمة

وهي الفحص عن مفهوم الواجب المطلق فنقول لفظ المحصول يشعر بان
الواجب المطلق هو ما يجب على كل مكلف في كل حال وكلام المصنف يشعر
بانه عبارة عما يجب على كل مكلف في كل وقت وقيل بل ورد به نص غير يفيد
شيء من الشريف والكل غير مرضي اما كلام الامام والمصنف فلان
الصلاة الملكوبة واجبة مطلقا اجماعا مع انها ليست واجبة في كل حال
بل لا تجب في بعض الاحوال كحال الحائض فحال الحائض مثلا والفي كل وقت لعدم وجوبها
قبل الوقت واما الثالث فلا تقاضيه ما تقدم فان الامر ورد بها مطلقا من
غير تعيين شيء مع انها ليست واجبة مطلقا بل الاولى ان يقال الواجب
المطلق هو الذي يجب اداؤه على كل مكلف الا المانع ~~ليلا يرد ما ورد على التعريفات~~
الا يرد عليه ما يرد على التعريفات المذكورة يعرف بالتامل اذا تقرر هذا فقول
وجوب الشيء يوجب وجوب مقدمته وهي بالايتم الواجب الا به سواء كان سببا
للواجب او شرطا له لكن بشرطين احدهما ان يكون الوجوب مطلقا لانه
اذا كان مقيدا كوجوب الحج المقيد بالاستطاعة لا يوجب وجوب مقدمته اذ له
يجب تحصيل الاستطاعة الثاني ان يكون ذلك الشيء الذي لا يتم الواجب الا به
مقدورا للمكلف اذ لو لم يكن مقدورا كالقدرة على افعال الصلاة لم تجب اجماعا قالت
الواقفية ان كانت مقدمة الواجب سببا له فايجاب الشيء يوجب سببه وان
كان شرطا له فلا وعللوا ذلك بان عند حصول السبب يجب المسبب كالايلام
زيدا مثلا فانه يستلزم ايجاب سببه الذي هو الضرب وعند حصول الشرط
يجب المشروط فالسبب اشد تعلقا بالشيء من شرطه قال الشريف
والحق عدم الفرق بينهما فانه كما يمتنع وجوب المسبب بدون وجود سببه
فكذا يمتنع وجوب المشروط بدون وجوب شرطه انتهى وقال بعضهم لا يوجب
وجوب الشيء وجوب مقدمته سواء كانت سببا او شرطا محتجا بان ايجاب
الشيء لا يوجب ايجاب غيره وفيه نظر فان الغير اذا كان ما يتوقف عليه الشيء فلا
نسلم انه لا يوجبه لنا على المذهب المختار وهو ان وجوب الشيء يوجب
وجوب مقدمته سواء كان سببا او شرطا اشاره لو لم يجب شرط

الوجوب

الواجب المطلق كان تركه مخيرا وجب المشروط لكونه واجبا مطلقا مع عدم
الشرط فيلزم التكليف بالمحال اذ وجود المشروط بدون شرطه محال
واذا وجب الشرط وجب السبب اذ القول بوجوب الشرط دون السبب
محال متفق اجماعا اعترض الخصم وقال لم لا يجوز ان يكون الشيء يحتمل الايجاب
بوقت وجود الشرط وحينئذ لا يلزم وجود المشروط بدون شرطه اجيب
بان ما ذكرتم خلاف الظاهر اذ الكلام في الواجب المطلق والواجب المطلق ظاهرا
يقتضي وجوبه في كل وقت فتخصيصه بوقت معين مخالف للظاهر وهو غير جائز
اعترض الخصم ثانيا وقال مخالفة الظاهر جائز لكونها واقعة عندكم فان ظاهر
لفظ الامر لا يوجب المقدمة مع انكم توجبونها اجيب بان مخالفة الظاهر عبارة
عن اثبات ما ينفيه اللفظ او عن نفي ما يثبته وحينئذ تخصيص الايجاب بوقت
وجود الشرط مخالفة للظاهر اذ الامر يقتضي الايجاب في كل وقت فعدم ايجابه
وقت عدم الشرط نفي لما يثبته اللفظ واما ايجاب المقدمة فليس كذلك اذ لفظ
الامر ينفيه واذا كان لا يثبته ايضا اقول قال ينفيه مقدمة
الواجب اما ان يتوقف عليها شرعا كالوضوء للصلاة او عقلا كالمشي للحج او العلم
به كالاتيان بالخمس اذا نزل واحدة وشيء وستر شيء من الكعبة ليستبين الجهة اقول
اشار المصنف الى اقسام مقدمة الواجب وهي لما كانت معلومة من البحث المتقدم اجمالا
عبر عنها بالتنبيه وعبر عنها غيره بالفرع ولم ايضا وجه اذ المراد بالفرع ما يكون مندرجا
تحت اصل كلي وههنا ايضا كذلك لان كل واحد من هذين الاقسام جزئي للقاعدة المذكورة
وهي ان ايجاب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الواجب الا به وبيان الاقسام
هو ان مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجود الواجب خارجا اما شرعا كالوضوء
للصلاة فان الصلاة تتوقف على الوضوء في الخارج شرعا واما عقلا كالمشي للحج فان الحج
يتوقف على المشي الى الكعبة في الخارج عقلا واما ان يتوقف وجود الواجب عليها
ذهنا اي العلم بالواجب وذلك اما الاتيان بعض الواجب بعينه كالاتيان بالصلوات
الخمس للزلزل واحدة منها مع نسيانها فالعلم بالاتيان بالصلاة المنسية يحصل
الا بالاتيان بالخمس او التفاوت بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر حد يتعرف به
لشيء من الكعبة لستر القحد فان القحد والكعبة متقاربان فالعلم بستر جميع

الفخذ الذي هو واجب انما يحصل بستر شيء من الركبة للتقارب المذكور انتهى
كل هذا اذا قلنا ان الركبة ليست بعورة وهو الصحيح من مذهبنا اما اذا قلنا انها
عورة كالفخذ فيكون سترها واجبا بالاصالة ويكون ستر شيء من الساق ومقدمة
للواجب قوله فرع الاول لو استبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا
معنى انه يجب الكف عنهما اقول هذه مسألة متفرعة على ان مقدمة الواجب
واجبة الاول لو استبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا لانه يجب الكف عنهما
فالكف عن الاجنبية واجب لذاته والكف عن المنكوحة طريق لحصول العلم بالكف
عن الاجنبية وانما قال المصنف على معنى انه يجب الكف عنهما لان الحرام في نفس
الامر هو الاجنبية فقط واما المنكوحة فهي حلال عليه في الواقع فمعنى كونها
حراما عليه هو وجوب الكف عنها فنبه عليه قوله الثاني لو قال
اشارة قوله بالاجنبية مثال الاجنبيات كذلك قال النواوي في شرح المهذب
وليس وطي واحدة منهن بالاجتهاد بلا خلاف لانه انما يستباح بالعقد لا بالتحري
قوله الثاني لو قال احداكما طالق حرمتا تغليبا للحرمة والله يعلم انه سيعين
انها شاء لكن بالم يعين لم يتعين اقول قوله الفرع الثاني لو قال لزوجتيه
احداكما طالق ولم يعين المطلقة منهما حرمتا تغليبا للحرمة وذلك لان كلا
منهما يحتمل الحل لجواز ان تكون المعينة للطلاق غيرها ويحتمل
الحرمة لجواز ان تكون المتعينة هي فاجتمع في كل منهما احتمال الحل واحتمال
الحرمة واحتمال الحرمة غالب لاجتماع الحل لقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال
والحرام الا غلب الحرام الحلال فالعلم بتحريم المطلقة والاجتناب عنها يوقن
على تحريم غير المطلقة فتحريم غير المطلقة واجب والفرق بين الفرع الاول
الاجنبية في الفرع الاول متعينة للحرمة في نفس الامر والمنكوحة
للحل بخلاف الفرع الثاني فان كل واحدة منهما تحتمل الحرمة وتحتمل الحل ايضا
لان محل الحرمة فيه القدر المشترك بينهما وهو احداهما لا بعينها وذلك صادق
على كل واحدة منهما فالواجب بالذات فيه هو الكف عن المطلقة فقط والكف
عنهما جميعا مقدمة للواجب لانها طريق الى معرفة حصول العلم بالكف عن المطلقة
اشارة قوله والله يعلم الى آخره جواب عن سؤال يقدر بتقدير السؤال
ان يقال

ان يقال لا نسلم ان كل واحدة منهما تحتمل الحل والحرمة وذلك لان المطلقة
معينة في علم الله تعالى لانه تعالى يعلم المعينة منهما بالطلاق فتكون هي المتعينة
للحرمة والاخرى مشتبهة بها فلا فرق اذن بين الفرعين لان المحرمة متعينة
منهما في علم الله تعالى وبتقدير الجواب عنه بان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه
في نفس الامر فيجب ان تكون غير معينة في علم الله تعالى والله تعالى يعلم
ان الزوج انما ستعين للطلاق لكن قبل ان يعينها الزوج لا تكون معينة كما
ان الله تعالى يعلم ان زيدا سيطلق زوجته فقبل ان يطلقها زيد لا تكون
مطلقة في علم الله تعالى وان كان الله تعالى يعلم عالما بانها ستصير مطلقة اذ
العلم بالتعيين تابع للتعيين والتابع لا يكون قبل المتبوع قوله الثالث الزايد على
ما يتطلق عليه الاسم من الواجب للغير المقدر المتيقن غير واجب والا لم يجز
تركه اقول اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر يتعين بمسح الراس اذا قلنا
انه يجوز فيه الاكتفاء بما يقل ما يتطلق عليه اسم المسح على ما سياتي في الباب الرابع
من الكتاب الاول فاذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض هل يوصف
ذلك الزايد بالوجوب اولا والحق انه لا يوصف وقد قطع به المصنف وذلك
لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذا الزايد يجوز تركه فلا يكون واجبا وقيل
يوصف الزايد بالوجوب لانه اذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض لا يتميز
جزء عن جزء فيسقط الفرض لصلاحية كل جزء لذلك فتخصيص بعض الاجزاء
بوصف الوجوب دون بعض ترجح من غير مرجح فاشبه ما اذا نسي صلاة من
الخمس فصلى الخمس فانه يوصف الجميع بالوجوب لما المر وله فلانها واجبة بالاصالة
واما اللباقية فلانها طريق الى تحصيل العلم بالاتيان بالواجب فتكون مقدمة للواجب
لكن لما لم يتميز الواجب بالاصالة عن غيره وصف الجميع بالوجوب فكذا ههنا
والجواب ان اشتباه الواجب بغير الواجب عندنا لا يوجب وصف
بصفة الوجوب بل الله تعالى يختار ما ينشأ للوجوب ويحتسب ما يريد للندب
يلزم منه الترجيح بلا مرجح كما اذا اتى بجميع خصال كفارة الجميع اليمين دفعة
واحدة على ما تقدم وبين هذه الصورة وصورة نسيان الصلاة فرق وهو ان

الاتيان بالفرض فيمكن ههنا بدون الاتيان بالزايد عليه فلا يكون الزيادة مقدمة
للواجب بخلاف صورة الصلاة لعدم تحقق الاتيان بالفرض فيها الا بعد الاتيان
بالخمس اركان هذا الخلاف انما يجيء اذا كان الاتيان بالعدد الذي يتسع
به الفرض ويمكن ادائه عليه دفعة واحدة اما اذا كان الاتيان بالجميع بالتدريج فلا
لانه حينئذ يتعين الجزء الاول للفرض وما بعده يكون نفلا وقد صرح به بعض
الاصوليين ومقتضى هذا ان لا يأتي الخلاف في نحو الطمانينة من الركوع فانه
لا يتسع الا مندوبا وظاهر عبارة المحصول يقتضي هذا ان لا يأتي الخلاف في
نحو الطمانينة فيه ايضا كما في شرح الزاس و [illegible] الخامسة وجوب
الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانها جزؤه فالدال عليه يدل عليها بالتضمن
قالت المعتزلة وآخرون من اصحابنا الموجب قد يغفل عن نقيضه قلنا
لا فان الايجاب بدون المنع من نقيضه محال وان سلم فنقوض بوجوب
المقدمة اقول اختلف الاصوليون في ان وجوب الشيء هل يستلزم
حرمة نقيضه اولا فذهب آخرون من اصحابنا والمعتزلة الى انه لا يستلزم وقيل
يستلزم واختاره المصنف واستدل عليه بان حرمة النقيض جزء من ماهية
الوجوب لان ماهية الوجوب عبارة عن اقتضاء الفعل مع المنع من النقيض على
ما تقدم في تعريف الوجوب واذا كان كذلك فكل دليل دل على وجوب الشيء بطريق
المطابقة يدل على حرمة نقيضه بطريق التضمن لان دلالة التضمن هي دلالة
اللفظ على جزء مسماه اجمع القائلون بالاستلزام ان الموجب للشيء وهو الامر
قد يغفل عن نقيض المأمور به واذا كان غافلا عنه لا يتصور الحكم بحرمته فجاز
ان يحكم بوجوب شيء والحكم بحرمة نقيضه واذا جاز ذلك فلا يكون وجوب
الشيء مستلزما لحرمة نقيضه اجاب المصنف بمنع جواز كون الموجب
للشيء غافلا عن نقيضه فان الموجب للشيء ما لم يتصور الوجوب لم يحكم عليه بالوجوب
ومن تصور الوجوب يلزم تصور المنع من النقيض لانه جزؤه وتصور الكل مستلزم
لتصور الجزء ولئن سلمنا جواز كون الموجب للشيء غافلا عن نقيضه لكن لا نسلم
ذلك حرمة النقيض بدليل وجوب مقدمة الواجب فان الموجب للشيء قد يكون
غافلا عن نقيضه مع وجوبه ~~نسلم الوجوب~~ بمقدمته مع وجوبها
عندكم واليه اشار بقوله وان سلم فنقوض بوجوب المقدمة اقول اذا
هذه المسألة مشهورة بين الاصوليين بان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده او لا
واختلفوا

واختلفوا فيه فذهب القاضي ابو بكر اولا ومتابعوه الى ان الامر بالشيء هو عين
النهي عن ضده ثم رجع عنه واختار آخرا انه ليس عين النهي عن ضده ولكنه
متضمن له واختار الامام والغزالي ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا متضمنا
له لانه يجب بالامر ولا يجب بالنهي ثم منهم من اجرى الخلاف ايضا في جانب النهي
بانه هل هو امر بضد المنهي عنه اولا والمصنف اختصر من المسألة وغير
عبارتهم المشهورة فيها فعبر عن الامر بالشيء بوجوب الشيء عن النهي عن الضد
بحرمة النقيض لئلا يتوهم ان الخلاف فيها راجع الى صيغة الامر وصيغة النهي
اذ لا نزاع في انهما صيغتان مختلفتان بل النزاع عند العالمين بالكلام النفسي وبان
الامر هو الطلب القائم بالنفس راجع الى ان طلب فعل الشيء هل هو ترك اضداده
اولا واما المنكرون للكلام النفسي الذاهبون الى ان الامر هو نفس صيغة افعل
وهم المعتزلة فقد اتفقوا على ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ضرورة مغايرة
صيغة افعل لصيغة لا تفعل للنهي اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يستلزم
النهي عن اضداده من جهة المعنى اولا ومعناه ان صيغة افعل مثلا يقتضي ايجاد
الفعود فهل يستلزم النهي عن القيام من حيث هي يقتضيه ايجاد القعود اولا
فذهب قدماء مشايخهم الى منعه وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين وعندهما من
المعتبرين منهم الى اثباته ودليلهم مذكور في المطولات والاشتغال بذكرها خارج عن
غرض الشرح تاليه لو قال المصنف قال جمهور المعتزلة او مشايخهم
بدل قوله قالت المعتزلة كان اولى لما قلناه تاليه قوله وجوب الشيء يستلزم
حرمة نقيضه الى آخره لقايل ان يقول ان اراد بحرمة نقيضه طلب ترك
الوجودي فلا نسلم ان جزء من ماهية الوجوب وان اراد به المنع من تركه فلئن
هو محل النزاع اذ الخلاف في ان الدال على وجوب الفعل دال على المنع من الترك
تضمنا او التزاما بل النزاع في دلالته على المنع من اضداده الوجودية ان كان له اضداد
متعددة او من ضده الوجودي ان اتحد ضده كما صرح به في جمع الكتب المعتبرة
فيلزم حينئذ اما فساد الدليل او تصيده في غير محل النزاع فاعرفه
قال السادسة الوجوب اذا نسخ بقي الجواز لان الدال على الوجوب

www.alukah.net

يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك
اقول ذهب اكثر الاصوليين الى انه اذا نسخ وجوب الشيء يبقى جوازه
ونقل عن القاضي ابي بكر وغيره انه اذا نسخ وجوب الامر لم يجز ان يحتج به على
الجواز وقال الغزالي اذا نسخ وجوب الشيء رجع الى ما كان عليه قبل الوجوب
من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ كان لم يكن اصلا كذا جزم به في المستصفى
حجة الاول ما اشار اليه المصنف بقوله لان الدال على الوجوب الى آخره وتقديره
ان يقال الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب عبارة عن رفع الحرج
عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ومعلوم ان المفهوم الاول جزء من المفهوم الثاني
فالدليل الدال على الوجوب بالمطابقة دال على الجواز بالتضمن والدليل الناسخ لا ينافي
الجواز لان الوجوب الذي مفهومه مركب من امرين عرفت اذا ارتفع فرعا يرتفع
بارتفاع المنع من الترك لا بارتفاع الجواز لعدم ما يقتضي ارتفاع المركب انتفاء جزء منه
فاذا الدليل الدال على الجواز سالم من المعارض فيثبت الجواز على ما كان

قال الخالي ان المقتضي للجواز بعد نسخ الوجوب موجود والمانع منه مفقود فوجب القول
بالجواز اما وجود المقتضي فلان الوجوب مركب من جواز الفعل ومن المنع من تركه والدال
على المجموع بالمطابقة دال على الجزء بالتضمن فيكون المقتضي للوجوب مقتضيا للجواز
ولما انتفى المانع فلان نسخ الوجوب رفع للمجموع المركب من جواز الفعل ومنع الترك ورفع
المجموع لا يستلزم رفع كل جزء منه فقد يكون ارتفاع الوجوب بارتفاع المنع من الترك
فلا ينافي نسخ الوجوب بقاء الجواز فثبت وجود المقتضي وانتفاء المانع فوجب القول
للوجوب مقتض للجواز حال كون الجواز جزء الوجوب ولا يلزم منه ان يكون مقتضيا لاطراد
الاعدام فلم يكن اقتضاء للجواز حال كونه جزء الوجوب بوجب اقتضاء له حين رجعت
هو هو لان الجواز من حيث هو هو جزء الوجوب والمدعى ان الجواز بعد نسخ الوجوب
من حيث هو الجواز لا الجواز من حيث كونه مقيدا بالانفراد قال
الجنس يتقوم بالفصل بالفصل فيرتفع بارتفاعه فلم لا يجوز ان يقال المنع من الترك جنس ما هية
الوجوب فاذا ارتفع المنع ارتفع الوجوب فلم يبق الجواز مستندا الى الوجوب
للدليل

للدليل السابق ويحتمل ان يكون دليلا للغزالي وتقديرها ان يقال الجواز
جنس للوجوب لاندراجه مع سائر الاحكام من الندب والاباحة والكراهة
تحته والجنس يتقوم بالفصل بناء على ما قيل في العلوم العقلية من ان
الفصل جنس عليه لوجود الجنس فاذا ارتفع الفصل وهو المنع من الترك
يرتفع الجنس وهو الجواز لوجوب ارتفاع المعلول بارتفاع علته فيكون نسخ الوجوب
مستلزما لنسخ الجواز وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان الجنس يتقوم بالفصل
وما قيل من ان الفصل علة لوجود الجنس ممنوع وما قيل في بيانه عليه كلام
ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم من ارتفاع المنع من الترك ارتفاع الجواز
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن فصل آخر غير المنع من الترك وليس كذلك فان الجواز
على تقدير جنسيته لا ينحصر فصله في المنع من الترك فيجوز حينئذ ان يتقوم
بفصل آخر غير المنع من الترك لعدم الحرج على الترك فعلم من هذا ان الجواز الذي
ادعي انه جنس للوجوب هو الجواز الذي يمنع رفع الحرج عن الفعل فقط وهو بهذا
هو الذي لا يمنع شرعا فاذا ارتفع الحرج عن الترك بنسخ الوجوب يرتفع الحرج
عن الفعل والترك معا وهو معنى مشترك بين المندوب والمباح والمكروه كما فيه
التنزيه والمدعى هو بقاء ذلك القدر المشترك في ضمن واحد من الانواع البتة
واحدها على التعيين فلا نسلم انه لا بد له من دليل خاص فيندفع بهذا التحقيق ما قال الغزالي
من ان الواجب لا يتضمن الجواز فان حقيقة الجواز التخيير بين الفعل
والترك والتساوي بينهما بالنسبة الى الشرع وذلك ينافي المنع من الواجب لان ما ذكر من
تفسير حقيقة الاباحة والجواز اعم من الاباحة في ضمن الواجب فلا نسلم ان الواجب
لا يجوز تركه قال الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب قلنا لا نسلم انه يحصل بفعل الواجب
الواجب لا يجوز تركه خلافا للكعبي وبعض الفقهاء وذلك لان المنع من الترك جزء من ماهية
الوجوب او لازم من لوازمها فلو جاز ترك الواجب لكان الواجب جائز الترك ممتنع الترك

وهو محال احتج الكعبي واتباعه من المعتزلة على جواز ترك الواجب بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب لنا المقدمة الاولى فلان اشتغال المكلف بفعل المباح يوجب ترك الحرام واما المقدمة الثانية فظاهرة وحينئذ تصدق ان بعض الواجب مباح لانه عكس النتيجة وكل مباح يجوز تركه ينتج ان بعض الواجب يجوز تركه واجيب عنه بمنع المقدمة الاولى من القياس الاول واليه اشار المصنف بقوله قلنا الا بد ان يحصل اذ لا نسلم ان المباح يقتضي ترك الحرام بل يحصل ترك الحرام بفعل المباح كما يحصل بفعل الواجب وفعل المندوب وغيرهما فالمباح فرد من افراد ما يحصل به ترك الحرام وحينئذ لا يتعين المباح لتحقق الواجب الذي هو ترك الحرام واذا لم يتعين له لا يكون واجبا وضعف من اكاجب هذا الجواب لتضمنه تسليم ان الواجب فرد من افراد ما يحصل به ترك الحرام لانه قد ثبت ان ترك الحرام واجب وانه لا يتم بدون التلبس بضد من اضداده الحرام مباحا كان او غيره فيجب التلبس بضد من اضداده بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فما فعله من المباح يكون واجبا لانه فرد من افراد ما يحصل به ترك الحرام غايته ان لا يكون المباح واجبا معينا بل يكون واجبا على البدل والواجب على البدل واجب قطعا ثم زعم انه لا يخلص عن مذهب الكعبي الا بتخصيص القاعدة المشهورة من تقدمة الواجب بان يقال ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا شرعيا للواجب فهو واجب وان كان عقليا او عاديا فليس بواجب شرعا وفعل المباح ليس شرطا شرعيا للواجب الذي هو ترك الحرام بل هو شرط عقلي فلا يكون واجبا شرعا وللقائل ان يقول ما ذهب اليه الكعبي ان كل فرد من افراد المباح بخصوصه واجب حتى انه نقل عنه التصريح بنفي المباح من الشرع فلا حاجة الى تخصيص القاعدة الصحيحة من تقدمة الواجب للخلاص عن هذا المذهب الفاسد بل يحصل الخلاص عنه بان يقال اذا اراد به ان المباح واجب للزمه تقدمة للواجب فايضا ليس بصحيح لان المراد بمقدمة الواجب ما يتوقف عليه تحقق الواجب شرعا او عقلا او عادة وقد تبين ان تحقق الواجب الذي هو ترك الحرام غير متوقف شرعا على فعل المباح وان اراد به انه واجب لكونه احد الامور التي يتحقق الواجب به فتخصيصه المباح بالوجوب دون غيره ترجيح من غير مرجح مع ان الواجب بهذا المعنى

الخبر

لئن يصطلح فيعرف اهل الشرع وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه فلينظر في صحته وبطلانه قال مالك الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو يوجب وايضا عليهم القضا بقدرة قلنا العذر والقضا يتوقفان على السبب لا الوجوب والا لما وجب قضا الظهر على من نام جميع الوقت اصول اشار المصنف الى شبهة بعض الفقهاء في جواز ترك الواجب مع الجواب عنه بتقدير الشبهة ان يقال يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر مع ان تركه لهم جائز لهم فثبت ان بعض الواجب يجوز تركه اما وجوب الصوم عليهم فلوجهين احدهما انهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والثاني ان القضا يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب ان يكون بدلا عند كغرامة المتلفات والجواب عن الاول ان شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الاعذار المانعة من الوجوب والعذر ها هنا قايم فلذلك امتنع القول بالوجوب وعن الثاني ان القضا يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على وجود الوجوب اذ لو توقف على نفس المجوب لما كان قضا الظهر مثلا واجبا على من نام جميع الوقت لانه غير مكلف بالظهر حال نومه لامتناع تكليف الغافل ولان اداء الظهر لم يجب عليه لكن القضا يجب عليه اجماعا فعلم ان وجوب القضا لا يدل على وجوب الاداء اشارة قال في المحصول عندنا انه لا يجب الصوم على الحايض والمريض واما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين وايهما اتى به كان هو الواجب كخصال الكفارة وقد استضعف هذا بانه لا فرق في ذلك بين المريض والمسافر الا ان سبب احدهما اضطراري وسبب الاخر اختياري وهذا لا تاثير له في اختلاف الحكم المذكور فان كل واحد منهما مخير بين صوم الشهر الحاضر وصوم شهر اخر بالنص الا اذا قرض مريض ضره الصوم ضررا لا يحتمل معه الصوم فحينئذ يصير كالحايض في حرمة الصوم قال الشيخ ابو اسحق الظاهر ان فايدة هذا الخلاف ان تاخير الصوم حالة العذر جايز بلا خلاف والقضا بعد زواله واجب على الخلاف اقول للكرخي ان يقول وجوب القضا امر جديد او بالامر الاول هذا فايدته ونقل عن الربيعة ما يدل على وجوب التعريض للقضا والاداء في النية قال الباب الباني هذا الباب الكلام فيه وهو الحكم

Jamia Binoria
www.banuri.edu.pk

والمعلوم عليه وبه وفيه فجعول الاول في الاحكام وهو الشرع دون العقل لما
بينا من فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح اقول
الحكم هو اركان الحكم ثلثة والمحكوم عليه والمحكوم به فلذلك عقد المصنف
الفصل الاول في الحكم ولعدم من الاركان فصلا الفصل الاول في الحكم وهو
الشرع عند الاشاعرة وهو الاختلاف فيه عندهم وانما اختلفوا في العقل
فذهب الجمهور الى انه لا مجال له في الاحكام الشرعية وانما طريق الى معرفتها الا
بالشرع وذهبت المعتزلة الى ان العقل حاكم فيها اى مدرك لها بناء على ان
العقل يدرك وان الفعل حسن او قبيح بمعنى انه متعلق المدح او الذم عاجلا
والثواب او العقاب آجلا بالاستقلال بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او باستطانة الشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال وعند الاشاعرة
حسن الافعال وقبحها بالمعنى المذكور لم يدرك الا بالشرع وتفاصيل هذه المسئلة
وحجج الفريقين فيها مذكور في الكتب الكلامية وللمصنف احال ذلك الى كتابه المسمى
بمصباح الارواح فانه ابطل فيه قاعدة الحسن والقبح العقليين وحاصل
ما قاله فيه ان افعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك
استحال وصفها بالحسن والقبح وبيان الانحصار ان المكلف ان لم يكن قادرا
على الترك فهو الاضطراري وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه موقوفا
على المرجح فهو الاتفاقي وان كان موقوفا على المرجح فذلك المرجح ان كان من الله تعالى لزم
كون الفعل اضطراريا وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح
اخيرا لزم ان يكون الفعل اتفاقيا وان كان المرجح فان كان من العبد لزم التسلسل
وان كان من الله تعالى لزم كونه اضطراريا فثبت ان افعال العبد منحصرة في
الاضطرار والاتفاق وحينئذ لا توصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم
على انه لا توصف بذلك الا الافعال الاختيارية وللفصل على هذه الثلثة استولة
كثيرة مذكورة في المبسوطات قال فرعان على النزول الاول انكر المنعم
ليس بواجب عقلا اذ التعذيب قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ولانه لو وجب لوجب لفائدة فيكون عبثا او لفائدة المشكور

وهو منزه او للتأكيد في الدنيا وانه منتقض بالحظ او في الآخرة ولا استحالة
للعقل بها اقول لما ابطل الاصحاب قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لزم
من ابطالها ابطال وجوب شكر المنعم عقلا وابطال حكم الافعال الاختيارية قبل
البعثة اذهما مبنيان عليها وقال في المحصول لكن جرت عادة الاشاعرة بان يحكموا
في هاتين المسئلتين بعد الكلام في المسئلة الاولى وتسليم مذهب المعتزلة فيها تلك
تكلم المصنف فيها وقال فرعان على النزول اى على الافتراض وسمي بذلك لان فيه تكلف
الاشتغال بمذهب الحق الذي هو اعلا رتبة الى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية
الانحطاط بالنسبة الى الاول في عدم شكر المنعم عقلا والمراد بالشكر هاهنا استعمال العبد
جميع ما انعم الله عليه من الاعضاء الظاهرة والباطنة والقوى المدركة والمحركة فيما ظهر
الله تعالى لاجله كاستعمال العقل في تدبر المعاني وخواص المخلوقات والنظر في شواهد
المصنوعات والنار رحمة الله تعالى واستدل المصنف على انكر المنعم ليس بواجب
عقلا بوجهين احدهما انكر المنعم لو وجب عقلا لعذب تاركه قبل الشرع
للنه لا يعذب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه تعالى نفى التعذيب
مطلقا الى البعثة فان قيل التعذيب ليس بلازم لجواز العفو قلنا ترك الواجب
يلزم منه التعذيب قبل التوبة عندهم والعفو غير جائز قبلها فان قيل كيف يستدل
عليهم بالآية والتقديم على تسليم الحسن والقبح العقليين قلنا لان عندهم الكفر وورد
الشرع بخلاف العقل وصارت المعتزلة الى وجوبه بالعقل واورد عليه ان الشيخ هو الحسن
في كتاب الحدود منا قضته فانهم قالوا الواجب على الله تعالى ان ينصب المطيعين وانعم على
الخلق واذا كان التواب واجبا فلا معنى للشكر الا من قضى دينه لا يستحق الشكر فيلزم
الجمع بين النقيضين تناقض والوجه الثاني من الاستدلال هو انه لو وجب شكر المنعم
عقلا لوجب لفائدة واللازم العبث وهو قبيح عقلا واذا كان لفائدة فلا تخلوا اما ان تكون
عائدة الى المشكور وهو الله تعالى وذلك محال لتعاليه عن الفوائد والاغراض او الى
العبد وهو اما كدفع الدنيا وهو محال ايضا لانه منتقض على النفس بالحظ ودفع الالم
في الآخرة وهو باطل اذ لا استحالة للعقل بمعرفة تلك الفائدة الاخروية بدون اخبار
الشرع وقيل هو فاسد ضرر الآجل ملتف [illegible] لانه لا يتم [illegible]
المغير مغير اذنه وكاستهزاء الحقارة الدنيا بالعباس الى الكبرياء ولانه لا يتم قبل

يستقر بالوجوب الزمني قلت لعل الداعي الشارع لايسعى فائدة اصولية
هذا اعتراض للمعتزلة على الوجه الاخير من الاسئلة الاربعة الوجهان مع الجواب
عنهما الوجه الاول من الاعتراض بتفصيلي وتوجيهه ان يقال لانسلم
انه يتحول ان يكون الشكر لغاية العبد في الدنيا قوله لانه الحظ للنفس في الشكر
قلت لانسلم انه الحظ للنفس في الشكر وذلك لان فائدة الشكر اندفاع
ظن العقاب في الآخرة بسبب ترك الشكر فان العقاب على ترك الشكر احتمالي
راجح وهو موجب لخوف النفس وقلقها والشكر يسبب لحصول الامن منه
وفي الجنان النفس وذلك من اعظم الفوائد واجل الحظوظ وتقدير الجواب ان يقال
لانسلم ان الشكر دافع لظن عقاب الآخرة بل الاقدام على الشكر قد يستلزم عقاب
الآخرة وذلك لان الاقدام على الشكر انما هو باستعمال الاعضاء والقوى التي
ملك الله تعالى والتصرف في ملكه بغير اذنه يحتمل العقاب عليه وايضا لان القيام
بالشكر على انعم الله تعالى كالاستهزاء بالمنعم وذلك لان نعم الدنيا واذا قلت بالنسبة
الى اعظم كبرياء الله تعالى احقر من ذرة بالنسبة الى خزانة ملك من يملك الدنيا ولا
شك في انه اذا اخذ شخص يشكر بكاس الى فم الملك العظيم سيجيبه بسبب اعطائه
ذرة وذكر تعالى بعد مستهزئا بالملك ويستحق التاديب وايضا لان الشكر ينبغي ان يكون
على وجه يليق بجناب الله تعالى وربما لا يهتدي العقل الى ذلك الوجه فلا يقع ايضا
فيستحق العقاب بسببه اذا تعالى بين الاحتمالات يرجحه بناء على ان المواظبة
على الخصمية انجى واسلم من الاعراض عنها بالضرورة اذا تقرر ان يكون ذلك
بالنسبة الى من تشمره الخدمة وتستوفي الاعراض والله تعالى يتنزه ان يتمره وتعاقب
كثمرة عن بصيره بيتاق والوجه الثاني من الاعتراض بنفس اجمالي وتقديره ان يقال
لوضح ما ذكرتم من الدليل للزم ان يجب شكر المنعم شرعا بغير ما ذكرتم غاية تعالى
لو وجب شكر المنعم شرعا لوجب لفائدة الامتناع العقاب وتلك الفائدة اما ان تكون عائدة
الى المشكور الى آخر ما سيذكر لكن شكر المنعم شرعا واجب بالاتفاق فبطل الدليل المذكور
وتوجيه الجواب بمنع ان يقال الدليل المذكور نظر دافي الوجوب الرعي لانه لانجب تعليل
احكام الله تعالى ولا افعاله بالاغراض لكنها تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا وقد نقل
اجماع الفقهاء على ذلك فلا تخلوا حينيد وجوب الشكر عن فائدة فالاولى ان يجاب عنه بان
وجود الشكر شرعا انما هو لفائدة عائدة الى العبد في الآخرة وتلك الفائدة وان لم تكن
ترتبها على الشكر واجبا على مذهبنا لكن الشارع قد اخبر بحصولها للشاكر فصار حصولها

بحيث وما به من جملة اخبار الشارع قوله الثاني الافعال الاختيارية قبل
البعثة قبل اباحته عند البصرية وبعض الفقهاء محرمة عند البغدادية وبعض الامامية
وتوقف ابي الحسين وتوقف الشيخ والصيرفي وقشره الامام بعدم الحكم والاولى ان يفسر
بعدم العلم لان الحكم قديم عندنا والتوقف تعلقه على البعثة لتجويز التكليف بالمحال
اقول القدح الثاني في حكم الاشياء قبل ورود الشرع فالافعال اما اضطرارية
اي واقعة بغير اختيار المكلف والاقدرة له على تركها كالتنفس في الهواء وهي غير ممنوعة
قبل البعثة اتفاقا بتجويز التكليف بالمحال ولما اختيارية اي واقعة باختيار المكلف
وهو قادر على تركها كالاكل والشرب والقيام والقعود وهي قبل البعثة مباحة عند
المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية محرمة عند بعض المعتزلة تجب لذوي
الشيعة الامامية وتوقف الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي من الشافعية فيها وقشره
الامام توقف الشيخ بعدم الحكم اي بالحكم قبل ورود الشرع قال المصنف والاولى ان
يفسر بعدم العلم اي بالحكم قبل ورود الشرع ولكن لا نعلم اباحته هو احظر وعلل ذلك بان
قال الحكم قديم عند الشيخ فاذا فسر الوقف بعدم الحكم يلزم ان يكون الحكم حادثا وهو مخالف
لمذهبه اشاره قوله وقشره الامام بعدم الحكم ممنوع فان عبارته في اول هذه
المسئلة ثم هذا الوقف تارة يفسر بانه لا حكم وهذا يقابل قطعا لعدم
الحكم وتارة بانا لا ندري هل هناك حكم اولا وان كان فهناك حكم فلا ندري انه
اباحة او حظر هذه عبارته والظاهر فيها هنا اختيار شيء من هذين الاحتمالات التي
تعلم انه في آخر المسئلة اختار تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير
ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم هل الحكم هو الحظر او الاباحة هذا لفظ
الامام في المحصول بحروفه وذكر مثله ايضا في المنتخب ولعل الذي اوقع المصنف
في هذا الغلط هو صاحب الحاصل فانه قال في اختصاره للمحصول ثم الوقف
تارة يفسر بانا لا ندري الحكم وسره بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته ولعل
قوله والاولى ان يفسر بعدم العلم فعبارة غير ملائمة للمراد لانها تحتمل
بلا ريب امورا احدها انا لا نعلم هل فيها حكم اولا الثاني ان نعلم ان
هناك حكما ولكن لا نعلمه بعينه الثالث ان نعلم ايضا ان هناك حكما
ولكن لا نعلم ان نعلمه بعقل المكلف فاحتملت العبارة ان يكون المراد

www.alukah.net

اما عدم العلم به او بتعيينه او بتعلقه فلانا الاول فلا ينفع ارادته ولانا الثالث
فكذلك ايضا لانه لو احتمل توقف التعلق على البعثة لصح الاعتراض المتقدم
الذي استشعره المصنف فاجاب عنه وهو عنده باطل واما قوله
والتوقف تعلقه الى آخره ضعيف لانه لا يلزم من تجويز التكليف بالمحال
ان يكون التعلق متوقفا على البعثة لانه لو لزم من ذلك لكان يلزم ان يكون
التكليف بالمحال واجبا عنده وهو باطل بل قام الدليل على ان هذه الصورة
من المحال لم تقع وهو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ثم ان هذا
ليس من باب تكليف المحال اصلا من التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما فمن تكلف
الغافل قال احتج الاولون بانها انتفاع خال عن امارة المفسدة
ومضرة المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره
وايضا المآكل اللذيذة خلقت لغرض لا متناع العبث واستغنائه تعالى
وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو اما اللذة او الاعتداد او الاختيار
اقول احتج القائلون باباحة الافعال الاختيارية قبل البعثة وهم المعتزلة
البصرية وبعض الفقهاء وتحصل احتجاجهم ان الافعال الاختيارية قبل ورود الشرع
انتفاع خال عن امارات المفسدة اذ الكلام بعد فرض عدم فعل لا يظهر له مفسدة
كاكل الطعام الطاهر فانه ظاهرا انتفاع خال عن مضرة المالك وهو الله تعالى وهو منزه
عن التضرر بشيء فتكون اباحة بحيث متى علم الانتفاء استظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره فان اباحة العقل دائرة مع هذه الاوصاف وهي كونها انتفاعا خاليا
عن امارات المفسدة ومضرة المالك وجوزا وعدما لانه كما وجد شيء شاهد ما
ذكرنا وجدت الاباحة وكلما انتفى انتفت الاباحة ودوران الشيء مع الشيء
وجودا وعدما دليل على كون المدار علة للدايرفيلزم عليه من الاوصاف
وهي كونها انتفاعا خاليا عن امارات المفسدة ومضرة المالك وهي موجودة في صورة النزاع فيلزم الاباحة
فيها وهو المطلوب الوجه الثاني هو ان المآكل اللذيذة التي خلقها الله تعالى لابد
ان تكون لغرض اذ امتناع العبث عليه تعالى وذلك الغرض يمتنع ان يكون عائدا الى
الله تعالى لتعاليه عن الغرض واستغنائه بنفسه فتعين ان يكون للعباد وحينئذ
ذلك الغرض اما ان يكون الاضرار او النفع والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني

وهو ان يكون ذلك الغرض نفع العباد وذلك النفع اما ان يكون دنيويا كالانتفاع
والاعتداد الوديني عاجلا كالاجتناب مع الميل اليها او عاجلا كالاستدلال بها على
وجود الصانع وكل قدرته وكل ذلك متوقف على التناول فيكون التناول مباحا
اما توقف الاول فللتناول والاعتداد على التناول فظاهر واما توقف الاجتناب عليه
فلان المكلف انما يستحق الثواب بالاجتناب عنها اذا دعت نفسه اليها وذلك
انما يكون بعد التناول وكذلك الاستدلال بها انما يكون بعد معرفتها ومعرفة اختلاف
طعومها ومعرفتها متوقفة على التناول وهو واجب عن الاول بمنع الاصل
وعلية الاوصاف والدوران ضعيف وعن الثاني ان فعله لا يعلل بالغرض وان سلم
فالحصر ممنوع لجواز اشار المصنف الى الجواب عن الوجهين المذكورين بتقدير
الجواب عن الوجه الاول ان يقال لا نسلم ان الحكم ثابت في المقيس عليه ليتم القياس
فان الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره ايضا من جملة الافعال الاختيارية
فالنزاع في اباحتها عقلا كالنزاع في اباحة غيرها فيكون اثبات الاباحة في غيرها
بثبوت الاباحة فيها عملا بمصادرة على المطلوب ولئن سلمنا ثبوت الحكم في الاصل
فلا نسلم كونه معللا بهذه الاوصاف والدوران المذكور لا يفيد عليتها له لكونه دليلا
ضعيفا لما سياتي في القياس وبتقدير الجواب عن الوجه الثاني ان يقال الدليل المذكور
مبني على تعليل افعال الله تعالى بالاغراض وهو ممنوع فان افعال الله تعالى لا تستدعي
غرضا والا يلزم ان يكون مستكملا بالغير وان سلم انه لابد لها من غرض عاد الينا على سبيل
التفضل فلا نسلم ان الغرض منحصر فيما ذكرتم فيجوز ان يكون لغرض آخر غير ما ذكرتم
كالتنزه لمشاهدة الوانها المختلفة والاستئناس برواحها الطيبة وغير ذلك
قال وقال الآخرون نتصرف بغير اذن المالك فيجب كما في الشاهد ورد بان
الشاهد يتضرر به دون الغائب اقول اشار ايضا الى دليل القائلين بحرمته
الافعال الاختيارية قبل البعثة مع الجواب عنه بتقدير الدليل ان يقال الافعال
الاختيارية كاكل الفاكهة مثلا تتصرف في ملك الغير بغير اذنه فوجب ان يكون حراما
قياسا على الشاهد بيان الكبرى اما كونها تصرفا في ملك الغير فلان الكائنات كلها ملك لله تعالى
وقبل البعثة لم يخص شيء منها بالمخلوق واما كونه بغير اذن المالك فلان الاذن انما ثبت

الألوكة
www.alukah.net

الا بالشرع فقبل الشرع لم يثبت الاذن والجواب عنه بالفرق
بين التصرفين وهو ان التصرف في تلك الشواهد بغير اذنه انما كان حراما لان الشاهد
يقتضي به لكونه محجورا على الشيخ بخلاف الغائب عن ابصارنا وهو الله تعالى فانه منزه
عن التضرر بوجه من الوجوه ومع ظهور الفرق لا يصح القياس قال تنبيه
عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان عدم المنع اعم من النزول اقول اشار بهذا
التنبيه الى جواب ما احتج الفريقان على فساد القول بعدم الحكم من ان الافعال
الاختيارية ان كانت ممنوعة كانت محرمة والا كانت مباحة ولا واسطة بين
النفي والاثبات وتقريره انا نختار انها ليست ممنوعة لكن لا يلزم منه الاباحة
لان المباح هو ما اذن فيه اي اعلم فاعله او دل على ان لا حرج عليه في الفعل والترك
وعدم المنع لا يلزم منه الاذن فان عدم المنع اعم من الاذن به والعام لا يستلزم الخاص
ولا دليل على وجود الاذن شرعا ولا عقلا اما شرعا فلان الكلام في حكم الافعال
قبل ورود الشرع ولما عقلا فلما تبين من فساد دليل القائلين بالاباحة
اشارة غرض الاصحاب من ذكر هذه المسئلة على التنزل ابطال قول المعتزلة
في الافعال الاختيارية على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين وبيان الحق
فيها هو ان الحكم قبل ورود الشرع وهو مذهب شيخنا الاشعري والمصنف
لما اختار مذهب التوقف وقسمه بعدم العلم لم يحتج الى اقامة دليل عليه فلذلك
اكتفى بالقدح في ادلة القائلين بالحرمة والاباحة ولم يذكر للتوقف دليلا الا عند
بطلان تعين التوقف لكن قد تقدم ان الحق توقف الشيخ بعدم الحكم بمعنى عدم
التعلق فعلى هذا لا يدل من اقامة دليل على هذا المدعى والباقي بمجرد القدح في ادلة
الخصم والدليل عليه من جهته والشيخ واضح لانه لم يذكر من المسلمة على التنزل
الا يمكنهم ان يسلكوا هذا المسلك مع اعترافهم بثبوت قاعدة الحسن والقبح
وبهذا يظهر ان الدليل المذكور على هذا المدعى في المحصول وهو قوله لنا
ان قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع فوجب ان لا يثبت الافعال التي من
الاحكام لما ثبت ان الاحكام لا تثبت الا بالشرع غير مستقيم الا لمن اورد اولا
تقديرين هذه المسلة على سبيل قاعدة الحسن والقبح العقليين ثم بنى الدليل
على فساد تلك القاعدة فدليله لم يطابق مدعاه وسبب الفصل البالغ

في المحكوم عليه وفيه مسائل الاولى ان المعدوم يجوز الحكم عليه كما انا مامورون
بحكم الرسول عليه السلام قبل الرسول اخبرنا ان من سيولد مامور بكذا
قلت امر الله في الازل معناه ان فلانا اذا وجد فهو مامور بكذا قبل الامر في
الازل والاسامع والا مامور غيب بخلاف امر الرسول قلت مبني على القبح
العقلي ومع هذا قالوا استنكر بعضهم بالنفس طلب العلم من سيولد
اقول ما اخذ من الكلام ينتقل الى المحكوم عليه وذكر فيه اربع مسائل
الاولى ان المعدوم هل يصح ان يكون محكوما عليه او لا ذهبت الاشاعرة الى
انه محكوم عليه لانه لما كان الحكم عندهم عبارة عن الكلام القديم القائم بذات
الله تعالى المشتمل على الامر والنهي ولم يكن في الازل مامور ولا منهي توهموا القول
بان المعدوم محكوم عليه بالامر والنهي على معنى انه اذا وجد وصار على صفة المكلفين
تعلق به الطلب القديم على سبيل التخيير او على انه مامور بايقاع الفعل او الترك
حال كونه معدوما فاته بعلوم الفساد بالضرورة بل الصبيان والمجانين غير ملومين
بهذا المعنى بالاتفاق والتعلق بمعنى النسبي والنسب والاضافات موجودة في الذهن
دون الخارج وبهذا التقدير يزول الاشكال ويظهر انه تعلق ذهني مجازي لا حقيقي
ويوضحه ما قاله الفقهاء ان الوصية للحمل صحيحة للتوقع وجوده بخلاف الوصية
للمعدوم وعلى ذلك يتخرج الحكم على الاشياء المعدومة وتقدر موجودة كالايمان في
حق اطفال المجوس والكفر في افعال المشركين حتى يجوز سبيهم واسترقاقهم اقول
الامر لم يتعلق بالمعدوم بل بالموجود المتوقع وكما ان العلم الازلي يتعلق بالموجود الذي سيكون
فلذلك الطلب الازلي يتعلق بالمكلف الذي سيكون اشارة شاير الفرق انكروا
الكلام النفسي وخالفوا الاشاعرة فيه فالمعتزلة قالوا معنى كونه تعالى متكلما انه
خالق للكلام لان الكلام عندهم من صفات الافعال يوجد فيما لا يزال وقالت الحنابلة
الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وهي حادثة وعلى قولهم لا يجوز ان
يكون المعدوم محكوما عليه حال كونه معدوما بالمعنى المذكور واستدل المصنف لمذهبه
الصحيح بانا مامورون بامر الرسول وهما معدومان حين الامر فلا بد ان يكون مامورا
بامر الله تعالى في الازل مع كونا معدومين فيه بالعيان على امر الرسول صلى الله عليه وسلم
اجاب الخصم عن هذا الاستدلال بانا نقيس امر الله تعالى على امر الرسول غير صحيح

وذلك لان الرسول مبلغ فيكون مخبرا عن الله تعالى بان فلانا اذا وجد واستعد لفهم
الخطاب فالله تعالى سيامره بكذا فالمامور حينئذ امر المعدوم بشئ اشار
المصنف الى رد هذا الجواب بقوله قلنا امر الله تعالى في الازل يعنى ان
فلانا اذا وجد فهو مامور بكذا يعنى نحن نقول ايضا يعنى امر الله في الازل انه تعالى
اخبر في الازل بان من سيوجد ويتصف بصفة المكلفين فهو مامور بكذا فالفرق
حينئذ من الامرين اخاب المخالف بان الامر بالمعنى الذي ذكرتموه ايضا
محال بالنسبة الى الله تعالى دون الرسول لان الله تعالى لو اخبر في الازل
لكان اما خبر نفسه او غيره والثاني محال اذ ليس في الازل غيره تعالى
والاول عبث وسفه وهو ايضا بالنسبة الى الله تعالى محال بخلاف امر
الرسول عليه الصلاة والسلام لك ان كان بحضرته مع سمع خبره ونقل
الينا فلا يلزم منه عبث فثبت الفرق من الامرين ايضا بالمعنى المذكور ومع ثبوت
الفرق لا ينبت القياس اجاب المصنف ان هذا الفرق مبني على قاعدة
الحسن والقبح العقليين وقد بينا بطلانها على انا لا نسلم لزوم العبث على تقدير
تسليم ثبوت تلك القاعدة فان امر الله تعالى هو الطلب القائم بذاته والعبث
في قيام طلب الفعل بذاته تعالى ممن سيوجد فيما شاء على الشاهد فانه لا سفه
ان يقوم بذات الاب طلب التعلم من سيوجد والسفه انما هو في الامر
اللساني واذا تقرر ذلك تبين ان كلام الله تعالى في الازل كله خبر ويتصف
بالامر والنهي في الازل باعتبار التعلق فان التعلق فانه اذا تعلق بالشيء الذي
فعله مطلوب سمي امرا واذا تعلق بالذي تركه مطلوب سمي نهيا واذا تعلق بمحل
طلب فيه فهو بحسب خبر والكلام صفة ازلية واحدة من الامر والنهي والخبر
خاص بحسبه لا يلزم التعدد في صفة الكلام فانه بحسبها الذات امر واحد
كالحركة هي في نفسها فرد وهو قابل لاوصاف متعددة كالتحيز والقيام بنفسه
وقبول الاعراض وغير ذلك فظهر انه لا مانع من ان يكون الكلام واحدا والتعلقات
متعددة على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضائتها من زجاجات مختلفة
فانه وان تعددت الالوان من اسود وابيض واخضر واحمر وغيره لا يوجب
وقوع التعدد في الشمس نفسها كما مر من ان الجوهر لتحدد حقيقته الكلام واحد

واختلاف الاسامي باختلاف التعلقات والاضافات الى الامور الخارجية
وليس ذلك بمحال انما المحال انقسام القديم وهو مفقود والاصحاب بقولهم
الكلام لا يتنوع لانه قديم انما التنوع في الحادث انه اعراض متجددة متغيرة وذلك
مستحيل في حق القديم ٥ ل الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احالة
التكليف بالمحال فان الاتيان بالفعل امتثالا لا يعقل العلم والا يكفي بمجرد الفعل
لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وتوقف بوجوب المعرفة واجيب
بانه ستعني اول المسئلة الثانية اختلف في تكليف الغافل كالنائم والناسي
والمجنون والسكران فمنعه من منع التكليف بالمحال لان فعل المامور والاتيان
به امتثالا للامر يتوقف على العلم به واجاز تكليفه من اجاز تكليف المحال
ولا يزد ثبوت الاحكام في افعاله في الغفلة والنوم لان ذلك من قبيل ربط الاحكام
بالاسباب وهو الغفلة انما طلب منه سجود السهو ووجوب الكفارة على المخطئ لكون
الفعل في نفسه محرما الا انه في نفسه غير منهي عنه في حقه لكالة لانه لا علم له الخطاب
عنه واجاز تكليفه من اجاز تكليف المحال وللاشعري فيه قولان نقلهما ابن السمعاني
وغيره وفرق ان للتكليف هنا فائدة وهي الابتلاء والاختبار وهنا لا فائدة له ويدل
عليه العقل النص والعقل اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث الحديث
واما العقل فلما اشار اليه المصنف بقوله فان الاتيان بالفعل امتثالا لا يعقل العلم الى آخره
للمن يقابل من برهان في الاوسط عن الغفلة انه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل
في الذمة وعن المتكلمين المنع والا يتصور ذلك عندهم قول المصنف ولا يكفي بمجرد
الفعل الى آخره اشارة الى جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال لا نسلم ان الاتيان
بالفعل المامور به يتوقف على العلم بالامر بل يجوز ان يكون عالما به ويأتي به اتفاقا
ووجه الجواب عنه هو ان بمجرد الاتيان بالمامور به غير كاف في حصول الامتثال بل لا بد
معه من النية لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات ونية الفعل هو قصد الامتثال
به وتوقفه على العلم ضروري قوله وتوقف بوجوب المعرفة اشارة الى بعض اجابي
للدليل المذكور وتوجيهه ان يقال لو صح دليلكم للزم ان لا يكون معرفة الله واجبة لان التكليف
بها انما ان يرد قبل حصولها او بعد حصولها وكل واحد منهما غير جائز اما الاول فلما ذكرتم من
امتناع تكليف الغافل وذلك لان المكلف معرفة الله تعالى قبل حصول المعرفة لا يكون عالما
بالامر اذ لو كان عالما بالامر لكان عالما بالامر قطعا وللمفروض انه جاهل به واذا لم يكن عالما بالامر

Salukah.net

وفي الثاني يكون راجعا الى المأمور بتكليف الغافل

لا يكون عالما بالواجب المأمور به وذلك هو تكليف الغافل ولما الثاني فللتحصيل الكامل لكن معرفة الله واجبة بالاجماع والجبيرة بخلاف المخالف في هذه المسألة فانه مستوفى باجماع الامة وايضا فقد امر الله تعالى بها بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والامر مقتضاه الوجوب فيحصل الدليل لكم اجاب المصنف عنه بانه مستثنى ايجب نحن اقمنا الدليل على ان العلم شرط للتكليف في جميع الصور وتكليف الغافل غير جائز والمنعقد الاجماع على وقوع التكليف بمعرفة الله تعالى مع كونه تكليفا للغافل فتخصيص هذه الدعوى بغير هذه الصورة وتقول تكليف الغافل غير جائز في جميع الصور الا في هذه الصورة وقد قال صاحب الكامل في هذا الجواب وهو غير مرضي لان الدليل النقلي والعقلي قد دل على امتناع تكليف الغافل مطلقا كما تقدم فلا وجه لاستثناء هذه الصورة فانه لو جاز تكليف الغافل في هذه الصورة لانتقض الدليل المذكور فيلزم جوازه في جميع الصور قال النقض يكفي في صورة واحدة (...) الثاني الاكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة اما قول الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو المراد به من لا يجد بدا من حمله على الفعل مع حضور عقله وذلك كمن يلقى من شاهق فهو لا بد له من الوقوع والاختيار لعينه والا هو بناء على انه وان كان آلة بمجموعه كالسكين في يد القاتل فلا ينسب اليه بفعل وحركته كحركة المرتعش وقد انتهى الاكراه الى حد الالجاء كما اذا قيل له ان لم تفعل هذا او الا قتلناك وعلم انه ان لم يفعل والا قتله قالوا ولم يمتنع التكليف اذ يا بالفعل المكره عليه ومبغضيه بل في الحصول لان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف لزوال القدرة لان القادر على الشيء هو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وهذا القسم لا خلاف فيه كما قاله الثعالبي والرد عليه ثبوت الاحكام في اضافة الى المكره والنوم لان ذلك ممتنع قيل ربط الاحكام بالاسباب والكلام وهو غير الملجئ فمفهوم كلام المصنف انه لا يمتنع التكليف قال ابن التلمساني وهو مذهب اصحابنا لان الفعل ممكن والفاعل متمكن قال وذهبت المعتزلة الى انه يمتنع التكليف في غير المكره عليه قول نقيضه وقال الغزالي الاولى بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكاة مثلا اذا اتى به لداعي الكره فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا وورد القاضي ابو بكر على المعتزلة بالاجماع على تحريم الفعل عند الاكراه عليه قال امام الحرمين وهذا مضمحل من القاضي اقول كلام القاضي

انما اورده على المعتزلة لانهم منعوا ان المكره قادر على الفعل غير الفعل المكره عليه فبين القاضي انه قادر وذلك لانهم كلفوه بالضد وعندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فاذا كان قادرا على ترك الفعل كان قادرا على الفعل استعارة فقد تحرر ان تكليف الملجأ ممتنع بخلاف تكليف المكره للاجماع على ان المكره على الفعل مأمور باجتناب الفعل وترك عن نفسه وانه انما يفعل من اكره على قتله وذلك دليل على انه تكلف حال الاكراه وهذا مذهب اصحابنا الاشعرين قال ابن برهان في الاوسط المكره عندنا مخاطب بالفعل الذي اكره عليه ونقل عن الحنفية انه غير مكلف والمنعقد الاجماع على كونه مثابا بما عدا ما اكره عليه من الافعال قول المنقول عن المعتزلة ان المكره مخاطب على خلاف ما نقله ابن التلمساني وسبب نقله عنهم عدم التكليف ان العلم بالخطاب وان كان موجودا ان الملجأ ليس بمخاطب فقضوا ان الملجأ والمكره واحد ولم يفرقوا بذلك قال الرابعة التكليف حينئذ قبل ان القدرة يتوجه عند المباشرة وقالت المعتزلة بل قبلها لان التكليف في الحال بالابتداء في ثاني الحال قلت الابتداء ان كان نفس الفعل فهو ممتنع في الحال وان كان غيره فيقول الكلام اليه ويتسلسل قالوا عند المباشرة واجب الضرر فكيف حال القدرة والداعية كذلك اقول اختلفت في ان التكليف بالفعل هل يتوجه على المكلف عند مباشرته الفعل او يتوجه عليه قبلها فذهبت المعتزلة الى الثاني وهو اختيار امام الحرمين وهو موافق لاصلهم في ان الاستطاعة قبل الفعل وان تكليف ما لا يطاق غير جائز ثم ما قاله المصنف مع فيه صاحب المحصول وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدي الى تكليف التكليف فانه يقول الافعل حتى اكلف والاكلف حتى افعل ثانيها ان حاصل التناقض على ما يلزم منه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان النحو لا يفعل انه ان فعل لا يكون مأمورا لكونه انما يصير مأمورا عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان الفعل لا يكون مأمورا عند ومتى يكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق تالثها ان اصحابنا قد نصوا

وان كان غير واجب

على ان المامور يجب ان يعلم كونه مامورا قبل المباشرة كما تقدم وهذا العلم ان كان مطابقا فهو ما نريد وان لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك وهو خلاف ما اجمع ان لنا من الخصم وغيره حيث جوزوا بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ من قاعدتين احداهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية ان التكليف قبل الفعل فعلمنا ان المذكور هنا على مذهب الاشعري خلافا لامام الحرمين في المحصول لما قدر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا قال القرافي وهذه المسئلة اعظم مسئلة في اصول الفقه قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب الاشعري لا يرتضيه لبيبه عاقل وقد سلك الآمدي ومن تبعه طريقا اخر فرق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة قوله لنا ان القدرة حينيذ اي حين الفعل ولا يجب قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة عليه وهو محال والدليل على ان القدرة لا تكون الا مع الفعل ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق به محال فلو قدرة الانسان حال الفعل متعلقة بالمقدور كالضرب في المحصول والمنتخب وايضا قال امام الحرمين في البرهان والدليل ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقا بالقدرة وذلك مستحيل واعلم ان الاحتجاج على المعتزلة بان القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بانها قبله كما نقله امام الحرمين في التلخيص والرازي في معالم الاصول وانما يستدل به الامام وامثاله على الدليل المذكور ان على ذلك فان الاول ينتقض بقدرة الله تعالى فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم فالصواب ان يقال القدرة صفة لاصلاحية الايجاد قال امام الحرمين ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهو انما يحصل قبل الفعل واما الثاني فيقال له انا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين سلمنا لكن الذي يقول به لا يقول بزوال الا الى بدل بل يخلفه امثاله فقوله لنا ان القدرة حينيذ اي حال الفعل لا اخره اي اجابت المعتزلة عن هذا بان التكليف الذي

اثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بفتح الفعل حتى يلزم ان يكون تكليف بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف حينيذ اي حال المباشرة انما هو ايقاع الفعل وهو في زمان حال اي حال المباشرة اجاب المصنف بان الايقاع المكلف به ان كان نفس الفعل فالتكليف به محال حينيذ اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع لان الغرض انه بهو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به في حال وقوعه او قبله فان كان في حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكلفا بما لا قدرة له عليه لانا بينا ان القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فيتسلسل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال مباشرته وهو المدعى والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف حينيذ اي حال الايقاع في ثاني الحال لا يشك ان معناه ان التكليف في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك ويوضح هذا مسئلة ذكرها في المحصول عقيب هذه فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق في الحال بشرط بقاء المامور قادرا على الفعل فاما اذا علم الله تعالى ان زيدا سيموت غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضي ابو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة وفيه بناء المسئلة انه يصح ان يومر الآن بالفعل في ثاني الحال قوله قالوا فقد وقع بناء المسئلة انه يصح ان يومر الآن بالفعل في ثاني الحال قوله عند المباشرة الصدور اي احتجت المعتزلة علينا بان الفعل عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون ماموراً به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله لكانت تحصيلة الحاصل اجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية لذلك وتقديره موقوف على تفسير القدرة والداعية اما القدرة فالمراد بها هنا التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان واما الداعية فتقول اذا علم الانسان او ظن او اعتقد ان له في الفعل او الترك مصلحة راجحة حصل في قلبه ميل جازم اليه وهذا العلم او الظن او الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازا من قولهم دعاه اي طلبه فكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد سمي الداعي

بالعرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى العلة التامة فاذا وجدت يجب
وقوع الفعل وقيل للعبد لكن يصير الفعل اولى واذا عدمت الداعية
امتنع وقوعه على المختار الذي جزم به الامام ونقل الاصفهاني شارح المحصول
الاواسران اكثر المتكلمين على ان الفعل لا يتوقف عليها اذا علم هذا فقد ربما قاله
المصنف من وجهين احدهما ما قاله من المحصول ان القدرة مع الداعي مؤثرة في
وجود الفعل ولا امتناع في كون الامر مستمرا للاثر فتكون القدرة متقادنة للفعل
مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولهم اذا كان واجب الصدور لا يكون مقدورا
الثاني وهو الاقرب الى كلام المصنف واشار اليه صاحب الحاصل ان الفعل يترتب
وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مامورا لحال القدرة والداعية عند
المعتزلة لكونه من جملة الازمان التي قبل الفعل مع ان الفعل واجب الوقوع
في تلك الحالة فتنتفي ما قلتموه اشارة هذه المسئلة مبنية على ان العلة هل هي
متقدمة على المعلول او متقارنة له وفيه قولان مشهوران فان التزم الخصم القول
الاول فجوابه الثاني وان التزم الثاني فجوابه الاول فتلخص انه لا بد منها ولك
ان تقول اذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب
الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع او الواجب وهو محال قال
الثالث المحلوم به وفيه مسائل الاولى ان التكليف بالمحال جائز لان حكمه تعالى لا
يستدعي غرضا اقول اشار المصنف في هذا الفصل الى بيان المحلوم به
وهو المامور به وفيه مسائل الاولى اختلف في جواز التكليف بالمحال فذهب
الاشعري الى جوازه مطلقا اي سواء امتنع لذاته وهو ما يلزم من تصوره المحال
كالجمع بين الضدين او لغيره كالتكليف بالفعل مع استمرار المانع منه وذ
المعتزلة والغزالي ومن تبعهم الى انه لا يدخل في التكليف الا الافعال الاختيارية احتج
الاشعري ومن تبعه على القائلين باستحالة التكليف بالمحال بقوله تعالى ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقال لو كان ذلك محالا لما استقام الابتهال الى الله تعالى
بدفعه وتسلم الخصم ما اخذ المعتزلة في المنع التقديح على اصلهم في القبح العقلي
لانه يقبح في العقل وعندنا لا يقبح من الله شيء وانما اخذ المنع ان في الفعل والترك
لا يخلان من العاجز فبطل تعذر الوجوب ونقله السيالكوتي في شرح الكتاب
عن

وجمهور اصحابه

عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني والغزالي وهو في تابع للصفي الهندي
قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم
باستحالته اقول احتج القائلون بعدم الجواز بان المحال لا يتصور وجوده
لان كل متصور مقدور وكل مقدور ثابت والمحال غير ثابت فلا يكون متصورا وكل ما
لا يكون متصورا لا يكون مكلفا به لان المكلف به كل ما كلف به مطلوب وكل مطلوب
متصور اجاب المصنف بانا لا نسلم ان المحال لا يتصور وسند المنع انه
لو لم يكن المحال متصورا لامتنع الحكم باستحالته لان التصديق فرع التصور
وهذا الجواب مستقيم لان الحكم باستحالته انما يتوقف على تصوره في الذهن
لا على تصور وجوده في الخارج وتصوره في الذهن غير ممتنع وليس المراد من قوله
لا يتصور وجوده الوجود الذهني بل المراد ان صدور المحال في الخارج ممتنع وهذا حق
قال غير واقع بالممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق للاستقراء
ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اقول اختلف القائلون بجواز التكليف
بالمحال في وقوعه فذهب الجمهور الى عدم وقوعه ونقل عن الشيخ ابي اسحاق
وغلط امام الحرمين قائله لان فعل العبد بقدرة الله تعالى وايضا الاستطاعة
مع الفعل والتكليف به متوجه قبله وقد تقدم ما فيه والمختار عند المصنف
ومن تبعه عدم الوقوع بالممتنع لذاته كقلب الحقايق اي مع بقاء الحقيقة الاولى
واعدام القديم واحترز بالممتنع لذاته عن الممتنع لغيره فان التكليف به واقع
والحق فيه التفصيل كما تقدم وهو انه ان كان الممتنع لغيره مما تعلق علم الله
تعالى بخلافه فالتكليف به واقع بالاجماع وان كان مما اقتضت العادة بامتناعه
كحمل مائة الف رطل مثلا لانسان ضعيف فمحل حكم الممتنع لذاته في الجواز
وعدم الوقوع والدلايل العقلية والنقلية شاملة للقسمين وقد استدل
المصنف على عدم الوقوع بوجهين احدهما الاستقراء فانه قد استقرينا
وتتبعنا التكاليف الشرعية فما وجدنا تكليفا بما هو ممتنع لذاته قلنا على انه غير واقع
اذ لو كان واقعا لوجد مع الاستقراء الثاني قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فيخرج الممتنع لذاته غير وجه الاستدلال به ان الممتنع لذاته غير وسع للمكلف

الألوكة
www.alukah.net

أي غير مقدور له وكل ما هو غير مقدور فهو ممتنع لذاته لأن التكليف لا يكلف به لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ينتج أن الممتنع لذاته لا التكليف به وهو المطلوب لا يقال

من هذه الآية كما دلت على أن التكليف بالممتنع غير واقع كذلك دلت على أنه غير جائز لأنا نقول لا نسلم أنها تدل على عدم الجواز فإن عدم الفعل لا يدل على عدم جوازه لكن الحنفي أن هذه الآية وما أشبهها من نحو قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يدل على عدم وقوع التكليف بالممتنع مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته أو لغيره

والمصنف خص الاستدلال بها بالممتنع لذاته قال قيل أبو لهب

بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو مجمع بين الضدين قلت لا نسلم أنه أمر به بعدما أنزل أنه لا يؤمن أقول هذا دليل العاملين بوقوع التكليف بالمحال لذاته مع الجواب عنه بعد ذكر الدليل أن الله تعالى أمر أبا لهب بالإيمان بجميع ما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ومن جملة ما أنزل عليه أن أبا لهب لا يؤمن به فيلزم أبو لهب مكلفا بأن يؤمن به بأن لا يؤمن به وهذا التكليف جمع بين النقيضين الذي هو محال لذاته فالتكليف بالمحال لذاته واقع وهو المطلوب أجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم أنه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان بجميع ما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم بعدما أنزل أنه لا يؤمن بل كان التكليف بجميع ما أنزل بعد الإخبار بعدم إيمانه فلما أنزل أنه لا يؤمن ارتفع التكليف بالإيمان بجميع ما أنزل فلم يلزم اجتماع بين النقيضين وفي هذا الجواب نظر وهو أنا لا نسلم أن أبا لهب كان مأمورا بجميع ما أنزل بل بما يتعلق بالتوحيد والرسالة وحينئذ لا يلزم ما ذكره المصنف وفي هذا أيضا نظر ظاهر لأن الإجماع قائم على أنه مأمور بتصديق ما أنزل وما استنزل بل الصواب في الجواب ما قاله إمام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك أن الله تعالى لما أخبر عنه أنه لا يؤمن استحال إيمانه لأن خبر الله تعالى صدق قطعا فلو آمن لوقع الخلف في خبر الله تعالى وهو محال فإذا أمر بالإيمان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وإن كان مستحيلا لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإنه مأمور عند السلف في القواعد إذا قيل لم وجه الله تعالى الخطاب إلى العاصين مع علمه تعالى أنهم لا يطيعون قلت أحسن ما قيل في ذلك أن توجه الخطاب إلى

إلى الأشقياء الذين لا يمتثلون ليس طلبا على الحقيقة وإنما هو علامة وضعت على شقاوتهم وإمارة نصبت على تعذيبهم وهذا معنى قول الوالد رحمه الله تعالى أن هذا أمر ورد ومعناه الخبر فأمره تعالى للكافر بالإيمان مع علمه تعالى أنه لا يؤمن إخبار بأنه صائر إلى النار لا محالة قال الثانية الكافر يكلف بالفروع خلافا للحنفية وفرق قوم من الأمر والنهي لنا أن الآية الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم والكفر غير مانع لإمكان إزالته وأيضا الآيات الموعدة بترك الفروع كغير مثل ودليل المفرق أن الذين لا يؤتون الزكاة وأيضا أنهم كلفوا بالنواهي كوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياسا أقول اتفق الأئمة على أن الكافر يكلف بالإيمان واختلفوا في تكليفه بالفروع كالصلاة والزكوة والصوم والحج وأخواتها فذهب الأئمة الثلاثة إلى أنهم مكلفون بها فيتوجه عليهم خطاب وظاهم الحنفية وساعدهم الشيخ أبو إسحاق الإسفرايني منا وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في أصوله قولا للشافعي والخلاف راجع إلى أن حصول الشرط الذي هل هو شرط في صحة التكليف أو لا فأصحابنا يقولون لا يشترطون والحنفية يشترطونه والمراد بالشرط الرعي ما يتوقف على صحة الشيء شرعا كالوضوء للصلاة فخرج ما يتوقف عليه وجوده عقلا كالتمكن من الأداء للزايل بالنوم والفهم من الخطاب الزايل بالغفلة والنسيان فإن حصوله شرط في صحة التكليف وفرق قوم بين الأمر والنهي وقالوا إنهم يكلفون بالنواهي دون الأوامر لأن الانتهاء للفعل ممكن بخلاف الأمر فإن شرطه القدرة ونقله صاحب اللباب من الحنفية عن أصحابنا وفي المحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد وسلم من قال إنهم مكلفون بما عدا الجهاد استدل المصنف على تكليفهم بالفروع بوجوه أحدها أن المقتضي لتكليفهم بحدود موجود والمانع منه مفقود فوجب أن يكونوا مكلفين بالمقتضى السالم من المانع أما وجود المقتضي فلأن الآيات الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية وقوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة متناولة لهم لعمها وقولها المؤمن والكافر

www.alukah.net

يجب عليه القضاء وذلك لان ايجاب القضاء على من اسلم بعد كفره ينفره عن الاسلام
لامتداد زمن الكفر غالبا بخلاف زمن الحدث فعدم وجوب القضاء لا يدل على
عدم وجوب الاداء كالجمعة فانها واجبة في الوقت واذا فاتت لا تجب
قضاء وبها اشاره قول المصنف اذ فائده التكليف تضعيف العذاب
عليهم في الآخره يقتضي الحصر وليس كذلك بل له فوائد فقهيه منها تنعيد خلاقه
وعتقه وظهاره والزامه الكفارات ومنها اذا قتل حربي مسلما فبقي وجوب
القود او الدية خلاف مبني على هذه القاعدة كما صرح به المرانبي وقدمنا بقاءه غير
الاثم في الاسالب ومنها هل يجوز تمكين الكافر بجنب من دخول المتعبد فيه
خلاف مبني على هذه القاعدة ايضا واركان المشهور في الزنى عن خلاف قضيه البنا
ومنها اذا رهن كافر الخمر وقتل صيدا فان المعروف لزوم الضمان قال
في المهذب وحمل ان لا يلزمه وهذا الورد منشاوه هذه القاعدة ومنها وجوب
دم الاضاحة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم اسلم واحرم ووجوب زكاة الفطر على
الكافر في عبده المسلم ووجوب الاعتسال عن الجنابة اذا كانت الكافرة تحت مسلم
قال الثالثة امتثال الامر يوجب الاجزاء اذ معنى متعلقا به فيكون
امرا بتحصيل الحاصل او بغيره فلم يمتثل بالكليه قال ابو هاشم لا يوجبه كما
لا يوجب النهي الفساد والجواب لطلب الجامع ثم الفرق اولا اختلفوا في
الامتثال وهو الاتيان بالمامور به على وجه ما امر به هل يوجب الاجزاء او لا فذهب
الجمهور الى انه يوجب الاجزاء وخالفهم في ذلك ابو هاشم واتباعه من المعتزلة كالقاضي
عبد الجبار وغيره واستدل المصنف للمذهب المختار بانه لو لم يكن الامتثال موجبا
للاجزاء لجاز ان يكون الامر بعد الامتثال مقتضيا لذلك المأتي به او لغيره =
والاول باطل لكونه امرا بتحصيل الحاصل والثاني ايضا باطل لانه على هذا التقدير يلزم
ان لا يكون الاتيان تمام المامور به بل بعضه والمفروض خلافه فيلزم التخلف واستدل
ابو هاشم على ما ذهب اليه بان النهي لا يوجب الفساد المنهي عنه وكذلك امتثال
الامر لا يوجب اجزاء المامور به فان الاجزاء في جانب الامر بمنزلة الفساد في جانب
النهي والجواب عنه طلب الجامع ثم الفرق لا يقال بينهما اولا بالجامع بين الامر والنهي
فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق والجامع ان كلا منهما طلب جازم لا شعار له بذلك وايضا فالامر
ضد النهي والنهي لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء الذي يحمل على ضده
فقوله امتثال الامر هو الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب شرعا
بيان ما في به يكون تحصيلا الحاصل وهو عال

كما يحمل على مثله والفرق ان الامر هو اقتضا الفعل فاذا اتى به فقد انتفى
الاقتضا ولما النهي فمدلوله المنع من الفعل وقد يكون النهي بحكم آخر كالنهي
عن البيع حال نداء الجمعة وهو جائز الاجتماع مع الصحة ولهذا يصح ان يقول
الشارع لا تفعل هذا وان فعلته يكون صحيحا اشارات اولا قد تقدم ان
الاجزاء يطلق على الاداء الكافي لسقوط ما عليه ويطلق على سقوط القضاء فامتثال
الامر يكون مجزيا للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف واما الخلاف انما هو في سقوط
القضاء فالجمهور يقولون انه يدل على انه لا يجب قضاؤه وابو هاشم واتباعه يقولون
انه لا يمنع الامر بالقضاء ايضا مع فعله بدليل وجوب المضي في الحج الفاسد ووجوب
قضائه وحينئذ يلزم من ذلك انه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب
مستفادا من الاصل كما ذكره الكرخي وغيره ونقله صريحا عن الخصم وصح
به عن برهان كما نقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول وقال القرافي في
تعليقه على المنتخب لا خلاف بين ابي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الاتيان
بالمامور به فقال الجمهور الامر كما دل على شغل الذمة دل ايضا على البراءة بتقدير
الاتيان وقال ابو هاشم الامر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الاتيان بالمامور به
مستفادة من الاصل بمعناه ان الانسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما
ورد الامر اقتضى شغلها فاذا امتثل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفاد
من الاستصحاب لا من الاتيان بالمامور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف
في مفهوم الشرط كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالعاملون بان الشرط
لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والعاملون بالمفهوم
يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك ايضا الخلاف
الذي بعدها ما نصها ودليل ابي هاشم المذكور لا يخفى فساده لانه لا يقول بشغل
بل يقول ان الامر لا يدل عليه ودليله الذي نقله المصنف وهو قوله كما يوجب النهي
الفساد يدل عليه ايضا قال بها جعل المصنف محل الخلاف في الاتيان بالمامور به
تبعا للامام وجماعة وفيه فان الافعال لا دلالة لها الا على الشغل ولا على البراءة وانما
تدل على عدم القصد فينبغي ان يجعلوا محل الخلاف في الامر وقد نص عليه الاكثرون
كالغزالي وبرهان والمعالي ومن تبعهم والقاضي عبد الوهاب والقاضي عبد الجبار

www.alukah.net

واي الحسين قال الكتاب الاول في الكتاب والاسيد الذي به يتوقف
معرفة اللغة ومعرفة اقسامها وهو ينقسم الى امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين
وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في ابواب اقول لما فرغ المصنف من مقدمة
الكتاب شرع في مقاصده وهي الكتب السبعة وقدم منها الكتاب لانه اصل
لسائر الادلة ثم السنة لانها مستفادة منه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى ثم الاجماع لانه مستفاد من الكتاب او السنة ثم القياس
لانه راجع الى منقول الكتاب او السنة او الاجماع وعلى التقادير يلزم رجوعه الى
الى الكتاب واما كتاب التراجيح فهو متاخر عن كتب الادلة لان التعادل والتراجيح
من صفات الادلة فرتبتها متاخرة عن رتبة الادلة وكتاب الاجتهاد رتبته
متاخرة عن رتبة الجميع لان الجميع يتوقف على معرفة الادلة ومعرفة التعادل
والتراجيح فلهذا اخر كتاب الاجتهاد الى اخر الكتب اشار اولا الى الكتاب
القران العزيز والمعنى به هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة
منه المتعبد بتلاوته فالالف واللام فيه للغلبة لان المراد به الذي يتعارفه المسلمون في
المقابل للسنة فقولنا المعنى به اشارة الى ان القران يطلق ويراد به
مدلول اللفظ وهو المعنى القايم بالنفس وذلك محل نظر المتكلمين واخرى ويراد به
الالفاظ الدالة على ما في النفس فاجره حتى يتسع كلام الله والمتبوع هو العبارة
وهذا محل نظر الاصوليين والفقهاء والنحاة وغيرهم بالنها انما عدلت عن تعريف
الكتاب بالكلام وعبرت باللفظ لان الوالد رحمه الله تعالى قال التعبير باللفظ
احسن من الكلام لان كلام الله تعالى ليس بلفظ وكلام البشر ليس بمنزل وقولنا
اللفظ كالجنس يخرج به النفسي وانما عبرنا به دون القول وان كان القول اخص
من اللفظ لانه يتناول غير المستعمل لان الاصل هنا التنصيص على البعض
عن الالفاظ ولو عبرنا بالقول لم نفهم ذلك وقولنا المنزل فصل اول يخرج
اللفظ غير المنزل وقولنا على محمد صلى الله عليه وسلم فصل ثان يخرج المنزل على غيره
كالتوراة والانجيل والاحاديث وقولنا للاعجاز اي لقصده فانها لا تحاول عنه
كيف وهو القايل صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم وقولنا بسورة منه
من تتمة الفصل الثاني وهو بيان للواقع لا للاخراج والمعنى فيه ان الاعجاز
واقع بسورة منه فلو الحقنا المنزل للاعجاز له وهم ان الاعجاز بكلمة وليس كذلك
والمتوهم انه فصل رابع يخرج ما نزل للاعجاز ولكن لا بسورة منه فان

ذلك لم يوجد والمتعبد بتلاوته فصل رابع يخرج منسوخ التلاوة ويبقى
بسورة يقتضي انها اقل ما وقع التحدي به لقوله تعالى فاتوا بسورة منه لكن يرد عليه
تعالى قلها تو الحديث مثله يقتضي الاعجاز به مالها الاستدلال بالقران يتوقف
على معرفة لغة العرب لكونه عربيا فتوقف دلالة الاحكام على معرفة الموضوعات اللغوية
وعلى اقسام اللغة وهي تنقسم الى انقسامات متعددة باعتبارات مختلفة بعضها
حاضر وبعضها غير حاضر فباعتبار دلالتها على الطلب بالذات تنقسم الى امر ونهي لانها
ان دلت على طلب الفعل فهو امر وان دلت على طلب الترك او الكف عن الفعل فهو
نهي وباعتبار دلالتها على عوارض مدلولاتها من كونها محصورة او غير محصورة على الوجه
الذي يتبادر ينقسم الى عام وخاص وباعتبار كيفية دلالتها على انتهاء الاحكام وابتدائها
~~ينقسم الى ناسخ ومنسوخ~~ مدلولا انتهاء خفية او جلية تنقسم الى مجمل ومبين
وباعتبار دلالتها على انتهاء الاحكام وابتدائها ينقسم الى ناسخ ومنسوخ رابعا لاجنبي
ان تقسيم اللغة الى الامر والنهي تقسيم غير حاصر اذ اللغة برجنبي هي اللغة
لا تنحصر في الاوامر والنواهي وكذا تقسيمها الى الناسخ والمنسوخ بخلاف
تقسيمها الى العام والخاص فانه تقسيم حاصر اذ الواسطة بينهما وكذا تقسيمها الى
المجمل والمبين وسياتي بيان ذلك في ابوابه ان شاء الله تعالى خاتمة لما كان الانقسام
الى الامر والنهي بالنظر الى الذات والى العام والخاص بالنظر الى العوارض قدم باب الاوامر
والنواهي على العموم والخصوص ولما كان الانقسام الى المجمل والمبين بالنظر الى كيفية
الدلالة وهي تشبه بين الدال والمدلول والنظر في الشبه متاخر عن النظر في
المتشبهين قدم باب العموم والخصوص على باب المجمل والمبين وقدم المجمل والمبين على
الناسخ والمنسوخ لكون الانقسام الى الناسخ والمنسوخ بالنظر الى امر خارجي هذا وجه
احصار ابواب الكتاب في خمسة كتب وترتيبها على هذا الوجه الخصوص قال
الباب الاول في اللغات وفيه فصول الاول في الوضع اقول وجه تقديم
هذا الباب على سائر الابواب ظاهر فان معرفة ماهية الشيء سابقة على معرفة اقسامه
واحكامه واما قال المصنف الباب الاول في اللغات لا مباحثه مشتركة بين
جميع اللغات واركان المقصود بالاصالة ههنا معرفة لغة العرب والمراد باللغات
الالفاظ الموضوعة للمعاني وذكر في هذا الباب تسعة فصول الاول في الوضع

www.alukah.net

وهو عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء بحيث اذا طلق او تخيل الشيء الاول افهم منه
الشيء الثاني والبحث عنه يستدعي بيان وجه الحاجة الى الوضع وبيان الموضوع
والموضوع له والواضع والغرض من الوضع وطريق معرفة هذه امور ستة تعرض
له المصنف في هذا الفصل قال لما مست الحاجة الى التعاون والتعارف
وكان اللفظ افيد من الاشارة والمثال لعمومه وايسره لان للحروف كيفيات تعرض
للنفس الضروري وضعت لكل واحد بازاء المعاني الذهنية لدورانها بحيث تكون
هذا بيان لوجه الحاجة الى الوضع وفيه اشارة الى بيان الموضوع والموضوع له
وتقديره ان الله تعالى خلق نوع الانسان لا كغيره من الحيوان فانه يحتاج في
تصالح نعايده ومعاشه الى امور لا يستقل بها فلا بد له من معاونة ومساعدة
فيها من غيره وذلك انما يكون بعد معرفة المعاون والمساعد لما يحتاج اليه الطالب
للمعاونة والمساعدة فمست الحاجة الى تعريف الانسان غيره ما في نفسه مما
تدعوا اليه الحاجة حاجته والتعريف اما ان يكون بالاشارة والمثال بان يجعل
ما في الضمير شكلا او مثالا او بالالفاظ لان اللفظ افيد وايسر من الاشارة والمثال
اما كونه افيد منها فلعمومه للموجودة سواء كانت محسوسة او معقولة مادية
او غير مادية والمعدومات ممكنة او ممتنعة بخلاف الاشارة فانها مخصوصة
بالموجودات المحسوسة والمثال ايضا كذلك لانه يتعذر او يتعسر ان يجعل
لكل شيء مثال يطابقه ولما كونه ايسر فلانه موافق للامر الطبيعي لان الالفاظ
مركبة من الحروف وهي كيفيات تعرض للنفس الضروري الممتد من قبل الطبيعة
من غير كلفة فاقتضت الحكمة وضعها للمعاني لتحصل المقاصد دون الاشارة
والمثال فقوله وضعت جواب لما في قوله لما مست الحاجة اي لما وقعت الحاجة
الى التعاون والتعارف الى اخره وضعت الالفاظ بازاء المعاني الذهنية وقد اشار
فيه الى بيان الموضوع والموضوع له وقوله لدورانها علة لتعليل للون الالفاظ موضوعة
بازاء المعاني الذهنية وتقديره ان نوال الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية اي الموجودة
في الذهن سواء كانت مطابقة للخارج او لا تكون دون المعاني الخارجية اما
الاول فلان الالفاظ دائرة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما وذلك لان من رأى
شبحا من بعيد وتخيله فلا لاحظ ما رآه تحرك زال ذلك التخيل وظنه شجرا
ثم لاحظ انه ما قرب منه زال ذلك التخيل وظنه انسانا ثم لما حضر عنده

وعلم ان الانسان شيء وانسانا قد دار الالفاظ مع الصور الذهنية وجودا وعدما
واختلافها عند اختلافها دليل على انها موضوعة بازائها واما الثاني وهو
انها موضوعة بازاء المعاني الذهنية انها ليست موضوعة بازاء المعاني
الخارجية فقد علم من ذلك لانها لو كانت موضوعة بازائها بازاء المعاني
بازائها لامتنع تسمية ذلك الشبح طللا او شجرا او غير ذلك قبل معرفة انه
شيء في الخارج وقد علم جوازها والا امتنع اختلاف الالفاظ عند عدم اختلاف
الامر الخارجي وفيه نظر لان اختلاف الالفاظ مع اختلاف المعاني الذهنية
انما هو لاعتقاد ذاتها في الخارج كذلك المجرد اختلافها في الذهن طالما دل على انها
موضوعة بازاء المعاني الذهنية فقط والحق ان الدلالة على المعاني الخارجية
مقصودة ايضا من وضع الالفاظ فان المخبر اذا اخبر عنه بقوله جاء زيد مقصوده
الاخبار بوقوع مجيء زيد في الخارج وكذلك قوله قام زيد ونحو لكن دلالتها على
المعاني الخارجية انما هي بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية ودلالتها على
المعاني الذهنية بغير واسطة وعلى ان يكون هذا مراد المصنف قال
لتعذر التسبب والمركبات دون المعاني المفردة اقول هذا اشارة الى بيان
الغرض من وضع الالفاظ المفردة وهو ان يضم بعضها الى بعض لتحصل منها المعاني
المركبة وهي النسب الواقعة بين المفردات بواسطة افراغها في قوالب
التركيب ولما كان الغرض الاصلي من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها للجاهل
بها والا لزم الدور لان افادة هذه الالفاظ لمعانيها يتوقف على العلم بكون هذه الالفاظ
موضوعة لتلك المعاني وذلك العلم يتوقف على تلك المعاني لتوقف العلم بالنسبة
على العلم بالمنتسبين فيتوقف افادتها لمعانيها على تصور معانيها وتصور معانيها على
افادتها وذلك دور فاعتصل بما ذكرتم من لزوم الدور في المفردات لازم بعينه
في المركبات قلت افادة المركبات لمعانيها لا يتوقف على العلم بكون المركبات
موضوعة لمعانيها بل انما يتوقف على العلم بوضع المفردات لمعانيها بيانه انا اذا علمنا
كون كل واحد من الالفاظ المفردة موضوعا لتلك المعاني المفردة وعلمنا ايضا كون الحركات
الاعرابية لتلك الملفوظات موضوعة للنسب المخصوصة بينها من الفاعلية

www.alukah.net

والمفعولية والاضافة ثم توالت تلك الالفاظ بحركاتها الاعرابية الملفوظة
او المقدرة على المستمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها
الى بعض في الذهن وحصل منه العلم بالمعاني المركبة لاستحالة فظهر ان
استفادة العلم بالمعاني المركبة من الالفاظ المركبة لا يتوقف على العلم بكون
الالفاظ المركبة موضوعة ولا يلزم الدور في الالفاظ المركبة وعلى الرتقال
الغرض من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها المفردة ولا يلزم منه الدور ايضا
وذلك لانه قد يكون الانسان عالما بلفظ ومعناه ثم يذهل عنه بعد حصول
الشعور باللفظ ينتقل ذهنه الى معناه لارتسامه بعينه تفاعل في الخيال
للعلم السابق بالوضع فلا يتوقف تصور معاني الالفاظ المفردة على افادة تلك
الالفاظ اياها وانما يتوقف على تذكرها بعد نسيانها فلا يلزم الدور قال
ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم ان الله تعالى وضعه ووقف عباده عليه
لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ما انزل الله بها من سلطان واختلاف التسمية
ولانها لو كانت اصطلاحية لاحتاج في تعليمها الى اصطلاح اخر
ويتسلسل ولجاز التغيير فيه فيرتفع الامان عن الشرع اقول لما فرغ
من الكلام في الوضع والموضوع والموضوع له شرع في البحث عن الواضع واختلف
وفيه خمسة مذاهب احدها ان واضع الالفاظ كلها هو الله تعالى وهو
ذهب شيخنا الاشعري ويدل قول فعلم آدم الاسماء بالوضع انما حصل بتوقيف الله تعالى
اياهم عليه ويسمى هذا المذهب توقيفا والتوقيف اما ان يكون بطريق الوحي او
بخلق الاصوات في جسم من الاجسام واسماع ذلك الجسم واحدا او جماعة من البشر
او بخلق علم ضروري في واحد او جماعة بان واضعا وضع هذه الالفاظ بازاء هذه
المعاني وذهب ابو هاشم واتباعه الى ان الالفاظ كلها اصطلاحية بمعنى ان البشر
واحدا او جماعة اصطلحوا على وضع الالفاظ للمعاني ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة
والتردد والقرائن كما يحصل للاطفال وقد استدل ابو علي انه لا الوضع ولا
القدر المذكور قد يقع به التسمية على الاصطلاح توقيفي والثاني يصطلح وقيل
ذهب بعضهم الى عكس هذا وهو ان ابتداء اصطلاحي واتمامه توقيفي وهذا المذهب
لم يتعرض له المصنف لجهالة قائله وعدم ما يتمسك به في اثباته وذهب القاضي

www.alukah.net

ابو بكر الباقلاني واتباعه من المحققين الى جواز هذه الاقسام كلها وتوقفوا عن
الجزم بواحد منها لتعارض الدلائل الظنية وعدم دليل قاطع على واحد منها والبه
ذهب المصنف فقال ولم يثبت تعيين الواضع وذكر ما استدل به على كل واحد
من هذه المذاهب وزيفه فابتدا بمذهب الشيخ فقال والشيخ زعم ان الله تعالى
وضعه الى آخره والشيخ استدل على ما اختاره بالمنقول والمعقول اما المنقول
فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وجه التمسك به ان الله صرح بانه اوجد في
آدم العلم بالاسماء كلها فقول ذلك على ان الاسماء كلها توقيفية اذ لو كانت اصطلاحية
لما احتيج الى التعليم واذا ثبت ذلك في الاسماء ثبت ذلك في الافعال والحروف
لعدم القائل بالفرق ولان التكلم بالاسماء وحدها متعذر فلا بد مع تعليم الاسماء من
تعليم الافعال والحروف وايضا سميت الاسماء اسماء وعلامات لمسمياتها
والافعال والحروف كذلك فهي ايضا اسماء وتخصيص الاسم بنوع خاص من
الالفاظ من عرف النحاة والثاني قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم
ما انزل الله بها من سلطان وجه التمسك ان الله تعالى ذمهم على تسمية بعض الاسماء
باسمائها من تلقاء انفسهم فلو لم تكن الاسماء كلها توقيفية لما استحقوا الذم بذلك
والثالث قوله تعالى واختلاف السنتكم وجه الاستدلال به ان من الآيات التي
سيقت للدلالة على كمال قدرة الله تعالى فلا يكون المراد بالالسنة الجارحة
المخصوصة لان الاختلاف في غيرها من الجوارح المبرز والكاتب ولا يبلغ الاختلاف
في احدانها الى حد يستغرب ويستدل به على المطلوب فاذن المراد بها اللغات
التي يجري على تسمية الشيء باسم سببه وتعين حملها على المجاز دون ما عداه =
لتبادره الى الذهن عند ترتيبه عدم ارادة الحقيقة وايضا قد نقل اتفاق المفسرين
على ذلك فيعتبر بقضاه والله اعلم وسر اباته خلق اللغات المختلفة وتعليمها اياهم ولله
هو التوقيف واما المعقول فمن وجهين احدهما ان الاصطلاح لا يتصور
الا بان يعرف المصطلح غيره ما اصطلح عليه من الالفاظ التي وضعها والمعاني التي
وضع بازائها تلك الالفاظ ولا طريق الى التعريف الا الالفاظ لما سبق فتلك الالفاظ اما
ان تكون توقيفية او اصطلاحية والاول باطل لانه خلاف المفروض
والثاني لا بد وان ينتهي الى توقيفي دفعا للدور والتسلسل والاول باطل
لانه خلاف المفروض

فنقين الثاني فيحتاج تعليم الاصطلاح الى اصطلاح اخر فان غاير بينهما من
المرات الى الاول لزم الدور والا لزم التسلسل وكلاهما محالان والموقوف عليه
المحال محال فيحتمل ان تكون الالفاظ اصطلاحيه ويتعين ان تكون توقيفيه وهو
المطلوب واليه اشار المصنف بقوله ولانه لو كانت اصطلاحيه لاحتاج في تعليمها
الى اصطلاح اخر وتسلسل اي لاحتاج كل اصطلاح الى اصطلاح اخر ولدار
التسلسل ولم يتعرض للزوم الدور لان الدور ايضا يتسلسل للكن
في افراد متناهيه اقول وفي هذا الاستدلال نظر لانه غير مطابق لما ادعاه
لان مدعا الشيخ ان الالفاظ كلها توقيفيه والتسلسل على زعمه انما يلزم ان لو كانت
كلها اصطلاحيه وانتفاؤه لا يستلزم ثبوت المدعى لجواز ان تكون بعضها توقيفيا
وبعضها اصطلاحيا كما هو مذهب الاستاذ وغيره من المفصلين والسابع والوجه
الثاني من المعقول واليه اشار المصنف بقوله ولجاز التغيير فيه فنرفع الامان
عن الشرع بتقديره ان يقال لو كانت الالفاظ اصطلاحيه لارتفع الامان عن
الشرع واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة انها لو كانت اصطلاحيه
لجاز ان يتغير الاصطلاح في البين ووصل الينا غير المصطلح الذي يتكلم به الشارع
فلا يحصل الوثوق بشيء من الاحكام المستفادة من الكتاب والسنة بخلاف ما اذا كانت
توقيفيه فانه لا يجوز فيها التغيير فيحصل الوثوق بالشرع قال واجيب
بان الاسماء سمات الاشياء وخصايصها او ما سبق وضعها والذم للاعتقاد فيه التوقيف
بخلاف طريقة الاقدار والتعليم بالتردد والقرائن كالاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر
اقول لما فرغ من تقرير الوجوه التي تمسك بها الشيخ في اثبات ما ذهب
اليه شرع في الجواب عن كل واحد واحد منها بالترتيب فاجاب اولا عن الوجه
الاول هو ان المراد من الاسماء في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها علامات الاشياء
وخصايصها لا الالفاظ وذلك لان الاسم مشتق من السمة او من السمو وايما كان
فكل ما يعرف به ماهية شيء ويكشف عن حقيقته كان اسما له وتخصيص الاسم بالنطق
عرف حادث فيكون بعناه والله اعلم ان الله تعالى علم آدم علامات الاشياء وخواصها
مثل ان الخيل علامته كذا وهو يصلح للكر والفر والبعير علامته كذا وهو يصلح للحرث
والحمل علامته كذا وهو يصلح للحمل وعند ذلك ولئن سلمنا ان المراد من الاسماء
الالفاظ فلا نسلم انه يلزم منه التوقيف لجواز ان تكون الالفاظ موضوعة لمعانيها

باصطلاح قوم ستبقوا آدم عليه السلام ثم ان الله تعالى علم آدم تلك الالفاظ
المصطلح عليها وكلا الجوابين ضعيف لانه خلاف الظاهر اذ الظاهر من الاسماء الالفاظ
والاصل عدم اصطلاح اخر سابق واذا كان خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل
وقد اجيب عنه بجوابين لكن احدهما ان المراد من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها انه تعالى الهمه الاحتياج الى هذه الالفاظ واعطاه من العلم ما لاجله قدر على الوضع
فيكون المراد من التعليم الفعل الصالح لان يترتب عليه حصول العلم لا ايجاد العلم
والا لما قال علمته فلم يتعلم فلو كان التعليم ايجاد العلم لكان ذلك متناقضا وهذا
الجواب خلاف الظاهر فان الظاهر من التعليم ايجاد العلم لا الالهام فان اصل التفعيل
لاثبات اثر التلاقي المشتق منه يقال شورته فشتور وبيضته فتبيض والثاني
ان المراد من الاسماء حقايق الاشياء لا الفاظ والدليل عليه قوله تعالى ثم عرضهم على الملايكة
لانه لما كان الضمير راجعا الى الحقايق وهي المذكورة من ذوي العقول وغيرهم قال
عرضهم تغليبا للمذكور من ذوي العقول على غيرهم ولو كان المراد من الاسماء الحقايق
للزم اضافة النبي الى البنية في قوله تعالى انبيوني باسمائها هؤلاء وفي قوله تعالى انبيهم باسمائهم
وفي قوله تعالى فلما انبأهم باسمائهم مع ان المتبادر الى الذهن من الاسماء الالفاظ وهذا الثاني
كون الضمير في قوله تعالى ثم عرضهم راجعا الى المسميات لانه يمتنع ان الله تعالى علم آدم
اسماء الاشياء ثم عرض تلك الاشياء على الملايكة فقال انبيوني باسماء هؤلاء على
سبيل التغليب كما ذكروا حق ان هذه الآية ظاهرة في كون الالفاظ توقيفيه
فان ادعى الشيخ القطع في المسئلة فليس بمسلم لتعارض الادلة وان ادعى الظهور
فيها وغلبة الظن فمسلم لما عرفت واما الجواب عن الوجه الثاني فهو ان يقال لا نسلم
ان الله تعالى ذمهم على تسميتهم بعض الاشياء من تلقاء انفسهم بل انما ذمهم الله تعالى على اعتقادهم
تحقق معنى الالهية في الاصنام المنحوتة التي سموها بالالهة واليه اشار المصنف
بقوله والذم للاعتقاد لا يقال لا نزاع في وجود الالفاظ اصطلاحية فان لكل اهل
صنعة من الصناعات العلمية وغيرها اصطلاحات حادثة لان النزاع ليس في
الالفاظ المنقولة عن المعاني الاصلية الوضعية الى غيرها للعلاقة انما النزاع
في الالفاظ اللغوية بالنسبة الى معانيها الوضعية الاصلية واجاب عن الوجه
الثالث وهو التمسك بقوله تعالى واختلاف السنتكم هو انا سلمنا انه ليس
المراد من الالسنة الجوارح والايدي بل حمل اللفظ على معنى مجازي للكن لا نسلم ما ذكرتم

www.alukah.net

من المجاز لانه تعارضه مجاز آخر وهو الاقدار على وضع الالفاظ للمعاني المختلفة
وما ذكرتم من المجاز للشيخ اولى مما ذكرنا واليه اشار المصنف بقوله والتوقيف
تعارضه الاقدار والجواب عن الوجه من المعقول ان يقال تعريف الاصطلاح
انما يتوقف على اصطلاح آخر بل يحصل بالتردد والقرائن كما يحصل الاشارات
والجواب عن الثاني من المعقول ان يقال لو وقع التغير في اللغة لاشتهر للكونه
من الوقائع التي تتوفر الدواعي على نقلها فلما لم يشتهر علم انه لم يقع واليه اشار
المصنف بقوله والتغيير لو وقع لاشتهر قال وقد ادعوا هنا ان الكل يصطلح
والاقالتوقيف اما بالوحي فمتقدم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه او بخلق علم ضروري في عاقل فيعرفه تعالى ضرورة
فلا يكون مكلفا او في غيره وهو بعيد اقول واجيب بانه الهام العاقل
بان واضعا وضعها وان سلم فلا يكون مكلفا بالمعرفة فسقط ايرادهم
من بيان مذهب التوقيف المنسوب الى الشيخ نزع في بيان مذهب الاصطلاح
وهو مذهب ابي هاشم الجبائي فانه قال الكل يصطلح اي يجوز الالفاظ انما
هي بوضع البشر واصطلاحهم اذ لو كان الواضع هو الله تعالى فتوقيفه العباد
في اللغات اما ان يحصل بالوحي او بخلق علم ضروري باللغات في عاقل او بخلق
علم ضروري بها في غير عاقل فهذه ثلثة اقسام والكل باطل اما القسم الاول
فلانه لو حصل التوقيف بالوحي لكانت البعثة متقدمة على العلم باللغة لان
البعثة متأخرة عن العلم بها لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
اي بلغة قومه وهذا يؤكد ما ذهب اليه من ان اطلاق اللسان على اللغة حقيقة
عرفية وفي هذا الاستدلال نظر لانه يقتضي تقدم اللغة على ارسال الرسل لا على
الوحي مطلقا فجواز ان يكون التوقيف بالوحي الى نبي غير رسول فلا ينافي بعثة
الآنة واما القسم الثاني فلانه لو حصل التوقيف على اللغات بخلق علم ضروري
بها في عاقل لكان ذلك العاقل عارفا بالله تعالى وضع اللغة ووقفه عليه ضرورة
لان معرفة الوضع لا تتصور بدون معرفة الواضع وهذه المعرفة تقتضي العلم بالله تعالى
ضرورة لانها تتضمنه واذا كان العلم بالله تعالى ضروريا لم يكن ذلك العاقل مكلفا
بمعرفة الله تعالى والا لكان تكليفا بالحاصل وهو محال واذا لم يكن مكلفا بمعرفة الله

لم يكن مكلفا مطلقا لعدم القابل بالفعل لكن ذلك باطل لما مر في كل عاقل
تكليف واما القسم الثالث فلان حصول التوقيف عليها بخلق علم ضروري بها في غير
عاقل باطل اذ يبعد لغير العاقل العلم بهذه اللغات الغامضة العجيبة والتركيبات
الدالة اللطيفة واجيب عن هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان التوقيف على اللغات
لو حصل بخلق علم ضروري بها في كل عاقل لكان ذلك العاقل عارفا بان الله تعالى
وضعها الالفاظ الرشيقة والمعاني الدقيقة ثم يعلم غيره واحاب المصنف بوجهين
احدهما لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى الهم العاقل الذي خلق العلم فيه بان واضعا
قد وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني الله تعالى هو الذي وضع حتى يلزم المحذور
وهو عدم التكليف الثاني سلمنا هذا لكن يلزم ان لا يكون مكلفا بالمعرفة
فسقط لكونه قد عرفه وهذا الاستحالة فيه اما كونه غير مكلف مطلقا فانه غير
لازم ممن اتى بالعبادة دون عبادة واعلم ان الاحسن في الجواب ما اجاب
به ابن الحاجب وهو ان يقال سلمنا ان الله تعالى علمها آدم ولا نزاع عليه بقي ما قاله الحكيم
علم آدم البعثة ثم بعثه الله اليهم بلغتهم والاحسن ان يقال ان الوحي كان
يكون الى نبي وهو الذي اوحي اليه لكن له النبوة وقد يكون الى رسول وهو المبعوث
لغيره وهذا اما الواكل رسول نبي والبعثة والآية انما تنفي نقلها بالوحي الى رسول
فيجوز ان يكون حصل التعليم بالوحي الى نبي قال وقول الاستاذ ابو اسحاق
بالتنبيه الى الاصطلاح توقيفي والباقي باصطلاح الخلق اشارة الى
ما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني الشافعي فانه قائل بالجواز ان يكون
اللغات كلها توقيفية بالدليل الذي ذكره ابو هاشم والكل اصطلاحية بالدليل
الذي ذكره الشيخ وتحقيق ان يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا وحينئذ
يكون العدد الذي وقع به التنبيه على الاصطلاح توقيفيا والباقي اصطلاحيا
ولو لم يكن العدد المحتاج اليه في التنبيه على الاصطلاح توقيفيا لتم التسلسل
فيحتاج التعليم في كل اصطلاح الى اصطلاح آخر والاصطلاح الاخير توقيفي
فظهر ان العدد المحتاج اليه في التنبيه على الاصطلاح توقيفيا والباقي اصطلاحيا
يلزم ان لا يتم التسلسل والباقي يحتمل ان يكون توقيفيا ويحتمل ان يكون اصطلاحيا
ولما كان الميل الى الاستاذ ابي اسحاق لقوة دليله على ما سبق من ضعف ما ذكره هنا =

www.alukah.net

اشارة ممن الخلاف في هذه المسألة نظهر فمن جواز قلب اللغة فعند القائلين
بالتوقيف لا يجوز ان تطلق اسم الفرس على الثور مثلا ويجوز ذلك عند القائلين
بالاصطلاح الا فيما يتعلق بالاحكام الشرعية فان تغييرها لا يجوز لما
يترتب عليه من الخلل ومنهم من بنى هذا الخلاف على ما اذا ظهر وقوع الصداق العين
مثلا وعبروا به عن الف تزوجتك فوطئها فوطئوا عليه في الباطن والراجح في المذهب
صحة النكاح ما عقدوا به اعتبارا باللغة ... وطريق معرفتها النقل المتواتر
والآحاد واستنباط العقل من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعرف باللام والالف
يدخله الاستثناء وانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه واما العقل
الصرف فالحري ان يقول لما فرغ من بيان الواضع والوضع والموضوع له وعلم
الوضع شرع في بيان طريق يعرف بها كون اللفظ موضوعا لمعناه لان العلم به غير ضروري
فقول لما كان القرآن والسنة واردين بلغة العرب وخطابهم وتصرفهم كان العلم
بالشرع موقوفا على العلم بالعربية فلا بد من نقلها وتحصيلها لان العلم بالشرع واجب
وما يتوقف الواجب عليه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فتقدم فلا بد من بيان
طرق معرفة اللغة وقواعدها النحوية والتصريفية فتقول الطريق الى معرفة
اما النقل المجرد او العقل المجرد او ما تركب منهما اما النقل المجرد فهو اما
متواتر او احاد اما المتواتر ففي اللغات المشهورة التي لا يقبل التشكيك كالسماء
والارض والحرارة والبرودة واما الاحاد ففي اللغات التي يقبل التشكيك
كالهدجل لواسع الخطوة والجرد جمل للابل الضخم ... في المحصول والاكثر لغات
القرآن والسنة من القسم الاول واما المركب من النقل والعقل فهو ان
يستنبط العقل من المقدمتين النقليتين حكما لغويا فيحكم به كما اذا نقل
عن ائمة اللغة ان الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء ونقل عنهم ايضا ان الاستثناء
عبارة عن اخراج ما يتناوله اللفظ فالعقل يستنبط من هاتين المقدمتين
النقليتين عموم ان الجمع المحلى بالالف واللام يفيد الاستغراق اشارة
لو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل ما يدخله الاستثناء فهو عام وجعلت
المقدمة الثانية دليلا عقليا لكان اظهر في المطلوب واما العقل الصرف فلا
يحكم بتفاصيل اللغة لما بينا انها وضعية فلا يستقل العقل بادراكها
... الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه
مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهني التزام اقول لما فرغ
من

من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه
وقدم تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لان التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة
وانما قلنا ان تقسيم الدلالة تقسيم الالفاظ لان كلامه في الدلالة اللفظية ولزم
من تقسيم الدلالة اللفظية الى الثلاث تقسيم اللفظ الذي بالضرورة فاندفع
سؤال من قال ان كلام المصنف في تقسيم الالفاظ فكيف انتقل الى تقسيم
الدلالة ثم ان الدلالة بمعنى عارض للشيء بالمعاش الى غيره ومعناها كون الشيء بحيث
من فهمه فهم شيء اخر وهي اما لفظية او غير لفظية او غير لفظية فغير
اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على القدر المعين وغروب الشمس
على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه
وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احترز المصنف عنها
بقوله دلالة اللفظ ثم ان اللفظية تنقسم الى ثلثة اقسام عقلية كدلالة
المعدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود اللافظ وطبيعية كدلالة
اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر ووضعية وهي المقصودة
هنا فكان ينبغي للمصنف ان يقول دلالة اللفظ الوضعية على ان الاعم
قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية واما التضمن والالتزام بقسميه
وتعريف هذه الدلالة التي اوردها المصنف هو كون اللفظ اذا اطلق فهم منه
المعنى سواء كان عالما بالوضع او لا سيما قلت فهم التابع من الكلام تام المعنى
او جزؤه او لازمه استدراك اول او وجه اختصار الدلالة في المطابقة
والتضمن والالتزام ان اللفظ اما ان يدل على معناه الموضوع له اولا والاول
المطابقة كدلالة الانسان على الحيوان الناطق سمي بذلك لان اللفظ طابق
معناه والثاني اما ان يدل على جزء مسماه او خارج عنه والاول التضمن لدلالة
الانسان على الحيوان فقط او على الناطق فقط والثاني الالتزام كدلالة الكاتب
او الضاحك سميت الاولى مطابقة لتطابق اللفظ للمعنى والثانية تضمنا
لتضمن الكلام لجزئه والثالثة التزاما لما فيها من الاستلزام بانها قوله
وعلى لازمه الذهني اشارة الى ان المعتبر في الالتزام اللزوم الذهني دون الخارجي
اما الاول فلان اللفظ غير موضوع للازم فلولم يكن اللازم بحيث يلزم من تصور

الألوكة
www.alukah.net

تسمى اللفظ تصوره لما فهم من اللفظ واما الثاني فلحصول الدلالة بدون اللزوم
الخارجي كدلالة العمى على البصر فان العمى يدل على البصر بالالتزام مع انه لا
لزوم بينهما في الخارج واستدل على قول المحصول بان الجوهر والعرض مثلا ازمان
والاستعمال اللفظ الدال على احدهما في الآخر وفيه نظر من وجهين
احدهما ان دلالة اللفظ على المعنى غير استعماله فيه فلا يلزم من استعمال
لفظ الجوهر في العرض او بالعكس عدم دلالة احدهما على الآخر بالالتزام والثاني
ان دليله انما يتم على مدعاه ان لو لزم من وجود الشرط وجود المشروط لان
حاصل دليله هو الملزوم الخارجي ليس بشرط لدلالة الالتزام اذ لو كان
شرطا للزم جواز استعمال الجوهر في العرض او بالعكس لوجود الشرط
واللازم باطل فالملزوم كذلك وبهذا ظهر الفساد فان الشرط هو الذي يلزم من
عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده بالذات اشتراط اللزوم
الذهني هو راي المناطقة اما الاصوليون والبيانيون فلا يشترطونه بل دلالة
الالتزام عندهم فهم معنى خارجي عن المسمى سواء كان الفهم للزوم بينهما
في ذهن كل احد كما في العدم والملكة او عند العالم بالوضع او كان لزوم في الخارج
اولم يكن بينهما لزوم اصلا لكن القرائن الخارجية استلزمته وهذا يجري
فيه الوضوح والخفاء بحسب اختلاف الاشخاص
والاحوال وبهذا الظهر والاولون ان ذكروه اصطلاحا فلا مشاحة او بالوضع
فممنوع والتعميم اورد القرافي على الحصر في الدلالات الثلاث دلالة العام
على افراده وقال انها خارجة عن الثلاث وجوابه تعلم في باب العموم
ومنهم اورد دلالة اللفظ المركب على مفرداته فان الواضع لم يضع
اللفظ المركب لمفهومه والشيء ذلك المفهوم داخل فيه والشيء ذلك المفهوم خارج
عنه لازم له واجيب بان المراد بوضع اللفظ للمعنى وضع عينه لعينه
او وضع اجزايه لاجزايه بحسب تطابق مجموع اللفظ مجموع المعنى والثاني
موجود في المركب فان الواضع وان لم يضع مجموع قولنا زيد قايم لمدلوله تفصيلا
وضع كل جزء من اجزايه لجزء من مفهوماته فانه وضع زيدا للذات وقايما
للصفات والحركة المخصوصة اعني رفع الاسمين لانباء الثاني للاول

وعلى هذا

وعلى هذا اشاير المركب قال واللفظ ان دل جزوه على جزء المعنى فمركب
والا فمفرد اقول اللفظ ينقسم الى مركب ومفرد وذلك لانه ان دل جزوه على
جزء معناه المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب اسناد كقام زيد وزيد
قايم او تركيب مزج كخمسة عشر او اضافة كغلام زيد واورد النحوي على
هذا حيوان ناطق اذ اجعل علما على انسان فانه مفرد مع ان جزوه يدل على
جزء معناه فينبغي ان يزاد حين هو جزوه كما ذكره في المحصول ومنع اخرون ايراده
فان اللفظ به حال كونه علما لا يقصد شيا من جزييه بعينه الوحدة بل قصد
المجموع فلا فرق بينه وبين عبد الله العلم مثلا وقوله ان دل جزوه اي كل واحد
من اجزايه لان اسم الجنس المضاف اليه يعم والفرق بين المركب والمولف عند
المحققين ومنهم من غاير وقال المركب ما قلناه والمولف ما دل جزوه لا على جزء
معناه كعبد الله قوله والا فمفرد اي وان لم يدل جزوه على جزء معناه كرجل
فان اجزاوه وهي حروفه اللتة اذا افردت لم تدل على شيء مما دلت عليه
جملته بخلاف قولنا غلام زيد فانه مركب لان كلا من جزييه وهما غلام وزيد
دال على جزء المعنى الذي دل عليه جملة غلام زيد ولك ان تقول هذا التعريف يقتضي
ان قام زيد مفرد لان جزوه وهو القاف من قام والزاي من زيد لا يدل على جزء
معناه فينبغي تعميم الجزء بالقريب قال والمفرد اما ان لا يستقل
بمعناه وهو الحرف او يستقل وهو ان دل جزوه بهيته على احد الازمنة اللتة
والا فاسم اقول لما قسم اللفظ الى المفرد والمركب اراد ان يذكر اقسامها فبدا بالمفرد
لتقدمه على المركب بالطبع وتقسيم المفرد من وجوه فقدم ما هو باعتبار انواعه وهو تقسيمه
الى الاسم والفعل والحرف ووجه انحصاره فيها هو ان اللفظ لا يخلو اما ان يكون
مستقلا في الدلالة على معناه اي يدل على المعنى الذي وضع بازايه بالاستقلال من غير افتقار
الى انضمامه الى لفظ اخر في الدلالة عليه او لا يكون كذلك والثاني هو الحرف وتسميه
المناطقة اداة والاول اما ان يدل بهيته العارضة له بحسب التعريف على احد
الازمنة اللاثة من الماضي والحال والاستقبال او لا يدل والاول هو الفعل
وتسميه المناطقة كلمة وقد يتجرد عن الدلالة على الزمان لامر عارض كفعل المدح والذم
فانها تجرد عن الدلالة على الزمان بواسطة نقلها من الاخبار الى الانشاء مبالغة في

الألوكة
www.alukah.net

المدح والذم والماضي وهو الذي لا يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة الاسم
فيدخل فيه ما لا يدل على الزمان اصلا كالانسان والفرس وما يدل على الزمان بالاصالة
او بالتبعية لكن لا على احد الازمنة الثلثة على التعيين كلفظ الزمان والوقت
والعام والشهر والليل والصبوح والغبوق والسحور والفطور
والتحور والعتمة والعشاء والضحى والعشية لاحد الازمنة الثلثة على التعيين
بالضم في الالف الاخيرة وما يدل على احد الازمنة الثلثة على التعيين
لكن لا بهيئته العارضة بل بمادة كلفظ الامس والغد والماضي والمستقبل
والآن والحال او بواسطة العمل كالصيغات العاملة بمعنى الحال او الاستقبال
مثل زيد ضارب عمرا الآن او غدا ولا يرد على ذلك نحو ذو والواو وكل وبعض
وفوق وتحت والموصولات كمن وما وغير ذلك من الاسماء التي لا تستعمل
الا مع لفظ اخر دال على معانيها وان لم تستعمل الا مع متعلقها لكنها غير مرتبطة
في دلالتها على معانيها ذكر متعلقها بل استعمالا مع متعلقها لا مع عارض فان ذو مثلا
وضع لمعنى الصاحب والتزم فيه ذكر المضاف اليه ليتوصل به الى الوصف
باسماء الاجناس وفوق وضع لمكان له علو على غيره فالتزم ذكر المضاف اليه
ليتضح المستعلى عليه كالفعل بالنسبة الى المفعول عليه وكذا النواقص
قال كلي ان اشترك معناه متوالي ان استوى ومشكك ان تفاوت
جنس ان دل على ذي صفة
او ذات غير معينة كالفرس ومشتق ان دل على ذي
معينة كالفارس وجزئي ان لم يشترك على ان استعمل ومضمر ان لم يستعمل
اقول لما قسم اللفظ المفرد الى الاسم والفعل والحرف اشار الى اقسام
الاسم فقسمه اولا الى الكلي وجزئي ثم قسم كل واحد منهما الى اقسام وتعدد
ان يقال الاسم قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وتسميته بذلك مجاز فان الكلية والجزئية
من صفات المسمى فالكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه
سواء وقعت الشركة كالحيوان والانسان والكاتب اولم تقع مع امكانها
كالشمس او استحالتها كالالهة وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم فان
الكلي الذي لا تقع فيه شركة يخرج منه فالاولى ان يقول ان قبل معناه الشركة
وقال الغزالي الكلي ما يقبل الالف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم ونحوه ثم
الكلي ان استوى معناه في افراده فهو المتواطي كدلالة الانسان على زيد وعمرو

الخ

من مطلق صورة الاسد فان وضع لا من حيث خصوصها فهو علم الجنس
او من حيث عمومها فهو اسم الجنس اذا علم هذا فنقول اسم الجنس هو
الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة
من حيث هي متشخصة في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد
الشخص فخارجي اقول وقد ذكر الكلام في الفرق بين ~~اسم الجنس~~ علم
الشخص وعلم الجنس واسم الجنس والتحقيق ما قدرناه واختار السبكي ان
علم الجنس ما قصد به بتعيين 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 مستويا والعلم الجنس لان الالف واللام الجنسية لتعريف
الماهية وفرع على ذلك ان علم الجنس لا ثنى ويجمع لان الحقيقة من حيث
هي لا تقبل جمعا ولا تثنية والجمع انما هو للافراد للمن صرح بان العلم
في القواطع ان الالف واللام الداخلة على اسم الجنس لعهد الجنس لا للتعريف
قوله منسبة ومنتسق اذ دل على ذي صفة معينة اي صاحب صفة بعينها
كالاسود والفارس والرجل الكتيب وهو ما كان على خاطر سواء كان فرسا او حمارا
وقال عمارة الاقول لصاحب الحمار فارس وللرجل حمار حكاه الجوهري قال
واما الراكب فهو من كان على بعير خاصة قوله وجزي ان لم تشترك اي لم
يشترك في معناه كثيرون وهو قسم قوله او لا كلي ان اشترك معناه قوله
علم ان استقل وبضمد ان لم يستقل اشارة الى تقسيم الجزي وهو اما علم
او بضمد لانه ان استقل بالدلالة على المعنى الجزي فهو علم كزيد وان لم يستقل
بذلك بل يحتاج الى قرينة تكلم او خطاب او غيبة فهو بضمد كانا وانت وهو
اشارة الى جعل المصنف المضمر من اقسام الجزي نظرا ان وحدة المضمر
بالنوع لا بالشخص فان انت مثلا معناه المخاطب المفرد المذكر المذكر المفرد
من غير تعيين فيصح العلاقة على كل مخاطب مذكر يفرد لكن يتعين معناه
بالشخص ''' علاق لقرينة خارجية كسائر المعارف غير العلم
قال بسيم اخذ اللفظ والمعنى اما ان يتحد او هو المبين فلو تكثر او هي المتباينة
تفاصلت معانيها كالسواد والبياض او تواصلت كالسيف والصارم
والناطق والفصيح او تكثر اللفظ واتحد المعنى وهي المترادفة او بالعكس فان
وضع

وضع للكل فمشترك والا فان نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي بالنسبة
الى الاول منقولا عنه والى الثاني منقولا اليه والا فحقيقة ومجاز اقول
هذا تقسيم اخذ للفظ المفرد وهو باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما
وبهذا الاعتبار ينقسم الى اربعة اقسام وذلك لانه اذا انضم اللفظ الى
المعنى فاما ان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا او يكون اللفظ كثيرا
ويكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا او بالعكس وهو ان يكون اللفظ واحدا والمعنى
كثيرا اما القسم الاول فقد تقدم تفصيله من كونه كليا وجزئيا الى اخره واما
الثاني هذا تقسيم اخذ للدال والمدلول معا فقول اللفظ والمعنى
اما ان يتحدا وهو الذي يقدم التحدث عنه بان ذلك المعنى اما ان يكون كليا او جزئيا
فانه لم يتعرض المصنف لاقسامه هنا او يتكثر اللفظ والمعنى وهي الالفاظ المتباينة
سواء تفاصلت معانيها اي تباينت بذواتها كالسواد والبياض او تواصلت
بان كان بعضها للذات وبعضها للصفة كالسيف والصارم فان السيف يدل
على الذات والصارم على الصفة او بعضها للصفة وبعضها لصفة الصفة
كالناطق والفصيح فان الناطق يدل على الصفة والفصيح على صفة الصفة
او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى وهي الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر
والشهم والشاب سواء كانت من لغة واحدة او لغات كثيرة والمترادف ما خود
من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة او بالعكس بان يتحد اللفظ ويتكثر
المعنى وحينئذ فهذا اللفظ ان وضع لكل المعاني معا فهو مشترك بالنسبة
اليها كالقرء للحيض والطهر والعين الباصرة والجارية والميزان وان لم يوضع
لكل المعاني معا بل وضع لاحدها ثم نقل الى الباقي فان نقل لعلاقة بين
المنقول عنه والمنقول اليه فهو منقول اي المخترع الذي لم يتقدم له وضع وان
نقل لعلاقة فان اشتهر في الثاني وهو المنقول اليه سمي اللفظ بالنسبة
الى المعنى الثاني الذي وضع اللفظ بازائه اولا منقولا عنه وبالنسبة الى المعنى
الثاني منقولا اليه ثم ان كان الناقل هو الشرع سمي منقولا شرعيا كالصلوة والزكوة
والصوم والحج وان كان للعرف العام سمي منقولا عرفيا كالدابة وان كان العرف
الخاص سمي منقولا اصطلاحيا كالرفع للنحاة وان لم يشتهر في الثاني سمي بالنسبة

وحقيقة اصطلاحية

الى الاول حقيقة والى الثاني مجازا كالنظلة بالنسبة الى الشجرة والى الانسان
الطويل والبليد للاول التي هي متحدة المعنى وهي ان يكون اللفظ واحدا والمعنى
كذلك او اللفظ كثيرا والمعنى كذلك او اللفظ كثيرا والمعنى واحد مشتركة لغرض عدم
الاشتراك وهو المراد بقوله متحد المعنى فالفاظها نصوص في معانيها لعدم احتمالها
معنى آخر صارفة الالفاظ المتباينة يجوز ان يكون لكل واحد منها معنى واحد
ويجوز ان يكون لكل منها او لبعضها معاني كثيرة فالالفاظ الكثيرة التي لكل منها او
لبعضها معان كثيرة ان لم تستعمل متباينة لم تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة
وان استعملت متباينة لم تكن نصوصا واما الباقية من الاقسام وهي اقسام ما يكون
اللفظ واحدا والمعنى كثيرا كالمشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فتنقسم الى
متساوي الدلالة والى راجح الدلالة والى مرجوح الدلالة فالمتساوي الدلالة
كاللفظ المشترك بين المعنيين بالنسبة الى كل واحد من معنييه والراجح الدلالة
ظاهر والمرجوح الدلالة مؤول والنقد المشترك من النص والظاهر وهو رجحان
الدلالة هو المحكم والنقد المشترك من المجمل والمأول وهو عدم الرجحان هو
المتشابه فاذا المحكم جنس للنوعين النص والظاهر وممتاز احدهما عن الآخر
بالنص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض وكذا
المتشابه جنس للنوعين المجمل والمأول وممتاز احدهما عن الآخر بان
المأول مرجوح دون المجمل قال اما اللغة الاول المتحدة المعنى فتنقسم
واما الباقية فالمتساوي الدلالة مجمل والراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمشترك
بين النص والظاهر محكم وبين المحكم والمأول متشابه اقول لما قسم المصنف
المفرد باعتبار معناه الى اربعة اقسام اشار الى الاقسام الاربعة الاول منها
وهو ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا بقوله اما اللفظ فاما ان يكون
كثيرا والمعنى واحد فهذه الاقسام نصوص لان كلا منها يدل على معنى لا يحتمل
غيره وهذا هو معنى النص سمي بذلك لارتفاعه عن الغير من الالفاظ في الدلالة
واحترز بقوله للمتحدة المعنى عن العين والعين فانها متباينة مع
انها ليست بنصوص لان كل لفظ مشترك من يعان وكذلك الالفاظ المترادفة
فانها تكون مشتركة ايضا كلفظ العين والذهب فقوله واما الباقية اي
الاقسام الداخلة فيكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهو المشترك والمنقول

عنه والحقيقة والمجاز فانها تنقسم الى المجمل وظاهر وتؤول وذلك لان
اللفظ ان كانت دلالته على تلك المعاني بالسوية كالقدرة والعين وغيرهما من
الالفاظ المشتركة فهو المجمل ماخوذ من اجمل بفتح الجيم واسكان الميم وهو
الاختلاط كما حكاه الفراء فسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره وسياتي ان قوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وغيرهما
من المجملات فلا يكون محصورا في المشترك فان كانت دلالته على بعض المعاني ارجح من
بعض سمي بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا لكونه يؤول الى
الظهور عند اقتران الدليل به فالمنقول لغلبته ولم يشتهر كالاسد لدلالته
على الاول ظاهره على الثاني مؤولة وان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلاة
فهو على العكس قوله والمشترك يعني ان النص والظاهر يشتركان في
الرجحان لان النص فيه رجحان لا احتمال لغيره كاسماء الاعداد والظاهر فيه
رجحان مع احتمال لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي والقدر المشترك بينهما من
الرجحان يسمى بالمحكم فالمحكم جنس لنوعي النص والظاهر ثم ان المجمل والمؤول
مشتركان في ان كلا منهما يفيد معناه افادة غير راجحة لان المؤول مرجوح
ايضا والمجمل لتعذر مرجوحا لتساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان
يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعي المجمل والمؤول وهذا الاصطلاح ماخوذ من
قوله تعالى فيه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات قال تقسيم
اخر مدلول اللفظ اما معنى او لفظ مفرد او مركب مستعمل او مهمل فالمدلول
والكلمة واسما الحروف والخبر والهذيان اقول هذا اخر التقاسيم للفظ
المفرد وهو ان اللفظ المفرد باعتبار حقيقته مدلوله ينقسم الى خمسة اقسام
وذلك لان مدلوله اما معنى او لفظ والمراد بالمعنى ما يقابل اللفظ وهو اعم من ان يكون
ذاتا او حدثا والاول يقدم ذكره سواء كونه كليا او جزئيا او غير ذلك والثاني
اما ان يكون اللفظ الذي هو مدلوله مفردا او مركبا وكل واحد منهما اما ان يكون
مهملا او مستعملا فهذه خمسة اقسام فالاول نحو الفرس فان زيدا فانه لفظ مدلوله
معنى والثاني نحو الكلمة فانها لفظ مدلوله لفظ مفرد مستعمل وهو الاسم والفعل
والحرف والثالث اسما حروف الهجاء نحو الف باتا فان مدلولها لفظ مفرد

مهمل وهو الف ب ت والرابع كلفظ الخبر فان مدلوله لفظ مركب مستعمل
نحو زيد قائم والخامس كلفظ الهذيان فان مدلوله لفظ مركب لا يعني له قال
في المحصول والشبهة انه غير موجود لان التركيب انما يطلب لغرض الافادة فحيث
لا افادة لا تركيب وفيه نظر لان الافادة انما هي شرط التركيب العرفي لا اللغوي
فان اهل اللغة يطلقون المركب على المفيد وغير المفيد قال والمركب
صيغ للافهام فان افاد بالذات طلبا فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل
مع الاستعلاء امر ومع التساوي التماس والتسفل سؤال والا فيحتمل التقدير
والتكذيب خبر وغيره تنبيه وينقدح فيه الترجي والتمني والقسم والنداء
اقول لما فرغ المصنف من تقسيم اللفظ المفرد شرع في تقسيم اللفظ
المركب وبدء قبل شروعه في التقسيم بقوله والمركب صيغ للافهام على
ان المركب وان كان شاملا بحسب تعريفه السابق للتام وغير التام على
ما تقدمت الاشارة اليه لكن المقصود هنا بيان تفاصيل المركب التام
لان الغرض من ضم اجزاء المركب الى البعض الافهام اي افادة معناه للسامع
بخلاف المفرد فان الغرض من وضعه ليس افادة معناه لما اشار اليه في اول
الباب والمركب غير التام كقولنا الحيوان الناطق مثلا وان كان مفيدا
في الجملة في الحدود والرسوم لكن فائدته غير تامة على معنى انه لا يحسن السكوت
عليها فهو من هذا الوجه في حكم المفرد فلا حاجة الى التعرض له والمركب
التام وهو الذي يسمى كلاما وجملة اما ان يكون مفيدا للطلب بالذات
اي بوضعه له في الاصل او لا يكون كذلك والاول اما ان كان مفيدا للطلب
لماهية شيء او حال من احواله فهو استفهام كقولك في هذه الاوائل زيد وكقولك
عمرو وبقي القتال والا كان مفيدا للطلب تحصيل الفعل فهو مع استعلاء
الطالب على المطلوب منه امر ومع التساوي التماس كقول بعض الاصحاب
للبعض ناولني الكتاب ومع التسفل سؤال ودعاء كقولنا ربنا اغفر لنا والثاني
وهو الذي لا يفيد طلبا بالذات اما ان يحتمل التصديق والتكذيب او لا يحتمل
فان احتمل فهو خبر والاشكال ان المتكلم انما صاغ المركب من المفردات
والقصد منها الافهام الغير بما في ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير ذلك

فان افاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للماهية اي لذكرها كما قال في المحصول
فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التعبير الذي
ذكره لا دليل عليه في كلام المصنف مع انه لا بد منه والا يرد الامر لكونه طلبا
للماهية ايضا والمصنف تبع في ذلك صاحب الحاصل وانما سمي بالاستفهام لانه
طلب للفهم كما ستعرفي اذ الطلب ان يعرف له اداة السين دالة على الطلب الحقيقي
لكن الطلب في الحقيقة انما هو بالاداة كهل وبئي فاطلاق الاستفهام والطلب
على اللفظ المركب من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان كان الطلب لتحصيل
الماهية فان كان مع الاستعلاء على المطلوب منه اي طلب منه بغلظة ورفع
صوت لا بتخضع وتذلل فهو الامر وان كان مع التساوي فهو الالتماس كطلب الشخص
من نظيره وان كان مع التسفل اي التذلل فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لي
وقوله بالذات تعني بالوضع وبفهم من يعبر عنه بقوله افادة اولية والكل
بمعنى واحد ولحقوا به عما يفيد الطلب بالالزام كقولك انا طالب منك ان تذكر
حقيقة الانسان وان تسقيني الماء وان تفعل كذا فانه لا يسمى الاول استفهاما
والثاني امرا والثالث تمنيا بل هي اخبارات وكذلك التمني والترجي والقسم
والنداء يفيد ايضا الطلب بالالزام اشاره ما قدره المصنف فيه نظر
من وجوه منها انه مناقض للمذكور في الامر والنواهي حيث قال وبفسدهما
اي وبفسد الامر اشتراط العلو والاستعلاء ومنها انه خلط مذهبا بمذهب فان
التساوي ليس قسيما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو ان يكون الطالب اعلا
مرتبة كما سيأتي في باب الاوامر لكنه قلد الامام في ذلك ومنها انه اهمل
الطلب للترجي تبعا لصاحب الحاصل وهو وارد على التقسيم وقد ذكره الامام وغيره
وقالوا انه ينقسم الى الاقسام الثلثة المذكورة في طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء
يسمى نهيا قوله والا اي وان لم يفد بالذات طلبا بان لم يدل على طلب اصلا
كقام زيد او يدل عليه لكن لا بالذات كقولك انا طالب منك كذا ومنه التمني وغيره
مما تقدم فينظر فيه فان كان يحتمل التصديق والتكذيب فهو خبر كقولنا قام زيد
وانما عدل المصنف عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة
الواقع والكذب مطابقته وكم من مخبر لا يعلم ان الاخبار مما يحتمل التكذيب لخبر الصادق
وقولنا محمد رسول الله ومما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلمة صادق

www.alukah.net

مع ان كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه بحيث يصح ان يقال لقائله صدقت وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك في الموهن صدقت خبر الله تعالى والكافر كذبته وهذا الحد الذي ذكره المصنف للخبر قد ذكره الامام في المحصول هنا وجزم به ثم انه اعاده في باب الاخبار وقال انه حد ردي لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فتعريفه به دور ثم قال والحق ان الخبر تصوره ضروري والاحتياج الى حد والاسم قوله وغيره تنبيه اي غير يحتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه اي نبهت به على مقصودك وقال في المحصول سمي به تمييزا له عن غيره قال وانواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر ويندرج فيه الاربعة التي ذكرها المصنف والفرق بين التمني والترجي ان الترجي لا يكون الا في الممكنات كقولك لعل زيدا يقدم والتمني يكون فيها كقولك ليت الشباب يعود واعلم ان قولنا انا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا في قسم الخبر او التنبيه وفيه نظر قال الفصل الثالث في الاشتقاق وهو رد لفظ الى لفظ آخر لموافقته في حروفه الاصلية ومناسبته في المعنى اقول لما قسم المصنف اللفظ المفرد والمركب الى اقسام متعددة باعتبارات مختلفة افرد كل قسم منها بما يتعلق به ومن جملة تلك الاقسام الاشتقاق وله اربعة اركان ثانيها في كلام المصنف اولا المشتق وثانيها المشتق منه وثالثها الموافقة في الحروف الاصلية والمناسبة في المعنى ورابعها التغيير بقوله رد لفظ ~~مناسبة الجنس~~ وهو في اللغة الاقتطاع وفي الاصطلاح ما قاله الميداني ونقله عنه الامام وهو ان يجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر واعترض عليه بان الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى يقول هو ان يجد اي وجد انك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما يقتضيه كلام المصنف فلذلك اصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضي ان الاشتقاق فعل الشخص حتى يقدم بعد منه وفيه نظر بقوله رد لفظ دخل فيه الاسم والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق وقوله الى لفظ اخر اراد به المشتق منه وهو الركن الثاني ويوخذ منه الركن الرابع وهو التغيير لانه لو انتفى التغيير منهما لم يصدق عليه انه لفظ اخر بل هو هو ودخل فيه ايضا الاسم والفعل كما قلت في الاول وانما اتى بذلك اعني باللفظ فيها ليصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج

منه شيء وعلى كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرها فانها مشتقات من الضرب الذي هو المصدر ويرد عليه انه يختص بمذهب البصريين اعني ان الفعل مشتق من المصدر خلافا للكوفيين فانهم يقولون المصادر والصفات مشتقة من الافعال ولو علل فقال رد اسم الى فعل لما كان ينطبق على راي البصريين ولو قال رد الاسم الى الاسم لما كان يصح على راي الكوفيين ويرد عليه الفعل على راي البصريين ولو قال رد فعل الى فعل لكان باطلا بالاجماع قوله لموافقته له في حروفه الاصلية هو الركن الثالث واحترز به عن الالفاظ المتوافقة في المعنى وهي المترادفة كالبر والقمح وانما قيد الحروف بكونها اصلية للاحتراز عن الحروف الزائدة فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الاصلية ان تكون بوجوده لانه ربما حذف بعضها لمانع كخف من اخوف نعم يشترط الترتيب في الحروف واهمله قوله ومناسبته في المعنى وهو من تتمة الركن الثالث واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها وان وافق للاخذ في حروفه الاصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لانتفاء المناسبة في المعنى لتباين مدلولها اشارة الاشتقاق لانه اقسام اصغر وكبر وهو اتفاقهما في بعض الحروف دون بعض نحو علم وعلب ومنه قولهم الضمان مشتق من الضم يظهر انه نحو نضر ونصير وصغير وتسمى اوسط وهو اتفاقهما في الحروف دون الترتيب نحو جبذ وجذب قال والابدال من تغيير بزيادة او نقصان حرف او حركة او كليهما او بزيادة احدهما او نقصانه او نقصان الاخر او بزيادته او نقصانه بزيادة الاخر ونقصانه او بزيادتها ونقصانها اقول ~~لما ذكر الاركان اللغة~~ لما ذكر الاركان اللغة ~~وهو الاشتقاق~~ وهو المشتق والمشتق منه والموافقة شرع بين الركن الرابع وهو التغيير اي التغيير الحاصل بين المشتق والمشتق منه في اللفظ او في التقدير واليه اشار بقوله والابدال من تغيير وذلك لتحقق المغايرة والانتقاص يراد بنحو طلب عن الطلب وغلب عن الغلب وهرب من الهرب لان حركة الاعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق غير معتد بها لانها طارية على الصيغة بعد تمامها والاعتبار بصيغة المصدر بخلاف حركة البناء في اخر الفعل الماضي فانها لازمة لبقاء الكلمة من اول وهلة فصارت داخلة في صيغة الفعل جارية مجرى حركة حسوة اخر اوله فاعتد بها في الاشتقاق وحصل

www.alukah.net

بها التغيير بالزيادة وبهذا يحصل جواب المناقشة في بعض امثلة الكتاب قوله
بزيادة او نقصان حرف او حركة او كليهما دخل فيه ستة اقسام واعلم
ان الامام حصر التغيير في تسعة اقسام فقط ولم يمثل الا في التغيير اما بحرف
او بحركة او بهما معا وكل واحد من العلة اما ان يكون بالزيادة او بالنقصان او
بهما صارت تسعة ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنة منها وعلى اللغوي طلب ما
وجد من امثلتها واما المصنف فانه زاد عليه ستة اقسام فجعلها خمسة عشر
ومثل لا لكن بامثلة فيرد كل منها نظرا ستياتي وهذه الاقسام منها اربعة
ليس فيها تغيير واحد منها ستة فيها تغييران ثم اربعة تلي من الستة فيها ثلاثة
تغييرات والقسم الخامس عشر فيه اربع تغييرات قوله بزيادة او
نقصان حرف او حركة او كليهما دخل فيه ستة اقسام اربعة تغيير فيها
فرادى واثنان ثنائيان فان قوله بزيادة ليس هو منونا بل مضافا الى حذف وحركة
وكليهما وكذلك نقصان مضاف الى الثلثة ايضا فيكون ستة اقسام الاول
زيادة الحرف الثاني زيادة الحركة الثالث زيادتهما معا وكذلك النقصان
وقوله بزيادة احدهما ونقصانه او نقصان الاخر تقديره او بزيادة
احدهما ونقصانه او نقصان الاخر تقديره او بزيادة احدهما ونقصانه
او بزيادة احدهما ونقصان الاخر فيدخل فيه اربعة اقسام ثنائية
ايضا فان زيادة احدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة
الحركة ونقصانها ويدخل في زيادة احدهما ونقصان الاخر قسمان ايضا
زيادة الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف قوله
او بزيادة او نقصانه بزيادة الاخر ونقصانه تقديره او بزيادة احدهما
مع زيادة الاخر ونقصانه او بنقصان احدهما مع زيادة الاخر ونقصانه
فيدخل فيه اربعة اقسام ثلاثية التغيير فان زيادة احدهما مع زيادة الاخر
ونقصانه يدخل فيه صورتان احدهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها
والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل في نقصان احدهما
مع زيادة الاخر ونقصانه صورتان احدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة
ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه قوله
او بزيادتها ونقصانها اي بزيادة الحرف والحركة معا ونقصان الحرف
والحركة معا وهو ستة واحد وناعي التغيير وبه تكملت الخمسة عشر قال

نحو كاذب ونصر وضارب وخف والضرب على مذهب الكوفيين وعلامة اسم
وحذر وعاد واضرب وخاف وعد وكال وآرام لعجوز فلما فرغ من
بيان عدد المشتق شرع في امثلتها على الترتيب المذكور فقال زنة الحرف
فقط نحو كاذب من الكذب بكسر الذال زيدت فيه الالف واشتقاق الفاعل
وازنة من الفعل المضارع للكل لما كان الفعل مشتقا من المصدر على مذهب
البصريين جعل اسم الفاعل ايضا مشتقا منه لانه متنه اليه من حيث
انه اصل اصيله ومثال زيادة الحرف فقط نحو نصر من النصر زيدت
فيه فتحة الصاد ومثال زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب
زيدت فيه الالف وكسرة الراء ومثال نقصان الحرف فقط نحو خف
من الخوف نقصت منه الواو ومثال نقصان الحركة فقط نحو الضرب
من ضرب على مذهب الكوفيين فان عندهم المصدر مشتق من الفعل كما تقدم
نقصت منه فتحة الراء ومثاله على مذهب البصريين على
ان العلل وشل من الشلل وكان المصنف لم يلتفت لمثاله على مذهب البصريين
فذكر مثاله على مذهب الكوفيين اولما حد الاشتقاق على وجه للمذهبين جميعا ولم
يرجح احدهما على الاخر بنى على الامثلة موافقا لمذهب الكوفيين على اعتبار
مذهبهم في الحد ايضا ومثال نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غلام من الغلبان
نقصت منه الالف والنون وحركة الباء ومثال زيادة الحرف مع نقصان حرف
اخر نحو مسلمات زيد فيه الف وتاء للجمع ونقصت منه تاء كانت في المفرد
ومثال زيادة الحركة مع نقصان حركة اخرى نحو حذر من الحذر زيدت فيه
كسرة الدال ونقصت منه فتحة ومثال زيادة الحرف ونقصان الحركة نحو
عادة التشديد من العدد زيد فيه الالف ونقصت منه حركة الدال الاولى
ومثال زيادة الحركة ونقصان الحرف نحو نبت من النبات زيدت فتحة الثاء
على ما سبق اليه الاشارة من عدم الاعداد بالحركة الاعرابية ونقص منه الالف
ومثال زيادة الحرف والحركة جميعا مع حركة اخرى نحو اضرب من الضرب زيد
فيه الف الوصل وكسرة الراء ونقصت منه حركة الضاد ومثال زيادة
الحرف والحركة مع نقصان حرف اخر نحو خاف من الخوف زيد فيه الالف وفتحة
الفاء ونقص منه الواو وقد يقال فيه الالف منقلبة من الواو المفتوحة ملتبس فيه

www.alukah.net

زيادة الحرف وتقتضيان الحد لثبوت طائفة من الحرف المنقلبة عن حرف اصلية
سوى الحرف الزايد فالمثال الواضح له نحو اشاني من الشاوي فانه زيد فيه الالف
والنون الكائن وتقص منه الواو مع الالف التاليتين ومثال نقصان الحرف
والحركة معا زيادة نحو قل من الوعد يقص منه الواو وفتحها وزيدت
فيه كسرة العين والمثال الواضح له صل من الوصول يقص منه الواو وضمة
الصاد وزيدت فيه كسرة الصاد ومثال نقصان الحرف والحركة مع زيادة
الحرف نحو كا من الكلا يقص منه الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى
وزيدت فيه الف قبل اللامين ومثال زيادة الحرف والحركة مع نقصان
الحرف والحركة وهو آخر الاقسام نحو ارم من الرمي زيد فيه الف الوصل
وحركة الميم ويقص منه الياء وحركة الراء وكذا احكامه ومثال
الاولى شرط المشتق صدق اصله خلافا لابي علي وابنه فانهما قالا
بعالمية الله تعالى دون علمه وعللا ذهابه فينا لنا ان الاصل جزء
دونه نقول لما ذكر تعريف الاشتقاق واقسام المشتق ذكر احكامه
في مسائل الاولى شرط المشتق اي سواء كان اسما او فعلا صدق اصله وهو
المشتق منه فالمتصدق ضارب مثلا على ذات الا اذا صدق الضرب على تلك
الذات وسواء كان الصدق في الماضي او في الحال او في المستقبل كقوله
تعالى انك ميت لكنه هل يكون حقيقة او مجازا فيه تفصيل يأتي ان شاء الله
في المسئلة الآتية ولقصد شمول الاقسام الثلثة عبر المصنف بقوله صدق
اصله اذ لو قال وجود اصله لكان يرد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل
فانه جايز قطعا مع ان الاصل لم يوجد وخالف ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
من المعتزلة ونفوا العلم عن الباري تعالى وتقدس وكذلك الصفات الذي اثبتها
الاشعري كلا وقد رجمهما الشاطبي رحمه الله تعالى حيث قال

حي عليم قدير والكلام له باق سميع بصير ما اراد جرا

وقالوا والنصف الباري سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثة لزم ان يكون تعالى محلا
للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القديم وقد قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلاثة فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعة اشيا
وكان كفره اعظم من كفر النصاري ملات مرات ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى اي
بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فاطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى

واما الحصول المشتق منه وهو العلم مع ان العلة في العالمية هو حصول
العلم ولذا كل مشتق فان العلة في صحة الاطلاق وجود المشتق منه وقد
عللوا العالمية التي هي اشرف المخلوقات بالعلم لكنهم قالوا ان ذاته تعالى اقتضت
عالميته ولتثبت بعللة بالعلم لان عالميته واجبة والواجب لا يعلل بالغير
بخلاف عالمينا فانها بعللة بالعلم لانها غير واجبة واجاب الامام فخر الدين
وغيره عما عن الشبهة المذكوره ان صفات الله تعالى ممكنة لذاتها واجبة الوجود
لوجوب الذات فتلخص مما قاله الامام ان الصفات واجبة للذات لا بالذات
اي واجبة لاجل الذات المقدسة لا ان ذات الصفات اقتضت وجوب وجود
نفسها قوله لنا اي دليلنا على امتناع الطلاق المشتق بدون المشتق منه
ان الاصل وهو المشتق منه جزء من المشتق فان العالم مثلا اذا صدق له ذات
قام بها العلم والمتصدق المشتق بدونه لان صدق المركب بدون جزيه محال
وهذا الدليل انما يستقيم على راي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه
قال الثانية شرط كونه حقيقة دوام اصله خلافا لابن سينا
واتباعهم لانه يصدق نفيه عند زواله فلا تصدق اجابه قيل مطلقتان
فلا ينتاقضان قلنا موقتتان بالحال لان اهل العرف يرفع احدهما بالاخرى
اقول لما تقدم من المسئلة السابقة ان شرط المشتق صدق المشتق منه
شرع الان في بيان الصدق الحقيقي من المجازي وحاصله ان المشتق ان
اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت فهو مجاز اتفاقا وان كان باعتبار
الحال اي كان المعنى هو جواز الحال الاطلاق فهو حقيقة بالاجماع وان كان
باعتبار الماضي ففيه مذاهب احدها انه مجاز مطلقا سواء المثلن تعالى
كالضرب وغيره او لم يمثلن كالكلام الثاني حقيقة مطلقا سواء المثلن تعالى
وهو مذهب ابن سينا من الفلاسفة واي هاشم من المعتزلة كما قاله صاحب
المحصول الثالث التفصيل بين ما يمثلن الحصول ايمانه كالقيام والقعود
فيشترط بقاؤه فلا يصدق قايم وقاعد حقيقة بعد انقضاء القيام والقعود
وبين ما لا يمثلن بقاؤه كالمصادر التي هي مثل الكلام والانواع هو وجود اجزاء
منه كما في الاطلاق الحقيقي وصحح المصنف الاول وفي الحاصل انه للاوب
اشترط او لم يشترط الحال الخلاف في هذه المسئلة عند ابي هاشم دون ابنه ثم نقل

الخلاف في هذه المسألة الأولى ووجه أنه لا يقال لم يوجد عن المتبوع مخالف صريح
في هذه المسألة ولازم المذهب ليس بلازم أو يقال إن مخالفته في المسألة الأولى
كانت مخصوصة بصفات الله تعالى وأما غيرها من المشتقات فلا
للأصل في الحملة بالاتفاق كما تقدم الكلام على قوله وغلا لا لقائه فيتنا نا
انا قلنا إن بقاء معنى المشتق منه شرط في كون صدق المشتق حقيقة لا نه
تصدق بعض المشتق وسلبه عند زوال أصله وإذا صدق بقيه وسلبه
حينيه فلا تصدق إجابه وعلى هذا ليس بضارب حقيقة وإلا يلزم اجتماع
النقيضين وهو محال بيان ذلك أن زيدا إذا صدر منه ضرب مثلا
وفرع منه صدق أن يقال زيد ليس بضارب حقيقة فلا تصدق أن يقال
انه ضارب ليتصا حقيقة وإلا يلزم اجتماع النقيضين وانما قلنا انه ليس
بضارب حقيقة لما تقدم الفراغ من الضرب تصدق انه ليس بضارب
في الحال حقيقة لما قولنا انه ليس بضارب جزء لقولنا انه ليس بضارب في الحال
بالضرورة وصدق الكل مستلزم لصدق اجزايه وإذا لم تصدق عليه ضارب
حقيقة مع صدور الضرب منه ثبت المدعى وهو استحالة دوام اصله
قولنا منه قبل مطلقتان فلا تناقضان اشارة الى اعتراض الخصم على الدليل
المذكور وتوجيهه أن يقال لا نسلم امتناع صدق قولنا انه ضارب إذ لصدق
انه ليس بضارب قولكم لانه حينيه يلزم اجتماع النقيضين ممنوع لم لا يجوز
واحد من العقيضتين مطلقة ولا تناقض من المطلقتين لعدم تحقق اتحاد
زمان الايجاب والسلب الذي هو احد شروط التناقض قولنا منه قبليا هو بيان
بالحال ان اهل العرف يرفع احدهما بالاخرى عند اي يحال التكلم لان اهل
العرف ترفع احدهما بالاخرى اشارة الى الجواب عن هذا الاعتراض
وتقديره ان يقال الكلام في النقيضين اذا كانا مطلقتين لغيبة فيهما بوقتيان بالحال
عند قال اهل العرف يستعملون احديهما لدفع الاخرى كما يقولون هو ليس
بضارب في الكذب بعد قولك ضارب فدل على ان الموقتتان بالحال والماضي
رفع احدهما بالاخرى بما شرح ما في الكتاب وفيه نظر من وجوه احدها
ان هذا الدليل يتغلب على المستدل بيانه انه تصدق قولنا زيد ضارب في الماضي
فيصدق قولنا انه ضارب لان صدق المركب يستلزم صدق اجزايه واذا صدق

انه ضارب

انه ضارب فلا يصدق ليس بضارب وإلا اجتمع النقيضان وكذلك أيضا نقول
بالنسبة الى المستقبل فنقول زيد ضارب غدا الثاني إذا كانت القضيتان
موقتين بالحال على ما قاله المصنف وفرضنا القضية السالبة صادقة فتكون
الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة فلا تصدق قولنا ضارب في الحال ولكن
لا يلزم من كذب الكذب المطلق الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع الثالث لا يخلوا
اما ان يكون المشتق المتنازع في صحة الحلاقه بعد زوال المشتق منه هو المعتبر
بالحال كقولنا ضارب في الحال ام النزاع في مجرد الاطلاق الحاري عن التقييد
فان كان النزاع في الثاني فبطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة واعتراض
الخصم باق على حاله واما استدلاله في الكاذب فنحن نعلم ضرورة ان ذلك عند توافق
المتخاطبين على ارادة زمان معين وان كان النزاع في المعتبر بالحال وهو الذي يوافق
جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لانه مصادرة على المطلوب اذ هو محل
النزاع وبتقدير ان يكون المقصود ذلك فنصرح به في الدليل فنقول لما صح ليس بضارب
في الحال لم يصح ضارب في الحال والا تكلف بإقامته على الوجه الذي قدره حتى يورد
عليه ان القضايا مطلقة فلا تناقض فنتكلف الى الجواب عنها بجوابين جواب عنه
بحتى الرابع اورده الآمدي في الاحكام واخذ منه حماد ان الضارب في الحال
اخص من مطلق الضارب نقولنا ليس بضارب في الحال يعني الاخص والا يلزم منه
نفي الاعم فلا يلزم من صدقه ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فانه صادق
مع انه لا يصدق قولنا انه ليس بحيوان قال ـــ وعورض بوجوه الاول ان الضارب
منزله الضرب وهو اعم من الماضي وردبانه اعم من المستقبل ايضا وهو جائز اتفاقا
الاول ـــ عارض الخصم الدليل المذكور بعد تسليمه بوجوه اي قال عليه الدليل
الذي ذكرتم الدال على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق المشتق حقيقة
بعد تسليمه بوجوه اربعة احدها ان الضارب منزله الضرب ووجود الضرب
اعم من الضرب في الحال او في الماضي وباعتبار الحال حقيقة بالاجماع فيكون
باعتبار الماضي حقيقة ايضا لانتفاء التناقض في اطلاق العام على افراده واذا
كان كذلك فلا يشترط دوام الاصل اجاب المصنف عن هذا الاعتراض

www.alukah.net

بالنقض وتوجيهه ان يقال لما ذكرتم من ان الضارب منزله الضرب وهو لم
من الماضي والاكل منقوض بانه لم من المستقبل ايضا فلو صح ما ذكرتم من
الدليل للزم ان يكون ناعتبار المستقبل ايضا حقيقة وليس كذلك فان اطلاق
الضارب على من سيوجد منه الضرب مجاز بالاجماع وفي هذا الجواب نظر لان
هذا النقض انما يرد ان لو قال لخصم الضارب عبارة عمن له الضرب كما حكاه
عنه المصنف لكن لا يقول كذلك بل يقول الضارب عبارة عمن ثبت له
الضرب كما حكاه عنه في الكتب المعتبرة فلا يتجه حينئذ النقض بالمستقبل
اذ لا يصدق على من سيوجد منه الضرب ان يقال ثبت له الضرب حقيقة
بخلاف من وجد منه الضرب فانه يصدق عليه ان يقال ثبت له الضرب
بالحقيقة سواء فرغ من الضرب اولم يفرغ بعد فلا يلزم من عدم صدق الضارب
باعتبار المستقبل بطريق الحقيقة عدم صدقه بطريق المجاز
فالجواب الصحيح ان يقال لانسلم ان الضارب عبارة عمن ثبت له الضرب
في الماضي او في الحال بل هو عبارة عن شخص متلبس بالضرب والطلاقه على من
ثبت له الضرب في الماضي وفرع منه انما هو على سبيل التجوز في الكلام
كاطلاقه على من سيوجد منه الضرب وذلك لان المعنى المتبادر الى الذهن
من المشتقات عند تجردها عن القرائن هو المتلبس باصلها دون من صدر عنه
اصلها وفرع فان المفهوم من قول القائل زيد قائم او عالم او حائك او سعيد
او مسافر او شيخ او شاب او غير ذلك من المشتقات انه متصف باصله
من الصفات حال اطلاقها لا انه كان متصفا به وزال عنه ولا القدر المشترك
بينهما وانكار ذلك مكابرة وعنادا وتبادر المعنى الى الذهن عند سماع اللفظ
من مجردا عن القرائن دليل على ان اللفظ موضوع له وحقيقة فيه (١)
قال الثاني ان النحاة منعوا عمل الفعل الماضي ونحن بانهم اعملوا
المستقبل اقول ١٢ هو الوجه الثاني من المعارضة مع جوابه
بتقرير المعارضة ان النحاة اعني جمهورهم اطلقوا اسم الفاعل بمعنى الماضي
حيث قالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي ولم يكن معرفا باللام لا يعمل
عمل فعله عملا فعله فمن الاسم الظاهر اي ينصب مفعوله بل يتعين جره
اليه بالاضافة كقوله مررت برجل ضارب زيد امس وهذا دليل على جواز
استعماله

استعماله بمعنى الماضي والاصل في الاطلاق الحقيقة وتقرير الجواب
ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل للزم ان يكون اسم الفاعل حقيقة بمعنى المستقبل
ايضا لان النحاة اطلقوا عليه اسم الفاعل حيث قالوا اذا كان اسم الفاعل
بمعنى الحال او بمعنى الاستقبال عمل عمل فعله مع انه مجاز اتفاقا واجاب
عنه في التحصيل عن جوابنا بانه يوجب كثرة المجاز وهو خلاف الاصل
قال الثالث انه لو شرط لم يبن المتكلم ونحوه حقيقة اقول واجيب
بانه لو تعذر اجتماع اجزاء المعنى بآخر جزء اقول هذا هو الوجه الثالث
من المعارضة مع الجواب بتقرير المعارضة ان يقال لو كان دوام المشتق
منه شرطا في صحة اطلاق المشتق حقيقة لم يكن المتكلم والمخبر والمحدث
حقيقة البتة واللازم باطل اذ لا بد لكل لفظ مستعمل من مدلول حقيقي
بالاتفاق فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان المصادر السيالة يمتنع وجودها
في الخارج وذلك لان اجزاءها لا تجتمع في الوجود بل الجزء اللاحق منها
لا يوجد الا بعد انقراض الجزء السابق واذا كان كذلك فلا يمكن ذواتها وتقدير
الجواب ان يقال لانسلم الملازمة فان الاسماء المشتقة على قسمين قسم يمكن
ان يوجد اجزاء اصله متعاقبة في الخارج وقسم لا يمكن ان يوجد كذلك فعني القسم الاول
دوام اصله شرط وفي الثاني لما امتنع اجتماع اجزاءه بقي الامر بآخر جزء
من اجزاءه حتى يكون المتكلم ونحوه صادقا حقيقة قبل الفراغ عن الدال في
قام زيد وعن الميم في زيد قائم بعد الشروع في الكلمتين واذا فرغ عنهما كان صدقه
مجازا لا حقيقة وذلك لان اللغة لم تبن على المضايقة والمشاحنة في مثل
هذه الامور بدليل صحة اطلاق لفظ الاكل على ازدراد اللقمة الاخيرة مع ان
المجموع منه ليس الجزء واحدا لان الزمان غير قار الذات لاجتماع اجزائه
في الوجود قال الرابع المؤمن يطلق حالة الجلوس على سبيل الحقيقة واجيب بانه
مجاز والا لاطلق الكافر على اكابر الصحابة حقيقة اقول هذا هو الوجه
الرابع من المعارضة مع الجواب بتقرير المعارضة ان يقال لو كان دوام المشتق
منه شرطا لاطلاق المشتق حقيقة للزم ان لا يصح اطلاق المؤمن حقيقة

على من خلا عن مفهوم الاعيان لانها الشرط واللازم باطل فالملزوم كذلك
بيان الملازمة ان الواحد منا اذا نام تصدق عليه انه مؤمن ولا تصدق عليه
الايمان في تلك الحالة لان الايمان لما عبارة عن التصديق كما هو مذهب
اما منا الاشعرين او عملا كما هو مذهب المعتزلة وكل منهما لا يتحقق في حال
نومه وتقدير الجواب ان يقال هذا من اطلاق الموضع على الحال عن
مفهومه بطريق الحقيقة بل هو بطريق المجاز والاصح اطلاق الكافر على الكبر
المحاربة بسبب اللام المقدم وفي هذا الجواب نظر لان الجسم انفعل الحقيقة
فتدبر للمانع منع لزوم فتركت ههنا اجلال لعظم الصحابة رضي الله عنهم اجمعين
وذلك لمنافاة الحقيقة هذا الاطلاق مجاز لانه لو كان اطلاق المؤمن على الشخص
باعتبار الكفر السابق الايمان الثابت حقيقة لكان اطلاق الكافر على الكبر
الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاق فيبطل المؤدى
واجابها صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بان الحقيقة قد تهجر لمعارض شرعي
فلا يلزم من امتناع اطلاق اسم الذم لكونه مجازا بتعظيمهم هو تعظيم الصحابة رضي الله عنهم
لجهين امتناع عليه وهو الممنوع وفي هذا الجواب نظر لان القاعدة ان امتناع
الشيء قد يكون لامتناع اسناده الى عدم المقتضي ووجود المانع كما ان اسناده الى عدم المقتضي
اولى الا ترى انا لو اسندنا عدم الزوجية المانع لكان المقتضي قد وجد وخلف اثره والاساس
عليه فعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لان المدعى المصنف يدعي ان امتناع اطلاق
الكافر لعدم المقتضي وهو وجود المشتق منه حالة الاطلاق والمجيب يدعي
ان امتناعه لوجود المانع فكان الاول اولى وهذه القاعدة يتضمنه تنفع فرقته
من المباحث قال اللالنة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره
للاستقراء قالت المعتزلة الله تعالى متكلم لكلام خلقه في جسم كما انه خالق
والخلق هو المخلوق قلنا الخلق هو التاثير قالوا الملزم قدم العالم والا لافتقر
الخلق لخر وتسلسل قلنا هو نسبة فلم يحتج الى تاثير اخر اقول
لجواز الطلاق اسم الفاعل على الشيء والفعل الى المصدر المشتق منه قائم بغيره ذلك
الشيء لم يجب بمقتضى اللغة الطلاق ذلك المشتق عليه الذي قام به هذا استدلالهم
اللغة فوجدنا الامر كذلك وخالفت المعتزلة في المسئلتين فقالوا الله تعالى
يصدق عليه انه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به لان الكلام النفسي باطل

عندهم

عندهم ولا كلام الا الحروف والاصوات وهي مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى
لكانت ذاته محلا للحوادث بل خلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ او
في غيره من الاجسام تخلقه اياه في الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى
متكلما وان قام به الكلام ثم استدلوا على مذهبهم بان الخالق يطلق على الله تعالى
ويشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله والمخلوق ليس
قائما بذاته والجواب انه انما اطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفسي
القائم بذاته تعالى كما تقدم في الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخالق باطل
لان الخلق ليس هو المخلوق بل هو تاثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قائم بذات الله تعالى
واما الاطلاق الواقع في الآية الكريمة فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم
المتعلق كما سياتي في كلام المصنف والتعلق كالخلق للمخلوق قوله قالوا
لو لم يقدم العالم اي قالت المعتزلة لا جائز ان يكون الخلق هو التاثير لانه ان كان قديما
لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل وكلاهما محال بيان الاول
من وجوه احدها ان المؤثر سبحانه قديم والتاثير قد فرضناه قديما واذا وجد
المؤثر والتاثير استحال تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الازل وجود العالم
الثاني ان العالم هو ما سوى الله تعالى والتاثير غير الله تعالى فلو كان قديما كان
العالم قديما الثالث ان التاثير نسبة والنسبة موقوفة على المنتسبين
وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع انها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق
قديما من طريق الاولى واما بيان الثاني وهو التسلسل فلان التاثير ان كان
حادثا فهو يحتاج الى خلق اخر اي الى تاثير اخر لان كل حادث لا بد له من تاثير مؤثر
فيعود الكلام الى ذلك التاثير ويتسلسل وهذه الشبهة لا جواب عنها في المجهول
والفرق الكاصل وقد اجاب المصنف بان التاثير نسبة فلم يحتج الى تاثير اخر وتقديره
من وجهين احدهما ان النسب والاضافات كالبنوة والاخوة امور عدمية لا
وجود لها في الخارج وانما هي امور اعتبارية اي يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر
الثاني ان النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصلا حصلت والا احتاج
الى مؤثر اخر وهذا الجواب فيه التزام حدوث التاثير والجواب الاول

مانع للحدوث والقدم معا لانهما من صفات الوجود وقد فرضناه متعدوما واجاب
في التحصيل بجوابين احدهما ان الممتنع انما هو تقدم النسبة على محالها واما ثبوتها
مع محالها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه الا ترى ان تقدم الباري تعالى
في المعالم نسبة بينه وبين العالم ويستحيل القول بتوقف وجودها على
وجود المنتسبين الثاني ان المحال من التسلسل انما هو التسلسل في
المؤثرات والعلل واما التسلسل في الآثار فلا نسلم انه يمتنع وهذا التسلسل
انما هو في الآثار وقال الاصفهاني في شرح المحصول وفيه نظر لانه يلزم
منه تجويز حوادث لا اول لا وهو باطل على رأينا ومن الملة لاذكر الامر المنتخب
قال الفصل الرابع في الترادف وهو توالي الالفاظ المفردة الدالة على
معنى واحد باعتبار واحد كالانسان والبشر والتاكيد يقوي الاول والتابع لا
بعيد اقول الترادف ماخوذ من الردف وهو كوب اثنين على دابة واحدة
وفي الاصطلاح ما اشار اليه المصنف فقوله توالي للالفاظ جنس دخل فيه الترادف
وغيره وتوالي الالفاظ هو تتابعها لان اللفظ الثاني تبع للاول في مدلوله وانما عبر
بذلك ولم يعبر بالالفاظ المتوالية لانه شرع في حد المعنى وهو الترادف لا في حد
اللفظ وهو المترادف كما فعل الامام وعبر بالالفاظ ليشمل ترادف الاسماء كالبر
والقمح والافعال كجلس وقعد والحروف كفي والباء من قوله تعالى مصبحين
وبالليل لكن الترادف قد يكون توالي لفظين فقط وانضافا للفظ جنس بعيد
لاطلاقه على المهمل والمستعمل وهو يجتنب في الحدود فالصواب ان يقول
توالي كلمتين فصاعدا وقوله المفرد احترز به عن شيئين احدهما ان يكون البعض
مركبا والبعض مفردا كالاسم مع الحد نحو الانسان مع الحيوان الناطق فانهما وان دلا
على ذات واحدة فليسا مترادفين على الاصح لان الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والمحدود
يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن الثاني ان يكون الكل مركبا
كالحد والاسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين ايضا
وان دلا على مسمى واحد وهو الانسان لان دلالة احدهما بواسطة الذاتيات
والاخر بواسطة الخاصة لكن التعبير بالافراد غير محتاج اليه وقوله الدالة
على مسمى واحد اي الدال كل منهما على مسمى واحد واحترز به عن المتباينة
كالانسان

كالانسان والفرس وقوله باعتبار واحد قال في المحصول احترزنا
به عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم
فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الذكر سواء كان
كالا او قاطعا والصارم باعتبار شدة القطع وكذا الصنة والصنة كالتابع
والفصيح وهذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد على
معنيين مجتمعين في ذات واحدة وقد يعدم في بعضهم تقسيم الالفاظ الى هذه
الالفاظ متباينة والمتباين هو الذي تغاير لفظه ومعناه ويمكن ان يقال احترز
به عن الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن احدهما يدل بطريق الحقيقة
والاخر بطريق المجاز كالاسد والشجاع وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد
كقام زيد زيد ولكنه خارج من الترادف بل من التاكيد اللفظي فلابد ان يقول توالي
الالفاظ المفردة المتغايرة قوله كالانسان والبشر مثال للترادف من حيث
اللغة فان الانسان يطلق على الواحد رجلا كان او امراة وكذلك البشر يطلق ايضا
على الواحد قال تعالى ما هذا بشرا وقد يكون المترادف بحسب الشرع كالفرض
والواجب او بحسب العرف كالاسد والسبع او بحسب لغتين كالله وخداي
بالفارسية قوله والتاكيد يقوي الاول اشارة الى الفرق بين التاكيد
المؤكد والمترادف وحاصله ان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت
اصلا واما المؤكد فانه لا يفيد غير فائدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف
ان يقول والتاكيد تقوية الاول او المؤكد يقوي الاول قال واما الفرق بين
المترادف والتابع لقولنا شيطان ليطان وحنبر بنسر وجيعان بيعان وشبه
ذلك فهو ان التابع وحده لا يفيد شيئا البتة فان تقوية المتبوع عليه افادة
تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالانسان انتهى كلامه ومقتضى كلام
المصنف ان التابع لا فائدة له اصلا وبه صرح الآمدي في الاحكام ولم يتعرض ابن الحاجب
لفائدته وقد عرفت مما قدرناه ان التاكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان
من جهة ان التابع يشترط فيه ان يكون على زنة الاصل كشيطان ليطان بخلاف
التاكيد في وقوع المترادف في اللغة مذاهب اصحها وهو الذي جزم به المصنف
نعم في لغة العرب طائفة به والثاني المنع وحكاه ابن فارس في كتابه

المرجية عن غلب واختاره ان وضع اللفظين لمعنى واحد عن محل الواضع عنه
وما ورد به هم الترادف يتطرق له التغاير قال واحكامه في مسائل
الاولى في سبب المترادفان اما واضعين والتبسا او من واحد لتكثير الوسائل
والتوسع في بحال البدايع الاول لما فرغ من تعريف الترادف شرع في
مسائل تتضمن احكامه وهي اربع مسائل الاولى في بيان السبب لوقوع
الالفاظ المترادفة فبين ذلك ان اللفظين المترادفين اما ان يحصلا من واضعين
بان يضع احدهما لفظ المعنى ويضع الآخر لفظا آخر لذلك المعنى ولم يشعر الواضع
الاول ثم يشتهر اللفظان ولم يتميز احد الواضعين عن الآخر ويشبه ان يكون هذا
هو السبب الكلي لوقوع الترادف او يحصل المترادفان من واضع واحد وفيه
مصلحتان احدهما تكثير الطرق الى التعبير عن المعاني المطلوبة ومن ثم صلحة
حسنة فانه كلما كان طرق التعبير عن المعنى الواحد اكثر كان الانسان على التعبير
اقدر واليه اشار المصنف بقوله لتكثير الوسائل والوسائل جمع وسيلة وهي ما
يتقرب به الى الغير والثانية التوسع في بحال البدايع اي في سلوك طرق الفصاحة
واساليب البلاغة في النظم والنثر ووجه ذلك ان اللفظ الواحد قد يتاتى ما يتعذر
مع لفظ آخر للسجع او القافية او الجنس او الترصيع والاتيان ذلك باستعمال المترادف
مع ذلك اللفظ فتسهل بسبب الترادف سلوك انواع الفصاحة والبلاغة وبما ذكره
المصنف من بيان سبب وقوع الترادف اندفع شبهة ثعلب وابن فارس التي ذكرناها
وعللها بعضهم بان الترادف لو وقع لخلى عن الفائدة اذ فائدة وضع الالفاظ التعبير
عن المعاني المرادة وفهمها عند سماع الالفاظ ومن الفائدة تحصيل بوضع احد اللفظين
فيكون وضع اللفظ الآخر عاريا عن الفائدة اذ حصر الفائدة فيما ذكره ممنوع لما بين
اقول وينبغي ان يحمل كلامهم على ما قر لغتين واحدة اما قر لغتين فلا كما ذكره
عاقل كما قاله الاصفهاني وذهب الامام الى وقوعه في اللغة لا قر الاستعمال الشرعية
مع موافقته ان الفرض والواجب مترادفان وكذلك السنة والتطوع
قال الثانية انه خلاف الاصل لانه تعريف المعرف وبحوج الى حفظ
الكل اقول المسألة الثانية في بيان ان الترادف خلاف الاصل
اي خلاف الراجح وفائدته اذا تردد لفظ بين كونه مترادفا للفظ آخر
وبين انه محمله على التباين اولى بهذين كونه خلاف الاصل بوجهين احدهما
ان

ان الترادف تعريف المعرف وذلك لان اللفظ معرف للمعنى وتعريف المعنى يحصل
بوضع لفظ واحد فقط ووضع لفظ آخر له تعريفا لذلك المعنى المعرف باللفظ الاول
وتعريف المعرف خلاف الاصل ومنه نظر لانا لا نسلم انه تعريف المعرف بل هو
علامة ثانية فان اللفظ علامة للمعنى لا معرفة له ولو كان تعريفا للمعرف لم امتنع وقوع
الترادف الاصلي بوضع واضع واحد فظهر بهذا بعد فيما ذكر من اثبات كون الترادف خلاف
الاصل بطلانا والوجه الثاني من الدليل الدال على ان الترادف خلاف الاصل
هو ان الترادف يوجب للمشقة والظاهر من حال الواضع الاحتراز عنها وبيان
كونه للمشقة هو ان المخاطبين قد يعلم معنى احد اللفظين للمترادفين ولا يعلم ان
اللفظ الآخر موضوع لمعناه بعينه فيحتمل فهمه اذا سمع ذلك اللفظ الآخر والاندفع
هذه المشقة الاحتفظ جميع الالفاظ المترادفة وفي ذلك زيادة مشقة واليه اشار
المصنف بقوله ويحوج الى حفظ الكل وفيه النظر السابق اشارة ما قطع
به المصنف من كون الترادف خلاف الاصل حكاه صاحب المحصول عن بعض الناس
وذكر الوجهين السابقين ولم يرد على ذلك شيئا وزاد صاحب الحاصل على الوجه الاول
ان تعريف المعرف محال فان لم يكن فلا اقل من ان يكون شنيعا قبيحا قال
الثالثة اللفظ يقوم مقام مرادفه من لغته اذ التراكيب تتعلق بالمعنى دون اللفظ
اقول المسألة الثالثة هل يجوز ان يقام احد اللفظين المترادفين بعام
الآخر في التركيب او لا فيه ملاك مذاهب اصحابنا عند الحنفية والاصفهاني وغيرهما نعم
ان المقصود من التركيب انما هو المعنى دون اللفظ تقول هذا فرس جيد وهذه خطة
جيدة لان صحة ضم الالفاظ بعضها الى بعض تابعة لصحة ضم المعاني بعضها الى
بعض والمجد في التركيب والثاني لا يجب مطلقا واختاره في الحاصل والتحصيل
وقال في المحصول انه احق لان صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ لانه يصح قولك
خرجت من الدار ولو ابدلت لفظة من وحدها بمرادفها بالفارسية لم يجز فان
واذا عللنا ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة الثالث التفصيل فيجب ان
كانا من لغته واحدة لما قلناه بخلاف ما اذا كانا من لغتين وهذا ما صححه المصنف
وتبعه الصفي الهندي لان صحة التركيب وفساده يتعلق بالمعنى دون اللفظ

الألوكة
www.alukah.net

والفرق ان اختلاط اللفظين يستلزم فهم مهمل الى مستعمل فان لفظة احد
اللفظين بالنسبة الى الاخرى مهملة وقوله اذ التركيب يتعلق بالمعنى
اشارة الى ان الخلاف انما هو في حال التركيب اما في حال الافراد كما في تعديد الاشياء
من غير عامل ملفوظ به والاقدر فيجوز اتفاقا وقوله بذكر الاعم هو المسلة في المنتخب
والادرك في كتبه ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وستاتي ايضاحها قال
الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان فاما ان يؤكد بنفسه مثل
قوله صلى الله عليه وسلم لا غزون قريشا ملانا او بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا
وكلتا وكل ولجمع واخواته للجمع او اجمعة كان وجوازه ضروري ووقوعه
في اللغات معلوم اقول لما كان التوكيد قريبا من معنى الترادف ذكره
في مباحثه وعرفه بانه تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان فاما ان يؤكد بنفسه مثل
تقوية مدلول لفظ ما ذكر بلفظ ثان اي التوكيد عبارة عن
تقوية مدلول لفظ ما ذكر بلفظ ثان لفظة مدلول بلفظ ثان
فخرج بقوله تقوية الترادف وسائر انواع التوابع المستقلة ودخل فيه انواع
التوكيد من اللفظية والمعنوية واراد بقوله ثان معنى حال كما يقال ثاني
اثنين اي احدهما وثالث ثلاثة اي احدهم فيدخل في احد جنيد
تقوية مدلول اللفظ المتقدم باللفظ المتاخر كقولك جاءني زيد نفسه وتقوية
مدلول اللفظ المتاخر باللفظ المتقدم كقولك ان زيدا قائم والقيام زيد ويرد
عليه نحو قولنا زيد عطشان فطشان فانه دخل في احد مع انه ليس من احد
فلو قال المصنف التوكيد تقوية مدلول لفظ بلفظ اخر مشتمل بالدلالة
لخرج نحو ذلك لكان احسن وقوله فاما ان يؤكد بنفسه
الى اخره فيه اشارة الى تقسيم التوكيد بعد تعريفه وهو ان التوكيد اما
ان يكون بتكرار اللفظ الاول بعينه او يكون بلفظ غير اللفظ الاول والاول
يجري في الجملة كقوله صلى الله عليه وسلم لاغزون وقريشا ملانا وهذا الحديث رواه
ابو داود عن عكرمة مرسلا وفي المفرد في جميع انواعه من الاسم والفعل والحرف
ويسمى توكيدا لفظيا في عرف النحاة والثاني اما ان يكون توكيدا للمفرد او
توكيدا للجملة والاول بالفاظ محفوظة وهي النفس والعين وتوكيدهما المفرد
والمثنى والمجموع وكل توكلنا وكل ويختصان بتاكيد المثنى والمثناة كقولك جاءا
الزيدان كلاهما او المزيدان كلتاهما واما للجمع كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

اجمعون ومنه اخوات اجمعين كاكتعين ابصعين ابتعين وتوكيدهما
غير المثنى ويسمى توكيدا معنويا في العرف المذكور والثاني ما يؤكد به الجملة كان
كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي اذا علمت هذا علمت ان المصنف
اطلق المفرد على المثنى والمجموع وهو صحيح لان المفرد يطلق ويراد به ما ليس
بجملة ومن الناس من منع الترادف كثعلب ومن قائل ومنهم من منع التوكيد
قال في المحصول فان كان نزاعه في الجواز العقلي فهو باطل بالضرورة
لان العقل لا يحيل الاهتمام والتعدد الوسائل وان كان في الوقوع
فكذلك ايضا لان من استقرا لغة العرب علم انه واقع لكن اذا دار الامر
بين التاكيد والتاسيس فالتاسيس اولى قوله وجوازه ضروري
ووقوعه في اللغات معلوم اشارة الى رد قول الملحدين المنكرين للتاكيد فالنزاع
معهم اما ان يقع في الجواز او في الوقوع اما جوازه عقلا فلانه لا يبعد شيء
اهتمام قابل بكلام فيؤكده واما وقوعه في اللغات فمعلوم بالاستقراء قال
الفصل الخامس في الاشتراك وفيه مسايل الاولى في اثباته اوجبه
قوم لوجهين الاول ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية فاذا
وزع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم المقدمتين بان المقصود بالوضع متناه
والثاني ان الوجود يطلق على الواجب والممكن فوجود الشيء عينه ورد
بان الوجود زايد مشترك وان سلم فوقوعه لا يقتضي وجوبه اقول
بهذا الفصل عقد صاحب الالمام الاشتراك قال في المحصول المشترك
هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا او من حيث
هما كذلك فقولنا الموضوعة لحقيقتين مختلفتين احترزنا به عن الاسماء
المفردة ولعله اراد بها الالفاظ الناصبة وقولنا وضعا او احترزنا به عما نقل
على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك احترزنا به عن
اللفظ المتواطي فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من
حيث انها مشتركة في معنى واحد واعلم انه لا حاجة الى قولنا من حيث

www.alukah.net

هما كذلك لان اللفظ المتواطئ كالحيوان مثلا لم توضع للانسان والفرس بل وضع
لمعنى مشترك بينهما فلم تكن موضوعا لكل منهما وحينئذ يجب ان يحترز عنه وفي هذا
الفصل خمس مسائل الاولى في اثبات الاشتراك والمذاهب فيه ثلثة الاول ان
اللفظ المشترك اما ان يجب وقوعه او يستحيل وقوعه او يمكن ويقع وقوعه وقال
بكل واحد من هذه المذاهب طائفة واختار المصنف منها الامكان مع وقوعه
في القرآن العزيز وغيره وهو الصحيح الذي عليه الجمهور وابطل ادلة الوجوب
وادلة الاستحالة اولا ثم اثبته اخيرا [illegible] لوجهين احدهما ان المعاني
اذا علمت هذا فنقول لو وجب الاشتراك قوم لوجهين احدهما ان المعاني
غير متناهية لان الاعداد احد انواعها وهي غير متناهية والالفاظ متناهية
لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه وحينئذ
اذا وزع الالفاظ المتناهية على المعاني غير المتناهية لزم الاشتراك
ضرورة ورد هذا الوجه بمنع المقدمتين اي لانسلم ان الالفاظ متناهية
قوله لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه قلنا
لانسلم جواز تكرار الحروف مرارا غير متناهية والانسلم ان المعاني غير
متناهية الا بدليل ولئن سلمنا ان الالفاظ متناهية والمعاني غير
متناهية لكن لا يلزم وجوب الاشتراك فان المعاني المقصودة اعني المعاني
التي تحتاج الى التعبير عنها متناهية لكونها متصورة واذا كانت متناهية
فلا يلزم من توزيع الالفاظ عليها وجوب الاشتراك الوجه الثاني ان الوجود
يطلق على الواجب وعلى الممكن بطريق الحقيقة اذ لو كان مجازا في احدهما او في احدهما
لصح نفيه عنه لانه من خواص المجاز ووجود كل شيء غير ماهيته ثابت
في علم الكلام واذا كان كذلك فيكون وجود كل شيء مخالفا لوجود الآخر كالماهيات
فيكون الوجود مقولا عليها بالاشتراك اللفظي واجيب عنه بان مفهوم
الوجود زائد على الماهية مشترك بين الوجودات الثابت في علم الكلام
وحينئذ يكون الاشتراك معنويا لا لفظيا وان سلم ان الاشتراك لفظي
واز وجود كل شيء غير ماهيته لكن لا يلزم منه الا وقوع الاشتراك لا وجوب
وقوعه الذي هو دعوانا لان وقوع الشيء لا يستلزم وجوب وقوعه قال قيل
الوجه من الالفاظ العامة ولا بد منها في اللغات فان حاجة الناس داعية

الى ذلك قلت لا نسلم ان الالفاظ العامة لا بد منها في اللغات ولئن سلمنا
فلا يتعين الوجود لجواز اشتراك الموجودات في حكم واحد سوى الوجود فيستغني
باللفظ الموضوع بازائه عن لفظة الوجود قال واحالة الآخرون لانه
لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونوقض بأسماء الاجناس اقول
استاذ المصنف الى المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك واحتج القائلون به
بان المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذي هو المقصود بالوضع فيكون وضعه
سببا للمفسدة والواضع تعالى حكيم يستحيل ان يضعه لغير فائدة ورد
بان ما قالوه منتقض باسماء الاجناس كالحيوان والانسان الا ترى انه لو قال
اشتريت عبدا لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فانه
لا يدل على خصوص تلك الذات ثم قد نافى تقسيم الالفاظ وفي الجواب نظر فان اسم
الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود
منه فرد معين وهو غير معلوم فالاولى في الجواب ان يقال لا يفيد وقوع الاشتراك
من قبيلتين وبان ما قالوه من المحذور يندفع عنه الحمل على المجموع قال
والمختار امكانه لجواز ان يضع من واضعين او من واضع واحد لغرض الابهام
حيث يجعل التصريح سببا للمفسدة ووقوعه للتردد في المراد من الغزالي
ونحوه ووقع في القرآن مثل يلتقه قروء والليل اذا عسعس اقول
لما فرغ من ابطال شبهة القائلين بوجوب الاشتراك والقائلين بامتناعه
اشار الى ما هو المختار عنده من امكانه ووقوعه في اللغة في الجملة وفي القرآن
وبيان امكانه انه لا امتناع عقلا من وضع اللفظ المشترك لانه من الجائز
ان يضع احد الشخصين او احدى القبيلتين لفظا لمعنى وبضع شخص آخر
او قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر ثم يشتهر كل واحد من الوضعين
بحيث لا يترجح احد المعنيين على الآخر عند الاطلاق ذلك اللفظ الابعدينة
ولا يتميز احد الوضعين عن الآخر فيصير اللفظ مشتركا بهذا اذا قيل بتعدد
الواضع اما اذا قيل بان الواضع واحد فيجوز ان يضع ذلك الواضع لفظ الحد
واحد المعنيين مختلفين ويكون غرضه بذلك ان احد المعنيين يدل ذلك اللفظ

www.alukah.net

بطريق الاجمال في مواضع يتضمن فيها التصريح باحد المعنيين خللا ومفسدة
كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقت ذهابه الى الغار من هو فقال رجل يهديني السبيل وكما اذا لم يكن المتكلم
واثقا بصحته وجود احد المعنيين على التعيين مع جزمه بوجود احدهما
لاعلى التعيين فحينئذ يعبر عنه باللفظ المشترك لئلا يؤدي الى التكذيب
والتجهيل قوله ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه اشارة
الى بيان المختار ايضا من وقوع المشترك في اللغة والقائلون بجوازه اختلفوا
في وقوعه والمختار امكانه ووقوعه وقال في المحصول وبعضهم سلم امكانه
وخالف في وقوعه قلت وما يظن انه مشترك فهو اما متواطئ او حقيقته ومجاز
ثم استدل المصنف على الوقوع بانا نتردد في المراد من القرء والعين والجون
ونحوها فاذا اذا سمعنا القرء مثلا نتردد بين الطهر والحيض على السواء فلو
كان حقيقة في احدهما فقط او في العدد المشترك لما كان كذلك وقد وقع
في القرآن العظيم كقوله تعالى ثلثة قروء والليل اذا عسعس اي اقبل
وادبر وانما اورد المصنف هذين المثالين لان احدهما من الاسماء والاخر
من الافعال وايضا احدهما مجموع والاخر مفرد فبين بذلك وقوع النوعين
في القرآن ومنهم من منع وقوعه في القرآن والحديث كما قال في المحصول
لانه اذا وقع مبينا طال بغير فائدة واذا كان غير مبين فلا يفيد وجوابه
ان فائدته الاستعداد للامتثال بعد البيان وايضا فانه كاسماء الاجناس
قال الثانية انه خلاف الاصل والافهم مالم يستفسر ولا امتنع
الاستدلال بالنصوص ولانه اقل بالاستفسار او يتضمن مفسدة للسامع لانه
ربما لم يفهم وهاب استفساره او استثقل او فهم غير مراده وحمل لغيره
فيؤدي الى جهل عظيم واللافظ لانه قد يحوجه الى العيب ويؤدي ايضا
ايضا او تعمية فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحا اقول للاشتراك
وان كان خلاف الاصل كما قال في المحصول ويغني به
ان اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والافراد كان الغالب على الظن
هو الافراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدل المصنف

بوجوه احدها انه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب
الا بالاستفسار ثم يحتاج البيان الى استفسار اخر ويلزم التسلسل
والتالي كذلك فان الفهم يحصل لمجرد اطلاق اللفظ الثاني لو تساوى الاحتمالان
لامتنع للاستدلال بالنصوص على افادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم بجواز
ان يكون الفاظها موضوعة لمعان اخر وتكون تلك المعاني هي المرادة الثالث
الاستقراء يدل على ان الكلمات المشتركة اقل من المفردة والكثرة تفيد الرجحان
الرابع ان الاشتراك يتضمن نقائص للسامع واللافظ فيقتضي ان لا يكون
موضوعا اما السامع فلانه ان احدهما ان الغرض من الكلام هو حصول
الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمه او استثقل
اما لحقارته واما لكون المستفسار يشبع بعدم الفهم والناس يستثقلون
منه الثاني انه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع في الجهل ويحمله لغيره فيوقعه
فيه ايضا فيصير ذلك سببا جاهلا جمع كثير وهو جهل عظيم واما تضمنه
لمفاسد اللافظ فلان السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم الى اعادته باسمه المفرد
فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثا لا فائدة فيه وايضا فانه يؤدي الى
اضراره لاحتياجه دائما الى التفسير وقد يشق عليه التعبير لعارض وايضا
فانه ربما يعتقد فهم السامع مع انه لم يفهم فيضيع غرضه كمن قال لعبده
اعط الفقير عينا او اثنين يعين على ظنه يفهم عين الماء فيفهم عين هو الذهب
قوله فيكون مرجوحا اي لهذه الوجوه الاربعة واذا كان مرجوحا كان
خلاف الاصل وهو المدعى وقد يقع في كثير من الشروح هنا مخالفة ما قدرناه
فاجتنبه على ان نسخ الكتاب مختلفة ايضا هنا اشارة الى هذه الوجوه
لا تنفي وقوع الاشتراك مطلقا بل بين واضع واحد وهو السبب الاقلي
قال الثالثة مفهوما المشترك اما ان يتباينا كالقرء للطهر والحيض او
يتواصلا فيكون احدهما جزاء للاخر كالممكن للعام والخاص او لازما له كالشمس
للكوكب وضوءه او لا المشترك لابد له من مفهومين فصاعدا اي
معنيين فالمفهومان اما ان يتباينا او يتواصلا فان تباينا اي لم يصدق احدهما

على الآخر فان لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع للطهر والحيض
وان صح اجتماعهما فهما مختلفان ولم يظفر له بمثال فان تواصلا فقد يكون
احدهما جزءا من الآخر وقد يكون لازما له مثال الاول لفظ المكن فانه موضوع
للمكن بالامكان العام والمكن بالامكان الخاص فالامكان الخاص هو سلب
الضرورة عن طرفي الحكم واعني به الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل انسان كاتب
بالامكان الخاص ومعناه ان ثبوت الكتابة للانسان ليس بضروري ونفيها عنه
ايضا ليس بضروري فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق وهو ثبوت
الكتابة وعن المخالف وهو نفيها واما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف
المخالف للحكم اي وان كانت موجبة فالسلب غير ضروري وان كانت سالبة
فالايجاب غير ضروري كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام ومعناه ان
سلب الحيوانية عن الانسان غير ضروري بل الاثبات في هذا المثال ضروري
ولا شك ان سلب الضرورة عن احد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن
الطرفين جميعا فيكون المكن العام جزأ من المكن الخاص ولفظ المكن موضوع
لهما فيكون مشتركا بين الشيء وجزوه قال في المحصول والحلاقة ايضا
على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر الى ما فيه من المفهومين المختلفين وانما
سمي بالامكان الخاص والعام بالعام لان الاول اخص فانه يبقى وحده سلب الضرورة
عن الطرفين وحده سلبها عن الطرف المخالف بخلاف العكس فصار كالانسان والحيوان
في قوله كالتمر مثال للمشترك بين الشيء ولازمه فان التمر يطلق على
الكوكب المضيء كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوءه كما تقول جلسنا في الشمس مع ان
الضوء لازم له فان توقف في هذا المثال فتوقف فليمثل له بالرحم فان اجراء
نص على انه يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر فيكون
مشتركا بين الشيء ولازمه ويمثل له ايضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين النفسيين
واللفظيين كما قاله في المحصول مع ان اللفظيين دليل على النفسيين والدليل يستلزم
فيصدق عليه انه مشترك بين الشيء ولازمه على ان الامام ويحصري قد سلما بذلك وردا
بهذا التمثيل بل زادا عوضا عنه الاشتراك بين الشيء وصفته ومثلوه باذا سميما
رطلا اسود اللون بالاسود فيمثل التمثيل ايضا فظهر ان شرط المشترك ان يكون حقيقة
في معنييه بلا خلاف ولهذا استدل به من قال انه اولى من المجاز والحلاقة العلم

على ما قدمناه له لتبرير حقيقته والمجاز كما سبق وقد تلخص مما قالوه ان الاشتراك
قد يكون من الشيء وجزئه او لازمه او صفته وهذه المسألة ليست في المنتخب
قال الامام لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين لان الواقع
لا يخلو من احدهما فلا يستفيد السامع بالحلاقه شيئا فيصير الوضع لذلك
عبثا واعترض عليه من التحصيل بانه ان نفى الوقوع من واضع واحد وامر
الشبب الاولى واعترض الغزالي ايضا بانه يدون الاطلاق يحتاج الى دليل
مستقل ومع الحلاقة لا يحتاج الا الى قرينة تعين المراد ونقل الغزالي
والمستوعب عن جماعة انهم منعوا الاشتراك من الضدين ايضا والمشهور الجواز
كما تقدم قال الرابعة جوز الشافعي رضي الله عنه والقاضيان
وابو علي اعمال المشترك في جميع معنوياته الغير المتضادة ومنعه ابو هاشم
والكرخي والبصري والامام لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي والصلاة من الله تعالى مغفرته ومن غيره استغفار انتهى
اختلف العلماء في انه هل يصح اطلاق لفظ المشترك على جميع معنوياته او لا فذهب
الشافعي رضي الله عنه الى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه وتبعه
القاضيان ابو بكر الباقلاني ومنا والقاضي عبد الجبار من المعتزلة واختاره المصنف
من اصحابنا ومن الحاجب ونقله الغزالي عن مالك رحمه الله تعالى ونقله المصنف عن ابي علي الجبائي
لكن في الوجيز لابن برهان ان الجبائي منعه قال الا ان يتفق المعنيان في حقيقة
واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة في الاستمرار ومنعه ابو هاشم والكرخي والبصري
وابو الحسين البصري كما قاله في المحصول واختاره الامام في تبصرته كما ونقله
الهندي عن ابي عبد الله البصري ايضا والغزالي عن ابي حنيفة للنص قال الامام في
المحصول في باب الاجماع ان المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ويحمل عليهما في قوله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ثم اختلفوا اختلف المانعون في سبب المنع فمنهم
من قال شبيه الوضع ومعناه ان الواضع لم يضع اللفظ لهما على الجمع بل على البدل
واختاره امام الحرمين في البرهان والامام في المحصول وتبعهما ابن الحاجب في مختصره
وحكاه في جمع الجوامع عن الغزالي ومنهم من قال ان شبيه امتنع رجوعه الى القصد
لان ارادة كل واحد منهما مستلزمة لعدم ارادة الآخر به لان اللفظ موضوع لهما

www.alukah.net

على البدلية لا على المعية ولو كانا مرادين معا لزم ان لا يكونا مرادين معا وهو محال
ومنهم من قال لا يجوز ان يراد باللفظ المشترك اكثر من معنى واحد في حالة واحدة
لا لغة ولا وضعا جديدا ثم عند الجمهور لا فرق بين المفرد والمجموع وبين المثبت
والمنفي ومنهم من فرق بين ذلك وسياتي في كلام المصنف واعلم ان من جوز
اطلاق اللفظ المشترك دفعة واحدة على جميع معانيه بطريق الحقيقة كالشافعي
رضي الله عنه ومن تبعه اراد بذلك ان يكون كل واحد من مدلولاته
مطابقا له او ان يكون جميع المدلولات من حيث هي الكل المجموعي مدلولا مطابقا
له صرح به صاحب التحصيل وغيره والفرق بين المعنيين ظاهر وايضا
ليس المراد منه ان يكون كل واحد من مدلولاته مدلولا مطابقا على سبيل
البدل بل المراد منه ان يكون كل واحد منها مدلولا مطابقا في الحالة التي يكون
الآخر مدلولا مطابقا فيها على معنى ان يراد باللفظ دفعة واحدة هذا المدلول
وهذا المدلول واذا تقرر ذلك فدليل الكتاب على من مذهب من جوز اطلاق
اللفظ المشترك على جميع مدلولاته بالمعنى المذكور هو ان يقال لو لم يجز اطلاق
اللفظ المشترك على جميع مدلولاته دفعة واحدة بطريق الحقيقة لما وقع لكنه
وقع فيكون جائزا وبيان الملازمة ظاهر واما بيان انتفاء اللازم فلقوله تعالى
ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة من الله تعالى مغفرة بالاتفاق ومن الملائكة
استغفار وهما مفهومان متغايران بالضرورة فيكون لفظ الصلاة مشتركا بينهما
وقد اطلق على الاثنين دفعة واحدة بطريق الحقيقة وهو المراد وانتفاء اللازم يلزم منه
انتفاء الملزوم وهو عدم الجواز وهو المطلوب قال قيل الضمير في
فيتعدد الفعل قلنا يتعدد معنى لا لفظا وهو المدعى اقول
اشار المصنف الى اعتراض على الدليل المذكور مع الجواب عنه وسنقله اليه
لصاحب الحاصل ولم نذكره في المحصول وجه الاعتراض ان يقال لا نسلم انه استعمل
هنا اللفظ الواحد في معنيين فان لفظ يصلي وان كان متحد الظاهر فهو متعدد
تقديرا وذلك لان ضمير الفاعل وهو الواو متعدد من حيث انه ضمير الجمع والتعدد
الفاعل يقتضي تعدد الفعل اذ لا بد لكل فاعل من فعل يتحقق فاعليته فكانه قيل
يصلي الله وتصلي الملائكة فلا يكون حينئذ استعمال اللفظ الواحد في معنيين بل
استعمال اللفظين في معنيين والنزاع في جواز ذلك وتوجيه الجواب ان يقال
الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعا وانما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد

وهذا الاعتراض

وهو عين المدعى بوجهين احدهما قاله الغزالي في المستصفى انه يجوز ان يكون
الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء باظهار
الشرف وجوابه ان اطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتبادر
انها مشتركة بين المغفرة والاستغفار فالحمل عليها اولى مراعاة للمعنى الحقيقي
الثاني انه يجوز ان يكون حذف الخبر للقرينة ويكون اصله ان الله تعالى يصلي
وملائكته يصلون ولجيب بان الاضمار خلاف الاصل ولك ان تقول الحمل على
المجموع مجاز كما تقدم وسياتي ان الاضمار مثل المجاز فلم ترجحتم المجاز قال
وفي قوله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية قيل حرف العطف
نيابة العامل قلنا ان سلم النيابة فنيابته في الفعل العامل قيل يحتمل
وضعه للمجموع ايضا فالاعمال في البعض قلنا فيكون المجموع مستندا الى كل واحد
وهو باطل اقول اشار الرد الى وجه الثاني الدال على انتفاء اللازم اعني
عدم وقوع استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه المختلفين دفعة واحدة بقوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية وجه الاحتجاج به انه اسند
فيه السجود الى هاتوا المذكورين والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع
فلا يخلو اما ان يراد به معنى غير وضع الجبهة وغير الخضوع وهو خلاف الاصل
والاصل عدمه او يراد به وضع الجبهة وحده او الخضوع وحده وهو باطل لامتناع الاسناد
الى كل واحد من المذكورين او يراد به الخضوع وحده وهو ايضا باطل لانه حينئذ
لم يكن لتخصيص كثير من الناس بالذكر فائدة اذ الخضوع شامل لجميع المخلوقات واذا
بطل الاقسام الثلثة تعين القسم الرابع وهو ان يكون به وضع الجبهة والخضوع
معا فكان اللفظ الواحد مستعملا في مدلوليه المختلفين دفعة واحدة
وهو المطلوب واعترض عليه بان حرف العطف نيابة العامل فكانه قيل
يسجد له من في السموات تكرار العامل فكانه قيل يسجد له من في السموات
ويسجد له من في الارض الآية فليس فيه اعمال المشترك في مدلوليه بالاعمال
مرة في معنى ومرة في معنى اخر وهو جايز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم
يذكره في المحصول واجاب المصنف عنه اولا بانا لا نسلم ان حرف العطف
نيابة العامل لما فيه من احتمالات النحاة ولئن سلم ذلك فليكون نيابته لعينه
نيابة العامل فيكون اللفظ واحدا والمعنى متعددا وهو المطلوب ويقال
اذا امتنع حمله على ذلك العامل لعينه حمل نيابة بحسب ما يقتضيه القرينة

فيكون التقدير ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ويخضع له الشمس
والقمر لقول القايل علفتها تبنا وماء باردا الى ان ذلك بارد ولا يحمل على النادر
غيره واعترض عليه ايضا بان غاية الاستدلال ان يكون يسجد مستعملا في
وضع الجبهة والخضوع لكن لم قلتم انه استعمال في جميع معانيه فانه يحتمل
ان يكون لفظ السجود كما انه موضوع لكل واحد من المعنيين يكون موضوعا
لهما معا فيكون استعماله في بعض معانيه لا في الجميع اجاب
عنه المصنف بانه حينيذ يلزم اسناد المجموع من وضع الجبهة والخضوع الى
كل واحد منها وهو باطل اقول والخفي ما فيه لما
سبق من جواز التوزيع واستدل بعضهم بقوله تعالى على وقوع استعمال اللفظ
المشترك في المعنيين بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وجه
التمسك به انه اراد بلفظ القرء الاطهار والحيض جميعا فان المراة المجتهدة
اذا ادى اجتهادها الى ان المراد بالقرء كل واحد من الطهر والحيض لزمها الاعتداد
بالطهر والحيض معا ضرورة ووجوب العمل بما ادى اليه الاجتهاد فيكون اللفظ
محمولا على مدلوليه معا واورد عليه بانه لا يلزم من وجوب العمل عليها بمقتضى
اجتهادها ان يكون اللفظ مستعملا فيهما في الواقع واجيب عنه بانه يلزم
منه ان يكون جايز الاستعمال فيهما في الواقع وهو المطلوب وفيه نظر لانه لا يلزم
منه ان يكون جايز الاستعمال فيهما بحسب ظنها ولا يلزم ان يكون ظنها مطابقا للواقع
والله اعلم قال احتج المانع بانا لو فرضنا الوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه هلم
لم لا يجوز الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع اقول استدل المانع من
استعمال المشترك في جميع معانيه حقيقة بان اللفظ المشترك ان لم يوضع لجميع معانيه
لم يجز استعماله فيه حقيقة لان استعمال اللفظ في غير مدلوله وان وضع له ايضا
كان استعماله فيه استعماله في بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعى وسلك المصنف
عن القسم الثاني اكتفاء بتذكره فيما تقدم واعلم ان المانعين اختلفوا فقيل ان المنع
لمعنى يرجع الى الوضع وهو كونه غير موضوع له وقيل المعنى يرجع الى ارادة المتكلم اي التحيل
ان يراد باللفظ الواحد في الوقت الواحد القرء بمعنى واحد قال في المحصول
والمحال الاول وعليه اقتصر المصنف قلت لك ان تختار المانعون المانع ولم يقل المانعون
واجاب بقوله الا يلزم الوضع وتقديره من وجهين احدهما انه يكون الوضع لكل
واحد كافيا لاستعماله في الجميع بمعنى انه يستعمل في هذا الدال عليه بالمطابقة وفي الاخر
كذلك وحينيذ فيكون استعماله في الجميع استعماله له فيما وضع له لان كل واحد من
تلك الصفات المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وانما يستقيم اشتراط الوضع

للمجموع ان لو كان المراد انه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولا واحدا
له لا لاحاد العشرة على احادها وليس هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع للكن
سلوته عن المجموع الواقع في كلام الخصم بوهم حدا فكان من حقه ان ينبه اولا
على هذا للمنع ثم يذكر ما في الكتاب والى جميع ما قدرناه اشار صاحب التحصيل بقوله والطايفة
ان يقول النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات لا في كلها وبينهما فرق وهنا
التقدير بناء على ان الخلاف في الكل العددي التقدير الثاني وهو بناء على الكل المجموع
انه لم لا يكون الوضع لكل واحد كما في الاستعمال في المجموع جاز من باب الحاق
اسم الجزء على الكل قال ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب
والفرق ضعيف اقول اختلف المانعون لاستعمال في جميع معانيه
من الجمع والافراد فمنهم من فرق فجوز استعمال المشترك في معنييه في حال
الجمع سواء كان اثباتا نحو اعتدي بالاقراء او نفيا نحو لا تعتدي بالاقراء لان الجمع متعدد
في التقدير فجاز تعدد مدلوله بخلاف المفرد ومنهم من فرق ايضا فجاز استعماله
في السلب وان لم يكن جمعا نحو لا تعتدي بقرء ومنعه في الاثبات لان السلب
يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب اعني التفصيل بين النفي وغيره
لم يحكه الامام والمحصل واكثر اصحابه فاعلمه فان كلامه يوهم ذلك نعم حكاه الآمدي عن ابي
الحسين البصري وكلام المصنف يقتضي ان التفصيل بين السلب والاثبات
وبين الجمع والافراد لقايل واحد والنفي كذلك وايضا فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه
يقتضي الحاقها بالافراد بعد هذا القايل لانه استثنى الجمع فقط فتوقف
والفرق ضعيف اي بين الجمع والافراد وبين النفي والاثبات فاما في النفي فتلد فيه
الامرى فانه قال في الاحكام الحق عدم الفرق لان النفي انما هو للمعنى المستفاد
عند الاثبات واما في الجمع فقاله فيه الامام فانه قال في المحصول الحق عدم الفرق
لان الجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افاده المفرد افاده الجمع
والا فلا فاما اذا قال لا تعتدي بالاقراء واراد بمسمى القرء فهو جايز لان مسمى
القرء يعني صادق عليها فيكون متواطيا واعلم ان الفرق بين النحاة في
تثنيته اللفظين المختلفين في المعنى مذاهب اجودها ورجحه ابن مالك في

الجواز مطلقا وفي الحديث الاول بيان وصحح قول الجمهور فاثنتي بالاعتبار
يريد الباصرة والذهب والباقي ورجحه ابن الحاجب في شرح المفصل المنع
مطلقا قال ابو حيان وهو المشهور والمالك وعليه نزع عصفور ان اتفقا
في المعنى الموجب للتثنية نحو الحمران الذهب والزعفران جاز والا فلا
كالعين الباصرة والذهب قال ـــ ونقل عن الشافعي والقاضي الجواز
حيث لا قرينة اقول ـــ اللفظ المشترك اذا تجرد عن القرائن المخصصة
له باحد معانيه اختلفوا فيه فمن منع استعمال اللفظ المشترك في معانيه
دفعة واحدة قال انه يجمل ومن جوز ذلك ومن جوز ذلك قال انه يجمل
ايضا وهو المختار عند المصنف كما سيأتي وذهب الشافعي رضي الله عنه والقاضي
ابو بكر الى انه يجب حمله على جميع معانيه بناء على ان اللفظ المشترك عندهما عام بالنسبة
الى جميع ما وضع له كما نقله الغزالي عنهما لان اللفظ العام اذا تجرد عن القرائن المخصصة
وجب حمله على جميع ما وضع له ذلك اللفظ المشترك وكان القاضي مذهب الشافعي
والقاضي على الوجه المذكور ولم يثبت عند المصنف ولم يرتض هذا المذهب
فلذلك قال ونقل عن الشافعي والقاضي اشارة قال في المحصول ما نقل
عن الشافعي والقاضي من وجوب حمل المشترك على جميع معانيه اذا تجرد عن القرينة
فيه نظر لانه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وان كان موضوعا فهو
ايضا موضوع لكل واحد من الافراد فاللفظ دائر بين كل واحد من الفردين وبين
المجموع فيكون الجزم بافادته المجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحا لاحد
الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال قال ـــ الخامسة
المشترك اذا تجرد عن القرينة فمجمل وان قرن به ما يوجب اعتبار واحد معين
او الكل فكذلك عند من يجوز الاعمال في المعنيين وعند المانع يجمل او الغاء البعض
فينحصر المراد في الباقي او الكل فيحمل على المجاز فان تعارضت حمل على الراجح هو
او اصله فان تساويا او ترجح احدهما واصل الآخر فمجمل اقول ـــ
اللفظ المشترك اما ان يكون معه قرينة مبينة للمراد او يكون مجردا عنها فان تجرد
عنها كان مجملا عند القاضي الشافعي والقاضي ابي بكر فان عندهما ان اللفظ المشترك
عام في جميع معانيه المختلفة فتعين حمله على ما تقدم ومن هذا يعلم ان المصنف اختار
مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحمل واذا كان معه قرينة فقد تدل على الاعتبار

اي الاعمال اما للبعض او للكل وقد تدل على الالغاء اما للبعض او للكل فحصلنا
على اربعة اقسام ذكرها المصنف على الترتيب الا ان يقترن به ما يوجب
اعماله في واحد متعين فيحمل عليه وهذا اذا كان الواحد معينا فان لم يكن
معينا فيبقى اللفظ على اجماله وقد اهمله المصنف الثاني ما يجب اعماله في اكثر
منه فيحمل على الكل عند من يجوز الاعمال في المعنيين ومن منع منه قال
انه يحمل الثالث ان يقترن به ما يوجب الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي
فان كان الباقي واحدا حمل عليه وان تعدد فهو يحمل الا عند الشافعي والقاضي
وهذا اذا كان البعض الملغى معينا والا فهو يحمل بين الجميع الرابع ان يقترن
به ما يوجب الغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي لتعذر الحقيقي فان كان البعض
فقط فان امكن حملناه عليه وان كان لكل منها مجاز فقد تعارضت وحينئذ فان
ترجح بعض المجازات على بعض عمل عليه ورجحانه اما بنفسه وذلك بان تتساوى
الحقائق ويكون بعض المجازات اقرب الى الحقيقة من الآخر واما باصالة وهو
الحقيقة وذلك بان يتساوى المجازان ولكن يكون بعض الحقائق ارجح من بعض
لوجود القرينة الملغية فان تساويا اعني الحقائق والمجازات بقي الاجمال
وكذلك اذا ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن ترجح اصالة وهو الحقيقة
وهو حقيقته على اصل هذا فيبقى الاجمال ايضا لتعادلها ومن المسألة المثبت في
المنتخب والاقرب الامدي وابن الحاجب قال ـــ الفصل السادس في
الحقيقة والمجاز الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت او المثبت نقل الى العقد
المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح
التخاطب والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والمجاز مفعل من الجواز
بمعنى العبور وهو المصدر او المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل في معنى
غير موضوع بمناسبة المصطلح وفيه مسائل اقول ـــ ذكر المصنف
في هذا الفصل مقدمة وثماني مسائل اما المقدمة ففي بيان الحقيقة والمجاز
لغة واصطلاحا ومقصوده الاعظم بيان ان اطلاق لفظي الحقيقة
والمجاز على المعنى المعروف عند الاصوليين انما هو على سبيل المجاز فاما الحقيقة
فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت قال تعالى ولكن حقت

www.alukah.net

كلمة العذاب على الكافرين اي ثبتت ومن اسمائه تعالى الحق لانه الثابت والفعيل
قد يكون بمعنى الفاعل كالعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح بمعنى المجروح
فالفعيل المشتق من الحق اركان بمعنى الفاعل كان بمعناه الثابت واركان بمعنى المفعول
كان بمعناه المثبت نقل من الامر الذي له اثبات الى العقد المطابق للواقع لانه
اولى بالوجود من العقد غير المطابق ثم نقل من العقد المطابق الى القول المطابق
لهذه العلاقة بعينها ثم نقل الى المعنى المصطلح وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له
في اصطلاح التخاطب فاللفظ كالجنس يشمل الحقيقة والمجاز والمستعمل
والمهمل وقوله المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه
ليس بحقيقة ولا مجاز وقوله فيما وضع له خرج المجاز وقوله في اصطلاح التخاطب
دخل فيه الحقايق الثلاث اللغوية والشرعية والعرفية فان الصلاة مثلا في
اصطلاح اللغة حقيقة في الدعا مجاز في الاركان المخصوصة وفي الاصطلاح
بالعكس واعلم ان المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة
الاستعمال وفي اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه فثبت ان اللغوية
اصل للكل وارادة المصنف للحقيقة الشرعية والعرفية للتسليم للاستعمال
اللفظ المشترك في معنيه فاذهمه وهو الحذير عليه الاعلام فان الحد صادق
عليها مع انها ليست بحقيقة والا لجاز كما سيأتي وقوله والتالي قال اللفظان
الموضوعان الى الاسمية جواب عن سؤال بتقدير السؤال ان يقال الحقيقة
ان كانت بمعنى المثبت فينبغي ان تكون بحذف التاء عن تاء التانيث لان الفعل اذا كان
بمعنى المفعول فقياسه ان يستوي فيه بين المذكر والمونث كما يقال رجل جريح وامراة
جريح وتوجيه الجواب ان يقال الحقيقة وان كانت صفة في الاصل لكنها غلبت
على الاسمية وتركت وصفيتها ولذلك لا يقال كلمة حقيقة او لفظ حقيقة فلهذا
دخل فيها التاء وذلك لان الفعل انما يستوي فيه بين المذكر والمونث اذا كان باقيا
على وصفيته مستعملا مع موصوفه استغنى بذلك بتانيث الموصوف عن تانيثه واما
اذا غلبت عليه الاسمية وقطعت عن الموصوف فقياسه ان يدخل فيه التاء اذا
قصد به المونث كما يقال اكيلة وطبيخة قوله والمجاز مفعل من الجواز الى
اخره يريد ان الحلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوي

حقيقة عرفية

حقيقة عرفية وذلك لان المجاز مشتق من الجواز الذي هو التعدي والعبور
يقال جزت المكان الفلاني اي عبرته ووزن المجاز مفعل والمفعل حقيقة يستعمل
حقيقة في الزمان والمكان والمصدر يقال تعودت تعود زيد تريد تعوده او
زمان تعوده او مكان تعوده فيكون لفظ المجاز في الاصل حقيقة اما في المصدر
وهو الجواز واما في مكان التجاوز او زمانه واهمل المصنف الزمان لما ستعرفه
ثم لفظ المجاز نقل من ذلك الى الفاعل وهو الجايز ثم المستقل لما بينهما من العلاقة
ثم من الفاعل الى المعنى المصطلح وهو اللفظ المستعمل في غير موضوع له بمناسبة
المعنى المصطلح بحسب التخاطب فاللفظ كالجنس يشمل قوله بمناسبة المصطلح ليشعر
بان لابد بين المعنى الحقيقي والمجازي من علاقة اعتبرتها العرب فالمجاز بحسب
المعنى المصطلح مجاز في الدرجة الثانية كما ان الحقيقة بحسبه مجاز في
الدرجة الثالثة واما قال المجاز منقول من الجواز بمعنى العبور لان المجاز ليس
نفسا من الجواز بمعنى الامكان وذلك لان اللفظ يعبر من المدلول الحقيقي الى المجازي
واما بمعنى الامكان فغير مناسب للمحل فيه فان قدر فيقول الى العبور
وفيه مسامحة الاولى الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية كالدابة ونحوها
والخاصة كالغايط والنقض والجمع والفرق واختلف في الشرعية كالصلاة والزكاة
فمنع القاضي مطلقا واثبت المعتزلة مطلقا والحق انها مجازات لغوية اشتهرت
الموضوعات مبتدا ان والا لم تكن عربية فلا تكون القران عربيا وهو باطل لقوله تعالى
ولذلك انزلناه قرانا عربيا ونحوه اقول ما فرغ من الكلام على الحقيقة
لغة واصطلاحا شرع في بيان وجودها وهي تنقسم الى اربعة اقسام احدها
اللغوية والاشك في وجودها الا ان ينقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالحجر والبر
والتها والارض وبدا باللغوية لان ما عداها فرع عنها الثاني العرفية العامة وهي
التي نقلت عن مسماها اللغوي الى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الاول قال
في المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت في اللغة
لكل ما يدب كالانسان تخصصها العرف العام بما له حافر واما باشتهار المجاز بحيث يستنكر
بعده استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة الى الخمر وهي في الحقيقة مضافة

المالك العرفية الخاصة وهي بالكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي
تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتي بيانها في
القياس ان شاء الله تعالى واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر الى آخره الشرعية
وهي اللفظة التي استعمله وضعها من الشرع كالصلاة للافعال المخصوصة والركوع
للقدر المخصوص قال في المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة
كاوايل السور عند من يجعلها اسماء السور وكانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم
لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلا منهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ له
ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن انا لا نعرف الرحمن الا
اليمامة او كان احدهما مجهولا والآخر معلوما كالصلاة والصوم اذا علم ذلك فقد
اختلفوا في وقوع الشرعية فمنعه القاضي ابو بكر بن الطيب الباقلاني وابن المشيري وغيرهما ونقله الماوردي
في الحاوي عن الجمهور وزعموا ان لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعملة
في المعنى اللغوي وهو الدعاء والامساك وللشرع اقام الشرع ادلة اخرى للاعتداد
بها نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية فهو منصرف بوضع الشرع لا بتغيير
الوضع وانتبه المعتزلة وقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ من الصلاة والصوم
وغيرهما من مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعاني الشرعية عن غير دواعاة
النقل الى المجاز اللغوي فليست حقائق لغوية والا مجازات عنها ولذلك قالوا الايمان
لغة التصديق وتفاه الشرع الى العبادات شرعية شاسبة ولهذا امر ابن الحاجب
واثبت المعتزلة الدينية ايضا فدل على انهم يثبتون شرعية غير دينية وقصدهم من هذا
ان تركب الكبيرة ليس بمسلم او الكافر انوثة مطلقا اي سواء كان فيها مناسبة ام لا
بخلاف مذهبنا كالسباني وسواء كان اسمها للفعل كالصوم والصلاة او الفاعل كالصائم وهو
المسمى عندهم بالدينية واختار المصنف تبعا للامامين انها لم تستعمل في المعنى
اللغوي ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع فيما بين المعاني
لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما كانت في اللغة موضوعة
للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعي اطلقت على المعنى الشرعي مجازا تسمية للشيء باسم بعضه
ولا يكون هذه الالفاظ بذلك خارجة عن لغة العرب لاقتسام اللغة الى حقيقة ومجاز
فتلخص ان هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية وهذا هو اختيار
ابن الحاجب ايضا وتوقف الآمدي فلم يختر شيئا واشار الى ان الخلاف في الوقوع
واما الامكان فمعلوم في المحصول انه متفق عليه جوزوا وقوع الاحكام لاشتمالها فيه وفيه نظر

فقد نقل ابو الحسين في المعتمد عن قوم انهم منعوا الامكان ونقله عنه الاصفهاني في شرح
المحصول قوله والا لما تكلم عربية لان العرب لم تضعها الا لحقيقة والمجاز اوالا
تكلم بحقيقة اي لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عربية بل ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت
غير عربية لان العرب لم تضعها الا لحقيقة والمجاز واذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن
عربيا لكن القرآن عربي لقوله تعالى ولقد انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى قرآنا عربيا غير ذي
عوج وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهذا الدليل لا يبطل به المذهب
لان المدعين الاخيرين الخصوص بل مذهب المعتزلة فقط قال قيل المراد بعضه
فان المخالف يدعي ان الاكثر القرآن يحتمل قراءة البعض فلست بقراءة البعض معارض بما يقال انه بعضه
قيل تلك كلمات قلائل فلا يلزم من عدم كونه عربيا لقصيدة فيها الفاظ فارسية فيها الفاظ عربية
ان يخرجه والاصح الاستثناء قال ولقائل ان يقول استعمال الاكثر لغتهم فلم
تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل ينقوض بالمشكاة والقسطاس
والاستبرق والسجيل قلت وضع العرب فيها والحقوه وافق لغة اخرى
اقول اعترضت المعتزلة على هذا الدليل باربعة اوجه احدها
ان هذه الآيات لا تدل على ان القرآن كله عربي بل ان بعضه عربي لان القرآن
يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا الوصف لبعض القرآن حقيقة
بعضه وجوابه ان استدلالكم بالتكليف وان دل على ان المراد بالقرآن البعض
فهو معارض بقولنا للسورة والآية انه بعض القرآن فانه لو اطلق عليه القرآن
حقيقة لما كان له دخال البعض يعني وايضا فان بعض الشيء غير الشيء واذا تعارضا
تساقطا وسلم ما قلناه اولا واعلم ان ما ذكره اولا من الحنث ممنوع فقد نص
الشافعي رضي الله عنه على ما حكاه الرافعي في ابواب العتق انه لو قال لعبده ان قرأت
القرآن فانت حر لا يعتق لا بقراءة الجميع الثاني هذه الالفاظ وان كانت غير
عربية لكنها قليلة فلا يخرج القرآن عن كونه عربيا لقصيدة فارسية فيها الفاظ
عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية والجواب انا لا نسلم بل تخرج عن
كونه عربيا قطعا بدليل صحة الاستثناء فنقول القرآن عربي الا كذا وكذا ومثله
القصيدة ايضا الثالث انه يلزم في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب
لها من حيث الجملة وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها
عن ذلك وجوابه ان تخصيص الالفاظ بكونها عربية او فارسية ليس حكما

www.alukah.net

حاصلا لذات الالفاظ من حيث هي هي بل بحسب دلالتها على تلك المعاني في تلك اللغة
فلا يصير اللفظ عربيا الا اذا دل على المعنى الذي وضعه العرب له وفيما قاله نظر بل
الحق ان العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله فيما يعني اخذ ويدل على هذا ان الاعجمي
كابراهيم واسمعيل لا يخرج عن العجمية باستعمال العرب له فيما يعني اخذ كما صرح به
النحاة ولهذا منعوا صرفه للتعريف والعجمية وبهذا اندفع ما قيل ان اللغات اصطلاحية
فاذا قلنا توقيفية ففي الحكم بتخصيص البعض بالعربي بحث يتقوى به جواب المصنف
الرابع انه منقوض بالفاظ واقعة في القرآن ليست عربية بل معربة فان المشكاة
حبشية كما قاله في المحصول وهندية كما قاله الآمدي وابن الحاجب وهي الكوة والقسطاس
رومية وهي الميزان والاستبرق فارسية وهي الديباج الغليظ وسجيل ايضا فارسية
وهي الحجر من الطين واجاب المصنف بانا لا نسلم ان هذه الالفاظ غير عربية فان
غايتها ان وضع العرب لا وافق وضع غيرهم كالصابون والتنور فان اللغات المختلفة
متفقة فيها وفيه في المحصول ولئن سلمنا خروج هذه الالفاظ عن مقتضى الدليل
فيبقى ما عداها على الاصل اشاره الى ما صححه المصنف والامام من كون المعرب
لم يقع في القرآن نقله ابن الحاجب عن الاكثرين ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في اوائل
الرسالة ولم يصح الآمدي شيئا وصحح ابن الحاجب وقوعه ~~مستدلا باجماع النحاة على ان ابراهيم~~
واسمعيل لا ينصرف للعلمية والعجمة كما تقدم واعلم ان كون القرآن عربيا انما هو
باعتبار نظمه وتركيبه من الالفاظ المستعملة في لغة العرب المعلومة معناها
عندهم لا باعتبار كون جميع مفرداته من وضع العرب فانه لا اشكال في وقوع الفاظ مفردة
غير عربية في القرآن وقد قال النحاة انه ليس الا نبيا كلا عجمية الا اربعة شعيب
وصالح وهود ومحمد صلى الله عليهم وسلم وكذلك انه الملائكة كلا عجمية الا اربعة منكر
ونكير ومالك ورضوان عليهم السلام فيجاب بان اكل اسم نبي او ملك ذكر اسمه في القرآن
فهو عربي الا هذا وارد النبيه وقد ذكر فيه انه عجمية غير هذا خمسة فرعون وهامان
وقارون وآزر وقيل ان الخلاف في كون المعرب واقعا في القرآن ام لا انما هو
في غير الاعلام اما الاعلام المعربة فلا خلاف في وقوعها في القرآن فمن انكر وقوع المعرب
في القرآن مطلقا فالظاهر انه اراد ما لم يكن متداولا بين العرب ولم يكن معلوما عندهم
فحاصله لم يرتب المصنف هذه الاعتراضات على الوجه الاولى فان اللائق الابتداء
بالدليل ثم بالتالي ثم بالاول فنقول اولا لا نسلم انها غير عربية بل يكفي فيه

استعمال

اسنادها عندهم سلمنا لكن لا نخرج القرآن عن كونه عربيا لانها قليلة سلمنا خروجه
فليس بممتنع لان المراد من قوله تعالى قرآنا عربيا هو البعض قال ~~[illegible]~~ وعورض بان
الشارع اخترع معاني فلابد لها من الفاظ فلم لا تكون في النحو وبان الايمان في اللغة هو
التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لانه الاستسلام والاستسلام مبتغيه لقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولم يجز استثنا المسلم من المؤمن وقد
قال تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين والاستسلام هو الدين لقوله تعالى ان
الدين عند الله الاسلام والدين فعل الواجبات لقوله تعالى وذلك دين القيمة فلنا
الايمان في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانها الانقياد والعمل
الظاهر وبهذا قال تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وانما جاز الاستثنا
لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة الاسلام اقول قد
عارضت المعتزلة دليلنا بعد تسليم صحته بوجهين احدهما اجمالي والآخر تفصيلي
الاول وهو الاجمالي ان الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب كالصلاة والزكوة
وغيرهما من المعاني الشرعية فلابد لها من الفاظ تدل عليها من قبل الشارع ليعرفها المكلف
فتكون تلك الالفاظ موضوعات مبتدأة للشارع لا مدخل للعرب في وضعها لان وضع
الالفاظ للمعاني مشروط بتعقل المعاني والتقدير انهم لم يتعقلوا تلك المعاني فلا يصح
ان يكون لهم مدخل فيه اجاب المصنف بان نوقف على انه للشارع من الفاظ التعريف
لسلمنا ان المعاني الشرعية مسلم لكن لا يشترط ان تكون تلك الالفاظ موضوعة ابتدا
لان التعريف تحصل بالفاظ موضوعة في لغة العرب لمعان اخر اذا كان بينها وبين المعاني
الشرعية علاقة على سبيل التجوز فلم يحج حينئذ الى الفاظ مستجدة من قبل الشارع
وذلك كلفظة الصلاة مثلا فانها موضوعة في لغة العرب لمجرد الدعا والشارع
لما اضافه الى الاركان المخصوصة اليه اطلقها على المجموع المركب منه ومن سائر الاركان
اطلاق اسم الجزء على الكل وهو احد انواع المجاز فثبت ان افادة تلك الالفاظ
للمعاني الشرعية انما هي بواسطة وضع العرب واستعمالها الوجه الثاني من المعارضة
وهو التفصيلي ان الايمان في اللغة العرب هو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات
ولا مناسبة بينه وبين التصديق فيكون الحقيقة الشرعية وارفعه لوضع الشارع
ابتدا اما المقدمة الاولى فبالنقل عن اهل اللغة واما الثانية فلان الايمان
هو الاستسلام والاستسلام هو الدين والدين فعل الواجبات فالايمان فعل الواجبات

الألوكة
www.alukah.net

وانما قلنا ان الايمان هو الاستسلام لوجهين احدهما انه لو كان غيره لما كان مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه الثاني لو كان مغايرا لامتنع استثناؤه منه لان الاستثناء اخراج بعض الاول ولكنه لا يمتنع لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان غير هنا بمعنى الا ان لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المومنين فيكون المنفي هو ثبوت الكفار وهو باطل فتقدير انه استثناء ثم ان هذا الاستثناء منقطع فلا بد له من تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المومنين والا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه فيكون التقدير فما وجدنا فيها احدا من المومنين الا اهل بيت من المسلمين اي منهم واوقع الظاهر موقع الضمير وذلك استثنا المسلمين من المومنين فثبت ان الايمان هو الاستسلام وانما قلنا ان الاستسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله هو الاسلام وانما قلنا ان الدين فعل الواجبات لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفا ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة وذلك دين القيمة اي دين الملة المستقيمة بقوله تعالى وذلك اشارة الى كل ما تقدم من اقام الصلاة وايتا الزكاة بتاويل المذكور فيكون دينا اشارة الى تقدير المصنف لهذا الدليل نظرا الى ان من جملة معدماته ان الاستسلام هو الدين وان الدين فعل الواجبات وقد استدل عليها بما ينبغ العطف والموجبة الكلية لا تعطف كنفسها وقد قدره غيره على الصواب فقالوا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج ان فعل الواجب هو الايمان وهو المطلوب وبهذا قدره الامام وابتاعه كصاحب الحاصل والاقدي ومن تبعه كابن الحاجب **قوله** قلنا الايمان في الشرع الى اخره هذا جواب عن الدليل التفصيلي وتوجيهه ان يقال الايمان في الشرع ايضا هو التصديق كما هو اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما نرى علما بالضرورة مجيئه به فيكون مجازا لغويا من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالدابة والايمان بهذا التفسير غير الاسلام وغير الدين فان الاسلام والدين هو اللغة هو الانقياد وفي الشرع هما الاعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا فاثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الايمان فدل على المغايرة وبهذا ظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فان مدلول الآية من يبتغ دينا بغاير الاسلام فهو غير مقبول فاذا لا يلزم ان الايمان دينا كما بينا لم يلزم عدم قبوله وكذا ان نقول يجوز ان يكون المراد في الآية

هو المفهوم اللغوي والمعنى ان الاعراب ما صدقوا محمدا صلى الله عليه وسلم ولكن انقادوا ضرورة وحينئذ فلا يلزم من تغاير المفهوم اللغوي ان يكون المفهوم الشرعي مغايرا والنزاع فيه لما مر في الاول **قوله** وانما جاز الاستثنا الى اخره جواب عن قولهم لو كان الايمان غير الاسلام لم يجز استثنا المسلم من المومن وتوجيهه ان يقال استثنا المسلم من المومن لا يدل على ان الايمان هو الاسلام غايته ان يدل انه يدل على ان المومن صادق على المسلم وذلك حق فان الايمان الذي هو التصديق الخاص مشروط للاسلام المعتبر فكل مومن مسلم ولا عكس فصدق احد الشيئين على الآخر يقتضي اتحادهما في المفهوم فان الضاحك صادق على الكاتب مع ان مفهوم احدهما ليس عين مفهوم الآخر وقد اجيب عن هذا الدليل ايضا بمنع ان الدين فعل الواجبات واما قوله تعالى وذلك دين القيمة فلا يلزم عود ذلك الى ما تقدم لانه قد يتذكر وما تقدم كثير يونث واذا كان كذلك فلا بد من اضمار شيء اخر ليصح الكلام وهو ان يقولوا ذلك الذي امرتم به دين القيمة ولسنا نسلم بان نضمر واذلك اولى منا بان نضمر شيئا اخر بان نقول معناه ان ذلك الاخلاص او ذلك الدين دين القيمة ويكون مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالان فلا بد من الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يودي الى تغيير اللغة وهو ان الايمان غير التصديق واضمارنا لا يودي اليه وما لا يودي الى التغيير اولى مما يودي اليه لما سيابي ان النقل خلاف الاصل مهما امكن **قوله** احتج اهل القبلة في مسمى الايمان فذهب شيخنا الاشعري الى انه عبارة عن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم بكل ما علم مجيئه به وذهب جهم بن صفوان الى انه معرفة الله تعالى بالقلب حتى ان من عرف الله تعالى بقلبه ومات قبل ان يعتقد بلسانه يومن كامل الايمان وهو احدى الروايتين عن الاشعري وهو مذهب اكثر اهل البيت لاسيما الزيدي المرتضى وقالت الكرامية الايمان عبارة عن كلمتي الشهادة وزعموا ان المنافقين مومنون وقال جمهور المعتزلة هو عبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات ومنهم من ادخل المندوبات فيه ايضا وذهب اكثر السلف ونعم المحدثين والخوارج الى ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ونقل عن ابي حنيفة واكثر الفقها انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب

www.alukah.net

ثم اختلفوا هل وقوعها في حقيقته هذه المعرفة نفسها الا لكون بالاعتماد الجازم سواء
كان اعتقادا تقليديا او صادرا عن الدليل وحكموا بصحة استدلال المقلد ومنهم من
خصها بالعلم الصادر عن الاستدلال واختلفوا ايضا في العلم المراد بالعلم المعتبر في
تحقيق الايمان فقال بعضهم هو العلم بالله تعالى وصفاته على التمام والكمال
وهم الذين اقروا على تكفير مخالفيهم في صفات الله تعالى من اهل القبلة وقال
اهل الانصاف منهم المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
فعلى هذا القول العلم بكونه عالما بالعلم او لذاته وبكونه مدركا او غير مدرك وامثال
ذلك لا يكون داخلا في مسمى الايمان فهذه هي الاقوال المنقولة في مسمى الايمان في
عرف الشرع وتمام الاحاطة بها واستيعاب حجج كل طائفة منهم وترجيح ما هو
على بعض من وظيفة علم الكلام وقال فروع الاول النقل خلاف الاصل
الاصل اذ الاصل بقاء المعنى ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع ثان
فيكون مرجوحا اول فرع تقدم الاستدلال على اثبات حقيقة اللغوية
والشرعية والعرفية وتقدم ان الشرعية والعرفية منقولان من اللغوية
فلذلك عقبه بفروع ملتئمة مبنية على النقل الاول النقل خلاف الاصل
على معنى ان اللفظ متى دار بين كونه منقولا وبين كونه غير منقول فالحمل على كونه غير
منقول اولى لوجهين احدهما ان الاصل في الاشياء بقاء ما كان على ما كان كما
في العيان والنقل مناف لهذا الاصل فيكون مرجوحا الثاني ان النقل يتوقف
على مقدمات ملاك احدها وضع اللفظ بازاء المعنى الاول المنقول عنه واليه
اشار بقوله ونسخه الثانية وضع اللفظ بازاء المعنى الثاني المنقول
اليه واليه اشار بقوله ووضع ثان وغير المنقول لا يتوقف الا على الوضع الاول
فقط واذا كان كذلك فيكون النقل متوقفا على مقدمات اكثر مما يتوقف عليه
المنقول فيكون مرجوحا لانه اندر وجودا من الموقوف على مقدمات اقل قال
الثاني الاسماء الشرعية موجودة المتواطئة كالحج والمشتركة كالصلاة الصادقة على
ذات الاركان وصلاة المصلوب وصلاة الجنازة والمعتزلة سموا اسماء الذوات
دينية كالمؤمن والفاسق والحروف لم توجد والفعل توجد بالتبع اول
الاسماء الشرعية موجودة وهي اما متواطئة او مشتركة والاول النقل على وقوعه
كالحج والصوم وغيرهما من الاسماء المستعملة في المعاني الشرعية المتفق على
والمعاني اختلفوا في وقوعه فقال في المحصول والحق وقوعه لان لفظ
الصلاة

الفرع الثاني على القول بالنقل هو ان الاسماء الشرعية وهي الاسماء التي نقلها الشرع
من معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية موجودة وذلك لان الاسماء المتواطئة منها
وهي التي صدقت على افراد تساوت في مسمياتها موجودة كالحج والصوم والزكوة ولذا
الاسماء المشتركة منها ايضا موجودة كلفظة الصلاة فانها تطلق على الصلاة
ذات الاركان الفعلية والقولية كالفرائض المكتوبة حالة الامن والرفاهية
وعلى العادمة بجميع الاركان الفعلية كصلاة المصلوب فانها فقدت الركوع والسجود
والقعود وعلى العادمة لبعضها كصلاة الجنازة اذ عدم فيها الركوع والسجود والقعود
دون القيام فتكون مشتركة بينها اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة والمعتزلة
سموا الاسماء الشرعية اجارية على الافعال كالصلاة والحج وغيرهما كما عرفت قال
في المحصول واما الالفاظ المتداولة الشرعية فالظاهر انها لم توجد لان التداول على خلاف
الاصل فيتفقد وقت الحاجة وفيما قاله نظر فقد تقدم ان الفرض والواجب مترادفان
وهما من الحقائق الشرعية وايضا لو صح ما ذكره وجب ان لا توجد الاسماء المشتركة الشرعية
والكل انها وجدت كما قلنا واما الحروف الشرعية المنقولة من المعاني اللغوية الى المعاني
الشرعية لم توجد للاستغراء واما الفعل الشرعي فقد وجد بتبعية الاسماء الشرعية
بان يشتق منها افعال شرعية خامسة عبارة المصنف تشعر بان النقل
من المعاني اللغوية الى المعاني الشرعية لم توجد في الحروف لا طريق الاصالة
والاطريق التبعية والحق ان الحروف كالافعال في ذلك فان نقل منطق
معاني الحروف من المعاني اللغوية الى المعاني الشرعية مستلزم لنقل ايضا بالضرورة
فلا فرق في ذلك بين الافعال والحروف كما في المجاز والاستعارة وحكم الاسماء المشتقة
من الافعال حكم الافعال في ذلك والحق ذلك على المعاني والبيان قال
الثالث صيغ العقود كبعت وطلقت انشاء اذ لو كان اخبارا فان كانا ماضيا او حالا
لم يقبل التعليق والا لم يتبع ايضا اذ كذبت لم تعتبر واذ صدقت فصدقها اما بها فيدور
او بغيرها وهو محال اجماعا وايضا لو قال للرجعية طلقتك لم يتبع كما لو نوى الاخبار
اول اشار المصنف في هذا الفرع الى ان صيغ العقود كبعت واشتريت
وزوجت وطلقت وامثال ذلك من الفاظ العقود والفسوخ امثال في كونها اخبارات
في اللغة عن ابرام واقعة في الزمن الماضي وفي الشرع قد تستعمل ايضا للانشاء

www.alukah.net

كما اذا صدر عن انسان بيع او طلاق او غير ذلك ثم قال بعت وطلقت مرادا به
الاخبار عما صدر عنه في الماضي من الزمان واما اذا استعملت هذه الالفاظ لاستحداث
احكام لم تكن قبل كانت منقولة الى الانشا وقالت الحنفية انها اخبارات
عن ثبوت الاحكام وذلك بتقدير وجودها قبيل اللفظ وغايته ان يكون مجازا وهو
اولى من النقل كما سياتي والفرق بين الانشا والخبر ان الانشا لا يحتمل التصديق
والتكذيب بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتاخر وايضا الانشا هو الكلام الذي ليس لمتعلقه
الذي خارجي يتعلق الحكم النفساني به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر وايضا
الانشا يكون سببا لثبوت متعلقه والخبر مظهر له والاكثرون ذهبوا الى
انها انشاءات واستدل المصنف لبطلان ادلة احدها لو كانت اخبارات
في قول القايل لزوجته طلقتك مثلا لكان اما اخبارا عما صدر منه في الزمن
الماضي او في الحال او عما يصدر منه في المستقبل بالضرورة والاقسام
الثلثة باطلة فبطل القول بكونه اخبارا اما الاول والثاني فلاقتضائهما
امتناع قبول التعليق لان التعليق عبارة عن توقيف دخول الشيء في الوجود على
دخول غيره في الوجود لكن تعليقه بالشرط كدخول الدار ونحوه صحيح بالاجماع
فبطل كونه اخبارا عن الماضي او الحال واما الثالث فلاقتضائه عدم
وقوع الطلاق به كما لو صرح بالاخبار عن وقوع الطلاق في المستقبل وقال
ستطلقين او ستصيرين مطلقة في المستقبل فانه لا يقع به الطلاق بالاتفاق
الدليل الثاني لو كانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها **وان كانت**
صادقة فصدقها ان حصل بهذه الصيغ نفسها اي توقف حصوله على حصول
الصيغة فيلزم الدور لان كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتك مثلا موقوف
على وجود المخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف المخبر عنه وهو وقوع
الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتك لزم الدور وان حصل الصدق بغيرها
فهو باطل اتفاقا للاجماع منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة
الدليل الثالث اذا قال للمطلقة الرجعية في حال العدة طلقتك
ونوى الاخبار فانه لا يقع عليه شي فان لم ينو شيا او نوى الانشا فانه يقع
بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز ان يكون خبرا
عن الحال فلذلك يقع **قال** الثانية المجاز اما في المفرد مثل

الاسد للشجاع او في المركب مثل اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر
العشي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك **اقول** لما فرغ المصنف
من المسألة الاولى في مباحث الحقيقة شرع في المسألة الثانية من مباحث
المجاز فذكر ان المجاز على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون في مفردات الالفاظ
كقولك رايت اسدا وتعني به الرجل الشجاع الثاني ان يقع في المركب فقط
وذلك بان يستعمل كل واحد من تلك الالفاظ في موضوعه ويكون الاسناد
غير مطابق للواقع الاصلي كنسبة الفعل الى غير فاعله الحقيقي مثل قول
الشاعر العبدي اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فالاشابة
والافنا والكر والمر حاصلة حقيقة لكن اسنادهما الى الاخيرين مجازا
لان الله تعالى هو الفاعل لها الثالث ان يقع في المفرد والمركب جميعا كقولك
احياني اكتحالي بطلعتك اي سرتني رويتك فاستعمل لفظ الاحيا في السرور
والاكتحال في الروية وذلك مجاز ثم انه اسند الاحيا الى الاكتحال مع ان المحيي
هو الله تعالى فعلم من هذا وقوع المجاز في اللغة واختلفوا هل وقع في كلام الله تعالى
وكلام رسوله اولا فذهب [illegible] اولا هذا التقسيم نقله الامام عن عبد القاهر
الجرجاني وارتضاه هو واتباعه ومنهم المصنف وفي متابعته اياهم اشكال ومستنده
ان المركبات عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيب وحصره
في الافراد فانها التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب
اذ لو قلت هلك الاسد واردت ان الرجل الشجاع مرض مرضا شديدا فانه مجاز
واقع في المركب لا في النسبة وكذا ورد امير المومنين اي كتابه او امره فانه مجاز واقع
في تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب فان الاسد
من قولنا جا الاسد مركب لانضمام غيره اليه واذا تقرر ايراد هذه الاشيا
على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهي واردة على المفرد لخروجها منه ثم الا ان التمثيل
بالبيت وشبهه انما يصح ان لو علم اعتقاد المتكلم فقد يكون دهريا فيكون قد استعمل
اللفظ فيما وضع له في اعتقاده رابعها المجاز في التراكيب عقلي لان نقل الاسناد عن متعلقه
الى غيره نقل حكم عقلي لا لفظ لغوي كذا قاله في المحصول وهو بناء على ان المركبات

الألوكة
www.alukah.net

غيره ضوعه ق ـــــ ومنعه بن داود في القرآن والحديث لنا
قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه ق ـــــ فيه اللباس فلنا الا لباس
مع القرينة ق ـــــ لا يقال لله تعالى انه متجوز قلنا لعدم الاذن او لايهامه
الاستناع فيما لا ينبغي لنا ـــــ اختلف الناس في وقوع المجاز في الكلام
في الملة فذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ومن تبعه الى منعه
مطلقا وذهب ابو بكر بن داود الاصفهاني الظاهري وبعض الحنابلة والرافضة
ايضا الى منع وقوعه في القرآن خاصة ونقل ذلك عن بعض المالكية وذهب الجمهور
الى انه واقع في القرآن وغيره وهذا هو المختار عند المصنف للنه خص الاستدلال
بوقوعه في القرآن لان القايل بوقوعه في القرآن قايل بوقوعه في غيره من غير
عكس فاذا ثبت وقوعه في القرآن ثبت في غيره واعلم ان خلاف بن داود
في وقوع المجاز في القرآن مشهور واما خلافه في وقوعه في الحديث كما نقله في الكتاب
فلم يشتهر الا عن صاحب المحصول واتباعه دليلنا قوله تعالى جدارا يريد ان
ينقض وجه الاستدلال به ان الله تعالى اطلق يريد ولم يرد به معناه الحقيقي
الذي هو الميل مع الشعور لامتناع قيامه بالجدار للكونه جمادا فيكون المراد به الاشراف
على الوقوع ونحوه وذلك من المجاز قالوا لانسلم امتناع قيام الارادة بالجدار فان الله
تعالى قادر على خلق العلم والحياة في الجدار حال الخطاب وحينئذ لا يمتنع حمله
على المعنى الحقيقي اجيب عنه بان ذلك من خرق العادات التي لا تكون الا
في زمن النبوة لتصديد التحدي لا في عموم الاوقات ولم يكن ذلك للتحدي فيكون ممتنعا
ثم ان سلمنا قالوه مع بعد فيجب عليهم بسائر الامات المشتملة على الالفاظ
المجازية فانها كثيرة جدا كقوله تعالى جنات تجري من تحتها الانهار اشتعل
الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزا
سيئة سيئة مثلها واسال القرية فانه من باب المجاز بالنقصان وليس كمثله شيء
وهو من باب المجاز بالزيادة احتج الخصم بوجهين احدهما ان المجاز لا يدل
على المراد مجردة لعدم وضعه للمعنى المجازي فلو ورد في القرآن لادى الى الالباس
وذلك غير جايز على الله تعالى واجيب عنه بمنع الالباس وانما يكون كذلك ان
لو لم يكن مع المجاز قرينة دالة على المراد والمجاز لا يرد بدون القرينة فلا يؤدي
الى الالباس الوجه الثاني انه لو جاز وقوع المجاز في القرآن لجاز ان يطلق على الله
تعالى المتجوز لان المتجوز من يتكلم بالمجاز واللازم منتف بالاتفاق فينتفي الملزوم

واجيب عنه بان اسما الله تعالى توقيفية فلا يطلق عليه اسم مشتق
او غير مشتق الا باذن منه تعالى ولم يوجد منه اذن في اطلاق المتجوز عليه
فلهذا لا يجوز اطلاقه عليه لامتناع صدور المجاز عنه هذا اذا قلنا ان اسما الله تعالى
توقيفية كلا ولئن سلمنا باصطلاحيته وان سلم انها اصطلاحية فالمانع من اطلاق
المتجوز عليه هو ان اطلاقه عليه تعالى يوهم الاتصاف من جواز اطلاق الاسم الذي
لا ينبغي اطلاقها عليه كالمكان والكبر وغير ذلك مما يوهم النقص والبهتان
المصنف بقوله او لايهامه الاتصاف فيما لا ينبغي ق ـــــ الثالثة شرط المجاز العلاقة
المعتبر نوعها نحو السببية العالمية مثل نزل الوادي والصورية كتسمية العنب خمرا الول
قدرة والغائية مثل نزل السحاب والغائية كتسمية العنب خمرا الول
يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
والا لجاز استعمال كل لفظ في كل معنى وهو باطل وهل يكفي وجود العلاقة بين
المعنى الحقيقي او لابد من اعتبار العرب اي بان يستعمل فيه فيه مذهبان حكاهما
الآمدي من غير ترجيح وغيره عنه بان المجاز هل هو موضوع او لا اصحهما عند الحاجب
انه لا يشترط لان اهل العربية لا توقفون عليه واصحهما عند الامام واتباعه انه
يشترط لان الله له صفات وهي الشجاعة والحمى والبخر والجدام ومع ذلك
لا يجوز اطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع ولجاز
ان يقول المشابهة كافية في صيغة ظاهرة وهي لا يقبل الذهن الها ق ـــــ
القرائن والخلاف انما هو في الانواع لا في جزيات النوع الواحد فالعالم بالاشتراك يقول
لابد ان تضع العرب نوع التجوز بالكل الى الجزء مثلا وبالسببية الى المسبب والى هذا
المعنى اشار المصنف بقوله المعتبر نوعها ق ـــــ في المحصول والذي يحضرني من
انواعها اثنا عشر فنبها وقد ذكرها المصنف الا انه اسقط العاشر للاستغناء عنه
بالثالث وزاد الصفي الهندي والذي يحضرني من انواعها احد وثلاثون نوعا وعدها
ولنقتصر على ما ذكره المصنف فان الزايد عليه اما مندرج او مدلول في غير هذا الموضع
احدها علاقة السببية وهو اطلاق اسم السبب على المسبب اي الحالة
على المحل ثم ان السبب على اربعة اقسام قابلي ويعبر عنه بالمادي وصوري
وفاعلي وغايي وكل يوجد لابد له من الاربعة كالسرير فان مادته الخشب
وفاعله النجار وصورته الانتيطاح وغايته الاضطجاع عليه وانما سميت العلاقة

www.alukah.net

الاول اسبابا لتاثيرها في الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغاي سببا لانه الباعث على
ذلك فانه اذا استحضر في ذهنه الاضطجاع حمله على ذلك العمل وهو معنى قولهم
اول الفكر اخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلثة في الاذهان
وبعلولة العلل الثلثة في الاعيان اي في الخارج مثال تسمية الشيء باسم
سببه القائل قولهم سال الوادي اي الماء الذي في الوادي فعبر عن الماء السائل
بالوادي لان الوادي سبب قابل له فاطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر
فان الماء في اصطلاحهم جنس ماهية التي وهاهنا ليس كذلك ويظهر ان هذا
من باب تسمية الحال باسم المحل او من مجاز النقصان الاتي وتقديره ماء الوادي
ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصوري الهلاق اليد على القدرة في قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم اي قدرة الله فوق قدرتهم فاليد الصورة خاصة يتاتى بها
الاقتدار على الشيء وهو تجويف راحتها وضغر عظمها وانفصال بعضها من بعض
لتتاتى على الاشياء بقوة فتشكل البديع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع
وقد تقدم انه سبب صوري فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب الهلاق
اسم السبب الصوري على المسبب قال الاسنوي وقد انعكس المثال على
الامام واتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية
القدرة يدا كما قدرناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام في المنتخب على
الصواب ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائي على قولهم نزل السحاب
يعنون المطر فان السحاب سبب غائي في المطر عند قائلي بقول الشمس تنضج
الثمار هكذا امثل المصنف تبعا للتحاصيل ومثل له الامام بقولهم نزل السماء
واليه اشار الرقول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا
وفيه نظر فان المطر قوفا فهو سماء والظاهر انه مراد المصنف ايضا وكانه فهم ان
المراد بالسماء المعهودة هي المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تاثيرها في المطر
فصرح به ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائي قوله تعالى انبي اراني
اعصر خمرا اي عنبا فاطلق العصر الخمر على العنب لانها العلة الغائية
عندهم النوع الثاني علاقة المسببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب
كتسمية المرض المهلك بالموت واذا تعارض الامران من العلاقة الاولى وهي الهلاق
اسم السبب على المسبب ومن المسببية التسبب على المسبب ومن الثانية
وهي الهلاق اسم المسبب على السبب فالاولى اولى لان المسبب المعين يدل

على السبب المعين بخلاف العكس الاتي ان البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء
وانتقاض الوضوء الدال على البول قد يكون عن لمس او غيره فلما كان فهم المسبب
عن السبب اقرب من عكسه كان اولى وقد قال العكس اولى لان وجود المسبب
بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب والانعكاس يجوز تخلف المسبب
عن السبب ثم ان العلة الاولى قد عرفت اقسامها الاربعة فاذا تعارضت
فاولاها العلة الغائية لاجتماع علاقتي السببية والمسببية فيها لانها علة في
الذهن من حيث ان الحكم مثلا هو الداعي الى عصر العنب ومعلولة في الخارج لانها
لا توجد الا اخرا كما قدمناه النوع الثالث المشابهة وهي تسمية الشيء باسم
ما يشبهه اما في الحس او هو ما اقتصر عليه الامام واتباعه كالهلاق الاسد على
الشجاع او في الصورة كالهلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع
يسمى المستعار لانه لما اشبهه في الحس او الصورة اشعرنا له استعمله وتسميناه
اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافي النوع الرابع المضادة
وهو تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاطلق على الجزاء
سيئة مع ان الجزاء جنس ويمكن ان يكون من مجاز المشابهة كما قاله في المحصول لان المماثلة
شرط ويمكن ايضا ان يكون حقيقة لانه لساء الكافي ليشمل الكافي فالاولى التمثيل
بالمغارة للاربعة المهملة النوع الخامس الكلية وهو اطلاق اسم الكل على الجزء
كاطلاق اسم الرجل على بعضه ومثله الامام واتباعه باطلاق العام على الخاص
وفيه نظر فان العموم من باب الكلية لا من باب الكل والجزء منه من باب الجزئية
لا من باب الجزء كما تقدم في بحث الدلالة لا جرم ان المصنف مثل بالرجل وفيه نظر
فان رجله نزاعا تقدم في بحث الكلام على الحقيقة الرعية فالاولى التمثيل بقوله تعالى
يجعلون اصابعهم في اذانهم النوع السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء
على الكل كاطلاق الاسود على الزنجي فان بياض عينيه واسنانه من كونه حقيقة واعلم
ان هذا المثال ذكره الامام واتباعه فتابعهم المصنف وهو على المدعي فانه من باب
تسمية الجزء باسم الكل كالمقسم الذي قبله وايضا المفهوم من الاسود قيام السواد بظاهر
جلده فقط وايضا فحمل المشتق على الشيء اعم من كونه ثابتا لكله او لبعضه بدليل
الاعرج للمكسور احدى الرجلين والصولجان المثال بقوله تعالى فتحرير رقبة والاولى

وهو اطلاق اسم الكل على الجزء اقوى من اطلاق اسم الجزء على الكل لان الكل يستلزم
الجزء من غير عكس النوع السابع الاستعداد وهو ان يسمى الشيء المستعد له باسم ذلك
الامر كتسمية الخمر وهو في الدن بالمسكر فان الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد
له وعبر الامام عن هذا بامكان هذا بتسمية امكان الشيء باسم وجوده وعبر عنه
ابن الحاجب بتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه باسم ما يؤول اليه الماس تسمية
الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كاطلاق العبد على العين او مشتقا كالضارب
على من قرع من الضرب وهذا النوع ساقط من الكتاب لما تقدم في الاشتقاق
النوع التاسع المجاورة وهو تسمية الشيء باسم مجاورة كاطلاق الراوية على ظرف الماء
وهو القربة فان الراوية لغة اسم للجمل او الحمار او البغل الذي يستقى عليه كما قاله
الجوهري واطلق على القربة لمجاورتها النوع العاشر الزيادة وهو ان ينتظم الكلام
باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائدة بعد سيبويه ليس مثله
شيء اذ لو كانت اصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شيء لان الكاف بمعنى مثل وحينئذ
يلزم اثبات اثبات الله تعالى وهو محال وكل ما يقوله ليس الكاف زائدة ويجيب
عما قالوه بوجهين احدهما ان زيدا فصيح شاعر والثاني لقصد بانتفاء الذات
وبانتفاء الشبه فاذا قلنا ليس زيد في الدار فيصدق ذلك بانتفاء زيد او انتفاء
الدار او انتفاء حصوله فيها فكذلك في الآية الكاف اذا المثل يلزم منه بالضرورة
ان يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو وكان عمرو مثلا له ايضا وحينئذ فيلزم
من نفي مثل المثل نفي المثل لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم فان قيل
يلزم انتفاء ذات الباري تعالى لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم اجاب عنه
الانتفاء ذات الباري تعالى لا ينفيه تعالى الله عن ذلك بل العقل النوع الحادي عشر
النقصان وهو ان ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى واسئل
القرية اي لهل القرية فان القرية هي الابنية المجتمعة وهي لا تسئل وهذا المجاز
انما هو من مجاز التركيب لان المجاز في الافراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
والمحذوف لم يستعمل البتة بل الكاصل هو اسناد السؤال الى القرية وهو شان
المجاز الاسنادي ويظهر ان يكون النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك ايضا لان
الزايد لم يستعمل البتة ومقتضى كلام المحصول ان بعض القسمين من مجاز الافراد
النوع الثاني عشر التعليل الكاصل من المصدر واسم المفعول واسم الفاعل
فان كلا منها يطلق على الاخر مجازا فيدخل فيه ستة اقسام احدها اطلاق
اسم

اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق ومنه قولهم سر كاتم
اي مكتوم الثاني عكسه كقوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا وقوله تعالى انه كان وعده
ماتيا اي اتيا على بعض الاقوال الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل
صوم وعدل الله اي صايم وعادل الرابع عكسه كقولهم قم قايما واسكت ساكتا اي قيامًا
وسكوتا الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة
الناسع عكسه وعليه اقتصر المصنف لقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله وقوله
تعالى والعصفور بني من علمه اي من معلوماته ولك ان تقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء
واراده الكل لان المشتق منه جزء من المشتق واعلم ان ابن الحاجب ذكر خمسة اقسام
فقط وهي في الحقيقة اربعة وحذف ما عداها مما ذكرنا في هذا الفصل من الاقسام
والتفاريع فالـــــ الرابعة المجاز بالذات ان يكون في الحرف لعدم
الافادة والفعل والمشتق لانها يتبعان الاصول والعلم لانه لم ينقل لعلاقة
اولـــــ دخول المجاز في الكلام قد يكون بالذات اي بالاضافة وقد يكون بالتبعية
فالذي لا يدخل المجاز فيه فيه المجاز بالذات امور احدها الحرف لانه لا يفيد بمعناه
وحده بل لا يفيده الا بذكر متعلقه فاذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز ان دخوله
فرع عن كون الكلام مفيدا واما بيان دخوله فيه بالتبع فبان تستعمل متعلقاتها
استعمالا مجازيا فيسري التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدوا لهم كان مجازا كان
ادخال لام العلة ايضا مجازا وهذا في الحقيقة يرجع الى مجاز التركيب لكون الحرف
تدخل الرمي لا ينبغي ضمه اليه هكذا قاله في المحصول وفيه نظر فان هذا الضم
قد يوجد في المجاز الافرادي كقولنا رايت اسدا يرمي بالنشاب وايضا فلو لم يدخل
المجاز بالذات في الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات
ايضا لكنه سياتي في تفسير الحروف انها وضعت لمعان واستعملت فيها
الثاني الافعال الفعل بافسامه والمشتق بافسامه كضارب ونحوه لان كلا من الفعل
والمشتق تابع لاصله وهو المصدر فيكون حقيقة او مجازا فاطلاق ضارب مثلا بعد
انقضاء الضرب او قبله انما كان مجازا لان اطلاق الضرب والاكالة هي كقولنا زيد ذو ضرب

مجاز لا حقيقة الثالث العلم لانه ان كان مرتجلا او منقولا لغير علاقة فلا اشكال في كونه للبشر مجازا وان نقل لعلاقة كمن سمي ولده مباركا لما اقترن بحاله او وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع الحلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان الزم كونه مجازا فيرد عليه هاهنا والا ورد عليه في حد المجاز وايضا فيرد عليه قولهم بزاحم جوذا وزهير سنعذا وفراق سيبويه اخي كابه فانها اعلام رجال النجور الا ان يقال الكلام انما هو في استعمال العلم فيما وجب اعلما عليه لكنه على هذا التقدير لا يدرك تحصيل الدعوى وايضا فكلامه يوهم ان العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك واذا علمت ما ذكرناه علمت ان ما عداه مدخل فيه المجاز بالذات فان في الحصون وهو انهم الحشر فرع نحو اسد وفصل الغزالي فقال ان قيد دخل المجاز في الاعلام الموضوعة للصفة كالاسد بايت دون الاعلام التي لم توضع الا للفرق بين الذوات كزيد وعمرو وحسن وخالد الخامسة المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة والنقل واخلاله بالفهم فان غلب كالطلاق تساويا والاول الحقيقة عند ابي حنيفة والمجاز عند ابي يوسف رضي الله عنهما اولى الاصل في الكلام هو الحقيقة حتى اذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي اولى لان المجاز خلاف الاصل والمراد بالاصل هنا الدليل او الغالب والدليل عليه امران احدهما ان المجاز انما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء الى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي امورا ثلثة الوضع الاول والمناسبة والنقل للمعنى الحقيقي الثاني وجود المناسبة وهي العلاقة المعتبرة بينه وبين المعنى المجازي الثالث نقل اللفظ من المعنى الاول الى المعنى الثاني اما الحقيقة فانه لا يحتاج فيها الى امر زائد وهو الوضع الاول ومن المعلوم ان ما يتوقف على شيء واحد اغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين وقد اهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيها الثاني ان المجاز يخل بالفهم حيث لم تكن العلاقة معتبرة عند اهل اللغة والحقيقة لا تخل بالفهم وكل ما هو يخل بالفهم فالاصل عدمه فاذا دار اللفظ بين احتمال الحقيقة واحتمال المجاز تعين حمله على المجاز لحقيقة اولى لما ثبت من انها الاصل وتقديم الاصل على الفرع اولى هذا اذا لم تعارض اصالة الحقيقة غلبة المجاز بحيث يكون المجاز مساويا للحقيقة في الاستعمال او الحقيقة اغلب من المجاز فان عارضته فيرجح ان يقرب الحقيقة بالكلية وصارت نسيا منسيا كالاوبة بالنسبة الى البعير الذي يستقي عليه والحابل بالنسبة الى المكان المطمئن من الارض فتعين حمله عند الاطلاق على المعنى

المعنى المجازي وان لم تهجر بالكلية بل استعمال اللفظ في كل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي لغة المجاز ارجح بسبب من الاسباب وهو محل الخلاف فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان حمله على الحقيقة المرجوحة اولى لانها الاصل وكونها مرجوحة لا يقدح في كونها حقيقة فيرجحانيته وذهب ابو يوسف الى حمله على المجاز الراجح اولى والمصير الى الراجح واجب وان الدليل يرجح النتيجة وهو الحق لان الظهور هو المطلق به وفي المحصول والمنتخب عن بعضهم انهما يستويان فلا ينصرف لاحدهما الا بالنية لان كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه فاشتركا في الحاصل وجزم به الامام في المعالم ومثاله المصنف بالطلاق فقال انه حقيقة في اللغة في ازالة القيد سواء كان عن نكاح او ملك يمين او غيرهما ثم اختص في العرف بازالة القيد الناشئ عن النكاح فلما كان كذلك لا جرم اذا قال لامته انت طالق لا تعتق الا بالنية فان قيد النكاح فلا اذ قال لامته انت طالق لا تعتق الا بالنية وليس كذلك فلنا يجب ان لا ينصرف الى المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح الا بالنية وليس كذلك فلنا نرفع الصورتين بيان وقوع الطلاق لانه سواء اراد به الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح لانه ان اراد الحقيقة المرجوحة وهو ازالة مطلق القيد وجب ان يزول مسمى القيد وان اراد ازالة المسمى فقد زال القيد المخصوص وان اراد به المجاز الراجح فقد زال قيد النكاح فلما كان كلا القسمين يفيد الزوال الجزم استغنى عن النية بخلاف قوله لامته انت طالق لا يفيد العتق الا اذا حمل على الحقيقة المرجوحة وان حمل على المجاز الراجح لم يلزم منه العتق فلا جرم افتقر العتق الى النية دون الطلاق كما تقدم اشارات احدها انه لم يجد محل النزاع وقد حرره الحنفية فركنهم فان رجع من المسئلة اليهم فقالوا المجاز له افتقام منها ان يكون مرجوحا لانهم لا يقدمون الا ما يتبادر للسماع فلا اشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح ومنها ان يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد اتفق ابو حنيفة وابو يوسف على تقديم الحقيقة بالاطلاق ايضا نحو النكاح فانه يطلق على العقد والوطء الخلافا مشتركا مع انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم من الصورة محل النزاع قال لانه اجمال عارض فلا يتعين الابقدينية ومنها ان يكون راجحا والحقيقة بانه لا يراد به في العرف فقد اتفقا على تقديم المجاز لانه اما حقيقة شرعية كالصلاة او عرفية كالدابة والاختلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لا يأكل من هذه النخلة فانه يحنث

وقد قال الرافعي في كتاب الايمان المجاز المتعارف مقدم على الحقيقة البعيدة كما
لو حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان اليمين يحمل على الاكل من ثمرها دون ورقها وعصوها
بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذه الشاة فان اليمين تحمل على لحمها ولبنها ولحم ولدها لان الحقيقة
متعارفة ومنها ان يكون المجاز راجحا والحقيقة غير مهجورة بل يتعاهد في بعض الاوقات
فهذا موضع الخلاف كالوحلف ليشربن من ماء هذا النهر فهو حقيقة في الكرع بفيه
واذا اغترف باناء وشرب فهو مجاز لانه شرب من الكوز لا من النهر والحقيقة قد
تراد لان كثيرا من الرعاع وغيرهم يكرع بفيه ما نهر الحكم بالتساوي الموجب للتوقف
على القرينة مطلقا نستقيم ان لم نكن المجاز من بعض افراد الحقيقة كالراوية فان
كان فرد امنه فلا فائدة اذا قال القائل بتلا لتسترفي الدار دابة فليس لها حمار قطعا
لانا لم جعلنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار ونشبهه فلا كلام او على نفي الحقيقة وهو مطلق
ما دب فينتفي الحمار ايضا لانه يلزم من نفي الاعم نفي الاخص فصار الكلام ذا الاعلى نفي
المجاز الراجح على كل تقدير فلا تتوقف على القرينة اما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية
على تقدير دون تقدير فلم تخل التوقف وان كان الكلام في سياق الثبوت كان دالا على
ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان حملنا على الحقيقة المرجوحة
فالكلام او المجاز الراجح ثبت ايضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم واما
المجاز فغائب على تقدير دون تقدير فتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة
تتوقف على القرينة واثنان لا تتوقفان تالله ان التمثيل بالخلاف فيه نظر
لانه صار حقيقة عرفية عامة في حمل قيد النكاح وهي متقدمة على اللغوية كما سيأتي
ولا ذكر للمسألة في كتب الاكثرين ولا في كلام ابن الحاجب قال السادسة
يعدل الى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالتخفيف او الحقارة معناه لمقتضى الحاجة
او لبلاغة لفظ المجاز او عظمة في معناه كالمجلس او زيادة بيان كالاسد اهـ
المسألة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وذلك اما ان يكون بسبب
لفظ الحقيقة او معناها او بسبب لفظ المجاز او معناه فالاول ان يكون لفظ
الحقيقة ثقيلا على اللسان كالتخفيف قال الجوهري وهو الداهية ثم قال
اعني الجوهري والداهية ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة اذا علمت
ذلك فقلك العدول عن هذا اللفظ لثقله الى لفظ اخر بينه وبين المصيبة علاقة
كالموت مثلا فيقال وقع في الموت واما الثاني فهو ان يكون معناها حقيرا كقولك
لقول القائل لسلمان للفارسي رضي الله عنه علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة يكره الخاء
المجمعة

المجمعة على وزن الرسالة فقال له سلمان اجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها
حقيرا عدل عنها بالتعبير بالغايط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض اي المنخفض
وبقضاء الحاجة ايضا الذي هو عام في كل شيء واما الثالث فهو ان يحصل بالتركيب
لفظ المجازي من انواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر
والتحصيل بالحقيقة وقد بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله الى كونه
اقوى وابلغ في المعنى من الحقيقي وليس كذلك فان القوة قسم اخر واما الرابع
فهو ان يكون في المجاز عظمة اي تعظيم كقولك سلام على المجلس العالي فان فيه تعظيما
بخلاف المخاطبة كقولك سلام عليك او يكون فيه زيادة بيان اي يكون فيه تقوية لما يريده
المتكلم كما قالوه في المحصول كقولك رايت اسدا فان فيه من المبالغة ما ليس في قولك رايت
انسانا يشبه الاسد في الشجاعة واذكر هذه المسألة في المنتخب والاقرب كما في الاندري
قال السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كما في الوضع للاول
والاعلام وقد يكون حقيقة ومجازا في معنى واحد باصطلاحين كالدابة اهـ
المسألة السابعة في ان اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا وذلك في شيئين ذكرهما الامام
والاندري احدهما وعليه اقتصر ابن الحاجب اذا وضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمله
فيه لما تقدم ذلك في حد الحقيقة والمجاز اذ كل منهما هو اللفظ المستعمل فاذا لم
يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا واهمل المصنف هذا القيد ولا بد منه وقيله
تبعا للامام بالوضع الاول ليحترز به عن المجاز فانه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر
العلاقة لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع المجازي ووجه الاحتراز ان المراد من
كون المجاز موضوعا ان استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة لا اصالة وفي ذلك
المجاز اما باستعمالهم له اولا ولمثله واما بتنصيصهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال
لم يمكن اطلاق القول بان الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فان هذا النوع من الوضع مجاز
لوجود شرطه فيه الباقي الاعلام كثور واسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لانها ليست
بوضع واضع اللغة ولانها مستعملة في غير موضوعها الاصلي ولا مجازا لانها مستعملة
لغير علاقة وهذا الكلام ضعيف اما الاول فان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة
واما الثاني فانما يأتي اذا قرعنا على مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة وقد
خالف الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة والى مرتجلة سلمنا لكن ينبغي ان يكون حقيقة
عرفية خاصة واما الثالث فقد تقدم منعه في المسألة الرابعة قوله

وقد يكون اي قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا
للمن باصطلاحين كاطلاق الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز
عرفي وقد فهم من هذا ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة
فقط او مجازا فقط او حقيقة ومجازا او لا حقيقة ولا مجازا ان ـــــ الثامنة
علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة وعلامة المجاز الاطلاق على التسخيل
مثل واسال القرية والاعمال في المنتهى كالدابة للحمار او ـــــ المسالة الثامنة
في بيان علامة الحقيقة والمجاز في معنى مخصوص اذا لم يكن نقل من اهل اللغة وذكر
المصنف لكل واحد من الحقيقة والمجاز علامتين احداهما الحقيقية وهي
سبق الفهم اي اذا سبق معنى الى اوهام اهل اللغة عند سماع لفظ من غير
قرينة المعنى الى فهم السامع العارف باللغة عنه سماع اللفظ من غير قرينة
واما كان علامة للحقيقة لان اللفظ لو لم يكن موضوعا لذلك المعنى لما سبق 12 فهمه
حينئذ دون غيره الثانية وقد اهمل المصنف التقييد بالقرينة مع ان
الامام واتباعه ذكروه والابد منه ليخرج قولك رايت اسدا يرمي بالنشاب
ونحوه الثانية تعرية اللفظ عن القرينة فاذا استعمل اهل اللغة يعبرون
عن المعنى الواحد بلفظين لكن احدهما لا يستعمل الا بقرينة فيكون الاخر
حقيقة لان حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم ①
واما المجاز فله ايضا علامتان احداهما الاطلاق الذي على ما يستحيل منه لان
الاستحالة تقتضي انه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى واسال القرية الثانية
اعمال اللفظ في المعنى المنتهى سواء كان عرفيا او شرعيا او اصطلاحيا كالدابة
فانها في اللغة موضوعة لكل ما يدب على الارض ثم خصت في العرف العام بالفرس
والبغل وهجر استعماله في الحمار فاذا استعملت في العرف في الحمار عرفت كونه
مجازا عرفيا ان ـــــ الفصل التابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك في عشرة اوجه اولها ـــــ هذا
الفصل متضمن لبيان التعارض الذي يقع بين الاحوال العارضة للالفاظ التي
المخل بفهم مراد المتكلم منها ولبيان ترجيح بعضها على بعض عند التعارض وتلك
الاحوال تنحصر في احوال خمسة وهي احتمال الاشتراك والنقل والمجاز
والاضمار والتخصيص فاذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا
لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد باللفظ جميع ما وضع له
واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل

② الفهم

الفهم كذا قاله الامام والاشكال ان هذه الاحتمالات انما تخل بالتعيين لا بالظن وقد نص
هو على ان الادلة السمعية لا تفيد التعيين الا بعد شروط عشرة هذه الخمسة
وانتفاء النسخ والتقديم والتاخير وتغير الاعراب والتصريف والمعارض العقلي
فيحتمل كون كون المخل منحصرا في الخمسة التي ذكرها وليس المراد بالمجاز هنا
مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس باضمار ولا
تخصيص والنقل لان كل واحد من هذه الثلاثة مجاز ايضا ولهذا اقتصر بعض المحققين
على ذكر التعارض من المشترك والمجاز ولم يتعرض لغيره وانما افرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها
ولقوتها حتى اختلف في بعضها هل هو مساو للاطلاق الحقيقي او لا كما يأتي
اشارة التعارض من الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب تقع على عشرة
اوجه وضابطه ان تاخذ كل واحد مع ما بعده فالاشتراك يعارض الاربعة الباقية
والنقل يعارض الثلاثة الباقية واما معارضته للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعة
اوجه والمجاز يعارض الاضمار والتخصيص ومعارضته للنقل والاشتراك
تقدمت فهذه والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت
فهذه عشرة اوجه ولم يتعرض الامام واتباعه الى مثلها وقد تعرض المصنف لذكرها
لذلك واذا اردت معرفة الاولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تكليف
البتة فاعلم ان كل واحد منها مرجوح بالنسبة الى كل ما بعده راجح على ما قبله
الا الاضمار والمجاز فانهما سيبان فاذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف
اتيت بالجواب سريعا وهو دقيقة غفلوا عنها ف ـــــ الاول النقل
اولى من الاشتراك لافراده في الحالين كالكوة اول ـــــ الوجه الاول
من الوجوه العشرة التعارض بين النقل والاشتراك فاذا دار اللفظ المستعمل
بين معنيين بين كونه مشتركا بينهما وبين كونه موضوعا لاحدهما في الاصل ومستعملا
في الاخر طريق النقل فحمله على النقل اولى من حمله على الاشتراك لانه على تقدير
النقل يكون اللفظ بعد النقل في الحالين جميعا اي قبل النقل وبعده اما قبل النقل
فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي واما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعي
او العرفي واذا كان مدلوله عند اطلاقه ممتنع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله
متعدد في الوقت الواحد فيكون مجملا لا يعمل به الا بعد البيان عند من يحمله على المجمل
قاله في الحاصل الكوة يحتمل ان يكون مشتركا بين الماء وبين العدد المخروج من النصاب

www.alukah.net

وان يكون موضوعا للنما فقط ثم ينقل الى العدد المخرج شرعا بالنقل اولى لما قلناه
قال الثالث المجاز اولى خبر منه للكثرة واعمال اللفظ مع القرينة وردها
كالنكاح اول الوجه الثالث من الوجوه للغة التعارض بين الاشتراك
والمجاز فاذا وجد لفظ مستعمل في معنيين ولم يعلم كونه موضوعا لكل واحد منهما
فيكون مشتركا بينهما او موضوعا لاحدهما فقط ثم استعمل في الآخر طريق المجاز
تحمله على المجاز اولى لوجهين احدهما ان المجاز اكثر استعمالا من الاشتراك بالاستقراء
حتى بالغ بعضهم وقال اكثر اللغات مجاز واللثرة تفيد الظن في محل الشك الثاني
ان اللفظ اذا كان له معنى حقيقي ومعنى مجازي فاذا تجرد عن القرينة تعين حمله على
المعنى الحقيقي واذا لم يتجرد عنها تعين حمله على المعنى المجازي فيلزم اعماله في الحالين جميعا
بخلاف اللفظ المشترك فانه اذا تجرد عن القرينة وجب التوقف لتعذر حمله على احد
معنييه على التعيين من غير مرجح فثبت بذلك ان النكاح يحتمل ان يكون مشتركا
بين العقد والوطي وان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فيكون المجاز اولى لما
قلناه والذي يقدره ايضا في كتب اللغة ان النكاح في اللغة هو العقد لانه لم يرد
في القرآن الا بمعنى العقد قاله الزمخشري وكونه من باب الوطي بمعنى الوطي من باب
التصريح ومن اراد به الكناية عنه بلفظ الملامسة والمماسة فان قيل يرد
عليه قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فان المراد به الوطي قلنا لا نسلم بل المراد به العقد
والوطي مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم حتى يذوق عسيلتك ويذوق عسيلتك
اشارة الى صاحب الاحكام هذه المسألة في بحث الاوامر والنواهي وزيف
المشترك على المجاز من عشرة اوجه احدها ان المشترك حقيقة في الكل
والمجاز انه يصح فيه الاستفاق لكونه حقيقة بخلاف المجاز وكان اكثر فائدة مالا
يصح التجوز عنه بخلاف المجاز وانتم يا حنفية تقولون في قوله والمجاز يحتاج الى
قرينة خامسكم لا يفتقر الى العلاقة بخلاف المجاز سادسكم انه متوقف على الحقيقة
المتجوز عنها سابعكم انه مستغن عن التصرف من جهتها بخلاف المجاز فانه متوقف
على تحقيق العلاقة وبتابع الحكم فيه ما سبق ثامنكم انه لا يلزم منه مخالفة ظاهر الحقيقة بخلاف
المجاز تاسعكم انه غير تابع والمجاز تابع للحقيقة عاشركم انه لا يحتاج في التابع فيه عند
عدم القرينة بخلاف المجاز والجواب عن الكل والاعتماد على المعاقل الجواب عن بعض

هذه الوجوه بالجمع وبعضها بالمعارضة وقال الثالث الاضمار خير منه
لان احتياجه الى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك اليها في الصورتين اقول
الوجه الثالث من الوجوه العشرة التعارض بين الاضمار والاشتراك فاذا تردد اللفظ
بين احتمال الاشتراك واحتمال الاضمار فحمله على الاضمار اولى لان المجاز الاضمار يحتاج
الى قرينة الا في صورة واحدة وهي اذا اريد المعنى الاضماري بخلاف المشترك فانه يحتاج
الى القرينة في كل صورة من صور ارادة احد معنييه على التعيين حيث لا قرينة
اجرا اللفظ على ظاهره وحينئذ لا بد من قرينة تعين المراد واما اذا اجري على ظاهره
فلا يحتاج الى قرينة بخلاف المشترك فانه يفتقر الى القرينة في جميع صوره مثاله
قوله تعالى واسئل القرية فيحتمل ان يكون لفظ القرية مشتركا بين الاهل والابنية
وان يكون حقيقة في الابنية فقط ولكن اضمر الاهل والاضمار اولى لما قلناه
قال الرابع التخصيص خير لانه خير من المجاز كما سياتي والناسخ اما ناسخ اما لا وكم
فانه مشترك او يختص بالعقد وخص عنه الثاني اقول الوجه الرابع من وجوه
التعارض وهو ان التعارض الواقع بين الاشتراك والتخصيص فاذا تعارض احتمال الاشتراك
واحتمال التخصيص فالحمل على التخصيص اولى لانه خير من الاشتراك وذلك لان التخصيص
يلزم خير من المجاز على ما سياتي بيانه والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم فيلزم ان يكون
التخصيص خيرا من الاشتراك بالضرورة مثاله قول الخصم احد الاحل نكاح امراة
زنى بها ابو الناكح لقوله تعالى والناكحوا ما نكح اباؤكم بناء على ان المراد بالنكاح هنا هو الوطي
اجيب بانه يلزم الاشتراك لانه قد تقدم ان النكاح حقيقة في العقد كما في قوله
تعالى وانكحوا الايامى منكم فينبغي حمله عليه هنا فيراد من ذلك فان قال وانت ايضا
يلزمك التخصيص لان العقد الفاسد لا يقتضي التحريم فيقال له التخصيص اولى
لما قلناه قال الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الاول
كالصلوة اقول الوجه الخامس من الوجوه المذكورة التعارض بين المجاز والنقل
اذا اراد اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له بحسب اصل اللغة من كونه مجازا
فيه وبين كونه منقولا اليه فحمله على المجاز اولى لان النقل يستلزم نسخ الوضع الاول
على ما تقدم بيانه بخلاف المجاز فانه لا يستلزم ذلك فيكون المجاز راجحا لكون الاصل عدم
النسخ مثاله لفظ الصلاة في اصل الوضع موضوعة للادعائم استعملت في الاركان

www.alukah.net

المخصصة فيحتمل ان تكون استعارة فيها بطريق التجوز لعلاقة الجزئية فان الدعاء جزء من الاركان المخصوصة ويحتمل ان تكون بطريق النقل من الشارع فالحمل على الاول اولى لما ذكر ﴿ قال ﴾ السادس الاضمار خير من النقل انه مثل المجاز لقوله تعالى وحرم الربا فان الاخذ مضمر او الربا ينقل الى العقد اولى ﴿ الوجه السادس من التعارض بين النقل والاضمار اذا دار اللفظ بين احتمال النقل واحتمال الاضمار فالحمل على الاضمار اولى لان الاضمار والمجاز متساويان لما سيأتي والمجاز خير من النقل لما تقدم انفا فيكون الاضمار خيرا من النقل مثاله قوله تعالى وحرم الربا فان احد الخصمين يقول الربا في اللغة موضوع للزيادة والمفاضلة ثم نقل الى العقد المشتمل على المفاضلة كبيع درهم بدرهمين مثلا او الاخر يقول الزيادة في اللغة العقد المشتمل على الزيادة وهو يتعذر على موضوعه الاصلي ههنا لان الا انه اذا اضمر فيه الاخذ فيكون التقدير وحرم اخذ الربا فعلى هذا يكون المحرم اخذ الزيادة لا العقد المشتمل عليها فيجوز بيع درهم بدرهمين ويفيد الملك الا انه يجوز اخذ الزيادة وعلى الاول يحرم العقد فلا يفيد الملك وعلى رأي امامنا الشافعي رضي الله عنه الربا ينقل الى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة قوله تعالى واحل الله البيع فيكون المنهي عنه هو نفس العقد وفيه فسد سواء انتفى عليه حظ الزيادة ام لا ﴿ السابع التخصيص خير من النقل لما تقدم مثل واحل الله البيع فانه المبادلة مطلقا وخص الفاسد او نقل الى المتجمع لشرائط الصحة اولى ﴿ الوجه السابع التعارض بين النقل والتخصيص اولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز لما تقدم في الوجه الرابع من قوله لانه خير من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما تقدم مثاله قوله تعالى واحل الله البيع فان احد الخصمين يقول البيع عبارة عن مبادلة الشيء بالشيء مطلقا لكن خص عنها بعض المبادلات وهي المبادلات الباطلة فيبقى الباقي متدرجا تحته فيفيد البيع الفاسد الملك كالصحيح دون الباطل ويقول الاخر البيع موضوع في الاصل للمبادلة مطلقا وتعلق به الشرع المبادلة المتجمعة لجميع الشرائط والاركان فلا يندرج البيع الفاسد تحت النص فلا يفيد الملك فيترجح قول الاول لما ذكرنا ولو قال وخص الباطل بدل الفاسد كان اولى لان ذلك قول من يفرق بين الباطل والفاسد وهو لم يقل بان الفاسد مخصوص عن النص على ما تقدم بيانه ﴿ قال ﴾ الثامن الاضمار مثل المجاز لاشتراكهما في القرينة مثل هذا ابني

اولى ﴿ الثامن الاضمار مثل المجاز الوجه الثامن التعارض بين الاضمار والمجاز وهما متساويان لان كلا منهما محتاج الى قرينة صارفة عن فهم ما دل عليه ظاهر اللفظ واحتمال الخفاء في تعيين المضمر كاحتمال الخفاء في تعيين المجاز واعانة القرينة على فهم المجاز كاعانتها على فهم المضمر مثاله ﴿ قول السيد لعبده وهو كالبرهان على هذا ابني فانه يحتمل الفتوة ان يجعل البنوة مجازا عن الحرية لانها سبب لها فيعتق ويحتمل ان يكون الكاف مضمرا وتقدير الكلام هذا كابني فلا يعتق والاحتمالان على السواء ومقتضى هذا ان يتوقف الى مرجح لاحدهما ﴿ قال ﴾ التاسع التخصيص خير لان الباقي متعين والمجاز ما لم يتعين مثل والا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد اللفظ وحكم النسيان او الذبح اولى ﴿ الوجه التاسع التعارض بين التخصيص والمجاز واذا وقع التعارض بينهما فالحمل على التخصيص اولى لان الباقي بعد التخصيص متعين بخلاف المجاز فانه ربما يتعذر المجاز فلم يتعين المقصود بعد القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة فيحتاج الى قرينة اخرى معينة للمقصود وايضا في صورة التخصيص ازال بطلع على القرينة المخصصة جرى العام على عمومه لقيام الاصل المقتضي لارادة العموم فيحصل حينئذ مراد المتكلم وغير مراده جزئيا وفي صورة المجاز اذا لم يطلع على القرينة المخرجة للحقيقة عن الارادة وجرى اللفظ على الحقيقة فلا يحصل مراد المتكلم اذ الفرض ان مراده المجاز ويحصل غير مراده فمثاله قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول الشافعي المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازا لان الذبح غالبا يقارنه التسمية فيكون نهيا عن اكل غير المذبوح او يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان وما اهل به لغير الله لملازمته ترك التسمية والحنفي يقول الماتروك التسمية عمدا الاكل الذبيحة وحمل قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وان كان المراد به الآية ولا تاكلوا مما لم يتلفظ عليه اسم الله فيلزمه التخصيص لانه يسلم ان الناسي يحل ذبيحته ﴿ قال ﴾ العاشر التخصيص خير من الاضمار لما مر مثل ولكم في القصاص حياة ﴿ الوجه العاشر التعارض بين التخصيص والاضمار فاذا دار اللفظ بين احتمال التخصيص واحتمال الاضمار فالحمل على التخصيص اولى وذلك لان التخصيص خير من المجاز لما تقدم انفا والمجاز والاضمار متساويان لما تقدم في الوجه الثامن فيلزم رجحان التخصيص على الاضمار ضرورة ان الراجح على احد المتساويين راجح على الاخر مثاله

www.alukah.net

قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فانه يحتمل ان يكون الخطاب العام في كل مخصوصا
بالورثة لان القاتل بالقتل صار عدوا للورثة فاذا افقر منه اندفع شره عنهم
فبقوا احياء سالمين فكان القصاص حياة لهم ويحتمل ان يكون الخطاب باقيا على
عمومه لكافة الناس وتكون الشريعة مضمرة فيه والتقدير ولكم في شريعة القصاص
حياة وذلك لان الناس اذا علموا ان من قتل احدا بغير حق يقتص منه اتلف بعضهم
عن بعض فلا يقتل بعضهم بعضا فيبقون احياء فقد دار اللفظ بين احتمال التخصيص
واحتمال الاضمار فترجح التخصيص لما مر ـــ تنبيه الاشتراك
خير من النسخ لانه لا يبطل والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه
بين معنيين اقول ـــ ما تقدم ان التخصيص خير من الاشتراك والنسخ شبيه
بالتخصيص لما قيل من انه تخصيص بحسب الزمان اراد ان ينبه على ان النسخ وان كان
قريبا من التخصيص فهو مرجوح بالنسبة الى الاشتراك لان الاشتراك لا يبطل الدليل
بالكلية بل يوجب التوقف فيه الى ظهور المراد به والنسخ يبطله بالكلية والخفي ان
ما لا يبطل الدليل بالكلية ارجح مما يبطله فاذا تعارضا كان الحمل على الاشتراك
اولى ثم ذكر ان الاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى كلي وذلك لان
احتمال الخلل الفهم بالثاني اكثر من احتماله اذ المعنى الكلي لانحصار مدلول العلم
في معنى جزئي ثم قال وهو خير منه بين معنيين اي والاشتراك بين علم ومعنى
كلي خير من الاشتراك بين معنيين كليين لعين ما ذكرنا ويلزم منه ان يكون الاشتراك
بين علمين خيرا من الاشتراك بين معنيين كليين من باب ـــ ذلك لفظ محمود اذا اطلق
على شخصين فانه يحتمل ان يكون الطلاقه عليهما بطريق العلمية بان جعل علما لكل واحد منهما
ويحتمل ان يكون على احدهما بطريق العلمية وعلى الآخر بطريق الوصفية بان حمد
اطلاقه وهو يعني كلي ويحتمل ان يكون اطلاقه عليهما باعتبار وصفين مختلفين بان
حمد احدهما فيما اتفاقا والآخر فيما توالد مثلا وهما معنيان كليان مختلفان بالحقيقة
فقد دار اللفظ بين الاحتمالات الثلثة فالحمل على الاول منها اولى من الحمل على الثاني
والحمل على الثاني منها اولى من الحمل على الثالث وعليك بتطبيب امثلتها من نفسك
ان لم يتضح المثال المذكور عندك اما كون الاشتراك المعنوي خيرا من الاشتراك اللفظي
ففيه ما قبل الاحتمالات المذكورة فتعين عن البيان تعد الاحاطة بما سبق فلذا لم يتعرض
له المصنف قال ـــ الفصل الثامن في تمييز حروف يحتاج اليها
وفيه مسائل الاولى الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ولانه يستعمل حيث

يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله والاتيان بها كالجمع بالتثنية
وهما اي الجمع والترتيب اقول ـــ عقد المصنف هذا الفصل لتفسير
حروف يحتاج الاصولي الى البحث عن معانيها للكثرة وقوعها في الدلائل وشدة
الاحتياج اليها في جزئيات المسائل وذكر في هذا الفصل تحت مسائل الاولى حكم
الواو وفيها ملاحظات مذاهب حكاها في البرهان احدها للترتيب قال وهو الذي
اشتهر عن اصحاب الشافعي فانها للمعية قال والية ذهبت الحنفية والمختار
انها للجمع اي الدال على ترتيب والامعية واستدل المصنف بوجوه ثلثة
اولها اجماع النحاة على ذلك قاله ابو علي الفارسي ونحن متبعوه عليه
في متبعة عند توضعا من كلامه وقيدها الاعم بالواو العاطفة ليحترز عن واو
مع نحو البرد والطيالسة وواو الحال نحو جاء زيد والشمس طالعة فانها
لا تدل على المعية واهمله المصنف وايضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لان
الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق اذ لا تفرق بالضرورة بين الماهية
بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد كل والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى
غير المطلوب هو الجمع لا يتناول غير صورة واحدة وهي قولنا مثلا قام زيد
وعمرو ولا يدخل فيه المعية بالمعية والا بالتقدم والا بالتاخر خروجها بالتقييد
عن الاطلاق اما مطلق الجمع فعام في اي جمع كان سواء كان مرتبا او غير مرتب
فيدخل فيه الصور الثلاث ونظيره قولهم مطلق الماء والماء المطلق واستدل
المصنف لما اختاره بامور احدها اجماع النحاة قال السيرافي والسهيلي والفارسي
اجمع عليه نحاة البصرة والكوفة ولم ير الامر كما قالوا فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب
منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمرو الزاهد بانها انها تستعمل
فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيآن احدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو
فان المفاعلة يقتضي وقوع الفعلين معا ولهذا لا يصح ان يقول لمقاتل زيدا عمرو قاتلته
والاصل في الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة في غير الترتيب وحينئذ فلا
يكون حقيقة في الترتيب ايضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت فيه
المدعى فانه ينفي الترتيب فقط ولم ينف المعية الدليل الثالث التتبع

بالتقديم كقولنا جاء زيد وعمرو قبله ولك ان تقول انها مستعملة هنا في غير ما وضعت له
بجاز اجتماعين الادلة الدليل الثالث قال اهل اللغة واو العطف في
الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية في الاسماء المتماثلة فاهم لما لم يتكلموا
من جمع المختلفة اتوا بالواو والاسماء ان التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب
فكذلك الواو وهذا الدليل ينفي المعية ايضا
قوله قبل انكر عليه المسلمون ومن عصاهما فقد غوى ومن عصى الله ورسوله فقد ضل
ذلك لان الافراد اشد تعظيما اولى احتج من قال بان الواو للترتيب
بوجهين احدهما ان رجلا قام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع
الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى وهذا يدل على ان الواو
للترتيب اذ لو كانت للجمع المطلق لما ذمه رسول الله صلى الله عليه وسلم واجيب
بان الانكار انما هو لان افراد اسم الله تعالى بالذكر اشد تعظيما له تدل عليه ان الترتيب
في معصيته الله ورسوله لا يتصور لكونها متلازمين فاستعمال الواو وهنا مع انتفاء
الترتيب دليل لنا عليكم فان قيل قد قال صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى
يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما
الضمير كجمع الخطيب بهما الفرق اجيب بان منصب الخطيب قابل للذل
فيتوهم فيه انه جمع بينهما للتساوي بينهما عند مخالف الرسول صلى الله عليه وسلم وايضا فكلام
الرسول جملة واحدة فاتباع الظاهر فيه يوقع الضمير قليل في اللغة بخلاف كلام
الخطيب فانه جملتان والك ان تقول اقيس ما يقال في الجواب عنه هو ان حسن
الكلام من الايجاز والاطناب ما يختلف بحسب اختلاف المقام فان المقام ما يقتضي
الاطناب في الكلام ويبسط العبارة فيه ومنه ما يقتضي الاختصار والايجاز ولما
كان الخطيب في مقام الترغيب في طاعة الله تعالى وطاعة رسوله والترهيب
عن معصيته الله تعالى ومعصية رسوله كان المناسب حاله ترك الاختصار في الكلام
وبسط العبارة والايضاح وافراد كل واحد من الله ورسوله بالذكر ظاهرا لانه ابلغ في
تعظيم الطاعة وكذا في الزجر عن المعصية ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذا
المقام من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ولم يقل اليهما وفيهما بعد
فقد يكون ذلك لاقتضاء ذلك المقام الاختصار في الكلام وترك الاطناب فكان ترك

الافراد فيه والاكتفاء بالضمير اولى وافضل لكونه اوجز واخصر وقد قال
صلى الله عليه وسلم لقد رأيت اثني عشر ملكا يبتدرون القول فان الجواز هو خير وقال
صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا اقول قبل
قول الغير المدخول بها انت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف انت طالق وطالق
فانها الاثنتان مرتبة بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تفسير لقوله انت
طالق اقول الوجه الثاني هو احتج به الخصم هو ان الرجل اذا قال لزوجته
الغير مدخول بها انت طالق وطالق لم يلحقها الا طلقة واحدة على الصحيح الجديد واذا
قال انت طالق طلقتين يقع بها طلقتان وهذا يدل على ان الواو للترتيب اذ لو كانت لجمع المطلق
لما كان بين الصورتين اجاب المصنف بان قوله في الصورة الاولى انشأ
طلقتين بلفظتين بلفظة واحدة بها بعد الاخرى والانشاء مترتبة بحسب ترتب
الالفاظ فان واحدا من الالفاظ يترتب لترتب محله عليه فاذا وجدت اللفظة الاولى
ترتب مقتضاها عاما فوقعت بها طلقة واحدة وبانت بها لانها غير مدخول بها
ثم لما وجدت اللفظة الثانية لم يقع طلقة اخرى بها لعدم قابلية المحل عندها
بخلاف الصورة الثانية فانه انشأ بها طلقتين بلفظ واحد فلا تفسير لقوله طلقتين
لما قصد بقوله طالق وتمته له ذلك وقع فيها طلقتان وطالق معطوف على الانشاء
فيكون انشاء آخر والانشاءات تقع بعدها مترتبة ترتيب الفاظها لا بمعانيها فتارة
يكون قوله وطالق انشاء ايقاع طلقة اخرى في وقت الاصل الطلاق
لانها بانت بالاولى بخلاف قوله طلقتين فانه تفسير للطالق ولغير انشاء ولك ان تقول
الكلام انما يتم باخره وقوله وطالق مرتبط بقوله انت طالق وتمته له فانه غير مستقل
بنفسه بل المجموع كلام واحد واذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحكم بوقوع الطلاق بقوله
انت طالق الا بعد ان يتحقق قطع الكلام ويتعين اتمامه لاحتمال تعقيبه بما ينافي الوقوع
من تعليق واستثناء وغيرهما وحينئذ فلا فرق بين الصورتين من هذا الوجه لامكان
الحكم بوقوع طلقتين فيها عند اتمامها وامتناعه قبل ذلك قال الثانية
الفاء للتعقيب اجماعا ولهذا ردها بها الجواب اقول المسألة الثانية الفاء للتعقيب
الله اللذب نستحكم بعذاب بجاز اقول
اي يدل على وقوع الثاني عقيب الاول بغير مهلة للترتيب
التعقيب اعلم ان قول

كقولك جاء زيد فعمرو اي صدر المجيء عن عمرو وعقيب صدوره عن زيد والدليل
على ان الفاء للتعقيب اجماع النحاة عليه كما قاله المصنف وفيه نظر فقد ذهب الفراء
الى ان ما بعدها يجوز ان يكون سابقا وذهب الجرجاني الى انها ان دخلت على الاماكن والمطر
فللترتيب كقولك نزلنا بجدا فتهامة وبزل المطر بجدا فتهامة وان كانت تهامة قبل هذا
سابقة قوله وبهذا اي والاجل كونها للتعقيب وربطها الجزاء الى وجوبا اذا لم يكن
فعل الخوارج قام زيد فعمرو وقام فان الجزاء يجب ان يكون الذي يوجد عقب الشرط
فلولم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى بعيدة للتعقيب لم يجب نحو ان قام زيد قام عمرو
وثم فانه التعقيب بل الجواز وانما قيده بغير الفعل لان الفعل اذا كان ماضيا فلا يجوز
نحو ان قام زيد قام عمرو واذا كان مضارعا جاز للتنبيه لا يجب نحو ان قام زيد يقوم
عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب النحو وهذا الذي ذكره المصنف قول الزمخشري
عن بعضهم انه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد يكون الفاء لغير هذا المعنى كما مر
جزء الاول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التاخير والتعقيب والاصل
هذا ان جعله المصنف دليلا اكثري بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب التخصيص
والتقوية وهو من محاسن كلامه وقوله في الكتاب وقوله تعالى والله غفور رحيم
اللائق فستحتاج اشارة الى ما تمسك به الخصم مع الجواب عنه ووجه التمسك به
هو ان الفاء لو كانت للتعقيب لزم ان يكون الاشحاذ عقيب الافتراء او لبث كذلك
فان الافتراء في الدنيا والاشحاذ في الاخرة وتوجيه الجواب ان الدليل قد دل
على ان العذاب حقيقة في التعقيب فلا بد من حمل ما ذكرتم على المجاز بان يقال الاشحاذ
لما كان ما يقع الحالة جزاء للافتراء فكانه واقع عقيبه او يكون المراد استحقاق الاشحاذ
عقيب الافتراء الفعل الاشحاذ والمجاز وان كان خلاف الاصل للدليل خير من
الاشتراك كما سبق قال الثالثة في الظرفية وفيه بحث اصولي
ولا صلبتكم في جذوع النخل ولم تتبين وجهها للتبعيض انتهى الثالثة
الثالثة في كلمة في موضوعة للظرفية اي ظرف الزمان والمكان واجتماعهما في
قوله تعالى ما لم تغلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
والمراد بالظرفية ان يكون مدلول النوع الشيء الحقيقة كقولك الدرهم في الكيس واما تقديرا
كقولك الكلي في الجزئيات نحو زيد في الحيوان ومنه قوله تعالى ولا صلبتكم في جذوع النخل
لان المعنى المبالغة في استقرار المصلوب على النخل كاستقرار المظروف في الظرف
والاصل ان الظرف والمظروف اذا كانا جسمين كزيد في الدار او الظرف

جسما والمظروف عرضا كالصبغ في الثوب فالظرفية حقيقة وان كانا عرضين
كالنجابة في الصدق او الظرف عرضا والمظروف جسما نحو اصحاب الجنة اليوم
في شغل فاكهون كانت الظرفية مجازا قال الرابعة من ابتداء الغاية
او التبيين او التبعيض وهي حقيقة في الثلثة الاشتراك اقول
الثلثة الرابعة في بيان معاني كلمة من والمشهور انها للثلثة معان احدها
ابتداء الغاية ويعرف ذلك باستيعاما مع حرف الغاية كقولك سرت من البصرة
الى بغداد اي شرعت مبتدئا بالسير من البصرة منتهيا به الى بغداد وقد ناني لغرض
بيان الابتداء دون القصد الى انتهاء مخصوص لعدم تعلق الغرض به كقولك اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم وقد يكون من عمرو وقد يكون الى انتهاء معلوما كقول
القارئ حتى من موضع كذا فيتجدد في الصورتين غير حرف الغاية في اللفظ وابتداء
الغاية قد يكون من المكان كما في قوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وقد
يكون من الزمان كما في قوله تعالى لمسجد اسس على التقوى من اول يوم وقد يكون
من غيرهما كما في قول القتيل من فلان الى فلان ومنه قولك زيد افضل من عمرو اي
ابتداء فضله متزايدا في الزيادة من عمرو وقد يكون الانتهاء في ادنى من فيه فضل
ازالعادة في التفضيل ان يبتدئ ما يتعجب من الفضل وينتهي الى ما يبعد عنه
المعنى الثاني التبيين كقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان ويعرف
ذلك بان يحل مكانها الذي للاستغراق المعنى الثالث التبعيض كقولك اخذت
من الدراهم ويعرف بان يصح وضع بعض مكانها وقد يكون زائدة ويعرف بانها
اذا استقلت لاحتمل اصل معنى الكلام وتختص الزيادة عند سيبويه بغير الموجب
كقولك ما جاءني من احد وقوله تعالى هل من خالق غير الله وجوز الكوفيون والاخفش
زيادتها في الموجب ايضا واستدلوا بقوله تعالى ليغفر لكم من ذنوبكم وقولهم قد كان
من مطر وجه الاستدلال بالآية انها لو لم تحمل على الزيادة فيه لكون للتبعيض
ظاهر قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ووجه الاستدلال بقولهم قد كان من مطر
ان معناه قد كان مطر فتكون من زائدة وفي كل من الاستدلالين نظر لان قوله تعالى ليغفر لكم
من ذنوبكم خطاب لامة نوح عليه السلام وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا

الألوكة
www.alukah.net

خطاب الامة نبيناهم صلى الله عليه وسلم فلا يلزم من زعمه انه جميع ذنوب من الامة
عزم انه جميع ذنوب امته اخرى واما قوله فقد كان من سطر اى فقد كان بعض سطر
اوني من سطر بحذف الموصوف واقيم الصفة مقامه قوله وهي حقيقة
في التبيين دفعا للاشتراك اشار به الى لفظة من واذ استعملت في المعاني
اللغة المذكورة وهي الغاية والتبيين والتبعيض وظاهره انه حقيقة في
كل واحد منها بخصوصه لكن يجب حمله على الحقيقة في التبيين فقط لانها اذا
كونه حقيقة في كل واحد منها بخصوصه يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
فيكون حمله في غير التبيين على طريق المجاز وهو وان كان ايضا خلاف الاصل
اولى من الاشتراك لما تحقق ويحتمل ان يكون على طريق التوالي لان التبيين قد يشتبه
به الجهل وحمل كلام المصنف على هذا الاحتمال اولى من احتمال الاول تبعا لكلام صاحب
المحصول ومختصره انه فعل به التوقال وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك والمجاز
لكان اولى اشارة قد ورد بمعنى في كقوله تعالى ما ذا خطوبكم ان كنتم
وبمعنى الباء كقوله تعالى يحفظونه من امر الله وللتعليل كقوله تعالى من اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل وللتمييز احد المتضادين عن الاخر كقوله تعالى والله يعلم المفسد
من المصلح وللبدل كقوله تعالى ارضيتم بالحياة من الاخرة وللمجاوزة نحو سئلت
منه ومنهم من جعل زيادة افضل من عمرو من التبيين كانه قال ما ضربت
الفضل قال ـــــ الخامسة الباء تعدي اللازم وتجري المتعدي لما بالعلم من
الفرق هو مستحب المندوب ومستحب بالمندوب وتعالى اكاره عن جني وردبانه شهادة
على نفي قوله ـــــ المسئلة الخامسة في تحقيق معنى الباء الفرق الفريقان على
ان الباء اذا دخلت على الفعل اللازم جعلته متعديا كقوله تعالى ذهب الله بنورهم
ولذهبت بسمعهم وابصارهم اما اذا دخلت على الفعل المتعدي بنفسه فهل تفيد
التجزي او لا فيه خلاف فالشافعية ذهبوا الى انها تفيد التجزية يحتجون
عليه بحصول الفرق الضروري عليه بين قولنا مسحت بالمنديل فان الاول يقتضي
الشمول والثاني التبعيض فاما الحنفية فقد قالوا الباء في الفعل المتعدي بنفسه
انما يكون للتبعيض اذ لو ثبت مجيئها له للغة لم يثبت لانه نقل عن ابي الفتح
ابن جني انه قال ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه اهل
اللغة اي لم ينقل عن اهل اللغة ذلك قال اثبات امثال هذه المباحث
انما يكون بالنقل ورد المصنف قول ابن جني بانه شهادة على نفي غير محصور

فلا يسمع وفيه نظر لان العالم بفن اذا علم منه الفحص والتحقيق قبل منه
النفي فيه وايضا فانه لا يدعي الورود بل يمنع الورود وكم فرق محي لفظة في للسببية
وبينها فرق آخر اشارة قد تكلم الاصوليون في هذه المسئلة اعتقادا منهم ان
الشافعي رضي الله عنه انما ذكر النفي تبعا لشيخ بعض الراشر لاجل الباء ولهذا ذكر كذلك الكرخي
به لصدق الاية كما ستعرفه في المجمل والمبين واعلم ان للباء معان اخر
لا بد من ذكرها لتعلق الحاجة اليها في الالصاق كقولك خشنت القلم
برطل ومسحت برأسي وهو اصل معانيها ومنها الاستعانة كقولك
كتبت بالقلم وبريت بالسكين ومحجت بتوفيق الله ومنه قوله تعالى
واستعينوا بالصبر والصلاة وصاحب التسهيل سمى باء الاستعانة
باء السببية والنحاة يغيرون عن هذه الباء بباء الاستعانة واثرت
عبارة التعبير بالسببية من اجل الافعال المنقولة الى فاعل
انه عصفوا بالسببية عن باء الاستعانة وقال كلما دخل على الادوات
التي وصل الفاعل بها الى ايقاع الفعل بالمفعول فهو باء الاستعانة نحو كتبت
بالقلم فالقلم هو الذي وصل به الفاعل الى ايقاع الكتب بالقرطاس ونحو
السببية هو الذي دخل على ما وقع الفعل بسببه ولم يدخل على ما
وصل به الفاعل الى ايقاع الفعل بالمفعول نحو اخذت بزيد دينارا فانك
وصلت الى احد الدينارين بنفسك من غير واسطة للزم وقعت الضرب
بسبب زيد ومنها باء التعليل كقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا ومنهم من جعل العلة والسبب
العلل وقوله تعالى عن كلمة الذين هادوا ومنهم من جعل العلة والسبب
واحد لكن الفرق بينهما ان العلة موجبة لحلول خلاف السبب لمسببه
فهو كالعادة عليها ومن هنا اختلف اهل السنة والمعتزلة في ان الاعمال
طاعة ومعصية هل هي علة للجزاء ثوابا وعقابا او سبب فقالت
المعتزلة بالاول واهل السنة بالثاني واختلف ... الخ عن ضده
الغير فمن رأى العمل علة قال لا يصح لان عمل زيد لا يكون علة لبراءة ذمة
عمرو ومن رآه سببا قال يصح بجواز ان يكون سببا للبراءة وعلما عليها ومنها باء
المصاحبة كقوله تعالى قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم اي مع الحق وقولك اشتريت
الفرس بسرجه وكابه ومنهم من سمى هذه الباء باء الحال لانه يحذف
معها الحال لفهم المعنى ومنها باء المقابلة قال ابن مالك وهي الداخلة على الاعواض

والاعواض نحو اشتريت الفرس بالف وقال بعضهم ترجع هي وما الدال الى السبب
قال العقد بهذا مستحق بذلك السبب وسببه ومنها بالطرفية كقوله تعالى ولقد
الله. نصركم ببدر وهو الذي يتوفاكم بالليل وما كنت بجانب الطور الطور ومنها بناء
البدلية بان يجيء في موضعها بدل وفي الحديث ما يسرني بها حمر النعم اي بدلها
ان) ومنها نقل الجوهري الباجات بمعنى على واستشهد بقوله تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك ولذلك تعلقه
الراغب من الشافعي ومنها ما نقل عن الاخفش انها جاءت بمعنى عن كقوله تعالى
ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا واقع ويستعمل نورهم بين ايديهم وباعانهم
وقيل انها جاءت بمعنى من كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله وعينا يشرب
بها المقربون وجاءت زائدة قياسا وسماعا اما القياس ففي الخبر في المنفي والاستفهام
كقولك ليس زيد بقائم وهل الشجاع فغير عنه كقوله تعالى والملقوا بايديكم الى التهلكة وفي
بالله شهيدا! وبالجملة المنفية ـــــ السادسة انما للحصر ان ان للاثبات
وما للنفي فتجب الجمع على ما امكن وقال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر
وقال الفرزدق انا الزايد الحامي الذمار وانا يدافع عن احسابهم انا او مثلي وعورض
بقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا المراد الكاملون اقول
المسئلة السادسة تفيد الحكم بانما نحو انما الشفعة فيما لم يقسم هل تفيد
حصر الاول في الثاني على معنى انها تفيد اثبات الشفعة في غير المقسوم ونفيها عن
غيره فيه مذهبان صح الاول وابطاله انها تفيد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق او
الفحوى بالمفهوم فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ويقتضي كلام الاكثر وابطاله ومنهم المصنف
انه بالمنطوق لانه استدل بان ان للاثبات وما للنفي واختار الكندي انها لا تفيد
الحصر بل تفيد تاكيد الاثبات وهو الصحيح عند النحاة ونقله ابو حيان عن شرح التسهيل
عن البصريين ولم يصح عن الحاجب شيا استدل الاولون بامرين احدهما وهو مركب
من العقل والنقل ان كلمة ان لاثبات الشيء وما للنفيه والاصل عدم التغيير
بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الامكان وحينيذ يقول لا يجوز ان يجتمع النفي والاثبات
على شيء واحد للزوم التناقض ولا ان يكون النفي راجعا للمذكور والاثبات للمسكوت عنه
لانه باطل بالاتفاق فتعين العكس لانه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف لان
المعروف عند النحاة ان ما التي بمعنى الذي زيدت بعد ان الشرطية لدخول الفعل المذهب
الثاني ان فصحاء العرب قد استعملوها في موالحن الحصر هاب الاعشى ولست

ولست بالاكثر منهم حصا وانما العزة للكاثر قال الجوهري معناه اكثر عددا منهم
تفضل علي بغير علة منه ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهري وغيره وقال
الفرزدق انا الزايد الحامي الذمار وانا يدافع عن احسابهم انا او مثلي قال الجوهري
قال ذمار الاسد اي زأز وذمار القوم اي حث بعضهم بعضا على الحرب وقولهم فلان
حامي الذمار اي اذا مر وغضب حمى ثم قال وقال الذمار ما وراء الرجل مما يجب عليه
ان يحميه اي من اهله وغيرهم ووجه الاستدلال ان المقصود التفضل الابحصر
العزة في الاكاثر وحصر الدفع فيه فدل على انما للحصر قوله وعورض اي
عورض ما ذكرناه بقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فانه لو افاد
الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون مومنا وليس كذلك وجوابه ان
المراد بالمومنين هم الكاملون في الايمان جمعا بين الادلة ـــــ السادسة من ادوات
الحصر الاعلى الخلاف فيها ومنها حصر المبتدا في الخبر نحو العالم زيد وصد بقي زيد
وفيها المذاهب الثلاثة المذكورة في انما ومنها تقديم المعمول على ما قاله الزمخشري
وجماعة نحو ايانا تعبد وقال ـــــ الفصل الثامن في كيفية الاسناد الى
الالفاظ وفيه مسايل الاولى في مخاطبنا الله بالمهمل لانه بزيان احتجت الحشوية بادلة
السوفسطائية قلنا استهانها وبان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واجيب
والا يختص المعطوف بحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل ووهبنا له اسحق ويعقوب
نافلة وبقوله تعالى كانه رووس الشياطين قلنا مثل في الاستيناس اقول
الفصل الثامن وآخر الباب الاول من الكتاب الاول في كيفية الاسناد الى الالفاظ كتاب
الله تعالى واحاديث رسوله صلى الله عليه وسلم على الاحكام الشرعية وذكر فيه سبع مسايل
وبدا منها بمسئلتين يجريان مجرى المبادي للمقصود الاولى ان الله تعالى لا يخاطبنا
بالمهمل اي بما لا نفهم معناه خلافا للحشوية قيل هم طايفة من المبتدعة سموا
بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجد منهم كلاما شاقطا وكانوا يريدون
فقال ردوها وآلوا الى حشا الحلقة والحشا الجانب والنسبة الى الحشا حشوي تحول
عصا وعصوي ورحا ورحوي وقيل سموا بذلك لان منهم الحشمة المجتمعة والحشم
بحشو فعلي نيرا كلون فيه الحشوية يسكنون الشين اي لان النسبة حينيذ تكون
الى الحشو والاول اظهر واشهر وقيل هم الطايفة الذين لا يرون الصنعة في القران
اذا تعذر ارادة ظاهرها نحو آيات الصفات فانهم لا يعتقدون ظاهرها نحو اليد

والوجه والعين والاستواء خلاف المجسمة فانهم يحملونها على ظاهرها وهم لا يقولون
لا نعرف معانيها اصلا فنؤمن بما اراد الله تعالى بها ونعتقد ان ظاهرها غير مراد
فنفوض تاويلها الى الله بل نعتقد ان ظاهرها باطل ومذهب
عامة السلف من اهل السنة والجماعة وكان هذا اللقب اصله من المعتزلة فانهم
يسمون جميع اهل السنة حشوية والغرض من هذا البحث تحرير صورة النزاع
وتحقيق قول الخصم في هذه المسئلة فقد اختلفت عبارة الاصوليين فيها ولم يتضح محل
الخلاف فيها فان عبارة الآمدي فيها لا يتصور استعمال القرآن العظيم على ما لا معنى له
وعبارة المحصول لا يجوز ان يتكلم ورسوله بشيء ولا يعني به شيئا وهو قريب من عبارة
المصنف ثم شرع صاحب المحصول في الاحتجاج فقال لنا وجهان احدهما
ان التكلم بما لا يفيد شيئا هذيان وهو نقص والنقص على الله محال وثانيهما ان الله تعالى
وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه ثم قال
اعني في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكم الله تعالى قال الاصفهاني في شرحه
له لا اعلم احدا ذكر ذلك والملزم من كون النبي يتضمن في حق الله تعالى ان يكون نقصا
في حق الرسول فان السهو والنسيان جائز على الانبياء يعني وهو محال على الله تعالى قوله
احتجت الحشوية اي على جوازه بدلائله اوجه اولا وارده في القرآن في اوائل كثير من
السور نحو الم والمص والر وجوابه ان لا نسلم تعالى ولكن اختلف المفسرون فيها
على اقوال كثيرة والحق ما قاله ابن عباس انها اسماء السور وثانيها قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم يقولون آمنا به الآية وجه الدلالة انه يجب الوقف على قوله تعالى الا الله
ويكون الراسخون مبتدا ويقولون خبره عنه واذا وجب الوقف عليه ثبت ان في
القرآن شيئا لا يعلم تاويله الا الله وقد ظهر بهذا به وهذا هو المدعى وانما قلنا يجب الوقف
عليه لانه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ يتعين ان يكون قوله
يقولون جملة حالية اي قائلين والجواز ان يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه لامتناع
ان يقول الله تعالى آمنا به فيكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفى هذا تعين ما قلناه وهذا الدليل
لا يطابق دعوى المصنف لانه يقتضي ان الخلاف في الكتاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه
اولا في المهمل ولكتاب المصنف بانه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل
عليه اما اذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا يأس لقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة
فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل

فافهم

قاض ان الله تعالى لا يقول آمنا به تالثها قوله تعالى حكاية عن الشياطين فان هذا
لاستصباح التشبيه انما يفيد ان لو علمنا ان وحي الشياطين وحي لا نعلمها والجواب
انه معلوم للعرب فانه مثل في الاستصباح متداول بينهم لاجل انهم يجيلونه قبيحا وهذا
ايضا لا يطابق الدعوى لما تقدم وقوله الثانية لا يعني خلاف الظاهر
غير بيان لان اللفظ بالتشبيه اليه مهمل قالت المرجية يفيد احيانا
قلنا حينئذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالى اولى المسئلة
الثانية لا يجوز ان يكون مراد الشارع بكلام له معنى ظاهر خلاف ذلك المعنى من
غير بيان خلافا للمرجية فانهم جوزوا ذلك وقالوا المراد بالآيات والاخبار الدالة
على عذاب الفساق والكفار ظواهرها التخويف والترهيب فقط ليحصل
الانتظام العالم بناء على مذهبهم ان المعصية لا تضر مع الايمان كما ان الطاعة لا تنفع
مع الكفر وسموا مرجية لانهم يرجون العمل اي يوخرونه ويسقطونه عن
الاعتبار والارجاء هو التاخير قال تعالى ارجه واخاه فان الايمان عندهم كاف
في اسقاط العقاب والمدخل للاعمال في ذلك فصار العمل موخرا اي ساقطا بلا
اعتبار وقالت المعتزلة هم الذين لا يقطعون على اهل الكبائر بشيء من عفو او عقوبة
بل يرجون الحكم في ذلك اي يوخرونه الى يوم القيمة والدليل على المذهب المختار
هو ان اللفظ بالتشبيه الى المعنى الذي هو خلاف الظاهر مهمل لعدم افادته له من
غير بيان وقد تبين ان الخطاب بالمهمل غير جائز قالت المرجية لا نسلم ان اللفظ
بالتشبيه اليه مهمل فان المهمل لا يفيد شيئا اصلا وهذا يفيد الاحجام عن المعاصي
والاقدام على الطاعات فلا يلزم ان يكون مهملا اجاب المصنف بالمعارضة وهو
ان فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن قول الشارع لعدم حصول الجزم حينئذ بشيء
من المعاني الظاهرة من خطابه اذ الكلام والاوجه ان يكون المراد منه امرا او آراء
ظاهره وذلك يعلوم الفساد فبطل مذهبهم بنحو قوله تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا
فانه حجة عليهم لا لهم قالت الثالثة الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه
بحمل على الرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي او بمفهومه وهو اما ان يلزم عن مقيد
توقف عليه عقلا او شرعا مثل ادم واعتق عبدك عني وبسمي اقتضاء او المساواة
الى الصحيح على جواز الصوم جنبا او تخالف كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور في دليل الخطاب

المدلولات على البعض اعلم ان الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم قال
ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في محل
النطق كما سياتي بيانه الاول ان يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية
فيحمل اولا على الحقيقة الشرعية لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فان
لم يكن لها حقيقة شرعية او كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية
الموجودة في عهده صلى الله عليه وسلم لانه المتبادر الى الفهم فان تعذر حمل على الحقيقة
اللغوية وهذا اذا كان استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق احدهما دون
اللغوي فان لم يكن مشتركا لا يترجح الا بقرينة قاله في المحصول وذكر الآمدي في تعارض
الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب احدها هذا وصححه من الحاجب والثاني
يكون مجملا والثالث قاله الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كقوله
صلى الله عليه وسلم ائتي اذن اصوم فانه اذا حمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية
من النهار وان ورد في النفي كان مجملا كنهيه صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم النحر فانه
لو حمل على الشرعي دل على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف
ما اذا حمل على اللغوي قال الآمدي والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل على
الشرعي لانه مبعوث لبيان الشرعيات وان ورد في النفي حمل على اللغوي لما قلناه
من انه اذا حمله على الشرعي يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه والقائل به وما ذكر من ان
النهي يستلزم الصحة قد انكره بعد ذلك ومستدلله وضعفا قاله فان
تعذرت الحقائق كالترتيب المذكور في الظاهر حمل على المعنى المجازي صونا للكلام
عن الاهمال ويكون للترتيب في مجازات تلك الحقائق كالترتيب المذكور في
الحقائق الثاني ان يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية
والدلالة الالتزامية فتارة اللازم مستفادا من معاني الالفاظ المفردة وذلك
بان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة وتارة يكون مستفادا من التركيب
وذلك بان لا يكون شرطا للمعنى المطابق بل تابعا له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل
يقتضيه كقوله ارم فانه يستلزم الامر بتحصيل القوس والمرمى ان العقل
يحيل الرمي بدونها وقد يكون هو الشرع كقوله اعتق عبدك عني فانه يستلزم سؤال
تمليكه حتى اذا اعتقه تبينا دخوله في ملكه ان العتق شرعا لا يكون الا في ملوك وهذا
القسم وهو اللازم عن المفرد تسمى الاقتضاء اي الخطاب يقتضيه واما اللازم عن المركب

فهو على قسمين احدهما ان يكون موافقا للمنطوق في الايجاب والسلب ويسمى
فحوى الخطاب اي معناه وتسمى ايضا تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله
تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل على تحريم الضرب من باب اولى فتحريم الضرب مستفاد
من التركيب لان مجرد التاقيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على اباحته بخلاف مجرد
الرمي فانه يتوقف على القوس وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الى آخر الآية فانه يدل
بمنطوقه على جواز المباشرة الى الصبح فيلزم منه صحة الصوم جنبا وهو ما بين الفجر
الى الغسل اذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة
ومثل المصنف بمثالين اشارة الى تعيين احدهما ان مفهوم الموافقة قد
يكون اولى بالحكم من المنطوق كالمثال الاول وقد يكون متساويا كالمثال الثاني خلافا
لابن الحاجب في اشتراطه الاولوية الثاني ما قاله الامام في المحصول وهو ان اللازم
قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما في المثال الاول وقد لا يكون كالثاني ثم قال
والتمثيل بالتاقيف مبني على تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل
المصنف به مناقض لما صححه في كتاب القياس فافهمه وقد جعل من الحاجب دلالة
الاقتضاء وجواز المباشرة الى الصبح من دلالة المنطوق قال لانه منطوق غير صريح
بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما مر ولم يجعله الآمدي من المنطوق
ولا من المفهوم بل قسيما لهما وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشيء القسم الثاني ان يكون
مخالفا للمنطوق وتسمى ذلك دليل الخطاب وحن الخطاب ومفهوم المخالفة
وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر
المصنف جميع ذلك عقب هذه المسئلة الا الغاية فانه اخرها الى التخصيص والمصنف
هنا قال في الرابعة تعليق الحكم بالاسم لاشعاره بالعلية عن غيره
والا لما جاز القياس خلافا لابي بكر الدقاق اول المسئلة الرابعة في مفهوم
الاسم ومفهوم الصفة وهما من جملة الخطاب وهي عشرة اصناف متباينة في القوة
والضعف ذكر المصنف منها اربعة اصناف لكثرة الاختلاف في احكامها مفهوم
الاسم ويقال له ايضا مفهوم اللقب ومفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم العدد
وهي جميع من الاولين منها فرق من المسئلة لما بين الاسم والصفة من التلازم والتفاوت
وازكان من مفهومهما تباعد وتفاوت في القوة والضعف فاشار اولا الى مفهوم الاسم
بقوله تعليق الحكم بالاسم الى آخره فنقول اختلف العلماء في مفهوم الاسم وهو

www.alukah.net

عبارة عن تعلق الحكم باسم جنس كالتخصيص كالتنصيص على الاشياء الستة الربوية
بتحريم الربا فيها او باسم علم كقولك زيد قائم واكرم زيدا فانه لا يدل على نفي القيام
عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام والآمدي واتباعهما ونقله امام الحرمين في
البرهان عن نص الشافعي واختاره المصنف بوجوه ان قال لو كان تعلق الحكم بالاسم دالا
على المنفي عما عدا المحاز القياس واللازم باطل لموافقة الخصم على جواز القياس
وللدليل الدال على جوازه وحجته كما سيأتي ذكرها في القياس سواء كان من اخبار او
في الاشياء وخالفهم ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة وداود الظاهري وحكاه الامام عن ظاهرية
من الشافعية ونقله الشيخ ابو اسحق حامد الاستراباذي عن مالك وقال الغزالي قد بطلانه
كل محصل من القائلين بالمفهوم واستدل المصنف على مذهب الجمهور وهو المختار بوجوه
ان قال لو كان تعلق الحكم بالاسم دالا على المنفي عما عداه لما جاز القياس واللازم باطل
لموافقة الخصم على جوازه وحجته كما يأتي
ذكرها في كتاب القياس وبيان الملازمة ان تعليق الحكم بالاسم لو دل على نفي الحكم عما
عداه لكان الدليل الدال على ثبوت الحكم في الاصل المقيس عليه من النص او الاجماع
دالا على نفي الحكم المقيس وحينئذ لو عملنا بالقياس للزم منه تقديم القياس على النص
او الاجماع وكل واحد منهما مقدم على القياس وفيه نظر لان المقدم على القياس من خرق
النص لا مفهومه فلا يمنع جواز القياس وتقديمه على المفهوم اذا تحقق شرائط القياس
ولا يمتنع ذلك كون المفهوم الاسم حجة عند عدم تحقق شرائط القياس وايضا ما يتصور
التعارض بين القياس ومفهوم الاسم لان من شرط القياس مساواة الفرع للاصل
في نفي المنفي للحكم وشرط مفهوم المخالفة ان لا يكون المسكوت عنه اولى ولا مساويا
للمنطوق في ذلك كما تقدم فلا مفهوم اذا مع المساواة ولا قياس مع عدم المساواة
فلا يلزم حينئذ من اعتبار المفهوم الاسم بطلان القياس واستدل على ذلك ايضا
بانه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفي الحكم عما عداه للزم من قول القائل محمد رسول الله
وزيد موجود واشباهه ظهور اللبس لانه حينئذ كان يلزم ظاهرا ان لا يكون غير محمد
رسول الله وان لا يكون غير زيد موجودا واجيب بانه اذا قال القائل لمن يخاصمه ليست
امي بزانية ولا اختي بغيا ونسبة الزنا الى امه تخصه واخته وله لذلك وجب عليه احد
حد القذف عند مالك واحمد وهذا دليل على اعتبار مفهوم الاسم واجيب
عنه بان التبادر انما هو من القرائن الحالية لا من الدلالة اللفظية واحتج ايضا بانه
لا بد من تخصيص الشيء بالذكر دون ما عداه من فائدة صيانة الكلام عن اللغو والعبث

ولا فائدة سوى نفي الحكم عما عداه بالاصل وان لم يكن له فائدة سوى ذلك تعين حمله
عليه واجيب عنه بانه قد يكون غرض المتكلم متعلقا بالاخبار عن مسمى الاسم
المخصوص بالذكر دون غيره فلا يلزم انتفاء الحكم عن غيره ومن هذا الجواب يظهر انه يمكن
ان يقال ذلك في سائر المفاهيم والاولى ان يقال ذكر اسم الجنس او اسم العلم
في الكلام انما هو لصحة الكلام فلا يقتضي فائدة زائدة على ذلك بخلاف سائر المفاهيم فان
ذكر الدال عليها ليس بضروري في الكلام دونه كما في الصفة مثلا فان الكلام يصح بذكر
الموصوف وحده فلا بد حينئذ لذكر الصفة مع الاستغناء عنها من فائدة زائدة على
اصل الكلام قال ـــــ وبأحدى صفتي الذات مثل في سائمة الغنم الزكوة
بدل مالم يظهر للتخصيص فائدة خلافا لابي حنيفة ومن رجح والقاضي وامام الحرمين والغزالي
لنا التبادر من قوله صلى الله عليه وسلم محل الغنى ظلم ومن قولهم الميت الاحوذي
لا يبصر وان ظاهر التخصيص يستدعي فائدة وتخصيص الحكم فائدة وغيره منتف بالاصل
فتعين وان الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه والاصل نفي علة اخرى فينتفي
بانتفائه اقول ـــــ اشار المصنف الى مفهوم الصفة وهو معطوف على قوله تعليق
الحكم بالاسم اي وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات
عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكوة فان اسم الغنم اسم ذات
وله صفتان السوم والعلف وقد علق الوجوب على احدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على
عدم الوجوب في المعلوفة على الصحيح في المحصول وغيره انه انما يدل على نفي ذلك الجنس
وهو الغنم فرسا لنا وقيل يدل على نفي الزكوة عن المعلوفة من جميع الاجناس
نظرا الى ان العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد وهذا كله اذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة
بالذكر فائدة اخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور فان ظهرت له فائدة فلا يدل على النفي
من الفائدة ان يكون جوابا لمن سأل عن سائمة الغنم فان ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة او يكون
السوم هو الغالب فان ذكره انما هو لاجل غلبة حضوره في ذهنه هذا هو المعروف ونقله
امام الحرمين عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة وهذا الذي اختاره المصنف
نقله الامام والآمدي وابتاعهما عن الشافعي والاشعري وجماعة وذهب ابو حنيفة والقاضي
ابو بكر الباقلاني وبن سريج والغزالي الى انه ليس بحجة واختاره الامام في المحصول
والتعجب وقال في المعالم الختار انه يدل اعم قال المحقق ابن الحاجب شيئا ونقل الامام
عن امام الحرمين انه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص في البرهان

على انه حجة وجعله اقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسلامة ومطل الغني ظلم مثل
المصنف قال الاسنوي لكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الابيض يشبع اذا اكل بامانة كالثلج
في عدم الدلالة ثم ذكر في آخر المسألة التي قبلها بعدها مثله ايضا فقال واعتمد الثاني
الصفة ولم يفصل واستشكد رأي ابي علي الحاق ما لا يناسب منها باللقب لأجل
ان الحاجب نقله عنه نقل عنه انه لا يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف في النقل عن امام
الحرمين على ما لا يناسب لانه نقل الخلاف عنه في مثل سائمة الغنم مع انه مناسب فوله له
اي الدليل على انه حجة لمنه او جه احدها ان المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم
مطل الغني ظلم ان مطل الغير ليس بظلم فاذا ثبت ذلك في العرف ثبت ايضا في اللغة
لان الاصل عدم النقل لاسيما وقد صرح بهذا الحديث ابو عبيد وهو من ائمة اللغة
المرجوع اليهم وكذلك ايضا يتبادر الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر ان غيره يبصر
ولهذا يستخرجون من هذا الكلام ويجعلون منه الثاني ان تخصيص الوصف بالذكر يستدعي
ذلك فالشارع اولى والتخصيص الحكم به فايدة عظيمة بحثته والاصل عدم غيرها
من الفوائد فان الكلام فيما اذا لم يظهر للتخصيص فايدة اخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو
تخصيص الحكم الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية اي يكون الوصف
علة لذلك الحكم كما سنعرفه من القياس فيكون السوم مثلا علة للوجوب والاصل
عدم علة اخرى وحينئذ يفيد تعليق الحكم بانتفائه لان المعلول ينزول بزوال علته
قيل لا يدل لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما قلنا لو دل التزاما لما
ثبت ان الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي
قيل لا نسلم لو دل التزاما لكن لا نسلم انه من المذكور اصول
احتج المخصم بوجهين احدهما ان تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفي الحكم
عما عدا تلك الصفة لدل اما مطابقة او تضمنا او التزاما لكن الدلالة منحصرة فيهن للتلفظ
المذكور لكنه لا يدل اما المطابقة والتضمن فواضح لان نفي الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين
اثبات الحكم في المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزء حتى يكون تضمنا واما الالتزام فلان شرطه
سبق الذهن من المسمى اليه وقد يتصور السامع اكثر الزكوة في السائمة مع غفلته
عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد اهمل المصنف ذكر التضمن فقال اما مطابقة
او التزاما ولقائل ان يجيب بان الالتزام صادق عليه لان تصور الكل مستلزم لتصور
جزئه كما انه مستلزم لتصور لازمه واجاب المصنف بانه قد يدل بالالتزام
لما ثبت ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية اي يكون علة وانتفاء العلة يستلزم
انتفاء المعلول المساوي والمراد بالمساوي ان لا يكون له علة اخرى غير هذه العلة
واحترز بقوله بذلك عما يكون له علة اخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس
اخرى

اذ لو كان له علة اخرى لكانت تثبت بالعلة الاولى وتنتفي بانتفائها فيكون اعم
منها والعلة اخص والاعم لا ينتفي بانتفاء الاخص وحينئذ فلا يلزم من انتفائها عدم العلة
انتفاء المعلول لجواز بقوته مع العلة الاخرى الثاني قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق فانه لو كان كما قلتم لكان في الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية املاق
وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لان مدعانا انه دل
حيث لا يظهر للتخصيص فايدة اخرى كما تقدم وهنا له فايدتان احداها انه الغالب
من احوالهم او الدائم والثاني انه يدل على المسكوت عنه بطريق الاولى قال
الخامسة التخصيص بالشرط مثل واز كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يتبادر الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر ان غيره يبصر
بانتفائه اقول الخامسة من مفهوم الشرط وهو عبارة عن دلالة تعليق
الحكم على الشيء باداة الشرط على نفي الحكم عما عدا ذلك الشيء كدلالة تعليق الامر بالانفاق
على الولائد الحمل بكلمة ان على وجوب الانفاق على غير ذوات اولات الاحمال وهذا القول
من مفهوم الصفة وهذا اقوى من مفهوم الوصف ولذلك قال به اكثر العلماء فيما نعلمه امام
الحرمين وحكاه القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة فيما نعلمه في الحصول ونقل الخلاف فيه
عن ابي حنيفة واكثر اصحابه ونقل السمناني في شرح المعالم الخلاف فيه عن مذهب
مالك وهو اختيار الغزالي والآمدي وابن الحاجب من الشافعية والكرخي من الحنفية والاخير
من المعتزلة مع انكارهم مفهوم الصفة وقد بالغ امام الحرمين في الرد على المنكرين لهذا المفهوم وقال
ومن المفهوم الصور التي يجب الانتهاء فيها عند انتفاء الشرط ولا خلاف في تسلم الحكم عند تحقق الشرط
تخصيص الحكم به لعدم بناء على المرتبة واستدل على النزاع الخصم بتسعة الى الحالة
بالثمان اولى الاهم الغائبة والعذاب نعلم من مذهب العرب قاطبة انها وضعت
باب الشرط التخصيص الجزاء واذا قال القائل من اكرمني اكرمته فقد اشعر باختصاص
اكرامه بان يكرم ومن حق ان يكون وضع هذا الكلام على ان اكرم مكرمة ويلزم عنده انتفاء
اكرامه بان يكرم ومن حق ان يكون وضع هذا الكلام على ان اكرم مكرمة ويلزم عنده انتفاء
ثناء وبعد ذلك الكلام معه الى التشفيه والتجهيل والاحالة على من يعلم مذهب
العرب وفيه نظر لان النزاع في هذه المسألة راجع الى ان قول القائل من اكرمني
اكرمته هل يدل على اثبات اكرام مكرمه بطريق المنطوق هل يدل على اكرام غير
مكرمه بطريق المفهوم اولا والاخلاف في ان الكلام الوضع ان يكرم مكرمه ويكرم غير
مكرمه فانه لا دلالة على اثبات غير مكرمه لا بالمنطوق ولا بالمفهوم ولا حاجة الى
من ينكر المفهوم فلا يصح اضافته اليهم وانما قال منكرو المفهوم ان هذا القائل
لم يلتزم الا اكرام مكرمه خاصة واما غير الملتزم فلا تدخل له في هذا الوعد ولا دلالة
هذا الكلام على اكرامه بنفي ولا اثبات بل هو مسكوت عنه لقوله تعالى واز كن اولات حمل
فانفقوا عليهن فيه امور اربعة ثبوت الشرط عند ثبوت المشروط ودلالة ان

www.alukah.net

عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة ان عليه فالمسئلة الاول لاخلاف
فيها واما الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل الخلاف والصحيح عند المصنف انها
تدل عليه وهو الصحيح عند الاكثر واتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب وتبعه تاج الدين
عن الشافعي ودليله ان النحاة قد نصوا على انها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء
المشروط وذهب الباقي ابو بكر واكثر المعتزلة الى انها لا تدل عليه بل هو منتف بالاصل
واختاره الآمدي والغزالي وقال به بعض الشافعية والكرخي من الحنفية وابو الحسين
من المعتزلة لانكارهم مفهوم الصفة وتبعه تاج الدين عن مالك وابي حنيفة ورضوا
على الدليل السائل قال قيل تسميته حرف شرط اصطلاحا قلنا
الاصل عدم النقل قيل يلزم ذلك لو لم تكن للشرط بدل قلنا حينئذ يكون
الشرط احدهما وهو غير المدعى قيل ولا نكره فانتم كم على النفاة ان اردتم
تخصيصا ليس كذلك قلنا لا نسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه او
اعتراض الخصم على الدليل السائل بوجوه ثلثة احدها ان تسميته ان حرف
شرط انما هو اصطلاح النحاة كاصطلاحهم على الرفع والنصب وغيرهما وليس ذلك
مدلولا لغويا فلا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط الحكم وجوابه انا نستدل
باستعمالها الآن على انها في اللغة كذلك اذ لو لم تكن كذلك لكانت منقولة عن مدلولها والاصل
عدم النقل وهذا الجواب يتبع فيه كثير من الباحث الناقلين تسلمنا انه شرط لغة لكن لا
نسلم انه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط فانه قد يكون له بدل يقوم مقامه وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن له بدل وجوابه انه وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك النبي
بعينه شرطا بل الشرط احدهما وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معا لان سبب
احدهما لا يزول الا بزوال الاثنين وهذا ليس بمدعانا بل المدعى في
شيء قام الدليل على انه شرط بعينه السائل لو كان المعلق بان يبقى عند انتفاء
ما دخلت عليه ان كان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دليلا
على ان الاكراه لا يحدث ارادة الزنى وليس كذلك بل هو حرام مطلقا قلنا لا نسلم
انه ليس كذلك لانا لا نسلم ان الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير
جائز فان عدم حرمته لا يستلزم جوازه لان نقيض الاعم قد يكون لصدق ان الحل وقد يكون لامتناع
وجوده عقلا لان السائل يقصد بانتفاء المحمول اثارة والموضع اخرى وها هنا قد انتفى
الموضوع لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء واذا اردن البغاء امتنع اكراههن
عليه لان الاكراه هو الزام الشخص شيئا على خلاف مراده واذا كان ممتنعا لا يتعلق به
الحرمة لان المستحيل لا يجوز التكليف به قال السادسة التخصيص

بالعدد لا يدل على الزايد والناقص اقول السادسة في مفهوم العدد
واختلفوا في ان تعليق الحكم بعدد مخصوص هل يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك
العدد زايدا كان او ناقصا فمنهم من قال يدل ونقله الغزالي في المنخول عن الشافعي
ونص عليه في البرهان ايضا فقال ان الشافعي والجمهور يقولون به بهذه الاشياء
وضم الى ذلك ايضا مفهوم الحد يعني الغاية قال في المحصول وقد يدل عليه
بدليل منفصل كما اذا كان العدد علة لعدم امر فانه يدل على امتناع ذلك الامر
في الزايد ايضا لوجود العلة على بقيته في الناقص لانتفائها كقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ
الماء قلتين لم يحمل خبثا وكذلك ان لم يكن علة ولكن لحد العدد اما الزايد او الناقص
دخل في العدد المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم حظرا او كراهة فانه يدل على بقيته
في الزايد فان تحريم خالط الماية منلا او كراهته يدل على ذلك في المايتين ولا يدل
على شيء في الناقص عن الماية فان كان الحكم وجوبا او ندبا او اباحة فانه
يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل على الزايد على نفيه ولا على اثباته
وهذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب حكمها وقد ذكره الآمدي موافقا لما قاله الامام
والمصنف قال السابعة النص اما ان يستقل بافادة الحكم او لا
والمقارن له اما نص اخر مثل دلالة قوله تعالى فعصيت امري مع قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له ناره جهنم على ان تارك الامر يستحق العقاب ودلالة
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى حولين كاملين لمن اراد ان يتم
الرضاعة على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر او اجماع كدلالة ما دل على ان اكثر
مع الاجماع الدال على ان الخالة بمثابة الام فيها على انها اقول هذه
المسئلة هي اخر مسائل الفصل الذي نضم النص اما عند استقلاله وعدم استقلاله في
دلالته على الحكم المطلوب وهل النص اما ان يفيد الحكم المطلوب بنفسه من غير
ان يحتاج الى امر اخر ينضم اليه واما ان لا يفيد بنفسه بل يحتاج الى امر اخر
ينضم اليه قد تقدم ان الخطاب قد يدل على الحكم بمنطوقه وقد يدل بمفهومه
قال الارغام والكلام في هذه المسئلة فيما اذا لم تدل بمنطوقه ولا بمفهومه وحاصله
ان المستدل النص المستدل به على حكم قد يتسقل بافادة ذلك الحكم اي لا يحتاج الى
الى ان يقارنه غيره كقوله تعالى واتوا الزكوة ونحوه قد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون

نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصا فله صورتان احداهما ان يدل احد النصين على
احدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله
تعالى فعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية على ان تارك الامر
يستحق العقاب فان الآية الاولى دلت على انه سمي عاصيا والثانية دلت على استحقاق
العاصي العقاب فينتج تارك الامر يستحق العقاب الصورة الثانية ان يدل احد النصين
على ثبوت حكم لشيئين ويدل النص الآخر على ان بعض ذلك لاحدهما فوجب القطع
بان ما في الحكم ثابت للثاني لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فهذا يدل على ان مدة
الحمل والرضاع ثلثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن يدل على ان مدة
ان الحمل مدة الرضاع سنتان فيلزم ان يكون اقل مدة الحمل ستة اشهر واما الاجماع
فكما ازادل نص على ان الخال يرث واجمعوا على ان الخالة بمثابته فنستفيد ارثها
من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام في المحصول ان المغايرة قد يكون ايضا
قياسا كاثبات الربا في التفاح وقد يكون قرينة حال المتكلم اذا نطق الشارع بلفظ
متردد بين حكم شرعي وعقلي فحمله على الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات
مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فحمله على جماعة الصلاة لا على اقل الجمع

الباب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه فصول الاول في لفظ
الامر وفيه مسئلتان الاولى انه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبر
المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلاء وعندهما قوله تعالى حكاية عن فرعون وما امر
فرعون برشيد ولنا قوله تعالى حكاية عن فرعون وما امرنا الا شرك
بينه وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما امرنا وما امر فرعون والاصل
في الاطلاق الحقيقة قلنا المراد الشان مجازا قال البصري اذا قيل امر
فلان تردد بين القول والفعل والشيء والصفة والشان وهو آية الاشتراك
قلنا يبادر القول اهـ قد ذكر المصنف في هذا الفصل
الباب ثلاث فصول الاول في البحث المتعلق بلفظ الامر الثاني فيما يتعلق بصيغته
المخصوصة الثالث فيما يتعلق بالنواهي وفي الفصل الاول مسئلتان الاولى
في تحقيق مدلوله وبيان ما يستعمل فيه اتفق العلماء على ان لفظ الامر حقيقة
في القول الطالب للفعل واختلفوا في اعتبار العلو والاستعلاء في تحقيق مدلوله
على مذاهب فذهب الاكثر المعتزلة الى اعتبار العلو وذهب ابو الحسين البصري
منهم الى اعتبار الاستعلاء دون العلو ووافقه جماعة من الاشاعرة منهم صاحب
المحصول واتباعه وذهب جمهور الاشاعرة الى عدم اعتبارهما واختاره المصنف

واستدل على فساد المذهبين الاولين بقوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه
ماذا تامرون فاطلق الامر على قولهم والانسان اذا قومه لم يكونوا اعلى منه في الرتبة
ولم يكونوا مستعلين عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة فدل ذلك على
عدم اعتبار كل واحد من العلو والاستعلاء وايضا الممنوع من الكلام كالخبر
فكما ان الخبر لا يتغير عن حقيقته الخبرية باعتبار صدوره عن الاعلى او الادنى
او المساوي فكذلك الامر وما يدل على اعتبار الاستعلاء ان اولياء الله تعالى
سوء الظن لثيرة في غاية التلطف بتذكير الوعد بالنعم واحوج المعتزلة بان يقول
القائل امرت الامير او نهيته مستقبح ذلك وذلك دليل على اعتبار العلو
في الامير وجوابه ان ذلك دليل على اعتبار العلو في الاصطلاحي
والكلام في الامير اللغوي وعن ابو الحسين اعتبار الاستعلاء اولى من اعتبار
العلو لان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه لا يقال امره وان كان
اعلا رتبة من المقول له ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال
الدليل يقال له انه امره ولهذا يصفون من هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث
انه امر من هو اعلا رتبة منه وجوابه ما تقدم قوله وليس حقيقة
في غيره دفعا للاشتراك اي ليس لفظ الامر حقيقة في غير القول المخصوص لانه
ثبت انه حقيقة في القول المخصوص فلو كان حقيقة في غيره لزم الاشتراك
والاشتراك خلاف الاصل فلا يكون حقيقة في غيره وهذا مذهب الجمهور
وعن بعض الفقهاء انه مشترك بين القول والفعل بالاشتراك اللفظي لانه
يطلق على الفعل ايضا كقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله
وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاطلاق الحقيقة وجوابه
ان المراد بالامر هنا هو الشان مجازا وهو اولى من الاشتراك ووجه المجاز انه الشان
اعم من القول والفعل فالتعبير عنه بالقول من باب الاطلاق اسم الخاص
وارادة العام وذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول
المخصوص والشيء والصفة والشان والطريق وعنى الشان والطريق بمعنى
واحد فيكون مشتركا بين اربعة معان وتمسك في ذلك بانه اذا قيل هذا امر
فلان تردد ذهن السامع بين هذه المعاني والتردد آية الاشتراك اي علامته وجوابه

www.alukah.net

انا لانسلم حصول التردد بل يجزم بان القول المخصوص في الذهن عند اطلاقه فيكون
حقيقة فيه فقط وقول المصنف قال البصري اذا قيل امر فلان تردد
بين القول والفعل والشيء والصفة والشان وهو انه الاشتراك لا يوافق
بما قاله ابو الحسين من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى اما من جهة اللفظ فانه
لم يتعرض للفعل بخصوصه فتعرض للطريق واما من جهة المعنى فانه قد
الشان والطريق بمعنى واحد كما مر والمصنف ذكر الفعل بخصوصه بذلك
الطريق وجعله قسيما للشان والكاصل في المدلول الحقيقي للفظ
المولف من الالف والميم والراء ثلثة مذاهب مذهب الجمهور اعني انه
حقيقة في القول المخصوص مجاز في الفعل وغيره ومذهب بعض الفقهاء انه
مشترك بين القول والفعل بالاشتراك اللفظي وعزاه ابن برهان الى عامة الفقهاء
ومذهب ابي الحسين انه متواطي ويكون موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل
وقعا للاشتراك والمجاز اذا علم هذا فقد اختلفوا في تحقيق القول الذي هو
مدلول الامر فذهب نفاة الكلام النفسي وهم المعتزلة الى انه عبارة عن اللفظ
اللساني واختلف المثبتون له فمنهم من ذهب الى انه حقيقة في المعنى الذهني
اي وهو ما قام بالنفس من الطلب مجاز في اللفظ اللساني ومنهم من ذهب
الى انه حقيقة في كل واحد منهما ومن هنا اختلف الاقوال في تحديد الامر
اختلافا كثيرا فمنهم من حده بما يستدعي الفعل بالقول من الادنى ومنهم من حده
بمجرد ارادة الفعل واختار في المحصول ان الامر اسم للصيغة على المعنى الذهني
والطلاقه عليها بطريق الحقيقة وعلى المعنى الذهني بطريق المجاز واستدل عليه
بوجوه متعددة واللازم من جميعها على ذلك وقد ذكر في المقدمات ان
الكلام للفظ مشترك عند المحققين مباين بمنزلة الحروف المقطعة المسموعة
وبين المعنى القايم بالنفس ثم انه ارتضاه ولكن بحث الاصولي عن اللفظ دون
المعنى قال لانه الطلب بديهي التصور وهو غير العبارات المختلفة
وغير الارادة خلافا للمعتزلة لنا ان الايمان من الكافر مطلوب وليس مراد
لما عرفته وان الممهد عذره في ضرب عبده بامره ولا يريد ابولهب
لما ذكرنا في المسئلة الاولى ان مدلول الامر القول الطالب للفعل احتاج الى بيان
الطلب تتميما للايضاح مدلول الامر فذكر في هذه المسئلة ان الطلب بديهي التصور
وانه مغاير للعبارات المختلفة وانه مغاير للارادة خلافا للمعتزلة والخلاف بيننا

وبينهم ان الامر دال على الطلب وانما الخلاف في حقيقة الطلب وعندنا انه
شيء غير الارادة وانه يقوم بالنفس يعني سوى ارادة فعل المامور به فانا نجد
الآمر يامر بما لا يريده لان الايمان من الكافر مطلوب بالاجماع كما في لهب ابو الله
بالايمان ومنه انه لا يؤمن فكان ايمانه محالا لاخبار الله تعالى بعدمه والمحال لا يكون
مرادا لله تعالى ولان الطلب قد يتحقق بدون الارادة ولان الامر لو كان الارادة لوجب
وجود كل ما امر الله تعالى به كلا فان ارادة الفعل تخصيصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد
لم يتخصص به واذا كان ايمان الكافر ممتنعا فلا يصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال
في المحصول واستدل المصنف على ان الطلب غير الارادة بوجهين احدهما
ما قدمناه من استحالة ايمان الكافر الذي علم الله انه لا يؤمن كما في لهب والثاني
ان السلطان اذا انكر على السيد ضرب عبده فاعتذر اليه بانه يامره فلا يقبل
ثم يامره بمرة بعد اظهار التمرده فان هذا الامر لا ارادة معه لان العاقل لا يريد تكذيب
نفسه ولقايل ان يقول العاقل ايضا لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل
صحيحا لكان الامر منتفيا عن الطلب وليس كذلك عند المصنف فالموجود في السيد
انما هو صيغة الامر لحقيقته واستدل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع بان
الدين الحال مامور بقضايه ولو طلب ليقضينه غدا ان شاء الله فانه لا يحنث فدل
على ان الله تعالى ما شاء فيثبت الامر بدون المشية اشارة من الملة
مبنية على اثبات الكلام النفسي وعلى تحقيق ان الارادة وشمول ارادة الله تعالى
للكاينات واستقصاء القول فيها من وظيفة علم الكلام والله اعلم بالصواب
واعترف ابو علي وابنه بالتغاير وشرطا الارادة من الدلالة ليتميز عن التهديد فلنا
كونه مجازا كاف اقول اعترف ابو علي وابنه ابو هاشم بان الطلب
غير الارادة وتابعهما ابو الحسين البصري والقاضي عبد الجبار قال ابن برهان
لنا ملاك ارادات اتحاد الصيغة وهي شرط انعقادها وارادة صرف اللفظ عن
غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء وارادة الاستقبال
وهي محل النزاع بيننا وبين ابي علي وابنه وقد ذكر هذه الدلالات ايضا الامام والغزالي
وغيرهما واحتج ابو علي ومن تبعه على اشتراط الارادة بان الصيغة كما ترد
للطلب قد ترد للتهديد بدليل قوله تعالى اعملوا ما شئتم مع ان التهديد لشر قبيح طلب
والابد من مميز بينهما والمميز سوى الارادة والجواب ان الصيغة لو كانت

الألوكة
www.alukah.net

مشتركة لاحتياج الى تمييز لكنها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد فاذا وردت
فيجب الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة الى غيره لان
دلالة الالفاظ على المعاني تابعة للوضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة
كسائر الالفاظ فهذا القدر وهو كونه حقيقة في الايجاب مجازا في التهديد
كاف في التمييز وقال الفصل الثاني في صيغته وفيه مسائل
الاولى ان صيغة افعل ترد لتسعة عشر معنى الاول الايجاب واقيموا الصلاة
الثاني الندب فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد ناشتهدوا شاهدين
الرابع الاباحة كلوا الخامس التهديد اعملوا ما شئتم ومنه قل تمتعوا السادس
الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة
التاسع التعجيز فاتوا بسورة العاشر الاهانة ادخلوها عشر الدعاء اغفر
اول الحادي عشر الالتماس اصبر واصابر الثاني عشر التمني الا ايها الليل
الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار بل القوا الخامس عشر التلوين كن فيكون
السادس عشر الخبر فاصنع ما شئت وعلمته والوالدات يرضعن اولادهن
الباقي المائة المالة اول لما تقدم ان الامر هو القول الطالب للفعل
شرع في ذكر صيغته وهو افعل وقد نقل عن بعضنا الاستغراق ان الامر
بصيغة افعل لمختص به وان قول القائل افعل مترددبين الامر والندب وان فرض
حمله على الندب فهو مترددبين جميع محتملاته وقال امام الحرمين والغزالي ان قول
الاشعري انما هو في صيغة افعل خاصة للونها مترددة في اللغة بين محامل
كثيرة فاما قول القائل امرتك وانت مامور واوجبت والزمتك فلا خلاف
انه من صيغ الامر ولا ينكره الاشعري وقال الآمدي لا وجه لتخصيص الخلاف
بصيغة افعل فان مذهب الشيخ الامر عبارة عن الطلب القائم بالنفس
وليس له صيغة تخصوصة به بل يعبر عنه بالعبارات والاشارات الدالة
عليه بواسطة انضمام القرائن تقها وقال غيره من متبعي كلام النفس ان
له صيغا تختصه به لا يفهم منها غيره عند تجردها عن القرائن الصارفة عنه
وهي صيغة افعل وليفعل وفعال وما في معناها من سائر اللغات وهو
قول القائل امرتك وانت مامور من صيغ الاخبار وليس من صيغ الامر فلا يدخل
في ذلك الخلاف اذ الخلاف في ان الامر هل له صيغة انشاء مختصة به او لا
وهذا الخلاف انما هو عند القائلين بكلام النفس فاما المنكرون له كالمعتزلة وغيرهم

فالامر وسائر اقسام الكلام لا حقيقة له عندهم الا العبارات فلا
ينافي قولهم الخلاف عندهم وقول المصنف الفصل الثاني في صيغته
يدل على ان له صيغة تختصه به ولم يدل على تعيينها وقوله ان صيغة
افعل ترد لتسعة عشر معنى يدل على ان صيغة افعل هي محل المصنف
لمختصة بالامر والمختصر صيغة فيها والضمير في صيغته اما عائد
عائد الى الامر او الى القول الطالب وهو الاقرب وبين الصيغة وترد لتسعة
معنى تمايز بعضها عن بعض بالقرائن وقال في المحصول لحمتة عند وجعل
الشارح عند مسئلة مستقلة بذاتها وسيأتي ان الخلاف فيها على ما عدا الايجاب
من هذه المعاني مجاز والمجاز لا بد فيه من علاقة الاول الايجاب نحو اقيموا الصلاة
الثاني الندب فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومنه اي ومن المندوب الى الادب
قوله صلى الله عليه وسلم كل مما يليك فان الاكل مندوب اليه وعبارة المحصول
ويجب بمنه وانا نص على انه مندوب لان الاكل مما يليه ندفعا عن بعضهم انه جعله
قسما آخر والفرق بينهما هو الفرق بين العام والخاص لان الادب متعلق بمحاسن
الاخلاق والمندوب اعم وقد نص الشافعي رضي الله عنه على ان الاكل مما يليه حرام
وعبارته في الام فان اكل مما يليه او من رأس الطعام او عرس على قارعة الطريق
اي نزل ليلا فهو آثم اذا كان عالما بالنهي ونص في البويطي نحوه وكذلك في الرسالة
الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا شاهدين والفرق بين الندب والارشاد
على ما قاله في المحصول بنحو مما تقدم ان المندوب مطلوب لثواب الآخرة والارشاد
لمنافع الدنيا ان ليترتب في الاشهاد على البيع والرهن تركه نواب والعلاقة التي بين الواجب
والمندوب والارشاد هي المشابهة المعنوية لاشتراكها في الطلب الرابع الاباحة
لقوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا فهذا قدره وفيه نظر فان الاكل والشرب
واجبان لاحياء النفس فالجواب حمل كلام المصنف على ارادة قوله تعالى كلوا من الطيبات
قال ابو علي الجبائي في قوله تعالى في اهل الجنة كلوا واشربوا هو اباحة والابد القديم
تعالى والا لكرهه كما حاب الدنيا وقال ابو هاشم يجوز ان يريد لما فيه من زيادة
السرور للثواب وقال القاضي عبد الجبار يجب ان يريد لان الثواب لا يصح الا بها
الخامس التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت منهم ومعه الانذار

كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وعبارة المحصول تعقب منه وانما نص
عليه لان جماعة جعلوه قسما لحد والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح
فانه ذكر في باب الدال ان التهديد هو التخويف ثم ذكر في باب الراء ان
الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا فيه تخويف قوله تعالى قل تمتع امر بابلاغ هذا الكلام
المخوف الذي عبر عنه بالامر وهو تمتع فيكون امرا بالانذار والعلاقة التي بينه وبين
الايجاب هي المضادة لان المهدد عليه اما حرام او مكروه السادس الامتنان كقوله
تعالى فكلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة هي الاذن المجرد
والامتنان ان يقترن به ذكر احتياجنا اليه او عدم قدرتنا عليه ونحو ذلك التعرض
كالتعرض في هذه الآية الى ان الله تعالى هو الذي رزقه وفرق بعضهم بان الاباحة
تكون في الشيء الذي يشوبه خلاف الامتنان والعلاقة هي مشابهة الايجاب
في الاذن لان الامتنان انما يكون في ما دون فيه السابع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها
بسلام آمنين فان قرينة قوله بسلام آمنين تدل عليه والعلاقة هي المشابهة
في الاذن ايضا الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين والفرق بينه
وبين التكوين الآتي ان التكوين شرعه الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من
حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال الى حالة ممتهنة اذ التسخير لغة هو الذلة
والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا اي ذلله لفركبه
والبارئ تعالى خاطبهم بذلك في معرض التدليل والاهانة والعلاقة هي المشابهة الصورية التاسع التعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والعلاقة
بينه وبين الايجاب هي المضادة لان التعجيز انما هو في الممتنعات والايجاب في الممكنات
العاشر الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ومنهم من يسميه التهكم
وضابطه ان يؤتى بلفظ يدل على الخير او الكرامة ويراد منه ضده الحادي عشر
التسوية بين الشيئين كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء كقول
القائل اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني كقول امرئ القيس

الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح فيك بامثل

والمختار عندنا ان هذا ليس من الصيغ الموضوعة للتمني وانما هو من باب
التشبيه والمجاز فانه شبه الليل الطويل في عدم انجلائه بالمحبوب الذي يتمنى
زواله ثم استعار لفظ التمني لفظ الانجلاء على سبيل الاستعارة التبعية
والقرينة الحالية وهي ان الليل لا يتمنى زواله عادة وانما يتمنى زوال ما يكون
فيه من الهموم والاحزان ونحوها الرابع عشر الاستفهام كقوله تعالى
فهل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا الخامس عشر التحقير كقوله
تعالى ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي
وهذا لسان عربي مبين السادس عشر التكوين كقوله تعالى كن فيكون
السابع عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت وسمى الغزالي والآمدي
هذا النوع بكلام القدرة لان المراد منه اظهار كمال قدرة الله تعالى وان مراده لا يتاخر
عن ارادته كما لا يتاخر امتثال المامور المطيع عن امر الامير المطاع فهو من باب
التمثيل قوله وعلته اي ان الخبر قد يستعمل لارادة الامر كقوله تعالى
والوالدات يرضعن اي ليرضعن قوله ولا تنكح المراة المراة يعني ان الخبر كما يستعمل
لارادة الامر يستعمل لارادة النهي ايضا كقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها
فان المراد منه النهي وصيغته صيغة الخبر لورود وضعوم الخاء اذ لو كان نهيا لكان
مجزوما مكسورا على اصل التقاء الساكنين خامسها زاد بعضهم انواعا اخذ
على ما في الكتاب للكل متداخلة وزعم الغزالي انها راجعة الى الخمسة الاول وهي
الوجوب والندب والارشاد والاباحة والتهديد قال البانيه انه حقيقة
في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انها للندب وقيل للاباحة وقيل مشترك
بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل للاحدها والاعرف وهو قول
الغزالي وقيل مشترك بين الثلثة وقيل بين الخمسة لنا وجوه الاول قوله تعالى
ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المامور به فيكون واجبا الثاني قولهم اجمعوا
على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع بين المعاني وانما الخلاف في بعضها
وفيه مذاهب احدها وهو قول الجمهور انه حقيقة في الوجوب فقط مجاز في
الباقي وهو المحكي عن الشافعي رضي الله عنه واختاره العاملون به هذا لغة او
شرعا او عقلا وصحح الشيخ ابو اسحق انه بوضع اللغة ونقله امام الحرمين عن الشافعي
والمذهب الثاني انه حقيقة في الندب ونقله المصنف عن اكثر هاتهم ونقله الغزالي والرازي
في المنخول والآمدي قولا للشافعي الثالث انه حقيقة في الاباحة لان الجواز
يحقق والاصل عدم الطلب الرابع انه مشترك بين الوجوب والندب
اي للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مذهب اكثر متاخري الحنفية
ومعناه الطلب فيكون متواطئا الخامس انه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي وبه
قال المرتضى من الشيعة السادس انه حقيقة في احدهما اي الوجوب او
الندب ولكن لا نعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الندب او بالعكس

الألوكة
www.alukah.net

واختار المصنف انه مشترك بينهما او حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي
ثم قال ونقل الغزالي في المستصفى عن قوم التوقف من بين المذاهب الثلاثة قال
وهو المختار اقول وحكاه القاضي الهندي عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين
ونقله المصنف عن الغزالي تبعا لصاحب الحاصل وتعقب بان الغزالي نقل في المستصفى
عن قوم انه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم انه حقيقة في الندب فقط وعن
قوم انه مشترك بينهما قال لفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين المذاهب الثلاثة
قال وهو المختار اقول وحكاه القاضي الهندي عن القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين
الرابع انه مشترك بين اللثة وهي الوجوب والندب والاباحة وقيل انه مشترك
بينها ولكن بالاشتراك المعنوي وهو الادب حكاه ابن الحاجب وقيل بالاشتراك اللفظي
الخامس انه مشترك بين الخمسة اي الوجوب بين الاحكام الخمسة وهي الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والتحريم حكاه في المحصول ونقل بن برهان في الوجيز عن
الاشعري انه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وذهب
الابهري في احد اقواله على ما حكاه في المستوعب الى ان امر الله تعالى للوجوب
واما الاوامر المجردة عن القرائن فهي للندب والارشاد كما صرح به في الاحكام الاشتمال الثلاثة على
طلب الفعل لكن الذي جمهورهم على ان مذهبه الوقف بين الامور الثلاثة
وجعله في البرهان والمنخول من زعم انا مجمعون على انه واقف في الوقف ولم يتابع
الشافعي على الوجوب الا احمد في احد قوليه لنا وجوه الاول قوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
والوعيد على ترك المأمور به يدل على كونه للوجوب والثاني ان الامر
المطلق يتبادر الى الوجوب عند التجرد عن القرائن والثالث قوله تعالى
ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المأمور به فيكون واجبا والرابع
قوله تعالى اركعوا لا يركعون قيل على ذم التكذيب قلت الظاهر انه للترك
والويل للتكذيب قيل لفعل وترتيه اوجبت قلت رتب الذم على ترك مجرد
الفعل الثالث ترك المأمور به مخالف له كما ان الاتي به موافق والمخالف
يستحق العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الامر والمخالفة
اعتقاد ضده قلت فلك لدليل الامر لانه قيل الفاعل ضمير
والذين مفعول قلت الاضمار خلاف الاصل ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل
الذين يستقبلون قلت هم المخالفون فكيف يومرون بالحذر عن انفسهم وان
سلم فيضيع قوله ان تصيبهم فتنة قيل فالحذر لا يوجب قلنا بحسب
وهو دليل قيام المقتضي قيل عن امره لا يعم قلت عام كجواز الاستثنا

الرابع

الامر

الرابع ان تارك الامر عاص لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فعصيت
امرك لا يعصون الله ما امرهم والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا قيل لو كان العصيان ترك الامر لتكرر قوله تعالى ويفعلون
ما يؤمرون قلت الاول اما ض او حال والثاني مستقبل قيل المراد الكفار يقرينة
الخلود لنا الخلود الملك الطويل الخامس انه عليه السلام احتج لذم ابي سعيد الخدري
على ترك استجابته بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لعوله
استدل المصنف على ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب بخمسة اوجه اولا ان
الله تعالى ذم ابليس على مخالفته قوله اسجد وافعل ما متعلق الامر الا ان استجد اذ امرتك لان
الاستفهام ليس على حقيقته فان الله تعالى عالم بالمانع فتعين ان يكون للتوبيخ والذم
واذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت الامر للوجوب اذ لو لم يكن لكان لابليس ان يقول
انك ما امرتني فعليم الذنب ما نهاك قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون اي صلوا
لا يصلون ووجه التمسك به قريب من التمسك بالنص الاول اعترض الخصم بامرين احدهما
انا لا نسلم ان الذم على ترك المأمور به دليل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين اجيب بان الظاهر ان الذم على الترك لانه مرتب عليه والترتيب يشعر
بالعلية والويل على التكذيب لما قلناه وايضا فلتكثير الفائدة في كلام الله تعالى وحينئذ
اما ان يكون الملذبون هم التاركون الكافرين او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا
الويل بسبب التكذيب والذم بسبب ترك المأمور به فان الكفار مأمورون
بفروع الشريعة كما انهم مأمورون باصولها وان كان الثاني فلا يبعد ان يستحق قوم الويل
بسبب التكذيب والذم بسبب ترك المأمور به والمنافاة بينهما والوجه الثاني
من الاعتراض توجيهه ان يقال سلمنا ان الذم على ترك المأمور به ولكن لانسلم ان يقتضي
الامر الوجوب فانه مجاز او يكون اقتضاه الوجوب بسبب وجود قرينة دالة عليه
لكن الصيغة تحتمل تعيد الوجوب اجماعا عند انضمام قرينة اليها فلعل
الامر بالركوع قد اقترن به ما يقتضي ايجابه وجوابه ان الله تعالى رتب الذم
على مجرد افعل فدل على انه منشأ الذم لا القرينة بالقياس على ما ذكر الامر يعني المأمور به مخالف
لذلك الامر لان الاتي بالمأمور به موافق له والمخالف ضد الموافق فاذا ثبت ان الاتي
موافق ثبت ان التارك مخالف والمخالف للامر على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى مخالف
امره بالحذر عن العذاب بقوله فليحذر والامر بالحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضي

www.alukah.net

لنزوله وإذا ثبتت المقدمتان ثبت ان تارك الامر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب
الا هذا واعترض الخصم بأربعة اوجه مرتبة بالترتيب الجدلي احدها وهو
اعتراض على المقدمة الاولى لانسلم ان موافقه الامر عبارة عن الايمان بمقتضاه
حتى يصح ما قلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقية الامر اي كونه حقا صدقا
واجبا قبوله وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك الامر
قلت فرق بين الامر والدليل الدال على ان ذلك الامر حق وهو المعجزة الدالة
على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فاعتقاد حقية الامر موافقة الدليل الدال
على ان ذلك الامر حق يجب قبوله لا موافقة الامر فان موافقة الشيء عبارة
عما يستلزم مقتضاه الوجه الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لانسلم
ان الآية تدل على انه تعالى امر المخالفين بالحذر بل انه تعالى امر بالحذر عن المخالفين
فيكون فاعل قوله فليحذر ضميرا والذين يخالفون منعوله وأجوابه من وجهين
احدهما ان الاضمار على خلاف الاصل الثاني انه ابد للضمير من اسم ظاهر يرجع
اليه وهو منعدم ههنا فان قيل يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون
هم المخالفون لان المنافقين كان يثقل عليهم القيام في المسجد واستماع الخطبة فكانوا
يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا اذن له انسلوا منه فنزلت هذه الآية
واذا كان كذلك فلو امر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون لكانوا قد امروا بالحذر
عن انفسهم وهذا لكن يلزم منه ان يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم
لواذا الذين يخالفون وحينئذ فيكون لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس
هو ما يتعدى الى مفعولين فيصير قوله تعالى ان تصيبهم فتنة ضائعا لتعلق بما قبله
والما بعده الاعتراض الثالث وهو على المقدمة الثانية ايضا وتقديره ان يقال
سلمنا ان قوله فليحذر امر للمخالفين ولكن الامر للوجوب ممنوع بل النزاع قلنا
نحن لا ندعي انه يدل على وجوب الحذر وللذين يدل على حسنه وحسن الحذر من
العذاب دليل على قيام المقتضي للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها
وعبثا وذلك محال على الله تعالى فاذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب
لان المقتضي للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب الاعتراض الرابع وهو على المقدمة
الثانية ايضا لم لا يجوز ان يكون امره مجردا فيفيد ان امرا ولا للوجوب ونحن نسلمه ولا
يفيد كون جميع الاوامر كذلك لم لا يجوز ان المدعى هو الثاني واجاب في المحصول
بثلثة اجوبة احدها وعليه اقتصر المصنف انه عام بدليل جواز الاستثنا
فانه يصح ان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وسيأتي ان مفاد العموم

جواز

جواز الاستثنا الجواب الثاني انه تعالى رتب استحقاق العقاب على المخالفة الامر وترتيب
الحكم على الوصف يشعر بالعلية الثالث انه انما استحق العقاب في بعض الصور لعدم
المبالاة وهو موجود في الباقي الرابع من ادلة المصنف ان تارك الامر يعني
المأمور به عاص لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وكل عاص يستحق العقاب النار لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا عبر عن النهي للعموم قدل على ما قلناه
فينتج ان تارك الامر يستحق النار والمعنى للوجوب الا ذلك اعترض الخصم بوجهين احدهما
ان لانسلم المقدمة الاولى لانه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم معناه لا يتركون اي يفعلون فيكون قوله تعالى ويفعلون
ما يؤمرون تكرارا وجوابه ان الامر المذكور اولا للماضي او الحال والامر المذكور ثانيا
للاستقبال فلا تكرار وتقدير الآية لا يعصون الله ما امرهم به فيما مضى او الحال ويفعلون
ما يؤمرون به فيما يستقبل هذا هو الصواب في تقديره على ما اراده المصنف فاعلمه
الاعتراض الثاني لانسلم المقدمة الثانية لان المراد بالعصيان في الآية هم الكفار لانهم تركوا
الامر لقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد في النار كما تقدم في علم الكلام وجوابه
ان الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما او غير دائم بل يكون حقيقة في القدر المشترك
حذرا من الاشتراك والمجاز الدليل الخامس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا ابا سعيد الخدري
وهو في الصلاة فلم يجبه فقال ما منعك ان تجيب وقد سمعت الله يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا
لله وللرسول الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لانه صلى الله عليه وسلم علم انه في الصلاة كما
علله به برهان وغيره فتعين ان يكون للتوبيخ والذم وحينئذ فالذم عند ورود الحذر
الامر دليل على انه للوجوب اشار ذكر المصنف ان ابا سعيد هذا هو الخدري وهو
وهم وقع فيه صاحب الحاصل والمحصول والمتصفى والصواب انه ابو سعيد بن المعلا
كذا وقع في صحيح البخاري في اول كتاب التفسير وفي سنن ابي داود في الصلاة وفي جامع الاصول
في كتاب الفضائل وفي غيرها ايضا واسمه الحارث بن اوس بن المعلا الانصاري الخزرجي المدني
واسم الخدري سعيد بن مالك بن سنان من بني خدرة الانصاري خزرجي ايضا وقد وقع في الصواب
في بعض نسخ الكتاب وهو من اصلاح الناسخ وما ـــــ احتج ابو هاشم بان الفارق
بين السؤال والامر هو الرتبة والسؤال للندب فكذا الامر قلنا السؤال انما يجاب وان
لم يحقق وبان الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة
في القدر المشترك قلت يجب المصير الى المجاز لما بينا من الدليل وبان تعريف
الامر هو الآمر بالفعل والامر بالفعل لانه لم يتواتر والاتحاد لا يفيد القطع قلت
المسألة وسيلة الى العمل فيكفيها الظن وايضا يتعرف بتركيب على من يعلم

تعلقه نقلية كما تقدم اول ـــــ لما فرغ المصنف من المذهب المختار وبيان
الوجوه الدالة عليه شرع في رد المخالفين على ما ذهبوا اليه والجواب عنها فقول
احتج ابو هاشم على ان صيغة الامر موضوعة للندب بان الاجماع منعقد على
ان الفارق بين السؤال والامر هو الرتبة فان القول المخصوص اذا صدر عن المتصف
بالعلو يسمى امرا واذا صدر عن المتصف بضده يسمى سؤالا والسؤال للندب
اتفاقا فكذا الامر اذ لو كان لغير الندب كالوجوب مثلا لكان بينهما فارق سوى الرتبة
وهو منتف اجماعا وجوابه ـــ ان السؤال يدل على الايجاب ايضا ان العدل
اللغة وضعوا افعل لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الامر للايجاب
وقد استعمل السائل لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب لا يثبت الا بالشرع
فكذلك لا يلزم المنقول المقبول من السائل قوله ـــ وبان الصيغة معطوف
على قوله وبان الفارق وتقديره من وجهين احدهما ان الصيغة قد استعملت
في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلاة وفي الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كانت حقيقة
في كل منهما لزم الاشتراك ولو كانت حقيقة في احدهما فقط لزم المجاز والاشتراك
خلاف الاصل فلا تكون حقيقة في كل واحد منهما والا في احدهما فتكون حقيقة
في القدر المشترك بينهما وهو المطلوب وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل
ابي هاشم فاسد التقدير الثاني وهو تقدير الامام واتباعه كلهم ان يضم الى التقدير الاول
زيادة اخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الاعم غير دال على الاخص
فيكون لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب وجواز الترك
معلوم بالبراءة الاصلية فحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك والمعنى للندب الى
ذلك وعلى هذا ينحط عطفه على دليل ابي هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه
اليه ان المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه اجماعا اذا دل عليه دليل
وههنا كذلك للادلة المتقدمة على انه حقيقة في الوجوب فقط قوله
وبان تعريف منهومه الا يعلم الى آخره هذا دليل الغزالي وموافقيه على التوقف
وتقديره ان يقال معرفة مدلول صيغة الامر الا يعلم الا بدليل يدل عليه لانه لا
يمكن اثبات اللغة بمجرد النقل اما عقلا او نقلا والاول باطل اذ الاحالة
للعقل في الاوضاع اللغوية والثاني كذلك لان النقل اما ان يكون متواترا

او احادا

او احادا والاول منتف والا لما كان النزاع بين العلماء في ذلك والثاني ان المطلوب علمية
الطريق المفيد معرفة مدلول الفعل اما ان يكون بالعقل وهو محال اذ لا مجال له في اللغات
واما بالنقل المتواتر وهو محال ايضا والا لكان بديهيا حاصلا لكل احد واما الاحاد
وهو باطل لان رواية الاحاد ان افادت فانما تفيد الظن والشارع انما اجاز الظن في
المسائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد اصول الدين وقواعد اصول الفقه
كما نقله الابياري شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد
واذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف واجاب المصنف بوجهين احدهما التسليم
انها علمية علمية لان المتصور من كون الامر للوجوب انما هو العمل لا بمجرد اعتقاده
والعمليات مظنونة يكتفي فيها بالظن فكذا ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب
في تقديره الثاني انا لا نسلم انحصار الناقد تعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية
لقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فانه يدل على ان الامر للوجوب وقد تقدم
ذكره في ـــ الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للاباحة
لنا ان الامر يفيده ووروده بعد الحرمة لا يدفعه قيل واذا علم ما ضطادوا
للاباحة قلنا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين واختلف
القائلون بالاباحة في الذي بعد الوجوب اول ـــ اختلف القائلون بان صيغة
الامر بعد التحريم هل هي للوجوب او الاباحة فمنهم من اجراها على الوجوب وهو المختار ومنهم
من اجراها على الاباحة لنا على المختار ان الامر بعيد الوجوب لما تقدم
من الادلة الخمسة على تلك الدالة على ذلك والمانع عنه مفقود ان ورود الامر بعد
الحرمة لا يمنع من ذلك للقطع بان رفع الحرمة اعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص
واذا كان الموجب للوجوب موجودا والمانع عنه مفقودا ثبت الوجوب حينئذ
ضرورة واستدل في المحصول على ان ورود الامر بعد الحظر لا يمنع الوجوب بانه كما
لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة فكذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم
بجوازه ضروري وفيه نظر فان المنافاة بين الحظر والوجوب اشد من المنافاة
بين الحظر والاباحة لان بين الحظر والاباحة مشتركا سوى الحكم وهو جواز الترك
والمشترك من الوجوب والحظر سواه واذا كان كذلك فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال
جواز هذا الانتقال فان قيل لو كان الامر الوارد بعد التحريم للوجوب لكان الامر

الألوكة
www.alukah.net

بالصيد في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا للوجوب للقرينة وارد بعد تحريم الصيد
بالاحرام بقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم للاباحة الاتفاق حينئذ مباحا
انتفاء قلت فاذكر غيرها من الصور وجوابه ما ذكرتم وازدل على ان الامر
الوارد عقب التحريم للاباحة للمن بعينا ما ينفيه وهو قوله تعالى فاذا اتللم الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين فان الامر بالقتال في هذه الآية للوجوب اتفاقا للون
الحرم فاقتلوا المشركين فان الامر بالقتال في اشهر الحرم القتال في اشهر الحرم واذا تعارضت
الجهات الغرض على الكفاية مع وروده بعد تحريم القتال في اشهر الحرم واذا تعارضت
الايتان تدافعتا وبقيت الادلة على كون الامر للوجوب في جميع الصور سالمة عن
المعارض فتكون للوجوب عملا بها واعلم ان العاملين بكون الامر بعد التحريم بمنزلة
للوجوب قائلون بان الذي بعد الوجوب يفيد التحريم بمثل الدليل المذكور في الامر
واما القائلون بان الامر بعد التحريم يفيد الاباحة فاختلفوا في ان الذي بعد
الوجوب يفيد التحريم بنعمهم ذهب الى انه يفيد الاباحة كالامر بعد التحريم
وبعضهم ذهب الى انه للتحريم لان الذي للكونه مقتضيا للحرمة اقوى من الامر المقتضي
للاباحة اخذا بقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال
ن ـــ الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه وقيل للتكرار
وقيل للمرة وقيل بالتوقف للاشتراك او الجهل بالحقيقة لنا تقييده بالمرة
والمرات من غير نكير والنقض وانه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر
المشترك وهو طلب الايتان به دفعا للاشتراك والمجاز وايضا لو كان للتكرار لعمه
الاوقات فيكون تكليفا بما لا يطاق وينسخه كل تكليف بعد لاجتماعه اقول
اذا ورد الامر مقيدا بالمرة او بالتكرار حمل عليه وان ورد مقيدا بصفة او شرط
فسيأتي انه يتكرر قياسا لا لفظا وان كان مطلقا او عاريا عن هذه القيود ففيه
مذاهب احدها انه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية
في الوجود كما قال من المرة الواحدة فصارت المرة من ضروريات الايتان بالمامور
به لا لحرم انه يدل عليها من هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الامام واتباعه ونقله
عن الاقلين واختاره ايضا الآمدي وابن الحاجب والمصنف وعبر عن المرة بقوله
ولا يدفعه لانه لو كان للمرة لكان رافعا للتكرار لانهما متقابلان لان الباقي انه
يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر وهو راي الاستاذ ابي اسحق والشيخ
ابي حاتم القزويني فيما نقله عنه صاحبه الشيرازي في شرح اللمع لكن بشرط
الامكان كما قاله الآمدي الثالث يدل على المرة وهو قول اكثر اصحابنا كما حكاه الشيخ
ابو اسحق

ابو اسحق في شرح اللمع ونقل القفال في المستوعب عن الشيخ ابي حامد انه مذهب
قول الشافعي الرابع انه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله فيهما
على وجود القرينة الخامس انه لاحدهما والا نعرفه فعلى توقف ايضا التوقف
ايضا واختار امام الحرمين التوقف ونقل بن الحاجب عنه المذهب الاول
تبعا للآمدي ولتدرك ذلك فافهم قوله لنا اي الدليل على ما ذكرناه من
امنة اوجه احدها يصح ان يقال افعل ذلك مرة او مرات وليس فيه تكرار
ولا نقض اذ لو كان للمرة لكان مقيده بالمرة تكرارا او بالمرات نقضا ولو كان للتكرار
لكان تقييده به تكرارا او بالمرة نقضا وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لان عدم التكرار
والنقض قد لا يكون للكونه موضوعا للماهية من حيث هي بل للكونه مشتركا او احدهما
والا نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على احدهما الثاني ان الامر المطلق
ورد تارة مع التكرار نحو كاقامة الصلاة وعد فاخواحتض دابق وورد تارة
للمرة نحو كاقامة الحج وعد فاكقوله ادخل الدار فيكون حقيقة في القدر المشترك بين التكرار
والمرة وهو طلب الايتان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لانه لو كان حقيقة
في كل منهما لزم الاشتراك وقد ركان في احدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الاصل وهذا
الدليل قد استعمله الامام واتباعه في موضع لغيره وفيه نظر لانه اذا كان موضوعا
لمطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له لان الاعم
غير الخص والمنه مستعمل على ما وضع له فيجوز على سبيل المجاز وايضا الالفاظ
موضوعة بازاء المعاني الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما تشخص منها كان كاذبا
فيكون مجازا لانه غير ما وضع له فاستعمال الامر في المقيد بالتكرار والمرة مجازا لما
قلناه فقد من مجاز واحد فوقع في مجازين الثالث وهو دليل على ابطال التكرار
خاصة انه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم اولويته وقت دون وقت والتعميم
بالجمل لوجهين احدهما انه تكليف بما لا يطاق الثاني انه يلزمه ان ينسخ كل تكليف
باتي بعده لاستغراق الثابت بالاول لزوال
باستغراق الثابت بالثاني ولتدرك ذلك اشارة احترز بقوله لاجتماعه
عن نحو الصوم مع الصلاة ولك ان تقول ان الفاعل بالتكرار يقول انه بشرط الامكان
فلا يرد لما قاله من التكليف بما لا يطاق قال
التكرار بقوله تعالى واتوا الزكاة من غير تكرار قلت
الذي يقتضي التكرار فكذلك الامر قلت

www.alukah.net

يتكرر لم يرد النسخ قلت ورود قرينة التكرار فيحسن الاستشهاد بدليل الاستئناف قلت قد يستشهد عن اراد المتواطي اقول احتج القايل بان الامر بتجديد التكرار متعلقة بوجوه اولا از اهل الردة لما منعوا الزكاة نمل ابوبكر رضي الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى واتوا الزكاة ولم ينكر عليه احد من الصحابة رضي الله عنهم فصار ذلك اجماعا منهم على التكرار وجوابه انه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة رضي الله عنهم ان هذه الآية للتكرار فان قيل الاصل ان يتعلق لما اجمعوا على التكرار مع ان الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كما بيناه تعين ما قلنا جمعا بين الادلة وهذا الدليل وجوابه ينتفي ان الامام ينقل الاجماع وهو مناقض لما سياتي من كونه ليس باجماع والحجة الثاني تقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه والجامع ان كلا منهما للطلب وجوابه ان الانتهاء عن الشيء انما يمكن لان فيه تفاء على الدوام واما الاشتغال بما بعد فغير ممكن وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك ان النهي كالامر في التكرار والفور الثالث لو لم يدل على التكرار بل على المرة لم يجز ورود النسخ لان ورود ان كان بعد فعلها فهو محال لانه لا تكليف وان كان قبله فهو بدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها او بالعكس وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جايز فدل على انه للتكرار وجوابه ان لنسخ الجواز ورود على الامر الذي يقتضي مرة واحدة لكن اذا ورد على الامر المطلق صار ذلك قرينة في انه اراد بالامر التكرار وحمل الامر على التكرار بالقرينة جايز هكذا ذكره في المحصول فتبعه المصنف ولكن ان نقول ان صح هذا الجواب فيلزم ان لا يكون جواز الاستثناء دليلا على العموم البتة لامكان دعواه في كل استثناء وذلك يبطل لقوله بعد ذلك ومعنى جواز الاستثناء وايضا فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل جايز لاسيما انهم استدلوا عليه بقضية ابرهيم عليه السلام مع ان الذبح يستحيل تكليفه وايضا فيلزم منه التكليف بما لا يعلمه الشخص قوله قيل حسن الاستثناء دليل الاشتراك اقول اشار المصنف الى حجة القائلين بالاشتراك وتقريرها ان يقال لو لم يكن الامر المطلق مشتركا بين المرة والتكرار لما حسن الاستثناء عن كونه للمرة الواحدة او للمرات الكثيرة اذ الاستثناء انما يحصل عند حصول الاجمال للاشتراك لكن الاستثناء حسن فدل على انه مشترك وجوابه ان يقال اردت بالامر مرة واحدة ام دايما ولا سبيل الى الاول اذ قد ثبت بالنقل ان النبي صلى الله عليه وسلم احجنا هذا العام ام للابد بدليل انه من اهل اللسان واقر عليه فلو كان الامر موضوعا في لسان العرب للتكرار او للمرة لاستغنى عن الاستفسار وجوابه انا نقول انه ممنوع فانه قد

يستفسر

يستفسر عن افراد المتواطي كما اذا قال اعتق رقبة فيقول ايمنة ام كافرة سليمة ام معيبة قوله الخامس المعلق بشرط او صفة مثل ان كلمتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي التكرار لوقوعه وعدمه مع انه قد يشاء اما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه والاصل عدم التكرار واما الثاني فلان الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكرارها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله اقول الامر المطلق بشرط مثل قوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا او بصفة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ينتفي التكرار عند من يقول ان الامر المطلق يقتضيه فان قلنا لا يقتضيه والا يدفع فعل يقتضيه هنا فيه ملان مذاهب احدها يقتضيه والثاني لا يقتضيه اي الامر من جهة اللفظ بمعنى ان هذا اللفظ قد وضع للتكرار والثالث لا يقتضيه من جهة اللفظ والامر جهة القياس وهذا هو الذي اختاره المصنف ان ترتب الحكم لا يدل على العلية والثالث انه لا يقتضيه ويقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس قال في المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف واختار الآمدي وابن الحاجب انه لا يدل عليه قال ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالزنى فانه يتكرر عليه اتفاقا وهذا لنسيان كلام الامام حيث مثل بالسرقة والجنابة مع انه قال ثبت التعليل بهما قوله اما الاول اي الدليل على الاول وهو انه ينفي التكرار للوجهين احدهما ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما دل على تعليق شيء على شيء وهو اعم من تعليقه عليه في كل الصور او في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليها والاعم لا يدل على الاخص فيلزم من ذلك ان التعليق لا يدل على التكرار الثاني انه لو قال لزوجته ان طلقت الدار فانت طالق فان الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كلما وقال كلما لكن هذا الترتيب من باب تعليق الانشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الامر فينبغي ان يقال واذا ثبت في هذا ثبت في ذلك بالقياس او يمثل بقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار فانه لا يتكرر بتكرر الدخول لكن الخبر والانشاء كالطلاق الامر فيثبوت الخلاف محل المقصود لكن كلام الآمدي في الاحكام يقتضي ان الانشاء كالخبر اتفاقا وصرح به في الخبر كقوله ان جاء زيد جاء عمرو واما الدليل الثاني على الثاني وهو انه يقتضي التكرار قياسا فلان ترتب الحكم على الوصف او الشرط يفيد علية الصفة او الشرط فيتكرر بتكرر علته وانما لم يتكرر الطلاق جواب قوله

www.alukah.net

عن سؤال يعتد بوجيه السؤال الرتعال لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على
تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قمت فانت
طالق وليس كذلك وجوابه ان تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام
علة للطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع لان وقوع الطلاق حكم شرعي
وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في احكام الله تعالى لان من يغيب علة حكم فانما يتكرر
حكمه بتكرر علته لا حكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق الا ترى انه لو صرح بالتعليل
فقال طلقتها لقيامها لم تطلق امرأته اخرى قامت قال
الامر لا يوجب الفور خلافا للحنفية ولا التراخي خلافا لقوم وقيل مشترك لنا
ما تقدم قيل انه تعالى ذم ابليس على التراخي ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم قلنا
لعله هناك قرينة عينت الفورية قيل ساروا اوجب الفور قلنا فنه لا امن
الامر قبل لو جاز التاخير فاما بدل فيستقط او لا بدله فلا يكون واجبا وايضا
اما ان يكون للتاخير امد او لا يكون والاول باطل فانه يؤدي الى نسخ الواجب
قبل وقت الفعل وهو غير جائز والثاني ايضا باطل لانه يفيد
التكرار العرفي مطلق الامر هل يفيد الفور بعينه او
التراخي بعينه او لا يفيد شيئا منهما على التعيين فذهب الشافعي رضي الله عنه انه
لا يفيد الفور خلافا للحنفية فانهم ذهبوا الى انه يفيده ولا يفيد التراخي وذهب
الجبائيان وابو الحسين البصري وبعض الاشاعرة انه يفيد التراخي قال
الشيخ ابو اسحق وهو غلط والرابع وهو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور
والتراخي ومنشا الخلاف في هذه المسالة من كلامهم في الحج قوله لنا ما تقدم
اي دليلنا على المذهب المختار ما تقدم من ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا المرة واراد
به الوجه الاول منه والوجه الثاني واما الوجه الثالث فلا مدخل له ههنا وهو ظاهر
قوله قيل انه تعالى ذم ابليس اي احتج من ذهب الى ان الامر يقتضي الفور
بوجوه اولها انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم عليه السلام بقوله تعالى ما منعك
الا تسجد اذ امرتك فلولم يكن الامر للفور لما استحق الذم اجاب المصنف عنه
بان ما ذكرتم حكاية حال ولعل هناك قرينة عينت الفورية ذلك الامر للفورية
والكلام في الامر المجرد عن القرائن وفي هذا الجواب نظر لان الاصل عدم القرينة
وقد تمسك المصنف بهذه الآية على ان مطلق الامر للوجوب واجاب عنه الخصم
بمثل هذا الجواب ورده المصنف بان الذم رتب على ترك مجرد افعل وهنا اجاب
عارده هناك والاولى ان يقال لانسلم ان ذلك الامر كان مطلقا بل كان معه قرينة

لفظية اقتضى بها الفورية وهي قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا
له ساجدين قال على وجوب السجود عقب التسوية ونفخ الروح والا يلزم منه ان يكون
مطلق الامر على الفور استدل الخصم ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم الآية الى ان الامر للفور لانه تعالى امر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل
فيكون التعجيل مامورا به وقد تقدم ان الامر للوجوب فتكون المسارعة واجبة
والاصل في المغفرة الاذلك ثم ان حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لانها فعل الله تعالى
فتستحيل مسارعة العبد اليها فتحمل على المجاز وهو فعل المامورات لانها سببا
للمغفرة فالطلب انسم للسبب واريد به السبب والجواب انا لا نسلم ان الفورية
مستفادة من الامر بل اما بحاب الفور مستفادا من قوله تعالى وسارعوا فان لفظ الامر
الوجه الثاني لو لم يكن الامر للفور لكان التاخير جائزا لكنه لا يجوز لامور احدها
ان جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العدم على راي من شرطه
فيلزم ستوطه لان البدل يقوم المبدل وان كان جائزا بدون بدل فيلزم ان لا يكون واجبا لانه لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه بلا بدل الثاني ان التاخير
اما ان يكون له امد معين او لا يجوز للمكلف اخراجه عنه ام لا وكل من القسمين باطل
اما الاول فلان القائلين به اتفقوا على ذلك ان ذلك الامد المعين هو ظن الفوات
اما الاول فلان القائلين به اتفقوا على ذلك ان ذلك الامد غير شامل للكافرين
على تقدير الموت اما الكبير السن او المريض الشديد وذلك الامد غير شامل للكافرين
لان كثيرا من الناس يموتون فجاة ويقتلون غيلة فيقتضي ذلك عدم الوجوب
عليهم في نفس الامر لانه لو كان واجبا لامتنع تركه والمفروض انا جوزنا له التاخير
في كل الازمان المتقدمة على ذلك الظن واما الثاني فلان تجويز ابدا يجوز
للترك ابدا وذلك ينافي الوجوب والجواب بان ذلك كله منقوض بما اذا صرح الامر
حوازا التاخير بان يقول اوجبت عليك ان تفعل كذا في اي وقت شئت فما كان
جوابا لكم كان جوابا لنا قال في المحصول وهو لازم لا يحيص عنه الوجه الثالث
ان النهي يفيد الفور فيكون ايضا كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب
والجواب المنع وجوابه ان النهي لما كان يفيد التكرار في جميع الاوقات
ومن جملتها وقت الحال لزم بالضرورة ان يفيد الفورية بخلاف الامر فرد
اولا الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء على الاصح لان من قال لامرئ عبد بكذا

www.alukah.net

ثم قال للعبد لا تفعل لكون الاول متعديا والثاني منافيضا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم
لعمر رضي الله عنه لما طلق ابنه عبد الله رضي الله عنه زوجته في الحيض مره فليراجعها
لم تكن المراجعة واجبة على عبد الله لما كان الامر له بذلك مستفادا بخلاف ان يقول
النبي صلى الله عليه وسلم لابيه اخبره ان الله امره بالرجعة او اني امره بها والانصراف الى ان
امر الابن ليس مانعا من الامر بالماهية الكلية لانكون لهذا الشيء من جزئياتها كالامر بالبيع
فانه لا يدل على البيع بالعين او بغيره هكذا قال الامام وخالفه الآمدي وابن الحاجب
مالهما اذا كرر الامر فعل صل ركعتين صل ركعتين قيل يكون ذلك امرا بتكرار
الصلاة وتقدم في المستوعب عن غاية اصحاب الشافعي وقال الصيرفي الثاني
تاكيد وقال الآمدي بالوقف الفصل الثالث في النواهي وفيه مسائل
الاولى النهي يقتضي التكرار التحريم لقوله تعالى ومانهاكم عنه فانتهوا وهو الامر في التكرار
والفور اصول هذا الفصل اخذ فصول الباب الثاني في الابحاث
المتعلقة بالنواهي وفيه اربع مسائل الاولى في بيان مقتضاه وضعا فنقول
النهي هو القول الطالب للترك اذ ليشمل اولية ولم يذكر المصنف حده لكونه يعلم مما مر
حد الامر السابق وصيغته تستعمل في سبعة معان ذكرها الغزالي والآمدي
وغيرهما او لها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس مالنهي الكراهة كقوله صلى الله
عليه وسلم لا يتمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول مالنهي الدعاء كقوله تعالى ربنا
لا تزغ قلوبنا رابعها الارشاد كقوله تعالى مالنهي الذين امنوا لا تسالوا عن اشياء
الآية خامسها التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية سادسها بيان
العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا سابعها الياس كقوله تعالى لا
تعتذروا اليوم الآية وقد اختلفوا في النهي هل يشترط فيه العلو والاستعلاء
وارادة القول اولا وهل له صيغة او لا وهل هو حقيقة في الطلب وحده
اولا وان ذلك الطلب الذي هو حقيقة فيه هل هو للتحريم او الكراهة او
كل منهما بالاشتراك او الوقف كما اختلفوا في الامر فيما مر اذا ورد الامر مجردا عن
القرائن مقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في
الرسالة ونص عليه ايضا في مواضع اخر واستدل عليه المصنف بقوله تعالى ومانهاكم
عنه فانتهوا امرا بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء واجبا لانه قد تقدم ان الامر
للوجوب ولك ان تقول انما يدل اذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل ايضا
لمن وضع اللفظ وكلامنا غير المدعى قوله وهو كالامر في التكرار والفور يعني
ان النهي كحكم الامر في انه لا يدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم فان المحصول مما هو
المختار وفي الحاصل انه الحق لانه قد يرد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه

كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون
حقيقة في القدر المشترك وصحح الآمدي وابن الحاجب انه للتكرار والفور وقال
في المحصول انه المشهور وبن برهان انه يجمع عليه وكلام الاكثرين ومن تابعه في امر
المريض انما هو لقرينة وهو المرض والكلام عند عدم القرائن وهذا يسقط ان النهي
يقتضي الدوام والتكرار ومن لوازمه اقتضاء الفور وقد حكى ابن برهان على الاجماع
الاجماع عليه واستدلوا بانه لو قال السيد لعبده لا تفعل كذا وقد نهاه عنه مجردا
عن جميع القرائن وفعل العبد ذلك في اي وقت قد كان مخالفا للنهي ومستحقا للذم
في عرف العقلاء واهل اللغة ولو لم يكن النهي مقتضيا للتكرار لما كان كذلك
الثانية النهي شرعا يدل على الفساد في العبادات لان المنهي عنه بعينه لا يكون مامورا به
وفي المعاملات اذا رجع الى نفس العقد او امر داخل فيه كبيع الحصاة والملاقيح والدنا
فان الاولين تمسكوا على فساد الاول بمجرد النهي عن غير نكير والاخر راجع الى امر مقارن كالبيع
في وقت النداء فالاول ايضا النهي عن الشيء هل يدل على فساده او لا وفيه
ثلثة مذاهب احدها انه يدل عليه مطلقا سواء كان في العبادات او في المعاملات
والفرق القائلون به فرقتين قال الذين منهم على الدليل على الفساد شرعا لا لغة وقال
ما منهم الى انه يدل عليه لغة الثاني لا يدل على الفساد مطلقا وهو المنسوب
المحققين كالقفال الشاشي وكثير من الحنفية والمعتزلة وقد افترق القائلون به ايضا
فرقتين فقالت طائفة منهم انه يدل على الصحة وبه قال ابو حنيفة وصاحباه
رحمهم الله تعالى وقالت الطائفة الاخرى انه يدل على انتفاء العقد كبيع الحصاة
على الفساد في العبادات شرعا وكذا في المعاملات ان كان النهي راجعا الى نفس العقد كبيع
وهل ان يجعل الامر راجعا الى امر داخل فيه كجمع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات فان النهي
راجع فيه الى جزء ماهية العقد وهو المعقود عليه او الى امر خارج عنه لازم له كبيع الدنا
فان النهي راجع الى امر لازم للعقد وهو المفاضلة اما اذا كان النهي لاجل امر مقارن
للعقد غير لازم له كبيع الفجر فلا يدل على الفساد وذلك كالبيع في وقت نداء الجمعة
فان النهي فيه راجع الى تفويت الجمعة وهو امر مقارن غير لازم للعقد وبه قال ابو الحسين
عند المصنف والبه يرجع كلام المحصول لانه قال الفقهاء الشافعية وقال ابو الحسين
البصري واما اذا ذهب الى انه يقتضي فساد المنهي في العبادات دون العقود والاشتاق

واختاره صاحب المحصول واتباعه ولنقدم على شرح المسئلة ذكر معنى فساد المنهي عنه فنقول معنى الفساد في العبادات هو عدم الاجزاء كما لو قال لا اتمم يوم العيد فخالف وصام عن قضاء رمضان او عن نذر او كفارة لم يجزه وفي المعاملات عدم كونها سببا معتدا الاحكامها وثمراتها المقصودة منها كنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمر قبل بدو صلاحه فلو باع على جهة التفاضل لم يكن هذا البيع سببا لحل الانتفاع بالمبيع ولا يترتب عليه احكام البيع اذا عرف هذا فنقول النهي اما ان يكون واردا في العبادات او في المعاملات فان كان في العبادات فانه يدل على فساد المنهي عنه لانه لو صام يوم العيد عن قضاء رمضان لم يخرج بذلك عن عهدة القضاء لان الاتيان بالصوم المنهي عنه ليس اتيانا بالقضاء المامور به واذا كان كذلك لم يكن الاتيان المنهي عنه اتيانا بالمامور به فلم يخرج المكلف بالاتيان بالمنهي عنه عن عهدة التكليف فلا يكون العبادة المنهي عنها مجزية وهو المطلوب اعترض العلامة وقال لم لا يجوز ان يكون العبادة جهتان كالصلاة للمكتوبة في الدار المغصوبة فان احدى الجهتين كونها صلاة مكتوبة وكونها غصبا فلذلك اذا اديت فيها اجزت واجاب عنه بان الجهتين ان تغايرتا كالامر والنهي كان متعلقين بشيء واحد متغايرتين لاشيء واحد وهو غير ما نحن فيه وان تلازما كما كان كل واحدة منها من ضرورات الاخرى واذا كان كذلك فالجهة المنهي عنها كانت من ضرورات الجهة المامور بها فكانت مامورة ايضا اذ الامر بالشيء امر بما هو من ضرورياته لما تقدم وحينئذ يلزم ان يكون الجهة الواحدة بعينها مامورا بها ومنهيا عنها وهو المحذور وفيه نظر اذ ليس المامور به والمنهي عنه الجهتين بل الشيء الذي له هاتان الجهتان فان المامور به والمنهي عنه هو المكتوبة في الدار المغصوبة باعتبار الجهتين وحينئذ لا يلزم على تقدير جواز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى تعلق الامر والنهي بشيئين لا بشيء واحد وانما يلزم ان لو تعلق الامر والنهي بالجهتين وليس كذلك لما عرفت ولا على تقدير امتناع انفكاك احداهما عن الاخرى كون الجهة الواحدة مامورا بها ومنهيا عنها وذلك ظاهر، واما ان كان في المعاملات فالنهي اما ان يكون راجعا الى نفس العقد او الى ما يدخل فيه او الى ما يخرج عنه وما يخرج عنه اما ان يكون لازما للعقد او متاركا له فهذه اربعة اقسام تمثالها

الاول الراجع الى نفس العقد بيع الحصاة لحديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحصاة وهو ان يقول البائع بعتك من هذه الاثواب ما تقع هذه الحصاة عليه او بعتك الارض بقدر ما تبلغ رميتي ومثال الثاني الراجع الى امر داخل في العقد بيع الملاقيح وهو بيع ما في بطون الامهات لحديث ابي هريرة ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الملاقيح وانما نهى عنه لعدم كونه مقدورا التسليم لذي العقد ومثال الثالث الراجع الى لازم العقد بيع الربا فانه نهي عنه لما تستلزمه من لوازمه المفاضلة والمنهي انما هو هذا اللازم ومثال الرابع الراجع الى المفارق للعقد البيع وقت النداء يوم الجمعة

فانه منهي عنه لقوله تعالى وذروا البيع فهذا النهي راجع الى الزمان الذي هو مقارن للبيع اذا عرف هذا فنقول ان كان النهي راجعا الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او الى امر خارج عنه لازم دل على فساد المنهي عنه لان الاولين من الصحابة تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي عنه وهو قوله تعالى وذروا ما بقي من الربا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث من غير تكير فيكون ذلك اجماعا مسكوتا منهم على ان النهي عن الربا دال على فساده واذا كان النهي في صورة الربا دالا على الفساد مع انه راجع الى ما هو خارج عن العقد فلا يكون دالا على فساد فيما يرجع الى نفس العقد اوجزه اولى واذا كان راجعا الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا يدل عليه اذ لا يلزم من فساد المقارن للشيء فساد ذلك الشيء وفيه نظر فان البيع بشرط الخيار الملهم منهي فاسد مع انه راجع الى المقارن وهو الخيار وقال العلامة المسئلة الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان العدم غير مقدور وقال ابو هاشم من دعي الى زنا فلم يفعل مدح قلنا المدح على الكف اقول ذهب الجمهور الى ان مقتضى النهي فعل ضد للمنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي النهي فعل ضد للمنهي عنه فاذا قال لا تتحرك لنا ان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما كان هو نفس ان لا تفعل وهو عدم الحركة لنا ان القدرة لا بد لها من اثر وجودي مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا لان القدرة اما ان تؤثر في العدم نفي محض فيمتنع استناده اليها اذ الفرق بين قولنا اثرت القدرة او اثرت عدما صرفا وان العدم الاصلي المستمر حاصل والحاصل لا يعلل تحصيله ثانيا واذا ثبت ان مقتضى النهي ليس هو العدم ثبت انه امر وجودي يناقض المنهي عنه وهو الضد ولقائل ان يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا وقد احتج ابو هاشم بان من دعي الى زنا فلم يفعل فان العدم ليس له وسعة العدم من غير ان يخطر ببالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس له وسعة العدم فلا يمدح عليه فان المدح على الكف عن الزنا والكف فعل الضد ولك ان تقول انما الفرق بين هذا وبين قولهم النهي عن الشيء امر بضده فان هذا هو قولهم تعلق النهي بضد المنهي عنه قال الرابعة النهي عن الاشياء اما عن الجمع كنكاح اختين او عن الجميع كالزنا والسرقة اقول النهي الوارد على شيئين فصاعدا اما ان يكون نهيا عن الجمع اي الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهي عن نكاح الاختين وكالحرام المخير عند الاشاعرة او نهيا عن الجميع اي عن كل واحد واحد منها فيحرم حينئذ كل واحد من تلك المفردات حالة الانفراد وحالة الاجتماع كالنهي عن الزنا والسرقة واعلم ان الاشياء جمع واقاويل وحينئذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر المصنف بالمتعدد لخلص من السؤال

قال الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه مسائل فصول الاول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه مسائل

الاولى اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وفي المعنى اتوك

اما عند الحاجب انه حقيقة فيه ايضا لان العموم في اللغة هو شمول امر متعدد

وذلك موجود بعينه في المعنى ولهذا يقال عم المطر وعم الامير بالعطا ومنه نظر عام

وحاجة عامة وعلة عامة ومفهوم عام وسائر المعاني الكلية كالاجناس والانواع

وكذا الامر والنهي للتشابهان والباقي انه مجاز ونقله الآمدي في الاحكام عن الاكثرين

ولم يرجح خلافه واحتجوا بانه لو كان حقيقة لكان مطردا او لتبر كذلك بدليل تعاقب

الاعلام كما وان العموم هو شمول امر واحد لمتعدد كشمول يعني الانسان وعموم المطر

وغوه ليس كذلك فانه لا يكون امرا واحدا يشمل الاطراف بل كل جزء من اجزاء

المطر حصل في جزء من اجزاء المحل والثالث انه لا يصدق عليه حقيقة ولا مجازا

حكاه عن الحاجب ايضا اذا علمت هذه المقدمة فلنرجع الى الكتاب فنقول لفظ جنس

والكلمة اولى منه لكون اللفظ جنسا بعيدا بدليل اطلاقه على المهمل والمستعمل

مركبا كان او مفردا لاخلاف الكلمة وقوله يستغرق اي يستغرق لما يصلح

ان يدخل تحته فخرج به المطلق فانه سيأتي ان الابدال على ما سيأتي من افراد فصدق

سيأتي عن استغراقها وخرج به النكرة في الاثبات سواء كانت مفردة كرجل او مثناه كرجلين

او مجموعة كرجال او عدد كعشرة فان العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات

وكذلك البواقي نعم هي عامة عموم البدل عند الآمدي ان كانت امرا نحو اضرب رجلا

فان كانت خبرا نحو جاءني رجل قال الامام نعم ومعنى عموم البدل انها تصدق على كل واحد بدلا

من الآخر وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح فان عدم استغراق من

لا يعقل واولاد زيد لاولاد غيره لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد

بالصلاحية ان يصدق عليه في اللغة وقوله بوضع واحد متعلق بيصلح والباء

للسببية لان صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لان المناسبة الطبيعية

ويجوز ان يكون حالا من ما اي جميع المعاني الصالحة له في حال كونها حاصلة بوضع

واحد واحترز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة كالاسد ومجاز

كالاسد قوله الاولى ان الكل شيء حقيقة هو ما هو فالدال على المطلق

وعليها بوحدة بعينه المعرفة وغير بعينه النكرة ومع وحدان بعينه العدد ومع

وكل جزئياتها العام اقول مراد المصنف في هذه المسئلة الفرق بين المطلق

المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد فان بعضهم يرى ان المطلق هو النكرة

كما حكاه في المحصول وحاصله ان الكل شيء حقيقة اي ماهية ذلك الشيء اي

تلك الحقيقة يكون ذلك الشيء فالجسم الانساني مثلا له حقيقة وهي الحيوان

وتقديره على وجهين احدهما ان العين وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفوارة

في صلاحيتها فاذا قال رأيت العين واراد بها العيون المبصرة دون الفوارة او بالعكس فانها

لم تستغرق وجميع ما يصلح لانها عامة لان الشرط انما هو استغراق الافراد كما صلة بين

وضع واحد وقد وجد والذي لم يدخل فيها هو افراد وضع آخر فلا يضر قولنا لم نذكر هذا القيد

لانه يقتضي ان لا تكون عامة وما كان له حقيقة ومجاز يعمل فيه بهذا العمل المذكور بعينه

فيكون المقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد لا اخراج الثاني كما قدمنا انه يجوز

استعمال اللفظ في حقيقته كالعين وفي حقيقته ومجازه كالاسد ونحوه وحينئذ

فيصدق ان يقال انه لفظ مستغرق جميع ما يصلح له وليس بعام اما الاسد ونحوه فمصدق

ان يقال انه لفظ مستغرق جميع ما يصلح له وليس بعام اما الاسد ونحوه فما الخلاف واما

العين ونحوها فعلى الصواب كما تقدم فاخرجه بقوله بوضع واحد اشارة

قد عرف المصنف العام بالمستغرق وفيه نظر سبق وجوه او هي ان العام والاستغراق

لفظان مترادفان وليس هذا احد القطبين حتى يصح التعريف به بل حقيقتا او رسميا

كما اورده في الاحكام بانه يدخل فيه الفعل الذي ذكر بعده معمولا انه من الفاعل

والمفعول وغيرهما نحو ضرب زيد عمرا مالكها النقض بالسلم الاعداد فان لفظ العشرة

مثلا صالح لعدد خاص وذلك العدد له افراد وقد استغرقها والجمع انه اخذ في تعريف

العام لفظ جميع وهو من جملة المعرف واخذ المعرف قيد في المعرف بالجهل لما علم في

علم المنطق نعم قد يقال قولنا ضرب زيد عمرا يستغرق جميع ما يصلح له لانه غير شامل جميع

انواع الضرب قوله الاولى ان الكل شيء حقيقة هو ما هو فالدال على المطلق

وعليها بوحدة بعينه المعرفة وغير بعينه النكرة ومع وحدان بعينه العدد ومع

كل جزئياتها العام اقول مراد المصنف في هذه المسئلة الفرق بين المطلق

والنكرة والمعرفة والعام والعدد فان بعضهم يرى ان المطلق هو النكرة كما حكاه في

المحصول وحاصله ان الكل شيء حقيقة اي ماهية ذلك الشيء اي تلك الحقيقة يكون ذلك

المحصول وحاصله ان الكل شيء حقيقة اي ماهية ذلك الشيء اي تلك الحقيقة يكون ذلك

الشيء تجسم الانساني مثلا له حقيقة وهي الحيوان الناطق وذلك الجسم تلك الحقيقة

انسان وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها فما سواها كان ما عداها لا زما لا كالوحدة والكثرة او

مغاير قالحصول في الجزء المعين مفهوم الانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير

للون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته وان كان لا يخلو عنه اذا عرف هذا

فنقول اللفظ الدال عليها اي على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير

من المرأة والدال عليها بوحدة اي مع الدلالة على كونه واحدا لا بالنظر الى الشخص او النوع

او بجنس اركان تعيينا فهو المعرفة كزيد واركان غير معين فهو النكرة كقولك مررت

برجل وبهذا القسمان لم يذكرهما الامام بل ذكرهما صاحبا الحاصل والتحصيل تبعا المصنف

والدال على [illegible] مع وحدات اي كثرة ينظر فيها ان كانت معدودة بل مستوعبة
لكل جزئي من جزئيات [illegible] الحقيقة اي لكل فرد من افرادها فهو العام كالمشركين
وبهذا القيد [illegible] العام اخرجها المصنف من كلامه فانه حصل عن قول
الامام وعليها مع كثرة غير معينة الى ما قلناه لانه يرد عليه اجمع المنكر كقولنا
رجال فتابعه المصنف عليه قال الاسنوي وهو من مباحث الكلام وما اورده
بعضهم عليه فلا وجه له ويؤخذ منه حد اخر للعام غير المذكور اولا ومنه اخذ
القرافي حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي يعيد التتبع في محاله وكلامه
وكلامه يقتضي انه اخترعه انتهى اشارة هذا التقسيم ضعيف لوجوه احدها
يقتضي ان العدد والمعرفة والعام متقابلان اي لا يصدق احدها على الاخر ان
هذا شان التقسيم وليس كذلك فان العام والعدد قد يكونا معرفتين كالرجال والخمسة
ونكرتين كوكل رجل وخمسة فتداخلت الاقسام الثاني ان اعتبار الوحدة في
مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين او الرجال عن حد المعرفة وخروج
نحو رجلين ورجال عن النكرة وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب التحصيل
والحاصل الثالث ان العدد في قولنا خمسة رجال مثلا انما هو خمسة وحدها
بلا تزلع والرجال هو المعدود وكلامه يقتضي ان العدد اما اسم للمجموع او للرجال فقط
وهو الاقرب لكلامه فان الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة
بالخمس فانا عددناها بها وايضا فان المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته
على معرفته فكيف يوجد في التقسيم الذي يحصل منه تعريفه وعبر الامام في المحصول
والمعالم بقوله بعينه ولكن الذي في الحاصل بقوله بعدودة فتبعه عليه المصنف
قال الثانية العموم اما لغة بنفسه كالي للكل ومن للعالمين وما لغيرهم
وان للمكان ومتى للزمان او بقرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف نحو
اسم الجنس او النفي كالنكرة في سياقه او عرفا مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة
جميع الاستمتاعات او عقلا كترتيب الحكم على الوصف اقول العموم اما
ان يستفاد من اللفظ لغة او عرفا او شرعا او عقلا والذي يفيد العموم لغة اما ان
يفيده خاصة من غير ان يكون معه قرينة تدل عليه او يفيده لا بنفسه بل لاجل
قرينة ضمت اليه والعام بنفسه اما ان يتناول كل الاشياء سواء كانت من ذوي العلم
او لا كلفظة اي فانها تتناول العالمين وغيرهم في الاستفهام نحو اي شيء عندك
وفي المجازاة كقولك اي رجل ياتني فله درهم واي ثوب تلبسه ياتيني بل او يتناول
بعضها وحينئذ اما ان يتناول جميع العالمين فقط مثل لفظة من في الاستفهام نحو
من عندك وفي المجازاة نحو قوله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يهر جاره

او يتناول جميع غير العالمين فقط سواء كان زمانا او مكانا او غيرهما نحو لفظ ما
وقيل انه يتناول العالمين ايضا كقوله تعالى والسما وما بناها وحينئذ يكون ما
كاي في العموم او يتناول بعض غير العالمين كاين ومتى فان ابن عام في المكان ومتى
عام في الزمان ولا يتناولان غيرهما والعام لقرينة ضمت اليه اما ان يكون في الاثبات
وذلك اما الجمع المحلى بالالف واللام سواء كان جمع كثرة نحو قوله تعالى الرجال قوامون
على النسا او جمع قلة نحو قوله تعالى صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن واما الجمع المضاف سواء كان كثرة نحو قوله تعالى يا عبادي الذين او جمع
قلة نحو قوله اولادنا اكبادنا وكذا اسم الجنس يكون عاما اذا كان محلى بالالف واللام
نحو قوله تعالى ايها الناس اعبدوا ربكم او مضافا نحو قوله عز وجل تعالى عن امره واما
ان يكون في النفي كالنكرة في سياقه نحو لا احد في الدار والذي يفيد العموم عرفا
مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان هذا التركيب بحسب اللغة حرمت الاعيان
ويوجب بحسب عرف الشرع حرمت جميع الاستمتاعات كالوطي وغيره والذي يفيد
العموم عقلا كترتيب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فان التركيب تدل على الوصف كالسرقة في مثالنا هذا على الحكم وهو
وجوب القطع وبعد ما ثبت العلية فالعقل يحكم بعموم العلية وهو ثبوت الحكم
اينما وجدت الصفة قال ومعيار العموم جواز الاستثناء فانه يخرج
ما يجب اندراجه لولاه والا كان من الجمع المنكر قيل لو تناول لامتنع الاستثنا لكونه
نقضا قلت منقوض بالاستثنا من العدد وايضا استدلال الصحابة بعموم ذلك
مثل الزانية والزاني يوصيكم الله في اولادكم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
الامة من ترتيب حكم بعاشر الانبيا لا نورث ما تركنا صدقة في العموم
اما منا الشافعي رضي الله عنه وكثير من العلما الى ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم
مجاز في الخصوص واختاره من الحاجب والمصنف وذهب جماعة الى العكس وقال
جماعة انها مشتركة بينهما واخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشيء واختاره الامدي وقيل
بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي استدل المصنف بوجهين
احدهما جواز الاستثنا وذلك لان هذه الصيغ يجوز ان يستثنى منها ما تبينا من
الافراد والاستثنا اخراج ما لولاه لوجب اندراجه في المستثنى منه فلزم من ذلك
ان تكون الافراد كلها واجبة والا معنى للعموم الا ذلك اما المقدمة الاولى فبالاتفاق واما
الثانية فلان الدخول لو لم يكن واجبا بل جايزا لكان يجوز الاستثنا من الجمع المنكر بتقول
جاءني رجال الا زيدا وقد نص النحاة على منعه نعم قالوا اذا كان المستثنى منه مختصا جاز نحو

www.alukah.net

جار رجال كانوا فيها لا زيدا منهم او الا رجالا منهم والتعليل الذي ذكره المصنف
يدفع ايراد هذه الصورة ولم يرجح الامام واتباعه بامتناع الاستثناء من النكرة بل جاز وا
بجوازه في غير موضع من هذه المسئلة وما قاله المصنف هو الصواب لكن في هذا الدليل
كلام لعله يتدبر ثم ادلة من قال ان الامر للتكرار ولقائل ان يقول لو كان الاستثناء معيار
للعموم لكان العدد عاما وليس كذلك واعترض الخصم عليه بانه لو وجب ان يتناول ما امتنع
الاستثناء لان المتكلم دل ما وكل ما يدل على ان المستثنى داخل فيه ودليا الاستثناء على عدم دخوله
وذلك تناقض للاول اجاب المصنف بان ما ذكرتموه من الدليل منتقض بالاستثناء
من العدد فان المستثنى داخل في المستثنى منه قطعا والخصم يقول لا اسلم جواز الاستثناء
من العدد فان مذهب البصريين المنع كذلك نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب
قال الا ان يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين فيجوز نعم
الاعتراض نفسه ضعيف او باطل فان المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى
بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال ما يجب اندراجه لولاه وايضا فان المستثنى داخل في
المستثنى منه لغة لا فيه والا تناقض لان الصحيح ان الحكم على المستثنى منه انما هو بعد اخراج
المستثنى قوله وايضا اي الدليل الثاني استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغة
استدلالا شائعا من غير نكير وكان اجماعا وبيانه انهم استدلوا بعموم انهم اجتمعت المحامل بالـ
كقوله تعالى الزانية والزاني ولعموم جمع المضاف فان فاطمة عليها السلام احتجت على ابي بكر
رضي الله عنه فيما نوبتها من النبي صلى الله عليه وسلم الارض المعروفة وهي قبل وما تعالى
تعالى يوصيكم الله في اولادكم واستدل ابو بكر رضي الله عنه بعمومه فانه رد على فاطمة بقوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الحديث تعدد الى البيهقي في جامعه
والثابت في الصحيحين لا نورث ما تركنا صدقة واستدل عمر رضي الله عنه بعموم الجمع المحلى
فانه قد قال لابي بكر حين عزم على قتال مانعي الزكوة كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقال ابو بكر رضي الله عنه الم تسمعه يقول الا بحقها
وتمثل ابو بكر به فان الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير رد عليهم ابو بكر رضي الله عنه
بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه النسائي فقوله يدل على العموم لما تم الاستدلال وانما اورد
ما الذي احدهما جمع الكثرة والثاني جمع القلة ق ـــــ الثالثة الجمع المنكر لا يقتضي العموم
لانه يحتمل كل انواع العدد ق ـــــ اجيب هو حقيقة في كل انواع العدد فيحمل على جميع
حقائقه قلنا لا بل في العدد المشترك اقول ـــــ ذهب الجمهور الى ان الجمع
المنكر اذا لم يكن مضافا لا يقتضي العموم خلافا لابي علي الجبائي لنا ان رجالا مثلا يحتمل
كل نوع من انواع العدد بدليل صحة تقسيمه اليه وتفسيره الاقرار به واطلاقه عليه
ووصفه به كرجال المئة وعشرة ومورد التقسيم وهو اجمع اعم من اقسامه ضرورة
فيكون

فيدل لانه نفي للحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لانه لو وجد منها فرد لكانت الماهية موجودة وهذا لو قال ما رايت حيوانا وقد راى انسانا عد كاذبا وايضا فلان الافعال نكرات والنكرة في سياق النفي تعم قوله بخلاف الاكل اعلم انه اذا حلف على الاكل ولم ينو بشيء يعين كقوله والله لا اكل اكلا فلا التمر اولم يتلفظ به كما اذا نوى بمصدر ونوى به شيئا معينا كقوله والله لا اكل اكلا فلا خلاف من الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما انه لا يحنث بغيره فان لم يتلفظ بالمأكول ولم يات بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما اذا نوى التمر بقوله والله لا اكل واذا كلمت عبدي حر ففي تخصيص الحنث به مذهبان منشاهما ان هذا الكلام هل هو عام اولا وقد ذكرنا ان صورة المسئلة المختلف فيها ان يكون فعلا متعديا لم تعقبه بشيء كما صوره الغزالي في المستصفى وان يكون واقعا بعد النفي او الشرط كما صوره ابن الحاجب اذا علمت هذا فمذهب ابي حنيفة انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه عام لانه نكرة في سياق النفي او الشرط فيعم واذا ثبت انه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف بالقياس على ما لو قال لا اكل اكلا فان ابا حنيفة يسلم انه للتخصيص بالنية كما قدمنا فكذلك لا اكل لان المصدر موجود فيه ايضا لكونه مستفادا منه ومال في المحصول لمقالة ابي حنيفة قوال انظره فيه دقيق تعرف وقد استدل عليه بذلك حيث قال ان اكلا لتنكير مصدر وانه للمرة الواحدة واذا لا اكل ليس بعام وانه اذا لم يكن عاما لا يقبل التعميم وكل ذلك فاسد والمعروف عندنا انه اذا قال والله لا اكلت ونوى في مكان معين او زمان معين انه يصح وقد نص امامنا الشافعي رضي الله عنه على انه لو قال ان كلمت زيدا فانت طالق ثم قال اردت التكليم شهرا انه يصح فالفصل الثاني في الخصوص وفيه مسائل

الاولى التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ انه يكون للبعض والنسخ عن الكل والمخصص المخرج عنه والمخصص المخرج وهو ارادة اللافظ وتقال للدال عليها مجازا اقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص بذلك يكمل علم التخصيص والمخصص والمخصص فذكر في هذا الفصل تعريف الثلثة وكذا احكام المخصص بفتح الصاد واخر احكام المخصص بكسرها الى الفصل الثالث فاما التخصيص فهو عبارة عن اخراج فقال ابو الحسين انه اخراج بعض ما تناوله الخطاب واختاره المصنف لكنه ابدل الخطاب باللفظ فالاخراج كالجنس يدخل فيه التخصيص وغيره والباقي كالفصل وقوله بعض ما تناوله اللفظ احتراز عن اخراج ما تناوله اللفظ كالنسخ

كالنسخ عن الكل وعن اخراج ما لا يتناوله اللفظ كالاستثناء المنقطع نحو جاءني القوم الا حمارا فان لفظ القوم غير متناول للحمار والا يسمى هذا النوع من الاستثناء تخصيصا ولما كان التخصيص والنسخ يشتركان في ازالة الحكم عن المخصوص والمنسوخ الى احتيج الى الفرق بينهما فقدم للمصنف هذا بان التخصيص لا يكون الا البعض الافراد والنسخ قد يكون عن الكل كنسخ شريعة باخرى وقد يكون عن البعض وفي المحصول ان التخصيص جنس تحته انواع كالنسخ والاستثناء وغيرهما وعلى هذا كل نسخ تخصيص ولا عكس ثم فرق بين نوعيه النسخ والاستثناء بان التخصيص في الحقيقة الازالة فان كانت عن الكل فهي النسخ وان كانت عن البعض فهي الاستثناء وهو منقوض بالتخصيص بغير الاستثناء كالصفة وغيرها وبالنسخ عن البعض كنسخ بعض جلد المحصن عن آية الزنا فان كلا منهما ازالة عن البعض مع انه ليس باستثناء على ان التخصيص في الحقيقة ليس بازالة بل هو بيان لمراد المتلفظ بالعام وقد علم من هذا ان التخصيص المخصص هو البعض المخرج عن لفظ تناوله والمخصص بالحقيقة ارادة اللافظ وتقال اللفظ الدال على بعض ما تناوله والمخرج والمخصص بالحقيقة ارادة اللافظ وتقال اللفظ الدال على تلك الارادة مخرج ومخصص يجاز الطلاق الاسم الدال على المدلول قال

الثانية القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظا كقوله تعالى اقتلوا المشركين او معنى وهو تلتة الاول العلة وجوز تخصيصها كالعرايا الثاني بعموم الموافقة تخصص بشرط بقاء الملفوظ مثل جواز حبس الوالد بحق الولد الثالث بعموم المخالفة تخصص بدليل راجح التخصيص بعموم ازيد من الباقي قليلين بالاكثر قيل بوهم البناء واللغز فلم يندفع بالمخصص اول الشق القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد الامر متعدد لان التخصيص اخراج البعض والامر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم المتعدد قد يكون لتعدد مرجعه اللفظ كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه اهل الذمة وغيرهم وقد يكون مرجعه المعنى اي الاستنباط وهو تلتة العلة وقد جوز تخصيصها اي جوزه بعضهم ومنعه الشافعي رضي الله عنه وجمهور المحققين كما قاله في المحصول وانما عبر المصنف بهذه العبارة لان المسئلة فيها مذاهب ثاني في القياس وهو المبني هنا كالنقض ومثاله في العرايا قال الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة في العرايا وهو بيع التمر الرطب على رؤس النخل بالتمر على وجه الارض مع ان الشارع قد جوزه الثاني بعموم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل بالمنطوقة على تحريم التاذيف وبالمفهوم على تحريم الضرب وسائر انواع الاذى وخص منه الحبس في دين الولد فانه جائز على ما صححه الغزالي وطائفة منهم المصنف

www.alukah.net

في غاية القصوى فاما اذا اخرج الملفوظ به وهو الذي فيه نزاعنا فانه لا يكون تخصيصا بل نسخا للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فان قيل حكمه هنا بان اخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه في النسخ قلت اركان الاخراج لمعارض راجح لرد الاب المغضبة لفتاته ومطلقه المقتضي بحسبه كان تخصيصا لا نسخا للمنطوق لانه لا ينافي ما دل عليه من الحرمة وبهذا هو المراد هنا وان لم يكن بل ورد انه اذا كان نسخا له لما فانه اما وبهذا هو المراد هنا كما لو كان مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم لانه ان كان مساويا كان ترجيحا من غير مرجح وان كان مرجوحا كان العمل به ممتنعا وهذا الذي ذكره صاحب الكاشف والمصنف واهمله الامام وهو الصواب لان المخصص لم يتعرض فيه الرجحان كما سيأتي لا نفيه جمعا بين الدليلين مثاله قوله صلى الله عليه وسلم ان بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يدل على انه يحمل الخبث اذا لم يبلغ قلتين وبهذا المفهوم خصه منه الجارودي فان للعفو به على القول القديم انه لا ينجس الا بالتغير واختاره الغزالي وامامه من الصلاح وغيرهم وقد اتى المصنف في غاية القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا الا نجسه شيء الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التغير والمنطوق ارجح من المفهوم قوله فان قيل يوهم البداء اي من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز لانه ان كان في الاوامر فانه يوهم البداء وان كان في الاخبار فانه يوهم الكذب وهما محالان على الله تعالى وايهام المحال لا يجوز والبداء المدال الموهمة والمراد هو ظهور المصلحة بعد خفائها والجواب انه يندفع بالمخصص اذ هي الارادة او بالدليل الدال على الارادة وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ في الاصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه بين للمراد وانما يلزم البداء والكذب ان لو كان المخرج مرادا وكلام الامام واتباعه ومن الحاجب يقتضي ان لا خلاف في الاوامر والاخبار وليس كذلك بل في الاخبار خاصة كذا صرح به الآمدي وهو مقتضى كلام ابي الحسين في المعتمد والشيخ ابي اسحق في شرح اللمع وغيرهم قوله الثالثة يجوز التخصيص ما بقي غير محصور لتناوله اكثر كل الزمان ولم يأكل غير واحد وجوز القفال الى اقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقي منه فانه لا اقل عند الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما بدليل تفاوت الضمائر وتفصيل اهل اللغة واثنان عند القاضي والاستدلال بدليل قوله تعالى وكما حكمهم شاهدين فعثل اضاف الى المعولين وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما فعثل المراد منه المثول وقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فعثل اراد جواز السفر وفي غيره الى الواحد وتقوم الى الواحد مطلقا اقول ذكر المصنف في هذه المسألة بيان الغاية التي ينتهي اليها التخصيص بقوله وقد اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا بد من بقائه

بعد التخصيص فاختار الامام والمصنف تبعا لمذهب اليه ابو الحسين وهو انه يجب ان يبقى من الباقي ما يدل جميع الفاظ العموم من بقائه بعد التخصيص وان لم يعلم قدرها وعبر المصنف عنه تبعا للمذهب بقوله يجوز تخصيص العام ما بقي من افراده عددا غير محصور واستدل عليه ابو الحسين بانه لو خص الى ان يبقى منه واحد لكان على حد قول اللغة لان القائل اذا قال اكلت رمان في البيت وفيه الف رمانة ولم يأكل منها غير واحدة عابه اهل اللغة وذلك دليل الامتناع لغة فوجب ان يكون الباقي كثرة ممتنعا بعد التخصيص لانه لا يقال جمع لثنين جمعا كالرجال او عبيد جمع كمن وما وابن الا ان يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما له واعلاما بانه يجري مجرى الكثير كقوله تعالى فقد زاغت قلوبكما وهذا المذهب نقله الآمدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه واختلفوا في هذا التخصيص الكثير ففسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون الكثير من الكثير وفسره المصنف بان يكون غير محصور فما بقي غير محصور اي ما بقي من المخرج عنه عدد غير محصور وما ههنا مصدرية تقديره تجوز التخصيص بدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه انه لو قال اكلت كل رمان في البيت وفيه الف رمانة ولم يأكل منها غير واحدة عابه اهل اللغة ولك ان تقول قد جوز المصنف له على عشرة الا تسعة كما سيأتي والاستثناء عنده من المخصصات المتصلة فهذا التخصيص وامثاله لم يبق فيه غير عدد محصور وايضا فهذا الدليل انما يحتمل به المدعى لانه انما ينفي مراعاة لمدلول الصيغة الى ان تنتهي الى اقل المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص والمذهب الثاني وهو رأي القفال الشاشي انه يجوز التخصيص مراعاة لمدلول الصيغة الى اقل المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى اثنين لانها اقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتي وفي غير الجمع كمن وما والي والى الواحد لانه اقل مراتبه نحو من يكرمني اكرمه ويريد به شخصا واحدا وقد ذكر هذا المصنف بقوله في هذا التفصيل مسألة طويلة وفي اللام على اقل الجمع وقد ذكرها هناك في مسألة العموم والمذهب الثالث انه يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا اي سواء كان جمعا ام لا لقوله تعالى في الرواية الاخرى ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد نعيم بن مسعود الاشجعي كما قاله الواحدي والآمدي وغيرهما قال الاسنوي ورأيت في الرسالة للشافعي ان العام هم الاربعة الذين خلفوا عن احد انتهى وتوقف الآمدي في المسألة واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره نقله

www.alukah.net

ان كان التخصيص بالاستثنا بالمتصل نظرت فان كان بالاستثنا نحو اكرم الناس الا الجهال
او بالبدل نحو اكرم الناس العالم فيجوز الى الواحد فان كان بالصفة نحو اكرم الناس العلما او
الشرط نحو اكرم الناس ان كانوا عالمين فيجوز الى اثنين وان كان التخصيص بالمنفصل
فان كان من العام المحصور القليل فيجوز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا مائة
وقد قتل اثنين وان كان بالمتصل وهو غير محصور مثل قتلت كل من في المدينة
او محصورا كثيرا مثل اكلت كل رمانة وقد كان الفا فيجوز اذا كان الباقي مشروطا لوجود العام
قوله فانه الاقل بين المبلغ هو المائة التي دلها استصحاب وحاصله ان الباقي
واما حنيفة رضي الله عنه ذهب الى ان اقل الجمع اثنان فاطلق على الاثنين او الواحد كان
ذلك مجازا واحتاج الى الفرق والمصنف رد الفاضي والاستاذ اقله اثنان واختاره الخاجب
في المختصر الكبير الاول واما في المختصر الصغير فكلامه او لا يقتضي اختيار الثاني وفي الاستدلال
ينبغي الاول وبه ان المذهبين حكاهما المصنف وقيل يطلق على الواحد حقيقة ويدل
يطلق على الاثنين الحقيقة والمجاز احكاهما الخاجب ووقف الآمدي في المسألة استدل
المصنف بوجهين احدهما ان الضمير يعني وهو ضعيف لان ضمير المفرد غير بارز
وضمير المثنى الف وضمير الجمع واو نحو فعلوا وافعالا وافعلوا وحينئذ
فتغاير اختلاف الضمير فدل التثنية والجمع تدل على اختلاف حقيقة كما تدل على الاختلاف
بين الواحد والجمع وايضا التجوز وضع شيء منهما كان الاخر قلوكان اقل الجمع اثنين جاز التعبير
عنه بضمير الجمع وليس كذلك الوجه الثاني ان اهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا الاثنان قد
يكون مفترقا وقد يكون متفقا وقد يكون مجتمعا ومن صفته انها فعلوا رجلان عالمان ورجال
عالمون قول على المغايرة اشارة الى ان اقل الجمع اثنان يقول الضرورة ان الجمع القسم
من المثنى لان كل مثنى جمع وليس كل جمع مثنى ولان حقيقة الاثنين غير حقيقة الاخص فان حقيقة
الاثنين غير حقيقة الانسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا
جواب واضح عن الدليل الثاني وعن التقدير الاول عن الدليل الاول واما على التقدير الثاني
فنحن ايضا لا نقول لما كان يجوز ان يجعل الكل واحدا صح ان يقال ان اقله اثنان وهي ثلثة
قوله تعالى نزع الخ المصنف في ادلة الخصم الفاعل بان اقله اثنان وهي ثلثة
او لا قوله تعالى وداود وسليمان ان حكمان في الحرث الآية وكما حكمهما ثابتين فلو لم يكن اقل الجمع
اثنان لوجب ان يقال حكما وجواب ان الحكم مصدر والمصدر يصح اضافته الى جميع
وهو الفاعل والمفعول وهي الحاكم والمحكوم عليه هنا وحينئذ يكون المراد داود وسليمان والخصمين
هذا احد اجوبة الامام وتعقب بان المصدر انما يضاف اليها على البدل والاصوب ان يضاف
اليها معا ولهذا لما استشعر المصنف ضعف جواب الامام وضعف ما بعده من الاجوبة عبر
عنها بقوله فقيل كما يشير اليها قوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما
الخطاب لعموم القلوب واراد قلب عايشة وحفصة رضي الله عنهما واجيب بان اسم
القلب

القلب يطلق حقيقة على الجزء الموضوع في الجانب الايسر ومجازا على الميل
الموجود فيه كقولهم مالي الى هذا قلب من باب اطلاق اسم المحل على الحال
وهو المراد هنا والتقدير صغت قلوبكما بدليل ان الجزء لا يوصف بالصغو
حقيقة قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه
عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمر وابن شعيب واجاب عن المحمول
بانه محمول على ادراك فضيلة الجماعة ثم قال وقيل انه صلى الله عليه وسلم نهى عن السفر
بغير جماعة ثم بين في هذا الحديث ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر
واقتصر المصنف على الثاني وهو ضعيف لان السفر منفردا ليس حراما بل هو جائز
لانه مكروه سلمنا ان مراده ما جواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنين
بالجواب ان هذا الاستدلال على غير محل النزاع لان الخلاف ليس في لفظ
الجمع والفرض لفظ الجماعة كما سيأتي عقيبه فانه محل الخلاف مشكل لانه لا جائز
ان يكون في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين فانه لا خلاف فيها كما قاله
الآمدي وابن الخاجب في المختصر الكبير قال وانما محل الخلاف في اللفظ المسمى
بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم واما الجمع بنفسه فهو ضم شيء الى شيء
وهو يطلق على الاثنين بالاتفاق والانه لو كان كذلك لما امكن اثبات الحكم لغيرهما
من الصيغ وقد اتفقوا على ذلك وايضا لو جاز ان يكون محل الخلاف في صيغ الجموع لانها
اذا اقترنت بالالف واللام او الاضافة كانت للعموم كما تقدم وان لم تقترن به
فان كانت من جموع القلة فاقل الحد عند الانزاع عند النحاة وان استعملت
في الاقل كانت مجازا وان كانت من جموع الكثرة وهي خمسة اشياء اربعة منها من جموع
التكسير كما قول الشاعر بافعل وافعال وافعاله وفعاله تقرب الادنى من
العدد واخامس جمع السلامة سواء كان مذكرا كمسلمين او مؤنثا كمسلمات
فان كانت اعني جموع القلة هي محل الخلاف فالامر قريب لانهم لما مثلوا لم ينصوا عليه
بل مثلوا برجال مع انه من جموع الكثرة هكذا صرح به الامام في المحصول وبه الخاجب وقد
كما تقدم النقل عنهما قوله وفي غيره الى الواحد اتى في غير الجمع وقد
تقدم شرحه وشرح ما بعده الى قوله الا الكثرة العام المخصوص بمجاز
والا اشتهر وجاب بعض اللغة انه حقيقة وفرق الامام بين المخصص المتصل
والمنفصل بان المعهد بالصفة لم يتناول غيرا قلنا المركب لم يوضع والمفرد
متناول اقول اختلف الاصوليون في العام اذا خص هل يكون
في الباقي اولا والاصح عند المصنف وابن الخاجب انه مجاز كما قلنا والماني حقيقة

www.alukah.net

ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقهاء وبرهان عن جماهير العلماء والثالث قاله الامام
تبعا لابي الحسين البصري ان خص بما لا يستقل بنفسه كان حقيقة
سواء كان صفة او شرطا او استثناء او غاية نحو اكرم الرجال العلماء او اكرمهم ان دخلوا
او اكرمهم الا زيدا او اكرمهم الى المساء فان خص بمستقل غير متتم او عقل فمجاز كالنهي
عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين قوله لان المقيد بالصفة الخ حاصل
هذا دليل الامام وحاصله ان العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف
اذ لو تناوله لضاعت فائدة الصفة واذا كان متناولا له فقط وقد استعمل فيه فيكون
حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل منفصل فان لفظه متناول للمخرج عنه بحسب
اللغة مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا والا لزم الاشتراك كما تقدم قوله
لانه لم يتناول غير الباقين قلنا مسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون حقيقة فيه وانما يلزم
ان لو وضع هذا المركب وهو العام مع الصفة بازائه وهو مسلم والذي يأذن بذا اشارة
بقوله قلنا المركب لم يوضع وازاد بم به ان العام نفسه هو الذي هو جزء هذا المركب
حقيقة فيه فكذلك لانه يتناول غيره فلو كان حقيقة فيه لم يتناول غيره والذي يأذن بذا
اشارة بقوله والمفرد يتناول وفيه نظر فان المركب موضوع بوضع اجزائه لاجزاء المعنى وان لم
يكن موضوعا عينه لغير المعنى فهمة البحث عن التفرقة بين العام المخصوص والعام
الذي اريد به الخصوص من مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الاصوليون وقد اذكر بحث المتاخرين
فيه ومنهم السبكي حمله على حال وفرق بان العام المخصوص هو ان يراد بعناه في التناول
لكل فرد لكن مخرجا منه بعض افراده فلم يرد عمومه في الكل حكما لقرينة التخصيص والعام
المراد به الخصوص هو ان يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناوله فلم يرد عمومه لا تناولا
ولا حكما بل هو كلي استعمل في جزئي ولهذا كان مجازا او قطعا كما تقدم لما فيه من نقل اللفظ
عن معناه الى غيره واستعماله في غير موضوعه بل هو كاستعمال
وبهذا اذا قلنا ان العام
لا تدل على افراده دلالة مطابقة فان قلنا تدل لم يتجه القول بانه استعمل في غير موضوعه
بل هو كاستعمال المشترك في احد معنييه وهو استعمال حقيقي وقال
المخصص لتعين حجته ومنهم عيسى بن ابان وابو ثور وفصل الكرخي لنا ان دلالته
على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر لاستحالة الدور فلا يلزم من زوال
العام المخصص هل هو حجة يجوز التمسك به في الافراد الباقية بعد التخصيص او فيه
تفصيل تحقيقه ان يقال العام المخصص حجة عند القائلين بانه حقيقة في الباقي
وعند القائلين بانه مجاز فيه ان خص لهم بحواقبلوا المركبين الاربعة لهم فليس بحجة لان كل واحد
منها اذا فرض مجازا لا يكون مستبقى فلا يقطع بكون العام بعمومه فيه فلا يكون حجة وان
خص

خص بمعين وهو مسألة الكتاب فقيه خلاف والمختار عند المصنف انه حجة
ومنع حجيته عيسى بن ابان وابو ثور وقال الكرخي فصل العام ان
خص بغير بينة متصلة كان حجة وان خص بمنفصل فلا قوله لنا ان الدليل
على ان العام المخصص لمعين حجة فيما بقي من الافراد كان دلالته العام على فرد من الافراد لا تتوقف
دلالته على فرد آخر لاستحالة الدور والترجيح بلا مرجح وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة
عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر فيكون حجة وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه
صاحب التحصيل وتقريره ان الموقوف على مقدمة وهي ان السببين اذا توقف كل
منهما على الآخر فان كان التوقف بالبعدية والقبلية وهو المسمى بالدور السبقي فالوقوع
مستحيل كما اذا قال زيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال عمرو كذلك وان لم يكن
كذلك بل كما اذا قال كل منهما لا ادخل حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لامكان دخولهما معا
وتسمى بالدور المعي اذا عرف هذا فقوله قول للمصنف لنا ان الكلام ان اراد به التوقف
السبقي فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد اخراج البعض فانه يجوز ان يكون دلالة
على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الآخر والعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة
والابوة وغيرهما من المتضايفين وان اراد به التوقف المعي فلا استحالة فيه كما بيناه
هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضي الله عنهم فانهم
قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير نكير فكان اجماعا ان الشارع
يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص ومن رجح او جب طلبه اولا لنا لو وجب لوجب
طلب المجاز للتحذر عن الخطأ واللازم منتف قال عارض دلالته احتمال المخصص قلنا
الاصل يدفعه اقول هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
او لا فقول ذهب ابو بكر الصيرفي الى انه يجوز ومنعه من رجح كذا قاله حكاه
الامام واتباعه ولم يرجح شيئا منها في كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه اجاب عن دليل
ابن رجح وفيه اشعار بميله الى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بانه المختار وتابعه
المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه اعني في المحصول في اواخر الكلام على تاخير البيان
عن وقت الخطاب واعلم ان ابنا خلاف على هذا الوجه غير معروف والمستقيم
فان الذي قاله الغزالي والآمدي ومن اجاجب وغيرهم انه لا يجوز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يجب الى ان يغلب على الظن
عدم المخصص ونقله الآمدي عن الاكثرين ومن رجح قال وذهب القاضي وجماعة
الى انه لا بد من القطع بعدمه وحاصل ذلك يتلخص النظر والبحث واستنهار كلام

صوابه العام

العلماء فيها من غير ان نذكر احدهم مخصصا وحكى الغزالي قولا انا لنا انه لا يكفي الظن
ولا يشترط القطع بل لابد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه اذا علمت هذا
خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به كما انه وال
اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه ثم اذا ظهر مخصص
فينتفي ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين والآمدي وغيرهما
وخطأوه قوله لنا الى آخره شرع في نصب الدليل على الطرق التي
انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام
لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة ببيان الملازمة اذ كل طلب المخصص
انما هو للتحرز عن ارادة غير المعنى بعينه الموجود في المجاز لكن اللازم منتف
وهو طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقا فكذلك الملزوم وهو طلب المخصص والجامع افتراق
بان لاحتمال وجود المخصص اقوى من وقوع المجاز فان العمومات اكثر العمومات مخصوصة
واجيب بترجيح بان احتمال وجود للمخصص عارض دلالة العام اذ العام يحتمل التخصيص
وعدمه احتمالا على السواء فحمله على العموم ترجيح من غير مرجح واجاب المصنف بان
الاصل يدفع ذلك الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند التنافي
الرجحان ولك ان تقول الاستقراء يدل على ان الغالب في العمومات الخصوص والعام
المخصص مجاز وحينئذ فيدور الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
وقد تقدم في كلام المصنف (اه) شيئان فيكون والعموم متساويا للخصوص فيلزم من
ذلك التوقف كما قاله ثم قال الفصل الثالث في الخصوص
وهو متصل ومنفصل فالمتصل اربعة الاول الاستثنا وهو الاخراج بالا غير
الصفة ونحوها والمنقطع مجاز او المخصص حقيقة هو ارادة
المتكلم ويطلق على الدال على الارادة مجازا وهو المراد هنا ثم هو اما متصل او منفصل
لانه اما ان لا يستقل بنفسه فالمتصل بل يكون متعلقا باللفظ الذي ذكر فيه العام
فهو المتصل او يستقل فهو المنفصل وقسمه المصنف المتصل الى اربعة اقسام
وهي الاستثنا والشرط والصفة والغاية واهمل خامسا ذكره ثم الحاجب
وهو بدل البعض كقولك من الكل نحو اكرم الناس العلماء منهم الا النحويين من المخصص
المتصل الاستثنا وتعريفه كما ذكره المصنف فقوله وهو الاخراج جنس
شامل للمخصصات كلها وقوله بالا خرج منه ما عدى الاستثنا وقوله غير الصفة
احتراز عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي يكون تابعة لجمع منكر

غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي غير الله فانها ليست
للاستثنا قوله ونحوها اي كخلا وعدا ومتى اشارة
في هذا النظر احد نظرين وجوه احدها انه اخذ في التعريف لفظة الا
وهي من جملة ادوات الاستثنا فيكون تعريفا للشيء بنفسه بانها ان الاتيان
بالواو في قوله ونحوها لا يستقيم بل الصواب الاتيان باو وقد يجاب عنه بانه
جعلها بمعنى او لان الاستثنا لا يكون بالمجموع بل بواحد منها نا لكنها ان كان المراد بقوله
ونحوها اي في الاخراج فينتفي بمثل قولنا اكرم العلماء الا زيدا فانه يخرج
وليس باستثنا وكذا سائر المخصصات ايضا وان كان المراد انه يقوم مقامه في
الاستثنا فهو ممنوع دور رابعها ان تعبيره الا بغير الصفة زيادة في
الحد غير محتاج اليها لان الا والحالة هذه لا تخرج شيئا فهي مستغنى عنها
بقوله الاخراج ولهذا لم يذكره الامام ولا اتباعه الا ان يقال قد تقدم ان الوصف
من جملة المخصصات والتخصيص هو الاخراج كما تقدم فاذا كانت الا صفة
كانت مخرجة اي بما يجوز ان يدخل في الاول فما يجب دخوله فيه وفيه نظر
بل الاولى ان يقال احترز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم الا زيدا فانه يجوز
فيه وفي امثاله من المعارف جعل الا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه نحو عصوره
وغيره وان كان قليلا قوله والمنقطع مجاز هو جواب عن سؤال تقديره
ان الاستثنا قد يكون متصلا نحو قام القوم الا زيدا ومنقطعا نحو قام القوم الا حمارا
والمنقطع لا اخراج فيه فيكون واردا على احد فاجاب بان احد الاستثنا الحقيقي
واطلاق الاستثنا على المنقطع وان كان جائزا بلا خلاف كما قاله ابن الحاجب في المختصر
الكبير لكنه مجاز عند الآمدي كما نقله الآمدي بدليل عدم تبادره قال
ابن الحاجب واذا قلنا انه حقيقة فقيل انه مشترك وقيل متواطئ على ان
الشيخ ابا اسحق نقل عن بعضهم انه ليس باستثنا لا حقيقة ولا مجازا قال
وفيه مشاحة لله ولي شرط الاتصال عادة باجماع الادباء وعن عباس رضي الله عنهما
خلافه قياسا على التخصيص بغيره وبالجواب النقض بالصفة والغاية وعدم
الاستغراق وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف والقاضي ان ينقص منه
لنا لو قيل علي عشرة الا تسعة لذمه واجماعا وعلى القاضي استثنا
المخصصين من الغاوين وبالعكس وان الاقل ينتفي فيستدل وينقض بما ذكرنا

قوله لصحة الاستثناء شرطان احدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا
عاديا لا حسيا ودليله اجماع الادباء اى اهل اللغة ولانه قطعه بالتنفس وانتحاله
والبعد لطول الكلام المستثنى منه فانه يعد فى العادة منفصلا ونقل عن عباس جواز
الاستثناء المنفصل واختلف النقل عنه على ثلاث روايات فقيل يجوز تاخيره
الى الشهر وقيل الى سنته وقيل ابدا وهو مقتضى كلام الاكثرين فى النقل عنه
وعن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وقيل سنته وعن عكرمة والحسن انهما جوزا
الاستثناء ما دام فى المجلس حكاه الشيخ ابو اسحق وعن مجاهد سنتين وقيل
يجوز مالم يأخذ فى كلام آخر وقيل يشترط ان ينوى فى الكلام وعلى هذا نزل القاضى
مذهب ابن عباس فلعل مراده ان صح النقل عنه ما اذا نوى الاستثناء متصلا
بالكلام ثم اظهر نيته بعد فاعلمه بذلك واستدل ابن عباس بالعباس على التخصيص
بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة والجامع ان كلا منهما مخصص وجوابه
التنصيص بالصيغة والغاية وكذلك الشرط فان دليله يقتضى جواز انفصاله ونحو
باطل اتفاقا وايضا فالفرق ان المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله
بخلاف الاستثناء وقد قوم بصحة الاستثناء المنفصل فى كتاب الله تعالى دون
غيره وحمل بعضهم مذهب ابن عباس عليه لانه لا ان القرآن كالكلمة الواحدة والا
يخفى ضعفه فان الكلام القديم صيغة ذات تسجيل فيه التقديم والتاخير
والاتصال والانفصال والكلام هنا انما هو فى الالفاظ المنبئة عنه وقال الجمهور
لو صح هذا المذهب لم يقل صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليكفر عن يمينه وليفعل الذى هو خير بل كان يقول فليستثن او يفعل الا ان الاستثناء
انجع من التكفير لكنه قال ذلك تعليما لما يثبت فى صحيح مسلم وغيره بهذا اللفظ وبمعناه
فى الصحيحين اقول ونحوه ما حكاه ابو اسحق المروزى اراد الخدري عن
بعد امره فاجتاز فى بعض سككها برجل على راسه بقل وهو الخرفة لو صح مذهب
ابن عباس لما قال العالى لايوب عليه السلام وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث
وكان يقول استثنى والحاجة الى هذا التخيل فى البر فقال ابو اسحق بلدة فيها رجل
يحمل البقل وهو رد على ابن عباس لاستحالة الخروج منها وايضا يلزم منه ابطال
جميع الاقارير والطلاق والعتق فان قيل روى ابو داود من حديث مستعبر عن
سماك عن عكرمة ان النبى صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله ثم قال
والله لاغزون قريشا ان شاء الله ثم قال والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعد ان شاء الله
ولفظ الحاكم ثم سكت ثم قال ان شاء الله فقد فصل بالسكوت وايضا فانه يقتضى مهلة
الترتيب فاجاب انا نحمل سكوته على السكوت العارض للتنفس ونحوه لما تقدم

من الدليل على وجوب الاتصال ولذلك يجب تاويل ثم وقد نازع بعضهم فى اقتضائها
التاويل الترتيب كمال فليلزم جماعين الادلة فان قيل سالت اليهود عن ثلث
اهل الكهف فقال صلى الله عليه وسلم غدا اجيبكم فتاخر الوحى بضعة عشر يوما
ثم نزل والقول لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقد فصل
بقوله غدا اجيبكم وان شاء الله بضعة عشر يوما والقصة مشهورة رواها محمد
ابن اسحق فى السيرة والبيهقى فى الدلائل وغيرهما فاجاب انا نحمل قوله ان شاء الله
على انه عند نزول الآية عزم على فعل ذلك واستثنى والمعنى افعل ذلك ان شاء الله تعالى
قوله وعدم الاستغراق اى هو الشرط الثانى من شروط الاستثناء وهو معطوف
على الاتصال اى شرطه الاتصال وعدم الاستغراق فلا يصح استثناء المساوى ولا
الكثير فان كان مستغرقا فحكوه على عشرة الا عشرة فهو باطل وبلزمه عشرة ونقل
القرافى عن المدخل لابن طلحة ان صحته قولان وشرط الخانية ان لا يزيد المستثنى
على نصف المستثنى منه بل اما ان يكون مساويا او ناقصا وشرط القاضى فى الفوق
الاخير من اقواله ان يكون ناقصا عن النصف وقد نقل الآمدى وابن الحاجب عن الحنابلة
امتناع المساوى ايضا على خلاف ما قاله المصنف ثم استدل المصنف بما بين احدهما
وهو دليل على القاضى والحنابلة معا انه لو قال له عشرة الا تسعة لكان يلزمه واحد
باجماع الفقهاء فدل على صحته قال الآمدى وبهذا الاستدلال احتج فانه عند الخصم
بمثابة الاستثناء المستغرق وانما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحة استثناء الاكثر
الباقى وهو دليل على القاضى خاصة استثناء الغاوين من المخلصين فى قوله تعالى
اعبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وبالعكس اذ استثناء المخلصين
من الغاوين فى قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين وجه الاستدلال ان الفريقين ان استويا فانه يدل على جواز استثناء
النصف وان كان احدهما اكثر فكذلك ايضا لانه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الاكثر
تدل على جواز النصف بطريق الاولى وبهذا الاخير على الحنابلة احتمال ان يكونا متساويين
وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى نقل المصنف وفى هذا الاستدلال نظر لانه
استثنى فى احد الايتين المخلصين من بنى آدم وهم الاقل وفى الاخرى استثنى الغاوين وهم
الاقل ايضا فان الملائكة من عباد الله تعالى فالكل من عباده مكلفون وهم غير غاوين وايضا
قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين استثناء منقطع لمعنى لكن من اتبعك منهم
وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى وحيث يقول جواز الاتصال فلا
خلاف فى استكمال الفعة واستبعثنا فى استثنا الجليل ابن فارس فى فقه العربية الصحيح

هذه العبارة او يقال يستثنى القليل من الكثير ويستثنى الكثير ما هو اكثر منه وقول من قال
يستثنى الكثير من القليل للتبرير ١٢ واحتج على جواز النصف بقوله تعالى قم الليل الا قليلا
نصفه فالضمير في نصفه عائد الى الليل ونصفه بدل منه فاما ان يكون من الليل
بعد الاستثنا فيكون الاقل ليلا نصفا واما من قليل فتبين به انما اراد بالليل نصف
الليل قوله قال الاقل ينتفي اي قال القاضي لاشك ان الاستثناء خلاف الاصل
فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استدراكه
بالاستثناء لانه ورد بها لغة النقات التفت اليه وهذا المعنى مفقود في المساوي والاكثر
واجاب المصنف تبعا للحاصل بانه منقوض بما ذكرنا اي من استثنا الغالب من المخلصين
وبالعكس او من الاجماع المتقدم في المعدد فان الحكم بوجود مع انتفا العلة وهي القلة والذكر
اجاب به من المحصول ان الاستثنا والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك العدد
فلا يرد ما قالوه وهذا الذي اشار اليه بقوله بناء على مذاهب احد بقاء ما يقتضيه كلامه وهو
مذهب القاضي ان عشرة الا ثلثة مثلا اسم مركب مرادف لسبعة والثاني وتعلله
انه لا جائز عن الاكثرين ان المراد ايضا سبعة كما قال الاول ولكن لا نقول ان المجموع اسم
لهما بل الاقرينة مبينة لذلك كسائر المخصصات والثالث وهو الصحيح عندنا رجوع
ان المراد بالعشرة جميع افرادها من غير حكم عليها بالاسناد بعد اخراج الثلثة فيقول
الاسناد الى سبعة ولم يتعرض المصنف لشبهة الحنابلة لانها لشبهة القاضي ١٢
الثانية الاستثنا من الاثبات نفي والعكس خلافا لابي حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم تتم
لا اله الا الله اجيب بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور قلنا للمبالغة قوله
اتفق العلماء على ان الاستثنا من الاثبات نفي كقوله تعالى قلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
واما الاستثنا من النفي اثبات عند الجمهور كقولهم ما قام احد الا زيد وفي رواية لابي حنيفة لا يكون
اثباتا نائل دليلا على اخراجه عن المحكوم عليهم وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالثبات اما مرجحة
اللفظ فلانه لتيسر فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته كما قلنا واما مرجحة المعنى فلان الاصل
عدمه قالوا بخلاف الاستثنا من الاثبات فانه يكون هنا لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل
هو النفي حكمنا به فعلى هذا الفرق عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثنا من النفي وبين الاستثنا
من الاثبات وليس انه لو لم يكن اثباتا لم يكف لا اله الا الله الاستثنا من النفي اثباتا
لم يكن قولنا لا اله الا الله موجبا لبيان الملازمة ان التوحيد انما يتم باثبات الالهية لله تعالى
ونفيها عن غيره والمفروض انه لا يفيد الاثبات ١٢ وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم به وهو يعتقد
ينكر وجود الصانع لما كان قائلا عقيدته احتج ابو حنيفة فقال لو كان الاستثنا من النفي اثباتا
للزم من قولنا لا علم الا حياة والا صلاة الا بطهور ثبوت العلم والصلاة لمجرد ثبوت
الحياة والطهور كسائر اداة قولنا لا عالم الا زيد ثبوت العلم لزيد اجاب

المصنف بان الاستثنا في هذه الصورة انما هو للمبالغة في كون الطهور شرطا تاما وذلك
بان اثبات الشيء بعد نفي غيره قد يكون للحصر كما في كلمة التوحيد وقد يكون للمبالغة كما في
قول القائل لا قضا الا بوزع اذ يفهم في العرف منه ان الشدة الاعظم في القضا هو الوزع
والايهام منه اثبات القضا لكل متوزع فكذا هنا ١٢ الثالثة المتعددة
ان تعاطفت او استغرق الاخير الاول يعود الى المستغرق عليها والا يعود الثاني الى الاول
لانه اقرب اصول الاستثنا آت العاطفة اما ان يكون بعضها معطوفا
على بعض او لا فان كان عاد الكل الى الاول المستثنى منه كقوله على عشرة الا اربعة
والا ثلثة والا اثنين فان الكل يرجع الى الاول فالا يلزم المتكلم الا واحد لان الاستثنا
يجب ان يتعقب المستثنى منه ولا يجوز فصله عنه واذا عطف بعضه على بعض صار
كالجملة الواحدة والا لم يصح ان يكون استثنا ووجهه بعض اصحابنا فانه
عطف على المنفي فيكون نفيا قوله والا اي وان لم يكن بعضها معطوفا
على بعض فاما ان يكون الاستثنا الثاني مستغرقا للاول او لا فان كان مستغرقا اما
على بعض فاما ان يكون الاستثنا الثاني مستغرقا للاول او لا فان كان مستغرقا اما
بالتساوي كقوله على عشرة الا ثلثة الا ثلثة واما بالزيادة كقوله على عشرة الا ثلثة الا اربعة
فانها ان تبطل بل جميعها الى المستثنى منه حمل الكلام على الصحة كذا قاله في المحصول
وهو في الزيادة صحيح وفي المساوي نعارض بان الثاني يكون توكيدا كما قاله الرافعي
في الاقرار وان لم يكن مستغرقا عاد الثاني الى الاول نحو عشرة الا ثلثة الا اثنين
فيلزمه ستة كذا قطعوا به لكن ذكر الرافعي في الطلاق في كلامه على الاستثنا
من النفي اثبات لو قال انت طالق لا ثلثا الا اثنتين الا واحدة انه يقع ثنتان
وقال الخابي يحتمل ان يعود الاستثنا الثاني الى الاول اللفظ قال في الروضة
والصواب الاول قلت هذه المسألة مفرعة على جواز الاستثنا
من الاستثنا وهو الصحيح لقوله تعالى انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا
لمنجوهم اجمعين الا امرأته قال الرماني ومن اهل اللغة من ينكر ذلك ويقول
العامل في الا امرأته الفعل الاول بتقوية حرف الاستثنا والعامل الواحد لا
يعمل في معمولين ويقول في الآية ان الاستثنا الثاني من قوله اجمعين وغيره
يجوز ذلك ويقول العامل الا الرابعة ١٢ قال الشافعي المتعقب
للجمل كقوله تعالى الا الذين تابوا يعود اليها وخص ابو حنيفة ذلك بالاخيرة وتوقف
القاضي والمرتضى وقيل ان كان بينها تعلق فللجميع مثل اكرم الفقها والبصراء
العالمين العاملين

الألوكة
www.alukah.net

او اتفق عليهم الا المبتدعة والا فللاخيرة لنا الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما وكذلك الاستثناء قيل خلاف الدليل خولف في الاخيرة للضرورة فبقيت للاولى على عمومها وليس منقوضا بالصفة والشرط اذ ذهب امامنا الشافعي رضي الله عنه الى ان الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة بالواو عائد الى الجميع كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل الاولى اخيرة والثانية ناهية عن قبول شهادتهم الثالثة مخبرة بفسقهم وخصه ابو حنيفة رضي الله عنه بالاخيرة ومحل العود اذا لم يدل دليل على اخراج البعض لكن بشرطين احدهما ان يكون الجمل معطوفة كما صرح به الآمدي وابن الحاجب وغيرهما واستدلال المصنف والامام يقتضي الثاني ان يكون العطف بالواو خاصة كما صرح به ايضا الآمدي وابن الحاجب والامام في آخر بحث الاستثناء وذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى انه يعود الى الجملة الاخيرة خاصة وفائدة هذا الخلاف قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل وعنده لا تقبل واما الجملة الاولى الآمرة بالجلد فوافقناه على ان الاستثناء هنا لا يعود اليها لكونه حق آدمي فلا يسقط بالتوبة وتوقف القاضي ابن الاشاعرة والرافضي من الشيعة في مرجع هذا الاستثناء في المحصول الآن الماضي توقف لعدم العلم بدلالة اللغة والمرتضى توقف للاشتراك اي لكونه مشتركا بين عوده الى الكل وعوده الى الاخيرة لانه قد تردد عوده الى الكل بحوله تعالى في سورة المنتخب ومال اليه الماضي آخرا والمختار وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط وذكر فيه وفي الاصل هنا نحوه ايضا وذهب ابو الحسين الى انه ان كان ابن الجمل تعلق عاد الاستثناء اليها والا فيعود الى الاخيرة خاصة والمراد بالتعلق هو ان يكون حكم الاولى واسمها مضمرا في الثانية فاحكم كقولنا اكرم الفقهاء والزهاد الا المبتدعة بقدره واكرم الزهاد واما الاثم فلقولنا اكرم الفقهاء واتفق عليهم الا المبتدعة فقوله اتى على الفقهاء وقد اشار المصنف الى المثالين بقدر او فقال اذا اتفق عام استثناؤه انما اعيد الاستثناء اليها الى الجميع ان الثانية لا تستقل الا مع الاولى بخلاف ما اذا لم تكن بين الجمل تعلق بان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى جملة اخرى الا وقد تم غرضه من الاولى والمراد ان الاستثناء راجع الى الجميع لم يكن مقصودا من الاولى قدم قوله لنا اي الدليل لامامنا الشافعي رضي الله عنه ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما اي كالصفة والظرف والمجرور فيجب ان يكون الاستثناء كذلك والجامع

عدم الاستقلال فانه اكرم بني تميم والطعم بني ربيعة محتاجين وان كانوا محتاجين او غير المحتاجين او عند زيد او يوم الجمعة واعلم ان الامام نقل عن الحنفية هنا انهم واقفونا على عود الشرط الى الكل كما نقله المصنف فاردا لذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الاذباء ان الشرط يختص بالجملة التي يليه فان تقدم اختص بالاولى وان تاخر اختص بالثانية ثم قال والمختار التوقف كما في الاستثناء وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثناء فقال هذا ما في قيه التفصيل الذي تقدم نقله عنه واما الكال والظرف والمجرور فقال العبري الامام انا نحكم بها الاخيرة على قول ابي حنيفة وحينئذ فاستدلال المصنف رد على ابي حنيفة ضعيف او جهل وهم واما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال وقد علمت ان الاكثر على اختصاص الاخيرة عند الجميع فوجه قبول خلاف الدليل اي اجتهاد ابي حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاستثناء خلاف الدليل لكنه قبل خلاف الدليل اي اجتهاد ابي حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاستثناء خلاف الدليل لكنه انكار بعد الاقرار لكن خولف مقتضى الدليل في الجملة الاخيرة للضرورة وذلك لانه لو كان العائد الاستثناء وتعلقه بما قبله من الجمل كما في تصحيح الكلام والاخيرة لا تشاركه ليكون العائد الاستثناء وتعلقه بما قبله من الجمل كما في تصحيح الكلام والاخيرة لا تشاركه لانها اقرب فخصصناه بها فبقي ما عداها على الاصل احاب المصنف بان هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانهما عائدان الى الكل عندنا مع ان المعنى الذي قلتموه موجود فيهما وفيما قاله المصنف في الصفة نظر لما قدمناه من عوده الى الاخيرة عندهم وقد اختلف النحاة ايضا في هذه المسئلة فجزم بعضهم بما لا يعوده الى الكل وخصه بعضهم على الغائب بالاخيرة كما نقله ابن برهان في الوجيز قال ان العامل في المستثنى هو الفعل المنفي فلو عاد الاستثناء الى الجميع اجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال لانه يؤدي الى اجتماع المثلين في الشيء الواحد مرفوعا ومنصوبا كما في الآية المتقدمة وهذا ضعيف منها المستثنى من اثبات المستثنى - واصول المذاهب فيها ملتقى كما علمت العود الى الجميع وبه قال الشافعي او الاخيرة فوقف وبه قال ابو حنيفة والوقف وهو منقطع الماضي والاشتراك وهو مذهب المرتضى راي المرتضى وما سوى هذه المذاهب عائد اليها وحكوم عليها والقول الجديد في المسئلة الجامع لشتات المذاهب ان الاستثناء اذا تعقب جملا مذكورات قبله متعاطفة فاما ان يقوم دليل على واحدة منها من قرينة خارجة او كان بحيث لا يصلح الا للتخصيص به متى كان الاحترام عنده واما ان لا يقوم بل كان صالحا للجميع فهو محل الخلاف ومتى قام الدليل على اختصاص الاولى قوله تعالى ما ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني فلم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة فهذا مختص بالاول ولا يجوز عوده الى الاخيرة والا يلزم ان يكون من اغترف غرفة فليس منه والمعنى على خلاف ذلك فان المقصود ان

www.alukah.net

من لم يطعمه مطلقا ومن اعترف منه بقرابة على حد سواء ونظيره قوله تعالى لا تحل لك النساء
من بعد ولا ان تبدل بهن من ازواج ولو اعجبك حسنهن الا ما ملكت يمينك فانه عاد الى
الاولى والا يجوز عوده الى الاخيرة والا يلزم ان يكون قد استثنى الاماء من الازواج ونظيره قوله
صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر فانه عاد الى الاول
فقط وان عامة اهل العربية ذهبوا الى قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان
الا قليلا انه استثناء من قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول
والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وهذا ابو علي الاستثناء بقوله الا قليلا وشاهد
قيامه على اشتراك الكل قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم على
كما حكاه ابن السمعاني على ان قوله فيها الا الذين تابوا عاد الى الجميع وكذلك قوله تعالى كيف يهدي الله
قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق الى قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك وكذلك قوله
تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الى قوله الا ما ذكيتم وكذلك قوله تعالى والذين يدعون
مع الله الها آخر الى قوله الا من تاب فانه عاد الى الجميع ما تقدمه على الاستثناء بلا خلاف
ومثال العود الى الاخيرة جزما دون ما قبلها آخر ما قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو
مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فهذا راجع الى الدية وهي تلزم
وهو الدية دون الكفارة ومثال العود الى الاخيرة دون الاولى وفي المتوسط خلاف
اية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا بعد قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون عاد الى الفاسقين فقط
غير عاد الى الجلد قطعا الا على راي الشعبي وهو مذهب شاذ وقول قديم عندنا وفي قبول الشهادة
الخلاف من الجانبين واذا عرفت ان موضع الخلاف ما اذا لم يكن العود الى الجميع فاعلم ان المفصلين
وان تعددوا اشعبوا وقابل فقد تحمل كل منهم على امكان تقصيه قرينة فتبعها والاستثناء ان
من الفوائد ما هو ظاهر فلا ينبغي ان نازع فيه ويكون ما اتى به خارجا عن محل النزاع اذ النزاع
حيث لا يقوم دليل يخصص ومنها ما لا يظهر فيكون النزاع فيه عائدا الى انه هل هو من
اول الاقاويل الى انتهائه فقط كما قدمته واما التفاصيل فمنها رأي ابي الحسين وراي
ابن الحاجب وقد عرفتها ومنها راي امام الحرمين وقد قارب فيه مسلك الواقفية وحاصله
ان الجمل المتعددة ان كانت مناسبة والغرض منها كالمتحد نحو حبستك داري على عمومتي
ووقفت بستاني على اخوالي وسبلت ضيعتي على بحيراني الا ان يسيئوا فهذا يتوقف فيه
ولا يظهر اختصاص الاخيرة ولا اشتراك الكل واذا اختلفت المقاصد نحو اكرم العلماء وحبس
داري على اقاربك واعتق عبيدك الا الفسقة منهم فالظاهر منه اختصاص الاستثناء
بالاخيرة وزعم ان الواو في مثل هذا الموضع لاستئناف الكلام وحسن نظمه والا يكون للعطف

وانت تراه في احدى الحالتين اخرج الواو عن كونها عاطفة واثبت له هذا الكلي من محل النزاع
لان الكلام في العاطفة فهو من الواقفية ومنها راي ابن السمعاني وقد سلك فيه مسلك
اصحابنا واستغص من النزاع حيث اراد تفصيله الى العدول عن مذهب الشافعي وحاصله
انه ان لم يكن في المذكور اخرا ما يوجب اختصاصا بالاول وصلح رجوع الاستثناء الى الكل
رجع الى الكل وممكن ان يعبر عن هذا فيقال اذا لم يكن الباقي خروجا من قضية
اخرى للملقى بها عاد الى الكل واركان لختص بالاخيرة وانخيره اضرب بني تميم والاشراف فهم
بنو الاشهل البلد الفلاني وهذا الله لما عدل عن الاول الى مثل هذا واحتاج الملقى بالاخير
الى قضيته والاخر قضية اخرى دل على انه استوفى غرضه من الاول لانه لو
بقي اول على استيفاء الغرض بالكلام من العود عنه الى نوع اخر من الكلام وعلى هذا اذا قال من
استقامت طريقته فاكرمه ومن زنى فاضربه الا ان يتوب فالاستثناء ينصرف الى الماليه
وعلى هذا قيل ايضا اذا قال اكرم بني تميم واضرب بني عمهم الا الطوال منهم ينصرف الى الماليه ايضا
حتى
وان قيل انه اذا صلح العود الى الكل عاد الى الكل والكلام انما هو صلح والاستعمال
قال ـــــ الباقي الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر او وجوده كالاحصان وفيه
ـــــ سلكتان احدهما ـــــ الشرط في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة
على اعتبارها وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ومنهم من قال الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته سوى الشرط العقلي كالحياة للعلم او الزنى للاحصان
ـــــ اجم او العادي كالسلم مع الصعود فان هذين الشرطين يلزم من عدمهما العدم في المشروط
ـــــ يلزم من وجودهما وجود ولا عدم فقد يوجد الشرط عند وجودها كوجوب الزكاة عند كمال
النصاب الذي هو شرط وقد يقال ان الدين يمنع الوجوب فلا يوجد الشرط عند وجودها
العين قيل السبب المعين انما يلزم من انتفائه من حيث هو سبب انتفاء المانع بل مع
تتميمة كونه معينا ولونه بعينا اشارة الى عدم غيره لا الى شيء في نفسه وبهذا الارادة
يتضح الفرق بين الشرط والسبب المعين قال القرافي وهذا التعريف يعني التعريف الاخير
اجود احدود فالقيد الاول احترز من المانع فانه لا يلزم من عدمه شيء والثاني من السبب
فانه يلزم من وجوده الوجود والثالث من مقارنة الشرط ووجود السبب فيلزمه الوجود
ـــــ مع انتفاء المانع لو تسلزم المانع فيلزم العدم ولكن ذلك ليس لذاته بل لوجود السبب
المانع ولذلك احترز به من الشرط الاخير فانه لو حصل المشروط لا لذاته بل لضرورة
كونه اخيرا مثال ـــــ الحياة شرط للعلم والعقل شرط للعلم والاستقبال شرط
للعلم فاذا استقبل وحصل له بحصول العلم لا بمجموع هذا اصطلاح الاصوليين وقال
ابن الحاجب الشرط في اصطلاح الفقهاء ما يلزم من انتفائه انتفاء الشيء الذي جعل شرطا
فيه مع انه ليس بمقوم له فقد يحتمد علامة على النفي واحترز بقولهم وليس بمقوم له
عن الركن فانه يلزم من نفيه النفي لكنه مقوم له بمعنى انه داخل في مسماه ولا يتصور

www.alukah.net

ركن الامركب والشرط يصور للمركب والبسيط اذا علمت هذا فلنرجع الى شرح كلام المصنف
فنقول توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين احدهما ان يكون في وجوده وذلك
بان يكون ذلك الغير علة المؤثر او جزء امن علته او شرطا لعلته او يكون جزءا من شرط
المؤثر لان الشيء ايضا يتوقف في وجوده على جزئه وهذا القسم يتوقف عليه تاثير المؤثر
ايضا لان التاثير متوقف على وجود المؤثر فكلما يتوقف عليه المؤثر يتوقف عليه التاثير بطريق
الاولى الثاني ان يتوقف على الغير في تاثيره فقط وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط
بقوله ما يتوقف عليه تاثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره بقوله
لا وجوده معطوف على تاثير المؤثر اي لا يتوقف عليه وجوده يعني وجود المؤثر وخرج بهذا
القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك من اقسام الشرط فان التاثير متوقف على هذه الاشياء
بالضرورة كما قدمنا لكن ليس هو التاثير فقط بل التاثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر
لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تاثيره كالاحصان فان تاثير الزنا في الرجم يتوقف عليه
واما نفس الزنا فلا لان التاثير قد يتوقف وهذا التعريف انما يستقيم على راي المعتزلة والغزالي فانهم
يقولون ان العلل الشرعية موثرات لكن المعتزلة يقولون انها موثرات موثرة بذاتها والغزالي
يقول بجعل الشارع واما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات على الحكم
وعلامات عليه كما سياتي في القياس فلا تاثير ولا موثر عندهم فان قيل ينتقض هذا بالمانع
فان التاثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها انها المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة
توقف الشيء على نفسه قلت انما ينتقض ان لو قلنا بمذهب الاشعري وهو ان الوجود
عين الماهية والمصنف لا يراه بل يختار ان الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة للماهية
فتغاير التصدق ان وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللغزالي ان يرد السؤال على المصنف
بقوله لا وجوده ولقائل ان يقول ان قوله في الحصول في الاولى الشرط ان وجد
دفعة فذاك والا فيوجد المشروط عند كامل احرازه او ارتفاع جزء او شرط عدمه
الثانية اركان زانيا بحصنا فاجلد احتاج اليها واركان سارقا او مباشا فاقطع يكفي احدهما
وان شئت فستالم وغانم حد فشفى عتقا وان قال او يعتق احدهما وقبل قوله
ان العدد والشرط قد يوجد دفعة كما مر وقد يوجد على التدريج دفعة وقد يوجد على التدريج
فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع الطلاق وحصول البيع وغيرهما مما مر دخل في الوجود
دفعة واحدة فيوجد المشروط عند اول ازمنة الوجود ان علق على الوجود وعند اول
ازمنة العدم ان علق على العدم وان وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلا ان خر فاركان
التعليق على وجوده كقوله ان قرات الفاتحة فانت حر فتوجد المشروط وهي الحرية
عند تكامل اجزاء الفاتحة واركان على العدم كقوله لزوجته ان لم تقرأي الفاتحة فانت طالق
فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرات جميع الاحرف

الجزء

واحدا الى ان ركب ينبغي بانتفاء جزئه الثانية فيرتفع الشرط والمشروط وهو ظاهر
افتسالم لان الشرط قد يوجد متعددا كقوله ان قمت فانت طالق وقد يكون متعددا الما على سبيل
الجمع نحو ان اكلت هذا الرغيف فانت طالق وانما على سبيل البدل نحو ان اكلت رغيفا
او ثلاثا فانت طالق فيكفي واحد منها في وجوب القطع والمشروط ايضا على ثلثة اقسام
فمثال الاول قد عرفته ومثال الثاني ان شفيت فستالم وغانم حر فان شفي عتق احدهما
الثالث ان اكلت هذا الرغيف او ثلثة اصبع فانت طالق وقد اهمل المصنف اتحاد
الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم وذكر تعددهما على التفصيل الجمع والبدل ومجموع ذلك
اربعة اقسام لانه اما ان يتحد الشرط او المشروط او يتعددا او يتحد احدهما دون الاخر
على انه يحصل التقييد بشرط يكون اخراجا به كل من الثاني وما تقدم من الاستثنا
ثم الشرط الداخل على الجمل قد يكون الصيغة مثل فتحرير
رقبة مومنة وهو الاستثنا او بدل هذا هو القسم الثالث من اقسام
المخصصات المتصلة وهو التخصيص بالصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فان التقييد بالطوال
يخرج لغيرهم ومثاله المصنف بقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة وهو تمثيل غير
مطابق فان هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم لان رقبة غير عامة
للوجه الذي ذكره في سياق الاثبات ولم يرد الامام على قوله لقولنا رقبة مومنة وهو يحتمل
ما ذكره المصنف وغيره من الصفة الصحيحة بان يكون واقعة في نفي او شرط
كما تقدم قوله وهو اي الصفة كالاستثنا يعني في وجوب الاتصال وعودها الى الجمل
وفصل في المحصول وختمراته كالحاصل وغيره فقال هذا ان كانت الجملة الثانية
معلقة بالاولى نحو اكرم العرب والعجم المومنين فان لم تكن فانها تعود الى الاخيرة فقط
وحكم الصفة المتاخرة كالمتاخرة في عود الخلاف والراجح عودها على الجميع كالوقف
وقفت على بحتاجي اولادي واولادهم فيشترط الحاجة في اولاد الاولاد ايضا
واطلق الاصحاب ذلك وراى الامام تقييده بالتيقد اما المتوسطة مثل اولادي
المحتاجين واولادهم فلا يعلم فيها نقل والظاهر اختصاصها بالبنين وتدل له ما نقله
الرافعي في الايمان عن نص الشافعي رضي الله عنه انه لو قال عبدي حر ان شاء الله والمراد طالق ونوى صرف
الاستثنا اليها صح فان نوى عوده الى الجميع لم يعمل الاستثنا عليه
فهل تعود الى الكل او تختص بالاخيرة كما قاله في المحتمر وغيره
في عود الخلاف والراجح عودها على الجميع كقوله وقفت على بحتاجي اولادي واولادهم فيشترط
الحاجة في اولاد الاولاد اما المتوسطة مثل اولادي المحتاجين واولادهم فلا يعلم فيها نقل

الألوكة
www.alukah.net

الدال على امتناع تكليف الغافل الدليل الثالث السمعي وجعله المصنف مشتملاً
على اسع مقابل للاولى بلا بيان ضابط كلي على سبيل الاجمال عند تعارض الدليلين السمعيين
والمقابل الباقية فبيان التخصيص بالادلة السمعية مفصلا فنقول الخاص اذا
عارض العام ايدل على خلاف ما دل عليه فيخرجه بالخاص سواعلم تاخره عن العام اوجهل
اولم يعلم شيء منهما ونقله الامام عن الشافعي واختاره هو واتباعه ومن احاجب وذهب الحنفية
واما احرين الى الاخذ بالمتاخر سواكان هو الخاص او العام لقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث
فالاحدث فقد ابن تاخر العام نسخ الخاص وان تاخر الخاص فنسخ من العام بقدر ما دل عليه
فان جهل التاريخ وجب التوقف الى ترجح احدهما لتضمنه حكما شرعيا او اشتهار روايته
او عمل الاكثر به او يكون احدهما محرما والاخر غير محرم فانه لا توقف بل يقدم المحرم
متاخرا ويعمل به احتياطا ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وان تاخر عن العام وللعام
عنه متغير تراخ فانه لا يقدم على العام بل لا بد من مرجح فمن المحصول دليل الشافعي
انا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصا للعام المتاخر فقد اعملنا الدليلين اما الخاص فواضح واما
العام فمن بعض ما دل عليه وان لم نجعله مخصصا له بل جعلناه منسوخا فقد الغينا احدهما
ولا شك ان اعمال الدليلين اولى اشارة ما قاله المصنف من الاخذ بالخاص الوارد بعد
العام بخلاف ما اذا كان ورود قبل حضور وقت العمل بالعام لانه اذا كان كذلك كان
بيانا للتخصيص سابق يعني ذا له على ان المتكلم كان قد اراد به البعض وتاخير البيان جائز على
الصحيح فاما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وتبيانا لمراد المتكلم
الآن دون ما قبل لان البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة هذا ما قاله في المحصول
وحينئذ فلا تاخذ به مطلقا وانما تاخذ به حيث لا يؤدي الى رد المتواتر بالاحاد كما سياتي
قال الثانية جواز تخصيص الكتاب به وبالسنة المتواترة والاجماع تخصص
والمطلقات يتربص بانفسهن ثلثة قروء بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
يوصيكم الله في اولادكم بقوله صلى الله عليه وسلم الغامل ارث والزانية والزاني فاجلدوا
برجمه المحصن وتنصيف حد القذف على العبد اقول ذكر المصنف في
هذه المسئلة جواز تخصيص المقطوع بالمقطوع فقد ركجواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة
المتواترة قولا كانت او فعلا وبالاجماع ثم ذكر امثلتها بطريق اللف والنشر واهمل
تخصيص السنة المتواترة بهذه الدلائل ايضا وهو جائز ومثل تخصيص الكتاب بالكتاب
بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن تخصيص لعموم قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وللخصم ان يقول لا اسلم تخصيص المطلقات بهذه الآية
فقد يكون بالسنة وجوابه ان الاصل عدم دليل اخر ومثال تخصيص الكتاب
بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فانه مخصص لعموم قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم قال الاسنوي وهذا المثال غير صحيح فان الحديث المذكور غير

متواتر انما قابل غير ثابت فان الترمذي قد نص على انه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب
مثالا لتخصيص الكتاب بالاحاد نعم اذا جاز التخصيص بالاحاد فالمتواتر اولى واما تخصيص
الكتاب بالسنة الفعلية فلان النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن وكان فعله مخصصا لقوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ومن هذا نظر ايضا جواز ان يكون
اخراج للمحصن انما هو بالآية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم فان هذا كان قرانا ولكن نسخت تلاوته فقط
كما سياتي ذكره المصنف فيجوز ان يكون التخصيص به لا بالسنة فان المراد بالشيخ والشيخة
انما هو الثيب والثيبة ثم ان المصنف ايضا ذكر بدل بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة كما
سياتي ومثال تخصيص الكتاب بالاجماع بتنصيف حد القذف على العبد فانه ثابت
بالاجماع وكان مخصصا لعموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة فان قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره صلى الله عليه وسلم
مشهوران وانعقاد الاجماع بعد ذلك على خلافها خطا وفي عصره لا ينعقد قلنا
لا نسلم ان التخصيص بالاجماع بل ذلك اجماع على التخصيص ومعناه ان العلماء يخصون
العام بمقتضى الاجماع وانما اجمعوا على تخصيصه بدليل اخر ثم ان الذي تعلمهم يلزمه
متابعتهم وان لم يعرف المخصص قال الثالثة جواز تخصيص الكتاب والسنة
المتواترة بخبر الواحد ومنع قوم وبين ابان فيما لم يخصص بمقطوع والكرخي بمنفصل لنا
اعمال الدليلين ولو من وجه اولى قيل قال عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه قلنا منقوض بالمتواتر قيل
الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص بالعكس فتعارضا
قيل لم يخص خصص لنا التخصيص اهون اقول ذكر المصنف في
بيان جواز تخصيص المقطوع بالمظنون ذكر تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر
الواحد وهو مذاهب اهلها الجواز وتقله الآمدي عن الاربعة الائمة الاربعة
وقوم المنع مطلقا وقال العيسى بن ابان ان كان العام قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز
تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وقال الكرخي ان خص بدليل منفصل جاز وان خص
بمتصل فلا وقال الشافعي ابو بكر بالوقف قيل يعني لا ادري وقيل يعني انه يقع التعارض في
ذلك القدر الذي دل العموم على بيانه والخصوص على نفيه فتوقف عن العمل وذكر ابن السمعاني
ان محل الخلاف في اخبار الآحاد التي لم يجمع الامة على العمل بها واما ما اجمعت على العمل
به كقوله صلى الله عليه وسلم لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث ولنهيه عن الجمع بين المراة وعمتها
او خالتها او ابنة اخيها فيجوز تخصيص العموم به وتصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر لانعقاد
الاجماع على حكمها ولا يضر عدم انعقاده على رواياتها قوله لنا اي الدليل على الجواز

www.alukah.net

مطلقا ان فيه اعمال للدليلين اما الخاص فمن جميع وجوهه اي في جميع ما دل عليه واما العام
فمن وجه دون وجه اي في الافراد التي سكت عنها الخاص دون ما نافاها وفي منع التخصيص
الغاء احد الدليلين وهو الخاص والاستدلال باعمال الدليلين ولو من وجه اولى من الغاء احدهما
اجيب اخصم بثلثة اوجه احدها الحديث الذي ذكره المصنف وهو حديث غير معروف
ثم ان سلم الدليل بالكتاب والدعوى بالمنوفيه وفي السنة المتواترة وهو يقوي الاعتراض السابق
في نقل [illegible] في تخصيص السنة واجاب المصنف بان الاستدلال به منقوض بالسنة
المتواترة فانها تخصص الكتاب اتفاقا مع انها مخالفة له وفي هذا الجواب نظر فان غاية ما يلزم
منه تخصيص دليله والعام المخصوص حجة في الباقي الثالث ان الكتاب والسنة
المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم تساويه له فلا يفيده
وجوابه ان العام الذي هو الكتاب او السنة المتواترة قطعي في متنه اي يقطع
بكونه من القرآن او قد علم استناده الى الرسول صلى الله عليه وسلم قطعا ودلالته مظنونة
لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس اي متنه مظنون لكونه من رواية الآحاد دون دلالته
مقطوع بها لان احتمال ارادة الباقي بعيد بل الاجمال الامانع نزل. فكل واحد منهما مقطوع
به من وجه مظنون من وجه فتعارضا فان قيل اذا كانا متساويين فلا يقدم احدهما
على الآخر بل يحكم بالوقف وهو مذهب القاضي كما اشرنا اليه قلنا يرجح تقديم
الخاص بما ذكره اعمالا للدليلين وما قاله المصنف ضعيف لان خبر الواحد مظنون
الدلالة ايضا لانه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع بمتابته انه احتمل
التخصيص نعم يمكنه ان يدعي ان دلالة الخاص على ما تناوله الخاص اقوى من دلالة العام
عليه فلذلك قدم الثالث لوجاز تخصيصه بالواحد جاز نسخه به لان النسخ
ايضا تخصيص بالزمان للنسخ بالحاقه بالاتفاق قال الآمدي التخصيص وجوابه
ان التخصيص اهون من النسخ لان النسخ يرفع احكم بخلاف التخصيص والدليل من تاثير
الشيء في الاضعف تاثيره في الاقوى قال [illegible] وبالقياس اي قوله
اشار بما به يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس كما يجوز
تخصيصهما بخبر الواحد فان كان القياس قطعيا جاز التخصيص به بلا خلاف كما اشار اليه
الانباري شارح البرهان وغيره وان كان ظنيا ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة
اصحها اجواز مطلقا ونقله الآمدي عن الاكثرين وغيره عن الشافعي ومالك وابي حنيفة والاشعري ونقله
الآمدي ونزاجب عن احمد اينقيا قال [illegible] ومنع ابو علي وشرط ابن ابان التخصيص
بما ذكره المصنف بقوله والمختار عند الآمدي وابن الحاجب ان الظنيين ان تساويا توقف
والكرخي بالتفصيل وهو ان رجح احدهما على القياس واعتبر الحجة ارجح الظنيين وتوقف
القاضي وابو الحسين ان تقدم القياس قبل القياس فرع فلا يقدم قلنا
على اصله

على اصله قيل على قوله ان الكتاب قد يكون بالعكس وبهذا فاعمال الكل احرى
اقول اشار الى ان كلا من الكتاب والسنة يشبه احدهما فعمال وعلى الوجه
يعني الجواز مطلقا واختاره الامام فخر الاسلام وابو زيد عنها فعمال وعلى الوجه
والمنتخب وهو صحيح في المحام اخذ القياس والمذاهب الثالث قاله عيسى ابان ان خص
قبل الدليل اخر عنه القياس جاز سواء كان المخصص متصلا او منفصلا وان لم يخصص
فلا يجوز لكن يشترط في الدليل المخصص هذا المذهب ان يكون مقطوعا به لتخصيص القطوع
المقطوع عنده لا يجوز كما تقدم في اول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغناء
عنه بما تقدم الدبوسي قاله الكرخي ان كان خاصا بدليل منفصل جاز والا فلا اذا كان
قاله من يرجح ان كان القياس جليا جاز والا كان خفيا فلا والقول الثاني والمعنى له اذا
حقق ان العمل بما يلزم فمتى جوز التخصيص باحدهما جوز التخصيص بالآخر وقياس المعنى
واجلى قياس المعنى واخفى قياس الشبه وفي ان الحاجب الجلي هو ما قطع بنفي ما ظهر الفارق فيه
ويتعرف ذلك في القياس ان شاء الله تعالى السادس قاله الحنفية الاتباع الغزالي ان هذا العام
وان كان مقطوع المتن كالقرآن والسنة المتواترة لكن دلالته ظنية كما تقدم والقياس ليس كذلك فان
تعارضا فالظن فالعبرة بارجح الظنين وان تساويا فالوقف السابع الوقف وهو مذهب
القاضي ابي بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدي ان علة القياس ان كانت ثابتة بنص
او اجماع جاز التخصيص والا فلا وفي [illegible] المختار انه يجوز اذا ثبتت العلة بنص او
اجماع جاز التخصيص والا فلا وفي [illegible] القياس من الصور التي خصت عن العموم قال فان لم تكن ثابتة بنص
او اجماع جاز التخصيص والا فلا وفي [illegible] المختار انه يجوز اذا ثبتت العلة بنص او
اجماع جاز التخصيص والا فلا وفي [illegible] القياس من الصور التي خصت عن العموم قال فان لم تكن ثابتة بنص
اظهر في القياس اجماع خاص اخذ به والا فاخذ بالعموم قوله قيل القياس
في خبر الواحد وهذا اعمال الدليلين ولو من وجه اولى قوله قيل القياس قدم
قدم اي اخبر الاولى لعدم جواز مطلقا بوجه احدهما القياس قدم
على الاصل لانه لو كان ثابتا بالقياس لدام الدور
واجب المصنف بان هذا على اصل يعني سلمنا ان القياس انما يقدم على الاصل
لكن انما خصصنا العموم به لتقدمه على اصله وانما قدمناه على اصل آخر
الثالث انه لما ثبت ان القياس قدم على النص لزم ان يكون متقدما على اصله بمقدمات كثيرة من مقدمات النص
فاذن كل مقدمة يتوقف عليها النص يفيد افادة الحكم كدلالة الراوي ودلالة على المعنى فان
القياس يتوقف عليها ايضا وخبر القياس يتوقف على مقدمات اخر كبيان العلة
وثبوتها في الفرع وانتفاء المعارض عنه واذا كانت مقدماته المحتملة اكثر كان احتمال
ادخالها اقرب فيكون الظن الحاصل منه اضعف فلو قدمنا القياس على العام
لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو ممنوع واجاب المصنف بوجهين احدهما

ازمقدمات العام الذي يريد تخصيصه فيكون اكثر من مقدمات القياس وذلك بان
يكون العام المخصوص كثير الوسايط التي بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم او لتعدد الاحتمالات
المخلة بالفهم ويكون للعام الذي هو اصل القياس وربما من النبي صلى الله عليه وسلم قليل
الاحتمالات بحيث تكون مقدماته مع المقدمات المعتبرة في القياس اقل من مقدمات العام
المخصوص قال في المحصول وعندي انه يظهر ان الحق ما قاله الغزالي الثاني سلمنا
ان مقدمات القياس اكثر من مقدمات العام وان الظن مع ذلك يضعف ولكن مع هذا
يجب التخصيص لان اعمال الدليلين اجدر من اهمال احدهما ، قال ـــــ الرابعة يجوز تخصيص
المنطوق بالمفهوم لانه دليل لتخصيص خلق الله الماء طهورا الا ما تغير طعمه او
لونه او ريحه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا او ـــــ يجوز تخصيص المنطوق
بالمفهوم لان المفهوم دليله وبه جزم الآمدي وابن الحاجب وقال الآمدي لا نعرف فيه خلافا
كان مفهوما موافقا او مخالفة وقد توقف فيه المحصول فلم يصرح بنفي ولا اثبات وذكر دليلا
يقتضي المنع على انه اشار الى غيره لكن جزم في المنتخب هنا بالمنع وصرح به في المحصول في الكلام
على تخصيص العلة ـــــ ذكر بعضه وقال ابن الحاجب انه الاشبه واستدل المصنف على الجواز
بان المفهوم دليل نرعى فجاز تخصيص العموم به كسائر الادلة مثاله
قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا الا ما تغير طعمه او ريحه مع قوله صلى الله عليه
اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان الاول يدل بمنطوقه على ان الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء
كان قلتين او لا والثاني يدل بمفهومه على ان الماء القليل ينجس وان لم يتغير فيكون به المفهوم
مخصصا للمنطوق الاول ولم يمثل المصنف لموضوع الموافقة ومثاله ما اذا قال من
دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تضربه فانه ـــــ الخامسة
العادة التي قدرها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص وتقديره على مخالفة العادة تخصيص له
فان ثبت حكمي على الواحد حكمي على الجماعة بريء عن البواقين اقول ـــــ لا اشكال
في ان العادة القولية تخصص العموم نص عليه الغزالي وصاحب المعتمد والآمدي واتباعه
كما اذا كان من عادتهم اطلاق الطعام على الحبوب خاصة ثم ورد النهي عن بيع الطعام
بجنسه متفاضلا فان النهي يكون خاصا بالحبوب لان الحقيقة العرفية مقدمة
على اللغوية واما العادة الفعلية وهي مسئلة الكتاب ففيها مذهبان وذلك كما اذا كان
من عادتهم انهم اكلوا لحما مخصوصا وهو الذي ورد النهي المذكور وهو بهيمة الانعام بجنسه
فقال ابو حنيفة يختص النهي بالبر لانه المتعارف المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا بل يجري
العموم على عمومه هكذا نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وقال في المحصول اختلفوا في
التخصيص بالعادات والحق انها ان كانت موجودة في عصره صلى الله عليه وسلم وعلم بها واقرها
كما اذا تبايعوا بالموزون متفاضلا بعد ورود النهي واقره فانها تكون مخصصة للنص
في الحقيقة هو التقرير وان لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لان افعال الناس لا تكون
حجة

حجة على الشرع نعم ان اجمعوا على التخصيص لدليل اخر فلا كلام وتابعه المصنف
على هذا التفصيل وهو قريب لكنه موافق لما نقله الآمدي عن الجمهور فانهم يقولون
ان العادة يجب ردها الى التخصيص وان التقرير تخصيص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور العادة
الى التخصيص ان غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد في المدخول والمراد من قول الامام ان العادة
التي قررها الرسول صلى الله عليه وسلم تخصص ان المعتاد يكون خارجا عن المعتاد فهما مسلمان
في الحقيقة فافهم ذلك قوله وتقريره يعني تقرير النبي صلى الله عليه وسلم واحدا
من امته على خلاف مقتضى العموم تخصيص لذلك العموم في حق ذلك الواحد والا فمن عداه
كما انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على الباطل اما في حق غير ذلك الواحد فان تبين في ذلك الواحد
معنى حمل عليه كما مر مشاركة في تلك العلة وان لم يتبين فالمختار عند ابن الحاجب انه لا يتعدى
الى غيره وهم اثبت هذا الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة فيرتفع حكم العام عن الباقين ايضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا وهذا الحديث
سئل عنه احمد فقال لا اعرفه وقال جمال الدين المزي قال انه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف
قال الآمدي والاقرب في التقرير على الجواز بين ان يكون النسخ عاما بتبين التحريم
او الاباحة كذا ذهب اليه الكل بيهم قال ـــــ السادسة خصوص السبب لا
يخصص انه المعارضة وكذا مذهب الراوي كحديث ابي هريرة وعمله من الولوغ انه
ليس بدليل قيل خالف الدليل والا فقد حدث روايته قلنا ربما ظهر له
بين اقول ـــــ ذكر المصنف في هذه المسئلة بحثان احدهما ان خصوص
السبب لا يخصص العام خلافا للحنفية والثاني وان ثبت ان خصوص السبب مخصص فانه لا يخصص
الا اذا ورد من الشارع لفظ عام في سبب خاص كالسؤال عن بئر بضاعة خاصة وقد اتيت
فيها بالنجاسات المقتضي للجواب العام وهو قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا الا
ما غير طعمه او لونه او ريحه لا ما كان خصوص ذلك السبب مخصصا للدليل العام لان العموم
مستفاد من اللفظ وكونه وارد فيه لا ينافي عمومه اذ لو صرح الشارع بعد المنافاة كما اذا
قال يجب عليكم حمل العام على عمومه وان لا يخصوه بخصوص السبب جاز ذلك ولم
يفهم منه المنافاة ولا منافاة بينهما وحينئذ وجب اجراء العام على عمومه لوجود سبب
العموم وانتفاء ما يعارضه البحث الثاني ان مذهب الراوي للعام ان كان مخالفا للعام الا خصصه
وان كان صحابيا كحديث ابي هريرة فانه روى الحديث بغسل الاناء سبعا من ولوغ الكلب
ومذهبه وعمله انه يجب الغسل ثلاثا وانما قلنا ذلك لان مذهب الراوي ليس بدليل لانه
ان لم يكن صحابيا فواضح وان كان كذلك للما سنبين ان مذهب الصحابي ليس بحجة فان قيل

الألوكة
www.alukah.net

مذهب الراوي وان لم يكن دليلا لكنه كاشف عنه لان الاولى انما خالف بمقتضى العام لدليل
والا انقدحت روايته اذ القول في الدين بلا دليل فسق والفسق قادح في الرواية فاذا كان
المخالف لدليل كان مذهب الراوي مخصصا للعام لكونه كاشفا عن دليل يخالفه فلم
يلتفت الى الجور ان تكون المخالفة مستندة الى الرأي فانه راوي دليلا او ان يكون في
الرواية دليلا فلا يقدح في روايته لانه حينئذ يكون مخطئا والخطأ لا يقدح في الرواية اتفاقا
ما ذكره المصنف من المثال غير مطابق لان التخصيص وقع بالعموم والتبع وغيرهما من اسماء
الاعداد تتصرف في ما يوازنها لا عامة والقول الصحيح ما قاله ابن عباس ومذهبه ان المرأة اذا ارتدت
صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه ابن عباس ومذهبه ان المرأة اذا ارتدت
لا تقتل فلذا منه ابو حنيفة رحمه الله تعالى فقال الباقي ـــــ التابعة
افراد فرد لا يخصص مثل قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة
دباغها طهورها لانه غير مناف قبل المفهوم مناف قلنا مفهوم اللقب مردود ولئن سلمنا
اذا افرد الشارع فرد من افراد العام بالحكم الذي تضمنه وحكم عليه بالحكم
الذي حكم به على العام فان الاول مخصص له لقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد
طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها والدليل عليه ان الحكم على الواحد لا ينافي
الحكم على الكل لانه لا منافاة بين بعض الشيء وكله بل الكل يحتاج الى البعض وان كان منافيا
لم يكن مخصصا لان المخصص لا بد ان يكون منافيا للعام وابو ثور ومتابعوه قالوا شيص
الفرد وشاة ميمونة بالذكر كما في دباغها طهورها ما نفر الحكم عن المخالف وقد تقدم انه
يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه ان المفهوم لقب كالشاة وقد
تقدم انه ليس بحجة وانا لو قلنا ان المفهوم يستند الى المفهوم اللقب فحينئذ
فان غالب الظن انه لا يقول به ولو قال به لكان الظاهر انه بيان عنه فقد حكي عن الدقاق
وهو دونه وللمرتضى ورود الخاص بعد تقدم العام قرينة على ان المراد بذلك العام
هو الخاص وجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيد وليس ذلك قولا منه بمفهوم اللقب
فافهمه ـــــ الثامنة عطف الخاص لا يخصص مثل الا يقتل مسلم
بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص مثل
قال ـــــ التسوية في جميع الاحكام غير واجبة اقول ـــــ عطف الخاص
على العام لا يوجب تخصيصه عند الشافعي رضي الله عنه وقالت الحنفية على ما نقله
في المحصول وبعضهم على ما نقله المصنف انه يخصصه تسوية بينهم بين المعطوف
والمعطوف عليه وجوابه ـــــ في جميع الاحكام وجوابه ان التسوية بينهما
في جميع الاحكام غير واجبة بل الواجب انما هو التسوية في مقتضى العامل مثال
استدل اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بكافر ولا ذو عهد في عهده فان الكافر هنا وقع
بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم فالت الحنفية الحديث يدل على ان المسلم لا يقتل
بالكافر الحربي ونحن نقول به وبيانه ان قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم

فيكون معناه ولا يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر وما يقوي ان المراد عدم
قتله بالكافر ان تقديم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة
ثم ان الكافر لا يقتل به هو الحربي لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي وحينئذ
يجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف
عليه وجوابه ما تقدم اشارة الجواب الذي ذكره ضعيف لان الحنفية
لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل باشتراكهما في المتعلقات
والاشتراك فيها واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقيب الجمل فقال
لنا الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما
هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو عين المتنازع فيه
هنا اعني الصفة بل الجواب ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لا يحتاج الى
اضمار الكافر لانه ربما يتوهم ان المعاهد لا يقتل مطلقا الا في حالة العهد والابد التصريح
او انه لا اثر للعهد بالتنبيه الى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم
قال ـــــ التاسعة عود ضمير خاص لا يخصص مثل والمطلقات مع قوله
وبعولتهن لانه لا يزيد على اعادته اقول ـــــ اذا ورد بعض بعد العام ضمير
عاد على بعض افراده فلا يخصصه عند المصنف واختاره الآمدي وابن الحاجب
وقيل يخصص وهو رأي الشافعي على ما نقله عنه القرافي وقيل بالوقف وهو
المختار في المحصول وان صيل وتعالى الله عن ذلك مسألة قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء ثم قال تعالى وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات تشمل البوائن
والرجعيات والضمير في قوله وبعولتهن عائد الى الرجعيات فقط لان البائن لا يملك الزوج
رجعتها ولو ورد بعض العام بعد العام حكم لا يتأتى الا في بعض افراده كان حكمها حكم
حكم الضمير كما صرح به في المحصول ومثل بقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في العدة
بعد ثلثة ثم قال لا ندري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة من الزوجين والرجعة
لا تتأتى في البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لانه لا يزيد على اعادته وفيه
ضميران ملفوظ بهما والاول يعود على لفظ الضمير من قوله عود ضمير خاص اي لان الضمير
الخاص لا يزيد واما الثاني فيحتمل ان يكون عائدا على العام ومعناه ان الضمير لا يزيد على
اعادة العام المتقدم ولو اعيد فقيل وبعولة المطلقات احق بردهن لم يكن مخصصا
انتفاء وان كان المراد به الرجعيات فبطريق الاولى اعادة ما قام مقامه ويحتمل ان يكون
عائدا الى البعض الخاص وهو ما فهمه الشراح ويعني بذلك انه لو قيل وبعولة
الرجعيات احق بردهن لم يكن مخصصا لما قبله فبالاولى ما قام مقامه والاول اصوب
لتعبيره بالاعادة دون الاظهار ولانه ابلغ في الحجة لكون الاول بعينه قد اعيد

الألوكة
www.alukah.net

ولم يلزم منه التخصيص وعلى كل حال فللخصم ان يقول ان الضمير يزيد على اعادة الظاهر
لان الظاهر مستقل بنفسه فينقطع بعده الالتفات عن الاول بخلاف الضمير
واستدل المتوقف بان العموم يقتضي ثبوت الحكم لكل فرد والضمير يقتضي
عوده لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم اولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب
التوقف ولا ذكر لهذه المسالة في المنتخب قال ـــــ تذنيب المطلق والمقيد
اذا اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بالدليلين والا فان اقتضى القياس تقييده قياسا
والا فالاصول ـــــ لما كان المطلق شائعا معمولا بدلالته والمقيد لخصوصه منه كان تعارضهما
من باب تعارض الخاص العام والخاص قلذلك ذكره مزيا به وترجم له بالتذنيب وحاصل
المسالة ان المطلق والمقيد اذا اتحد سببهما كما اذا قال الشارع صلى الله عليه وسلم في كفارة
الظهار مرة اعتق رقبة ومرة اعتق رقبة مومنة حمل المطلق على المقيد لان المطلق
جزء منه والاتي بالكل اتى بجزيه لا محالة فاذا اتى المجتهد عاملا بالدليلين والاتي
بغيره تارك لاحدهما واعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما كما عرفت مرارا واذا اختلف
سببهما كالظهار والقتل فانهما سببان لتحرير الرقبة وفي الظهار ورد مطلقا وفي القتل
مقيدا بالايمان فان اقتضى القياس تقييد المطلق فان وجد علة التقييد مشتركة
بينهما لزيادة القوة مثلا فيما تضمنه قيد المطلق حملا على المقيد بالقياس عليه اذ
القياس دليل شرعي فلو حملناه عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم نحمل
عليه يلزم الترك باحدهما مع زيادة وهي الترك بالقياس ايضا والاصل عدم الترك فضلا
عن زيادته وان لم يقتض القياس تقييد المطلق فلا يحمل على المقيد لعدم دليل
يقتضي التقييد كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما
التتابع دون الاخر ولم نجد علة التقييد مشتركة بينهما حمل كل منهما على ما ورد في
الحكم به قال ـــــ الباب الرابع في المجمل والمبين وفيه فصول الاول
في المجمل وفيه مسايل الاولى اللفظ اما ان يكون مجملا بين حقايقه كقوله تعالى ثلثة
قروء او افراد حقيقة واحدة مثل ان يذبحوا بقرة او مجازاته اذا تعذرت الحقيقة وتكافت
فان ترجح واحد لانه الاقرب الى الحقيقة كنفي الصحة من قوله لا صلاة والا صيام او
لانه اظهر عرفا او اعظم بمقصود الدفع الحرج وتحديم الاكل من رفع عن امتي الخطا
والنسيان وحرمت عليكم الميتة حمل عليه او ـــــ المجمل على ملتبه
اقسام احدها ان يكون مجملا بين حقايقه اي بين معاني وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان القرء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض
والطهر الثاني ان يكون مجملا بين افراد حقيقة واحدة كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة فان لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة تعلومية والافراد والمراد واحد بعينه
منها كما ياتي في الفصل الثاني الثالث ان يكون مجملا بين مجازاته وذلك اذا

انتفت الحقيقة اي ثبت عدم ارادتها وتكافت المجازات اي لم يترجح بعضها على بعض
فان لم يدل دليل على عدم ارادة الحقيقة تعين الحمل عليها ولا اجمال الا اذا تعارضها
مجاز راجح فان فيه خلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز
واختار الساوي تبعا لاختياره هو قسم اخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء
بذكره هناك ثم ان المجمل قد يكون بواسطة الاعمال كالمختار فانه صالح لاسم الفاعل
واسم المفعول وبواسطة التركيب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
فان الذي بيده العقدة يحتمل الزوج والولي وبواسطة مرجع الضمير نحو زيد
ضيب ما هيد فان الماهيد يحتمل ان يرجع الى زيد والى ضيب والمعنى مختلف
وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا واكرمني وبواسطة استثناء
المجهول كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم وهذه الاقسام قد ذكرها ابن الحاجب ما
عدا الاخير وكلام المصنف صالح لها نعم المجمل قد يكون فعلا كما اذا قام
النبي صلى الله عليه وسلم عن الركعة الثانية فانه يحتمل ان يكون تعمد فيدل على جواز
ترك التشهد للاول ويحتمل ان يكون عن سهو فلا يدل عليه وبقي اقسام ذكرها ابن الحاجب
وغيره وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ فقال اللفظ
اما ان يكون الى اخره واختلفوا في بقاء الاجمال بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم والمختار
ان المتعلق به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز قوله ـــــ فان ترجح اي بعض المجازات
وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حمل عليه ثم للرجحان بلثة اسباب احدها
ان يكون اقرب الى الحقيقة من المجاز الاخر كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب والاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فان حقيقة هذا اللفظ انما هو
الاخبار عن نفي ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتبييت ومن غير
مراده للشارع لانشاء هذا الذات قد يقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو
اضمار الصحة او الكمال واضمار الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فحملنا اللفظ
عليه وبيان القرب ان الحقيقة هو نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفاء
جميع الصفات ونفي الصحة اقرب اليه بهذا المعنى من نفي الكمال لانه لا يبقى مع نفي
الصحة وصف بخلاف الكمال فان الصحة تنفي بعده اشاره ما قاله المصنف
هنا غير مستقيم ولم يذكره الامام ولا احد من اتباعه وذلك لان المذكور في المحصول
مذهبان احدهما ما قاله ابو عبد الله البصري ان النفي الداخل على المجمل سواء
كان شرعيا نحو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب او لغويا نحو لا عمل الا بالنية لان
الذات غير متيقنة وليس بعض المجازات اولى من بعض الباقي ونقله عن الاكثرين

الألوكة
www.alukah.net

ان المنفي ان كان استمرار عتيادا كالصوم والصلاة فلا اجمال لان انتفاء المشروع ممكن بفوات
شرطه او جزئه وقد اخبر الشارع به وان كان لغويا فان كان له حكم واحد فكذلا اجمال
ايضا وينصرف المنفي اليه كقولنا لا اقرار لمن اقر بالزنا مكررا فان هذا النفي لا يمكن صرفه
الى نفس الاقرار لوجوده ولا صرفه الى الاستحقاق لانه لا مدخل له في الاقرار بالزنا
فان التحقق يستحب له ان يستتر بستره ولا يقدم فتعين صرفه الى الصحة وان كان له
حكمان فالعقيلة والجواز فليس احدهما اولى من الآخر فتعين الاجمال ثم مثل
له الامام بقولك العمل الا بنيته وقال القابل ان يقول صرفه الى الصحة اولى لانه
اقرب الى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول فاما ما قاله المصنف من كونه ليس بمجمل
ولا محمولا على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الاقرب الى نفي الذات فخارج عن القولين
تبعا والاشبه انه يوهم ارجاع الامام عائدا الى الكل لكونه ذكره في اخذ الملة وانما ذكره
في الاسم اللغوي فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف اذا انكرنا الحقائق الشرعية كما قاله
الكيدري ويترجح السبب الثاني من الاسباب المرجحة لاجل المجازات ان يكون
اظهر عرفا كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان
حقيقته اللفظ ارتفاع نفس الخطا وهو المحال لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره فتعين
حمله على المجاز باضمار الحكم او الحديث يعني الاثم ويترجح الثاني يعني الاثم لكونه اظهر عرفا
لان السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطا لتبادر الى الفهم منه نفي المؤاخذة الثالث
ان يكون اعم مقصودا كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان حقيقة اللفظ تحريم نفس
العين كما قاله بعضهم لكنه باطل قطعا فان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بالافعال
المقدورة للمكلفين والعين ليست من افعالهم فتعين الصرف الى المجاز باضمار الاكل
او البيع او اللمس او غيرها وترجح الاكل بكونه اعم مقصودا لعدم تحمل اللفظ عليه
والمثالان الاخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الامام عن بعضهم انها
مجملة ايضا قال الحنفية واستحاب ابو سلم تحمل وقالت
المالكية يقتضي الكل والحق انه حقيقة في ما يطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز
الثالثة مسئلة الترقة مجملة لان اليد تحمل الكل والبعض
والحق ان اليد للكل وتذكر للبعض مجازا والقطع للابانة والشق اباية اصول
اختلفوا في قوله تعالى واستحاب ابو سلم فقالت الحنفية انه مجمل لانه يحتمل وجوب
مسح جميع الراس ويحتمل وجوب بعضه على السواء وقد بينه صلى الله عليه وسلم بفعله فمسح
ناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجبا وقال غيرهم لا اجمال فيها ثم اختلفوا
فقالت المالكية الآية تقتضي مسح جميع الراس لان الراس حقيقة في الكل قال
المصنف والحق ان مسح الراس حقيقة فيما يطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك

بين الكل والبعض لان لفظ المسح قد يطلق عليه على ما سيأتي ليدخل بعض المسح الممسوح
كما يقال مسحت يدي بالمنديل فلو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لما قام ان يكون حقيقة
فيها فيلزم الاشتراك او في احديهما فيلزم المجاز وهما على خلاف الاصل فيكون
حقيقة في القدر المشترك وهو ما يطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز
واذا كان كذلك كفى في العمل به مسح اقل جزء من الراس وهو قول الشافعي
الثالثة مسئلة الترقة مجملة لان اليد تحتمل الكل والبعض
والقطع الشق والابانة والحق ان اليد للكل وتذكر للبعض مجازا والقطع للابانة
والشق لاباية اصول ذهب بعضهم الى ان اية الترقة مجملة في اليد والقطع
لان اليد تحتمل العضو كله اي من المنكب الى رؤوس الاصابع وتحتمل بعضه
ايضا لانها تطلق على كل منها والاصل في الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل
الشق يعني الجرح كقولنا فلان برا القلم فقطع يده اي جرحها ويحتمل ايضا الابانة
وهو فصل العضو كقولنا ترق فقطعت يده فقوله والقطع الشق اي يحتمل
الشق قال المصنف انه ليس فيها اجمال لان حقيقة اليد والراجح القطع اما
اليد فنقول انها حقيقة في الكل وتذكر للبعض مجازا بدليل قولنا في البعض انه
ليس بكل اليد واما القطع فهو حقيقة في الابانة ولا شك ان الشق يعني الجرح ابانة
ايضا لان فيه ابانة بعض اجزاء اللحم عن بعض فتكون متواطئا قال
الفصل الثاني في المبين وهو الموضح بنفسه او بغيره مثل والله بكل شيء عليم
واسال القرية وذلك الغير يسمى مبينا وفيه مسئلتان اصول
لما كان المجمل هو الذي لم يتضح دلالته على المراد فالمبين المقابل له هو الواضح في دلالته
على المراد وفسره الفقهاء بالخطاب الذي يكون كافيا في افادة المقصود لما بنفسه وهو
الواضح بنفسه لعدم توقف افادته المراد على غير الذي يكون كافيا في افادة معناه
قال المحصول اما الامر راجع الى اللغة كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادة هذا
اللفظ لهذا المعنى بوضع اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى واسال القرية
فان حقيقة هذا اللفظ مرجعه اللغة انما هو طلب السؤال من الجدران ولكن
العقل صرفنا عن ذلك وبين ان المراد به اهل القرية وقد اشار المصنف الى هذين
القسمين بذكر المثالين وانما جعل هذا القسم واضحا بنفسه وان استفيد تعيين
معناه من العقل لكونه حاصلا بمجرد توقف الثاني الواضح بغيره وهو ما توقف
فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير هو الدليل الذي حصل به الايضاح

www.alukah.net

يسمى مبينا بالبناء وله اقسام ذكرها المصنف بمثال من المسئلة الآتية وهذا
التقدير كله هو الصواب فاعتده قال ولى ان يكون نوزا من الله
والرسول وفعلا منه كقوله تعالى صفرا فاقع لونها وقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت
السماء العشر وصلاته وحجه فانه اول فان اجتمعا وتوافقا فاشتباين وان اختلفا
فالقول فانه يدل بنفسه لقول المبين بكسر الياء وقد يكون قولا من
كقوله الله تعالى في بيان البقرة التي امروا بذبحها صفرا فاقع لونها الى آخر الآيات فانه بيان
لقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وقد يكون قولا من الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله
فيما سقت السماء العشر فانه مبين للحق المذكور في قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده
وقد يكون فعلا من الرسول صلى الله عليه وسلم كصلاته وحجه فانه لما قال اقيموا الصلاة
وقال ولله على الناس حج البيت وكان كل من الامرين مجملا بينه صلى الله عليه وسلم بفعله حيث
صلى وحج وقال صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وقيل
يمتنع البيان الا بالفعل لانه تطول فيه اخذ البيان به مع امكان تعجيله والمختار
ان الفعل اقوى في الدلالة على المقصود لان الفعل يشاهد بخلاف القول والاشتراك
في المشاهدين والخبر كالمعاينة فكان البيان بالفعل اولى من القول قال
في المحصول وانما يعلم كون الفعل بيانا للمجمل باحد امور بلغة احدها ان يعلم ذلك
بالضرورة من قصده الثاني ان يقول هذا الفعل بيان للمجمل الثالث بالدليل العقلي
وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له
ولا يفعل شيئا آخر فيعلم ان ذلك الفعل بيان له والا لزم تاخير البيان عن وقت
الحاجة فان قيل اهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما في المحصول احدهما
الفعل من الله تعالى وهو خلق الكتابة في اللوح المحفوظ والثاني الترك من الرسول
صلى الله عليه وسلم لنزلة التشهد الاول فانه بيان لعدم وجوبه قلنا جواب ان الترك
داخل في قسم الفعل على الراجح عند الاصوليين وقد صرح به بن الحاجب في حد الوجوب
واما الكتابة فتستحيل على الله تعالى في ذاته والا يستحيل ان يخلقها في جسم فصار
كالبيان بالاشارة وعقد الاصابع وقد ادعى الامام انتفاءها في حق الله تعالى فنقول
لما ظهر استواء الكل كان المقتضي للنفي الكتابة قوله فان اجتمعا
اي القول والفعل وتوافقا اي في الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما
قولا كان او فعلا لحصول البيان به والثاني تاكيد له ولا فرق بين ان يعلم السابق او يجهل
لكنا اذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة وقال الاقدي الاشبه فيما
اذا جهلناه واختلفا في الترجيح ان المرجوح يعتبر ناسخا حتى يكون هو المبين والراجح

المتاخر تاكيدا له اذ لو انعكس لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع وان
اختلفا كقوله صلى الله عليه وسلم من قرن الحج الى العمرة فليطف لها طوافا واحدا
مع ما روي انه صلى الله عليه وسلم قرن وطاف لها طوافين وسعى سعيين فالاصح
عند الامام واتباعه ومن الحاجب ان المأخوذ به هو القول سواء تقدم او تاخر
ولم يعلم شيء منها لانه يدل بنفسه والفعل لا يدل الا بواسطة احد الامور
المتقدمة فعلى هذا ان تاخر الفعل فيكون دليلا على استحباب الطواف
الثاني وان تاخر القول كان ناسخا لاستحباب الطواف الثاني المستفاد من الفعل
وقال الاقدي الاشبه ان تقدم القول فهو المبين وان تاخر فيكون الفعل
المتقدم مبينا في حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتاخر مبينا في
حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا بالدليلين وقال ابو الحسين المتقدم
هو المبين دائما يعني سواء كان قولا او فعلا لكن في صوره اتفاق القول والفعل
في الحكم ويلزمه نسخ الفعل بالقول اذا وقع الفعل متقدما مع امكان الجمع بينهما
قال الثانية لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة لانه تكليف بالايقاع
ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز البصري ومنا القفال والدقاق
وابو اسحق بالبيان الاجمالي فيما عدا المستقل لنا مطلق قوله تعالى علينا بيانه
قبل البيان التفصيلي قلنا نعيده بلا دليل وخصوصا ان المراد من قوله تعالى
ان تذبحوا بقرة معينة بدليل ما هي وما لونها والبيان تاخر قيل يوجب التاخير
عن وقت الحاجة قلنا لم لا يجوز الفور قيل لو كانت معينة لما عنفهم
قلنا للتوالي بعد البيان وانه تعالى انزل انكم وما تعبدون فنقض من البعض
بالملائكة والمسيح فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى قيل بالاتيان لهم وان
سلم للنهي خصوا بالعقل واجيب بقوله والتها وما بناها وان عدم رضاهم لا يعرف
الا بالفعل قيل تاخير البيان اغراء قلنا وكذلك ما يوجب الظنون الكاذبة
قيل لو كان كما قلتم بلغة لانهم قلتم هذا لبعيد غرضا اخما لما يخالف الاول
قوله في هذه المسئلة بحثان احدهما لا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة اي وقت العمل بذلك المجمل ان منعنا التكليف بالمحال لان الاتيان بالشيء
مع عدم العلم به محال وكلام المصنف هنا مخالف لما تقدم من جواز التكليف به قال الصواب
ما هو عليه كما ذكرنا الثاني هل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب عما يحتاج الى
البيان والصحيح عند الامام واتباعه من الحاجب انه يجوز ومنعت المعتزلة ذلك الا
في النسخ قالوا ووافقونا على جواز تاخيره وفصل من المعتزلة ابو الحسين ومن الاشاعرة

www.alukah.net

القفال والدقاق وابو اسحق المروزي فقالوا المجمل ان لم يكن له ظاهر يعمل به
كالمشترك فيجوز تاخير بيانه لان تاخيره لا يوقع في محذور وان كان له ظاهر يعمل به
فيجوز تاخير البيان التفصيلي بشرط وجود البيان الاجمالي وقت الخطاب ليكون
مانعا من الوقوع في المحذور مثل ان يقول المراد بهذا العام هو الخصوص وبهذا المطلق
هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازي او شرعي وهذا الحكم سيتسخ
واما البيان التفصيلي وهو كونه مخصوصا بكذا بغير شرط واصله ان الشرط
عندهما ولا هو احد البيانين فقوله بالبيان اي مع البيان وقوله فيما عدا المشترك
متعلق باشتراط البيان لا بقوله جوز فيكون عامله محذوفا اي كائنا فيما عدا المشترك
ولم يصرح الآمدي باختيار شيء من المذاهب بل مال الى التوقف ثم استدل المصنف
على مذهبه بثلثة ادلة اولها يدل على جوازه مطلقا اي في التخصيص وغيره مما له ظاهر
وما ليس له وهذا قال لنا مطلقا والباقي خاص بالنكرة والثالث خاص بالعموم ولهذا
قال وخصوصا كذا وكذا الدليل الاول قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان
علينا بيانه ذكر البيان بلفظ ثم وهي للتراخي فدل على انه تجوز تراخيه على اتباع الرسول
واتباع الرسول متاخر عن الانزال وهو المراد بقوله قرأناه اي انزلناه وانما قلنا ان المراد
بقوله مطلقا اي غائما لاطلاق الدلالة لان المطلق تصدق بصورة فلا يكون فيه حجة
على اي الحيثين في اشتراطه احد البيانين اما التفصيلي او الاجمالي والمصنف
قد استدل به عليه فان قيل فاين العموم في الآية قلنا لان بيانه مضاف وقد تقدم
انه للعموم اعتمد ابو الحسين ومتبعه من الشافعية بان المراد هو البيان التفصيلي
دون الاجمالي اجاب المصنف بانه تعميم بلا دليل قوله وخصوصا معطوف
على قوله مطلقا تقديره لنا مطلقا كذا وخصوصا كذا وهذا هو الدليل الثاني المخصوص
بالنكرة وتقريره ان المراد من قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة اما هي بقرة معينة
بدليل سؤالهم عن صفاتها وجواب الباري تعالى لهم حيث قال ادع لنا ربك يبين لنا
الى آخر الآيات فلو كانت غير معينة لكان السؤال هلا لا يستحقون عليه جوابا
لكن الباري تعالى اجاب باوصاف خاصة ثم ان البيان تاخر عن الخطاب حتى سألوه
سؤالا بعد سؤال فدل على الجواز اعترض على الخصم على هذا الاستدلال بوجهين احدهما
ان بني اسرائيل كانوا مامورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين الى البيان في ذلك
الزمان وتاخيره عنه تاخير عن وقت الحاجة وهو لا يجوز فيما تقتضيه الآية
فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية وجوابه ما
تقدم من كون الامر لا يوجب الفور الا عند اضافة المامور اليه وان سلم ان البقرة كانت
معينة فان من عباس نقل عنه انه قال شددوا فشدد الله عليهم ويدل عليه انهم لو كانت
على الفور

معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم لكنه تعالى عنفهم بقوله تعالى فذبحوها
وما كادوا يفعلون وجوابه انا لم نمنع كون التعنيف على السؤال فانه يجوز ان يكون
على التواني يعني التعسير بعد البيان فان كلا منهما محتمل وايضا فاجاب المعينة بعد
اجابه خلافا لنسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الاصوب تقديم الاعتراض
الثاني على الاول قوله وانه تعالى هو معطوف على قوله ان المراد بتقدير مطلقا
خصوصا ان المراد كذا وانه تعالى انزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز الاطلاق
العام وارادة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلي ولا اجمالي وتوجيهه انه تعالى
انزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لتنم الآية عام في كل معبود فمن ابن الزبعرى
لاخصمن محمدا فاجاب الى النبي صلى الله عليه وسلم فانزل له ان الذين قد عبدت الملائكة والمسيح فيلزم
ان يكون هما والاصنام حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجواب حتى نزل التخصيص
بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فدل على الجواز اعترض
الخصم بوجهين احدهما ان صيغة ما لا تتناول الملائكة والمسيح لانها علامة
في اقرار ما لا يعقل خاصة ولهذا لقل الآمدي انه صلى الله عليه وسلم قال له ما اجهلك
بلغة قومك ما لما لا يعقل وجيد قلا يكون انزال قوله تعالى ان الذين سبقت لهم
للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعترض الثاني سلمنا انها تتناولهم لكنهم مخصوصون
بالعقل فان العقل قاض بانه لا يجوز تعذيب احد بجريمة صادرة من غيره لما يدع الله
ولا رضي بها وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت الآية تاكيدا له
واجاب المصنف عن الاول وهو ان ما تعم العقلاء وغيرهم بدليل اطلاقها عليهم على الله تعالى
وقوله والسنا وما بناها هو الجواب غير مطابق لانه ان اراد الاطلاق المجازي فسلم
ولكن لا بد من الحمل عليه من قرينة ترشد اليه كالقرينة من قوله والسنا وما بناها وانما
تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة للمستدل به على التخصيص كما صنع في قوله وما تعبدون فباطل
بالاتفاق وان اراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور ذهب اليه ابو عبيدة وابن
درستويه وحكي وكلي عن ابي طالب ولذا بن خروف ونقله عن سيبويه لكنه مناقض
لما ذكره في اوائل العموم ومخالف لمذهب الجمهور على ان في قوله تعالى وما بناها تخارج
معروف عند اهل العربية واجاب عن الثاني بان العقل انما يحيل ترك تعذيبهم
لعبادة الكفرة لهم اذا علم بالعقل ايضا عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل
لا يحيل له في هذا اذا علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى الآية وذلك يتاخر وهذا الجواب من المصنف بناه على ان عصمة الانبياء
ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون انها ثابتة بالعقل كما سياتي فلا يستقيم الرد عليهم بذلك

قوله قبل باخبار البيان اعنوا هذه حجة ابي الحسين البصري على اشتراط البيان
الاجمالي فيما له ظاهر وسيذكره ان الشارع اذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهام المعنى كان
عبثا وهو نقض وان قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفا بالايطاق فان كان هو
الظاهر كان اغراء اي اضلالا ويتبع في كثير من النسخ اغراء بالراء اي يكون اغراء للسامع بان
يعتقد غير المراد اي جاهلا له عليه وهو اتباع في الجهل وكلام المصنف يقتضي انه دليل
للمانع مطلقا وليس كذلك فان المشترك المشترك ليس فيه اتباع في الجهل واجاب
المصنف بالنقض الاجمالي وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم
وغيره مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم مع انه ليس باغراء
اجماعا فكذلك هذا والفرق ان هذه الاستثناءات قارنها دليل عقلي مرشد للصواب
بخلاف تاخير البيان وهذا الجواب لم يذكره الامام بل ذكر شيئا اخر فيه ضعف قيل
قوله قيل كالخطاب اي استدل من منع تاخير البيان عن الخطاب الذي ليس له
ظاهر ايضا كالمشترك والذي له ظاهر ولكن امتنع الاخذ به لاعتقاد انه ليس مرادا بالدليل الاجمالي
بان الخطاب بذلك لتحصيل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة لا يفهمها المخاطب
السامع لا يفيد غرضا اجماليا ولا تفصيليا بخلاف الاول وهو الخطاب بالمشترك
ونحوه فانه يفيد غرضا اجماليا فاذا قال اعتق رقبة يعين افراد الامر بواحد من العيون
فيتهيا للعمل بعد البيان ونظر طاعته بالبشر وعصيانه بالكراهة وكذلك اذا
اقتلوا المشركين وقال ان هذا العام مخصوص اسبانه فائدة مثل مسئلة
تاخير البيان عن وقت الخطاب ان الفقيه اذا عثر على عموم القران ثم عثر على خبر
يرفع بعض ذلك العموم وعلم ان تاريخ الخبر متراخ عن نزول الآية فانه اذا اعتقد احالة
تاخير البيان قضى بكون الخبر ناسخا فلم ياخذ به الا ان يكون متواترا اذ النسخ لا يكون
باخبار الاحاد وان اجاز تاخير البيان قضى بكونه مخصصا فاخذ به ان كان ممن يخص
بالاحاد وهذا كما اخذ الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فان
هذا الحديث تقلوا انه كان في غزوة خيبر وان الآية وهي قوله تعالى واعلموا انما غنمتم
قبل ذلك في غزوة بدر وكما ياخذ بقوله تعالى ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء كانت
متوفى عنها ام مطلقة بحديث سبيعة الاسلمية وانها حلت بوضع الحمل من عدة
الوفاة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن باعتسهن اربعة اشهر
وعشرا فانه عام في الازواج الحوامل وغيرهن ولكن حديث سبيعة مبين ومعتضد
ايضا بعموم اخره وهو قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن اذ ليتسهل
المتوفى عنها والمطلقة كما اتضح لك ان الحق جواز تاخير البيان وتخصيص العام بالمظنون
وصح ان عدة الحامل بوضع الحمل لا باربعة اشهر وعشرا ولا باقصى الاجلين كما ذهب
اليه

اليه بعض العلماء ولك ان تقول ليست مسئلة العدة مما نحن فيه لانها تعارض الحديث
بالقران ونحن نقول انما ذكرناها لقدرها مما نحن فيه فتنظر فيها اورد نا والاسئلة لتبرة فانظر
فيها هذا شانه واعرف تاريخه ثم انظر هل انت متطلب تنسخا فلا يكون الا تباطع او
تخصيصا قليلا بالمظنون وبهذا يعلم ان لمعرفة التواريخ فائدة عظيمة وانه يترتب
عليها من الاحكام الشرعية ما لا يكاد يحصر تعداده ولك تنبيه يجوز تاخير
التبليغ الى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب الفور اولا يجوز
للرسول صلى الله عليه وسلم ان يوخر ما اوحي اليه الى وقت الحاجة اليه ومعناه انه تعالى
اذا اوحى الى الرسول صلى الله عليه وسلم ما يشتمل على حكم ولكن لم يدخل وقت العمل به
بعد فانه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يبلغ ذلك الوحي ويوخره الى دخول وقت العمل
به لان تاخير الاعلام وتقديمه يختلف حسنه وقبحه من الشاهد بحسب اختلاف
المصالح فمن الغايب ايضا كذلك وحسنه فيجوز ان يكون في التاخير مصلحة علمها الله تعالى
وعلمها الرسول صلى الله عليه وسلم فلذلك اخره قيل قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك يقتضي عدم جواز التاخير تراخي التبليغ لان بلغ امر بالتبليغ والامر يقتضي الفور
اجاب المصنف بان الامر لا يوجب الفور كما تقدم في بحث الفصول ولين سلمنا
لكن المراد وهو تبليغ القران لانه هو الذي يطلق عليه القول بانه منزل وذكره ايضا بن الحاجب
ولك ان تقول اي فرق بين تبليغ الاحكام القران وبين غيره وايضا القران يشتمل
على ايات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ احكامها فاذا وجب
ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقا اذ لا قايل بالفرق قال الفصل
الثالث في المبين له انما يجب البيان لمن اريد فهمه للعمل كالصلاة والفتوى كاحكام
الحيض اولا يجب بيان المجمل لمن اراد الله فهمه لان يكلفه بالفهم دون
البيان تكليف بالمحال والحق بيانه لغيره لانه لا تعلق له به وقد اشار المصنف الى هذين
القسمين بانا الدالة على الحصر ثم ان اراد الفهم فقد يكون للعمل بما تضمنه المجمل كاية
الصلاة فان للمجتهدين اريدوا انا بفهم ليعملوا به وقد يكون للفتوى به كاحكام الحيض فانه
يفهم المجتهدين ذلك انما هو لاجل التشابه لا للعمل وهذا الكلام ذكره ابو الحسين وتابعه
الامام واتباعه عليه وهو انه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك
بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعد منهم دون غيره الا ان الغالب
صدور الاستعداد من الرجال قال الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ
وفيه فصلان الاول في النسخ وهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه
وقال القاضي رفع الحكم وردبان الكاف ضد السابق وليس رفعه باولى من دفعه

www.alukah.net

قوله النسخ لغة الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وفي النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب اي نقلته والمناسخات انتقال المال من وارث الى وارث وهل هو حقيقة في الازالة مجاز في النقل او بالعكس او مشترك فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الامام الاول لان النقل اخص من الزوال فان النقل اعدام صفة واحداث اخرى واما الزوال فمطلق الاعدام والاصل الحقيقة فمن العام مجازا في الخاص اولى من العكس لتكثير الفائدة واختلفوا في معناه الاصطلاحي فاكثر المحققين من الاصوليين على انه رفع ومعناه ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل لولا طريان الناسخ لكان ثابتا لكن الناسخ رفعه ونسبه الاستاذ ابو اسحق وامام الحرمين واكثر الفقهاء الى انه بيان ومعناه ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم آخر لكن الحصول والانتهاء في الحقيقة راجعان الى التعلق والتنصيص بالبيان اختاره المصنف فقوله بيان جنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعي دخل فيه الامر وغيره ودخل فيه ايضا تلاوته دون الحكم لان نسخها بيانا لانتهاء تحديد قراءتها وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلي وهو البراءة الاصلية فان بيان انتهائها بالسند ليس بنسخ لانه ليس بيانا لحكم شرعي اذ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الاصلية ليست كذلك

بيان ه وقوله بطريق شرعي خرج به انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخا وانما قال بطريق شرعي ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ودخل في الطريق القول والفعل والتقرير سواء كان من الله تعالى او من رسوله صلى الله عليه وسلم فقوله متراخ عنه خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقوله الا نعتلوا الهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين او غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما وايضا لو لم يكن الناسخ متراخيا لكان الكلام منه قطا وفي هذا الحد نظر من وجوه احدها ان المنسوخ لا يكون حكم شرعيا بل خبرا كما سيأتي الثاني ان هذا الحد منطبق على قول العدل بنسخ حكم كذا مع انه ليس بنسخ الثالث اذا اختلفت الامة على قولين فان المكلف مخير بينهما ثم اذا اجمعوا على احدهما تعين الاخذ به وحينئذ فيصدق الحد المذكور مع ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به كما سيأتي ثم ان النسخ قبل وقت الفعل داخل في حد الرفع وفي دخوله في حد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالادلة السمعية المتراخية قوله عنه وقال الغافي رفع الحكم اي رفع حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقد تقدم معنى الرفع وورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجها واحدا وهو ان الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث السابق باولى من رفع السابق للحادث ورفعه ودفعه مصدران مضافان الى الفاعل والضميران عائدان على الاستمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الاول للاول والثاني للثاني ويجوز في الضميرين

غير ذلك

غير ذلك لكن بمراعاة اضافة المصدر الى المفعول فان قيل هل الحادث اقوى من السابق لاجل حدوثه قلت لا يلزم المحصول لانسلم فكما ان الشيء حال حدوثه يمتنع عدمه فالشيء حال بقائه ايضا كذلك لان كلا من الحادث والباقي لكونه ممكنا يحتاج الى تسبب ومع التسبب يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان وكذا ان يقول الحادث اولى بالرفع ولو اذ لك لامتنع تاثير العلة التامة في معلولها وايضا فان الماضي لم يصح بان الرافع هو الحكم الحادث بعد بل يكون الرافع عنده هو الارادة ق وفيه مسائل الاولى بانه واقع واحاله اليهود لنا ان حكمه ان تبع المصالح فتغيير تغيرها والا فلا يدل كيف شاء وان زنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل عن قوله تعالى ما ننسخ من آية وان آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه والآن تحرم اتفاقا فقيل الفعل لا تحسين ولا تقبيح فلت بنى عليه فاسد ومع هذا لعل الحسن لواحد او في وقت وبقبح لآخر او في آخر قوله النسخ جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لبعض المسلمين واقترحت اليهود على ثلاث فرق كما قاله ابن برهان والآمدي وغيرهما فالشمعونية منعوه عقلا وسمعا والعنانية منعوه سمعا فقط والعيسوية قالوا بجوازه ووقوعه وان محمدا صلى الله عليه وسلم لم ينسخ شريعة موسى عليه السلام بل بعث الى بني اسمعيل دون بني اسرائيل وفي الكتاب والمعالم عن اليهود ملخصا احالته وليس كذلك قوله لنا اي الدليل على ما قلناه من ثلثة اوجه احدها وهو دليل على الجواز فقط ان حكم الله تعالى ان تبع للمصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم ان تتغير بتغيرها فانا نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات كما تتغير بحسب الاشخاص وان لم يتبعها فله تعالى ان يفعل كيف شاء ويحكم كيف يريد الثاني ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة وقد نقل لنا عن الله تعالى انه قال ما ننسخ من آية او ننسأها اي نؤخرها نات بخير منها او مثلها ووجه الدلالة ان الاستدلال بالعدم ان متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وان كون نبوته ناسخة لما قبلها او مخصصة قولان للعلماء وحينئذ فنقول نبوته نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ان توقفت على النسخ فقد حصل المدعى وان لم يتوقف عليه فالاية التي تقال تدل على جواز النسخ ق الامام فمن تقريره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ما ننسخ من آية جملة شرطية معناها ان ينسخ ناسخ وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضي وقوع احدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الواحدي وغيره ان الكفار لما عجزوا قالوا ان محمدا يامر بالشيء ثم ينهى عنه فانزل الله تعالى هذه الآية الدليل الثالث ان آدم عليه السلام كان يزوج الاخت من الاخت اتفاقا وهو الآن محرم اتفاقا هكذا قدره الامام وفيه نظر من وجهين احدهما ان التسليم ان التزويج كان بوحي من الله

تعالى لا يجوز ان يكون لمقتضى الاباحة الاصلية ورفعها لئن ينسخ كما قدمناه المانع
قال والمحصول يجوز ان يكون قد شرع ذلك لانع وبنيه الى غاية معلومة وهو ظهور شريعة
اخرى او كثرة النسل او غير ذلك وبعدم ان هذا لا يكون نسخا ونقل الآمدي وابن الحاجب
وغيرهما عن الجمهور ارتفاعها الامر بالتزوج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول قوله
قيل الفعل الواحد اي استدل المانع بان الامر البتي يقتضي ان يكون حسنا والنهي يقتضي ان
يكون قبيحا والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون مامورا به
منهيا عنه اجاب المصنف بان هذا مبني على قاعدة وهو التحسين والتقبيح العقليين
فيكون ايضا فاسدا وبعد هذا اي وبعد تسليم هذه القاعدة فلا استحالة ان يحسن
العقل الشخص ويقبح لشخص اخر او يحسن الفعل في وقت ويقبح في وقت اخر كما تقدم
قال الثانية يجوز نسخ بعض القران ومنع ابو مسلم الاصفهاني لنا
ان قوله تعالى متاعا الى الحول نسخت بقوله تعالى يتربصن باشهر اربعة اشهر وعشرا
قال قد تقدم الكلام فيه قلنا لا نسلم وخصوصية السنة لا غ وايضا تقدم
الصدقة على نجوى الرسول صلى الله عليه وسلم وجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
الاية ثم نسخ قال زال لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره قلنا زال
كيف كان احتج بقوله تعالى الا الذين تابوا الاية قلنا الاستثناء للمجموع لا لكل
جزء على الصحيح نسخ بعض القران تلاوة وحكما او احدهما فقط مثال نسخهما معا ما رواه مسلم
عن عائشة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات
ومثال نسخ الحكم دون التلاوة الاعتداد في الوفاة بالحول لقوله تعالى متاعا الى الحول
غير اخراج نسخ بقوله تعالى يتربصن باشهر اربعة اشهر وعشرا ومثال نسخ التلاوة
دون الحكم ما رواه الشافعي وغيره عن عمر رضي الله عنه 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 يؤدي احدهما الى ان يبقى الدليل والمدلول والاخر يؤدي
الى ان يرتفع الاصل ويبقى التابع والصحيح الجواز لان التلاوة والحكم في الحقيقة شيآن
مختلفان فجاز نسخ احدهما وتبقية الاخر كالعبادتين ينسخ احداهما دون الاخرى
اعترض ابو مسلم فقال الاعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص وذلك لان الحمل قد يملك حولا
فتعتد الحامل به اجاب المصنف بان الحامل لا تعتد بالسنة بل بوضع الحمل سواء
حصل لسنة او اقل او اكثر وخصوصية السنة لا غ لا اعتبار به استدل
المصنف ايضا على ان من اراد ان يناجي الرسول صلى الله عليه وسلم تقديم صدقة فقال
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله
تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم الاية قال ابو مسلم اي وهو الملقب باجاحظ انما
زال فلك لزوال سبب الايجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره اذ الموسر يمتثل

والمنافق

والمنافق يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب اجاب المصنف بما
للحاصل بان المدعى زوال الوجوب بعد تبوته سواء كان لزوال سببه ام لا بين لانه يعني
النسخ وقد ثبت ذلك هنا وهذا الجواب مردود لامور احدها انه مناقض لما
ذكره بعد ذلك قال واستدل على ان الاجماع لا ينسخ القياس بقوله فاما القياس فلزوال
بزوال شرطه فاقتضى هذا ان هذا التمييز نسخ بانها ان زال بزواله علة لم يكن عودها الا بتعالى
فيه انه منتوج بل مشروعيته باقية حتى يعود بعينه عود العلة تالثها انه ان اراد التمييز
للنبي صلى الله عليه وسلم فهو باطل لانه صلى الله عليه وسلم كان يعلم اعيانهم حتى سماهم لصاحب سره
حذيفة رضي الله عنه وان اراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر الى وفاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم واجاب الامام بانه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق يكون
منافقا وهو باطل فقد روي انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه وفيه نظر فان عدم
الصدقة قد يكون لعدم النجوى نفسه احتج ابو مسلم على المنع بقوله تعالى
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان اجاب
المصنف بان الضمير يعم جميع القران ومجموع القران لا ينسخ انفاقا واجاب
في المحصول بان هذا الكلام لم يتعدد من كتب الله تعالى ما يبطله والاية من بعد ما
يبطله واجاب غيرهما كالامام بان الباطل هنا الباطل عند الخصم قال
الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة لنا ان ابراهيم عليه السلام
امر بذبح ولده بدليل انه فعل اتوبيرا ان هذا لهو البلاء المبين وقد بناه بذبح عظيم فنسخ قبله
قبل تلك بناء على ظنه قلنا لا نسلم ظنه قيل انه امتثل فانه قطع فوصل
قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء قيل الواحد بالواحد في الواجد لا يؤمر والنهي
قلنا يجوز للابتلاء اقول يجوز نسخ وجوب الشيء قبل العمل به عندنا
كما اذا قال الشارع صوموا يوم الخميس ثم قال قبل يوم الخميس لا تصوموا يوم الخميس وخالف فيه
المعتزلة وبعض الفقهاء وقالوا لا يجوز نسخ وجوب الشيء قبل العمل به لنا ان ابراهيم عليه السلام
امره الله بذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل لوجوه ثلثة احدها قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين
المقام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر فلو لم يكن الذبح مامورا به لم يكن لقوله
افعل ما تؤمر وجه ان غير الذبح غير مذكور للمانع قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين فلو
لم يكن ماموراً بالذبح بل بعد مباينه على ما قيل لم يكن ذلك بلاء بينا وفيه نظر لجواز ان يكون معد مباينه
كاضجاع الابن واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح ايضا لا بلاء بينا الثالث قوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن ماموراً بالذبح بل بعد مباينه وفدائي بها لم يحتج الى الفداء لكون الفداء
بدلا عن المامور به فتثبت بهذه الوجوه الثلثة انه عليه السلام كان ماموراً بالذبح وقد نسخ ذلك
الوجوب قبل الذبح وذلك ظاهر وهو المطلوب اعترض الخصم بامرين احدهما وهو

www.alukah.net

اعتراض على المقدمة الاولى انا لانسلم انه مامور بالذبح وانما كان مامورا بالمقدمات فظن انه
مامور بالذبح وتلك الامور التي تمكن منها من قوله تعالى افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين
الفداء انما هو بناء على انه مامور باحد المصنف تبعا للحاصل بان المنوط بالانبياء مطابقة
يستحيل فيها الخ لاستيفاء في ارتكاب هذا الامر العظيم الشاق وهو اعتراض على
المقدمة الثانية انا لانسلم ان الوجوب نسخ قبل الفعل فان ابراهيم قد امتثل فللّه كان
كما قطع شيئا وصدقه الله تعالى اجاب المصنف انه لو كان كما ذكرتم لم يحتج الى الفداء فان الغداء
بدل والبدل انما يحتاج اليه اذا لم يوجد المبدل قوله قبل الوالد اي عارضنا الخصم
قائلا بانه لو جاز ان يرد الامر بشيء في وقت ثم يرد النهي عن فعله قبل ذلك الوقت فكان
النسخ الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مامورا به منهيا عنه وهو محال اجاب
المصنف بانه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو الابتلاء
المامور اي لاختباره وامتحانه فيجوز فان السيد قد يقول لعبده اذهب غدا الى موضع كذا
راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه وريا ضته ثم يقول له لا تذهب واجاب
ابن الحاجب ايضا بان الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد بل بورود النهي انقطع تعلق
الامر كانقطاعه بالموت استعارة اقتضى تعبيره بقوله قبل الفعل انه لا فرق في
الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده فاما قبل الوقت او بعد خروجه ولكن قبل مضي زمن
يسعه فعل وفي معناه ايضا ما لم يكن له وقت معين ولكن امر به على الفور ثم نسخ قبل
الفعل فهو في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج الى نقل واما الصورة الثانية
وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بانه الجواز واقتضى كلامه
الاتفاق عليه وصرح في الاحكام في اول المسئلة بالجواز وبانه الخلاف فيه وهذا غاية ما
اذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف
فيه ايضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في اثنا الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدي في
الاحكام في اثنا الاستدلال بالجواز بلا خلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به ايضا
ابن برهان وامام الحرمين في البرهان فقال والغرض من المسئلة انه اذا فرض ورود الامر
بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به زمن يسع الفعل المامور به
وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشيء قبل مجيء الوقت وعبارة التحصيل والاحكام
وابن الحاجب قبل الوقت ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب بل يجيء ايضا كذلك
لو جيء عبر في المحصول بالشيء كما تقدم نقله عنه قوله وقد اوضحنا ذلك في الخ كما بينا المتمسك
بالتطهير في تفسير القرآن العزيز قوله الرابعة يجوز بلا بدل لما وعد الاثقل منه

كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى والكف بالمقاتل عن الكفار بالقتال استدل بقوله تعالى
نأت بخير منها فلنا يجوز ان يكون عدم الحكم او الاثقل خيرا قوله ذهب
امامنا الشافعي رضي الله عنه الى بيان النسخ لابدله من بدل نص عليه في الرسالة وذهب ايضا
حكاه ابن برهان في الوجيز والاوسط الى الجواز النسخ الى البدل الاثقل من المنسوخ وذهب
الجمهور ومنهم الامام والآمدي وابناءها الى جواز الامرين اما الاول فلان تقديم الصدقة
على نجوى الرسول صلى الله عليه وسلم كان واجبا ثم نسخ بلا بدل واما الثاني فلان الكف عن الكفار
كان واجبا اي كان متناهيا حرما لقوله تعالى ودع اذاهم وتخيره ثم نسخ بايجاب القتال
مع التشديد فيه كثبات الواحد للعشرة وذلك انتقال من الكف استدل الخصم
على منعه بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها دلت الآية
على انه لابد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ او مثله فدل على المدعى اما الاول
فواضح واما الثاني فلان الاثقل والاشق لا يكون خيرا للمكلف وجوابه ان على
الحكم قد يكون خيرا للمكلف من اثباته في ذلك الوقت لمصلحة وقد يكون الاثقل ايضا
خيرا له فباعتبار زيادة الثواب واجاب في المحصول ايضا بان نسخ الآية بمثلها نسخ للفظها
ولهذا قال تعالى نأت بخير منها او مثلها من ابن الحاجب ولئن سلمنا فقوله الآية انما يقع
فائدة نفي الجواز قوله الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة مثل
قوله تعالى متاعا الى الحول الآية وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
ونسخ تلاوة كما روي عن عائشة رضي الله عنها وتعلم انها قالت كان فيما انزل عشر
رضعات يحرمات فنسخن بخمس اقول يجوز نسخ الحكم دون التلاوة كنسخ
الاعتداد بالحول من قوله تعالى متاعا الى الحول وبالعكس كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما
عن عمر رضي الله عنه انه قال كنا نقرأ ان الله تعالى في كتابه الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة رواه البخاري وسلم قريبا منه والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة ويجوز
نسخ التلاوة كحديث عائشة رضي الله عنها وتعلم انها قالت كان فيما انزل من القرآن عشر
رضعات يحرمات فنسخن بخمس معلومات يحرمن فنسخن بخمس والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة
رضي الله عنها وهو مطلق الانزال بل الابد ان ينضم اليه كونه من القرآن كما قدرناه لان السنة
ايضا منزلة قوله السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابي هاشم لنا
انه يحتمل ان يقال لعاصي بن الزاني ايدائم يقال اردت سنة فيقال لولهم اللذان
تلذان ونسخ الآخر لولهم البدا اقول النزاع في نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا
بالاخبار به قال الآمدي الا اذا كان نسخه لوجوب الاخبار بمقتضيه وهو ممتنع
لا يحتمل التغير لحدوث العالم فان المعتزلة تمنعه لان التكليف بالكذب يقبح عقلا

وعندنا انه يجوز والناسخ مدلول الخبر اي اخراج بعض الازمنة الداخلة فيه لا رفعه بالكلية
كما نبه عليه في المحصول في مسئلة الكتاب وحاصله انه ان كان مما لا يتغير قلا يجوز انتفاقا
كما قاله الامام والآمدي يجوز نسخه مطلقا قالا سواء كان ماضيا او مستقبلا او وعدا
او وعيدا وقال ابن الحاجب لا يجوز مطلقا ونقله في المحصول عن اكثر المتقدمين
وفي الكتاب واما صيغ العموم عن ابي هاشم فقط وقال المصنف ان كان مدلوله مستقبلا
جاز والا فلا وهذا المذهب نقله الآمدي ولم ينقله الامام وابن الحاجب ثم محل الخلاف
كما قاله ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر بمعناه والا فان كان كقوله تعالى لا تمسه الا المطهرون
وان تضمن حكما شرعيا تم استدل المصنف على مذهبه بانه يصح عقلا ان يقال لا تاقين
الزاني ابدا ثم يقال اردت سنة واحدة والمعنى للنسخ الا ذلك فان النسخ اخراج بعض
الزمان وهو موجودهنا استدل المانع بان نسخه يوهم الكذب لان المتبادر منه الى
فهم السامع انما هو استيعاب المدة المخبر بها وابهام القبيح قبيح واجاب بان النسخ
الامر ايضا يوهم البداء وهو ظهور الشيء بعد خفائه فلو امتنع نسخ ذلك الايهام لامتنع هذا
ايضا قال الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل الاولى
الاكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة للنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس للنسخ القبلة
وللشافعي رضي الله عنه قول بخلافه دليله في الاول قوله تعالى تاتي بخير منها ورد بان
السنة وحي ايضا وفيها ورد قوله تعالى لتبين للناس واجيب في الاول بان النسخ
بيان وعورض الثاني بقوله تبيانا الخ مراده بالناسخ والمنسوخ بيان
ما ينسخ وما ينسخ به من الادلة فنقول يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كالعدتين وقد
تقدم الكلام عليها والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثله واما نسخ الكتاب بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب فالاكثرون على الجواز ونص الشافعي رضي الله عنه في الرسالة على
امتناعها وهو مقتضى ما في المحصول في النقل عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة
بالكتاب فنوخذ منه العكس بطريق اولى ونقل عنه امام الحرمين وابن الحاجب والآمدي
قولين في نسخ السنة بالكتاب والجزم بامتناع العكس وكلام للمصنف مشعر بان
له في المسئلتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط في السنة اذا كانت
ناسخة ان تكون متواترة وقد اوضحه المصنف في المسئلة الثانية فلذلك اهملها هنا
ثم استدل على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب بان النبي صلى الله عليه وسلم رجم
المحصن مع ان آية الجلد شاملة له وفيه نظر من وجوه احدها لا نسلم انه
متواتر ما نيها التخصيص للنسخ وقد ذكر المصنف بعينه مثالا لتخصيص الكتاب

بالسنة بانها ان الرجم ثابت بالقران المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
واستدل ايضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة
اذ ليس في القران ما يدل عليه ثم انه نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
ولك ان تقول القاعدة ان بيان المجمل يعد انصرافه منه والامر يلين ثابتا لمدلوله
فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى واقيموا
الصلاة لانه بيانا فيكون ثابتا بالكتاب قوله دليله في الاول اي استدل
الشافعي على امتناع نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير
منها او مثلها فانه يدل على ان الآتي بالخير والمثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه
وذلك لا يكون الا اذا كان الناسخ هو القران ولهذا قال الم تعلم ان الله على كل شيء قدير
تاسعد بان الآتي بالخير او المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون الناسخ بالسنة فان
الآتي بها هو الرسول صلى الله عليه وسلم وايضا فانه يقتضي ان البدل يكون خيرا من الآية المنسوخة
او مثلها والسنة ليست كذلك وجوابه ان السنة حاصلة بالوحي ايضا لقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالآتي بها هو الله تعالى والمراد بالخير
او المثل فالمراد بها هو الاصلح في التكليف والاتباع في الثواب قوله وفيها
اي ودليل الشافعي في كل من المسئلتين هاتين نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله
تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس فما نسخ الكتاب بالسنة فلان الآية دالة على ان السنة
تبين جميع القران لان ما نكرة في قوله تعالى ما نزل اليهم عامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن
مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لا ان النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك
دور فتلخص ان الآية دالة على الحكمين ثم اجاب المصنف عن الاول بانا
لا نسلم ان النسخ منافٍ للبيان بل هو عينه فانه بيان انتهاء الحكم واجاب عن الثاني
بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شيء فانه يقتضي ان يكون الكتاب تبيانا للسنة
كما ان قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم يقتضي ان تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا
سقط الاستدلال بهما والاولى في الجواب ان يقال الاستدلال بقوله تعالى
لتبين للناس على الحكمين معا لا يستقيم لان البيان لم يكن منافيا لان البيان ان لم يكن
منافيا للنسخ فلا يصحه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وان كان منافيا فلا
يصحه الاستدلال به على العكس قوله الثانية لا نسلم المتواتر بالآحاد
الظاهر لا يدفع بالظن قيل قد اوجد فيما اوحي الي محرما مما يوحى الي محمد ما روي انه صلى الله عليه وسلم
نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع فلم نجد للحال فالناسخ اقول
المتواتر بالآحاد ادعاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام المتواتر بالآحاد فانه جائز والفرق ان

التخصيص بيان وجمع بين الدليلين والنسخ رفع وابطال وظاهر كلام المصنف ان الاكثرين نفوا الجواز وليس كذلك بل انما انكروا الوقوع ولم ينكر الجواز الا الاقلون استدل المصنف على المنع بان المتواتر قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي لا يدفع بالظن ويعلم منه ان الكتاب لا ينسخ بالاحاد ايضا فان المتواتر ينسخ بالمتواتر والاحاد بالاحاد وبالمتواتر لعدم انتفاء به الى هذا المحذور وذلك ان يقول ان اراد للمصنف بقوله لا ينسخ المتواتر بالاحاد عدم جواز نسخ المتواتر بالاحاد عقلا فهو خلاف المحقق لانه قال نسخ الخبر المتواتر بخبر الواحد جائز في العقل وان اراد به عدم وقوعه مع جوازه عقلا فدليله لا يوافق مدلوله لانه انما ذكره دليل الامتناع وذلك ظاهر استدل الخصم بان قوله تعالى قل لا اجد في ما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية يقتضي حصر التحريم في المذكور في الآية وقد نسخ ذلك بما روي بالاحاد ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير واذا ثبت نسخ الكتاب بالاحاد فنسخ السنة المتواترة اولى واجاب المصنف بان الآية ليست منسوخة وذلك لانها دلت على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا بان يقول انه لا اجد في الوحي الى حين نزول غير المحرمات المذكورة في المذكورة ولهذا قال اوحي بلفظ الماضي فيبقى ما بعد الاشياء المذكورة في الآية على الاباحة الاصلية وحينئذ فتكون الآية متناولة للاستقبال ايضا فالحديث يخصص لا ناسخ قال الثالثة الاجماع لا ينسخ لان النص ينعقد به ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف الاجماع ولا ينسخ به اما النص والاجماع فظاهران واما القياس فلذواله بزوال شرطه والقياس انما ينسخ بقياس اجلى منه اقول اختلفوا في نسخ الاجماع والجمهور على المنع لان الناسخ انما يكون منتهى من الكتاب او السنة او اجماع اخر او قياس والكل باطل اما الاول وهو النص فلانه متقدم على الاجماع اجميع النصوص متلقاة من النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع لا ينعقد في زمنه صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد واز وافقهم كان قوله هو الحجة لا سيما لانه بافادة الحكم فثبت ان النص متقدم على الاجماع واما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف اجماع اخر اذ لو انعقد لكان اجماعا عن خطأ لان الاول ان لم يكن عن دليل فهو خطأ وان كان عن دليل كان الثاني خطأ لوقوعه على خلاف الدليل والى هذا اشار بقوله ولا ينعقد الاجماع وهو بالواو لانه كالتأكيد لما قبله واما الثالث وهو القياس فلانه لا ينعقد على خلاف الاجماع كما مر فيلزم ان يقال قوله والناسخ به يعني ان الاجماع ايضا لا يكون ناسخا لغيره لان المنسوخ به اما النص او الاجماع او القياس والكل باطل اما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه كما ذكرنا واما الاجماع

فلامتناع انعقاده على خلاف اجماع اخر ولما كان سبب امتناعها معلوما بالتقدير غير بقوله اما النص والاجماع فظاهران واما القياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا انعقد الاجماع على خلافه زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط الا ترى انه نسخ فان قيل هذا بعينه يلزم في النصوص فان من شرط اقتضائها الاحكام اي لا يطرأ عليها الناسخ فاذا طرأ زالت لزوال شرطها وحينئذ فلا نسخ وجوابه ان النص في نفسه صحيح سواء طرأ الناسخ ام لا بخلاف القياس قوله والقياس انما ينسخ بقياس اجلى منه اي اوضح واظهر كما اذا نفى الشارع مثلا على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا فعدينا ه الى السفرجل مثلا لمعنى ثم نص اخيرا على اباحة التفاضل في المكيل وكان مستندا على معنى اقوى من المعنى الاول يقتضي الحاق السفرجل به فان القياس الثاني يكون ناسخا للقياس الاول ويعرف الاقوى بوجوه كثيرة مذكورة في ترجيح الاقيسة من الكتاب وانما حصر المصنف ناسخ القياس في القياس الاجلى لان غيره اما نص واما اجماع واما قياس للاول واما قياس اخفى منه وممتنع نسخه بالكل اما الاول والثاني فلذوال القياس بزوال شرطه كما قدمنا واما الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح واما الرابع فلاستلزامه تقديم المرجوح على الراجح واما حاصل ما ذكره المصنف ان القياس قد يكون ناسخا وقد يكون منسوخا لانه لا ينسخ به الا قياس اخر اخفى منه كما لا ينسخه الا قياس اجلى والذي قاله هو الصواب قال الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم والفحوى يكون ناسخا تارة فحوى الخطاب وهو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ اصل الفحوى كتحريم التأفيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحريم الضرب وكذلك العكس والمختار ~~وجوب~~ جواز نسخ اصل الفحوى دون اصله اولا والمختار ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس وقال الآمدي في الاحكام المختار ان جعلنا الفحوى من باب العام فيكون رفع الاصل مستلزما لرفع الفحوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص فالمختار في منتهى السول انه لا يلزم من رفع احدهما رفع الآخر وذكر في الاحكام نحوه وجزم في المحصول بان نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى ولما عكسه فتله عن ابي الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالعكس واستدل على الثاني وهو ان نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل فان الفحوى لازم للاصل ونفي اللازم يستلزم نفي ملزومه واما الاول فلم يستدل عليه وقد استدل عليه الامام بان الفحوى تابع للاصل ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع واجاب

الآمدي وابن الحاجب بان دلالة النحوي تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ انتفى فانها هو اصل للتبين ثم تنسخ وبالجملة مرتبتها التبين بافضل قوته والنحوي يكون ناشئا بالاتفاق كما قال المحصول فدلالة الايماء دلالته ان كانت لغطيه فلا كلام وان كانت عقلية فهي يقينية فتقضي التسخ بالمحالة وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما تقدم اشارة الراجح عند المصنف ان دلالة النحوي من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم قريبا من كلامه ان القياس لقياس اخر اخفى منه فيكون النحوي كذلك فافهمه ش الخامسة زيادة صلاة ليست بنسخ قيل تغيير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة اما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي ونسخ عند الحنفية وفرق قوم بين ما نافاه المفهوم وبين ما لم ينفه والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الاصيل وبين ما لم ينفه وابو الحسين البصري ان نفى ما ثبت شرعا كان نسخا والا فلا فزيادة ركعة على ركعتين نسخ لاسقاطها التشهد وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ لعدم الزيادة اما ان تستقل بنفسها عن العبادة المزيد فيها اولا والاول اما ان يكون من غير جنس الاول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة فليس بنسخ بالاجماع او من جنس كزيادة صلاة على الصلوات الخمس فليس بنسخ ايضا عند الجماهير وقال بعض اهل العراق انها نسخ لانها تغير الوسط اي تجعل ما كان وسطها غير وسط والثاني اي الذي لا يستقل كزيادة ركعة او ركوع او زيادة صفة في رقبة للكفارة كالايمان فذهبت اصحابنا الى انها لا تكون نسخا وقالت الحنفية انها نسخ وقالت الحنفية انها نسخ واختاره بعض اصحابنا وادعى انه مذهب الشافعي وابن سريج والصيرفي ومتاره الخلاف ان الزيادة هل وقعت حكما شرعيا فتكون نسخا او لم تقع فلا تكون نسخا فلو وقع الاتفاق على انها ليست حكما شرعيا لوقع على انها نسخ او على انها لم تقع لوقع على انها ليست بنسخ فالنزاع على انها نسخ او على انها لم تقع لوقع في انها رفع اولا والى هذا الماخذ يرجع الاقوال المفصلة في المسئلة فعند القاضي عبد الجبار هي نسخ ان غيرت حكم المزيد عليه كجعل الصلاة الفائتة اربعا وان لم تغير كاضافة التغريب الى الجلد فليس بنسخ واختاره القاضي ابو بكر وقيل ان استقلت دليل الخطاب كانت نسخا وان تغير بوجب النص كما في قوله صلى الله عليه وسلم المانع الماسع الامر بالغسل من التقاء الختانين حكاه ابن حاتم في الاربع عن بعض اصحابنا وقيل ان افاد النص خلافها وابو الحسين ان ازالت حكم جواز التساخها انتساخها بدليل جاز انتاخها ثم ذلك نسخ ان كان الحكم الزائل شرعيا وحاصل كلام المصنف ان زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخا لانها رفعت حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ لان عدم التغريب كان ثابتا بمقتضى البراءة الاصلية وليست حكما شرعيا والحاصل كلام الآمدي فقال ليس بحكم شرعي لانه هو الحق وصرح ابن الحاجب بان الاولى ولم يصرح بمجيء الثاني ش خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا ناسخ قبل عارف بالوقال ينسخ لجواز ان يقوله عن اجتهاد ولو اراد اولى مراد المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون الشيء ناسخا وينسخ بها وما كان ذلك متعلقا بجميع انواع النسخ ذكره لخبرا وسماه خاتمة وحاصله ان النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه ولم يتعرض المصنف له لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا علمنا طريق من الطريقان احد الدليلين المتنافيين متاخرا عن الآخر كان ناسخا له فلو قال الراوي هذا الآية نزلت قبل تلك او هذا الكتاب متاخر عن ذلك قبلناه وان كان ضعوله يقتضي نسخ المتواتر بالآحاد وسببه ان النسخ حصل بطريق التبع اما قوله هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال ان يقوله عن اجتهاده وبحر لا يرى بما يراه وفي المحصول عن الكرخي ان الراوي اذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله لانه لو لا ظهور الناسخ فيه لم يطلقه فروع ذكرها ابن الحاجب احدها اذا قال افعلوا هذا ابدا احتج نسخه عند الجمهور الثاني نقصان جزء العبادة كالركعة او شرطها كالوضوء نسخ لدلالة الجزء والشرط اتفاقا والبين بنسخ للعبادة لان وجوبها باق بالاجماع وقيل نسخ لانه ثبت بحكمها بغير طهارة وبغير الركعة ثم ثبت جوازها بهما او وجوبها بغيرها وقيل ان كان جزءا نسخها وان كان شرطا فلا الثالث ان الناسخ حكم المنسوخ عليه كان ذلك نسخا كما المنسوخ على المختار الرابع انتفوا على ان الناسخ لا يثبت كله قبل ان يبلغه جبريل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله الى النبي صلى الله عليه وسلم وقبل تبليغه الينا والمختار انه لا يثبت الخامس المختار جواز نسخ معرفة الله تعالى وتحريم القبيح وغيره من الظلم والكذب خلافا للمعتزلة والمختار ايضا جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي قال الا ينسخ عن معرفة وجوب معرفة الناسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه ان نقول على العقدين اللذين نحو ان نعلمها وينقطع التكليف بعد معرفتها وبغيرها والقدعان الاولان مذكوران في المحصول ش الكتاب الثاني في السنة وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله وقد سبق مباحث القول والكلام على الافعال وطرق ثبوتها وذلك في باب الاول في افعاله وفيه مسائل الاولى الانبياء معصومون [illegible] والسنة في اللغة هي العادة والطريقة والله تعالى قد خلت من قبلكم سنن الآية وفي الاصطلاح يطلق على مقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم

من الافعال والاقوال التي ليست على وجه الاعجاز ويدخل في الافعال التقدير
لانه كف عن الانكار والكف فعل على المختار وانما اتى بالواو الدالة على التقسيم للاعلام
بانكل من القول والفعل يصدق عليه اسم السنة وقد تقدم مباحث القول وانواعه
من الامر والنهي والعام والخاص وغيرها والكلام الآن في الافعال وفي الطرق
التي تثبت الافعال وهي الاخبار وجعل المصنف ذلك في بابين احدهما
في الافعال والثاني في الاخبار وقدم الكلام في الاخبار على الكلام في الاجماع وان كان
متاخرا في الاصل والحصول لان الاجماع يتخلل من افعاله عليه الصلاة والسلام
وبين طرق ثبوتها مباحث اجنبية اشاره كان ينبغي ان يزيد وهمه
وقد احتج الشافعي رضي الله عنه في الجديد على استحباب تنكيس الدراع في خطبته
الاستسقا بجعله اعلاه اسفله بحديث انه صلى الله عليه وسلم استسقى وعليه خميصة
له سوداء فاراد ان ياخذ باسفلها فيجعله اعلاها فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه
فجعلوا ما بهم به ولم يفعله سنة ـــ الاولى ان الانبيا معصومون
لا يصدر عنهم ذنب لا الصغاير سهوا والتقدير يذكر وفي كتاب المصباح اقول
جعل المصنف هذه المسالة مقدمة لما بعدها لان الاستدلال افعالهم متوقف على عصمتهم
فنقول الانبيا عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر مطلقا قبل النبوة وبعدها
وكذا عن الكباير بالاجماع واختلفوا في جواز الصغاير سهوا عليهم سهوا فاختار صاحب الاصل
جوازها وجزم به المصنف واكثرهم معصومون منها كالكباير فلا يصدر عنهم ذنب لا كبيرة
ولا صغيرة عمدا ولا سهوا لان الله تعالى طهرهم ذواتهم الشريفة عن جميع النقايص وتقله
ابن برهان عن اتفاق المحققين لانا امرنا باتباعهم في افعالهم واثارهم وسيزهم امرا
مطلقا من غير الدال قرينة وما ورد مما يخالف ذلك نحمل على انهم فعلوه تاويلا
ومنهم من يحمله على ما قبل النبوة وهذه الطريقة يجب اعتقادها واطراح ما عداها
ولهذا جزم في الاستذكار والتمهيد بنابن عياض والسبكي رحمهم الله تعالى
ولما كانت هذه المسالة من علم الكلام احال المصنف تقديرها على كتابه المسمى بالمصباح واكتفى
ما قدرناه من العصمة مطلقا فاعتقد واجتنب غيره وقال ـــ الثانية فعله
المجرد يدل على الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند بعض
وابي سعيد الاصطخري وبن خيران وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمال واحتمال ان
يكون من خصايصه اقول ـــ افعاله صلى الله عليه وسلم الزايدة جبلية كالقيام
والقعود والاكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الاباحة اما بالنسبة اليه والى

الفعل يكون مبناً حالا ان البيان كالمبين واليه اشار بقوله اوبيانها وبهو مرفوع عطف على
قوله امتثال هكذا ذكره الامام هنا فتنبه عليه وفيه نظر لان البيان واجب
عليه فيكون الفعل المبين بتمع واجبا عبر ان فعله الواجب علينا وقد صرح الامام بذلك
في باب المجمل والمبين قوله وخصوصا الوجوب اي ويعلم خصوصا الوجوب
بثلثة اشياء احدها بالامارات الدالة عليه كالاذان والاقامة في الصلاة ومن
ثم كانت صلاة العيد والكوسفين والاستسقاء سنة لانه لم يكن يواظب الا على
ان يكون موافقا لفعل نذره كقوله ان قدم الغد العدو فلله علي صوم الغد فصام الغد
بعد الهزيمة الثالث ان يكون الفعل ممنوعا منه لولم يجب كالربح
والحنث وقطع اليد في السرقة فان الحد انه ممنوع منه فجواز ترك دليل على وجوبها وانما
عدلت عن تمثيل المصنف تبعا للحصول الى القيامين والاكثرون في الخسوف لان
ذلك مستفاد من جهة انه بيان للمامور الامرين من جهة ولان الاصح انه الواجب
بل لو صلاها كسائر الصلوات مع كما قاله النواوي في شرح المهذب لكن بهذه القاعدة
منقوضة بسجود التلاوة والشكر فان الصلاة فانه سنة مع انه زيادة ممنوعة لولم
يرد الشرع بها ولدارج الدين على النواوي في تكبيرات العيد قوله والندب
اي ويعلم خصوصا الندب بامرين احدهما ان يعلم انه صلى الله عليه وسلم قصد القربة
مجردا عن امارة دالة على الوجوب فانه يدل على انه مندوب لان الرجحان ثبت
بقصد القربة والاصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل قضا لمندوب
فانه يكون مندوبا ايضا وذكر الماوردي في الحاوي محتجا على عدم وجوب الاذان
بانه انما ثبت عن مشورة اوقعها النبي صلى الله عليه وسلم بين اصحابه حتى تقدر بدويا
عبد الله بن زيد على الاذان وليس هذا من صفات الواجب وانما هو من صفات المندوب
لانه صلى الله عليه وسلم ما شرعه بمشيته وانما اقره على فعل غيره و
الرابعة الفعلان لا يتعارضان فان عارض فعله الواجب اتباعه قولا سقيدا
نسخه وان عارض متاخرا عاما فالعكس وان اختص به نسخه في حقه وان اختص
بنا خصصنا في حقنا صيل الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول
في حقنا لاستبداده اقول التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه
يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض من الفعلين بحيث يكون
احدهما ناسخا للاخر او مخصصا له لانهما ان لم يتناقض احكامهما فلا تعارض وان
تناقضت فكذلك ايضا لانه يجوز ان يكون الفعل في وقت واجبا وفي مثل ذلك
الوقت بخلافه من غيرنا يكون مبطلا لحكم الاول لانه لا عموم للافعال بخلاف الاقوال
نعم اذا كان مع الفعل الاول قول يقتضي الوجوب تاركه فان الفعل الثاني قد يكون

ناسخا او مخصصا لذلك القول كما سيأتي لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين
اصلا بل اما ان يقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه في الباب العاشر او بين القول
والفعل وقد ذكره المصنف ههنا وله ثلثة احوال احدها ان يكون القول متقدما
والثاني عكسه والثالث ان يجهل الحال قوله فان عارض فعله الواجب الاخير
هذا هو الحال الاول وحاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه
يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه المخالف له سواء كان ذلك
القول عاما كما اذا قال صوموا يوم كذا واجب علينا ثم افطر في ذلك اليوم وقام الدليل على
اتباعه كما فرضنا او كان خاصا به او بنا واحتج بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل
دليل على انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل فانه يستثنى منه صورة واحدة
لا يكون فيها ناسخا بل مخصصا وهو ما اذا كان الفعل المتقدم عاما ولم نعمل بمقتضاه
لانه ان عمل بمقتضاه او كان خاصا به صلى الله عليه وسلم كان ناسخا وان كان خاصا بنا فلا
تعارض اصلا ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه
في شيء من الاقسام بعدم الفائدة بالنسبة الينا قوله وان عارض متاخرا هذا
هو الحال الثاني وهو ان يكون القول متاخرا عن الفعل المذكور وهو الذي دل الدليل
على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول ان لم يدل دليل على وجوب تكرر الفعل
فلا تعارض بينه وبين القول المتاخر اصلا وترك المصنف لظهوره وان دل الدليل
على وجوب تكرره عليه وعلى امته فالقول المتاخر قد يكون عاما اي متناولا له صلى الله عليه وسلم
وامته وقد يكون خاصا به وقد يكون خاصا بنا فان كان عاما فانه يكون ناسخا للفعل
المتقدم كما اذا صام عاشوراء مثلا وقام الدليل على وجوب تكرره وعلى تكليفنا به ثم قال
لا يجب علينا صيامه والله اشار بقوله وان عارض متاخرا عاما فبالعكس اي وان عارض
فعله الواجب اتباعه قولا متاخرا عاما فان القول يكون ناسخا للفعل وان كان خاصا
به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال في المثال المذكور لا يجب علي صيامه فليس فيه تعارض
بالنسبة الى امته لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفه به واما في حقه صلى الله عليه وسلم
فان القول يكون ناسخا للفعل والله اشار بقوله وان اختص به نسخه في حقه
وان كان خاصا بنا كما اذا قال في المثال المذكور لا يجب علينا ان تصوموا فلا تعارض فيه
بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفهم به واما في حقنا فانه يدل على عدم
التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل فما كان مخصصا اي سببنا
لعدم الوجوب وان ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه
تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخا لفعله المتقدم والتفصيل المذكور انما
يأتي اذا كانت الدلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور كما
اذا قال هذا الفعل واجب علينا او على المكلفين فاما اذا كان بطريق القطع كما اذا

www.alukah.net

قال انه واجب علي وعليكم فلا يمكن حمل القول المتاخر على التخصيص بل يكون ناسخا مطلقا
ثم هذا كله فيما اذا كان الفعل المتقدم ما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن
كذلك فلا تعارض فيه بالنسبه الى الامه لان الفعل لم يتعلق بهم واما بالنسبه اليه
فان كان الفعل بادل الدليل على وجوب تكرره عليه وكان القول المتاخر خاصا به
صلى الله عليه وسلم او منا والا به والا به بطريق النص كقوله اوجب علي وعليكم فيكون القول
ناسخا للفعل وان كان منا والا بطريق الظهور كقوله اوجب علينا فيكون الفعل السابق
مخصصا لهذا العموم لان المخصص لا يشترط تاخره عن العام عندنا واهمل المصنف
ذلك لانه التخمين قوله فان جهل هذا هو الحال الثالث وهو ان
يكون المتاخر من القول والفعل مجهولا فان امكن الجمع بينهما بالتخصيص او غيره فلا
كلام وان لم يمكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب حاربه فنتا لفائدة العمل وفيه عليه
الصلاة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه شلا او يحدم احدهما وهو المختار في الاحكام
والمحصول ومختصر انه انه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا بخلاف
الفعل فانه لم يوضع للدلالة وان دل فانما يدل بواسطة القول والثاني يقدم الفعل
لانه ابين واوضح في الدلالة ولهذا يبين به القول كخطوط الهندسه والثالث
انا نتوقف الى الظهور لتساويهما في وجوب العمل واختار ابن الحاجب التوقف
ما لم ينسبه الى النبي صلى الله عليه وسلم والاخذ بالقول بالنسبه الى الامه وفرق بينهما بانا
متعبدون بالعمل فاخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا الى الحكم باحدهما بالنسبه
اليه صلى الله عليه وسلم ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبه الى الامه وسكت عن
القسم الاخر والبه اشار بقوله فالاخذ بالقول في حقنا استبداده اي لاستقلاله
وهو ظاهر في اختيارنا اختاره ابن الحاجب فان ـــــ الخامسة انه عليه
الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع وقيل لا وبعدها فالاكثر على المنع وقيل
امرنا الاقتباس وتكذيبه انتظاره الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع
في المرجح قلنا للالزام استدلالا بما مر فيما يقتضاه الانبيا السالفة عليهم السلام
قلت من اصول الشريعه وكلياتها اقول ـــــ اختلف العلما في ان النبي صلى الله عليه وسلم
اولا هل كلف قبل النبوة بشرع احد من الانبيا عليهم السلام على ثلاث مذاهب حكاها
الامام واتباعه من غير ترجيح احدها نعم واختاره ابن الحاجب والمصنف وعبر
بقوله تعبد بضم التا والعين اي كلف ولم يستدل عليه لعدم فايدته الان واستدل
له في المحصول بكونه داخلا في دعوته من قبله وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل
ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاهن الامدي وقيل بشرع آدم كما حكاه
ابن برهان وقيل جميع الشرايع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكيه
والثاني لا اذ لو كان تكلفا بشريعه لوجب عليه الرجوع الى علمائها وكتبها ولو راجع
لنقل

لنقل والثالث الوقف واختاره الامدي اما بعد النبوة فالاكثرون على انه ليس
متعبدا بشرع اصلا واختاره الامام والامدي والمصنف وقيل كان مامورا
باخذ الاحكام من كتبهم كما صرح به الامام فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل
امرنا بالاقتباس ويعبد عن هذا المذهب بان شرع من قبلنا هل هو شرع لنا واختاره
ابن الحاجب وللشافعي في المسالة قولان وبني عليها اصل من اصوله في كتاب الاطعمه
الصحيح الاول واختاره الجمهور وابطل المصنف الثاني من بنائه او جد احدهما
انه لو كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الاحكام في شرع من تقدمه الثاني انه لو كان
لابراجع كتبهم ولا احبارهم في الوقايع الثالث انه لو كان لوجب علينا المراجعه ايضا
وهذه الوجوه ذكرها الامام وهي ضعيفه لان الايجاب محله اذا علم بثبوت الحكم
بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ كما في قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الاية
وليس المراد اخذ ذلك منهم لان التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره اعترض الخصم
بانه صلى الله عليه وسلم رجع الى التوريه لما ترافع اليه اليهود في زنا المحصن والجواب
ان الرجوع اليها لم يكن لانشاء شرع بل لالزام اليهود فانهم انكروا ان يكون في التوريه
وجوب الرجم استدل المخصم باياث دالة على انه صلى الله عليه وسلم مامور بالاقتفا
بالانبيا السالفه عليهم الصلاة والسلام منها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
وقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وقوله تعالى اولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده وشرعهم من جملة الهدى وقوله تعالى على انا انزلنا التوريه
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا وهو صلى الله عليه وسلم سيد النبيين اجاب
المصنف بان المراد وجوب المتابعه في الاشيا التي لا تختلف باختلاف الشرايع
وهي اصول الديانات والكليات الخمس اي حفظ النفوس والعقول والانساب والاعراض
والاموال والاصح الذي يعتقد انه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا قبل النبوة ولا بعدها بشرع احد
ممن تقدمه من الانبيا عليهم الصلاة والسلام لانه متبوع لهم وانما منهم فهم تبعه صلى الله عليه وسلم
فلا يليق به ان يكون متبوعا تابعا ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا ما وسعه الا
اتباعي قال ـــــ الباب الثاني في الاخبار وفيه فصول الاول فيما علم صدقه وهو
سبعه الاول ما علم وجود مخبره بالضرورة او الاستدلال الاول خبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمعتمد دعواه
بعض الاوقات اكمل منه تعالى الثالث خبر كل الامه لان الاجماع حجة الخامس خبر
الصدق وظهور المعجزه على وفقه الرابع خبر كل الامه لان الاجماع حجة الخامس خبر
جمع عظيم عن احوالهم البارز عن الخبر المحفوف بالقرائن السابع المتواتر وهو خبر بلغت
رواته في الكثره مبلغا احالت العاده تواطئهم على الكذب وفيه مسائل

اقول الخبر كما مر اقسام الكلام وهو يطلق على اللساني والنفساني والمعاني والكلام
فيه كما خلاف في الكلام وقد عرفه المصنف في بعضهم الالفاظ بانه الذي يحتمل التصديق
والتكذيب ثم ان الخبر من حيث هو خبر يحتمل الصدق والكذب مطلقا للكذب او قد يقطع بصدقه
او كذبه لامور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما لعدم حصول موجب القطع به فصار الخبر
عليه اقسام فلذا ذكر في الباب بلفظه فصول لكل قسم منها فصل وهذا اذا قلنا ان
الخبر يتحصر في الصدق والكذب وجعل الحاجي واسطة فقال الصدق هو
المطابق مع اعتقاد كونه مطابقا والكذب هو الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة
فاما الذي ليس بعقد اعتقاد سواء كان مطابقا او غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب
والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق للواقع مطلقا والكذب ما ليس بمطابق مطلقا

الفصل الاول فيما علم صدقه وهو سبعة اقسام الاول الخبر الذي علم وجود
مخبره اي المخبر به وهو بفتح الباء والعلم به اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين
واما بالاستدلال كقولنا العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم الثاني
خبر الله تعالى والا لكان في بعض الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه اكمل منه تعالى
للكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه اولا
صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع المخبر عنه بخلاف الاول فانا علمنا
اولا وقوع المخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر الثالث خبر الرسول
صلى الله عليه وسلم وهو ما علم صدقه والمعتمد في ذلك ان الله صلى الله عليه وسلم ادعى الصدق
واظهر المعجزة على وفق دعواه فلزم الجزم بكونه صادقا فيما يقوله في خطبه الاقوال
الرابع خبر كل الامة لانه اجماع والاجماع حجة على ما سيأتي الخامس خبر
جمع عظيم عن انفسهم بامر من احوالهم كالشهوة والنفرة فانه يبعد عادة ان
يكون فيهم صادق وهذا علم عادي غير حقيقي اذ لا الهام لاحد عما يجده الاخر في
نفسه وحكينه اخبار الجمع الكثير عما يجدونه في انفسهم كاخبار واحد عن ذلك
وذلك لا يوجب العلم جزما السادس الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن
موت ولده والمريض عنده سواه بخروج الناس على هيئة منكرة من شق الجيوب
ونشر الشعور وخروج الملك وزالخزانة على هيئة فانه يفيد العلم كما جزم
به المصنف واختاره الامام والآمدي ومن الحاجب ونقلوا عن الاكثرين خلافه
السابع الخبر المتواتر وهو في اللغة التتابع وفي الاصطلاح كل خبر بلغت رواته
في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم على الكذب ق الاولى
انه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية وقيل يفيد عن الموجود لا الماضي

لنا

لنا انا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية والاشخاص الماضية فسلم
نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين اقول
ذهب الاكثرون الى ان الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقا اي سواء كان عن امور
موجودة في زماننا او عن امور ماضية خلافا للسمنية فانهم ذهبوا الى انه
لا يفيد العلم مطلقا وذهب قوم الى التفصيل وهو ان الخبر المتواتر يفيد
العلم اذا اخبر عن الموجود في الحال ولا يفيد العلم اذا اخبر عن الموجود في
الزمان الماضي والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاوثان
لنا انا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كمكة والاشخاص الماضية
كالشافعي وحاتم الطوسي اعترض الخصم بانا نجد التفاوت بين خبر المتواتر
وبين غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول
التفاوت دليل احتمال النقيض واحتمال النقيض منافٍ للعلم اجاب
المصنف بان التفاوت اكاصيل شبيه ان بعض القضايا بالكثرة استعمال وتصور
طرفيها وبعضها لا لكثرة فلذلك يستانس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت
القضية الاولى حزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع
اشتراكهما في القطعية وهذا الجواب ذكره في الحاصل ولكن بعد ان منع ان العلوم
لا تتفاوت واقتصار المصنف انما هو منع التفاوت واستند المنع بالاستيناس
ولم يذكر الامام شيئا من هذين الجوابين بل اجاب بانه تشكيك في الضروريات
فلا تسمع ق الثانية اذا تواتر الخبر افاد العلم فلا حاجة الى النظر خلافا للامام الحرمين
والحجة والكعبي والبصري ووقف المرتضى لنا لو كان نظريا لم يحصل من الاتباني
كالبله والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم وان اداعي لهم الى الكذب
قلنا حاصل بقوة قرينة من الفعل فلا حاجة الى النظر اقول ذهب
الجمهور الى انه لا حاجة في العلم بكون الخبر متواترا الى اعتبار حال المخبرين بل يكفي
اعتبار التابع حال نفسه فان افاده الخبر علما بالخبر عنه علم انه متواتر والا
فلا وذهب امام الحرمين والحجة والكعبي وابو الحسين البصري الى انه نظري ونقله
المصنف تبعا للامام عن الحجة وعنه نظر فان كلامه في المستصفى يقتضي
موافقة الجمهور فاعلمه ووقف المرتضى من الشيعة واختاره الزيدي

www.alukah.net

يف الاحكام ومنتهى السول ثم استدل المصنف على مذهبه بانه لو كان نظريا لكان غير
حاصل لمن لا اباني مبنيه النظر كالله والصبيان وليس كذلك اجيب بالمنع بان العلم المدعى
الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطي المخبرين على الكذب في العادة وعلى العلم بان الداعي
له الى الكذب مترجحة لمنفعته او دفع مضرة وهذه المقدمات نظرية والموقوف على
النظري اولى ان يكون نظريا اجاب المصنف بان هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة
من الفعل اي اذا احصل طرفا المطلوب في الذهن حصلت عقيبه من غير نظر وتعب
و ـــ الثالثة ضابطه افادة العلم وشرطه ان لا يعلم السامع ضرورة الى
وان لا يعتقد خلافه لشبهة دليل او تقليد وان يكون سند المخبرين احساسا به وعددهم
مبلغا يمنع تواطيهم على الكذب وقال القاضي لا نعني بالمتواتر الا الاربعة والا فاقل قول كل اربعة فلا
يجب تزكية شهود الزنا بحصول العلم بالصدق او الكذب وتوقف في الخمسة وزد
بان حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد وبالصدق بين الرواية والشهادة
مقيل شرطه اثنا عشر كنقبا موسى وعشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
واربعون لقوله تعالى ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين وسبعون لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا وتلمابه وبضعة عشر عدد اهل بدر والكل ضعيف
ثم ان لخبر واعتبر عيان قال والا فيشترط ذلك في كل الطبقات اقول
ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم فمتى افاد الخبر لمجرده العلم حققنا انه متواتر
واجمع شرائطه موجودة وان لم يفده تبينا عدم تواتره او فقدان شرط من
شروطه وهي اربعة كما حكاها المصنف تبعا للامام والآمدي قالا الاولان واجعان
الى المخبرين احدهما ان لا يكون السامع للخبر المتواتر عالما بما تمدلوله بالضرورة فانه
ان كان كذلك لم يفده التواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون معتقدا
خلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلماء او لتقليد ان كان من العوام فان
ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومنه
ما ورد في الحديث حبك للشيء يعمي ويصم وهذا الشرط تعله من الحصول عن التريف
المدعى ولم يصرح فيه بموافقته والاصح الفقه قال وانما اعتبره لانه يرى ان
الخبر المتواتر دال على اما به على رضي الله عنه وان المانع من افادته العلم عند الخصم
هو لفقدانه خلافا له الثالث ان يكون سند المخبرين اي مستندهم في الاخبار
هو الاحساس بالمخبر عنه اي ادراكه باحدى الحواس الخمس فاذا اخبروا اعما
يستند الى الدليل العقلي كحدوث العالم لم يفد العلم لان التباس الدليل

علم

عليهم يحتمل بالنسبة البرهان ولا معنى لتقييد المستند بالمحسوس فان المطلوب
صدور الخبر عن العلم الضروري فالوجه التقييد به ليدخل قرائن الاحوال
وفيه نظر فان قرائن الاحوال اذا استندت الى الحس وليست عقلية بحضه فلذلك
عدل المصنف الى العبارة المشهورة الرابع ان يبلغ عدد المخبرين مبلغا يمتنع بحسب
العادة ان يتواطوا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقايع والقرائن
هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه انه لا يشترط عدالة
المخبرين ولا اسلامهم ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا
وجود الامام المعصوم ولا دخول اهل الذمة فيهم ولا كونهم بحيث لا يحصرهم عدد
والا يجمعهم بلد وفي كل ذلك خلاف حكاه الآمدي وابن الحاجب والامام قوله
وقال القاضي يعني الباقلاني لا نعني بالمتواتر الا الاربعة في افادة العلم اذ لو افاده قول الاربعة
الصادقين لافاد قول كل اربعة صادقين لان الحكم على الشيء حكم على مماثله فلو كان كذلك
لم يجب تزكية شهود الزنا لانه اذا حصل علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغني عن التزكية
وان لم يحصل العلم بذلك فيلزم ان يعلم كذبهم لان الفرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم
قول اربعة صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم واذا انتفى اللازم
انتفى الملزوم وهو قول اربعة صادقين وانتفاء قول الاربعة الصادقين اعم من ان يكون
لانتفاء القول والا لانتفاء الاربعة لانه خلاف الفرض فتعين ان يكون لانتفاء الصدق
واذا انتفى الصدق تعين الكذب لانه لا واسطة بينهما وحينئذ فنقول اذا علم كذبهم
لم يجب ايضا الى التزكية لخلوها عن الفائدة فثبت انه لو افادت الاربعة العلم
لم يجب تزكية شهود الزنا وتزكيتهم واجبة اتفاقا فبطل الاول فاعتذر بان القدر
واجتنب غيره قوله ويوقف الخ يعني ان القاضي يوقف في الخمسة
هل يفيد العلم اولا ووجه توقفه انه يحتمل ان يقال انها لا يفيد العلم اذ لو
افادته لافاد قول كل خمسة ويلزم من ذلك ان لا يجب تزكيتها اذا شهدت بالزنا بعين
ما قلناه في الاربعة ويحتمل ان يقال انها تفيده ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف
الاربعة وذلك لانا لا نسلم انه اذا كل خمسة صادقة تفيد العلم وانه اذا شهدت خمسة
بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لا يكون صادقة وانه اذا انتفى الصدق تعين الكذب وانما
قولهم اذا تعين الكذب فلا حاجة الى التزكية فممنوع لان الكذب قد يكون من واحد
من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعدا فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقاء
النصاب المعتبر وهو الاربعة وان كان من اثنين فصاعدا بطلت فاوجبنا التزكية

حتى نعلم هل ورد قول الماضي بانه لا يكفي الاربعة تفي النصاب او لا يخالف الاربعة
فان كذب احدهم مستند للحجة قوله ورد اي ورد قول الماضي بانه لا يكفي الاربعة
بوجهين احدهما ان حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله عنده وعند عنده من
الاشاعرة فلا يجب حينئذ اطراده بحواز ان يخلق الله تعالى العلم عند قول اربعة دون
اربعة الثاني ان الفرق بين الرواية والشهادة ثابت فان الاربعة في الرواية زائدة على
العدد المشروط بخلاف الاربعة في الشهادة فلا يلزم من ترتب العلم على الاول ترتبه على
الثاني وايضا الشهادة تقتضي شرعا خاصا فلا يبعد فيها الاكتفاء على المشهود عليه لعدالوه
بخلاف الرواية قوله وشرطه اي وشرط بعضهم في عدد التواتر اثنا عشر لان
موسى عليه السلام نصبهم ليعرفوه احوال بني اسرائيل كما قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر
نقيبا فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فان مثل هذا الكلام في العادة يستدعي الجواب
بان ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم ومنهم من شرط اربعين لقوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين ووجه الدلالة ان سبب
النزول كان مجموعه ~~موقفا على الكافي~~ كما قال بعضهم فان كون الله تعالى كافيهم يستلزم حراستهم
حراسته لهم دنيا ودينا ويستحيل مع ذلك على قولهم على الكذب وان كان وقوعه على
~~غير~~ الامة لعلمهم ذلك لان الذين رضيهم الله تعالى ليكونوا النبي صلى الله عليه وسلم لصوته
وقولهم لا يتفقون على الكذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين
رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليخبر قومهم وشرط بعضهم بلغايه وبضعة عشر
بعد الفعل بدليل ان الغزوة متواترة عندهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو
ما بين الثلاث الى التسع قاله الجوهري وفي المحصول ان بعضهم شرط عدد اهل بيعة الرضوان
وهم الف وسبعمائة وهذه الاقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لانها تقييدات لادليل
عليها وما ذكروه فانه يتوقف بعد تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا لتلك الوقايع ولا على كونه
بعيدا للعلم كما ان يكون حصوله في تلك الصورة من خواص المعدود من قوله
ثم ان الخبر واعني ان الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب ان اخبروا عن عيان اي مشاهدة
فالكلام وان نقلوا عن غيرهم فتنتهي تحصيل هذا العدد ايضا في كل الطبقات وهو معنى قولهم
لابد من استواء الطرفين والواسطة وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان
بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهري والخبر قد لا يكون مستندا اليها

الاربعة فلا لو اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخبره اعطى جملا وهلم جرا ثبت

التواتر

التواتر في العدد المشترك لوجوده في الكل اقول التواتر قد يكون لفظيا وهو
ما تقدم ذكره وقد يكون معنويا وهو ان تنقل العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب وقايع مختلفة
مشتملة على قدر مشترك كما اذا اخبر واحد ان حاتما اعطى دينارا واخبر اخر انه اعطى جملا
واخبر اخر انه اعطى شاة وهلم جرا حتى يبلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر
المشترك لوجوده في كل خبر من الاخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء لا الكرم
او الجود لعدم وجوده في كل واحد فافهم قوله وهلم جرا منون قال صاحب المطالع
قال ابن الانباري معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا في سيركم ماخوذ من الجر وهو ترك النعم في سيرها
ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الاعمال قال ابن الانباري فانتصب جرا على المصدر
اي جدوا جرا او على الحال او على التمييز اذا علمت ان معنى هلم جرا فمن قال هذا انه
استدعى الصور فانجرت اليه جرا فعبر به مجازا عن ورود مثال الاول
الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم كذبه ضرورة واستدلالا الثاني ما لو
صح لتوفر الدواعي على نقله كما تعلم انه لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منها اذ لو كان
لنقل وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر كما تواتر
الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا الاولان من الغدر ولا
كفر ولا بدعة في مخالفتها بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين
اقول الخبر الذي علم كذبه قسمان احدهما خبر علم خلافه عقلا
اما ضرورة كقولنا النار باردة والنفي والاثبات يجتمعان او استدلالا كقولهم العالم
قديم ومن هذا الباب قول القايل للذي لم يكذب قط كاذب فانه معلوم الكذب قطعا
لانه ان صدق في الاخبار السابقة فظاهر وان صدق في نفسه فكذلك لاستحالة
استحالته ضرورة تاخر الخبر عن المخبر عنه بالرتبة وامتناع تاخر التي عن
نفسه الثاني خبر لم يتواتر ومن شانه انه لو صح لتوفر الدواعي على نقله لبنائه
باصول الدين كالامامة او لغرابته كسقوط المؤذن عن المنارة سكرا او لهما جميعا
كالمعجزات اذ عدم تواتره دليل عدمه كما تعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منها
والاسبب لذلك الا عدم النقل المتواتر وخالف الشيعة في هذا القسم الثاني
فادعت ان النص الجلي دل على امامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر كما تواتر غيره
من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلاة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم
كحنين الجذع وتسبيح الحصا ونحوها ولهذا اختلفوا في افراد الاقامة وفي اثباتها

www.alukah.net

التسمية والجواب عن الاولين وهما الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمختص
في الفروع ليس بكافر والمبتدع فلذلك لم تتوفر الدواعي بنقلها بخلاف الامامة فانها
من اصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة واما المعجزات فعدم تواترها لعلة المشاهدين
لها وللشيعة ان يجيبوا عن هذا الجواب فيقولون انا لم نتواتر النص الدال على الامامة
على لغة سامعيه وقال مسئلة بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وسلم
كذب لقوله ستكذب علي والاولى منها ما لا يقبل التاويل فيمتنع صدوره عنه وسببه نسيان
الراوي او غلطه او اختلاف الملاحدة لتنفير العقلاء اقول هذه المسئلة لم
يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعا
لامور احدها انه روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ستكذب علي فاذا كان هذا الحديث
كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فيلزم ان يقع الكذب في الماضي جوازا ووقوعا في المستقبل
لان اخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب في
الماضي جوازا ووقوعه في المستقبل نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لتم المدعى
الثاني من الاخبار المنسوبة اليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التاويل
فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه قوله وسببه اي وسبب وقوع الكذب في ذلك
امور اولها نسيان الراوي بان سمع خبرا وظن انه عهد به فنسيه فزاد فيه او نقص او غيره
بالنبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه ثانيها غلطه بان اراد ان ينطق بلفظ فسبق لسانه
الى غيره ولم يشعر او كان ممن يروي بنقل الحديث بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع
لفظا اخر لا يطابقه ظنا انه يطابقه ثالثها اختلاف الملاحدة يعني الزنادقة وغيرهم
من الكفار فانهم وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها الى النبي صلى الله عليه وسلم
تنفيرا للعقلاء عن شريعته قال الفصل الثالث فيما لم صدقه وهو خبر
العدل الواحد والتهذيب في طرق الاول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال
ابن شريح والقفال والنعيري دل العقل ايضا وانكره قوم لعدم الدليل او للدليل
على عدمه شرعا او عقلا او حاله اخرون وانفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة
والامور الدنيوية اقول هذا هو القسم الثالث من اقسام الخبر وهو الذي
لا يعلم صدقه ولا كذبه وله بالنسبة احوال احدها ان يترجح احتمال صدقه كخبر العدل
الثاني كخبر الفاسق الثالث ان يتساوى الامران كخبر المجهول ولم يتعرض
المصنف للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتي واشار الى الاول
بقوله فيما لم صدقه فان ظن الصدق بمن لوازم رجحان احتماله وعرفه بقوله وهو خبر
العدل الواحد واحترز بالعدل عن القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد

في اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضا وهو الذي زادت رواته
على ثلثة او غير مستفيض وهو ما رواه الثلثة او اقل ومقصود الفصل ينحصر في
مقامين طرفين احدهما في وجوب العمل به وقد اختلف الجمهور وقد اختلفوا
فيه فذهب الجمهور الى انه واجب للذين قالوا الكل منهم وجوبه للدليل السمعي فقط
وقال بن شريح والقفال من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة دل على
وجوبه العقل والنقل واما قوم وجوب العمل به ثم اختلفوا هاهنا فقالت
طائفة منهم لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لاوجبناه وقالت طائفة اخرى
انا لا نعلم ان الدليل قد قام على عدم الوجوب واختلفوا ايضا فمنهم من ادعى بعضهم ذلك
الدليل المانع له شرعي وقال بعضهم عقلي والذين من المذهبين اشار المصنف بقوله
شرعا او عقلا وذهب اخرون الى الرد والعمل به مستحيل عقلا واعلم ان كلا من
المحصول ولوهم المغايرة بين هذا المذهب والذي قبله قائلة المصنف والظاهر
انه متحد فليتامل قوله وانفقوا الى اتفاق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد
العدل في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية كاخبار الطبيب او غيره بمضرة شيء
مثلا وهذه العبارة التي ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وغيره في المحصول
بقوله ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بخبر الذي لا يعلم صحته كما في
الفتوى والشهادة والامور الدنيوية هذا الظاهر ومن العبارتين فرق لا يخفى على المتامل
قال لنا وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة
والانذار بخبر المحفوف والفرقة ثلثة والطائفة واحد او اثنان قيل
لعل للتراخي ثلثا بعذر فيحمل على الايجاب لمشاركته في التوزيع قيل الانذار
الفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية بينتفع بها المجتهد
وغيره قيل فيلزم ان يخرج من كل ثلثة واحد قلنا خص النص فيه اولا
احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلثة اوجه احدها قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية وجه الاستدلال ان الله تعالى
اوجب الحذر اي التكلف عن النبي بانذار طائفة من الفرقة ويلزم منه وجوب العمل
بخبر الواحد اما الكونه تعالى اوجب الحذر فلقوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل للترجي
والترجي يمتنع في حق الله تعالى لانه عبارة عن توقع حصول الشيء الذي لا يكون الا متوقعا عالما
بحصوله والا قادرا على ايجاده واذا كان الترجي ممتنعا فنعين حمل اللفظ على لازم الترجي
وهو الطلب اي الايجاب الحلافا للمذوم وارادة اللازم فانه مجاز محقق والاصل

www.alukah.net

عدم غيره فان قيل يكون الترجي باقيا على حقيقته ولكنه معروف عن الله تعالى
اي الفقوه المتفقهة اي تنذر قومها انذارين يرجو احذرهم وحميد قلا الكعب
تسلما للذين لا نسلم ان الطلب المجول عليه هو الطلب الحتم فقد يكون على سبيل
الندب قلت الحذر انما يتحقق عند المتفقي للعقاب وهو من خصائص الوجوب
ولما كون الانذار بقول طايفه من الفرقه فتناه المصنف على ان المتفقهين هم
الطايفة النافرة حتى يكون الضمير في قوله تعالى ليتفقهوا وليتذروا راجعا
اليهم وهو قول البعض المفسرين وفيه قول اخر حكاه الزمخشري ورجحه غيره
ان المتفقهين هم المقيمون ليتذروا النافرين اذا عادوا اليهم ووجه ذلك ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعد انزال الوعيد الشديد في حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان اذا
بعث جيشا استدع المومنون عن اخرهم الى الغير وانقطعوا جميعا عن استماع
الوحي والتفقه في الدين فامروا ان ينفد من كل فرقه منهم طايفه ويقعد الباقون
ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم عمل بهذا فالراجح ان النافرين كثيرون
والمالوته يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فان الانذار هو الخبر الذي يكون فيه
تخويف والفرقه ثلثة فيتعين ان تكون الطايفه النافذة منها واحد او اثنين
لانها بعضها وحينيذ فيكون الانذار حصل بقول واحد او اثنين فيتبع ذلك كله
وجوب الحذر بقول واحد او اثنين وهو المدعى وبهذا قاله في الفرقه والطايفه فقد
تقدم ان الجوهري والفرقه طايفه من الناس بهذا لفظه وفي الشافعي رضي الله عنه صلاة
الخوف وهو من اهل هذا الشان ان الطايفه اقل من ثلثة وتعقله عنه ايضا القفال
رحمه الله الاشارة نعم ذكر الجوهري رواية عن عباس رضي في قوله تعالى وليتذروا عند اليهم طايفه اي
واحد فصاعدا قوله قيل الى اخره اي اعترض القايل بانه لا يجب العمل
بخبر الواحد على استدلال الشافعي بالآية ثلثة اوجه احدها ان لعل مدلولها الترجي
لا الوجوب والجواب انه لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الايجاب لمشاركته
الترجي في الطلب لم يعدم ايضاحه مع ما يرد عليه لكن تعليل المصنف بقوله
لمشاركته في الوقع لا يستقيم لانها لو استركا في الوقع لكان الملائم من جعل لعل
على حقيقتها وجود التبعيض في الانحاب الثاني لا نسلم ان المراد بالانذار في الآية
هو الخبر المخوف بدليل ان المراد به الفتوى وقوله الواحد فيها مقبول ايضا قد
تقدم وانما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لان الانذار هنا متوقف على التفقه اذ
الامر بالتفقه انما هو لاجله والمتوقف على التفقه انما هو الفتوى لا الخبر
اجاب المصنف بانه يلزم من جعل الانذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين

احدهما تخصيص الانذار بالفتوى مع انها عامة فيه وفي الرواية والثاني تخصيص
القوم بغير المجتهدين من قوله تعالى ولينذروا قومهم بالمقلدين لان المجتهد لا يقلد
مجتهدا في فتواه بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية او على ما هو اعم فانه ينتفي التخصيصان
اما الاول وهو الانذار فواضح ولما عدم تخصيص القوم بغير المجتهدين فلان الرواية يتتبع بها
المجتهد في الاحكام ويتتبع بها المقلد في الانزجار وحصول الثواب في نفاذ الى غيره
وغير ذلك الثالث لو كان المراد بالفرقه ثلثة لكان يجب ان يخرج من كل ثلثة
واحد لان لولا للتخصيص بتقدير عدم الاخراج وليس كذلك اجماعا واجاب المصنف
بان هذا النص الذي ذكرتم لا يدل على خروج واحد من كل ثلثة فقد خص بالاجماع والمازم من تخصيص
النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد وقوله الثاني انه لو لم يقبل
لما علل الفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والثاني ما هل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا الاية العباس اقول الوجه الثاني ان خبر الواحد
العدل صالح للقبول لانه لو لم يصلح للقبول لم يكن لذاته مقبولا لكنه ما هل لانه لو لم يقبل
لذاته لما علل عدم قبوله بالفسق لان ما بالذات وهو عدم قبوله لا يكون بالغير
وهو الفسق والثاني هل لان الله تعالى علل عدم قبول الفسق قبوله بالفسق لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فانه رتب عدم القبول بالفاء على الوصف المناسب
وهو الفسق وترتيب الحكم على الوصف المناسب بالفاء يوجب كون الوصف علة
للحكم كما يجي في باب القياس فكذا المعدوم وهو عدم قبول الخبر الواحد لذاته فيكون
لذاته قابلا للقبول وعلة عدم القبول فسق الراوي فاذا انتفت علة عدم القبول وهو
الفسق حصلت علة القبول وهي العدالة اذ عدم القبول علة القبول على لعدم
عدم القبول اعني نفس القبول واذا حصلت علة القبول للخبر الصالح للقبول يلزم
القبول عملا بالعلة السالمة عن معارضة عدم صلاحيته للقبول فيكون خبر الواحد
مقبولا وهو المطلوب وهذا التقرير بترتيب ف الثالث العباس على
الفتوى والشهادة قيل يقتضيان شرعا خاصا والرواية عاما وورد باصل الفتوى
قيل لو جاز كحاز اتباع الانبيا والاتقيا والاعتماد بالظن قلت اما الجامع
قيل الشرع يتبع المصلحة والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة بمصلحة قلت
منقوض بالفتوى والامور الدنيوية اقول الوجه الثالث من الدليل
على ان خبر الواحد مقبول القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة
المظنونة او دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بان الفتوى والشهادة تقتضيان
شرعا خاصا يعرفه الناس والرواية تقتضي شرعا عاما للكل والمازم من تجويزنا للواحد

www.alukah.net

ان يعمل بالظن الذي قد يخطئ ويصيب ان يجوز ذلك للناس كافة ورد المصنف
بشرعيه اصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا يختص شخص وقد قيل
الرواية الذي عمومًا لانها تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين واما الفتوى فخاصة
بالمقلدين قوله قيل لو جاز اي استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بامرين
احدهما انه لو جاز قبوله في الرواية لجاز اتباع مدعي النبوة بدون المعجزة بل بمجرد الظن
وكذا الاعتقاد لمعرفة الله تعالى بالظن ايضا قياسا على الرواية وليس كذلك اتفاقا
واجاب المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وان ابدوا جامعا كدفع
الضرر المظنون او غيره فقد نابان الخطأ في النبوات وفي الاعتقاد كذلك فلا
شرطنا العلم بخلاف الفروع وايضا فلان القطع في كل مسئلة فرعية متعذر بخلاف
اتباع الانبياء في الاعتقاد والثاني ان الاستقراء دل على ان الشرع يتبع تحصيل العباد
تفضيلا واحسانا والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل بالنسبة مصلحة
لانه يخطئ ويصيب فلا يعول عليه والجواب ان ما قالوه بعينه جار في الفتوى
والامور الدنيوية مع ان قول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما تقدم قال
الثالث من شرائط العمل به وهو اما في المخبر او المخبر عنه او الخبر اما
الاول فصفات تغلب الظن وهي خمس الاولى التكليف فان غير المكلف لا تمنعه
خشية الله تعالى قيل يصح الاقتداء بالصبي اعتمادًا على خبره بطهره قلنا
لعله توقف صحة صلاة المأموم على طهره فان تحمل ثم بلغ واداه قبل قياسًا
على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث اقول
العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في المخبر بكسر الباء وهو الراوي وبعضها في
المخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في الخبر نفسه وهو اللفظ قال الاولى
وهي شرائط المخبر وضابطها الاحتمال وهو عبارة عن صفات تغلب الظن ان المخبر
صادق وعند التفصيل ترجع الى خمس صفات كما شاء الله للمصنف الا ان الكاشف
انما شط على قول من رجع الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي
الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور فان غير المكلف المتمنعه خشية من
الله تعالى عن تعاطي الكذب لعلمه بانه غير معاقب فهو في الحقيقة الفاقد جراءة
من الفاسق استدل الخصم بانه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به في الصلاة
اعتمادًا على اخباره بانه متطهر لكنه يصح قلنا على قبول خبره اجاب المصنف
بان صحة الاقتداء ليست مستندة الى قبول اخباره بطهره بل لكونها غير متوقفة

على طهارة الامام لان المأموم متى لم يظن حدث الامام فصلاته صحيحة وان تبين حدث
الامام واما الرواية فشرط صحتها التيقظ قوله فان تحمل يعني الصبي
اذا تحمل ثم بلغ واداه بعد البلوغ ما تحمله قبله قبل منه لامرين احدهما التسامح
على الشهادة الثاني اجماع السلف على احضار الصبيان مجالس الحديث
ولك ان تجيب عن الاول بان الرواية تقتضي شرعًا عامًا فاحتيط فيها بخلاف
الشهادة وعن الثاني ان الاحضار قد يكون للتمرن او سهولة الحفظ او لاعتياد
ملازمة الخير قال الثالث كونه من اهل العناية فتقبل رواية
الكافر الموافق كالمجسمة اذا اعتقد وا حرمة الكذب فانه يمنعه عنه وفاسقه
الفاضحان بالفاسق والمخالف وردا بالفرق اقول هذا هو الشرط
الثاني من شرائط المخبر وهو ان يكون من اهل ملتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف
لنا بالجملة وهو المخالف للملة الاسلامية كاليهودي والنصراني بالاجماع لان قبول الاول
منصب شريف والكافر ليس اهلا لذلك وسواء علم من دينه التحرز عن الكذب ام لا
فان كان الكافر يصلي لقبلتنا كالمجسم وغيره اذا قلنا بتكفيره ففيه خلاف قال
في المحصول الحق انه اذا اعتقد حرمة الكذب قبل والا فلا وتبعه المصنف
واستدل عليه بان اعتقاد حرمة الكذب مما يمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن
صدقه لان المقتضي قد وجد والاصل عدم المعارض وقال الفاضحان ابو بكر وعبد الجبار
من المعتزلة لا تقبل روايته مطلقا قياسًا على المتلبس بالفاسق والكافر المخالف بجامع
الفسق والكفر والجواب الفرق بين هذا وبين الفاسق ان هذا لا يعلم فسق نفسه ويجتنب الكذب لتدينه وخشيته بخلاف الفاسق والفرق
بينه وبين الكافر المخالف ان الكافر خارج عن ملة الاسلام فلا تقبل روايته لان ذلك
منصب شريف يقتضي الاعزاز والاكرام والكافر ليس اهلا لذلك قال الثالث
العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من اقتراف الكبائر والرذائل المباحة فلا تقبل رواية
من اقدم على الفسق عالما فان جهل قبل قال القاضي ضم جهل الفسق بالفسق مانع فلا بد من تحقق
عدم الجرأة ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا بد من تحقق
عدمه كالصبي والكفر والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل اقول
اشار الى الوصف الثالث من الاوصاف المشروطة في المخبر وهي العدالة وهي
في اللغة عبارة عن التوسط في الامور من غير افراط الى طرفي الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح
ملكة في النفس اي لهيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والرذائل المباحة كالبول في
الطريق ونحوه اما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام سنشير اليه وتحاصيله

www.alukah.net

ان الكبيره كل ذنب قرن به وعيد او حد لو لعن جريمته توزن بقله
الكذب مرتكبها ما لدين ورقه الديانه كالقتل والزنا واللواط وشرب الخمر ومخالطه
المنكر والسرقه والقذف والغصب والنميمه وشهاده الزور واليمين الفاجره
وقطيعه الرحم والعقوق والفرار من الزحف واكل مال اليتيم بالباطل وخيانه
المكيال والوزن وتعديم الصلاه وتاخيرها عن وقتها والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسب الصحابه وكتمان الشهاده والرشوه والديانه والقياده والسعايه بالفساد وبيع
الزكاه وماس الحجامه واكل المكر والظهار واكل لحم الخنزير والميته بغير ضروره وفطر
رمضان من غير عذر والغلول والمحاربه والنجر والربا واديان الصغيره اما الدوام
فاشارها الى المحافظه على المروه وهي ان يستتر بستيره امثاله في زمانه ومكانه فلو لعب
الفقيه القبا او الحندك الحبه والطيلسان ردت روايته وشهادته فان قيل
فما هي الكبيره الواحده والرذيله الواحده قادح وتعبيره بالرذايل والكبايد يدفعه وايضا
فان الاصرار على الصغاير كذلك والاكثر له في الحد وكذلك المره من الصغاير الخسيسه
كالتطفيف بالحبه الواحده قلنا اما الاول فجوابه ان الملكه اذا قويت على
دفع الجمله فلان تقوى على دفع بعضها اولى واما الثاني فجوابه ما قاله الغزالي في
الاحياء في كتاب التوبه ان الصغيره بالاصرار عليها تصير كبيره واما الثالث فلان
القول بتاثير المره من الرذايل المباحه يوخذ منه تاثير المره من الرذايل المحدثه بطريق
الاولى نعم يرد عليه ان المروه ليست وصفا معتبرا في العداله بل في قبول الشهاده
والروايه فان العداله ضد الفسق قوله فلا تقبل يعني انه لما تقرر ان
عداله الراوي شرط فلا تقبل روايه من اقدم على الفسق عالما مكلفه فسقا للاجماع
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الايه فان كان الفاسق قد جهل ان ما اتى به فسق ففي قبول
قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح فالتفسيق مع الجهل يكونه فسقا
متصورا في المخالفين في الاصول كالخوارج وبعض الصفات فان الجهل فيها ليس عذرا
والا لارتفع ذلك في حق اليهود والنصارى واما من وطئ اجنبيه جاهلا بالحال ونحو فليس
الحكم فيه كذلك من شرب النبيذ مثلا معتقدا اباحته لم يكن فاسقا قطعا كما قاله
ابن الحاجب واركان بعض الشافعيه خالفت في قبول قوله اذا علمت هذا فاحد المذهبين
هو راي القاضي واختاره الآمدي انه لا تقبل قوله والثاني يقبل ونص عليه الشافعي
قال واقبل روايه اهل الاهواء الا الخطابيه من الرافضه لانهم يرون الشهاده
بالزور لموافقيهم واختاره الاكثرون واتباعه قال الآمدي وابن الحاجب والاول اظهر
لقوله لان العناد كذب ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا لان الدليل الذي قدمه
في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق يعينه دليل في الفاسق لكن اشتراط

العداله مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا الماكان مذهب المصنف هو قبول روايه
الكافر الموافق لم يشترط الاكثر بل استرط كونه من اهل العبله قوله قال
القاضي اي احتج القاضي على عدم القبول بان المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه
انما هو الفسق وهو يتحقق هنا مع زياده اخرى قبيحه وهي الجهل وفرق المصنف
بان الاقدام على الفسق مع العلم يدل على الجراءه وقله المبالاه بالمعصيه فتغلب على الظن
عدم صدقه بخلاف الجاهل قال ابن الحاجب والاصير الراوي مجروحا بالحد في شهاده
الزنا لعدم النصاب والابالتدليس على الاصح لقول من يحق الزهري قال الزهري وهما
سواء انه سمع منه قوله ومن لا يعرف يعني ان الشخص اذا علمنا باونه واسلافه وجهلنا
عداله فان روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعي واختاره هو والآمدي
واتباعهما وقال ابو حنيفه تقبل والى هذه المساله اشار المصنف بقوله
ومن لا تعرف عداله لكن فيه حذف فان الفاسق داخل في هذه العباره لكونه غير
معروف العداله ايضا والتقدير ومن لا تعرف عداله ولا فسقه وانما حذفه
لتقدم ذكره ودليلنا ان الفسق مانع من القبول اجماعا فلا بد من تحقق عدمه
اي تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبي والجامع دفع احتمال المفسده قوله
والعداله تعرف بالتزكيه لما تقدم ان من لا تعرف عداله لا تقبل روايته شرع
في طرق معرفه العداله وهو امران احدهما الاختبار والثاني التزكيه قال
في المحصول والمعصود الان انما هو بيان الثاني وهو التزكيه فلذلك اقتصر المصنف
عليه وذكر فيه اربع مسايل الاولى قال الاولى شرط العدد
في الروايه والشهاده ومنع القاضي فيها والحق الفرق كالاصل الاول
شرط بعض المحدثين العدد في المزكي والحاج في الروايه والشهاده ومنع القاضي ابو بكر من
اشتراط العدد في تزكيه الشاهد والراوي وقال لا يشترط العدد الا في تزكيه الشاهد
والافرق تزكيه الراوي واركان الاحوط في الشهاده الاستظهار بعدد المزكين وفرق قوم بين
الشهاده والروايه وقالوا يشترط العدد في الشهاده دون الروايه وهذا القول هو الاظهر
عند الامام والحق عند المصنف وبيانه ان الروايه التي هي الاصل تثبت بقول الواحد
فكذا العداله التي هي فرعها تثبت بواحد قياسا على الاصل فان فرع الشيء لا يزيد عليه
قال الثانيه قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب
العدل ان الجرح جمل بخصله واحده فسهل ذكرها بخلاف التعديل لانه قد يظن بالمرء
جارحا بما ليس بجارح وقال قوم بالعكس يدل سبب الجرح وقيل سبب التعديل
وقيل يتبين وقال القاضي لا بد من ذكر السبب هل يجب ذكر السبب

www.alukah.net

في الجرح والتعديل اولا قال الشافعي يجب على الجارح ان يذكر سبب الجرح اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل فان العدالة لا تنال الا بسبب واحد ونحوه لان ائمة الفتوى والمروءة متعاونون فلا يقوم يجب ذكر سبب التعديل دون سبب الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها ليتسارع الناس الى الثناء على الظاهر فصار ان يتصور المتصنع عدلا فلا بد من بيان سببه وقال قوم يجب ان يذكر سببهما لكلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما ان الشاهد على التعديل والجرح وان لم يكن بصيرا بالشهادة لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا به فلا معنى للسؤال ونقل امام الحرمين عنه في البرهان انه يجب ذكر سبب التعديل دون سبب الجرح كالمذهب الثاني وكذلك نقله الغزالي في المنخول ولكنه خالفه في المستصفى ولعله اشتبه عليه فقلده فيه كما وقع لآخرين وقال امام الحرمين اخيرا انه ان كان المزكي عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا فلا وهذا المذهب اختاره الغزالي والامام واتباعه لان المصنف ولم يرجح بين الحاجب شيئا

الثالثة الجرح مقدم على التعديل لان فيه زيادة اعلم

اذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح لان فيه زيادة اطلاع لم يطلع عليها المعدل والاتفاق وقيل يتعارضان فلا يرجح احدهما الا بمرجح حكاه ابن الحاجب وقيل يقدم التعديل اذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في المحصول وعلى الاول اذا عين الجارح شيئا فنفاه المعدل بطريق معتبر كما اذا قال قتل فلانا طفلا وقت كذا فقال المعدل رأيته حيا بعد ذلك او كان القاتل في ذلك الوقت عندي فانهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه

الرابعة التزكية ان يحكم بشهادته او يثني عليه او يروي عنه من لا يروي عن غير العدل او يعمل بخبره اعلم

تحصل التزكية بواحد من اربعة امور احدها وهو اعلاها ان يحكم بشهادته الا ان يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي عرف منه انه لا يكذب الثاني ان يثني عليه بان يقول هو عدل او مقبول الشهادة او الرواية الثالث ان يروي عنه من لا يروي الا عن عدل وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا كما ان نزول العمل برواية ليس بجرح والاول هو المختار عند ابن الحاجب والآمدي وغيرهما الرابع ان يعمل بخبره فان ليكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل كما قاله في المحصول والشرط في الذي يزكى ان يكون عدلا وتركه المصنف لوضوحه

الخامسة الضبط وعدم المشاهلة في الحديث وشرط ابو علي العدد

وفي قبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد فلت عند اللهمية اعلم

لما فرغ من المسائل الاربعة الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة في المخبر رجع الى الوصف الرابع وهو الامن من اخرها وحصل بشيئين احدهما الضبط فان كان الشخص لا يعتمد على الحفظ او يعتمد عليه ولكن يعرض له السهو غالبا فلا تقبل روايته

وان كان عدلا لانه يعتمد على الرواية ظانا انه ضبط وما سها والاصل بخلافه قاله المالكية

التشاهل فان تساهل فيه بان كان يروي وهو غير واثق به مثلا رددناه وبهذا الشرط

ذكر في المحصول بعد هذه المسألة ثم قال فان تساهل في غير الحديث واحتاط في

الحديث قبلنا روايته على الرأي الاظهر قلت لذلك قيد المصنف بقوله في الحديث

وقوله وشرط ابو علي العدد فلم يقبل في الزنا الا خبر اربعة ولم يقبل في غيره الا خبر

اثنين ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما الا برجلين احدهما الى ان ينتهي الى زنا نائما كما نقله

عنه الغزالي في المستصفى ومنع خبر العدل الواحد في المحصول الا اذا عضدته

ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون منتشرا وورده المصنف بقبول الصحابة

خبر الواحد من غير انكار كقبولهم خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وخبر الصديق

في قوله صلى الله عليه وسلم الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله الائمة من قريش وفي قوله

نحن معاشر الانبياء لا نورث ورجوعهم الى كتابه في تعريفه نصب الزكوات وكقبول عمر

من عبد الرحمن عوف رضي الله عنهما في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب ونظائره كثيرة

واستدل الحنفي بان الصحابة طلبوا العدد فيما وقايع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد فمنها

ان ابا بكر رضي الله عنه لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة الى ان اخبره بذلك محمد بن مسلمة

ومنها ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يقبلا خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم

في رد الحكم الى بن ابي العاص وطالبا له بمن يشهد معه ومنها ان عمر رضي الله عنه

رد خبر ابي موسى في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن

احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري الى غير

ذلك من الوقايع والجواب انهم طلبوا العدد عند التهمة والريبة في صحة الرواية

لنسيان او غيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة وردهم اخرى

السادسة الخامس

ظن الصدق فيما يعني اقول الوصف الخامس فقيه الراوي وقد شرطه ابو حنيفة

رحمه الله تعالى بشرط ان يكون الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل

وخالفناه اذا كان الراوي فقيها لحصول الوثوق بقوله فبقي فيما عداه على الاصل ورد

ذلك بان عدالة الراوي تغلب على الظن صدقه والعمل بالظن واجب

واما الثاني فان لا يخالفه قاطع ولا يقبل التاويل والا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعي المقدمات

واما الثالث فان لا يخالفه

لما فرغ من الشرائط بل يقدم لعلة بعد ثبوتها وعمل الاكثر والراوي اعلم

المعتبرة في المخبر شرع يبين ما هو معتبر في المخبر عنه وهو المراد بقوله واما الثاني

وحاصله ان خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع اي دليل لا يحتمل

التاويل بوجه سواء كان نقليا او عمليا لانعقاد الاجماع على قبول المقطوع به على المظنون

اللهم الا اذا كان الخبر قابلا للتاويل فانا نؤوله جمعا بين الادلة والله اسناد بقوله ولا يقبل

www.alukah.net

المأويل وهو جملة حالية من المفعول وهو الأمر فتخالفه وتبع في بعض النسخ اسقاط الواو
وبعد ذلك فجملة عائدة الى المفعول ايضا فانه الصواب الموافق لتقدير العمل والحصول
قوله والايضره اي لا يضر خبر الواحد مخالفته لكنه امور الاول القياس وتقديره
انه اذا تعارض القياس وخبر الواحد جاز انه يمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد يقدم فيه العموم انه
جوز وان لم يكن العكس فمشيا في القياس ان شاء الله تعالى انه يجوز ايضا واثنانيا من كل
وجه نظر لان مقدمات القياس وهو ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية
وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع فاذا كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا
القياس على خبر الواحد ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه وان لم تكن قطعية جاز ان كانت
هي او بعضها ظنيا فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعي في موضع ونقله
عنه الامام وقال السيد رحمه الله تعالى يقدم القياس وقال القاضي ابو بكر بالوقف وهذا
الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعيا والبعض ظنيا وعممه بعضهم
ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بان مقدماته اقل من مقدمات القياس لان الخبر
يحتاج فيه الى العدالة وكيفية الرواية واما القياس ففي الاصول المتقدمة كلها واذا
كانت مقدماته اقل كان تطرق الخلل اليه اقل فيقدم لامتيازه عليه بهذا ومثاوانه
له في الظن قوله وعمل الاكثر اشار به الى الامر الثاني من الامور الثلثة المتقدمة
وهو مجرور عطفا على القياس اي لا يضره مخالفة القياس والمخالفة بعمل الاكثر
لان الاكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الامة قوله والراوي اشار به الى الامر
الثالث وهو ايضا مجرور عطفا على القياس ايضا وحاصله ان عمل الراوي على خلاف
ما رواه لا يكون قادحا في ذلك الحديث كما نقله الامام وغيره عن الشافعي واختاره هو
والكرخي واتباعه وتعقل في المعارج عن الاكثرين انه يقدح قال واما الثالث
فيه مسائل اقول لما فرغ من القسمين الاولين اعني بيان الشرائط المعتبرة
في المخبر وبيان الشرائط المعتبرة في المخبر عنه شرع في القسم الثالث في الشرائط
المعتبرة في صيغة الرواية وفي هذا التمهيد يقال قال الاولى الالفاظ
الصحابي سمع درجات او احدى ثنتي الثانية قال الرسول لاحتمال التوسط الثالثة
امرنا احتمالا ضعيفا بالتبر بامر امرا والعموم والخصوص والدوام وان لا دوام الرابعة
امرنا وهو حجة عند الشافعي رضي الله عنه لان من لطاع اميرا اذا قال له فهم منه
امره والا غرض تبيان الشرع انما تمت من السنة السادسة عن النبي صلى الله عليه
للشايع وقيل للتوسط السابعة كانا نفعل في عهده لنفعل الالفاظ الصحابي
وقيل الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه سبع درجات الاولى وهي اعلاها حدثني وخبرني
كما كشافهي او اخبرني او اخبرني او سمعته صلى الله عليه يقول كذا وانما كانت هذه
الدرجة اعلا الدرجات لكون هذه الصيغة نصوصا في عدم الواسطة بخلاف غيرها

الثانية ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وهي دون الاولى لاحتمال الموسط فيها
لان ظاهره وان اقتضى السماع من الرسول لكون الراوي صحابيا لكنه ليس نصا فيه لاحتمال
سماعه من غير الرسول صلى الله عليه وانما قال الرسول لانتهاء الاسناد اليه كالواحد
منا يقول قال رسول الله صلى الله عليه اعتمادا على ما يقبل اليه وان لم يسمعه منه كل الله عليه
الثالثة ان يقول امرنا رسول الله صلى الله عليه بكذا او نهى عن كذا وهي دون الثانية لاحتمال
التوسط فيه مع احتمال ان آخرين احدهم اعتقادا بالتبر بامر امرا الاختلاف الناس في صيغ
الامر الثاني احتمال العموم والخصوص والدوام لانه امر مطلق يحتمل ان يكون امرا
للكل او للبعض وعلى كلا التقديرين يحتمل ان يكون دائما او غير دائم فلا يكون حجة وقيل
حجة اذ الظاهر ان الصحابي لا يقول امر رسول الله صلى الله عليه الا بعد تبين مراده صلى الله عليه
وفيه نظر يجوز ان يقول عن ظن غير مطابق الرابعة سمعته ان يقول امرنا بكذا او نهانا عن كذا في
دون الثالثة ارفعها مع الاحتمالات المذكورة احتمال آخر وهو ان لا يكون ذلك الامر صادرا
عن الرسول صلى الله عليه الا لم يعين الآمر في كلامه وهي ليست بحجة عند الكرخي وهي
حجة عند الشافعي والا لزمن واختاره الامام لامر احدهم ان من اطاع اميرا والتزم
طاعته وقال امرنا بكذا فهمنه ان الامير هو ذلك الامر فكذا هنا الثاني ان غرض
الصحابي من قوله امرنا بيان الشرع وتعليمنا اياه فوجب حمل قوله ذلك على الامر
من صدر عنه الشرع دون الائمة والولاة والتحمل على امر الله تعالى قال
الامام في المحصول للوهم ظاهر للكل فلا يستفيد من قول الصحابي وفيه نظر اذ يجوز ان يكون
المستنبط ذلك من كلام الله تعالى هو ذلك الصحابي الخامسة ان يقول من السنة
كذا وهي دون الرابعة اذ فيها الاحتمالات المذكورة مع احتمال آخر وهو ان يكون مراده انه
سنة لغير الرسول صلى الله عليه لان السنة لغة هي الطريقة كما عرفت فلا يختص به
صلى الله عليه وقيل يفهم منه سنة رسول الله صلى الله عليه للامر المذكور في الرابعة
السادسة ان يقول عن النبي صلى الله عليه قيل ظاهر في انه سمع منه صلى الله عليه
لكونه صحابيا وقيل ليس بظاهر فيه لان هذه العبارة كما تستعمل في التوسط حتى
كادت تعادل الاحتمال لغير التوسط فلا يكون ظاهرة في غير التوسط فلذلك وقعت
دون من الدرجات السابعة السابعة ان يقول كنا نفعل في عهد رسول الله صلى الله عليه
وهي دون الدرجات الثلثة الاولى على اضافة الحكم الى الرسول صلى الله عليه الا ان
الظن يتسبق لتقريره كونه صحابيا الى ان الظاهر من حاله ان يكون مراده بهذا الكلام تعليم
شرعية ذلك الفعل اياانا وهو انما يفيد هذا المعنى ان لو كان يفعلونه في عهده صلى الله عليه
بذلك وعدم انكاره عليهم فلذلك وقعت في آخر المرتبة الاخيرة
الصحابي من اجتمع بوصف بمحمد صلى الله عليه وان لم يرو ولم تطل مدته بخلاف التابعي
مع الصحابي وقيل يشترطان وقيل احدهم وقيل الغزو او مدة سنة ولو

ادرج المعاصر العدل الصحبة قبل وقالا للرضى ابي بكر وجمهور السلف واطبقت على ان الصحابة
كلهم عدول فلا حاجة الى الفحص عن عدالتهم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخطاب
للموجودين في ايام الحرمين ولعل السبب فيه انهم حملة الشريعة ومنهم من زعم ان الاصل
فيهم العدالة الى ايام قتل عثمان رضي الله عنه لظهور الفتن ومنهم من زعم ان من قاتل عليا
وهو فاسق خرج عن الامام الحق ومنهم من المذاهب سكانا بالطلة سوى مذهب الجمهور
قال ـــــ الثانية لغير الصحابي ان يروي اذا سمع من الشيخ او قرأ عليه ويقول
له هل سمعت فقال نعم او اشار او سكت وظن اجابته عند المحدثين او كتب الشيخ
او قال اسمعت ما في هذا الكتاب او يجيز له اقول ـــــ عقد المصنف هذه المسئلة
لرواية غير الصحابي وقدمها في الحصول خمسة على ما ستسمعها ولم يذكر بيانها هنا كما اشار
الظاهر فانها المستند فقد ذكرها الصنف وشيعه امورا وما بيان المراتب فعلى ما
الهما الترتيب فقدم من الشرط ما صرح الامام بتقديمه في المرتبة الاولى كما عن الشيخ
الاولى وحاصله انه يجوز لغير الصحابي ان يروي الحديث عن الشيخ باحد طرق
ستة الاولى وهي اعلاها طريق السماع وهو ان يسمع ذلك الحديث عن الشيخ وحينئذ ان
الشيخ املاه او حدث او في جمع فللسامع ان يروي الحديث المسموع منه بصيغة
حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث عن فلان وان لم يقصد اسماعه بوجه فله ان
يرويه عنه بصيغة سمعته يحدث كذا والاول اخبرني وحدثني لان الشيخ لم يحدثه
ولم يخبره وعلى كل حال يجب على السامع العمل بذلك الخبر الثانية طريق القراءة على الشيخ
وتقدير الشيخ آنفا وهو ان يقرأ على الشيخ الاولى ويقول القارئ للشيخ بعد القراءة عليه
هل سمعت هذا الحديث من فلان فيقول نعم فللسامع ايضا ان يقول اخبرني او حدثني
كما في الطريقة الثانية الا الاولى لان الشيخ صدقه من ذلك وكان بمنزلة قراءة الشيخ
ولو قال الشيخ بعد الفراغ من القراءة عليه الامر كما قرئ علي فهو بمنزلة قوله نعم حتى يروي
عنه الاولى بصيغة اخبرني او حدثني اذ الفرق بينهما كالفرق في الشهادة على البيع
بين ان يقول البائع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ وطريقة القراءة
على الشيخ اقوى من طريقة السماع من الشيخ لانه لا يتصور ذهول الشيخ في السماع منه ويتصور
ذهوله في القراءة عليه لكنها مثل الطريقة الاولى في وجوب العمل بذلك الحديث الثالثة
طريق القراءة على الشيخ وسكوته وهو ان يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة عليه هل سمعته
يزيد ان فسكت الشيخ وحينئذ فان اشار برأسه او باصبعه كانت الاشارة ههنا
بمنزلة العبارة في وجوب العمل به دون صيغة الرواية فلا يجوز ان يقول حدثني
او اخبرني وسمعت لانه ما سمع شيئا ولم يخبره وان لم يشر فههنا ان غلب على الظن في
عرف المحدثين انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه والا لانكره فللسامع العمل به
وجواز روايته عند عامة المحدثين والفقهاء الا انه يقول في الرواية اخبرني قراءة عليه
واحتجوا عليه بان الاخبار في اللغة موضوع لافادة الخبر والعلم وهذا السكوت في الاصطلاح
افاد العلم

افاد العلم فان هذا المسموع كلام الرسول صلى الله عليه وسلم فوجب ان يكون اخبارا
ولنا المتكلمون قد خالفوهم في ذلك وقالوا لا يجوز له الرواية باخبرني حينئذ لانه
لم يخبره الشيخ بشيء اذ لم يسمع منه شيئا فقوله اخبرني كذب واجاب الكل
طائفة من العلماء اصطلاحات ففي اصطلاح المحدثين لما شابه هذا السكوت
الاخبار في افادة الظن وقام مقامه جاز لفظ الاخبار عليه بجاز اللزوم المشابهة
المشابهة في العلاقات المجوزة الاطلاق المجازي كما عرفت وحينئذ لا يكون
كذبا وهذه الطريقة ادون مما قبله وهو ظاهر الطريقة الرابعة طريقة الكتابة
وهي ان كتب الشيخ اليه اني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه ان علم
انه خط الشيخ وان يقول في الرواية عنه سمعت وان غلب على ظنه انه كتاب
الشيخ فكذا الوجوب العمل بالظن لكن يقول في الرواية عنه اخبرني اذ الاخبار
قد يكون بالكتابة وانما كانت الشيخ ادون من القراءة عليه وسكوته اذ القرينة الحالية كتابة
في الشرع اقوى من قرينة الكتابة ولهذا لا يعتبر القاضي الخط حتى خط نفسه ويعتبر
القرينة المحتملة حتى بعض الصور الحاكم ظهر المناولة وهو ان يقول الشيخ
مشيرا الى الكتاب بعينه يعرف ما فيه قد سمعت ما في هذا الكتاب فالشيخ يصير بذلك
محدثا بما فيه وللمخاطب السامع هذا الكلام منه ان يروي عنه ما في ذلك الكتاب
سواء قال له اروه عني او لم يقل فاما اذا قال له حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل
له قد سمعته فان الشيخ لا يصير بذلك محدثا وليس للسامع ان يحدث به عنه هكذا
قاله الامام في الحصول وفيه نظر فانه اجاز تخصوصة اللهم الا ان يقول حدث
ما في هذا الكتاب ولا يقول عني حتى يصح هذا الكلام اذ الصادر من الشيخ حينئذ
جواز التحدث به الغير واذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير
الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب الا اذا علم تطابقهما السادسة طريقة الاجازة
وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح من احاديثي ومعناه
ان يعرف المحدثين اباحته رواية الحديث الذي علم صحته عنه نسخه عنه وكيفية
الرواية عنه ان يقول اخبرني فلان اجازة وكذا يجوز عند المحدثين ان يخبر الشيخ
لجميع الموجودين في عصره او لمن ادرك حياته وان لم يوجد بعد او لقبيلة معينة ولمن
يوجد من نسلهم ولم يخالف في اعتبار الاجازة الا ابا حنيفة وابا يوسف
رحمهما الله تعالى ـــــ الثالثة لا يقبل المرسل خلافا لابي حنيفة ومالك

www.alukah.net

لنا ان هذه الاصول لم تعلم فلا تقبل قبل الروايه تعديل قلت قد يروى
عن غير العدل قبل اسناده الى الرسول صلى الله عليه وسلم يقتضي الصدق قلنا بل الاتباع
قبل الصحابه ارسلوا وقبلت قلنا لظن السماع اصول المرسل ٢
اصطلاح جمهور المحدثين عما تعن ان يترك التابعي ذكر الواسطه بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم
فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمي بذلك لكونه ارسل الحديث اي اطلقه ولم يذكر
من سمعه فان سقط قبل التابعي واحد سمي منقطعا وان كان اكثر سمي بعضا او منقطعا
والباقي اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الآمدي وتبعه ابن الحاجب وهو اعم من تفسير المحدثين وقد
اختلفوا في قبوله على مذاهب احدها انه حجه مطلقا وهو قول ابي حنيفه وقال
واحد في اشهر الروايتين واختاره الكرخي والباقي يقبل مرسل من هو من ائمه النقل دون
غيره وهو قول عيسى ابان واختاره ابن الحاجب صاحب البديع ثم هو على القول بكونه حجه
اضعف من المسند خلافا لقوم من الحنفيه حيث زعموا انه اقوى من المسند والمالك
انه ليس بحجه وعليه الشافعي واختاره الغزالي وابو الحسين البصري وصححه المسئل ٢ اصل
قولنا وقول اهل العلم بالاخبار للقبض بحجه وفي ذلك فائده وهي الرد على من زعم ان الشافعي
اول من ابى قبول المرسل قوله لنا اي دليل من يمنع المرسل ان قبول الخبر مشروط
بمعرفه عداله الراوي كما تقدم وعداله الاصل في المرسل لم تعلم لان معرفتها فرع عن معرفه
اسمه فاذا لم تعلم تعين رده تمسك الخصم بثلثه اوجه الاول والثاني اعتراض على ما قلنا،
والثالث دليل على مدعاه احدها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل
له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا قلنا لا نسلم فان العدل
قد يروى عن غير العدل ايضا ولهذا توسل الراوي عن عداله الاصل جاز ان يتوقف فيه
للحصول وقد يظن عداله فيروي عنه وليس بعدل عن غيره الثاني ان اسناد الحديث
المرسل الى الرسول صلى الله عليه وسلم يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العداله واذا ثبت
صدقه يتعين قبوله قلنا لا نسلم ان اسناده يقتضي صدقه بل انما يقتضي ان يكون قد سمع
غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لم يعلم كذبه بل يعلم صدقه او يجهل حاله
الثالث ان الصحابه ارسلوا احاديث كثيره اتى لم يعرفوا فيها بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم
بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واجمع الناس على قبولها قلنا انما قبلت لانه يغلب
على الظن او على الصحابي سماعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب
قال في المحصول هذا بين الصحابي بعد ذلك انه كان مرسلا وسمي الاصل الذي
رواه عنه وجب قبوله ايضا قال والدليل على العمل بالمرسل

وحاصل

وحاصل هذا الجواب مع كون ذلك من المرسل وانه لا يقبل اذا تبينا ان الصحابي
الصحابي لم يسمعه كما ان مرسل غير الصحابي لا يقبل ايضا وهذا موافق لكلامه اولا فانه ملل
عدم قبول المرسل ولم يفصل بين الصحابي وغيره واختلف المانعون من قبول المرسل الصحابه
مع ان المروي عنه صحابي مثله والصحابه عدول فما يعضهم لاحتمال روايته له عن التابعين
وفي التقريب لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كما عند وساوى رد اه صفوان
قال فرعان الاول المرسل يقبل اذا اكد بقول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم
الثاني اذا ارسل ثم اسنده قبل قيل لان اتمامه يدل على الضعف اصول المرسل
اذا اكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فانه يقبل ويحصل ذلك بامور منها ان يكون من مراسيل
الصحابه لو اسند غير مرسله وان لم تعم الحجه باسناده لكونه ضعيفا او ارسله واو اسنده
يروي عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابي او قول اكثر اهل العلم او عرف من حال الذي ارسله
انه لا يرسل الا عمن يقبل قوله كمراسيل سعيد بن المسيب ومن الامور الستة نص عليها
الشافعي ومن نقل عنه الآمدي وكذا الامام ما عدا الاول وزاد غيرهما على هذه السنة القياس
ايضا واقتصار المصنف على امرين فقط لا ينفي له ومخالف الاصليه اكمل والمحصول قال وقيل
قد ما قبله قوله والاخذ به اذا اكد بقياس او مسند اخر صحيح مع ان القياس والمسند كافيان
في اثبات الحكم فاجواب ان قد ما قبله في الترجيح عند تعارض الاحاديث فان احد الحديثين
المقبولين يرجح على الاخر اذا عضده قياس او حديث اخر مقبول وقد اعتمد ابن الحاجب ان
هذا القول الاجوبه عنه وليس كذلك لما قلناه قوله الثاني الى آخره اسناد ان الراوي اذا
ارسل حديثا مره ثم ارسله اسندا اخرى او وقفه على الصحابي ثم رفعه انه لا اشكال في قبوله
وبه جزم الامام واتباعه واما اذا كان الراوي مرسلا انه ارسال الاحاديث اذا رواها فاتفق انه
روى حديثا مسندا اختلف قبوله مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح وهل هي مسئله الكتاب
ارجحها عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال الشافعي كما قاله في المحصول لا اقبل
شيئا من حديثه الا اذا قال في حدثني او سمعت دون عنعنه من الالفاظ الموهمة قال
بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت خاصه والمذهب الباقي لا يقبل لان اهماله اسم
الراوي يدل على علمه بضعفهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم والاشبه ان تركه للراوي مع علمه بضعفه
خيانه وغش فانه اتباع في العمل بما ليس بصحيح واذا كان خائنا لم يقبل روايته مطلقا
هذا حاصل ما قاله الامام وجوابه ان ترك الراوي قد يكون لنسيان اسمه او ايثار
الاختصار وذكر في المحصول بعد بين المسئله ان الراوي اذا سمى الاصل باسم لا يعرف به فهو
كالمرسل وذكر امام الحرمين مثله حيث قال وقول الراوي اخبرني رجل او عدل موثوق به
من المرسل ايضا وكذلك كتب النبي صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها ما
يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا ان الترجمه بالعاد سنه جايزه

فالعربية اولى قيل يؤدي الى طعن الحديث قلت لما تظابئا لم يكن كذلك اولا اختلف العلماء في نقل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى له اي بلفظ اخر غير لفظه فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدي واتباعهما ونص عليه الشافعي رضي الله عنه وهو قول ابن سيرين وثعلب وروي عن علي رضي الله عنه وعلى الاول فهل يجب قوله انه سمع الحديث من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم او يكفي ان يقول سمعت او حدثني او اخبرني او نحو ذلك فيه خلاف والاظهر الثاني ان كان اللفظ مرادفا ظاهرا والا فالاول وشرط ابو حنيفة ان يكون الراوي عارفا بمدارك الالفاظ واختلاف مواقعها واز الزيد والنقص فيه وتساوي الاصل والفرع في الجلاء والخفاء وشرط امام الحرمين ان يقطع بالتساوي وعند ذلك يجوز لله تعالى فيه حكمة فالحجر تغيرها عن موضعها وهو رد الماوردي وشرط الكاوي ان مبنى اللفظ حاز فلا يجوز لغير المجتهد لئلا يعد كاتما للاحكام فان كان يحفظ اللفظ جاز ان يؤديه بغيره لان كلام الرسول من الفصاحة بحيث لا يوجد في غيره وجهل يحمل الكلام في الصحابي اما غير الصحابي فلا يجوز قطعا قوله لنا اي الدليل على جواز الرواية بالمعنى انه يجوز ان يترجم الاحاديث اي يشرحها بالفارسية او غيرها لتعليم الاحكام فلان يجوز بالعربية اولى لانه اقرب واقل تفاوتا وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس كذلك ما يتعلق به اجتهاد واستنباط احكام بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى والاولى الاستدلال بان الصحابة رضي الله عنهم كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة احتج الخصم بان نقل الحديث بالمعنى يؤدي الى طعن اي محو معناه واندراسه فيلزم ان لا يجوز وبيانه ان الراوي اذا اراد النقل بالمعنى فغايته ان يجتهد في طلب اللفظ وفهم دقايقها فيجوز ان يغفل عن بعض الدقايق وينقله بلفظ اخر لا يدل على تلك الدقيقة ثم يفوض ذلك في الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ يكون التفاوت الى الغير المصنف بان الكلام في نقله بلفظ مرادف له وعند تطابق اللفظ لا يقع تفاوت قطعا انه قال الشيخ ابن الشيخ الصوفي رحمه الله تعالى محل الخلاف المتقدم في غير احاديث الصفات اما احاديث الصفات فلا يجوز نقلها بالمعنى بالاتفاق لانا نتعبد بالفاظها اقول واستدل السبكي رحمه الله تعالى على المنع بآية البقرة والاعراف فانه لما نزل لنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون والجواب ان احدهما بالاخرى والله اعلم

قال الخاتمة اذا زاد احد الرواة وتعدد المجلس قبلت الرواية وكذا ان اتحد وجاز الذهول عن الاخرين ولم يغير اعراب الباقي وان لم يجز الذهول لم تقبل وان غير الاعراب مثل في كل اربعين شاة شاة ونصب شاة لطلب الترجيح فان زاد مرة وحذف اخرى فالعبرة بكثرة المرات لقوله اذا روى اثنان فصاعدا حديثا واتحد المجلس والعدد احدهم بزيادة ولم يروها الاخر فظاهر ان كان مجلس راوي الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها وان كان المجلس واحدا نظر في الدين لا يروون الزيادة فان كانوا عددا

عددا كثيرا لتجويز في العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد رددناها والا جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب الباقين كما اذا روى زاد في اربعين شاة شاة فروى الاخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منهما لان احدهما يروي ضد ما يرويه الاخر اذ الرفع ضد الجر وان لم يغير الاعراب قبلت خلافا للامام ابي حنيفة لان الراوي عدل ثقة حازم فوجب قبول كما لو انفرد بنقل حديث ويجعل الحال على ان الراوي عدل عن الزيادة قد دخل في اثنا المجلس او على انه ممن يرى نقل بعض الحديث او على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة ومثال ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر على كل حر او عبد ذكر او انثى من المسلمين فان التعميم بالمسلمين انفرد به مالك رحمه الله تعالى ولذلك لم يشترط ابو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه وسكت المصنف عما اذا لم يعلم هل تعدد المجلس او اتحد قال الآمدي في الاحكام والحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد واولى بالقبول نظرا الى احتمال التعدد وهذا التفصيل الذي ذكره في الكتاب اختاره الآمدي فقط واما الامام فقد في القبول مع ما قلناه ان الممسك عن الزيادة لضبط من الراوي لا وان لا يصح بنفيها فان صرح بنفيها فمثل انه صلى الله عليه وسلم وقف على قوله ذكرا وانثى ولم يات بعده بكلام اخر مع انتظاره له فانها يتعارضان ونص الشافعي رضي الله عنه على قبول الزيادة من غير تعرض لهذه الشروط وممن نقله عنه كذلك امام الحرمين في البرهان وفصل بعضهم تفصيلا ان كان راوي الزيادة واحدا والساكت عنها اكثر قبلت وان كان الساكت جماعة فلا واختار ابن الاباري شارح البرهان ان الراوي اذا اشتهر بنقل الزيادات في وقايع فلا تقبل روايته لانه متهم وان كان على سبيل الندور قبلت فان ابن الحاجب واذا اسند الحديث واسنده او رفعه ووقفه او وصله وقطعوه فحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق قوله فان زاد يعني ان الراوي الواحد اذا زاد في الحديث مرة وحذف مرة اخرى اي والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والاعراب كما صرح به في المحصول فالاعتبار بكثرة المرات لان الاكثر ابعد عن النهو فالاولى ان يقول الراوي سهيت فيها ثم تذكرت فيما حذفته بالاقل فان تساويا اخذنا بالزيادة كما قاله في المحصول لان النهو في نسيان ما سمع اكثر من اثباته ما لم يسمع فقد عارض احدهما اذا سمع حينا فاراد نقل بعضه وحذف البعض فان لم يكن المحذوف متعلقا بالمذكور كقوله صلى الله عليه وسلم المومنون يتكافؤ دماهم ويسعى بذمتهم ادناهم جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدي لا يعرف فيه خلاف وان كان متعلقا به بان وقع غاية او استثناء او شرطا فالجمهور ذلك لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام حتى يجوز التجار الى رحالهم

www.alukah.net

ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي كالامام وخالف منع القسم الثاني وظاهره
في جواز الاول الثاني اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهي التي لم تنقل بالتواتر
فاختار الآمدي وابن الحاجب انه يحتج بها ونقله الآمدي عن الشافعي وقال في البرهان
انه ظاهر مذهب الشافعي لان الراوي لم ينقلها حبرًا والقرآن لا ثبت الا بالتواتر وخالف
ابو حنيفة وذهب الى الاحتجاج بها وبنى عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين لقراءة
ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات قال ـــــ الكتاب الثالث في الاجماع
وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور وفيه ثلثة
ابواب الباب الاول في بيان كونه حجة وفيه مسائل ـــــ الاول ـــــ الاجماع
في اللغة يطلق على العزم قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا وعلى الاتفاق
يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه ماخوذ مما حكاه ابو علي الفارسي في الايضاح انه يقال
اجمعوا بمعنى صاروا اي اجمع لقولهم اقبل المكان وامذ اي صار ذا مد ويقال وفي
الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم
على امر من الامور بقوله اتفاق جنس تحته الاقوال والافعال والتروك والتقرير وقوله
اهل الحل والعقد اي المجتهدين فخرج به اتفاق بعض المجتهدين من الائمة الشائعة فانه ليس باجماع
من امة محمد صلى الله عليه وسلم خرج به اتفاق المجتهدين من الائمة الشائعة فانه ليس باجماع
وقال الشيخ ابو اسحق الاسفرايني وجماعة انه ازا اجماعهم قبل تفرق ملتهم حجة وحكى
الآمدي هذا الخلاف في اخر الاجماع واختار التوقف وقوله على امر من الامور
شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات كقولنا الف للتعقيب والعقليات كحدث
العالم وللدنيويات كالآراء والحروب وتدبير امور الرعية قال وان لا نزاع في هذا واما
الثالث فنازع فيه امام الحرمين في البرهان فقال ـــــ والاثر للاجماع في العقليات
فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصب لم تعارضها شقاق ولم تعضدها وفاق
والمعروف الاول وبه جزم الامام والآمدي واما الرابع ففيه مذهبان اصحهما عند الامام
والآمدي واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الاربعة اورد
المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر يختص بالقول بخلاف المجموع على الامور
وهذا وان كان مجازا في الحد لكنه جائز عند قوم المراد كما نص عليه الغزالي في بعدية المستصفى
وهذا الحد فيه نظر من وجوه احدها ما اورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تعيينه
بكون اهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه بانها ان اخذ الحد منطبقا على اتفاق
الائمة من حياة النبي صلى الله عليه وسلم بدونه مع انه قد تقدم من كلام المصنف في اللمع في الكلام
على ان الاجماع الذي والذي به اي الاجماع لا ينعقد من حياة النبي صلى الله عليه وسلم انه ان لم
يوافقهم لم ينعقد للوهم بعض الائمة وان وافقهم كان هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم
نعم انعقاد الاجماع في الصورة التي ذكرناها لانه صلى الله عليه وسلم قد شهد لامته بالعصمة

كما سياتي

كما ستاتي في الادلة بل لو شهد بذلك لواحد من امته لكان قوله وحده حجة قطعا ولم يسع
يعرض الآمدي وابن الحاجب هذه المسئلة مالكها المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي
المتداول لقول المجتهد الواحد ازا لم يكن في العصر غيره قال الامام واتباعه صرح الكل به
حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه قال الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا نعم
على الآمدي وابن الحاجب في الاحتجاج به قولان من غير ترجيح فاذا قلنا بالاول فتغاير
اجتهاده ففي الاخذ بالثاني نظر يحتاج الى تامل ولذلك لو صرح بمجتهد اخر واداه اجتهاده
الى خلافه قال ـــــ هذا البحث في الاجماع يتبع في جملة امور حجيته وانواعه وشرائطه
فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتملا على ثلثة ابواب لبيان الامور الثلثة وبدا بالكلام
على كونه حجة لكن الاحتجاج به متوقف على بيان امكانه وامكان الاطلاع عليه فلذلك
قدم الكلام فيها قال ـــــ الاول قيل محال كاجتماع الناس في وقت واحد
على ماكول واحد واجيب بان الدواعي مختلفة بمة وقيل يتعذر الوقوف عليه
لانتشارهم وجواز اخفاء احدهم وخموله وكذبه وخوفا ورجوعه قبل فتوى الاخر
واجيب بانه لا تعذر في ايام الصحابة فانهم كانوا مجتمعين محصورين بقليلين ابو
ذهب بعضهم الى ان الاجماع تحال لان اجتماع الجم الغفير واتفاق الكثير على حكم واحد مع اختلاف
قرايحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على ماكول واحد وجوابه ان دواعي
الناس مختلفة بمة اي في المالوفات لاختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع فلذلك
يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل
قاطع او ظاهر قوله وقيل يتعذر اي ذهب بعضهم الى ان الاجماع ليس بمحال
ولكنه يتعذر الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يكون لتعذر معرفة اعيانهم ومعرفة ما غلب
على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد والوقوف على الثلثة متعذر اما الاول
فلانتشارهم شرقا وغربا والجواز اخفاء واحد منهم بان يكون اسيرا او محبوسا في مطمورة او منقطعا
في جبل ولانه يجوز ان يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف انه من المجتهدين واما الثاني
فلاحتمال ان بعضهم يكذب فيفتي على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر او مجتهد ذي
منصب افتى بخلافه واما الثالث فلاحتمال رجوع احدهم قبل فتوى الاخر والابطال هذه
الاحتمالات قال الامام احمد رحمه الله تعالى من ادعى الاجماع فهو كاذب اتحاب
المصنف بان الوقوف عليه لا يتعذر في ايام الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا قليلين محصورين
ويجتمعون في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا فيرجع الى قوله وهذا الجواب
ذكره الامام قال ـــــ والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفته الا في زمان الصحابة وعلل
بانا لسنا نعلم لو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة فالاصح عند الآمدي والامام وغيرهما
انه يكون حجة وقال اهل الظاهر لا يحتج الا باجماع الصحابة وهو رواية احمد رحمه الله تعالى

www.alukah.net

والثاني انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه
الاول انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم واتباع سبيل المؤمنين في الوعيد
حيث قال ومن يشاقق الرسول الآية فيكون محرما فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما
قيل رتب الوعيد على الكل قلنا بل على كل واحد والا لغى ذكر المخالفة قيل
الشرط اذا عطف عليه شرط في المعطوف قلنا لا اذا سلم لم يضر فان الهدى
دليل التوحيد والنبوة قيل لا يوجب تحريم كل ما عداه قلنا يقتضي جواز
الاستثناء قيل السبيل دليل المجمعين قلنا حمله على الاجماع اولى لعمومه
قيل يجب اتباعهم فيما صاروا اليه مؤمنين قلنا حينئذ تكون المخالفة المشاقة
قيل يترك الاتباع واشاقة الترك غير سبيلهم قيل لا يجب اتباعهم الا فيما صاروا
اليه يجب اتباعهم في فعل المباح قلنا كاتباع الرسول صلى الله عليه وسلم قيل المجموع
اثبتوا بالدليل قلنا حصول النص فيه قيل كل المؤمنين الموجودين الى يوم القيمة
قلت اما ان كل عصر فلان المقصود العمل والاعمال في القيمة اقول ذهب
الجمهور الى ان الاجماع حجة يجب العمل به خلافا للنظام والشيعة والخوارج اما النظام
فانعقد الاجماع باتفاق المجتهدين كما ذكرنا بل قال كما نقله عنه الآمدي ان الاجماع
هو كل قول يحتج به ولما الشيعة فانهم يقولون الاجماع حجة لا لكونه اجماعا بل لاشتماله
قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة كما سيأتي في كلام المصنف ولما الخوارج فقالوا
كما نقله الغزالي عن الملخص ان اجماع الصحابة حجة فيما حدث القرقة ولما بعدها فقالوا
الحجة في اجماع طائفتهم لا غير لان العبرة بقول المؤمنين والمؤمن عندهم الامر كان على ما بينا
قوله لنا اي الدليل على كون الاجماع حجة من وجوه ثلثة احدها وقد تمسك
به الملخص الشافعي رضي الله عنه في الرسالة قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة ان
الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث
قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما لانه لو لم يكن
حراما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد فانه لا يحسن الجمع بين حرام
وحلال في وعيد بان يقول مثلا ان زنيت وشربت الماء قتلتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم
وجب اتباع سبيلهم لانه لا مخرج عنهما اي لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع
سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول او الفعل او الاعتقاد
قوله قيل رتب الوعيد الخ اعترض اي اعترض الخصم بمنعه اولا بمنع
الملازمة قيل رتب الوعيد على الكل اي على المجموع المركب من المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين
فيكون المجموع هو المحرم والا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من اجزائه لتحريم الاخبثين
والجواب انا لا نسلم انه رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد اذ لو لم يكن مرتبا

على كل واحد لكان ذلك ذكر المخالفة المؤمنين يعني اتباع غير سبيلهم لغوا لانه
لا ان المشاقة مستقلة في ترتب الوعيد وكلام الله تعالى منزه عن اللغو وهذا
الجواب ليس في المحصول ولا في التحاصيل وهو اولى مما قاله الآتي سلمنا ان الوعيد
ترتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقا بل بشرط تبين
الهدى فان تبين الهدى شرط في المعطوف عليه لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى والشرط
في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكونه في حكمه والهدى عام لاقترانه بال فيكون حرمة
اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع
الهدى دليل الحكم الذي اجمعوا عليه واذا تبين ذلك استغنى به عن الاجماع فلا
يبقى للتمسك بالاجماع فائدة اجاب المصنف بوجهين لعدم التسليم ان كلما
كان شرطا في المعطوف عليه يكون شرطا في المعطوف بل العطف انما يقتضي التشريك
في مقتضى العامل اعرابا ومدلولا الآتي سلمنا ان الشرط في المعطوف عليه شرط
في المعطوف لكن لم يفد ذلك فانه لا نزاع في ان الهدى المشروط في تحريم المشاقة انما
هو دليل التوحيد والنبوة لا ادلة الاحكام الفرعية فيكون الهدى الذي شرطها
في تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلم له الاعتراض الثالث سلمنا ان قوله
تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم المخالفة لكن لفظ الغير والسبيل
مفردان والمفرد المعرف باللام لا يفيد العموم فلا يوجد ذلك تحريم كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصورة
وهو الكل ونحوه مما لا اختلاف فيه والجواب انه يقتضي العموم لما فيه من الاضافة
ويدل عليه انه يصح الاستثناء منه فيقال الا سبيل كذا والاستثناء معيار العموم
واعلم ان اضافة غير ليست للتعريف على المشهور وفي التعميم عمل نظر يحتاج الى تامل
فقد يقال ان هذه الاضافة لا تقتضيه ويكون العموم تابعا للتعريف كما كان الاطلاق
تابعا للتنكير ولو سلمنا ان لام التعريف تجمع من المجموع فانها لا تقتضي التعميم لعدم التعريف
الرابع لا نسلم ان السبيل هو قول اهل الاجماع بل دليل الاجماع وبيانه ان السبيل
لغة هو الطريق الذي يمشى فيه وقد تعذرت ارادته هنا فتعين الحمل على المجاز
وهو اما قول اهل الاجماع او الدليل الذي لاجله اجمعوا والثاني اولى لقوة العلاقة
بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلا الى المقصد اجاب المصنف بان
السبيل ايضا يطلق على الاجماع لان اهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الانسان لنفسه
من قول او فعل ومنه قوله تعالى قل هذه سبيلي واذا كان كذلك فحمله على الاجماع اولى
لعموم فائدته فان الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد واما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد

www.alukah.net

وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو احسن مما قاله الامام ومن
[illegible] الخامس لانسلم انه يجب اتباع
سبيل المومنين في كل شيء بل في السبيل الذي صار دينا للمومنين ويدل عليه ان الآية
نزلت في رجل ارتد والمعنى اذا قيل لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من
تلك الاسباب التي صارت دينا لهم دون غيرها كالاكل والشرب اجاب المصنف
بانه يلزمه حينئذ ان يكون مخالفة سبيل المومنين هي المشاقة فانه لا معنى للمشاقة
الا العدول عن جانب الى جانب ومنه يسمى الرسول صلى الله عليه وسلم الا ترك الايمان ويسمى بذلك لكونه في شق اي في جانب والرسول
صلى الله عليه وسلم في شق آخر فلو حمل على هذا الذم التكرار السادس سلمنا تحريم اتباع
غير سبيل المومنين لكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم وقولكم انه يخرج عنه ممتنع
فان بدله واسطة وهي ان ينزل الاتباع اصلا وراسا فلا يتبع سبيل المومنين ولا سبيل
غيرهم واجاب الآمدي بالكلية غير سبيل ايضا فمن اختاره لنفسه فقد
اتبع غير سبيلهم وهذا الجواب لم يذكره الامام والصاحب الحاصل وفيه نظر فان اتباع
الغير هو اتيانه بمثل فعله لكونه اتى به فمن ترك اتباع سبيل المومنين لاجل ان غير
المومنين تركوه كان متبعا غير سبيل المومنين واما من تركه لعدم الدليل على اتباع
المومنين تركوه كان متبعا غير سبيل المومنين فلا يدخل تحت الوعيد واجاب الامام بجواب
آخر وهو ان قول القائل لا نتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الامر
باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لا نتبع غير سبيلهم ولا نتبع سبيلهم ايضا لكان ركيكا
فلو اخر لفظ الغير فقال لا نتبع سبيل غير الصالحين فانه لا يفهم منه الا الامر باتباع
سبيلهم وهذا يعني الذي عنه ايضا السابع سلمنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل
الامور لانهم لو اجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله والا كان المباح واجبا واذا
لم يجب في الكل لم يلزم اتباعهم فيما اجمعوا عليه سلمنا جواز ان يكون المراد هو الايمان او غيره
فلم قلتم انه يلزم من الاجماع على الايمان وجوب اتباعهم في كل الامور كما قلتم في
الاجماع على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكره
الامام والصاحب الحاصل ونعترض من وجهين احدهما ان اتباعهم في المباح ايضا
واجب ومعنى وجوبه هو ما قلناه من وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في المباح وهو
فعلها اباحته وان يفعله على وجه الاباحة لا على جهة اخرى الثاني ان قيام الدليل
على وجوب اتباعهم في كل الامور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها فكما
ان المباح قد اخرج من عموم النافين لدليل ولم يقدح في الدلالة على النافين فكذلك الاول
الخامس لانسلم ايضا ان المتابعة تجب في كل الامور وذلك لان المجمعين انما ابتنوا
الحكم المجمع عليه بالدليل لا باجماعهم لما تقرر انه ان الاجماع موقوف على الدليل

وحينئذ فنقول ان وجب علينا اثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك
اتباعا لغير سبيلهم وهو الجواز وان وجب اثباته بالدليل لم يكن الاجماع نفسه
دليلا مستقلا وهو خلاف المدعى وايضا فانكم لا تقولون بوجوب اتباعه بالدليل
اجاب المصنف بان اتباعهم واجب في كل شيء الا ما خصه الدليل وهذه الصورة
قد خصت بالاتفاق لان الحكم قد ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا يحتاج في اثباته الى
دليل آخر التاسع سلمنا لكم ما قلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المومنين
لان لفظ المومنين جمع محلى بالالف واللام فتفيد العموم وكل المومنين هم الموجودون
الى يوم القيمة فلا يكون اجماع اهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الامة اجاب
المصنف بان المراد بالمومنين هم الموجودون في كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب
على مخالفتهم زجرا عنها وترغيبا في الاخذ بقولهم علمنا ان المقصود هو العمل فانتفى ان
يكون المراد جميع المومنين الموجودين الى يوم القيمة فلا يكون اجماع اهل العصر لانه
لا عمل في القيمة قال الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
عدلا فتجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا صغيرة وكبيرة بخلاف بعدلنا قيل
العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلت فعل العبد فعل الله تعالى على
مذهبنا قيل عدول وقت الشهادة قلت حينئذ لا مزية لهم فان الكل
يكونون كذلك لقوله الدليل الثاني على ان الاجماع حجة قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وتقديره ان الله تعالى عدل من الامة
لانه جعلهم وسطا وقد قال الجوهري والوسط من كل شيء اعدله قال
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا هذا لفظه ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء
والشاهد لا بد وان يكون عدلا وهذا التعديل الحاصل للآية وان لزم منه تعديل كل فرد
منها بالضرورة لكن تعديله عن واحد مستلزما لتعديله عن المجموع لكنه ليس المراد
تعديلهم فيما يعتقد به كل واحد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما
يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا صغيرة وكبيرة لان الله
تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا
فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن اعترض بوجهين احدهما ان
العدالة فعل العبد لانها عبارة عن آداء الواجبات واجتناب المنهيات
والوسط فعل الله تعالى لقوله تعالى جعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير العدالة
فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجعل الحاصل عدلا لكن

يخبر عن عدالته وجوابه ان فعل العبد من افعال الله تعالى على مذهب اهل
الحق لما تقدر في علم الكلام ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى الثاني ان الله تعالى علم
لكن بعدلهم ليشهدوا على الناس يوم القيمة بان الانبياء بلغوهم الرسالة وعدالة الشهود
انما تعتبر وقت اداء الشهادة لا قبلها فيكون الآية عدولا في الآخرة لا في الدنيا ونحن
نسلمه والجواب ان سياق الآية يدل على تخصيص هذه الامة بالعدل وتفضيلهم
على غيرهم فتعين حمله على الدنيا لانا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لان الامم اذا لك
عدول وفي الجواب نظر لان الله تعالى قد اخبر عن بعض اهل الموقف بانكار المعاصي وانكار
التبليغ اليهم بل الجواب ان نقول العدالة لا تحقق الا مع التكليف والا تكليف في الآخرة
ويؤيده قوله تعالى جعلناكم ولم يقل سيجعلكم نعم لقائل ان يقول الآية لا تدل على المدعى
لان العدالة لا تنافي صدور الباطل غلطا ونسيانا سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق
لكن يلزم المجتهد ان يتبع كلما ما كان حاضرا في مجلسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهد الخر
وان قلنا كل مجتهد مصيب قال الثالث قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع
امتي على خطا ونظائره فانه وان لم يتواتر احادها لكن المشترك بينها متواتر والشيعة
عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم اقول الدليل الثالث على ان الاجماع
حجة قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على خطاء ونظائره من الاحاديث كقوله صلى الله عليه وسلم
لا تجتمع امتي على الضلالة وكقوله صلى الله عليه وسلم سالت الله ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها
وكقوله صلى الله عليه وسلم لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي ولا على خطا وكقوله صلى الله عليه وسلم
يد الله على الجماعة الى غير ذلك فان من الاحاديث وان لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك
بينها وهو عصمة الامة متواتر لوجوده في من الاخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط عند
كثير من النحاة وادعى الآمدي انه اوجب الطرق في اثبات كونه حجة قاطعة وفي ابن الحاجب
الاستدلال به حسن وضعفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد لانا لا نسلم
ان المجموع من الاخبار بلغ حد التواتر فما الدليل عليه وبتقديره فهو انما يفيد الظهور لان
القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة ولا يلزم منه امتناع الخطا عليهم
فان التجويز مع امتناعه لم يرد في كل الاحاديث وقد تلخص ان الادلة التي قال المصنف
انها تحسن الاستدلال بها ان قلنا ان الاجماع ظني كما صححه الامام واتباعه واقتضاه
كلام الآمدي لكن لا نسلم على انه قطعي فوليه والشيعة عولوا عليه يعني ان الشيعة
ذهبوا الى انه يجب ان يكون في كل زمان امام يامر الناس بالطاعات ويزجرهم عن المعاصي
وذلك الامام لا بد وان يكون معصوما والا لافتقر الى امام اخر ويلزم التسلسل واذا
كان معصوما كان الاجماع حجة لاشتماله على قوله لانه راس الامة ورئيسها لا لكونه اجماعا

وجوابه ان ذلك مبني على وجوب مراعاة المصالح وسلمنا لكن الردع انما
يحصل بنصب امام ظاهر قاهر وهم يجوزون ان يكون محافخفيا خاملا ويجوزون عمالة
الكذب ايضا خوفا وتقية وذلك كله ينافي المطلوب وهذه المسئلة متعلقة على الكلام
فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها قال الثالثة قال مالك اجماع
اهل المدينة حجة لقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد وهو ضعيف اقول ذهب الامام مالك رحمه الله تعالى الى
ان اجماع اهل المدينة حجة اي اذا كانوا من الصحابة او التابعين دون غيرهم
كما نبه عليه ابن الحاجب قال واختلفوا في المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد ان روايتهم
راجحة على رواية غيرهم للونهم اخبروا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال ان اجماعهم
حجة في المنقولات المشتهرة خاصة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها
ورجحه القرافي وانتقيحه ثم قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره لان العادة تعتضي بان
مثلها والا لاجتمعوا الاعن دليل راجح واستدل عليه الامام واتباعه بقوله صلى الله عليه وسلم
ان المدينة لتنفي خبثها وجه الاستدلال ان الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة
والخبث خبث فيجب ان يكون منتفيا عن اهلها فانه لو كان في اهلها لكان فيها واذا انتفى
عنهم الخطا كان اجماعهم حجة قوله وهو ضعيف اي الاستدلال بالحديث
نفسه فانه ثابت في الصحيحين وان كان بغير هذا اللفظ اقول واقرب لفظ
اليه ما رواه البخاري انما المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها وقد ضعف ابن الحاجب
الاستدلال بهذا الحديث ايضا ووجهه ان الحمل على الخطا متعذر لمشاهدة وقوعه
من اهلها قال امام الحرمين ولو اطلع مطلع على ما يجري من لابتيها من المخازي لقضى
بالعجب والصاقا فالتسلم ان الخطا خبث لان الخطا معفو عنه والحديث نفى عنه ومنه
قوله صلى الله عليه وسلم الكلب خبيث وخبيث نمنه وقوله صلى الله عليه وسلم هر الميتة خبيث
ونحوه فيكون احدهما غير الاخر وذهب بعضهم كما حكاه الآمدي وغيره الى ان اجماع
اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل
اجماع اهل الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل اجماع
اهل الكوفة فقط نقله ابن حزم وقيل اجماع الكوفة وحدها او البصرة وحدها
حكاه بعض شراح المحصول قال الرابعة قالت الشيعة اجماع العترة حجة
حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وهم علي وفاطمة وابناهما
رضي الله عنهم لانه لما نزلت لف صلى الله عليه وسلم عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي ولقوله
صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به ان تضلوا كتاب الله وعترتي اقول

www.alukah.net

ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية الى ان اجماع العترة حجة واراد وا بالعترة علينا
وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين رضي الله عنهم والعترة بالتا المثناة واحتجوا بالكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وجه الاستدلال ان الله تعالى اخبر عن نفي الرجس عن اهل البيت والخطاء
رجس فيكون منتفيا عنهم واذا كان الخطاء منتفيا عنهم كان اجماعهم حجة واهل
البيت هم علي وفاطمة وابناهما لان النبي صلى الله عليه وسلم لف عليهم كسا لما نزلت هذه
الآية وقال هؤلاء اهل بيتي وايضا فقد تقدم قوله تعالى في تفسيره عن الجمهور
واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به ان تضلوا كتاب الله وعترتي
فانه دل كما دل على ان الكتاب حجة دل على ان قول العترة حجة وجوابنا عن الآية
انا لا نسلم ان نفي الرجس في الدنيا بجواز ان يكون المراد نفي العذاب في الآخرة سلمنا
لكن لا نسلم ان الخطاء رجس سلمنا لكن المراد باهل البيت هاهنا
مع ازواج النبي صلى الله عليه وسلم فان ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه اما ما قبلها فقوله
تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء الى قوله تعالى واطعن الله ورسوله واما ما
بعدها فقوله تعالى واذكرن ما يتلى في بيوتكن للآية وحينئذ فلا يكون في الآية دليل
على ان اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول انه من باب
الآحاد والعمل بها عندهم ممتنع قال الخاتمة

الخاتمة

قال القاضي ابو خازم اجماع
الخلفاء الاربعة حجة لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدي وقيل اجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر
اقول ذهب القاضي ابو خازم من الحنفية والامام احمد كما نقله عنه ابن الحاجب
الى ان اجماع الخلفاء الاربعة يعني ابا بكر وعمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم حجة مع خلاف
غيرهم لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها
بالنواجذ رواه ابو داود والترمذي وصححه هو والحاكم وقال انه على شرط الشيخين لكن
الرواية عليكم وهو من جملة حديث طويل وجه الدلالة انا امرنا باتباع سنته الخلفاء الراشدين
كما امرنا باتباع سنته سيد المرسلين والخلفاء الراشدون هم الاربعة المذكورون لقوله
صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وكانت مدة خلافتهم ثلاثين
سنة فثبت المدعى وابو خازم المالكي لما تولى القضاء في خلافة المعتضد والجل مذهبه
المعتمد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد ابوال حصلت في بيت مال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد
قضاءه وانفذ قضاءه وكتب به الى الآفاق واعلم ان اجماع الائمة الاربعة حجة

عند الشيعة لا للكونه اجماعا لكم بل لكونه مشتملا على قول علي رضي الله عنه وذهب بعضهم
الى ان اجماع الشيخين حجة لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه
الترمذي وقال حديث حسن واجيب عن الحديثين ان المراد منهما بيان اهليتهم
لاتباع المخالف لهم لا ان اجماعهم حجة وبالجملة معارضان بنحو قوله صلى الله عليه وسلم حذوا سنة
دينكم عن الحميراء يعني عائشة رضي الله عنها مع ان قولها ليس بحجة قال

السادسة

يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم وحدث الصانع لانها نهاية اقول
اشار المصنف الى بيان ما يثبت بالاجماع وبالا يثبت به وحاصله ان كل شيء لا يتوقف
العلم بكون الاجماع حجة على العلم به يجوز ان يستدل عليه بالاجماع سواء كان شرعيا او
عقليا او لغويا او دنيويا وفي العقلي والدنيوي خلاف وكل شيء يتوقف العلم بكون الاجماع
حجة على العلم به لا يصح ان يستدل عليه بالاجماع فعلى هذا يصح ان يستدل بالاجماع على حدوث
العالم وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحدا لان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على
العلم بها وذلك لانا قبل العلم بها يمكننا ان نعلم كون الاجماع حجة بان نعلم اثبات الصانع
بامكان العالم وبحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة
كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع قوله لانها نهاية اي
لا يستدل بالاجماع على اثبات الصانع والا على كونه متكلما والا على اثبات النبوة فان العلم بكون
الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بها موقوفة على وجود الصانع
وعلى كونه متكلما وعلى النبوة فلو اثبتنا هذه الاشياء بالاجماع لزم الدور لان ثبوت المدلول
يتوقف على ثبوت الدليل ولقائل ان يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوجود الصانع
بخلاف ما ذكره المصنف لان كون الاجماع حجة متوقف على وجود المجمعين المجتهدين الذين
هم من امة محمد صلى الله عليه وسلم والبصير الشخص منهم الا بعد ان عرفه بالشهادتين وقال

الشيخ ابو اسحق في اللمع انه لا يعتد بالاجماع ايضا في حدوث العالم

الباب الثاني في انواع الاجماع وفيه مسائل

المسألة الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل
لمن بعدهم احداث قول ثالث والحق انه ان لم يرفع بجمعهم عليه جاز والا فلا مثاله ما قيل
في الجد مع الاخ الميراث للجد وقيل لهما فلا سبيل الى حرمانه قيل انفقوا على عدم
الثالث قلنا كان شرطا بعديه فزال بزواله قيل وارد على الوحدان قلت
لم يعتبر فيه اجماعا قيل اظهاره مستلزم تخطيه الاولين واجيب بان
المحذور هو التخطية من واحد وفيه نظر اقول اذ الكلام المجتهدون

جميعهم من مسلة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين ان يحدث

www.alukah.net

قولا ثالثا فى تلك المسألة فيه ملاك مذاهب اشار اليها المصنف والاكثرون على ما قاله
الامام والآمدى منعه مطلقا وجزم به فى المعالم وجوزه الظاهرية مطلقا والحق عند
الامام واتباعه واختاره الآمدى ومن الحاجب ان الثالث ان لم يرفع شيئا مما اجمع عليه
القائلان الاولان جاز احداثه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناعه مخالفة
الاجماع مثال الاول اختلافهم فى جواز اكل المذبوح بلا تسمية فقال بعضهم يحل
مطلقا وقال بعضهم لا يحل مطلقا فالتفصيل بين العمد والنسيان رافع لشئ اجمع عليه
القائلان الاولان بل هو موافق فى كل قسم منه لقائل واما الثالث فمثاله المصنف
تبعا للامام بالجد مع الاخوة فان الائمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال
بعضهم المال بينهما فقد اتفق القولان على ان للجد شيئا من المال فالقول بحرمانه واعطاء
المال كله للاخ قول بالتدارك لما اجمع عليه الاولان فلا يجوز وهذا المثال فيه نظر
فانه نقل عن ابن حزم فى المحلى انه حكى قولا ان المال كله للاخ وقيل اتفقوا
اى اجمع المانعون مطلقا بوجهين احدهما ان اهل العصر الاول قد اتفقوا على عدم
القول الثالث وعلى امتناع الاخذ به فانهم لما اختلفوا على قولين فقد اوجب كل من
الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول الآخر وتجويز القول بالتخير الثالث يرفع ذلك كله
فكان باطلا اجاب المصنف بان ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم القول الثالث
فاذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع لزوال شرطه اعترض الخصم على هذا الجواب
فقال لو لوح ما ذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجة لانه يمكن ان يقال فيه ايضا
وجوب الاخذ بالقول الذى اجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثانى فاذا وجد القول
الثانى فقد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه اجاب المصنف عن هذا الاعتراض
بان هذا الشرط وان كان ممكنا الا انه فى الاجماع الوحدانى اى الاجماع على القول الواحد
انما جعلوا عدم اعتباره فيه فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية بين الاجماع الوحدانى
والاجماع على القولين وهذا الجواب ذكره الامام واتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص
بان الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر بعد اعتبار الاجماع فلو اعتبر
الاجماع لزم الدور قوله قيل الظهار الى آخره هذا هو الاعتراض الثانى وتقريره
ان الظهار القول الثالث انما يجوز اذا كان حقا لان الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه
حقا يستلزم تخطئة الفريقين الاولين وتخطئتهم تخطئة بجميع الامة وهو غير جائز
اجاب المصنف بان المحذور انما هو تخطئتهم فيما اجمعوا عليه فيه على قول واحد واما
ما اختلفوا فيه فلا لان غاية ذلك تخطئة بعضهم فى امر وتخطئة البعض الآخر فى غير
ذلك الامر كما قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه وتوجيهه ان الادلة المقتضية لعصمة
الامة عن الخطأ شاملة للصورتين فالتخصيص لا دليل عليه وهذا الجواب لم يذكره الامام
والمختصر واكثر من بعده بل اجابوا بانا لا نسلم ان الظهار القول الثالث يستلزم تخطئة

الفريقين الاولين بناء على ان كل مجتهد مصيب سلمنا ان المصيب واحد لكن التكفير
من اظهار الثالث لا يستلزم كونه خطأ لانه يجوز للمجتهد ان يعمل بما ظنه حقا وان كان
خطأ فى نفس الامر وفى هذا الجواب نظر لامكان جريانه فى الاجماع الوحدانى وصورة
هذه المسألة ان يتكلم المجتهدون جميعهم فى المسألة ويختلفون فيها على قولين كما اشرنا
اليه اولا وصرح به الغزالى فى المستصفى واما مجرد نقل القولين عن عصر فى الاعصار
فانه لا يكون مانعا من احداث الثالث لانا لا نعلم بهذا هل تكلم الجميع فيها اولا فافهم ذلك
فانه ينحل به اشكالات وردت على الشافعى فى مسائل منها قوله الثانية
ان لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل والحق ان تصوا بعدم الفرق او
اتحد الجامع لم يجز لانه رفع مجمع عليه والا جاز والاوجب على من شاهد مجتهدا فرحكم
مشاهدته فى جميع الاحكام قيل اجمعوا على الاتحاد دلنا عين الدعوى قيل
قال الثورى اجماع ما شيئا يفطر والاكل لا دلنا التمر بدليل اقول
ان لم يفصلوا المجتهدون بين المسألتين بل اجاب بعضهم فيها بالنفى وبعضهم بالاثبات
فهل لمن بعدهم من المجتهدين الفصل بين التفصيل بينها او المنع بعض
العلماء مطلقا وجوزه بعضهم مطلقا والحق عند المصنف تابعا للامام ان الائمة ان نصوا
بعدم الفرق بين المسألتين بان قالوا الافصل بين هاتين المسألتين فى كل الاحكام
او فى الحكم الفلانى اولم ينصوا على ذلك ولكن نصوا باتحاد الجامع بين المسألتين اى
نصوا على اتحاد هما فى علة الحكم كتوريث العمة والخالة فان من ورثها جعل كونها من
ذوى الارحام علة للتوريث ومن منعها الارث جعل ذلك علة للحرمان لم يجز التفصيل
بينهما لان القول بالتفصيل رافع امر مجمع عليه اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثانية
فكذلك ان نصهم على اتحاد علة الحكم فى المسألتين جار مجرى النص على عدم الفصل بينهما
فمن فصل فقد خالف ما اعتقدوه والا اى وان لم تكن المسألتان مما نصوا على اتحادهما
فى الحكم او فى علته لكن لم تكن فى الامة من فرق بينهما جاز التفصيل بينهما اذ بذلك
لا يصير مخالفا لما اجمعوا عليه لان فرحكم والفرق علة الحكم حكم غايته ما فى الباب يكون موافقا
لكل من الفريقين فى مسألة والموافقة فى مسألة لا توجب عدم المخالفة فى غيرها
والاوجب على من شاهد مجتهدا فرحكم مسألة لدليل شاهده فى جملة الاحكام
وذلك باطل ووجه الملازمة ان امتناع التفصيل يقتضى وجوبا والاوجب سوى بموافقه
وذلك باطل بقى هل يجوز لاحد المسألتين استدلال المانعون مطلقا بان سوى بعضهم
بعض المجتهدين فى حكم احدى المسألتين استدل المانعون مطلقا بان سوى بعضهم
بالتحليل فيها وبعضهم بالتحريم فيها اجماع على اتحاد الحكم فالجواب خلافه اجاب
المصنف بقوله فلا عين المدعى اى لانا لم نسلم ان عدم التفصيل اجماع على اتحاد الحكم فانه عين

www.alukah.net

النزاع بل نقول لا يدل عليه لان عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل
او معناه لانه لا يحذر في مخالفته هذا الاجماع فان الواقع منهم ليس هو التفصيل فان
ذلك اول المسئلة واحتج المجوز مطلقا بان الناس اختلفوا في تعاطي المفطرات ناسيا
ثم ان الثوري فصل بينها مع اتحاد علتها فعلم ان اجماع ناسيا بفطر بخلاف الاكل
اجاب المصنف بما ذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التمسك به بل يجوز
ان يكون هو من المخالفين في هذه المسئلة قال الثالثة يجوز الاتفاق بعد
الاختلاف خلافا للصيرفي لنا الاجماع على انعقاده بعد الاختلاف وله ما سبق
اقول هل يجوز اتفاق اهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه
بنيي على ان انقراض العصر اي بموت المجمعين هل هو شرط في اعتبار الاجماع فيه
خلاف ابني فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال في جواز اتفاقهم بعد الاختلاف وان قلنا
ان موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاقهم مذاهب احدها انه تمتنع وتفاهم في البرهان
عن القاضي ونقله المصنف تبعا للامام عن الصيرفي والثاني يجوز واختاره الامام واتباعه
ومن الحاجب والثالث ان استمر الخلاف جاز والا فلا وهذا التفصيل اختاره
امام الحرمين والآمدي فان قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان اختار ابن الحاجب
انه يحتج به ونقله عن البرهان عن معظم الاصوليين واستدل المصنف بمقتضيه
قوله لنا اي الدليل اجماع الصحابة رضي الله عنهم على خلافه ابي بكر رضي الله عنه بعد
اختلافهم فيها هلو ولك ان تقول لانسلم ان هذا اجماع كان بعد استقرار الخلاف
وحينئذ فلا يطابق الدعوى لانها لم تسلم لكن الخلاف لا توقف على الاجماع بل يجب
الانقياد اليها لمجرد البيعة قوله ولما سبق اي وللصيرفي من الادلة ما سبق
في المسئلة الاولى وهو ان اختلاف الامة على قولين اجماع على جواز الاخذ بكل منهما اجتهادا
وتقليدا ولو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الاخذ بالقول الذي اتفقوا عليه ويلزم
من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل وجوابه ما تقدم ايضا وهو ان الاجماع
على التخيير مشروط بعدم الاتفاق فاذا اتفقوا فقد زال لزوال شرطه قال
الرابعة الاتفاق على احد قولي المخالفين قولي الاولين كالاتفاق على حرمة بيع ام الولد والمتعة
خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين لنا انه سبيل المؤمنين قيل فان تنازعتم اوجب
الرد الى الله تعالى قلت زال الشرط قيل اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم قلت الخطاب مع العوام الذين في عصرهم قيل اختلافهم اجماع على التخيير قلنا
ممنوع اقول اذا اختلف اهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم
مجتهدون آخرون فقال الامام احمد والاشعري وغيرهم يستحيل اتفاقهم على احد
قولي اولئك واختاره الآمدي والصحيح عند الامام ومن الحاجب انعقاد العلماء على تحريم

بيع ام الولد مع ان عليا وابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس رضي الله عنهم
ابن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وبانعقادهم ايضا على المتعة يعني بتحريم نكاح المرأة الى مدة
مع ان ابن عباس كان يفتي بالجواز لكن في المثالين نظرا اما الاول فلان الاجماع الذي لا اقل
حصول الاجماع فيه لان الشيعة يقولون بالجواز واما الثاني فنقل الماوردي وغيره
ان ابن عباس رجع فافتى بالتحريم فعلى هذا لا يكون مطابقا لهذه المسئلة بل يكون مثالا للمسئلة
السابقة واذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فعلى الامام واتباعه يكون اجماعا
يحتجا به واستدل عليه المصنف بانه سبيل المؤمنين يجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير
سبيل المؤمنين الآية وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا اثر لهذا الاجماع وهو مذهب
الشافعي كما قاله الغزالي في المنخول وبرهان في الاوسط وقال في البرهان ان مسلك
الشافعي اليه ومن ثمرة الخلاف في هذه المسئلة تنفيذ قضاء من حكم ببصحة بيع ام الولد
وسقوط الحد عن الواطئ في نكاح المتعة ومن المنقول ان بالمدينة مكانا موقوفا
على نكاح المتعة ومستلم موقوفا على الاغتسال من جماعها قوله قيل الى آخره
اي استدل من قال ليس باجماع بثلثة اوجه احدها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول والنزاع قد حصل فوجب رده الى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم
او الى الاجماع واجاب الامام بوجهين احدهما ان الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله
الثاني ان وجوب الرد الى الله ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع عن العصر الثاني
بنزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه نظر فان الشرط انما هو وجود التنازع
وقد وجد وحصول الاتفاق بعد ذلك لا ينافي حصوله كما اذا قال لعبده ان خالفني فانت
حر فخالفه ثم وافقه الدليل الثاني قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بكل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق
ام لا قلوا وجبنا الاخذ بما اتفقوا عليه اهل العصر الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق
وهو خلاف الظاهر وجوابه ان الخطاب مع العوام اي المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد
لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتي وهذا في العوام الذين خوطبوا هم الموجودون
في عصر الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون
الخطاب متناولا لاخواص اهل العصر الثاني لما قلناه اولا ولا العوام لما قلناه ثانيا واذا لم
يكونوا مخاطبين بما سبق فيه دلالة على هذه المسئلة لان الكلام في اتفاق العصر الثاني
اقول وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية واذا لم
يكن مامورين الآن وهو باطل وايضا فالمسئلة باقية بحالها في العوام المخاطبين وذلك
فيما اذا بلغوا رتبة الاجتهاد وانقعوا بعد انقراض اولئك ولاجل ذلك لم يذكر الامام و
صاحب الحاصل هذا الجواب بل اجابا بتخصيص الحديث الدليل الثالث اختلاف

www.alukah.net

اختلاف اهل العصر الاول على قولين مثلا اجماع منهم على التخيير اى على جواز الاخذ
بكل منها فلو كان الاتفاق على احدهما اجماعا ما يعامر الاخذ بخلافه لئلا تعارض الاجماعين
اجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع اى لانسلم ان اختلافهم اجماع على التخيير فانه كان
واحدا من الفريقين يعتقد خطأ الآخذ ومعناه لانسلم ان هذا الاجماع الذي على التخيير
يعارضه الاجماع الآخذ وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاجماع الاول مشروطا بعدم الاجماع
الثاني وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد الثاني زال الاول لزوال شرطه وهذا
الجواب هو المذكور في الحاصل والمحصول وقد وقع به التصريح به في بعض النسخ ⑤
فان قلنا لزوال شرطه وهو ... الخ اذا
اختلفوا فمات احدى الطائفتين ليصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة ②
اقول اذا اختلف اهل العصر على قولين ثم انقسموا طائفتين فمات
احدى الطائفتين منهم او ماتت كما قاله في المحصول ليصير قول الباقين حجة لكونه قول
كل الامة وهذا هو الذي جزم به الامام واتباعه وصرحوا بكونه اجماعا ايضا وهو يخدش
من تعليل المصنف وذكرين الحاجب هذه المسئلة في اثنا اتفاق اهل العصر الثاني
على احد قولي العصر الاول وحكى عن الآمدي انه لا يكون اجماعا وذكر الآمدي يجزم ايضا
قال ... السادسة اذا قال بعض المجتهدين وسكت الباقون فليس باجماع
والاحق وقال ابو علي اجماع بعدهم وقال ابنه حجة لنا انه ربما سكت لتوقف او
خوف او تصويب كل مجتهد قيل يتمسك بالقول المنتشر مالم يعرف له مخالف او
جوابه المنع فانه اثبات الشيء بنفسه اقول اذا قال بعض المجتهدين
قولا وعرف به الباقون فسكتوا عنه ولم ينكروه فليس بحجة والاجماع عند الشافعي وهو
المختار وقال ابو علي الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض اهل العصر وقال ابنه ابو هاشم
هو حجة ولكن ليس باجماع لنا على حقية مذهب الشافعي وهو انه ليس باجماع ولا
حجة انه السكوت يحتمل وجوها سوى الرضى انه ربما سكت لتوقف لكونه في مهملة
النظر بعد او سكت لخوف لحوق الذل وعدم الالتفات اليه بسبب الانكار
كقول ابن عباس في حق عمر رضي الله عنهم في العول هبته وكان والله كان مهيبا او سكت
لتصويبه كل مجتهد فلا يرى الانكار فرضا اصلا او لوجوه اخر كما اورده في المحصول
ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضى وهو معنى قول الشافعي
لا ينسب الى ساكت قول قوله قيل يتمسك ... اجاب ابو هاشم على كونه حجة
بان العلماء من الفريقين يحتجون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة ولم يعرف قوله مخالفا
دل على جواز الاخذ بقول البعض وسكوت الباقين واجاب ... المنع اى لا نسلم انهم كانوا
يحتجون به فان وقع منه شيء فلعله وقع ممن يعتقد حجيته او على وجه الالزام او على
وجه

وجه الاستيناس به وايضا فالاستدلال به اثبات للشيء بنفسه فان القول المنتشر مع عدم
الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين والحق ان الاحتمالات المذكورة الفاسدة فمن حجيته
بعيدة الوقوع في عهد الصحابة رضي الله عنهم لقوة دينهم وشدة ورعهم فلا يبعد ان يكون الاجماع
السكوتي الواقع في عهدهم حجة ... فرع قول البعض فيما تعم به البلوى اذا لم
يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين اقول اذا قال البعض المجتهدين
قولا ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من احد ما يخالفه فهل يكون كما
اذا قال البعض وسكت الباقون عن انكاره ام لا اختلفوا فيه كما قاله في المحصول فمنهم من
قال بالحق به لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من قال بالملحق به لان الاغلب هدم بلوغهم اولا
واختاره الآمدي ومنهم من قال اذا كان ذلك القول فيما تعم به البلوى اي فيما تمس الحاجة
اليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان عموم البلوى يقتضي حصول العلم
به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه قال الامام وهذا التفصيل هو الحق
ولهذا جزم به في الكتاب ... الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل
الاولى ان يكون فيه قول كل عالم ذلك العصر فان قول غيرهم بلا دليل يكون خطأ فلو خالفه
واحد لم يكن سبيل الكل قال الخياط وابن جرير وابو بكر الرازي المتون يعدون على
الكل الاكثر فمن مجازا قالوا عليهم بالسواد الاعظم قلنا يجب عدم الالتفات الى
مخالفة التافه اقول ... عقد المصنف هذا الباب لبيان ما يكون شرطا في
الاجماع وما لا يكون شرطا فيه مما ظن انه شرط وذكر فيه خمس مسائل الاولى
ان الاجماع في كل فن من الفنون ليس بشرط ان يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن في ذلك
العصر فلا عبرة بقول العوام ولا بقول علماء فن في غير فنهم لان قولهم فيه يكون بلا دليل
للوهم عالمين بادلته والقول بلا دليل خطأ لا يعتد به ومنهم من اعتبر قول الاصولي
والفقيه اذا كان ممكنا من الاجتهاد فيه واختاره الامام ومنهم من عكس ومنهم من قال
لا بد من موافقة العوام ايضا واختاره الآمدي قوله فلو خالفه واحد اي يمتنع
على اشتراط قول جميع المجتهدين انه اذا خالف واحد لا يكون قول غيره اجماعا ولا حجة
لان ادلة الاجماع كقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين لا تتناول ذلك لان قول
البعض ليس هو سبيل الكل وهذا هو اختيار الامام والآمدي وابن الحاجب انه
اذا ندر المخالف لا يكون اجماعا قطعيا قال ... الثاني انه حجة انه يبعد ان يكون
الراجح مع الاقلين وقال ابو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي ينعقد الاجماع
مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وغيره وعبر عنه المصنف بالاكثر واستدلوا
بما مر من احد لهم ان لفظ المومنين الوارد في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وكذا غيره
من الادلة يتعلق على الكل والمومنين كما يقال للبقعة انها سوداء اذا كان فيها شعرات بيض

www.alukah.net

وان صدق على الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المومنين وجوابه ان لفظ المومنين
انما يصدق على الاكثر مجازا فان الجمع المعرف بال حقيقة في الاستغراق والبعض انما يقال
انهم يستوا كل المومنين الثاني قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم وجه الدلالة
انه امر باتباع السواد الاعظم وهو الاكثر فيكون قولهم حجة واجيب في المحصول بان السواد
الاعظم هو كل الامة لان ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولو اما ذكرناه لكان نصف الامة
او ازاد على النصف الاخر بواحد يكون قولهم حجة وليس كذلك والبه اشار المصنف بقوله
مخالفة الثلث اي ثلث الامة ويحتمل ان يكون المراد الثلاث التي هي اسم العدد فان الجماعة
الا من نقل عنهم المصنف الخلاف في هذه المسئلة يسلمون ان مخالفة الثلثة قادحة كما
اقتضاه كلام الامام ونقل الآمدي عن قوم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر قدح في الاجماع
والا فلا الثاني البينة لابد له من سند لان الفتوى بدونه خطا قيل
لو كان فهو الحجة قلنا ملزوم ان دليلين قيل صحح وا بيع المراضات بلا دليل قلنا
بل يترك الكفاءة بالاجماع اقول شرع في بيان شرط اخر وهو انه لابد للاجماع
من شيء يستند اليه من نص او قياس لان الفتوى في الدين بلا دليل وامارة خطا للكونه
قولا في الدين بالتشهي والامة معصومة من الخطا ولك ان تقول انما يكون خطا عند عدم
الاجماع عليه اما بعده فلا لان الاجماع حق وحكى الآمدي وغيره عن بعضهم انه
لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عن توفيق توفيق بان يوفقهم الله تعالى للاختيار
الصواب ولما حكى الامام هذا القول عبر عن التوفيق بالتخيير تبعا لصاحب المعتمد
وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل ان المراد بالتخيير بهوا لتشهي وهو سهو ورد فانه غير مطابق للادلة ولان الامام قد نص في المسئلة التي يلي هذه على
جواز الاجماع عن التشهي وانتفى كلامه انه لا خلاف فيها والمراد بالتشهي هو الدليل
الخفي كاخبار الآحاد والعمومات قوله قيل لو كان اي احتج لخصم بوجهين
احدهما ان الاجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ فلا يكون
للاجماع فايدة اجاب المصنف بان الاجماع والسنة يكونان دليلين واجماع الدليلين
على الحكم جايز ومفيد واجاب ابن الحاجب ايضا بان فايدته سقوط البحث عن الدليل
وحرمة المخالفة الجايزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعا به وبان ما ذكروه يقتضي
انه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قايل به الوجه الثاني انه لو توقف الاجماع على السند
لما تبع بدونه لكنه قد وقع فانهم اجمعوا على صحة بيع المراضات بلا دليل وجوابه انا
نسلم انهم اجمعوا عليه من غير دليل فان غاية ذلك انهم لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع على بيع
المراضات ذكره ابو الحسين في المعتمد فعلله فيه الامام ومن تبعه فان اراد وا به المطاطاة
وهو الذي يشد به القرايض فهو باطل عند الشافعي وان اراد وا غيره فلا بد من بيانه
وبهان

وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند وفي فرعان الاول يجوز الاجماع
على الامارة لانها مبدا الحكم قيل الاجماع على مخالفتها قلنا قيل الاجماع فيما
اختلف فيها قلت منقوض بالعموم وخبر الواحد اقول يجوز انعقاد الاجماع
عن امارة كما جاز انعقاده عن الدليل خلافا للمخبر جعفر الطبري وطايفة وانما قلنا ذلك لان
الامارة مبدا الحكم اي طريق الى اثبات الاحكام كالدليل فجاز ان يصير سندا للاجماع واستدل
عليه الآمدي وابن الحاجب باجماعهم على تحريم الخمر قياسا على الارز والشعير ونحوه انا
ماتت فيه الفارة قياسا على السمن وعلى امامة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على تقديمه في الصلاة
وقيل هو جايز غير واقع واقتصر المصنف عليه وقيل انه جايز ولكنه غير واقع وقيل
ان كان القياس جليا جاز والا فلا وقيل يمنع مطلقا واقتصر المصنف على ذكر الخلاف
في الجواز واختار الجواز مطلقا واستدل عليه بما قلناه من الامارة مبدا الحكم الشرعي واستدل
المانعون بوجهين احدهما ان الاجماع منعقد على انه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة
فلو صدر الاجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته لان مخالفة الاصل يقتضي مخالفة الفرع
الثاني مخالفة
للمن مخالفة الاجماع ممتنعة اتفاقا كما تقدم واجاب المصنف بانه انما جاز مخالفة
الامارة قبل الاجماع على حكمها اما اذا اقترن الاجماع بها فلا الاعتضادها به الوجه الثاني
ان العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الاجماع عنه لان من لا
يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القايل بحجيتها وجوابه ان ذلك منقوض بالعموم
وخبر الواحد فان الخلاف قد وقع في حجيتها كما تقدم في موضعه مع جواز صدور الاجماع
عن كل منهما اتفاقا الثاني الموافق لحديث لا يجب ان يكون فيه خلافا
لابي عبد الله البصري لجواز اجتماع دليلين اقول ذكر في هذا الفرع ان الاجماع
الموافق لمقتضى حديث لا يجب ان يكون صادرا عنه لانه يجوز اجتماع دليلين على مدلول
واحد وحينئذ يجوز ان يكون سند الاجماع دليلا غير ذلك الحديث وقال ابو عبد الله
البصري يجب استناده اليه وتعلله برهان في الوسيط عن الشافعي لانه لا بد له من سند
كما تقدم وقد تبعنا صلاحيته لهذا له والاصل عدم غيره وقال الشافعي عبد الوهاب المالكي
في ملخصه ان كان الخبر متواترا فلا خلاف في وجوب استناده اليه وان كان من الآحاد فان
علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم علموا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وانهم علموا بموجبه
ولكن لم نعلم انهم علموا لاجله ففيه لمن منع مذاهب ما لنا ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم
والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن علموا بما يتضمنه فلا يدل على انهم علموا لاجله وهل
يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لا بد ان يعلم الحاكم

www.alukah.net

يدل على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان التسمع دل على عصمتهم بخلاف الشهود
المسألة لا يشترط انقراض العصر المجمعين لان الدليل قام بدونه قيل واتفق الصحابة
على رضي الله عنهم في بيع ام الولد ثم رجع ورد المنع اقول هل يشترط في انعقاد
الاجماع موت المجمعين او لا فقال الامام واتباعه لا يشترط وقال الامام احمد
وابن فورك يشترط وفصل الآمدي بين الاجماع السكوتي وغيره كما مر وقال امام الحرمين
ان قطعوا بالحكم فلا يشترط وان لم يقطعوا به بل استندوه الى الظن فلا بد من تطاول الزمان
سئل اتوالم لا واستدل المصنف على عدم الاشتراط بان الدليل الدال على كون الاجماع حجة
ليس فيه تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على الاطلاقه اذ الاصل عدم التقييد واستدل
الخصم بانه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع لكن الرجوع ثابت
فان عليا رضي الله عنه وافق الصحابة رضي الله عنهم في منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فانه قال
فانه قال كان رأيي ورأي عمر ان لا نبيعهن وقد رأيت الآن بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك
مع الجماعة احب الينا من رأيك وحده اجاب المصنف بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع او
معناه لا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع قال في المحصول لا كلام على وعبيدة انما يدل على
اتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة قالوا بالجواز ايضا
كما تقدم قول اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول قال الرابعة
لا يشترط التواتر في نقله كالسنة اقول ذهب الامام والكرخي واتباعهما كابن
الحاجب الى ان الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة لان الاجماع دليل يجب العمل به
فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة وذهب الاكثرون كما قاله الامام الى انه ليس بحجة
قال الكرخي والخلاف ينبني على ان دليل اصل الاجماع هل هو مقطوع به او مظنون
قال الخامسة اذا عارضه نص اول القابل له والا تساقطا اقول
اذا عارض الاجماع نصا من الكتاب او السنة فان كان احدهما قابلا للتاويل بوجه ما
اول القابل له سواء كان هو الاجماع او النص جمعا بين الدليلين وان لم يكن احدهما قابلا
للتاويل تساقطا لان العمل بهما غير ممكن والعمل باحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح
وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين او كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا فلا تعارض
كما ستعرفه في القياس ان شاء الله تعالى ولنختم الباب بفروع ذكرها في المحصول منها اذا
استدل اهل العصر بدليل او ذكروا للحديث تاويلا فذكر اهل العصر الثاني دليلا آخر
او تاويلا آخر من غير قدح في الاول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين لان الظاهر لم
يزل الا على ان في كل عصر من غير نكير وكان ذلك اجماعا ومنها اجماع الصحابة رضي الله عنهم
حجة خالفه من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم لنا ان الصحابة رجعوا اليهم
وتابع كثيرة قول على اعتبارا بقولهم بعدهم جاز ابن الحاجب فان نشأ التابعي بعد اجماعهم
فقيل اعتبار موافقته خلاف مبني على انقراض العصر ومنها المبدع ان لفقناه فلا اعتبار
بقوله

بقوله لكن الجواز التمسك باجماعنا على كفره في تلك المسائل لانه انما ثبت خروجهم عن
الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور وان لم نكفره اعتبرنا
قوله لانه من المؤمنين وحكى ابن الحاجب قولا ثانيا انه لا يعتبر لعسر تفسيقه وثالثا
ان قوله يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره يعني انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد
دونه والجواز لغيره ذلك ومنها جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء وقال
ابن الحاجب ان انكار الاجماع القطعي ليس بكفر وفي القطعي بكفره مذاهب المختار ان كان
مشهورا للعوام كالعبادات الخمس كفر والا فلا انتهى واما اصل ان من جحد مجمعا عليه
احوال احدها ان يكون ذلك المجمع عليه معلوما من الدين بالضرورة كما كان الاستلام ركنا فيه
فحكى وكذا المشهور المنصوص عليه في الرابعة الثالثة ان لم يبلغ رتبة الضروري لكنه
مشهور فينبغي ان كان رفعه نص كالصلوات فكفر بتكفيره خلاف والاصح نعم وان لم يكن فيه
نص فكفر بالحكم بتكفيره خلاف صحح الفتاوى رحمه الله تعالى في باب الردة من الروضة التكفير
وقال الرافعي في باب حد الخمر عن الامام انه لم يستحسن اطلاق القول بتكفير المستحل
وقال كيف يكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله
الثالثة اذا كان خفيا لا يعرفه الا الخواص كفسخ البيع بالوطء قبل الوقوف وتوريث بنت
الابن السدس مع بنت الصلب فاذا اعتقد المعتقد شيئا من هذا انه خلاف اجماع العلماء
لم يكفر لكن يحكم بضلاله وخطائه والفرق في هذا القسم بين المنصوص وغيره لاشتراك
الكل في الخفاء ولا يعلم فيه خلاف قال الكتاب الرابع في القياس اقول
القياس ميزان العقول وسبيان الفحول لانه مناط الاجتهاد ومنبع الآراء والكافل بتفاصيل
الاحكام عند تشاجر الغواة والمستدل على جميع الوقائع والحوادث اذا فقدت النصوص
ولخلفت الاقوال وطن ضيق المسالك وافسد اراد الذرائع قال وهو اثبات
مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت اقول القياس
التقدير والمساواة تقول قست الشيء بالشيء اي قدرته على مثاله وفي الحديث ليس مابين فرعون من
الفراعنة وفرعون هذه الامة قايس شبر والقايس والعبد سواء قال السبكي رحمه الله تعالى
في قول من قال القياس التقدير والمساواة مسامحة في شيئين احدهما الحاق التقدير وليس
كل تقدير قياسا الا ترى الى قوله تعالى الذكر خلق فسوى والذكر قدر فهدى اي جعله في بعيته
واقدر مخصوص وليس معناه قدره بغيره الا ان يراد اليه بتاويل والثاني ان المساواة صفة
المقايس والقياس صفة القايس وفعله فلو قال بوضع المساواة التسوية كان اولى انتهى
معناه في الاصطلاح ما ذكره المصنف وله اربعة اركان الاصل والفرع
وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور وقوله اثبات كالجنس دخل فيه
وحكم

المحدود وغيره والقيود التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات هو القدر المشترك
بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه اللفظة بثبوت الحكم او بعدمه
والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بامر على امر وقوله مثل حكم معلوم احتراز
به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا واشار به ايضا الى ان الحكم الثابت
في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله فان
الاحكام والمثل تتصوره بديهي اي لا يحتاج الى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون
كون الحار مثلا للحار ومخالفا للبارد فلو لم تكن تصور المثل بديهيا والمخالف بديهيا
لكان الخالي عن ذلك التصور خاليا عن التصديق وقوله حكم معلوم غير مدلول
في الاضافة لما بعده واشار به الى الركن الاول وهو حكم الاصل والمراد به ههنا نسبة
امر الى آخر ليكون شاملا للشرعي والعقلي واللغوي احيانا كان او سببا فان القياس
يجري في كلها على ما ستعرفه وقوله معلوم اشار به الى الركن الثاني وهو الاصل
وقوله في معلوم اشار به الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو التصور فدخل
فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على كل هذه
الامور وانما عبر به وانما عبر به ولم يعبر بالشيء لان القياس يجري في الموجود والمعدوم سواء
كان ممتنعا او ممكنا والشيء لا يشمل المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند
الاشاعرة وانما رجح التعبير به ايضا على التعبير بالاصل والفرع لان الانتقال لتصورهما فرع
عن تصور القياس فتعريفه بهما دور وقوله لاشتراكهما في علة الحكم اشار
به الى الركن الرابع وهو العلة وسيأتي تعريفها واحترز بذلك عن اثبات مثل حكم معلوم
في معلوم آخر لا لاشتراكهما في العلة بل لدلالة نص او اجماع فانه لا يكون قياسا وقوله
عند المثبت ذكره لتناول الصحيح والفاسد فيما يفتش الامير وغيره بالمثبت وهو القياس
ليعم المجتهد والمقلد كما يتبع الآن في المناظرات قال الكرخي وهذا الحد يرد عليه
اشكال لا يخفى عنه وهو ان اثبات الحكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا في الحد
ينافي توقف القياس عليه وهو دور ولك ان تقول انما يلزم ذلك لو كان التعريف حدا
ونحن لا نسلمه بل ندعي انه رسم وقد اشار اليه امام الحرمين في البرهان حيث قال

قبل الحكمان غير متماثلين في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب
بالنذر كالصلاة قلنا تلازم والقياس لبيان الملازمة فالتماثل حاصل على هذا التقدير
والتلازم والافتراق لا نسلمهما قياسا وفيه بابان الاول في بيان انه حجة وفيه مسائل
الاولى اعترض الخصم على هذا فقال انه غير جامع لان اشتراط تماثل

الحكمين

الحكمين مخرج لقياس العكس وهو اثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض
علية فيه ومثاله ما قاله المصنف وبتقديره انه اذا نذر ان يعتكف صائما فانه يشترط
الصوم في الاعتكاف اتفاقا ولو نذر ان يعتكف مصليا لم يشترط اجمع اتفاقا فاثبت جواز التفريق
واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه ابو حنيفة ولم يشرطه
الشافعي فيقول ابو حنيفة لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق
لم يصر شرطا له بالنذر والجامع بينهما عدم كونها شرطين حالة الاطلاق فالحكم الثابت
في الاصل اعني الصلاة عدم كونها شرطا في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير
واجبة بالنذر والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطا في صحة الاعتكاف
والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة اجاب المصنف بانا لا نسلم
انه غير جامع فان الذي سميتموه قياس العكس انما هو تلازم فان المستدل يقول لو لم يشترط
الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجبا بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطا
فهذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم والى هذا اشار بقوله قلت تلازم ثم ان دعوى
ملازمة امر لامر لا بد من بيانها بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء
وهو انا لو لم نشترط لصحة الاعتكاف الوجب بالنذر قياسا على الصلاة والية اشار
بقوله والقياس لبيان الملازمة يعني ان القياس المحدود وهو القياس المستعمل
عند الفقهاء قد استعمل ههنا لبيان الملازمة فتلخص ان قياس العكس يشتمل على
تلازم وعلى القياس المحدود الذي لبيان الملازمة ثم شرع المصنف يبحث عن كل
واحد منهما احتمال ان يكون هذا المقصود بالايراد فاجاب عن الاول ثم عن الثاني
وحاصله ان الخصم ان اعتمد في ايراده قياس العكس على القياس الذي لبيان الملازمة
فهو غير وارد لان الاصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل على هذا التقدير
فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم ان لا يشترط ايضا حالة
النذر كما ان الصلاة لا تشترط حالة النذر فابت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس
على عدم وجوب الصلاة على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف والجامع كون
كل من الصوم والصلاة غير شرط في صحة الاعتكاف فان قولنا اثبات مثل حكم
معلوم في معلوم آخر لعلم سواء كان حقيقة او تقديرا والى هذا اشار بقوله والتماثل
حاصل على هذا التقدير وان اعتمد الخصم في الايراد على التلازم فنحن نسلم انه خارج
عن حد القياس لكن لا نضر بذلك فانه ليس بقياس عندنا لان القياس المستعمل في

www.alukah.net

الفقه والفقها انما يستعملون قياس العلة لما ما عداه كالتلازم والاقتراني فان الذي يسميها قياسا هم المناطقة از القياس عندهم قول مولف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول الخ والذي يسميه الاصوليون قياسا تسميه المناطقة تمثيلا فالتلازم قد عرفته ويعبر عنه بالاستثنائي سواء كان من اولو واما الاقتراني فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لابد فيها من النية ينتج از كل وضوء لابد فيه من النية والى هذا اشار بقوله والتلازم والاقتراني لانسميهما قياسا والتقدير المذكور في السوال والجواب اعتراض واجنب عنه قال ——— الاولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعا وقال القفال والبصري عقلا والقاساني والنهروالي حيث العلة منصوصة او الفدع بالحكم الاولى كتحريم الضرب على يتيم التافيف وداود اكثر التعبد به واحالة الشيعة والتظام واستدل الصحابا بوجوه الاول انه مجاوزة عن الاصل الى الفدع والمجاوزة اعتبار وهو مامور به بنص قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قيل المراد الانتقاظ فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية قلت المراد القدر المشترك قيل الدال على الكلي لا يدل على الجزي قلت بلى ولكن ههنا جواز الاستثنا دليل العموم قيل الدلالة ظنية قلت المقصود العمل فيكفي الظن الثاني ——— اتفق العلما على از القياس حجة في الامور الدنيوية واختلفوا في الشرعية فذهب الجمهور الى وجوب العمل بها بالقياس شرعا وذهب القفال الشاشي من المعتزلة الى از العقل قادر على ذلك يعني مع السمع ايضا وقال القاساني والنهروالي يجب العمل به في صورتين احداها از تكون علة الاصل منصوصة اما بصريح شرط او بايمايه والثاني از تكون الفدع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واعترفا بانه ليس للعقل هنا مدخل لا في الوجوب ولا في غيره وهذا الثاني ابداه في المستصفى بالحكم الوارد على سبب كرجم ماعز وامر لغير البرهان بالحكم الذي هو في معنى المنصوص عليه كقياس ضرب البول في الماء البول فيه لكنه جعل الثاني من كلام المصنف وافاد في الفدع ما يدل على العمل بالقياس وان كان جايزا عقلا وما ذكره المصنف مخالف لما في المحصول والحاصل فان المذكور فيها از داود واصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذي ذكره المصنف بعدها لكنه موافق لما نقله عنه الغزالي والامام وبه يقضي كلام الكرخي وابن الحاجب ايضا وذهب جماعة الى انه يستحيل عقلا التعبد بالقياس ونقله المصنف عن التظام والشيعة وفيه نظر من وجوه منها از صاحب المحصول والحاصل يفيدان نقلوا عن التظام انه يقول بذلك في شريعتنا خاصة قال لان منبا على الجمع بين

بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات ومنها از المصنف قال بعد هذا از القياس الكلي لم ينكره احد واز النظام يقول ان التنصيص على العلة امر القياس فلزم من ذلك ان يكون مذهب النظام كمذهب القاساني والنهروالي من غير فرق وهو قد غاير بينهما وان يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا ايضا ومنها از الشيعة منقسمة الى الامامية والزيدية فالزيدية قايلون بانه حجة كما سياتي في كلامهم فوجه استدلال الصحابا يعني الاشاعرة على كونه حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي فالاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفدع والمجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان اي عبرت عليه والاعتبار مامور به لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والى الاعتبار اشار المصنف بقوله وهو از القياس مامور به قيل المراد اي اعتبروا بنص يخصه بثلثة اوجه احدها التسليم ان المراد بالاعتبار هنا القياس بل الانتقاض فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية لانه حينيذ يكون معنى الآية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فعيروا الذرة على البر وهو قرينة عايه للركاكة فيصان كلام الباري تعالى ومنه عن هذا اجاب المصنف بان المراد من الاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والانتقاض والمشترك بينهما هو المجاوزة فان القياس مجاوزة عن الاصل الى الفدع كما تقدم والانتقاض مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه ولكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الانتقاض فان من سئل عن مسئلة فاجاب بالايتا وما فانه يكون بالحيلا ولو اجاب بايتا وما متاول غير فانه يكون حسنا الاعتراض الثاني انه لا يلزم من الامر بالاعتبار الذي هو للقدر المشترك الامر بالقياس فان القدر المشترك بمعنى كلي والقياس جزي من جزياته والدال على الكلي لا يدل على الجزي واجاب في المحصول بوجهين احدهما وعليه اقتصر المصنف از ما قاله الخصم من كون الامر بالماهية الكلية لا يكون امرا بشيء من جزياتها جزيا على التعيين فمسلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهو جواز الاستثنا فانه يصح ان يقال اعتبروا الا في الشيء الفلاني وقد تقدم غير مرة از الاستثنا معيار العموم وهذا الجواب ضعيف لان الاستثنا انما يكون معيارا للعموم اذا كان عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله لما قطعا وظنا ونحن لا نسلم ان الاستثنا بهذا التفسير يصح هنا فان الفعل في سياق الاثبات لا يعم وايضا فان هذا الجواب لو صح لا يمكن المراده في سائر الكليات فلا يوجد كلي الا وهو يدل على سائر الجزيات وهو محال والجواب الثاني ان ترتيب الحكم على الشيء يقتضي العلية وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم ان يكون كل اعتبار مامورا به

www.alukah.net

وهو ايضا ضعيف للكونه اثباتا للقياس بالقياس الاعتراض الثالث سلمنا ان الاية تدل على الامر بالقياس لكن لا نجوز التمسك بها لان التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم انما يفيد الظن والشارع انما اجاز الظن في المسائل العلمية وهي القدوع بخلاف الاصول لغرظ الاهتمام بها اجاب المصنف بانا لا نسلم انها علمية لان المقصود من كون القياس حجة انما هو العمل به لا اعتقاد حقيته كاصول الدين والعلميات يكتفى فيها بالظن فلا يضر ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره وقد يقرر به في التحاصيل وهو راي ابي الحسين وان كان الاكثرون كما نقله الامام والآمدي انه قطعي الثالث نصه معاذ وابي موسى قبل كان ذلك قبل نزول اليوم اكملت لكم دينكم فلس المراد الاصول لعدم النص على جميع الفروع الوجه الدليل الثاني من السنة على حجية القياس ما ورد انه صلى الله عليه وسلم بعث معاذا وابا موسى الاشعري الى اليمن قاضيين كل واحد منهما في ناحية فقال لهما بم تقضيان فما لا اذا لم تجدا الحكم في السنة يقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال صلى الله عليه وسلم اصبتما فصار ذلك دليلا على كون القياس حجة اعترض الخصم بان تصويب النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فيكون القياس حجة في ذلك الزمان لكون المنصوص غير وافيا بجميع الاحكام اما بعد نزول الاية والتنصيص على الاحكام فلا يكون حجة لان شرط القياس فقد النص اجاب المصنف بان التنصيص دال على كونه حجة مطلقا والاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت والمراد من الاكمال في الاية انما هو لكمال الاصول لانا نعلم ان التنصيص النصوص لم تشمل على احكام الفروع كلا منفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لاثبات تلك الفروع قال الثالث ان ابا بكر رضي الله عنه قال في الكلالة اقول برايي الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا وعمر رضي الله عنه امر ابا موسى ان يعتمد اليه بالقياس وفي رواية اجدا قضي برايي وفي عثمان رضي الله عنه ان اتبعت رايك فسديد وفي علي رضي الله عنه اجتمع راي وراي عمر في بيع ام الولد وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم والاشتهر قيل دنوه ايضا قلنا حيث فقد شرطه توقفنا الوجه الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع فان علي الصحابة رضي الله عنهم قد تكرر منهم القول به من غير نكير وكان ذلك اجماعا بيانه ان ابا بكر رضي الله عنه سئل عن الكلالة فقال اقول برايي فان يكن صوابا فمن الله تعالى وان يكن خطا فمني ومن الشيطان الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا كما قاله المصنف وان عمر رضي الله عنه لما ولى ابا موسى الاشعري البصرة كتب اليه العهد وامره فيه بالقياس فقال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك وفي رواية اجدا قضي فيه برايي وفي عثمان رضي الله عنه لعمار ان اتبعت رايك فسديد وان تتبع راي من قبلك فنعم الراي وفي علي رضي الله عنه اجتمع راي وراي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن وقد رايت الآن بيعهن وقاس ابن عباس رضي الله عنهما الجد على ابن الابن في حجب الاخوة فقال الا تتقي الله زيد بن ثابت جعل ابن الابن ابنا والجد لا اب الاب اذا ثبت صدور القياس بما قلناه وبغيره من الوقايع الكثيرة المشهورة الصادرة عن اكابر الصحابة رضي الله عنهم التي لا ينكرها الا معاند ولم ينكر ذلك احد عليهم والاشتهر انكاره ايضا فكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتي ليس بحجة قلنا عند عدم التكرار وهذا الدليل هو الذي ارتضاه ابن الحاجب واد عى ثبوته بالتواتر وضعف ما عداه من الادلة قال الرابع ان ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والتنقيضات لا يمكن العمل بها والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين الراجح الوجه الدليل الرابع على حجية القياس الدليل العقلي وهو ان المجتهد اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع تحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشيء يستلزم حصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه ان يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا ان يعمل بالوهم دون الظن لان العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا فتعين العمل بالظن وهو المطلوب قال المنكرون للقياس احتجوا بوجوه وقبل تقديم الكلام عليه فيريتعين الفقه هي احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى لا تقدموا او لا تقف ولا ترطب وان الظن ليس الحكم بقطوع والظن في طريقه اقول اجمع المنكرون للقياس بوجوه ستة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمعقول والمعقول الاول الكتاب وهو اثنا عشر منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدي الله ورسوله للكونه قولا بغير العلم والسنة ومنها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ومنها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وجه الدلالة ان الحكم الثابت بالقياس غير معلوم للكونه متوقفا على امور لا يقطع بوجودها بوجود دها فلا يجوز العمل به للاية ومنها قوله تعالى ولا ترطب ولا يابس الا في كتاب مبين فانه يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لان شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظن فلا يغني شيئا اجاب المصنف بان الحكم بمقتضى القياس يقطع به والظن وقع في طريقه المفضي اليه كما وقع في تحديد الفقه وهذا الجواب ليس بشيء اذ الاية والاية الرابعة بالجواب عن الاولى انه لما امرنا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم

www.alukah.net

بالقياس لم يكن القول به تقديما بين يدي الله ورسوله والجواب عن الرابعة انه يستحيل ان يكون المراد منها استيعاب الكتاب على جميع الاحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد منها الدلالة عليها من حيث الجملة سواء كان بواسطة او بغير واسطة او بغير واسطة وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج الى القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجا اليه

الدليل الثاني على ابطال القياس السنة وهو الحديث الذي اشار اليه المصنف بقوله ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فأنا قلته وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله فانه يدل على ان العمل بالقياس ضلال الدليل الثالث على ابطال القياس الاجماع فان بعض الصحابة قدمه على ما تقدم ايضاحه من ادلة الجمهور وسكت الباقون عنه فكان اجماعا اجاب المصنف عن السنة والاجماع بانهما معارضان بمثلهما كما تقدم ايضاحه فيجب التوفيق بينهما بان يحمل العمل به على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد

الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة قلنا معارض بنقل الزيدية عنهم

الدليل الرابع ان الامامية من الشيعة نقلوا عن العترة يعني اهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة وجوابه ان نقل الامامية معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة ايضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على انه قد تقدم ان اجماعهم ليس بحجة

الخامس انه يؤدي الى الخلاف والمنازعة وقد قال تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا قلنا الآية في الآراء والحروب لقوله صلى الله عليه وسلم اختلاف امتي رحمة

الدليل الخامس المعقول وهو ان القياس يودي الى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستبداد ولانه تابع للامارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا وجاب في المحصول ان هذا الدليل بعينه قائم في الادلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا واجاب المصنف بان الآية انما وردت في الآراء والحروب لقرينة قوله تعالى فتفشلوا ويذهب ريحكم اما التنازع في الاحكام فجائز لقوله صلى الله عليه وسلم اختلاف امتي رحمة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب المحاصل

السادس الشارع فصل بين الازمنة والامكنة في الشرف والصلاة في العصر وجمع بين الماء والتراب في التطهير واوجب التعفف عن تحريم الشوهاء دون الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقاذف الزنا وشرط فيه شهادة اربعة دون القتل وذلك يناقض القياس فكان القياس حيث عرف المعنى اقوى

الدليل السادس وهو من المعقول ايضا وعليه اعتمد النظام ان الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات واثبت احكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله مناقض القياس لان مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة اخرى تماثلها في ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع اما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فضل من الازمنة في الشرف فضل ليلة القدر والاشهر الحرم على غيرها وكذلك الامكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان في الحقيقة وفرق ايضا بين الصلوات الخمس في القصر وفي قصر الرباعية دون غيرها واما بيان الجمع بين المختلفات فلانه جمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة بهما مع ان الماء ينظف والتراب يشوه واما بيان الاحكام التي لا مجال للعقل فيها فلانه تعالى اوجب التعفف اي غض النظر بالنسبة الى الحرة الشوهاء وبشرها مع ان الطبع لا يميل اليها دون الامة الحسناء التي يميل اليها الطبع ويحتمل ان يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر او يريد به كون الواطئ للحرة يصير محصنا بخلاف وطء الامة وايضا فلانه تعالى اوجب القطع في سرقة القليل دون غصب الكثير واوجب الجلد على القاذف بالزنا دون اللعن اي بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في المحصول وشرط في شهادة الزنا شهادة اربعة رجال وأكتفى في القتل الشهادة على الفعل باثنين مع كونه اغلظ من الزنا اجاب المصنف بانا ندعي وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى اي العلة الجامعة مع انتفاء المعارض وغالب الاحكام من هذا القبيل وما ذكرتم من الصور فانها نادرة الانقداح في حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين المتماثلات يجوز ان يكون لانتفاء صلاحية ما يتوهم انه جامع او لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع وقد ذكر الفقهاء معاني هذه الاشياء

الفرق بين المتماثلات قال النظام والبصري وبعض الفقهاء ان التنصيص على العلة امر بالقياس والفرق بين ابو عبد الله بين الفعل والترك لنا اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرا حمل عليه الاسكار مطلقا وعليه اسكارها قيل الغالب عدم التقييد قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد قبل لو قال لعلة الحرمة الاسكار لافاد

المسألة الثانية في ان تنصيص الشارع على علة الحكم امر بالقياس ام لا في كل الصور بالنص اقول

هل يفيد الامر بالقياس اولا فقال النظام وابو الحسين البصري وجماعة من الفقهاء وكذا الامام احمد ان تنصيص الشارع على علة الحكم امر بالقياس مطلقا سواء كانت تلك العلة علة الفعل كقوله تصدقوا على هذا الفقير او الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها وقال ابو عبد الله البصري التنصيص على علة الفعل لا يكون امرا بالقياس بخلاف علة الترك

www.alukah.net

والصحيح عند الامام والآمدي واتباعهما انه لايكون امرا به مطلقا بل لابد في القياس من دليل
يدل عليه وتقله الآمدي عن اكثر الشافعية ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار
الدليل به والذي نقله عن الظاهر هو المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه
وهو استحالة القياس انما محله عند عدم التنصيص على العلة ونقل عنه الغزالي في
المستصفى ان التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارد ها بطريق عموم اللفظ
لا بالقياس قوله لنا اي الدليل على ما قلنا من ان الشارع مثلا اذا قال حرمت الخمر
للونها سكرة يحتمل ان تكون علة التحريم هي الاسكار مطلقا حتى يثبت التحريم في
كل مسكر ويكون امرا بالقياس كما هو مذهبكم ويحتمل ان تكون علة اسكارا لخمر بحيث
يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة بجواز اختصاص اسكارها بترتيب مفسدة
عليه دون اسكار النبيذ واذا احتمل الامران فلا يتعدى التحريم الى غيرها الا عند
ورود الامر بالقياس واذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق الاولى
وذلك ان نقول هذا الدليل بعينه يقتضي امتناع القياس عند التنصيص على العلة
مع ورود الامر به ايضا قوله قيل الاغلب اي اعترض الخصم بوجهين احدهما
ان الغلب على الظن هو في هذا المثال كون الاسكار علة التحريم مطلقا لانه وصف مناسب
للحكم واما كونه من خمر او غيره فلا اثر له وحينئذ فيجب ترتيب الحكم عليه حيث وجد
ويحتمل ان يريد ان الغلب في العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء
اجاب المصنف بان النزاع انما هو في ان التنصيص على العلة هل يستقل بافادة
وجوب القياس اولا وما ذكرتم يقتضي انه لابد ان ينضم اليه كون العلة مناسبة او ان الغالب
عدم تقييدها بالمحل ويحتمل ان يريد بما ذكره في المحصول وهو ان مجرد التنصيص على
العلة لايلزم منه الامر بالقياس مما تدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل لاحتمال ان
تلك العلة اعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس الاعرابي الثاني احتمال
الذي ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر بخصوص بالمثال المذكور فلا يقتضي دليلكم في غيره
كما اذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل يقطع ههنا وتثبت
الحرمة في كل الصور اجاب المصنف بانا نسلم ثبوت الحكم ههنا في كل الصور
لكنه يكون بالنص لا بالقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة
يوجب للعلم بثبوت هذا الحكم في كل مسكر من غير ان يكون العلم ببعض الافراد متاخرا
عن العلم بالبعض الآخر وحينئذ فلا يكون هذا قياسا لانه جعل البعض اصلا والآخر فرعا
بل من العكس وانما يكون قياسا اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة اشارة
الى ان المحصول اذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الاسكار ان الحكم يكون ثابتا في النبيذ
بقيد من المقدرات بالنص وهو شكل فان اللفظ لم يتناوله ولعل هذا هو المعتبر
لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه احد

وهو ان التمثيل لم يورد السؤال هكذا وايضا فلانه يقتضي حصر التحريم في الاسكار وهو
باطل قطعا واستدل ابو عبد الله البصري على مذهبه بان من ترك اكل شيء للونه نودي فانه
يدل على تركه لكل يود بخلاف من ارتكب امرا لمصلحة كالتصدق على فقير فانه لا يدل
على تصدقه على كل فقير والجواب انا لانسلم انه يدل على تركه لكل يود سلمنا لكنه
لقرينة التأذي لا لمجرد التنصيص على العلة قوله الثالثة القياس اما قطعي
او ظني فيكون الفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم المأفف او مساويا كقياس
الامة على العبد في السراية او دونه كقياس البطيخ على الرز في الربا فيدل تحريم
المأفف يدل على تحريم الاذى عرفا او يلزمه قول الملك لملكه اذا قتله ولا تستخف به
فيدل لو ثبت قياسا لما قال به منكره قلت القطعي لم يتكلم فيدل نفي الادنى
يدل على نفي الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير قلت اما الاول
فلان نفي الجنس يستلزم نفي الكل واما الثاني فلان النقل فيه ضروري والاضروري ههنا
قوله الكلام على هذه المسئلة في امرين احدهما القياس والثاني الحكم
الذي في الاصل فاما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا
وقد يكون ظنيا فالقطعي يتوقف على مقدمتين قطع احديهما العلم بعلية الحكم
والثانية العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع فاذا اعلم المجتهد علم بثبوت
ثبوت الحكم في الفرع سواء كان الحكم مقطوعا به او مظنونا ثم مثل له الامام
بقياس تحريم الضرب على تحريم المأفف فانه قياس قطعي اذا نعلم ان العلة هي
الاذى ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم ههنا ظني لان دلالة الالفاظ عند
التقييد الا الظن فنلخص ان القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه
ظني وحاصله انا قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل في حكمه المظنون
واما القياس الظني فهو ان يكون احدى المقدمتين او كلتاهما مظنونين كقياس السفرجل
على البر في الربا فان الحكم بان العلة هي الطعم ليس مقطوعا به جواز ان تكون هي الكيل
او القوت والى هذا اشار المصنف بقوله القياس اما قطعي او ظني او الامر الثاني
الحكم الذي في الاصل فان كان قطعيا فيستحيل ان يكون الحكم في الفرع اولى
منه لانه ليس فوق اليقين مرتبة وان لم يكن قطعيا لم يخل اما ان يكون القياس قطعيا
او لا يكون فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اولى منه من ثبوته في الاصل وقد يكون
مساويا له وقد يكون دونه فالاولى القياس تحريم الضرب على تحريم المأفف فان الاذى

www.alukah.net

ش الكل واما المساوي فكقياس الامة على العبد في سراية العتق من البعض
الى الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله صلى الله عليه وسلم من اعتق له شركا له في عبد
قوم عليه ثم قسنا عليه الامة وهما متساويان في هذا الحكم للتساوي في علته
وهو شقوف الشارع الى العتق وتسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الاصل
وتسميان ايضا بالقياس الجلي وهو ما يقطع فيه بنفي تاثير الفارق بين الاصل
والفرع فانا نقطع بان الفارق بين العبد والامة وهو الذكورة والانوثة لا تاثير لها في
احكام العتق واما الادون فهي الاقيسة التي يستعملها الفقهاء في مباحثهم كقياس
البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم فانه يحتمل ان تكون العلة انما هو القوت او الكيل
كذا علله بعض الشارحين وعلله بعضهم بان الطعم في المقتات انما هو في البطيخ والي
هذا اشار المصنف بقوله فيكون الفرع الى اخره وهو مندفع على القياس من حيث
وليس بدفع على القياس الخفي وان اوهمه كلام المصنف وصرح به الشارحون ايضا
ولهذا اجمع الانام مسلمين مستعملين وقدرهما كما مر في الذكر قدرناه واعلم ان في
كلام المصنف نظرا من وجوه اولها ان تعميم القياس الى الادون ان اراد به ضعف العلة
بمعنى ان فيها من المصلحة او المفسدة دون ما في الاصل وهذا لا يقتضي ان الحكم القياس
لان وجود شرطه وجود العلة كما ان في الفرع كما سنبين وان اراد به شيئا اخر فلا بد من
بيانه ثانيها ان الحكم في تحريم الضرب وغيره من امثلة نحو الخطاب بانه من القياس
يقتضي ان اللفظ لم يدل عليه لان القياس احاق ما تلوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر
قبيل الاوامر والنواهي ان اللفظ يدل عليه بالالتزام وستاتي مفهوم موافقته وهذا وارد
ايضا على كلام الانام واتباعه ومنهم من قال المنع من الفاء في ينقول بالعرف عن موضوعه
اللغوي وهو اللفظ بان الى المنع من انواع الاذى فعلى هذا يكون الفاء في ثابتا بالمنطوق
لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فحصلنا على ثلثة مذاهب ذكرها من تكلم على المحصول
والذي اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم الاصوليين ونص عليه
الشافعي في الرسالة ثم قال وقد تمنع بعض اهل العلم ان يسمى هذا قياسا وحيث قلنا
انه يكون قياسا فيكون قطعيا بالاخلاف قوله قيل تحريم اي استدل القايل
بان الفاء يدل على تحريم انواع الاذى ثلثة اوجه احدها فهم اهل العرف
له وجوابه انه لو كان كذلك لم يحسن من الملك اذا استولى على عبده ان يامر بجلاد
ضربه ونهاه عن الاستخفاف به لكون النهي عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل
بالالتزام على تحريم الضرب لكنه يحسن كما اجاب به الانام فتبعه المصنف وفيه نظر
من وجهين احدهما انه لا يطابق المدعى اصلا لان الكلام في نقل الفاء في نقل
الاستخفاف والملزم من عدم النقل في لفظة عدم النقل في اخرى فلو قال والاصل في

لاستقام الكلام ان تحريم الضرب لو ثبت بالقياس يخالف فيه من يخالف في القياس
واجيب بان هذا هو القياس الجلي الباقي ان اللهي عن الاستخفاف او التافيف
لا يدل على تحريم القتل بطريق ظاهر فعايته ذلك انه طرح بمخالفة الظاهر وامر بعض
انواع الاستخفاف وهي عن الباقي لغرض فالاولى في الجواب منع النقل وقد اجاب
به الانام ايضا الدليل الثاني ان تحريم الضرب لو ثبت بالقياس يخالف فيه من خالف
في القياس واجيب بان هذا هو القياس الجلي والمنكرون للقياس لم ينكروه بل انما
انكروا القياس الخفي فقط الدليل الثالث ان نفي الادنى يدل على نفي الاعلى كقولهم فلان
لا يملك الحبة فانه يدل على نفي الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير
فانه يدل على انه لا يملك شيئا البتة من غير نظر الى القياس فكذلك نفي التافيف مع الضرب
والتقدير هو النقير الذي على ظهر النواة والقطمير هو الذي في شقها هكذا قاله في المحصول والمعروف
من الصحاح ان الذي في شقها هو الفتيل والقطمير هو القشرة الرقيقة يعني الثوب
اجاب المصنف بان المثال الاول انما دل فيه بنفي الادنى على نفي الاعلى للون
الادنى وهو الحبة جزءا للاعلا ونفي الجزء مستلزم لنفي الكل واما الباقي وهو النقير
والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال انه ليس المراد نفيهما بل نفي ما يتساوى شيئا
فدعوى النقل فيها ضرورة بخلاف صورة النزاع فانه لا ضرورة فيها الى دعوى النقل
لجواز الحمل على المعنى اللغوي ولعل ان يقول الحبة اسم للواحد مما يتزرع فلا يلزم
من نفيها نفي غيرها فان ادعى المجيب ان التقدير ليس عنده زنة حبة قلنا الاصل
عدم الحذف فان ادعى اشتهاره في العرف فيلزم ان يكون اللفظة منقولة ايضا ويتساوى
الامثلة في ذلك الرابعة القياس جاري في الرخص خلافا للحنفية وفي الكفارات
وفي العقليات عند اكثر المتكلمين وفي اللغات عند اكثر الادباء دون الاسباب
والعادات كالقتل للحيض والاكل لوجوب الصوم ويذهب الشافعي رضي الله عنه
ان القياس جاري في الرخص والتقديرات كما اي يجوز التمسك به في اثبات كل حكم حتى الحدود
والكفارات والرخص والتقديرات اذا وجدت وجدت شرائط القياس فيها وقالت
الحنفية لا يجوز القياس في هذه الاربعة وفي الرسالة من كتاب البويطي الجزم به في
الرخص ولاجل ذلك اختلف جواب الشافعي رضي الله عنه عن جواز العرايا في الرطب
والعنب قياسا وذهب الجبائي والكرخي الى ان القياس الجاري في اصول العبادات
كايجاب الصلاة بالايماء في حق العاجز عن الايمان بها بالقياس على ايجاب الصلاة قاعدا
في حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الاتيان بها على الوجه الاكمل وصحح الآمدي
وابن الحاجب انه الجاري في جميع الاحكام لانه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية ثم
استدل المصنف على الجواز بالادلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع

www.alukah.net

من الانواع دون نوع فمالك الحدود والحجاب قطع النباش فياسا على السارق والجامع
اخذ المال الغير حفية قال الشافعي وقد كثرت افيتهم فيه حتى عدوها الى ثلاثة الاستحسان
فانهم زعموا فيه اذا شهد اربعة على شخص بانه زنى ما يراه وعين كل واحد منهم زاوية انه
يحد استحسانا مع انه على خلاف العقل فلان يعمل به فيما توافق العقل اولى
ومثال الكفارات احجارها على قاتل النفس عمدا على المخطئ قال الشافعي والانهم اوجبوا
الكفارة في الافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع وفي قتل الصيد عمدا قياسا
على قتله خطأ والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا ان ذا البس قياس
وانما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة وهذا الاستغهام فانه قياس
من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه والاعبرة بالتسمية واما الرخص فقد قاسوا
فيها وبالقواكم قال الشافعي فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من اظهر الرخص وهم
قد عدوه الى كل النجاسات قال واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى
تقدير انهم في الدلو والبئر يعني انهم فرقوا في سقوط الدواب اذا ماتت في الآبار فقالوا
في الدجاجة ينزح كذا وكذا وفي الفارة اقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع
فيكون قياسا واحتجوا على الحدود بقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات والقياس
شبهة لا دليل قاطع وعلى المقدرات بان العقول لا تهتدي اليها وعلى الرخص بانها منح من
الله تعالى فلا يتعدى بها موادها وعلى الكفارات بانها على خلاف الاصل لانها ضرر
والدليل ينفي الضرر والجواب انه منقوض بما قلناه قوله وفي العقليات اي
ذهب اكثر المتكلمين الى جواز القياس في العقليات اذا تحقق فيها جامع عقلي اما بالعلة او
الحد او الشرط او الدليل ومنه نوع يسمى الحاق الشاهد بالغايب بجامع من الاربعة
يجمع بالعلة وهو اقوى الوجوه كقول اصحابنا العالمية في الشاهد يعني المخلوقات تعالله
بالعلم فكذلك في الغايب سبحانه واما الجمع بالحد فقولنا حد العالم شاهدا من له العلم
فكذلك في الغايب واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الارادة
والعلم شاهدا فكذلك في الغايب واما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة في
الشاهد وجود الحياة فكذلك في الغايب قوله وفي اللغات الى ذهب اكثر اهل
الادب الى جواز القياس في اللغات كما نقله عنهم ابن جني في الخصايص وقال الامام هنا انه
الحق قال وذهب اكثر اصحابنا واكثر الحنفية الى المنع واختاره الآمدي وابن الحاجب وجزم
به الامام في المحصول في باب الاوامر والنواهي وقد جرى ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله
ان الخلاف لا ياتي في الحكم الذي يتعلق بالفعل لعمومه جميع افراده بالاستغراق كرفع الفاعل
ونصب المفعول ولا في الاسم الذي يتناول افراد نوع سواء كان جامدا كالرجل والاسامة
او مشتقا كضارب ومضروب ولا في اعلام الاشخاص كزيد وعمرو فانها لم توضع لاناسية

بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف في الاسماء التي وضعت على الذوات لاجل اتصافها
بمعاني مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا وعدما وتلك المعاني مشتركة بين
تلك الذوات وبين غيرها فحينيذ يجوز عند اهل الاطلاق تلك الاسماء على غير مسمياتها لاشتراكها
معها في تلك المعاني وذلك كتسمية النبيذ خمرا لاشتراكه مع عصير العنب في الاسكار
ولذلك تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا وفائدته اخلاف صحة الاستدلال بالنصوص الواردة
في الخمر والسرقة والزنا على سارب النبيذ والنباش واللائط واحتج المحدودون بعموم قوله
تعالى فاعتبروا وبان تسمية الخمر مثلا دايرة مع صفة الاسكار في المعتصر من ماء العنب وجودا
وعدما قلنا على ان الاسكار هو العلة في الاطلاق الاسم فحيث وجد الاسكار جاز الاطلاق
والا تخلف المعلول عن علته واعترض بالخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية وجود
الاسم اذا كان تعليل التسمية من الشارع لا من صدور التعليل من احاد الناس لا اعتبار به
ولهذا لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق غيره من السود وحينيذ فتوقف المدرع على
ان الواضع هو الله تعالى واجاب بالمحصول بانا بينا ان اللغات توقيفية وهو
مخالف لما قدمته في اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف واحتج المانعون بالنقض
بالغارورة وشبهها فان الغارورة مثلا انما سميت بهذا الاسم لاجل استعرار الماء فيها ثم ان
ذلك المعنى حاصل في الزهاد والحياض مع انها لا تسمى بذلك واجاب الامام
بان انتفي ما في الباب انهم ذكروا صورا لا يجري فيها القياس وهو غير قادح كما تقدم
مثله عن النحاة في القياس الشرعي وهذا ذكره في الغارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس
اللغوي صريح في انها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكر من الحقيقة العرفية
حيث قال في المحصول والحابية والغارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء وتجبى فيه
ثم يخصصان بشيء معين قوله دون الاسباب يعني ان القياس لا يجري في
اسباب الاحكام على المشهور وذهب الكرخي والشافعية الى الجواز قال الآمدي وهذا الخلاف
يجري في الشروط وقال ابن برهان في الاوسط انه يجري فيها وفي الموانع ايضا خلاف
لا يخفيه مثال المسئلة ارتعال الزنا سبب لايجاب الحد لعلة لذا فكذلك اللواط
بالقياس عليه واستدل المانعون بان قياس اللواط على الزنا منه لان في كونه موجبا للحد ان لم نقل
لعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس وان كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك
وحينيذ يخرج الزنا واللواط عن كونه موجبا لان الحكم لما اسند الى القدر المشترك استحال
مع ذلك اسنادة الى خصوصية كل واحد منهما وحينيذ فلا يصح القياس لان من
شرط صحته حكم الاصل وهو غير باق هنا قوله والعادات الى الاجرى القياس ايضا
في الامور العادية كاقل الحيض واكثره واقل الحمل واكثره لانها تختلف باختلاف الاشخاص

والاربعة والامارة ولا تعرف اسبابها وهذا الحكم منقول عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي
ولم يذكره الآمدي وابن الحاجب وقال الباب الثاني في اركانه اذا
ثبت الحكم في صورة المشترك بينها وبين غيرها تسمى الاولى اصلا والثانية فرعا والمشترك
علة وجامعا وحمل المنكوح دليل الحكم في الاصل اصلا والامام الحكم في الاولى اصلا
والعلة فرعا وفي الماينة بالجامع وبيان ذلك في فصلين الفصل في العلة وهي المعرف
للحكم قيل المستنبطة عرفت به فيدور قلت تعريفه في الاصل وتعريفها في الفرع
فلا دور اقول اركان القياس اربعة الاصل والفرع والوصف الجامع
بينهما وحكم الاصل وانما حكم الفرع فهو ثمرة القياس ولم يذكروا انها حكم الفرع لانه
ثمرة القياس ونتيجته لتاخره عنه فلا يجوز ان يكون ركنا له والا لدار توقفه على المتوقف
عليه نفسه وفيه نظر فان ثمرة القياس انما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم فالاولى ان يجاب
بان حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الاصل وانما كان غيره باعتبار المحل ثم ان المصنف
لما بين الحكم في اول الكتاب لم يتعرض هنا الى بيانه واقتصر على بيان الاركان الثلثة فقال
اذا ثبت الحكم في صورة لامر مشترك بينها وبين الثنية فان الصورة الاولى وهو الخمر
تسمى اصلا والصورة الثانية وهي النبيذ تسمى فرعا والمشترك يسمى علة وجامعا وهذا
هو راي الفقها ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدي انه الاشبه لافتقار النص
والحكم الى المحل بالضرورة من غير عكس وحمل المنكوح الاصل هو الدليل
دليل الحكم في الذي يتمنياه اصلا كالدليل الدال على تحريم الخمر في مثالنا وقياسه ان يكون
فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به كتحريم الخمر وقال بعضهم ان فرعه المقابل
له هو حكم المحل المشبه كتحريم النبيذ قال وهو صحيح ان فرع الفرع فرع فعلى
تنبيق الاصطلاحات ولعل المصنف انما اهمل بيان فرعه لذلك وما قاله من الاتفاق
ممنوع لان الفرع في الاول هو المحل المشبه لا حكمه وهو صحيح ايضا وقال الامام القياس
مشتمل على اصلين وفرعين فالحكم الذي في الصورة الاولى كتحريم الخمر اصل للعلة التي
فيها والعلة فرع عنه واما في الصورة الثانية وهو النبيذ فان الامر بالعكس اذ يكون
العلة التي فيها اصلا للحكم والحكم فرع عنها وهذه الاصطلاحات راجعة الى قولنا الاصل
ما بني عليه غيره فما رجع الاولين فظاهر واما الثالث فلان اثبات علم الحكم
في الخمر يتوقف على الحكم لانا ما لم نعلم ثبوت الحكم لا نظلب علته بخلاف النبيذ فان
اثبات الحكم فيه يتوقف على العلة لكن هذا انما يظهر في العلة المستنبطة خاصة بقوله
وبيان ذلك في الاخر لما بين الاركان الثلثة تنبيا اجماليا شرع في تبيينها مفصلة فعقد
للاول فصلين الاول في تعريف العلة وبيان اقسامها واحكامها والثاني في شرائط

الاربعة

الاصل

الاصل والفرع وقدم الكلام على العلة لانها الركن الاعظم وقد اختلفوا في تفسيرها فقال
الغزالي العلة هي الوصف المؤثر في الاحكام بجعل الشارع لا لذاته وقد تقدم ايضاحه في تفسير
تفسير الحكم وقالت المعتزلة هي الموثر لذاته في الحكم وهو سبق على التحسين والتقبيح
وقد تقدم ابطاله ايضا وقال الآمدي وابن الحاجب هي الباعث على الحكم اي المشتمل
على حكمة صالحة لان يكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الامام انها المعرف
للحكم واختاره المصنف فان قيل العلة المستنبطة انما عرفت بالحكم لان معرفته
كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان
العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور واجبنا في السوال بالمستنبطة عن المنصوصة فان
معرفتها غير متوقفة على الحكم للوثوقها ثابتة بالنص اجاب المصنف بان تعريف الحكم
للعلة انما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع فلا دور لاختلاف
الجهة وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف فيقال ان العلة هي المعرف
للحكم كحكم الفرع الذي من شانه اذا وجد فيه كان معرفا لحكمه وقد اورد بعضهم على التقييد
بهذه الزيادة ايرادات ضعيفة ينبغي ان نحترز عنها والنظر في اطراف
الاول في الطرق الدالة على العلية الاول النص القاطع كقوله تعالى في الفيء كيلا يكون دولة
بين الاغنيا وقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الاستيذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم
من كم الاضاحي لاجل الدافة والظاهر اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان ائمة اللغة قالوا
اللام للتعليل وفي قوله تعالى ولقد ذراانا لجهنم وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
للعاقبة مجازا وازمثل والتعقد بوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملتيا وقوله صلى الله عليه وسلم
انها من الطوافين عليكم والطوافات والتباشل فيها رحمة من الله لثم اعلم ان
الطرق الدالة على العلة تسعة احدها النص الدال على العلية صريحا وهو قسمان
قاطع وظاهر فالقاطع ان يذكر الشارع لفظا صريحا في العلية غير محتمل لغيرها اما احدى
من حروف التعليل ليتعبد به سواء كحتى كما في قوله تعالى كيلا يكون دولة
اي انا وجبنا تحميسه كيلا يتداوله الاغنيا منكم فلا يحصل للفقراء شيء فان حق الفيء
ان يقطع الفقراء الكيلون لهم بلغة يعيشون بها ومنها لاجل كذا او من اجل كذا كقوله
صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستيذان من اجل البصر وكقوله صلى الله عليه وسلم انما نهيتكم عن
ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي لاجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة
ايام التشريق ومنها ما ذكره نقل المحصول وهو قوله لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر او لموجب
واهمله المصنف لانه من يعني الاجل ومنها اذن كقوله صلى الله عليه وسلم الاين ركعب وقد قال
له اجعل لك صلاتي كلها اذن يغفر الله ذنبك كلها واما الظاهر فهو كما قبله الا لفظ احدها

النص

الالم كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فانها للتعليل واورد في المحصول مثال اللام
في افادة التعليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهو اظهر في افادة
التعليل من مثال المصنف ق فان قيل لو كانت اللام للتعليل لم تستعمل فيما لا يصح
فيه التعليل كقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم فان جهنم ليست علة في الخلق وكقول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب فان الموت ليس علة للولادة وكذلك الخراب ليس علة للبناء بل
اللام هنا للعاقبة يعني ان عاقبة البنا الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من
المخلوقات جهنم قلت لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه ههنا كان حملها على
العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه العلاقة ان عاقبة الشي مترتبة عليه في
الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها الثاني من اقسام الظاهر ان كقوله صلى الله عليه وسلم
في حق المحرم الذي وقصته ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا جعل
ان مما بعدها علة لتحريم تطييب المحرم وقد ترد ان لغير التعليل مجازا كما في قولك
ان زيدا قائم فانها للتاكيد بمضمون الجملة الاسمية وتحقيقه وفيه نظر الثالث
البا كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم اي بسبب الرحمة لنت لهم واصل البا
الالصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق
~~ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق~~ فحسن استعمالها فيه
مجازا قاله في المحصول وهذا الكلام صريح في انها تحمل عند الاطلاق على التعليل
وحينئذ فلا تكون ظاهرة فيه هذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلثة قولك
ان كان كذا وكذلك ترتيب الحكم على الوصف ق الثاني اي الطريق الثاني
الايما وهو خمسة انواع الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتكون الفاء في
الوصف او الحكم وفي لفظ الشارع او الراوي مثاله السارق والسارقة فاقطعوا
لا تقربوه طيبا زنا ماعز فرجم اقول اختلف في الايما فقال ابن الحاجب
هو ان يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا وقال
غيره هو ما يدل على علية وصف لحكم بواسطة قرينة من القراين ويسمى التنبيه
ايضا وهو خمسة انواع احدها ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو
ان يذكر حكم ووصف ويدخل الفا على الثاني منهما سواء كان هو الوصف او الحكم
وسواء كان من كلام الشارع او الراوي فيحصل منه اربعة اقسام اولها ان تدخل
الفا على الوصف في كلام الشارع كقوله صلى الله عليه وسلم في الذي وقصته ناقته فانه
يبعث يوم القيمة ملبيا ثانيها ان تدخل عليه في كلام الراوي ولم نظفر له بمثال
ثالثها ان تدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
رابعها

رابعها ان تدخل عليه في كلام الراوي كقول الراوي زنا ماعز فرجم ولا فرق في الراوي بين
الفقيه وغيره قال الامام ولا شك ان الوارد من كلام الشارع اقوى في العلية
من الوارد من كلام الراوي قال ويشبه ان يكون تقديم العلة اقوى من تاخيره
وعلله بعلة فيها نظر وهذا الذي ذكره المصنف من كون هذه الاقسام من باب الايماء
نص عليه الامدي ايضا وجزم ابن الحاجب بان الجميع من باب الصريح قال
فرع ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية وقيل ان كان مناسبا لنا
انه لو قيل اكرم الجاهل واهن العالم قبح وليس لمجرد الامر فانه قد يحسن فهو
لسبق التعليل قيل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالته في الكل قلت
يجب دفعا للاشتراك اقول هذا تفريع على شي غير مذكور فان كلامه
الان في ان ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقا او لا بد من
المناسبة والكلام فيه متوقف على ان الترتيب المذكور يقتضي العلية ولم يتقدم له ذكر
هنا والذي في المحصول بل تقدم فيها ما يقتضي عكسه فان اشتراطه للفاء دليل على انه بدونها
لا يفيد فان قيل انما لم نذكره اولا لكونه يعلم من هذا الفرع قلنا فيلزم حينئذ ان يكون
الفرع اصلا لما قبله لا فرعا عليه واقرب ما في تصحيح كلامه ان يقال معناه اذا ثبت ان
الترتيب السابق يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفاء مقتضيا لها ايضا
اولا واذا قدرنا اقتضاه اياها فهل يشترط في الوصف ان يكون مناسبا اولا والحاصل
ان المختار عنده ان الترتيب بدون الفا يقتضي العلية وان لم يكن مناسبا وقيل لا بد من
المناسبة واختاره الامدي وابن الحاجب مع ترجيحهما ان ما عدا هذا النوع من انواع الايماء
وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدل
اعني المصنف على مذهبه بانه لو قال قائل اكرم الجاهل واهن العالم لكان ذلك
قبيحا عرفا وليس قبحه لمجرد الامر باهانة العالم واكرام الجاهل فان الامر باكرام الجاهل
قد يحسن لدينه او شجاعته او نسبه او سوابق نعمه وكذلك الامر باهانة العالم
قد يحسن ايضا لفسقه او بدعته او سوء خلقه واذا لم يكن القبح لمجرد الامر فهو لسبق
التعليل اي لكونه يسبق الى الافهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لان الاصل
عدم علة اخرى واذا سبق الى الافهام التعليل مع عدم المناسبة لزم ان يكون حقيقة
اعترض الخصم بان [illegible] الترتيب الذي لا يناسب على العلية في هذه الصورة لا يستلزم
دلالته عليها في جميع الصور لان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز اختلاف الجزئيات
في الاحكام اجاب المصنف بان هذا الترتيب لو لم يدل عليها في باقي الصور لكان مشتركا

www.alukah.net

لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى فان قيل لانسلم دلالته على عدم العلية الا يلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم اجيب بان هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة فلا بد ان يدل على ما دل عليه فمن غير هذه الصورة ان كان هو التعليل فذاك والا فان كان غيره فقد دل على عدم العلية والغالب ان قول الترتيب قرد من افراد المركبات والمركبات عند المصنف والامام غير موضوعة كما تقدم ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه قال الآمدي واستنباط العلة من الحكم الملفوظ به كتعليل تحريم الخمر بالاسكار المستفاد من قبيل الايماء قال ابن الحاجب يعني استنباط الحكم من الوصف كاستنباط الصحة من الجلد في قوله تعالى واحل الله البيع فان الذي عليه المحققون انه من قبيل الايماء وخلى بن الحاجب بالمثلين بقوله هذا يعب قال المانع ان الحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة فانه يدل على ان الجماع علة في وجوب الاعتاق لانه قوله صلى الله عليه وسلم اعتق صالح جواب ذلك السؤال والكلام الصالح لا يكون جوابا لسؤال اذا لم يعقب السؤال يغلب على الظن كونه جوابا له واذا كان جوابا يكون السؤال معادا فيه تقديرا وكانه قيل واقعت فاعتق وحينئذ فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب ومثل المصنف هنا بالاظهار غير مستقيم والصواب التمثيل بالجماع كما قدمناه قال المانع الثالث ان يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يغير مثل انهن من الطوافين عليكم مرة طيبة وما طهور وقوله اسفل الرطب اذا جف قيل نعم فقال فلا اذن وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم بجئته اقول النوع الثالث من انواع الايماء ان يذكر الشارع وصفا لو لم يكن علة في الحكم اي لو لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف باربعة امثلة اولا او لا يكون ذكره دافعا للسؤال او اوهم توهم الاشتراك بين صورتين كما روي انه صلى الله عليه وسلم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك دخلت على قوم عندهم هرة فقال صلى الله عليه وسلم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافا علة لعدم النجاسة لكان ذكره هنا عبثا لا سيما وهو من الواضحات فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع انها لا تعقل قلت المراد انها من جنس الطوافين والطوافات تأنيثا ان يذكر الشارع وصفا يحتمل الحكم لو لم يكن علة لم يحسن الذي ذكره حديث بن مسعود المشهور على ضعفه انه احضر

للنبي صلى الله عليه وسلم ما ينبذ فيه تمرا ي طرح فيه فتوضأ به وقال تمر طيبة وماء طهور فان وصف المحل وهو النبيذ بطيب تمره وطهورية مائه دليل على بقاء طهورية الماء بالله ان يسأل الشارع عن وصف فاذا اجاب عنه المسؤول اقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر منتقصا وبا ينتقص الرطب اذا جف فقيل نعم قال فلا اذن وا بعلم ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم على حكم ما يشبه المسؤول عنه نبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال ارايت لو تمضمضت بماء ثم بجئته يعني لفظة اكنت شاربه فنبه صلى الله عليه وسلم بهذا على ان حكم القبلة في عدم افسادها الصوم حكم ما يشبهها وهو المضمضة ووجه الشبه ان كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والانزال قال الرابع ان يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد اقول النوع الخامس الرابع من الايماء ان يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لاحدهما مثل قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث رواه الترمذي فان هذا الحديث ليس فيه التنصيص على توريث غير القاتل فاذا بان ان القاتل لا يرث علم ان القتل هو العلة والثاني ان يكون متروكا معه وهو على خمسة اقسام احدها وعليه اقتصر المصنف ان يكون التفرقة بالشرط كقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا البر بالبر والشعير بالشعير الا ان قال فان اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم يدا بيد الثاني ان يكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يكون التفرقة بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يكون بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان التعقيد علة المؤاخذة الخامس ان يكون باستئناف ذكرهما كقوله صلى الله عليه وسلم للراجل سهم وللفارس ثلثة اسهم رواه البخاري قال الخامس النوع الخامس من الايماء النهي عن بيوت الواجب مثل وذروا البيع اقول النهي عن الفعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه تعالى لما اوجب علينا السعي نهانا عن البيع علمنا ان العلة فيه هو تفويت الواجب قال السادس الاجماع كتعليل تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الارث بانتزاع النسبين اقول لما تقدم ان الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها سبعة وهي النص والايماء باقسامها سبع في الثالث وهو الاجماع فاذا اجمعت الامة على كون الوصف الفلاني علة الحكم الفلاني تثبت عليته له كاجماعهم على ان علة تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الارث هو انتزاع النسبين اي كونه من

www.alukah.net

الابوين وحبيبه فيتعاقب عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل العقل
بجامع امتزاج النسبين و ـــــ الرابع المناسبة المناسب ما يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا او هو حقيقي دنيوي ضروري كحفظ النفس كحفظ النفس بالقصاص
والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا
ومصلحي كنصب الولي للصغير وتحسيني كتحريم القاذورات واخروي كتزكية النفس
واقناعي نظن مناسبتها فنزول بالتأمل فيه اولى ـــــ الطريق الرابع من الطرق
الدالة على العلية المناسبة والمصنف شرع في تعريف المناسب لانه المقصود هنا
ونعرف منه تعريف المناسبة والمناسب بالفتح في اللغة هو الملائم واختلفوا في معناه
الرسمي فقال هو الجالب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب
الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من جلب منفعة او دفع مضرة وذكر الآمدي
نحوه ايضا وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب
الحكم عليه وهو ايجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحياة وان شئت
قلت دفع مضرة وهو التعدي فان الشخص اذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل
وفي التعريف المذكور نظر لان المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون بدليل
صحة اقتسامه اليها حيث قالوا ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر في نفسه وان
كان خفيا او غير منضبط اعتبرت مظنته وقد زاد الامام من يعلل احكام الله تعالى
يقول ان المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات ومن يعلل يقول هو الوصف
المفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفيه نظر ايضا فانهم نصوا على
ان القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع ان هذا الفعل الصادر من
الجاني لا يصدق عليه انه وصف ملائم لافعال العقلاء عادة ولا انه وصف جالب للنفع
او دافع للضرر بل الجالب او الدافع انما هو المشروعية وكذلك الردة والزنى والاسكار
والسرقة والغصب وقال المصنف المناسب هو ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه
ضررا فخرج المقاصد انفسها اوصافا فمناسبة على خلاف اختيار الامام وهو فاسد لما
ترى ان مشروعية القصاص حالبة او دافعة كما بينا وليست هي الوصف المناسب
لان الوصف المناسب من اقسام العلل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لانها
معلولة لا علة وكذلك الردة وغيرها كما قلناه قوله وهو حقيقي الى آخره
يعني ان المناسب اما حقيقي او اقناعي لانه ان كانت بحيث لا يزول بالتأمل
فيه فهو الحقيقي والا فهو الاقناعي والحقيقي اما دنيوي بان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا
او اخروي بان يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة والدنيوي اما ضروري او مصلحي او تحسيني
لان

لان الوصف المشتمل على المصلحة ان انتهت مصلحته الى حد الضرورة فهو الضروري
والا فان كانت في محل الحاجة فهو المصلحي وان كانت مستحسنة في العادات فهو
التحسيني والضروري هو المتضمن لحفظ النفس او الدين او العقل او المال
او النسب فاما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص فان القتل العمد العدوان
مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة التي هي اصل المنافع واما الدين فمحفوظ
بمشروعية القتال مع اهل الحرب والردة فان الحرابة والردة مناسبة له واما
العقل فمحفوظ بمشروعية الحد زجرا عن المسكرات فانه مناسب له واما المال
فمحفوظ بمشروعية الضمان عند اخذه بالباطل واما النسب فمحفوظ بمشروعية
وجوب الحد على الزنى وهل الاشياء مناسباتها ظاهرة وهي المعروفات بالكليات
الخمس التي لم تبح في ملة من الملل واما المصلحي فكنصب الولي على الصغيرة اي تمكينه من
من تزويجها فان نصاح النكاح غير ضرورية في الحال الا ان الحاجة اليه حاصلة وهو
تحصيل اللقوة الذي لو فات فلوما فات لا الى بدل واما التحسيني فكتحريم القاذورات
فان نفرة الطباع عنها تحسنها فمناسب تحريمها تنا ولا حسنا للتأسي على مكارم الاخلاق
ومحاسن الشيم وبهذا القبيل يسلب اهلية الولاية والشهادة عن العبد لان شرفها
لا يناسب العبد الذي هو نازل المقدار واما الاخروي فهو المعاني المذكورة في علل الحكمة
في باب تزكية النفس وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفس المقتضية لمشروعية
العبادات فان الصلاة مثلا وضعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب
القوى الشهوانية والغضبية فاذا كانت النفس زكية تورى المأمورات وتجتنب
المنهيات حصلت الاسعادات الاخروية واما الاقناعي فكتحريم بيع الخمر والميتة
بالنجاسة بجامع تنفير عليه الكلب والخنزير والمناسبة ان كونه نجسا يناسب ازالته
ومقابلته المال في البيع اغراء واجمع بينهما متناقض فهذا وان كان يظن به في الظاهر
انه مناسب للكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه انه لا يجوز الصلاة
معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة و ـــــ والمناسبة تفيد
العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة او في جنسه كامتزاج النسبين
في التحريم او الحاقا بالمشتمل المستقل بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة او جنسه
في جنسه كايجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قد
اقيمت مقام المظنون لان الاستقراء دل على ان الله سبحانه شرع احكامه لمصالح العباد
تفضلا واحسانا فحيث تثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه علة

www.alukah.net

وان لم نعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره مالك ابو ـــــ الوصف المناسب
على المذهب اقتسام احدها ان يلغيه الشارع اي يرد الفرع عليه قلا اشكال
انه الجوز التعليل به ولهذا اهمله المصنف وذلك كايجاب صوم شهرين في كفارة الجماع
في نهار رمضان على الملك فانه وان كان ابلغ فزجره عنه من العتق الا ان الشارع الغاه
بايجابه الاعتاق ابتداء فلا يجوز اعتباره وقد انكروا على بحر يحيى تلميذ مالك حيث افتى في بعض
بلاد المغاربة بذلك الثاني ان يعتبره الشارع اي يرد الفرع عليه وفيه وليس المراد
باعتباره ان ينص على العلة او يومي اليها والا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا
النوع على اربعة اقسام ذكرها المصنف او لا ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع
الحكم كالتسليم الحرمة فان التسلم نوع من الوصف والتحديم نوع من الحكم وقد
هذا اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلتحق به النبيذ والى هذا اشار بقوله اذا اعتبرها
الشارع اي اعتبر النوع من النوع واما اهمل التصريح به للكونه يعلم مما بعده والمصنف
في التقسيم السابق جعل الوصف المناسب لتحديم المسكر هو حفظ العقل لم جعله
هنا نفس التسكر وهذا الثاني لا يوافق تفسيره للمناسب لان نفس التسكر لا يصدق
عليه انه جالب نفعا ولا دافع ضررا ما نعم ان يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم
واليه اشار بقوله او في جنسه وتعديره اذا اعتبر الشارع في الجنس وذلك كامتزاج
النسيبين مع التقديم فان امتزاج النسيبين وهو كونه احد من الابوين نوع من الوصف
وقد اعتبر الشارع في التقديم على الاخ من الاب فانه قدمه في الميراث وقسنا عليه
في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل الدية لمشاركتها له في الجنسية وان خالفه
في النوعية اذ التقديم في ولاية النكاح مغاير للتقديم في الارث بخلاف الحكم المتقدم
وهو تحديم النبيذ والخمر فان الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا اثر له فيكون
تحديمها نوعا واحدا ما لكها ان يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم واليه اشار
بقوله او العكس وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء فان
الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين وانما جعلنا الاول جنسا
والثاني نوعا لان مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض فاما سقوط قضاء الركعتين
بالنسبة الى المسافر والى الحائض فهو نوع واحد والقسم ان يعتبر الشارع جنس الوصف
في جنس الحكم كما لو علل كرم الله وجهه في شارب الخمر اراه انه اذا شرب هذى واذا
هذى افترى فيكون عليه حد المفتري يعني القاذف ووافقه الصحابة على ذلك فقد
اوجبوا حد القذف على الشرب لكونه شربا بل انما نوطت عقوبة القذف وهو الشرب
مقام القذف قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية مقام الوطي في التحديم للكون الخلوة
مظنة فقد ظهر ان الشارع اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوطي وهم مظنة
القذف

القذف في الحكم الذي هو جنس لايجاب حد القذف وحكمته الوطي والمراد بالجنس
هنا هو القريب لان اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناسب كما ستعرفه
واعلم ان للجنسية مراتب فانع اوصاف الاحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم الى
وجوب وغيره والوجوب الى عبادة وغيرها والعبادة الى الصلاة وغيرها والصلاة
الى نافلة وغيرها فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلاة وكذا في جانب
الوصف فانع الاوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضروري قوله لان
الاستقراء هو متعلق بقوله بتعديد العلية وتقديره ان المناسبة في كل من الاقسام الاربعة
تفيد العلية لانا استقرينا احكام الشرع فوجدنا ~~في الاقسام الاربعة~~ كل حكم منها
مشتملا على مصلحة عائدة الى العباد ويعلم منه ان الله تعالى شرع احكامه لمراعاة
مصالح العباد على سبيل التفضل والاحسان لا على سبيل التحتم والوجوب خلافا للمعتزلة
وحينئذ فحيثما ثبت حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد
ولم يوجد غيره من الاوصاف الصالحة للعلية غلب على الظن انه علة له للون الاصل
عدم غيره واذا ثبت انه علة ثبت ان المناسبة تفيد العلية وهو المدعى وقال
الرازي في المعالم الجوز تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد بقوله وان لم نعتبر
هو بالتاء منقطتين من فوق لانه قسيم لقوله والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها
الشارع فيه والله اشار بقوله واشار بهذا الى القسم الثالث وهو المناسب الذي لا يعلم
هل اعتبره الشارع او العادة وهو المسمى بالمناسب المرسل وفي اعتباره خلاف
يأتي في الكتاب الخامس ان شاء الله تعالى قال الامام وذلك انما يكون بحسب اوصاف
هي اخص من كونه وصفا مصلحيا والاوصاف كونه وصفا مصلحيا مشهودا له بالاعتبار
والاجل ما ذكره الامام عبر عن المناسب المرسل بانه المناسب الذي لم نعتبر جنسه في جنسه
ولم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا التفسير الذي فسرنا به كلام
المصنف للمرسل وهو ان العلم اعتباره ولا الغاه صرح به الآمدي وكذلك المصنف
في كابه غاية الصوى وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع سواء علم انه
الغاه ام يعلم الاعتبار ولا الالغاء وانما حملنا كلام المصنف على الاول للونه مخالفا لكلامه
في الغاية وموافقا لما نقله عن مالك فان كلامه يخالف في القسم الذي الغاه الشارع كما
والغريب ما اثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملائم ما اثر
جنسه ايضا والمؤثر ما اثر جنسه فيه اقول ـــــ هذا التقسيم للقسم الاول
وهو المناسب الذي علم اعتباره وحاصله انه ينقسم باعتبار تاثير نوعه وجنسه

www.alukah.net

في نوع الحكم وجنسه الى الغريب والملايم والمؤثر فالمناسب الغريب هو الذي نوعه في نوع
الحكم ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم وسمي بذلك للونه لم يشهد بغير اصله المعتبر باعتباره
ومثاله الطعم في الربا فان نوع الطعم في حرمة الربا وليس جنسه مؤثرا في جنسه
وقد سبق مثال اخر وهو السكر مع الحرمة والملايم هو الذي جنسه في جنسه
كما ان نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فان نوعه مؤثر في
وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر في جنس القصاص وهو العقوبة
قال الآمدي وهذا التقسيم متفق على قبوله بين القياسيين وما عداه فمختلف فيه
والمؤثر هو الذي جنسه في نوع الحكم كالمشقة مع سقوط الصلاة على ما مر هكذا
ذكره المصنف وهو خلاف ما في اصله الاصيل والمحصول وقد خالف ابن الحاجب ايضا
هذا التقسيم فقال الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع اركان اعتباره بتنصيص الشارع
على كونه علة او بقيام الاجماع عليه فهو المؤثر واركان اعتباره ترتيب الحكم عليه وفقه
ظهر ان اعتبر عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه فهو الملايم وان
اعتبر نوعه في نوعه فهو الغريب واذا علمت هذا علمت انه مخالف لكلام المصنف
في المؤثر والملايم وموافق له في الغريب واما الآمدي فتفسيره للملايم والغريب
موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب اشارة
اقسام المناسب على ما يقتضيه القسمة العقلية تسعة لانه اما ان يؤثر نوع
او جنسه او كلاهما في نوع الحكم او جنسه او كليهما قال الآمدي والواقع من هذه الاقسام
خمسة ذكر في الكتاب الغالب ثلثة منها وبقي منها قسمان سبق مثالهما لم يتعرض للقسم الباقي
ان يكون جنس الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون النوع في النوع كتاثير المظنة في مظنونها على
ما تقدم ايضاحه وتمثيله بضرب الخمر قال في الاحكام وهو من جنس المناسب الغريب
والثاني ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كامتزاج النتنين مع التقديم وقد
نبه ابن الحاجب بالملايم لما سبق نقله عنه قال مسئلة المناسبة لا يبطل
بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا ان يدرء من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لكن
يدفع بمقتضاه اهـ قوله الوصف اذا كان مشتملا على مصلحة مناسبة لشرعية
الحكم وعلى مفسدة تقتضي عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه للمشقة موجبا لبطلان
مناسبته للحكم او لا فيه مذهبان حكاهما في الاحكام من غير ترجيح احدهما وهو
المعتمد عند ابن الحاجب انها تبطل اذا كانت المفسدة مساوية او راجحة والا فلا
لا تبطل وهو اختيار الامام واتباعه واستدل المصنف عليه بان الفعل وان تضمن

ضررا ان يدرء من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقايق واذا
بقي نفعه بقيت مناسبة وهو المطلوب غاية ما في الباب انه لا يترتب عليه مقتضاه
للونه مرجوحا قال الخامس الشبه قال الغاضي المقارن للحكم ان يناسب
بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب او بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه
وان لم يناسب فهو الطرد كبناء العتطرة للتطهر وقيل بالعكس ان علم اعتبار
جنسه القريب فهو الشبه والا فهو الطرد واعتبر الشافعي المشابهة في الحكم وعليه
في الصورة والامام ما يظن استلزامه ولم يعتبر الغاضي مطلقا لنا انه يفيد ظن
وجود العلة فيثبت الحكم قال ابن السبكي مناسب فهو مردود اجماعا فلن ممنوع اهـ
اشار الى الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه واختلفوا في تعريفه
فقال بعضهم هو الوصف الذي لا يظهر فيه المناسبة بعد البحث التام والكشف
من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطردي والاجل
شبهه بكل منهما سمي الشبه مناسبا عند الشافعي رضي الله عنه في ازالة النجاسة طهارة
تراد لاجل الصلاة فالمحوج تغير الماء كالطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها
لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام
كمس المصحف والصلاة والطواف لوهم اشتمالها على المناسب وهذا القول نقله الآمدي عن اكثر
المحققين قال وهو الاقرب الى قواعد الاصول ولم يذكره المصنف وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
الوصف المقارن للحكم ان يناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم
يناسبه بالذات بل بالتبع اي بالاستلزام فهو الشبه كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه
طهارة حتى يتأتى عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية ولا اشتراط
في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث انها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية
وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكي على جواز الوضوء بالماء المستعمل
بقوله انه مايع تبقى العتطرة على جلسته فجاز الوضوء به قياسا على الماء في النهر فان بناء
على الماء الكثير مناسبا للونه طهورا او لا مستلزما له وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب
الحكم ان علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم فهو الشبه وان لم يعلم
اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومسئلة بعضهم باجتماع المهر بالخلوة
بالزوجة على القول القديم فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر لان وجوبه بالخلوة
في مقابلة الوطي الا ان جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطي قد اعتبر في جنس الوجوب
وهو الحكم ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له فعلم من القسم الاول

www.alukah.net

ان الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع وهذا هو المعبر عنه بغلبة
الدلالة وقد فسره بانه لجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم
المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني انه الوصف الذي لم يناسب وعلمنا اعتبار جنسه
القريب حيث في الحكم القريب ولم يرجح الامام والاتباعه شيئا من هذا الخلاف وكذلك
ان الحاجب ايضا واعلم ان التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد
ذكره جماعة والتعبير المشهور فيه هو الطردي بزيادة الياء واما الطرد فجعله الطرق
الدالة على العلية كالسبر الثاني في القسم الثاني قوله واعتبر الشافعي الى آخره
هو فرع آخر شاه الشافعي قياس الاشباه واخطأه المصنف في مسئلة قياس الشبه
لان فيه مناسبة له وحاصله انه اذا تردد فرع بين اصلين قد اشتبه احدهما
في الحكم والآخر في الصورة قال الشافعي رضي الله عنه تعتبر المشابهة في الحكم
ولهذا لحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وان زادت على الدية
والحامل انه كان (منه) يباع ويشترى واعتبر من عليه المشابهة في الصورة حتى لا يزاد على
الدية ونقله امام الحرمين في البرهان عن ابي حنيفة واحمد ولهذا اوجب احمد التغليظ
الاول كالثاني ولم يوجب ابو حنيفة الثاني كالاول وقال الامام متى حصلت المشابهة
بما نظن انه علة للحكم او مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقا سواء كان في الصورة او
الحكم وقال القاضي ابو بكر لا اعتبار بعلية ما ذكر هنا مطلقا ومقتضى كلام المصنف
ان القاضي خالف في الشبه وفي قياس الاشباه وقد اخذ الشارحون بظاهره فصرحوا
به وليس كذلك فقد صرح الغزالي في المستصفى بان قياس الاشباه ليس فيه خلاف
لانه متردد بين قياسين مناسبين ولكن وقع التردد في تعيين احدهما وذكر في البرهان
وبيانه ايضا وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فانه ينقل خلاف القاضي في الشبه خاصة
ولكن الذي اوقع المصنف في الوهم ان الامام بعد فراغه من تفسير الشبه قال واعلم ان
الشافعي رضي الله عنه يسمي هذا القياس علية الاشباه وهو ان يكون الفرع واقعا بين اصلين
لا يأخر فاول فتوهم المصنف انه اشار بقوله هذا الى ما تقدم من تفسير قياس الشبه وليس
كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين اصلين قوله لما ذكرنا الدليل على ان قياس
الشبه معتبر وذلك ان الشبه يفيد ظن كون الوصف علة اما على التفسير الاول
من تفسير المصنف فلانه مستلزم للعلية واما على التفسير الثاني فلانه لما ثبت ان الحكم لا بد
له من علة وزال ما ظهر حيث الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان اسناد
الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره واذا ثبت افادته الظن وجب العمل به

لما تقدم غير مرة احتج القاضي بان الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع
اجيب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب وقد لا يكون
فان كان مستلزما للمناسب فليس بمردود بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو اول المسئلة
قال السادس الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث وصف وينتفي
بعدمه وهو يفيد ظنا وقيل قطعا وقيل لا قطعا ولا ظنا لنا ان الحادث
له علة وغير المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا فالاصل عدمه
وايضا علية بعض المدارات مع التخلف في بعض الصور المجتمع مع عدم علية بعضها لان
ماهية الدوران لما ان دل على علية المدار فليلزم عليه هذه المدارات او لا فليلزم
عدم عليه تلك للتخلف السالم عن المعارض والاول باطل فانتفى الثاني وعورض بمثله
واجيب بان المدلول قد لا يثبت لمعارض قيل الطرد لا يوثر والعكس لم يعتبر
قلت فيكون للمجموع ما ليس لآحاده اقول استشار الى الطريق السادس
من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الآمدي وابن الحاجب بالطرد والعكس وهو
كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك
الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد كالتلبس
بعصير العنب فانه قبل ان يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه
حدثت الحرمة وقد يكون في محلين كالطعم بتحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح
كان ربويا ولما لم يوجد في الحديد لم يكن ربويا واراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث
تعلقها واما ذواتها فاي قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضي
انه لا بد ان يكون الوصف علة للحدوث وللعدم فان الباء الداخلة على التعليل وقد صرح
الغزالي في المستصفى وفي شفاء الغليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هو ان
يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم واما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم
مع العدم فليس بعلة واعترض الامام في الرسالة الباهية وقال الثبوت بالثبوت
هو كونه علة فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم وهذا الاعتراض بعينه
وارد على عبارة المصنف لا جرم ان الامام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء
عند الانتفاء لكنه ينتقض بالمتضايفين كالابوة والبنوة فان الحدوث صادق على ذلك مع انه ليس
من الدوران لان الدوران يفيد التعليل كما سبق واحد المتضايفين ليس علة للاخر
لان العلة مستفادة على المعلول والمتضايفان معا واختلفوا في الدوران هل يفيد العلية
او لا فقال الامام والمصنف لا يفيد العلية ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعا

www.alukah.net

وقال بعضهم لا يفيدها اصلا لا قطعا ولا ظنا واختاره الآمدي وابن الحاجب وكلام المحصول
في الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه قوله لنا اي الدليل على
ما قلناه من وجهين لحدهما ان الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا وكل حادث لابد
له من علة بالضرورة فعلته اما الوصف المدار او غيره لا جائز ان يكون غير المدار وهو
غيره العلة لان ذلك الغير ان كان موجودا قبل حدوث ذلك الحكم فليس بعلة والا لزم تخلف
الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه على العدم واذا
حصل ظن ان غير المدار ليس بعلة حصل ظن ان المدار علة وهو المدعى الثاني
ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل ان علية بعض المدارات يحكم الدوائر مع تخلف ذلك
الدائر عن ذلك المدار في شيء من صوره لا يجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدوائر لان
ماهية الدوران من حيث هي لما ان تدل على علية المدار الدائر او لا فان دلت فيلزم عليه
من المدارات اي التي فرضنا عدم عليتها لانه حيث وجد الدوران وجد عليه المدار
للدائر فلا يجتمع عليه بعض المدارات مع عدم عليته بعضها وان لم تدل ماهية الدوران
على علية المدار للدائر فيلزم عليه تلك المدارات اي التي فرضنا عليتها ويتخلف عنها الدائر في
شيء من صورها الوجود المقتضي لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن
المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضي
عليه المدار والتخلف يقتضي عدم عليته فيتعارضان فثبت ان عليته بعض المدارات
مع التخلف لا يجتمع مع عدم عليته بعضها والاول وهو عليه بعض المدارات مع التخلف ثابت
بالاتفاق لان شرب السم كان علة للاتهالك مع تخلف الاتهالك في بعض الاكلة بالنسبة الى
بعض الاشخاص واذا ثبت الاول انتفى الثاني وهو عدم عليته بعض المدارات للدائر ويلزم
من انتفائه انتفاء عليته جميع المدارات وهو المدعى وانما قيد عليه بعض المدارات بالتخلف
المذكور ليستدل به على عدم عليته تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية بقوله
وعروض اي عارض لخصم هذا الدليل بمثله وتقدير المعارضة ان يعادل الدليل السابق
بقولنا والثاني ثابت كالمتضايفين فيقتضي الاول هذا هو الصواب في تقدير فاعتمد عليه
المصنف في جواب المعارضة هو الترجيح وهو حاصل بما قلناه وهو
كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف في بعض الصور ان توجد الدليل بدون المدلول
وهو امر معقول فانه يجوز ان يتخلف المدلول المانع ويلزم بما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة
مع علية بعضها ان توجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول قوله قبيل الطرد

الى آخره اي لجنح من قال ان الدوران لا يفيد العلية مطلقا بان الدور مركب من الطرد وهو
ترتب وجود الشيء على وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره والطرد لا يفيد
ولا يؤثر في افادة العلية لان الطرد معناه سلامته من الاشكاض وسلامة المحل من مبطل
واحد من مبطلات العلية لا يوجب انتفاء كل مبطل والعكس غير معتبر في العلل الشرعية
على الصحيح لان عدم العلة مع وجود المعلول لعلة اخرى لا يقدح في علية العلة المعدومة بجواز
ان يكون للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمني بالنسبة الى الحدث احاب المصنف
بانه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما فانه يجوز ان يكون للهيئة
الاجتماعية تاثير لا يكون لكل واحد من الجزاء كاجزاء العلة فان كلا منها منفردا غير
موثر ومجموعها موثر قال ——— التاسع التقسيم الحاصر كقولنا والباقية الاجبار
اما ان لا تعلل او تعلل بالبكارة او الصغر او غيرهما والكل باطل سوى الثاني فالاول والرابع
للاجماع والثالث كقوله صلى الله عليه وسلم الثيب احق بنفسها والشهر غير الحاصر مثل
ان يقول علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او القوت فان قبل العلة لا او العلة عندها قلت
قد بينا ان الغالب على الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها اقول ——— اشار الى الطريق
التاسع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاصر والتقسيم الذي ليس بحاصر ويعبر عنه
بالسبر والتقسيم ومعناه ان الباحث عن العلة يقسم الصفات التي توهم عليتها بان يقول علة
هذا الحكم اما هذه الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحد منها اي يختبره وملغي بعضها بطريقه
فتعين الباقي للعلية فالسبر هو اختبار الوصف ليصلح للعلية اولا والتقسيم هو
قولنا العلة اما كذا او كذا او كذا فكان للاولى ان يقدم التقسيم في اللفظ فيقال التقسيم والسبر
لكونه متقدما في الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائرا بين النفي والاثبات كقولنا
الشافعي رضي الله عنه مثلا ولايته الاجبار على النكاح اما ان لا تعلل بعلة اصلا او تعلل وعلى
تقدير الثاني فاما ان تكون بعلة البكارة او الصغر او بغيرهما والاقسام الاربعة باطلة
سوى القسم الثاني وهو التعليل بالبكارة فاما الاول وهو ان لا تكون بعلة والرابع
وهو ان تكون بعلة بغير البكارة والصغر فباطلان بالاجماع واما الثالث فلانها لو كانت
علة الصغر لثبت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم
الثيب احق بنفسها وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر في الاقسام وابطال غير المطلوب
قطعيا وذلك قليل في الاعيان وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن واما التقسيم الذي ليس
بحاصر فهو الذي لا يكون دائرا بين النفي والاثبات ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه
المصنف بالسبر غير الحاصر وعبر عن الاول بالتقسيم الحاصر تنبيها على جواز اطلاق

الألوكة
www.alukah.net

كل واحد من السبر والتقسيم على كل واحد من القسمين وهذا التقسيم لا يفيد الا الظن فلا يكون حجة في العقليات بل في الشرعيات فقط كقولنا علة حرمة الربا الطعم او الكيل او القوت والثاني والثالث باطلان بالنقض او بغيره فتعين الطعم وهو المطلوب قال في المحصول وهذا لم يتعرض للاجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة في الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعيا قوله فان قيل اي اورد على الاستدلال بالسبر غير الحاصر فقيل لا نسلم ان تحريم الربا يعلل فان من الاحكام ما لا علة له بدليل ان علة العلة غير معللة والا لزم التسلسل سلمنا فلم لا يجوز ان تكون العلة غير هذه الثلاث فانا لم نعلم دليلا على الحصر فيها اجاب المصنف عن الاول بانا بينا في باب المناسبة ان الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن التعليل اغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بان الاصل عدم علة اخرى غير الامور المذكورة وذلك كاف في حصول الظن بعلية احدها قال الثامن الطرد وهو ان يثبت بقاء الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب وقيل التكفي بمقارنته في صوره وهو ضعيف اقول اشار الى الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد وهو مصدر بمعنى الاطراد وهو ان يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجية الدوران كالامدي ومن اوجب لا يقول بهذا الطريق اولى ومن يقول بحجيته اختلفوا هنا فذهب الغزالي في شفاء الغليل والامام في الرسالة النهائية الى انه حجة ومال اليه في المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفى الى انه ليس بحجة واستدل الاولون بان الحكم اذا كان ثابتا مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع لزم ان يثبت الحكم فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب فان استقراء الشرع يدل على ان النادر في كل باب يلحق بالغالب وذهب بعضهم الى انه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صوره واحده لانا اذا علمنا ان الحكم لا بد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا انه علة اذ الاصل عدم ما سواه قال المصنف وهو ضعيف اذ الظن لا يحصل الا بانتفاء الثامن قال التاسع تنقيح المناط بان يتبين الغاء الفارق وقد يقال العلة اما المشتمل او المميز والا يكفي ان يقال محل الحكم اما المشتمل او مميز الاصل انه لا يلزم من ثبوت الحكم اقول اشار الى الطريق التاسع وهو اخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط اي تخليص مناط الشارع الحكم به اي رتبه وعلقه عليه وهو العلة والمناط اسم مكان الالتاطة والالتاطة التعليق والالصاق قال حبيب الطائي

بلاد بها نيطت علي تمائمي ... واول ارض مس جلدي تربها

اي علقت علي الحدوثها فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا وتنقيح مناط العلة هو ان يبين المستدل الغاء الفارق بين الاصل والفرع وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم مثاله ان يقول الشافعي للحنفي لا فارق بين القتل المثقل والمحدد الا كونه محددا وكونه محددا لا مدخل له في العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال وليس عندهم من باب القياس كما سيبانه قوله وقد يقال اي وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال علة الحكم اما المشتمل على الاصل والفرع وهو القتل العمد في مثالنا او المميز للاصل عن الفرع اي اختص به الاصل وهو كونه قتلا بالمحدد الذي هو في الاصل دون الفرع والثاني باطل لانه لو ثبت الاول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم في الفرع قال في المحصول وهذا الطريق جيد لانه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت قوله والا يكفي اي لا يكفي ان يقال في تقديره ان هذا الحكم لا بد له من محل وهو اما المشتمل على الاصل والفرع او المميز والثاني باطل لما ذكر فتعين الاول وانما قلنا لا يكفي لانه لا يلزم منه ثبوت الحكم في الفرع لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال في الفرق بين تنقيح المناط وتحقيق المناط وتخريج المناط على ما نقله الامام عن الغزالي ان تنقيح المناط هو الغاء الفارق كما بيناه واما تخريج تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المنقول عليها في الفرع اي اقامة الدليل على وجودها فيه كما اذا نقعنا على ان العلة في الربا هي القوت ثم يختلفان في التين هل هو مقتات حتى يجري فيه الربا او لا واما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناسبة وذلك كاستخراج الطعم او القوت او الكيل بالمناسبة الى تحريم الربا قال بمنيه قيل لا دليل على عدم علليته فهو علة قلنا لا دليل على علليته فليس بعلة قيل لو كان علة للغائي القياس المأثور به دلنا هو دور اقول هذا مبنيه على فساد طريقين مشهورين ظن بعض الاصوليين انهما يفيدان العلية احدهما ان يقال هذا الوصف علة لانه لا دليل على عدم علليته واذا انتفى الدليل على عدم علليته انتفى عليته لانه لو لم ينتف الدليل انتفا المدلول واذا انتفى عدم علليته ثبتت علليته لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب انا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لانه لا دليل على علليته واذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها واذا انتفت ثبت عدم علليته بعين ما قالوه الطريق الثاني ان يقال ان الوصف يلي تقدير علليته يأتي معه العمل

www.alukah.net

بالقياس وعلى تقدير عدم عليته لا ينافي معه ذلك والقياس مأمور به ولا شك ان العمل بما يستلزم المأمور به اولى من غيره اجاب المصنف بان هذا الطريق يلزم منه الدور لان ثبوت القياس متوقف على كون الوصف علة فلو ثبتت كونه علة بثبوت القياس لزم الدور وهذا يجواب لم يذكره الامام ولا يحتصره واكلامه اشارة ما ذكره المصنف من تقدير الطريق الثاني فاسند فان قوله لو كان علة لما ثبت القياس المأمور به انما يكون محصلا للمدعى وهو كونه علة ان لو كان القياس الاستثنائي منتجا لعين المعدم عند استثناء عين الثاني لقولنا لكنه ثبت ما ثبت معه القياس المأمور به فيكون علة وليس كذلك فان المنتج في القياس الاستثنائي احد امرين احدهما استثناء عين المعدم لانتاج عين الثاني والثاني استثناء نقيض الثاني لانتاج نقيض المعدم اما استثناء عين الثاني او نقيض المعدم فانهما لا ينتجان والطريق في اصلاح هذا ان يجعل قياسا اقترانيا فيقال عليه الوصف يوجب ثبوت القياس فهو اولى فينتج ان عليته الوصف اولى من ـــــ الطريق الثاني فيبطل العلية وهو ستة للاول النقض وهو ابداء الوصف بدون الحكم مثل ان يقول من لم يبيت لعذري اول صومه عن النية فلا يتم فينتقض بالتطوع قيل يقدح لا مطلقا وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وهو المختار قياسا على التخصيص والجامع جمع الدليلين ولان الظن باق بخلاف ما اذا لم يكن مانع قيل العلة ما تستلزم الحكم وقيل انتفاء المانع لم يستلزم تلك بل ما يغلب على ظنه وان لم يخطر المانع وجودا وعدما والوارد استثناء لا يقدح كمسئلة العدايا لان الاجماع ادل على النقض اولى ـــــ لما فرغ من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهي ستة النقض وعدم التاثير والكسر والقلب والقول الموجب والفرق الاول النقض وهو ابداء الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم في صورة وتغير عنه بتخصيص الوصف كقول الشافعي في حق من لم يبيت النية لعذري اول صومه عنها فلا يصح صومه فيجعل عذر اول صومه عن النية علة لبطلانه فنقول الحنفي هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهي العذر بدون الحكم وهو عدم الصحة اذا تقرر هذا فنقول النقض ان كان واردا على سبيل الاستثناء كالعدايا فنتبادى انه لا يقدح وان لم يكن كذلك فعليه اربعة اقوال الاحد ها يقدح مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع ام لا واختاره الامام وقال الآمدي انه الذي ذهب اليه اكثر اصحاب الشافعي في العلة المستنبطة قال وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه وتوجيه كون النقيض قادحا في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي وهو انا نتبين بعد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العلة جزما منها كقولنا خارج فينقض الظهار احد امرين قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء مما خرج

ثم انه لما تبوضا من الحجامة فيعلم ان العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثاني لا يقدح مطلقا والثالث لا يقدح في العلة المنصوصة سواء حصل مانع ام لا ويقدح في المستنبطة مطلقا والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة فان لم يكن مانع قدح مطلقا والى المدققين الاحدين اشار بقوله وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وتعذر وقيل لا يقدح في المنصوصة وقيل لا يقدح حيث مانع وانما لم يصرح بالنفي للكونه معطوفا على مبني واختار ابن الحاجب انه ان كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها الا لمانع او انتفاء شرط وان كانت منصوصة فانها تخصص بالنص المناقض لحكمها وحينئذ فيقدر المانع في صورة التخلف قوله قياسا على التخصيص اي الدليل على ما قلناه من وجهين احدهما قياس النقض على التخصيص فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور فيجمع بينهما بان ترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما ان مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى التخصيص عدم ثبوتها في بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع المعارض للعلة كالتخصيص للنص المعارض للعام الدليل الثاني ان ظن العلية باق اذا كان التخلف لمانع لان التخلف واحالة هذا يستند العقل الى المانع لا العدم المقتضي بخلاف التخلف لا لمانع فان العقل يسنده الى عدم المقتضي لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة او لوجود المانع والثاني منتف فتعين الاول وحينئذ فيزول ظن العلية واذا بقي الظن لعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا بخلاف ما اذا انتفى لان المراد بالعلية هو ظن بها قوله قيل العلة اي احتج القايلون بان النقض يقدح مطلقا بان العلة هو ما يستلزم الحكم والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه ولا يكون علة وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا واذا قدح مع المانع قدح عند عدمه بطريق الاولى وعبارة المصنف عن حاله وجود المانع بقوله وقيل انتفاء المانع وهي عبارة ركيكة واجاب المصنف بانا لا نسلم ان العلة هو ما يستلزم الحكم بل العلة عندنا هو ما يغلب على الظن وجود الحكم لمجرد النظر اليه وان لم يخطر بالبال وجود المانع او عدمه قوله والوارد الى آخره اي ان ما تقدم جميعه محله اذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثناء فان كان مستثنيا اي ناقضا كجميع العلل وارد اعلى خلاف القياس لانا بجميع المذاهب فانه لا يقدح كما جزم به المصنف مثال ذلك العدايا وهو بيع الرطب على رؤوس النخل

www.alukah.net

بالتمدغانها ناقضه لعلة تحريم الربا قطعا لان الاجماع منعقد على ان العلة في تحريمه اما
الطعم او الكيل والقوت او الملك وكل منها موجود في العرايا ثم استدل المصنف على كونه
لا يقدح بان النقض وان دل على ان الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الاجماع منعقد
على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية اقوى من دلالة النقض على عدم العلية لكون الاجماع
قطعيا فلذا لم يقدح ومثل له الامام ايضا بضرب الدية على العاقلة فانه ناقض لعلة
عدم المواخذة وهو عدم الجناية وفيه نظر فان هذا من باب العكس وهو ابدا الحكم بدون
العلة لان الجناية علة لوجوب الضمان فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعى
الامام في البرهان ان الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى وخالفه غيره واختلف
الاصوليون في انه يجب على المستدل ان يحترز في دليله عن النقض المستثنى على مذهبين حكاهما
في المحصول من غير ترجيح وجعل من اوجب ذلك الاحتراز عن النقض مطلقا من مذاهب ثانيها
انه يجب في الصورة المستثناة دون غيرها واختار انه لا يجب مطلقا قال
وجوابه منع العلة لعدم قيد وليس للمعترض الدليل على وجود لانه نفي ولو قال ما دللت
به على وجوده هنا دل عليه ثمة فهو نقل الى نقض الدليل او دعوى الحكم مثل ان يقول
المسلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل كالبيع فينتقض بالاجارة قلنا هناك لاستقرار
المعقود عليه الصحة العقد ولو تقديرا كقولنا في الامام علة الحرية ثبت في ولد
المغرور تقديرا والا لوجب قيمته او اظهار المانع او
ما تقدم ان النقض عبارة
عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح اذا تخلف لغير مانع لزم ان لا يكون جوابه باجد
امور ثلثة وهو اما منع وجود العلة في صورة النقض او دعوى وجود الحكم فيها او اظهار
المانع لما تقدم ان النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح اذا تخلف لغير
مانع لزم ان لا يكون جوابه باحد امور ثلثة وهو اما منع وجود العلة في صورة النقض او دعوى
وجود الحكم فيها او اظهار المانع فلذلك اردفه المصنف به واهمل رابعا وهو بيان
كونه واردا على سبيل الاستحسان الاول من الامور الثلثة منع وجود العلة في صورة النقض
لعدم قيد من القيود المعتبرة في عليه الوصف مثاله ان يقول الشافعي من لم يبيت
النية في رمضان تعدى اول صومه عنها فلا يصح فينقضه الحنفي بالتطوع فيجيبه
الشافعي بان العلة في البطلان هو عدا اول الصوم بعيد ويكون واجبا كونه واجبا الا مطلق
الصوم وهذا القيد معتبر في التطوع فلم توجد العلة فيه ثم اذا منع المعلل وجود العلة في
صورة النقض لعدم القيد كلف فرضنا فهل للمعترض ان يتم الدليل على وجود الوصف بتمامه
في صورة النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح احدها وهو جزم به
الامام

الامام والمصنف انه ليس له ذلك لانه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال
وعلله الامام بانه نقل من مسئلة الى مسئلة بعني ان الانتقال الى وجود العلة في صورة
النقض انتقال الى مسئلة اخرى غير التي كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الامرين والثاني
له ذلك مطلقا لان النقض مركب من مقدمتين احداهما اثبات العلة والثانية تخلف
الحكم واثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس بنقل من بحث الى بحث آخر والثالث
وهو راي الآمدي انما يتعين ذلك طريقا للمعترض في دفع كلام المستدل وجب قبوله وان
امكنه القدح بطريق آخر وهو اقتفى الى المقصود فلا قوله فلو قال الى آخره اي
ان منع المعلل وجود العلة في محل النقض ولم يمكن المعترض من اقامة الدليل على وجودها
كما بينا وكان المعلل قد استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض
كما سنعرفه فتمسك به المعترض فقال ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في محل التعليل
فهو بعينه يدل على وجودها في محل النقض فحينئذ الآمدي بانه لا يكون مسموعا ايضا قال
لكونه انتقالا من بعض العلة الى نقض دليلها وذكر ابن الحاجب مثله ايضا ثم قال وفيه نظر
وكلام المصنف يحتمل الامرين وهو الى عدم القبول اقرب قال ذلك ان يقول
الحنفي نوى صوم رمضان قبل الزوال فصومه صحيح قياسا على من نوى ليلا والجامع هو
الاتيان بمسمى الصوم في الصورتين لان الصوم عبارة عن الامساك مع النية فيقول
الشافعي هو منقوض بما اذا نوى بعد الزوال فان العلة وهو الاتيان بمسمى الصوم موجودها مع
عدم الصحة فيقول الحنفي لا نسلم ان العلة موجودة هناك فيقول الشافعي له ما ذكرته
من الدليل على وجود العلة في صورة الخلاف بعينه على وجودها في صورة النقض
ثم قال الآمدي ومن الاجانب وغيرهما ان طريق المعترض واكالة هي ان يقول ابتداء الملزمك
احد امرين اما انتقاض دليلك او انتقاض علتك لان العلة ان كانت موجودة في صورة
النقض فقد انتقضت، وان لم تكن موجودة فقد انتقض الدليل قوله او دعوى
الحكم هذا هو الطريق الثاني في دفع النقض وهو ان يدعي المعلل ثبوت الحكم في تلك الصورة
التي ينقض بها المعترض وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديريا فالتحقيقي مثل ان يقول
الشافعي للمسلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل قياسا على البيع فينقضه الحنفي
بالاجارة فانها عقد معاوضة مع ان التاجيل يشترط فيها فيقول الشافعي ليس الاجل
شرطا لصحة العقد بل التاجيل الذي فيها انما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع
بالعين اذ لا يتصور استقرار المنفعة المعدومة في الحال والا لزم من كون الشيء شرطا

في الاستمرار ان يكون شرطا في الصحة ومثال التقديرين ان يقول المستدل رق الام علة
رق الولد فينقضه المعترض بولد المغرور بحرية الحارية فان رق بجارية الام موجود وبه انتفا
رق الولد فيقول المعلل رق الولد موجود تقديرا لانا لو لم نقدر رقه لم نوجب قيمته لان القيمة
للرقيق لا للحر وهو والاول وهو التحقيق يدفع النقض اذ كان ثبوت الحكم فيه مذهبا
للعلل سواء كان مذهبا للمعترض ام لا وقس بمثلين المعترض من الاسيد لا على عدد به الاقوال
التي سلفت في العلة ولما الثاني وهو التقديري فتوقف فيه الامام ومختصر واكثر ابه وجزم
المصنف بانه يدفع ولم يتعرض له الآمدي ولا ابن الحاجب قوله اولها مانع هذا
هو الطريق الثالث في دفع النقض مثاله ان يقول الشافعي القتل العمد العدوان علة
في وجوب القصاص وجبنه فيجب في المثقل فينقضه الحنفي بقتل الوالد ولده فيقول
الشافعي انما لم نوجبه على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سببا لوجود الولد اذ لا يكون الولد سببا
لعدمه قال تنبيه دعوى ثبوت الحكم او نفيه عن صورة معينة او بهمة
ينتقض بالاثبات او النفي العامين وبالعكس اول لما تقدم الكلام في حد النقض
ومحل قدحه وطريق دفعه شرع في بيان ما يكون نقضا اما يكون نقضا فنقول دعوى الحكم
قد تكون في بعض الصور وقد يكون عاما في بعضها كلا فان كان في البعض فقيه اربعة اقسام
لانه ان ادعى ثبوت الحكم فقد يكون في صورة معينة او بهمة وان ادعى نفيه فقد يكون عن
صورة معينة او بهمة فدعوى الحكم في صورة معينة او بهمة ينتقض بالنفي العام اي
نفي ذلك الحكم عن كل صورة لان الموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية لا بالنفي عن بعض
الصور لانه لا تناقض بين القضيتين الجزئيتين ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة او بهمة
ينتقض بالاثبات العام اي باثباته في كل صورة لان السالبة الجزئية تناقضها الموجبة الكلية
لا باثباته في بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين نعم دعوى الثبوت في صورة معينة
ينتقض بالنفي عن تلك الصورة وكذلك العكس والى هذه الاقسام اشار المصنف بقوله دعوى
ثبوت الحكم الى قوله العامين وتقدير كلامه دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة او بهمة
ينتقض بالنفي العام ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة او بهمة بالاثبات العام وهو من باب
اللف والنشر على جعل الاول للثاني والثاني للاول وان كان الامر عكسه كما نقله الشلوبين
على وفق الترتيب قوله وبالعكس اشار به الى القسم الاخير وهو ان يكون دعوى الحكم
عاما ويدخل فيه ايضا اربعة اقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام ينتقض بنفيه عن
صورة معينة او بهمة ودعوى النفي العام ينتقض باثباته في صورة معينة او بهمة لان الكلية
تناقضها الجزئية والا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه انه لا تناقض بين كليتين
قال الثالث عدم التاثير بان ينفي الحكم بعده وعدم العكس بان يثبت الحكم في صورة
بعلة

بعلة اخرى فالاول كما لو قيل مبيع لم تره فلا يصح كالطير في الهواء والثاني الصحيح انتقض
فلا يعدم ازاته كالمغرب ومنع العدم ثابت فيما قدر والاول يقدح ان منعنا تعليل الواحد
بالشخص بعلتين والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين وذلك جائز في المنصوصة
كالايلاء واللعان والقتل والردة لان المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما تصرفه
عن الاخر وعن المجموع لحول الثالث من الطرق الدالة على كون الوصف لكيس
بعلة عدم التاثير وعدم العكس وانما جمع المصنف بينهما لما للتقارب بينهما فعدم التاثير هو ان ينتفي الحكم
بعد زوال الوصف الذي فرض انه علة وعدم العكس هو ان يثبت الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى
غير العلة الاولى وسماه الامام العكس والصواب عدم العكس كما قاله المصنف لان العكس
هو اثبات الحكم لاثبات العلة مثال الاول قول الشافعي الربيل على بطلان بيع الغائب
كونه بيعا غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء والجامع بينهما عدم الرؤية فيقول المعترض عدم الرؤية
ليس مؤثرا في عدم الصحة لبقاء الحكم في هذه الصورة بعينها مع زوال الوصف فانه لو راه
لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه ومثال الثاني استدلال الحنفي على منع تقديم ازان
الصبح بقولهم صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا تجوز تقديم ازانها على وقتها قياسا على صلاة المغرب
والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعي هذا الوصف غير منعكس لان هذا الحكم وهو
منع التقديم ثابت بعد هذا التقسيم الوصف في صورة اخرى غير محل النزاع كالظهر مثلا
فانها تقصر مع امتناع تقديم ازانها وهذا المنع لعلة اخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال
عدم القصر مع بقاء المنع وقد اختلفوا في ان عدم التاثير وعدم العكس هل يعدان اولا وفي
المصنف الاول على ان الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليله بعلتين مستقلتين فعند
من ذهب الى امتناعه يكون قادحا لانه اذا عدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كما كان
من غير ان يكون ثابتا بعلة اخرى يحصل العلم بان ذلك الوصف غير علة وعند من جوز
ان يكون قادحا جواز ان يكون بقاء الحكم لوصف اخر غير ذلك الوصف المفروض علة واما
الثاني وهو عدم العكس فبناه على ان الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلتين
او بناوه ظاهر مما تقدم فان من جوز ذلك لا يجعل هذا قادحا لجواز ثبوت
حكم في صورة لعلة وثبوت مثله في صورة اخرى لعلة اخرى وقد علم من هذا ان الحكم
الواحد ان نفي تعليله بشخصه بعد زوال العلة فهو عدم التاثير وان نفي وقوعه فهو عدم العكس
ووجه كون الاول واحدا بالشخص ان امتناع بيع الطير في الهواء قد بقي بعينه بعد الرؤية
كما كان قبله بخلاف منع تقديم الاذان فان الباعث عليه زوال العلة وهي كون الصلاة لا
تقصر انما هو المنع في الرباعية والذي كان ثابتا مع العلة انما هو منع غيرها لكنها مشتركان

www.alukah.net

في النوعية وهو منع تقديم الاذان وبنا عدم التاثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه
ان تكون المراد بقا الحكم فيه انما هو البقا في تلك الصورة بعينها فافهمه اذا علمت ذلك
فقد اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذاهب احدها الجواز مطلقا
واختاره ابن الحاجب والثاني المنع مطلقا واختاره الآمدي والثالث الجواز في المنصوصة
دون المستنبطة واختاره الامام وتابعه المصنف ثم ان مقتضى كلام المصنف ان الخلاف
جار في الواحد بالشخص الواحد بالنوع وقال الآمدي محل الخلاف في الواحد بالشخص
واما الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف وفيه الخلاف هو المعتبر المعتد بان العكس هل هو
معتبر في العلل اولا لكن الامام لما حكاه هنا ذكر ان العلل الشرعية لا يشترط فيها العكس
قال وفي العقلية خلاف بين اصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو انه
لا يشترط وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه واما صاحب الحاصل فانه نقل
عن الاشاعرة انهم خالفوا في العقليات والشرعيات وليس مطابقا لما في المحصول واذا علمت
من كلام الامام هنا ومن ما قال الامام هنا ومن قوله انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين
مستنبطتين علمت ان حكمه بجواز العكس في العلل الشرعية انما هو في المستنبطة
المنصوصة دون المستنبطة ثم استدل المصنف على ان الحكم الواحد بالشخص يجوز
تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع فان اللعان والايلاء علتان مستقلتان في تحريم
وطي المراة وكذلك من ارتد والعياذ بالله تعالى وجبي على شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة
في ازالة دمه واذا ثبت ذلك الواحد بالشخص ثبت في الواحد بالنوع بطريق الاولى لان كل
من قال بالاول قال بالثاني بخلاف العكس كما تقدم ومن محاسن كلام المصنف فاعلمه واجتنب
غيره نعم القتل بالايلاء فاسد فان الزوجية لا تحرم به اصلا وليس فيه الا الحبس على
تقدير الوطي وهذا المثال لم يذكره الامام هنا غير انه ذكر في موضع آخر ما يوافقه فتابعه
فيه المصنف وكانه توهم ان الحلف على الشي يكون محرما له ولو سئل بالطهارة لاستقام
واما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بان الحكم فيها انما هو مستند الى ما ظن المجتهد انه
علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلتين لان ثبوت الحكم لاجل احد الوصفين يعرفه
عن شونه لاجل الوصف الآخر او لاجل مجموع الوصفين وحينئذ فلا يحصل الظن بعليه
كل منهما ومثال ذلك اذا اعطى شيا لفقيه فقير فانه يحتمل ان يكون الاعطاء
للفقه وان يكون للفقر فلا يجوز استناده اليهما لما قلناه وهذا الدليل ينقض بالعلل
المنصوصة واختلف القائلون بالجواز اذا اجتمعت فقيل كل واحد علة مستقلة
وجه ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة وقيل العلة واحدة لا بعينها اذا
علمت جميع ما قاله المصنف وهو ان عدم التاثير وعدم العكس انما يقدحان اذا منعنا تعليل

الحكم الواحد بعلتين وان الراجح في التعليل بعلتين منعه في المستنبطة دون
المنصوصة وهو خلاف ما في المحصول فان حاصل ما فيه انهما لا يقدحان فالثالث
الثالث الذي هو عدم تاثير احد الجزئين ونقض الآخر لتوالي صلاة الخوف صلاة اخوف يجب
قضاؤها فيجب اداؤها قيل خصوصية الصلاة ملغى لان الحج كذلك فلغى كونه
عبادة وهو منقوض بصوم الحائض اقول الطريق الثالث من الطرق الدالة
على ابطال العلة العكس واختلفوا في تعريفه فعبر المصنف عنه بعدم تاثير احد جزئي العلة
ونقض الآخر المؤثر وهو قضية كلام الامام وعبر الآمدي وابن الحاجب عن هذا النقض المستور
وهو تعبير حسن وجعلا العكس آيلا الى الحكمة بدون الحكم قال الآمدي وهو نقض على العلة دون
ضابطها وقال الاولون من الاصوليين والجدليين العكس عبارة عن استنباط وصف من اوصاف
العلة المركبة واخراجه عن الاعتبار اي بيان ان احد جزئي العلة الا انه انزله قال
الشيخ ابو اسحق في الملخص والاشتغال به منهي البيان الفقيه وتصحيح العلة واتقى الله اهل
العلم على صحته وافساد العلة به ويتبعونه النقض من طرق المعنى والالزام طرق الفقه
وانكر ذلك طائفة من الخراسانيين انتهى ومنهم من ذكر للعكس صورتين احدهما ان يبدل
ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه والثانية ان لا يعدل ذلك بل يعرض
عن ذلك الذي اشترطه بالكلية ويذكر صورة النقض مسالة قولنا في اثبات صلاة
الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها كصلاة الامن فيقول المعترض خصوص كونها
صلاة ملغى لانه لو ترك الحج كذلك اي يجب قضاؤه فيجب اداؤه وليس بصلاة فلم يبق الا الوصف
العام وهو كونها عبادة وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب اداؤها
بل يحرم اشاره ما قدره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوبه لوجوب
اداءه غير مستقيم فانه التطوع يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه وقد اختار الآمدي ان النقد
يقدح كما اختاره المصنف وللنقد عبر عنه بالنقض المستور وغير النقد يختلف الحكم عن
الحكمة المتصورة منه ونقل عن الاكثرين انه لا يقدح واختاره ومثل له بقول
الحنفي في مسالة العاصي بسفره مسافر فترخص كالعاصي بسفره وبين مناسبة السفر
للرخص ما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الحضر فمن حق اباحة
الرخص ما فيه مع عدم الرخص واختار ابن الحاجب في جميع ذلك ما اختاره الآمدي قال
الرابع القلب وهو ان يورد خلاف قول المستدل عليه الحاقا باصله وهو اما نفي مذهبه
صريحا كقولهم المنح ركن في الوضوء فلا يعدو بالرجل كالوجه او ضمنا كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة
فيصح كالنكاح فنقول فلا يثبت فيه خلاف الاولى ومنه قلب المساواة كقولهم الملوك
مكلف بالملك فيقع طلاقه كالمختار فنقول فيستوي بين اقراره وايقاعه او اثبات مذهب

www.alukah.net

المعترض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فنقول
فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة قلنا المتنافيان لا يجتمعان قلتم الثاني
حاصل في الفرع فنعرض الاجتماع اقول الطريق الرابع من الطرق الدالة على
ابطال العلة القلب وهو ان يربط المعترض قول المستدل على العلة التي استدل المستدل
بها الحاقا بالاصل الذي جعله مقيسا عليه وعبر عنه في المحصول بقوله نقيض قول المستدل
وهو الاستقيم فان الحكم الذي يثبته القلب يشترط ان يكون مغايرا له لا نقيضا كما سياتي
فلذلك ابدله المصنف بالخلاف والقلب لمنه اقسام الاول ان يكون لنفي مذهب المستدل
صريحا كقول الحنفي مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه
الاسم قياسا على الوجه فيقول الشافعي مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع قياسا
على الوجه فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض لجواز ان
يكون الحق هو الاستيعاب كما يقوله مالك الثاني ان يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا اي
يدل على خلاف بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفي بيع الغايب عقد معاوضة فيصح مع
عدم رويته المعقود عليه قياسا على النكاح فيقول الشافعي بيع الغايب عقد معاوضة فلا
يثبت فيه خيار الرويته كالنكاح وثبوت خيار الرويته لازم لصحة بيع الغايب عندهم واذا
انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو خيار الرويته انتفى الملزوم وهو الصحة قوله ومنه
ومنه اي ومن القلب الذي ذكره المعترض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساوات وهو
ان يكون في الاصل حكمان احدهما منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والاخر مختلف فيه
فاذا اراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الاصل فيقول المعترض يجب التسوية
بين الحكمين في الفرع بالقياس على الاصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاؤهما
مذهبه مثاله استدلال الحنفي على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق
مكلف فيقع طلاقه بالقياس على المختار فيقول الشافعي المكره مالك فيستوي من اقراره
بالطلاق وايقاعه اياه قياسا على المختار ويلزم من هذا ان لا يقع طلاقه ضمنا لانه اذا ثبتت
المساواة بين اقراره وايقاعه مع ان اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم ان لا يكون الايقاع ايضا
غير معتبر القسم الثالث ان يكون لاثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفي على
اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة
كالوقوف بعرفة فانه انما صار قربة بانضمام عبادة اخرى اليه وهو الاحرام فيقول
الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة قوله قيل
المتنافيان الى آخره اشاره الى ما ذكره في المحصول وهو ان من الناس من انكر امكان
القلب محتجا عليه بانه لما اشترط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه مع الاختلاف في الحكم

لزم منه

لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في اصيل وهو محال وجوابه ان التنافي
بين الحكمين انما حصل في الفرع فقط لا بر عارض وهو اجتماع الحكمين على ان الثابت فيه
انما هو احد الحكمين فقط واما اجتماعهما في الاصل فغير مستحيل لان ذات الحكمين غير
متنافيه للمرتي ان الاصل في المثال الاول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكمان
وهما عدم الاكتفاء بما ينطلق عليه الاسم وعدم تقديره بالربع وهو ان الحكمان يمنع اجتماعهما
في الفرع وهو مسح الراس لان الامامين قد اتفقا على ان الثابت فيه هو احدهما وكذلك
الاصل في المثال الثاني وهو النكاح فان الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون
الرويه وعدم ثبوت الخيار فيه ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغايب انما هو احدهما
وكذلك الاصل في المثال الثالث وهو الوقوف بعرفه فان الحكمين مجتمعان فيه وهما
ان الصوم لا يشترط وانه لمجرده ليس بقربه قال تنبيه القلب
معارضه الا ان علة المعارضه واصلها تكون مغايرا لعلة المستدل واصله اقول
لما بين المصنف ان القلب واقسامه شرع في الفرق بينه وبين المعارضه فقال
القلب في الحقيقه معارضه فان المعارضه تسليم دليل الخصم واقامه دليل
اخر على خلاف مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب الا ان الفرق بينهما ان العلة
المذكوره في المعارضه والاصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والاصل الذي ذكرهما
المستدل بخلاف القلب فان علته واصله هما علة المستدل واصله قال الامام ولقيل
للمستدل الاعتراض على القلب باستلزامه القدح في علة نفسه او اصله بخلاف
المعارضه فان للمستدل ان يعترض عليها بكل ما للمعترض ان يعترض به على دليل المستدل
من المنع والمعارضه وله ان يقلب قلبه وحينئذ فنسلم اصل القياس في
الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف مثاله في
النفي ان يقول الحنفي في الوسيله لا يمنع القصاص فيقول مسلم ولكن لا نمنعه عبرة
ثم لو بينا ان الموجب قايم والمانع عنده لم يكن ما ذكرتم ذكرنا تمام الدليل وفي الثبوت الخيل
قولهم الخيل يستانق عليها فتجب الزكوة فيها كالابل فيقول مسلم في زكاة التجاره الوقف
الطريق الخامس من الطرق الدالة على ابطال العلة القول بموجب دليل المستدل وهو عباره
عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلا لحكمه مع بقاء النزاع بينهما فيه وذلك بان يحمل
المستدل ان ما ذكره من النص او القياس مستلزم لحكم المسئله المتنازع فيها مع انه غير
مستلزم له فلا ينقطع النزاع بتسليمه وغير الحذاقي من قول المحصول انه تسليم
ما جعله المستدل موجبا العلة مع استيفاء الخلاف بخروج القول بالموجب الذي
يقع في غير القياس وكانه اراد تعريف ما يقع في القياس خاصه لان الكلام في ابطال

www.alukah.net

العلية والقول الموجب قسمان احدهما ان يقع في النفي وذلك اذا كان مطلوب المستدل
نفي الحكم واللازم من دليله انتفاء احدهما ان يستنتجه ما يتوهم انه محل النزاع او
ملازمه كقولنا في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا والا فيما وجوب القصاص كالاحراق
فيقول المعترض عدم المنافاة لا يستلزم محل النزاع ولا يقتضيه وانا اقول بموجب ما ذكرته
ولانا النزاع في وجوب القصاص وهو ليس عدم المنافاة والملازمه الثاني يستنتجه
ابطالا ما يتوهم انه ماخذ مذهب الخصم كقولنا في المثقل ايضا التفاوت في الوسيلة
لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل فيقول الخصم انا اقول بموجب هذا
الدليل وان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص ولكن لا يلزم من ذلك وجوب
القصاص الذي هو محل النزاع اذ لا يلزم من امكان كون التفاوت في الوسيلة مانعا امتنا
كل مانع لوجوب القصاص ولا يلزم وجود جميع شرائطه ووجود مقتضيه فيجوز ان لا
يجب القصاص لمانع اخر او لفوات شرطه ولعدم المقتضي قسمان احدهما ان يقع
في النفي وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم من دليله لو بسر بحر معين
غير موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه انه ماخذ الخصم مثاله ان يقول الشافعي
في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل
اليه يعني ان المحدد والمثقل وسيلتان الى القتل والتفاوت الذي بينهما لا يمنع الوجوب
كالمبضعة التفاوت في المتوسل اليه وهو التفاوت بين المقتولين من الصغر والكبر والخساسة
والشرف فيقول الحنفي كون التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مسلم ونحن نقول
بموجبه ولكن لم لا يجوز ان يمنع من وجوبه امر موجود في المثقل غير التفاوت وانه لا يلزم
من ابطال هذا المانع ابطال جميع الموانع ثم ان الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك انه يلزم
من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه بان الموجب القصاص وهو القتل العمد
العدوان قائم في صورة القتل بالمثقل وانه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة بالاصل
او بغيره من الطرق لكان منقطعا ايضا اذ حينئذ لا يستمع ذلك منه لانه ظهر ان المذكور اولا
ليس هو دليلا تاما بل جزء من الدليل هكذا قاله الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر
ولم يتعرض من الحاجب لذلك القسم الثاني ان يقع في الاثبات وذلك اذا كان مطلوب
المستدل اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليله بثبوته في صورة ما من الجنس كاستدلال
الحنفي على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم الخيل حيوان يستاجر عليه فتجب الزكاة فيه
قياسا على الابل فيقول لا نسلم قياسكم دليلكم وجوب مطلق الزكاة ونحن نقول بموجبه فانا نوجب
فيه الزكاة زكاة التجارة ومحل النزاع انما هو في زكاة العين ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات
جميع انواعه قال التاسع الطرق الموجبة للحكم العلة او الموجب او المانع
او الفرع

او الفرع مانعا والاول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل
النقض مع المانع قادحا اقول الطريق التاسع وهو اخذ الطرق المبطلات
للعلية الفرق وهو ضربان الاول ان يجعل المعترض تعيين اصل القياس اي الخصوصية
التي فيه علة لحكمه كقول الحنفي الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء بالقياس على الخارج
من السبيلين والجامع هو خروج النجاسة فيقول المعترض الفرق بينهما ان الخصوصية التي في
الاصل وهو خروج النجاسة من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضوء لا مطلق خروجها
الثاني ان يجعل تعيين الفرع اي خصوصيته مانعا من ثبوت حكم الاصل فيه كقول
الحنفي يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي قياسا على المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان
فيقول المعترض الفرق بينهما ان تعيين الفرع وهو كونه مسلما مانع من وجوب القصاص عليه الشافعي
لشرفه قوله والاول يعني ان الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعيين الاصل
علة هل يؤثر اي يفيد غرض المعترض ويقدح في العلة او لا فيه خلاف ينبني على
جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جوزناه لم يقدح هذا الفرق لان الحكم
في الاصل اذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بتعيينه لم يكن التعليل
الثاني بالمانع من التعليل الاول اذ لا يلزم منه الا التعليل بعلتين والفرض جوازه وان
منعناه قدح هذا الفرق لان تعيين الاصل غير موجود في الفرع والحكم يضاف اليه اعني
التعيين فلا يكون ايضا مضافا الى المشترك والا لزم التعليل بعلتين واما الثاني وهو
الفرق بتعيين الفرع فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحا فيكون الوصف
علة لان الوصف الذي جعله المستدل علة اذا وجد في الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع
وهو تعيين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح وامامن لا يجعله قادحا
يقول ان الفرق بتعيين الفرع لا يؤثر لان تخلف الحكم عنه انما هو لمانع هذا حاصل كلام المصنف
وقد استفدنا منه ان الفرق بتعيين الاصل انما يؤثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة
لانه اختار التفصيل كما تقدم وان الفرق بتعيين الفرع لا يؤثر مطلقا لانه اختار ان النقض
مع المانع غير قادح اشارة بنا نابر الفرق الاول على التعليل بعلتين صحيح واما
الثاني فلا يبل يؤثر مطلقا في دفع كلام المستدل وبيانه ان الشافعي في مثالنا لما فرق بتعيين
الفرع وهو كونه مسلما فانا قلنا ان النقض مع المانع قادح في العلية فقد فسد دليل
المستدل لتساويه عليه وهي القتل العمد العدوان فانها وجدت في حق المسلم مع تخلف الحكم
عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي المعترض وان قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة
لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لان الغرض ان ذلك من باب
التخلف لمانع وتحصيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعي
ايضا مقصوده وهو عدم اعجاب القصاص فقد بت ان ما بناه عليه فاسد ولذلك لم يتعرض الامام

واتباعه والمراجب لهذا البنا اصلا نعم اطلق الامام ان قبول الفرق مبني على تعليل
الحكم الواحد بعلتين واذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الاصل لم يرد عليه شيء ①
قوله الطرف الثالث في اقسام العلة علة الحكم اما محله او جزؤه او خارج
عنه عقلي حقيقي او اضافي او شبهي او شرعي او لغوي متعدية او قاصرة وعلى التقديرات
اما بسيطة او مركبة اقول لما فرغ من الطرف الثاني فيما يبطل العلة شرع
في الطرف الثالث في اقسام العلة وبيان ما يصح به التعليل منها وما لا يصح فنقول
كل حكم ثبت في محل لجهة فعلة ذلك الحكم على ثلثة اقسام وهي اما ذلك المحل كتعليل
حرمة الدبا في التعدين بكونها جوهري الاثمان واما جزء ذلك المحل كتعليل خيار
الرؤية في بيع الغايب بكونه عقدا معاوضة واما خارج عنه والخارج عنه اقسام
عقلي وشرعي ولغوي وزاد في المحصول قسما رابعا وهو العرفي فاما الامر العقلي فثلثة
اقسام حقيقي كتعليل حرمة الخمر بالاسكار واضافي كتعليل ولاية الاجبار بالابوة
وشبهي كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضى والمراد بالحقيقي ما امكن تعلقه
باعتبار نفسه والاضافي ما تعلق باعتبار غيره واما الامر الشرعي فكتعليل رهن
المشاع جواز بيعه واما الامر اللغوي فكقولنا في التنبيه انه يسمى خمرا كالمعتصر من
العنب والتعليل بهذا جايز على المشهور وقيل لا وقيل ان كان مستفادا جاز
مستنبطا جاز والا فلا هكذا حكاه القرافي وغيره والقايل بالصحة هو الذي
جوز القياس في اللغات كما تقدم ذكره هناك واما العرفي فمثل له الامام بقولنا في بيع
الغايب انه مشتمل على جهالة مجتنبة في العرف ثم اعاده بعد ذلك ومثل
له بالشرف والخسة والكمال والنقصان قال ولكن انما يعلل به بشرط ان يكون
مضبوطا مميزا عن غيره وان يكون مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لو
لم يكن كذلك جاز ان يكون ان لا يكون ذلك العرف حاصلا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وحينيذ لا يجوز التعليل به وحاصل هذا التقسيم الذي ذكره المصنف
سبعة اقسام منها خمسة في تقسيم الخارج وهذا على تقدير ان يكون ما بعد الخارج من
الاقسام انما هو اقسام للخارج فقط وبه صرح في المحصول ثم العلة اما متعدية او
قاصرة فالمتعدية هي التي توجد في غير المحل المنصوص كالشدة والقاصرة بخلاف
ذلك كتعليل حرمة الدبا بجوهري الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة
فاما ان تكون العلة بسيطة كالامثلة المذكورة او مركبة وحينيذ فقد يكون
تركيبها من الصفة الحقيقية والاضافية كقولنا قتل صدر من الاب فلا يجب به

www.alukah.net

له وهي اختلاط الانساب وقد يكون بنفس الحكمة اي بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل
القصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الانساب فالاول لا خلاف في جوازه واما الثاني
ففيه مذاهب حكاها الآمدي احدها الجواز مطلقا ورجحه الامام والمصنف
وكلام الحاجب يقتضي رجحانه ايضا والثاني المنع مطلقا ونقله الآمدي عن الاكثرين
واشار اليه المصنف بقوله قيل لا يعلل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمع حكمة
والثالث واختاره الآمدي ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز وان لم تكن
كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل انها قد تحصل للحاضر وتنعدم
في حق المسافر قوله لانه لا يعلم اي استدل المانع بان القدر الحاصل من
المصلحة في الاصل وهو الذي رتب الشارع عليه الحكم فيه لا يعلم وجوده
في الفرع بكون المصالح والمفاسد من الامور الباطنة التي لا يمكن الوقوف عليها على مقاديرها
ولا امتياز كل واحد من مراتبها التي لا نهاية عنها عن المرتبة الاخرى وحينئذ فلا
يجوز للمستدل اثبات حكم الفرع بها اجاب المصنف بانه لو لم يجز التعليل بها
لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها لان العلم باشتمال الوصف عليها
من غير العلم بها ممتنع لكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر
مثلا فانه علة بجواز القصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفرا وحينئذ فاذا حصل
الظن بان الحكم في الاصل لتلك المصلحة او المفسدة المقدرة وحصل الظن ايضا بان
قدر تلك المصلحة او المفسدة حاصل في الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بان الحكم
قد وجد في الفرع والعمل بالظن واجب وفي قيل العدم لا يعلل
به لان الاعدام لا تميز وايضا لتعسر على المجتهد سبرها قلنا لا نسلم فان عدم الملازم
متميز عن عدم الملزوم وانما تسقط عن المجتهد لعدم تناهيها قيل انما يجوز التعليل بالحكم
المقارن وهو احد التقديرين الثلثة فيكون مرجوحا قلنا ويجوز بالمتاخر لانه معرف
اقول يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية وفي تعليل الحكم الوجودي
بها مذهبان اصحهما عند المصنف انه لا يجوز واختاره الامام هنا لان دوران الحكم قد
يحصل مع بعض العدميات والدوران بعد العلية كما سبق واصحهما عند الآمدي
وابن الحاجب انه يجوز واختاره الامام في الكلام على الدوران لوجهين احدهما ان
الاعدام لا تميز عن غيره وما لا تميز عن غيره لا يجوز ان يكون علة اما الصغرى فلان التميز
عن غيره لا بد ان يكون موصوفا بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم
نفي محض واما الكبرى فلان الشيء الذي يكون علة لا بد ان يتميز عما لا يكون علة والا لم
يعرف كونه علة الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الصالحة للعلية
اي اختيارها لتميز العلة عن غيرها فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب
عليه ان يسبرها لكنه لا يجب اجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم

ان الاعدام لا تميز بل يقبل التميز اذا كانت من الاعدام المضافة بدليل ان عدم
اللازم متميز عن عدم الملزوم فانا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم والعكس
واما السند الآخر عليه فجوابه ان الموصوف بالتميز انما يستند الى الثبوت في الذهن
فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الاعدام المطلقة لتعذر التميز ونحن نسلم امتناع
التعليل بها والجواب عن الثاني ان تعذر الاعدام انما يسقط عن المجتهد لعدم قدرته
عليها فانها لا تتناهى لا لكونها غير صالحة للعلية قوله قيل انما يجوز الى آخره
اي اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي يجوزه الامام والمصنف مطلقا
لان الحكم قد يكون مع حكم آخر والدوران يفيد العلية ومنعه قوم مطلقا واحتجوا
بان الحكم الذي يعترض كونه علة انما يجوز التعليل به اذا كان تابعا للحكم الذي هو
معلول له لانه اذا كان متقدما عليه لا يجوز تعليله به والا لزم تخلف المعلول عن علته
واذا كان متاخرا فلا يجوز ايضا والا لزم تقدم المعلول على علته فثبت انه لا يصح التعليل
به على تقدير واحد ولا يصح على تقديرين فيكون التعليل به مرجوحا وعدم صحة التعليل
به راجحا فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة الى التقديرين ولا شك ان العبرة في
الشرع بالراجح لا بالمرجوح اجاب المصنف بانه يجوز التعليل ايضا بالمتاخر
لان المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر والمعرف يجوز ان يكون متاخرا كالعالم مع الصانع
سبحانه وتعالى وحينئذ فيصح التعليل به على تقديرين من ثلثة ويلزم منه ان يكون راجحا
بعين ما قلتم ولك ان تقول اذا كان المراد من التقدم والتاخر انما هو الزمان فهو مستحيل
في الحكم الشرعي لكونه قديما واذا كان المراد به الذاتي فهو ثابت لكل علة ومعلول
فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها وايضا فلا نسلم ان المتقدم بالذات لا يصلح للعلية
وانما يكون كذلك لو كان المتخلف لغير مانع فلم قلتم انه ليس كذلك واختار ابن الحاجب
انه يجوز اذا كان التعليل به باعثا على تحصيل مصلحة كما مثلنا من تعليل رهن المشاع
بجواز بيعه والجواز اذا كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة والاشبه
وفاقا للعلة اشارة بهذا الى الذي ذكره المصنف والامام من جواز تعليل حكم
الاصل بعلة متاخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدي وقال الصحيح انه لا يجوز
واذا جعلنا العلة بمعنى المعرف لا تعريف المعرف محال وتبعه ابن الحاجب
قال مالك الحنفية لا يعلل بالقاصرة لعدم الفائدة قلنا معرفة كونه
على وجه المصلحة فائدة ولنا ان التعدية توقفت على العلية فلو توقفت هي عليها
لزم الدور اقول العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا في النقدين اذا كانت
ثابتة بنص او اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق واذا كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط

الألوكة
www.alukah.net

فذلك على الاصح عند الاكثر والاقدى وانباعهما وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدة تعليل
فائدة التعليل انما هو اثبات الحكم وهو غير حاصل اما في الاصل فبثبوته بالنص واما
في غيره فلعدم وجود العلة فيه لان الفرض انها قاصرة واذا انتفت الفائدة في التعليل
بها استحال وروده من الشارع لان الحكيم لا يفعل العبث واجاب الامام بمنع
اجوبة احدها وعليه اقتصر المصنف انا لا نسلم انحصار الفائدة في اثبات الحكم
بل الفائدة اخرى وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة ووفق الحكمة لتكون النفس
الى قبوله اميل الثاني ازيا قالوه بعينه وارد في المنصوصة الثالث ان معرفة
اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من اعظم الفوائد وهي حاصلة هنا فانا
اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة وجدنا في الاصل وصفا متعديا يناسب ذلك
الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ يلزم اثبات الحكم في الفرع
بخلاف ما اذا جوزنا التعليل بها ونقل امام الحرمين في البرهان عن بعضهم ان فائدة تعليل
تحريم التفاضل في النقدين بكونها نقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس اذا راجت
رواج النقود قال وهذا خطأ لان النقدية في الشرع مختصة بالنوعين والاصل
ان ننادي بقي الامر على ما هو عليه من عدم حصول الفائدة من التعليل واذا لم يثبت لها
كانت العلة متعدية وكل اوصاف القاصرة افسادها هذا الدليل المنقول عن
الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص لا يمكن ثبوته بالعلة وقد
تقدم عنهم في المحصول وعللوه بان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يدل طريقا
الى المعلوم ثم نقل هو والآمدي وابن الحاجب عن اصحابنا انهم جوزوا ثبوته بها وحينئذ
فيندفع الدليل من اصله قوله لنا الى اخره استدل اصحابنا على الجواز بان تعدية
العلة الى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور واجاب
ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال لكونه دوريا معيا واجاب غيره بان كل واحدة من
التعدية والعلة مستلزمة للاخرى كالبنوة مثلا لا متوقفة عليها فلا يلزم الدور لان
الدور انما هو على تقدير التوقف وايضا اذا كان المراد من التعدية وجوب الوصف في صورة
اخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح واذا كان المراد بها كون الوصف علة في صورة
اخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح ثم لئن لا نسلم توقف العلية على التعدية بهذا
المعنى بل انما يتوقف على وجود الوصف في صورة اخرى وحينئذ فلا دور ان ——
قيل لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء انتفى العلية ثم اذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف
او تعدد العلة قلنا العلية عدمية فلا يلزم ذلك اقول —— ذهب
الآمدي الى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل

العمد العدوان لانه مناسب لوجود اربعة وهي بينوا ان العلية كما تتقدم على هذا
فقال بعضهم يشترط ازيد الاجتماع على شعبة قال الامام ولا دليل لهذا اصلا
حجة احتج المانع بانه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من اجزائه علة تامة
لعدم علتيه لان عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته وانما ارتفعت الذات ارتفعت
الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول اذا انتفى جزء من المركب ينتفي العلية لانتفاء
ثم اذا انتفى جزء آخر منه فان لم تنتف علتيه يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وان
انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال اجاب
المصنف بان العلية صفة عدمية فانها من النسب والاضافات التي هي امور تعبر عنها
العقل ولا وجود لها في الخارج واذا كانت العلية عدمية كان اثباتها وجوديا فان احد
النقيضين لا بد ان يكون وجوديا واذا كان اثباتها وجوديا امتنع ان يكون عدم كل علة له
لان الامور العدمية لا تكون علة للامور الوجودية هذا غاية ما يتمسك به جواب المصنف وفيه
نظر وضعف ومخالفة لما النظر فواضح واما الضعف فلان هذه الطريقة تتطلب
فيقال العلية من الامور الوجودية لان نقيضها عدمي وهو عدم العلية واما المخالفة
فقد سبق انه يجوز تعليل الوجودي بالعدمي بالعدم عند المصنف ولعل الامام
عدل عن الشبهة وانما اجاب به عن شبهة اخرى وذلك انهم قالوا لو كون الشيء علة لعدمه
صفة لذلك الشيء فاذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا فان قامت تلك الصفة بتمامها
بكل واحد من اجزاء المركب فيلزم ان يكون كل واحد منها علة مستقلة واذا قام بكل واحد
من تلك الاجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ
للعلية نصف وثلث وهو محال هذا هو السؤال الذي اجاب عنه الامام بكون العلية
عدمية وهو مطابق لنقل صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة وسئل جوابها الى
الشبهة الاولى وشبهة المصنف والظاهر انه انما حصل عن هذه واجاب عن الحاجب
بجوابين احدهما لانسلم ان عدم احد اجزاء علة لعدم العلية على وجه كل جزء شرط
للعلية بعدميته بل يكون مجموع الشرط العلية الثاني ان هذه علامات على عدم العلية
واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت متغايرة او في وقت واحد كالنوم
والمس بالنسبة الى الحدث قال —— وهذا سابل الاولى يستدل بوجود
العلة على الحكم لا بعليتها لانها نسبة تتوقف عليه [illegible] التعليل المانع لا يتوقف
على المقتضي لانه اذا [illegible] قوله اولى قيل [illegible]
الحاوي تعريف الاولى كالعام الخاص اقول —— [illegible]
شرع في ذكر مسابل تتعلق بها الاولى لا اشكال [illegible]

الألوكة
www.alukah.net

بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فتجب فيه القصاص لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول والجواز ان يستدل بعلية العلة على وجود الحكم فيقال عليه القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمثقل فتجب فيه القصاص وانما قلنا لا يجوز لان العلية تثبت بين العلة والحكم والشبه متوقفة بين المنتسبين فتكون العلية متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم فلو اثبتنا الحكم بها لدار الدور وهذا الجواب ضعيف لوجهين ذكره صاحب التحصيل احدهما ان الشبه انما تتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخارج الثاني ان المراد بالعلية هو المعرف على ما سبق وحينئذ فلا يلزم الدور ق

المسئلة الثانية تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضي او لا فيه مذهبان ارجحهما عند الامام وابن الحاجب والمصنف لا يتوقف لان المقتضي والمانع بينهما معاندة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضي فجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضي اولى لكن اذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضي اظهر في العقل من انتفائه بحضور المانع هكذا قاله ابن الحاصل وعلى هذا فمدعي الاول ارجح من مدعي الثاني فاعلم فانه كثير الوقوع في المباحث

المذهب الثاني ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي لان المعلول ان كان هو العدم المستمر فما الحامل لان المانع حادث والعدم المستمر ازلي واسناد الازلي الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لان العدم المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضي واجاب المصنف بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه لان العلل الشرعية معرفات والحادث يجوز ان يكون معرفا للازلي كما ان العالم معرف للصانع اشاره الى المسئلة من تفاريع تخصيص العلة فانه يمتنع الجمع بين المقتضي والمانع عند من يمنع التخصيص وان لم يمنع ذلك عند من يجوزه ق

المسئلة الثالثة لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه اقول

المسئلة الثالثة الوصف الذي جعل علة في الاصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفي قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعيا او ظنيا كحصول المقصود به وقياسا على سائر المقدمات وسيأتي الكلام على وجوده في الفرع قال

المسئلة الرابعة الشيء الذي تدفع الحكم كالعدة او ترفعه كالطلاق او تدفع وترفع كالرضاع اقول الوصف المانع قد يكون دافعا للحكم فقط اذا قارن ابتداءه ودفعه واذا وجد في الاثناء لم يرفع وقد يكون رافعا فقط اي بالكلية ما تقدم وقد يكون دافعا ورافعا فالاول كالعدة فانها تمنع ابتداء النكاح لا دوامه فان المرأة لو اعتدت عن وطي الشبهة لم يمتنع نكاحها واما الثاني فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لا يرفعه فان الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد واما الثالث فكالرضاع وهو واضح قال

المسئلة الخامسة العلة قد تكون قد تعلل بها حكمان ولكن بشرطين متضادين او لا المسئلة الخامسة العلة الواحدة قد تعلل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد تعلل بها معلولان مقامان في ذاتين كالقتل الصادر من زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما والثاني ذلك في الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد تعلل بها معلولان مختلفان يجوز اجتماعهما كالحيض فانه علة لتحريم العدة وستر المسجد والصوم والصلاة وقد تعلل بها معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط التعري عن الجوهر وللحركة بشرط الانتفاء عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الاخير وانما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه ان لم يكن للمعلولين المتضادين شرط اصلا او كان لهما شرط واحد او شرطان مختلفان فانه يلزم منها اجتماع الضدين وهو محال اشاره

يشترط في العلة ايضا شرطان اخران احدهما ان لا يكون دليلا مستاوا لا لحكم الفرع كالوبال فانه دليل التنفير جعل مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم يستدل لكون الطعم علة لتحريم الربا في البر بقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام وسيأتي مثله في الحكم ايضا وهذا الشرط اخذه ابن الحاجب ويوقف فيه الآمدي بعد ان نقله عن بعضهم الثاني ما ذكره الآمدي وابن الحاجب ان لا يكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال كتعليل وجوب الشاة في الاربعين بدفع حاجة الفقراء فانها تقتضي جواز اخراج القيمة ويلزم من جواز اخراج القيمة عدم وجوب الشاة وانما قلنا لا يجوز لان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة لتوقف عليتها على اعتباره ق

الفصل الثاني في الاصل والفرع اما الاصل فشرطه ثبوت العلة فيه بدليل غير القياس لانها ان اخذت العلة فالقياس على الاصل الاول وان اختلفا لم يفد الثاني وان لا يتناول دليل الاصل للفرع والا لضاع القياس وان يكون حكم الاصل معللا بوصف معين وغيرتا خذ عن حكم الفرع اذ لم يكن لحكم الاصل دليل سواه اقول لما فرغ المصنف من الكلام على العلة التي هي احد اركان القياس شرع في الكلام على الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع اما الاصل فذكر له خمسة شروط اولا ثبوت حكمه وهو واضح ثانيها ان يكون ذلك الحكم ثابتا بدليل من الكتاب

www.alukah.net

او السنة او اتفاق الامة فان كان متفقا عليه بينهما ويعبر عنه بالقياس المركب فني
صحة القياس عليه مذهبان حكاهما الآمدي في الاحكام واختار ابن الحاجب انه لا يصح
قال ونحله عند اختلافهما في العلة او في وصف الحكم المستدل عليه له وجود
في الاصل او فلو سلم الخصم انها العلة وانها موجودة او اثبت المستدل انها
موجودة انتهض الدليل على الخصم وارتكن مذهبا لاحدهما فقط فهو على قسمين
احدهما ان يكون مذهبا للمستدل دون المعترض وذلك مثل ان يكون المستدل
قد اثبت حكمه بالقياس على شيء فاذا كان كذلك فانه لا يصح القياس عليه عند الجمهور
خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري واليه اشار المصنف بقوله بدليل غير القياس
مثاله قول القايل السفرجل مطعوم فيكون ربويا بالقياس على التفاح ثم يقيس
التحريم في التفاح عند توجه منعه على البرجاوي الطعم ايضا وكذلك قول
القايل الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق وهو انسداد محل
الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم يقاس الرتق عند توجه منعه على العجب بجامع
فوات الاستمتاع وانما قلنا بالجواز لان القياسين القياسين اذا اتحدا في العلة كما في المثال
الاول فيكون قياس الفسخ الثاني انما هو على الاصل الاول دون الاصل الثاني وحينئذ
فيكون ذكر الاصل الثاني لغوا واذا اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم ان لا يكون
يتعقد القياس الثاني لان علة ثبوت الحكم في الفسخ الاول الذي هو اصل للقياس
الثاني هو الوصف الجامع بين الاصل الاول وفرعه وهي غير موجودة في الفسخ
الثاني وايضا فالحكم في الفسخ المتنازع فيه اولا وهو فسخ النكاح بالجذام انما ثبت
به حكم اصله فاذا كان حكم اصله وهو الرتق ثابتا بعلة احدى وهي العلة التي
استنبطت من الاصل الاخير فيمتنع تعدية الحكم بغيرها واذا جوزنا تعليل الحكم
بعلتين مستنبطتين لان ذلك يعد لم يثبت اعتبار الشارع له للون الحكم
الثابت بعد ثابتا بغيره بالاتفاق واذا كان غير معتبر امتنع ترتب الحكم عليه
القسم الثاني ان يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا عند المستدل فالقياس بالحمل
لانه القياس يتضمن اعتراف المستدل بالحكم في الاصل لوجود العلة فيه مع
عدم الحكم فلا يصح منه بنا الفسخ عليه فاذا جعله الزاما للمعترض فقال هذا هو عندك
علة للحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا
فيلزم ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال
التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد لان الخصم له ان
يقول الحكم في الاصل لغير عندي ثابتا بهذا الوصف وبتقديره فليس تصويبه
في الاصل التخطيئة في الفسخ بالجذام على ما قاله الآمدي الشرط الثالث

ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا للفسخ لانه لو تناوله لكان اثبات
الحكم في الفسخ بذلك الدليل لا بالقياس وحينئذ فيضيع القياس هذا علة
المصنف تبعا للحاصل وعلله الامام والآمدي بانه لو تناوله لم يكن حمل احدهما اصلا
والاخر فرعا اولى من العكس الشرط الرابع ان يكون حكم الاصل معللا بعلة معينة
غير مبهمة لان لحاق الفسخ بالاصل لاجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة
والعلم بحصول العلة متوقف على تعليل حكم الاصل وعلى يتعين عليه الشرط الخامس
ان يكون حكم الاصل غير متاخر عن حكم الفسخ اذ لو لم يكن حكم الفسخ دليل سوى
القياس لانه لو كان كذلك لكان يلزم ان يكون حكم الفسخ قبل شرعية الاصل
حاصلا من غير دليل وهو تكليف بما لا يطاق اللهم الا ان يذكر ذلك بطريق الالزام
للخصم لا بطريق انشاء الحكم فانه يقبل اما اذا كان للفسخ دليل اخر غير القياس فانه
لا يشترط تقدم حكم الاصل عليه لان حكم الفسخ قبل حكم الاصل يكون ثابتا
بذلك الدليل وبعده يكون ثابتا به وبالقياس وغايته ما يلزم ان تتوارد ادلة على
مدلول واحد وهو غير ممنوع مثاله قياس الشافعي الحاب النية في الوضوء
على ايجابها في التيمم فان التيمم متاخر عن الوضوء اذ مشروعيته بعد للصحة ومشروعية
الوضوء قبلا ومع ذلك فالقياس صحيح فان وجوب النية في الوضوء دليل اخذ
وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات نعم انما يتم ذلك بنا لنا اذا كان
ورود الحديث قبل مشروعية الوضوء فان كان بعدها فلا الا ان المحذور باق والى
هذا اشار بقوله وغير متاخر وهو منصوب عطفا على خبر كان وهذا التفصيل
قاله الامام والمصنف واشار اليه الغزالي في المستصفى ولم يتعرض اليه الآمدي
ولا ابن الحاجب بل اطلقا المنع وشرط الكرخي عدم مخالفة الاصول
او احد امور ثلثة التنصيص على العلة والاجماع على التعليل مطلقا وموافقة اصول
اخر والحق انه يطلب الترجيح بينه وبين غيره وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز
القياس عليه وبشر المريسي الاجماع عليه او التنصيص على العلة وضعفها ظاهر اولا
لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة في الاصل اردفها بشروط اعتبرها فيه فمنها هل
يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفا للاصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا
او لا فيه خلاف ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الى جواز القياس عليه مطلقا
اذا عقل معناه وجزم الآمدي بانه لا يجوز مطلقا وافتضاه كلام ابن الحاجب وقال
الكرخي لا يجوز الا باحد امور ثلثة احدها تنصيص الشارع على علة حكمه لان
تنصيصه على العلة كالتصريح بالقياس عليه ثانيها ان يجمع الامة على تعليله الثالث
فلا يكون من الاحكام التي لا تعلل بالاتفاق ومن الاحكام التي اختلف في تعليلها

www.alukah.net

كالتطهر بالماء اذا اجمعوا على التعليل فلا فرق بين ان يتفقوا على تعيين العلة ام يختلفوا فيها واليه اشار المصنف بقوله مطلقا والثالث ان يكون القياس عليه موافقا لاصول اخر والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يجب على المجتهد ان يطلب الترجيح بين القياس على هذا الاصل الذي خالف باقي الاصول وبين القياس على اصول اخر بما يكون الترجيح به من الطرق المذكورة فيرجح الاقيسة فعلى هذا قال الامام هذا الاصل الذي ورد على خلاف قياس سائر الاصول ان كان دليلا لفظيا به كان اصلا بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فيرجح المجتهد بينهما وان لم يكن لفظيا به فان كانت علته منصوصة فيجب الترجيح بها ايضا لان القياس على الاصول يختص بان طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلومة وهذا القياس بالعكس فتعادلا وان لم تكن علته منصوصة فالقياس على باقي الاصول اولى وهذه الصورة الاخيرة واردة على المصنف وللشافعي في هذه المسئلة اختلاف تقدم ذكره في اول القياس وزعم عثمان البتي انه لا قياس على اصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس فتبعه المصنف على عبارته ولكنه حذف لفظة اشتراط ولا بد منها قال القرافي ولا والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب من حيث هو لا على المسئلة المقاس عليها بخصوصها فان كانت المسئلة من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس في النكاح وان كانت من مسائل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه قوله وبه قال البتي اي وزعم بشر ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة بهذا اللفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين احدهما في اشتراط الاجماع على الاصل والموقع له في ذلك صاحب الحاصل حيث قال زعم بشر ان شرط القياس ان يكون حكم الاصل مجمعا عليه والعلة منصوصة بهذا اللفظة والثاني في اشتراطه احد الامرين والموقع له صاحب التحصيل قوله وضعفها ظاهر اي مذهب البتي ومذهب المهتدي فان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفي هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة وذهب قوم الى ان المحصور بالعدد الاجود القياس عليه حتى قالوا في قوله تعالى صلى الله عليه وسلم خمس يقتلن في الحل والحرم انه لا قياس عليه قال في المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد ذكر المصنف في الدليل قال اما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل على كله اجماله وردبان الظن يحصل دونها اقول يشترط في الفرع ان يوجد فيه علة مماثلة لعلة الاصل اما في عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة او في جنسها كقياس وجوب القصاص في الاطراف على القصاص في النفس بجامع

على الصبي فياسا على البالغ بجامع الملك النصاب او دفع حاجة الفقير الى قولنا لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهو ملك النصاب او دفع حاجة الفقير لزم ان يجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان اصلا ملزوما لما كان فرعا وجعلنا العلة الجامعة دليلا على التلازم ومثال الثاني ان يعدل عن قول القايل لا زكاة في الحلي قياسا على اللآلي بجامع الزينة الى قولنا لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلي واللازم منتف لانها لا تجب في اللآلي فالملزوم مثله ووجه الملازمة استثارة الزينة ولما كانت المقدمة الممنوعة في المثال الاول انما هو اثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ لما لافادتها ذلك ولما كانت المقدمة الممنوعة في المثال الثاني انما هو نفي اللازم استعمل المصنف فيه لو للدلالة على امتناع التالي لامتناع غيره

قال الكتاب الخامس في دلايل اختلف فيها وفيه بابان الباب الاول في المعقولة وهي ستة الاول الاصل في المنافع الاباحة لقوله هو خلق لكم ما في الارض جميعا قلت يرحرم زينة الله التي اخرج لعباده احل لكم الطيبات وفي المضار التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام قيل على الاول اللام تجي لغير النفع لقوله تعالى واذ اساتم فلها وقوله والله ما في السموات قلنا مجاز لا تتفاق ايمة اللغة على انها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قوام الجل للذرس قيل المراد الاستدلال قلت هو حاصل في نفسه فيحمل على غيره اقول لما فرغ المصنف من الكتب الاربعة المعقودة للادلة الاربعة المتفق عليها وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس شرع في كتاب اخر لبيان الادلة المختلف فيها وجعله مشتملا على بابين الاول في المعقول منها والثاني في المردود اما الاول فستة الاول الاصل في الاشياء النافعة الاباحة وفي الاشياء الضارة اي المحرمات القلوب الحرمة خلافا لبعضهم وقد تقدم اول الكتاب ان حكم المنافع والمضار فيها قبل الشرع موقوف الى ورود الشرع والكلام الان فيما بعد ورود الشرع ثم استدل المصنف على اباحة المنافع بثلاث ايات الاولى قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ذكر تعالى في معرض الامتنان فلو لم يمتن به ولان ما موضوعة للعموم لاستيعاب وقد اكدت بقوله تعالى جميعا واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين الثانية قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده الآية وجه الدلالة ان هذا الاستفهام للتقرير على حقيقته بل هو للانكار وحينئذ فيكون الباري تعالى قد انكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها بمقتضى اللام كما ذكرنا وانكار التحريم يقتضي انتفاء التحريم والالم يحرم للانكار واذا انتفت الحرمة تعين الاباحة وفيه نظر لما تقدم اول الكتاب ان انتفاء الحرمة لا يوجب الاباحة الثالثة قوله تعالى

تعالى احل لكم الطيبات وجه الدلالة ان اللام في لكم تدل على الطيبات مختصة بنا على جهة النفع وليس المراد بالطيبات هو المباحات والا لزم التكرار بل المراد ما تستطيبه الانفس لان الاصل عدم معنى مالف ولما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ووجه الدلالة ان الحديث يدل على نفي الضرر مطلقا لان النكرة المنفية تعم وهذا النفي لغير وارد على الانكار ولا الوقوع مطلقا بل على الجواز واذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى قال السبكي ولك ان تقول الاموال من جملة المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماكم واموالكم الحديث وهو اخص من الدلايل المتقدمة التي استدلوا بها على الاباحة فيكون قاضيا على الاباحة الا انه اصل ظاهري على اصل سابق فان المال من حيث كونه من المنافع الاصل فيه الاباحة بالدلايل السابقة ومن خصوصيته الاصل فيه التحريم بهذا الحديث قوله قيل على الاول اي اعترض الخصم على بيان الاصل الاول وهو اباحة المنافع بوجهين احدهما انا لا نسلم ان اللام في اللغة للاختصاص النافع فانها تجي لغير النفع كقوله تعالى واذ اساتم فلها وقوله تعالى والله ما في السموات وما في الارض اما الاية الاولى فلانها لاختصاص الضرر لا الاختصاص النفع واما الثانية فلتنزيهه تعالى عن الانتفاع به اجاب المصنف بان استعمال اللام في غير النفع مجاز لاتفاق ايمة اللغة على ان اللام موضوعة للملك ومعنى الملك الاختصاص النافع لاحقيقته المعروفة واللام يصح قوام الجل للذرس فيلزم منه ان تكون اللام حقيقة في الاختصاص النافع فتكون استعمالا في غيره مجازا لانه خير من الاشتراك ولك ان تقول هذا ابنا على ما تقدم في الباب من كون اللام حقيقة في التعليل وايضا فان اهل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل قالوا انها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا ولما قوام الجل للذرس فهو انما يدل على صحة استعمالها في غير الاختصاص الذي لا ينفع فانه يحتمل ان تكون موضوعة لمطلق الاختصاص ودعواه اولى مما فيه من عدم الاشتراك والمجاز الوجه الثاني من الاعتراض سلمنا ان اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذي افادته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق يصدق بصورة وتلك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم اجاب المصنف بان الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح ان يستدل من نفسه على خالقه

www.alukah.net

ينبغي حمل الانتفاع الوارد في الآيات على غير الاستدلال بكثير اللفائدة وقرارين
تحصيل الحاصل قال ـــــ الثاني الاستصحاب حجة خلافا للحنفية
والمتكلمين لنا ان ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ولولا ذلك لما تقررت المعجزة
لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابتة في عهد صلى الله عليه وسلم
بجواز النسخ ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح ولان الباقي يستغني عن
سبب او شرط جديد بل يكفيه ما وجدا دون الحادث ويقبل عدمه لصدق عدم
الحادث على ما لا نهاية له فيكون راجحا اقول ـــــ الدليل الثاني من الادلة
المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على
ثبوته في الزمان الاول والتعيين فيه للطلب على القاعدة ومعناه ان الظاهر يطلب
الآن صحة ما مضى كاستدلال الشافعية على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضو
بان ذلك الشخص كان على الوضو قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه وهو حجة
عند الامام والآمدي واتباعهما خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين ومنهم الغزالي في قوله
لنا اي الدليل على انه حجة وجهان احدهما ان ما ثبت في الزمان الاول
من وجود امر او عدمه ولم يظهر زواله قطعا ولا ظنا فانه يلزم بالضرورة ان
يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب قال المصنف ولولا ذلك
اي ولولا ان ما ثبت في الزمان الاول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء في الزمان
الثاني لكان يلزم منه لمثله امور باطلة بالاتفاق احدها ان تقدر المعجزة اصلا لان
المعجزة امر خارق للعادة وخرق العادة يتوقف على استمرار العادة فانه لو لم يتوقف
على استمرارها كان تغيرها ولا لكون المعجزة خارقة للعادة واستمرار العادة متوقف
على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان فانه لا معنى للعادة الا ان يكرر وقوع الشيء على وجه
مخصوص يقتضي اعتقاد انه لو وقع لم يقع الا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وجوبه ووقوعه
على الوجه المخصوص يساوي اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة
للعادة الثاني ان لا يثبت الاحكام الثابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة
الينا بجواز النسخ فانه اذا لم يحصل الظن من الاستصحاب بكون بقاؤها ولا يلزم الرجحان من غير مرجح الثالث
جواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها ولا يلزم الرجحان من غير مرجح الثالث
ان يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح فتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى
وحينئذ فيلزم اباحة الوطء فيها او عدم اباحته فيها وهو باطل لانا قابل يباح للشاك
في الطلاق دون الشاك في النكاح الدليل الثاني ان يقال الباقي راجح على عدمه
واذا كان راجحا وجب العمل به اتفاقا وهو المدعى ووجه رجحانه من وجهين
احدهما ان الباقي يستغني عن السبب والشرط الجديدين لان الموجب
الاحتياج

الاحتياج اليهما انما هو لاجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي فلا يحتاج
حينئذ اليهما والا يلزم تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامها بخلاف الامر الذي
يحدث فانه لا بد له من سبب وشرط جديدين فيكون عدم الباقي كذلك لانه
من الامور الحادثة وما لا يفتقر ارجح من المفتقر فيكون البقاء ارجح من العدم
وهو المدعى وانما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين لان الباقي يحتاج في
استمرار وجوده الى دوام سببه وشرطه الثاني ان عدم الباقي يقبل
بالنسبة الى عدم الحادث لان عدم الحادث يصدق على ما لا نهاية له واما عدم الباقي
فمتناه لان عدم الباقي مشروط بوجود الباقي والباقي متناه واذا كان عدم الباقي
اقل من عدم الحادث كان وجوده اكثر من وجوده فيكون ارجح قال ـــــ
الثالث الاستصحاب مثل الوتر يؤدي على الراحلة فلا يكون واجبا استصحابا للواجبات
وهو بعيد الظن والعمل به لازم لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر ابو ـــــ
من انواع الاستدلال الاستصحاب او هو منتسم الى تام كما وناقص فالتام هو اثبات الحكم
في جزي لثبوته في الكل كقولنا كل جسم متحيز فانا استقرينا جميع الاجسام كذلك
وهذا هو القياس المنطقي المفيد للقطع عند الاكثرين قال الهندي وهو حجة بالاتفاق
والناقص اثبات الحكم في كلي لثبوته في كثير جزياته من غير ان تبين العلة المؤثرة في
الحكم وهو المسمى عند الفقهاء بالكافي الغرد بالاعم والاغلب وقد اختلف فيه واختار
المتاخرون كالمصنف وصاحب الحاصل والهندي انه يفيد الظن لا القطع لاحتمال
ان يكون ذلك الجزي مخالفا للباقي الجزيات المستقراة وقال الامام الاظهر انه لا يفيد
الظن الا بدليل منفصل وبهذا يعلم ان الخلاف في انه هل يفيد الظن لا في ان الظن
المستفاد منه هل هو حجة ام لا وذلك مما يستدل اصحابنا في ان الوتر ليس بواجب
لانه يؤدي على الراحلة وهي مقدمة جمع على اتم فالواجب يؤدي على الراحلة
وتكلوا في هذه المقدمة بالاستقراء قالوا انا استقرينا الواجبات من الصلوات
اداء وقضاء وفرضناها الاشتغل على الراحلة فان قيل الوتر كان واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم
ومع ذلك كان يصليه على الراحلة قلنا فعل ذلك في السنن والوتر لم يكن واجبا
عليه صلى الله عليه وسلم الا في اول الامر قاله العراقي قال ـــــ الرابع اخذ الشافعي رضي الله عنه
باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا كما قال في ذية الكتابي الثلث وقيل النصف وقيل الكل
بناء على ان الاجماع والبراءة الاصلية قيل يجب الاكثر لتيقن الخلاص تلنا حيث
يتيقن الشغل والزايد لم يتيقن اقول ـــــ الدليل الرابع من الادلة المقبولة

الاخذ بالاقل بما قيل اذا لم يجد دليلا وقد اعتمد عليه الشافعي رضي الله عنه ووافقه
الباقي ابو بكر وكثيرون وخالفه قوم مثاله اختلاف العلماء في دية الكتابي
فقيل انها ثلث دية المسلم واحد به الشافعي وقيل انها نصف دية المسلم
واحد به مالك وقيل انها كدية المسلم واحد به ابو حنيفه وقد اجمعت الامة
على الاقل فان من اوجب الكل او النصف فقد اوجب الثلث ضرورة كونه بعضه
فالكل مطبقون على وجوب الثلث لان الاكثر مستلزم الاقل
فكان اجماعا لان البراءة الاصلية تقتضي عدم وجوب الزياده وهي دالة على عدم الوجوب
مطلقا فكان ترك العمل بها في الثلث للاجماع فنبقي ما عداه على الاصل فنلخص
ان الحكم بالاقتصار على الاقل مبني على مجموع مقدمتين وهما الاجماع والبراءة الاصلية
لا الاجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب الثلث
خاصته بقول المصنف بناء على الاجماع والبراءة الاصلية تعليل لقوله اخذ
الشافعي وقوله اذا لم يجد دليلا سواه اني فان وجده الشافعي لم يتمسك
بالاقل ولذلك لم ياخذ الشافعي بالثلاثة في اعتقاد الجمعة وفي الغسل من ولوغ
الكلب لقيام الدليل على الاكثر وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل
لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل هكذا قاله في المحصول فلذلك اطلق المصنف هذا الشرط
وفي القسم الثاني منه نظر لانه يقتضي امتناع اجتماع الدليلين وليس كذلك قوله
قيل يجب الاكثر اعترض بعضهم على الشافعي في اخذه بالاقل فقال ينبغي ايجاب الاكثر
ليتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه اجاب المصنف بانه انما يجب ذلك
حيث تيقنا شغل الذمة والزائد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل
قال الخامس المثال ان كانت المصلحة ضرورة قطعية كلية كقترس
الكفار بأسارى المسلمين اعتبر والا فلا واما مالك فقد اعتبر مطلقا فان اعتبار جنس
المصالح يوجب ظن اعتباره ولان الصحابة رضي الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح اولى
تقدم في الباب الثاني من كتاب القياس ان المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد
يعلم حاله وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ويعبر عنه بالمناسب المرسل
وتقدم هناك حكم القسمين الاولين واما الثالث فتقدم تعريفه دون تفصيل
حكمه وفيه مذاهب احدها انه غير معتبر مطلقا واختاره ابن الحاجب
قال الآمدي وهو الحق الذي اتفق عليه الفقهاء والثاني انه حجة مطلقا وهو مشهور
عن مالك واختاره امام الحرمين ثم قال وقد نقل عن الشافعي ايضا قال امام الحرمين الا
انه شرط فيه ان تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة والثالث وهو اي الغزالي
واختاره المصنف انه ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت والا فلا
قال الضرورية

فالضرورية هي التي تكون من احدى الضروريات الخمس وهي حفظ الدين والنفس
والعقل والمال والنسب واما القطعية فهي التي يحدث بحصول المصلحة فيها والكلية
هي التي تكون موجبة لفائدة للمسلمين مثال ذلك ما اذا صال علينا كفار ترسوا
بأسارى المسلمين وقطعنا بانا لو امتنعنا عن الترس لصدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا
المسلمين كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما من غير ذنب صدر منه فان
قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسلة لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم
بلا ذنب ولم يقم ايضا دليل على عدم جواز قتله عند استيلائه على مصلحة عامة للمسلمين
لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية فلذلك يصح اعتبارها اي يجوز ان يؤدي اجتهاد
مجتهد الى ان يقول بهذا الاسير مقتول بكل حال لمحافظة كل المسلمين اقرب الى مقصود
الشرع من حفظ مسلم واحد فان لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصلحيات
او التتمات فلا اعتبار بها كما اذا ترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه اذا لم
تكن ضرورة فيه فان حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة وكذا اذا لم
تكن قطعية كما اذا لم يقطع بتسلط الكفار علينا عند عدم رمي الترس اولم تكن كلية
كما لو اشرفت السفينة على الغرق وقطعنا بنجاة الدين فيها لو رميناها واطلاقهم البحد
فانه لا يجوز الرمي فان نجاة اهل السفينة مصلحة كلية وكذلك يجوز بجماعة وقعوا
في مخمصة اكل بعضهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية قوله لان اعتبارا اي احد
مالك بوجهين احدهما ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام كما تقدم في
القياس واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة للونها فردا من افرادها
الثاني ان من تتبع احوال الصحابة رضي الله عنهم قطع بانهم كانوا يتبعون هذا النوع التابع لجنس
المصالح ولا يبحثون عن امر آخر فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واجيب عن الاول
بانه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لاشتهر اكها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب
الغاؤها ايضا لاشتهار اكها مع المصالح الملغاة في ذلك فيلزم اعتبارها والغاؤها
وهو محال وعن الثاني انا لا نسلم اجماع الصحابة عليه بل انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا
على اعتبار الشارع لنوعه او جنسه القريب قال السادس فقد الدليل
بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل
اقول الدليل السادس من الادلة المعقول هذا عند المصنف الاسيد الاك
على عدم الحكم بعدم ما يدل عليه وتقديره ان يقال قد ان الدليل بعد الفحص البليغ يغلب
ظن عدمه يعني عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم اما المقدمة الاولى فواضحة
واما الثانية فلان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم اذ لو ثبت حكم شرعي ولم يكن عليه

www.alukah.net

دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع بيتح فقدان الدليل بعد التخير البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه لاعدم ذاته فان الاحكام عندنا قديمة ومن الطريقة التي اختارها المصنف نقلها في المحصول عن الفقهاء ولم يصرح بموافقته قال الباب الثاني في المردودة

الاول الاستحسان قال به ابو حنيفة وفسر بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويتعسر عنه عبارته ورد بانه لابد من ظهوره لتميز صحيحه من فاسده وفسره الكرخي بانه قطع المسئلة عن نظائرها لما هو اقوى كتخصيص ابي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالزكوي لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعلى هذا فالتخصيص استحسان وابو الحسين بانه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل يشمل الالفاظ لاقوى يكون كالطارئ فخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة اقول شرع المصنف في بيان الاولة المذكورة

ذكر منها ثلاثة الاول الاستحسان وقد قال به ابو حنيفة ولذا الحنابلة كما قاله الآمدي ومن الحاجب وانكره الجمهور لظنهم انهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع اي وضع شرعا جديدا او راى في المحصول والنزاع الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لورود في الكتاب كقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وما اخذوا باحسنها وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي الفاظ المجتهدين كقول الشافعي في المتعة استحسن ان تكون ثلاثين درهما فثبت ان الخلاف انما هو في المعنى وحينئذ فلا بد من تفسيره ليبان قبوله اورده وهو استفعال من الحسن يطلق على ما تميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشهي فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك وقد ذكر المصنف لذلك تفاسير احدها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويتعسر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره قاله الآمدي ومن الحاجب وابطله المصنف بان الذي يقوم في نفس المجتهد قد يكون صحيحا وقد لا يكون فلا بد من ظهوره اي بيانه لتميز صحيحه عن فاسده المعتبر الثاني تفسير الكرخي انه قطع المسئلة عن نظائرها لما هو اقوى اي هو العدول الانسان عن ان يحكم في مسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها الى الحكم بخلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على اخراج صورة مما دل عليه العام كتخصيص ابي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالمال الزكوي دون غيره فان الدليل الدال على وجوب الوفا بالنذر يقتضي وجوب التصدق بجميع امواله عملا بلفظه لكن ها هنا دليل خاص يقتضي العدول عن هذا الحكم

الحكم بالنسبة الى غير الزكوي وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم فان المراد بالمال هو الزكوي فليكن كذلك في قول القائل مالي صدقة وايكاما هو قرينة اضافة الصدقة الى المال في الصورتين اعترض المصنف على هذا التفسير بانه يلزم ان يكون التخصيص استحسانا لانطباقه عليه والانواع في التخصيص ولو عبر المصنف بالعلتين فقال وعلى هذا فالتخصيص استحسان كما عبر به لكان اظهر

وهو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل يشمل الالفاظ بوجه اقوى منه يكون كالطارئ على الاول فاشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد الى ان الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واخذ الات متعددة فيأخذ المجتهد بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو اقوى واحترز بقوله غير شامل يشمل الالفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول فيه شامل يشمل الالفاظ واحترز بقوله ان يكون كالطارئ على الاول عن ترك اضعف القياسين لاجل الاقوى فان اقواهما ليس في حكم الطارئ قال فان كان طارئا عليه فهو الاستحسان مثاله فلك العنب فانه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على رأس الشجر ام لا قياسا على الرطب ثم ان الشارع ارخص في جواز بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثاني اقوى فلما اجمع في الثاني القوة والطرآن كان استحسانا وهذا التفسير يقتضي ان يكون العدول والطرآن عن حكم القياس الى النص الطارئ عليه استحسانا وليس كذلك عند القائلين به اعترض المصنف على هذا التفسير بان حاصله يرجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية كما تقدم ايضاحه من العباس وفي قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر بل حاصله كما قال الآمدي الرجوع عن حكم دليل الطرآن دليل الخاص اقوى منه وهو اعم من تخصيص العلة وقد تلخص من هذه المسئلة ان الحق ما قاله ابن الحاجب واشار اليه الآمدي انه لا يحتج استحسان

تختلف فيه قال قيل قول الصحابي حجة وقيل ان خالف القياس وقال القديم ان انتشر ولم يخالف لنا قوله تعالى فاعتبروا ويمنع التقليد واجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضا وقياس الفروع على الاصول قبل الصحابي كالنجوم قلت المراد عوام الصحابة قبل اذا خالف القياس اتبع الخبر قلت وما خالف لما ظنه دليلا ولم يكن اصولا مذهب الصحابي المجتهد ليس بحجة على صحابي آخر انفاقا سواء كان مجتهدا ام لا اما ان كان فواضح واما ان لم يكن فوظيفته التقليد وليس قول المجتهد حجة في نفسه وهل هو حجة على غيره حكى المصنف فيه اربعة مذاهب اقوال احدها انه حجة مطلقا وهو مذهب مالك واحد قولي الشافعي وعلى هذا اهل بخص بعموم كتاب

www.alukah.net

اوسنته فيه خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الماوردي والثاني ان خالف القياس حجته والا فلا والثالث يكون حجته بشرطان ينتشر ولم يخالفه احد ونقله المصنف عن القديم والرابع وهو المشهور عن الشافعي واصحابه انه لايكون حجته مطلقا قال السبكي وينبغي من قوله في الجديد انه ليس بحجه الامر التعبدي الذي لامجال للقياس فيه قال الشافعي قال في اختلاف الحديث روي عن علي كرم الله وجهه انه صلى في ليلة ستة وثلاثين ركعات في كل ركعة ستة سجدات ولو ثبت ذلك عن علي قلت به فانه لامجال للقياس فيه فالظاهر انه نقله توقيفا هذا كلام الشافعي رضي الله عنه انتهى وقد سبق في الاجماع قول ان اجماع الخلفا الاربعة حجته وقول الخزاز اجماع الشيخين حجة فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا قوله لانه الدليل الخ اي كونه ليس بحجه مطلق النص والاجماع والقياس اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر تعالى اولي الابصار بالاعتبار يعني الاجتهاد وذلك ينافي التقليد لان الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الاخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لان القائلين بكونه حجه يقولون كونه تقليدا ويجعلونه كسائر الادلة الخ اي صاحب الحاوي وجماعة حكوا خلافا فقيل ان الاخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم هل يسمى تقليدا اولا واما الاجماع فهو ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا فلو كان قول الواحد منهم حجه لوقع الانكار على من خالفه منهم وهذا الدليل ليس محل النزاع فان الخلاف في غير الصحابي ايضا وقد يجاب عنه بانه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضا فان لم يكن مذهبهم حجه على غيرهم جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وان كان حجه جاز لغيرهم ذلك ايضا اعني مخالفة كل واحد لان مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والغرض ان مذهبهم حجه واما الاجماع واما القياس فهو ان قول الصحابي ليس بحجه على غيره من المجتهدين في اصول الدين فلا يكون ايضا حجه في فروعها والجامع بينهما تمكن المجتهد في الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقه وهذا ايضا فيه نظر لان المطلوب في الاصول هو العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابي والتحصيل العلم وحينئذ فيكون قوله حجه في الفروع دون الاصول واجيب عنه المصنف بان الاصل في الادلة ان لاتخص قوما دون قوم وبان قولهم ليس حجه في حق انفسهم فكذلك بعدهم عملا بالاستصحاب قوله قيل الى آخره اي احتج من قال بانه حجه مطلقا بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم رواه ابن حبان في صحيحه والبزار في مسنده وابن ماجه وهو دليل على ان قول الشيخين رضي الله عنهما حجه اجاب المصنف بان الخطاب هنا انما هو

مع الصحابة للكونه خطاب مشافهة فانتفى دخول غيرهم ثم ان الصحابة المخاطبين بذلك يجوز ان يكونوا مجتهدين فليس محل الخلاف فتعين ان يكون المراد منه ان العامي منهم اذا اقتدى باي مجتهد كان منهم اهتدى وهو صحيح مسلم واجاب الآمدي بان الخبر وان كان عاما فمن اشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء في كل ما يقتدى به وعند ذلك فيقول يحمل على الاقتداء بهم فيما يروونه وهل العامي التي اشار اليها قد تقدم الكلام عليها لكن ها هنا جهة يقتضي العموم المعنوي وهي ترتيب الحكم على الوصف فان الاقتداء رتب على كونهم صحابة واما من ذهب الى انه اذا خالف القياس كان حجه والا فلا فاحتج بانه اذا خالف القياس فلا يحمل له الا انه اطلع على خبر فاتبعه والا فيلزم قد ترك القياس المامور به وانقدحت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجه لاستلزامه الحجه لا لذاته واجاب المصنف بانه ربما خالف القياس لشيء ظنه دليلا ولم يكن كذلك في نفس الامر واجاب عنه بانه يلزم منه ان يكون مذهب الصحابي حجه على المجتهدين من الصحابة ايضا يعني بما قالوه ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر او لا لكونه قد سبق الكلام عليه في الاجماع وقال مسئله منعت المعتزلة تفويض الحكم الى راي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم ان الحكم يتبع المصلحة وما ليس لغير بمصلحة لايصير كحله مصلحة فلئن الاصل ممنوع وان سلم فلم لايجوز ان يكون اختياره امارة المصلحة وجزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه الصلاة والسلام بعد ما اشتد ابنة النضر بن الحارث لو سمعت ما قتلته وسئوال الاقرع فمن اجل اكل عام فقال لو قلت ذلك لوجب وخوف قلت لعل اثبتت بنصوص محتملة للاستثناء ووقوعه الشافعي رضي الله عنه اولا اختلف العلماء في انه هل يجوز ان يفوض الله تعالى الحكم الى نبي او عالم بان يقول له احكم بما شئت فان لاحكم الا بالصواب ويكون اذا احكامه من جملة المدارك الشرعية فاذا قال النبي او العالم هذا طلاق عرفنا ان الله تعالى حكم به والا لم يحكم فقالت المعتزلة لايجوز ووافقهم موسى بن عمران بجوازه ووقوعه ووقوعه الشافعي رضي الله عنه في الجواز وقيل انا توقف في وقوعه وقيل انا توقف في الجواز وذكر ان كلام الشافعي في الرسالة يجوز التفويض للنبي دون العالم واختاره ابن السمعاني وذكر ان كلام الشافعي في الرسالة يقتضيه يدل عليه واستدلت المعتزلة على المنع بان احكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد فلو فوض ذلك الى اختيار العبد لادى الى تخلف الحكم عن المصلحة بجواز انصراف اختياره الى ما ليس بمصلحة في نفس الامر وما ليس بمصلحة في نفس الامر لايصير مصلحة بجعله اي المجتهد اي بتفويضه اليه لاستحالة انقلاب الحقايق اجاب المصنف بوجهين

www.alukah.net

احدها انه مبني على اصل ممنوع وهو وجوب رعاية المصالح التي سلمنا ما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار العبد الحكم امارة على وجوب المصلحة فيه وذلك بان يلهم الله تعالى الى اختياره ما فيه المصلحة وان لم يعلم بها فان الله تعالى لما اخبره ان الحكم الا بالصواب وتوقف الحكم على الصواب بالصواب على المصلحة لزم ان لا يحكم الا بالمصلحة وقوله عليه الصلاة والسلام ايما يستدل به على ان عمر ان على الوقوع ما من احد هم

نضه قضية النضر بن الحارث وهي ما حكاه ابن هشام في السيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم حين فرغ من بدر اللبري توجه الى المدينة وتبعه الانصار فلما كان بالصفرا امر عليا فقتل النضر بن الحارث ثم انشد بعد ذلك ما قيل في القبلي وقال وقالت قتيلة هيف اكارث احت النضر بن الحارث

الاشل يوضح قوله ما راكبا ان الاثيل نظية ... من صبح خامسة وانت موفق

ابلغ بها ميتا بان تحية ... ما ان تزال بها النجايب تخفق

منى اليك وعبرة مسفوحة ... جادت بوابلها واخرى تخنق

هل يسمعن النضر ان دعيته ... ام كيف يسمع ميت لا ينطق

ظن امحمد ما جاز صنو كريمة ... في قومها والفحل فحل معرق

ما كان ضرك لو مننت وربما ... من الفتى وهو المغيظ المنفق

او كنت قابل فدية فلينفقن ... بالغ ما يغلى به ما ينفق

فالنضر اقرب ما اسرت قرابة ... واحقهم ان كان عتق يعتق

ظلت ستوفر بي ابنة شوشة ... لله ارحام هناك تشقق

صبرا يقاد الى المنية متعبا ... رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه وبهذا تمسك المفوضة فقالت لو لم يكن العقل معوضا اليه لما جاز ان يقدم الحاكم على ان يبلغه شعرها او لا على ان الزبير بن بكار ذكر في كتاب النساب ان النضر اشعر قتيله هذا من الموضوعات ثم نحن نعلم بالقاطع ان هذا الشعر لا يليق بفصاحة رسول الله صلى الله عليه وسلم

السؤال الثاني تقول المصنف ابنة النضر بخصوصها به احت النضر لما عرفت فالمقدم الاسر الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال يا ايها الناس ان الله تعالى كتب عليكم الحج فقال الاقرع ابن حابس اكل عام يا رسول الله فقلت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فهذا ايضا يدل على ان الامر فيه كان مفوضا الى اختياره صلى الله عليه وسلم قوله وسلم وغيره اي ونحو هذين الدليلين كقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وقولهم وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكقوله الا الاذخر في حديث العباس المتقدم وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال

ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يحل خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر يا رسول الله فقال الا الاذخر ولعاب المصنف بان هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان يكون ثابتا بنصوص محتملة الاستثناء مجوزة له على وفق ارادة بعض الناس كان اوحي الله اليه بان يفعل كما يشاء لا ان رسالة شامل في احدهم والاصل في الجواب ان يقال اما قضية النضر فقد يكون صلى الله عليه وسلم مخيرا فيه وفي غيره من الاساري والتخيير ليس بممتنع التعاقب بل هذا التخيير ثابت في حق كل امام واما قوله لو قلت نعم لوجب قلنا لو لوله الوجوب على تقدير قوله نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فانه صلى الله عليه وسلم لا يقول نعم الا اذا كان الحكم كذلك لكن من اين لنا ان الحكم كذلك بعد يكون ممتنعا وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قوله الا ان المقضية الشرطية لا تدل على الشرط الذي فيها واما قوله لولا ان اشق على امتي فمحتمل ان يكون الباري تعالى امره بان يامرهم عند عدم المشقة فلما وجدت المشقة لم يامرهم واما قوله الا الاذخر فمحتمل ان يكون بوحي سريع ولما كان ادلة الفريقين ما ذكرنا ضعيفة توقف الشافعي رضي الله عنه في جوازه وامتناعه وهو المختار

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح وفيه ابواب الاول في تعادل الامارتين في نفس الامر منعه الكرخي وجوزه قوم وحينئذ فالتخيير عند العاصي والي على وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو حكم القاضي باحدهما مرة ثم حكم بالاخرى لقوله عليه الصلاة والسلام لابي بكرة لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين اقول لما انهى المصنف من تقرير الادلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتكلم في التعادل والترجيح وذلك لانها ان تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الاخر فهو التعادل وان كان فهو الترجيح وهذا الكتاب اربعة ابواب الاول التعادل والثلثة الباقية في الترجيح ثم حصل هذا الكتاب مشتملا على اربعة ابواب الاول منها في التعادل والثلثة الباقية في الترجيح وذلك لان الكلام في الترجيح ان لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الاحكام الكلية كالقياس وان اختص بالدليل الذي ترجح على تعارضه اما كتاب او سنة او اجماع او قياس فالكتاب والاجماع الاجرى فيهما الترجيح اما الكتاب فلانه لا ترجيح لاحدى الايتين على الاخرى عند تعارضهما الا ان يكون احدهما مخصصة مخصصة للاخرى او ناسخة او قد سبق الكلام فيها فلا حاجة الى اعادته مع ان المصنف قد اشار اليه في الحكم الرابع من الاحكام الكلية للتراجيح واما الاجماع فلانه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه فتلخص ان الترجيح انما يكون لاحد

www.alukah.net

الخبرين على الآخر او لاحد القياسين على الآخر فلذلك لخصرت مباحث الترجيح في الابواب
اللغة اذا تقرر هذا فالتعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما عرفته وكذلك بين
القطعي والظني لكون القطعي مقدما واما التعادل بين الامارتين اي الدليلين الظنيين
فانفقوا على جوازه بالنسبة الى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر فمنعه
الكرخي وكذلك الامام احد كما نقله ابن الحاجب لانه لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد
منهما لزم اجتماع المتنافيين وان لم يعمل بواحد منهما لزم ان يكون مخيرا عقلا وهو على
الله محال وان عمل باحدهما نظرا لعينها له كان تحكما وقولا في الدين بالتشهي
وان خيرناه كان ترجيحا لامارة الاباحة وقد ثبت بطلانه وذهب الجمهور الى جواز
التعادل كما حكاه عنهم الامام والآمدي وابن الحاجب واختاره لانه لا يمتنع ان يخير احد
العدلين عن وحي نبي والآخر عن غيره واجابوا عن دليل المانعين بانا لا نسلم انحصار
ما ذكروه من الاقسام فانه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعل
كالدليل الواحد وحينئذ فيقف المجتهد او يخير سلمنا لكن لا نسلم امتناع ترك
العمل بهما والرجوع الى غيرهما والقول بلزوم التعبد بنبي على قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين واختار الامام ومن تبعه طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا ان كانت
الامارتان على حكم واحد من فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير
والدليل على الوقوع ان من دخل الكعبة فله ان يستقبل ما شاء من الجدران وكذلك من
ملك مائتين من الابل فله ان يخرج اربع حقاق او خمس بنات لبون وان كانتا على حكمين متنافيين
لفعل واحد كاباحته وحرمته فهو جائز عقلا وممتنع شرعا هذا معنى ما قاله وكلامه في
الاسدال يدل عليه قوله وحينئذ اي واذا جوزنا تعادل الامارتين في نفس الامر
فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه فذهب القاضي ابو بكر وابو علي الجبائي وابنه الى
ان المجتهد يتخير بينهما وجزم به الآمدي والمصنف في الكلام على تعارض النصين كما سيأتي
ومن البعض الفقهاء يتساقطان ويرجع المجتهد الى غيرهما وهو البراءة الاصلية ثم اذا قلنا
بالتخيير فوقع هذا التعارض التعادل للمجتهد فانما كان في امر متعلق به عملا بما شاء وان
تعلق بغيره فان كان في استفتاء خير المستفتي وان كان في حكم فالتخير لخصمه
بل يجب عليه الحكم باحدى الامارتين على التعيين لانه منصوب لرفع الخصومات
فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لان كل واحد منهما يختار ما هو اوفق لهواه
وعلى هذا فلو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالامارة الاخرى لما
روي انه صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر رضي الله عنه لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين

قال المسألة اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه

ويحتمل ان يكونا احتمالين او مذهبين وان نقل في محلين وعلم المتأخر منهما
والا فالاظهر القولان وافوال الشافعي كذلك وهي دليل على علو شانه في العلم والدين
اقول تعارض القولين للمجتهد واحدا بالنسبة الى المقلدين كتعارض الامارتين
عند المجتهدين وحاصله اذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متباينان فله
حالان احدهما ان يكون ذلك في موضع واحد كقوله هذه المسألة فيها قولان فيستحيل
ان يكون المراد انها له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين فان ذكر عقب
ذلك ما يدل على ترجيح احدهما مثل ان يقول هذا اشبه او تتدرع عليه فيكون
ذلك مذهبه وان لم يذكر شيئا من ذلك فانه يدل على توقفه في المسألة لفقدان الرجحان
عنده وحينئذ فله ان يفتي بهما قولين يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز
اي في المسألة احتمال قولين لوجود دليلين متنافيين ومن يحتمل ان يريد بهما مذهبين
لمجتهدين وانما نص على هذا لئلا يتوهم من اراد من المجتهدين الذهاب الى احدهما انه خارق
للاجماع ~~المنعقد على المنع~~ الحال الثاني ان يكون نقل القولين عن المجتهد في
مجلسين بان نص في كتاب على اباحة شيء ونص في اخر على تحريمه فان علم المتأخر
منهما فهو مذهبه ويكون الاول مرجوعا عنه وذهب بعض اصحابنا الى انه لا بد وان
ينص على الرجوع ولو نص في الجديد على الرجوع عن القديم لم يكن رجوعا حكاه الرافعي
في باب صلاة الجماعة وان لم يعلم المتأخر حكى عنه القولان من غير ان يحكم على احدهما
بالرجوع قوله وافوال الشافعي كذلك هو اشارة الى الحالين المذكورين اي وقع
منه التنصيص على احدهما في موضع واحد وفي موضعين فالذي يحصل للمتتبع
وقوع ذلك منه في موضع واحد من غير ترجيح البتة ينحصر في سبع عشرة
مسألة على ما نقله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن الشيخ ابي حامد قوله وهو
دليل على علو شانه في العلم والدين اما الحال الاول وهو وقوع القولين في موضع واحد
فوجه الدلالة على علو شانه في العلم ان كل من كان اغوص نظرا واتم وقوفا على شرائط الادلة
كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عليه اكثر واما في الدين فلانه لما لم يظهر وجه
الرجحان صرح بعجزه عما هو فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به وقد نقل
الاعتراف بذلك عن عمر ايضا وعد المسلوب من مناقبه واما الحال الثاني وهو تنصيصه
على القولين في موضعين فوجه دلالته على علو شانه في العلم انه يعرف به انه كان طول
عمره كان مشتغلا بالطلب والبحث واما في الدين فانه يدل على انه متى لاح له في الدين

www.alukah.net

شي اظهره وانه لم يكن متعصب لترجيح مذهبه وقال في المحصول اذا لم يعرف القول المنسوب الى الشافعي في القولين المطلقين وعرفنا قوله في نظير تلك المسئلة فان كان بين المسئلتين فرق يحوز ان يذهب اليه ذاهب لم يحكم بان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها بحوز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر انه يكون قوله في احدى المسئلتين قولا له في الاخرى وهذه المسئلة هي المعروفة بان لازم المذهب هل هو مذهب اولا ـــــ الباب الثاني في الاحكام الكلية للتراجيح الترجيح بقوة احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها كلم رجحت الصحابة خبر عايشة على قوله انما الماء من الماء اقول عقد المصنف هذا الباب للاحكام الكلية للتراجيح وهي الامور العامة لانواع التراجيح بحيث لا يخص فرد من افراد الادلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح ولمرجعيته وعلى اربع مسايل اذا علمت ذلك فنقول الترجيح في اللغة هو التمييل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وانما خص الترجيح بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لان الترجيح لا يجري من القطعيات ولا بين القطعي والظني كما ستعرفه قوله ليعمل بها احتراز عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى لا ليعمل بها بل ليبان ان احدها اقوى من الاخرى فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها وذكر الآمدي نحوه ايضا وفيه نظر فان هذا احد المرجحات او الترجح لا للترجيح فان الترجيح من افعال الشخص بخلاف الاقتران ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا خبر عايشة رضي الله عنها في التقا الختانين وهو قولها اذا التقا الختانان فقد وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر ابي هريرة وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصا عايشة رضي الله عنها اعلم بفعله في من الاتون من الرجال الاجانب وذهب قوم الى انكار الترجيح في الادلة قياسا على البينات وقالوا ان عند التعارض يلزم التخيير او الوقف قال ـــــ مسئلة لا ترجيح في القطعيات اذ لا تعارض بينها والا ارتفع النقيضان او اجتمعا اقول ـــــ هذا هو الحكم الثاني من الاحكام الكلية للتراجيح وهو ان الترجيح لا يجري في القطعيات بل يختص بالدلايل الظنية ولا فرق بين ان تكون القطعيات عقلية او نقلية لان الترجيح

متوقف على وقوع التعارض فيها ووقوعه فيها محال لانه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين او ارتفاعهما وذلك لانه لا جايز ان يعمل باحدهما دون الآخر لانه تحكم متعين انما اثبات مقتضاها وهو جمع بين النقيضين او رفع مقتضاها وهو رفع النقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فلقايل ان يقول يعمل باحدهما ولكن لمرجح وهذا هو المدعى ولم يستدل الامام به بل استدل بان الترجيح بقوة فلا ياتي في القطعيات لانها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت ولو استدلوا بانه يلزم منه اجتماع النقيضين وتقصروا عليه لكان اظهر اشارة الحلاق في المسئلة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر لما ستعرفه في تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعي والظني وهو ممتنع للوقوع القطعي يقدم دايما ـــــ مسئلة اذا تعارض نصان فالعمل بها من وجه اولى من تعيين الحكم فيثبت البعض او بعد فيثبت بعضها او لعم فيوزع كقوله عليه الصلاة والسلام الا اخبركم بخير الشهود فقيل نعم قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله ثم يفشوا الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقنا اقول ـــــ هذا هو الحكم الثالث من الاحكام الكلية وهو اذا تعارض دليلان والعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما دون الثاني فانا نرجح احدهما على الاخر اذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان امكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى الترجيح لان اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما بالكلية لكون الاصل في الدليل هو الاعمال لا الاهمال ثم ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على مراتب اعلاها ان يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين اي يكون قابلا للتبعيض فيثبت ان يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين اي يكون قابلا للتبعيض فيثبت بعضه دون بعض وعبر الامام عن هذا القسم بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبريزي في التنقيح بقسمة الملك كما اذا كان لزيد اثنين دارا فادعى احدهما انها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين لان يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك وثبوت الملك قابل للتبعيض فتبعض وتحكم لكل واحد منهما ببعض الملك جمعا بين الدليلين من وجه وكذلك اذا تعارضت البينتان فيه على قول القسمة بخلاف ما اذا تعارضتا في نحو القتل والقذف فانه لا يتبعض الثاني ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين اي يحمل حكمنا فيثبت بكل واحد بعض تلك الاحكام ولم يمثل له الامام ايضا ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة بحضار المسجد الا في المسجد فانه معارض لتقديره

www.alukah.net

صلى الله عليه وسلم الصلاة في غير المسجد ونفي كل واحد منهما متعدد فان الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال ونفي الفضيلة ولذا التقدير يحتمل ذلك ايضا فيحمل الخبر على نفي الكمال ويحمل التقدير على الصحة الثالث ان يكون كل واحد من الدليلين عاما او مثبتا حكم في الموارد المتعددة فيوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله خبر النهود الى آخره والى ذلك كله اشار المصنف بقوله بان يتبعض الى آخره وهو متعلق بقوله فالعمل بهما في مثله اذا تعارض وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ واذ جهل فالتساقط او الترجيح واذا كان احدهما قطعيا او اخص مطلقا عمل به وان تخصص من وجه كطلب الترجيح اولى هذا هو الحكم الرابع كبيان محل ترجيح احد النصين المتعارضين على الآخر وحاصله ان النصين المتعارضين على قسمين احدهما ان يكونا متساويين في القوة والعموم والثاني ان لا يكونا كذلك والمراد بتساويهما في القوة ان يكونا قطعيين معلومين او مظنونين وبتساويهما في العموم ان يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر اما القسم الاول وهو ان يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه مسئلة احوال احدها ان يعلم ان احدهما متأخر الورود عن الآخر ويعلم ايضا بعينه فحينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين او مظنونين وسواء كانا من الكتاب او السنة او احدهما من الكتاب والآخر من السنة الا ان من يقول ان الكتاب لا يكون ناسخا للسنة والعكس فانه يمنع ورود هذا القسم في المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان مدلوله قابلا للنسخ فان لم يكن اي كصفات الله تعالى كما قاله النفسوا في فانها متساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم سواء كانا قطعيين او ظنيين ولعل المصنف انما لم يذكر ذلك لوضوحه الثاني ان يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فمتساقطان فيتساقطان ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فنعمل بالاقوى فان تساويا يخير المجتهد واليه اشار المصنف بقوله وان جهل فالتساقط او الترجيح يعني فالتساقط ان كانا معلومين او الترجيح ان كانا مظنونين الثالث ان يعلم تقارنهما ولم يذكره المصنف وقد ذكره في المحصول فقال ان كانا معلومين وامكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير قال والاجود ان يرجح احدهما على الآخر بقوة الاسناد لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح والا ان يرجح ايضا ما يرجع الى الحكم للاول احدهما للحظر مثلا لامر يقتضي طرح المعلوم بالكلية وان كانا مظنونين

وجب الرجوع الى الترجيح فنعمل بالاقوى فان تساويا فالتخيير تقوله واذا كان احدهما قطعيا شرع يتكلم في القسم الثاني وهو ان لا يتساويا في القوة والعموم وحينئذ اما ان لا يتساويا في القوة بان يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا او يتساويا في القوة لا في العموم بان يكون احدهما اخص من الآخر مطلقا او اخص منه من وجه فتلخص ان في هذا القسم ايضا ثلثة احوال والاعم مطلقا هو الذي يوجد مع كل افراد الآخر ويدونه كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة وتقابله هو الاخص مطلقا واما الاخص من وجه والاعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة كالحيوان والابيض الحال الاول ان يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا فحينئذ يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين او خاصين او كان المقطوع به خاصا والمظنون عاما فان كان العكس قدم الظني كما ستاتي في القسم الذي يعقبه الحال الثاني ان يكون احدهما اخص من الآخر مطلقا فحينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جميعا بين الدليلين سواء علم تاخره عن العام ام لا على خلاف فيه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص مظنونا والعام مقطوعا به ام لا الا ان تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لا توخذ من كلام المصنف فيتمة المسئلة ان كلامه هذا وان اقتضى ارخاء فكلامه في القسم الذي قبله يقتضي اخذها لكنها توخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف انما اهمل ذلك لعلم ان علمنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلانا خذ به اذا كان مظنونا لان الاخذ به في هذه الحالة نسخ لا تخصيص ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز الحال الثالث ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة اخرى ليعمل بالراجح لان الخصوص يقتضي الرجحان كما تقدم وقد ثبت هاهنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على الآخر مثاله قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان بينه وبين نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في الاوقات المكروهة عموم وخصوص من وجه لان الخبر الاول اعم في الاوقات خاص ببعض الصلوات وهي القضا والنهي عام في الصلاة خاص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهة فيصار الى الترجيح كما قلنا والاقوى من ذلك بين ان يكونا قطعيين او ظنيين لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد وبالحكم لكون احدهما للحظر مثلا على ما ستاتي واما في القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما سبقه على ان المحصول

www.alukah.net

بل يرجح بالحكم كالتقديم مثلا لان الحكم بذلك يعني بالتقديم بهذا الوجه طريقه الاجتهاد
والنظر في ترجيح احدهما على الاخر بالاجتهاد لاطراح للاخر فان بخلاف ما اذا تعارضا
من كل وجه ومراده بالتعارض من كل وجه ما اذا علمنا انهما تعارضا فانه لا يجوز ان يرجح
احدهما على الاخر اصلا كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يرجح احدهما على
الاخر فالحكم التخيير قاله في المحصول وقد جزم المصنف ايضا بذلك في الاقسام
المتقدمة واستغنى من كلامه هنا ان الصحيح عنده في تعادل الامارتين انما هو
التخيير فانه لم يصحح هناك شيئا ى ـــــ مسئلة قد يرجح بكثرة الادلة
لان الظنين اقوى قيل يقدم الخبر على القياس قلت ان اتحدا اصلا فمتحد
والا فممنوع اقول ـــــ هذا هو الحكم الخامس وحاصله ان مذهب الشافعي رضي الله عنه
كما قاله الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الادلة ظافا للحنفية لان كل واحد من الدليلين
يفيد ظنا والا لم يكن دليلا والظن الحاصل من احدهما غير الظن الحاصل من الاخر
لاستحالة اجتماع المؤثرين على اثر واحد ولا شك ان الظنين اقوى من الظن الواحد
لكونه اقرب الى القطع واستدل المخالفون بانه لو جاز الترجيح بكثرة الادلة لكانت
القياسية المعارضة لخبر مقدمة عليه وليس كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقا اجاب
المصنف بان تلك القياسية ان اتحدا اصلا يعني المقيس عليه فيها كانت تلك القياسية
كالف الحنفية قياسا واحدا لا قياسية متعددة لانها لا تتغاير حينئذ الا اذا علل
حكم الاصل في كل قياس منها بعلة اخرى وتعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين
ممنوع على ما تقدم واذا كان ممنوعا كان الحق من تلك القياسية انما هو قياس واحد
فاذا قدمنا الخبر عليها لم نقدمه الا على دليل واحد وان لم يكن اصلا متحدا بل متعددا
فلا نسلم ان الخبر الواحد يقدم عليها بل يقدم القياسية عليه ى ـــــ الباب
الثالث في ترجيح الاخبار وهو على وجوه الاول باحوال الراوي فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط
وفقه الراوي وعلمه بالعربية وافضليته وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة
وطابق المحدثين ومختبرا او معدلا بالعمل على روايته وبكثرة المزكين وبحثهم وعلمهم
وحفظه وزيادة ضبطه ولولا لفاظه عليه السلام ودوام عقله وشهرته وشهرة
نسبه وعدم التباس اسمه وتاخر اسلامه اول ـــــ لما فرغ المصنف
من الاحكام الكلية للتراجيح شرع في ذكر الاسباب المرجحة فعقد لها بابين بابا
في ترجيح الاخبار وبابا في ترجيح القياسية فاما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بتسعة
اوجه الاول بحسب حال الراوي وذلك باعتبارات او لكثرة الرواة لان احتمال
الغلط والكذب على الاكثر ابعد من احتماله على الاقل وقال الكرخي لا اثر للكثرة في الرواية كما
لا اثر لكثرة الشهود بانها قلة الوسائط وعلو الاسناد لان احتمال الخطا فيما قلت وسائطه

اقل وما يرجح الحفاظ الجهابذة بتطلبه على الاسناد وتفحصه به مالها فقيه
الراوي للفقيه عن غير فقيه وما يجوز بالجواز وما لا يجوز بالحضر المجلس وسمع ما لا يجوز ان يعمل
بظاهره بحث عنه وسئل عن مقدماته وسبب نزوله بخلاف العامي وسواء كانت
روايته بالمعنى او باللفظ سواء كانت الرواية باللفظ او المعنى لان للفقيه مزية
للتمييز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز بخلاف الجاهل راجع علم الراوي باللغة والنحو ٥
العالم بها يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل وكان الوثوق برواياته اكثر قال
الامام ويمكن ان يقال هو مرجوح لان العالم بها يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ
والجاهل بها يحتاط يكون حافظا يبالغ في الحفظ وسيأتي الافضلية اي في الفقه والعربية خامسة
والورع والضبط والفطنة وكذلك رجح اصحابنا رواية مالك وسفيان عن ابي
حازم حديث زوجتكها بما معك من القرآن على رواية عبد العزيز بن ابي حازم وابنه
عن ابي حازم بلفظ ملكتكها لان مالكا وسفيان افقه منهما واوثق واضبط فهذه سادسة
في الاعتماد الراوي فروايته غير المبتدع اولى من المبتدع كالمعتزلي والرافضي وعنده
اذا قطعوا به سابعة كون الراوي صاحب الواقعة لانه اعرف بالقضية كترجيح
الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر ابي هريرة وهو انما سمع الماء من الماء
ومنه ايضا ترجيح الشافعي خبر ابي رافع في تزوج ميمونة حلالا على خبر ابن عباس في تزوجها
محرما لكون ابي رافع هو السفير في ذلك ثامنة كون الراوي طابق المحدثين لانه
اعرف بطرق الرواية وشرائطها تاسعة كون الراوي مختبرا اي مزكا بالاختبار والممارسة
فيقدم على من عرفت عدالته بالتزكية فان الخبر اضعف من المعاينة عاشرها
كون الراوي معدلا بالعمل على روايته اي ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما
رواه عنه فالخبر الذي يكون راويه معدلا بهذا الطريق راجح على الذي يكون راويه
معدلا بغيره وانما عبر المصنف بقوله معدلا ليعلم ان التعديل بالاختبار يقدم
على هذا الطريق فتلخص ان اعلا المراتب هو التعديل بالاختبار ثم التعديل بالعمل
ثم التعديل بغير ذلك حادي عشرها كثرة المزكين للراوي ولهذا قدمنا حديث بسرة
بمن انكر على حديث طلق مانى عشرها كثرة بحث المزكين عن احوال الناس وآله
انشاء بقوله وبحثهم معناه وكثرة بحثهم وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق بهم كما قاله ابن الحاجب
بالزيادة على المزكين يعني بالعلوم الشرعية كما اقتضاه كلام المحصول لكون الثقة
بقولهم اكثر لاما حوال الراوي كما قاله الناظرون فانه تقدم ما يدل عليه رابع عشرها
حفظ الراوي اي لما يرويه بان يحكي لفظ النبي صلى الله عليه وسلم الاول والاخر يتعلق بحفظ

www.alukah.net

الجملة كقول ابي محذورة لقنني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسع عشرة كلمة وروى
عبد الله الاذان بلا ترجيع ترجيع الحكيه لتعلمها عن النبي صلى الله عليه وسلم خامس عشر
زيادة ضبط الراوي والضبط بوسيلة الاعتناء بالحديث والاهتمام بامره فاذا كان
احدهما اسند اعتنائه واهتمامه ترجح خبره ق في المحصول فلو كان احدهما
اكثر ضبطا للذي اكثر تشبيها ق والاخذ بالعكس ولم تكن قلة الضبط وكثرة النسيان
بحيث يمنع من قبول خبره فالاقرب التعارض ثامن عشرها دوام عمل الراوي
فيرجح خبر تسلم العمل دائما على خبر من اختلط عمله راويه في بعض الاوقات
هكذا الطلقه المصنف وشرط في المحصول مع ذلك ان لا يعلم هل رواه في حال
سلامة عقله او في حال اختلاطه سابع عشرها شهرة نسب الراوي فيقدم
مشهور النسب والمنصف على مجهوله لان ذلك يمنع من الكذب والتدليس عليه ماشي عشرها
عدم التباس اسمه فان التبس اسمه باسم غيره من الضعفا وصعب التمييز كانت
رواية غيره راجحة على روايته ق في المحصول وكذلك صاحب الاسمين يرجح
بالنسبة الى الاسم الواحد وسبب مرجوحيته ان صاحب الاسمين يكثر اشتباهه
بغيره ممن ليس بعدل بان يكون هناك غيره عدل يسمى باحد اسميه فاذا روى عنه
او ظن سامعه انه يروي عن العدل فاذا كان اسمه واحدا قل احتمال اللبس
تاسع عشرها اخذ اسلام الراوي فيقدم لان تاخر الاسلام دليل على تاخر روايته
هكذا ذكره صاحب الحاصل ومن الحاجب فتبعهما المصنف وجدم الآمدي بعكسه
لقوة اصالة المتقدم في الاسلام ومعرفته واما الامام فانه ذكر ايضا كما قاله المصنف
لكن شرط فيه ان يعلم ان سماعه وقع بعد اسلامه ثم قال والاولى ان يفصل
فيقال المتقدم اذا كان معجوما في زمان المتاخر لم يمنع ان يكون روايته متاخرة
عن روايته المتاخر فاما اذا علمنا ان المتقدم مات قبل اسلام المتاخر اوعلمنا ان
روايات المتقدم كلها متقدم على روايات المتاخر فهنا نحكم بالرجحان لان
الظاهر يلحق بالغالب وكذلك فعلوا متاخر الصحبة ونقل ابن السمعاني عن الحنفية
انه لا يقدم بهذا الا ان المتقدم قد دامت صحبته الى حال وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فلا
يكون للمتاخر ترجيح عليه قال وما قلناه اولى لان سماع المتاخر تحقق تاخره وسماع
المتقدم يحتمل التقدم والتاخر فاما تاخر سماعه فيتعين ان يكون اولى ولهذا قال
ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث من امر النبي صلى الله عليه وسلم والهندي مخذنا بتقدم
رواية المتقدم الاسلام وتابعه فيه الآمدي وعلله بانها تفيد قوة الظن لزيادة اصالته
في الاسلام وتجوزه فيه لكن الهندي ذكر هذا قبل الترجيح بما يرجع الى تغيير الراوي

ثم ذكر في اواخر الباب فيما يرجع الترجيح بامر خارج الى المتاخر الاسلام يقدم مطلقا
وهذا منه رجوع الى قول الجمهور ثالث عشرها اللابس بوقت الرواية فيرجح الراوي
في البلوغ على الراوي في الصبي وفي البلوغ والمتحمل وقت البلوغ على المتحمل في الصبي
او فيه وفي البلوغ ايضا اقوال الوجه الثالث الترجيح بوقت الرواية وقد
ذكر المصنف لذلك امورا اشار اليها بقوله فيرجح الراوي في البلوغ الى اخره
لكن الثاني منها انما هو ترجيح بوقت التحمل لا بوقت الرواية كما ستاتي والوجهان
المذكوران يمكن تقديرهما على وجهين التقدير الاول ان يكون المراد ان الراوي لحديث
في زمان البلوغ فقط راجح على من روى ذلك الحديث مرتين مرة في بلوغه ومرة
في صباه لان الراوي في احداهما تارة يكون محتملا في وقت الصبي بالضرورة
ولا شك ان الاعتماد على ضبط البالغ اكثر قوله والمتحمل يعني ان المتحمل
لحديث في زمان بلوغه راجح الرواية ايضا على من تحمله مرتين مرة في صباه ومرة في بلوغه
لجواز ان تكون روايته بواسطة تحمله الوقائع في حال الصبي دون الوقائع في حال البلوغ
والى الوجهين اشار بقوله وفيه ايضا اي في البلوغ متضمنا الرباعي وهو الصبي التقدير
التقدير الثاني ان يكون المراد ان الخبر الذي يكون راويه لا يروي الاحاديث الا في وقت
بلوغه راجح على خبر الذي لم يروها الا في صباه او روى بعضها في صباه وبعضها في بلوغه
لاحتمال ان يكون هذا الخبر من مروياته في صباه ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول
في التحمل ايضا فيرجح الخبر الذي لم يتحمل راويه الاحاديث الا في زمان بلوغه على من
لم يتحمل الا في زمان صباه او تحمل بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال ان يكون
هذا الخبر من الاحاديث المتحملة في حال الصبا هذا حاصل التقديرين المشار اليهما فمن الشارحين
من قدره بالاول ومنهم من قدره بالثاني وكلام الامام يحتمل كلا منهما فان اراد المصنف
الثاني وهو الاقرب الى كلام الامام فهو صحيح وان اراد الاول فهو بعيد في المعنى ولا يكاد يوجد
المصرح به لاحد اشاره حكم من روى حال الكفر او حال الكفر والاسلام
كذلك فان من لم يرو الا في الاسلام يقدم عليه ق الثالث بكيفية
الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمختلف بسبب نزوله بلفظه وما لم يذكر راوي
الاصل اقوال الوجه الثالث الترجيح بكيفية الرواية وهو اربعة
امور اولها ترجيح الخبر المتفق على رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذي اختلف
في كونه مرفوعا او موقوفا على الصحابي فانه يرجح الخبر المحكي مع سبب نزوله راجح على الخبر
الذي لم يذكر معه ذلك لان ذكر الراوي لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة

www.alukah.net

ذلك الحكم وهذا اذا كانا خاصين فان كانا عامين فالامر بالعكس كما تقدم والامام بنى ونص عليه الشافعي والمختار الجواب اللهم الا ان تعارض صاحب التنبيه فانه اولى لان ترك الجواب مع الحاجة لما تقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة ثم ان المصنف لو عبر بالورود عوضا عن النزول لكان مستحسنا فان تناول الاخبار مالكها يرجح الخبر المحلي بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم على الخبر المروي بالمعنى وكذلك الخبر الذي يحتمل ان يكون قد روي بالمعنى كما قاله في المحصول لان المحلي باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحلي بالمعنى رابعها ان الانكار الاصل برواية الفذع عنه فان جزم بالانكار لم يقبل لطعنه رواية الفذع وان تردد قبلت كما تقدم في الاخبار فان قبلناها فتكون الخبر الذي لم يتأخره الاصل راجحا عليه

الرابع بوقت الرواية ورود فيرجح المدنيات والمشعر بعلو شان الرسول صلى الله عليه وسلم والمتضمن للتخفيف والمطلق على المتقدم التاريخ والمورخ بتاريخ مضيق والمحتمل في الاستدلال اولى — الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو منه اقسام ذكرها الامام وضعفها فافهم ذلك اولا الايات والاخبار المدنيات راجحة على المكيات والمراد ان الخبر الوارد في المدينة يقدم على الخبر الوارد في مكة سواء علمنا انه ورد في مكة قبل الهجرة او لم نعلم والعلة فيه كما قاله الامام ان الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة والوارد بها بعد الهجرة قليل والقليل يلحق بالكثير فيحصل الظن بان هذا الحديث الوارد في مكة انما ورد قبل الهجرة وحينئذ فيجب تقديم المدني عليه لكونه متاخرا ثانيها الخبر المشعر بعلو شان الرسول صلى الله عليه وسلم ارجح عملا بالاولى كذلك لان ظهور امره وعلو شانه كان في آخر عمره فدل على التاخير بهذا الطلقه المصنف تبعا للحاصل وفي المحصول الاولى ان يفصل فيقال ان دل احدهما على العلو والآخر على الضعف قدم الدال على العلو وان دل الآخر على القوة والاول على الضعف فمن ابى تقديم الاول عليه وقد يجاب عما قاله بانه ان كان التاخير سببا للرجحان فالدال على العلو معلوم التاخر او مظنونه بخلاف ما لم يدل على شيء ومالم يقطع برجحانه او يظن راجح على ما لا يكون كذلك وايضا فانه قد ذكر في التاريخ من هذا القسم ما يعلم عليه فتامله مالكها الخبر المتضمن للتخفيف يقدم على المتضمن للتغليظ لانه اظهر تاخرا فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغلظ في ابتداء امره زجرا لهم عن العادات الجاهلية ثم مال الى التخفيف بهذا ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف واطلاق هذا الدعوى مع ما سيأتي من كون المحرم مقدما على المبيح لا يستقيم وقد جزم الآمدي بتقديم الدال على التشديد والا ان احتمال تاخره اظهر لان الغالب منه صلى الله عليه وسلم

انه

انه كان يشدد الاجتناب على نفسه ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات شيئا فشيئا وتبعه من الحاجب على ذلك واعلم ان الامام ذكر هذا الحكم في حادثة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغلظ بها زجرا للعرب عن عاداتهم خفف بها فوقع تخفيف والا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه المسألة لقرينة العدول الى التخفيف في نوع ان يقدم المتضمن للتخفيف مطلقا كما قاله صاحب الحاصل وللمصنف وحينئذ يلتبس الامام والآمدي اختلاف وسيأتي في الفذع الزائد بين كلام آخر متعلق بهذا الرابع الخبر المروي مطلقا اي من غير تاريخ يكون مقدما على الخبر المورخ بتاريخ متقدم لان المطلق اشبه بالمتاخر وانما قيد بقوله بتاريخ متقدم لان التاريخ لو كان مضيقا لكان الحكم بخلافه كما سيأتي خامسها يرجح الخبر المورخ بتاريخ مضيق اي وارد في آخر عمره صلى الله عليه وسلم على الخبر المطلق لانه اظهر تاخرا ومثله الامام بانه صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات فيه صلى بالناس قاعدا او الناس قيام وهو يقتضي اقتداء القائم بالقاعد وقد صلى الله عليه وسلم واذا صلى جالسا يعني الامام فصلوا جلوسا اجمعين وهو يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لما قلناه سادسها اذا اسلم الراويان في وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن العاص رضي الله عنهما وعلم ان احدهما تحمل حديثا بعد اسلامه فان خبره راجح اي على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الآخر في حال اسلامه او في حال جاهليته قال في المحصول لانه اظهر تاخرا

الخامس باللفظ فيرجح الفصيح لا الافصح والخاص وغير المخصص والحقيقة والاشبه بها والشرعية والعرفية والمستغنى عن الاضمار والدال على المراد من وجهين وبغير واسطة والمومى الى علة الحكم والمذكور بعارضه بعد والمقرون بالتهديد اولى — الوجه الخامس الترجيح باللفظ وهو بوجوه اولها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فان الفصيح يقدم اجماعا للاتفاق على قبوله بخلاف الركيك فان منهم من رده لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب فلا يكون ذلك كلامه ومنهم من قبله وحمله على ان الراوي رواه بلفظ نفسه واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا لبعضهم لان الرجل الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح مالكها يرجح الخاص على العام المتأخر في وضعه مالكها العام الباقي على عمومه راجح على العام المخصص للاختلاف في حجيته وهذا القسم يستغنى عنه بما سيأتي من تقديم الحقيقة على المجاز ان العام المخصص مجاز مطلقا عند المصنف رابعها يرجح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل بطريق المجاز لان الدلالة الحقيقة اظهر وهذا فيما اذا لم يكن المجاز غالبا فان غلب فيه خلاف يقدم في موضعه خامسها ان تعارض خبران ولا يمكن العمل باحدهما الا بارتكاب المجاز وكان مجاز احدهما

www.alukah.net

اشبه بالحقيقه من مجاز الاخر فانه يرجح عليه لقربه من اشبه بالحقيقه
الحقيقه الرعيه يرجح على المستعمل على الحقيقه العرفيه او اللغويه لان النبي صلى الله عليه وسلم
بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله انه يخاطب بها ثم ان المستعمل على الحقيقه
العرفيه يرجح على المستعمل على الحقيقه اللغويه لاشتهار العرفيه وتبادرها من اطلاقها
يرجح الخبر المستغني عن الاضمار على الخبر المفتقر اليه لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا
القسم ايضا داخل في تقديم الحقيقه على المجاز لان الاضمار نوع من المجاز ثم يرجح
الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل
من الاول اقوى لتعدد جهة الدلالة ثم يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطه
على الدال عليه بواسطة لان قلة الوسايط يقتضي قوة الظن مثاله قوله صلى الله عليه وسلم
الايم احق بنفسها من وليها مع قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فان الاول يدل على صحة العقد النكاح اذا نكحت بغير اذن وليها
بقوله ابو حنيفه والثاني يدل على البطلان كما بقوله الشافعي ولكن بواسطه وذلك لانه
يدل على البطلان عند عدم الاذن واذا بطل ذلك بطل ايضا مع الاذن للاتفاق بين
الامامين على فصل عاشرها يرجح الخبر المومي الى علة الحكم على الخبر الذي لا يكون كذلك
لان انقياد الطباع الى الحكم المعلل اسرع حادي عشرها الخبر الذي لم يعرضه معارضة
كقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها يرجح على ما ليس كذلك لان
ترجيحه انما يكون باعتقاد تاخيره عن الخبر الدال على الذي وتاخره عنه يقتضي النسخ
مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على الذي فانه يقتضي النسخ مرتين لانه لابد من اعتقاد
وروده بعده وحينئذ فيكون ناسخا للاباحة التي فيه والاباحة التي فيه ناسخة
للنهي المخبر عنه وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم وهذا التقدير صحيح واضح
ثاني عشرها الخبر المعدود بالتهديد كقوله صلى الله عليه وسلم من صام يوم الشك فقد
عصى ابا القاسم راجح على ما ليس كذلك لان اقترانه بالتهديد يدل على تاكد الحكم الذي يتضمنه
ولذلك لو كان التهديد في احد الخبرين في ترك المصنف تبعا للاصل وذكره في
المحصول في السادس بالحكم يرجح المبقي لحكم الاصل لانه لو لم يتاخر
عن الناقل لم يعد نسخ والمحرم على المبيح لقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال
والحرام الا وغلب الحرام الحلال وللاحتياط ويعادل الموجب ومثبت الطلاق
والعتاق لان الاصل عدم العقد وفاقي احمد لانه ضد لقوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلاثا الوجه السادس الترجيح بالحكم وهو ثلاثة اقسام
يرجح الخبر المبقي لحكم الاصل اي المعدم لمقتضى البراءة الاصليه على الخبر الناقل

لذلك الحكم الواقع له كقوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فليتوضا مع قوله صلى الله عليه وسلم
انما هو الا بضعه منك لان المبقي متاخر عن الناقل اذ لو لم يتاخر عنه لم يكن له فايده لانه
حينئذ يكون واردا حيث لا يحتاج اليه لمنافاته ذلك الوقت تعرف الحكم بدليل اخر
وهو البراءة الاصليه والاستصحاب واذا كان متاخرا عن الناقل كان راجحا عليه وهذا
الذي اختاره المصنف قال الامام انه الحق ونقل عن الجمهور انهم رجحوا الناقل لان
الناقل يستفاد منه ما لا يعلم من غيره بخلاف المبقي ولان الاخذ بالمبقي يستدعي
تاخر وروده عن الناقل وفي ذلك تكثير للنسخ لان الناقل حينئذ يزيل حكم العقل
ثم المبقي يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين واما اذا قدرنا تاخر الناقل واخذنا به فيه
تقليل للنسخ لان المبقي حينئذ يكون واردا اولا لما كان حكم العقل ثم رد الناقل بعد ازالة
حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة والجواب ما قدمناه في الدليل المتقابل وهو عدم الفايده
وعن الثاني ان رفع حكم الاصل ليس بنسخ لما تقدم فرجح النسخ فلا يلزم من تقدم المبقي تكثير النسخ
وايضا فلو اعتقدنا تاخر الناقل لكان ناسخا لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الاصليه والخبر
المولد لا بخلاف ما قلناه فانه لا يكون المسقوح الا دليلا واحدا ثانيها ان الخبر الدال على التحريم
راجح على الخبر الدال على الاباحة كما جزم به المصنف واختاره من الحاجب وكذلك الامدي
ونقله عن اصحابنا وعن الاكثرين وقيل يترجح الاباحة لاعتضادها بالاصل حكاه من الحاجب
وقيل يستويان واختاره الغزالي ولم يرجح الامام شيئا والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل
والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم يرجح على الكل
كما ذكره من الحاجب والدليلان المذكوران في الكتاب يقتضيان ذلك ايضا راجح الحاظرون
بالتحريم ما مر من احد هما قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام
الحلال الثاني ان الاحتياط يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل ان كان حراما ففي
ارتكابه ضرر وان كان مباحا فلا ضرر في تركه قوله ويعادل الموجب يعني ان الخبر
المحرم يعادل الخبر الموجب فاذا ورد دليلان احدهما يقتضي تحريم شيء والاخر يقتضي اباحته
فتعارضا دلان اي يقتضيا وان حتى لا يعمل باحدهما الرابع يرجح الخبر المحرم بقضي استحقاق
العقاب على الفعل والخبر الموجب يقضي استحقاق العقاب على الترك فيتساويان اي
وان تساويا فيقدم الموجب على المبيح لان المحرم مقدم على المبيح كما تقدم والمتساوي للمقدم مقدم
والحكم بالتساوي هو راي الامام واتباعه وجزم الآمدي برجح المحرم لان اعتناء الشرع
بدفع المفاسد اكثر من اعتنايه بجلب المصالح وذكر من الحاجب نحو ايضا مالها يرجح الخبر
المثبت للطلاق او العتاق على الخبر الناقل له خلافا لبعضهم لان الاصل عدم العقد

www.alukah.net

فالخبر الدال على ثبوت الطلاق او العتاق دال على زوال قيد النكاح او الملك فيكون
موافقا للاصل وحينئذ فيكون ارجح وهذا الذي جزم به المصنف جزم به الآمدي
ايضا حكما وتعليلا ثم قال وعكس ارتيال بل الناقل اولى لانه على وفق الدليل المعتضد كتعجه
النكاح واثبات ملك اليمين والدليل المعتضد لعضها راجح على الناقل له وذكر بن الحاجب
نحو ذلك ايضا ولم يرجح الامام شيئا بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخي فقط ونقل عن قوم
آخرين انهما يتساويان واعتمد بترجيح الخبر الناقل للحد على الخبر المبيح له خلافا
لبعضهم والدليل عليه امران احدهما ان الحد حظور والحظور مبني على الاستباح
لقوله صلى الله عليه وسلم لا احظر ولا اضر فيكون الاستباح الثاني قوله صلى الله عليه وسلم ادرءوا الحدود
بالشبهات فان ورود الخبر في عين الحد ان لم يوجب الجزم بذلك فلا اقل من حصول الشبهة
والشبهة تدفع الحد للحديث وهذا الذي جزم به المصنف جزم به الآمدي ايضا وبن الحاجب
ولم يرجح الامام شيئا بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وانكره المتكلمون نعم
كلامه في هذا القسم وفي الذي قبله يميل الى ما اختاره المصنف لانه استدل له وكذلك
نقل اتباعه كصاحب الحاصل ونقل التابع بعمل اكثر السلف اقوى
الوجه التابع الترجيح بالامر الخارجي كما قاله الامام فيرجح احد الخبرين على الآخر
بعمل اكثر السلف خلافا لبعضهم لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل ولم يرجح
الامام شيئا بل نقل الترجيح بذلك عن بعضهم فقط ثم قال وانكره المتكلمون نعم
كلامه في هذا القسم وفي الذي قبله يميل الى ما اختاره المصنف لانه استدل له وكذلك
نقل اتباعه كصاحب الحاصل ونحوه ايضا والتعبير باكثر السلف عبر به الامام
ايضا وهو يقتضي انه دون ذلك لا يحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الآمدي
واقتضاه كلام بن الحاجب وهذا في غير الصحابة رضي الله عنهم فان قول بعضهم كاف في الترجيح
كما جزم به الامام فروع يحصل بها الترجيح احدها للمصنف منها ان يكون طريق
احد الراويين نقل فيها اللبس كما اذا اخبر انه شاهد زيدا بالبصرة قبل الظهر بانه يرجح على من
اخبر انه شاهده ببغداد وقت التحدث ومنها ان يذكر المزكي سبب العدالة ومنها
ان يجزم احدهما وقيل الآخر كذا قاله في المحصول ومنها ترجيح الخبر النقلي على الفعلي
لان دلالة اللفظ عند مختلف فيه بخلاف دلالة الفعل وهذا قد سبق في كلام المصنف
ومنها ترجيح المسند على المرسل اذا قلنا بقبوله وقال عيسى ابان يقدم المرسل وقال
القاضي عبد الجبار يتساويان ومنها ترجيح قول بالحدية والذكورة قياسا على الشهادة قال
الامام وفيه احتمال ومنها ترجيح اللفظ المتفق على وضعه لمسماه على اللفظ المختلف
فيه ومنها ان يكون احدهما قد نص على الحكم في نسخة المحل الآخر والآخر ليس كذلك فانه
يقدم الاولى في المنسوخة والمشبه به جميعا الا ان تشبيه محل بمحل
فيه اشارة الى وجود علة جامعة مناسبة قول الحنفية في قوله صلى الله عليه وسلم

(١٨)

ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل بخيل ان هذا راجح في المشبه على قوله صلى الله عليه وسلم
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به على قوله صلى الله عليه وسلم
في الخمر ارقها ومنها التأكيد كالتكرار وقوله فنكاحها باطل فنكاحها باطل
فنكاحها باطل ومنها ترجيح بتعشير الراوي قولا وفعلا وبتعبره عند التسماع
وبقراءة الشيخ وعمل اهل المدينة او الخلفاء الاربعة وبترجيح الاخف على الاثقل
وجزم الآمدي في منتهى السول بعكسه ومنها ترجيح الامر على النهي على الامر على النهي
ودلالة الاقتضاء على المفهوم وعلى الايماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه
ومنها ترجيح مخصص العام على تأويل المخاص للثلاثة الاول والعموم المستفاد من قبيل الشرط
والخبر على العموم المستفاد من قبيل النكرة المنفية او غيرها لان الشرط كالعلة والحكم
المعلل اولى والخطاب التكليفي على الخطاب الوضعي لاشتمال التكليفي على زيادة الثواب
واذا ورد الخطابان على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم او في معرض
الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان آمنا وورد الخطاب الآخر مشتقا كقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا فالخطاب الشفاهي اولى من المطلق بناء على ان ورد الخطاب عليه
والآخر اولى في حق الغائبين لانه انما يعلم بدليل منفصل واذا كان احد الخبرين
اسس من الآخر في اجتهاد يكون قد قصد به الحكم المختلف فيه فهو اولى من الذي
لم يقصد به ذلك كقوله تعالى واذ يحمجوا بين الاختين فان هذا قد ورد لبيان تحريم الجمع
بين الاختين فهو اولى من قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه لم يقصد به ذلك وبترجيح الخبر
المستند على الخبر المعزو الى الكتاب معروف والمعزو الى كتاب معروف على الخبر المشهور
وما روي في الصحيحين على غيرهما ولو كان على شرطهما والله اعلم بالصواب
الرابع في ترجيح الاقيسة وهو بوجوه الاول بحسب العلة فترجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف
العدمي ثم الحكم الشرعي والبسيط والوجودي للوجودي ثم العدمي للعدمي اولى
لما فرغ المصنف من ترجيح الاخبار شرع في ترجيح بعض الاقيسة على بعض وهو الغرض
الاعظم من باب التراجيح وفيه اتساع الاجتهاد وهو على خمسة اوجه اولها الترجيح
بحسب العلة وهو ما يورد احد قياسين يرجح المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة
للحكمة كالمسكر مثلا على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمسكة ونحوها لان التعليل
بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل
بالوصف العدمي قال الامام لان العلم بالعدمي لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل
العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة

www.alukah.net

هو المصلحة او العدم وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة اولى فالوجه هذا المعنى وان كان يقتضي ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقي لكن عارضه كون الحقيقي لضبط فلذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية والاوصاف التقديرية لكونها عدمية ايضا الثالث ترجيح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي فلذا حكم جزم به المصنف وحكي في المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح ومنشأ الخلاف ان المصنف ان التعليل بالوصف التقديري اولى من الحكم الشرعي لكون التقديري من العدميات ايضا لكن المجزوم به في المحصول انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعي تعليل بالوجود بامر محقق فهو واقع على وفق الاصول قوله والبسيط اعني ان التعليل بالوصف البسيط اراجح على التعليل بالوصف المركب لان البسيط متفق عليه ولان الاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص قولا ان العلة الكثيرة الاوصاف اولى قال وعندي انها سيان كذا حكاه عنه القرافي وهذا الثالث هو مقتضى كلام امام الحرمين في البرهان وهذا القسم للتبريه وما قبله من الاقسام ترتيب لكونه نوعا اخر فلذلك اتى المصنف فيه بالواو ومثله ايضا القسم الذي يليه قوله والوجودي الى اخره اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي ارجح من الاقسام الثلثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملها على الموجود ايمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا ثم لما هذا القسم فان الاولوية تعليل العدمي بالعدمي وحينئذ فيكون ارجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح في المحصول حكما وتعليلا اوقوله والوجودي للوجودي اي ويرجح الوصف الوجودي تعليل الحكم الوجودي على الاقسام الثلثة وقوله ثم العدمي للعدمي اي يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعلته وتبعه صاحب التحصيل فلذلك سكت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي اولى من علته واعلم ان قول الامام ان العلة والمعلولية ثبوتيان ممنوع فانهما عدميان كما صرح هو به في غير موضع لكونهما من النسب والاضافات قال ــــــ الثاني بحسب دليل العلية فيرجح الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم ان والباقي بالمناسبة الضرورية الدينية ثم الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة الاقرب اعتبارا ثم الاقرب ثم اللام ثم الدوران في محل ثم في محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الطرد ثم الايما اقول ــــــ

الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل الذي يدل عليه على علية الوصف بحكم الاصل كالنص والمناسبة والدوران والسبر والشبه والايما والطرد وغير ذلك وهو على اقسام الاول يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالنص القاطع على الذي ثبتت عليه بالنص الظاهر لان القاطع لا يحتمل غير العلية بخلاف الظاهر والاجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع وقد اهمله المصنف للذهول هل يقدم على الاجماع او لا فيه كلا يأتي في الترجيح بدليل الحكم القسم الثاني يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالفاظ ظاهرة على ما ثبت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوصا عليه من الشارع ولما الباقية فثابتة بالاجتهاد ثم ان الالفاظ الظاهرة هي اللام وان والباء فاتوا بها اللام لانها اظهر في الامام واما الباء وان ففي المقدم منها احتمال وكلام المصنف يقتضي انهما سيان القسم الثالث يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره ما بقي لان المناسبة لا تشتمل عن العلية واما الدوران فقد لا يدل على ذلك كالمتضايفين ونحوه وقد يكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس وقد تكون من الحاجيات وتجبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات وتجبر عنه بالتتمات فترجح الضروريات ثم الحاجيات المصلحيات ثم التتمات والمكمل لكل قسم ملحق به فالمكمل للضروري مقدم على الحاجي والمكمل للحاجي مقدم على التحسيني ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في كثيره الثالث ترجح الضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية لان ثمرة الدينية هي السعادة الابدية التي لا انقطاع لها ولم يتعرض الامام وصاحب التحصيل الى المرجح من اقسام الضروريات وقد تعرض له الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فقالوا يرجح بمصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وحكى ابن الحاجب مذهبا ان مصلحة الدين موجزة عن الكل الا حقوق الآدميين مبنية على المشاحة ولم يذكره الآمدي قوله ابل ذكره سواء اشارة

الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنسه جنس الحكم فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثاني والثالث كالمتعارضين وهما مقدمان على الرابع فالترجيح المناسبة الجلية على الخفية وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد والى ذلك كله اشار المصنف بقوله الاقرب اعتبارا فالاقرب القسم الرابع يرجح القياس الذي ثبت عليه وصفه بالدوران على الذي ثبت عليه بالسبر او غيره الباقية لان العلية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنها من قدمه على المناسبة لهذا المعنى ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد وهو ان يحدث حكم في محل يحدث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف

www.alukah.net

عنه كدوران الحرية مع الاسكار فيما العنب وجودا وعدما وقد تكون في محلين كاستدلال
الحنفي على وجوب الزكاة في الحلي بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجودا في المضروب
وعدما في الثياب بالدوران في محل ارجح في العلية من الدوران في محلين لان احتمال
الخطا فيه اقل الاترى انا نقطع فيما اذا بان ما عد الذكورة من الصفات ليس بعلة والا
لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ما ثبت في محلين فانه لا يفيد القطع بان غير الذهب
ليس علة للوجوب لاحتمال ان يكون العلة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير
معد للاستعمال القسم الخامس ترجيح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالتاثير على الذي
تثبت عليه بالشبه وغيره مما بقي كالايماء والطرد لازمته ما هو علة اتفاقا
في العقليات والشرعيات وهو التاثير اتحاصيل بخلاف البواقي فان فيها خلافا مشهورا ومنهم
من رجحه على المناسبة ايضا واختاره الآمدي وابن الحاجب لانه يفيد ظن علية الوصف
ويبقى المعارض له بخلاف المناسبة فانه لا دلالة لا على نفي المعارض قال في المحصول وهذا
اذا كان التاثير مظنونا فان كان مقطوعا به فان العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح
القسم السادس ترجيح القياس الذي تثبت عليه وصفه بالشبه على ثبت عليه بالايماء
لان الشبه يقتضي وصفا مناسبا والايماء ليس كذلك لان ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء
كان مناسبا ام لا والضرورة ان الوصف المناسب اولى من غيره وهذا الذي جزم به
المصنف من كون الايماء موجبا عما قبله ذكره الامام بحثا بعد ان نقل ان الجمهور ابتنوا
على تقديم الايماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسبة القسم السابع ترجيح القياس الذي
ثبت عليه وصفه بالايماء على الذي ثبت عليه بالطرد لان الطرد غير مناسب اصلا
واما الايماء فقد يكون مناسبا وما كان مناسبا في بعض الاحوال راجح على ما لا يكون كذلك
القسم الثامن ترجيح الذي ثبت عليه وصفه بالطرد على ما بقي من الطرق الدالة على
العلية ولم يبين المصنف ذلك والذي يقف منها هو تنقيح المناط وفيما تاخره عن الطرد
نظر ولم يرجح الامام وابن الحاجب وغيرهما ترجيح بين الدوران والشبه والسبر
والشبه والطرد وانما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذي ذكره المصنف فتابعه عليه
لكنه قد يوخذ بعضه من تعليل الامام قال الثالث ترجيح دليل الحكم
ترجيح النص ثم الاجماع لانه فرعه اقول الوجه الثالث الترجيح بحسب
دليل حكم الاصل فيرجح من القياسين المتعارضين ما يرجح دليل حكم اصله على دليل
حكم اصل احد باحد المرجحات المذكورة في الباب قبله او بغيره من المرجحات لكونه مجمعا
عليه او خاصا او غير ذلك وهذا انما يمكن في الادلة الظنية لما علمت انه لا ترجيح
بين القطعيات ولا بين القطعي والظني هم ان كانت تلك الادلة الظنية من باب الاحاد
امكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن وبالسند وان كانت متواترة لم يمكن الترجيح الا بالمتن

خاصة وهو ظاهر ثم ذكر المصنف ان يرجح القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص كما لو
كان اوسنه على القياس الذي ثبت حكم اصله بالاجماع ويرجح الاجماع على غيره
كالقياس ان جوزنا اثبات حكم الاصل به وتوجيه الباقي ظاهر فلذلك سكت
عنه المصنف اما الاول فتوجيهه ان الاجماع فرع عن النص لان حجيته انما
تثبت بالادلة اللفظية والاشك ان الاصل يقدم على الفرع وهذا الذي جزم
به ابداه الامام اشكالا فقط فانه نقل عن الاصوليين تقديم الاجماع على النص
محتجين بان الادلة اللفظية قابلة للتخصيص والتاويلات بخلاف الاجماع
ثم قال وهذا مشكل وعلله بما قلناه من كونه فرعا له نعم صرح صاحب الحاصل باختياره
متبعه المصنف قال الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق
اقول الوجه الرابع الترجيح بحسب كيفية الحكم وقد سبق بيانه
في ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينئذ فترجيح القياس المحكم على القياس
المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافي لهما والمبقي لحكم الاصل على
الناقل وهذا الاخير قد علمته في المحصول من هو امنه فانه احاله على ما تقدم والذي تقدم
هو العلس وتسوي القياس الموجب والمحرم كما تقدم ايضا قال الخامس
موافقه الاصول في اللغة او في الحكم والاطراد في الفروع اقول
الوجه الخامس الترجيح بامور اخر وهي ثلثة اولا وثانيها من قسم اللغة وثالثها
من قسم الحكم وكان ينبغي ذكر كل واحد منها في موضعه الاول موافقه الاصول
في العلة وهو ان يشهد لعلة احد القياسين اصول كثيرة كما قاله الامام لان شهادة
كل واحد من تلك الاصول دليل على اعتبار تلك العلة والاشك في الترجيح بكثرة
الادلة الثاني موافقه الاصول في الحكم لما تقدم في العلة قال للامام وشهادة
الاصول بذلك قد يراد بها ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول وقد يراد بها دلالة الادلة
على ذلك الحكم الثالث الاطراد في الفروع فترجيح القياس الذي يكون العلة فيه مطردة
اي مثبتة للحكم في كل الفروع على القياس الذي لا يكون العلة فيه مطردة بل مثبتة
للحكم في بعض الفروع دون بعض لان المطردة يجمع على خلاف المفروضة وعلله الامام
بان الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تدل على كل واحد
منها ويوخذ من هذا الدليل ترجيح العلة التي فروعها اكثر من العلة الاخرى وهو الذي
جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل وعلى الامام قولان من غير
ترجيح وعلل تقابله بانه لو كان اعم العلتين اولى من اخصهما لكان العمل

www.alukah.net

باعم الخطابين اولى من اخصهما واجاب الامام بجواب فيه نظر ومن تراجيح
العلة ايضا ما قاله في المحصول وهو ان يودي الفرع الى ما هو من جنسه فانه
اولى مما يؤدي الفرع الى خلاف جنسه كقياس الحشفه على البر
فانه اولى من قياسه على شعير الاموال قال وكذلك العلة المتعديه فانها راجحة
على القاصرة عند الاكثرين وقال في البرهان فيه مذاهب اشهرها ترجيح
المتعديه وعكس الاستاذ ابو اسحق وسوى بينهما القاضي ابو بكر وما له
في مرجحات نص على الامدي ومن الحاجب منها يرجح احد القياسين بقيام
دليل خاص على تعليل حكمه وجواز القياس عليه كحصول الامن بعده من احتمال
التعبد وضعفه والقصور على الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه تعليلا ومنها
يرجح العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط لاستناد الاطراد الى العلل دون
الانعكاس في العلة التي ليس لامتراجم او كان رجحانها على مزاحمها اكثر من الاخرى
ومنها يرجح العلة المقتضية للحكم على العلة المقتضية للاثبات لان مقتضاها
وما يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها ومقتضى المثبته لا يتم الا على تقدير رجحانها
وما يتم على تقدير من اكثر وجودا مما يتم على تقدير وجود واحد وما

الكتاب السابع في الاجتهاد والافتاء وفيه بابان الاول في الاجتهاد وهو استفراغ
الجهد في درك الاحكام الشرعيه وفيه فصلان اقول الاجتهاد
لغة بذل الوسع فيما فيه كلفه قال الماوردي ماخوذ من جهاد النفس وكدها في
طلب المراد وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف والمراد بالاستفراغ بذل تمام الطاقه
بحيث تحس النفس بالعجز عن المزيد وقوله في درك الاحكام خرج به الجهد
في فعل من الافعال ودركها اعم من ان يكون على سبيل القطع او الظن وقوله
الشرعيه خرج به اللغويه والعقليه والحسيه ودخل فيه الاصوليه والفروعيه
الا ان يكون المراد بالاحكام الشرعيه ما تقدم في اول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل الاصوليه وقال
بعضهم الاجتهاد اصطلاحا استفراغ الوسع في طلب شيء من الاحكام على وجه يحس
من النفس العجز عن المزيد فيه وهو اعم من تعريف المصنف لانه لا يدخل فيه الاجتهاد
في العلوم اللغويه وغيرها لكن فيه نظر اذ قد يستفرغ الجهد مع من عن درك العجز
عن الزيادة وقال الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
وفيه نظر لما سيأتي من عدم اشتراط الفقه في المجتهد وقال الماوردي بذل المجهود
في طلب المقصود وسبب من ابى هذه الزيادة للشافعي ان الاجتهاد هو القياس وليس كذلك

بل التنبيه عليه كلامه في الرسالة فانه قال في معنى الاجتهاد معنى القياس اي كلاهما
يتوصل به الى حكم قد نص على المنصوص عليه اشارة تعريف الاجتهاد يعرف
منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرغ وسعه في درك
الاحكام الشرعيه والمجتهد فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي كذا قاله الصدر
لقا والامام بعد الكلام على شروط الاجتهاد الى الفصل الاول في
المجتهد وفيه مسايل الاولى يجوز عليه الصلاة والسلام الاجتهاد لعموم فاعتبروا
ووجوب العمل بالراجح ولانه اشق واد على الفطانة فلا يترك ومنع ابو علي وابنه
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى قلنا ما موربه فليس بهوى ولانه ينتظر الوحي
قلنا ليحصل اليأس عن النص اولانه لا بد اصلا يقاس عليه اقول
اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل كان له ان يجتهد فيما لا نص فيه فذهب الجمهور
الى جوازه وقال الواحدي في البسيط انه مذهب الشافعي وعزاه الى سائر
الانبياء قال والراجح للمانع في قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي فان القياس على المنصوص
بالوحي اتباع للوحي ثم منهم من قال بوقوعه وهو اختيار الامدي وابن الحاجب والمصنف
ومنهم من انكر وقوعه وتوقف فيه جمهور المحققين وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
الى انه لم يكن متعبدا به وشذ قوم فقالوا بامتناعه عقلا كما حكاه القاضي في التخليص
امام الحرمين ومنهم من جوزه في امور الحروب دون الاحكام الشرعية وادعى
العراقيون في شرح المحصول ان محل الخلاف في الفتاوى اما الاقضيه فيجوز فيها الاجتهاد
من غير نزاع ويشهد له ما رواه ابو داود عن ابي سلمه قال ارسل الله صلى الله عليه وسلم رجلان
يختصمان في مواريث واشياء قد درست فقال صلى الله عليه وسلم انما انا اقضي بينكما برايي فيما
لم ينزل علي فيه والحق المنقول قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا
على اصل جاز القياس على ذلك الفرع لانه اصل صار اصلا بالنص قال وكذلك لو
اجمعت الامة عليه ثم استدل المصنف على الجواز بامور اوجه احدها
ان الله تعالى امر اولي الابصار كافه بالاعتبار وقال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وكان صلى الله عليه وسلم اعظم الناس بصيرة واكثرهم خبرة بشرايط القياس وذلك
يقتضي اندراجه في عموم الآية فيكون مامورا بالقياس وحينئذ فيكون فاعلا له صيانة
لعصمته عن ترك المامور به الثاني اذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم ان الحكم في
صورة معلل بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فانه يلزم ان

الألوكة
www.alukah.net

باعم الخطابين اولى من اخصهما واجاب الامام بخلاف فيه نظر ومن تراجح
العلة ايضا ما قاله فى المحصول وهو ان يؤدى الفرع الى ما هو من جنسه فانه
اولى مما يؤدى الفرع الى خلاف جنسه كقياس الحنفيه الحلى على التمر
فانه اولى من قياسه على شعير الاموال قال وكذلك العلة المتعديه فانها راجحة
على القاصره عند الاكثرين وقال فى البرهان فيه مذاهب احدها ترجيح
المتعديه وعكس الاستاذ ابو اسحق وسوى بينهما القاضى ابو بكر وما قاله
فى مرجحات نص على الامدى وبن الحاجب منها يرجح احد القياسين بقيام
دليل خاص على تعليل حكمه وجواز القياس عليه بحصول الامن معه من احتمالى
التعبد والقصور على الاصيل وبوقوع الاتفاق على كونه تعليلا ومنها
يرجح العلة المطردة فقط على المنعكسه فقط لاستناد الاطراد فى العلل دون
الانعكاس فى العلة التى للشبه لامتراحم او كان رجحانها على مزاحمها اكثر من الاخرى
ومنها يرجح العلة المقتضيه للحكم على العلة المقتضيه للاثبات لان مقتضاها
يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها ومقتضى المثبته لا يتم الا على تقدير رجحانها
ومايتم على تقدير ان اكثر وجودا مما يتم على تقدير وجود واحد قال
الكتاب التابع فى الاجتهاد والافتاء فيه بابان الاول فى الاجتهاد وهو استفراغ
الجهد فى درك الاحكام الشرعيه وفيه فصلان اقول الاجتهاد
لغة بذل الوسع فيما فيه كلفه قال الماوردى ماخوذ من جهاد النفس وكدها فى
طلب المراد وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف والمراد بالاستفراغ بذل تمام الطاقه
بحيث تحس النفس بالعجز عن المزيد وقوله فى درك الاحكام خرج به الجهد
فى غير ذلك من الافعال ودركها اعم من ان يكون على سبيل القطع او الظن وقوله
الشرعيه خرج به اللغويه والعقليه والحسيه ودخل فيه الاصوليه والفروعيه
الا ان يكون المراد بالاحكام الشرعيه ما تقدم فى اول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد فى المسائل الاصوليه وقال
بعضهم الاجتهاد اصطلاحا استفراغ الوسع فى طلب شئ من الاحكام على وجه يحس
من النفس العجز عن المزيد فيه وهو اعم من تعريف المصنف لانه لا يدخل فيه الاجتهاد
فى العلوم اللغويه وغيرها لكن فيه نظر لان استفراغ الجهد يغنى عن ذكر العجز
عن الزيادة وقال بن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى
وفيه نظر لما سيأتى من عدم استمرار الفقه فى المجتهد وقال الماوردى بذل المجهود
فى طلب المقصود وبسبب من ابى هريرة للشافعى ان الاجتهاد هو القياس وليس كذلك

بل التباس عليه كلامه فى الرسالة فانه قال معنى الاجتهاد معنى القياس اى كلامنا
يتوصل به الى حكم قد نص منصوص عليه اشارة تعريف الاجتهاد يعرف
منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرغ وسعه فى درك
الاحكام الشرعيه والمجتهد فيه هو كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى كذا قاله الآمدى
هنا والامام بعد الكلام على شروط الاجتهاد فى الفصل الاول فى
المجتهد وفيه مسائل الاولى يجوز عليه الصلاة والسلام ان يجتهد لعموم فاعتبروا
ووجوب العمل بالراجح ولانه اشق وادل على الفطانة فلا يترك ومنع ابو على وابنه
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى قلنا مامور به فليس بهوى ولانه ينتظر الوحى
قلنا ليحصل اليأس عن النص اولانه لا يجد اصلا يقيس عليه اقول
اختلف فى ان النبى صلى الله عليه وسلم هل كان له ان يجتهد فيما لا نص فيه فذهب الجمهور
الى جوازه وقال الواحدى فى البسيط انه مذهب الشافعى وعزاه الى سائر
الانبياء قال والراجح للمانع فى قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الى فان القياس على المنصوص
بالوحى اتباع للوحى ثم منهم من قال بوقوعه وهو اختيار الآمدى وبن الحاجب والمصنف
ومنهم من انكر وقوعه وتوقف فيه جمهور المحققين وذهب ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم
الى انه لم يكن متعبدا به وشذ قوم فقالوا بامتناعه عقلا كما حكاه القاضى عبد الوهاب
لمام الحرمين ومنهم من جوزه فى امور الحروب دون الاحكام الشرعية وادعى
العدالين فى شرح المحصول ان محل الخلاف فى الفتاوى اما الاقضيه فيجوز فيها الاجتهاد
من غير نزاع ويشهد له ما رواه ابو داود عن ابى سلمه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ربطان
يختصمان فى مواريث واشياء قد درست فقال صلى الله عليه وسلم انما اقضى بينكما برأيى فيما
ينزل على فيه والحق المنقول قال الغزالى واذا اجتهد النبى صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا
على اصل جاز القياس على ذلك الفرع لانه اصل اصار اصلا بالنص قال وكذلك لو
اجتمعت الامة عليه ثم استدل المصنف على الجواز باربعة اوجه احدها
ان الله تعالى امر اولى الابصار كافه بالاعتبار فقال تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار
وكان صلى الله عليه وسلم اعظم الخلق بصيرة واكثرهم حظوة بشرائط القياس وذلك
يقتضى انه راجح فى عموم الآيه فيكون مامورا بالقياس وحينئذ فيكون فاعلا له صيانة
لعصمته عن ترك المامور به الثانى اذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم ان الحكم فى
صورة معلل بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف فى صورة اخرى فانه يلزم ان

www.alukah.net

يحصل له الظن فان حكم الله تعالى في تلك الصورة كذلك في الصورة الاولى وحينئذ
فيجب عليه العمل بمقتضاه لان الاصل وهو المقدم في بداية العقول وجوب العمل
بالراجح الثالث ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لانه يحتاج الى اتعاب
النفس في تبديل الوسع فيكون اكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها اجرك
على قدر نصبك فلو لم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم به مع ان بعض امته قد عمل به لكان
يلزم اختصاص بعض امته بفضيلة لم توجد فيه وهو ممتنع الثاني وهو ترتب
ما قبله او هو معه دليل واحد ان العمل بالاجتهاد ادل على الفطانة وجودة
القريحة من العمل بالنص قطعا فيكون العمل به نوعا من الفضل فلا يجوز خلو
الرسول صلى الله عليه وسلم منه للزوم جامعا لانواع الفضايل ثم ذكر المصنف للمانعين
دليلين احدهما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل
على ان الاحكام الصادرة عنه صلى الله عليه وسلم كانت بالوحي والجواب انه لما امر صلى الله عليه وسلم
بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقا بغير الوحي واجاب صاحب الحاصل بان
الاجتهاد اذا كان مامورا به لم يكن النطق به هوى واقتصر عليه وتبعه المصنف وهو
يتبع ابن الحاجب قد استدل بصدر الآية وهو بالجملة فانه المقول بان القول بالاجتهاد قول
بالهوى فان الهوى هو القول بمحض غرض النفس بل الذي يناسب التمثيل به انما هو قوله
ان هو الا وحي يوحى على ما قدمناه تم لو سلمنا ان الاجتهاد قول بالهوى على تقدير تفسير الهوى
المذكور في الآية بما يميل اليه النفس وتستلذه فلا يستقيم ان يجاب عنه بانه ليس بهوى
بل الجواب المطابق ان نقول ان هذا الهوى مامور به الدليل الدال على ذلك لو جاز له صلى الله عليه وسلم
ان يجتهد في الاحكام الرعية لكان يمتنع عليه تاخير فصل الخصومات والمحاكمات الى نزول
الوحي لان القضاء على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد للكتاب احد قولي اللعان والظهار وغيرهما
واجاب المصنف بان العمل بالاجتهاد مشروط بفقد ان النص ولوجود اصل يقاس عليه
وحينئذ يقول وبالجملة ان انتظاره الوحي لكن يحصل له اليأس عن النص وذلك بان يصير
بعد ان يعرف به ان الله تعالى لا ينزل فيه وحيا او انتظره لانه لم يجد اصلا يقيس عليه وهذا
الثاني لخص المصنف من كلام صل ولم يذكره الامام ولا الآمدي في ـــــــ فرع
الخطأ اجتهاده صلى الله عليه وسلم والا لما وجب اتباعه اقول ـــــــ اذا جوزنا الاجتهاد
على النبي صلى الله عليه وسلم فالصواب انه لا يخطئ اجتهاده وهذا هو الحق وعليه جرى البيضاوي
وهو خير من قول الآمدي ومن اوجب انه يجوز عليه الخطأ بشرط ان لا يقر عليه فان الذي
نعتقده ونلتزم القول به عدم وقوع الخطأ منه البتة صلى الله عليه وسلم وقال المرجوء بشرط
عدم التقرير الذي يصدق صدور الخطأ المضاد لمنصب النبوة ويلزم محال من الهذيان
وهو ان يكون بعض المجتهدين في حال اصابته اكمل من المصطفى صلى الله عليه وسلم في تلك الحالة

نعوذ بالله واجمع من جوز الخطأ بشرط ان لا يقر عليه باستشائه قوله تعالى عفى الله عنك
لم اذنت لهم وقوله تعالى في حق اساري بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى الآية فان عمر
رضي الله عنه كان قد اشار بقتلهم فلم يقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم لانه استشار ابا بكر فقال ابو بكر صلى الله عليه
يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة اري ان تاخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار وعسى الله ان
يهديهم للاسلام واجيب ايضا بقوله صلى الله عليه وسلم انما احكم بالظاهر واعلم ان الاحتجاج
بهذا الدفوع فقد قال عبد واحد من الائمة انه صلى الله عليه وسلم كان مخيرا من الاذن وعدمه فما
ادنى صلى الله عليه وسلم الا صوابا فان الله تعالى يقول فاذن لمن شئت منهم فلما اذن لهم اعلمه
الله تعالى بما لم يطلع عليه من سترهم انه لو لم يأذن لهم لقعدوا وانه لا حرج عليه فيما فعل
والاظهر والله اعلم ان معنى عفا الله عنك بمعنى قبل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم عفا الله لكم عن صدقة الخيل
والرقيق ولم يجب عليهم ذلك قطعا قال القشيري وقال الفضول لا يكون الا عن ذنب فهو غير
عارف بكلام العرب وانما معنى عفا الله عنك لم يلزمك ذنبا كما في عفا الله عن صدقة الخيل
واما قوله في استاري بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى الآيتين فليس فيه الزام ذنب للنبي
صلى الله عليه وسلم بل فيه بيان ما خص به وفضل من بين سائر الانبياء فكانه قال ما كان لاحد ما كان لنبي غيرك
واما حديث التخيير فالذي يجب عند الحكم بنباهة الشهود مطلقا ومثله العصمة
هو الكاملة فان الماخذ في عصمته صلى الله عليه وسلم عن الصغائر والكبائر كالماخذ في عصمته
عن اقرار على الاجتهاد فان الكل رد من الله تعالى على عصمته من الذنوب وتطهير من الدنس ودنسه
في حالتي العمد والنهو فاقر على رفع جانبه عن الخطأ وتبرا مكان عن زمهم تمسك به والله المستعان

فائدة ـــــــ الثانية يجوز للغائبين عن الرسول صلى الله عليه وسلم وفاقا وللحاضرين ايضا اذ
لا يمتنع امرهم به قبل عرضه للاجتهاد خلافا لابي علي الجبائي

الثالثة ـــــــ المسئلة الثانية اختلف في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه
على مذاهب احدها يجوز مطلقا وهو المختار عند الآمدي واركان النص لا يضاد
الاجتهاد وانما الذي يضاده نفس النص والثاني المنع مطلقا وهو هنا الظاهر منه في
المسئلة قبل ان يراجعه النبي صلى الله عليه وسلم استهل من طلب النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بالوحي
الذي قد يتاخر والثالث ان ورد الاذن بذلك جاز والا فلا ومنهم من يرى السكوت
على المنع منه مع العلم بوقوعه منزلة الاذن ومنهم من اشترط ضرب الاذن والرابع
يجوز للغائبين مطلقا بخلاف الحاضرين لان الغائب لو اخذ الحادثة الى الغاية لفاتت
المصلحة بل حمل الاستاذ ابو منصور الاجماع في الغائب والخامس يجوز للغائبين عنه
من القضاة دون الولاة كعلي ومعاذ لما بعثهما الى اليمن دون الحاضرين كذا حكاه الغزالي

www.alukah.net

والآمدي قال العلم والخوض في هذه المسئلة قليل الفائدة لانه لا ثمرة له في الفقه
واعترضه الشيخ صدر الدين الوكيل وقال هي من مسائل الفقه ما ينبني عليه كما لو شك
في نجاسة احد الاناءين ومعه ما طاهر يقين غيرها فمن جواز الاجتهاد وجهان
اصحهما نعم وهو قول من يجوز الاجتهاد في زمنه والمانع الآمدي واختلف القائلون
بالجواز في وقوعه فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من توقف مطلقا ومنهم من توقف
في الكافة دون الغائب قال والمختار جوازه مطلقا وان ذلك مما وقع مع حضوره
وغيبته ظنا لا قطعا قوله قيل عرضه للخطأ الى آخره اي استدل
المانعون بان الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك والنص آمن منه وسلوك
السبيل المخوف مع القدرة على سبيل الامن قبيح عقلا والجواب
انا نسلم ان الاجتهاد يعرض للخطأ بعد اذن الشارع فيه فانه لما قال للمكلف
انت مامور بالاجتهاد وبالعمل به صار آمنا من الخطأ لانه حينئذ يكون آتيا
بالمأمور به والاخفى ضعف هذا الجواب لان الاذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع
الخطأ فيه كما تعرفه بل انما يمنع من الفاتم والاولى في الجواب ان يقال لا نسلم
انه قادر على تحصيل النص فانه قد يسأل عن الواقعة فلا يرى فيها شيء بل يوجد
فيها بالاجتهاد سلمنا لكن لا نسلم ان ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح سلمناه
لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين قوله ولم يثبت وقوعه
هو عائد الى المسئلة التي قبلها وهو اجتهاد الخاطئ ولا ينبغي اعادته الى الغائب ايضا
فانه مع كونه مخالفا للظاهر فانه مخالف لرأي الاكثرين اذا علمت هذا فنقول
اما الوقوع للغائب فدليله قصة معاذ رضي الله عنه لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن
كما تقدم واما التوقف فمن حق الخاطئ فيظهر تقرير ادلة الفريقين وذكر جوابها كما
فعله الامام فمن رأى المانعون بوجهين احدهما ان الصحابة رضي الله عنهم
لو اجتهدوا وافتوا في عصره صلى الله عليه وسلم لنقل وجوابه ان عدم النقل قد يكون
لعلته ثم انه معارض بمثله سعد وغيره كما سيأتي الثاني انهم كانوا يرفعون
الحوادث اليه ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرفعوها اليه وجوابه ان الرفع قد
يكون لسهولة النص او لانه لم يظهر لهم في الاجتهاد شيء واجيب القائلون بالوقوع بامور
احدها بحكم سعد بن معاذ في قريظة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر
ليحكما بين رجلين وجوابه ان ذلك من اخبار الآحاد والاصح التمسك به
الا في مسئلة عليه وهذه المسئلة لا تعلق لها بالعمل الباقي قوله تعالى وشاورهم

في الامر وجوابه ان ذلك كان في الحروب ومصالح الدنيا لا في احكام الشرع
قال المسئلة الثالثة لا بد له اي المجتهد من معرفة من الكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام
والاجماع وشرائط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال
الرواة والحاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجته اقول المسئلة الثالثة
في شرط الاجتهاد وهو كون المكلف متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية والحاصل
ان هذا القدر لا بد من معرفته امور احدها معرفة كتاب الله ولا يشترط معرفة جميعه بل
ما يتعلق بالاحكام وذكروا انها خمسمائة آية وكأنهم ارادوا بالمطابقة والا فغالب
القرآن لا يخلو بل كله لا يخلو عن مستنبط حكم لمن وهب له قالوا ولا يشترط
حفظها بل يكفي ان يكون عارفا بمواقعها حتى يطلب الآية التي يحتاج اليها عند نزول
الواقعة الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يشترط ايضا حفظها والمعرفة
جميعها بل ما يتعلق بالاحكام كما تقدم الثالث الاجماع فينبغي ان يعرف المسائل
المجمع عليها حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه
الغزالي بل طريقه كما قاله الامام ان يلقى الا بشي الا بشي يوافق قول بعض المجتهدين او يغلب
على ظنه انها واقعة متولدة فيما هذا العصر ليس لاهل الاجماع فيها خوض الرابع
القياس فلا بد ان يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة لانه قاعدة الاجتهاد والمرجع الى تفاصيل
احكام الوقائع التي لا تحصر الخامس كيفية النظر فيشترط ان يعرف شرائط الحدود
والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن الخطأ في نظره
السادس علم العربية من اللغة والنحو والتصريف لان الادلة من الكتاب والسنة عربية
الدلالة فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بفهم كلام العرب افرادا وتركيبا ومن هذه
الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والاطلاق والتقييد وغيره مما
سبق السابع معرفة الناسخ والمنسوخ ليلا يتبع في الحكم المنسوخ المتروك ولا يشترط
حفظ ذلك جميعا بل كل واقعة ينبغي فيها بآية او حديث ينبغي ان يعلم انه ليس من
جملة المنسوخ ومن الشرط ايضا معرفة اسباب النزول في الخصوص الاحكامية
ليعلم الباعث على الحكم وقد يقتضي التخصيص به او يفهم به معناه الثامن حال
الرواة في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لان الادلة لا تهلع
الرواة في القوة والضعف فلا بد من معرفة النقلة واحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد
فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة كالبخاري ومسلم ونحوهما قال وظهر مما ذكرناه ان اهم العلوم

www.alukah.net

للمجتهد علم اصول الفقه ومن الشروط معرفة المتواتر والآحاد ليقدم الاولى عند
التعارض ومنها معرفة الصحيح والضعيف ليعمل بالصحيح ويطرح الضعيف ومنها
معرفة مجملة احكام الصحابة وفتاويهم قولا وفعلا وحاجته الى الكلام والفقه اي
ليستنبط علم الكلام قاله الاصوليون وقال الرافعي عد الآمدي من شروط الاجتهاد
معرفة اصول العقايد قال القرافي وعندي انه ليس باعتباد جازم ومنها انه ليشترط
معرفة تفاريع الفقه وكيف يحتاج اليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها فاذا كان
الاجتهاد ينجح فلو شرط فيه لزم الدور ومن الشروط المعتبرة من الاجتهاد ان لا يكون
رجلا واحدا والاعدلا وانما تعتبر العدالة في الحكم والفتوى قال بعضهم استفتيا الفاسق
وان صح استفتاء المراة والعبد ولا يصح الحكم الا من رجل عدل فصار شروط الفتيا اغلظ
من شروط الاجتهاد بالعدالة لما تضمنه من القبول وشروط الحكم اغلظ من شروط
الفتيا بالجرية والذكورة لما تضمنته من الالزام انتهى جميع ما تقدم انما
هو في المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع ابواب الشرع وقد انقطع الآن ودونه
في الرتبة مجتهد المذهب وهو من يتحمل مذهب امام من الائمة ويعرف مذهبه
ويصير عالما حاذقا فيه بحيث لا يشذ عنه شيء من اصول مذهبه ومنصوصاته
فاذا سئل عن حادثة عرف لصاحب المذهب نصا اجاب والا اجتهد فيها على مذهبه
وخرجها على اصول صاحبه وادعى بعض ائمة الدم ان هذا النوع قد انقطع في هذا الاعصار
كالذي قبله ودونها في الرتبة مجتهد الفتيا وهو المتبحر من المذهب المتمكن من ترجيح
قول على اخر وهذا ادنى المراتب وما بقي بعده الا العامي ومن في معناه ما

الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في ان كل
صورة حكم الله تعالى فيها حكما معينا وعليه دليل قطعي او ظني والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه ان في
كل حادثة حكما معينا عليه امارة من وجدها اصاب ومن فقدها اخطأ ولم يأثم لان الاجتهاد
مستبوق بالدلالة لانه طلبها والدلالة متاخرة عن الحكم فلو تحقق الاجتهاد ان لاجتمع النقيضان
ولانه قال عليه الصلاة والسلام من اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر قيل
لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما انزل الله فيفسق او يكفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله قلنا لما امر بالحكم بما ظنه وان اخطأ حكم بما انزل الله قيل لو لم يصوب الجميع
لما جاز نصب المخالف وقد نصب ابو بكر رضي الله عنه زيد بن ثابت قلنا لم يخذ وليه
المبطل والمخطئ ليس بمبطل [illegible] المعروف انه ليس كل مجتهد [illegible] بل
يصيب المصيب فيها ولهذا لا [illegible] كل مجتهد فيها بل المصيب
مجتهد فيه مصيب اي لا اثم عليه وهما محجوجان بالاجماع واما المجتهد في المسائل
الفقهية

اقول لم اختلف الائمة في تصويب المجتهدين وتخطيه والمعروف انه ليس كل مجتهد
في العقليات مصيبا بل المصيب فيها واحد ومن لم يصب يصارف الواقع اثم وان لم يبلغه
النظر سواء كان مدركه عقليا كحدوث العالم او شرعيا كعذاب القبر اما في الاستقبال
كاليهود والنصارى فهم محطوئون المأثمون كافرون وقال العنبري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب
اي لا اثم عليه وهما محجوجان بالاجماع واما المجتهد في المسائل الفقهية وهو الذي تكلم فيه
المصنف فمنهم مصيب واحد والكل يصيبون فيه خلاف مبني على الخلاف في
مسئلة اخرى وهو ان كل صورة من صور الوقايع هل لله فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد
فيها ذلك بل يحكم فيها بما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فان كان الحق ان لله تعالى في كل صورة
من صور الوقايع الاجتهادية حكما معينا لا يكون كل مجتهد مصيبا بل المصيب منهم من حكم
بذلك الحكم المعين وان كان الحق ان حكم كل حادثة منها ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فيها
كان كل مجتهد مصيبا وضبط المذاهب فيه ان يقال المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون
لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او يكون وحينيذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل
وحينيذ اما ان يكون ذلك الدليل قطعيا او ظنيا فهذه اربعة اقسام الاول
منها وهو ان لا يكون لله تعالى في المسئلة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فهو مذهب المصوبة
وهم جمهور المتكلمين كالاشعري والقاضي اكثر الاشاعرة وكابي الهذيل وابي علي وابي هاشم
من المعتزلة فعلى هذا يلزم ان يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد
هكذا قاله في المحصول لكن فيه شيء وهو ان الاشعري لما زعم قدم الحكم كيف يذهب الى ان
المسئلة الاجتهادية لا تكون الا قبل الاجتهاد حكم فاي فرق بين هذا القول فيتناقض
القسم الثاني وهو ان يكون لله تعالى في الواقعة حكم معين والدال عليه دليل فهو قول
طائفة من الفقهاء والمتكلمين وهما وان زعموا ان ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب
بالاتفاق فلم يعثر عليه اجران ولمن اجتهد ثم غاب عنه اجر واحد على تحمل الكد دون الخيبة
القسم الثالث وهو ان لا يكون في الواقعة حكم معين وعليه دليل قطعي وهو مذهب طائفة من
المتكلمين وهما وان اتفقوا على ان المجتهد ما مور بطلبه واختلفوا في ان المخطئ هل يستحق
العقاب اولا وفي انه هل ينقض قضاء القاضي اذا حكم باجتهاد اولا فذهب بشر المريسي
منهم الى ان اثم المخطئ والاصح منهم الى ان لا ينقض قضاء القاضي فيه القسم الرابع وهو ان لله تعالى
في كل صورة من صور الوقايع حكما معينا وعليه امارة ظنية من وجد تلك الامارة اصاب
ومن فقدها اخطأ لكن المكلف لم يكلف باصابتها بخفائها وغموضها فلذلك كان المخطئ معذورا
وما جوزا او مذهب الامامين ومختار المصنف واجمع عليه وجهين احدهما ان حكم
الواقعة ما هو معين واقع اما اذا ادى اليه اجتهاد المجتهد لان الاجتهاد متاخر عن الادلة الدليل
على الحكم ان الاجتهاد عبارة عن طلب الادلة دليل يدل عليه وطلب الشيء متاخر عن ذلك الشيء
فالاجتهاد متاخر عن الادلة الدليل على الحكم ودلالة الدليل على الحكم متاخرة عن الحكم لذاتها

www.alukah.net

نسبة بين الدليلين الدليل والمدلول الذي هو الحكم فالحكم سابق على الاجتهاد ثم يتبين
فلو كان كل من الاجتهادين المؤدي احدهما الى النفي والآخر الى الاثبات حقا لاجتمع النقيضان
لتحقق النفي والاثبات قبل الاجتهاد وذلك باطل المقدمة قوله صلى الله عليه وسلم من اصاب
فله اجران ومن اخطأ فله اجر يدل على شيئين احدهما ان المجتهد قد يكون مخطئا وقد يكون
مصيبا وذلك يدل على ان في الواقعة حكما معينا والا لكان الحكم يكون احدهما مخطئا والا يكون
مصيبا ترجيحا للامر المحال وانما ان المخطئ لا اثم لانه صلى الله عليه وسلم حكم بان المخطئ ماجور اه
قال الماتن ما نونيا قوله قيل لو تعين الى اخره اي اخره من قال بانه ليس لله تعالى في الواقعة
حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهد فاما من احدهما لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكما بغير
ما انزل الله تعالى وحينئذ فيفسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون او
بكفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والا لازم باطل اتفاقا فالملزوم مثلهما
والجواب ان المجتهد لما كان مامورا بالحكم باظنه واداه اجتهاده فيه كان حاكما بما انزل الله
الامر الذي لولم يكن كل مجتهد مصيبا لما جاز للمجتهد ان ينصب حاكما مخالفا له في الاجتهاد
للزوم تمكينا من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لان ابا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت مع انه
كان يخالفه في الجد وغيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه والجواب ان الممنوع
انما هو توليه المبطل الذي يحكم بالباطل والمخطئ في الاجتهاد ليس بمبطل لانه اتى بالمامور به
بحسب وسعه فهو ان

حاكما بمقتضى قول الله تعالى الذي لولم يكن كل مجتهد مصيبا لما جاز للمجتهد ان ينصب
حاكما مخالفا له في الاجتهاد للزوم تمكينا من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لان ابا بكر رضي الله عنه
نصب زيد بن ثابت مع انه كان يخالفه في الجد وغيره وشاع ذلك بين الصحابة
ولم ينكروه والجواب ان الممنوع انما هو تولية المبطل الذي يحكم بالباطل والمخطئ
في الاجتهاد ليس بمبطل لانه اتى بالمامور به على قدر وسعه فرعان الاول
لو راى الزوج لفظة كناية وراته الزوجة صريحا فله الطلب والا فالامتناع فيراجعان
عند غيرهم اقول هاتان المسئلتان فرعان على القول بالاجتهاد سواء كان في
الواقعة حكم معين لم الا لعدم الاول في بيان كيفية رفع المنازعة في واقعة
تعلقت بالمجتهدين والا يتصور توافقهما فيها كالزوجين اذا كانا مجتهدين فقال لها انت
بائن مثلا فمن عدم نية الطلاق قد اى الزوج ان اللفظ الصادر منه كناية فيكون النكاح
باقيا ورات المراة انه صريح فيكون الطلاق رجعيا واقعا فللزوج طلب الاستمتاع
بها والامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما ان يرجع الى الحاكم او يحكما رجلا
وجيئذ فاذا حكم الحاكم او المحكم بشيء وجب على الآخر الانقياد اليه فلو كانت الكناية
مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلا به ايضا وهو واضح قال
الماتن اذا تغير الحكم الاجتهادي كما اذا ظن ان الخلع فسخ ثم ظهر انه طلاق فلا ينقض الاول
بعد اقتران الحكم وينقض قبله اقول اشار في هذا الفرع الى ان الاجتهاد
اذا تغير هل يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني او لا نقول اذا اداه اجتهاده الى
ان الخلع فسخ فنكح امراة كان قد خالعها ملانا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق تطلق
ان تغير قضا القاضي لمستفتي الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد
الثاني بل يستمر على نكاحه لما كان بالحكم واذا تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب
عليه مفارقتها لانه يظن الآن ان اجتهاده الاول خطا والعمل بالظن واجب واليه
اشار بقوله وينقض قبله وكانه اراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول والا فالاتفاق
على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد لهذا
المجتهد وكلام المصنف يحتمل كلا من المسئلتين وعلى الاقسام قوله انه لا يجب على
المقلد المفارقة مطلقا الباب الثاني في الافتاء وفيه مسائل
الاولى يجوز الافتاء للمجتهد ومقلد الحي واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد
الاجماع على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا اقول يجوز للمجتهد
ان يبني اذا اتصف بالشروط المعتبرة في الراوي وهل يجوز للمقلد ان يفتي عامي عند

من مذهب امامه سواء كان شافعيا او روايته عنه او مطورا في كتاب معتمد عليه بنظر
فيه فان كان امامه حيا فقيه اربعة مذاهب خطاهاش الكاجب احدها يجوز مطلقا
وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف لانه ناقل لجواز نقل الاحاديث والثاني ممنوع مطلقا
لانه انما سئل عما عنده تقليده واما القياس على نقل الاحاديث فممنوع لان الخلاف في
مجرد النقل انما الخلاف في ان غير المجتهد هل له الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل
بمقتضاه والثالث لا يجوز عند وجود المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة ورابعها
ان كان مقلدا على المأخذ اهلا للنظر جاز لوقوع ذلك في عصر الاعصار من غير انكار
وان لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يفتي بغير علم وهذا هو المختار عند الآمدي وابن الحاجب
وغيرهما وان كان امامه يستافتي الافتا بقوله خلاف ينبغي على جواز تقليده فلذلك عدل
المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتا بقوله الى حكايته الخلاف في تقليده وهو حسن
لكن حكايته للخلاف في هذا دون مقلد الحي لو توهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك
لما عرفت قوله لانه لا قول له اي الدليل على انه لا يجوز الافتا لمقلد الميت لان
الميت لا قول له بدليل انعقاد الاجماع على خلافه ولو كان له قول لم ينعقد كما لا ينعقد
على خلاف قول الحي واذا لم يكن له قول لم يجز تقليده ولا الافتا بما كان ينسب اليه قالوا
وانما صنفت كتب الفقه لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية
بنا بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه ثم مال الامام الى الجواز وقال
قد انعقد الاجماع في زماننا على العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان
مجتهد والاجماع حجة وهذا الذي اليه مال الامام قد صرح المصنف باختياره
واستدل له بما ذكرنا وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد
مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر اجماع اهله والاولى في الاستدلال ان يقال لو لم يجز ذلك
لادى الى فساد احوال الناس وتضررهم ولو تحمل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من اقواله
كروايته وشهادته وقضاياه وما استدل به لخصم من انعقاد الاجماع على خلافه ممنوع
لما تقدم فيه من الخلاف وان سلم فهو معارض بحجية الاجماع بعد موت المجمعين
الثانية يجوز الاستفتاء للعامي لعدم تكليفهم بشيء من الاعصار بالاجتهاد وتفويت معايشهم
واستضرارهم بالاشتغال بما يشق به دون المجتهد لانه مأمور بالاجتهاد قيل معارض بعموم
قالوا والجيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقول عبد الرحمن لعثمان
رضي الله عنه انا بايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين
قلت الاول مخصوص والوجوب بعد الاجتهاد والثاني قضية والمراد من
السيرة لزوم العدل اقول المسألة الثانية فيمن يجوز له الاستفتاء ومن لا

يجوز

اختلفوا في ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع
او لا فيه ثلثة مذاهب صحح عدم الجواز الآمدي وابن الحاجب جواز مطلقا والثاني
انه يجب عليه ان يقف على الحكم بطريقه واليه ذهب المعتزلة ببغداد والثالث
قاله ابو اسحاق يجوز ذلك في المسائل المنصوصة كتحريم الربا في الاشياء الستة
مثلا وخلاف ما في غير فيه المجتهد سواء كان عاميا محضا ام استدل المصنف على الجواز
بامرين احدهما اجماع السلف عليه لان العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد
ولو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به وانكروا عليهم العمل بفتاويهم مع انه لم يتم شيء من
ذلك الامر الثاني ان تكليفهم بالاجتهاد يؤدي الى تفويت معايشهم واستضرارهم
بالاشتغال بالتحصيل استبابه وذلك سبب لفساد الاحوال فيكون القول به
باطلا قوله دون المجتهد اي فانه لا يجوز له الاستفتاء بعد الاجتهاد اتفاقا
والعلة على المختار عند الآمدي وابن الحاجب وفاقا للامام واتباعه لانه مأمور بالاجتهاد
لقوله تعالى فاعتبروا فانه عام شامل للمجتهد والعامي وترك العمل به بالنسبة الى العامي
لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولا به في حق المجتهد فلو كان طريقا له الاستفتاء لكان تاركا
للاعتبار المأمور به وتركه الجواز وقد حكى الآمدي وابن الحاجب في المسألة سبعة مذاهب
اصحها ما قاله المصنف والثاني يجوز مطلقا وهو مذهب الامام احمد والثالث
قاله بعض اهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتي به كالدابغ يجوز فيما يفوت
وقته اي مما يخصه ايضا كما نبه عليه الامام الآمدي ولا يجوز فيما لا يفوت والخامس
وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز تقليد الاعلم الاعلم المساوي والادون والسادس
يجوز تقليد الصحابي بشرط ان يكون ارجح في نظره من غيره ولا يجوز فيما عداه
والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعي دون غيرهم وحكى الآمدي عن شرح ناما
لم نقله ابن الحاجب انه يجوز تقليد الاعلم بشرط تعذر الاجتهاد وهذا الخلاف انما هو
في جواز الافتا الوجوب كما نبه عليه الامام فان اثنا هن للمسألة قوله قيل
معارض بعين ان الاستدلال على المنع بقوله تعالى فاعتبروا معارض بثلثة ادلة احدها
قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز العمل لمن لا يعلم سواء
كان مجتهدا او غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك الثاني
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يدل على قبول قول
اولي الامر على كل احد مجتهدا كان او غيره والعالم من اولي الامر لان امرهم ينفذ على
الامراء والولاة فيكون قولهم معمولا به في حق المجتهد والمقلد الثالث الاجماع فان عبد الرحمن

الألوكة
www.alukah.net

ابن عمر وقال العثمان حين عزم على مبايعته انا يبايع على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فالزمه عثمان وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فلم ينكر عليها احد فكان ذلك اجماعا على جواز اخذ المجتهد بقول المجتهد الميت واذا جاز ذلك جاز الاخذ بقول الحي بطريق الاولى اجاب المصنف عن الاول وهو قوله تعالى فاسئلوا اباءه مخصوص بالعوام اذ لو كان سائلا للمجتهدين الغير العالمين لكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد ايضا للزومه ظنا للحكم لانه ما به لانه لا يجوز اتفاقا كما تقدم في اللام ولان مقتضاه وجوب السؤال وهو غير واجب بالاجماع ولانه امر بالسؤال من غير تعيين المسؤول عنه وهو مطلق يصدق بصوره وقد قلنا به من السؤال عن الادلة وعن الثاني وهو قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه الآية بان ذلك انما ورد في الاقضية دون المسائل الاجتهادية او نقول انه مطلق والعموم فيه فنكتفي بحمله على الاقضية وعن الثالث وهو الاجماع ان المراد من السيرة انما هو لزوم العدل والانصاف بين الناس والبعد من حب الدنيا لا الاخذ بالاجتهاد وعن الثالثة انا لا نجوز في الفروع وقد اختلف في الاصول ولئن سلمنا فيه نظر ولكن هذا انما يتم لو كان كل ما يجوز في المسألة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز للعامي الاستفتاء في الفروع على ما فيه من الخلاف المذكور في المسألة السابعة واختلفوا في الاصول كوجود الباري تعالى ووحدته واثبات الصفات ودلائل النبوة فالاكثرون انه لا يجوز للمجتهد والمقلد العامي لان تحصيل العلم في الاصول واجب على الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واذا وجب عليه صلى الله عليه وسلم وجب علينا لقوله تعالى فاتبعوه واعترض الخصم عليه بان الدليل خاص بالتوحيد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب استدل المجوزون بما لم يناكر على جواز التقليد في المسائل الفروعية اجاب المجوزون بان المسائل الفروعية غير متناهية فيتعذر على العامي الوقوف عليها بخلاف المسائل الاصولية فانه لا عسر فيها لقلتها ويوقف المصنف في هذه المسألة لتعارض الادلة من الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال وللناظر فيه نظر وقال الآمدي وابن الحاجب عن بعضهم ان النظر فيه حرام وهذا ظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه وهذه المسألة محل على الكلام فلذلك اختصرتها المصنف فروع مهمة يختم بها الكتاب منها اذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها وافتى ثم وقعت له ثانيا فان كان ذاكرا للاول لما ينافي من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتاء به وان نقضه لزمه استيناف الاجتهاد وحينئذ فان تغير اجتهاده لزمه العمل بالثاني والاحوط يعبر المستفتي بالتغير لان لا يعمل به قال الآمدي وللعامل ان يقول لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي سلكه اولا كان طريقا قويا لزم بالضرورة ان يحصل له الظن بان تلك الفتوى حق وحينئذ فيجوز له الفتوى لان العمل بالظن واجب وقد صح

ابن الحاجب

ابن الحاجب ان تجديد الاجتهاد لم ينقل عن الذاكر وغيره مع ان الاكثر على فيه اقوال الائمة وصحح الفصيل ومنها اتفقوا على ان العامي لا يجوز ان يستفتي الامر غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك بان يراه منتصبا للفتوى يجتهد ويخلق ويرى اجماع المسلمين على سؤاله فان سأل جماعة فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه الاجتهاد في اورعهم واعلمهم وقال اخرون لا يجب فالثالث اذا اجتهد فان ترجح احدهما مطلقا عن ظنه بعين العمل بقوله وان ترجح احدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقول الاورع وان ترجح في العلم واستويا في الدين فهو مخير وبه قال وان ترجح احدهما في العلم وهو الاورع وان ترجح احدهما في الدين وترجح الاخر في العلم فميل بعضهم بقول الاورع والاقرب الاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقا فعند قيل الخيار وقيل يستوي الامران وقيل بجوازه وحينئذ اذا وقع ذلك تخير وزيف بن الحاجب جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وحكى خلافا في استفتاء المجهول وتبعه عليه الغزالي ثم الآمدي وهو وارد على الامام في دعواه الاتفاق على المنع منه كما تقدم ومنها يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة مطلقا او مجتهد اخر مذهبه المجتهد لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء الحديث دليل الحنابلة قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتيهم امر الله واجيب بانه ايدل على الجواز بل للوجوب وانما يدل على عدم الوقوع واختار الشيخ عز الدين بن دقيق العيد فيما شرح العنوان مذهب الحنابلة لكن الى الحد الذي تنقض به القواعد بسبب زوال الدنيا فيما اخبر الرسول وقال في خطبة شرح الالمام والارض لا تخلو من قائم لله بالحجة والامة الشريفة لا بد فيها من سبب لا الحق على واضح المحجة الى ان ابى امره في اشتراط الساعة الكبرى ويتتابع بعد ما لا يقر به الاقدوم الاخرى ومراده بالاشتراط الكبرى حصول بعض الآيات من طلوع الشمس من مغربها ونحوها وقد توجه بما قاله ما اختاره من انه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد لئلا يلزم اجتماع الامة على ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية وله ان يحمل الحديث السابق حتى اذا لم يبق على ما قبل ذلك وقال والد العلامة مجد الدين رحمه الله يلتحق الفقهاء عند المجتهد في هذه الاعصار وليس ذلك لتعذر حصول آلة الاجتهاد بل لاعراض الناس عن اشتغالهم عن الطرق المفضية الى ذلك وما لا يتوصل الى الحد فهو اشارة الى امام الحرمين في قاعدة الاجماع من البرهان حال والدين تفضيه وهو ان يجوز خلو الزمان عن العلماء وتعطيل الشريعة وانتهاء الامر الى الفترة وقد مر برهان في الاوسط لان صاحب الشرع

فراجعنا بقصور الرعية وانداراس اعلامها وقال لا تقوم الساعة الا على وجه الارض من يقول لا اله الا الله وقال ان الله لا ينتزع العلم انتزاعا ولكنه يقبضه بقبض العلماء والذي اختاره المحققون انه يجوز لكن لم يقع وادلته المحتملة تدل على عدم الوقوع ومنها اذا قلد مجتهدا في مسئلة فليس له ان يقلد غيره فيها اتفاقا ويجوز ذلك حكم اخر على المختار فلو التزم مذهبا معينا كالطائفة الشافعية او الحنفية فهل له الرجوع الى غيره من المذاهب ملتقى الاقوال بالمنع يجوز الرجوع فيما لم يعمل به والا يجوز في غيره ومنها ذكر القرافي في شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه شرطه ان لا يكون موقعا في امر مجتمع على ابطاله الامام الذي كان يقلده على مذهبه والا بطل الذي استقل اليه ومن قلد مالكا مثلا في عدم النقض باللمس الخالي عن الشهوة وصلى فلا بد ان يتدلك بدنه ويمسح جميع رأسه والا لم يكن صلاته باطلة عند الامامين ومنها تقليد الصحابة رضي الله عنهم ينبغي على جواز الانتقال في المذاهب كما حكى بعضهم في الاوسط ان مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يمكن المقلد الاكتفاء به فيؤدي ذلك الى الانتفاء وقال امام الحرمين في البرهان اجمع المحققون على ان العوام ليس لهم ان يتعلقوا بمذاهب اعيان الصحابة بل عليهم ان يتبعوا مذاهب الائمة الذين سبروا ونظروا وبوبوا الابواب وذكروا اوضاع المسائل لانها واضحة طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح ايضا ما حاصله انه يتعين تقليد الائمة الاربعة دون غيرهم لان مذاهبهم قد انتشرت وعلم تعيينه مطلقا وتخصيص عامها وشرط فروعها بخلاف مذاهب غيرهم فرضي الله عنهم وعنا بهم وارضاهم وجمعنا في زمرتهم انه جواد كريم رؤف رحيم ولنختم كتابنا هذا بما ختم به الامام البخاري كتابه كما رواه ابو نعيم عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كلمتان حبيبتان الى الرحمن خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم والحمد لله على ما اولانا من الاسماء الحسنى والكلام المبارك وتعالى الرحمن عليها بتوفيق يصوح لانشكت بعدها ابدا والمسئول ممن يقف على كتابي هذا ان ينظر بعين الكمال ولا ينظر بعين النقصان فما وفق فيه من صواب او فاتني وشاع عني فمن الله وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان فعلة دعوة بخير من الدارين ولسائر المسلمين وكان الفراغ منه بعد صلاة الظهر الرابع والعشرين من شهر رمضان المعظم بمدرسة سيدي ومولاي من اللحن الخفية على صاحبها افضل الصلاة واتم التسليم والحمد لله العالم على كمال محمد الرسول الهادي الى الحق المبين

الحمد لله العلي حزب الفاتحة الشريف من كلام الشيخ الامام العلامة ابي عبد الله محمد بن السنوسي الحسني الصوفي رحمه الله تعالى ورضي عنه الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الشريف وعلى صاحبه افضل الصلاة واتم التسليم وبعد

يقال عند صرات بسم الله الرحمن الرحيم رب اسألك بما تملك الاذن فتحت به عالي الامر والخلق بالتجلي الحق المظهر لتشعب التنزل والتعالي سرا ووجودا ظهورا او بطونا معقولا ذلك لمن ايدت بل معلوما لمن اشهدت مجهولا لمن شئت بما شئت به منه كلمة لا تعدح في وحدة ما احكمت من تحكمه يا عليم يا حليم يا فتاح يا الله واسألك اللهم بتبدد الاضافة الرابطة بين حظيري الوجوب والامكان المقتضية لظهور النعت الاعظم بالاسم المبهم للثبوت المالوهين عموما وخصوصا بداءة وعودا عن سعة الرحمانية التي لا تتناهى واستقرارا وثبوتا عن فيض خاص الرحمة الواقعة لشهود اسباب التقرب بالرب المجهول الماهية منك يا رحمان يا رحيم يا فتاح يا عليم اسألك اللهم النور والتيسير والمعونة والتيسير والفوز والحفظ والرعاية والستر والتكميل وطيب الرزق والبركة فيه والرجا وحسن الظن واليأس من غيرك بسم الله الرحمن الرحيم تكون يا بر لنا وتكمل جودك وبركة عن تبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك بك امنا ولك اسلمنا وعليك توكلنا خفقنا بنور اسمك وعلمنا من علمك وغيبنا عن غيرك بهويا فيك يا الله شهودا لك يا رحمن سلام قولا من رب رحيم رب لك مطلق الحمد والمجد في السموات والارض لا باعتبار معين ولا لا باعتبار بل من كل الوجوه الغيبية والعينية والبرزخية ومن حيث احيث يعقل ومن حيث ما انت مشهود ومعبود وموجود ومن حيث ما انت وجودك لك موجود ومن حيث لك الحمد الذي انت تعلمه وتستحقه وتبديه لمحتشد تحالي بحولك وتمددك تحملا ومعضلا غير متناه ومن حيث انت الله رب العالمين ولك الربوبية الشاملة والتامة الكاملة المحيطة بكل مربوب انت يا الله ومدبره ومصلحه كل مقهور لمطلق ما لكيتك ومستخدم لعلي ربوبيتك فخذ العبيد النسبة الى شريف سيادتك انت يصلح الصالحين الدائم لما اعطيت الهدى لمن هديت

ربيت العالمين برحمتك، وغذيتهم بنعمتك، وخصصت خاصة بما
اقتضاه سنن اختصاصك الغير معلل من فيض تعطيفك رحيميتك
في الدارين، بالاعين رأت، ولا اذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر،
فاني يبلغ حامد حمدك او ثناء يحدك، انت انت من حيث انت، ستحامد
من حيث نحن، ولك الحمد من حيث انت الاول والآخر والظاهر والباطن،
ومن حيث انت باسمائك وصفاتك، ومن حيث تعلم انت تعلم نفسك
ويجهلك غيرك، تعبدت بالرحمن الرحيم، دلالة على معاملتك، فرغبت
اليك الراغبون بك، يا مالك اليوم المطلق، لك الدين المطلق، الا لله الدين الخالص،
والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى، ان الله يحكم
بينهم فيما هم فيه يختلفون، لك الحمد في الاولى والاخرة، انت مالك يوم الدين
فلا امر الا لك، ولا جزاء الا منك، يا مالك الدين ويوم الدين، لك مطلق التصريف
امرا وجزاء، لك المصير غاية وانتهاء، انا لله وانا اليه راجعون، ايمانا بك
ويلقائك في اليوم الآخر، ما يسنا، وايمانا، يا رؤف، انت حسبنا ونعم الوكيل،
حققنا اللهم بما تحققنا به من استدراك التنسك بالعبودية الى علي جنابك،
واجعل لنا اوفر قسط من الحضور معك، بتمام الانس والمناجاة بحيث
تشهدنا قربك منك فنخاطبك خطاب الحظور والمشافهة بلسان الصدق المؤيد
بالشهود الحق، الا لك نعبد نمحو قين عنك بتحقيق اياك نستعين، ربنا واستخلصنا
منا بما منحت به علينا لنتفاك لك بك، غير ملتفتين الى غيرك، يا حي يا قيوم يا نور
يا هادي، يا واحدا يا ايمان يا امان، انت الله يا الله يا الله من خاوف ظلمات
الضلال الى انوار الجلال والاكرام، اهدنا من ظلمات الكثرة الى صراط الوحدة، استقامة
من غير ميل الى التسبل، واجعل اشارتنا منك وبك والبك معصوبة بشهود
سر سرياتك وحدة النور الذي هديت به اهل السموات واهل الارض
الا يحتجب حقايقهم الثابتة ازلا عن غيب علمك الاقدس، يا قدوس يا هادي يا منعم
يا منان، اسلك بنا على قدم الصدق في المنهج الحق الى الغاية التي وفقت لطلبها
الذين انعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، واشهدنا اللهم

تلك

تلك الغاية حقيقة ترجحانيتها الاثنانية من غير عدول عن الاقتداء
والاتباع بما اكملنا منك المنح الفيضية والانعكاسية عن كل مظهر للهداية
الحقية، مؤيدا ذلك بالاستقامة، فلا انتهاء غضبا منك متعلق بنا الا
من حيث اقامة امرك في المغضوب عليهم قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم
وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين، اللهم واجب عنا كل
داعية تدعو الى مخالفة امرك او تغفلنا عن ذكرك او تلون سبيلنا طريقا
بين تلوننا وبين معرفتك، واجعل منا المشاهدة لانوار توفيقك في طور سر الحوار
توجهاتنا قبلتين من الضالين، يا سلام يا مؤمن يا مهيمن يا بديع يا منيع
يا بديع يا فعال امرنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب
عليهم ولا الضالين امين، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

لشيخنا الشيخ شهاب الدين السهروردي قدس الله روحه ونور ضريحه

ابدًا تحن اليكم الأرواح، ووصلكم ريحانها والراح
وقلوب اهل ودادكم تشتاقكم، والى جمالكم ترتاح
ياصاح ليس على المحب ملامة، ان الملام لفوت هذا الراح
ولحرية للعاشقين تحملوا، سير المحبة والهوى فضاح
صافاهم وصفوا به بقلوبهم، من نوره المشكاة والمصباح
عود وانور الوصل من غسق الدجى، فالليل ليل والوصال صباح
ومتعوا فالوقت طاب بقدكم، ماراق الشراب وداوت الافراح
بالله ان احواك ضاح دمائهم، وكذا دما العاشقين مباح
لا ذنب للعشاق ان غلبت الهوى، كتمانهم كتموا الهوى وباحوا
افنا فهم عنهم وقد كشفت لهم، حجب اللقا فاذا هم ارواح
ركبوا على سفن الدما فدموعهم، بحري ونسمة شوقهم ملاح
والله ماطلبوا الوقوف ببابه، لكنهم طلبوا وانا هم المفتاح
لا يطربون بغير ذكر حبيبهم، ابدا وكل زمانهم افراح
حضروا وقد غابت سواهم عنهم، فشهدوا لما لوجهه وصاحوا
قم ياندمي للمدام وهاتها، فركاتها قد دارت الاقداح
من كف اكرام بدت ياسعدها، حمرة قد داستها الاقداح
هي خمرة الحب القديم ومنتهى، غرض الندم فنعم تلك الراح
هي اسكرت من قبل آدم اولا، وله بذلك انة ونواح

لابن حجة الحموي

الخمر الذي بعدوم وموجود، والخمر والشعر بمقصور وممدود
والثغر اشهد ان الشهد ريقته، لكم حلا فيه يوم وهو مشهود
ثغر شكوت له يوم الوداع جوى، فقبلني فقال انا والله مبرود
فقلت برد لقلب الصب زدني، فقال لو ما لقلب الصب تبريد
فيا رعى الله قلبي بشكلي ضناه، ومدمعي منهل للركب مورود
ورب غصن لطيار الغصون علي، قوامه فتن رياض الوجد تغريد
غصن من البان لو لاح ورد وجنته، ما كان لورد ومعي فيه توريد
في الحسن ليس له حد يحد به، لكن باضي حسام اللحظ محدود
قوامه سمعه فرقا لب حسن، لم يحل في عشقها للصب تفنيد
اذا بدا وعليه الشعر منعقد، يقول هذا الوا النصر معقود
ومد هذا عبد فرد السعد قلت له، يا عبد ولهذا انت مسعود
شد الناطق نور الخصر بعيد، فعقده حرف الين فيه تشديد
ورد الغادين ما طلعت من الافق وجيب الليل مقدود

للشافعي رضي الله عنه

ما غمرت ولم احط علما بحده الا رجحت عليه بالعدد
هو الذي عندي عند رويته كما ضربت على الهدى بيد
ولست اخشى من الهلاك وقد ثبت اني على طريقهم اعد
ولا اطيق الناس واحبهم بالحق والصبر عند ما ورد

ان انس بلى كيف احسن ناظري، وبجانبي شملي واخلاسك يجلي
وياسيدا قابلي وما فيه غيره، فذبك ما استوحشت منه لوحشي
وبالله ياغيني الوري من رزيتي، تصدق على صب من الصبر نفاسي
رعى الله جيرانا اذا غنى ذكرهم، بغار الحيا من دمعي المتحاب
وياحبذا الدار التي كنت مرة، اميل الى نظمي بها مشاتي
اذا لحن زرناها وجدنا نسيمها، يفوح لنا كالعنبر المتنفس
ومشى حفاة فرثرثها تاديا، ترى انها تمشي بنود معدس

وله ايضا

لعلك تصغي ساعة وتقول، فقد غاب واشي والهوى وعذول
وفي النفس حاجات اليك كثيرة، اراك الشرح فيها والعتاب يطول
تعال فما بيني وبينك ثالث، فيذكر كل منهم ويقول
واياك من ستر الحبيب فانني، بعين جميع العالمين بخيل
بعيشك حدثني بما فعل الهوى، فاني الى ذاك القتيل اميل
وبالغ العشاق حال بلغتها، هناك تمام ما اليه وصول
وما كل مخضوب البنان بثينة، واكل مسلوب الفؤاد جميل
وياعاذلي قد قلت قولا سمعته، ولكنه قول علي ثقيل
عذرتك ان لم تحب فيه مذارة، وان عذرتك القوم فيه دليل
وحكم لم تبن في بقيته، وكيف حديثي والغرام يطول
دعوا ذكر ذاك العتب بيننا وسلم، الينا كتاب بيننا ورسول
ورد وا رسولا جاءنا منكم يزورنا، فاني عليكم والنسيم عليل
ولي عندكم قلب اضعتم عهوده، على انه جار لكم وخليل

للشيخ بهاء الدين محمد رحمه الله

ما دمت في سنن الهوى تجري، لا زلت في عقلي وفي تجربي
سرح الخلاعة من ولاي به، اودي فوقد ماجني والهيبي
ياعاذلي اوما علمت بانني، لا اسمع المكروه في المحبوب
طرحت عنك بما تهدي به عندي فما، كلفت اصغائي ولا تهدي
مدح عنك بما تهدي به عندي فما، كلفت اصغائي والا تهدي
ماكان اعذب مدة مرت لنا، اني استحلي بها تعذيبي
ايام لا روض الخيال ممنع، عني ورد الخد كان نصيبي
عوضت عن قرب نوى عن الرضى، بتمطط وماعهد الفتا بتمدني

منشور