

حاشية النفاية

على

شرح الورقات

تأليف

أحمد بن عبد اللطيف الخطيب الجاوي الشافعي
المستقر بالهداية

وطلبه

في الورقات للأمام جمال الدين المحمدي

حنيفة الطنجي حفظه

تأليفه على أبي الحسن المكي

اكتتبوا بأولي الأنصار

(مركب)

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك بلعن بسرت الوصول إلى فقه الأصول ، وأطلقت مقيد العقول لتجول في مجال العقول والنقول ، وقصت قلبك أئمة م على التحقيق هداة الأمة ، فأدركوا بالاجتهاد مناط العلة والمعامل ، وأزالوا بسبر الأدلة قدح الشبه عن الليل والميلول ، فاستنارت جهديهم بحجة الدين ، ودحضت بحجتهم البائنة التباسات المبطلين ، وظهر مقتضى النهي والأمر فلم يتخلف الحكم عن العلة بالعكس أو الكسر ، أولئك العلماء الأعلام ، الذين قيدوا عمل مساعيمهم على تأييد شريعته عليه الصلاة والسلام . فشكر الله تعالى لهم هذا الاجتهاد ، ويؤامم بحبوة جنته في يوم التناد .
وفصل ونسلم على من نسخت شريعته جميع الشرائع ، وبين بفهوم النطق أحكام الوقائع ، بدون إخلال ولا إمعان للنظر والسمع ، فلم يؤثر بعد تنقيح الناطق إفساد المتبع الواضع ، سيدنا محمد الذي يبعثه فرق الله بين الحق والباطل ، وأوضح بالبيان الظاهر أحكام الدلائل . ورضى الله تعالى عن آله وصحابه المسندين إليه لنا على وجه الضبط وحسن التقسيم أحكام شريعته ، فلم يتطرق إلى أحكامها التباس ، لوضوح النص وصحة القياس .

وبعد ، فيقول أسير ذنبه الفقير إلى رحمة ربه كثير الخطايا والمساوي [أحمد بن عبد اللطيف الخطيب بن عبد الله المنكابو الجاوي] نزيل بيت الله الذي هو لمن أمه المشرع الراوي : إن علم فقه الدين هو الناية المقصودة للطالعين ، إذ به يميز الحلال والحرام ، وتعرف أحكام الصلاة والزكاة والصيام ، إلى غير ذلك من العقود والمعاملات والوسائل والفصول والفنايل ، وهو المنقوه به في قول سيد المرسلين « من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين » وكانت معرفة أصوله هي الوسيلة العظمى لفهم دقائق إجماله وتفصيله وهي السبب الوحيد في إقناع تحصيله والحاكم العدل في تعضيد حكمه وتأصيله والمعالي ما لم تقيموا عليها ينزلت أبنائها أوصياء

وقد كنت ممن عفى بهذا الفن حتى أنفقت في تحصيله ومزاويلته برهة عزيزة من الزمن قرأت في خلالها درسا بالمسجد الحرام تجاه بيت الله ذي الفضل والانعام شرح الامام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي على الورقات لمؤلفه أبي المعالي عبد الملك بن يوسف بن محمد الجويني العراقي الشافعي صاحب الافادات فوجدته كتابا نافعا للطلاب ، جمع من فرائد فوائد أصول الفقه ما طلب ، وامتلأ به الوطاب خاليا عن الحشو والاسهاب .

فاذا بدا لا تستقلوا حجه وحبكم فيه الكبير الطيب

لكنه لمز يداختصاره وانطواء المسائل غامضة في غضون أسفاره جدير بأن توضع عليه حاشية تعود بها غوامض أسرار مسائله بادية قاشية فاستخرت الله تعالى في خدمته على هذا النسق وهو بذلك أجدر

والبقي ثم شرعت في تحرير تحبير ذلك سالكا فيه أوسط المسالك ليس بالطويل الممل ولا بالقصير المخل
كشفت به نقاب عياه الوسيم عبارات أرق من النسيم وأحلى من التسليم تهدي البرء إلى الفهم
السليم وتزيل العناء عن القلب السقيم وضمنتها تحقيقات شريفة ، ونكات ظريفة ، وإشارات
لطيفة ، عند مباشرتي تأليفه ، فجاءت بحمد الله تعالى حاشية نسر الناظرين ، يشهد بفضلها فضلاء
المصلين ، ولما أفرق في سماه الوجود بدورها وانشق عن تمام اللرام جرها . سميتها :

بالنصحات على شرح الورقات

فدونك أيها الأخ الأملى الفطن اللوذعي حاشية فريدة في بابها فائقة في الحسن على آراها
تبدى إليك مقاصدها على أطراف النمام وتدنى قطوفها إلى أفواه الأفهام ولست أبيعها بشرط البراءة
من العيب فإن الانسان محل النقصان بلاريب وإني على علم بأن من ألف فقد استهدف والتماس
العنبر من شيم الأخيار وأعمال الأبرار ، وهأنا أمد يد الضراعة متوسلا بفيينا صاحب الشفاعة أن
يجعلها خالصة لوجهه الكريم وأن ينفع بها النفع العميم إنه مبيع عجيب وما توفيقى إلا بالله عليه
توكلت وإليه أنيب .

(قوله بسم الله الرحمن الرحيم) هذه بسملة الماتن وتركها الشارح اكتفاء بها وتواضعا منه وهضما
لنفسه حيث جعل شرحه هذا ليس من الأمور ذوات البال وإنما اقتتح كتابه بالبسملة اقتداء بالقرآن
المجيد في افتتاحه بها كسائر الكتب المنزلة كما يشهد لذلك قوله صلى الله عليه وسلم « بسم الله الرحمن
الرحيم فاتحة كل كتاب » وقال الامام الحافظ جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى أجمع علماء كل
أمة على أن الله تعالى اقتتح كل كتاب ببسم الله الرحمن الرحيم وأزها على آدم عليه وعلى نبينا أفضل
الصلاة والسلام ولذا جرى بعضهم على أنها ليست من خصوصيات هذه الأمة وبدل له أيضا ما في سورة
النمل حكاية عن سليمان عليه السلام في كتابه الذي أرسله لبلقيس إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن
الرحيم . ويحاج بأن المختص بهذه الأمة إنما هو اللفظ العربي على هذا الترتيب وعلى هذا يحمل قول من
قال إنها من خصوصيات هذه الأمة ، وعملا بقوله صلى الله عليه وسلم « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله
الرحمن الرحيم فهو أتر » وفي رواية فهو أجزم ، وفي رواية فهو أقطع ، والكلام على الروايات كلها مبنى
على التشبيه البليغ وهو ما حذف منه أداة التشبيه ووجه التشبه . والحق فهو كالأتر الذي هو متطوع الذنب
أو كالأجزم الذي ذهب أنامله من الجذام أو كالأقطع الذي هو مقطوع اليد وعلى كل فوجه التشبه
مطلق النقص وإن كان في التشبه به حسيا وفي التشبه معنويا أو من باب الاستعارة المصراحة على الخلاف
بين الجمهور والسعد في نحو زيد أسد حيث قال الجمهور يجب أن يكون من باب التشبيه البليغ ولا
يجوز أن يكون من باب الاستعارة لأنه لا يجمع فيها بين طرفي التشبيه أعني التشبه والتشبه به وجوز
السعد ذلك ومنع لزوم الجمع بين الطرفين بجعل التشبه الرجل النجاع وهو غير مذكور في التركيب والمذكور
إنما هو فرد من أفرادده وهو زيد . فإن قلت قد يعارض هذا الخبر الآخر وهو « كل أمر ذي بال لا يبدأ
فيه بالحمد لله فهو أتر أو أجزم أو أقطع » روايات كلها ولا يمكن العمل بهما لأن الابتداء لا يتأتى إلا بواحد
منهما لأنه إذا ابتداء بأحدهما يفوته الابتداء بالآخر . أجيب عن ذلك بأجوبة ولنقتصر على ما هو
مناسب لما نحن بصدده وهو أن محل التعارض إذا لم يكن هناك حديث مطلق كما هنا فإنه ورد « كل
أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله » الخ والإحتمال المقيد على المطلق . فإن قيل إن هذا يناقض ما يأتي في مبحث
التعارض من أن المطلق يحمل على المقيد أي أنه يقيد بقيد المقيد كما في آبي الظهار والقتل فقد . قال

بسم الله الرحمن الرحيم

تعالى في آية القتل - فتحرير رقبة مؤمنة - وقال في آية الظهار - فتحرير رقبة من قبل أن يماس - فأطلق الرقبة ولم يقيد بها بالمؤمنة فحملها العلماء على آية القتل وقيدوا الرقبة بكونها مؤمنة . أوجب بأن ذلك مشروط بكون المقيّد واحدا بخلاف ما إذا كان المقيّد متعددا وتنايرت القيود كما هنا إذ لا جاز أن يحمل المطلق على الكل لتنافي القيود فلا يمكن اجتماعها ولأن يحمل على واحد دون واحد لمافية من التحكم والترجيح بلا مرجح فوجب الرجوع إلى المطلق وهو خبر كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله وذو كراهة صادق على البسمة والحمدلة لكن في هذا الجواب مافية لأنه لا يلاقى الاعتراض لأن الاعتراض في عدم إمكان العمل بأحدهما سواء ورد هناك حديث مطلق أولا فالأحسن في الجواب أن يقال إن شرط التعارض تساوي الحديثين في الصحة وليس الأمر هنا كذلك لأن حديث البسمة أصح فيقدم العمل به أو يقال إن شرط التعارض تساوي الدليلين في القوة مع اقتضاءهما وحدة الحكم والمحل والزمن يعني إنما يتصور التعارض إذا لم يمكن الجمع والتوافق للصبر في التعارض وهنا يمكن أن ندفع اتحاد الحكم بأن نقول إن المراد بالابتداء في حديث البسمة الابتداء الحقيقي وهو الذي تقم أمام المقصود ولم يسبقه شيء وفي حديث الحمدلة الابتداء الإضافي وهو الذي تقم أمام المقصود وإن سبقه شيء وإنما لم يعكس اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد لاسيما في أوائل السور التي جاء أولها بالحمدلة أو ندفع اتحاد الزمن بأن يقال إن الابتداء في الحديثين هو العرفي الممتد إلى المقصود بالذات فلا اتحاد في الزمن وإن اتحاد الحكم وقيل كون الباء في الحديثين للاستعانة أو الاتصال بمعنى الاتصال والصوق لا بمعنى المقارنة دافع للتعارض وفيه نظر لأن ابتداء الاستعانة بشيء أو ابتداء الاتصال بشيء بالمعنى المذكور ينافي ابتداء الاستعانة أو الاتصال بغيره . فإن قلت إن الحديث في البسمة متعبد ورواه كذلك والحديث في الحمدلة ليس كذلك فلم يرجح حديث البسمة . قلت لا ترجيح بكثرة الدليل عندنا كما لا ترجيح بكثرة الشهود إجماعا وكذا لا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة والجملة الاعتبار عندنا بالقوة لا بالعدد . ثم إنه ينبغي لكل شارح في فن أن يتكلم على البسمة ولو بنبرة يسيرة بما يناسب الفن المشروع فيه وقام بحققها وحق الفن المشروع فيه وحق البسمة أن لا يترك الكلام عليها رأسا وحق الفن أن يتكلم عليها بما يناسبه لتعود بركتها إلى ذلك الفن المشروع فيه ولمافية من استحضار مسائل الفن المشروع فيه ليتعش به أذهان الراغبين فيه وهي قابلة للتكلم عليها من جميع العلوم إلا أن التكلم عليها في بعضها غير مناسب كالفرائض والعروض لأن العروض موضوعه الشعر والقرآن ليس شعر والفرائض لقسمة التوارث ولا تعلق لها بها ولذا شنع بعضهم على من تكلم عليها بما يناسبها فقال إذا اشتد البياض صار برصا . والشروع الآن في فن الأصول فلنتكلم عليها بما يناسبها فنقول : إن علم الأصول علم يعرف به كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والقياس والإجماع وهو يتوقف على معرفة العام والخاص والمطلق والمقيد والمحمل والمبين والظاهر والمؤول والحقيقة والمجاز وغير ذلك لتوقف استنباط الأحكام على جميع ذلك ولا شك أن الباء في البسمة حقيقة في الاتصال فيكون من قبيل الظاهر لأن الظاهر ما دل دلالة ظاهرة على شيء واحتمل غيره . والباء دالة على الاتصال دلالة ظاهرة لأن المصادر من اللفظ معناه الحقيقي وهو الاتصال وهو إما حقيقي كأمسكت يزيد إذا قبضت على شيء من جسمه وإما مجازي كمررت يزيد أي ألصقت مروري بكان يقرب من زيد ثم المراد بالاتصال فيها الاتصال على وجه التبرك قال الخادمي لكنه الاتصال المجازي لامتناع اجتماع القراءة وذكر اسم الله في آن واحد لكون الألفاظ أعراضا سيالة تنقضي بمجرد النطق ورد بأن الاتصال في كل شيء بحسبه فالصلى لفظ بلفظ آخر إيقاعه عقبه على أن أهل اللغة لا يعتبرون مثل هذا التدقيق . فان قيل إن القول بأن الباء ظاهر في الاتصال ينافية ما قاله

الحادى من أن الراد بالاصاق الاصاق المجزى لأنه حيث لا يصدق عليه تعريف الظاهر للتقدم بل
تعريف المؤول وهو ما دلالة غير ظاهرة على المعنى الراد بواسطة القرينة وهذا كذلك. ويجب أن
الباء ظاهر في مطلق الاصاق وهو لا ينافى أنه مؤول في بعض أفراد الاصاق وهذا كله إذا أريد بالباء
الدلالة على الاصاق والأبأن أريد بها الدلالة على الاستعانة أو المصاحبة كان الباء من قبيل المؤول لأن المؤول
مادل دلالة غير ظاهرة على المعنى الراد بواسطة قرينة ولا شك أن دلالة الباء على الاستعانة أو المصاحبة
ليست ظاهرة بل بواسطة التجوز إما بالاستعارة التبعية بأن يشبه مطلق لربط على وجه الاستعانة بمطلق
ارتباط على وجه الاصاق فسرى التشبيه من الكلليات إلى الجزئيات فاستعيرت الباء من ارتباط جزئى
خاص على وجه الإصاق لارتباط جزئى خاص على وجه الاستعانة على سبيل الاستعارة التبعية
التصريحية أو بالمجاز المرسل بمرتبة أو مرتبتين والعلاقة دائرة بين الإطلاق والتقييد وذلك بأن أطلقت
الباء عن قيدها وهو كون الارتباط على وجه الاصاق ولريد بها مطلق الارتباط فإن استعملت في
الارتباط على وجه الاستعانة لكونه فردا من أفراد المطلق كان استعمالها فيها مجازا مرسل بمرتبة
أولا لذلك بل للاحظة علاقة بينهما كان استعمالها فيها مجازا مرسل بمرتبتين ثم لابد من تجوز ثان لأن
الاستعانة إنما تكون بآلة حقيقية كقطعتم بالسكين ونسعى بآلة لكن في غير هذا المقام تأدبا مع
اسم الله فتجرى فيه استعارة تبعية بأن يقال شبه مطلق الاستعانة بغير الآلة بمطلق الاستعانة بآلة حقيقية
فسرى التشبيه من الكلليات للجزئيات فاستعيرت الباء من الاستعانة الجزئية بالآلة الحقيقية للاستعانة
الجزئية بغيرها فقد حصل في الباء مجازان أحدهما مبنى على الآخر الأول في نقلها عن الإصاق إلى
الاستعانة والثانى في نقلها عن الآلة الحقيقية إلى غيرها واختلفوا في جوازه فقيل بمنعه لأن المعنى المجازى
أخذ اللفظ تطفلا فلا يملك التصرف فيه والحق الجواز كافى الاتقان لأن اعتبار العلاقة صيره كالموضوع
له على أن الوضع النوعى ثابت للمجاز ومنه قوله تعالى - ولكن لا تواحدوهن سرا - فاستعمل السر
الذى هو ضد الجهر أولا في الوطء مجازا لكونه لا يكون إلا سرا ثم نقل عن الوطء إلى سببه وهو العقد
فهو مجاز مبنى على مجاز علاقة الأول اللازمة والثانى السببية وبمثل ذلك نقول فيما إذا استعملت الباء
فى المصاحبة على وجه التبرك بأن يقال شبه مطلق ارتباط على وجه التبرك بمطلق ارتباط على وجه
الاصاق فسرى التشبيه من الكلليات إلى الجزئيات فاستعيرت الباء من ارتباط جزئى خاص على وجه
الاصاق لارتباط جزئى على وجه التبرك على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية ثم التبرك لا يكون
إلا بالدوات فشبه مطلق التبرك بالاسم بمطلق التبرك بالدات بجامع مطلق ارتباط فسرى التشبيه من
الكلليات للجزئيات فاستعيرت الباء من ارتباط تبرك جزئى بالدات لارتباط تبرك جزئى بالاسم على
سبيل الاستعارة التهيئية وهذا أولى من جعل الباء للاستعانة لايهامه أن اسم الله تعالى آلة غير مقصود
لذاته وكون الملاحظ فيها جهة توقف الفعل على الآلة وعدم وجوده بدونها لاجهة عدم قصدتها بالدات
لا يدفع الإراد لبقاء الإيهام فان قلت هلا منع لما فيه من إيهام ما لا يليق . أجيب بأن محل منع الموم إذا
لم يرد وإلا لم يمنع كما سبور قد ورد في الشرع ما يدل على جواز استعنت به والوارد نحو: يا قوم استعسوا
بالله ، فإذا استعنت فاستعن بالله . واعترضه الصلح بأن الباء في مثل ذلك ليست للاستعانة بل للمجرد
التعديدية كفى رسالة لشنواى وغيره . فان قلت لم لا تقبس التعديدية في هذين المثالين بالاستعانة لاشتراكهما
فى تضمن الاستعانة . وفى أن المستعان به غير مقصود لذاته . قلنا يتوقف فى جريان القياس فيه لأن
جواز إطلاق الموم لا يثبت بالقياس بل لابد من إطلاقه نصا وأيضا إن المقيس التعديدية والمقيس عليه
الباء المفيدة الاسم تعانة لا لجمع بينهما ولما تضمنه الاستعانة فهو من مادة الاستعانة لا من

الباء حتى يصح القياس والقياس لابد له من جامع وهو لابد أن يكون وصفا في الطرفين وما هنا ليس كذلك . فان قلت حيث جازت الاستعانة بالصيغة لم لا تجوز بالأداة . قلنا الاستعانة بالصيغة للإيهام فيها بخلافها بالأداة فان فيها إيهام كون ما بعدها آلة . فان قلت يستدل على الجواز بنحو وماتوفيق إلابالله . قلنا لا يصح ذلك لأن الباء فيه للسببية والتقدير بسبب إعانة الله والفرق بينهما أن باء الاستعانة هي الداخلة على آلة الفعل أي الواسطة بين الفاعل والفعل كبريت القلم بالسكين وباء السببية هي الداخلة على سبب الفعل نحو مات زيد بالجوع وتسمى تعليلية أيضا كما قاله أبو حيان والسيوطي وغيرها وفرق الشيخ يحيى بين العلة والسبب بأن العلة متأخرة في الوجود منقذمة في الزمن وهي العلة الغائية والقرص وأما السبب فتقدم ذهنا وخارجا كذا في حواشي الأشموني . فان قيل إن الباء مشترك بين معان كثيرة فهو من قبيل الحق وحكمه التوقف إلى تبين المعنى المراد ولذا يقال لا يجوز لإرادة بعض معاني مشترك بلا قرينة معينة له فمن أين لك كون الباء للالصاق وأن استعمالها في التبرك والاستعانة من قبيل المؤول . قلنا لانسلم الاشتراك بل هو للالصاق فقط لأن الظاهر انفراده بالالصاق والتبادر أقوى أمارات الحقيقة ولا شك في تبادره لأن الأصل عند كون اللفظ دائرا بين كونه مشتركا بين معنيين أو معان وكونه حقيقة أو مجازا حمله على الحقيقة ولقول الأصوليين إن اللفظ إذا احتمل كونه حقيقة أو مجازا أو مشتركا قتم الحقيقة على المجاز والمجاز على الاشتراك ولئن سلم اشتراكه عند أهل العربية فلانسلم ذلك عند الأصوليين بل الظاهر انفراده بالالصاق عندهم وإضافة اسم إلى لفظ الجلالة إن كانت استغرافية ليحصل التبرك بجميع أسماء الله يكون لفظ اسم عاما لعدم انحصار أفرادها واستغراقها . فان قيل أسماء الله تعالى محصورة لقوله صلى الله عليه وسلم « إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة » فكيف تقول إن اسم الله عام . قلت قد يطلق العام على ما يشمل جمعا من السميات وإن لم يستغرقها وإن كانت محصورة . فان قيل وقع في كلام الفزالي أن أسماء الله تعالى وإن كانت غير متناهية لكنها راجعة إلى التسعة والتسعين . قلت يتم كون اسم الله عاما بمنع حصر أسماء الله تعالى في التسعة والتسعين وجعل هذا استدلاله إذ فيه اعتراف بعدم تنهايتها عددا وهذا يكفي في تحقق العموم والتحقيق أن عدم الحصر المعتبر في مفهوم العام ليس بالنسبة لما في نفس الأمر بل بالنظر للمفهوم وإن انحصرت أفرادها في نفس الأمر . فان قيل حيث حكمت بأن اسم الله عام لزم أن الشارع في شيء إذا قال بسم الله يكون كاذبا لمخالفته للواقع لعدم إمكان الابتداء بجميع أسماء الله تعالى بوجه . قلت لزوم الكذب إنما يكون عند جعل جملة البسملة خبرية والظاهر أنها إنشائية باعتبار المعنى الأصلي الذي مدار البحث عليه ويكفي فيه الاتيان بجميع الأسماء إجمالا بلام التفصيل كافي لإيمان الاجمالي ويمكن أن يقال إنه حين إرادة الاجمالي يجوز أن يكون من قبيل العام الذي خص البعض منه بشهادة العرف بل الحس لكن يلزم حينئذ عدم فائدة اعتباره عاما بل اعتباره خاصا أقوى لكون مدلوله قطعيا وعدم احتياجه إلى كلفة التخصيص وأن العام يكون قريبا إلى أن يكون مؤولا بخلاف الخاص فانه مفسر بل محكم . فان قلت سواء اعتبر اسم الله عاما أو خاصا ليس الابتداء باسم الله الذي طلبت البداءة به بل بلفظ اسم وهو ليس اسم الله بل هو لفظ يعبر به عن أسماء ولولم يرد الله من أسماء المخلقين وكون الاسم عين المسمى ليس المراد منه ما هو ملفوظ بل ما هو مدلول والكلام في الملفوظ . أجب بأن الباء آلة للابتداء باسم الله ولفظ اسم إجماعي . به لصورة عموم التبرك بجميع أسماء الله تعالى لكن رد عليه أنه إنما يتم لو لم يمكن الابتداء بدون قولك بسم الله وليس كذلك إذ يمكن أن يقال الله أبدى باسمه أو اقرأ مثلا بل الظاهر من الحديث الطالب للبداءة باسم الله أن يكفي بقوله الله أو الرحمن الرحيم على أنما لو سلمنا الاحتياج إلى ذكر اسم للمعرب في الكلام

في تخصيص لفظ الاسم وتوجيهه عن غيره لتلازم التحكم، وأيضا رغبة ما ذكره من عموم التبرك
 لادليل عليه من الحديث الولد في طلب البداءة بها فلاولم دلالة عليه فعموم التبرك مستفاد من لفظ
 الجلالة لكونه اسما مستجمعا لجميع الصفات وكونه لادلالة عليه على سبيل التصديق والتخصيص عليه ليس
 يلزم بل كونها بشاراة النص كاف ولا يضر عدم كون اللفظ مسوقا له. ثم لفظ الجلالة وقع فيه خلاف
 كبير هل هو علم مرتجل غير مشتق موضوع لذات الواجب تحقيقا أو وصف استعمال استعمال الأسماء
 وأصله الإله قولان والأصح الأول وعليه فهو جزئي خاص ظاهر وعلى الثاني يكون علمه ايراد به الخصوص
 كافي قوله تعالى - الذين قال لهم الناس - أي نعيم بن مسعود الأشجعي إن الناس أي أباسفيان فالتناس
 فيهما عام لكن أريد به الخصوص واستعمال العام في الخاص إن كان لكونه فردا من أفرادها فاستعماله
 فيه حقيقة وإن لم يكن كذلك فهو مجاز من إطلاق الكل على الجزء وهو غير العام المخصوص لأن
 الأول عموم غير مراد لاتنولا ولا حكا بخلاف الثاني فإن عموم مراد به تناولا لاحكاما فقد صح
 الاستثناء من الثاني دون الأول وأما من زعم أنه اسم لفهوم المعبود بحق انحصار خارجا في فرد كالشمس
 فإن لفظها عام انحصار في الخارج في واحد فقد سها إذ يلزم عليه استثناء الشيء من نفسه في لاله إلا الله
 إن أريد بالاله المعبود بحق وإن أريد مطلق المعبود لزم الكذب لكثرة العبودات بباطل ولا يحسن
 الرد عليه بأنه لو كان كذلك لما أفادت كلمة التوحيد الاسلام إذ الكلى يقبل الشركة والقصد أفراد
 الذات الأقدس لأنه يقال هي تفيد ذلك بالقرائن . والرحمن الرحيم صفتان مشبهتان مشتقتان من الرحمة
 وحقيقتهما رقة القلب المقضية للاحسان وهذا المعنى مستحيل على الله تعالى فيراد منها ما يشأ عنها وهو
 الاحسان فيكونان مجازين مرسلين تبعيين من إطلاق السبب وإرادة السبب وفي هذين الوصفين إجماع
 إلى علة الحكم المذكور لأن تعليق الحكم بصفته ينشر بأنهما هاتان له عند صلاحهما لذلك فاصل
 المعنى حينئذ إذا قال الشارع بسم الله أبدى بسم الله لأنه الرحمن أي ذات فاض منه الرحمة وفائدة
 التعليل سرعة الاذنين وزيادة الاطمئنان بالأحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها ثم إن هذين
 الوصفين باعتبار معناها المعنوي لعلهما من قبيل الشكل لأن المراد من الرحمة خفي بحيث لا يدرك
 إلا بالتأمل وبعده العلم أن لراد به الاحسان والانعام حمل له على غايته أو بطريق ذكر السبب وإرادة
 السبب كالمسبق فصار مفسرا قطعيا ويحتمل أنهما من قبيل المجهول لأن من أنواعه النقول الشرعية
 كالصلاة والزكاة لا يبعد كونهما من النقول الشرعية إذ لا ينتقل الدهن عند إطلاقهما إلا إلى معنى
 المحسن والنعيم فصارا من الماهيات لكن يرد على كونهما من المفسر القطعي أو البين أن ما لا يدرك إلا بالتأمل
 من كلام الله تعالى إن لم يعلق بالعمل يكون من المقشاهات حقيقة لامن المفسر والبين ولا يرد ما ذكر
 من التأويل لهما أنه على طريقة الخلف، وقد قيل إن من الأصول المختلف فيها الأشاعرة والماتريدية
 أنه يؤول المقشاهات إجمالا ويفوض تفصيله إلى الله تعالى عند الماتريدية خلافا للأشاعرة . فان قلت
 هل يعلم النبي صلى الله عليه وسلم المقشاهة أم لا . قلت نعم . قال في المرأة : أما النبي صلى الله عليه وسلم
 فرمما يعلمه بإعلام الله تعالى ، ثم قال عن الفخرانه يعلم المقشاهة ثم قال أيضا إن ذلك على رأي المتأخرين
 ثم إن البسملة تقع بها الأحكام الخمسة الوجوب والندب والحرمه والكراهة والجواز . أما الوجوب
 في الصلاة عندنا للروى القاطن عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « إذا
 قرأتم الحمد لله فاقربوا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني و بسم الله
 الرحمن الرحيم إحدى آياته » مع قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب والأمر
 حقيقة في الوجوب على الأصح وقيل في الندب . وقال الماتريدي للقدر المشترك والإجماع على أنها

لا توجب في غير الصلاة فتعين وجوبها في الصلاة لكونها إحدى آيات الفاتحة والحديث الثاني دال على وجوب الفاتحة في الصلاة لأنه صلى الله عليه وسلم نفي الصلاة بانتفاها والتبادر من النفي أن يكون للحقيقة فليز أن تكون جزءاً من الصلاة تنعدم بانعدامه وقد أوجب الله تعالى الصلاة بقوله - وأقيموا الصلاة - فليز من إيجاب الصلاة إيجاب الفاتحة لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فثبت أن البسملة واجبة في الصلاة . وأما التندب ففي الأمور ذوات البال للحديث المار وهو « كل أمر ذي بال » الخ لأنه من قبيل خبر الشارع في مقام الطلب فهو أكد من صريح الطلب لأن فيه ذم تارك البداءة بالبسملة فيفيد طلب البداءة بها مفهوماً والندم منطوقاً . فان قيل إن الأمر للوجوب وإتيان البسملة ليس واجباً شرعاً في غير الصلاة . قلت هذا في الحسن لنفسه وأما الحسن لمعنى في غيره فدائر مع الغير والظاهر أن حسن إتيان الاسم هنا المعنى في القراءة من وجوب واستحباب على أن الظاهر أن هذا الحديث خبر واحد ووجود شرط الرواية غير معلوم فينزل على أقل مراتب الطلب لأن الإلزام خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا مع تحقق كون المراد بالأمر الإلزام ولو سلم أنه قطعي فقله ذي بال في الحديث ليس بقطعي الدلالة ومنضبط الإرادة على أن بعض الأمر قد يكون للتندب ولو عجزا على الأسح . فان قيل إن المذهب عندنا أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار ونعلم أنه كلما تكررت القراءة بتكرار إتيان البسملة . قلنا يجوز أن يكون ذلك من دليل آخر كفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم أو الإجماع . فان قيل لاشك أن المقصود من مثل حديث الابتداء حصول التبرك وهذا إنما يفهم من الحديث بطريق مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للذكور في الحكم وهو ليس معتبراً عند بعض الأصوليين في الأدلة والنصوص . قلت لا نسلم كون المقصود ذلك لجواز كون المقصود الخلو من الأبترية ولو سلم يجوز كونه بطريق الكتابة أو إشارة النص أو علم بدليل آخر ، وقد قيل إن مفهوم الصفة معتبر عند صاحب الهداية ك مفهوم العدد عنده وعند البلخي أيضاً وك مفهوم الاستثناء والغاية لكن على كونهما من قبيل الإشارة وقيل مفهوم الغاية متفق عليه . فان قيل قول مبتدئ ذي البال بسم الله أفضل كذا إخبار عن إتيانه أو وعده فليس إتياناً باسم الله فلا يكفي في امتثال الحديث . قلت نمنع كونه إخباراً بل هو من الصيغ الثنوية في الشرع للأنشاء كصيغ العقود ولو سلم فالإخبار بالإتيان باسم الله عين ذكر اسم الله كما أن الإخبار بأن الله واحد عين التوحيد . واعلم أن دلالة هذا الحديث على كون الأمر الذي لم يبدأ باسم الله أتم أو أقطع بطريق عبارة النص إن اعتبر كونه مسوقاً له وعلى كون الأمر الذي بدئ به أضعف وأتم وأكثر فائدة بطريق إشارة النص وعلى كون المؤثر في جميع الأمور هو الله تعالى بطريق اقتضاء النص لكونه لازماً محتاجاً إليه كما في قوله تعالى - للفقراء المهاجرين - لأن دلالاته على وجوب السهم لهم بطريق عبارة النص وعلى كونهم فقراء بطريق إشارة النص وعلى زوال ملكهم في دار الحرب بطريق اقتضاء النص والكل بطريق المنطوق ودلالته على عدم لزوم إتيان اسم الله في الابتداء في محقرات الأمور بطريق المفهوم وأما التحريم ففي كل محرم ذاتي كشرب الخمر والزنى فتحريم البسملة عند ابتداء الزنى وشرب الخمر لما فيه من إتهان اسم الله بجملة وسيلة للحرم بل قد يؤدى ذلك إلى الكفر إذا استحل ذلك لأن استحلال المحرم كفر وأما الكراهة ففي الأمور المكروهة لذاتها فتكروه القسمية عند النظر إلى فرج زوجته لكراهة النظر لذاته لأن جعل الطاعة وسيلة للمكروه لذاته مستكروه أما المكروه العرضي كأكل البصل فلا كراهة في القسمية عنده لأن نفس أكله لا كراهة فيه وإنما كراهته من حيث تأذى الغير برائحته وأما الجواز ففي كل جائز كتنقل المتاع لأن المطلوب لغيره يدور مع الغير جوازا ووجوباً وتندباً وحرمة وكراهة والمعتد لا يتأتى فيها الجواز لأن أصل قراءة البسملة التندب وما أصله التندب لا يصير

جزءاً. ثم الحائر ما أذن فيه الشارع ويحد بأنه ما لا يثاب فاعله له أنه ولا يعاقب تاركه. والواجب ما طلبه الشارع طلباً جازماً ويحد بما يثاب فاعله ويعاقب تاركه. والندوب ما طلبه الشارع طلباً غير جازم ويحد بما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه. والمحرّم ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً ويحد بما يعاقب فاعله ويثاب تاركه إن قصد به الامتنال. والسكروه ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم ويحد بما يثاب تاركه إن قصد به الامتنال. ولا يعاقب فاعله. والكلام على البسمة كثير وعزيز لا يحصره إلا العلم الحبير كيف وقد قال الإمام على رضي الله عنه الذي قال صلى الله عليه وسلم في حقه « أنامدنة العلم وعلى بابها » لو شقمت لأوقرت لكم ثمانين بيرا من معنى بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية ولوطويت لي وسادة لقلت في الباء من بسم الله الرحمن الرحيم وقر سبعين بيرا كيف لا وقد قال العلماء إن معاني الكتب المفردة مجموعة في القرآن العظيم ومعاني القرآن مجموعة في الفاتحة ومعاني الفاتحة مجموعة في البسمة ومعاني البسمة مجموعة في الباء منها ومعاني الباء مجموعة في نقطتها المنيرة إلى توحيدِهِ وتفرده بالألوهية والتقدير سبحانه وتعالى لأنها تنير إلى أن الله تعالى نقطة الوجود المستمد منه كل موجود ففي هذا التقدير كفاية .

مقدمة : اعلم أنه كما ينبغي التكلم على البسمة بما يناسب الفن المشروع فيه كذلك ينبغي لكل داخل في فن أن يتصوره ولومن بعض الوجوه لاستحالة توجه النفس نحو المجهول المطلق وأما كمال تصوّره فيحصل بمعرفة الباءى العشرة المنظومة في قول بعضهم :

مبادئ هي علم كل حد وموضوع وغاية مستند

مسائل نسبة واسم وحكم وفضل واضح عشر تصد

وشروعنا الآن في فن أصول الفقه فلتنكلم عليها بما يناسبها ونقول : إن حده علم يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين من حيث إن له دخلاً في إثبات الأحكام بالأدلة والرد بأحوالها أمراضها الدائمية اللاحقة بها باعتبار دلالة الأدلة على الأحكام مطلقاً أو عند التعارض أو باعتبار استنباط الأحكام منها ، وبالحكم ما تبث بكتاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمه والصحة والفساد والبطلان والانقضاء وعدمه والزموم وعدمه وكأشياء خطاب الوضع كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمناصية . وموضوعه : الأدلة السمعية من حيث إثبات الأحكام الشرعية بها ، والأحكام الشرعية من حيث نبوتها بالأدلة السمعية . وغايته : معرفة الأحكام الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجران على موجبها السعادة الدنيوية والدنيوية وذلك لأن هذا العلم متكامل ببيان جهات دلالة الأدلة على الأحكام أعني بما به يستلزم الدليل المطلوب كالحسوث والامكان للعالم وبيان شروط إقامتها لها وبيان الأمور المعبرة في تلك الافادة ولو إجمالاً . واستمداده : من الكتاب والسنة . ومسائله : قضاياها كالأمر يقتضي الوجوب والنهي يقتضي التحريم . ونسبته لعم الفقه : الأصل ولغيره المباني . واسمه : علم أصول الفقه . وحكمه : الفرض الكفائي إذا فعله البعض في كل ناحية سقط المخرج عن القابض . وفضله : فضل موضوعه وفضل غايته . ووضعه : الإمام الشافعي رضي الله عنه .

[نفيه] اعلم أن المصنف اكتفى بالبسمة عن الحمدلة وتعل وجهه أنه ما كان القصد بالحمد التناء بالجميل وهو حاصل بالبسمة لوجود وصف الله فيها بالرحمة اكتفى بها وهذا مبني على رواية بمحمد الله بجزء الحمد وأما على رواية الرضع فلا تحصل سنية الحمد إلا بهذه الصيغة المخصوصة . فان قلت لم يأت المصنف بالصلاة والسلام مع أنه يطلب من كل مؤلف أن يأتي بهما . قلت إن المطلوب إثبات ما ذكر ولو لفظاً فيمكن أن يكون المصنف أتى بهما لفظاً (قوله أما بعد) أي بعد البسمة المتضمنة للحمدلة

وإنما أتى بها اقتداء بفعل النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كان يأتي بها في خطبه صلى الله عليه وسلم، وهو مبنى على الضم في عمل نصب لنية معنى المضاف إليه دون لفظه وأصل هذا التركيب مهما يكن من شيء في الأرض فأقول بعد البسملة بدليل وقوع الفاء في الجواب فحذفت مهما ومتعلقاتها وعوض عنها أما فصار أما فهذه فقدم الظرف ليكون فاصلا بين الشرط والجواب وهو من متعلقات الجزاء ويصح أن يكون من متعلقات الشرط ولكن الأول أولى لأنه أقوى امتثالا لأنه يفيد أن قوله هذه الخ بعد البسملة . فإن قلت قد تقرر في موضعه أن الجواب لابد أن يكون مسببا عن الشرط ومتأخرا عنه وما هنا ليس كذلك لأن كون هذه ورقات ليس مسببا عن وجود شيء في الدنيا ولما تأخر عنه بل هذه ورقات وإن لم يوجد شيء في الدنيا . قلت إن الجواب محذوف وهذه الجملة مقولة له كما قترته آفا ولاشك أن هذا القول مسبب عن الشرط ومعلق عليه (قوله فهذه ورقات) فيه أمور : الأول ما مرجع اسم الإشارة فيقال الألفاظ المستحضرة في ذهن المصنف الدالة على المعاني المخصوصة . الثاني أن الألفاظ المستحضرة معنى من المعاني واسم الإشارة موضوع لمشار إليه محسوس بحاسة البصر ، ويحجب بأن هذه المعاني لما كانت مستحضرة عند المصنف كاستحضار المحسوس بحاسة البصر نزها منزلته استعارة نصريحية تحقيقية بأن شبه العقول بالمحسوس واستعير اللفظ الدال على الشبه به للشبه على سبيل الاستعارة النصريحية التحقيقية وهذا أحد احتمالات سبعة أبدعها السيد المرحوم في حاشية الطول في مدلول أسماء الكتب ونحوها . والثاني النقوش الدالة على المعاني بواسطة دلالتها على تلك الألفاظ . والثالث المعاني المخصوصة من حيث إنها مدلول لتلك العبارات والنقوش . والرابع المركب من الثلاثة أعنى الألفاظ والمعاني والنقوش . والخامس الألفاظ والمعاني . والسادس الألفاظ والنقوش . والسابع المعاني والنقوش وأسمها الأول ومثل أسماء الكتب مدلول اسم الإشارة هنا كما استفيد من حاشية العلامة البدواي على التهذيب فعلى الأصح أن مدلول اسم الإشارة الألفاظ المرتبة المستحضرة ذهنا تقدمت الخطبة على التأليف أو تأخرت لأن الألفاظ أعراض سيالة تنقضي بمجرد النطق . فإن قلت إن الألفاظ الخيلة المستحضرة في الذهن لا تكون إلا جملة والمجملة لا يصح أن يشار إليها لأنها ليست مختصرة في علم كذا وإنما المشار إليها المفصلة لأنها المختصرة في علم كذا ولا حضور للفصل والمشار إليه يجب حضوره . قلنا إنه على حذف مضاف أي مفصل هذه الألفاظ الجملة فالشار إليها الألفاظ الجملة الخيلة في الذهن والأخبار جارية على المفصل المحذوف اه أفاده سم . والثالث من الأمور أن الحمل غير صحيح لأنه يشترط في صحة الحمل أن يتحد الموضوع والحمول ماصدا وما هنا ليس كذلك لأن مدلول اسم الإشارة الألفاظ الخيلة والورقات جمع ورقة وهي ما تكتب فيها النقوش . ويحجب بأن في كلامه مجازا مرسلا من إطلاق الحمل وإرادة الحال مع تقدير مضاف في الأول والتقدير دال هذه ورقات أي الحال فيها وهي النقوش أو على حذف مضاف في الأول والثاني مع جعل الإضافة في الثاني على معنى في التقدير ودال هذه نقوش في ورقات قليلة أو من غير ذلك الجمل والتقدير ذات ورقات والإضافة لأدنى ملازمة لأن الألفاظ الخيلة لا تحل في ورقة (قوله ورقات) وهي جمع ورقة وهو ما تكتب فيه النقوش ويحتمل أن يكون باقيا على معناه وأن تكون علما لهذا المؤلف وضعيا أو غلبة . صنفا العالم العلامة أبو المعالي عبد الملك بن يوسف بن محمد الجوني المرقاقي الشافعي ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة جلوس بمكة والمدينة أربع سنين يفي ويجمع طرق الشافعي ثم عاد إلى نيسابور فنبه له الوزير نظام الدين المدرسة النظامية فخطب بها وجلس للوعظ والمناظرة ومات سنة ثمان وسبعين وأربعمائة فصره نحو تسع وخمسين سنة وأغلقت الأسواق يوم موته وكانت تلامذته يومئذ قريبا من أربعمائة وهو المراد بإمام الحرمين وإنما لقب به لمجاورته فهما كذا في الشنوائى

(فهذه ورقات)

والذي في الباجوري لانحصار إفتاء الحرم المكي والمدني فيه . فان قلت لم قال وورقات ولم يقل مقدمة
أورسالة أو كتاب أو نحو ذلك . قلت لتأتى له الإشارة إلى قلتها مع الاختصار فانه لو عبر بما ذكر
احتاج إلى الوصف بالقلّة فيحصل الطول بخلاف قوله وورقات فلا يحتاج للوصف للدلالة على القلة بدونه
فانه جمع المؤنث السالم فهو القلة (قوله قليلة) هذا مأخوذ من تعبير المصنف بجمع السلامة فانه من
جموع القلة عند سيبويه وصرح بذلك الشارح إظهارا لما قصده المصنف من التعبير بذلك من
التنسيق للبندى الذي وضعت هذه الورقات له أولا وبالذات ثانيا . فان قلت حيث كان مأخوذا من
كلام المصنف فلم يصرح به الشارح وهل ذلك لإتسار قلنا إنما صرح به للتخصيص على استعمال
هذا الجمع في موضوعه لثلاث يوم خروجه عنه إذ قد يستعمل في الكثرة . فان قلت لو عبر بقوله
مقدمة أورسالة أفاد قلتها مع الاختصار إذ المفهوم عرفا من هذا اللفظ القلة . قلنا وهو كذلك لكن
لا يفهم منه القلة للعتبة في جمع التصحيح المرادة هنا وهي عدم مجاوزة العشرة ومن فوائد تقييدها
التسهيل على الطالب . لكن يقال ما فائدة الإشارة إلى قلتها مع كونها معلومة بالمشاهدة . ويجاب بأن
فائدته التنبيه على السبب فيها لأن العادة الغالبة في أمثال هذا الكتاب تعداد أوراقه ولما كانت أوراقه
لا تجاوز العشرة عبر بجمع القلة المفيد لذلك . فان قلت يمكن تكثير أوراقه بالقلم الفليظ . قلنا يمكن
أيضا تقييده بالقلم الرفيع وإنما العبرة بالوسط . والشارح هو الامام العالم العلامة شيخ الاسلام مفتي الأنام
وبقية العلماء الأعلام جلال الدين محمد بن أحمد الحلبي الشافعي ولد سنة إحدى وتسعين وسبعمائة
وملت أول يوم من سنة أربع وستين وثمانمائة فعمره نحو أربع وسبعين سنة رحمه الله تعالى
ونفصنا به آمين (قوله تشتمل) جملة صفة للورقات والضمير الفاعل عائد على الورقات ومعنى الاشتغال
الاحتواء . فان قلت إن اشتغال الورقات على معرفة الفصول من أي الاشتغالات . قلنا إن أردنا بالورقات
ما يكتب فيها النقوش فهو من اشتغال المحل في ذوالالحال فيها وإن أردنا بها الاسم العلمي فهو من اشتغال
الكل على أجزائه بعد تقدير مضافين فيها والتقدير بيان معرفة وورقات تشتمل على معرفة فصول الخ
ليوافق مرجع اسم الإشارة أي فهذه الألفاظ الخفية يبين معرفة وورقات تشتمل على معرفة فصول (قوله
على معرفة) على حذف مضاف أي على سبب معرفة وهو النقوش هذا إن أريد بالورقات حقيقتها
كما هو ظاهر صنيع الشارح حيث وصفها بالقلة وإن جعلت اسما للكتاب تسمية للحال باسم المحل
فالمراد بالاشتغال الاستلزام سواء جعلت والحالة هذه موضوعا للألفاظ وهو المختار أو المعاني أو للنقوش
وعلى كل فالإشارة إلى نوع ورقاته ويصح أن تكون الجملة خبرا بعد خبر لهذه والتقدير المعاني
المرتبة المستحضرة إجمالا في ذهن تشتمل على سبب معرفة الخ . فان قلت لم يحذف لفظ المعرفة مع
أن في حذفه عدم احتياج إلى تقدير وذلك لأنه يصير تقدير الكلام هذه وورقات أو الكتاب المسمى
بها تشتمل على فصول . قلنا زاده تفيها على أن المطلوب معرفة الفصول لذواتها . فان قلت حيث كان
الفرض ذكر المعرفة فلم لم يصرح بالمحذوف المقدر . قلنا حذفه اختصارا مع العلم بأن هناك محذوفا بعدم
استقامة الكلام بدونه وتمرينا للطالب بتحويل فكره في تقدير المحذوف فيصح الكلام (قوله
معرفة) تطلق على التصور وعلى إدراك الجزئي والبسيط تصورا أو تصديقا وعلى الإدراك المسبوق
بالعدم والمراد هنا إدراك الأحوال الجزئية على وجه التصديق (قوله فصول) أي أنواع من المسائل
وتسمى فصولا لانفصاله عن غيره بمغايرته له (قوله من أصول الفقه) متعلق بمحذوف صفة لفصول
أي فصول كاتبة من جملة أصول الفقه أي من بعض الفقه المسمى بهذا الاسم والمراد بها الأدلة
السمعية من الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث إثبات الأحكام بها بطريق الاجتهاد

قليلة (تشتمل على
معرفة فصول من
أصول الفقه)

والمراد بالأحكام ما ثبت بخطاب الله تعالى التعلق بأفعال المكافين كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكرهية والحرمية والصحة والفساد والبطلان والانقضاء وعدمه والنفاذ وعدمه والقرزم وعدمه وأنواع الخطاب الوضوي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والماسية ولكن الكتاب لم يشتمل على جميع ما ذكر كما يدل عليه قوله من أصول وتبع كلامه (قوله ينتفع بها المبتدئ الخ) أتى بهذا لدفع ما يتوهم في عبارة المصنف من عدم الانتفاع بهذه الأوراق لاختصارها لأن من عادة المختصر الصعوبة حيث عبر بجميع القلة المفيدة للتقليل كما صرح به أيضا الشارح ووجه الإيهام أن علم أصول الفقه علم متسع فلما جمعه المصنف في ورقات لربما يتوهم صعوبة فدفع هذا الإيهام بقوله ينتفع الخ وانتفاع المبتدئ ظاهر بالتعلم وأما غيره فبالتذكر لما عنده أو بجمعه أصول المسائل الكثيرة المشتقة في ذهنه ببارات مختصرة قريبة إلى الذهن. قال الشارح الفزاري في شرحه ومنها أي من تصانيف المصنف المفيدة التي لم يسبق إلى مثلها فيما اشتهر هذا الكتاب الذي قل حجمه وعظم نفعه وظهرت بركته احتوى على مسائل خلت عنها الطولات وفوائد لا توجد في كثير من المختصرات اهـ (قوله وذلك) إنما أتى بصيغة الإشارة إلى البعيد مع أن مقتضى الظاهر أن يكون بصيغة القريب لقرب مرجعه لتزيل هذا المرجع منزلة البعيد مخالفته مقتضى القياس لأن مقتضاه أنه إذا ذكر لفظ وقصد به معناه فاذا أعيد عليه الضمير أو اسم الإشارة يكون يعود على المعنى فلما عاد على اللفظ اقتضى تنزيله منزلة البعيد مراعاة للبلاغة فيكون في كلامه حيثما استخدم وهو أن يذكر لفظ بمعنى ويرجع إليه نحو الضمير بمعنى آخر (قوله أي لفظ الخ) أخذ التفسير من حمل التأليف على الإشارة لأنه كالتركيب من خصوصيات اللفظ فلا يستعملان في المعاني إلا تجوزا ولا يصح التجوز مع إمكان الحقيقة. والتأليف ضم الأشياء للوئفة سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب وهو جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقسيم والتأخر في الرتبة العقلية أم لا. والتركيب ضم الأشياء مؤلفة كانت أولا مرتبة الوضع أولا فهو أعم مطلقا من التأليف والترتيب والتأليف أعم من الترتيب من وجه وأخص من التركيب مطلقا ومنهم من جعلهما مترادفين فتبين لك أن وصف الألفاظ المضموم بعضها إلى بعض ثلاثة وهي التأليف والترتيب والترتيب وقد علمت معانيها والنسب التي بينها فحينئذ لفظ أصول الفقه مؤلف ومركب قبل العلمية (قوله مؤلف) أي بحسب الأصل وإلا فالشار إليه كما هو ظاهر مفرد لأنه لقب على الفهم المخصوص وهو لا يدل جزؤه على جزء معناه إلا أن يفسر المفرد بما يتلفظ به صفة والمركب بما يتلفظ به مرتين فيكون لفظ أصول الفقه مركبا بعد العلمية أيضا وإنما تعرض لمعناه في أصله تكميلا للفائدة. وأعلم أن أصول الفقه له معنى لقي وهو كما تقسم في المبادئ علم أي ملكة يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين من حيث إن له دخلا في إثبات الثانية بالأولى ومعنى إضافي ولما كان هذا المعنى الإضافي مركبا ومعرفة المركب موقوف على معرفة مفرداته عرف المصنف كلا من الفقه والأصول وترك تعريف الإضافة وإن كانت بمنزلة الجزء الصوري لأن من عرف المضاف والمضاف إليه وعرف اختصا الأول والثاني عرف المعنى الإضافي وهو هنا أدلة تختص دلالتها بالفقه (قوله من جزأين) بل ثلاثة أجزاء بالجزء الصوري وهو إضافة الأول والثاني وإنما تركه لصعوبته على المبتدئ مع عدم الاحتياج إلى بيانه لما مر لك في القولة قبل هذه. وإنما قال من جزأين ولم يقل من لفظين نصريحا بعدد الأجزاء إذ قوله من لفظين محتمل لأن يراد به بيان لنوع الأجزاء (قوله مفردين) أعلم أن المفرد يطلق بالملاقات: في النحو يطلق على ما يقابل المعنى والجمع وعلى ما يقابل المضاف والتشبيه بالمضاف وعلى ما يقابل الجملة

ينتفع بها المبتدئ
وغيره (وذلك) أي لفظ
أصول الفقه (مؤلف
من جزأين) مفردين
أحدهما أصول والآخر
الفقه من الأفراد المقابل
لتركيب لالتلفية ولا
الجمع

وفي النطق على ما يقابل المركب لحيث لما احتمل هنا أن يكون المراد ما يقابل التثنية فيعترض عليه بأن الجزء الأول هنا ليس بمفرد كيف يقول إنهما مفردان دفع هذا الاعتراض الشارح بقوله من الأفراد المقابل للتركيب الذي هو اصطلاح الناطقة وهو الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه. فان قلت إننا كان المفرد هنا بهذا المعنى كان حقه أن يقول وذلك مفرد لأن أصول الفقه لقب لهذا العلم فلا يدل جزؤه على جزء معناه فكيف يقول مفردين. قلت هذا لا يرد إلا لو قال وذلك جزئيان مفردان وهو لم يقل ذلك بل قال مؤلف الخ أي إن أصل هذا الاسم اللغوي قول مؤلف من مفردين (قوله والمؤلف) هذا دخول على اللغويين به سبب تعريف المفرد فكانه قال لما كان أصول الفقه مؤلفا احتاج إلى معرفة ما ألف منه لأن المركب لا يعرف إلا بمعرفة أجزائه (قوله ما ألف منه) الصلة جرت على غير من هي له حقه الأبرار إلا أن يقال إنه جرى على مذهب الكوفيين من جواز عدم الأبرار عند أمن الجس ضمير ألف يعود على المؤلف وضمير منه يعود على ما (قوله فالأصل) الفاء فاء النصيحة وهي الواقعة في جواب شرط مقدر التقدير إذ أردت أن تعرف الجزأين لكون المؤلف لا يعرف إلا بمعرفة ما ألف منه. فأقول لكم الأصل الخ والمراد بالأصل هنا الأصل في اللغة وهو ما ينبغي عليه غيره أما في الاصطلاح فيقال المراجع والمستصحب والقاعدة والدليل وقيل إن المراد بالأصل هنا معناه الاصطلاحي أي الدليل لكن المختار الأول لوجهين الأول أنه خلاف الأصل ولا ضرورة في العدول إليه لأن الابتداء كما يشمل المحسنى يشمل العقلى فيحمل على المعنى اللغوي الشامل لهما ويقيد بالعقل بالاضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلى فيكون أصول الفقه ما ينبغي هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم لإدليله أو ما يتوقف عليه عليه. الثاني أن أصول الفقه إذا جعل لقبا يكون منقولا فإذا حمل على الأول لا يكون فيه إلا نقل واحد وهو النقل إلى العلم وإذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل إلى الأدلة ونقل إلى العلم وتقليل خلاف الأصل بمقدار الامكان هو الأصل اه مرآة (قوله الذي الخ) دفع بهذا اعتراضا واردة على كلام المصنف وتقديره أن تعريف الأصل لا يدخله هنا لأن كلامنا في أصول وحصل الدفع أن قصد بيان حقيقة كل من الجزأين دون أفرادهما لأن الحقيقة هي التي تتوقف على معرفتها معرفة حقيقة المؤلف منهما التي هي المقصودة بالذات فبين معنى مفرد الجزء الأول لدلالته على الحقيقة دون الجمع لدلالته على الأفراد على أن المصنف لم يهمل بيان الجزء الأول كما قد يتوهم من عدم التمييز بالجمع الذي هو الجزء الأول بالحقيقة لأنه إذا عرف معنى المفرد عرف معنى جمعه من غير شك في ذلك وإنما عرف الجزء الأول بحسب اللغة والثاني بحسب الاصطلاح كما سيأتي لأن ذلك أبلغ في مدح هذا الفن التمسود بالإشارة إليه من هذا الكلام لأن فيه نصريحا بابتناء خصوص الفقه بالمعنى الاصطلاحي الذي هو من أشرف العلوم الشرعية على هذا الفن (قوله ما ينبغي) أي شيء محسوس أو معقول يبنى عليه غيره من حيث إنه يبنى عليه بناء حسيا كما مثله الشارح أو عقليا كبناء العلول على العلة والمداول على الدليل فخرج بتلك الحقيقة أدلة النتم مثلا من حيث إنها تبنى على علم التوحيد فانها بهذه الحقيقة فروع لا أصول وقيد الحقيقة بما لا بد منه في تعريف الإضافيات وكثيرا ما يحذف لشهرة أمره (قوله أساسه) أي البناء المستتر في الأرض المبني عليه الجدار وكذا يقال في قوله أي طرفها الثابت وفي تمثيل الشارح بهذين المثالين إشارة إلى أن المراد بالبناء في التعريف ما يشمل ما نشأ عنه غيره والمراد بالجدار والشجرة أعلاهما لأنه الذي له ذلك الأصل أو مجموعهما على حذف مضاف أي أصل أعلى الشجرة وأصل أعلى الجدار (قوله والفرع الخ) لما عرف الأصل والشيء لا يتضح غاية الاضاح إلا بمعرفة مقابله عرف مقابله أيضا (قوله الذي هو مقابل الأصل) بيان

والمؤلف يعرف بمعرفة
ما ألف منه (فالأصل)
الذي هو مفرد الجزء
الأول (ما ينبغي عليه
غيره) كأصل الجدار
أي أساسه وأصل
الشجرة أي طرفها
الثابت في الأرض
(والفرع) الذي هو
مقابل الأصل

لحكمة التعرض لبيان معنى الفرع هنا كأنه استشعر اعتراضا واردا على المصنف تقديره أى فائدة في ذكر الفرع مع أنه ليس أحد الجزأين والغرض هنا بيان معناها فأجاب بأنه وإن لم يكن أحد الجزأين لكنه مقابل لأحد الجزأين وذكر أحد المتقابلين مع مقابلة من تمام المناسبة وفيه تنويه لهذا العلم حيث تفرع منه الأحكام الشرعية حتى كأنها تتولد عنه (قوله ما يبنى على غيره) أى من حيث إنه يبنى على غيره بناء حسبا كبناء فروع الشجرة على أصلها أو عقليا كبناء فروع الفقه على أصولها وخرج بذلك الحيفية أدلة الفقه مثلا من حيث إنها يبنى عليها الفقه إذ هي بذلك الاعتبار أصول لا فروع بخلافها من حيث إنها تبنى على علم التوحيد والإضافة في فروع الفقه إما للبيان أو من إضافة الأعم للأخص أو من إضافة المسمى للاسم والمراد بأصوله أدلته الإجمالية أو مطلقا (قوله الذى هو الجزء الثانى) أشار بهذا إلى وجه ارتباطه بما قبله لأنه لم يأتى به خلافا أو يغل عنه لاختلاف العنوان أو لأنه لا يلزم من كون الفقه الجزء الثانى أن يكون المقصود هنا بيان معناه باعتبار كونه الجزء الثانى وإشارة إلى أن أئمة الفقه للعهد المذكور والمعهود مامر (قوله لنوى) أى منسوب إلى لغة العرب وهو اللفظ الذى وضعه واضع لغة العرب أى له معنى باعتبار كونه معدودا في لغة العرب وهو المعنى الذى عينه بأزائه واضع لغة العرب (قوله الفهم) أى لما دق وغيره وقيل اسم لما دق فلا يقال فقهت أن الواحد نصف الاثنين يقال فقه كفههم وزنا ومعنى وفقه كفتح إذا سبق غيره في الفقه وفقه كسكرم إذا صار الفقه سجية له (قوله شرعى) أى وضعه بأزائه حملة الشرع. فان قيل الواضع لهذا المعنى أهل الأصول وهم من حيث ذلك ليسوا بأهل الشرع فكان ينبغي إبدال قوله شرعى بقوله اصطلاحى. قلت لانتم اختصاص الوضع بأهل الأصول كذلك بل هم كثيرهم أيضا كالفقهاء ولوسلم فالمراد بحملة الشرع من له دخل في استفادته وأهل الأصول كذلك لبثهم مما له دخل في استفادته (قوله معرفة) أى إدراك الجزئيات عن دليل أعنى المسئلة الحاصلة من تتبع القواعد بحيث يقتدر بها على تحصيل التصديق بأى حكم أراد وإن لم يكن حاصل بالفعل كما وقع ذلك لمن هو فقيه بالاجماع في بعض الأحكام كمالك رحمه الله تعالى حين سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لأدري لجواز أن يكون ذلك لعدم التحكمين من الاجتهاد في الحال أو لاستدعائه زمانا أو لأمر آخر فعمل من ذلك أن المراد بالمعرفة هنا التهيؤ للتصديق وإطلاق ذلك شائع يقال فلان يعرف النحو ويعلمه ولا يراد بذلك أنه مستحضر جميع مسائله على التفصيل بل المراد أنه متهيؤ لذلك ولا يقال إن إطلاق المعرفة على التهيؤ مجاز بلا قرينة لأننا نقول إنه حقيقة عرفية أو مجاز مشهور. واعتراض الأسنوى تعريف الفقه بالمعرفة بأنه يقتضى أن يكون أصول الفقه أدلة معرفة الأحكام لا أدلة الأحكام نفسها وهو باطل لأن مدلول الدليل الحكم لا المعرفة وهذا الاعتراض ولرد سواء قلنا إن المعرفة بمعنى التهيؤ أو بمعناه الأصلي. وأجيب بأن إضافة الأصول إلى الفقه لا يتوقف صحتها على كون الفقه مدلولاً لتلك الأدلة حتى يرد ذلك بل يكفي في الاضطلاع أدنى ملازمة فكيف بالملابسة القوية هنا وهي إما أن تلك الأدلة سبب في حصول المعرفة أو التهيؤ وإما أنها أدلة متعلق تلك المعرفة والتهيؤ لها من الأحكام. فان قلت إن هذا التهيؤ حاصل للنبي صلى الله عليه وسلم مع أن علمه لا يسمى فقها كما صرح به الشارح في شرح جمع الجوامع حيث قال وخرج بقيد المكتسب علم الله تعالى وعلم النبي صلى الله عليه وسلم وعلم جبريل عليه السلام مع نصريحه بعده بأن المراد بالعلم بمبادئ التهيؤ له. ويجاب بأن المراد بالتهيؤ ما كان حاصله عن التمرن وعلم النبي ليس كذلك ولا يقال إن علم الصحابة لا من تمرن مع أنه يسمى فقها لأننا نمنع اتقاء التمرن والتعلم مطلقا (قوله الأحكام) خرج به التصورات لأن المراد بالحكم هنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الأشياء

(ما يبنى على غيره)
كفروع الشجرة
لأصلها وفروع الفقه
لأصوله (والفقه) الذى
هو الجزء الثانى له معنى
لنوى وهو الفهم ومعنى
شرعى معرفة (الأحكام)

الحسنة وأفعال المكلفين أو بين غيرها ومعنى معرفتها التصديق بها بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد (قوله الشرعية) أي الوقوفة على خطاب الشارع فخرج به الأحكام العقلية كالعلم بالتمائل والاختلاف والحسنة كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل وزاد بعضهم فيه العملية عن أدلتها التفصيلية فخرج بالعملية غير العملية كالعلم بوجوب الإيمان وخرج بقوله عن أدلتها التفصيلية العلم الحاصل عن الأدلة الإجمالية كالعلم بوجوب الأمور به مثلا وعلم الخلافية كالعلم بالمقتضى والنافي (قوله التي طريقها) أي طريق ثبوتها وظهورها الاجتهاد أي بذل الوسع في بلوغ الغرض فالتى صفة المعرفة كما أشار إليه الشارح بقوله الآتي بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بأن الصلوات إلخ لا لأحكام الشرعية كما اقتضاء كلام المصنف بل صرح به الشارح الفزاري وإلا لزم دخول معرفة المقلد أي تهيؤه للمعرفة لأن المعرفة حينئذ غير مقيدة بمصونها بالاجتهاد بل الذي قيده حينئذ الأحكام فقط فيصدق التعريف على المقلد لأنه عرف الأحكام التي طريقها الاجتهاد بالتقليد بخلافه إذا جعل صفة المعرفة لأنه يصير التعريف حينئذ هكذا الفقه المعرفة التي طريقها الاجتهاد للأحكام الاجتهادية فإنه لا يصدق على المقلد لأن معرفته ليست من طريق الاجتهاد بل من طريق التقليد ثم الأحكام لا بد من تقييدها بالاجتهادية أيضا كما يفيد قوله التي طريقها الاجتهاد لأن المعرفة إذا كانت من طريق الاجتهاد كانت الأحكام كذلك لأنها متعلقة فيقدر للأحكام صفة يدل عليها صفة المعرفة فخرج بقوله التي طريقها إلخ ما لا يكون كذلك كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة فإنه معلوم من الدين بالضرورة فمعرفته ليست من الفقه وإن كان من الشرع وعلم الله وعلم الرسول وعلم جبريل وعلم المقلد لأنه ليس من طريق الاجتهاد (قوله كالعلم بأن النية) أشار بهذه الأمثلة إلى أن المراد بالأحكام في التعريف ما يشمل التكليفية والوضعية وأنه لا فرق فيما بين أن يكون فعل القلب أو الجوارح وأنه لا فرق في الثاني بين المكلف وغيره فقوله كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة مثال لفعل القلب التكليفي وقوله وأن الوتر مثال لفعل الجوارح التكليفي وقوله وأن النية من الليل مثال لفعل القلب الوضوي وقوله وأن الزكاة مثال للوضي في غير المكلف وإنما كان هذا وضعيا لتعلق الخطاب بكون النصاب سببا في الزكاة (قوله غير واجبة في الحلي المباح) وهو حلي المرأة الذي لا سرف فيه بخلاف المحرم كحلي الرجل والمكروه كضبة إناء كبيرة لحاجة أو صغيرة لزينة هذا من الخطاب الوضوي الذي قدم فيه المانع على المقتضى (قوله كالقتل إلخ) مثال للوضي في المكلف (قوله ونحو ذلك) أي المذكور من الأمور (قوله من مسائل الخلاف) أي المختلف فيها بيان للنحو فإن الشافعي رضى الله عنه قال بجميع هذه الأحكام المذكورة مخالفا فيه بأحنيقة وحيث كان الكاف للتمثيل كان مفيدا لعدم اختصاص الفقه بمسائل الخلاف بل منه العلم بمسائل الاتفاق التي طريقها الاجتهاد كما شمله كلام المصنف أيضا ولهذا يندفع ما يقال إن التقييد بمسائل الخلاف مشكل إذ قد توجد مسائل ظنية متفق عليها وخروج مثلها عن الفقه ممنوع . وحاصل الجواب أن الكاف في قوله كالعلم وما عطف عليه تمثيل لمعرفة الأحكام الشرعية فصريح بالخلافية وأدخل فيه المسائل الاتفاقية وأما قوله من مسائل إلخ فهو بيان لنحو الذي صرح به من مسائل الخلافية وهو لا ينافي أن هنا مسائل وفاقية دخل تحت الكاف وإلا لزم تكرار الكاف مع قوله نحو ذلك كما يعلم ذلك بالتأمل (قوله ذلك) أي المذكور من قوله كالعلم بأن الصلاة إلخ ولما كان الكاف للتمثيل أفاد عدم اختصاص الذي لا يسمى فقها بما يكون قطعيا بل العبرة بكونه ليس من طريق الاجتهاد سواء كان قطعيا كأمثله أو غير قطعي كالعلم بالمسائل غير القطعية كعلم المقلد فإنه ليس بفقه إذ ليس طريقه

الشرعية التي طريقها
الاجتهاد (كالعلم بأن
النية في الوضوء واجبة
وأن الوتر مندوب
وأن النية من الليل
شرط في صوم رمضان
وأن الزكاة واجبة في
مال الصبي غير واجبة
في الحلي المباح كالقتل
بمشقة يوجب القصاص
ونحو ذلك من مسائل
الخلاف بخلاف ما ليس
طريقه الاجتهاد كالعلم
بأن الصلوات الخمس
واجبة وأن الزنا يحرم
ونحو ذلك من المسائل
القطعية

الاجتهاد وشمل القطعية العملية والعلمية أى المطلوب علمها أى اعتقادها نحو الله تعالى واحد ودخل فيها ليس طريقه الاجتهاد علم الله وعلم جبريل وعلم النبي الذي طريقه الوحي بخلاف طريقه الاجتهاد بناء على جواز الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم كما يفيد إطلاقات المصنف (قوله فلا يسمى) أى العلم بما ذكر فقها وإنما اقتصر على فائدة القيد الأخير فقط حيث قال بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد الخ للاختصار ولأنه أقرب توها في دخوله في الفقه مما خرج ببقية القيود وإذا كانت المعرفة المعرف بها الفقه مقيدة بالحصول عن الاجتهاد الذي لا يحصل منه إلا الظن كما يعلم مما يأتي آخر الكتاب في بيان الاجتهاد خرجت المعرفة التي لم تحصل عن اجتهاد عن الفقه (قوله فالمعرفة هنا) دفع بهذا اعتراضاً على المصنف في تعيينه بالمعرفة وأن الصواب التعبير بالعلم بناء على أن المعرفة إنما تتعلق بالمفردات والعلم إنما يتعلق بالنسب التامة أى إن المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق والفقه من قبيل التصديقات لا من قبيل التصورات كما أشار إليه الشارح فيما سبق . وحاصل الدفع أن هذا هو الغالب وقد يستعمل كل منهما بمعنى الآخر وحيث أن المراد بالمعرفة هنا العلم ليوافق ما هو مقرر عندم ودفع أيضاً اعتراضاً مشهوراً على التعبير بالمعرفة في تعريف الفقه ومثله التعبير بالعلم . وحاصله أن الفقه ظن لأن أدلته ظنية والمستفاد من الظنية ظن فكيف عبروا في التعريف بالعلم أو المعرفة مع أن كلاهما لا يطلقان إلا على القاطع . وحاصل الجواب أن المراد بالمعرفة الظن مجازاً مشهوراً عندم على ما يأتي وهذا الجواب وما قبله إنما يحتاج إليه إذا أريد بالأحكام ما هو في حقنا بحسب ما في نفس الأمر أما إذا أريد بها ما هو في حقنا بحسب الظاهر فلا يحتاج إلى ذلك لأنه بواسطة الاجتهاد يحصل القطع بأن ما ظنه بالاجتهاد هو حكم الله تعالى في حقنا بحسب الظاهر إذ لا معنى لحكم الله تعالى في حقنا إلا ما يجب العمل به ظاهراً ولم يجب العمل كذلك إلا بما ظنه المجهدون لا بما في نفس الأمر (قوله بمعنى الظن) هو التصديق بالطرف الراجح والاضافة في معرفة الأحكام حقيقية ولا إشكال في استعمالها في التعريف بهذا المعنى إما لأنها حقيقة عرفية لما ذكر وإما لأنها مجاز مشهور عندم أو عليه قرينة واضحة وهي التقييد بحصولها عن الاجتهاد لأنه إنما يفيد الظن وإنما قال بالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن ولم يقل فالمعرفة هنا بمعنى الظن لأنه لم يشترط إطلاقها بمعنى الظن بخلاف العلم وإنما قيد بقوله هنا لأنها في الاصطلاح قد تختص بأدراك البسائط تصوراً أو تصديقاً والعلم بأدراك المركبات كذلك ومن ثم يقال عرفت الله دون علمته وقد تختص بأدراك الجزئيات تصوراً كأدراك ذات زيد أو تصديقاً كأدراك أن زيد قائم (قوله والأحكام) أل فيه للعهد فيكون المعهود الأحكام المتقدمة في تعريف الفقه جرياً على قاعدة أن إعادة المعرفة تفيد المينية . فمن قلت إذا كان المراد بالأحكام هنا ما ذكر في التعريف فالقائم الاضمار فلم أظهر . قلنا أظهر أيضاً للبندى المقصود بوضع هذا الكتاب ولأنه لم يذكر بحسب الظاهر نفس الأحكام بل متعلقاتها فأتى بالظاهر لما يبرته في الظاهر لما سبق بخلاف الضمير (قوله للراة فيما ذكر) إنما أتى بهذا لرفع ما يتوهم من إعادة الأحكام بالاسم الظاهر مع أن القائم الاضمار من أن المراد بها غير المذكورة فقال للراة فيما ذكر أى في التعريف المذكور وقد عرفت نكتة التعبير بالظاهر آتفا . واعلم أن ما يأتي به المكلف إما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو كراهة تنزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة . ثم لكل واحد طرفان طرف فعل وطرف ترك فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يشاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يشاب ولا يعاقب عليه ، ثم الواجب والمندوب إن استكلا الشروط والأركان فيحكم بصحتها وإلا فبفسادها لكن يشكل عليه أن من جملة الأحكام الفقهية الأحكام الوضعية

فلا يسمى فقها فالمعرفة
هنا العلم بمعنى الظن
(والأحكام) المرادة
فيها ذكر

كعرفة أن هذا سبب في كذا أو شرط له أو مانع منه ولما مثل فيما سبق بقوله إن القتل بمنقل يوجب
 القصاص فإنه حكم وضي ونكفي فالتكفي فيه وجوب نسليم القاتل نفسه والوضي كون القتل
 يوجب القصاص حينئذ لا يصح الاختصار على السبعة . وبجواب بأن هذه السبعة لما توقفت وجودها
 على وجود السبب والشرط واتقاء المانع صارت هذه الثلاثة بالنسبة لما مقصودة لغيرها وهي مقصودة
 بالذات وبالأصل والثلاثة تابعة لها فهذا اكتفى بها عن غيرها مع قصد الاختصار . ثم اعلم أن الحكم
 عند علماء الأصول يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين من حيث إنه مكلف وهو
 نوعان تكليفي وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فإن كان الاقتضاء اقتضاء فعل جازما
 فإيجاب أو غير جازم فنذهب أو اقتضاء ترك جازما فتحریم أو غير جازم ينهي مخصوص فكراهة أو غير
 مخصوص كاللهي عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها بخلاف الأولى أو اقتضاء التخيير فإباحة
 ووضي وهو الخطاب بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا ومحييا وفاسدا . وأما عند الفقهاء فآثار هذا
 الخطاب كالواجب وما بعده وترك المصنف خلاف الأولى جريا على طريقة المتقدمين الذين لا يثبتونه
 وأما المتأخرون فأنبتوه كما عرفت في أقسام الخطاب آتيا (قوله سبعة) أي بالنظر لما ذكره الألفا لمجموع
 عشرة مع زيادة الشرط والسبب والمانع على ما يأتي (قوله الواجب الخ) بدل من السبعة وإنما
 عطف عليه بالواو إشارة إلى أن الفقه مجموع هذه لا كل واحد منها لو اعترض كون الواجب وما بعده
 من الأحكام مع أنها جمع حكم وهو من قبيل التصديقات لأنه عند الفقهاء كما تقدم من آثار خطاب
 الله تعالى وهو كون ما يتعلق به الخطاب واجبا أو مندوبا الخ والواجب وما بعده من قبيل التصور لأنها
 أفعال المكلفين بالمعنى الشامل لأقوالهم ونياتهم فكيف يصح أن يكون التصور قسما من التصديق
 ويجب أن في كلامه تجوزا من باب إطلاق اسم المتعلق بالفتح وهو الواجب كالنية عند الوضوء
 على المتعلق بالكسر وهو الحكم كالنية واجبة لكن هذا لا يناسب ما يأتي في قوله الواجب فإنه
 على ظاهره قطعا أي الذي ثبت له الوجوب إلا أن يقال إن في كلامه شبه الاستخدام وذلك بأن أورد
 بالواجب هنا المتعلق بالكسر وهو الحكم وفيما يأتي المتعلق بالفتح أو تقدم مضافا قبل قوله الأحكام
 التقدير ومتعلق الأحكام سبعة الواجب الخ فيندفع أصل الاشكال ويحكر عليه تفريع الشارح
 فالفقه العلم بالواجب لأن الفقه ليس هو العلم بالواجب إلا أن يجب بأنه على حنف مضاف التقدير
 العلم بمتعلق الواجب بالكسر أو العلم بالمتعلق بالواجب وهو الحكم كوجوب النية في الوضوء وغير
 ذلك (قوله المظهور) أي الممنوع وهو المحرم (قوله والصحيح) والفاسد وهذا من آثار خطاب
 الوضع كما عرفت آتيا ولم يذكر بعبته وهو السبب والشرط والمانع له قصد الاختصار ولما مر في
 الجواب عن الاختصار على السبعة ولما تركها المصنف أردنا ذكر تفريضا قريبا لفائدة فنقول: السبب
 ما يلزم من وجوده وجود ولا يلزم من عدمه عدم لذاته كالزوال فإنه سبب لدخول وقت الظهر ويلزم
 من وجوده وجود الظهر ويلزم من عدمه عدم الظهر ، والشرط ما يلزم من عدمه عدم ولا يلزم
 من وجوده وجود ولا عدم لذاته كدخول الوقت فإنه شرط لصحة الصلاة ويلزم من عدمه عدم
 الصلاة لذاته ولا يلزم من وجوده وجود الصلاة ولا عدمها ، والمانع ما يلزم من وجوده عدم ولا يلزم
 من عدمه وجود ولا عدم كالحيض فإنه مانع من الصلاة فيلزم من وجوده عدم الصلاة ولا يلزم من
 عدمه وجودها ولا عدمها (قوله فالفقه) تفريع على كون هذه السبعة من أقسام الأحكام الواقع
 في تعريف الفقه مع كون المعرفة هنا بمعنى العلم: أي حيث كانت الأحكام المذكورة منقسمة إلى هذه
 السبعة كان الفقه العلم بالواجب الخ لأن المعرفة هنا العلم بمعنى الظن كما تقدم (قوله العلم بالواجب)

(سبعة الواجب
 والمندوب والمباح
 والمحظور والمكروه
 والصحيح والباطل)
 فالفقه العلم بالواجب
 والمندوب

المراد العلم بنبوت الوجوب لشيء : أى أنه واجب لظهور أن ليس الواجب حكما بل متعلق حكم كما عرفت (قوله إلى آخر السبعة) أى تقول هكذا إلى آخر السبعة بأن تقول العلم بالندوب الخ (قوله أى بأن الخ) إنما أتى بهذا التفسير دفعا لاعتراض وارد على التفریع وبيانه أن الفقه ليس هو العلم بالواجب لأن الواجب وما بعده من أفعال المكلفين كأمرة ولا شيء من أفعال المكلفين فقه فأشار الشارح إلى أن الواجب أحد طرفي النسبة التي هي تلك الأحكام ، فالمراد أن هذا الشيء كالتنية في الوضوء مثلا واجب وأن هذا الشيء كلوتر مندوب (قوله وهكذا) أى مثل هذا القول تقول إلى آخر السبعة كأن تقول : وأن أكل لحم متروك التسمية مباح ، وأن التبيذ حرام ، وأن الالتفات في الصلاة مكروه ، وأن بيع الدبر صحيح ، وأن بيع الغائب فاسد (قوله فالواجب) الفاء فاء النصيحة واقعة في جواب شرط مقتر تقديره إذا أردت معرفة كل واحد منها فأقول الواجب الخ ويرادفه اصطلاحا الفرض عندنا لافي الحج فهما مختلفان فالواجب فيه ما يجبر به . وأما لنة فالواجب بمعنى الثابت أو الساقط والفرض بمعنى التقدير أو الجزم . ثم الواجب قسمان عيني وهو ما كان مطلوبا من كل فرد من أفراد المكلفين طلبا جازما وكفائى وهو ما كان المطلوب حصوله من غير تعيين للفاعل (قوله من حيث وصفه بالوجوب) واعلم أن قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الإطلاق وأنه لا قيد هناك كما في قولنا الإنسان من حيث هو إنسان وقد يراد به التقييد كما في قولنا الإنسان من حيث إنه يصح ويمرض موضوع علم الطب ، وقد يراد به التعليل كما في قولنا النار من حيث إنها حارة تسخن ، فإذا علمت ذلك فقله من حيث الخ لا يصح أن يكون من قبيل الأول وإلا لكان المناسب أن يقول من حيث هو إذ قوله من حيث وصفه بالوجوب صريح في التقييد مع أن الشيء الواجب باعتبار إطلاقه لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب ولا من قبيل الثالث لأنه لا معنى للتعليل في مقام التعريف ولما تقرر عند أهل الحق أن الثواب مجرد تفضل والعقاب مجرد عدل فلا يكون وصف الوجوب لشيء منهما ، فتعين أن يكون من قبيل الثاني : أى إن الشيء الواجب باعتبار وصفه بصفة الوجوب فتكون هي للاحتراز عن حيثية ذاته التي هي أفعال المكلفين وإنما احتراز عنه لأنه لا بحث للأصولي فيه من حيث هو أصولي وإنما ذاك للفقيه فانه يبين حقيقة أفعال المكلفين المتعلقة بها الأحكام الشرعية ويميز بين ما يتعلق به الوجوب مما يتعلق به الحرمة إلى غير ذلك كالصلاة والصوم والزكاة والزنا وشرب الخمر وغير ذلك وأما الأصولي فانه يبحث من حيث وصفه بالوجوب وعن حيثية عليته لما تقدم أنه لا معنى لتعليله ولأنه ليس من مباحث الأصولي أيضا ، ويؤخذ من هذه الحيثية أن هذه الأقسام متداخلة لامتباينة باعتبار هذه الحيثية فيتصادق الواجب والصحيح والحرام في الصلاة المفروضة في الأرض المنصوبة مع استكمال شرائطها ويتصادق المندوب والصحيح والحرام والمكروه في الصلاة المنصوبة في الحمام المنصوبة مع استجماع الشروط لصدق تعريف كل عليها بتلك الحيثية . ثم إن هذه التعاريف التي ذكرها المصنف تعريفات بالأثر لأن الثواب والعقاب من آثار الحكم وهو تعريف بالرسم وقد يعرف بالحد بأن يقال في الواجب هو ما يطلب فعله طلبا جازما وفي المندوب ما يطلب فعله طلبا غير جازم والمباح ما خیر في فعله وتركه والمحظور ما يطلب تركه طلبا جازما والمكروه ما يطلب تركه طلبا غير جازم والصحيح ما وافق الشرع بما يقع على وجهين والباطل ما خالف الشرع بما يقع على وجهين وخرج بقولنا بما يقع على وجهين معرفة الله فانه لا تقع إلا موافقة للشرع إذ لو وقعت مخالفة له لكانت جهلا لا معرفة والسبب ما يضاف الحكم إليه للتعليق

إلى آخر السبعة أى بأن
هكذا الفعل واجب
وهذا مندوب وهذا
مباح وهكذا إلى آخر
السبعة (فالواجب)
من حيث وصفه
بالوجوب

به من حيث إنه مؤثر فيه بذاته أو بأذن الله أو باعث عليه أقوال والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والمانع الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف بقيض الحكم كالأبوة في القصاص (قوله ما يثاب على فعله) ما واقعة على شيء وهو إما فعل أو قول أو اعتقاد أو نية أو عزم وغير ذلك ضرورة تناول الواجب جميع ذلك ويجوز أن يراد الفعل بالمعنى الشامل لجميع ما ذكر وهو أنسب بقوله الآتي على فعله والثواب مقدار مخصوص من الجزاء يعلمه الله تعالى والمراد بإثباته الإثابة على سبيل التفضل كالمذهب أهل الحق فلا منافاة بين النصوص الدالة على أن دخول الجنة بالعمل والدالة على خلافه لأن المراد من الأولى أن المدخول بالعمل بطريق التفضل ومن الثانية أن المدخول ليس لذات العمل (قوله على فعله) فإن قلت قضية الإضافة المأخوذة بين الواجب وفعله ضرورة فنابير المتضامين فهل الأمر كذلك . قلنا لا فنابير بينهما بحسب الخارج وأما في الدهن فتنايران فنابير التأثير والأثر فإذا قلنا فعل الصلاة فالحضاف بمعنى التأثير والحضاف إليه بمعنى الأثر وليس في الخارج إلا المؤثر وأثره ولا وجود للتأثير في الخارج أصلا ومن ثم كان متعلق التكليف هو الأثر لوجوده خارجا لا التأثير لعدمه خارجا (قوله ويعاقب على تركه) أي ولومن بعض التقادير فلا يرد الواجب الكفائي والموسع والخير فإن الأول وإن لم يعاقب عليه على تقدير فعل غيره يعاقب عليه على تقدير ترك الجميع والثاني وإن لم يعاقب عليه على تقدير ترك فعله قبل خروج وقته المحدود له يعاقب عليه على تقدير إخراجه عنه والثالث وإن لم يعاقب على تركه على تقدير فعل غيره من الحاصل الخير فيها يعاقب عليه على تقدير ترك الجميع ثم المراد بالعقاب عقاب الآخرة كما يشير إليه كلام الشارح الآتي فلا يرد أن تارك الصلاة يقتل حدا لأن القتل للاستيانة وإلا لسقط في الآخرة وليس كذلك (قوله ويكنى الخ) هذا جواب عن اعتراض تقديره مقتضى هذا التعريف أن ترك الواجب ينتج عقابه مع أن تارك الواجب عاص تحت المشيئة كما قال تعالى - إن الله لا ينظر أن يعصمك به وينظر ما دون ذلك لمن يشاء - فأجاب بأن العقاب لا بد أن يتحقق ولو في واحد تحقيقا لغيره تعالى ولا يقال إخلاف الوعيد جائز في حقه تعالى لأن الكريم إذا وعد وفى وإذا أوعد تجاوز لأقنا منع ذلك في حقه تعالى لما يلزم على ذلك الكذب وتبديل القول وهو غير جائز لقيام القاطع على امتناعهما قال تعالى - ما تبدل القول لدى - (قوله ويجوز أن يريد) أي إن الجواب المتقنم أعني قوله يكنى الخ مبني على أن مراد المصنف بقوله ويعاقب على تركه يوجد العقاب على تركه ويجوز أن يريد المصنف بقوله ويعاقب على تركه يقترب العقاب على تركه فلا ينافي الضوح حيث لا بد لأن ترك شيء على شيء آخر لا يقتضى ثبوته له بالفعل فتقوله فلا ينافي مفرع على الجواب الثاني أي فلا ينافي قوله ويعاقب على تركه العفو عن تاركه . فإن قلت لم جعل هذا الجواب مرجوحا بالنسبة للأول . قلت لأنه محجوج إلى مزيد التأويل وإخراج الكلام عن ظاهره رأسا وفي ذلك من البعد عن مقام التعريف بخلاف الأول ليس فيه ذلك الخروج بل إن جعلنا نائب فاعل يعاقب الطرف بسده كان لنا منع خروجه عن الظاهر مطلقا إذ حاصل معناه حيث لا تحصل المصلحة على تركه ولا نسلم ظهور هذا في معاقبة جميع التاركين . فإن قلت لم خصص الإيراد في جانب العقاب . قلنا لأن الثواب لا يتخلف اتفاقا . فإن قلت لا نسلم عدم تخلف الثواب لأنه قد يتخلف لنحو رياء . قلنا كلامنا فيها خلا عن الموانع . فإن قلت سلمنا ذلك لكن يقتضض التعريف بما سقط ثوابه بما ذكر . قلنا لا نسلم الاتقاض لأنه يقال يكنى في صدق الثواب وجوده لواحد من العاملين وذلك لازم قطعا ولولم يكن إلا بالنسبة لشيء على الله عليه وسلم الذي يستحيل حول جنبه وجود مسقط لكل عمل يعمل لكن

(ما يثاب على فعله)
(ويعاقب على تركه)
ويكنى في صدق العقاب
وجوده لواحد من
العصاة مع العفو عن
غيره ويجوز أن
يريد ويترتب العقاب
على تركه كما عبر به
غيره فلا ينافي العفو

في الصدق (قوله والمنسوب) أي المنسوب إليه فيه الحذف والإيصال ويرادفه المستحب والتطوع والسنة خلافا للقاضي حسين وغيره في فهم الترادف حيث قالوا هذا الفعل إن واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو السنة أولم يواظب عليه كان فله مرة أو مرتين فهو المستحب أولم يظنه وهو ما يشتهه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوع ويرادفه أيضا للرغب فيه والاحسان والأولى والنفل والمستحسن ثم المنسوب إما عيني أو كفائي والعيني ما توجه طلبه على معين كإقراء السلام من واحد والكفائي ما يطلب حصوله من غير معين كإقراء السلام من جماعة وأما ردة السلام فهو واجب عيني إن كان الرد من الأول أو كفائي إن كان من الثاني (قوله ما يثاب على فعله) أي شأنه كذلك فلا يرد حينئذ أنه قد لا يثاب فيها إذا راعى بطله وهذا التعريف صادق على عبادة الصبي كما هو ظاهر مع أن الصبي غير مطلق لأهله ولا غيره ويمكن أن يجاب بأن قيد الحقيقة مراعى في التعريف فالمراد هنا من حيث النسب فلما زاد الشارح فيه الحقيقة لإخراجه فان الثواب في عبادة الصبي لا من حيث التندب كما ينسب إليه كلام الشارح في شرح جمع الجوامع بل من حيث فعل العبادة . فان قلت يرد على كل من تعريف الواجب والمنسوب الصلاة في الأرض المنصوبة فانه لا ثواب فيها . وأجيب بأن التحقيق أن عدم الثواب عليها من حيث المحصية فلا ينافي الثواب من حيث كونها صلاة (قوله والمباح) ويقال له جاز وحلال (قوله من حيث وصفه بالإباحة) دفع بهذا أن المباح قد يثاب على فعله إذا نوى به طاعة كما قال ابن رسلان :

ومن نوى بأسمه القوى لطاعة الله له ما قد نوى

فأجاب بأنه لا يثاب على فعله من حيث وصفه بالإباحة ولا ينافي أنه يثاب عليه من حيث نية الطاعة (قوله ما لا يثاب) أي شيء بالمضى المتقتم وقوله ولا يعاقب أي في الآخرة غرض بقول المصنف ما لا يثاب على فعله الواجب والمنسوب وبقول الشارح وتركه المكروه تنزيها أو تحريما والحرم وبقوله وفعله الحرام والمكروه تنزيها أو تحريما ولولا ذلك لكان التعريف صادقا بالحرام والمكروه فلا يكون مانعا لكن يكفي القول الأول في إخراجهما فيكون الثاني كقول المصنف ولا يعاقب على تركه زائدا في الحد مع أنه يمان عن الحشو والتطويل ولا يقال القيود لا يجب أن يقصد بها الإخراج بل القصد الأصلي بها شرح الحقيقة فلا يضر الاستثناء مما ذكر . لأننا نقول ذلك في القيود إذا كانت من أجزاء الحقيقة بخلاف ما يكون من عولوضها كما هنا فان المقصود الانتقال منها إلى الحقيقة وإذا كفي البعض في الانتقال إليها كان الباقي زائدا . ويجب ابن جماعة في نظير هذه المسئلة بأن هذا القيد لبيان الواقع وحينئذ لا حشو ولا زيادة وإنما الحشو والزيادة فيها جـء به لا لواحد من أمور ثلاثة الإدخال والإخراج وبيان الواقع والمآل لبيان الواقع له تعلق بنفس التعريف حتى يخرج بذلك عن الحشو والزيادة (قوله وتركه) زاد الشارح هذا القيد لاحتراز عن الحرام والمكروه لأنهما يثاب على تركهما وكذا يحترز عنهما بما زاده من قوله وصفه وقد عرفت من الاعتراض الوارد على زيادتهما معا . والجواب عنه مما تقدم أننا بقى عليه أن يقال إن المراد أهو مراد للمصنف أولا فان قلتم لا تعريفه فاسد لأنه حينئذ غير مانع من دخول غير المعرف في التعريف لأنه يصدق على الحرام والمكروه لأن كلا منهما يصدق عليهما أنه لا يثاب على فعلهما بل يعاقب على فعلهما ولا يعاقب على تركهما وإن قلتم مراد فلا بد من قرينة تدل عليه . ويجب أن لنا أن نختار الأول ونمنع الفساد بالحوى على جواز التعريف بالأهم وأن نختار الثاني وندعى أن القرينة موحودة وهي المقابلة ببقية الأقسام فانها تدل على مبانة هذا القسم لبقية الأقسام لأن الأصل التباين في الأقسام فباختيار كونه

(والمنسوب) من حيث
وصفه بالتندب (ما يثاب
على فعله ولا يعاقب على
تركه . والمباح) من
حيث وصفه بالإباحة
(مالا يثاب على فعله)
وتركه (ولا يعاقب على
تركه) وصفه

قسما للحرام فيهم أنه لا يعاقب على فعله وإلا دخل في تعريضه الحرام وباعتبار كونه قسما للسكره فيهم أنه لا يشاب على تركه وإلا دخل السكره في تعريضه وإنما لم يصرح بهما قصدا للاختصار مع وجود القرينة . فان قلت هذا التعريف صادق على فعل الصبي والمجنون والبهائم مع أن المباح من أقسام الحكم احدى لا يتعلق بفعل غير المكلف كاصريح به الشارع في شرح جمع الجوامع وبحاج بأنه تعريف بالأعم وقد أجاز جمع أو يقال بأن المتبادر عادة أن نفي الشيء فرع عن نبوته والعقاب والثواب غير ثابت في حق ما ذكر حتى يحتاج إلى فهمهما عنه فلا يتناول التعريف من أصله (قوله أي ما لا يتعلق الخ) دفع بهذا التفسير اعتراضا تقديره إن كلا من الإثابة والعاقبة على فعل المباح وتركه أمر جائز إذ له أن يفعل ما يشاء حتى إثابة العاصي وتعذيب المطيع فلا يصح نفي شيء منهما . فأجاب بأن المراد ما لا يتعلق الخ فلا ينافي جواز كل منهما وفيه أنه يصير المعنى أن المباح ما لا يتعلق بفعله وتركه عقاب ولا ثواب فيصدق التعريف على جميع الأقسام غير المباح لأن الواجب كصلاة الظهر يصدق عليه أنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بفعله فقط وأنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب بل بتركه فقط وكذلك المندوب كالوتر فإنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بفعله فقط وأنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب والمحرم والسكره كراهة تحريم يصدق على كل أنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بتركه فقط وأنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب بل بفعله فقط وكذلك السكره كراهة تنزيه يصدق عليه أنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بتركه فقط وأنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب وبحاج بأن ما قلت مسلما وحمل النفي في هذا الكلام على سلب العموم لكنه غير مراد بل المراد به عموم السلب فإنه يصلح لكل منهما . نعم يحتاج القرينة على إرادة ذلك ويمكن أن تجعل القرينة عليه مقابلة هذا القسم ببقية الأقسام على أنهم كثيرا ما يتساهلون في الرسائل الموضوعية للتطبيق اعتمادا على التوقيف (قوله والمحظور) ويسمى محرما ومصية وذنبا ومزجورا عنه ومتوعدا عليه أي من الشارع وحجرا والمحرم يصدق على السكره كراهة تحريم أيضا ولكن الفرق بينهما أن الحرام ثابت نهييه بدليل قطعي لا يحتمل التأويل والسكره كراهة تحريم ثابت نهييه بدليل محتمل التأويل والفرق بينها وبين كراهة التنزيه أن كراهة التنزيه ما لا يعاقب على فعله بخلاف كراهة التحريم فإنه يعاقب على فعله (قوله من حيث وصفه بالمحظر) أي فلا ينافي أنه قد يكون واجبا من حيثية أخرى وقد تقدم الكلام على هذه الخفيات الواضحة في هذه التعاريف (قوله ما يشاب) أي فضلا لا وجوبا كما هو المذهب الحق وإن صح وصفه بالوجوب باعتبار الواحد وكذا تقول في جميع ما تقدم وما يأتي فلا منافاة بين نصوص أن دخول الجنة بالأعمال ونصوص أنها ليس بها لأن المراد بالأولى أنه بها وعدا وتفضلا ومن الثانية أنه ليس بها لقادتها والثواب مقدار مخصوص من الجزاء يعلمه الله تعالى ويختلف بحسب المراتب (قوله على تركه) أي كلف النفس عنه إذ لا تكليف إلا بفعل وهو الكف عن النهي وخرج بهذا الواجب والمندوب لأن الأول يعاقب على تركه والثاني لا يعاقب على تركه والمباح لأنه لا يشاب على تركه (قوله امتثالا) أي بأن يكف نفسه عنه لداعي نهي الشرع وإعناقيد به احترازا عن تركه لنحو خوف من مخلوق أو حياء أو عجز عنه فلا يشاب عليه وكذا إن تركه بلا قصد شيء . فان قلت لم يقيد الترك في جانب المحظور والسكره بذلك ولم يقيد الفعل في جانب الواجب والمندوب . قلت لأن تركه المحظور أو السكره إنما يشاب عليه إذا كان لقصد الامتثال كإمرا وإن كان الخروج من عهدة النهي فيه لا يتوقف على ذلك بخلاف فعل الواجب أو المندوب فالإثابة عليه كإخراجه عن عهدة الأمر لا يتوقف على قصد الامتثال . نعم يتوقف على عدم قصد غيره كالإتيان به لحوف ونحوه فهو كترك المحظور أو السكره في ذلك هذا في التوقف من الواجب والمندوب على

أي ما لا يتعلق بكل
من فعله وتركه ثواب
ولا عقاب (والمحظور)
من حيث وصفه بالمحظر
أي الحرمة (ما يشاب
على تركه) امتثالا

النية اكتفاء بها أماما لا يتوقف منهما على النية كنفقة الزوجة ورد النصب والوديسة فهو كترك
المحظور والمكروه فتتوقف الاتابة عليه دون الخروج عن عهدة الأمر فيه فلا يتوقف على قصد الامتثال
(قوله ويعاقب على فعله) أى يقع العقاب فى الآخرة عدلا فليس المراد مجرد إمكان العقاب والاتابة وإلا
فالواجب يمكن أن يعاقب عليه وخرج بهذا المكروه كراهة تنزيه فانه لا يعاقب على فعله ويدخل فى
التعريف كراهة التحريم ويفرق بينهما بما مر (قوله يكفى فى صدق العقاب) أى على فعله الذى جعل
خاصة له وجوده لواحد أى مثلا ومراد الشارح بهذا دفع إيراد يرد على تعريف المصنف بأن العقاب
على فعل المحرم غير واجب عند أهل الحق فيجوز العفو عن المحرم فلا يكون تعريفه جامعا لأفراد
المعرف إذ يخرج المحرم المفعو عنه. وحاصل الدفع أن العقاب لازم ولو لواحد لئلا يلزم الكذب فى خبر
الله تعالى والواحد كاف فى صدق العقاب على فعل المحرم. فلان قلت إن قوله وفعله مفرض مضاف فيم
فاذا عم نافي هذا الجواب. قلنا إن الاضافة كما تكون للاستفراق تكون للجنس فهو المراد به هنا
ويصير المعنى فيعاقب على فعل جنس هذا المحرم (قوله ويجوز أن يريد) وهذا جواب ثان عن ذلك
الإيراد أى أن القول بجواز تخلف العقاب عن فعل المحرم لا يرد على هذا التعريف لأن مراده بقوله
ويعاقب على فعله يترتب العقاب على فعله أى يترتب استحقاق العقاب على فعله بأن ينتهض فعله سببا
لاستحقاق العقاب (قوله فلا ينافى العفو) أى وحينئذ أردنا بقوله ما يعاقب على فعله أنه يترتب العقاب
على فعله فلا ينافى وجود العفو عن فاعله لأنه لا يلزم من استحقاق شئ لشيء وجود ذلك الشيء فيه
وقد تقدم نظير هذا فى الواجب (قوله والمكروه) ومعناه لغة المبغوض أى تنزيها الشامل لخلاف
الأولى وهو ما كان نهى غير مخصوص كالنهى عن ترك اللندوبات المستفاد من أوامرها لأن الأمر
بالشيء نهى عن ضده وهو أصل اصطلاح الأصولى وإن خالف فيه بعض متأخري الفقهاء ومنهم
المصنف فخصوا الأول بالمكروه. والثانى بخلاف الأولى (قوله ما يثاب على تركه) خرج بهذا
الواجب والندوب لأن الأول يعاقب على تركه. والثانى لا يعاقب على تركه والباح لأنه لا يثاب على
تركه وقد عرفت فائدة زيادة قوله امتثالا وقوله لا يعاقب على فعله أخرجه به الحرام والمكروه كراهة
تحريم لأنهما يعاقب المكلف على فعلهما (قوله الصحيح) هو لغة السليم واصطلاحا رسما ما ذكره
المصنف وأما حدا فقد تقدم وهو شامل لصحة العبادة وصحة العقد (قوله من حيث وصفه) قد تم
الكلام فى وجه التقييد به (قوله ما يتعلق به النفوذ) أى عبادة أو عقد يتعلق به النفوذ على وجه
الاتصاف به أى ما يتصف بالنفوذ وهو بالذال المجمة البالوغ إلى المقصود كحل الانتفاع فى البيع
والاستمتاع فى النكاح وما أثرا الصحة وأورد على حريف المصنف بأنه غير جامع لعدم شموله للبيع
قبل انقضاء الخيار فانه صحيح ولم يتعلق به النفوذ وبجواب أن مراد المصنف عند انتفاء ما يمنع من تعلقه
به وعدم انقضاء الخيار مانع من التعلق ويرد أيضا على تعريف المصنف أنه غير مانع لدخول الخلع
الفاقد والكتابة الفاسدة فانهما تعلق النفوذ بهما والحال أنهما ليسا من الصحيح. وأجيب بأن تعلق
النفوذ بهما ليس للعقد بل للتعلق وهو صحيح لا خلل فيه ونظير ذلك القرض والوكالة الفاسدان فانه
يصح فيهما التصرف لوجود الاذن للعقد وأشار الشارح إلى هذين الجوابين بقوله من حيث وصفه
بالصحة (قوله ويعتد به) هذا قيد لدخال العبادة لانهما لا يتصف إلا بالاعتداد لا بالنفوذ كما سيصرح
به الشارح (قوله بأن استجمع) تصوير لما يتعلق به النفوذ والاعتداد وفاعل استجمع يعود على
ما وقوله ما يعتبر فيه أى من الأركان والشروط (قوله عقدا كان الخ) تعميم لما يتعلق به النفوذ
(قوله والباطل) وهو لغة الداهى فيه أن هذا لم يتقدم فى التعداد بل الذى تقدم الفاسد فكيف

(ويعاقب على فعله)
ويكفى فى صدق العقاب
وجوده لواحد من
العصاة مع العفو عن
غيره ويجوز أن يريد
ويترتب العقاب على
فعله كما عبر به غيره فلا
يخالف العفو والمكروه
من حيث وصفه
بالكراهة ما يثاب على
تركه امتثالا ولا يعاقب
على فعله (والصحيح)
من حيث وصفه
بالصحة (ما يتعلق به
النفوذ ويعتد به) بأن
استجمع ما يعتبر فيه
شرعا عقدا كان أو
عبادة (والباطل)

يعرف شيئا لم تقدم له ذكر . ويجب أن يأتى في التعداد بالفاسد وفي التعريف بالبطل إشارة إلى اتحادها إلا في صور منها الجمع فإنه يبطل بالردة ويخرج منه ويضد بالوطء ولا يخرج منه ويلزمه إتمامه خلافاً لأبي حنيفة في قوله بتخالفهما وفرق بينهما بأن ما كان التهي راجعاً لأصله فهو البطلان كافي الصلاة بدون بعض الشروط أو الأركان أو لوصفه فهو الفساد كافي صوم يوم النحر لإعراض صومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الأصاحي التي شرعها فيه ثم الخلاف بينهما لفظي لأن حاصله أن مخالفة ذي الوجهين الشرع بالتهي عنه لأصله كما تسمى بطلاناً لعل تسمى فساداً أو لوصفه كما تسمى فساداً هل تسمى بطلاناً فعند أبي حنيفة لا تسمى وعندنا نعم (قوله من حيث وصفه) دفع لما يرد أن التعريف غير جامع لخروج الكتابة فإنها تكون فاسدة وباطلة ومع هذا يتعلق بها النفوذ فأشار بهذا إلى جوابه . وحاصله أن كلامنا من حيث الوصف وهذا النفوذ من حيث التطبيق كالمس (قوله بأن لم يستجمع) تصوير للبطل الذي لم يتعلق به النفوذ ثم العبرة في استجماعه الشروط أو عدم استجماعه في العبادات بما في ظن المكلف ونفس الأمر فلذا لو صلى على اعتقاد أنه متطهر فبان بعد الصلاة أنه محدث وجب عليه الإعادة ويكون أداء إن بقي الوقت وقضاء إن خرج الوقت وبما في الواقع في العقود فلذا لو باع مال مورثه معتقداً حياته فبان موته صح البيع . فإن قلت إن هذا توزيع لا يفهم من الكلام ولا قرينة عليه والمقام مقام التعريف . قلنا استغنى عن القرينة بظهور ذلك من محله من الفقه خصوصاً والمقصود بالكتاب هو التعلم الذي لا يستغنى عن التوقيف . ولنا أن نقول إن قول الشارح شرعاً قرينة على هذا المراد لأن الاستجماع للتعريف شرعاً أن يكون كذلك (قوله والعقد الخ) دفع لما يقال حيث عزم في ما في كل من تعريف الصحيح والبطل بأنه سواء كان عقداً أو عبادة لزم أن يتصف كل من العقد والعبادة بالنفوذ والاعتداد وليس كذلك . وحاصل الدفع أن التصف بكل منهما بعض ما يصدق عليه ما هو العقد لا البعض الآخر وهو العبادة لأن العقد هو الذي يتصف بهما لا العبادة لكن فيه أن معنى الاعتداد بالعقد هو المراد بوصفه بالصحة ويكون نافذاً فلما اكتفى بالاعتداد عن النفوذ لكان أولى من الجمع بينهما فإن الألفاظ المترادفة تحتجب في الرسوم إلا أن يجب أن يجمع بينهما لزيادة البيان لأنهم كثيراً ما يتساهلون في أمثال هذه المقدمة الموضوعة للتعلم (قوله اصطلاحاً) أى بحسب اصطلاح أهل الشرع أو بعضهم ويؤخذ منه أنه يصح أن يتصف به لغة (قوله والفقه) لما بين المصنف تعريف هذا العلم بتعريف جزأيه وهو من أحد المبادئ العشرة شرع يبين الآن نسبة الفقه الذي هو فرع هذا العلم إلى مطلق العلم دفعا لما عسى أن يتوهم أن الفقه مساو لمطلق العلم فيقتضى أن هذا العلم أعم من مطلق العلم وليس كذلك فلذا نبه على أخصيته (قوله بالمعنى الشرعي) دفع لاعتراض تقديره أن الحكم على أن الفقه أخص من العلم غير مسلم لأن الفقه معناه الفهم وهو أعم من العلم لا أخص لأن الفهم هو الإدراك فيصدق على العلم وغيره . وأجاب بأن المراد بالفقه المعنى الشرعي لا اللغوي ولئن سلمنا أن المراد بالفقه المعنى الشرعي فلانسلم أهمية العلم منه بل هو مبين له لما عرفت أن الفقه معرفة الأحكام وقد مر أن المعرفة العلم بمعنى الظن وهو مبين للعلم إلا أن يقال إن المراد بالعلم هنا الظن فيكون الفقه أخص منه حيث لا لأن الفقه ظن الأحكام المخصوصة والعلم بمعنى الظن أهم منه مطلقاً ولكن يلزم عليه أن يكون العلم في التعريف الآتي غير العلم هنا وهو خلاف المتبادر وخلاف السياق وإن يكون تحليله الأخصية بما يأتي غير صحيح لعدم صدق العلم بمعنى الظن على النحو وغيره . وإن أردنا بالعلم في قوله أخص من العلم ما يشمل الظن ولا يكون إلا مطابقاً للواقع لقوله على ما هو به لزم أن يكون بينهما محمول وخصوص من وجه لاجتماعهما في ظن مطابق متعلق بالأحكام الشرعية

من حيث وصفه
بالبطلان (ملا يتعلق
به النفوذ ولا يعتد به)
بأن لم يستجمع ما يعتبر
فيه شرعاً عقداً كان
أو عبادة والعقد
يتصف بالنفوذ
والاعتداد والعبادة
تتصف بالاعتداد فقط
اصطلاحاً (والفقه)
بالمعنى الشرعي (أخص
من العلم)

وانفراد الفقه في ظن غير مطابق متعلق بها والعلم في إدراك جازم متعلق بغيرها وإن أردنا به خصوص الفطن ولا يكون إلا مطابقا لما ذكر فيهما أيضا عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في ظن مطابق متعلق بها وانفراد الفقه في ظن غير مطابق متعلق بها والعلم في ظن مطابق متعلق بغيرها فعلى التقدير ليس بينهما عموم وخصوص كما ادعاه الشارح ولا يخلص عن هذا الاشكال إلا بالخروج عن ظاهر السياق بحمل العلم على مطلق الإدراك جزما أو لامطابقا أولا لاطى المعنى الذى عرفه ولا يخفى قوة الاشكال وضخف الجواب (قوله لصدق) تعليل للأخصية وفيه أن المدعى أخصية الفقه والتعليل لا ينتج إلا أهمية العلم فلم يتطابق المدعى والدليل . ويجب أن إثبات أهمية العلم حيث صدق على ما يصدق عليه الفقه يستلزم أخصية الفقه الذى هو المدعى والمراد بالصدق في المفردات كلها الحل . قال في حواشى شرح المطالع في بحث النسب الأربع . واعلم أن هذه النسب كما تعتبر في الصدق على ما قرره أنا وهو الصدق فيما بين المفردات وما فى حكمها أى من المركبات التقييدية ومعناه الحل ويستعمل بطل فيقال صدق الحيوان على الانسان مثلا كذلك تعتبر في الوجود والتحقق أيضا والنسب العترة بين القضايا من هذا القبيل دون الأول إذ لا يستعمل حمل القضايا على شئ* وإذا استعمل فيها الصدق يراد به التحقق وكان مستعملا بكلمة في فيقال هذه القضية صادقة في نفس الأمر أى متحققة فيها وقد يستعمل الصدق في القضايا بمعنى آخر أعنى مطابقة حكمها للواقع اه باختصار فينشد تكون الباء في قوله بالنحو بمعنى على فيكون التقدير لحمل العلم على النحو بأن يقال النحو علم وهكذا ويمكن حمل الصدق هنا على معنى التحقق والباء على معنى الظرفية كما في قوله تعالى - ولقد نصرمكم الله ببدر - فيكون المعنى هنا لتحقق العلم في النحو من تحقق السكى في جزئيه (قوله العلم بالنحو) أى لصدق لفظ العلم على لفظ النحو ولفظ غيره كلفظ أصول الفقه ولفظ الفقه بخلاف لفظ الفقه فانه لا يصدق إلا على معرفة الأحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد (قوله فكل فقه) تفريع على التعليل أى وحيث كان الفقه أخص من العلم فيلزم أن كل فقه علم وليس كل علم فقه لأنه كلما وجد الأخص يوجد الأعم ولا عكس والإلكان مساويا وهو باطل للخلف ويقال أيضا إن كل فقه علم وليس كل علم فقه فينهما العموم والخصوص المطلق مجتمعان في عالم الفقه وينفرد العالم في عالم النحو أو غيره وكذا النسبة بين الفقه والعلم (قوله والعلم) أى بالحادث فلا يرد أن التعريف لا يشمل علمه تعالى لأنه غير معرفة إجماعا لاصطلاحا ولأنه (قوله معرفة العالم) أورد على هذا التعريف أمور : الأول أنه يلزم استدراك قوله الآتى على ما هو به لأن المعرفة لا تكون إلا كذلك والإلكان جهلا . والثانى أن العالم ما وقع عليه العلم فيلزم من علمه تحصيل الحاصل . والثالث أن المعرفة إدراك البسائط تصورا أو تصديقا أو إدراك الجزئيات أو إدراك بعد الجهل أو الإدراك الأخير من إدراك كين لشي* واحد تخلفهما عدم وعلى كل تقدير من هذه التقديرات لا يكون التعريف جامعا لأنه لو أردنا بالمعرفة المعنى الأول أعنى إدراك البسائط لخرج إدراك المركبات أو الثانى أعنى إدراك الجزئيات لخرج إدراك الكليات أو الثالث أعنى الإدراك بعد الجهل لخرج الإدراك غير المسبوق بالجهل أو الرابع وهو الإدراك الأخير من الإدراك كين الخ لخرج أول الإدراك كين والإدراك المفرد مع أن الجميع من أفراد العلم . والرابع من الإيرادات أنه يلزم من تعريفه العموم وهو توقف كل واحد منهما على الآخر لأن العالم متوقف على العلم لأنه مشتق منه والمشتق لا يعرف إلا بمعرفة المشتق منه والعلم متوقف على العالم لأنه جزء تعريفه ولا يعرف المرف إلا بمعرفة جميع أجزاء التعريف . والخامس أن بين العلم والمعرفة فرقا من ثلاثة أوجه : الأول أن المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكليات .

لصدق العلم بالنحو
وبغيره فكل فقه علم
وليس كل علم فقه
(والعلم معرفة العالم)
أى إدراك ما من شأنه
أن يعلم

الثاني العلم يستعمل في المركبات والمعرفة في البسائط ولذا يقال عرفت الله ولم يقل علمته. الثالث للمعرفة تطلق على الإدراك الذي بعد الجهل وعلى الأخير من إدراكين بشئ واحد تخلف بينهما عدم ولا يطلق عليهما العلم حيث لا يصح حمل المعرفة عليه. السادس إن أراد بالمعرفة العلم كان تفسيراً للشئ نفسه أو غيره فلا دليل عليه. السابع إن أراد بالمعرفة الإدراك الجازم لم يصدق على الفقه لأن الفقه ظن كما صرح به الشارح فأشار الشارح إلى جواب جميع ما ذكره قوله أي إدراك ما من شأنه أن يعلم ووجه الدفع أن المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فلا يلزم الاستدراك ولا تحصيل الحاصل ولا الدور لأن الدور مبنى على أن المراد بالمعلوم المعلوم بالفعل وليس كذلك بل المراد للمعلوم بالامكان فيصير المعنى معرفة المعلوم بالامكان لكن هذا الجواب بالنسبة للدور غير مسلم لأنه من جهة أخذ المعلوم في تعريف العلم وهو لازم سواء أردنا بالمعلوم المعلوم بالفعل أو بالامكان فالأولى له أن يقول في جوابه لأن الدور هنا منفك لاختلاف جهة التوقف لأن توقف العلم على المعلوم من جهة التعريف وتوقف المعلوم على العلم من جهة الاستشقق وأن المراد بالمعرفة مطلق الإدراك فلا يخرج شئ مما ذكر في الثالث من الاعتراضات ويصح الحمل فلا يرد ما في السابع من عدم صدق المعرفة على العلم لصدق المعرفة بهذا المعنى على العلم ويصح تفسير العلم بالمعرفة بهذا المعنى فلا يكون من تفسير الشئ نفسه ولا بغيره بل من تفسير المعرف بالتعريف فلا يرد ما في السادس وإنما عرف العلم هنا لأنه جنس في تعريف أصول الفقه بالمعنى التي ولا تعرف حقيقة الشئ إلا بمعرفة جنسه وللإشارة إلى أن أصول الفقه التي قد عرفت كل واحد من جزأيه من جنس العلم (قوله على ما هو به) أي على الوجه الذي هو به في الواقع والمراد بالواقع ما في نفس الأمر بقطع النظر عن الأذهان وخروج حيث لا يمكن الجدل المركب لأنه إدراك شئ على خلاف الواقع كعلم النصارى أن عزيراً ابن الله فإنه غير مطابق للواقع وقد يقال إن تعريف المصنف يشمل الظن والشك والوهم إذا كان مطابقاً للواقع لما عرفت أن المراد بالمعرفة الإدراك وهو شامل لما. ويجب أن المراد بالإدراك في كلام الشارح الإدراك الجازم فكأنه قال العلم الإدراك الجازم المتعلق بما من شأنه أن يعلم لكن هذا ينقل ما عرفت أن المراد بها مطلق الإدراك إلا أن يقال إنه من التعريف بالأعم أو يخرجها بقوله على ما هو به الخ ويراد على ما هو به المراد لأن الشئ إذا أطلق ينصرف للكمال (قوله في الواقع) وأعلم أن الواقع ونفس الأمر عبارتان عن معنى واحد وهو علم الله أو الوحد المحفوظ أو المبادئ العالية أو ما يجده العقل بضرورة أو دليل أو نفس الشئ على اختلاف بينهم في معناه مذكور في محله واقتصر السيد في حاشية شرح المطالع على الأخير فقال وأما نفس الأمر فهي نفس الشئ والأمر هو الشئ ومعنى كون الشئ موجوداً في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته أي ليس بوجوده وتحققه وثبوته متعلقاً بفرض فإرض أو اعتبار معتبر مثلاً الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها سواء وجد فإرض أو لا فرضها أولاً فهو أعم مطلقاً من الخارج وكل موجود في الخارج موجود في نفس الأمر ولا عكس وأعم من وجه بالنسبة للوجود الذهني لا مكان اعتقاد الكواذب كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الأمر ومثل ذلك يسمى ذهنياً فرضياً وزوجية الأربعة موجودة فيهما معا ومثلها يسمى ذهنياً حقيقياً فلا أول محل أفراد الذهن. والثاني محل اجتماعهما وينفرد نفس الأمر كزيد الموجود خارجاً قبل معرفته فإنه موجود خارجاً لاذنه وكألا شياء الموجودة خارجاً إذا لم تدرك حقائقها (قوله كإدراك الإنسان الخ) هذا مثال لمعرفة المعلوم على ما هو به في الواقع من التصور وذلك لأننا إذا تصورنا الإنسان بأنه حيوان نطلق كان هذا التصور موافقاً لما هو في الواقع ومثال التصديق كإدراك أن

(على ما هو به في الواقع)
كإدراك الإنسان بأنه
حيوان نطلق

الانسان قابل للكتابة فان هذا التصديق موافق لما هو به في الواقع (قوله والجهل) لما عرّف العلم شرع يعرف الجهل الذي هو ضده ليمتاز غاية الامتياز (قوله تصور الشيء) أي المعنى مطلقا عرضا كان أوجرما ولما كان التصور يطلق تارة على مقابل التصديق وهو الأشهر والمراد عند الإطلاق كان المراد بالتصور في كلامه التصور الذي هو مقابل التصديق فبرد عليه حينئذ أن الجهل كما يتعلق بالتصور يتعلق بالتصديق فلا يكون التعريف جمعا لأفراد العرف . فأجاب الشارح عن هذا الاعتراض بتفسيره بالادراك فعلى هذا يكون الجهل وجوديا مضادا للعلم لصدق حدّ الضدين عليهما وهو الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف خلافا للمعتزلة في قولهم إنهما مثلان فامتناع الاجتماع بينهما إنما هو للمائلة للمضادة والاحتجاج لكل من القولين مبين في محله من كتب الكلام البسطة فلا يصدق على الجهل البسيط وهو عدم العلم بما غاب عنا في تعبيره هنا بالتصور وفي تعبير العلم بالمعرفة ما لا يخفى من الحسن حيث أثبت للعرفه هناك وجعل ما هنا مجرد تصور أي حصول شيء في ذهنه لاحقيقة له بالنسبة للواقع (قوله أي إدراكه) أي الشيء مطلقا سواء كان ذلك الإدراك تصديقا كما في إدراك النسبة على وجه القبول والاذعان أو إدراكه إدراكا تصوريا سواء كان هذا الإدراك مستندا إلى شبهة أو تقليد أولا فليس الثبات معتبرا فيه (قوله ماسوى الله) أي من الأجرام والأعراض (قوله قديم) أي بذاته وصفاته كاذب إلى ذلك منهم أرسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا الأجسام تنقسم إلى فلكيات وعنصرية أما الفلكيات فأنها قديمة بموادها وصورها وأعراضها إلا الحركات والأوضاع الشخصية فأنها حادثه قطعا ضرورة أن كل حركة شخصية مسبوبة بأخرى لا إلى نهاية وكذا الأوضاع التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فقديم لأن مذهبهم أن الأفلاك متحركة حركة مستمرة من الأزل إلى الأبد فلا سكون أصلا . وأما العنصرية فقديم بموادها وصورها الجسمية بنوعها وذلك لأن المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وصورها النوعية وبجنسها وذلك لأن مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن تكون معها واحدة منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه لكن صور الشخصية في الصور الجسمية والنوعية والأعراض المختصة المينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية اه مواقف وقد كفروا بتلك العقيدة فقوله ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية أي كما يقال إن نوع الفأر حدث مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا عند عدم استمراره كذلك ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلانهاية وذهب من قبل أرسطو إلى قدم ذاتها دون صفاتها وتوقف جالينوس وتفصيل مذاهبهم في كتب الكلام ولا داعي إلى ذكره هنا مع كون القصد الاختصار بقدر الامكان (قوله وبعضهم) أي الأصوليين أو العلماء (قوله هذا الجهل) أي العرف بما تقدم (قوله بالمركب) وإنما سمي مركبا لأن صاحبه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه فهذا جهل آخر تركبا معا وما أحسن قول بعضهم فيه : جهلت وما قدرى بأنك جاهل ومن لى بأن تدرى بأنك لا تدرى

وقول بعضهم :

قال حمار الحكيم يوما لو أنصف الدهر لكنت أركب

(والجهل تصور الشيء)
أي إدراكه (على
خلاف ما هو به في
الواقع) كما إدراك
الفلاسفة أن العالم وهو
ماسوى الله تعالى قديم
وبعضهم وصف هذا
الجهل بالمركب وجعل
البسيط

لأنه جهل بسيط وصاحي جاهل مركب

(قوله عدم العلم بالشيء) أي مما من شأنه أن يكون عالما فلا يرد عليه أنه يقتضي اتصاف الجاهل بالجهل لأنه ليس شأنه العلم ويقرب منه السهو وكأنه جهل بسيط لأن سببه عدم استنبات التصور فذا نبه اهتبه وكذا الغفلة لأن سببها عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذا الدھول لأن سببه عدم استنبات التصور لحيرة ودهشة والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا والفرق بين السهو والنسيان أن الأول زوال الصورة عن الملكة مع بقائها في الحافظة. والثاني زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها إلى سبب جديد فيكون الجهل البسيط مقابلا للعلم مقابلة لعدم الملكة (قوله لا يسمى جهلا) أي لعدم وجود التصور المشروط في تعريف الجهل المتقدم وعدم شموله لذلك لا يضر للصنف لأن تعريفه لخصوص المركب الذي هو ضد العلم لا ما يشملهما حتى يرد عليه هذا (قوله والعلم الضروري) هذا مرتب على محذوف التقدير العلم الحادث ينقسم إلى ضروري ومكتسب وإنما انحصر العلم فيهما لأنه لا يصح أن يكون الكل نظريا لما يلزم عليه من التسلسل إن تابع إلى غير نهاية أو المورثان رجع إلى الأول وما باطلان يمنعان الاكتساب فيلزم أن لا يمكن اكتساب بشيء أصلا وهو باطل بداهة ولا الكل ضروريا بداهة وجود الاحتياج إلى النظر في بعض التصورات والتصديقات كتصور الروح والتصديق بأن العالم حادث فزعم أن يكون البعض ضروريا والبعض نظريا وعرف القاضي أبو بكر الباقلاني الضروري بأنه الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجحد إلى انفكاكه عنه سبيلا كالعلم بحجوز الجائزات واستحالة المستحيلات ومعنى هذا أنه ما لا يكون تحصيله مقصورا للمخلوق فإذا لم يكن تحصيله مقصورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالحسوس بالحواس الظاهرة والبدهي ما يثبت بمجرد العقل أي يثبت بمجرد التفاته إليه من غير استعانة بحس أو غيره تصورا كان أو تصديقا فهو أخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقذور تحصيله بالقدر الحادثة. وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح. والحاصل أن العلم يوصف بالضروري وهو ما لا يقع عن نظر واستدلال ويرادفه البدهي على القول بأنه ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال. وأما على القول بأنه ما لا يحتاج إلى شيء أصلا فيكون أخص منه لانفراد الضروري بالحسنيات والتجريبيات لتوقفها على الحس والتجربة ويوصف بالكسبي وهو ما كان يكسب العبد سواء كان ذلك الكسب بالنظر فهو النظري أو بغيره كالعلم الحاصل بالابصار المقصود ممن كان مغمضا عينيه ففتحهما قصدا فهو مكتسب للعبد بفتح عينيه ولكنه داخل في الضروري بالمعنى المتقدم فلما دخل هذا في الضروري بقي الكسبي الحاصل بالنظر فلهذا حصر الصنف العلم فيهما. وأعلم أن الضروري كما يستعمل في مقابلة النظري ويضر بما تقدم كما هنا يستعمل في مقابلة الاكتسابي ويضر بما لم يكن للعبد فيه كسب وهو بهذا المعنى أخص منه بالمعنى الأول لانفراده في العلم الحاصل بالابصار المقصود ممن كان مغمضا عينيه ففتحهما قصدا فانه ضروري على الأول دون الثاني لأنه مكتسب للعبد بفتح عينيه (قوله ما لا يقع عن نظر واستدلال) فإن قلت إن هذا التعريف غير مانع من دخول غير العرف في التعريف لشموله التقليد والظن في الجملة مع أنهما لا يسميان علما وإعمال يصدق على كل واحد منهما أنه ما لم يقع عن نظر واستدلال. قلنا إن ما في التعريف واقع على العلم بدليل ظهور اعتبار القسم في كل قسم أي الضروري علم لم يقع عن نظر واستدلال فخرج ما ذكر لأنهما ليسا علمين (قوله بأحدى الحواس الخمس) وإنما عبر بالباء دون اللام للتنبيه على ما اتفق عليه المحققون من أن المدرك للكماليات

عدم العلم بالشيء كعدم علمنا بما تحت الأرضين وبما في بطون البحار وعلى ما ذكره الصنف لا يسمى هذا جهلا (والعلم الضروري ما لا يقع عن نظر واستدلال) كالعلم الواقع بأحدى الحواس الخمس

والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين لكن اختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلاتها والأول هو من نصب المتكلمين والثاني هو المشهور عن الحكماء وأما الجزئيات المجردة عن المادة بأن لا تكون جسما ولا داخلية في الجسم كالعقول والنفوس الفلسفية والفهمات الجزئية كجزئيات الوجود والامكان فانها ترسم في النفس ومنهم من ذهب إلى أن النفس لا تدرك الجزئيات وبسط ذلك وما يتعلق به في محله من كتب الكلام . والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة (قوله الظاهرة) احتراز به عن القوة الباطنة وهي كما قالت الحكماء خمسة وزعموا أن في الدماغ ثلاث تجاويف ففي التجويف الأول قوتان وفي الثاني قوة واحدة وفي الثالث قوتان . وهي الحس المشترك وهي قوة في مقدم التجويف الأول الذي على مقدم الدماغ يدرك بها جميع ما تدركه الحواس بعد غيبة المادة فكأنها حوض ينصب فيه العيون الخمسة . والخيال وهي قوة حافظة لما يدركه الحس المشترك وخزانة له وهو في مؤخر التجويف الأول . والقوة المتصرفة وهي قوة مودعة في التجويف الثاني يلي الأول مستطيل بين الأول وبين الأخير وهي تصرف في الصور التي تأخذها من الحس المشترك والمعاني التي تأخذها من الوجود بالترصيب والتفريق وتسمى باعتبار أخذها من الحس المشترك المفكرة وباعتبار أخذها من الوجود مخيلة كتصوير انسان بلا رأس وعداوة الحبيب وصداقة العدو وغيرها . والواهمة وهي قوة مودعة في مقدم التجويف الذي يلي تجويف المتصرفة وهي تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو . والحافظة وهي في مؤخر التجويف الثالث في مؤخر الرأس وهي حافظة لما تدركها الواهمة وخزانة لها وكلها لم يقب دليلها عند أهل السنة لأنه مبني على أن العقل لا يدرك الجزئيات وهو باطل بل الكل عندهم مدرك بالعقل بواسطة الحواس الظاهرة ومحفوظ بالعقل ودليل كل وجوابه في كتب الكلام كالمواقف من أراد الاطلاع عليه فليراجع من محله (قوله السمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقر الصباغ تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء التكيف بكيفية الصوت إلى الصباغ بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند الوصول والبصر قوة مودعة في العصبين المجوئين اللتين تتلاقيان ثم تفرقان فيتاذايان إلى العين يدرك بها الأصواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى عند إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم قوة مودعة في الزائدين النابتين من مقدم الدماغ الشبهتين بخلق السدى يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء التكيف بكيفية ذى الرائحة إلى الخيشوم والنوق هو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللامبية التي في الفم بالطعوم ووصولها إلى العصب واللس هو قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وكل حاسة منها تطلع على ما وضعت هي له ويخلق الله الإدراك عند استعمال ذلك من غير توقف على شيء (قوله فانه يحصل الخ) فيه تعليل الشيء بنفسه إذ إحساس النفس بهذه الحواس هو حصول العلم بواسطتها أي تكيفها به بذلك وكان الأولى أن يقول فانه يحصل بها إلا أن يريد بالاحساس بها التحصيل (قوله وأما) عطف على قوله والعلم الضروري وإنما زاد أمامه أن مقتضى الظاهر أن يقول والعلم المكتسب لثلاث توهم عطفه على مدخول الكاف في قوله كالعلم الخ كذا قيل أو نقول إنه معطوف على جملة معذونة معاومة من المقام التقدير هذا تعريف العلم الضروري وأما العلم المكتسب الخ (قوله فهو الموقوف) أي التوقف

الظاهرة وهي السمع
والبصر والشم والشم
والنوق فانه يحصل
بمجرد الاحساس بها
من غير نظر واستدلال
(وأما العلم المكتسب
فهو الموقوف

حصوله على النظر وهذا مبنى على القول بأن الكسب لا يمكن إلا بالنظر لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدرا سواه لأن الإلهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها إلى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى أن طريقه مقدور حيثئذ النظرى على هذا القول هو كسبي وبعضهم يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه فيكون النظرى حيثئذ أخص من الكسبي لكنه يلزمه عادة باتفاق الفريقين (قوله الوقوف على النظر والاستدلال) فإن قلت هذا التعريف غير مانع لشموله العلوم المتوقف على النظر والاستدلال . قلنا إن الحاصل بالنظر والاستدلال صورته لا ذاته فلم يصدق عليه الوقوف حصوله بذاته عليهما ، أو قول إن الوقوف صفة لموصوف محذوف التقدير العلم الوقوف لاعتبار القسم في كل قسم فلا يصدق العلم على العلوم . فإن قلت إن العلوم المذكور قد يكون علما إذ العلم قد يصير معلوما فلا يخرج الموصوف المذكور لحصوله بذاته . وأجيب بأنه باعتبار كونه علما حاصل بذاته فيكون من أفراد المعرفة وباعتبار كونه معلوما حاصل بصورته فيكون خارجا عنه ومن هذا يعلم أن العلم إذا صار معلوما بدون نظر واستدلال لا يرد على تعريف الضرورى السابق لأنه باعتبار كونه علما حاصل بذاته ومن أفراد الضرورى وباعتبار كونه معلوما حاصل بصورته وخارج عنها ولا يخفى أن العلم ينقسم إلى ضرورى ومكتسب شامل للتصور والتصديق وإن كان كلام المصنف قد لا يشمل التصور لعدم صدق الاستدلال بالنسبة إليه (قوله فانه موقوف) أى فان العلم بأن العالم حادث موقوف (قوله على النظر فى العالم) وهو ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ولذا يقال له علم لأنه علم على وجود الصانع فأشيعت فتحة العين فتولت الألف فصار عالم . وكيفية النظر أن يقال العالم أجرام وأعراض لأنه ان قام بذاته جرم وإلا فعرض وكل منهما حادث فينتج أن العالم حادث ثم إن الدليل نظرى لاحتياج كل من حدوث الأجرام والأعراض إلى دليل فننظر فى الأجرام وما يلزمه مما يناسب الحدوث فوجدناه يلزم التغير بالملاحظة فنحكم بأن الأجرام متغير ونحكم على التغير بأنه حادث لأن الذى يتصف بالتغير لا يصح أن يكون قديما لأن القديم لا يقبل التغير وإلا لكان حادثا فلزم أن يتصف به الحادث إذ لا واسطة بينهما فيثبت أن الجرم حادث فيبقى علينا إثبات حدوث الأعراض فنقول: إن الأعراض ملازمة للأجرام الحادثة وملازم الحادث حادث فقد ثبت كل من الدعوتين وتركيب الدليل هكذا العالم متغير وكل متغير حادث ينتج العالم حادث وإنما أتيج ذلك لأننا قد حكمنا على العالم بأنه متغير فيكون من أفراد المتغير وحكمنا على المتغير بأنه حادث فلزم منه الحكم على أن العالم حادث لأنه يلزم من الحكم على الكل أن المتغير الحكم على جزئه أعنى العالم (وقوله فينتقل إلخ) أى فينتقل العلم من تغير العالم إلى حدوثه أى لأن التغير من سمات الحدوث لاستحالة على القديم فيثبت للحادث إذ لا واسطة (قوله من تغيره) أى تغير العالم كزوال الحركة بعد طروق السكون وزوال الظلمة بطروق النور وعكسهما (قوله والنظر) لما كان من أجزاء تعريف كل من العلم الضرورى والمكتسب النظر احتاج إلى تعريفه لأن معرفة المعرفة لا يكون إلا بعد معرفة أجزاء التعريف فقال النظر أى اصطلاحا أما لغة فهو الابصار والانتظار وتقليب الحقائق والرؤية وبهذا المعنى يتعدى إلى ، والرأفة والرحمة وبهذا المعنى يتعدى باللام ، والتأمل والاعتبار وبهذا المعنى يتعدى إلى . قال بعضهم النظر إذا استعمل بنى يكون بمعنى الفكر وبأى بمعنى الرؤية وباللام بمعنى الرحمة وبأى بمعنى الغضب وبين معنى الحكم كقولك نظرت بين القوم أى حكمت بينهم

على النظر والاستدلال)
كالعلم بأن العالم حادث
فانه موقوف على النظر
فى العالم وما شاهده فيه
من التغير فينتقل من
تغيره إلى حدوثه
(والنظر)

(قوله الفكر) وهو حركة النفس في العقولات أى انتقالها فيها انتقالا تدريجيا قصديا والعقولات كل ما لا يدرك هو ولا أجزاءه بأحدى الحواس الخمس قال السيد ولعل المراد بالمعاني هنا هي العقولات المقابلة للحسوسات الشاملة للوهميات لأن الفكر بهذا المعنى هو الذى عد من خواص الانسان اه وخرج بقوله تدريجيا الدفى كالحس وهو الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة وإن خرج بالقصدي أيضا بناء على أنه لا يكون قصديا على ما قال بعضهم إنه الأشبه وإن نوزع فيه وخرج بقوله قصديا غير القصدي كالانتقالات فيما يتوارد من العقولات بلا اختيار كما فى المنام فلا يسمى واحد منهما فكرا وأما حركتها فى الحسوسات فتخييل (قوله فى حال المنظور فيه) أى كالحديث الذى هو من أحوال العالم فهو محمول على مجرد حركة النفس وعلى أن المراد بحال المنظور فيه هو العقولات المقابلة للحسوسات المذكورة لا مطلق العقولات لكن هذا قد ينافيه قول الشارح السابق وما شاهدته فيه إذ المشاهد إنما هي الحسوسات إلا أن يقال إن المشاهد ما يدل على ذلك المعقول فيكون قوله ما شاهدته أى شاهد ما يدل عليه ثم إن محل وقوع الحركة الفكرية هو المعلومات لا العالم وهذا مفهوم من قول المصنف فى حال المنظور فيه إذ حاله هو المعلوم كالتغير لا العلم وهذا مذهب الجمهور وذهب الامام الرازى إلى أنه العالم لا المعلومات. فان قيل يرد على الجمهور ما صرح به السيد فى حواشى العضدية من أن انتقال الفكر حركة فى الكيفية النفسانية التى هي الصور المعقولة فتنتقل النفس به من ملاحظة صورة إلى أخرى لأن المعلومات قد تكون جواهر فتمتنع أن تكون كيفية لأنها من أقسام الأعراض. ويمكن أن يجاب أن مراده بقوله حركة فى الكيفية ما كان بالتبع لا بالذات لأن الحركة تقع أولا وبالذات فى المعلومات وثانيا وبالتبع فى العلوم والعالم من قبيل الكيفيات وينبى ذلك على القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات وأن الموجود فى الذهن عين المعلوم لا الشبح والمثال وهو القول الآخر. واعلم أن الوجودات أربع وجود فى البنان بالكتابة ووجود فى اللسان بالعبارة ووجود فى الجنان بالتصور ووجود فى العيان بالتحقق خارجا ونظمه السيوطى فقال :

مراتب الوجود أربع فقط حقيقة تصور لفظ نطق

(قوله ليؤدى إلى الخ) دفع بهذا ما يرد على كلام المصنف من أن مجرد الفكر فى حال المنظور فيه لا يكون نظرا فى الاصطلاح. فأجاب بأن المراد الفكر لأجل التأدى إلى المطلوب ولو بحسب الظن والاعتقاد والمراد بحال المنظور فيه خصوص ما يناسب المطلوب من بين أحواله (قوله إلى المطلوب) من علم تصوورى أو تصديق يقينى أو ظنى. فيه أن التقييد بقوله ليؤدى الخ يقتضى أن الاستدلال الثانى لا يسمى نظرا لأنه ليس للتأدى وإلا لزم تحصيل الحاصل. ويجاب بأن المراد بالتأدى الذى شأنه أن يؤدى ويوصل إلى المطلوب سواء وصل بالفعل أم لا فيتناول النظر الصحيح والفاصل وإنما كان شأنه أن يؤدى إلى المطلوب لوجود المناسبة بينه وبينه ولو فى اعتقاد المستدل. واهل أن الفكر هو انتقال النفس فى المعانى مطلقا وأن أحد قسميه النظر وإن كان المشهور ترادفهما كما صرح به السيد وغيره وبيان كون النظر أحد قسميه أن المطلوب الذى يراد تحصيله لا بد أن يكون مجهولا بوجهه وإلا كان فى تحصيله تحصيل الحاصل المحال وأن يكون معلوما بوجهه. إلا لم يمكن طلبه لأن طلب المجهول المطلق محال وإن كان معلوما من وجه فلا يمكن تحصيله من أى معلوم بل لا بد من تعيين معلومات مترتبة فيما بينها بهيئة مخصوصة يعرض لها بسبب ذلك الترتيب شعور بأمر ما تصوورى أو تصديق وإذا حاولنا تحصيله على وجه أكمل فلا بد أن يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم إلى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة للمطلوب تسمى مبادئه مثلا

هو الفكر فى حال
المنظور فيه) ليؤدى
إلى المطلوب

الانسان متصور لنا بوجه كالضحك فاذا اردنا تصوّره بوجه آخر توجهنا الى مافي خزانة الخيال من الصور فوجدنا مما يناسبه الحيوان والناطق فبيناها من بين المعلومات وربيناها بأن قدمنا الحيوان على الناطق ثم التفتنا اليهما على هذا الوجه فحصل صورة لم تكن حاصلة وهي مجموع المركب منهما من حيث المجموع وهو الانسان وكالعالم فانه معلوم لنا من وجه كونه موجودا فاذا اردنا التصديق بحدوثه توجهنا الى المخزونات فوجدنا فيها أن العالم يتغير وأن كل متغير حادث فربيناها على الوجه المخصوص فحصلنا على الوجه الذي لم يكونا عليه هكذا العالم متغير وكل متغير حادث فحصل لنا العلم بأن العالم حادث فالتنظر مجموع هذه الأمور والفكر هذه الحركات (قوله طلب الدليل) أي تحصيل التصديق بما يستلزم المطلوب ولو بحسب الظن والاعتقاد دون الواقع فيشمل الاستدلال الفاسد من حيث ذاته (قوله إلى المطلوب) أي من علم أو ظن ولو أريد بتأديته إلى المطلوب أن يكون بحيث يقصد بمثله التأدية إلى ما ذكر وأريد بالمطلوب أعم من العلم والظن لتشمل الالتفات الجديد أي الدليل الحاصل من غير تطلب والزام الخصم بالدليلين وإن أدى كل واحد منهما إلى المطلوب (قوله فمؤدى النظر والاستدلال واحد) لأن المراد بالفكر في حال المنظور فيه المعرفة به النظر هو طلب النفس له من معقولاتها المخزونة عندها في الخيال بالاستعراض للقوة التصرفية ليرسم فيها فيقتل منه إلى المطلوب وهو مؤدى طلب الدليل المعرفة به الاستدلال ثم في إطلاق النظر والفكر على الطلب للذكور تجوز إذ الفعكس حقيقة إنما هو حركة النفس في العقولات أي ارتسامها فيها بالاستعراض المذكور لأن الحركة من مقولة الكيف والنظر ملاحظة العقول عند ذلك ولكن لما كان بينهما وبين الطلب المذكور من التلازم أطلاقا عليه . ولقاتل أن يقول إن كون مؤداهما واحدا ممنوع لأن الحد لا يسمى دليلا في اصطلاح الأصوليين لأنه في اصطلاحهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري فخرج بالخبري المطلوب التصوري فلا يصدق الاستدلال على طلب الحد بل يكون مؤدى النظر أعم . إلا أن يحاج بأن المراد الدليل بالمعنى اللغوي بقرينة ذكره بعد الاستدلال مع أخذه فيه إن سلم تناوله لغة للحد أو يقال إن مؤداهما واحد في الجملة أو باعتبار اصطلاح آخر في الدليل بحيث يتناول الحد . فان قلت إن أخذ المنظور فيه في تعريف النظر دور . أجب بأن الجهة منفكة كما مر في تعريف العلم (قوله وجمع المصنف) جواب عما يقال إذا كان مؤداهما واحدا فما الفائدة في جمعه . فأجاب بأن الجمع لافادة التأكيد (قوله في الاثبات والنفي) أراد بالاثبات الجمع بينهما في تعريف العلم المكتسب حيث قال فهو الموقوف على النظر والاستدلال وبالنفي الجمع بينهما في تعريف العلم الضروري حيث قال مالايقع عن نظر واستدلال وقدم الشارح ذكر الاثبات على النفي لأن الاثبات أشرف وعكس المصنف لأن النفي من توابع الضروري وهو أشرف من المكتسب إذ هو أقوى منه لبعده عن الخطأ (قوله والدليل) لما ذكر المصنف الدليل في تعريف الاستدلال والمعرفة لا يعرف إلا بمعرفة أجزاء التعريف شرع يعرف الدليل فقال الدليل هو المرشد وهو يطلق حقيقة على الناصب لما يرشده ويطلق مجازا على ما به الارشاد وهو المراد هنا بدليل قوله لأنه علامة عليه حينئذ يقال قد دخل المجاز في هذا التعريف . وهو لا يجوز . ويحاج بأن تعريف الدليل بما ذكر عقب تعريف الاستدلال بطلب الدليل قرينة على إرادة المعنى الثاني إذ هو المناسب للمعنى الاستدلال المذكور . واستشكل أيضا بأن منيع كلام المصنف والشارح أن المراد بالدليل المعنى الاصطلاحي مع أن التعريف الذي ذكره ليس للمعنى الاصطلاحي لأن معناه الاصطلاحي عندهم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري كما تقدم لك . ويحاج بأن الدليل

(والاستدلال طلب
الدليل) ليؤدى إلى
المطلوب فمؤدى النظر
والاستدلال واحد
وجمع المصنف بينهما
في الاثبات والنفي
تأكيدا (والدليل
هو المرشد إلى
المطلوب)

بهذا ينطبق على معناه الأصولي وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ووجه الانطباق أن ما به الارشاد يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري (قوله لأنه علامة) أشار بهذا التعليل إلى أنه ليس المراد بالمرشد ما يقابل من معناه الحقيقي وهو الناصب لما يرشد به بل المراد ما به الارشاد فما هو علامة على المطلوب هو ما به الارشاد قال بعضهم المرشد هو العلامة المؤدية إلى المطلوب كالكتاب والسنة دون الناصب ودون الدال كره (قوله والظن) لما عرف العلم وبين أقسامه ومن العلوم أن معرفة العلوم على ما هو به في الواقع يقتضي الجزم به وعدم صحة تغيره أراد أن يبين الإدراك الذي يصح تغيره وهو قسم ومقابل له فقال والظن (قوله تجوز أمرين) والمراد بالتجوز هنا التردد كما يأتي أي إذعان إمكان وقوع كل منهما بدلا عن الآخر بالامكان الخاص تجوزا ظاهرا في كل منهما مع كون أحدهما أظهر لا الجواز العقلي وهو ما لا يستحيل في العقل وجوده ولا عدمه كتجوز الحركة أو السكون في الجرم كما قد يتوهم والمراد بالأمرين الثبوت والنفي وبه يندفع ما يقال إن حق الصنف أن يقول تجوز الأمرين أو الأمور لأن التجوز كما يقع في الأمرين يقع في الأمور كأن يجوز وقوع التسبيح والتحميد والتكبير مع كون الأظهر عنده وقوع بعضها واحدا أو اثنين فلا يشمل كلام الصنف مع أنه من أقسام الظن (قوله أحدهما أظهر من الآخر) يقتضي أن الآخر ظاهر أيضا ولا يقال إنه يؤخذ من قوله أحدهما أظهر من الآخر تجوز بقاء البحر بحاله وانقلابه دما مثلا إذ كل منهما جائز الوقوع عقلا وأحدهما وهو بقاؤه بحاله أظهر مع أن ذلك ليس من قبيل الظن لأن البقاء بحاله معلوم لنا علما عاديا والانقلاب خفي عند العقل في مجاري العادات فلا يصدق ظهور التجوز في كل منهما وتعريف الظن بما ذكر تعريف باللازم . وأما تعريفه بالحقيقة فهو إدراك الراجح من أحد الأمرين المستلزم للتجوز وأسقط الصنف الوهم مع أنه من أقسام تجوز الأمرين لعدم ترتب الأحكام عليه بخلاف الظن والشك (قوله عند المجوز) أشار بهذا إلى أن العبرة بالأرجحية أرجحيته عند المجوز وإن لم تكن أرجح عند غيره أولم يطابق الواقع (قوله والشك تجوز) أي إذعان إمكان وقوع كل من الأمرين على التعاقب من غير مرجح لأحدهما عن الآخر عند المجوز وإن كان أحدهما أرجح عند غيره أو في الواقع والوهم تجوز الأمرين مع اعتقاد مرجحية أحدهما فهو مقابل للظن لأن الظن إدراك الطرف الراجح وإدراك مقابله أعنى للرجوح هو الوهم وكل من العلم والظن والشك والوهم من أقسام الحكم بمعنى التصديق على ما نلقاه في جمع الجوامع لأنه إن كان جازما مطابقا للواقع عن موجب لا يقبل التغير فعلم أو يقبله فاعتقاد صحيح إن وافق الواقع أو اعتقاد فاسد إن لم يطابق الواقع وإن كان غير جازم فإن كان المدرك الطرف الراجح فظن أو الطرف المرجوح فوهم أو على السواء فشك (قوله فالتردد) لإيضاح لكلام الصنف بالمثل مع بيان أن المراد بالتجوز في كلامه التردد فإطلاق الظن على ذلك تجوز إذ الظن من أقسام الحكم على أحد الأمرين المجوزين الراجح منهما وكذا إطلاق الشك عليه بناء على ما جرى عليه في جمع الجوامع ونقله الشارح في شرحه عن الصنف والفزلي وغيرهما من أنه من أقسام الحكم أما على مقابله الذي نقله الشارح في الشرح المذكور عن بعضهم من أنه نفس الراجح أو المرجوح أو المساواة وهو التحقيق فلا تجوز (قوله ظن) أي مسمى به وهذا على ظاهر التعريف السابق وقد تقدم أن الظن ملازم هذا التردد لانفسه أعنى إذعان الثبوت أو الانتفاء والوهم يقابله (قوله وأصول الفقه) أي المذكور في قوله السابق أول الكتاب من أصول الفقه. ولما عرف الصنف أصول الفقه بالمعنى الإضافي أراد أن يبين تعريفه بالمعنى اللغوي للشرح بمدحه حيث كان أصلا لأحكام الشريعة وأشار الشارح إلى هذا المراد بقوله

لأنه علامة عليه
(والظن تجوز أمرين
أحدهما أظهر من
الآخر) عند المجوز
(والشك تجوز
الأمرين لا مزية
لأحدهما على الآخر)
عند المجوز فالتردد
في قيام زيد ونفيه على
السواء شك ومع
رجحان الثبوت
والانتفاء ظن (وأصول
الفقه) أي الذي وضع
فيه هذه الورقات

أى الذى وضع فيه الخ : أى الذى جعل فى سبب بيانه هذه الورقات التى هى الألفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة (قوله طرقة) أى أدلته. واعتراض بأمرين : الأول أن الضمير راجع لجزء العلم وهو الفقه وهو ممنوع . وأجيب بأن الضمير ليس عائدا عليه بمعنى جزء العلم بل عائدا على الفقه المشار إليه به أو عليه . باعتبار المعنى الإضافى على طريق الاستخدام . والثانى أن تعريفه تعريف بالموضوع لأن طرق الفقه أدلته التى هى الأمر والنهى وفعل النبى الخ وهو موضوع أصول الفقه لأنه يبحث فيه عن أحوالها العارضة لها وموضوع العلم غير العلم فلا يعرف به وكان من حقه أن يعرف بالمسائل أو إدراكها أو الملكة التى يدرك بها أو نحو ذلك لئلا يرد ذلك . وأجيب عن هذا الإيراد بأنه ليس المراد من طرق الفقه الأمر والنهى الخ بل المراد بطرقه القواعد الكلية كمنطلق الأمر والنهى للوجوب والتحريم ، ولا شك أن هذا ليس موضوع علم أصول الفقه بل مسائله الكلية ، وهذا التعريف من قبيل الرسم . والحاصل أن أصول الفقه هى المسائل الكلية للبحوث فيها عن أحوال أدلته بأن تجعل تلك الأدلة المفردة كالأمر والنهى وما ذكر معه موضوعات ويحمل عليها الأحكام التى هى من عوارضها النهائية وبما تقرّر انضح قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه النهائية (قوله على سبيل الاجمال) حال من الطرق أى حالة كون تلك الطرق على صفة هى إجمالها أى عدم تعيين متعلقها وهو الحكم الذى يثبت بها بأن لا تكون مرتبطة بحكم بعينه من كل الأحكام أو بعضها فالإضافة بيانية ووصفها بالاجمال بالمعنى المذكور وصف النى بحال متعلقه فيكون المراد بالطرق على سبيل الاجمال القواعد الكلية كقولهم الأمر للوجوب حقيقة والنهى للتحريم كذلك وفعل النبى والاجماع والقياس والاستصحاب وغير ذلك كاتقمت . والاجمال لئلا يختلط وعرفا عدم الإيضاح وكلاهما يلزمهما عدم التعيين ولا شك أن الأدلة الاجمالية غير معين فيها الجزئيات لعدم إشعار الكلّى بجزء معين (قوله كمنطلق) الأمر من إضافة الصفة للوصف أى الأمر للطلق وكذا ما بعده أراد بذلك القاعدة المشتملة على مطلق الأمر أى الذى جعل موضوعها مطلق الأمر ومحمولها كونه للوجوب والقاعدة التى جعل موضوعها مطلق النهى ومحمولها كونه للحرمة ، وعلى هذا القياس فيما بعده بدليل قوله من حيث البحث عن أولها الخ أى الخبر عن أولها بكونه للوجوب الخ لأن البحث الاخبار والحل ، فسقط اعتراض بعضهم بأن التمثيل بمطلق الأمر وما معه غير جيد لأنها مفردات فهى موضوع الأصول لانفسه لأن اسم كل علم يطلق على أحد معان ثلاثة وهى المسائل أو إدراكها على وجه التصديق المتعلق بها أو ملكة استحضارها أى القوة الحافظة من تكرار إدراك القواعد التى يقتدر بها على استحضارها بلا كسب ومطلق الأمر الخ ليس واحدا منها . وحاصل الدفع أنه قيد مطلق الأمر الخ بحقيقة البحث عنها والبحث الاخبار والحل فيفيد أن علم أصول الفقه هى الموضوعات التى وقع فيها البحث بالفعل كالأمر للوجوب والنهى للتحريم وهكذا ، أو يجاب بأنه على حذف مضاف التقدير كقاعدة مطلق الأمر وقاعدة مطلق النهى وتلك القاعدة هى مطلق الأمر للوجوب ومطلق النهى للتحريم وهكذا (قوله الأمر) أى طلب فعل قوله والنهى أى طلب ترك . والاجماع اتفاق الأئمة على أمر مستند له من الكتاب والسنة . والقياس الحلق أمر بأمر لجامع بينهما . والاستصحاب أى الحكم قد علم وسيأتى جميع ذلك (قوله من حيث البحث) قد عرفت أن هذا القيد لدفع ما يرد على كلامه أن مطلق الأمر الخ موضوع علم الأصول ولا يصح تعريف العلم بموضوعه ، فأجاب بأن المراد مطلق الأمر من حيث الاخبار عنه لا من حيث إطلاقه وذلك بأن يجعل تلك المفردات موضوعات ويحمل عليها الأحكام كالوجوب والتحريم كالم (قوله والباقي) أى

(طرقة) أى طرق الفقه
(على سبيل الاجمال)
كمنطلق الأمر والنهى
وفعل النبى صلى الله
عليه وسلم والاجماع
والقياس والاستصحاب
من حيث البحث عن
أولها بأنه للوجوب
والثانى أنه للحرمة
والباقي

فعل النى وما بعده (قوله بأنها) أى المذكورات من فعل النى وما بعده (قوله حجج) أى بصح
الاحتجاج والاستدلال بكل منها بشرطه (قوله وغير ذلك) عطف على الأمر والاشارة ترجع إلى
ما ذكر من الأمر وما معه وأراد بالتعبير نحو المطلق والمقيد والظاهر والمؤول والعام والخاص من حيث
البحث عن أولها بأنه يقبل التقييد وعن ثانيها بأنه يقدم على المطلق وعن ثالثها بأنه يقدم على المؤول
وعن رابعها بأنه لا يعارض الظاهر وعن خامسها بأنه لا يجزى فى الأفعال وما يجزى مجراها وعن
سادسها بأنه يقدم على العام (قوله محاسباتي) بيان للتعبير دفع به ما قد يتوهم من عدم تعرض المصنف
له . فإن قلت أى فائدة فى العطف مع أن هذا التعبير قد دخل تحت الكاف من قوله كطلق الأمر .
قلنا فائدته بيان الانحصار فى الخارج فى المذكورات ومجرد وقوع المصطوف عليه فى حيز الكاف
لا يقتضى ذلك لاحتمال كون الكاف باعتبار الأفراد الذهبية أو باعتبار كل واحد من المذكورات
بخصوصه (قوله مع ما يتعلق به) أى من الأحكام والشروط ومن الأمور المناسبة له فهو متعلق بسرائر
(قوله بخلاف طريقه على سبيل التفصيل) أى على سبيل وصفة هى التفصيل أى تعيين متعلقها
لارتباطها بحكم بعينه كوجوب الصلاة واستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب
وامتناع بيع بعض الأرز ببعض إلا مثلا بمثل يدا بيد وثبوت الطهارة عند الشك فى بقائها على
ماسياتي أمثلة ذلك وهذا محترز قوله على سبيل الاجمال (قوله نحو أقيموا الصلاة الخ) فيه أنه
يقتضى أن الأدلة التفصيلية ليست بقضايا لأنه لم يقيد بما يفيد أنها قضايا كما يفيد كذلك فى الاجمالية
حيث قال من حيث الخ وليس كذلك . وأجيب بأنه إن لم يقيد اعتادا على تقييده الاجمالية بما
يفيد ذلك ففعله نحو - أقيموا الصلاة - مثال محترز مطلق الأمر وهو الأمر التفصيلي (قوله ولا
تقربوا الزنا) مثال محترز مطلق النهي وهو النهي التفصيلي (قوله وصلاته صلى الله عليه وسلم)
مثال محترز مطلق فعل النهي وهو الفعل التفصيلي (قوله أخرجه) أى المذكور من الصلاة (قوله
والاجماع على أن الخ) مثال محترز مطلق الاجماع وهو الاجماع التفصيلي (قوله لهما) أى بنت الصلب
وبنت الابن والعصب لبنت الابن أخوها أو ابن عمها والعصب لبنت الصلب أخوها (قوله وقياس
البر) مثال محترز مطلق القياس وهو القياس التفصيل والجامع بينهما الاقتيات فى كل (قوله مثلا
بمثل) أى متماثلين إذا تعهدت علة الربا وجسه بأن يماثل أحدهما الآخر قدرا كيلا فى المكيل ووزنا
فى الموزون . أما إن اختلفت العلة كالقوت والدنانير فلا ربا أو اختلف الجنس فيشترط فيه التقابض
فقط كما هو مقرر فى الفروع (قوله يدا بيد) أى متقابضا أحمد جنس الربوى أو اختلف (قوله
واستصحاب الطهارة) مثال محترز قوله مطلق الاستصحاب وهو الاستصحاب التفصيلي (قوله لمن
شك) متعلق بالاستصحاب ، والمراد بالشك مطلق التردد الشامل للظن والوهم لا خصوص استواء
الطرفين لأن الأصل يستصحب فى جميعها لأن اليقين الذى هو الأصل لا يزال بكل واحد منها (قوله
فليست) تفريع على المخالفة (قوله وإن ذكر) جواب اعتراض عليه بأن قولك إن هذه ليست
من أصول الفقه يناهيه ذكر الأصوليين لبعضها فى كتب الأصول . وأجيب بأن ذكره لأجل التمثيل
لما تفرع على القواعد الكلية لا لكونه منها (قوله تمثيلا) أى لأجل تمثيل القواعد بها ولأجل
إيضاحها لا لكونها منها ، والمثال جزئى يذكر لإيضاح القواعد بخلاف الشاهد فانه جزئى يذكر
لإثبات القواعد (قوله وكيفية الاستدلال بها) عطف على طريقه أى لى أصول الفقه تلك الطرق
وكيفية الاستدلال بها (قوله من حيث تفصيلها) أى جزئياتها المعينة المفيدة للأحكام كالمعينة فى
قوله - أقيموا الصلاة - للوجوب فهو من جزئيات مطلق الأمر للوجوب ففيه إشارة لدفع الاعتراض

بأنها حجج وغير ذلك
محاسباتي مع ما يتعلق
به بخلاف طريقه على
سبيل التفصيل نحو
أقيموا الصلاة ولا تقربوا
الزنا وصلاته صلى الله
عليه وسلم فى الكعبة
كما أخرجه الشيخان
والاجماع على أن لبنت
الابن السدس مع بنت
الصلب حيث لا مصعب
لهما وقياس البر على
الأرز فى امتناع بيع
بعضه ببعض إلا مثلا
بمثل يدا بيد كما رواه
مسلم واستصحاب
الطهارة لمن شك فى
بقائها فليست من
أصول الفقه وإن ذكر
بعضها فى كتبه تمثيلا
(وكيفية الاستدلال
بها) أى بطرق الفقه
من حيث تفصيلها

على المصنف بأن صواب العبارة أن يقول وكيفية الاستدلال بجزئياتها التي هي طرق الفقه على سبيل التفصيل إذ المراد كيفية الاستدلال بها عند تعارضها ، وهذا لا يأتي في الطرق على سبيل الاجمال بل بقيد كونها على سبيل التفصيل بقرينة استحالته على سبيل الاجمال . وحاصل الجواب أنه ليس المراد بالاستدلال بها من حيث نفسها لأنها لا تعارض بل من حيث جزئياتها وهي الأدلة التفصيلية (قوله عند تعارضها) أي الطرق من حيث التفصيل ومثاله كتعارض حديثي البسطة والحمدلة وكيفية الاستدلال بهما عنده . بأن تقول إن تحديث البسطة محمول على الابتداء الحقيقي وحديث الحمدلة على الاضافي ، وكتعارض قوله عليه الصلاة والسلام « العنان وكاء السه لمن نام فليتوضأ » وقول أنس رضي الله عنه : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينامون ثم يصلون ولا يتوضئون ، فحمل الأول على غير الممكن مقعده من الأرض والثاني على الممكن (قوله لكونها ظنية) لتعليل التعارض أي إتمام حاصل التعارض في الأدلة لكون دلالتها ظنية أو الأدلة ظنية بخلاف القطعيين أو المختلفين (قوله من تقديم الخاص على العام) هذا بيان لكيفية الاستدلال وذلك بأن يخرج الخاص عن حكم العام (قوله والمقيد على المطلق) أي بأن يحمل ذلك المطلق على المقيد بأن يعتبر في حكمه ذلك القيد الذي للمقيد (قوله وغير ذلك) كتقديم المبين على المجمل بأن يجعل تفسيراً للمجمل والناسخ على المنسوخ . فان قلت إن هذه كلها مفردات لا قواعد كلية . ويجاب بحمل الكلام على المسامحة والتقدير من قواعد تقديم الخاص على العام (قوله وكيفية الاستدلال الخ) هذا جواب اعتراض تقديره أن من جملة أصول الفقه صفات المجتهد ، والمصنف تركها في هذا الحصر وقصرها على طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها ولم يذكر منها صفات المجتهد مع أنها منها وسيدكرها فيما يأتي بقوله ومن شرط الفقه . وحاصل الجواب أنه إنما تركها لأن كيفية الاستدلال تجرّ إلى صفات من يستدل بها وهو المجتهد فاكتمت بذلك كيفية الاستدلال عن ذكر صفات المجتهد وعبارة سم ولما ترك المصنف من أصول الفقه صفات المجتهد أي للسائل التضمنة لبيانها به الشارح عليها بقوله وكيفية الاستدلال بها أي بطرق الفقه المذكورة تجرّ إلى صفات من يستدل بها وهو المجتهد أي ما يشترط فيه من الصفات من حيث الاستدلال بها ويستلزمها لتوقف الاستدلال على الاستدلال وعدم تأهل كل أحد لذلك في ذكر كيفية الاستدلال فبني عليها لكن إن أريد أن فيه تنبيه عليها في نفسها أي من غير تنبيه على أنها من أصول الفقه وهو لا يفيد المطلوب من التنبيه على أنها من أصوله أو باعتبار أنها من الأصول وهذا هو المطلوب فمنوع أي لأن ذكر الاستدلال لا يفيده على ذلك إلا أن يدعى أن الظاهر أن ما يتوقف عليه الاستدلال على فروع الفقه من أصوله الموضوع لما يبنى عليه فليتأمل ويحتمل أنه تركها بناء على أنها ليست من الأصول كالحليل به (قوله تجرّ إلى صفات من يستدل بها) أي لظهور أن كل أحد لا يظهر على الاستدلال بها فلا يقدر على الاستدلال بها إلا من كان متصفاً بصفات الاجتهاد فالحجج إلى جعل القواعد الدالة على صفات المجتهد من جملة أبواب أصول الفقه (قوله فهذه الثلاثة) أي طرقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال وصفات المجتهد (قوله المسمى بأصول الفقه) أي اللقب به لإشعاره برفعة مقامه حيث كانت أصولاً للفقه الذي هو أشرف العلوم لأنه مجمع الخيرات والسلطات كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » فاللقب من الأعلام ، واختلف العلماء في أسماء العلوم أي من قبيل علم الشخص لأن القائم بزيد غير القائم بعمرو شخصاً أو من قبيل العلم الجنسي لأن القائم بزيد هو القائم بعمرو، والتمدد إسماعيل باعتبار الحمل والتحقيق أن أسماء العلوم كأسماء الكتب أعلام أجناس

عند تعارضها لكونها
ظنية من تقديم الخاص
على العام والمقيد على
المطلق وغير ذلك
وكيفية الاستدلال بها
تجرّ إلى صفات من
يستدل بها وهو المجتهد
فهذه الثلاثة هي الفقه
المسمى بأصول الفقه

وضعت لأنواع الأعراض التي تعددت أفرادها بتعدد المحل كالقائم يزيد وبعمره ودعوى تعدد
شخصه بتعدد محله تدقيق فلسفي لا تعتبره أبواب العربية ولا يرد على العلمية أن تلك الأسماء تقبل ال
لحواز كونها زائدة أو للح الأصل فاندفعت المنازعة بذلك في العلمية ولا يخفى عليك مما تقدم أن
مسمى العلوم أحد أمور ثلاثة وهي إما القواعد أو إدراكها أو ملكة استحضارها (قوله لتوقف الفقه)
هذا على لكون هذه الثلاثة هي المسماة بأصول الفقه لأن الفقيه المستنبط لفروع الفقه متوقف على
معرفة الأولين منها وقيام الأخيرة به أما توقفه على الأول فلأن الدليل التفصيلي لا يستدل به على الحكم
الذي أفاده إلا بواسطة تركبه مع الدليل الإجمالي الذي هو كلى له يجعل الدليل التفصيلي مقدمة
مصرى ثم يؤتى بالدليل الإجمالي ويجعل كبرى لهذه المقدمة فينظم منه شكل ينتج التفصيلي كما إذا
أردنا الاستدلال بقوله تعالى - وأقيموا الصلاة - على وجوب الصلاة فنقول : أقيموا الصلاة أمر
والأمر للوجوب حقيقة فينتج أقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة ، وأما توقفه على الثاني فلأن الفقيه
المذكور متوقف على معرفة المرجحات التي هي حكيمة الاستدلال بها ليعلم ما هو دليل الحكم عند
تعارضها ، وأما توقفه على الثالث فلأن الفقيه المذكور إنما يكون أهلا لاستفادتها من الأدلة التفصيلية
إذا قامت به صفات الاجتهاد الذي سيأتي لك بيانه (قوله وأبواب الخ) لما بين المصنف المسمى بأصول
الفقه شرع يبين الأبواب التي تضمنها ليعرف من أول الأمر قبل الشروع في المقصود ما تضمنه
أصول الفقه فينشط لها القارئ ويكون المقصود نصب عينيه فيجذب في طلبه فأبواب مبتدأ وقوله
أقسام خبر (قوله أقسام الكلام) خبر قوله أبواب أصول الفقه وقوله الأمر إلى قوله المؤول بدل
منه وقوله والأفعال معطوف على أقسام الكلام . فيه أن الأبواب جمع باب فهو كما تقدم الألفاظ
المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة فلا يصح حمل أقسام الكلام عليها لأنها المعاني المخصوصة .
ويجاء بأنه على حذف مضاف التقدير ومضمون أبواب أصول الفقه أقسام الكلام أو التقدير
أبواب أصول الفقه ألفاظ أو عبرات أقسام الكلام . فان قلت إن أقسام الكلام خارج عن
مسمى أصول الفقه لما تقدم لك أن مسمى أصول الفقه الثلاثة المتقدمة وأقسام الكلام ليس منها .
ويجاء بأنه من باب التعليل وإنما ذكر في أصول الفقه مع كونه من مباحث المفسرين لأن بحث
الأصولي يتعلق بأحوال أقسامه التي لها مدخل في إفادة أحكام الشريعة أو تقول إن مراده بأبواب
أصول الفقه ما يشمل توابه ، والمراد بهذه كلها المسائل الكلية الباحثة عن أحوالها إذ هي المسمى
بأصول الفقه كما تقدم لك ، والمراد بالكلام هنا الكلام اللفظي المنزل على رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا النفسي لأنه لا بحث للأصولي إلا في الكلام اللفظي من جهة الاستدلال به على الأحكام وهو
حقيقة فيهما عند المحققين (قوله وبذكر فيه الخ) أشار بهذا إلى اعتراض على المصنف بأن من
أقسام الكلام المطلق والمقيد والمصنف لم يذكرهما فأجاب بأنه سيذكرهما في أثناء الكلام على العام
والخاص لمناسبتهم لهما كأنهما من باب واحد لأن في المطلق محوما شيوعيا وإن لم يكن استغراقيا
كافي العام وفي المقيد تخصيصا له لأنه يبين ما أخرج من عموم العام الاستغراق تقيما للأقسام (قوله
وفي بعض النسخ والمؤول) أي زيادة والمؤول بعد قوله والظاهر الذي هو مقابله . وحاصل أقسام
الكلام أنه ينقسم أربعة أقسام : الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى فينقسم إلى أربعة أقسام
لأن اللفظ إن كان موضوعا لواحد حقيقي أو اعتباري فهو الخاص وإن كان لواحد مشترك بين
أفراد غير محصورة فهو العام وإن كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو المشترك وإن كان موضوعا
لكثير غير محصور بوضع واحد فلا استغراق فهو الجمع المنكر . والثاني باعتبار دلالة عليه

لتوقف الفقه عليه
(وأبواب أصول الفقه
أقسام الكلام الأمر
والتهى والعام والخاص)
ويذكر فيه المطلق
والمقيد (والجمل
والمبين والظاهر) وفي
بعض النسخ والمؤول

وضوحا وخفاء وينقسم إلى ثمانية أقسام أربعة باعتبار الوضوح وأربعة باعتبار الخفاء لأن اللفظ إن ظهر معناه بمجرد صيغته واحتمل غيره فهو الظاهر وإلا فهو الخفي فإن قبل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبله فهو المسمى وإن خفي معناه فأما أن يكون خفيًا لغير الصيغة فهو الخفي وإما لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو النكتة وإلا فإن كان بيانه مرجحًا فهو المجمل وإلا فهو المتشابه .
الثالث باعتبار استعماله فيه وينقسم إلى أربعة أقسام كالأول لأن اللفظ إن استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة وإلا فهو المجاز وكل منهما إن ظهر مراده فهو الصريح وإن استترعا كناية . الرابع باعتبار الوقوف به عليه وينقسم إلى أربعة أقسام أيضا لأن اللفظ إن دل على المعنى بالمنطوق فإن كان مسوقا له فهو الدال بعبارة وإلا فهو الدال بشارته فإن لم يدل عليه بمنطوقه فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته وإلا فهو الدال بالتضائه والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من الضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء والمصنف والشرح لم يذكر جميع ذلك قصد الاختصار واتكالا على المطولات (قوله وسيأتي) أي ذكر للقول في كلام المصنف وكان الأولى ذكره هنا كغيره إلا أن يجاب بأنه لا محذور فيه إذ غاية الزيادة على ما في الترجمة ولا ضرر فيه وقد يمنع تركه على نسختنا لما سيأتي في كلام المصنف رحمه الله تعالى أنه يسمى ظاهرا بالليل فيشمله حينئذ قوله هنا والظاهر لشموله للظاهر المطلق والظاهر المقيد أي ما يطلق عليه لفظ الظاهر ولو في الجملة (قوله والأفعال) معطوف على الأقسام وليس داخلا في أقسام الكلام ، والمراد بالأفعال أفعال النبي صلى الله عليه وسلم (قوله والناسخ والمنسوخ) والنسخ هو تبديل حكم شرعي بدليل والثاني تاسخ والأول منسوخ (قوله والاحكام) وهو لغة الاتفاق واصطلاحا اتفاق الأئمة المجتهدين على حكم شرعي والاحكام ما رفع للنبي صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً أو تقريراً والقياس إلحاق شيء بشيء لجمع بينهما . والخطر المنع تحريماً أو كراهة . والاباحة استواء الطرفين ، والمراد بيان ما هو أصل منهما في الأشياء بعد البعثة (قوله وترتيب الأدلة) أي بيان مراتب الأدلة من كون بعضها مقدما على البعض عند التعارض (قوله وصفة المفتي والمستفتي) أي شروطهما والمفتي والمجتهد بمعنى واحد كما يعلم مما يأتي .

وسياي (والأفعال
والناسخ والمنسوخ
والاحكام والافتقار
والقياس والخطر
والاباحة وترتيب الأدلة
وصفة المفتي والمستفتي
وأحكام المجتهدين . فأما
أقسام الكلام فأقل
ما يتركب منه الكلام

[فائدة] قال بعض الأسياف نقلا عن مختصر الأنوار ما نصه : لا يجوز للفقيه أن يتساهل في الفتوى ومن عرف بذلك لا يجوز أن يستفتي والتساهل يكون بأن لا يتثبت ويشرع في الفتوى قبل استيفاء الفكر والنظر ، وقد يكون بأن تحمله أغراض فاسدة على تتبع الحيل المحرمة والمكروهة والتمسك بالشبه والترخيص لمن يروم نفعه والتعصير على من يروم ضده . قال الحاشي : يسأل المفتي يوم القيامة عن ثلاث هل أفق عن علم أولا هل نصح في الفتوى أولا هل أخلص فيها أولا والله أعلم اهـ (قوله فأما أقسام الكلام) الفاء فاء الفصيحة واقعة في جواب سؤال مقدر التقدير ما تفصيل كل واحد مما أجملته أولا فقال إن أردت معرفة ذلك فأقول لك فأما أقسام الكلام فأقسام مضاف والكلام مضاف إليه (قوله فأقل ما يتركب) الفاء واقعة في جواب أما وأقل مبتدأ واسمان خبره والجملة خبر من الأقسام وفيه أنه لا يصح حمل هذه الجملة على المبتدأ لأن يكون ما يتركب منه الكلام اسمين ليس من أقسام الكلام فلو قال أما الكلام فأقل الخ وهو ينقسم الخ لكان ظاهرا إلا أن يقال إن الخبر محذوف والتقدير فأما أقسام الكلام فيستدعي بيان نفس الكلام وقوله فأقل فترجع على هذا المحذوف وإنما استدعي بيان نفس الكلام لأن معرفة أقسام الشيء باعتبار أنها أنسامه فرع نفس معرفته لكن على هذا ليس المقصود بهذا الكلام بيان أقسامه بل بيان أنه في نفسه وحكائه قال هو اللفظ المتألف من اسمين أو اسم وفعل إلى آخره

ويجوز أن يكون المقصود به بيان أقسامه وكأنه قال ينقسم إلى مركب من اسمين ومن اسم وفعل إلى آخره ولا ينافيه قوله والكلام ينقسم إلى أمر ونهي الخ لصحة حمله على معنى. والكلام ينقسم أيضا أي كما انقسم فيما سبق إلى ماسبق وبكلا التقديرين يندفع قول التاج أراد بأقسام الكلام أقسام ما يتركب منه الكلام وقد أطلق جماعة من النحاة هذا الاستعمال (قوله اسمان) وصوره أربعة مبتدأ وخبر ومبتدأ وفاعل سد مسد الخبر ومبتدأ ونائب فاعل سد مسد الخبر واسم الفعل وفاعله ولا يخفى أن المتألف المجمع المتألف منه الأجزاء مفصلة ، واعترض تأليف الكلام من جزأين فقط إذ له جزء ثالث وهو الاسناد الذي هو رابط إحدى الكلمتين بالأخرى إلا أن يجب بأن الاسناد شرط للأجزاء والتقصيد بيان الأجزاء المملووظ بها . فان قلت يجب تباين المتألف والمتألف منه بالضرورة وإلا فلا تأليف وهنا ليس كذلك لأن الاسمين نفس الكلام فانه ليس بالإعارة عنهما . قلنا يكتفي تباينهما بالاعتبار فان المتألف هو المجموع من حيث هو مجموع والمتألف منه الأجزاء ملحوظة على التفصيل (قوله زيد قائم) فيه أن هذا ليس من الأقل قياسا على ما يأتي في كلام الجمهور أن ما قام ليس من صور الأقل لكون الكلام قد تم بتمامه لا شمله على الضمير فيكون قائم كذلك . ويجب بوجود فرق بينهما لأن اسم الفاعل مع مرفوعه المستتر فيه بمنزلة المفرد بدليل أنه لا يبرز مع التثنية والجمع بخلاف الفعل مع مرفوعه . فان قلت إن الضمير قد يبرز فيهما حيث يقال زيدان قائمان والزيدون قائمون . قلت إن الأقل حرف إعراب لا ضمير وإلا لأضيف إليه لأنه لا وجه لإعرابه إلا بالاضافة إليه وليس كذلك (قوله أو اسم وفعل) وتحت صورتان فعل وفاعله وفعل ونائبه ومثال الثاني ضرب زيد (قوله أثبتته) أي الفعل والحرف بعضهم قصده الاعتراض على المصنف في إثباته مع أن الجمهور على أنه ليس من الأقل لاعتبار الضمير الذي فيه وإلا فليس بكلام أصلا وإن اعتبر فيكون مركبا من الفعل والاسم ويكون الحرف زائدا على الكلام ومندرجا في القسم الثاني (قوله ولم يعد) عطف على أثبت أي لم يعتبر الضمير في قام وإنما نظر لما هو مملووظ به كما علم من تعليقه وفاعل يعد ضمير يعود على البعض (قوله الرجوع) صفة للضمير (قوله إلى زيد) متعلق بالراجع أشار بهذا لأنه لا يسمى كلاما إلا إذا تقدم له مرجع كزيد مثلا . فان قلت إذا تقدم له مرجع فلا يكون من الأقل حينئذ . ويجب بأنه وإن لم يكن من الأقل باعتبار ذلك لكنه من الأقل بالنظر لنفسه أو نقول إن زيدا معلوم من المقام وليس مذكورا في الكلام حتى يرد أنه ليس من الأقل (قوله لعدم ظهوره) علة لعدم العد والضمير يعود على الضمير أي وإنما لم يعد لعدم ظهوره لأنه صورة عقلية لا تحقق له ولا وجود له في الخارج إذ ليس بلفظ ولا وضع له لفظ وتبعه المصنف رحمه الله تعالى لقصد التسهيل على المبتدئ فان المملووظات أقرب لفهمه من العقولات (قوله والجمهور على عدة كلمة) أي بالقوة وهذا محط الاعتراض فيكون من أجزاء الكلام اكتفاء بكونه في حكم المملووظ الموجود لاستحضاره عند النطق بالفعل استحضارا لاحقا معه وتتوقف الفائدة الكلامية عليه وبه يفارق عدم عد الضمير في قائم من زيد قائم حيث قالوا إنه مركب من اسمين أي لم يقولوا من ثلاثة وقضية تعليل البعض المذكور أن فعل الأمر حتم وقى بمجرد كلام فيكون هذا الكلام خاليا عن التركيب ويبقى الكلام في المحذوف عند هذا البعض كما في قولك زيد في جواب من قام فيحتمل أن يعتد به ويفرق بأنه له صورة خارجية بخلاف المستتر إذ لا صورة له إلا عقلية ويحتمل أن لا فرق عنده فيتحقق الكلام بدون التركيب هنا أيضا ولعل الأقرب الأول (قوله أو اسم وحرف) هذا ضعيف والظاهر أن الشارح مراد كونه يازيد مركبا من اسم وحرف وأنه كلام والمعتمد الذي جرى عليه الجمهور أن الكلام هو المقدر من الفعل مع فاعله وحرف النداء نائب عنه

اسمان) نحو زيد قائم
(أو اسم وفعل) نحو
قام زيد (أو فعل
وحرف) نحو ما قام
أثبتته بعضهم ولم يعد
الضمير في قام الرجوع
إلى زيد مثلا لعدم
ظهوره والجمهور على
عدة كلمة (أو اسم
وحرف) وذلك في
النداء نحو يازيد

كما نابت فم مثله في جواب هل قام زيد بهذا أم لا وأما جميع الصور التي يتركب منها الكلام فسته اسمان
 وفعل واسم وفعل واسمان وفعل وثلاثة أسماء وفعل وأربعة أسماء وجمعتان وله صورتان الشرط والجزاء
 نحو إن قام زيد قلت والقسم والجواب نحو انقسم بالله محمد خير الخلق (قوله وإن الخ) غاية للرد على من
 يقول إنه مركب من اسم وفعل محذوف والياء تأتي بعده لأن العنق أدعوز بها أو أناديه ووجه الرد أن
 موضوع المسئلة في التركيب وهو من خصوصيات اللفظ والمفهوم إنما هو الحرف والاسم ولا نظر لكونه
 نائبا ولا لمحذوف ذلك لأنه ليس موضوع المسئلة (قوله والكلام) لما بين نفس الكلام بيان أقل ما يتركب
 منه أخذتكم على تقسيمه لما تقدمت أن التقسيم فرع تصور للقسم والقيام للاضمار لتقدم الرجوع لكنه إنما
 أظهره لثلاثتهم رجوع الضمير على خلاف المراد وهو الفصل ولوقال أما الكلام فأقل ما يتركب هو منه
 اسمان الخ وهو ينقسم إلى الخ لكان أولى (قوله وينقسم إلى أمر ونهي الخ) وذلك لأن الكلام لا يخلو
 إما أن يدل على الطلب أولا فإن دل على طلب فعل فأمر أو طلب ترك فنهى أو طلب خبر فاستفهام أو
 لا يدل عليه وكان احتمال الصدق والكذب فهو الخبر ولو عبر كالعبر في جمع الجوامع لكان أضبط
 وأخصر ونصه : الكلام ينقسم إلى طلب وخبر وإنشاء : فالأول كاضرب ولا تصح . والثاني نحو زيد
 قائم . والثالث كقولك أنت طالق أنت حر ليت لي مالا لعل أزور النبي صلى الله عليه وسلم اه فالإنشاء
 ما حصل مدلوله بالتلفظ به فيشمل التثني والترجي والاستفهام والعرض والقسم لأن مدلول الكل لا يحصل
 إلا بالتلفظ به (قوله وخبر) وهو ما احتمال الصدق والكذب لقادته والاستفهام الكلام الدال على طلب
 حصول صورة الشيء في الذهن من حيث حصولها فيه فإن كان الحاصل وقوع نسبة شيء إلى شيء
 أولا وقوعها فهو التصديق وإلا فهو التصور فخرج نحو علمي وفهمي إذ المقصود منه حصول التعليم
 والتفهم في الخارج لاقى الذهن (قوله هل قام زيد) واعلم أن هل لطلب التصديق بخلاف الهمزة
 التي للاستفهام فانه لطلب التعيين ولذا يقال في جواب الأول نعم أولا بخلاف الثاني فانه إذا قيل أزيد
 عندك أم عمرو فلا يحسن الجواب إلا بالتعيين إن طابق ظنه الواقع لما مر أنه لطلب التعيين وهو لا يكون
 إلا عند ظن ثبوت أحدهما من غير تعيين وإلا يطابق كان الجواب بنى كل كأن يقال لازيد ولا
 عمرو فلا يحسن أن يقال لا ولانم لأن الأول لنفي النسبة والثاني لإثباتها (قوله فيقال) أي فيقال في
 جوابه نعم إن كان حاله القيام وقوله لا أي إن لم يكن حاله القيام بل عدمه فيكون قوله فيقال الخ
 تحقيقا لمعنى الاستخبار والاستفهام فانه طلب الاخبار والفهم من الغير فحصول المطلوب بقوله نعم أولا
 (قوله وينقسم أيضا) أي كما انقسم إلى أمر ونهي الخ وآتى أيضا للإشارة إلى أن هذا ليس تقسيما آخر
 مستقلا بل هو من تقمة التقسيم الأول لأنه تقسيم باعتبار مدلوله وأعاد الفعل للإشارة إلى أن منهم من
 اقتصر على تقسيمه إلى ما تقدم وأنه يرد عليه انقسام الرضى إلى هذه المذكورات كما يدل على ذلك كلام
 البرهان (قوله تمن) أي كلام دال بالوضع على طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر وهذا قد يشمل صيغة
 فعل المطلوب بهاملة كـ . والظاهر أنه لا يسمى عندهم تمنيا ولو قيل كلام مصدر بليت لكان كافيا وكذا
 ينبنى أن يقال في الترجي (قوله ليت الشباب الخ) وتماه فآخبره بما فعل المشيب وهو مثال لما ليس فيه
 طمع . ومثال الذي فيه عسر نحو قول المدم الفقير ليت لي قنطارا من الذهب فأحج منه وإماترك
 الترجي لأن ماهيته ماهية التمني وإنما الفرق بينهما من جهة الاستعمال لأن التمني يستعمل في الممكن
 والمحال . والترجي يستعمل إلا في الممكن وذلك أن ماهية التمني محبة حصول الشيء سواء كنت
 تنتظره وتترقب له أو لا وترجي ارتقاب شيء لا توفق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تقرب
 ويدخل في الارتقاب الطمع والاشفاق ارتقاب المحبوب والاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلك

وإن كان العنق أدعوز
 أو أنادى زيدا
 (والكلام ينقسم إلى
 أمر ونهي) نحو قم
 ولا تقعد (وخبر) نحو
 جاء زيد (واستخبار)
 وهو الاستفهام نحو
 هل قام زيد فيقال نعم
 أولا (وينقسم أيضا
 إلى تمن) نحو :
 ليت الشباب يعود يوما

تموت الساعة وأنت كاره موته ولا يضرك في الاتحاد اختلاف الأداة لأنها خرجة عن الحقيقة (قوله وعرض) بسكون الراء وهو كلام مصدر بالأدال بالوضع على طلب برفق ولين وترك التحضيض وهو كلام مصدر بهلا دال على طلب بحث وإزعاج نحو هلا أكرمت زيدا لاتحاد حقيقتيهما لأن كلامهما طلب أمر محبوب لكن أحدهما برفق والآخر بازعاج واختلاف الأداة لا يضرك لأنها خرجة عن الحقيقة (قوله وقسم) وهو كلام دال على التبيين ثم إنه يحتمل أنه أراد به جملة القسم . والجواب وهو ظاهر تمثيل الشارح بقوله والله لأفعلن كذا وما صرح به الرضى في بحث الحروف من أن جملة القسم والجواب صارتا بقرينة القسم كالجملية الواحدة ويحتمل أنه أراد به جواب القسم على حذف مضاف فيوافق قول السيد جواب القسم كلام على نزاع فيه ويحتمل أنه أراد جملة القسم فيخالف ما قاله الرضى في حد الكلام من أن جواب القسم كلام بخلاف الجملة القسمية فانها لتأكيد الجواب ويمكن أن يقال إن هذا كله مما لا حاجة إليه لأن الكلام يصدق بالقليل والتعدد فلا تمتد الكلام واجتمع مع غيره صدق على المجموع عرفا أنه كلام وأن مجموع جملة القسم والجواب يصدق عليه أنه قسم لتضمنه له وإن قلنا إن الكلام هو الجواب لأنه كلام دال على القسم اه سم (قوله ومن وجه آخر) أى غير الوجه الأول لأن التقسيم الأول كالتقسيم باعتبار الدلول وهذا باعتبار استعمال اللفظ في مدلوله وغيره والجار والجرور متعلقين بتقسيم بعده وأشار بهذا أن التقسيمات المختلفة لاتنافي تداخل الأقسام (قوله ينقسم) أى الكلام المتقدم فان كان بمعنى الاصطلاحى كان في كلامه استخدام لأن الحقيقة والمجاز من عوارض المفرد وهو لا يسمى كلاما اصطلاحا وإن كان بمعنى النغوى وهو ما يتكلم به قل أو كثر فلا استخدام وهو أن تذكر لفظا بمعنى وتعيد عليه الضمير بمعنى آخر . هذا إذا قلنا إن الحقيقة والمجاز لا يطلق إلا على الكلمة وقد تطلق الحقيقة عند جماعة على إسناد الشيء إلى ما هو له والمجاز على إسناد الشيء إلى غير ما هو له ملازمة بينهما كقوله تعالى - وإذا قلنا عليهم آياته زادتهم إيماناً - أسند الزيادة وهو فعل الله إلى الآيات لكون الآيات الثلاثة سببا لها عادة ، وأنكر ذلك جماعة فنهى من جعل المجاز في المسند ومنهم من جعله في المسند إليه ، فعنى زادتهم على الأول ازدادوا بها إيماناً بأن شبهت الزيادة بالازدياد بجامع حصول الزيادة في كل وإن كان في الأول بفعل الفاعل دون الثانى وحذف التشبه به ورمز إليه بشئ من لوازمه وهو الآيات لأنها سبب في الازدياد على سبيل الاستعارة الكنية فيكون زاد بمعنى ازداد أو المجاز المرسل من إطلاق الفعل التعدي على اللازم وعلى الثانى زادهم الله إطلاقا لسبب التأثير على المؤثر بالكسر (قوله إلى حقيقة ومجاز) أى لأنه إن استعمل فيما وضع له حقيقة وإلا فمجاز وينحصر تقسيم الكلمة باعتبار الاستعمال فيهما ، وأما قبل الاستعمال فتوقف لا يوصف بالمجاز ولا بالحقيقة (قوله فالحقيقة) الفاء فاء الفصيحة أى إذا أردت معرفة كل واحد منهما فأقول لك فالحقيقة والحقيقة فى الأصل فعيل بمعنى الفاعل من حق الشئ إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشئ إذا أثبتته نقلت إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة فى مكانها الأصلى والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية ، ومعناه أن اللفظ إذا صار بنفسه اسم الغلبة الاستعمال بعد ما كان وصفا كان اسميته فرع الوصفية فتجمل التاء علامة للفرعية كما جعل كذلك فى علامة لمن كثر علمه (قوله ما بقى) أى لفظ بقى (قوله فى الاستعمال) أى فى حالته أو معه والاستعمال إطلاق اللفظ على المعنى وإرادة فهمه منه قاله السيد وقال فى التلويح التحقيق أن معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له أو غيره طلب دلالاته عليه وإرادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا فقوله فى الاستعمال أخرج به ما لم يستعمل أصلا واللفظ الغلط لأنه لم يبق فى الاستعمال على موضوعه فكل منهما لا يسمى حقيقة ولا مجازا وأل فى الاستعمال للعهد

(وعرض) هو أن ينزل
عندنا (وقسم) نحو
والله لأفعلن كذا
(ومن وجه آخر ينقسم
إلى حقيقة ومجاز
فالحقيقة ما بقى فى
الاستعمال

والمعهود الاستعمال في اللغة فخرج حينئذ استعمال الصلاة عند الفقهاء في الأقوال والأفعال لأنه لم يبق على موضوعه من النحويين (قوله على موضوعه) متعلق ببني والمراد بالوضع الوضع اللغوي كما يقاوم من ذكر الوضع والبقاء والمقابلة بالتعريف الثاني فشم التبريد ما وضعه أهل اللغة لعينين على الترتيب ثم استعماله في ثانيهما أولهما واحد ولم يضعوه لغيره لاحقيقة ولا مجازاً ثم استعماله فيه لبقاء الكل في الاستعمال على ما وضع له وشم ما استعماله الشارع كالصلاة لأنها باقية في الاستعمال على الموضوع له بناء على أن آل للعهد والمعهود استعمال التخطيب وأخرج الصلاة إذا استعمالها الشارع في الدعاء . قلن قلت يرد عليه المشترك إذا استعمل في معنيه مما إذ اللفظ في هذا الاستعمال باق على موضوعه مع أنه مجاز عند كثير . قلت لعل المصنف يختار أنه حقيقة كما هو المنقول عن الشافعي وغيره أو يقيد الموضوع في التعريف بالواحد كما يقاوم من الإطلاق في مثل ذلك ويجري هذا السؤال والجواب في التعريف الثاني الآتي وقد يقال إن قضية تعريف المصنف دخول الأعلام في الحقيقة لأنه لفظ بقي في الاستعمال على موضوعه وهي كالصريح من قول المستصفي حيث قال ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز والضرب الأول أسماء الأعلام نحو زيد وعمرو الخ فينا فيه قول الأمدى الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف الأعلام بهما . ويجاب بأن ما قاله الأمدى ضعيف بل الحقيقة شاملة للأعلام قال في الرسالة البيانية الأعلام المنقولة أي وبالأولى المرتجلة من جملة الحقيقة خلافاً للأمدى في أحكامه والامام الرزقي في محصوه حيث قال ليست بحقيقة ولا مجاز والظاهر أنها عرفية علمية لأن أهل العرف العام لما قبلوها وسلموها ونمازوها بينهم كان بمنزلة نقل جميعهم إياها وإن صدر عن واحد منهم فلا يرد أن الناقل في العرفية العامة غير متعين كذا في حواشي التلويح اه بحروفه والمراد بالوضع عند الإطلاق الوضع التحقيقي القابل للتأويل أهم من أن يكون شخصياً أو نوعياً والوضع في المجاز ليس تحقيقياً وبهذا يندفع استشكل السعد بأنه إن أريد بالوضع الشخصي خرج كثير من المفردات مثل الأفعال ومثل المتن المجموع والضرر والمنسوب وبالجملة كل ما تكون دلالاته بحسب الهيئة دون المادة إنما هي موضوعة بالنوع دون الشخص وإن أريد مطلق الوضع أهم من الشخص والنوع لم يخرج المجاز عن التعريف لما مر أنه موضوع بالوضع النوعي .

[قاعدة] في البحر المحيط في الأصول للزركشي مانعه مما ينبغي التنبيه له أن الوضع في النحوية غير الوضع في الشرعية والعرفية فإنه في النحوية تعيين اللفظ بإزاء المعنى وأما في الآخرين فبمعنى غلبة الاستعمال فإنه لم ينقل عن الشارع أنه وضع لفظ الصلاة والصوم بإزاء معنييهما الشرعيين بل غلب استعمال الشارع لها فيهما وكذا لم يضع أهل العرف لفظ القارورة مثلاً للظرف من الزجاج على جهة الاصطلاح بل غلب استعمالهم فيه ومن هنا منع بعضهم إدخال الأنواع الثلاثة في الحد لزوم استعمال المشترك فيه . ولتأمل أن يقول إن الوضع فيهما كالوضع فيها إنما الاختلاف في سبب العلم بذلك في النحوية الأعلام بأنه وضع لذلك وفي غيرها بكثرة الاستعمال اه . أقول وبسليم أن نفس الوضع مختلف يمنع منع استعمال المشترك في الحد إذا أريد كل من معانيه أو معنييه كما هنا اه الرسالة البيانية (قوله وقيل) أي في تعريف الحقيقة (قوله ما) أي لفظ (قوله استعمال) بالبناء للجهول ونائب فاعله يعود على ما (قوله فيما) أي معنى وهو متعلق باستعمال واصطلاح بالبناء للجهول وعليه نائب فاعله والجملة صلة ما والاصطلاح اتفاق قوم على استعمال شيء في شيء معلوم عندهم كاتفاق الشرعي على استعمال الصلاة في الأقوال والأفعال والنحوي في الدعاء وينسب كل اصطلاح إلى من اصطلاح عليه وهذا التعريف أولى من التعريف الأول لأنه لا يشمل الحقيقة الشرعية ولا العرفية لأنها نقلتا عن

على موضوعه وقيل
ما استعمال فيها اصطلاح
عليه

موضوعهما اللغوي بخلاف هذا التعريف فإنه شامل لهما فينبذ يكون التعريف الأول مخصوصا بالحقيقة اللغوية (قوله من المخاطبة) بكسر الطاء متعلق باصطلاح أى الجماعة المخاطبة به أى إن الحقيقة هو اللفظ المستعمل فى المعنى الذى اصطلاح على استعماله فيه الجماعة المخاطبة فالضمير فى عليه راجع على ما على حذف مضاف وقيل بفتح الطاء بمعنى التخاطب ومن للابتداء وفى الكلام حذف والتقدير ما استعمل فى المعنى الذى اصطلاح على دلالة عليه اصطلاحا ناشئا من ذوى التخاطب أى المتخاطبين (قوله وإن لم يبق الخ) أشار بهذه الغاية إلى وجه أهمية هذا التعريف من التعريف الأول لأن هذه الصورة داخلة تحت هذا التعريف دون الأول والمراد بموضوعه اللغوي كما مر أى سواء بقى فى الاستعمال على موضوعه اللغوي وهو الحقيقة اللغوية كلفظ الأسد إذا استعمله اللغوي فى الحيوان المفترس أو على موضوعه الشرعى وهو الحقيقة الشرعية كما مثله (قوله كالصلاة) أى لفظها (قوله فى الهيئة المخصوصة) أى عند الفقهاء من الأقوال والأفعال المفتوحة بالتكثير والمختصة بالتسليم أو ما يقوم مقام ذلك من إشارة الأخرس واستحضار المريض إن كانا صلاة حقيقة على ما هو ظاهر كلام الفقهاء وهذا مثال لما نقله الشارع ويسمى الحقيقة الشرعية (قوله فإنه لم يبق) تفريع على التمثيل بالصلاة وعدم بقائه على المعنى اللغوي لا ينافى كونه حقيقة شرعية وإنما ينافى الحقيقة اللغوية وضميراته راجع للصلاة وذكره لأن المراد بها لفظها وكذا ضمير موضوعه (قوله وهو) أى موضوعه اللغوي (قوله الدعاء بخير) وقيل مطلقا سواء كان بخير أولا . فان قلت إن حصر الموضوع اللغوي فى الدعاء بخير لا يصح لأنه لا ينحصر فيه ولهذا قالوا الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة استغفار ومن غيرهم دعاء . قلت الحصر إضافي أى الدعاء بخير لا الهيئة المخصوصة فلا ينافى وجود معنى آخر كالرحمة والاستغفار أو مبنى على أن معناها الدعاء مطلقا ومعنى صلاة الله على نبيه أنه يدعو ذاته بإيصال الخير إلى نبيه صلى الله عليه وسلم ومن لازمه الرحمة فمن قال إن الصلاة من الله الرحمة أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة وأما فى حق الملائكة فواضح أن الاستغفار دعاء (قوله والدابة) معطوف على الصلاة وهو مثال لما نقله العرف العام ويسمى حقيقة عرفية والعرف العام هو ما لم يتعين ناقله والعرف الخاص هو الذى تعين ناقله قل سم وكان هذا باعتبار الواقع وإلا فيمكن أن يتعين الناقل فى الأول ولا يتعين فى الثانى (قوله لذات الأربع) أى نقله العرف العام من معناها اللغوي لذات الأربع أى القوائم الأربع باعتبار كونها ذات الأربع وإلا فلا استعمالها فى ذوات الأربع باعتبار كونها مما تدب على الأرض كانت حقيقة لغوية لاعرفية لأن استعمال الكلئى فى بعض جزئياته لا يقتضى نقله عن موضوعه بل هو مستعمل فى موضوعه لأن الكلئى وضع ليستعمل فى جزئيه (قوله فإنه) أى الدابة ذكر الضمير باعتبار قصد اللفظ وهو تفريع على التمثيل بالدابة لما لم يبق على موضوعه اللغوي (قوله وهو) أى موضوعه اللغوي كل ما الخ فكل خبر هو وما موصولة مضاف إليه فيفصل كل عن ما لأن ما إذا ركبت مع ما قبلها وصلت ككلما الظرفية وقلما وأما إذا لم تتركب فيفصل عما قبله كما يعلم من كتب الرسم وما واقع على حيوان (قوله يدب) بكسر الدال من باب ضرب كما فى المختار ومعنى يدب يمشى على الأرض والمراد من الأرض منازل من السماء فيشمل الطير والسماك وتخرج الملائكة اه بنانى . فان قلت كان الأولى للصنف أن يحذف لفظة كل لأن معنى الدابة اللغوية ما يدب أى المفهوم الكلئى لا كل ما يدب ضرورة أن الموضوع له الماهية لا الأفراد . ويجاب بأن المراد المفهوم الكلئى الصادق على كل ما يدب فأطلق الماصدق وأراد نفس الكلئى الصادق على كل

من المخاطبة) وإن لم يبق على موضوعه كالصلاة فى الهيئة المخصوصة فإنه لم يبق على موضوعه اللغوي وهو الدعاء بخير والدابة لذات الأربع كالحمار فإنه لم يبق على موضوعه وهو كل ما يدب على الأرض

ما صدق هو عليه أو الداعي إلى إتيانه بلفظ كل الإشارة إلى إطراده أي متى وجد السبب وجدت الهداية
وقد عابرة سم أن المراد بالحب الحركة والانتقال وعبارته والظاهر أن لا يعتبر خصوص الأرض
ولا خصوص السبب ولا الكون بالفعل بل مطلق الانتقال بالقوة فيدخل ما يزحف أولم يقع منه انتقال
ولا تحرك مطلقا (قوله والمجاز) عطف على الحقيقة وهو بيان الشق الثاني من التقسيم وهو مصدر
ميمى صالح للحدث والزمان والسكان حقيقة ولا خلاف في أن المعنى الاصطلاحي غير منقول من الزمان
وإنما الخلاف في السكان والحدث فقل مأخوذ من الحدث من جاز السكان إذا تعداه ثم نقل إلى الكلمة
الجائزة أي المتعدية مكانها الأصلي أو المجوز بها على معنى أنهم جازوا بها وعدوها عن مكانها الأصلي
كذا في أسرار البلاغة وإسناد التعدى إليها من حيث قيامه بها حقيقة كإسناد المرض والموت لزيد
وليس المراد إسناده إليها من حيث وقوعه عليها حتى يكون مجازا عقليا لأنه ينقل إلى النقل الآتي أعني
من المكان فيكون المصدر بمعنى اسم الفاعل على الأول وبمعنى اسم المفعول على الثاني . وقيل من
المكان من قولهم جلت كذا مجازا إلى حاجتي أي طريقا إليها على معنى جاز المكان سلكه فنقل إلى
الكلمة المستعملة الخ لأنه طريق إلى استحضار معناه المجازي (قوله ما تجوز الخ) فيه دور لا أخذ
المعرف في التعريف فأشار الشرح إلى جواب هذا بقوله أي تعدى فلا دور حينئذ لا خلاف معنى
المجازين لأنه في الأول بمعنى المصطلح والثاني بالمعنى اللغوي وأورد أيضا بأن هذا التعريف شامل للعلم
المنقول لأنه تعدى به عن معناه اللغوي مع أنه ليس بمجاز ولا حقيقة على ما قيل وقد عرفت أن المعتمد
أنه حقيقة فلما زاد غيره للاحتراز عن هذا قوله لعلاقة . فإن قلت إخراج نحو فضل من الأعلام المنقولة
بذلك واضح إذ لعلاقة بين المنقول عنه والمنقول إليه أصلا بخلاف نحو مبارك المنقول علما على شخص
لما ظن فيه من البركة فإن إخراجها به غير واضح . قلت المراد ما تجوز به في الاستعمال ولا شك أنه يجوز
أن يستعمل ذلك العلم مع زوال البركة المظنونة بخلاف نحو الأسد إذا استعمل في الرجل الشجاع مجازا
عن الحيوان المفترس لعلاقة بينهما وهي الشجاعة فإنه لو زالت صفة الشجاعة عنه لا يصح استعمال الأسد
فيه وإفهام يزد المصنف على تعريفه قوله مع قرينة مانعة عن إرادة موضوعه بناء على الأصح من أنه
يصح أن يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا وإن لم يحمل عليهما ولا يحمل على المجازي إلا بقرينة قال
الأمر لم يشترط الأصوليون مقارنة القرينة لجواز تأخير البيان لوقت الحاجة قال الخضرى فيه نظر لأن
قولهم لجواز تأخير البيان مع قولهم والابهام لفرض جائز إنما يناسب القرينة المعينة وليست شرطا اتفاقا
للمانعة التي الكلام فيها قال الشارح في شرح جمع الجوامع ومن زاد أي في تعريف المجاز كالبيانين مع
قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولا مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا اه قال
سم يمكن أن ينظر فيه بأننا لانسم التناهي بين القرينة المانعة عن إرادة ما وضع له أولا وبين صحة
استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لجواز أن تكون القرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولا وحده وهذا
لا ينافي جواز إرادته مع غيره فلا يلزم من زيادة البيانين ما ذكر أن يقولوا بعدم صحة استعمال اللفظ
في حقيقته ومجازه معا حتى تكون الزيادة لأجل ذلك بل يجوز أن تكون زيادتهم ذلك لأجل إخراج
الكناية لأن الكناية مستعملة في غير ما وضعت له مع جواز إرادته ولهذا قال التفتازاني في شرح
التلخيص وإنما قيد بقوله مع قرينة عدم إرادته أي إرادة الموضوع له لإخراج الكناية لأنها مستعملة
في غير ما وضعت له اه قال في التلويح وأما الكناية باصطلاح الأصوليين فإن استعملت في الموضوع
له حقيقة وإلا فمجاز فلا إشكال اه . فإن قلت يرد عليه أن تعريفه صادق على نحو خذ هذا الفرس
مشيرا إلى حمار مع أنه ليس بمجاز ولا حقيقة . قلت مراده ما تجوز به قصدا وهذا ليس كذلك

(والمجاز ما تجوز)
تعدى به

فقوله تجوز بالبناء للفعول فلم من كلام المصنف أنه لا بد في اتصاف اللفظ بالمجاز من سبق وضعه للمعنى
 التجوز عنه لاسبق استعماله فيما وضع له لكن الأصح في جمع الجوامع إذا استعمل مصدره فيما وضع
 له صح التجوز في مشتقه وإن لم يستعمل ذلك المصدر فيما وضع المشتق له كالرحمن من الرحمة
 فأنها استعملت فيما وضعت له وهو رقة القلب مع عدم محبة استعمالها فيما وضع المشتق له وهو الله
 تعالى للاستحالة فيصح أن يتجوز في الرحمن حيث قد وإلا أي بأن لم يستعمل مصدره فيما وضع له
 فلا يصح التجوز في مشتقه (قوله عن موضوعه) أي كل موضوع له لغوى تعديا صحيحا بأن يكون لعلاقة
 بينه وبين موضوعه اللغوى فاندفع به الإيراد المتقدم في القولة قبل . فإن قلت يقتضي هذا التعريف
 أنه لو استعمل الشرعى الصلاة في الأقوال والأفعال كان مجازا مع أنه حقيقة . أجب بأنه مجاز لغوى
 ولا ينافي أنه حقيقة شرعية بل ينافي كونه حقيقة لغوية وكذا نقول في الحقيقة العرفية كالإدابة للدوات
 الأربع فأنه مجاز لغوى وحقيقة عرفية (قوله وهذا) أي تعريف المجاز بما ذكر (قوله على المعنى
 الأول) أي مبنى على التعريف الأول للحقيقة أعنى قوله ما بقى في الاستعمال على موضوعه فيكون
 ضدها المجاز وهو ما لم يبق على موضوعه وهو معنى ما تجوز عن موضوعه (قوله وعلى الثانى) أي
 وتعريف المجاز بناء على تعريف الحقيقة بالمعنى الثانى أعنى ما استعمل فيما اصطلح الخ (قوله
 هو) أي المجاز على التعريف الثانى للحقيقة (قوله ما استعمل) أي لفظ استعمل استعمالا صحيحا
 بأن يكون لعلاقة (قوله في غير ما) أي معنى اصطلاح عليه أي المعنى ففى عود الضمير على ما تسامح
 لأن حقه أن يكون هكذا المجاز لفظ استعمل في غير معنى اصطلاح استعمال ذلك اللفظ فيه (قوله
 من المخاطبة) متعلق باصطلاح كالم وهو قيد للمنى والتقدير ما استعمل في غير المعنى الذى اصطلحت
 المخاطبة به على استعماله فيه فخرج بقيد الاستعمال المهمل وما وضع ولم يستعمل وبقيد الاستعمال بالصحيح
 الغلط فليس واحد منهما مجازا كما أنه ليس حقيقة وقوله غير المعنى الخ الحقيقة وقوله من المخاطبة
 قيد لإدخال ما وضع لمعنيين في اصطلاحين في المجاز وإخراجه عنه كالصلاة فأنها ان استعمالها اللغوى
 في الأقوال والأفعال فهى داخلية في المجاز باعتبار استعمال المخاطب بها لأن استعمالها فيها استعمال
 في غير ما اصطلاح عليه المخاطب بها وخارجة عنه باعتبار استعمال الفقهاء وكذا إذا استعمالها الفقهاء
 في الدعاء فأنها داخلية في المجاز باعتبار استعمال المخاطب بها وخارجة عنه باعتبار استعمال اللغوى
 فيه (قوله والحقيقة) أي المقدمة في التقسيم قال للعهد . لما أنهى الكلام على تقسيم الكلام
 إلى الحقيقة والمجاز شرع يقسم كلا منهما إلى أقسامهما فبدأ بالحقيقة لتقدمها طبعيا ووضعها (قوله
 إما لغوية الخ) وذلك لأن اللفظ إن كان الواضح له في معناه أهل اللغة فلفظية أو الشارع فشرعية
 أولا ولا عرفية وتنقسم إلى خاصة إن كان ناقلها طائفة مخصوصة وعامة إن كان عامة الناس وهذا تقسيم
 لما يسمى بالحقيقة اصطلاحا باعتبار واضعها وهل المراد باللغة اللغة العربية أو مطلق اللغة المتبادر اللغة
 العربية ويمكن أن يراد بها الأعم من العربية لأن بقية اللغات لها أوضاع مخصوصة خارجة عن وضع
 العربية وقد يوجه الأول بأن لغة العرب هى المقصودة لهم ببيان أحكامها لأن الشرع ورد بها وعلى
 هذا لا يكون التقسيم حاصرا اللهم إلا أن يكون التقسيم للألفاظ العربية أو لكون حقائق غير
 العربية داخلية في العرفية ولا يخفى ما فيه تأمل (قوله بأن وضعها أهل اللغة) أي جعلها بأزاء المعنى متى فهم
 الأول فهم الثانى . قال الشارح في جمع الجوامع عقب ذلك باصطلاح أو توقيف أى من الله تعالى لهم
 بأن يضعها ثم يوقفهم عليها بوحى على الظاهر عند الشارح من احتمالات في ذلك قال لأنه المعتاد في تعليم
 الله تعالى وهذا الثانى هو الراجح واعترض بأن التوقيف طريق إلى العلم بالوضع لا سبب لتحقيقه

(عن موضوعه) وهذا
 على المعنى الأول للحقيقة
 وعلى الثانى هو ما
 استعمل في غير
 ما اصطلاح عليه من
 المخاطبة (والحقيقة
 إما لغوية) بأن وضعها
 أهل اللغة كالأسد

وبأنه لو أسقط ذلك وعبر أولاً بقوله بأن وضعها واضح اللغة كان سديداً. ويجب أن الراد بوضع أهل اللغة ما يشمل الوضع الحكيم لم يصح على القول المختار أن الواضع هو الله وإنما لم يقل بأن وضعها واضح اللغة لأن مجرد وضع واضعها إذا كان هو الله سبحانه وتعالى لا يصحح نسبة الموضوع لأهل اللغة بل لابد في صحة تلك النسبة من تعلق الوضع بهم فقد أضافه إليهم وعليه في إسناد الوضع لأهل اللغة يجوز إن لم يرد بأهل اللغة ما يشمل الباري وفي النفس منه شيء (قوله للحيوان المفترس) فيه أنه يقتضى أن الهرة تسمى أسداً أيضاً لأنها مفترسة أيضاً للفأر. ويجب أن أُل في المفترس للكمال فيكون المراد بالمفترس للمفترس التام والهرة ليست كذلك ومثل الهرة في ذلك غيرها مما له افتراس غير تلم أو يدعى أن الافتراس أصل في الأسد وفرع في غيره أو يقال كل ما يقع منه افتراس يقال له أسد (قوله وإما شرعية) نسبة للشرعية وهي الملة والدين متعددة ماصداً ومختلفة اعتباراً لأن أحكام الله تعالى باعتبار شرع الله لنا تسمى شرعية وباعتبار اقتيادنا لها تسمى ديناً وباعتبار إمام جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم تسمى ملة (قوله بأن وضعها) أى جعلها بلزاً للمعنى والشارع هو الله تعالى وإطلاق الشارع عليه لعله على القول بصحة الإطلاق عليه بدون توقيف إذا لم يوحى بالنقص والحسوث وإنما عبر هنا بالشارع ولم يعبر بأهل الشرع كما تقسم لأن ما وضعه أهل الشرع من العرفية لامن الشرعية. فإن قيل فبم تفارق الشرعية اللغوية بناء على أن واضع اللغة هو الله تعالى. قلنا تفارقها من حيث إن الشرعية وضعها للدلول شرعى بخلاف اللغوية فالفرق بينهما حينئذ من جهة المدلول لامن جهة الواضع (قوله كالصلاة) أى لفظها (قوله للعبادة) متعلق بوضعها (قوله المخصوصة) وهى الأقوال والأفعال المفتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم ومعنى كون الصلاة شرعية أن كونها اسماً للهية المخصوصة للدلول الشرعية لاستفاد إامن الشرع فمعنى لفظ الشرعى الذى هو معنى لفظ الحقيقة الشرعية هو ما لم يستفد اسمه لإامن الشرع كالصلاة والصوم والزكاة. فإن قلت إن بقية اللغة كذلك لاستفاد إلا من الشارع بناء على الأصح أن واضع اللغة هو الله ويجب بأنها وإن كانت كذلك لكن ليست موضوعة للدلول الشرعية وقد يطلق الشرعى على المنسوب والمباح فمن الأول قولهم من التوافل ما تشرع فيه الجماعة أى تندب كالعبيدين ومن الثانى قول القاضي الحسين لوصلى التراويح أربعاً بتسليم لم تصح لأنه خلاف المشروع وعلى الواجب يقال شرع الله الصلاة أى أوجبها (قوله وإما عرفية) نسبة للعرف وهو التعارف يقال مرجع هذا العرف أى متعارف الناس (قوله العرف العام) وهو ما لم يتعين ناقله من المعنى اللغوى (قوله كالعادة للنبات الأربع) أى باعتبار كونها ذات الأربع وإن اعتبرناها باعتبار كونها بما يدب على الأرض تكون لغوية لاعرفية لأن استعمال الكل فى جزئيه حقيقة كما مر (قوله وهى) أى الدابة وهو مبيتاً وخبره لكل ولغة منصوب بنزع الخافض (قوله لكل ما يدب) بكسر اللام والفتح المشى مشياً لئلا يقال دب الصغير يدب من باب ضرب يضرب ديباً ودب الجيش ديباً أى سار سيرا لنا وكل حيوان فى الأرض دابة ومنه قوله تعالى - والله خلق كل دابة من ماء - قالوا : أى خلق الله كل حيوان مميّزاً كان أو غيره من ماء وأما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الإطلاق فعرف طارىء وتطلق الدابة على الدكر والأنثى اه مصباح (قوله والخاص) عطف على العام وهو ما تعين ناقله كالنحوى والصرفى وغير ذلك والظاهر أن نقل كل من الشرعية والعرفية من المعنى اللغوى نقل مجازى لا اعتبار المناسبة ثم صار حقيقة عرفية أو شرعية كنقل الصلاة من الدعاء إلى الهية المخصوصة فانه من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل ونقل الدابة من كل ما يدب على الأرض إلى ذوات الأربع من إطلاق الكل وإرادة الجزء ويحتمل أن لا يكون

للحيوان المفترس (وإما شرعية) بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (وإما عرفية) بأن وضعها أهل العرف العام كالعادة لنبات الأربع كالحمار. وهى لغة لكل ما يدب على الأرض والخاص

كذلك قال السباطي في حاشيته على الشرح بعد كلام ثم القائلون بوقوعها أي الشرعية اختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة منهم إنها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلا وكذا أهل العرف لم يلاحظوا فيه المعنى اللغوي وقال غيرهم إنها مأخوذة من الحقائق اللغوية بمعنى أنها استعمل لفظها للدلول الشرعي لملاقة فهي على هذا مجازات لغوية حقائق شرعية وعرفية اهـ .

[تنبيه] يعلم من كلام المصنف والشارح أن هذه الأقسام الثلاثة ممكنة وواقعة وهو ما عليه جمهور الفقهاء والتكلمين والمعتزلة خلافا لبعض المعتزلة حيث نفى إمكان الشرعية والعرفية العامة مستدلين بأن بين اللفظ والمعنى مناسبة وهي مانعة من نقله إلى غيره وخلافا لمن نفى وقوع الشرعية حيث قال إن لفظ الصلاة مثلا يستعمل في الشرع في معناه اللغوي وهو الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع في الاعتداد به أمورا كالركوع وغيره لكن الذي اختاره الشارح في شرح جمع الجوامع وفاقا لأبي اسحق الشيرازي والمصنف والامام الرازي وابن الحاجب وقوع الشرعية كالصلاة والصوم لا الدينية كالإيمان والكفر فإنها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي (قوله كالفاعل) تمثيل للخاص عطف على الكالحار (قوله للاسم) عطف على قوله لدات الأربع من عطف المفردات . والفاعل في اللغة من أوجد الفعل واصطلاحا الاسم المرفوع المذكور قبله فله ويخص هذا العرف الخاص باسم الاصطلاح (قوله عند النحاة) ظرف متعلق بالمعروف أي المعلوم والنحاة جمع نحوي (قوله وهذا التقسيم) أي تقسيم الحقيقة إلى لغوية وتالييه (قوله ماث) أي جار على التعريف الثاني أعني ما استعمل فيما اصطلاح الخ لشمول قوله ما اصطلاح عليه من المخاطبة لكل ما اصطلاح عليه من أهل اللغة ومن الشارع ومن أهل العرف بقسميه وقد يمنع شموله للغوية بناء على أن المختار أن اللغوية غير الاصطلاحية بل واضعها هو الله تعالى إلا أن يتجاوز في الاصطلاح بحيث يشملها على هذا القول وهذا مبنى على تخصيص الوضع في التعريف الأول في قوله على موضوعه بالوضع اللغوي فبناء عليه يكون الخلاف بين التعريفين معنويا لالفظيا ولك أن تجعل الخلاف لفظيا بأن تريد من الوضع فيما ذكر الوضع الحقيقي المقابل للتأويل وهو ما يدل اللفظ بسببه على المعنى الموضوع له من غير توقف على علاقة وقرينة وهو منسوب إلى التحقيق وهو جعل الشيء ثابتا جدا وعليه فيجوز هذا التقسيم على التعريف الأول للحقيقة وهو ما بقي في الاستعمال على موضوعه لأن الوضع الحقيقي شامل للوضع اللغوي والعرفي بقسميه والشرعي لأنه يصدق على الجميع أن كل واحد لفظ وضع لمعناه من غير توقف على علاقة (قوله القاصر على اللغوية) أي بناء على ما مر وقد عرفت فيما مر صحة بناءه على التعريف الأول ولا يضر اتحاد التعريفين حينئذ في المعنى لجواز أن يكون المقصود بيان الاختلاف في الصلوة دون المعنى . فان قلت إن هذا التقسيم فاسد مطلقا لأن القسم إما أن يكون لفظ الحقيقة أو معناها . فان قلت الأول رد عليه أن مورد القسمة لا يكون إلا كليا واللفظ لا يوصف بالسكلي والجزئي إلا مجازا . وان قلت الثاني رد عليه أنه يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره لأن الحقيقة لا تخلو عن أحدهما فيلزم ذلك . ويجاب بأننا نختار الأول ونقول إن القسم لفظ الحقيقة باعتبار وضعها أي إن وضع هذا اللفظ ينقسم إلى ذلك . فالخاص أن ما يطلق عليه لفظ الحقيقة في الاصطلاح إما أن يكون واضع لمعناه أهل اللغة أو غيرهم فلا إشكال (قوله والمجاز) لما بين أقسام الحقيقة شرعا بين أقسام المجاز . والمراد بالمجاز هنا ما نقل عن معناه نقلا لغويا لمناسبة مع عدم هجر المعنى الأصلي فيصدق بالمعنى السابق وغيره كما يؤخذ من قول الشارح الآتي وقرب صدق تعريف الخ فإنه يقتضي أن التعريف المار ليس صادقا على الزيادة والنقصان حقيقة بل على سبيل التقريب ويدل له أيضا قول السعد

كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة وهذا التقسيم ماث على التعريف الثاني للحقيقة دون الأول القاصر على اللغوية (والمجاز إما أن يكون

المتن إلى المجاز بقول بالاشتراك أو التشابه . والمراد بالاشتراك اللفظي بأن يقال إن لفظ
 مجاز وضع بوضعين : أحدهما للكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة وقرينة . والثاني للكلمة
 التي تغير حكم إعرابها الأصلي فيكون إطلاق المجاز عليها حقيقة على هذا الاحتمال وبالتشابه مشابهة
 الكلمة التي تغير إعرابها للكلمة المستعملة في غير معناها الأصلي وذلك بأن شبهت الكلمة المنتقلة
 عن إعرابها الأصلي بالكلمة المنتقلة عن معناها الأصلي بجامع الانتقال عن الأصل في كل واستعير
 اسم التشبه به وهو لفظ مجاز تشبه وعلى هذا الاحتمال فإطلاق لفظ مجاز على الكلمة التي تغير إعرابها
 الأصلي مجاز بالاستعارة فيطلق حينئذ لفظ المجاز على ما يكون صفة للفظ باعتبار تغيير حكم إعرابه
 بزيادة فيه أو نقص منه أو للأعراب نفسه . قال الأخضري في الجوهري المكنون :
 ومنه ما إعرابه تغييرا بحذف لفظ أو زيادة ترى

(قوله بزيادة أو نقصان) أي وكل منهما إما اسم أو حرف فمثال زيادة الاسم قوله تعالى - أدخلوا آل
 فرعون أشد العذاب - إذ المراد فرعون نفسه . ومثال زيادة الحرف كأمثله المصنف . ومثال نقصان الحرف
 نحو قوله تعالى - تأله فتتوذاكر يوسف - أي لا تتوذاكر . ومثال نقصان الاسم مأمثله المصنف وهذا ليس
 لفظا ورد بعضهم هذا المجاز إلى المجاز الاسنادي أي المجاز العقلي فظاهر كلامه أن الموصوف بالمجاز
 هو الزيادة والنقصان وهذا أحد أقوال ثلاثة . الثاني ما جرى عليه الخطيب القزويني من أن الموصوف
 بالمجاز هو الكلمة التي تغير حكم إعرابها بحذف لفظ أو زيادة لفظ ووصفت الكلمة بالمجاز على هذين
 القولين باعتبار نقلها عن المعنى الأصلي أو إعرابها الأصلي . والثالث ما جرى عليه السكاكي في المفتاح
 أن الموصوف بالمجاز نفس الأعراب المستعمل في غير محله الأصلي (قوله أو نقل) والمراد بالنقل نقل أهل
 العرف العام من معناه اللغوي إلى ما يتعارفه الناس . فان قلت إن كونه منقولاً ينافي كونه مجازاً لأن
 للنقول من أقسام الحقيقة كما تقرر في محله والمصنف قد جعله من أقسام المجاز . أجيب بأنه لا منافاة
 لأنه أراد النقل بالمعنى اللغوي وهو مطلق المجاوزة باللفظ عن معنى إلى معنى آخر لا بالمعنى الاصطلاحي
 وهو ما يكون لمناسبة مع هجر المعنى الأول والنقول الذي هو من أقسام الحقيقة هو المنقول بالمعنى
 الاصطلاحي دون المعنى اللغوي وذلك لأنهم قالوا اللفظ إذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو
 المشترك وإن تخلل فإن لم يكن النقل لمناسبة فرتحل وإن كان لمناسبة فإن هجر المعنى الأول فهو
 المنقول الذي هو من أقسام الحقيقة وإلا فهو المنقول الذي هو من أقسام المجاز ويسمى مجازاً بالنقل .
 فان قلت إن النقل بالمعنى اللغوي موجود في كل مجاز فلا وجه لتخصيصه ببعض الأقسام وحينئذ
 لا يكون المجاز بالنقل مقابلاً لغيره ومن هنا اعترض التاج في شرحه بأنه ربما يتوهم من هذا التقسيم
 أن كل قسم مقابل للآخر وليس الأمر كذلك بل هذه القسمة متداخلة فإن النقل يضم جميع أقسام
 المجاز الذي ذكره . وأجيب بأنه لا تدخل لأن المراد بالنقل هنا ما كان بغير زيادة ولا نقصان ولا
 استعارة وفي البقية نقل مقيد بزيادة أو نقصان أو استعارة كذا أفاده سم ثم رأيت في بعض حواشي
 مرآة الأصول ما يفهم أن المجاز بالنقل هو العرفية العامة إلا أن الفرق اعتباري وذلك أننا إذا نظرنا إلى
 استعمال أهل العرف فعرفية فتكون من أقسام الحقيقة وإن نظرنا إلى أصل النقل فمجاز بالنقل في اعتبار
 الاستعمال تسمى عرفية عامة ومن أقسام الحقيقة وباعتبار المعنى اللغوي مجازاً بالنقل فيفرق بينه وبين
 المجاز المرسل بأن المجاز المرسل تلاحظ فيه القرينة لا نصرافه إلى معناه الأصلي لولا القرينة بخلاف
 المجاز بالنقل فإنه بسبب غلبة الاستعمال في المعنى الفرعي صارت القرينة غير منظور إليها قال في
 المبادئ المنطقية والمنقول هو ما نقل عن معناه الوضعي إلى معنى آخر فإذا قارن النقل علاقة وقرينة فهو

زيادة أو نقصان أو
 نقل

المجاز وإلا فهو عرف عام إن كان الناقل العرف العام كدابة وضعت لكل ما يدب على وجه الأرض نقلها العرف العام لخصوص الخيل والبغال والحمير وعرفي خاص إن كان الناقل له العرف الخاص بقوم كالفاعل وضع لكل ذات وقع منها الحيت نقله النحاة إلى الاسم المرفوع وكالصلاة وضعت للدعاء نقلها الشرع إلى الأقوال والأفعال المألوفة اه (قوله أو استعارة) وهي ما استعملت في غير معناه لعلاقة المشابهة كالأسد في قوله رأيت أسدا في الحمام وإلا فمجاز مرسل وذلك لأن الأوسال لغة هو الإطلاق فالاستعارة مقيدة بكون العلاقة للمشابهة والمرسل مطلق عن هذا القيد فتقسيم المجاز إلى المرسل والاستعارة اصطلاح البيانين ، وأما الأصوليون فيطلقون المجاز بالاستعارة على المجاز المرسل أيضا كذا قالوا وفيه ثبوت المجاز بالاستعارة علاقتها للمشابهة بخلاف المرسل فلا يصح إدراجها فيها فإذا عرفت المجاز بالاستعارة بالتعريف المتقدم فالتدريج يظهر أنه داخل في المجاز بالنقل إلا أنه لم يشتهر في المعنى المجازي بخلاف المجاز بالنقل فإنه اشتهر فيه ويؤيده أن المجاز بالنقل إنما عُدَّ من المجاز مع أنه حقيقة عرفية بالنظر لنقله من المعنى القوي (قوله فالكاف زائدة) قال السعد هذا أخذ بالظاهر ويحتمل أن لا تكون زائدة بل تكون نفيًا للثبوت بطريق الكناية التي هي أبلغ. ويبيانه أن الشيء إذا كان موجودا متحققا في وجده مثل لزم أن يكون ذلك الشيء الموجود المتحقق مثلا لذلك المثل لأن المثلية أمر نسبي بينهما فإذا نفى هذا اللازم وقيل لا مثل لمثل ذلك المتحقق لزم نفى المزموم وهو مثل ذلك المتحقق لأنه يلزم من نفى اللازم نفى المزموم وإلا كان المزموم موجودا بلا لازم وهو باطل فإنه تبارك وتعالى متحقق بوجوده ولو كان له مثل كان الله مثلا لذلك المثل المفروض فإذا نفى مثل ذلك المثل الذي هو لازم كان مقتضيا لنفي المثل الذي هو مزموم لمثل المثل. والحاصل أنه لو لم يمتنع المثل عند نفى مثل المثل لم يصح نفى مثل المثل لأن الله موجود ولو كان له مثل كان الله تعالى مثلا لذلك المثل فيكون مثل المثل موجودا فلا يصح نفيه لكن النفي صحيح لوقوعه في كلام المولى فتعين أن يكون المراد من نفى مثل المثل نفى المثل ليصح النفي فظهر أن نفى مثل المثل يتوصل به إلى نفى المثل وهو معنى الكناية لأنه أطلق نفى اللازم وأريد نفى المزموم ويصح أن يكون من باب سلب الشيء عن المعلوم كسلب الكتابة عن زيد المعلوم فيقال هنا ليس مثل مثله المعلوم شيء فسلمنا المثل عن المثل المعلوم فاستلزم عدم المثل لأن المماثل للمعلوم معدوم أو نقول إن المثل بمعنى المثل يقتضي أي الصفة كقوله تعالى - مثل الجنة التي وعد المتقون - أي صفاتها فالنفي ليس كصفته شيء أو نقول إن المعنى هنا مثل مثله تعالى منفي فكيف بمنه كما يقال مثلك لا يبخل فان المعنى أن من كان مثلك لا يبخل فكيف أنت وهو من باب الكناية التي هي أبلغ من التصريح لكونه متضمنا للدعوى بدليلها أو يقال إن مثل المثل مثل فنفيه فنيهما أو يقال إن المثل قد يأتي بمعنى النفس كما قيل في قوله تعالى - فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا - فالنفي هنا ليس مثل نفسه شيء ومثل هذا كثير في كلامهم فلا زيادة (قوله وإلا) أي وإن لم تكن زائدة فهي بمعنى المثل فيكون المعنى ليس مثل مثله شيء فالنفي مثل المثل فيكون المثل ثابتا بمقتضاه وقد تمنع الملازمة في قوله وإلا فهي بمعنى مثل لأن عدم الزيادة صادق بالحرفية أيضا اللهم إلا أن يريد بمعنى مثل مشروكتها لمثل في المعنى في الجملة فتصدق بالحرفية (قوله وهو) أي وجود المثل محال أي لأن المثل هو المشارك في تمام الماهية ولو شارك غيره في ذلك لخالفه بالتعين ضرورة أن المتشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص لتمام هويتهما ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هويتهما وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للحدوث المنافي للوجوب الدائمي الثابت بالبرهان القطعي له تعالى فقد لزم من عدم زيادة الكاف هذا المحال فتعين زيادتها (قوله والقصد الخ)

أو استعارة فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثل شيء) فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه (والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى

جملة خالية من المثل أى فيكون له تعالى مثل والحال أن القصد من هذا الكلام نفيه فعلم أن هذه الجملة من تمة الدليل على أن الكاف زائدة وتقريره هكذا لو لم تكن الكاف زائدة لكانت بمعنى المثل وكونها بمعنى المثل باطل لما يلزم عليه من إثبات المثل وهو باطل لأن القصد نفيه (قوله واسأل القرية) وإنما كان من المجاز بالنقصان للقطع بأن المقصود ههنا سؤال أهل القرية لاسؤالها نفسها لأن القرية عبارة عن الأبنية المجتمعة وسؤالها وإجابتها خرقا للعادة وإن كان يمكننا ليس مرادا في الآية بل المراد فيها سؤال أهلها للاستشهاد بهم فيجيبون بما يصدق أو يكذب لاسؤالها لأن الشاهد لا يكون جمادا ومن ثم قال الشيخ عبد الله إن الحكم بالحذف هنا لأمر يرجع إلى غرض التكلم لأنه لو وقع هذا التركيب في غير هذا المقام لم يقطع بالحذف لجواز أن يقول رجل لصاحبه في قرية قد خربت وهلك أهلها واعظا ومذكرا له أول نفسه متعظا معتبرا أسأل القرية عن أهلها وقل لها ما صنعوا كما يقال أسأل الأرض من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك ويمكن أن تجعل القرية مجازا عن أهلها من إطلاق المثل وإرادة الحال فعليه فلا يكون من مجاز الحذف بل من المجاز المرسل وقاعدة الخلاف بين جعلها مع المجاز بالزيادة وبين جعلها من المجاز المرسل أنه على الأول تكون القرية مستعملة في معناها القوي وعلى الثاني تكون بمعنى أهلها (قوله أى أهل القرية) تفسير لبيان تقدير الآية مع محذوفها فاندفع ما قد يقال مقتضى هذا التفسير أن الآية ليست من المجاز بالحذف بل من المجاز المرسل حيث أريد بالقرية أهلها وكأن النكتة في إظهار القرية مع أن المقام للاضمار هو دفع هذا الاعتراض (قوله وقرب) بالبناء للجهول وهذا مقابل لما جرى عليه المصنف من جعل ما ذكر في الآيتين من المجاز بالزيادة والنقصان الذي هو قسم المجاز للعرف بالتحريف السابق لعدم صدقه عليه والتقريب في اصطلاح النظار سوق الدليل على وجه يستلزم للطلب الخفى حيث قد سبق الدليل على صدق تعريف المجاز على ما ذكر بأنه الخ (قوله صدق تعريف المجاز) من صدق الكل على جزئيه كصدق الحيوان على الإنسان ومعنى صدق الكل على جزئيه صحة حمل الكل عليه كأن يقال الإنسان حيوان (قوله تعريف المجاز) أى التقسيم (قوله على ما ذكر) متعلق بالصدق والمراد بما ذكر قوله تعالى - ليس كمثل شيء - وقوله واسأل القرية الذين من الجار بالزيادة والنقصان (قوله بأنه) أى الحال والشأن وهو متعلق بقرب (قوله استعمل نفي مثل المثل الخ) وفيه أن النفي حكم والمجاز لفظ فلا يتم تقريبه لأن قصد القرب جعل هذين المجازين من المجاز للعرف بما تقدم للمصنف من أنه لفظ تجوز عن موضوعه وهذا موم خلاف المراد من أن ذلك المجاز في الإسناد ولو حذف لفظ النفي في الأول أعنى نفي مثل المثل والثاني أعنى قوله في نفي المثل لكان ظاهرا . فان قيل هذا لا يفيد التجوز لأن مثل المثل مثل لأن للمماثلة من الجانبين فلا يكون إطلاق مثل المثل على المثل مجازا . أجيب بأن المفهومين مختلفان قطعا فلذا استعمل ما وضع بإزاء أحدهما في الآخر كان مجازا وما ذكرتم على تقدير صحته إنما يتأتى فيما إذا أطلق مثل المثل على ذات المثل والمراد في المثال هو المفهوم لا الذات ولو أريد الذات كان أيضا مجازا لأنها لم ترد من حيث إنها مثل المثل بل من حيث إنها مثل (قوله وسؤال القرية) وفيه أنه يقتضى أن المجاز في إسناد السؤال القرية مع أن الكلام في المجاز في اللفظ ولو حذف السؤال فيهما لكان ظاهرا كالمرفعى هذا التقريب فيهما يجوز أن يكونا من المجاز المرسل من إطلاق المألوم وهو مثل المثل وإرادة المألوم وهو المثل في الأول لأنه يلزم من وجود مثل المثل وجود المثل ومن إطلاق المثل وإرادة الحال في الثاني لأن أهل القرية حال فيها أو من المجاز بالاستعارة في الأول بأن يقال شبه المثل بمثل المثل بجامع المماثلة في كل لأن مماثل للمماثل مماثل واستعبر اللفظ

واسأل القرية (أى
أهل القرية وقرب
صدق تعريف المجاز
على ما ذكر بأنه
استعمل نفي مثل
المثل في نفي المثل
وسؤال القرية في
سؤال أهلها

الدال على المشبه به وهو كمثل للثل على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية أو المكنية بأن شبه مثل المثل بالمثل وحذف المشبه به ورمز إليه بشئ من لوازمه وهو ليس فانه لازم للثل أصالة أو من الجاز بالكناية في الثاني بأن شبه القرية بانسان وحذف المشبه به ورمز إليه بشئ من لوازمه وهو السؤال أو التصريحية بأن شبه الانسان بالقرية بجامع اشتغال كل على النافع والمضار ، واستعير القرية للانسان أى أهلها على سبيل الاستعارة التصريحية ، وعلى هذا التقريب فالزيادة والنقصان إنما هو بيان للأصل وما كان يجب عند الاتيان بالحقيقة وإلا فلا زيادة ولا نقصان ، وهذا ما عليه الأصوليون على ما قاله السيد في شرح الطول . قال بدليل أنهم عرفوا الجاز بما سبق ثم قسموا علاقته إلى ما ذكر من الأقسام وحيث يشكل صنيع الشارح حيث منى على مذهب السكاكي ومن وافقه وضمف مذهب الأصوليين في مقام شرح كلامهم ، ويمكن أن يجاب بأننا لانسلم أن جميع الأصوليين على ما ذكر بدليل كلام المستصفي رحمه الثاني من أنواع الجاز الزيادة كقوله - ليس كمثل شئ - فإن الكاف وضع للإفادة فإذا استعمل على وجه لا يفيد معناه للوضع له كان على خلاف الوضع . الثالث النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله تعالى - وأسأل القرية - وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع وتجاوز اه لكن ما قاله السيد أولى لأنه الموافق لمعنى الجاز السابق مع إمكان حمل الكلام عليه فواجه المدول عنه إلا أن يقال هو خلاف التبادر من الزيادة والنقصان إذ لاز زيادة ولا نقصان في الحقيقة على ما قاله السيد (قوله والجاز بالنقل) والمراد به الحقيقة العرفية فعدمه من الجاز بالنظر لنقله من معناه اللغوي وإلا فقد عدّه من أقسام الحقيقة بالنظر لاستعمال أهل العرف له وحيث أنه فهل النقل إلى المعنى العرفي بعلاقة المشابهة أو بغيرها من علاقات الجاز المرسل أو بما يشمل كلا منهما والظاهر الأخير لأن الحقيقة العرفية قد تكون علاقتها المشابهة وقد تكون غيرها من علاقات الجاز المرسل ولكن الغالب الثاني وحيث يكون الجاز بالاستعارة والجاز المرسل أعم من الجاز بالنقل لاختصاصه بما شاع استعماله في المعنى المجازي بحيث لا يحتاج في صدقه عليه إلى قرينة بخلافهما (قوله كالتائط) هذا مثال للجاز بالنقل ولا بد فيه من العلاقة (قوله فيما يخرج من الانسان) أى المستعمل فيما يخرج الخ فهو متعلق بمحذوف صفة التائط (قوله نقل) أى التائط (قوله إليه) أى إلى ما يخرج من الانسان وهو شامل لما يخرج من القبل والظهر ولكن شاع استعماله في الثاني والعلاقة لهذا الجاز المجاورة (قوله عن حقيقته) متعلق بنقل أى عن حقيقة التائط أى معناه الحقيقي وهو ما وضع له ذلك اللفظ لغة فتأنيث الضمير في قوله وهو أى حقيقته فيه نظر لأن مجرد تأنيث اللفظ مع قد كبر معناه لا يسوغ تأنيث الضمير . ويحاجب بحمل الحقيقة هنا على معنى مؤنث كالمشابهة أى عن ماهية الحقيقة أى وضع لها اللفظ لغة (قوله المطمئن) أى المنخفض وهو بالكسر البناء للفاعل وحمله تقضى حال من المكان قال التاج الفراري أصل هذه الكلمة في اللغة المكان المطمئن بين مرتفعين وكان الذي يقضى الحاجة يقصد ذلك كثير اطلبا للستر اه وخرج بقوله المطمئن غيره وبقوله تقضى أى تفرغ فيه الحاجة المكان المطمئن لا بهذا القيد (قوله بحيث) تصوير للنقل وهو يقضى أنه قد صار حقيقة عرفية وهو كذلك ولا يناق كونه مجازا لغويا لما تقدم (قوله منه) أى التائط (قوله عرفا) أى علما أو خاصا ليشمل العرفية الخاصة لأنها منقولة من المعنى اللغوي أيضا فتخصيص العرف بالعام لا وجه له لما يلزم عليه التحكم إن خصص بالعام لأن الخاص منقول أيضا (قوله إلا الخارج) قاص بتبادر (قوله والجاز بالاستعارة) والمراد بالاستعارة في كلام المصنف التشبيه كما يشير إليه تقرير الشارح الآتي وبه مع ما سيأتي في كلام الشارح من تسمية هذا الجاز بالاستعارة بطل إطلاق الاستعارة على التشبيه المبني عليه الجاز وعلى الجاز نفسه

(والجاز بالنقل كالتائط)
فما يخرج من الانسان
نقل إليه عن حقيقته
وهو المكان المطمئن
تقضى فيه الحاجة
بحيث لا يقبل منه
عرفا إلا الخارج (والجاز
بالاستعارة كقوله

لكن الإطلاق الثاني هو المشهور. ثم الاستعارة تنقسم إلى تصريحية إن صرح بالمشبه به وحذف المشبه ومكنية إن ذكر المشبه وحذف المشبه به ورمز إليه بشئ من لوازمه ويسمى إثبات هذا اللازم عند السلف استعارة تخيلية وتجري فيه الاستعارة عند السكاكي بأن يشبه الأمر الخيل بالحق ويستعار المحدث للخيال وينقسم كل منهما إلى أصلية إن جرى في اسم جامد وتبعية إن جرى في المشتق أو الحرف ، وعلى هذا لا يندرج فيها المجاز المرسل إذ العلاقة فيه غير المشابهة وقد تقدم لك أن الأصوليين اصطلمحوا على إطلاق المجاز بالاستعارة على المجاز المرسل لكن الظاهر أن هذا الاصطلاح ليس مبدا على جعل العلاقة المشابهة في المجاز بالاستعارة والإلزام صدق على المجاز المرسل لأنه ضده والشارح قد جعل العلاقة المشابهة في المجاز بالاستعارة وحيث فلا يكون تقسيمه لفظ المجاز إلى ما يصدق هو عليه حصرا لأقسام المجاز لعدم ذكر المجاز المرسل والمجاز العقلي في الأقسام مع أن كلامهما يصدق عليه لفظ المجاز فلنستم ذلك ونقول المجاز المرسل ما كانت علاقته غير المشابهة كاعتبار ما يكون قطعاً نحو - إنك ميت - أو ظناً نحو - أعصر خمرا - والضدية كالمقابلة للبرية المهلكة والمجاورة كالتأنيث للذكر المطلق والسبب للسبب نحو لا مريد أي قدرة والكل للبعض نحو - يجعلون أصابعهم في آذانهم - أي أناملهم أو المتعلق بالكسر للتعليق نحو خلق الله أي مخلوقه وبكسر الثلاثة الأخيرة هو المسبب للسبب نحو الموت للرض الشديد لأنه مسبب له عادة والبعض للكل نحو - فك رقة - أي الدفات بجماعها والمتعلق بالفتح للتعليق بالكسر نحو - بأيكم المفتون - أي الفتنة. والمجاز العقلي هو ما فيه إسناد الشئ لغير من هو له الملازمة بينهما نحو قوله تعالى - وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً - أسندت الزيادة وهي فعل الله إلى الآيات لكونها سبباً لها ولعل المصنف إنما ترك هذا لجريه على قول من فاه وهم فرقتان فرقة من يجعل المجاز فيه في المسند كإن الحاجب وفرقة من يجعله في المسند إليه كالسكاكي ومعنى زادتهم على الأول لزدلوا بها وعلى الثاني زاده الله تعالى إطلاقاً للآيات عليه ، وقد تقدم هذا البحث في أول بحث المجاز . ولعل من المجاز واقع في الكلام خلافاً لأبي اسحاق الأسفرايين وأبي على الفارسي في نفيهما وقوعه مطلقاً وخلافاً للظاهريين في نفيهما وقوعه في الكتاب والسنة قالوا لأنه كذب بحسب الظاهر كما في قوله في البليد هذا حمر وكلام الله ورسوله منزّه عن الكذب . وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهي فيلذا كالمشابهة في عدم الفهم وانما يصدق عن الحقيقة إلى المجاز لثقل الحقيقة على اللسان كالحقيق اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلاً أو بشاعتها كالحراة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان التخصيص أو جهل المتكلم أو المخاطب بها دون المجاز أو بلاغته نحو زيد أسد فانه أبلغ من شجاع أو شهرته دون الحقيقة أو غير ذلك كالخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكلامه الوزن والتعاقب والسجع به دون الحقيقة (قوله فشببه ميلاه إلى السقوط الخ) أي بجامع القرب في كل من الفعل ثم استعير الميل إلى السقوط للإرادة ثم اشتق منه يريد بمعنى يميل على سبيل الاستعارة التصريحية للتصريح بالمشبه به والتبعية لتبعية جرياتها في الفعل لجريانه في المصدر فظهر أن قوله يريد مجاز مبني على التشبيه (قوله هي) أي لإرادة السقوط أي لإرادة الجدار السقوط من إضافة المصدر للمفعول (قوله والمجاز المبني على التشبيه) أي يجعل علاقته المشابهة وهي مطلق القرب من الفعل وقصده بهذا الاستدلال على أن يريد في الآية من المجاز بالاستعارة وذلك لأنه مجاز مبني على تشبيه الميلاق بالإرادة وكل مجاز مبني على التشبيه فهو مجاز بالاستعارة لأن الاستعارة مجاز علاقته المشابهة (قوله يسمى استعارة) أي إن المجاز الذي علاقته المشابهة يسمى استعارة ، فعلى هذا الذي يسمى استعارة هو اللفظ وكثيراً ما تطلق على استعمال

تعالى - جداراً يريد أن
ينقض - أي يسقط
فشببه ميلاه إلى السقوط
بارادة السقوط التي
هي من صفات الحي
دون الجدار والمجاز المبني
على التشبيه يسمى
استعارة

المشبه به في المشبه للمشابهة بينهما وهو الأنسب بكلام المصنف لأن المجاز الذي هو اللفظ الخ من حيث اتصافه بالمجاز حاصل بسبب الاستعمال لئلا يورد كور أو معه وأما توجيه الشارح فلا يخفى إشكاله لأن المصنف لم يسم المجاز استعارة إلا أن يريد زيادة فائدة وهي التسمية المذكورة لا توجيه كلام المصنف أو يريد الإشارة إلى التوجيه لأن تسميته بالاستعارة مشعر بتحقيق الاستعارة بمعنى الاستعمال المذكور الذي هو الأنسب لكلام المصنف اه سم وقوله والأمر لما أنهى الكلام على تقسيم الكلام إلى أمر وما بعده وإلى حقيقة ومجاز شرع يبين تعريف الأمر فقال الأمر استدعاء الفعل الخ ، وفيه أن هذا التعريف تعريف للأمر الذي هو أحد أقسام الكلام النفس لا الأمر اللفظي المتقدم الذي هو أحد أقسام اللفظي المتقدم إلا أن يقال إنه أشد إلى تعريفه هنا في ضمن تعريف النفس بقوله بالقول فيعلم منه أن تعريف اللفظي القول المبال على الاستدعاء الخ (قوله استدعاء الفعل) أي اقتضاؤه وطلبه ، والمراد بالفعل ما يسمى فعلا عرفا أهم من كونه فعل اللسان أو القلب أو الجوارح وإن كان قديتبادر من الفعل ومقابلته بالقول خلاف ذلك وقد صرح السيد وغيره بأن الكيفيات النفسانية تعد أفعالا فخرج بهذا استدعاء الترك فهو النهي (قوله بالقول) متعلق باستدعاء والمراد بالقول صيغة افعول وحينئذ لا يرد عليه ثموله النهي بناء على الرجوع من أنه طلب فعل هو الكف الذي هو المراد بالتترك المعبر به في حذ النهي كما سيأتي ولا ثموله لاستدعاء الفعل بنحو أوجبت عليك كذا وإن تركت كذا عاقبتك أو لا تترك كذا لأن الجميع ليس بصيغة افعول ويشمل استدعاء الكف بنحو كف واترك وذو وقضية قوله بالقول أن الاستدعاء مالم يكن مدلولاً عليه به لا يكون أمراً وهو كذلك كما هو قضية كلامهم فيخرج الاستدعاء بالإشارة والكتابة أيضا (قوله بمن هو) متعلق بالاستدعاء وخرج به استدعاؤه بمن سلواه فهو التماس أو بمن فوقه فهو دعاء فيكون المصنف قد اعتبر في الأمر العلو وهو موافق لما جرى عليه المعتزلة وأبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني ويحتمل أنه اعتبر فيه العلو والاستعلاء كما قيل به لأن قوله بمن هو دونه يصدق على طلب العالي من الأدنى باظهار عظمة وهو الاستعلاء أولا باظهارها وهو العلو فقط فعلى كل منهما أن الطلب بغير علو ولا استعلاء لا يسمى أمراً حقيقياً بل مجازياً واعتبر فيه أبو الحسين من المعتزلة والامام الرازي والآمدني وابن الحاجب الاستعلاء فقط وما جرى عليه الشارح في جمع الجوامع عدم اعتبار كل منهما وهو الرجوع (قوله على سبيل الوجوب) أي التحتم وهو متعلق باستدعاء والاضافة للبيان أي على طريق هو التحتم ، فعلى هذا المنسوب ليس مأموراً به لعدم تحتم أمره وبه قال أبو بكر الرازي والكرخي والجصاص وشمس الأئمة السرخسي وصدر الاسلام أبو اليسر والمحققون من أصحاب الشافعي مستدلين بأنه لو كان مأموراً به لكان تركه محسبة . قال الله تعالى - أفصيت أمري - فيلزم أن يكون ما فرض مندوباً واجباً وبأن السواك مندوب . والحال ليس بمأمور به لقوله عليه السلام « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك » وأيضاً المنسوب لامشقة فيه وفي المأمور به مشقة للحديث المتقدم وذهب القاضي أبو بكر وجماعة على أن المنسوب مأمور به لوجهين: الأول أن المنسوب طاعة إجماعاً والطاعة فعل المأمور به. الثاني اتفاق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر نهي ومورد القسمة مشترك . وأجاب الأولون عن هذين بأن الأول إنما يتم على رأي من يجعل الأمر للطلب الجازم أو الرجوع . وأما على رأي من يخصه بالجازم فكيف يسلم أن كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به أو المنسوب إليه : أعني ما يتعلق به صيغة الفعل للإيجاب أو النهي وبأن الثاني إنما يتم لو كان مراد أهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الأمر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم

(والأمر استدعاء الفعل
بالقول بمن هو دونه على
سبيل الوجوب)

تقسيم صيغة نسي أمرا عند النجاة في أي معنى كانت بدليل تقسيمهم الأمر إلى الإيجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في أنه ليس بأمور به حقيقة ثم إن هذا الخلاف في الأمر الحقيقي وإلا فالأولون لم ينفوا كون أمر الندب أمرا مجازيا (قوله فان كان الاستدعاء الخ) هذا مقابل قوله عن هو دونه وقد عرفت أن الرابع خلافه (قوله من المساوي) متعلق بالاستدعاء والراد بالمساواة في الرتبة وإن لم يكن مساويا له في السن وكذا قول في الإعلال الآتي (قوله سؤالا) أي ودعاء أيضا كما قال الأخضرى :

أمر مع استدعاء وعكسه دعا وفي المساوي قاتلهم وقها

(قوله وإن لم يكن) أي الاستدعاء مقابل قوله على سبيل الوجوب (قوله بأن جوز الترك) أي مع رجحان الفعل (قوله فظاهره) أي التعريف وإنما قل ظاهره لاحتمال أن يكون هذا التعريف تعريفا للأمر الواجب فقط ولا ينافي أن هناك تعريفا له للأمر للندوب قال في جمع الجوامع والجمهور قالوا إن الأمر حقيقة في الوجوب فقط لغة أو شرعا أو عقلا . ووجه الأول أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق العبد بمخالفة أمر سيده العقاب وما ذلك إلا بترك الواجب . ووجه الثاني أن صيغة الأمر في اللغة مجرد الطلب وأن جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب على تركه العقاب إنما يستفاد من الشرع في أمره أو أمر من أوجب طاعته لقوله تعالى - فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم - فإن المفهوم منه التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراما وتركها للواجب فيلحقه بها الوعيد والتهديد ولقوله عليه الصلاة والسلام « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك » فإنه يدل على أن المراد بالأمر هو الوجوب لأن المشقة إنما تلحق به لا بالنذب . ووجه الثالث أن ما يفيد الأمر لغة من الطلب يتعين أن يكون للوجوب لأن حمله على الندب يصير المعنى أفضل إن شئت وليس هذا القيد مذكورا وقول بل بمثله في الحمل على الوجوب فإنه يصير المعنى أفضل من غير تجويز تركه وأما على سبيل المجاز فيستعمل للندب لوجود قرينة تدل عليه وتفسير الندب على ما يأتي . واعلم أن الأمر النفسي المدلول عليه بالقول غير الإرادة لأنه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالإيمان ولم يرد منه لامتناعه خلافا للمعتزلة قاتلهم لما أنكروا الكلام النفسي ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء المحدود به الأمر قالوا إنه الإرادة (قوله إنه) أي الاستدعاء المجوز تركه (قوله ليس بأمر) أي وإلا لاستحق العقاب تاركه لقوله تعالى - أفصيت أمري - فإنه أسند الصيان للأمر فيكون تاركه عاصيا يستحق العقاب فيلزم أن المسنون مفروض وهو باطل (قوله أي في الحقيقة) دفا لما يرد على مقتضى كلامه أن غير الجازم لا يسمى أمرا أصلا وليس كذلك . فأجاب بأن المنق في كلامه الأمر الحقيقي ولا ينافي أن غير الجازم أمر مجازي (قوله والصيغة) لما بين تعريف الأمر شرع ببيان الصيغة الدالة عليه أي على الأمر النفسي (قوله الدالة عليه) أي بهيتها بحيث لا تدل على غيره إلا مجازا لكونها موضوعة له دون غيره فخرج نحو أنه ما يرد بكذا أمرا جازما أو أوجبت عليك كذا فإن حقيقتها الأخبار وإن استلزم الأمر ولو لا، الموضة له لكان أوضح كما قل في البرهان الصيغة هي العبارة الموضوعة للمعنى القائم بالنفس وهذا المسألة مترجمة بأن الأمر هل له صيغة وهذه الترجمة إذا أطلقناها فالمراد بها أن الأمر القائم بالنفس هل له صيغة له عبارة مشعرة أنه برهان (قوله أفضل) قال في شرح جمع الجوامع والمراد به في ما يدل على الأمر من أي صيغة فيشمل أفعلى وافعلا وافعلوا واستفعل وانفعل وغير ذلك الال أنوى ويقوم مقامها اسم فعل الأمر والمضارع المقرون باللام (قوله نحو

فان كان الاستدعاء من المساوي مع التماس ومن الأعلى مع سؤالا وإن لم يكن على سبيل الوجوب بأن جوز الترك فظاهره أنه ليس بأمر أي في الحقيقة (والصيغة الدالة عليه أفضل) نحو

اضرب وأكرم واشرب الخ) وكأنه أشار بهذه الأمثلة إلى أن المراد مادة افعل دون هيئته حتى يشمل المفتوح المهمزة والعين ومكسورها ومضمومهما نحو انصر والثلاثي والرباعي والخماسي والسداسي نحو انطلق واستخرج (قوله وهي) أي الصيغة (قوله عند الاطلاق) أي عما يدل على خصوص الوجوب وغيره كالدال على عدم الوجوب (قوله والتجرد عن القرينة) عطف على الاطلاق من عطف بعض أفراد الشيء عليه بين به أن المراد منه الاطلاق عن شيء مخصوص وهي القرينة الصارفة الخ فقوله الصارفة عن طلب الفعل تفسير للقرينة وإنما فسره بذلك دون العارضة عن الأمر مع أنه المتبادر بحسب الظاهر لأنه خلاف الأنسب بالاستثناء الآتي بناء على أنه متصل وهو الظاهر كما سيأتي فإن العبارة حينئذ تصدق بما إذا لم تقم قرينة على الأمر ولا على غيره أو قامت قرينة على الأمر . ووجه صدقهما عليهما أن ما تجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادق بما إذا عذمت القرينة من أصلها وبما إذا وجدت لكن غير صارفة عن طلب الفعل بأن كانت دالة على طلب الفعل لأن ما اقترن بقرينة دالة على طلب الفعل يصدق عليه أنه تجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل وهو صادق بالفعل الواجب والندوب دون المباح إذ لا طلب فيه فيصير الاستثناء متصلاً بالنظر لهذا التفسير دون التفسير الثاني لعدم شموله للثاني أعني قوله والندوب الخ لأن ما تجرد عن القرينة الصارفة عن الأمر لا يصدق على ما تجرد عن القرينة الصارفة عن الندب لأن الأمر هو الطلب الجازم والندب الطلب غير الجازم فيقتضي أن افعل لو تجرد عن القرينة الصارفة عن الأمر واقترن بقرينة دالة على الندب أنه يحمل على الوجوب وليس كذلك فلذا عدل عن التفسير الثاني إلى التفسير الأول . والحاصل أن التفسير الثاني فيه محذوران الأول عدم صدق ما تجرد عن القرينة الصارفة عن الأمر على الندوب فيكون الاستثناء منقطعاً والثاني أن هذا التفسير يفيد أن ما تجرد عن القرينة الصارفة عن الأمر واقترن بقرينة دالة على الندب يحمل على الوجوب وليس كذلك فتأمل فانه دقيق (قوله تحمل) أي الصيغة (قوله عليه أي على الوجوب) وإنما فسره بذلك دون الأمر كاهو المناسب لكلامه مع كون الأمر بمعنى الوجوب عنده ليناسب التعبير بالندب والإباحة في الاستثناء الآتي لأن الكل حكم بخلاف الأمر وإنما حملت حينئذ على الوجوب لأنها حقيقة فيه مجاز في غيره من الندب وغيره على الصحيح واللفظ عند الاطلاق إنما يحمل على معناه الحقيقي وهذا لا ينافي ما في جمع الجوامع من أن الاستدعاء إن لم يكن على سبيل الوجوب يسمى أمراً أيضاً وظاهر كلام المصنف تناول الأمر حقيقة للاستدعاء الغير الجازم لانهما مسئلتان : إحداهما أن لفظ الأمر حقيقة في الاستدعاء مطلقاً جزماً كان أولاً . والثانية أن صيغة افعل بالمعنى المتقدم حقيقة في الوجوب خاصة فاستعمال لفظ الأمر في الاستدعاء الغير الجازم استعمال حقيقي واستعمال صيغة افعل في الندب مجازي والصيغة عند الاطلاق والتجرد عن القرينة كافي أقيموا الصلاة محمولة على الوجوب لا إطلاقها وتجردتها عن القرينة فكلام جمع الجوامع من المسئلة الأولى وما قلناه من المسئلة الثانية (قوله نحو أقيموا الصلاة) أي من كل صيغة دالة على الأمر من غير قرينة صارفة عن طلب الفعل والمراد بالقرينة الحالية أو المقالية متصلة أو منفصلة والمراد بالمتصلة ما كانت مذكورة مع الكلام الذي فيه الأمر والمنفصلة ما ليس كذلك (قوله إلا ما الخ) ما واقعة على الصيغة وهي مستثنى من نائب فاعل تحتل الراجع على الصيغة المجردة عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل فالتقدير تحمل الصيغة على الوجوب عند التجرد عن القرينة الصارفة عن الفعل إلا الصيغة المقترنة بدليل الندب أو الإباحة فلا يحملان عليه بل على مادل عليه الدليل فيكون الاستثناء

اضربوا أكرموا واشربوا
(وهي عند الاطلاق
والتجرد عن القرينة
الصارفة عن طلب
الفعل (تحمل عليه)
أي على الوجوب نحو
أقيموا الصلاة (إلا
مادل الدليل على أن
المراد منه

متصلا بالنسبة للندب لما مر أن التجرد عن القرينة الصارفة الخ صادق بما إذا وجدت قرينة
دالة على طلب الفعل الصادق على الندب ومنقطع بالنسبة للإباحة لأنه إذا دلّ الدليل على الإباحة
كان ذلك الدليل قرينة صرفة عن طلب الفعل لأنه لا طلب في المباح إلا أن يراد بالقرينة الصارفة
القرينة الصارفة المتصلة بدليل قوله التجرد فيصدق السكنى منه حيث قد حصة الفعل التي قام الدليل
على أن المراد بها الإباحة لأنها جردة عن قرينة متصلة صرفة عن طلب الفعل فيكون الاستثناء
متصلا أيضا بالنظر إليه فالإجماع الآتي من النصيحة أنه الله المحقق السنباطي . أقول إن زيادة قيد
المتصلة لا يدخل الإباحة في السكنى منه لأن السكنى منه صفة الفعل المباح على الاستدعاء الذي هو
الطلب والإباحة لا طلب فيها حتى تدخل فيه سواء قلنا إن القرينة الصارفة عن الفعل متصلة
أو منفصلة وهذا بالنظر لحلّ الشرح وأما إذا نظرنا لكلام الصنف بالاستثناء منقطع مطلقا بالنظر
للندوب والمباح لأن مادلّ الدليل على أن المراد به الندب أو الإباحة صرف عن كون المراد به
الوجوب وإذا صرف لم يكن مجردا عن القرينة الصارفة (قوله الندب أو الإباحة) أي مثلا قرينة
قوله الآتي وترد صيغة الأمر والمراد به الإباحة أو التهديد إلى آخر ما يأتي (قوله فيحمل عليه) كان
الأنسب أن يقول فلا يحمل عليه أي الوجوب بل يحمل على مادلّ الدليل عليه إلا أن يقال إنما
قال ذلك لأن فيه تعيين ما يحمل عليه مع فهم عدم حمل على الواجب بوجه أخصر بخلاف ما إذا
قال فلا يحمل عليه فإنه يحتاج إلى بيان ما يحمل عليه حيث قد يطول الكلام (قوله أي على الندب
أو الإباحة) أشار بهذا التفسير إلى أن ضمير عليه راجع لكل من الندب والإباحة للأحد الدائر
(قوله فكاتبوم الخ) هذا مثال لصيغة الفعل التي دلّ الدليل على أنه للندب وأول الآية - والذين
يتبنون الكتاب مما ملكت أيمانكم - أي عبيدا كانوا أو إماء فكاتبوم أي ندبا (قوله إن
علمتم فيهم خيرا) أي أمانة وقدرة على أداء مال الكتابة بالتكسب هكذا فسره الامام الشافعي رضي
الله عنه (قوله وقد أجمعوا الخ) هذا بيان للقرينة الصارفة عن الوجوب والإجماع من جملة الأدلة
فيصرف الأمر عن الوجوب لكن فيه أن الممثل مادلّ الدليل على ندمه أو إباحته وهذا ليس كذلك
لأن الإجماع على عدم الوجوب لا يدلّ على الندب ولا الإباحة إلا أن يجب بأن المقصود الاستدلال
به على بعض المقتضى وهو عدم الوجوب ويمكن أن تكون قرينة الإباحة في قوله تعالى - فإذا حلّتم
فاصطادوا - أن الأمر بعد الحظر في الإباحة لأن المراد بقوله إذا حلّتم أي من الأحرام والاصطياد
في الأحرام حرام لقوله تعالى - وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرما - أي محرمين وأن تكون
قرينة الندب في قوله كاتوبوم كونها سببا في العتق المنتزعة الشارع في حصوله قد يقال إن إجماعهم
على ما ذكر فرع حملهم الآيتين على غير الوجوب فلا بد من دليل منافي للوجوب غير الإجماع إلا أن
يجب بأن التمثيل بهما بالنسبة لمن بعد المجعّين (قوله ولا يقتضي الخ) لما بين مفاد صيغة الأمر
عند الإطلاق وهو الوجوب شرع يبين ما يقتضيه الأمر من التكرار وعدمه فقال ولا يقتضي
التكرار بالتحية فاعله فائد على الأمر أي ولا يقتضي ذلك وإن قيد بسبب أو وقت ويدلّ على
التحية قول الشارع ومقابل الصحيح أنه يقتضي التكرار وقوله وعلى ذلك يحمل قول من يقول
إنه يقتضي التكرار وقوله لأن الفرض منه بتدكير ضمير أنه في الموضعين الأولين ومنه في الثالث
وهو الموافق لما صرح به غير واحد من الشراح كالتاج وإن كان قد يقادر من السياق رجوع
الضمير إلى الصيغة وموافقا لكلام البرهان فإنه فرض الكلام في التكرار في الصيغة وكلا لا يقتضي
التكرار لا يقتضي المرة الأولى بل التصد حصول المأمور به ولكن يتحقق بالمرّة خلافا للمحقق السنباطي

الندب أو الإباحة
فيحمل عليه) أي على
الندب أو الإباحة .
مثال الندب فكاتبوم
إن علمتم فيهم خيرا .
ومثال الإباحة وإذا
حلّتم فاصطادوا وقد
أجمعوا على عدم
وجوب الكتابة
والاصطياد (ولا يقتضي
التكرار طه الصحيح)

في قوله إنه يعد حمل كلام المصنف على ذلك لاحتمال أنه قائل باقتضائه المرة كما قيل به. قال الشارح في جمع الجوامع الأمر لطلب الماهية لا لتكرار ولا لمرة والمرة ضرورية إذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها من جهة أنها ضرورية اه إذ لا وجود للماهية بأقل منها فيحمل عليها من جهة أنها من ضروريته لأنه لا وجود للماهية إلا في الأفراد لامن جهة أنها مدلول اللفظ إذ مدلوله القدر المشترك وهو طلب للماهية للتحقق في المرة وفيما زاد عليها (قوله لأن) علة لعدم الاقتضاء (قوله به) أي الأمر (قوله من تحصيل) بيان لما (قوله يتحقق) خبر أن أي كما يتحقق بالأكثر منها فهو لطلب الماهية لا لتكرار ولا لمرة لكن المرة ضرورية له كما مر قد يقال في هذا الدليل من المصادرة ما لا ينبغي لأن محله أن المقصود بالأمر تحصيل الماهية مطلقا من غير تقييد بخصوص مرة أو أكثر وهذا هو محل النزاع لأن الخصم يدعى أن المقصود بالأمر ليس تحصيل الماهية مطلقا بل بشرط التكرار ولهذا استدلل في المحصول على ذلك بأن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كآية الصلاة وعرفا نحو احفظ دابتي وتارة لمرة شرعا كآية الحج وعرفا كادخل الدار فيكون حقيقة للقدر المشترك بين التكرار والمرة إذ لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك أو في أحدهما فقط لزم المجاز وما خلاف الأصل ونظر فيه الأسنوي بأنه إذا كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له لأن الأعم غير الأخص فيكون مجازا وبأن الألفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية فإذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج كان مجازا لأنه غير موضوع له فاستعمال الأمر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز فلزم من فراره من مجاز واحد وقوعه في مجازين وهذا البحث يجري في سائر الألفاظ الموضوعة لمعنى كل واحد. ويجب عن الأول بأن استعمال اللفظ الموضوع للموضوع في الخاص يقع على وجهين: أحدهما أن يراد منه الخاص من حيث كونه من أفراد المطلق وحينئذ يكون حقيقة لا مجازا. وثانيهما أن يراد منه الخاص من حيث خصوصه خاصة وحينئذ يكون مجازا وعن الثاني بأن اللفظ وإن وضع للمعاني الذهنية لكن لا يلزم أن يكون إطلاقه على المعنى الخارجى مجازا إلا إذا أطلق عليه باعتبار كونه خارجيا خاصة وذلك غير لازم لا مكان إطلاق اللفظ عليه باعتبار كونه ذهنيا فيكون حقيقة على أن كون الألفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية إنما هو قول الامام الرازي ومن تبعه وقد خالفه غيره ولهذا ذهب في جمع الجوامع إلى أنه موضوع للمعنى الخارجى فيجوز أن يكون الأسنوي بنى هذا الاستدلال على قول الامام (قوله والأصل) قصد الشارح بهذا دفع ما يقال إن كون القصد يحصل بمرة لا ينافي طلب تكراره فأجاب عنه بأن التكرار خلاف الأصل لأن الأصل براءة التهمة عما زاد عليها (قوله إلا إذا دل) إلا أداة استثناء ملغاة لا عمل لها وإذا متعلق بيقضى ثم الاستثناء هنا منقطع لأن جواب إذا ليس من جنس العامل في إذا الواقع قبل إلا لأن العامل في إذا من مادة الاقتضاء وجواب إذا كما قدره الشارح من مادة العمل فيكون منقطعا بخلاف ما إذا كان من مادته كأن يقال فيقتضى التكرار فإنه يكون متصلا وهذا معنى الاتصال والانقطاع في مثل هذا كما يؤخذ من كلام السباطي وعلل ابن قاسم كونه منقطعا بأن التكرار حيث دل الدليل على قصده إنما هو من خارج من الأمر كما يشير إليه قوله فيعمل فإنه يقتضى أن الدليل خارج من الأمر. أقول وما النافع من جعل الاستثناء متصلا بأن يجعل الاستثناء من عموم أحوال الأمر فكأنه قال ولا يقتضى الأمر التكرار في جميع أحواله إلا في حال ما إذا دل الدليل على قصد التكرار فيقتضى التكرار ولكن لما كان الدليل لا يقتضى التكرار عدل عنه إلى قوله فيعمل به أي بالدليل أو التكرار أي بأن يعتقد مقتضاء من طلب التكرار ثم إن دل الدليل على

لأن ما قصد به من
تحصيل الأمور به
يتحقق بالمرة الواحدة
والأصل براءة التهمة مما
زاد عليه إلا إذا دل
الدليل على قصد
التكرار فيعمل به

قصر معين فالأمر ظاهر ولا فيقاس على ما يأتي في مقابل الصحيح وبين بهذا إلى أن الاستثناء منقطع
 لا متصل لأنه لو كان متصلاً لكان فيقتضي التكرار وإنما كان منقطعاً لأن نفس الدليل لا يقتضي
 التكرار لأن الاقتضاء هو الطلب والمطلب لا يطلب فيه (قوله كالأمر بالصلاة الحسن) أي في قوله
 تعالى - وأقيموا الصلاة - أي فقد دل الدليل على وجوب تكرارها في خبر الصحيحين «فرض الله
 على أمي ليلة الأسراء خمسين صلاة فلم أزل أراجعه وأسأله التخفيف حتى جعلها خمسا في كل يوم
 وليلة» (قوله والأمر بصوم) أي في قوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر - أي رمضان فليصمه وقوله
 عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» أي رؤية هلال رمضان ففي الحديث والآية
 ما يدل على أن الصيام في كل رؤية هلال رمضان حيث علق الصوم في الآية والحديث على رؤية هلال
 رمضان (قوله ومقابل الصحيح الخ) جرى عليه الأستاذ أبو اسحاق الاسفرايين وأبو حاتم القزويني
 وطائفة ويحمل على القرينة وقيل للتكرار إن علق بشرط أو صفة بحسب التكرار المعلق به نحو
 «وإن كنتم جنبا فظهروا» والزانية والزاني فاجلوا كل واحد منهما مائة جلدة فانهما يفيدان تكرار
 الظهارة والجلد بتكرار الجنابة والزنا ويحمل المعلق للذكر على المرة بقرينة كما في أمر الحج المعلق
 بالاستطاعة فإن لم يعلق الأمر بظهرة ويحمل على التكرار بقرينة وقيل بالوقف أي مشترك بين المرة
 والتكرار فلا يحمل على أحدهما إلا بقرينة (قوله فيستوعب) تفريع على اقتضاء التكرار للمأمور
 به (قوله بالمطلوب) أي بالفعل المطلوب منه طلباً جزمياً وللراد بالفعل الشامل لفعل اللسان أو الجنان
 والأركان وهو متعلق يستوعب أي يستوعب الشخص المأمور بالفعل المطلوب منه (قوله ما يمكنه)
 أي من غير مشقة لا تحتمل عادة فيما يظهر واحتجز بهذا عن أوقات الضرورة من أكل وشرب ونوم
 وغيرها وإضافة زمان إلى العمر بيانية ومن بيان لما وهل الراد بوقت الضرورة ما يحصل معه القدرة
 على التصرف المحتاج إليه من غير مشقة دون ما زاد عليه أو أعم من ذلك فيه نظر والاول قريب
 وعليه فلا يبعد أن يضم إليه الزيادة في بعض الأوقات لنحو التفكه على وجه لا يدوم شرعاً وإن لم يحتاج
 إليها إذ المنع منها في غاية البعد وهل يمنع عليه في نحو الأكل الشبع إذا حصلت القدرة المذكورة بدونه
 فيه نظر وقد يستبعد امتناعه ولون تعدد المأمورات فهل يجب تقسيط الزمان عليها مطلقاً سواء أمر بها
 معاً أو مرتباً على هذا فهل يجب تقسيط كل يوم وليلة مثلاً أو لابل يجوز أن يحمل لكل واحد منها شهراً
 أو سنة مثلاً أو فصل في وجوب التقسيط في ذلك نظر (قوله حيث لا بيان) متعلق يستوعب ومثل
 عدم البيان عدم تعليق الأمر بصفة أو شرط والإفتاء بالمأمور به كما وجد المعلق عليه فقط إن دل
 دليل على ذلك كالأيتين السابقتين (قوله لأمد المأمور به) أي زمانه فإن بين زمانه اتسع أو تعين قدر
 الفعل كمرات معينة كفي فعل ذلك القدر (قوله لا تتفاء المرجح) علة للاستيعاب أي وإنما استوعب
 على هذا القول لعدم مرجح بعض الزمان عن بعض والترجيح بغير مرجح محال (قوله ولا يقتضي
 الفور) أي للبادة عقب ورود الأمر في أول أوقات الامكان بحيث يلحقه التمسك بالتأخير عنه وقوله
 لأن الفرض علة لعدم اقتضاء الفور فيه أن في هذا الدليل مصادرة لأن عدم اختصاصه بالزمان الأول
 أو الثاني هو محل النزاع لأن القائل بالفورية يقول الفرض منه إيجاد الفعل ويختص بالزمان الأول والقائل
 بالتأخر يقول الفرض إيجاد الفعل ويختص بالزمان الثاني فالأولى في الدليل أن يقول إن الفور أمر
 زائد نبوت فيحتاج إلى قرينة بخلاف عدم اقتضاء الفور فإنه عديم لا يحتاج إلى قرينة وما لا يحتاج
 هو الأصل وأيضاً يدل على عدم الفورية أنه يصح أن يقال افعل الساعة أو بعد الساعة أو بعد
 اليوم فلو كان الأمر المطلق للفور لكان الأول تكرار والثاني والثالث تناقضاً . واعلم أن ظاهر

كالأمر بالصلاة
 الحسن والأمر بصوم
 رمضان ومقابل
 الصحيح أنه يقتضي
 التكرار فيستوعب
 المأمور بالمطلوب
 ما يمكنه من زمان العمر
 حيث لا بيان لأمد
 المأمور به لا تتفاء
 مرجح بعضه على
 بعض (ولا يقتضي
 الفور) لأن الفرض
 منه إيجاد الفعل من غير
 اختصاص بالزمان الأول

كلام الشارح أنه حمل كلام المصنف على ملوجه غيره من أنه كما لا يقتضي الفور لا يقتضي التراخي أي لا يدل على واحد منهما بل على مجرد طلب الفعل من غير تقييد بواحد منهما . قال المصنف رحمه الله تعالى في البرهان وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه رضي الله عنهم . وقال في المحصول إنه الحق واختاره الأمدى والبيضاوي وابن الحاجب وصححه في جمع الجوامع لأنه لم يكن في كلامه ما يعين أحدهما بعينه لاحتماله القول باقتضائه التراخي كما يحتمل القول باقتضائه الفور لعدم المرجح لأحدهما فيحمل على الإطلاق (قوله دون) ظرف متعلق بمحذوف حال من الإيجاد أي حال كون ذلك الإيجاد متلبا من غير اختصاص بالزمن الأول دون الزمن الثاني بأن اتقى الاختصاص مطلقا لا بالزمن الأول ولا بالثاني (قوله وقيل يقتضي الفور) وجري عليه بعض أصحاب الشافعي والكرخي من الحنفية مستدلين بقوله تعالى - مامنعك ألا تسجد إذ أمرتك - حيث ذم إبليس على ترك السجود في الحال مع كون الأمر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه إليه اللزم . وأجيب بأننا لانسلم أن الفور مستفاد من الأمر بل من ظهور دليل على عصيانه وهو مخالفته للجمهور المتمثلين للأمر المتناول له ولهم أو يقال إن ذلك أمر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه وقيل يقتضي التراخي وفيه نظر لأنه يقتضي أنه لو فرض الامتنال على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد أحد كما قال المصنف في البرهان ثم الخلاف في الأمر المطلق أما المقيد بوقت مضيق أو موسع أو بغيره أو تراخ فالحكم فيه بحسب ما قيد به . قال أبو اسحق الشيرازي في شرح الملح إذا ورد الأمر مطلقا وجب اعتقاده وجوبه والعزم على فعله على الفور وأما الفعل فيبنى على المسئلة الماضية . فإن قلنا يقتضي التكرار بالمستطاع فإنه على الفور وإن قلنا يقتضي مرة واحدة فهل تكون المرة على الفور أم لا تختلف أصحابنا فيه إلى أن قال وربما غلط بعض أصحابنا في العبارة عن هذه المسئلة فقال الأمر يقتضي التراخي وهذه العبارة ليست صحيحة لأن أحدا لم يقل إن الأمر يقتضي التراخي وإنما يقولون هل يقتضي الفور أم لا . وقضيته أن العزم واجب على الفور اتفاقا مطلقا وأنه لا يسقط وجوبه أي العزم وإن قلنا بالتكرار أو وجوب الفعل على الفور أو على التراخي لكنه بادر بالفعل عقب تكليفهم وفيه نظر ظاهر بل الوجه الذي لا محيص عنه الاكتفاء بالمبادرة بالفعل عن العزم هذا في المطلق وأما المقيد بوقت معين فهل يجب العزم فوراً في أول الوقت على الفعل فيه حيث أخره عن أول الوقت وجهان حكاهما جمع منهم القاضي أبو الطيب والماوردي وأبو اسحق في شرح الملح أحدهما ورجحه النووي في شرح المهذب الوجوب ولا يجب تجديده في كل جزء من الوقت بل يكفي وجوده أول الوقت كالواجب في مسئلة الإطلاق والتقييد إما بالفعل أو العزم على الفعل في الوقت . فإن قلت يلزم أن يكون ذلك من الواجب المتخير فلا يكون أحدهما بعينه واجبا . قلنا اللازم على ما ذكر أن يكون الواجب أحد الأمرين بالنسبة لأول الوقت لا مطلقا ولا محذور في ذلك وإنما المحذور اتقاء وجوب خصوص الفعل على الإطلاق وهو غير لازم من ذلك وإذامات في أثناء الوقت بعد العزم وقبل الفعل فلا عصيان لأن العصيان باتقاء الأمرين معا أما عدم العصيان بخلوه عن خصوص الفعل فلعدم الوجوب لكن محل عدم العصيان إن لم يظن الموت قبل فعله والإعصا لظنه فوات الواجب بالتأخير وعمله أيضا في غير الواجب الذي وقته العمر كالحج فمن أخره بعد إمكان فعله فيه فيعصى من آخر سنة الامكان والفرق بينهما أنه لو اتقى عصيانه في الحج مطلقا لم يتحقق الوجوب بخلاف ماله وقت معين فإنه لجواز التأخير فيه غاية معالمة وهي أن لا يبقى من الوقت ما يسعه فيتحقق معه الوجوب . وحاصله أن جواز التأخير من أول الوقت مع ظن السلامة مشروط بسلامة العاقبة فيما وقته العمر دون ماله وقت معين (قوله وعلى ذلك) أي القول بالفورية (قوله يحتمل قول

دون الزمن الثاني
وقيل يقتضي الفور
وعلى ذلك يحتمل قول

من قول) ووجه أن من قال إنه يقتضي التكرار أوجب أن يستوعب الأمور بالمطالب ما يمكنه من زمن العمر كله وذلك متضمن للقول باقتضائه الفورية لأنه لو جاز التأخير عقب الأمر مع الامكان خلا عنه بعض ما يمكنه من زمن العمر فلم يكن الاستيعاب على الوجه المذكور واجبا وهو خلاف التقدير. فالخلاص أن من قال إنه للتكرار قال إنه للفور ومن قال إنه ليس للتكرار اختلفوا في كونه للفور [نفيه] كان ينبغي للصف أن يقول هنا إلا لدليل كما قال فيما قبله فإن الدليل قد يدل على الفورية فيعمل به كما في الأمر بالإيمان لأنه دل الدليل على طلب الفورية فيه لأن في جواز التراخي فيه رضا بالكفر وقال تعالى - ولا يرضى لعباده الكفر.

[حقة] واعلم أن الأمر بشئ مؤقت يستلزم القضاء له إذا لم يفعل في وقته لاشعار الأمر بطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل مطلقا. قال ابن الهمام وذلك لأن نحو صم يوم الخميس مقتضاء أمران التزام الصوم وكونه يوم الخميس فإذا عجز عن الثاني لقواته بقي اقتضاء الصوم وعليه جرى الحنفية وأورد عليه الحائض فإنه لم يتوجه عليها الخطاب مع وجوب القضاء عليها. وقال الأكثر القضاء بأمر جديد كالأمر في خبر الصحيحين «من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها» وفي حديث مسلم «إذا رقد أحدكم من الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها» ولأن الأمر بالتوجه عليه في الوقت أمر بضلها في الوقت لا مطلقا لأنها قريبة في وقتها فلا تقتضي إلا بمثلها لأن الضمان يعتمد المماثلة فإذا فاتت طرف الوقت فلا يعرف لها مثل إلا بنص جديد. فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ. أجيب عنه بأنه متى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء الحديث الأول دلت على حكم النسيان والثاني على حكم الرقاد والغفلة التي هي أعم من النسيان وحكم التردد عمدا لله مستفاد بالقياس على المذكورات لأنه إذا وجب القضاء مع العذر رفع عدمه أولى. فان قلت إن الضمائر في الحديث راجعة إلى الصلوات التي توجه وجوبها في الوقت فيقتضي أن وجوبها بأمر الأداء. قلنا إن هذا الاقتضاء ممنوع لأن مقتضى عود الضمير أن ما يصلحها هو ما كان حقه أن يصلحها في الوقت لا عينا لأنها قد فاتت بزوات الوقت والا فلا معنى للحكم بأنها فاتت بل مثلها ثم إن إيجاب هذا التثني بأمر جديد وهو قوله عليه الصلاة والسلام فليصلها لأنه لو حصل لإيجاب هذا القضاء بالأمر الأول لما كان لقوله فليصلها معنى لأنه تحصيل الحاصل حيث أنه وهو باطل فيبطل ما أدي إليه ويدل أيضا على أنه بأمر جديد قوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر - وذلك لأن قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه شامل للمسافر والمريض لكن لما جاز لهما الترخص بالفطر لم بما يتوهم أنه لا يجب عليهما القضاء فأوجب عليهما تانيا بقوله فمن كان منكم مريضا إلخ فلو كان إيجاب القضاء بالإيجاب الأول لما أعاده تانيا (قوله بإيجاد الفعل) فيه أن الإيجاد الإبراز من العدم إلى الوجود وهذا لا يصح أن ينسب للعبد لأن الخالق للأفعال اختياريا واضطراريا هو الله تعالى خلافا للعزلة في الاختيار وائمانسب للعبد الكسب وإيجاب بأن المراد بالإيجاد الكسب وهو ما وقع في محل قدرته كالقيام فانه مقدور له وقع في محل قدرته وهو بدنه بخلاف الخلق والإيجاد فانه لا في محل القدرة أي لا يقع في ذاته وأيضا الكسب لا يصح انفراد القدرة به والخلق والإيجاد يصح انفراد القدرة بهما وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ومعنى الصرف كما في التلويح قصد القلب فلا يرد أن الصرف فعل موجود فيستند إلى الباري فيلزم الاجبار أي إن قصد القلب جعل قدرته وإرادته في الفعل كسب وإيجاد الله الفعل عقب ذلك القصد خلق وإيجاد أفاده السعد ولو قال والأمر بالفعل أمر بما لا يتم هو إلا به لكان أولى

من يقول إنه يقتضي
التكرار (والأمر
بإيجاد الفعل

(قوله أمر به) أى بالفعل (قوله وبما) معطوف على به والمراد بما الشروط والأسباب . وأما الأركان فهو داخل في حقيقة الأمور به وإنما وجب بوجوبه لأنه لو لم يجب بوجوبه لجاز تركه ولو جاز تركه لما وجب والفرض أنه واجب وهذا خلف وهو محال فاستحال ما أدى إليه . واعتراض بأن اللازم سموع أعنى لجاز تركه لجواز أن يكون واجبا لدليل آخر غير دليل الواجب فلا يثبت له الجواز المستلزم ترك الواجب . ويجب بأن المراد بقوله لجاز تركه أى بهذا الإيجاب فلا يكون هذا الإيجاب إيجابا وقيل لا يجب بوجوبه لأن الدال على الواجب ساكت عنه وقيل إن كان سببا فيجب بوجوبه وذلك كما إذا ورد الشرع بحرق شيء فإنه يجب إمساس النار به الذى هو سبب في الحرق بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه ، والفرق أن السبب لاستقناد السبب إليه أشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط وقال المصنف يجب بوجوبه إن كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة لا إذا كان عقليا كترك ضد الواجب أو عادية كغسل جزء من الرأس لفصل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه لأن المشروط لا يوجد بدونه عقلا أو عادة فلا يقصده الشارع بالطلب ويؤخذ من كلامه أن السبب كذلك لعدم وجود السبب بدونه فلا يقصده الشارع بخلاف الشرط الشرعى فإنه لولا اعتبار الشارع له لوجد مشروطه بدونيه . ويتفرع على القول الأول الراجح أنه لو تضمن ترك المحرم إلا بترك الجائز وجب ترك ذلك الجائز وذلك كما إذا وقع البول في الماء القليل فإنه يجب ترك ذلك الظاهر المختلط بالنجس لتوقف الواجب وهو ترك استعمال النجس على ترك استعمال الجائز الطاهر وهو استعمال الطاهر وهذا هو السبب في الحكم على نجاسة الماء القليل بوقوع النجاسة ، وأنه لو اشبهت منسكوحة بأجنبية حرم عليه قربانها ليم فعل الواجب وهو ترك المحرم منهما بترك قربانها إلى أن يتبين الحال فاذن يتبين فلكل حكمه ومثل ذلك إذا طلق معينة من زوجته ثم نسبها فإنه يحرم عليه قربانها (قوله التؤدية) أى تلك الطهارة (قوله إليها) أى الصلاة ومعنى كونها مؤدية إليها أنها موصلة إلى محبتها فى إليها مضاف محضوف ويدل عليه تعليل الشارح له بقوله فإن الصلاة الخ (قوله لاتصح بدونها) أى الطهارة لكونها شرطا من شروطها والمشروط لا يوجد بدون الشرط ، وشمل كلام المصنف الشرط الشرعى كما مثل والعقل كترك ضد الواجب والعادى كغسل جزء من الرأس ليم غسل الواجب والسبب الشرعى كصيغة الاعتناق والعقل كالنظر في العالم عند الامام الرلزي وغيره والعادى كحرز الرقبة للقتل وهذا هو الموافق للأكثر لكن للنقول عنه أن الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به إن كان شرطا شرعيا لا عقليا ولا عاديا كما مر . واعلم أن المسئلة مقيدة بما إذا كان الفعل للمأمور به مطلقا عن التقيد بما يتوقف عليه وجوده وإن كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه كقوله تعالى - أقم الصلاة لذلوك الشمس - فإن فعل الصلاة للمأمور به غير مقيد بما يتوقف عليه وجوده كالوضوء وإن كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه وهو الذلوك أى فهذه الآية وإن كان فعل الصلاة فيها مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه فهو من موضوع المسئلة لأن هذا التقيد لا يمنع إطلاقه لما عرفت أن المراد بالإطلاق الإطلاق عن التقيد بما يتوقف عليه وجوده وهذه الآية كذلك . والحاصل أن للمأمور على ثلاثة أقسام مأمور مطلق عن التقيد بما يتوقف عليه وجوده كقوله تعالى - وأقيموا الصلاة - ومأمور مقيد بذلك كالأمور المقترن بما هو شرط فيه نحو أن يقال صل بوضوء ومأمور مقيد بما يتوقف وجوبه عليه كالزكاة المقيد بوجوبها بملك النصاب إذ عرفت ذلك فموضوع المسئلة القسم الأول وإن كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه كما في الآية وبما إذا كان أى ما لا يتم الواجب إلا به مقبورا لكف وأما إذا لم يكن

أمر به وبما لا يتم
الفعل إلا به كأمور
بالصلوات أمر بالطهارة
المؤدية إليها) فإن
الصلاة لاتصح بدونها

مقدور له كحضور العدد في الجملة فانه غير مقدور لاحاد المكلفين فلا يجب بوجوبه .
 [تنبية] إنها لم يقل المصنف الفعل الذي لا يتم للأمور مع أنه الموافق لقول غيره الفعل الذي لا يتم الواجب إلا به واجب لأن ذلك إنما هو مسوق للرد على من ادعى خلاف ذلك ولا خلاف في أنه مأمور به وإنما الخلاف في أنه مأمور به بأمر الأمور أو بنيره (قوله وإذا فعل) أي على الوجه المطلوب شرعا حين الفعل . لما بين المصنف ما دخل تحت الأمر أراد أن يبين أن المكلف إذا فعل جميع الأمور به هل يخرج عن العهدة عن اللطالبة أولا ومعنى خروجه عن العهدة أن يستلزم فعله الاجزاء ، والمراجع أنه يستلزم الاجزاء بناء على أن الاجزاء هو الكفاية في سقوط الطلب لأن الأمر إن بقي متعلقا بين المآتي به كان طلب تحصيل الحاصل أو بغيره لم يكن المآتي به كل للأمور به وللغرض خلافه ولأنه لو لم يتفص من عهده بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم الامتثال مع أنه لا يقتضي التكرار وقيل لا بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا يسقط المآتي به القضاء بأن يحتاج إلى فعله ثانيا كما في صلاة من طهر الطهارة ثم تبين له حدثه . ويجب أن فعله ثانيا بأمر جديد (قوله بالبناء للفعل) وإنما اختاره مع صحة بناءه للفاعل أيضا وضمير الفاعل يعود على الفاعل المفهوم من الفعل أو للأمور الآتي على أن يكون من باب التنازع لما فيه من التكلف أما في الأول فظاهر وأما في الثاني فلما فيه من عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة مع الاستثناء عنه وإن جاز مثل ذلك في التنازع (قوله ويتصف الخ) هذا بيان للراد من الخروج عن العهدة . فان قلت كيف يتصف بالاجزاء مع أنه قد يجب الاتيان به مرة أخرى كالصلاة بالتيمم لفقد الماء في الوضع الثالب فيه وجود للماء . ويجب أن معنى الاجزاء قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلبه من قضية الأمر وأما الاكتضاء الآخر فهو بأمر جديد إذا عرفت ذلك عرفت أن وجوب إتيانه بها مرة ثانية بأمر جديد وهو كل صلاة صليت بتيمم بمحل الثالب فيه وجود الماء تجب إعادته لأن الواجب عليه في ذلك المحل الصلاة بوضوء لكونه الفقد نادرا فلما تعذر الماء فيه أوجب الشارع عليه الصلاة حرمة الوقت فإذا فعلها خرج عن عهدة هذا الطلب ويتوجه عليه طلب آخر وهو وجوب إعادتها لكونها وقت بتيمم في محل الواجب عليه فيه إيقاعها بوضوء (قوله الذي يدخل الخ) أي هذه ترجمة في بيان مبحث ما يدخل في الأمر والنهي وما لا يدخل وفي العبارة تجوز أما في الأمر والنهي بأن يراد بهما الأمور والنهي وأما فيما قبله بأن يراد بدخول الشيء فيهما تعلقهما به وهذا هو الظاهر وعلى كل فلا تشمل الترجمة المسئلة الأخيرة وهي الأمر بالشيء نهى الخ . ويجب أن نقص الترجمة عن المترجم غير مضر كقسمية السورة ببعض ما فيها به يندفع ما يقال كان ينبغي التعبير بالخطاب دون الأمر والنهي ليوافق ما ذكره ووجه الاندفاع أنه ترجم بالجزء للكل لتضمنه له . ويجب أيضا بأنه يلزم من الدخول في الأمر والنهي الدخول في غيرها من أنواع الخطاب كما يعلم مما يأتي (قوله وما لا يدخل) فيه تغليب غير العاقل على العاقل كما يعلم مما يأتي (قوله هذه ترجمة) أشار بهذا إلى أن قوله الذي يدخل ترجمة واقعة خبرا عن مبتدأ محذوف كما في نظيره من التراجم ويصح أن يكون مبتدأ والخبر محذوف أو منصوبا بفعل محذوف أو مجرورا بحرف جر محذوف أي اعلم الذي يدخل الخ أو انظر في الذي الخ فالشار إلى الكلمات أو الألفاظ أو هذا اللفظ وأنت الضمير باعتبار الخبر والترجمة بمعنى المترجم بها ويعبر بها عن موضوع هذا البحث (قوله يدخل في خطاب الله تعالى الخ) المراد بخطاب الله تعالى هنا خطابه التكليفي لا الوضعي ، وهكذا المراد بالخطاب في قوله والسامع الخ كما يعلم ذلك من قوله لا تتفاء التكليف عنهم . واعلم أن خطاب الوضع لا يختص

(وإذا فعل) بالبناء
 للمفعول أي المأمور به
 (يخرج الأمور عن
 العهدة) أي عهدة
 الأمر ويتصف الفعل
 بالاجزاء (الذي يدخل
 في الأمر والنهي وما
 لا يدخل) هذه ترجمة
 (يدخل في خطاب الله
 تعالى

بفعل المكلفين بل يتعلق بفعلهم وفعل غيرهم بل وبغير الفعل كالزوال لوجوب الظهور . واعلم
أن سياق كلامه حيث ترجم بالذى يدخل فيهما والذى لا يدخل ، ثم بين ذلك بالدخول في الخطاب
وعدم الدخول فيه وقد حذ الأمر بطلب الفعل والنهي بطلب الترك يقتضى أن طلب الفعل وطلب
الترك اللذين هما جنس الأمر والنهي نفس الكلام النفسى ومن صرح بذلك العلامة العبد (قوله
المؤمنون) والمراد ما يشمل المؤمنين بناء على دخول النساء في جمع الذكور وفيه خلاف الراجح منه
الدخول فيه بقرينة كاهنا والمراد بالمؤمنين هنا بقرينة ما بعده البالغ العاقل ويتعلق الخطاب بهم تعلقا
معنويا قبل وجودهم وتنجزيا بعد وجودهم بعد البعثة إذ لاحكم قبلها (قوله وسيأتى الكلام في الكفار)
أى في قوله والكفار الخ (قوله والسامى) أى الغافل وهو مبتدأ والمراد به الجنس الشامل للأشياء أو
خصوص الذكور والأنثى والحنث مقيسان عليه وكذا يقال في الصبي والمجنون والغفلة غيبة الشيء عن
بال الإنسان وعدم تذكره وفرقوا بين النامى والسامى بأن النامى إذ ذكرته تذكر والسامى بخلافه
والمراد هنا من لا يدري فيشمل النائم وإنما امتنع تكليفه لأن مقتضى التكليف بالشيء الاتيان به
امثالاً وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وإن وجب عليه
بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاتته من الصلاة في زمان غفلته لوجود سببها الذى هو
من متعلق خطاب الوضع السئوى فيه النامى وغيره وكذا الملجأ وهو من يدري ولا مندوحة له عما
ألقى إليه كالملقى من شاق على شخص يقتله لامندوحة له عن الوقوع عليه المؤدى لقتله وإنما
امتنع تكليفه بالملجأ إليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لأن الملجأ إليه واجب الوقوع ونقيضه
يتمتع الوقوع ولا قدرة له على واحد منهما وقيل يجوز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف
بما لا يطاق كالتكليف بالطيران ورد بأن الفائدة في التكليف بما لا يطاق من الاختيار هل يأخذ في
اللقطات أولاً منتفية في تكليف الغافل والملجأ لكن في الثانى محل نظر لامكانه مثاله بأن يضع يده
على صدره موها به دفع نفسه عن الوقوع بخلاف الأول فإنه من تكليف المحال وهو متمتع اتفاقاً ،
والفرق بين التكليف بالمحال حيث جاز وتكليف المحال حيث امتنع أن الأول خاله راجع لمكسب
به والثانى راجع لنفس التكليف فتحصل أن المعتمد امتناع تكليف الغافل لأنه تكليف المحال
ومثله المجنون والسكران والصبي الآتى وجواز تكليف الملجأ لأنه تكليف بالمحال وكذا يمتنع تكليف
المكره بالمكره عليه أو بنقيضه على الصحيح على ما قاله ابن السبكي في جمع الجوامع ولو على القتل
وهو من لامندوحة له عما أكره عليه إلا بالصبر على ما أكره به وعلة امتناع تكليفه عدم قدرته
على امتثال ما كلف به لأنه لا يخلو إما أن يكون عين المكره عليه أو بنقيضه لاجز أن يكون عينه
لأن الفعل لأجل الإكراه لا يحصل به امتثال لأن الفعل الواحد لا يصدر عن علتين مختلفتين في آن
واحد . فان قلت يمكنه أن يقصد بالفعل داعى الشرع . قلت إن مبنى هذا القول أن التكليف إنما
يتعلق بالفعل حال المباشرة فلا يتأتى حالة مباشرة الفعل للإكراه أن يقصد داعى الشرع كالمظهر
ولا جائز أن يكون نقيضه لوجود الفعل المكره عليه ولا يمكن الاتيان بالنقيض مع الفعل لما يلزم
عليه من الجمع بين النقيضين المحال . فان قلت إذا كان المكره على القتل غير مكلف يقتضى أنه لا يتم
عليه في القتل مع أن الإجماع على أنه يأثم . قلت إن الاتم لا لأجل الإكراه بل لأجل إشارته نفسه
بالبقاء على مكانه . وقيل يجوز تكليف المكره بما أكرهه عليه و بنقيضه لقدرته على الامتثال
بأن يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع و بنقيضه إن أكره عليه بأن يصبر على المكره به فالقول
الأول للمعتزلة والثانى للأشاعرة ورجع إليه الشارح آخره والتحقيق أن كلا من أهل السنة والمعتزلة

المؤمنون) وسيأتى
الكلام في الكفار
(والسامى)

قائل بتعلق التكليف ووجوده قبل المباشرة ، وإنما الخلاف في وجود القدرة الحادثة قبل المباشرة وعدم وجودها قبلها بل إنما توجد مع الفعل وفي استمرار التكليف حال المباشرة وعدم استمراره ضد المنزلة كل من التكليف والقدرة على الفعل موجود قبل الفعل لأن القدرة مناط التكليف فلا بد من وجودها عنده وإلا لزم تكليف العاجز وهو باطل وينقطع التكليف عندهم حال المباشرة وعندنا لا توجد القدرة الحادثة إلا مع المباشرة وهو معنى قولنا قدرة العبد تقارن الفعل وهو المراد بالسكس والتكليف قبلها وأورد حينئذ لزوم تكليف العاجز . وأجيب بأن مناط التكليف سلامة الآلات والأسباب ويستمر التكليف حال المباشرة هذا هو التحقيق . ثم إن هذا الخلاف في جوازه وعدم جوازه لا في وقوعه وعدمه للاتفاق على عدم وقوعه لقوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » (قوله والصبي) أي ولو بميزا والمجنون غير داخلين في الخطاب لرفع القلم عنهما وقوله غير داخلين خبر عن قوله السامي وما عطف عليه وكذا السكران الذي لم يعتد والقسم عليه لأن القصد بالتكليف إتيان المكلف بما كلف به امتثالا وهو لا يكون إلا من العالم به ولا علم لهما . فان قلت يشكل على ما ذكره من عدم دخول الصبي في الخطاب قوله تعالى - يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم - قال في خطاب الصبيان بالاستئذان في المخول . قلنا يمكن أن يجاب بأنه يجوز أن يكون المراد بها أمر المؤمنين بأن يرشدوا القاصرين لذلك بدليل نصيرها بخطاب المؤمنين فلا إشكال لأن المراد بدخوله في الخطاب كونه مأمورا أو منهيأ أو مأذونا والصبي ليس كذلك (قوله لا تتفاء التكليف عنهم) فان قلت هذا التعليل أخص من المقصود لأن اتقاء التكليف هو اتقاء الإيجاب والتحريم بناء على الرجوع من أن التكليف إلزام مافيه كلفة الصادق بالإيجاب والتحريم والمقتضى أعم من ذلك ويجاب بأنه إذا اتقى ما هو أشق فلأن يتقى الأخف من باب أولى ومن ثم أطلق على الجميع خطاب التكليف وما وجب في مال الصبي والمجنون كالزكاة وضمان المتلف فأما المخاطب به حالة الصبا والمجنون الولي كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها لتسزيل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبارة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليهما ليس لكونهما مأمورا بهما كما في البالغ بل ليعتادها فلا يتر كهما بعد بلوغه إن شاء الله . فان قلت إن الأولياء قد أمروا بأمر الصبيان بالصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام « مروه بالصلاة وهم أبناء سبع سنين » وأمر الشخص بأن يأمر غيره أمر لذلك الغير ، ولهذا كذا مأمورين بأمر الله تعالى حيث أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأمرنا . قلنا الصحيح عند الأصوليين أن أمر الشخص بأن يأمر غيره ليس أمرا لذلك الغير وإلا كان قولك للغير مر عبدك ليفعل كذا أمر العبد الغير واللازم باطل اتفاقا . وأجابوا عما ذكر بأنه للقرينة الدالة عليه وهي العلم بأنه مبلغ عن الله تعالى . فان قلت يشكل أيضا على عدم خطابه أن صلاته توصف بالنذب لأن نذبه إن كان بالنسبة إليه لزم أن يكون مخاطبا أو بالنسبة إلى الولي فكذلك لأن المطلوب من الولي إنما هو التحريض والأمر لانفس الصلاة على أن الأمر والتحريض واجبان في حقه لامتدوا بان . قلنا إن وصف صلاة الصبي بالنذب من جهة كونه شاب ثواب المنسوب لأنه مخاطب وهو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح (قوله ويؤمر السامي) دفع لمعنى أن يقال إذا كان السامي غير مخاطب فلم وجب عليه القضاء وضمان ما أتلفه وأجاب بأنه لا يقدح في امتناع التكليف حالة السهو لأن الأمر المذكور إنما هو لتتقم ما جعله الشارع سبباً له حالة السهو وهو أي ما جعله الشارع سبباً لجعل الاتلاف سبباً للضمان وكجعل دخول الوقت سبباً للصلاة هنا من خطاب الوضع الذي لا يختص بالمكلفين وكذا يقال في الصبي والمجنون

والصبي والمجنون غير داخلين في الخطاب (لا تتفاء التكليف عنهم ويؤمر السامي

أنهما يؤمران بصد البلوغ والعقل بضمان ما أتلفاه حالة الصبا والجنون لتقدم سببه الذي هو من متعلق خطاب الوضع وقد يجاب أيضا بأن هناشيتين أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة والضمان وهذا ثابت حال السهو لا يدرك سببه لا لخطابه حينئذ . والثاني وجوب القضاء وأداء البديل وهذا ثابت بعد زوال السهو لا قبله بخطاب جديد لا بالخطاب حال السهو . فإن قلت مقتضاه أنه يجب على السبي والجنون قضاء الصلوات لتقدم سببه وهو دخول الوقت الذي هو من متعلق خطاب الوضع مع أن الإجماع على خلافه . قلنا إنما لم يجب القضاء عليهما تخفيفاً عليهما مع كون نحو الصلاة من حقوق الله الصرفة وهو مبني على المسامحة بخلاف حق العباد أو حق الله غير الصرفة كالزكاة فإنها لا مسامحة فيه (قوله بعد ذهاب السهو) متعلق بيؤمر فيقتضى أنه بأمر جديد وهو كذلك لخبر الصحيحين « من نام عن صلاة أو نسها فليصلها إذا ذكرها » وهذا الأمر تحقيق لا يجاب ما انفقد بسببه بخطاب الوضع وذلك لأن التكليف على قسمين صريح وضمني فأحكام الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سيية الملوك للصلاة وجوب الصلاة عند الملوك (قوله بجبر) متعلق بيؤمر وإضافة خلل السهو على معنى في أي الخلل الواقع في زمان السهو والخلل هو ترك الصلاة والاتلاف (قوله كقضاء) مثال للجبر ومن الصلاة بيان لما وكذا من المال وضمان معطوف على قضاء (قوله ضمان ما أتلفه) أي غرم بدل ما أتلفه أي حال السهو من مثل أوقية على ما تقرر في الفروع فالضمان هنا بمعنى الغرم مضاف لمخسوف ويجوز أن يكون بمعنى المضمون على حذف مضاف أي كآداء مضمون ما أتلفه أي ما يضمن به من مثل أوقية ولا فرق فيما أتلفه بين كونه نفساً أو مالا وحينئذ يقال لو ترك قوله من المال لكان أولى لي بدخل غير المال كالنفس اللهم إلا أن يجعل حالا من المضاف على الوجه الثاني فيه التقدير وآداء مضمون ما أتلفه حالة كون المضمون أي المضمون به من المال فيشمل الدية (قوله والكفار) الخ هذا من جزئيات الجزء الأول من الترجمة أعني ما يدخل في الخطاب وإنما فصله عما مر لوجود الخلاف فيه وذلك أنهم اختلفوا في أن حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف أولا وفرض ابن السبكي في جمع الجوامع ومن نأخوه هذا الخلاف في خصوص الاسلام الذي هو شرط تكليف الكافر بالفروع فالصحيح أنه ليس شرطا فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط لا مكان الاتيان بالشرط قبل المشروط ، وقيل شرط لعدم إمكان المشروط بدون شرطه . وأجيب بإمكان امتثاله بأن يأتي بالمشروط بعد الشرط وغيره أطلق هذا الخلاف في كل شرط شرعي والراجح أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف بمشروطه مطلقا لا مكان تحصيل الشرط قبل المشروط على أن الأمر بالمشروط أمر بشرطه لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وإطلاق الخلاف هو الأوفق بالقواعد حيث فرض في الاسلام فقط فيصح تكليف الكافر بالفروع مع انتفاء شرطها في الجملة من الإيمان لتوقفها في الجملة على النية التي لم تصح من الكافر والصحيح أنه واقع ، فلذا قال المصنف والكفار مخاطبون بفروع الشرائع (قوله بفروع الشرائع) واعلم أن الشرائع أصول وفروع ، فأما الأصول فالتوحيد وما يتعلق به فهم مخاطبون بها اتفاقا لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة للدعوة إلى الإيمان قال الله تعالى - قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا - وأما الفروع فالأحكام التكليفية لإيجابها وتحريمها وغيرها والوضعية وهي كون الشيء سببا أو شرطا أو مانعا لكن قال السبكي إن محل الخلاف في خطاب التكليف بمعنى الإيجاب والتحريم وما يرجع إليه من خطاب الوضع على الأصح ككون الطلاق سببا لحرمه الزوجة فمقابل الأصح بخلافه في السبب بخلاف غيره فاتهم مخاطبون بذلك اتفاقا كالمسلمين وذلك كالحاملات لأن المطلوب بها معنى ديني وذلك بهم أليق لأنهم آثروا الدنيا

بعد ذهاب السهو عنه
بجبر خلل السهو
كقضاء ما فاتته من
الصلاة وضمان ما أتلفه
من المال (والكفار
مخاطبون) بفروع
شرائع

على الآخرة وملتزمون بقصد الهمة أحكامنا فيها يرجع إلى العلامات والعقوبات من الحدود والقصاص وغير ذلك لأنها تقام بطريق الجزاء والأيذاء لتكون زاجرة عن أسبابها وهم بها أليق من المؤمنين واعتقاد وجوب العبادات حتى إنهم يؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد عليها لأن ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على أصل الكفر نعم الحرييون لا يضمنون متلفاتهم على الأصح بناء على أن دار الحرب ليس دار ضمان ورده الزركشي بأنه لا وجه له وأنه لا يصح دعوى الاتفاق فيها ذكر بل الخلاف جار في الجميع وأطال في بيانه (قوله الشرائع) أي شرائع الأنبياء يعني أن كظفر أمة كل رسول مخاطبون بفروع شريعة نبهم فتكون ال في الشرائع للاستفراق وفي بعض النسخ بفروع الشريعة وعلى هذه النسخة تكون ال للاستفراق أيضاً والامانة للبيان على كل منهما (قوله وبما لا تصح) أي ومخاطبون بما لا تصح الفروع إلا به أي جوازاً ووقوعاً اتفاقاً بخلاف المصطوف عليه فإنه على القول الراجح والمراد منه بما لا تصح تلك الفروع إلا به في الجملة أو بما لا يصح من تلك الفروع إلا به وإلا فمن تلك الفروع ما تصح بدونه كالتقدم وهو مالا تتوقف على النية (قوله وهو الاسلام) إنما خص الاسلام فقط مع أنهم مخاطبون بكل ما تتوقف الفروع عليه لأن الخلاف في خصوص العبادات للتوقفة على النية التوقفة على الاسلام وأما غيرها فيمكنهم مع الكفر (قوله لقوله تعالى الخ) هذا الاستدلال على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة (قوله ماسلككم في سقر الخ) هذا قول للمؤمنين يوم القيامة للكفار وهم في النار وكقوله تعالى - ويل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة - وقوله تعالى - والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً - ووجه الاستدلال بالآية الأولى أن الكفار أجابوا سؤال المؤمنين عن سلوكهم سقر بعدم كونهم من الصليين فأفاد أنهم يعاقبون على ترك الصلاة والآية الثانية أن الوصول مع صلته في حكم المشتق وخلق الحكم بالمشتق يؤذن بعليه مامنه الاشتقاق فيفد أن الوليل لهم لأجل عدم إتيان الزكاة فهم يعاقبون به ، والآية الثالثة أن قوله ذلك يرجع إلى الصلة وما عطف عليها وهو الاشرار وما عطف عليه فيستفاد منه أن الكفار مخاطبون بالنهي عن قتل النفس والزنا المترتب التخليد عليهما مع الشرك . فان قلت يمكن حمل الصلاة على الإيمان باعتبار كونها شعاره والزكاة على التوحيد لأنها تركية وتطهره فلا يكون هذا الدليل دالا على التكليف بالفروع . ويجب أن هذا الحمل خلاف الظاهر (قوله وفائدة خطابهم الخ) هذا دفع لما علل به مقابل الأصح من أن ما يتوقف على الاسلام لا فائدة في خطابهم به لأنه لا يمكن مع الكفر فعله ولا يؤمر بعد الإيمان باستدراكه وهكذا مالا يتوقف على الاسلام قياساً عليه لثلا يلزم تبعض الأحكام . وحصل الجواب أنه وإن لم يكن له فائدة في الدنيا فله فائدة في الآخرة وهي عقابهم على تركها زيادة على عقاب الكفر . فان قيل لم طالب العاصي بالعبادة مع أنه عالم بأنه لا يطيعه . قلنا أحسن ما قيل في جوابه أن الخطاب له ليس طلب حقيقة بل علامة على شقاوته وتذنيه أولتنقطع حجته عند الله والله الحجة البالغة لأن من عادته أنه لا يعذب حتى يرسل إليهم رسولا كما قال تعالى - وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا - أولاً يظهر شقاوة من شقى بالخالفعة وسعادة من سعد بالمثابة (قوله بها) أي الصلاة المفهوم من الصليين وهو خلاف التبادر أو الفروع وهو الظاهر للتبادر لكن محل الخلاف الفروع المتوقفة على الاسلام كالكفر وبدله قوله إذ لا تصح الخ فيكون المراد بقوله خطابهم بها أنه في الجملة (قوله عقابهم) خبر فائدة

وبما لا تصح إلا به
وهو الاسلام لقوله
تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من
الصليين وفائدة خطابهم
بها عقابهم

(قوله عليها) أى الفروع أى على فعل المهرمات منها وترك الواجبات منها والمراد العقاب الزائد على عقاب الكفر ولعل الكلام في المتفق عليه دون المختلف لأن المدار في التكليف بها على تقليد القائل . فسيبتهم إلى المذهب الموجب أو المهرم دون غيره ترجيح بلا مرجح وهو باطل لكن يعاقبون على ترك التقليد لأنه من الفروع المجمع عليها . قال في جمع الجوامع وشرحه الأصح أنه يجب على العاصي وغيره ممن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين وفيل لا يجب عليه التزام مذهب معين فله أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبهذا أخرى (قوله إذ لا تصح) تعليل لمخدوف معام من السياق التقدير إنما كانت قائمة خطابهم العقاب فقط دون الامتنال حالة الكفر لعدم إمكان الامتنال إذ لا تصح منهم الخ وإنما عوقب في الآخرة مع عدم إمكان إتيان المأمور به حال الخطأ لأنهم لما أمكنهم إزالة المانع وهو الكفر كانوا مقصرين في عدم إزالته المقدورة لهم (قوله لتوقفها) أى الفروع في الجملة أو الصلاة المفهوم من الصلوات كما مر وكذا تقول في ضمير تصح وهو علة لعدم الصحة (قوله التوقف على الاسلام) أشار بهذا إلى أن هذه المسألة من فروع قاعدة كلية وهي أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطاً في صحة التكليف بشرطه ولا في وقوعه في الأصح فيها البنية على ما تقدم من أن الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم إلا به ، ومنها تكليف المحدث بالصلاة ففيه الخلاف كما تقدم ونقله العلامة البرماوى عن جماعة لكن نازع الصنى الهندى وجماعة في ذلك وادعوا الاجماع على تكليف المحدث بمعنى وجوب الإتيان بالصلاة والطهارة قبلها وكانهم لم يعتبروا الخلاف في ذلك وما قالوه هو الموافق لما قاله العبد وغيره وفي جمع الجوامع خصص هذه القاعدة بتكليف الكافر كما مر وعلى ما قاله العبد وغيره يستثنى هذه الصورة ونحوها كالتكليف بالصلاة وبالتكبير قبل النية لكن ما نقله البرماوى أقعد بالأصول وعلى كل ففيها سلكه المصنف من الاختصار على هذه المسئلة المخصوصة سلامة من ذلك كله (قوله ولا يؤخذون بها) أى الفروع أو الصلاة كما مر فهي جملة معطوفة على جملة قوله لا تصح منهم حال الكفر فهو من قمة التعليل أى إنما كانت قائمة خطابهم ذلك لمجموع هذين التعليلين أى حيث لم تصح مع الكفر ولم تقض بعده لزم أن تكون قائمة التكليف تضعيف العذاب فقط . فان قلت هذا لا يطابق دليل الخصم لأنه يقول لاشك أن التعذيب في الآخرة يتوقف على تقم التكليف فلا بد أن يختار أحد القسمين إما حالة الكفر أو بعدها وكلاهما غير صحيح أما الأول فلعدم صحة إيقاعها حالة الكفر كإيقاعها حالة الحدث ولا بعدها لعدم وجوب القضاء . ويجاب بأنه مطابق لدليل الخصم لأنه اختار الأول وأبطل دليله وهو عدم صحة إيقاعها حالة الكفر بأن عدم الصحة لتوقف النية على الاسلام وهو لا ينافي كونه مخاطباً بها حالة الكفر كما لا ينافي خطاب المؤمن بها حالة الحدث لقدرة على إزالة المانع بالدخول في الاسلام وعطف قوله ولا يؤخذون على لا يصح لمفعول ما يورده الخصم من أنه لو كان مخاطباً حالة الكفر لوجب عليه القضاء كالمساهى فأجاب بأنه كذلك لكن الشارع أسقط القضاء تخفيفاً وترغيباً في الاسلام (قوله بعد الاسلام) أى في غير الجنائيات والأموال (قوله ترغيباً) علة عدم المؤاخذه دفع بهذا دليل مقابل الأصح من أنهم لو كانوا مخاطبين بالفروع في حالة الكفر لأخذوا بها بعد الاسلام . وحاصل الجواب أن عدم المؤاخذه لأجل الترغيب في الاسلام للشقة في قضائها فلو كفوا به ربما نفهم ذلك عن الاسلام قال تعالى - قل للذين كفروا إن يتنوها يضرب لهم مقام سلف - وقد يقتضى التعليل بالترغيب أنه لا يندب لهم أيضاً قضاؤها وبه أفق بعض الشيوخ في الصوم (قوله والأمر بالشئ) أى الأمر النفسى بالشئ العين والإفلاخلاف في تغاير مفهوم الأمر والنهى لاختلاف الإضافة قطعاً فإن الأمر يضاف إلى الشئ

عليها إذ لا تصح منهم
في حال الكفر لتوقفها
على النية للتوقف
على الاسلام ولا
يؤخذون بها بعد
الاسلام ترغيباً فيه
(والأمر بالشئ) انتهى

والنهي إلى ضده ولاختلاف لفظيهما لأن لفظ الأمر هو لفظ افعل ولفظ النهي هو لفظ لاتفعل ولا يتصور بينهما عينية ولا استلزام وتضمن بل الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهى عن ضده بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر نفسي هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أي هل ما شئ واحد وهو الطلب إلا أنه باعتبار أنه طلب للشيء أمر وباعتبار أنه طلب للكف عن ضده نهى كما يكون الشيء الواحد باعتبار شئ قريبا وباعتبار آخر بعيدا أو مستلزم له أولا ولا أي لأنه نهى عن ضده ولا مستلزم له وللمتقدم الأول وهو ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري ومن وافقه كالقاضي أبي بكر أولا والأخير عزى إلى الصنف والفزالي ورد القول الأول بأن القول القائم بالنفس الذي يبرهنه بالفعل منابر للقول الذي يبرهنه بلا تفعل ومن جدد هذا سقطت عباراته وهذا القدر كاف في سقوط هذا المذهب . وأجيب بأن هذا ليس من محل الخلاف بل محل الخلاف في الأمر المعين كالمعنى والقول الثاني بأن المراد باستلزام الأمر للنهي على رأى القاضي آخر أن قيام الأمر بالنفس يقتضى أن يقتدر معه قول هو نهى عن أضداد للمأمور به كما يقتضى قيام العلم بالذات قيام الحياة بها وقال ولا معنى له غير هذا وهذا باطل قطعاً فإن الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر له التعرض لأضداد للمأمور به إما لسهول أو لضرب فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالشيء مشروط بقيام النهي عن الضد والكلام على أدلة كل في المطولات والثاني عزى إلى عبد الجبار وأبي الحسين والامام الرازي والآمدي (قوله عن ضده) متعلق بالنهي والمراد بال ضد هو الأمر الوجودى لا التقيض الذى هو ترك ذلك الشيء خلافا لما في النهاج مستدلا عليه بما استدلل به القاضي من أن المنع من الترك جزء مفهوم الإيجاب فالمدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وعبارته الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه لأنه جزؤه والمدال عليه يدل عليها بالتضمن (قوله والنهي عن الشيء أمر بضده) يقال فيه ما يقال في الأمر هذا كله إذا كان الضد واحداً وإن كان أكثر فالتنهي أمر بواحد منه أي كان بخلاف الأمر قائما هو نهى عن الكل إذ لا يتأتى الاتيان بالمأمور به إلا بالكف عنه كله وذلك كما إذا قلت لا تقم فإن تقيض القيام القعود والاضطجاع والركوع فالتنهي عن القيام أمر بواحد منها لا بكلاهما لحصول الامتثال بذلك الواحد وإذا قلت قم فإنه نهى عن الجميع لأن الامتثال لا يحصل إلا بترك الجميع كما هو ظاهر (قوله فإذا قال الخ) هذا مثال للأمر والنهي وقابل قال ضمير يعود على القائل المفهوم من قال على حد قوله تعالى - ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات - أي بداء أو يعود على الأحد المفهوم لكل أحد أو يعود على الأمر المفهوم من الأمر بالشيء نهى عن ضده (قوله كان ناهيا) أي كان الأمر من حيث كونه أمرا ناهيا عن التحرك . (قوله كان أمرا) أي كان الناهي من حيث حكمه ناهيا أمرا للمأمور بالسكون الذى هو ضد التحرك والمعنى أنه إذا قال له اسكن كان مدلول هذا القول وهو الأمر النفسى هو نفس النهي عن التحرك أو يستلزمه بنفسه لا بواسطة أمر زائد على ما تقدم وكذلك الباقية لما علم مما سبق أن النزاع إنما هو في ذلك .

[بالمادة] الأمر إن كان للوجوب اتضى النهي عن ضده على سبيل التحريم وإن كان للندب اتضى النهي عن ضده على سبيل الكراهة والتنزيه .

[تفصيلان : الأول] قيل ثمة الخلاف في المسئلة الأولى . والثاني أعنى بهما الأمر بالشيء نهى عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده أن الكف إذا خالف هل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر وبطل النهي عنه فقط في النهي أو بترك الكف الضد أيضا فعلى الأول المتقدم يعاقب على فعل الشيء وترك ضده في النهي وعلى ترك الشيء وفعل ضده في الأمر وعلى القولين بعده لا يعاقب إلا على

عن ضده والنهي عن
الشيء أمر بضده
فإذا قال له اسكن كان
ناهيا له عن التحرك
أولا تتحرك كان أمرا
له بالسكون

الفعل فقط في النهي وعلى الترك فقط في الأمر الثاني استشكلت هذه المسألة بأنه إن كان المراد الكلام
النفسي بالنسبة إلى الله تعالى فالله عالم بكل شيء وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهي ووعد ووعد
وغيرها باعتبار المتعلق فأمره بالشئ عين النهي عن ضده بل وعين النهي عن شيء آخر لا يتعلق به
وعليه فكيف يأتي فيه الخلاف أو بالنسبة إلى المخاوق فكيف يكون الأمر بالشئ عين النهي عن ضده
أو يتضمنه أو عكسه مع احتمال ذهوله عن الضد فإذا احتمل لزم أنه غيره . وأجيب باختيار الأول والكلام
في التعلق أي هل تعلق الأمر بالشئ هو عين تعلق النهي بالكف عن ضده أو مستلزمه كالعلم المتعلق
بأحد أمرين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت (قوله والنهي) لما أنهى الكلام على الأمر شرع
في بيان النهي لأنه مقابله وقسيمه . فيه أن هذا التعريف للنهي النفسي والذي هو من أقسام الكلام الذي
تقدم بيانه هو النهي اللفظي . ويجب أنه متضمن للنهي اللفظي حيث قال بالقول فكانه قال النهي
اللفظي القول الدال على استدعاء الترك من هو دونه الخ والكلام فيه كالكلام في الأمر من الخلاف
في اشتراط العلو والاستعلاء ومن أن الأصح أنه لا يعتبر في معنى النهي علو ولا استعلاء ومطلقة
يقضى دوام الترك ما لم يقيد بالمرّة فإن قيد بها كأن يقال لا تسافر اليوم كانت المرّة قضيته لأن السفر
فيه مرّة من السفر ولا يقال إن السفر فيه يكثر في اليوم لأننا نقول إن أ ل في اليوم للاستغراق وهو من
أول اليوم إلى آخره وقبل قضيته الصوم قيد بمرّة أو أطلق لكن التقييد يصرف قضيته والفرق بين
القولين أن قضية النهي على الأول لا تنحصر في الصوم بل تتحقق في المرّة إن قيد بها وتنحصر في
الصوم على الثاني والتقييد بالمرّة يصرفه عن قضيته وإنما اقتضى الصوم عند الإطلاق لا إطلاق المنع
فيه الشامل للمنع عن كل فرد أو لتوقف الامتناع عليه فيكون المنع والامتناع بحسب زمان النهي فإن
كان مطلقا اقتضى المنع على الصوم والامتناع كذلك كقوله تعالى - لا تقربوا الزنا - أو خصوصا
اقتضى ذلك على وجه الخصوص لا على وجه الصوم كقوله تعالى - لا تقتلوا الصيد وأتم حرم - فانه
مقيد بحالة الاحرام (قوله الترك) أي للفعل بالمعنى السابق في الأمر وخرج به الأمر لأنه طلب الفعل
(قوله بالقول) أي باللفظ الدال عليه بالوضع وهو صيغة لا تفعل فلا يرد ثموله لطلب الترك بنحو كف
و بنحو حرمت عليك كذا وألزمك تركه ومثاله النهي بالصيغة قوله تعالى - لا تأكلوا الرّبا ضاعفا -
الخ (قوله ممن هو دونه) أي دون الطالب في المرتبة وهو متعلق بالاستدعاء خرج به الطلب ممن هو
أعلى فهو دعاء أو مساو فهو التماس كما مرّ في الأمر وقد عرفت مافيه (قوله على سبيل الوجوب)
الإضافة للبيان أي على سبيل وصفة هي الوجوب أي الجزم فخرج به الصيغ المستعملة للكرهية فانه لا على
سبيل الوجوب فالمكروه ليس بمنهي عنه حقيقة لأن موجب النهي وجوب الانتهاء لقوله تعالى - وما نهاكم
عنه فأتوها - والأمر للوجوب كما سبق والخلاف في أنه حقيقة في التحريم فقط أو فيه وفي الكراهية اشتراكا
لفظيا أو معنويا كالخلاف في الأمر (قوله على وزن ما تقدم الخ) أي بأن يقال خرج باستدعاء الترك
الخ الاستدعاء من المساوي والأعلى وما إذا لم يكن على سبيل الوجوب بأن كان على سبيل الجواز
المستدعى جواز الفعل فليس بنهي حقيقة كما مرّ ويقال أيضا إن كان الاستدعاء غير القول المذكور
بأن كان بلفظ دال بالوضع على طلب الفعل كالفعل أولا بالوضع نحو أنا طالب منك ترك كذا فإن
خالف عاقبتك أو بغير لفظ مطلقا كالإشارة والقرائن المفهمة فليس بنهي بل هو أمر وضعا أو صراحة .
واعلم أن النهي يخالف الأمر في أنه يقتضى الفور والصوم فيجب الانتهاء في الحال واستمراره جميع
الأزمان إذ لا يتحقق امتثال ذلك إلا بالامتناع من كل أفراد المنهي عنه كما تقدم لك ذلك (قوله والنهي
المطلق) أي عن التقييد بما يدل على فساد المنهي عنه أو عدمه فالقيد بما يدل على ذلك يعمل به
اتفاقا (قوله شرعا) أي حلة كون تلك الدلالة شرعية أي مستفادة من الشرع لأن معناه لغة

(والنهي استدعاء أي
طلب الترك بالقول ممن
هو دونه على سبيل
الوجوب) على وزن
ما تقدم في حد الأمر
(ويدل النهي) المطلق
شرعا

مطلق الزجر فلا يفهم كونه يدل على فساد النهي عنه إلا من الشرع وقيل لئلا يفهم أهل اللغة ذلك الفساد من مجرد اللفظ ورد بما تقدم من التعليل وقيل عقلا أي من حيث العقل وهو أن الشيء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضي الفساد . ويجب أن العقل لا يستقل له بحرفة ما فيه الفساد أو غيره . ويقتضي النهي أيضا القبح بمعنى كونه متعلقا بالدم في الدنيا والعذاب في الآخرة وذلك القبح إما لذاته وضعه كالسكر أو شرعا كببيع الحرائر لأن الشرع جعل عمل البيع المال المتقوم حال المقدلتصنيف الفائدة والحريش بمال وحكم هذين البطلان أي عدم مشروعية لأصله ووصفه بخلاف الفساد فإنه عبارة عن عدم المشروعية بصفته لأصله بل لوصفه باللازم كصوم الأيام النهي فأن المعنى للوجوب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحكمه الفساد أو الجواره كالبيع وقت فداء الجمعة فإن النهي فيه لأجل إخلاله بالسعي إلى الجمعة الواجبة وهذا الإخلال مجبور للبيع قابل للانفكاك عنه بحكمه التحريم فقط (قوله على فساد) متعلق ببطلان الراديه عدم الاعتداده إذا وقع لأن الفاسد هو مخالفة الفعل ذي الوجهين الشرع وهذا النهي مخالف للشرع فهو غير معتد به (قوله في العبادات) حال من النهي عنه ولو قال في أعدا المعاملات لكان أولى ليشمل غير العبادات من الإيقاعات كالطلاق والعتق (قوله سواء) تصميم للعبادات وفيه أننا إذا تأملنا في المعاملات الآتية وجدناها معممة بهذا التصميم فافائدة فصلها عنها فلي تأمل ولا يقال إن فائدة الفصل أنه لا يتأتى هنا النهي لأمر داخل كإتاتى في المعاملات لأنه متأخر فيها أيضا كالنهي عن الإخلال بركن من أركان الصلاة فإن هذا النهي لأمر داخل (قوله لعينها) أي لما ليس بخارج عنها سواء كان لذاتها أو لأمر داخل فيها كما مر (قوله كصلاة الحائض وصومها) فهو مثال لرجوع النهي لعينها كخبر الصحيحين «أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم» فدل على أن الصلاة والصوم منهي عنهما من حيث إتيانهما صلاة وصوم (قوله لأمر لازم لها) أي لازم خارج عن العبادات وهو معطوف على قوله لعينها وضيمر لعينها وعنها يعودان على العبادات والراد بالزوم هنا كما يعلم من أمثله عدم انفكاك شيء عن شيء آخر أي عدم وجوده مع غيره . واعترض بأن ذلك ليس هو معنى الزوم عندهم وإنما معناه عندهم عدم انفكاك للزوم عن الزوم وإن وجد الزوم مع غيره . ويجب أن ما بني عليه كلامه هو الموافق للغة يقال لزم فلان يته إذا لم ينفك عنه إلى غيره وهو الزوم المساوي لأن الزوم ينقسم إلى قسمين مساو وأهم فالأول ملازم من وجود أحد المتلازمين وجود الآخر كالنطق بالزوم للإنسان . والثاني ما لا يلزم من وجود الملزوم وجود الزوم كالزوم الحيوانية للإنسان فإنه لا يلزم من وجود الحيوان وجود الإنسان إذ قد توجد الحيوانية في الفرس بدون الإنسان فالمتعرض بالثاني والمراد هنا الأول وإن كان كل منهما لازما (قوله كصوم يوم النحر) خبر البخاري عن أبي هريرة أنه قال «نهينا عن صيامين ويعتقن الفطر والنحر والملازمة والمنابذة» فإن النهي عنه لا من حيث إنه صوم بل من حيث ما تضمنه من الاعراض عن ضيافة الله بلحوم الأضاحي وهو ليس عين الصوم ولا جزاء بل خرج لازم لأنه لا ينفك عنه وكان الضيافة بالتمسك من اللحوم في ذلك اليوم وإنما يتحقق الاعراض عنها بالتلبس بما ينافيها وهو الصوم فلا يرد أنه يجوز ترك الأكل بلا صوم وأنه يمكن أكلها ليلا لما مر أن الضيافة بالتمسك في اليوم المخصوص لا بالتناول بالفعل (قوله والصلاة) أي الفعل المطلق وهو الذي ليس له وقت أو سبب ومافي معناه محله سبب متأخر كركعتي الاحرام والاستخارة فإن سببها متأخر وهو الاحرام والاستخارة بخلاف ما سبب متقدم كالنهي فإن سببها من دخول وقتها متقدم وماله سبب مقارن كصلاة الجنائزة إذا وقع الموت الذي هو سببها في وقت الكراهة بناء على أن المراد بالتقدم

(على فساد النهي عنه)
في العبادات سواء أتمها
عنها لعينها كصلاة
الحائض وصومها أو
لأمر لازم لها كصوم
يوم النحر والصلاة

وقسيميه بالنسبة للأوقات وهو ما في الروضة أما بالنسبة إلى الصلاة وهو ما في شرح المهذب فسيبها متقن
أبدا (قوله في الأوقات المكروهة) الأوقات التي كرهت الصلاة فيها ما لم تكن في حرم مكة عندنا
وهي عند طلوع الشمس وعند الاستواء إلا يوم الجمعة وبعد صلاة العصر وبعد صلاة الصبح وعند
الاصفرار للنهي من جميع ذلك في خبر الصحيحين والمراد بهذه الكراهة كراهة التحريم على الصحيح
وقيل تنزيه والنهي عن تلك الصلوات في تلك الأوقات لا من حيث إنها صلاة بل لكونها في تلك
الأوقات المستلزمة فساد ما فعل فيها من النقل المطلق وخرج بالأوقات الأمكنة المكروهة الصلاة فيها
تنزيها كالحمام فالصلاة فيها غير فاسدة وإن كرهت تنزيها لأن النهي عنها لخارج غير لازم كالعرض
في الحمام لو سوسة الشيطان المفقوة للخشوع أو تحريما كالدار المنصوبة فالصلاة فيها غير فاسدة وإن
حرمت لأن النهي عنها لخارج غير لازم وهو شغل ملك الغير الحاصل ذلك بغير الصلاة والفرق بين
الزمان والمكان حيث كان النهي لأمر لازم في الأول دون الثاني أن الفعل حال إجماده في الزمان
المخصوص لا يمكن انفكاكه عنه بخلاف الفعل حال إجماده في المكان المخصوص فإنه يمكن انفكاكه
عنه بتغيير ذلك المكان بصفة أخرى كجعله مسجدا في مسألة الحمام وشراء المنسوب بخلاف الزمن
المخصوص فإنه لا تنتقل صفته إلى صفة أخرى بحيث تنقضي معها حرمة الصلاة (قوله وفي المعاملات)
معطوف على العبادات (قوله كبيع الحصاة) في التمثيل لذلك بما ذكر نظر إذ النهي فيه إنما هو
لأمر داخل سواء فسرناه بأن يجعل رميا بعبادة كقتناه به عن الصيغة أو بأن يقول بعتك ولك الخيار
إلى رميها أو بعتك من هذه الآثواب ما تقع هذه الحصاة عليه لاتقاء الصيغة الشرعية في الجميع
والصيغة ركن من أركان البيع داخل فيه فلا يكون النهي راجعا لنفس البيع ولهذا لم يتعرض في
شرح جمع الجوامع لهذا القسم في المعاملات وإنما اقتصر فيه على القسمين الآخرين (قوله لأمر
داخل) عطف على قوله إلى نفس العقد وضمير فيه يعود على العقد (قوله كما في بيع الملاقيع) وهي ما في
أرحام الأتھات لأن الشرع جعل البيع للمال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة وما في البطون من
الأجنة لأمالية فيه فالنهي عن بيعه لانعدام المالية فيه فالنهي راجع لنفس المبيع والمبيع ركن من
أركان العقد ولا شك أن الركن داخل في الماهية (قوله أو لأمر خارج) عطف على قوله لأمر داخل
وضمير عنه وله راجعان على العقد ومعنى كونه خارجا عنه أنه لم يكن نفسه ولا جزاء ومعنى كونه لازما
له أنه لا ينفك عنه ولا يحصل لغيره (قوله كما في بيع درهم بدرهمين) قال الأصوليون لأن تنهي عن
بيع الدرهم بالدرهمين مثلا إنما هو لأجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن العقود
عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أو ناقصا صفة من صفاته لكنه لازم له .

[تنبيه] ألحق ابن عبد السلام ما احتمل رجوعه إلى أمر داخل في النهي بالداخل تقليبا له على
الخارج كنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل قبضه في حديث حكيم بن حزام «لا يبيعن شيئا
حتى يقبضه» فإنه يحتمل أن يكون لأمر داخل وهو ضعف الملك أو خارج عنه وهو اجتماع الضمانين على
شيء واحد وهو ضمان البائع الأول للمشترى الأول وضمان البائع الثاني للمشترى الثاني عند التلف
وهو غير لازم للعقد (قوله فإن كان غير لازم) مفهوم الخارج اللازم في كل من العبادات والمعاملات
(قوله كالوضوء) مثال للنهي عنه لأمر خارج عنه غير لازم من العبادات وإنما كان خارجا لأن
النهي لأجل إتلاف مال الغير وهو غير لازم للوضوء لحصوله بغيره أيضا كالإراقة (قوله مثلا) للاحاجة
إليه لانقضاءه من الكاف إلا أن يجاب بأن مثلا راجع لقوله منسوب أي أن التصريح بالمنسوب
للاجل الانحصار فيه بل مجرد تمثيل لأن غيره مثله كالسروق (قوله وكالبيع) هذا مثال للنهي عنه لأمر

في الأوقات المكروهة

وفي المعاملات ان رجوع
إلى نفس العقد كما في بيع
الحصاة أو لأمر داخل
فيها كما في بيع الملاقيع
أو لأمر خارج عنه
لازم له كما في بيع درهم
بدرهمين فإن كان غير
لازم له كالوضوء بالماء
المنسوب مثلا وكالبيع
وقت الجمعة

خرج عنه من العلمات لأن النهي فيه لأجل الإخلال بالسلي إلى الجملة وهذا الإخلال خارج مجاور
 لا لازم لأن البيع قد يوجد بدون إخلال كأن يباعها في الطريق ذاهبين ولحصول هذا الإخلال بغير
 البيع أيضا (قوله لم يدل) جواب إن وقوله على الفساد: أي النهي عنه (قوله خلافا لما يفهم من كلام
 المصنف) أي من أنه يدل على الفساد مطلقا في المصداق أو غيرها رجح إلى عينها أو إلى خروج عنها لازم
 أو لا مع أنه ليس كذلك. فان قلت ما فهمه كلام المصنف قول وإن كان مرجوحا فكان المصنف أن يبي
 كلام المصنف عليه ثم يبين أنه خلاف المرجح. قلت هذا القول للأمام أحمد وهو أنه يفيد الفساد مطلقا
 وإعنايتي عن النهي الفساد لئلا يفتني أن يحمل عليه كلام المصنف وذهب أبو حنيفة رحمه الله
 إلى أنه لا يفيد الفساد مطلقا وفقد النهي عنه إذا كان النهي عنه لعينه أو لجزئه يكون من خروج
 إن كان من غير جنس المشروع بأن عرفت حقيقة قبل المصنف كالزنا وإن كان من جنس المشروع
 كصلاة الحائض ربيع الملاحيق فالفساد فيه عرضي للنهي لاستعماله في غير المشروع مجازا عن النفي
 الذي أصل استعماله في غير المشروع أن يكون على وجه الإخبار عن عدمه لانعدام محله فاستعبر النهي
 للنفي بجامع اتقاء عدم الفعل في كل وإن كان القضاء النهي بعدم من جهة القيد: أي الامتنال
 واقتضاء النفي بعدم من جهة الأصل وإذا كان النهي عنه لوصفه كصوم يوم النحر فيفيد النهي
 فيه عند عدم الصحة له لأن النهي عن الشيء يستلزم إمكان وجوده وإلا لكان النهي عنه لغوا.
 [تنبيه] واعلم أن نفي القبول قبل دليل الصحة لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد وقيل
 دليل الفساد لظهوره في عدم الاعتداد ونفي الجزاء كنفي القبول في أنه يفيد الفساد والصحة وقيل هو
 أولى بالفساد من نفي القبول لتباين عدم الاعتداد منه إلى التهنين وعلى الفساد: أي وحمل على
 الفساد في نفي القبول في الأول حديث الصحيحين «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ».
 [تمه] ترد صيغة النهي للتحريم نحو - ولا تقربوا الزنا - والكرهاة نحو - ولا تمسوا الحيت منه
 تنفقون - والارشاد نحو - لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم - والدعاء نحو - ربنا لا تزغ
 قلوبنا - وبيان العاقبة - نحو - لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء - والتقليل والاحتقار
 نحو - لا تمدن عينيك إلى ما متعاهبه أزواجنا - أي فهو قليل حقير، واليأس نحو - لا تعنفروا اليوم -
 واعلم أن النهي قد يكون عن واحد، وهو ظاهر وقد يكون عن متعدد جمعا كالحرام المخير نحو لا تفضل
 هذا أو ذاك فليته تركه أبعدهما فقط فلا مخالفة إلا بضعلهما أو فرقا كما في حديث الصحيحين عن النبي
 صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يمس أحدكم في نعل واحد لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا» فيفيد
 هذا الحديث بأن النعلين منهي عنهما لبسا أو نزعا من جهة التفريق بينهما في ذلك لا الجمع فيه، أو جميعا
 كالزنا والسرقة فكل منهما منهي عنه فيصدق بالنظر إليهما أن النهي عن متعدد وإن كان يصدق
 بالنظر إلى كل منهما أنه عن واحد (قوله وترد الخ) أي لستة وعشرين معنى ذكر المصنف منها خمسة
 الوجوب والاباحة والتهديد والنسوية والتكوير والسلب كقوله تعالى - فكا تبوم إن
 علمتم فيهم خيرا - والسابع الارشاد كقوله تعالى - واستشهدوا شهيدين من رجالكم - والثامن
 إرادة الامتنال كقولك للآخر عند العطش اسقي ماء والتاسع الاذن كقولك لمن طرق الباب ادخل
 والعاشر التأديب كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش في
 الصفحة «كل مما يليك» والحادي عشر الانذار نحو - قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار - والثاني عشر
 الامتنان - نحو - كلوا مما رزقكم الله - ويفارق الاباحة بذكر ما يحتاج إليه وفرق بعضهم بأن الاباحة
 في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان. والثالث عشر الاكرام نحو - ادخلوها بسلام آمين -

لم يدل على الفساد خلافا
 لما يفهم من كلام المصنف
 (وترد)

والرابع عشر الامتحان نحو : كونوا قردة خاسئين . والخامس عشر التمجيز أى إظهاره نحو : فأثروا بسورة من مثله . والسادس عشر الالهانة نحو : ذق إنك أنت العزيز الكريم . والسابع عشر الدعاء نحو : ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق . والثامن عشر التنى كقول امرئ القيس :
 ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل
 والتاسع عشر الاحتقار نحو : ألقوا ما أنتم ملقون . والعشرون الخبر كحديث البخارى « إذا تم تسبح فاصنع مثلث » أى صنعت . والحادى والعشرون تذكير النعم نحو : كلوا من طيبات ما رزقناكم . والثانى والعشرون التفويض نحو : فاقض ما أنت قاض . والثالث والعشرون التعجب نحو : انظر كيف ضربوا لك الأمثال . والرابع والعشرون التكذيب نحو : قل فأثروا بالتوراة فانلوها إن كنتم صادقين . والخامس والعشرون المشورة نحو : فانظر ماذا ترى . والسادس والعشرون الاعتبار نحو : انظروا إلى ثمره إذا أمر (قوله أى توجد الخ) هذا تفسير للفعل والمراد بالأمر الطلب المخصوص أى الصيغة الموضوعة له ابتداء (قوله والمراد) جملة حالية من صيغة الأمر أى توجد صيغة الأمر فى حالة كون المراد بها الاباحة (قوله أى بالأمر) لا يقال كان ينبغي أن يقول أى بالصيغة . لأننا نقول تذكير الضمير يمنع من ذلك وإن كان مؤثرا مجازيا إلا على تأويل الصيغة بالقول وفيه تكلف . فان قيل عوده للأمر مشكل من حيث المعنى لأن الأمر الذى هو الطلب الجازم لا يعقل أن يراد به تلك المعافى . ويجب أن فى كلامه استخداما إذ الأمر المضاف إليه الصيغة بمعنى الطلب وقد رجع إليه الضمير فى به بمعنى الصيغة أو بأن تريد بالأمر الأول الصيغة فتكون إضافة الصيغة إلى الأمر للبيان والتقدير الصيغة التى هى الأمر أى اللفظى فالضمير راجع إلى الأمر الذى هو الصيغة وفى بعض النسخ والمراد بها أى بالصيغة ولا إشكال فيه (قوله الاباحة) أى جواز الطرفين على السواء والصحيح عند الجمهور أن صيغة الأمر حقيقة فى الوجوب فقط فتكون فيما عداها مجازا يحتاج لعلاقة وهى بين الوجوب والتدب والارشاد للمناسبة للمعنوية لا اشتراكها فى الطلب وبينه وبين الاباحة الاذن وهى مشابهة معنوية أيضا ولذا بينه وبين الامتنان وبينه وبين إرادة الامتنان وأما بينه وبين التهديد فالمضادة لأن المهدد عليه حرام أو مكروه (قوله كاتقدم) أى من قوله - وإذا حلتم فاصطادوا - فى قوله لإماديل الدليل على أن المراد منه التدب أو الاباحة الخ ولا تكريار لأن المقصود هناك تمثيل ما لا تنصرف الصيغة إليه إلا بدليل وهنا بيان ما استعملت فيه الصيغة (قوله والتهديد) أى التخويف ويصدق مع التحريم والكرهية قال الشارح فى شرح المنهاج عقب ذلك كذا قيل وعندى أن المهدد عليه لا يكون إلا حرما كيف وهو مقترن بذكر الوعيد قال الشهاب ما قاله الشارح هو الظاهر لأن المكروه لا يستحق تهديدا خلافا لابن السبكي (قوله أو التسوية) الظاهر أنها تخالف الاباحة باعتبار قصد المتكلم بالنظر لحال المخاطب وإن لم من أحدهما الآخر فان قصد فى التسوية الاخبار بأن هذين الأمرين متساويان فى الحكم الواقع بهما وفى الاباحة تخيير المخاطب بين هذا الأمر وغيره . واعترض القرافي بأن المستعمل فى التسوية هو مجموع المركب من صيغة افعل وأوفلا يصدق أن المستعمل فى التسوية صيغة الأمر . ويجب بأنهم صرحوا بجعل التسوية من معافى الصيغة وبأنها من معافى أو فيمكن أن يكون معنى لكل منهما بشرط مصاحبة الآخر به (قوله نحو اصبروا الخ) والعلاقة هنا المضادة أيضا فان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل (قوله التكوين) أى الإيجاد عن العدم بسرعة وليس المراد أن الله يقول نحو كونوا قردة إذ لا قدرة لهم فى صيرورتهم قردة وإنما المراد به سرعة التكوين وأنهم صاروا كذلك كما أراد بهم والعلاقة المشابهة المعنوية وهى تحتم الوقوع كما تحتم فعل الواجب وفى التمثيل به إشارة إلى أن المراد به ما يشمل التغيير

أى توجد (صيغة الأمر والمراد به) أى الأمر (الاباحة) كما تقدم (أو التهديد) نحو اصبروا (أو التسوية) ما شئت (أو التسوية) عواصبروا ولا تصبروا (أو التكوين) نحو كونوا قردة

وإن كان للتبني منه الإيجاد بعد العدم بسرعة نحو : كن فيكون كمثل به في جمع الجوامع (قوله وأما العام) لما أنهى الكلام على الأمر والنهي وما يتعلق بهما شرع الآن في بيان العام لأن كلامنا على الأمر والنهي قد انتهى على جميع الأفراد وقد لا فاحتيج بعد ذكرها إلى تمييز اللفظ الدال عليه من غيره وأل في العام للعهد الذي كرى أي العام الذي هو أحد الأقسام المتقسم ذكرها (قوله فهو) الفاء واقعة في جواب أما وضمير هو يعود على العام وما واقعة على اللفظ بناء على ما جرى عليه فيما يأتي وهو الرجوع من أن العموم من صفات النطق ، والمراد باللفظ الواحد غير المتعدد الشامل لشئين فصاعدا . فإن قلت لم يقل الصالح بدل شيئين الخ أي الدال عليه كما عبر به غيره . قلت لأن التقييد بالصالح لا حاجة إليه إذ ليس لنا لفظ يم ما يصلح قوله حتى يحتز عنه به (قوله عم شيئين) أي تناول شيئين دفعة واحدة وشئين تنية شيء بالعمى القوي وهو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه كما نقل عن سيبويه فشمع العدم والمستحيل لا يلبس الكلام وهو الموجود كما هو رأى أهل السنة حتى يخرج منه العدم والمستحيل (قوله فصاعدا) حال حذف عاملها وصاحبها أي فذهب المعلوم صاعدا عن الشيئين (قوله من غير حصر) أي في اللفظ ودلالة العبارة لافي الواقع . قال في التلويح ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره وإلا فالكثير المحقق محصور لا محالة . لا يقال المراد بما ليس محصورا ما لا يدخل تحت الضبط والمد بالنظر إلى لفظه . لأننا نقول لو كان كذلك كان لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ ألف ألف موضوعا لكثير غير محصور لأن السموات محصورة وألف ألف غير محصور لصدقه على كل معدود قدره ذلك مع أن الأمر بالعكس ضرورة أن الأول عام والثاني اسم عدد فاحتز بقوله من غير حصر من اسم العدد (قوله من قوله) أي إن مادة العام مأخوذ من قوله عمدت زيدا وعمرا بالعطاء أي شملتهما به بأن أعطيت كلا منهما وقوله عمدت جميع الناس الخ أي شملتهم به بأن أعطيت كل واحد منهم وإعمال بمثلين لبيان مطابقة المأخوذ والمأخذ فثبت كان العام شاملا لشيئين فأكثر كان التعميم كذلك (قوله أي شملتهم) راجع للثال الأخير فيقتصر للثال الأول نظيره أو ضمير لكلا الفعلين فالهاء راجع للمصنوع في كلا الفعلين ثم نقل بعد ذلك في الاصطلاح لفظ المخصوص (قوله في العام شمول) جواب شرط مقترق تقديره إذا كان العام مأخوذا بما ذكر في العام شمول أي تناول لأفراد مدلول اللفظ فليس منه التكرار في الإثبات مفردة كانت أو مشتاة أو مجموعة واسم عدد لعدم الشمول فيها لأنها لا تناول أفرادها إلا على سبيل البذل نحو أكرم رجلا وتصدق بخمسة دراهم والمراد بتناول العام لأفراده دفعة أن الحكم عليه على كل فرد منها لا على مجموعها فالقضية المشتملة عليه في قوة قضايا متعددة بتعدد أفرادها فتعال - فقتلوا المشركين - مثلا في قوة اقتلوا هذا المشرك واقتلوا هذا المشرك وهكذا وهذا هو المراد بقولهم مدلول العام أي في التركيب من حيث الحكم كلية أي محكوم فيه على كل فرد لا كل أي محكوم فيه على مجموع الأفراد ولا على أي محكوم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أي حقيقته خير من حقيقتها فهي القضية الطبيعية عند علماء الميزان ومع كون مدلول العام في التركيب كلية قد تقوم قرينة على أن مدلوله كل أي حكم على مجموع الأفراد نحو كل رجال البلد يحسون الصخرة العظيمة أي مجموعهم بقرينة استحالة حمل كل فرد على أفرادها لما ومنه قول المنهاج في باب الوضوء فرضه ستة كانه عليه ابن حجر في التحفة بقوله هو مفرد مضاف فيم أي فروضه كما في الحرر وبه يندفع الاعتراض عليه .

[تنبيهات] اعلم أن الصحيح دخول الصور النادرة وغير المقصودة مثال الأول ما في حديث أبي داود

[وأما العام فهو ما عم شيئين فصاعدا] من غير حصر (من قوله عمدت زيدا وعمرا بالعطاء وعممت الناس بالعطاء) أي شملتهم به في العام شمول

وغيره «لأسبق إلا في خف أو حافر أو نصل» فإن القيل ذو خف فيشمله العموم مع أن السابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه ومثال الثاني ما لو وكل شخصا بشراء عبيد فلان وكان فيهم من يعتق عليه وقامت قرينة على عدم قصده ولم يعلمه الوكيل فانه يصح شراؤه مع كونه غير مقصود للموكل . وأن العام يكون مجازا بأن يقتدر بالمجاز أداة عموم نحو جاء الأسود الرماة إلا زيدا وأن الصحيح أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني . قيل والمعاني . وقيل يعرض العموم في المعاني وأنه يقال اصطلاحاً للمعنى أعم وأخص واللفظ عام وخاص وأن دلالة العام على أصل المعنى قطعية وعلى كل فرد بخصوصه ظنية كما نقل عن الشافعي . وعن أبي حنيفة أن دلالة على كل فرد قطعية حتى يظهر خلافه وأن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة لأنه لاغنى للأشخاص عنها (قوله وألفاظه) أي العموم أو العام . واعلم أن ألفاظ العموم قسمان : الأول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال أو لا كالأبائيل . الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى وهو ينقسم إلى قسمين ما يقتناول المجموع لا كل فرد وحيث ثبت الحكم للأفراد إنما هو لدخولها في المجموع كالعظم والقوم والجن والإنس والجميع وما يقتناول كل واحد على سبيل الشمول بأن يتعلق الحكم بكل فرد اجتماعاً وانفراداً نحو من دخل هذا الحصن فله درهم (قوله الموضوع له) أي للعموم أشار بهذا إلى أن ما سيذكره الصنف ما كان محمولاً بالوضع فقط والألفاظ العموم لا تنحصر فيما ذكره ومنها كل وعامة وجميع وغيرها مما كان محمولاً بغير وضع (قوله أربعة) لم يقصد حقيقة الحصر بل التسهيل على المبتدئ بكفه عن التوجه لغيرها الموقع في المشقة الثانية عن الإشارة إلى عدم الحصر بالتعبير بما لا يفيد الحصر والافهناك ألفاظ العموم غير ما ذكره هنا وإنما أفاد كلامه الحصر لأن الأخبار باسم العدد في معرض البيان يفيد الحصر والأربعة لفرد العرف والجمع العرف والأسماء المبهمة ولا في التكررات (قوله الواحد العرف الخ) أي إذا لم يكن عهد ذهنا أو خراجاً لأنه الأصل فإذا لم يوجد عهد يصار إلى الاستغراق إلا أن تدل قرينة على أن المراد الناحية من حيث هي نحو الإنسان حيوان ناطق أو في ضمن فرد غير معين نحو - لئن أكله الدب - فإن المراد حقيقة في ضمن بعض أفرادها ومثل التعريف بالألف واللام التعريف بالاضافة . فإن قيل يرد على كون الواحد العرف يفيد العموم عدم وقوع الطلاق ثلاثاً فما إذا قال شخص على الطلاق من زوجتي حيث لم يقع إلا واحد . ويجاب بأن هذا يراعى فيه العرف لا اللغة (قوله إن الإنسان لفي خسر) أن كل إنسان بقرينة الاستقناء لفي خسر في مساعيه وصرف عمره في مطالبه (قوله واسم الجمع) والمراد منه اللفظ الدال على جماعة بدليل تمثيله بقوله فاقتلوا المشركين . واعتراض التثنية بذلك بأن ال في لكونه اسم فاعل موصولة لمعرفة وهي وإن كانت للعموم لكن ليس الكلام فيها . وأجيب بمنع كونها موصولة لأن مدخولها لم يدل على التجدد والموصولة لا تكون إلا إذا كان كذلك فهي جارية مجرى الأسماء الجامدة فتكون كأل الداحلة على الصفة المشبهة . واعتراض أيضاً بأن جمع السلامة جمع قلة وهي من ثلاثة إلى عشرة كما قال النحاة فلا يفيد العموم حينئذ . وأجيب بأن ما قاله النحاة في الجمع المذكور وما قاله الأصوليون في الجمع المعرف فلا تنافي فإذا كان المراد باسم الجمع ما ذكره كان شاملاً للجمع واسم الجمع واسم الجنس الجمعي والفرق بينها لفظي ومعنوي فأما المعنوي فإن الجمع هو ما دل على أكثر من اثنين دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان له واحد من لفظه كرجال أو لا كأبائيل وأن اسم الجمع ما دل على أكثر من اثنين دلالة المفرد على جملة أجزاء مسماه سواء كان له واحد من لفظه كصاحب أو لا كقوم ورهط وأن اسم الجنس الجمعي ما كان موضوعاً للحقيقة لفي فيه اعتبار الفردية ويفرق

(والألفاظ) الموضوع له
(أربعة الأسماء) الواحد
(المعترف بالألف
واللام) نحو - إن
الإنسان لفي خسر، إلا
الذين آمنوا - (واسم
الجمع

بينه وبين واحد بالتاء غالبا والتاء في الواحد نحو تمر وتمرّة وقد يفرق بينه وبين واحد بياء النسب نحو روم هرومي ولما اسم الجنس الا فرادى فهو ملحق على القليل والكثير نحو ماء وزاب فاذا أدخل عليه التاء فهو لتتصيص الوحدة نحو ضربة وأما اللفظي فان الجمع ما كان على الأوزان الخاصة بالجمع المعلومة من موضعه نحو أباييل وإن لم يكن له واحد من لفظه أو كان على الوزن الغالب فيه نحو أعرب والعرب ليس مفردا له لشموله للحاضر والبلدي بخلاف الأعرب فانه خاص بالبادي وأن اسم الجمع مالم يكن كذلك نحو رطل فان كان له واحد من لفظه فيميز بينه وبينه بالتاء في المفرد مع اللزوم نحو تهمة وتهمة أولا مع اللزوم فهو اسم جنس جمي نحو تمر وتمرّة. واعلم أن أفراد الجمع المحلى يختلف فيه هل هي جموع أو أحد والأكثر على أنها أحد في الإثبات وغيره وعليه أئمة التفسير في الاستعمال نحو - والله يحب المحسنين - أي يثيب كل محسن إن الله لا يحب الكافرين أي كلانهم : أي يعاقبهم ولا تطع للكافرين : أي كل واحد منهم. قال الشارح في شرح جمع الجوامع ويؤيده صحة استثناء الواحد منهم نحو جاء الرجال إلا زيدا ولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح أن يكون إلا منقطعا (قوله المعروف باللام) أي أو بالإضافة. فان بالإضافة تفيد العموم أيضا نحو - يوصيكم الله في أولادكم - لكن لا يفيد العرف العموم إلا إذا لم يكن عهد خارجي أو ذهني أو حضوري. واعلم أن الراجع عند علماء الأصول هو العهد الخارجي لأن فيه التحيين وكالتمييز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدا فالعهد الذهني لأنه موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي فهذا تمسك أبو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير بقوله عليه الصلاة والسلام «الأئمة من قريش» ولم ينكر غل محل الاجماع فدل هذا على أن ال في الأئمة للاستغراق وإلا لتوزع فيه (قوله الأسماء للبهمة) أي في الجملة كالأسماء الشرط والاستفهام والوصولات ووجه الإيهام في غير الوصولات ظاهر إذ لا يدل على معين وفيها وإن كانت معارف أنه لم يعلم معانيها بالتحيين وإن اعتبر في معانيها الإشارة إلى التحيين وإنما تعرف معانيها بالصلة (قوله كمن) أي إن كانت شرطية أو استفهامية فتفيد العموم قطعا أما إذا كانت موصولة أو موصوفة فانها لا تكون حينئذ عامة قطعا لأن الموصوفة في معنى التكررة والوصول قد تكون للخصوص وإرادة البعض نحو ومنهم من يستمع إليك ومنهم من ينظر إليك فان المراد بمن في الوضحين بعض مخصوص من الناققين فلا يكون الوصول علما إلا إذا لم يقع على شخص معهود بأن يقع على كل من يصلح له ومثله سائر الوصولات كاللدى والتي وفرعها والألى (قوله فيمن يعقل) أي غالبا ذكورا أو إناثا أحرارا وأرقاء خلافا لمن خصه بالذكور الأحرار شرعا وقد يستعمل في غير العاقل مجازا كقوله تعالى - ومنهم من عصى على أربع - ولو عبر عن يمل يعقل لكان أولى لأنها تطلق على الله تعالى وهو موصوف بالعلم لا بالعقل كقوله تعالى - من يده ملكوت السموات - وقوله كمن دخل دارى الخ يحتمل الشرطية والوصولية ويجوز دخول التاء في حيز الوصول وإن وصل بماض كما صرح به الرضى ومثال الاستفهامية من عندك (قوله وما فيها لا يعقل) أي شرطية كانت أو استفهامية أو موصولة على ما تقدم وقد تستعمل للعاقل نحو قولك إن كان ماني بطنك ذكرا فأت حرة فيه أن قوله مالا يعقل شامل للتكررة الموصوفة نحو مرت بما معجب لك أي شيء والتعجبية نحو ما أحسن زيدا مع أنها لا يعان (قوله ما جاء في الخ) هذا المثال محتمل للشرطية والوصولية ومثال الاستفهامية ما عندك (قوله وأى) وهي تستعمل شرطية وموصولة واستفهامية وصفة وموصوفة في النداء

المعرف باللام (نحو)
فاقتلوا المشركين
(والأسماء المهمة كمن)
فيمن يعقل (كمن دخل)
دارى فهو آمن (وما
فيما لا يعقل) نحو ما جاء في
منك أخذته (وأى)
استفهامية أو شرطية
أو موصولة

لكن لانتم إلا في الثلاثة الأول كما حمه الشارح بقوله استفهامية الخ وسكت عن النسخة نحو رأيت رجلا أي رجل وعن الوصفة نحو بأيها الرجل لعدم إحداهما العموم وهي من الأسماء اللازمة للاضافة معنى ومضاه بحسب النضاف إليه فثلاثة حروب وثلاثة بني كما هو مقرر في محله ومثال الشرطية والوصولية ما يأتي في كلام الشارح المثال الأول الشرطية والثاني للوصولية ومثال الاستفهامية نحو - أي الفريقين أحسن لما لبنا أمدنا - (قوله في الجميع) متعلق بمحذوف حل من أي أي حالة كون أي مستعملا في جميع ما تقدم فكل عوض عن النضاف إليه وبين الشارح الجميع قوله أي من عقل الخ (قوله من عقل وما لا يعقل) أي أنها موضوعة لهما . قال الأصماني تقول طروجه الأفراد دون الاستغراق فانه لا يجب بذكر الجميع والكثير لأنك إذا قلت أي الرجال عندك لم يصلح أن يجب الإبداء بواحد كقولك زيد أو غيره ولو أجب بذكر زيادة على ذلك لم يستقم إلا إذا ضم إلى ذلك ما يخيد ذلك منها اه فيقتضى كلامه أن عموم أي غير محمول فلا يكون من العلم العرف بما تقدم إلى الكلام فيه بل من العموم البدلي كالتكرات . ويجب أن العموم في أي فانه صالح لشئين فأكثر قوله: أي الرجل عندك أي صادق على مجموعهم وإن كان الجواب واحد على أن الانسليم للجواب لا يكون إلا بواحد فانه يصلح أن يقال زيد وعمرو وبكر وعجل على عمومه الشمولي صحة الاستفهام منه يقال: أي الرجل عندك غير زيد (قوله الأشياء) وهو جمع شيء وهو يطلق لفة على ما يصح أن يحل ويخبر منه فيم العمومات والمنتزعات واصطلاحا على الوجود عندنا معاشر أهل السنة فشمول العاقل وغير العاقل فلا يمتنع أن يكون مثلا لغير العاقل فقط خلافا للحكاه حيث قالوا إن الشيء يشمل العموم لأن الشيء عندنا هو العلم ورد قوله تعالى - خلقناك من قبل ولم تكن شيئا - ففي إطلاقه على العموم حل علمه حيث قال لم تكن شيئا: أي قبل الخلق فلو أطلق على العموم أيضا لما صح فيه وقد فاه سبحانه وتعالى عنه (قوله وأين في المكان) أي التعميم في المكان سواء كانت شرطية أو استفهامية فالشرطية مأملة الشارح والاستفهامية نحو أين مكانك ومنه حينما شرطية فقط نحو حينما كنت أميك (قوله ومتى في الزمان) أي في تعميمه شرطية كانت أو استفهامية ومعنى العموم فيه المتوسط فيه فإذا قال لزوجته أنت طالق متى شئت طلقت في أي زمان شئت ولو لم تكن في المجلس ومثال الشارح الشرطية ومثال الاستفهامية متى تقوم . قال ابن الحاجب شرط في عمومه أن يدل على الزمن اللهم فلو دل على زمن معين فلا عموم نحو متى تزل الشمس فأنت متى وقت الظهور . قال الأسنوي لم أردك في السكب للعمدة وقال غيره هذا مراد من أطلق العبارة وإنما أطلقها لظهوره (قوله ومثال الاستفهام) أي نعيم الاستفهام عنه فيه أنه يضي عنه ما مر من قولها فيما لا يعقل . ويجب أن ذلك لبيان كونها لغير العاقل وهذا لبيان كونها للاستفهام والجزاء أو يقال إن هذه جملة مستأنفة لبيان ما أطلقه فيها تقدم وليس ما معطوف فاعلى ما قبله (قوله والجزاء) معطوف على الاستفهام يحتمل أن المراد في عموم الجزاء وهو يستلزم عموم الشرط وفيه أنه قد يكون جزاء شرطه خلاصا نحو ما حفظت من أعطيتك درهما إلا أن يقال إن هذا الجزاء وإن كان خلاصا باعتبار ذات الجزاء لكنه ظم باعتبار تعلقه بالشرط العام ويحتمل أن يكون في كلامه مضاف محذوف التقدير مقام الجزاء وبهذا يدفع ما يقال إنه كان ينبغي أن يقول في الشرط لأن ما إذا تستعمل في الشرط لا في الجزاء لأن الشرط لا بد له من الجزاء وفيه إغارة أيضا إلى دفع ما عسى أن يزعم أنه لا تستعمل إلا في الشرط ووجه الدفع أن ما كما تستعمل في الشرط تستعمل في الجزاء لأن كلا منهما في حيزها ولا فرق فيما هذه بين أن تكون للزمان كقوله تعالى - فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم - أي فاستقيموا لهم مدة استقامتهم وأن تكون لغيره كما مثله الشارح (قوله والخبر) أي الوصول خلافا لمن

(أي الجميع) أي من عقل وما لا يعقل نحو أي عبيدي جاءك أحسن إليه وأي الأشياء ما أردت أعطيتك (وأي في المكان) نحو أينما تكن أكن معك (ومتى في الزمان) نحو متى شئت جئتكم (وما في الاستفهام) نحو ما عندك (والجزاء) نحو ما تعمل تجزيه وفي نسخة والخبر

وهم الفرق بينهما فقال إن للوصول ما يقع في جواب الاستخبار والخبر ما يقع فيه وفيه ما تقدم من الاعتراض والجواب في الاستفهام (قوله بدل الجزء) أي الواقع في نسختنا أي إن هناك نسختين نسخة والجزء وهو نسختنا والنسخة الثانية والخبر فعل نسختنا يكون للراد بقوله وغيره هو الخبر وعلى نسخة والخبر يكون الراد بقوله وغيره الجزء وهذا معلوم لا يحتاج إلى بيان لكن بعض الضعفة قد يشكك عليه ذلك فذا بينته (قوله عملت ما عملت) بضم التاء الأولى وفتح الثانية جوابا لمن قال ما عملت بفتح التاء (قوله كالخبر الخ) أي إن الخبر مثال للخبر على النسخة الأولى وهي نسخة والجزء كافي نسختنا وأن الجزء مثال للخبر على النسخة الثانية وهي نسخة والخبر وأتى بالكاف في قوله كالخبر إشارة إلى عدم انحصار الأسماء للهمة في المذكورات إذ منها أيضا حيثما والذي والقي وجمعهما وكل وهو لاستفراق أفراد المضاف إليه المكر والجمع المعروف المضاف إلى المفرد المعروف قال الأسنوي ولما نال أن يقول لو كانت هذه الصيغة للعموم لكان إذا قال لامرأته متى قمت أو حيث قمت أو أين قمت فأنت طالق يقع عليه الثلاث أي إذا تكررت القيام ثلاثا كما لو قال كما وليس كذلك اهـ ويمكن أن يجاب بمنع الملازمة ويكفي في العموم صالح كل فرد من أفراد المطلق عليه للوقوع أما تكرار الوقوع فيتوقف على اعتبار التكرار في التطبيق ولا دلالة في هذه الصيغة على ذلك وفيه نظر لأن هذه الصلوحية موجودة في العموم البدلي كافي إن قمت فأنت طالق فلا يكون للشمولى منزلة عليه ويمكن أن يجاب بأن أمر الطلاق مبني على العرف لا على اللغة وإلا لوقع الثلاث فيما إذا قال لزوجه طالق وليس كذلك مع أن المفرد المعروف بلام الاستفراق يفيد العموم الشمولى بدليل صحة الاستثناء منه كقوله تعالى - إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا - الخ (قوله ولا في النكرات) هذا هو الرابع من ألفاظ العموم لأن الأول المفرد المعروف والثاني الجمع المعروف والثالث الأسماء المبهمة والرابع هذا وهو نص فيه إن بنيت تلك النكرات معه على الفتح أو جرت بمن نحو لامن رجل في الدار وظاهر فيه في غير ذلك نحو لارجل في الدار بالرفع فيحتمل في الواحد فقط وكذا غيرها من أدوات النفي حرفا كان أو فعلا كليس وهو نص في العموم إن كانت النكرة صادقة بالقليل والكثير وملازمة للنفي كأحد أو مجرورة بمن وإلا فظاهريه كما صرح به الأسنوي في شرح منهاج البياضى لكن عموم النكرة المفردة أشمل من عموم النكرة المجموعة لعدم شمولها للواحد والاثنين في قولك لارجل في الدار فإن النفي لا يشمل الواحد والاثنين .

[تنبيه] واعلم أنه كأن تكون النكرة عامة بعد أداة النفي تكون كذلك بعد أداة الشرط نحو - وإن أحد من المشركين استجارك فأجره - أي كل واحد منهم قاله المصنف ولا تستعمل في العموم البدلي إلا بقرينة قال القاضي أبو الطيب والنكرة في سياق الامتنان نعم كما في قوله تعالى - وأنزلنا من السماء ماء طهورا -

• [تقريب] واعلم أن جميع ما ذكره المصنف من ألفاظ العموم بالوضع كانت قد تقدم في كلام الشارح وقد يعم اللفظ بالعرف وذلك كمفهوم الموافقة بقسميه الأولى نحو - فلا تقل لهما أف - فغير التأنيف من الأيذاآت من باب أولى عرفا والمساوى نحو - إن الذين يأكلون أموال اليتامى - فغير ألا كل من سائر الاتلافات مساو له في الضرر عرفا وكقوله تعالى - حرمت عليكم أمهاتكم - لأن العرف نقله من تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاع المقصودة من النساء كالوطء ومقدماته وبالعقل كترتب الحكم على الوصف فإنه يفيد عليه الوصف فيفيد العموم بالعقل على معنى كلما وجدت العلة وجد المعلول نحو أكرم العالم إذا جمل اللام للعموم ولا عهد كمفهوم المخالفة نحو خبر الصحيحين «مطل النفي ظلم» أي بخلاف غير النفي وذلك لأن العقل يدرك أنه لو لم ينتف الظلم عن غيره لم يكن لذكر النفي فائدة فالضابط

بدل الجزء نحو عملت
ما عملت (وغيره)
كالخبر على النسخة
الأولى والجزء على
الثانية (ولا في
النكرات) نحو لارجل
في الدار والعموم

في العموم أن كل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام فلا يقال الاستثناء معيار العموم أي يعرف به العام والأصح أن الجمع المنكر ليس بعام فيحمل على أقل الجمع وأقله ثلاثة لا اثنان كقيل ولا يصدق على الواحد إلا بماذا نحو قول الربيع لزوجته وقد برزت لرجل أبرزين للرجال لاستواء الواحد والجمع في كراهة التبرزه والمعطوف على العام لا يكون علما على الأصح .

[فوائد] الأصح أن ترك طلب تفصيل الشارع في حكاية حال شخص ينزل منزلة العموم نحو قوله عليه الصلاة والسلام لفيلان حين أسلم وتحتة عشرين سنة « أمسك أر بعاء فارق سائرهن » فإنه صلى الله عليه وسلم لم يستفصل هل تزوجهن مرتبا أو معا فلو لا كان الحكم بيم الحالين لما أطلق الكلام لامتناع الإطلاق في موضع التفصيل المحتاج إليه وأن يأيها النبي لا يتناول الأمة ونحو يأيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وإن اقترن بقل ولا يمس العبد والكافرو يتناول الموجودين دون من يعدم والأصح أن من الشرطية يتناول الأناث وجمع المذكور السالم لا يشمل النساء وأن خطاب الواحد لا يتعداه وقيل بيم عادة وأن خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب لا يشمل الأمة وأن الخطاب بالكسر داخل في عموم خطابه إن كان خبرا نحو - والله بكل شيء عليم - وذلك فيما إذا لم تتم قرينة على خروجه نحو - إن الله على كل شيء قدير - وإن كان أمرا فلا نحو قول السيد لعبد أكرم من أهلك وقيل يدخل وهو ما صححه النووي في الروضة وإن نحوخذ من أموالهم يقتضي الأخذ من كل نوع وقيل يمتثل بالأخذ من نوع (قوله من صفات النطق) أي النطق وهو اللفظ فيفهم من كلامه شيان الأول أنه ليس من صفات المعنى والثاني أنه ليس من صفات الفعل وما يجري مجراه وإنما اقتصر المصنف على التصريح بالثاني منهما بقوله ولا يجوز دعوى الخ لأن عدم دعوى العموم فيه له فائدة ترتب عليه كما يظهر بالتأويل المذكورين في كلام الشرح بخلافه في الأول فلا يرتب على الخلاف فيه فائدة بل هو غلط لأنه يرجع إلى أن العام كما يتصف به اللفظ البال عليه هل يتصف به المعنى أولا يتصف به بل له وصف آخر أي أن المعنى هل يسمى علما أولا قيل نعم والأصح لا بل يسمى أعم ويقابله الأخص تفرقة بين البال والمندلول وخص المعنى بأفضل التفضيل لأنه أهم من اللفظ لأنه المقصود واللفظ وسيلة إليه .

[تفنيه] قضية عبارته أن المعنى لا يوصف به لأن مثل هذه العبارة تفيد الحصر كقولهم الكرم في العرب والأئمة من قریش وفيه مذاهب أحدها لا يوصف المعنى به لاحقية ولا مجازا وثانيها واختاره المضد كالمجرب وغيره أنه يوصف به حقيقة كاللفظ ثالثا أنه يوصف به حقيقة المعنى المعنى لا الخارجى ويحتمل أن الحصر في كلامه لا بالنسبة للعانى مطلقا بل مجرد ملاذ كره في قوله ولا يجوز الخ (قوله ولا يجوز الخ) هذا تصريح بمافهم مما قبله كما علمت (قوله من الفعل) بيان للخبر والبراد المعنى المصرى لا الفعل النحوى كما هو ظاهر (قوله وما يجري مجراه) أي في أنه إنما يقع على وصف معين كالقضاء قال الشيخ أبو اسحق في الملح أما الأفعال فلا يصح دعوى العموم فيها لأنها تقع على صفة واحدة فإذا عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها وإن لم تعرف صلا اللفظ مجالا وكذا القضايا في الأعيان لا يجوز دعوى العموم فيها ، وذلك مثل أن يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة للجار وقضى في الإفطار بالكفارة وما أشبه ذلك فلا يجوز دعوى العموم فيها بل يجب التوقف فيه لأنه يجوز أن يكون قضى بالشفعة للجار لصفة يختص بها وقضى بالكفارة بإفطار في جماع أو غيره مما يختص به المحكوم له وعليه فلا يجوز أن يحمل على غيره إلا أن يكون في الخبر لفظ يدل على العموم اه (قوله كما في جمعه الخ) أي بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء في وقت واحد وهو مثال للفعل (قوله فإنه) أي جمعه هذا تفريع على التثنية (قوله لا يمس) أي لأن الجمع المروى لا يشمل الجمع في كل واحد

(من صفات النطق ولا يجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجري مجراه) كافي جمعه صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين في السفر رواه البخارى فإنه لا يمس السفر

منهما لأنه جمع واحد والجمع الواحد لا يمكن أن يكون في كل منهما (قوله الطويل) وهو ما كان
مرحلتين فأكثر والتقصير ما كان دونهما (قوله فانه) تعليل لعدم العموم أي إنما لم يعم السفرين
لأنه إنما وقع فيه صلى الله عليه وسلم في واحد منهما ولا ينزل منزلة العامة لهما لاحتمال خصوصية في ذلك
السفر كالطول والشفعة مثلاً وفيه أن هذا الدليل مسلم لو كان للروى جمعا واحدا وليس كذلك لأن
البخاري عبر في حديثه عن أنس بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر
وكان مع المضارع قد تستعمل للتكرار كما في قوله تعالى في قصة اسماعيل عليه الصلاة والسلام وكان
يا أمراؤه بالصلاة والزكاة وقولهم وكان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف ويمكن أن يجاب بأن
كل مرة من مرات التكرار لا عموم فيها لأنها إنما تقع في أحد السفرين فالجموع لا عموم فيه إذ للركب
عما لا عموم فيه لا عموم فيه واحتمال أن بعض المرات في أحد السفرين وبعضها في الآخر البعيد غير
معلوم ولا ظاهر فصار اللفظ مجملا كما أشار إليه الشيخ أبو اسحق في اللمع (قوله وكما) معطوف على كما
الأول وهو مثال لما يجري مجرى الفعل (قوله مرسل) وهو الحديث الذي سقط منه صحابي كما قال
صاحب البيهقيونية: ومرسل ما منه صحابي سقط. وسيأتي أنه لا يحتاج به إلا فيما استثنى (قوله فانه) أي قضاءه
بها تفريع على التخييل (قوله لا يعم كل جار) أي لا يعم من حيث متعلقه كل جار أي سواء كان شريكا
أو غيره أو التقدير فانه لا يعم قضاء لكل جار بمعنى أنه ليس قضاء لكل جار أو أن الجار لا يعم من
حيث المعنى كل جار فلا يكون قضاؤه لذلك الجار قضاء لكل جار (قوله لاحتمال خصوصية) علة
عدم العموم أي وإنما لم يعم قضاؤه كل جار لاحتمال خصوصية في ذلك القضاء فكما يحتمل الخصوصية
في ذلك الجار يحتمل عدمها فقد تعارض الاحتمالان ولا مرجع لأحدهما على الآخر فلا يثبت العموم
وفيه أنه إذا كان قضاؤه في جار واحد معين فكيف يتصور عمومهم حتى يصح نفيه لأن النفي فرع
الثبوت. ويجب أن العموم بحسب المعنى والحكم لا بحسب القضاء لأنه من جار معين وتلك الخصوصية
ككونه شريكا للبايع. وأعلم أن هنا أمرين أحدهما الفعل وما جرى مجراه. والثاني حكاية الصحابي
حالا بلفظ ظاهره العموم كأن يقول نهى عن بيع الثمر وقضى بالشفعة للجار والأول مراد للمصنف
على ما هو ظاهر كلامه وعليه فتمثيل الشارح بالمثالين بالنظر لنفس الفعل والقضاء مع قطع النظر
عن حكايته بلفظ ظاهره العموم والثاني قد اختلف في إفادته العموم فالأكثر على عدم إفادته
العموم لاحتمال أنه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن الراوي العموم باجتهاده أو مسموع
صفة خاصة فتوهم أنها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالحكي لا بالحكاية والعموم في الحكاية
لا في الحكي والاقولون على إفادته العموم ومشي عليه العلامة العبد كإن الحاجب قالوا لأنه عدل
عارف باللغة وبالمعنى فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهور عمومهم وجزمه بأنه صادق فيما رواه
من العموم وصدق الراوي بوجوب اتباعه اتفاقا. وأجيب بأن كونه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره
لا يجدي لأن ظهوره بحسب ظنه وهو لا يستلزم كونه ظاهرا في الواقع والموجب للاتباع الظهور
بحسب الواقع لا بحسب ظن الراوي ويكفي أن ظهور العموم بحسب الواقع غير معلوم ولا مظنون أما
بحسب ظن الراوي فلا يفيد (قوله في ذلك الجار) أي الذي قضى له النبي صلى الله عليه وسلم.
[تمة] حكم العام إيجاب الحكم على جميع ما يتناولونه عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
والشافعي وقطا عند مشايخ العراق والحنفية وعامة التأخرين لاحتجاج أهل اللسان بالعمومات نحو
قوله عليه الصلاة والسلام: نحن معاشر الأنبياء لأنورث وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم الأختين
وطأ تلك العين أحتهما آية وحرمتها آية والآية المحلاة قوله تعالى: وما ملكت أيمانكم - الآية فانه

الطويل والتقصير فانه
إنما يقع في واحد
منهما وكما في قضائه
بالشفعة للجار رواه
النسائي عن الحسن
مرسلا فانه لا يعم كل
جار لاحتمال خصوصية
في ذلك الجار

يدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطء أو لا بصوم كلمة ما والآية المحرمة قوله تعالى - وأن تجمعوا بين الأختين - فانها تدل على حرمة الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء تلك اليمين والمهرم راجع وقول أبي بكر الأئمة من قریش ومثل ذلك أكثر من أن تحصي لا يقال فهم ذلك بالقرائن لأن فتح ذلك الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن خلاف الظاهر خلافاً للأشاعرة حيث قالوا بالتوقف إلى أن يقوم دليل بالعموم أو الخصوص وللجباي حيث حزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاث في الجمع والتوقف فيما فوقه فكل عام يحتمل التخصيص لأنه شائع فيه بمعنى أنه لا يتخلو عن التخصيص إلا قليلاً بمعونة القرائن وينحصر بالظني لأن التخصيص تفسير لا تغيير خلافاً للحنفية بل عندهم بالقطعي لما مر أن الإيجاب عندهم قطعي فإذا اختلف الخاص والعام بأن أفاد أحدهما خلاف ما أفاده الآخر تعارضاً عند الحنفية خلافاً للشافعي لأن العام الظني لا يعارض الخاص القطعي (قوله والخاص) لما بين العام شرعياً بمقابلة لأن العام قد يراد به الخاص ومقابلة العام للخاص من تقابل العدم والملكية إذ الخاص بحسب جنسه أعنى اللفظ غير الشامل لشيء يقابل اللفظ العام لشيء فصاعداً من غير حصر (قوله فيقال فيه) أي الخاص أي في تعريفه على قياس تعريف العام فهو تعريف على كون الخاص يقابل العام (قوله ما لا يتناول شيئاً) ما واقعة على اللفظ أخذاً من جملة مقابلاً للعام بناء على ما مر في العام (قوله لا يتناول الخ) صادق بما يتناول شيئاً واحداً أو اثنين أو أكثر بحصر فيها كما أشار له الشارح بالتخييل بالأمثلة الثلاثة لكن هذا التعريف لا يتناول الجمع المنكر من غير حصر كرجل مع أنه غير عام فإن كان من الخاص عنده فريد على تعريفه وإن كان واسطة بين العام والخاص كما صرح به بعضهم فلا يرد عليه (قوله والتخصيص) لما بين الخاص شرع في بيان التخصيص لأن الخاص تارة يكون أخصيته بالتخصيص من العام فلذا ذكره بعد العام والخاص وهو مصدر خصص بمعنى خص من غير تكثير ثم قل إلى ما ذكره (قوله تمييز بعض الجملة) أي تمييز بعض جملة أفراد العام من بعض آخر بإخراجه من الجملة والمراد خروجه منها من حيث عدم تناول الحكم أي المحكوم به له سواء خرج منها من حيث عدم تناول العام أيضاً كما في العام المراد به الخصوص نحو قوله تعالى - الذين قال لهم الناس - أي نعيم بن مسعود الأشجبي وإنما عبر عنه بلفظ العام لقيامه مقام كثير من الناس في تشبيط المؤمنين عن ملاقاته أي سفیان وأصحابه أولاً كما في العام المخصوص كما في مثال الشارح فالأول كلي غير مراد عمومه لاحكاماً ولا تناوياً بل حكم الجزئي استعمالاً والثاني كلي مراد عمومه تناوياً لاحكاماً لأن بعض الأفراد لا يشمل الحكم نظراً للتخصيص فلذا كان استعمال الأول محازاً حيث استعمل في غير موضوعه لأن موضوع الحكم أن يستعمل في الأفراد واستعمال الثاني حقيقة لاستعماله في الأفراد وعدم تناوله للأفراد المخصوصة لا يخرج عن موضوعه ، وقال المصنف إنه حقيقة باعتبار تناوله البعض ومحاز باعتبار الاقتصاد عليه وهذا الثاني حجة وإن خص بمهم على الرجوع وقيل إن خص بمعين وقيل بتصل فعل الرجوع بحمل بالعموم إلى أن يبقى فرد والمراد بالعام الذي كورضنا في تعريف التخصيص ما يشمل المعروف بما مر وغيره من كل شامل لتعدد لفظاً كان أو معنى ولو مع حصر بقرينة تمثيل الشارح للاستثناء الذي هو من التخصيص بالاستثناء من العدد كاسيأتى .

[تنبيه] تمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن التخصيص اتفاقاً وكذا بعد وفاته خلافاً لابن مريم في قوله لا تمسك به قبل البحث لاحتمال التخصيص . وأجيب بأن الأصل عدمه فعلى قول ابن مريم يمكن في البحث الظن بأن لا يخص خلافاً للقاضي (قوله بعض الجملة) أي بعض

(والخاص يقابل العام)
فيقال فيه ما لا يتناول
شيئين فصاعداً من
غير حصر نحو رجل
ورجلين وثلاثة رجال
[والتخصيص تمييز
بعض الجملة]

مجموع أمور مدلوله للفظ عام أو غيره بطريق النطقية أو المفهومية (قوله أي إخراج) أي البعض عن الحكم الوارد على العام قبل وقت العمل لدلالة دليل عليه وهذا أحد إطلاق التخصيص وهو المشهور والإطلاق الآخر أنه تميز بعض العام للدلالة قبل وقت العمل على خروجه عن حكمه وخرج قبل وقت العمل التميز بعد دخوله فانه نسخ لأخصيص ويبعض الجملة كلها فانه نسخ أيضا (قوله كإخراج للماهدين) أي بقوله تعالى - إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم - وللعاهد بفتح الهاء على المشهور الذين عاهدكم المسلمون أي أعطوهم عهدا وموتقا أن لا يتعضوا لهم أو بكسرهما الذين عاهدوا للمسلمين أي أخذوا منهم عهدا وموتقا أن لا يتعضوا لهم (قوله فآتوا للمشركين) أي الكفار لأجل إشرافهم لأن تعليق الحكم المشتق يؤذن بولية مأمنه الاشتقاق وآخر الآية - حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد (قوله وهو ينقسم) الضمير إما راجع إلى التخصيص نفسه أو إليه بمعنى الدال عليه الذي هو المخصص بكسر الصاد والأول أنسب بقوله فالتصل الاستثناء الخ وبقوله والاستثناء إخراج والثاني أنسب بوصفه بالاتصال والانفصال وبقوله ومن شرطه أن يكون الخ وبقوله ويجوز تقديم الاستثناء (قوله متصل) هو ما لا يستقل بنفسه من اللفظ بأن يقارن العام أي لا يستعمل إلا مقارنا للعام لعدم استقلاله بالإفادة بنفسه فاندفع ما يقال إن التعريف المذكور يشمل أن يقال لاقتلوا أهل الذمة متصلا بقولنا آتوا للمشركين مع أنه من الانفصل قطعاً فشمّل هذا التعريف جميع أقسام التصل ذكر المصنف منها ثلاثة الاستثناء والشرط والصفة وبقي شيان : الأول الغاية نحو أكرم بني تميم إلى أن يعصوا فخرج حال عصيانهم فانهم لا يكرمون فيه والراد بالغاية غاية تقدمها عموم شملها لولم تأت بخلاف الغاية التي ليست كذلك فليست للتخصيص بل لتحقيق العموم فيما قبلها كالغاية في قوله تعالى - سلام هي حتى مطلع الفجر - فإن الطلوع ليس من الليلة حتى تشمله فانها لتحقيق عموم الليلة لأجزائها لا للتخصيص . الثاني البديل وهو بدل البعض من الكل نحو أكرم الناس العلماء على ما ذكره ابن الحاجب ولم يذكره الأكثرون وصوب عدم ذكره السبكي لأن للبديل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا يتأتى التخصيص به . ويحاج بأن معنى كونه في نية الطرح أنه غير مقصود بالذات بل ذكر فوطئة للبديل وهذا لا يتأتى التخصيص وبكبد البعض بدل الاشتغال كما نقله أبو حيان عن الشافعي (قوله ومنفصل) وهو ما يستقل بنفسه ولا يكون متعلقا باللفظ الذي ذكر فيه العام (قوله فالتصل) أي الدال عليه أنواع منها الاستثناء بمعنى مجموع إلا أو إحدى أخواتها مع متعلقها كما هو المناسب للوصف بالاتصال ويمكن أن يريد بالاستثناء نفس الإخراج لأنه يفيد التخصيص (قوله سيأتي مثاله) أي في قوله جاء القوم إلا زيدا (قوله والشرط) أي صيغته لأن الكلام في المخصص للتصل وللراد بالصيغة الجملة من أدلة الشرط وفعله إذ هي التي يحصل بها التخصيص لا الأداة فقط والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لدانته فخرج بقوله ما يلزم من عدمه العدم لما يلزم من عدمه شيء وبقوله ولا يلزم من وجوده الخ السبب فانه يلزم من وجوده الوجود وقوله لدانته أدخل الشرط المقارن للسبب فانه يلزم من وجوده وجود ولكن لا لدانته وذلك كوجود الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة مع مقارنته للتصايب الذي هو سبب للوجوب والشرط المقارن للمانع كالتقربة التي هي شرط الارث المقارنة للمانع الذي هو القتل فانه وإن لم يلزم من وجوده العدم لكن لا لدانته بل للمانع . فان قلت ما المانع من حمل الشرط هنا على تعليق أمر على أمر مع أنه يفيد التخصيص ويستلزمه . قلنا إن الوصف بالاتصال والانفصال

أي إخراج كإخراج
الماهدين من قوله
تعالى فآتوا للمشركين
(وهو ينقسم إلى
متصل ومنفصل
فالتصل الاستثناء)
وسيأتي مثاله
(والشرط) نحو

إنما يتناسب الألفاظ (قوله أكرم بن تميم إن جاموك) قد يقال حيث صرف الشرط بما تقتضيه لزوم
 أن لا يقتضي وجود الشرط هنا وهو المحيى، وجود المشروط وهو الأكرام مع أن الفرض أن وجود
 المحيى يقتضي وجود الأكرام حتى يحصل التخصيص وإلا فلا يوجد فرق بين الجانبين وغيرهم إلا أن
 يجاب بأن موضوع الشرط أن يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لكن قد تفرقه
 السببية وحينئذ يلزم من وجوده الوجود أيضا كالسبب وذلك لأنه لولا الشرط لم وجود الأكرام
 جميعهم مطلقا لوجود اللقضى بأمره فإذا ذكر الشرط علم أنه بقى شرط لولاه لكان للقتضى تماما
 فاستبغ مقتضاه فيقتضى الوجود لوجود الشرط والعدم لولاه فيقتصر الأكرام على الجانبين وحينئذ
 فلا منافاة بين كونه سببا وكونه شرطا وإن كان قسما له لأن الاعتبار في الشرط لزوم العدم من عدمه
 فقط وهو لا يناقض جواز اقترانه بالسبب بخلاف السبب فإن الاعتبار فيه لزوم الوجود لوجوده ولزوم
 العدم لعدمه لذاته ويمكن أن يراد بصيغة الشرطية كل ما يفيد التعليق أعم من أن يكون بالأدوات
 للموضوع لذلك كما في المثال أولا كما في أكرم بن تميم بشرط مجيئهم إليك ثم رأيت القرافي عتد من
 صيغ الشرط هنا للوصلات والنكرات للوصفات إذا كانت الصلة أو الصفة ظرفا أو فعلا فظهر أن
 الشرط يطلق بمعنى المسببة وبمعنى التوقف عليه كما في التعريف المتقدم وبمعنى التعليق وبمعنى
 جعل الشيء قيدا في غيره كشراء الدابة بشرط كونها حاملا وهذا في معنى التعليق وإن خالفه
 في حكمه فإنه لو قال اشتريت هذه الدابة إن كانت حاملا لم يصح للتعليق بخلاف ما إذا قال اشتريتها
 بشرط الحمل كما يعلم ذلك من الفروع (قوله أي الجانبين منهم) وإنما فسر به ليتضح التخصيص الذي
 هو إخراج البعض وإبقاء البعض لظهوره في انقسامهم إلى الجانبين وغيرهم أول أنه قد يتوهم أن
 المراد تطبيق الأمر بأكرام الجملة على مجيء الجملة ولا تخصيص فيه كما هو ظاهر . فإن قلت عند مجيء
 الجملة يكون مأمورا بأكرامها فلا يشمل التخصيص إذ لا إخراج فيه . قلت الاعتبار في التخصيص هو
 الإخراج بحسب الدلالة لا الواقع ولا ريب في دلالة بن تميم على الكل أفاده سم ببعض زيادة (قوله
 والتقيد بالصفة) أي تقيد العام بالصفة فيتخصص بها والمراد بالصفة هنا ما أفاد معنى في الموصوف
 من نعت أحوال أو غيرها فخرجت الكاشفة لعدم إفادتها معنى (قوله أكرم بن تميم الفقهاء) فخرج
 غير الفقهاء ولا فرق بين أن يكون الوصف متقدما أو متأخرا . ومثال التقيد أكرم فقهاء بن تميم
 وفي التوسط تردد نحو أكرم بن تميم الفقهاء وبن سليم قال الشارح في شرح جمع الجوامع نقلا
 عن ابن السبكي لا نعلم فيها نقلا والختار رجوعها لما قبلها ويحتمل رجوعها لما بعدها أيضا (قوله
 الاستثناء) أي نفسه . واعلم أن التقنازاني قال وينبغي أن يعلم أنا إذا قلنا جاءني القوم إلا زيدا
 فالاستثناء يطلق على إخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى زيد المذكور بعد إلا وعلى مجموع لفظ
 إلا زيدا وهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب أن يحمل كل تفسير على ما يناسبه
 من المعاني الأربعة له فإذا عرفت ذلك فمراد للصنف هنا المعنى الأول ولذا قال إخراج الخ والمراد
 الدلالة على الإخراج لأن نفس الإخراج فعل الفاعل ولا بد من زيادة قوله بإلا أو إحدى أخواتها
 كما زاده بعضهم وإلا صدق تعريفه على غيره مما ذكر منه من الشرط والتقيد بالصفة إلا صدق
 على كل منهما أنه إخراج ما لولاه لدخل في الكلام لكن الأول لأن الشرطية أو إحدى أخواتها
 والثاني بالصفة (قوله لولاه) أي الإخراج لولا حرف امتناع لوجود وهو إذا دخل على الضمير تكون
 حرف جر شبه بالزائد والماء مبتدأ في محل رفع والخبر محذوف التقدير موجود كما قال ابن مالك :
 وبعد لولا غالبا حذف الخبر نعم وفي نص يمين ذا استقر

أكرم بن تميم إن
 جاءوك أي الجانبين
 منهم (والتقيد بالصفة)
 نحو أكرم بن تميم
 الفقهاء (والاستثناء
 إخراج ما لولاه

وهذا قول لسببوه وقال أبو الحسن إن لولا غير جارة وأن الضمير بعدها مرفوع ولكنهم استعاروا ضمير الجار مكان ضمير الرفع (قوله لدخل) جواب لولا (قوله لدخل في الكلام) أي الدال على المستثنى أي لدخل في المحكوم به فيه عند الشافعي وفي الحكم فيه عند أبي حنيفة وفائدة الخلاف أن المستثنى هل هو محكوم عليه بنقيض المحكوم به فيكون الاستثناء من النفي إثباتا وعكسه وهو مبني على الأول أو مسكوت عنه فلا يكون كذلك. فإذا قلت قام القوم إلا زيدا فعلى الأول زيد محكوم عليه بعدم القيام وعلى الثاني ليس بمحكوم عليه ولا ينافي ما تقرر ما يفهم مما يأتي من أن المستثنى منه المحكوم عليه لأن هذا بالنظر إلى المعنى وهذا بالنظر إلى اللفظ وتحرير الكلام فيه أنه اتفق العلماء أبو حنيفة وغيره على أن إلا للأخراج وأن المستثنى مخرج وأن كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر فهذه ثلاثة أمور متفق عليها وبقي أمر رابع مختلف فيه وهو أنا إذا قلنا قام القوم فهناك أمران القيام والحكم به فاختلوا هل المستثنى مخرج من القيام أو من الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل في نقيضه وهو عدم القيام والحنفية يقولون هو مخرج من الحكم به فيدخل في نقيضه وهو عدم الحكم به فيكون غير محكوم عليه فأمكن أن يكون قائما وأن لا يكون فعندنا انتقل إلى عدم القيام وعندهم انتقل إلى عدم الحكم به وعند الفريقين هو مخرج وداخل في نقيض ما أخرج منه فافهم ذلك حتى يتحرر لك محل النزاع والعرف شاهد في الاستعمال أنه إنما خرج من القيام لا من الحكم به ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك فيكون هو اللغة لأن الأصل عدم النقل والتغيير وتأول الحنفية كلام أهل العربية أن الاستثناء من الإثبات نفي بأنه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بعدم لكونه لازما له لكن إنكار دلالة مقام إلا زيد أي بحسب الوضع على ثبوت القيام لا زيد يكاد يلحق بإنكار الضرورات وإجماع أهل العربية أنه من النفي إثبات لا يحتمل التأويل أفاده نعم (قوله بشرط أن يبقى) أي بأن لا يستغرق المستثنى منه فإن استغرق فلا أثر له في الحكم فلو قال شخص زيد على عشرة إلا عشرة لنا الاستثناء وثبتت العشرة وكذا لو قال أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا وقع الثلاث ولنا الاستثناء خلافا لأبي طهحة حيث قال بعلم الوقوع في أحد القولين وقال إنه لم يظفر بذلك من نقل الإجماع على امتناع المستغرق كالإمام الرازي والآمدني وقيل لا يجوز استثناء الأكثر من الباقي نحوله على عشرة إلا ستة وقيل لا لا أكثر ولا المساوي فلا يجوز نحوله على عشرة إلا خمسة وقيل لا يجوز استثناء الأكثر إن كان العدد في المستثنى والمستثنى منه صريحا بخلاف غير الصريح نحوخذ الدراهم إلا الزبوف والحال هي أكثر وقيل لا يستثنى عقد صحيح كالعشرة والمائة وقيل لا يجوز أن يستثنى شيء من شيء [ففيهيات] الاستثناءات المتعددة إن تعاطفت فلا أول وإلا فكل واحد مما قبله إن لم يستغرق. مثال الأول له على عشرة إلا ثلاثة وإلا أربعة لزمه ثلاثة. ومثال الثاني له على عشرة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة لزمه ستة لأن الثلاثة مستثنى من أربعة فيبقى واحد فيستثنى من الخمسة فيبقى أربعة فيستثنى من العشرة فيبقى ستة والاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد لكل نحو جاء القوم وركب القوم إلا زيدا ونحو أكرم العلماء واحبس ديارك على أقاربك واعتق عبيدك إلا الفسقة منهم وقيل إن عطف بالواو عاد لكل بخلاف الفاء ونم فلأخيرة وقال أبو حنيفة والإمام الرازي يعود للأخيرة مطلقا وقيل مشترك وقيل بالوقف وأما بعد المفردات فيعود لكل أيضا بل أولى والمقارنة بين جملتين لفظا لا يقتضي التسوية بينهما في غير الحكم المذكور الثابت لأحدهما المعلوم ذلك الثبوت من خارج خلافا للزني من الشافعية في أنه يقتضي التسوية في ذلك. مثاله حديث أبي داود «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يمتسل فيه من الجنابة» فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك هو حكمة النهي ولا يقتضي نجاسة ماء الفسل بسبب هذا القران لأن ماء غسل الجنابة طاهر خلافا لأبي يوسف ووافقه أصحابه

لدخل في الكلام) نحو
جاء القوم إلا زيدا
(وإنما يصح الاستثناء
بشرط أن يبقى من
المستثنى منه شيء)
نحوه على عشرة إلا
تسعة فلو قال إلا عشرة

للاقتراح المذكور، وحكمة النهي في الفصل عن الجنابة سلب الطهورية كما هو معلوم من الفروع (قوله لم يصح) أي للاستغراق نعم إن أتبعه باستثناء آخر صحيح كقوله له على عشرة إلا عشرة إلا خمسة صح فتأزمه خمسة وكأنه قال له على عشرة إلا عشرة ناقصة خمسة وذلك خمسة وكذا يصح لو وقع ذلك في الوصية نحو أوصيت له بمائة إمامة ويكون رجوعاً. قال الجلال السيوطي لا يصح تثبيت بذلك ويلغى الاستثناء ثم رأيت في كلام الأصحاب ما يساعده ويمكن أن يقال إنما كان ذلك رجوعاً لوجود ما يشعر بالرجوع كما هو مدار صحة الرجوع ولهذا حصل بفساد الحبة والرهس مع عدم القبض على خلاف في ذلك وذلك لا يقتضي صحة الاستثناء حتى يحتاج إلى استثناء الوصية من عدم صحة الاستثناء للمستغرق فليتأمل (قوله وتأزمه الخ) أي لأنه لما ألغى الاستثناء ثبت ما قبله على حاله فلا تقول إنه بطل بالاستثناء لأن إبطاله رجوع عن الإقرار وهو لا يقبل إلا في الحدود لافي الأموال (قوله من شروطه أن يكون متصلاً) أي عرفاً فلا يضر انفصاله بنفس أو سعال وإطلاقهم السعال يشمل غير الخفيف ويحتمل تقييده بالخفيف عرفاً وفي تعبيره بمن إشارة إلى عدم انحصاره في ذلك فمن شروطه أن صدر للمستثنى والمستثنى منه من متكلم واحد غير النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة إلى الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم إلا أهل الذمة بعد نزول قوله تعالى - فاقتلوا المشركين - لأنه مبلغ عن الله تعالى وإن لم يكن ذلك قرآناً، ومن شروطه أن ينوي الاستثناء قبل فراغ البيان (قوله فلو قال) تفرع على الشرط (قوله لم يصح) وعن ابن عباس يجوز انفصاله إلى شهر وقيل سنة وقيل أبداً روايات وعن سعيد بن جبير يجوز انفصاله إلى أربعة أشهر وعن عطاء والحسن يجوز في المجلس وعن مجاهد إلى سنتين وقيل مالم يأخذ في كلام آخر وقيل يجوز بشرط أن ينوي في الكلام وقيل يجوز في كلام الله تعالى لأنه لا يغيب عنه شيء فهو مراد له أولاً وللعهد ما ذكره المصنف ولا يرد عليه أن الاستثناء في كلام الله تعالى قد يكون غير متصل بالكلام الذي قبله مع أن القراء قد قرعوه بالنصب على الاستثناء كما في قوله تعالى - غير أولى الضرر - فانهم قالوا إنه نزل بعد قوله لا يستوى القاعدون من المؤمنين الخ في المجلس فلم يتصل الاستثناء بالكلام للمستثنى على المستثنى منه مع أن نافعا وغيره قرعوه بالنصب على الاستثناء. قلت المراد بالاتصال هو ما يكون بحسب الوجود لا الاعلام للغير ووقوع الانفصال هنا إنما هو بحسب الاعلام أما بحسب الوجود والصنوبر عن المتكلم فهو متصل (قوله ويجوز تقديم المستثنى الخ) أي لو وقع في كلام العرب كقول الشاعر: ومالي إلا آل أحمد شيعة ومالي إلا مذهب الحق مذهب

لم يصح وتأزمه العشرة
(ومن شروطه أن يكون
متصلاً بالكلام) فلو
قال جاء الفقهاء ثم قال
بعد يوم لا يزيد لم يصح
(ويجوز تقديم المستثنى
على المستثنى منه) نحو
ما قام إلا زيداً أخذ
(ويجوز الاستثناء من
الجنس كما تقدم

ولا بد في التقديم أن يكون مع الأداة كما هو معلوم (قوله ما قام إلا زيداً أحد) قال الطيبي أحد يستوي فيه المفرد والجمع والمذكر والمؤنث وهو في حيز النفي ثم القليل والكثير مجتمعاً ومنفرداً بخلاف الواحد يقال ما في الدار واحد بل اثنان (قوله ويجوز الاستثناء من الجنس) ظاهره أن المراد به الاستثناء السابق ثم فيه وبينه فالمراد بالخراج والسخول فيه الحقيقي وهو للشيء بالاستثناء المتصل عند النجاة. واعتراض بأن في هذا الاستثناء تناقضاً لأن أثبت المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم نفي صريحاً بالأو إحدى أخواتها لاسيما في العبد وهو نص في أحاده وإن لم يثبت في ضمن المستثنى بأن لوحظ إخراجها كان منقطعاً لامتصلاً فلم يبق الاتصال في الاستثناء. وأجيب عنه بأجوبة وأحسنها أنه وإن كان هناك اثبات ثم نفي أو عكسه لفظاً لكن في التقدير ليس هناك إلا اثبات أو نفي فقط فلا تناقض فإن قولك زيد على عشرة إلا ثلاثة في قوة قولك زيد على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة فيكون المراد بالعشرة إلا ثلاثة العشرة باعتبار أفرادها ثم أخرجت ثلاثة بقوله إلا ثلاثة ثم أسند إلى الباقي فالخراج قبل الاستثناء تقديره وإن

كان بعده ذكرنا وهذا معنى قول القاضي حسين وللتولي فيمن قال لسوته الأربع : أرى بتمكن
طوالتي إلا ثلاثة أنه لا يصح الاستثناء ويطلق جميعا أو أرى بتمكن إلا ثلاثة طوالتي أنه يصح الاستثناء
ويطلق ما عدا ثلاثة وذلك لأن الحكم في صورة التقديم وقع بعد الإخراج فلا يلزم التناقض بخلاف
صورة التأخير فيه عليه الزكشي ولا يخفى أن قولك طلق بتمكن إلا ثلاثة كآر بتمكن إلا ثلاثة طوالتي
لاشترط معه في المعنى الذي بسببه صحة الاستثناء وهو كون الحكم بعد الإخراج وإن كان في ذاك صريحا
وفي هذا تقديرنا. قد يقال إن هذا الجواب ينافيه ما مر من أن المستثنى منه حيث الحكم هو المحكوم به
أو الحكم فإنه يقتضي اعتبار الاستناد قبل الإخراج لما تقدم لك من أن ثمة الخلاف بين القولين حيث قلنا
على الأول إن الاستثناء من الإيجاب يقتضي أن الاستثناء بعد الحكم إلا أن يقال إن ذلك بالنظر إلى
التحقيق وهذا بالنظر إلى التقدير وأحسن من هذا الجواب أن يقال بأن النصوص عليه أن المستثنى منه
عام مخصوص وهو ما كان العموم فيه مرادنا لا لاحكام : أي أن اللفظ باق على عمومته وشموله للمستثنى
والحكم منبسط على غير المستثنى فالعني هنا ثبت عنده غير الثلاثة من العشرة الذي هو مفهوم الكل
فيا اعتبار كون اللفظ شاملا للمستثنى وغيره كان الاستثناء متصلا واعتبار كون الحكم منصبا على غير
المستثنى لم يتناقض آخر الحكم أوله (قوله ومن غيره) أي غير الجنس ويسمى الاستثناء منقطعاً حينئذ
هل يدخل في التعريف المتقدم أولا الظاهر لا يخرج به بقوله لا يدخل والخلاف في مثاله لا يدخل في
الحكم على القوم بالقيام فيكون إطلاق الاستثناء عليه مجازا والعلاقة مطلق إخراج شيء من حكم
قبله . فإن قلت كيف يصح الإخراج مع أنه لم يدخل تحت عموم ما قبله والإخراج فرع الدخول قلنا
لما كان المستثنى ملاصقا للمستثنى منه كان دخوله فيه متوقفا كما في قوله تعالى - وإذا قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم فسجدوا إلا إبليس - مع أنه من الجن كما قال تعالى : كان من الجن ففسق عن أمر ربه، فإنه لم يدخل
في الأمر بالسجود إلا لكونه بين الملائكة وملائكته لم يحل أن الاستثناء مشترك بين النقطع
والتصليح فيلزم موقوف لا يدري أهو حقيقة فيهم أم في أحدهما أم في القدر المشترك بينهما وهل يحصل
به التخصيص كالتصليح أولا قال العلامة الضبي لا لأن المستثنى فيه ليس داخلا في المستثنى منه حتى
يتحقق فيه الإخراج وفيه نظر لأن التخصيص هو الإخراج من حكم الجملة وإن لم يكن مدلول لفظ
وفي استثناء النقطع إخراج من حكم مفهوم الكلام فإنه إذا قيل جاء القوم فهو عرفا يفيد مجيء
ما يتعلق بهم أيضا فقوله إلا الجبر إخراج من هذا المفهوم كما صرح به العلامة البدر بن مالك في شرح
الألفية وكأنه قيل جاء القوم وجاء ما يتعلق بهم أيضا إلا الجبر وعلى هذا يتحقق التخصيص بلا شبهة
(قوله المخصص) إنما زاد الشارح هذا القيد إشارة لدفع اعتراض تقديره ما فائدة تنبيه جواز
تقديم الشرط على المشروط مع أن الأصل في الشرط التقديم فلا إيهام فيه. وحاصل الدفع أن كلامه
في الشرط المخصص ففيه إيهام عديم جواز التقديم حينئذ وذلك لأن الشرط لما كان مخصصا كان
حقه أن يتأخر لأن شأن المخصص أن يتأخر عن المخصص بالفتح فلربما يوهى أنه عند جعل الشرط
مخصصا يجب أن يتأخر الشرط على خلاف الأصل فنبه عليه بأنه يجوز التقديم أيضا وإن صار مخصصا
وإشارة أيضا إلى أنه ليس المراد هنا بالشرط الشرط العقلي كالحياة في العلم ولا الشرعي كالطهارة للصلاة
ولا العادي كنصب السلم لصعود السطح بل اللغوي وهو المخصص ويعرف بأنه إخراج بان أو إحدى
أخواتها لما لولاه لدخل فيما قبله وأما التعريف للتقدم لمطلق الشرط الشامل لجميع ما ذكر . واعلم أن
الشرط كاستثناء في وجوب الاتصال وفي العود إلى محل المتعاطفة تأخر عنها أو تقدم بل أولى لأن له صدر
الكلام فهو مقدم تقديرا بخلاف الاستثناء. مثال الشرط في التأخير نحو أكرم بني قوم وأحسن إلى ربيعة

ومن غيره نحو جاء
القوم إلا الجبر والشرط
المخصص يجوز أن
يتقدم على المشروط

واخلع على مضر إن جاءوك مثله في التقديم ونحو إن جاءك بنوعيم وذهب ربيعة وضار مضر فاعلم
 وإن توسلت للتعاملات بين شرطين نحو إن دخلت الدار فامرأتى طالق وعبدى حر وعلى الحج إن
 كنت فلانا فضم الجملة الوسطى كبدي إلى الجملة الأولى كما مرأتى طالق لأن الأصل في الشرط التخصيص
 تقديمه على الشروط وأما لم تضم الجملة الثالثة أعني وعلى الحج على الأولى أيضا صونا من إلقاء الشرط الأخير
 هذا إذا لم ينقسم جواب شرط الأولى على شرطه وإذا قدم كما إذا قال لامرأته أنت طالق إن كنت فلانا
 وعبدى حر وعلى الحج إن دخلت الدار ضمت للتوسطة إلى الشرط بعدها لما يلزم من ضمها إلى الأول
 التفرق بين المتعاطفين وإن دخل شرط على شرط بلا عطف قدم للآخر تأخر الجزاء أو تقدم مثال الأول
 ما لو قلت إن دخلت الدار إن كنت فلانا فأت حر فبشرط وجود الكلام أولا فلا حكم ثم دخل الدار
 عشق وإن دخل أولا ثم كلم لم يمتنع لتعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم العطف وتعذر جعل الثاني مع
 الجزاء جوابا للأول لعدم فاء الجزاء وتعذر فصل أحدهما عن الآخر لما يلزم عليه من إلقاء الأول وكلام
 العاقل لا يلزم ما أمكن وهنا يمكن التقديم والتأخير فالثاني إذا تقدم مقمما كان الشرط الأول مع جزائه
 الثاني مقمما عليه وفي مثله لا يحتاج إلى إلقاء نصارك أنه قال إن كنت فلانا فإن دخلت الدار فأت حر
 فكان الكلام شرط انعقاد الميعن ودخول الدار شرط الحث. ومثال التقدم كما إذا قال أنت حر وإن دخلت
 الدار إن كنت فلانا فالتقدير كما تقدم وإن تحمل الجواب بين شرطين كان الأول شرطا لانعقاد الميعن .
 والثاني شرطا للحث نحو إن تزوجت فلانة فامرأتى طالق إن كنت فلانا فإن تزوج وكلم طلقت أو
 عكس فلا (قوله) نحو إن جاءك الحج هذا مثال التقديم فكأنه قال الجائين من بني نعيم أكرمهم ومثل
 الشرط في التقديم الصفة نحو وقت على محتاجي أولادي وإنما لم يتعرض للصنف لما خرجها عن
 الوصفية اصطلاحا فالتاء وإن كان صفة عند الأصوليين (قوله) والمقيد بالصفة (الحج) هو من التقيد
 للقابل للتسميم الذي هو أحد أنواع التخصيص للتقدم فهو مشروع في ذكر المطلق والمقيد الذي تقدم
 التنبيه على أنهما يذكران في بحث العام والخاص وإنما ذكر فيه استطرادا من ذكر للمقيد بالصفة
 بمعنى المقابل للمطلق مع المقيد بالصفة بمعنى المقابل للعام ووجه اشتراك المطلق للعام أن كلا منهما
 فيه عموم وإن كان عموم العام شموليا وعموم المطلق بدليا عند الأمدى وابن الحاجب وشموليا عند
 غيره وعليه فالفرق بينهما أن العام دال على الأفراد والمطلق دال على الماهية بإلحاقه فيصدق على
 جميع أفراد الماهية وعلى الواحد منها فتصل أن المقيد بالصفة يكون مقابلا للعام ويكون مقابلا
 للمطلق فيانظر إلى مقابله للأول خص باسم التخصيص والنظر لمقابله لثاني يسمى مقيدا فهو واحد
 بالمتى مختلف بالاعتبار فلما كان كذلك نسب ذكره المقيد والمطلق في بحث الخاص للعام (قوله)
 يحمل عليه) أي المقيد ومعنى حمل المطلق عليه أن يقيد المطلق بقيد المقيد إن اقتضى القياس حمله
 عليه لا مطلقا بأن وجد الجامع بينهما كما هو مراد الشافعي عند أكثر أصحابه كما قاله العلامة العبد
 وغيره وأطلق عزوه للشافعي في جمع الجوامع وغيره لكن محل ذلك إذا اختلف بينهما واتحد
 حكمهما أو اتحد سببهما واختلف حكمهما . واعلم أنه اختلف في المطلق . فقيل هو الدال على الماهية
 بلا قيد . وقيل هو الدال على الشائع في جنسه فخرج نحو ربة مؤمنة لأنه دال على الماهية مع قيد
 على التعريف الأول ولأنه غير شائع في نوعه على التعريف الثاني فالمطلق على التعريف الأول غير
 المنكسر وعلى الثاني قسم منها واختاره ابن الحاجب والأسنوي والأول ابن السبكي قال وعليه أسلوب
 للتحققين والأصوليين وكذا الفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامرأته إن كان حملك ذكر فأت
 طالق فحكم أن ذكر بن . قيل لا تطلق نظرا للتسكير الشعر والتوحيد وقيل تطلق حملا على الجنس له

نحو إن جاءك بنوعيم
 فاعلمهم (والمقيد
 بالصفة يحمل عليه

ومنه يعلم أن مغايرة المطلق للنكرة اعتباري إذ اللفظ واحد لكن إن اعتبر فيه دلالة على الماهية بلا قيد سمي مطلقاً أو مع قيد الوحدة الشائعة مثلاً سمي نكرة . قال الشارح والموافق لكلام أهل العربية الأول أي الدال على الماهية بلا قيد (قوله عليه المطلق) فشمول إطلاقه ما إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما وهو ما مثله المصنف لاختلاف سبب الكفارين واتحاد حكمهما أو عكسه كما في قوله تعالى في التيمم - فامسحوا بوجوهكم وأيديكم - وفي الوضوء - فامسحوا بوجوهكم وأيديكم - إلى الرافق فالواجب لهما واحد وهو الحدث والحكم مختلف وهو المسح في المطلق والنسل في القيد أو اتحد الحكم والسبب كأن يقال في كفارة الظهار مثلاً أعتق رقبة مؤمنة فيتحد حكمهما أعني المطلق الذي في الآية وهذا الذي قيل وهو الاعتاق وسببهما واحد وهو الظهار ولكن يشترط في حمل المطلق على القيد في الأولين أن يكون بطريق القياس لوجود جامع وهو في المثال الأول الذي ذكره المصنف حرمة سببهما أعني الظهار والقتل وفي المثال الثاني اشتراكهما في سبب حكمهما وهو الحدث وفي الأول منهما شرط : أحدهما أن لا يتردد المطلق بين مقيدين بقيدتين متنافيتين وأن يتردد بينهما وكان أحدهما أولى من الآخر بالقياس بأن وجد جامع بينهما وبينه فحملة على الأولى أولى من حملة على غير الأولى كما في قوله تعالى في كفارة اليمين - فصيام ثلاثة أيام - الآية وفي كفارة الظهار - فصيام شهرين متتابعين - وفي صوم التمتع - فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم - فحمل كفارة اليمين على كفارة الظهار في التتابع أولى على قول من حملة على صوم التمتع في التفريق لاتحادهما في الجامع بينهما وهو التمسك عن اليمين والظهار فان تردد بينهما ولم يكن أولى بأحدهما من الآخر كقوله تعالى في قضاء رمضان - فعدة من أيام أخر - وفي كفارة الظهار - فصيام شهرين متتابعين - وفي صوم التمتع - فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة أحر - بقى المطلق على إطلاقه لامتناع تقييده بهما للتنافي أو بأحدهما لعدم المرجح فلا يجب في قضاء رمضان تتابع ولا تفريق . ثانياً الشروط أن يكون المقيد صفة لازماً كالطعام في كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها . ثالثاً أن لا يكون في إباحة إذ لا تعارض فيها . رابعاً أن لا يمكن الجمع بينهما لكان أمكن كما في الترتيب ولو غلب السبب فانه يمكن حمل رواية إحداهن على الجواز ولولا هن على النذب وأخراهن على بيان الأجزاء وبه يعلم دفع قول العراقي إن ذلك مما تردد بين متنافيين ولم يكن المطلق أولى بأحدهما من الآخر ولا يخفى محي بعض هذه الشروط أو كلها في غير الأول أيضاً ويشترط في الأخير وهو ما إذا اتحد حكمهما وسببهما إن كانا مثبتين كما مثلنا أن لا يتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق بأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقاً أو تقارناً أو جهلاً الأسبق وإلا بأن تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد ناسخ للمطلق . وقيل للمقيد ناسخ إن تأخر خطاباً كما إذا تأخر عملاً . وقيل بحمل المقيد على المطلق بأن يلغى القيد وإن كانا منفيين أو منفيين نحو أن يقال لا يجزى عتق مكاتب لا يجزى عتق مكاتب كافر في المثال الأول ونحو لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافراً في المثال الثاني فيقيد المطلق بالمقيد وتسكون المسئلة حينئذ من باب الخاص والعام لعدم المطلق في سياق النفي وإن كان أحدهما أمراً والآخر نهياً نحو أن يقال أعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة فالمطلق مقيد بصفة في المقيد فتقيد الرقبة المطلوب عتقها بهذا الكافرة وهي المسئلة (قوله كما في كفارة القتل) أي في قوله تعالى - فتحرير رقبة مؤمنة - (قوله كما في كفارة الظهار) أي في قوله تعالى فيها - فتحرير رقبة - والسبب في الموضوعين مختلف إذ هو في الأول القتل وفي الثاني الظهار والحكم فيهما واحد وهو وجوب التحرير أي الاعتاق والجامع حرمة سببهما في ذاته فلا يرد عليه حينئذ أنه وارد في الخطأ ولا حرمة فيه على الخطأ كما أن الظهار قد لا يحرم لنحو جهل لأن عدم الحرمة فيهما عرضي لا ذاتي وهو الخطأ في الأول والجهل في الثاني (قوله فيحمل) تفريع على التمثيل

المطلق كالرقبة قيدت
بالإيمان في بعض
المواضع كما في كفارة
القتل وأطلقت في
بعض المواضع كما في
كفارة الظهار
(فيحمل)

(قوله المطلق) أى كالرقبة في كفارة المظهار (قوله على المقيّد) أى في كفارة القتل (قوله احتياطا) علة
للحمل أى إنما حملنا المطلق على المقيّد لأجل الاحتياط في الخروج عن العهدة لتيقن الخروج عنها
بالعمل بالمقيّد سواء كان التكليف في الواقع بالمقيّد أو بالمطلق بخلاف العمل بمقيّد إذ قد يكون
التكليف في الواقع بالمقيّد فلا يحصل الخروج عن العهدة للاخلال بالمقيّد فظهر أنه لامناقة بين تعليل
الشارح بقوله احتياطا وكون الحمل بطريق القياس إذ لا تضاد ولا تناقض بينهما لأن كون الحمل بطريق
القياس لا ينافي كونه احتياطا (قوله ويجوز تخصيص) لما فرغ من بيان المخصص المتصل وبيان المطلق
ضمنا والمقيّد شرع الآن في بيان المخصص المنفصل وقد عزفت فيما تقدم أنه ما يستقل بالمفهومية سواء
كان لفظا أو غيره وشمل الغير القياس المصريح في كلامه والعقل والحس ومثال القياس مياتى في موضعه
ومثال العقل كقوله تعالى - خالق كل شئ - لأننا ندرك بالعقل أنه تعالى غير خالق لنفسه ومثال الحس
كقوله تعالى - تدهى كل شئ - لأننا ندرك بالحس عدم تدمير السموات والتدمير هو الإهلاك واللفظي
ما ذكره من الكتاب والسنة (قوله الكتاب بالكتاب) أى تخصيص بعض آياته العامة ببعضها
الخاصة والبليغ على جوازه وقوعه في كلام الله تعالى كتخصيص قوله تعالى - والمطلقات يتربصن
بأنفسهن ثلاثة قروء الشامل لأولات الأحرار بقوله تعالى - وأولات الأحرار أجلهن أن يضعن حملهن -
فإن قلت يجوز أن يكون التخصيص بغير ذلك من السنة . قلنا الأصل عدمه ، وقيل لا يجوز تخصيص
الكتاب إلا بالسنة لقوله تعالى - وأزلنا إليك الذكريتين للناس ما نزل إليهم - فوض البيان إلى رسوله
والتخصيص بيان فلا يحصل إلا بقوله . ويجاب بوقوع ذلك . بأن بيان الرسول صلى الله عليه وسلم يصدق
بالبيان بما أنزل عليه من القرآن وقد قال تعالى - ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ - . وأعلم أن
الكتاب في عرف الشرع خصوص القرآن (قوله بالكتاب) أى وإن تأخر العام أو جهل التاريخ خلافا
لجمع منهم المصنف حيث قالوا إن علم تاريخ الخاص خصص أو العام نسخ وإن جهل التاريخ تساقط
لاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه
دليل آخر (قوله ولانكحوا المشركات) أى الكافرات مطلقا كتابيات كانت أولا فظاهرها حرمة
نكاح المحصنات الكتابيات غرض بالمحصنات الكتابيات أى أخرجن من الحكم وخص الحكم بغيرهن
من الوثنيات لقوله تعالى - والمحصنات من الدين - الخ (قوله أى حل لكم) تفسير الخبر المحذوف في كلامه
تعالى لدلالة ما قبله عليه (قوله ويخصص الكتاب بالسنة) أى أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله
وتقريراته وهمه وإشاراته المتواترة وقيل لا يخص بها بناء على أن فعل النبي لا يخص ومثل المتواتر عند
الجمهور خبر الواحد مطلقا أى سواء خص الكتاب بقاطع بأن يتقدمه تخصيص بمناهق قاطع أولا بغير فصل
أولا وقيل لا يجوز التخصيص بخبر الواحد مطلقا أى سواء خص الكتاب بالقاطع أولا ولا التزك
القطعي وهو الكتاب بالظني وهو خبر الواحد . وأجيب بأن محل التخصيص دلالة العام وهي ظنية
في الكتاب أيضا فالعمل بالظنيين أولى من إلغاء أحدهما ، وقيل يجوز إن خص بقاطع كالعقل فيجوز
تخصيص الباقي بالخبر الواحد لأن دلالة الكتاب على الباقي بعض التخصيص ضعيفة لأنه مجاز من دلالة
الكل على الجزء فلزم حينئذ تخصيص الضعيف وهو دلالة العام على الباقي بالضعيف وهو خبر الواحد
ويجيب بأن كلامه مبنى على أن دلالة العام من الكتاب قطعية وهو غير مسلم . لأننا نقول إن الكتاب
وإن كان قطعيا لكن دلالة العام منه على جميع أفراد ظني فحل التخصيص الدلالة لالمتن فلا محذور
في تخصيصه بالخبر الواحد كما عرفت . قال الزركشي هذا الخلاف موضوعه في الخبر الواحد الذي لم
يجمعوا على العمل به فإن أجمعوا عليه كقوله صلى الله عليه وسلم « لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث »

المطلق على المقيّد
احتياط () ويجوز
تخصيص الكتاب
بالكتاب) نحو قوله
تعالى ولا تنكحوا
المشركات خص بقوله
تعالى والمحصنات من
الدين أوتوا الكتاب
من قبلكم أى حل لكم
(وتخصيص الكتاب
بالسنة) كتخصيص
قوله تعالى يومئذ الله

ونفيه عن الجمع بين المرأة وأختها فيجوز تخصيص العموم به إجماعاً لأن هذه الأخبار بمنزلة التواتر لا انعقاد الإجماع على حكمها وإن لم ينعقد على روايتها به عليه السمعاني أفاده سم (قوله أولادكم) هو شامل للذكر والأنثى (قوله بحديث) متعلق بالتخصيص (قوله لا يرث المسلم الخ) فالكافر فيه شامل للولد الكافر غصص الأولاد في الآية بغير الكافر لكن فيه أن بين الأولاد والكافر عموماً وخصوصاً من وجه لأن الكافر شامل للأولاد وغيرها والأولاد شامل للكافر وغيره وسيأتي في مبحث التعارض أنه إذا كان كذلك وأمكن دفع التعارض بينهما بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر وجب ذلك والاحتياج إلى الترجيح بينهما فيما تعارض فيه كما هنا فانهما تعارضا في الولد الكافر لأنه بمقتضى الولدية يقتضى الوصاية له أى الإرث له وبمقتضى الكفرية يقتضى عدم الإرث ولا يمكن الجمع بينهما فاحتاج إلى الترجيح بينهما فيه فالجزم بالتخصيص هنا يخالف ذلك إلا أن يقال إن المقصود هنا مجرد التمثيل مع قطع النظر عن صحته والحكم بالتخصيص هنا مبنى على قيام دليل آخر على إرادة شمول الحديث للأولاد (قوله وتخصيص السنة بالكتاب) عطف على فاعل يجوز أى يجوز تخصيص بعضها ببعض الكتاب لعدم المانع من ذلك لأن كلاهما من عند الله قال تعالى - وما ينطق عن الهوى - ولقوله - وتزلنا عليك الكتاب تبيناً لكل شئ - ومن جملة الشئ الحديث وقيل لا يجوز لقوله تعالى - وأنزلنا إليك الكتاب لتبين للناس ما نزل إليهم - جعله ميئناً للقرآن فلا يكون القرآن ميئناً للسنة. ويجب أن البيان كما يكون بالحديث يكون بالقرآن لأن كلاهما من عند الله تعالى (قوله لا يقبل الله صلاة أحدكم الخ) فإن هذا الحديث عام في عدم صحة الصلاة من غير وضوء لكن فيه أن هذا لا يدل على عدم صحة الصلاة بدون الوضوء لأن عدم القبول قد يجمع الصحة بأن يوجد معها ما يمنع القبول كالربا وعدم الخشوع فلا تعارض بينه وبين الآية. ويجب أن المراد بعدم القبول عدم الصحة وبيان ذلك أن عدم القبول له أسباب منها عدم الخشوع أو فقد ركن أو فقد شرط وحيث غيا عدم القبول بالوضوء علم أنه إذا تروأ قبلت منه وعلم أن عدم القبول للأجل عدم الخشوع والإلتفات به فإز أن عدم قبولها لتوقفها على الوضوء ثم لا يتحقق توقفها عليه إلا لأجل أنه ركن لها أو شرط والأول باطل لعدم دخوله في ماهيتها فتعين الثاني فباتفائه تنتفى الصلاة لاتقاء الشرط باتتفاء الشرط فتثبت أن المراد بعدم القبول في قوله عليه الصلاة والسلام « لا يقبل الله صلاة أحدكم » عدم الصحة لاتتفاء شرطها فإذا علمت ذلك فنقول إن هذا الحديث يقتضى أنه متى لم يوجد الوضوء لم توجد الصحة سواء وجد عذر أو لا يخص عدم وجود الصحة بغير حالة العذر بقوله تعالى - وإن كنتم مرضى أو على سفر - أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً لأن قوله تيمموا أمر والأمر بالشئ فرع صحته فيقتضى صحة الصلاة بدون وضوء فتكون هذه الآية مخصصة للحديث (قوله وإن وردت السنة) هذه الغاية جواب عما يقال هذا التخصيص ممنوع لم لا نقول إن تخصيص هذه السنة الواردة في التيمم. فأجاب بأن هذه السنة الواردة في التيمم وإن وردت لكنها بعد الآية فيكون المخصص الآية لا السنة على أن الوجه أن لا يتوقف التخصيص بالآية على تقدم نزولها على حديث التيمم فيكون تقييد الشارح بالبعدية حيثئذ لبيان الواقع أو لبيان آ كذبة صحة اختصاص بها (قوله وإن وردت السنة الخ) أى تكبر البخارى أقبل النبي صلى الله عليه وسلم من نحو بكر جمل فلقية رجل فسلم عليه فلم يرد عليه النبي صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على جدار فمسح بوجهه ويديه ثم رد عليه السلام (قوله وتخصيص السنة بالسنة) والسنة كما يأتي أن شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقريب وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقريب أيضاً أما الأول فكالوصال في الصوم بعد أن نهى

في أولادكم إلى آخره
الشامل للولد الكافر
بحديث الصحيحين
« لا يرث المسلم الكافر
ولا الكافر المسلم »
(وتخصيص السنة
بالكتاب) كتخصيص
حديث الصحيحين
« لا يقبل الله صلاة أحدكم
إذا أحدث حتى يتوضأ »
بقوله تعالى وإن كنتم
مرضى إلى قوله فلم
تجدوا ماء فتيمموا
وإن وردت السنة
بالتيمم أيضاً بعد نزول
الآية (وتخصيص السنة
بالسنة) كتخصيص
حديث الصحيحين

الناس عنه. وأما الثاني فكعدم إنكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وقيل لا يجوز لقوله تعالى - وأتينا إليك الذكرك لتبين للناس ما نزل إليهم - فقصر بيانه على القرآن ووجه القصر أن ذكر الشيء في مقام البيان يفيد القصر عليه ورد بوقوعه كما في الحديثين اللذين ذكرهما الشارح (قوله فيما سقت السماء) أي في الثمر والزرع وعائد للوصول محذوف أي سقته والمراد بالسماء إما السحاب أو السماء المعروفة لما في هذا الحديث عام شامل لما بلغ خمسة أوسق أو دونه فقصر الحكم على ما بلغ خمسة أوسق بحديث الصحيحين «ليس فيمادون خمسة أوسق صدقة» أي واجبة (قوله وتخصيص النطق بالقياس) وقد مر لك أن هذا المخصص غير لفظي قال الشارح في شرح جمع الجوامع إن المراد بالقياس القياس السنتي إلى نص خاص ولو كان خبر واحد قال سم وكان مراده بخصوصه خصوصه بالنسبة لهذا العموم ليتأتى التخصيص وإن كان في نفسه عاما وفيه نظر إذ قد يستند إلى نص عام بأن توجد علة الحكم في عام آخر ميان للعام الأول في بعض أفرادها. ومثال تخصيص قول الله تعالى بالقياس - الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة - فإنه خص منها الأمة فعليه نصف ذلك بقوله تعالى - فإذا أحصن فإن أتبن بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب - وقيس العبد بالأمة في النصف بجامع الرقبة والشاهد هنا في قياس العبد بالأمة. ومثال تخصيص قول الرسول صلى الله عليه وسلم بالقياس قوله لي الواجد أي مطلقه يحل عرضه وعقوبته أي مطلق التقي يحل عرضه وعقوبته وهذا في غير الوالد مع ولده أما هو فله أي مطلقه لا يحل ذلك قياسا على التأنيف بالأولى (قوله ونعني) أي معاشر الأصوليين إنما أتى بالعناية لأن النطق مطلق اللفظ الصادر من اللسان لكن لما كان المراد قول الله ورسوله أتى بالعناية لكونه على خلاف الظاهر وإنما عبر بالنطق دون الكتاب والسنة ليقابل المفرد بمفرد مع التنبيه على أن النطق في اصطلاح الأصوليين هو الكتاب والسنة (قوله لأن القياس) علة لتخصيص النطق بالقياس أي وإنما صح تخصيص النطق بالقياس لاستناده إلى نص من كتاب وسنة فرجع الأمر إلى تخصيص سنة بسنة أو كتاب بكتاب أو كتاب بسنة أو بالعكس.

[تنبهات] يجوز تخصيص بالفحوى أي مفهوم الموافقة كأن تقول من أساء إليك فعاقبه ثم تقول إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف وبدليل الخطاب أي مفهوم المخالفة في الأرجح كما في حديث ابن ماجه «الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه» فإنه يفيد عدم تنجيس الماء إذا لم يتغير ريحه وطعمه ولونه سواء كان قلتين أو أقل فخص بمفهوم حديث ابن ماجه «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» فإن مفهومه أنه إذا لم يبلغ قلتين حمل خبثا أي فينجسه الخبث فيكون المراد بالماء في الحديث الأول بعد التخصيص أي بعد إخراج دون القلتين ما كان قلتين فأكثر والأصح أن عطف العام على الخاص لا يخص وأن رجوع الضمير إلى بعض العام لا يخصه وأن مذهب الراوى ولو صحا لا يخصه مارواه وكذا ذكر بعض أفراد العام فإنه لا يخص العام والأصح أن العادة بترك بعض الأمور تخصيص للعام إن أقره النبي أو الأجماع وأن العام لا يقتصر فيه على المعتاد ولا على ما وراءه بل تطرح لأجل العام العادة السابقة عليه. وجواب السائل الذي لا استقلال له بدون السؤال بأن لا يفيد إلا مع اقترانه به تابع للسؤال في عمومته وخصوصه. مثال العموم حديث الترمذى وغيره «أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر؟ فقال أينقص الرطب إذا ييس؟ قالوا نعم: قال فلا إذا» فيم كل بيع للرطب بالتمر والخصوص كقول النبي صلى الله عليه وسلم قائل توضأت من ماء البجر فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يجزئك فلا يعم غيره. والجواب المستقل بنفسه في الإفادة بحيث لو ورد ابتداء بدون السؤال لأفاد لا يتجاوز إيمان أن يكون أخص من السؤال أو مساويا أو أعم فالأول يجوز الجواب به إن أمكن

«قياس سقت السماء
العشر» بمحدثهما
«ليس فيمادون خمسة
أوسق صدقة»
(وتخصيص النطق
بالقياس ونعني بالنطق
قول الله تعالى وقول
الرسول صلى الله
عليه وسلم) لأن
القياس يستند إلى
نص من كتاب الله
تعالى أو سنة فكانه
المخصص

معرفة المسكوت عنه كما إذا قال النبي «من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار» في جواب من أفطر في نهار رمضان ماذا عليه فإنه يفهم من تخصيصه الكفارة بالجماع أنه لا كفارة بغير الجماع أما إذا لم يمكن من معرفة المسكوت عنه من الجواب فلا يجوز الجواب لعدم جواز تأخر البيان عن وقت العمل والثاني واضح كما إذا قيل من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة في جواب من قال «نقلا على من جامع في شهر رمضان والثالث إن كان عن سبب متأخر اعتبر عمومه كما في حديث أبي سعيد الخدري «قيل يا رسول الله أتوصأ من برضاة وهي برزلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنخن قتال إن النساء طهور لا ينجه شيء» أي مما ذكر وغيره فإن وجدت قرينة تدل على العموم فأولى باعتبار العموم كقوله تعالى - والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما - وسبب نزولها على ما قيل رجل سرق زهاء صفوان فذكر السرقة قرينة على أنه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط والسبب الوارد فيه العام قطعية السخول عند الأكثر فلا تخص بالاجتهاد وقيل ظنيته (قوله والمجمل) لما أنهى الكلام على الخامس والعام والمطلق وللقيد التي هي من أقسام الكلام شرع يبين الآن المجمل لأنه من أقسامه كما مر ولأنه أشبه بالعام والمطلق في صلاته لكل ما صدق هو عليه (قوله ما يقتصر إلى البيان) أي من قول أو فعل من جهة دلالة بأن لم تتضح دلالاته. ومثال القول ما مثل به الشارح والفعل كقيامه صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية بلا تشهد فإنه محتمل للعمد فلا يكون التشهد واجبا والسهو فلا يدل على أنه غير واجب. واعتراض بأن ترك العود إليه يدل على أنه غير واجب وحين إذ دل عدم عوده على عدم الوجوب لم يبق للقيام إجمال إذ لا فرق فيه حينئذ بين كونه سهوا أو عمدا. وأجاب البرماوى وغيره بأن ترك العود إليه بيان لاجمال لأن البيان يكون بالفعل والترك فعل لأنه كف كما مر. أقول وفي هذا الجواب نظر لأن البيان كما يأتي إخراج الشيء من حيز الاشكال إلى حيز التجلي والاشكال في القيام هو في كونه سهوا أو عمدا وهذا لا يرفع بترك العود لأن الذي علم منه كون التشهد غير واجب لا كونه عمدا أو سهوا لأن عدم وجوب التشهد يجامع كون القيام عمدا أو سهوا. اللهم إلا أن يقال إن الاجمال في دلالة قيامه على ندب التشهد أو وجوبه وذلك بأن يقال إن قيامه محتمل أن يكون سهوا فيدل على أن التشهد واجب وأن القيام مجرد السهو وأن يكون عمدا فيدل على أن التشهد مندوب وأن قيامه لبيان ندبه فترك العود بين أن قيامه دال على ندبه سواء قلنا إنه سهو أو عمدا فتأمل وخرج بقوله المقتصر إلى بيان الهمل لأن المقتصر إليه هو الذي له معنى والهمل لا معنى له والبيان لا تصاح دلالاته وما يكون ظاهرا في غير المراد كالحجاز بلا قرينة وكالمشرك للقرون بيانه لأن كلا منهما لا يقتصر إلى البيان لظهور الأول في غير المراد وظهور الثاني في المراد. واعلم أن الاجمال على ثلاثة أنواع لأنه إما أن لا يفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالمخلوع مثلا أو فهم ذلك للمعنى لكنه غير مراد بل أراد معنى آخر وسببه إيهام التكلم كالربى والصلاة والزكاة أو ذلك المعنى اللغوي متعدد والمراد واحد منه ولم يمكن تعيينه لعدم ترجيح أحدهما على الآخر كما في المشترك وسببه إما تعدد الواضع أو الغفلة عن الواضع الأول إن كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والتوقف إلى بيان المجمل ثم الطلب ثم التأمل إن احتاج إليهما بعد البيان حتى لو لحقه من أول الأمر بيان شاف لم يحتاج إليهما والبيان تفسير إن أفاد القطع وتأويل إن أفاد الظن وإن لم يفد البيان الظن أيضا فلا إجمال ينقلب إلى الاشكال (قوله يحتمل الأظهار والحيض النخ) أي ولا قرينة تدل على أحدهما وقد حمله الشافعي بما قام عنده على الأظهار وحمله الخفية على الحيض فقالت لو كان المراد به الظاهر لبطل موجب الخامس وهو لفظ ثلاثة في قوله تعالى - والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء - وذلك لأنه لو كان المراد بالقرء الطهر وطلقت في أثناء طهر فإن لم يحسب من العدة لزم أن تكون العدة ثلاثة أظهار وبعض طهر

[والمجمل: ما يقتصر إلى
البيان نحو ثلاثة قروء
فإنه يحتمل الأظهار
والحيض لا مشترك
القرء بين الحيض
والطهر]

والجواب على ما ذهب إليه من أن تكون العدة طهرين وبعض طهر وبعض الطهر لا يسمى طهرا وإلا لمكان انقضاء العدة في بعض الثالث وأتم يقولون إنه لا تنقضي العدة إلا بالطهر في الحيضة الثالثة فإثم على حملكم القرء على الطهر التحكم حيث جعلتم بعض الطهر طهرا وغير طهر . ويجازى بقى الطهر حالة مستمرة فلا يقبل التجزى فلا تنصف بأسماء الأعداد إلا بانقضائه فلذا حسبنا بعض الطهر في الشروع في العدة طهرا لانقضائه ولم نحسب بعض الطهر في الثالث طهرا لعدم انقضائه ، على أنه لا مانع من حساب بعض الطهر طهرا كما حسب عشر ذى الحجة شهرا في قوله تعالى - الحج أشهر مطوومات - إذا حصل المقصود من عد بعضها فإن المقصود من العدة براءة الرحم مع العدد الثالث وذلك يحصل ببعض الطهر الأول ، وإنما لم يعد البعض طهرا في الثالث لعدم إمكان تجزئه لما يلزم عليه الترجيح من غير مرجح فلذا عد الثالث طهرا بكأله وبما يدل لنا على أن القرء الطهر قوله تعالى - قتلوه من لدنهن - أي في وقتها وهو وقت الطهر للنهي عن الطلاق في الحيض فلو لم يكن الطهر من العدة لما كان الطلاق لغيره وخبر الصحيحين « أن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال من فليراجعها حتى ينكحها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فان شاء أنكحها وإن شاء فطلقها فقل أن يجامع تلك العدة التي أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء وهذا تصريح أو كالمطهر منتهى صلى الله عليه وسلم فيفسد من العدة برسال الطهر كالأخت على التخلي عن العصبية .

[ثم] الأصح وقوع الأفعال في التكليف والنسبة كما مثله وأن المسمى الشرعي أوضح من المسمى الظهري في عرف الشرع لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيحمل ما ورد من كلام الشارع على المعنى الشرعي فإن تعذر رد إليه بتجاوز محافظة على المعنى الشرعي ما أمكن وقيل يحمل وقيل يحمل على القوي . مثاله حديث الترمذي وغيره « الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أحل فيه الكلام » فيتعذر معنى الصلاة الشرعية فعلى الاعتماد رد إليه بتجاوز بأن يقال كالصلاة في اعتبار الطهارة والنية ونحوها وعلى الثاني هو يحمل لتردده بين الأمرين وعلى الثالث يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير لا شئ الطواف عليه وأن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين تارة أخرى ليس ذلك المعنى أحدهما يحمل فإن كان ذلك المعنى أحدهما فيعمل به جزما ويوقف الآخر . ومثال الأول حديث مسلم « لا ينكح المحرم يشق الباء ولا ينكح » فلفظ النكاح مستعمل لمعنى تارة وهو الوطء ولمعنيين تارة أخرى ليس أحدهما المعنى الأول وهو العقد فإنه لمعنيين وهما العقد لنفسه ولغيره وأحدهما لبس بمعنى الوطء أي أن النكاح إن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو أن المحرم لا يوطأ ولا يوطأ أي لا يمكن غيره من وطئه وإن حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو أن المحرم لا يعقد ولا يعقد لغيره فالنكاح يحمل . ومثال الثاني حديث مسلم « الثيب أحق بنفسها من وليها » بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيتعقد لها فالنكاح الواحد أن تعقد لنفسها وللعين أن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فأحد للعينين هو المعنى الأول والمراد أن قوله الثيب أحق بنفسها يصح أن يحمل على معنى واحد وهو أنها تعقد لنفسها ويصح أن يحمل على معنيين وهما أن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها (قوله والبيان) لما أنهى الكلام على الحمل شرع في البيان لافتقار الحمل للبيان والبيان بمعنى التبيين ليصح حمل الإخراج عليه . واعلم أن البيان يطلق على فعل البيان وهو تبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان إذا طهر وأفضل وعلى ما حصل به التبيين وعلى محله وهو التناول والنظر إلى المعاني الثلاثة اختلاف تفسير العلماء له فقال السنف ومن نحوها بالنظر للأول . هذه الإخراج الخ . واعترض عليه بما لا يحصل له وقال القاضي أبو بكر الأشرور بالنظر إلى الثاني أنه هو الدليل وقال أبو عبد الله البصري بالنظر إلى الثالث إنه هو

[والبيان]

هو العلم عن الدليل وينبغي إطلاقه على معنى رابع وهو الحاصل بالمصدر الذي هو التبيين وذلك غير العلم
للكور وبما تقرر ينظر في قول التاج الفزاري والمراد أن البيان هو الذي يزِيل الاشكال إلا أن يريد
بما يزِيل الاشكال التبيين (قوله إخراج الشيء) أى من قول أو فعل والإخراج بالقول أو الفعل أيضا
فالأقسام أربعة إخراج قول بقول وإخراج قول بفعل وإخراج فعل بفعل وإخراج فعل بقول (قوله من
حيز الاشكال) أى من صفة الاشكال والإضافة للبيان والاشكال هو خفاء المراد بحيث لا يدرك المراد منه
إلا بالتأمل وهو قسيمان لأن ذلك الخفاء إما القموض ودقة نحو - وإن كنتم جنبا فاطهروا - فإن غسل ظاهر
البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوق الاشكال في الفم فإنه باطن من وجه ولذا لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه ولذا لا يفسد الصوم بدخول شيء في الفم فاعتبر فيه الوجهان فألحق بالظاهر في
النجاسة وبالباطن في الحدث وإما لاستعارة بدعية لا يطلع على مرادها إلا بعد دقة نحو - قوارير من
فضة - أى تكونت منها فلك الآنية مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفاقتها فاستعبرت القوارير
لما يشبهها في الصفاء والشفافة استعارة نصريحية ثم جعلت من الفضة مع أنها لا تكون إلا من الزجاج
لغات استعارة غريبة بدعية حيث شبهت تلك الآنية بقوارير المخلوقة من الفضة فكانت جامعة بين صفى
الجوهرين التبيينين فالمشكل إن لم يتبين يجب اعتقاد حقيقة المراد ثم النظر في محامله ثم التأمل ليظهر
المراد (قوله إلى حيز التجلى) أى فالتبيان بالظاهر من غير سبق إشكال لا يسمى بيانا اصطلاحا
وإنما يجب البيان على من يطلب منه فهم للمشكل حاجته إليه بأن يعمل به أو يفتى به بخلاف غيره .
[قمة] والأصح أن الظنون بين المعلوم وأن المتقدم وإن جهلنا عينه من القول أو الفعل هو المبين
والتأخر تأكيده أن اتفاقا وإن اختلفا كما لو طاف النبي صلى الله عليه وسلم طوافين بعد نزول آية الحج
المشتمل على الطواف وأمر بواحد فالبيان هو القول والزائد عليه إمامندوب أو واجب في حقه دون أمته
سواء تقدم القول أو تأخر وأن تأخير بيان المجهل أو الظاهر الذي لم يرد ظاهره عن وقت الفعل غير جائز
وإن جاز وقوعه وإلى وقته واقع عند الجمهور سواء كان للبين ظاهر كعام تبيين تخصيصه أم لا كمشترك
تبيين أحد معانيه وقيل بمنع مطلقا وقيل في غير المجهل وهو ماله ظاهر وقيل بمنع تأخير البيان
الاجمالى في ماله ظاهر بخلاف المشترك والمتواطىء وغيرها مما ليس له ظاهر فيجوز تأخير بيانها الاجمالى
كالتفصيلى وقيل بمنع التأخير في غير النسخ بخلاف النسخ وقيل يجوز تأخير النسخ اتفاقا وقيل لا يجوز
تأخير بعض البيان دون بعض وعلى القول بمنع التأخير المختار أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم
تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقيل لا يجوز وأنه يجوز أن لا يعلم المكلف الموجود عند وجود
التخصيص بالتخصيص ولا بأنه محض والمقشابه ما انقطع رجاء معرفة مراده وهو قسيمان متشابه اللفظ
ومتشابه المفهوم . فالأول ما لا يفهم منه شيء كقطعات أوائل السور كسورة طه وغيرها . والثانى
ما استحال إرادة المعنى المفهوم منه كالاستواء من قوله تعالى - الرحمن على العرش استوى - واليد
المفهوم من قوله تعالى - يد الله فوق أيديهم - وحكهما اعتقاد حقيقة المراد مع امتناع التأويل عند
السلف وجوازه عند الخلف وفائدة التنزيل على الأول ابتلاء الراسخين (قوله والنص) لما أنهى
الكلام على المجهل فخرج ببيان النص لافتقار بيانه إليه لما مر عن الشارح أن المبين للجمل هو النص
وله معان ذكر المصنف منها معنيين ومنها ما زاد ظهور المراد منه على ظهوره بالظاهر بمعنى كسوق
الكلام له لأن المسوق له أجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة على الإشارة عاما كان ذلك النص أو خاصا
وزعم بعض الفقهاء أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص وليس كذلك وحكم النص وجوب العمل بما
وضح يقينا ومع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناشئ عن الدليل والنص لا ينافى

إخراج الشيء من حيز
الاشكال إلى حيز
التجلى أى الإيضاح
والمبين هو النص
[والنص : ما لا يحتمل
الإمعنى واحدا]

القطع واليقين، ويطلق النص أيضا على مطلق اللفظ لاشتغال المقام على زيادة إيضاح بالنسبة للحال وعلى لفظ القرآن والحديث لأن أكثرهما نصوص (قوله كزيدا في رأيت زيدا) وقد ينظر في هذا المثال بأنه إن أراد أنه لا يحتمل غير الذات الشخصية حقيقة فالظاهر المقابل للنص بهذا المعنى لا يحتمل غير معناه حقيقة أو لا مجازا فهو ممنوع بناء على دخول التجوز في الاعلام . وقد يجاب باختيار الشق الأول ومنع كون الظاهر بهذا المعنى لأن النص أجلى من الظاهر بكون الكلام مسوقا لأجله بخلاف الظاهر فإنه ليس كذلك كما تقدم في القولة قبل (قوله وقيل مائتا ويله تنزيله) أي قيل إن النص لفظ تأويله : أي حمله على معناه وفهمه منه تنزيله : أي اللفظ الذي معناه ما تبادر منه بمجرد فهمه وتزوله نحو مثال المصنف فإنه بمجرد ما ينزل يفهم معناه ولا يتوقف على شيء آخر وإن احتمل غيره مرجوحا كما احتمل الصيام الامساك مطلقا الذي معناه المجازي مرجوحا إذ احتمال الغير مرجوحا لا يمنع من الحل على المعنى الراجح . وهذا يفارق هذا القول القول الأول لكن هذا التعريف غير مانع لدخول الظاهر فيه لأن مجرد سماعه يفهم معناه الظاهر من غير احتياج إلى شيء آخر وإن احتمل غيره مرجوحا كما احتمل الصوم في المثال المذكور معناه المجازي في عرف الشرع وهو الامساك وللدخول المجاز المهور الحقيقة وفي كونه نصا نظرا لا يتخفى وقد يجاب بأن المراد تبادره مع سوق الكلام له وليس المجاز المذكور والظاهر كذلك كما عرفت (قوله وهو) أي النص (قوله مشتق) أي مأخوذ باعتبار جعله اسما لما ذكر بمعنى أنه روعي في جعله اسما له تلك المناسبة (قوله من منصة العروس) أي موضع نصه ورفع (قوله وهو) أي منصة العروس وذكره مراعاة للخبر (قوله الكرمي) أي الذي تنص العروس عليه : أي ترفع فقد لوحظ فيه معنى الارتفاع وليس المراد بالاشتقاق الاشتقاق الصرفي الذي هو الاتفاق بين الكلمتين لفظا ومعنى لأنه لا يكون إلا من المصدر عند البصريين ومن الفعل عند الكوفيين والمنصة ليس واحدا منهما بل هو اسم مكان (قوله لارتفاعه) علة لكون النص مشتقا من منصة العروس بين بها وجه المناسبة بين المعنى الأصلي والفرعي (قوله في فهم) متعلق بارتفاع والضهير في معناه للنص (قوله من غير توقف) أي تردد معتبر في فهمه منه بخلاف غيره فإنه لا يتخلو عن تردد في فهم معناه . منه لاحتماله لغيره احتمالا معتبرا فالظاهر يحتاج في معرفة أنه لم يرد معناه المرجوح إلى مبين وإن لم يتوقف عليه الفهم (قوله والظاهر) لما أنهى الكلام على النص شرعا في بيان الظاهر لكونه من أقسام الكلام أيضا وأتى به بعد النص لأن كلا منهما يتبادر منهما المعنى المراد إلا أن الأول لا يحتمل غيره بخلاف الثاني وبعضهم جعل بينهما العموم والخصوص المطلق وعرف الظاهر بما عرف مراده بمجرد سماع لفظه سواء كان مسوقا للمراد أولا وقيد تعريف النص بكونه مسوقا للمراد وحكمه وجوب العمل بما عرف فيه مع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ من غير خلاف وإنما الخلاف في إيجابه العلم فعند البعض لا يوجب مع وجوب اعتقاد أن مراد الله تعالى منه حق وعند البعض يوجب (قوله أمرين) أي معنيين وقوله أحدهما أي الذي هو المعنى المراد أظهر عند العقل من الآخر لكونه الموضوع له أولقبة العرف بالاستعمال فيه تفرج المشترك . قال ابن الحاجب الظاهر في اللغة الواضح وفي الاصطلاح مادل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالتأنيط قال المضد فعلى هذا يكون النص وهو مادل دلالة قطعية قسما له وقد يفسر : أي الظاهر بما دل دلالة واضحة فيكون النص قسما منه فقوله دلالة ظنية يخرج النص لكون دلالاته قطعية والجمل والمؤول لكون دلالتهم مساوية ومرجوحة (قوله كالأسد) أي لفظه (قوله اليوم) وإنما قيده به ليقرب احتمال الرجل الشجاع مرجوحا بخلاف الرؤية المطلقة إذ لا يتبعدها معها بوجه إرادة الحيوان المفترس فيضعف احتمال إرادة الرجل الشجاع (قوله فإنه ظاهر) تعليل

كزيدا في رأيت زيدا
(وقيل مائتا ويله تنزيله)
نحو فسيام ثلاثة أيام
فانه بمجرد ما ينزل يفهم
معناه (وهو مشتق من
منصة العروس وهو
الكرمي) لارتفاعه
على غيره في فهم معناه
من غير توقف
[والظاهر : ما احتمل
أمرين أحدهما أظهر من
الآخر] كالأسد في
رأيت اليوم أسدا فإنه
ظاهر في الحيوان
المفترس

للتمثيل بالأسد ومعنى الظهور الرجحان (قوله لأن المعنى الحقيقي) هكذا في النسخة التي بأيدينا وفي النسخة التي كتب عليها ابن قاسم لأنه المعنى الحقيقي فيكون علة لقوله فانه ظاهر أى إنما كان ظاهرا في ذلك لأنه المعنى الحقيقي لما تقدم لك أن الظهور إما السكونه المعنى الموضوع له أو لقلبه استعمال العرف فيه (قوله محتمل) خبر لأن فان قلت لا يصح أن يكون خبرا لأن لأن الاحتمال في اللفظ لا في المعنى وأيضا المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس لا يحتمل الرجل الشجاع كما هو ظاهر. قلنا يمكن أن يجاب بأنه على حذف المضاف والتقدير ودال المعنى الحقيقي وهو الأسد يحتمل للرجل الشجاع أى يحتمل استعماله في الرجل الشجاع احتمالا مرجوحا (قوله بدله) حال من الرجل الشجاع أى حال كون الرجل الشجاع عوضا عن المعنى الحقيقي أشار بهذا إلى أن احتمال الأمرين ليس على الاجتماع بل على سبيل البدلية (قوله فان حمل) دفع بهذا ما عسى أن يقال مقتضى تعريف المصنف أن استعمال اللفظ في المعنى المرجوح يسمى ظاهرا أيضا لاستعمال اللفظ في أحد الأمرين أحدهما أرجح من الآخر. وحاصل الجواب أن المراد أحدهما أظهر واستعمل اللفظ فيه فيكون قوله فان حمل الخ مقابلا لهذا المقدرفكأنه قال الظاهر لفظ احتمل معنيين أحدهما أظهر واستعمل فيه فان استعمل في الآخر فهو قول فيعلم منه حينئذ تعريف المؤول وهو لفظ احتمل معنيين أحدهما أظهر واستعمل اللفظ في خلاف الأظهر فالتأويل استعمال اللفظ في أخفى معنيه فلا يرد عليه حينئذ أنه كيف يقول يؤول الظاهر مع أنه لم يعرف التأويل والحكم بتأويل الظاهر بالدليل فرع عن تصوير التأويل (قوله ويؤول بالدليل) أى ليصح التأويل والمراد بالدليل ما هو دليل في الواقع فان أول بما ظن أنه دليل وليس بدليل في الواقع فهو تأويل فاسد أو أول لا بدليل فاصب. ثم التأويل ينقسم إلى قسمين قريب وهو ما يرجح على الظاهر بأدنى دليل نحو قوله تعالى - وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم - الخ فان للقيام معنيين القيام المعروف وهو الظاهر والعزم وهو الخفى فيؤول القيام بالعزم لأنه من المعالوم شرعا أنه لا يؤمر بالوضوء مع التلبس بالقيام للصلاة والدخول فيها لأن الشرط لا يطلب تحصيله إلا قبل التلبس بالمشروط وبعد وهو ما لا يرجح على الظاهر إلا بأقوى منه نحو قوله تعالى - فاطعام ستين مسكينا - فان الظاهر منه اعتبار ستين مسكينا فأولت الخفية على اعتبار ستين مدا وذلك بأن يقدر مضاف كأن يقال إطعام طعام ستين مسكينا وهو ستون مدا فيجوز إعطاء الستين لمسكين واحد لأن القصد باعطائه رفع الحاجة وهو حاصل بالدفع اليه ووجه بعد هذا التأويل أنه اعتبر فيه ما لم يذكر من المضاف وألغى ما ذكر من عدد المسكين الظاهر قصد فضل الجماعة وبركتهم ونظائر قلوبهم على الدعاء للمحسن (قوله ويسمى ظاهرا بالدليل) يفهم منه أنه يشترط في الدليل أن يصير للرجوح راجحايه لأن ما لا يصير الدليل راجحا لا يصير ظاهرا فلا يكفي الدليل للرجوح أو المساوى فالتأويل بهما تأويل فاسد وهو ما جرى عليه العبد كغيره وقضية كلام جمع الجوامع أنه لا يشترط في التأويل الصحيح أن يكون الدليل مما يصير راجحا (قوله أى كما يسمى مؤولا) دفع بهذا ما قد يتوهم أن الظاهر بالدليل غير المؤول المشهور. فأجاب بأن الظاهر بالدليل هو نفس المؤول فهما مترادفان على معنى واحد وكلامه لا يشمل حمل المشترك على أحد معنيه أو معانيه بدليل راجح مع أن الذى ينبغي أن يسمى أيضا ظاهرا بالدليل فليتأمل (قوله ومنه) أى من الظاهر المؤول بالدليل الذى يسمى ظاهرا بالدليل (قوله قوله تعالى) أى لفظ أيد منه فانه محتمل لأمرين ليد الجراحة والقوة والقدرة والأول غير مراد بدليل استحالة عليه تعالى. واعلم أنه إذا ورد في كتاب أو سنة ما يؤمر أنه تعالى له وجه أو يد أو نحو ذلك مما هو من أماراة الحدوث فلا بد من تأويله أى صرفه عن ظاهره وهذا محل وفاق من السلف والخلف غاية الأمر أنهم اختلفوا في تعيين المعنى المراد فالسلف لا يعينونه بل

لأن المعنى الحقيقي
محتمل للرجل الشجاع
بدله فان حمل اللفظ
على المعنى الآخر يسمى
مؤولا وإنما يؤول
بالدليل كما قال (ويؤول
الظاهر بالدليل ويسمى
ظاهرا بالدليل) أى كما
يسمى مؤولا ومنه قوله
تعالى والسما بنيها
بأيدي ظاهره جمع يد
وذلك محال في حق الله
تعالى

يفرضونه لله تعالى فيقولون في نحو قوله تعالى - ويبقى وجه ربك - وقوله تعالى - يد الله فوق أيديهم - ليس له وجه كوجوهنا ولا يد كيدنا ولا يعلم المراد من ذلك إلا الله تعالى والخلف يعينونه فيقولون فيما ذكر ليس له وجه كوجوهنا ولا يد كيدنا والمراد من الوجه الذات ومن اليد القدرة وهذا هو المراد من قول صاحب الجوهرة :

وكل نص أوهم التشبيهاً أوله أو فوض ورم تفرجها

كما يؤخذ من شرحها للشيخ عبد السلام وإن كان المتبادر من البيت خلافه فإن المتبادر من البيت أنه يفوض من غير صرف عن معناه المتبادر حيث عطف التفويض على التأويل (قوله فصرف إلى معنى القوة) أي جرياً على مذهب الخلف دون مذهب السلف فانهم لا يعينون المعنى المراد بل يصرفون عن المعنى الظاهر فقط كما تقدم لك قريباً (قوله بالدليل العقلي القاطع) وهو استحالة مماثلته للحوادث لأنه لو ماثل شيئاً من الحوادث لكان حادثاً مثلهم لأن ما ثبت لأحد المتماثلين يثبت للآخر فكونه حادثاً مستحيل لاحتياج الحادث إلى المؤثر والمؤثر كذلك لفرض ثبوت المماثلة وهكذا فاما أن يترتب إلى غير نهاية وهو تسلسل أو يرجع إلى المؤثر الأول وهو دور وكلاهما محال كما يعلم من محله فما أدى إلى المحال محال فيثبت المطلوب وهو عدم مماثلته للحوادث (قوله الأفعال) أي هذه ترجمة أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وهي من أقسام السنة لأنها أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته فكان الأولى أن يجمعها مع الأخبار الآتية كما صنع صاحب جمع الجوامع حيث قال الكتاب الثاني في السنة وهي أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله الخ. واعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة غير خبيثة أو سهواً وفاقاً للأستاذ أبي اسحق الاسفراييني وأبي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والسبكي لكرامتهم على الله عن أن يصدر عنهم ذنب وقال القاضي الحسين في أول الشهادات من تعليقه أنه الصحيح من مذهب أصحابنا ومثله في زوائد الروضة عن المحققين واعتمده في جمع الجوامع. فإن قلت امتناع الصغيرة سهواً يشكل عليه تسليمه سهواً من ركعتين من الرابعة مع حرمة السلام في الفرض قبل عمله لأنه قطع له وهو محرم اتفاقاً. قلنا يمكن أن يقال محل امتناعها سهواً ما لم يترتب على السهو بها تشريع أما إذا ترتب عليه ذلك فيقع والاكثر على جواز صدور الصغيرة عنهم سهواً إلا الدالة على الحسة كسرقة لقمة والتطفيف بجمرة وينهبون عليها ويتفرع على عصمة نبينا صلى الله عليه وسلم أن فعله صلى الله عليه وسلم غير محرم للعصمة ولا مكروه لندرة وقوعه من أنقياء أمته فكيف منه وخلاف الأولى مثل المكروه أو مندرج فيه وماسوى المذكور إما طاعة أو غير طاعة والثاني إما جلي كالقيام والقعود وغير ذلك أو بيان كقطع السرقة من الكوع بياناً لمحل القطع أو مخصوص به كزيادة الأزواج على الأربع فالبيان دليل في حقنا والباقي لسنا متعبدين به والأول إما خصوصية فلسنا متعبدين به أو غير خصوصية فإن علم صفته من وجوب أو نذوب فهو علينا كذلك وإن جهلت صفته فهو واجب في حقه وحقنا لأنه الأحوط وقيل للندب لأنه المتحقق بعد الطلب وقيل للإباحة لأن الأصل عدم الطلب وقيل بالوقف في الكل لتعارض أوجهه هذا حاصل تفصيل ما يأتي (قوله صاحب الشريعة) أي مبلغها عن الله تعالى وإلا فصاحب الشريعة حقيقة هو الله تعالى والنبي مجازاً هذا ما قاله الأشياخ قديماً وحديثاً وهو الصحيح بالنظر لكون الشارع بمعنى المثلث للشرع والموجد له. وأما بالنظر لكون معناه المبين والبلغ وهو ما يؤخذ من كتب اللغة وغيرها فهو حقيقة في النبي صلى الله عليه وسلم وهذا التفصيل هو الحق إن شاء الله تعالى والشريعة هي الأحكام التي تلقاها النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي وهو نوعان ظاهر وهو ثلاثة أقسام: الأول ما سمعه النبي صلى الله عليه وسلم

فصرف إلى معنى القوة
بالدليل العقلي القاطع
[الأفعال]
هذه ترجمة (فعل)
صاحب الشريعة

من ملك مبلغا بفتح اللام بلسان الروح الأمين جبريل عليه السلام كالقرآن . والثاني ماوضح للملك
بإشارته له صلى الله عليه وسلم بلا كلام كما قال عليه الصلاة والسلام «إن روح القدس نفث في روعي
فقال إن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها» . والثالث ملاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى وقيل هو المراد
من قوله تعالى - «أنا كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا - أي إلهاما بأن أراه الله تعالى بنوره وهو حجة من
النبي صلى الله عليه وسلم على الكل من أمته بخلاف إلهام الأولياء فإنه لا يكون حجة على غيره . النوع
الثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص . واختلف في نبوته له صلى الله عليه وسلم فنعاه
الأشاعرة وأكثر المعتزلة لأنه لا ينطق إلا عن الوحي بالنص وجوزوه آخرون كمالك والشافعي وعامة أهل
الحديث وأبو يوسف واستدلوا عليه بوجوه منها أن الاجتهاد واجب عليه صلى الله عليه وسلم لدخوله
في عموم قوله تعالى - «فاعتبروا يا أولى الأبصار - ومنها وقوعه من غيره من الأنبياء كداود وسليمان في
الحكاية المشهورة عند المفسرين في قوله تعالى - «اذنفت فيه غم القوم - وسيأتي إن شاء الله . ومنها
أنه أمر بالمشاورة في قوله تعالى - «شاورهم في الأمر - ولا يكون ذلك إلا لتقريب الوجوه وتخييل الرأي
وذلك اجتهاد وغير ذلك . وأجيب عن دليل الأولين بأن النص يصدق بنطقه بالقرآن لا عن الهوى وبالقرآن
إلا وحى يوحى وحيث أمر بالاجتهاد في قوله تعالى - «فاعتبروا» و «شاورهم» - كان الحكم بالاجتهاد من جملة
الوحي (قوله يعني) إنما أتى بالعناية لأن صاحب الشريعة حقيقة هو الله فاطلاقه عليه صلى الله عليه وسلم
عجاز والقرينة استحالة الفعل المنقسم إلى ما يأتي في حقه تعالى وينبئ أن براد الفعل هنا ما يشمل فعل اللسان
وهو القول بل يمكن أن يشمل فعل القلب هكذا قاله سم وفيه أن بحث أقواله صلى الله عليه وسلم سيأتي فلا
يحتاج إلى شمول الفعل له إلا أن يقال إن المراد هنا حكم نفس فعله بخلاف ما يأتي فإنه في حكم نبوته بالأحاد أو
بالتواتر وبيان ما يعمل به وما لا يعمل به فلذا يحتاج إلى شمول الفعل له هنا (قوله لا يخلو إما أن يكون الخ)
هذا بيان لحصر فعله صلى الله عليه وسلم ليرتب عليه الأحكام الآتية . وحاصله أنه لا يخلو فعل صاحب الشريعة
من أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا لا يؤدي إلى إزالة الحشمة وإسقاط الروعة لعصمته عليه الصلاة
والسلام أيضا عن المباح للمؤدى إلى ذلك وعلى كل إما أن تشاركه فيه أمته أو يختص به وبين جميع ذلك
بقوله إما أن يكون على وجه القربة الخ وفي هذا الحصر نظر لأنه يبقى عليه ما هو متردد بين الطاعة
وغيرها كالحج راكبا فإنه متردد بين الجبلى والشرعى . وبحاجب أن هذا التردد ناشئ من قولنا في تعارض
الأصل والظاهر يحتمل أن يلحق بالجبلى لأن الأصل عدم التشريع فيكون غير طاعة ويحتمل أن يلحق
بالشرعى لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيكون طاعة فلم يخرج منها (قوله على وجه
القربة) إلا إضافة للبيان وبين القربة والطاعة يحتمل الترادف فيكون من عطف التفسير ويحتمل خلافه
وقد قال بعضهم الطاعة غير القربة والعبادة لأن الطاعة امتثال الأمر والنهي والقربة ما يتقرب به
بشرط معرفة للتقرب إليه والعبادة ما يتعبد به بشرط النية ومعرفة العبود فاعم الجميع الطاعة لأنها تنفرد
في النظر للمؤدى إلى معرفة الله تعالى فإنه طاعة للأمر به بقوله تعالى «فاعتبروا» وليس عبادة ولا قربة لعدم
وجود معرفة الله حيثئذ إذ معرفته تعالى تمام النظر وتليها القربة لانفرادها بما لا يحتاج إلى نية كالعتق
والوقت إذ عرفت ذلك فالمراد بالقربة في كلام المصنف المندوب والواجب وكذا المراد بالطاعة لصدق
تعريفهما عليهما فيجتمعان فيهما ولعل من جعل الترادف بينهما نظر إلى هذا أعنى تصادق تعريفهما فيهما
(قوله أولا يكون) هذا مقابل لاما وسيأتي في كلام المصنف هذا المقابل وهو قوله فإن كان على وجه
غير وجه القربة الخ وكأن الشارح جعل ما يأتي بيانا لحكم هذا المقابل لأنه لما كان معطوفا بالفاء
لا يصح أن يجعل مقابلا لاما (قوله فإن كان على وجه القربة) تفصيل للشق الأول من الترديد

يعنى النبي صلى الله عليه وسلم
لا يخلو إما أن يكون على وجه القربة
والطاعة أو لا يكون
فإن كان على وجه القربة
والطاعة فإن دل دليل على
الاختصاص به

ولو قال فان كان الأول لكان أولى وأخصر . وحاصله أن الأول إما أن يدل عليه الدليل باختصاصه به عليه الصلاة والسلام أولا فذكر المصنف حكم الأول بقوله فان دل دليل الخ وذكر حكم الثاني بقوله وإن لم يدل دليل الخ (قوله يحمل) جواب إن أي إن الفعل الذي صدر من النبي صلى الله عليه وسلم إن كان على جهة قرينة ودل دليل على اختصاصه به عمل بذلك الدليل وحمل على الاختصاص ومعنى الحمل على الاختصاص أن يقال إن هذا الأمر خصوصية للنبي لا يشاركه فيه غيره ويجب علينا العمل بمقتضاها (قوله كزيادته الخ) أي فانه صلى الله عليه وسلم تزوج اثنتي عشرة زوجة ودخل بهن وعقد على سبع ولم يدخل بهن وكان يحمل له التزوج من غير حصر بعدد ثم حرم عليه الزيادة على التسع التي اخترته ثم نسخ فأبيح له أكثر منهن وقد دل الدليل على اختصاص ذلك به حيث أمرنا بالاعتصار على الأربع في قوله تعالى - فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع - حيث غيا الأمر إلى عدد معين فيقتضي عدم جواز التجاوز عنه وتمسك أهل الظاهر بهذه الآية في أن النكاح واجب لأن فانكحوا أمر والأمر للوجوب وتمسك الشافعي في بيانه أنه ليس للوجوب بقوله تعالى - فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمأملكت أيمانكم - إلى قوله تعالى - ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم - فحكم سبحانه وتعالى بأن ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على أنه ليس بمنعوت فضلا عن أن يقال إنه واجب . ويحكى أنه لما استولى الفرنسي على مصر طلبوا من الحديوي أن لا يتزوج للسلمون أكثر من واحدة كما هو عادتهم فاستشار الحديوي العلماء فأبوا قبول ذلك إلا بعض من هو مقرب عنده فقال يجب في هذا الزمن أن لا يتزوج الرجل أكثر من امرأة واحدة لقوله تعالى - فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم - وقد شهد المولى سبحانه وتعالى بأن الرجال لا يستطيعون أن يعدلوا بين النساء حيث قال - ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم - وكفالك من شاهد فوجب الاعتصار على واحدة ولا يخفى على من له ذوق ودراية ما في هذا الدليل من السخافة لأن العدل للنفي في قوله تعالى - ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء - العدل في المحبة وفي قوله تعالى - فان خفتم أن لا تعدلوا - العدل في نحو القسم من كل ما يجب على الرجال تسويتهم فيه كما هو معلوم من كتب التفسير وما ألجأه إلى ذلك إلا حب الرئاسة اللهم اهدنا فيمن هديت وعافنا فيمن عافيت قيل إن الأنبياء كالنبي صلى الله عليه وسلم في جواز الزيادة على الأربع . فان قلت إن كلامنا في القرينة والنكاح مباح فلم يكن للمثال موافقا للمثل . ويجاب بأن النكاح وإن كان أصله مباحا لكنه معتبره الأحكام المحبة كما هو مقرر في الفروع بل هو في حقه صلى الله عليه وسلم عبادة مطلقا لأنه لم يتزوج إلا بأمر من ربه (قوله وإن لم يدل دليل) أي على اختصاصه صلى الله عليه وسلم به لا يخص به وحيث إن ما أن تعلم صفة فعله بنص كقوله هذا واجب مثلا وكتسوية بمعلوم الجهة كقوله هذا الفعل مساك كذا في حكمه للمعلوم وكوقوعه بيانا كأن يطوف بعد إيجاب الطواف لتعلم صفة فعله وجوب هذا الطواف وكوقوعه امتثالا لمادل على وجوب أو ندب أو إباحة بأن يكون المأمور به معلوما لكن يأتي به لامتنال الأمر فيحمل حكمه على حكم المبين أو الممثل ويخص الوجوب عن غيره بأمراته كالصلاة بالأذان لأنه ثبت باستقراء شريعته أن ما يؤذن لها واجبة بخلاف غيره كصلاة العيد والاستسقاء وكونه ممنوعا منه لو لم يجب كالتحان والحد فانهما لولا الوجوب لكانا ممنوعين لأن كلامهما عقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الأمانة لدليل كافي بسجود السهو فانه ممنوع لولا مقتضى حقه أن يكون واجبا مع أنه ليس كذلك ويخص الندب بمجرد قصد القرينة لا بقيد الوجوب وهو وكثير وإما أن لا تلم فليل يحمل على الوجوب الخ ما يأتي إذا علمت ذلك علمت ما في كلام المصنف من القصور لأنه يقتضي أنه إذا لم يدل دليل على اختصاصه بحمل على

يحمل على الاختصاص
كزيادته في النكاح
على أربع نسوة
(وإن لم يدل دليل

الوجوب مطلقاً أي سواء علمت صفة فعله أو لا مع أنه ليس كذلك كما عرفت إلا أن يقال إن المراد من قوله وإن لم يدل دليل أنه لم يدل الدليل على الاختصاص ولا على صفة فعله ولكنه على هذا لم يعلم حكم ما إذا دل دليل على صفة فعله إلا أن يجاب بأنه إذا علم صفة فعله فيعلم أنماثله فيما إذا لم يعلم اختصاصه به لقوله تعالى - فاتبوني بحبيكم الله - وليس للكلف منا أن يتوقف في فعل شيء مما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم لاحتمال الخصوصية بل يتبعه في جميع أقواله وأفعاله إلا ما بين أنه من خصوصياته لعموم الآية للتقدمة (قوله لا يختص به) جواب الشرط أي بل تشاركه فيه أمته لقوله تعالى - قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبيكم الله - وفي بعض النسخ ولا يختص أي لا يحكم بأنه مخصوص بالنبي صلى الله عليه وسلم بل يحكم بأن أمته تشاركه فيه (قوله لأن الله الخ) علة لعدم اختصاصه به حينئذ (قوله أسوة حسنة) أي خصلة حسنة من حقها أن يؤتى بها مدح الله تعالى التامس به وذلك يقتضي كونه مطلوباً بآشراً فلا اختصاص لما فاتته طلب التامس به (قوله فيحمل على الوجوب) الفاء فاء الفصيحة واقعة في جواب سؤال مقتر التقدير فإذا شاركه فيه أمته فحاكمه في حق النبي وحق أمته . فأجاب بأنه يحمل على الوجوب أي يقال إنه واجب عليه عليه الصلاة والسلام وعلى أمته . فان قلت ما الفرق بين فاء الفصيحة والتفريعية فإنه كثيراً ما يشكل على الطلبة الفرق بينهما . قلنا إن فاء الفصيحة هي الداخلة على جملة لم يعلم حكمها ما قبلها لا إجمالاً ولا تفصيلاً فكان جواباً لسؤال مقتر نشأ عن إجمال ما قبلها وفاء التفريعية هي الداخلة على الجملة التي علم حكمها مما قبلها إجمالاً فحكمها لازم لحكم الجملة التي قبلها وقصد بيانها صراحة كما إذا قلت الحيوان يتحرك فيتفرع عنه أن البقر والإنسان وغير ذلك من أصناف الحيوانات يتحرك وفاء الفصيحة كما في قول المصنف فيحمل الخ فإن حمله على الوجوب لا يعلم من عدم اختصاصه بالنبي صلى الله عليه وسلم وقد عرفت أن محل هذا الحمل إذا لم تعلم صفته وإلا فقد عرفت حكمه آنفاً (قوله لأنه) أي الحمل على الوجوب هو الأحوط أي في الخروج عن العهدة الثابتة كما هو الفرض لأن الوجوب لتضمنه المنع من الترك أبعث للمكلف على الفعل صونا عن الأثم وبالفعل يتيقن الخلاص بخلاف ما إذا حمل على التنبأ أو الإباحة فإنه قد لا يفعله ويكون في نفس الأمر واجباً فلا يخلص من عهدة الطلب . فان قلت إن الاحتياط ظاهر بالنسبة لنا وأما بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم فما وجه الحكم بأنه واجب عليه مع أنه قد فعله فلا يتأتى الاحتياط وعدمه حينئذ . قلنا وجه الحكم بالوجوب في حقه بالنسبة لاعتقادنا فالتا لواعقنا وجوبه عليه نخلص من العهدة في الاعتقاد بخلاف ما إذا اعتقدنا جوازه أو نذبه عليه فلا نخلص من عهدة الاعتقاد لاحتمال أنه واجب في الواقع فيلزم اعتقاد الواجب مندوباً (قوله للتنبأ) لم يقل الشارح فيه وفيما بعده في حقه وحققنا كما قال في الذي قبله وكأنه لعدم تصريحهم بذلك وكلام الكمال في تقرير الدليل في هذا وما بعده إشارة إلى أن المراد التنبأ والإباحة في حقا فقط (قوله لأنه) أي التنبأ (قوله المحقق) بالبناء للمفعول أي للتيقن (قوله بعد الطلب) أي الثابت في حقه وحققنا أمافي حقه عليه الصلاة والسلام فلائنه الفرض وأما في حقا فبالآية السابقة أعنى قوله - لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة - وذلك الطلب وإن صدق بالتنبأ والوجوب إلا أن الوجوب يستدعي فيه الجزم والأصل عدمه فالمحقق طلب الفعل لا بقيد الجزم وهو التنبأ ولك أن تقول التنبأ أيضاً يستدعي فيه عدم الجزم وهو وإن وافق الأصل غير معلوم ومغتمل الاتقاء ولا تحقق مع الاحتمال . ويجاب بأنه متى وافق الأصل فلا يشترط في العمل بالأصل العلم بقيد عدم الجزم (قوله ومنهم من يتوقف) أي فلا يحزم بالوجوب ولا بالتنبأ ولا بالإباحة لتعارض الأدلة . وقيل يتوقف في الوجوب والتنبأ فقط فلا يحزم بأحدهما لأنهما الغالب من فعله صلى الله عليه وسلم . وقيل يتوقف فيهما إن ظهر قصد القرينة والأفلا الإباحة لأن الأصل بعدم الطلب . وقيل يحمل على الإباحة

لا يختص به لأن الله تعالى قال - لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة - فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا في حقه وحققنا لأنه الأحوط ومن أصحابنا من قال يحمل على التنبأ لأنه المحقق بعد الطلب (ومنهم من قال يتوقف فيه)

لأن الأصل عدم الطلب فإن تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرار مقتضى القول فإن كان القول خاصا به صلى الله عليه وسلم كأن قال يجب على صوم عاشوراء في كل سنة وأفطريه في سنة قبل ذلك القول أو بعده فالتأخر ناسخ للمتقدم منهما في حقه فإن جهل التأخر من القول والفعل فالأصح الوقف عن أن يرجع أحدهما عن الآخر في حقه إلى تبين التاريخ لاستوائهما في تقدم كل منهما على الآخر وإن كان القول خاصا بنا كأن قال يجب عليكم صوم عاشوراء في كل سنة وأفطر النبي صلى الله عليه وسلم فيه في سنة بعد القول أو قبله فلامعارضة في حقه صلى الله عليه وسلم بين القول والفعل لعدم تناول القول له وفي حقنا للتأخر ناسخ للمتقدم إن علم التاريخ ودل دليل على التأسي به في الفعل فإن جهل التاريخ فالأصح العمل بالقول وإن كان القول عاما لنا وله كأن قال يجب على وعليكم صوم عاشوراء وأفطر النبي صلى الله عليه وسلم فيه في سنة بعد القول أو قبله فيقدم التأخر منهما إن علم التاريخ بأن ينسخ التأخر المتقدم في حقه صلى الله عليه وسلم وكذا في حقنا إن دل دليل على تأسينا به في الفعل وإلا فلا تعارض في حقنا بل العمل بالقول وإن جهل التاريخ فالأصح الوقف في حقه وفي حقنا. وقيل يقدم القول إلا أن يكون القول العام ظاهرا في حقه صلى الله عليه وسلم لانصا كأن قال يجب على كل أحد صوم عاشوراء الخ ما تقدم فالفعل تخصيص للقول العام في حقه تقدم الفعل عليه أو تأخر عنه أوجه ذلك ولانسخ حينئذ لأن التخصيص أهون منه لمافيه من إعمال دليلين ولو لم يكن القول ظاهرا في العموم ولا في الخصوص كان قال صوم عاشوراء واجب في كل سنة فالظاهر أنه كالعام لأن الأصل عدم الخصوص كما قاله شيخ الاسلام (قوله لتعارض الأدلة) أي أدلة القول بالوجوب والقول بالنسب والقول بالإباحة (قوله في ذلك) أي المذكور من الوجوب والنسب والإباحة ولا مرجح لأحدها فيتوقف إلى ظهوره وهذا إذا لم نعلم خصوصيته به والافأتمه مثله صلى الله عليه وسلم. وقيل ليس مثله بل هو كجهول الصفة وقد تقدم (قوله فإن كان على وجه الخ) كذا في النسخ التي بأيدينا وهو مقابل لقوله أما على وجه القرية والطاعة ولو قال أو على وجه الخ لكان أولى ويمكن أن يوجه بأن الفاء فاء الفصيحة واقع في جواب سؤال مقدر التقدير أنت بينت لنا حكم ما إذا كان على وجه القرية فما حكم ما إذا لم يكن على وجه القرية. فأجاب بقوله فإن كان الخ لكن يبقى إما بلا مقابل فلذا قدم مقابله الشارح ولكن لازال الإيراد به على كلام المصنف (قوله على وجه) أي وصف غير القرية وهو صادق بشيئين بأن لم يكن جبليا وبأن كان جبليا كالقيام والقعود والأكل والشرب (قوله فيحمل على الإباحة) أي إن كان جبليا أو لم يدل دليل على اختصاصه به صلى الله عليه وسلم وإن دل دليل على اختصاصه به فيحمل على الإباحة في حقه فقط وإلا فقيل يحتمل على الإباحة وعزى لمالك رحمه الله تعالى. وقيل على النسب وعزى إلى الشافعي رضي الله تعالى عنه. وقيل يحتمل على الوجوب وعزى لابن سريج وأبي سعيد الاصطخري وابن خيران واختاره الامام الرازي في العالم. وقيل يتوقف وعزى لأبي بكر الصيرفي واختاره في الحصول وتبعه البيضاوي (قوله وإقرار الخ) أي عدم إنكاره وانما ذكره بعد الأفعال لأنه يلحق بالأفعال تارة وهو فيما إذا كان الإقرار على الفعل بأن فعل فعل بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم أو في عصره وعلم به وكان قادرا على الإنكار ولم ينكره وبالأقوال تارة أخرى وهو في نظير ما ذكر في الإقرار على الفعل بأن يدل الفعل بالقول وتقدم أن الأفعال شاملة لأفعال اللسان وهي الأقوال فناسب أن يذكر بعدها ذكر الفرع بعد الأصل (قوله من أحد) أي مطلقا أي كافرا أو لا يغيره الإنكار أو لا منافقا أولا لأنه صلى الله عليه وسلم لا يقر أحد على الباطل وسكوته على الفعل ولو غير مسرور به يدل على الجواز وقيل إلا من يغيره الإنكار بناء على سقوط الإنكار عليه. وقيل إلا الكافر بناء على أنه غير مكلف

لتعارض الأدلة في ذلك
(فإن كان على وجه
غير وجه القرية
والطاعة فيحمل على
الإباحة) كالأكل
والشرب في حقه وحقنا
(واقترار صاحب
الشريعة) على القول
من أحد هو قول
صاحب الشريعة

بالفروع وقيل وإلا للناقض لأنه كافر في الباطن وقيل إلا الكافر غير للناقض لأن للناقض تجري عليه أحكام المسلمين (قوله أي كقوله) أي صاحب الشريعة دفع بهذا التفسير ما يقال من أن الإقرار السكوت على الفعل وهو ليس بقول لأنه اللفظ الدال على المعنى فكيف حمل المصنف القول على الإقرار فأشار إلى جوابه بتقدير الكاف فكلامه من باب التشبيه البليغ وهو ما حذف منه وجه الشبه وأداة الشبه فوجه الشبه مطلق الدلالة على الحقيقة فكما أن القول يدل على حقيقة القول كذلك الإقرار يدل على حقيقة القرار عليه وينبغي أن يستثنى من الإقرار إقراره على قول علم منه أنه منكره مستمر على إنكاره وترك إنكاره في الحال للعلم بأنه علم منه أنه لا ينفع في الحال كأن يقال بحضرته ذهب كافر إلى كنيسة وسكت النبي صلى الله عليه وسلم فلا أثر لسكوته ولا دلالة به على الجواز اتفاقاً وإن لم يعلم إنكاره دل سكوته على جواز ذلك الفعل من فاعله وغيره إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكم على الجماعة فإن كان ذلك الفعل مما سبق تحريره فهذا نسخ لتحريره وإعتماد على الجواز لأنه لو لم يجوز لم يرتكبه عليه الصلاة والسلام المحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل فكذا للزوم (قوله وإقراره) أي صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم (قوله من أحد) أي ولو كافراً يغيره الإنكار مع علمه به ولو غير مستبشر به ويجرى فيه الأقوال المتقدمة (قوله كفعله) أي لذلك الشيء في الدلالة على جوازه من ذلك الفاعل وغيره أي إباحته كإرجاءه القسري من تردد في ذلك حتى لو سبق تحرير ذلك كان الإقرار ناسخاً له كما تقدم وشمل قوله أحد في للموضعين غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعاً وإن صدر من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه وإن لم يأثم به ولأنه يوم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل لا يبعد أن السكوت وخلاف الأولى كذلك اهـ سم (قوله لأنه الخ) تعليل للتشبيه في الموضعين أي إنما كان إقراره على القول كقوله وعلى الفعل كفعله فيما ذكر لأنه معصوم الخ (قوله معصوم) أي لأن الإقرار على المنكر منكر وهو معصوم عن المناكر لأنه لو صدر منه لكان طاعة في حقنا لأن الله قد أمرنا بالاعتداء به لقوله تعالى - قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله - والله لا يأمر بالفحشاء لقوله تعالى - إن الله لا يأمر بالفحشاء - قال الغزالي فإن قيل لم له منع من الإنكار مانع كعلمه بأنه لم يبلغه التحريم فذلك فعله أو بلغه الإنكار مرة فلم ينجع فيه فلم يعاوده قلنا ليس هذا مانعاً لأن من لم يبلغه التحريم يلزمه تبليغه ونهيه حتى لا يعود ومن بلغه ولم ينجع فيه يلزمه إعادته وتكراره ثلاثاً نسخ التحريم .. فإن قلت فلم لم يجب عليه أن يطوف صبيحة كل سبت على اليهود والنصارى إذا اجتمعوا في كنانهم ويبلغهم . قلنا لأنه علم أنهم مضرون مع تبليغه وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائماً فلم يكن ذلك مما يؤم النسخ اهـ والتبادر من المنكر الحرام فيخرج السكوت وخلاف الأولى وإن أمكن أن يراد به ما يشملهما وقضية ما ذكر عن الغزالي أنهما كاللحرام وإن وقع الإنكار عليهما قبل ذلك لأن السكوت عنهما يوم النسخ وهو قضية إطلاق المصنف رحمه الله تعالى أفاده سم (قوله إقراره صلى الله عليه وسلم الخ) هذا مثال للإقرار على القول وقوله إقراره خالداً الخ مثال للإقرار على الفعل فهو على سبيل اللف والنشر المرتب (قوله سلب القليل) هو ثبابة وفرسه وسلاحه وغير ذلك مما هو معلوم من الفروع (قوله متفق) أي هذان الإقراران الدالان على استحقاق القاتل سلب القليل وجواز أكل الضب متفق على روايتهما من البخاري ومسلم (قوله وما فعل) أي الشيء أو القول أو الفعل الذي فعل بالبناء للفعل (قوله وقته) أي في زمان حياته صلى الله عليه وسلم (قوله في غير مجلسه) أي بحيث لا يشاهده (قوله حكمه حكم ما فعل في مجلسه) أي وعلم به في دلالته على جواز ذلك الفعل للفاعل وغيره وعلى حقيقة ذلك القول وهذا يشمله ما تقدم من

أي كقوله (وإقراره على الفعل من أحد كفعله) لأنه معصوم عن أن يقر أحداً على منكر مثالي ذلك إقراره صلى الله عليه وسلم أبابكر على قوله باعطاء سلب القليل لقاتله وإقراره خالد بن الوليد على أكل الضب متفق عليهما (وما فعل في وقته) صلى الله عليه وسلم (في غير مجلسه) وعلم به ولم ينكره حكمه حكم ما فعل في مجلسه

قوله وإقرار صاحب الشرع لكنه صرح به للايضاح ورفع تورم الاختصاص بما في مجلسه فليستنى هنا ما تقدم استثنائه في الكتابة على قوله كقوله (قوله كمله) أى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا مثال لما فعل في غير مجلسه فعلم به ولم ينكره (قوله في وقت غيظه) متعلق بالحلف (قوله لما رأى) أى حين اعتقد الأكل خيرا من تركه فيستفاد منه جواز الحث بل نذبه إذا كان خيرا (قوله كما يؤخذ) أى مماثل لما يؤخذ أو بناء على ما يؤخذ (قوله في الأطعمة) أى في حكم الأطعمة أو في بابه [تذنب] واعلم أنه اختلف في أنه عليه الصلاة والسلام وأمه هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقل إن كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده إلى قيام الساعة إلا أن يقوم دليل النسخ ، فعلى هذا يلزمنا العمل بشريعة من قبلنا على أنها شريعة ذلك النبي وعليه المالكية ، وقيل إن شريعة كل نبي تنتهى بوفاته أو بيعته نبي آخر إلا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها إلا بما قام الدليل على بقاءه وهذا معتمد مذهبتنا ، وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما لم يثبت انتساخه على أن ذلك شريعة لنبينا ولم يقرقوا بين ما ثبت بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن والسنة (قوله وأما النسخ) مقابل لمحذوف. التقدير أما الأفعال فقد عرفت وأما النسخ الح. ولما أنهى الكلام على الأفعال والتقرير وكان حكم بعضها قد يفسخ ببعض شرع الآن في بيان النسخ فقال : وأما النسخ والكلام فيه من وجوه : الأول في تعريفه لغة واصطلاحا ، والثاني في جوازه ، والثالث في محله ، والرابع في شرطه ، والخامس في النسخ والنسوخ ، فشرع في بيان الأول منها فقال : فعناه لغة أى حقيقته أو فحده أو معنى لفظه (قوله لغة) نصب على الظرفية الاعتبارية متعلق بمعنى نسبة الخبر للبند أو حال من المضاف إليه أى حال كون لفظه في اللغة أى معدودا من جملة معانيها أو من جملة ما أومضوب بنزع الحافظ أى معناه في اللغة (قوله الإزالة) هى مصدر من أزال يزيل ، واستدل على هذا اللدعى من كلام أهل اللغة فقال : يقال نسخت الشمس الح أى يقال قولنا من أهل اللغة ونحن نجري على طريقهم (قوله إذا أزالته) متعلق بمحذوف التقدير تقول ذلك أو يقال ذلك إذا أزالته ورفعته أى أذهبت وأعدمت (قوله بانسائها) أى بسبب انبساط أشعاع الشمس في محل الظل وحينئذ يلزم أن يكون إطلاق لفظ النسخ عليه مجازا إذ لا نقل حقيقة وقد انعقد الإجماع على امتناع إطلاق اسم النسخ حقيقة على غير الإزالة والنقل . ثم رأيت القفال كغيره صرح بذلك حيث احتج لهذا القول بقولهم تناسخت الموارث بمعنى انتقلها من ورثة إلى أخرى وتناسخت الأرواح بمعنى انتقلها من بدن إلى بدن وقولهم نسخت الكتاب أو ما فيه كأنك تنقله بنقل مثله مجاز بطريق المشابهة لامن النسخ بمعنى الإزالة والاعدام لبقاء المنسوخ على حاله (قوله من قولهم) أى حال كونه مأخوذا من قولهم أى قول أهل اللغة ومن يجرى على قاعدتهم (قوله نسخت) بضم التاء للتكلم (قوله إذا نقلته) أى تقول ذلك إذا نقلته بفتح التاء والمراد بنقل ما فيه نقل مثله لا نقل ما فيه بعينه لأنه باق بعد النقل بحاله (قوله بأشكال كتابته) أى نقوش مكتوبة أى نقل أمثاله وإثباتها في محل آخر قال الصفي المهندي إن الإزالة أعم من النقل وأنه من أفراد الإزالة التى هى بمعنى النسخ لأنها تارة تكون في الذات وتارة تكون في الصفات بخلاف النقل فإنه ليس فيه إلا إزالة الصفة لأن الذات فيه باقية وإنما تنعدم فيه صفة كونه في هذا المكان وتتجدد له صفة كونه في هذا المكان فيكون استعمال النسخ في النقل حقيقيا على القول الأول القائل بأن النسخ بمعنى الإزالة لأنه استعمال لفظ في بعض أفراده ويكون تضعيف المصنف للقول الثانى حيث عبر عنه بصيغة التريض

كامله بحلف أبى بكر
رضى الله عنه أنه
لا يأكل الطعام في وقت
غيظه ثم أكل لما رأى
الأكل خيرا له كما يؤخذ
من حديث مسلم في
الأطعمة: [وأما النسخ
فعناه] لغة (الإزالة
يقال نسخت الشمس
الظل إذا أزالته)
ورفعته بانسائها
(وقيل معناه النقل
من قولهم نسخت ما في
الكتاب إذا نقلته
بأشكال كتابته .

من حيث قصر معنى النسخ على النقل لا من حيث صدقه عليه لكن الذي في اللفظ والنسخ في اللغة يستعمل في الرفع والازالة ، يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الرياح الأثار أزالها ويستعمل في النقل يقال نسخت الكتاب إذا نقلت وإن لم تزل شيئا من موضعه انتهى . واختلف في استعمال النسخ في النقل والازالة هل هو حقيقة فهما فيكون مشتركا بينهما قليل نم وقيل حقيقة في الازالة ومجاز في النقل من إطلاق اللزوم وهو النسخ بمعنى الازالة في اللزوم وهو النسخ بمعنى الازالة عن موضعه الأول ، وقيل حقيقة في النقل ومجاز في الازالة من إطلاق اللزوم وهو النسخ بمعنى النقل وإرادة اللزوم وهو الازالة وليس في هذا الخلاف غرض علمي وإنما ذكرته تشجيذا للأذهان (قوله وحده شرعا) هذا الشق الثاني من الوجه الأول من الوجوه الخمسة للتقمة والضيق في حده يعود على النسخ بمعنى النسخ على طريق الاستخدام أو على النسخ المفهوم من النسخ لما يأتي أن هذا حد للنسخ للنسخ . فان قلت لم يقل وحد النسخ بدل وحده الموقع في الاشكال . قلت لقد قصد الاستخدام الذي هو من فن البلاغة والحمل على التدريب في فهم مقاصد الكلام وخفايا معانيه فالنسخ وحد النسخ (قوله شرعا) ظرف اعتباري متعلق بمعنى نسبة الخبر إلى المبتدأ أي كون الخطاب الخ حده في الشرع أو متعلق بمحذوف حال من المضاف إليه أي حد النسخ حال كون النسخ في معاني الشرع أو معدودا من المعاني للتعارفة بين أهل الشرع وأما معناه لغة فهو الزيل والنقل كما يؤخذ من حد النسخ لغة على القولين المتقدمين (قوله الخطاب) أي اللفظي بدليل وصفه بالدال إذ التبادر من الخطاب الموصوف بالدلالة اللفظي لكن يفني أن يراد بالدال الدال ولو بطريق المفهومية لجواز النسخ بالمفهوم الذي هو مدلول اللفظ في الجملة كما يعلم من حده وأن يكون اعتبار الخطاب بمعنى اللفظ بالنظر للغالب لجواز النسخ بغيره كالتقرير كما تقدم والفعل كما صرح به الامام الرازي وابن الحاجب وغيرهما بل الظاهر أن رفع الحكم لا يكون ولو بحسب الغالب مدلول اللفظ مطابقة أو تضمننا بل التزاما وقديما مع هذا الظاهر بقول الشارح نسخت هذا الحكم أو رفعته أو هذا منسوخ أو مرفوع بكذا اقتأمل اه سم (قوله الدال على رفع الحكم) اعلم أنه اختلف في النسخ هل هو رفع للحكم كما عرفه المصنف أو بيان لانهاء أمر الحكم واختار الأول لشموله النسخ قبل التمكن وهو جائز (قوله رفع الحكم) أي الشرعي وذلك الرفع من حيث تعلقه بالفعل لا من حيث ذاته لأنه قديم يستحيل عليه الرفع الذي هو من صفات الحوادث فإضافة الرفع إلى الحكم من حيث تعلقه لحدوثه وتجدده ولتأني أن يقول هذا إنما يمتحن على مختار ابن الحاجب وغيره من عدم اعتبار التعلق التمييزي جزءا من مفهوم الحكم المعروف بالخطاب كما تقدم بل لازم له بمعنى أنه يلزم من ورود هذا الخطاب زوال ما يظن من التعلق التمييزي الشامل للإعلامي الثابت قبل دخول الوقت والازمان للتوقف على دخول الوقت أما على مختار الشارح وابن السبكي من اعتبار التعلق التمييزي جزءا من الحكم فالحكم حادث فالرفع الحكم نفسه لا تعلقه ، ولعل للمصنف جري على هذا القول . فان قلت إن التعلق في المستقبل إن كان متحققا يمكن رفعه وإن لم يكن متحققا فلا رفع . أجيب بأنه ليس للرافع بالرفع البطالان حتى يرد ذلك بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى أنه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك الظن فخرج بقيد الشرعي الذي زدته أي للأخذ من الشرع رفع الإباحة الأصلية أي للأخوة من العقل . فان قيل هذا التعريف لا يشمل نسخ بعض القرآن تلاوة لاحكام كالنسخ والشيخة إذا زنيا فاجلوهما ألينة فكلا من الله لأنه ليس فيه رفع الحكم فلا يكون التعريف جامعا لأفراد المعرفة . ويجاب بأن نسخ التلاوة فقط معناه نسخ حرمة القراءة على الجنب والس على الحديث ونحو ذلك وهذه أحكام فيصدق عليه التعريف . فان قلت ينافيه قولهم نسخ التلاوة دون الحكم فانه يقتضي أنه لا تعلق للنسخ بالحكم . قلنا لا منافاة لأن مرادهم بالحكم للنسخ حكم

وحده شرعا (الخطاب)
الدال على رفع الحكم

خاص وهو مدلول اللفظ لامطلقا اه سم (قوله الثابت) صفة للحكم (قوله بالخطاب) متعلق بالثابت
أى الناسخ هو الخطاب الدال على رفع الحكم الذى قد ثبت بالخطاب المتقدم على خطاب الرفع فخرج
بقوله الخطاب غيره كالموت أو الجنون أو الغفلة وكالعقل والاحجام فهى وإن كانت رافعة للحكم
الثابت بالخطاب المتقدم لا تسمى ناسخة لعدم الخطاب . فان قلت إن الرفع بالنوم والغفلة دليل
شرعى أيضا وهو قوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن أمتى في ثلاث النوم والنسيان وما استكروها
عليه» أجيب بأن العقل حاكم بأن شرط التكليف العقل وهو منى عنهما فالرفع فيهما
بالعقل . فان قلت يرد عليه مفهوم الموافقة والمخالفة الأولى والمساوى فانه يجوز النسخ بهما وليس
بلفظ . ويجاب بأن الناسخ لفظ المنطوق باعتبار دلالة على المفهوم وإن لم يكن دلالة عليه في
محل النطق لكن لما كان مفهوما بواسطته كان مدلوله بل قيل إن دلالة مفهوم الموافقة لفظية
فالمراد بالخطاب حينئذ اللفظ الدال على الحكم الثانى ولو بطريق انفهومية . فان قلت إن النسخ
كما يكون بالخطاب يكون بالفعل كنسخ الضوء مما سمت النار بأسكه صلى الله عليه وسلم ولم يتوضأ
قلنا إن الفعل نفسه لا ينسخ وإنما يدل على نسخ سابق أو يقال إنما اقتصر عليه جريا على الغالب
أو يقال إن المراد بالخطاب الرفع باللفظ الدال على الحكم الثانى ولو بطريق المفهومية والتقرير والفعل
(قوله المتقدم) أى فى الورد إلى المكلفين على الخطاب الدال على الرفع (قوله على وجه) حال من
فاعل الدال : أى حال كونه مع وجه وحال لولاه الخ (قوله لولاه) اعلم أنه وقع خلاف فى هذا التركيب
فذهب سيبويه أن لولا حرف جر شبهه بالزائد فلا تتعلق بشئ كرب ولعل الجار لكن لا تجزى إلا
الضمير فتقول لولاي ولولاك ولولاه قالياء والكاف والهاء عنده مجرورات بلولا مع كونها فى محل
رفع بالابتداء والخبر محذوف قلها محلان من الاعراب محل جر بحرف جر ومحل رفع بالابتداء وعند
الأخفش فى موضع رفع بالابتداء فقط ووضع ضمير الجر موضع ضمير الرفع فلم تعمل لولا فيها شيئا
كما لا تعمل فى الظاهر نحو لولا زيد لأنتيك وزعم المبرد أن هذا التركيب أعنى لولاك نحوه لم يرد
من لسان العرب وهو محجوج بثبوت ذلك عنهم كقول الشاعر :

الثابت بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان
تأينا مع تراخيه عنه

أطعمع فينا من أراق دماءنا ولولاك لم يعرض لأحسابنا حسن
وغير ذلك مما ورد كما هو مقرر فى محله إذا عرفت ذلك فغير المتبدل الذى هو الهاء على مذهب
سبويه محذوف التقدير موجود أو ثابت والضمير عائد على الخطاب الرفع أى لولا ذلك الخطاب الدال
على ذلك موجود لكان ذلك الحكم ثابتا وجملة لولاه صفة لوجهه والعائد محذوف التقدير وجه لولاه
موجود معه لكان ثابتا (قوله ثابتا) أى مظلون الثبوت فى الزمن الثانى بأن لا يكون ما أفاده ذلك
الخطاب من رفع الحكم فى الزمن الثانى مفهوما من نحو غاية أو علة اتصل بالخطاب المتقدم بخلاف
ما إذا كان مفهوما مما ذكرناه فانه حينئذ لا يكون على الوجه المذكور (قوله مع تراخيه) حال من
فاعل الدال : أى حال كون الدال مصاحبا لتراخيه عنه : أى عن ذلك الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
ولو قبل مضى زمن يمكن فيه الامتثال بأن لم يدخل وقت الفعل أو دخل ولم يمض زمن يسعه .
فان قلت إن قوله مع تراخيه مستدرك للاكتفاء عنه بوصف الخطاب المنسوخ حكمه بالتقدم
إذ التقدم يستلزم التأخر . قلنا مجرد التأخر لا يكتفى فى النسخ بل لا بد من التراخى إذ التأخر قد
يكون متصلا كالاستثناء والغاية كما قاله السعد . فان قلت يرد عليه حينئذ أن قوله المتقدم مستدرك
لاكتفاء عنه بقوله مع تراخيه عنه . قلنا إن دلالة قوله مع تراخيه عنه عليه التزامى ولا يقدح
فى التعريف التصريح بما علم التزاما كما صرح به السعد فى مثل هذا وقد عرفت محرز الخطاب
واحترز بقوله على رفع الحكم عن الخطاب الدال على ثبوته وقضية ذلك أنه لو ورد خطاب بعدم

وجوب شيء مثلاً ثم ورد خطاب آخر بوجوبه لا يكون الثاني ناسخاً إذا لم يدل على رفع الحكم بل على ثبوته ولم أر في ذلك شيئاً والظاهر خلافه فينبغي أن يراد بالحكم الثابت ما يشمل انتفاء الحكم أيضاً وقوله الثابت يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم قبل ثبوته بأن لم يبلغ المكلفين وقوله بالخطاب يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية وكذا بالاجماع فلا يجوز نسخه كما أوضحه سم في الآيات البينات وقوله على وجه الخ يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم بالخطاب المتقدم إذا لم يكن على ذلك الوجه بأن يكون رفع الحكم مفهوماً مما اتصل بالخطاب من نحو غاية أو علة وقوله مع تراخيه عنه يخرج الخطاب الدال على الرفع المذكور اتصل بالخطاب المتقدم لكونه شرطاً أو استثناء فلا يكون بدلالته على رفع الحكم في بعض الأحوال ناسخاً فأفاد هذا الاحتراز أن الراجع للتصل لا يكون ناسخاً وأفاد الاحتراز الذي قبله أن الراجع للمستقبل إذا تقدمه الرفع بالتصل لا يكون ناسخاً. فإن قلت بقي ما لو كان الدال على الرفع مستقبلاً ولم يتراخ كقول الشارع بحضرة المكلفين أوجبت عليكم كذا ورفضت وجوبه عليكم ولا يتجه إلا كون هذا ناسخاً. قلت للراد بتراخيه عنه استقباله كما يشعر به بيان محترزه السابق ولو سلم فالظاهر عدم وقوع هذا القسم فلم يعتبروه ونظروا في التعريف إلى الواقع هكذا يظهر في تقرير هذا المقام كما أفاده سم. واعلم أن هذه المحترزات محترزات قيود النسخ وما يأتي في كلام الشارح محترزات قيود النسخ المفهومة من قيود النسخ فلا تقول إنه تكرار (قوله هذا) أي ما ذكره المصنف من التعريف دفع بهذا ما يورمه كلام المصنف من أنه حد للنسخ لأنه المترجم عنه وإنما صنع كذلك اعتماداً على العلم لأن هذه المقدمة وضعت للبندی وهو لا بد له من موقعه وقصد للاستخدام الذي هو من فن البلاغة والحمل على التدريب في فهم مقاصد الكلام وخفايا معانيه ولا يقال إنه ترجم لشيء وذ كر غيره لأننا نمنع ذلك إما بتقدير مضاف التقدير رفع الخطاب الخ أو نقول إنه مأخوذ من التعريف لأنه إذا عرف أن النسخ هو الخطاب الدال على رفع الحكم علم أن النسخ هو رفع الحكم الخ، فقول الشارح ويؤخذ منه الخ إشارة إلى جواب هذا الاعتراض. فإن قلت ما المانع من جعل تعريف المصنف تعريفاً للنسخ. قلنا لأن الخطاب رافع لا رافع وإلا لزم أن ينحل التعريف هكذا رفع دال على رفع فهو بمعنى نسخ النسخ باللفظ ولا يخفى فساده (قوله ويؤخذ الخ) وقد عرفت أننا وجه الأخذ من أنه يلزم من العلم بأن النسخ هو الخطاب الدال على رفع الحكم الخ بأن النسخ هو نفس الرفع بالخطاب لأنه يلزم من كون النسخ الدال على الرفع أن يكون مدلول الخطاب هو نفس النسخ (قوله أي رفع تعلقه) أشار بهذا إلى دفع ما يقال إن الحكم خطاب الله وهو قديم فلا يتعلق به رفع. فأجاب بأن الكلام على حذف مضاف وقد عرفت أن هذا مبنى على مختار ابن الحاجب وغيره من عدم اعتبار التعلق التنجيزي جزءاً من مفهوم الحكم المعروف بالخطاب أما على مختار الشارح وابن السبكي من اعتبار التعلق التنجيزي جزءاً من الحكم فالحكم حادث فيصح رفعه فلا يحتاج إلى تقدير مضاف فكان الشارح جرى هنا على خلاف مختاره (قوله بالفعل) أي بفعل المكلف بالمعنى الشامل لفعل لسانه وقلبه أو بالفعل لا بالقوة فيكون تقييداً للتعلق بالتعلق التنجيزي احترازاً عن المعنوي (قوله فخرج بقوله الثابت) هذا شروع في بيان محترزات قيود تعريف النسخ المأخوذ من تعريف النسخ بدليل جعل الخارج بالقيود هو نفس الرفع فإن الرفع إنما يخرج من حد النسخ لكونه جنسه وهو الرفع بخلاف النسخ فإن جنسه الخطاب فالخارج بالقيود منه هو الخطاب لا الرفع وإنما أضاف القول للضمير العائد على المصنف مع أنه إنما ذكر قوله الثابت بالحكم في تعريف النسخ لأنه بعينه معتبر في حد النسخ فكانت قال فخرج بقوله الثابت الخ

هذا حد النسخ
ويؤخذ منه حد النسخ
بأنه رفع الحكم المذكور
بخطاب إلى آخره: أي
رفع تعلقه بالفعل فخرج
بقوله الثابت بالخطاب
رفع الحكم الثابت

في حد النسخ باعتبار كونه من جملة حد النسخ (قوله بالبراءة الأصلية) الباء سببية أي بسبب براءة
 اللمة من التعلق للنسوبة تلك البراءة إلى أصل هو عدم التعلق (قوله أي عدم التكليف بشئ*)
 أي بهذا التفسير دفعا لما يقابره من كلامه أن الحكم في كلامه من أحد الأحكام الخمسة مع أنه
 خلاف المراد هنا بل لا يصح إرادته لأن استلزام الحكم التعلق بنافي نيوته بالبراءة الأصلية أي المستندة
 إلى أن الأصل عدم التعلق فرفع هذا لعدم التكليف بشئ* لا يسمى نسخا لأنه ليس ثابتا بخطاب
 بل بأن الأصل براءة اللمة وعدم التعلق فالتفسير لرفع الحكم للبراءة الأصلية لعدم استقامة للنفي
 عليه لأنه يصير للنفي عليه مخرج بقوله الثابت بالخطاب رفع الحكم الثابت بعدم التكليف بشئ*
 ولا يخفى فساد إعدام التكليف بشئ* لا يكون مثبتا للحكم فكيف يكون الحكم ثابتا به وإن
 كان لا ينافيه سواء أريد بالتكليف إزام مافيه كلفة أو طلبه وإعماجه بعدم التكليف بشئ* لا بما
 يشمل عدم الإباحة أيضا لعدم محتمه إذ من لازم البراءة الأصلية الإباحة لاقتضاها فراغ اللمة وعدم
 اللواخذة بفعل أو ترك وذلك مما يستلزم الإباحة وهي حكم والبراءة الأصلية ليس بحكم وانظر هل
 يتعين حمل التكليف هنا على إزام مافيه كلفة لاستلزامه شغل اللمة واللواخذة على مخالفة فتصدق مع
 عدمها البراءة الأصلية أو يصح حمله على مطلق طلب مافيه كلفة إذ في غير الجازم من أمر أو نهى
 أيضا شغل ومواخذة في الجملة إذ قد يقرب على مخالفة فيهما لوم واعتراض في الجملة فتصدق بالبراءة
 مع اقتطاع ذلك فليراجع (قوله وبقولنا) أي قول الشارح بخطاب للأخوذ من كلامه أي للصنف .
 ووجه الأخذ أن للصنف جعل الرفع مدلول الخطاب فيكون الرفع بالخطاب وإنما أضاف الشارح
 القول هنا إلى نفسه ونبه على أنه مأخوذ من كلام للصنف بخلاف بقية القيود لأن صريح كلام
 للصنف أن النسخ رفع الحكم إلى آخر القيود التي بعده وليس فيها بالخطاب تصريح بالرفع لكنه
 مأخوذ من جملة الرفع مدلول الخطاب ولذا أضافه إلى نفسه لأنه زاد التصريح على ما يؤخذ من
 ظاهر كلام للصنف في بادي النظر ونبه على أخذه منه دفعا لتوهم عدم أخذه منه لعدم ذكره
 بعد الرفع الذي هو أول أجزاء حد النسخ قوله بالخطاب مع الغفلة عن جعله الرفع مدلول الخطاب
 (قوله ما لو كان الخ) مازائدة ولو مصدرة أو بالعكس أي وخرج بقوله على وجه الخ كون الخطاب
 مفعلا من حيث الحكم الذي أثبتته بناية معلومة أو محمدا بحد معلوم (قوله أو مفعلا) أي من حيث
 الحكم الذي أثبتته بمعنى معلوم وإنما قيد بالمعلومية فيهما لأن الحكم المنسوخ مفعلا أو مفعلا عند الله
 تعالى ولأن الغاية للمهمة بجامعها النسخ كما قال أبو الحسن في المعتمد والغاية قسيان جملة ومفصلة
 فالمفصلة لا يثبت معها اسم النسخ كقوله تعالى - ثم آمنوا الصيام إلى الليل - وأما الجملة فيثبت معها اسم
 النسخ إذا فصل نحو قول الله تعالى - فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن
 سبيلا - ولما دللنا التليل على تفصيل هذا ثبت اسم النسخ (قوله وصرح) بالبناء للجهول والجملة حالية
 من ضمير مفعلا أي مخرج بقوله على وجه الخ ما لو كان الخطاب الأول مفعلا بغاية ومفعلا بمعنى
 والحال صرح في الخطاب الثاني بمقتضى ذلك أي للذكور من العلة والغاية وفي بعض النسخ وصرح
 الخطاب الثاني فعلى هذا يكون صرح بالبناء للفاعل والخطاب الثاني فاعله (قوله بالخطاب الثاني) أي
 الدال على الرفع فهو ثان بالنسبة للخطاب الأول الدال على نبوت الحكم والباء في الخطاب بمعنى في
 (قوله بمقتضى ذلك) أي السكون مفعلا أو مفعلا وهو ارتفاع الحكم عند وجود الغاية وزوال المعنى
 (قوله فانه) أي الخطاب الثاني (قوله لا يسمى نسخا للأول) أي من حيث حكمه فلا يسمى رفع حكم
 الأول بالثاني نسخا فالمراد بالخطاب الثاني بيان خروج الرفع الذي تضمنه ذلك السكون لا نفسه لأنه

بالبراءة الأصلية أي
 عدم التكليف بشئ*
 وبقولنا بخطاب
 للأخوذ من كلامه
 الرفع بالموت والجنون
 وبقوله على وجه الخ
 آخر ما لو كان الخطاب
 الأول مفعلا بغاية أو مفعلا
 بمعنى وصرح بالخطاب
 الثاني بمقتضى ذلك
 فانه لا يسمى نسخا
 للأول

مرفوع بمقتضى غاية أوعلة الخطاب الأول (قوله مثاله) أى مثال الخطاب الأول للفقهاء أو المعلن الذى صرح
الخطاب الثانى بمقتضى غايته أو علمته (قوله نودى) أى أذن الأذان الواقع عند المنبر (قوله من يوم الجمعة)
قال البيضاوى إن من بيان لا إذا من قوله إذا نودى وجوز بعضهم أن من معنى فى وقضية الأول أن
طلب السعى غير منوط بدخول وقت الجمعة بل بيومها وهذا يؤيد ما ذكره الشافعية أن بعيد الدار يجب
عليه السعى من الفجر إذا لم يدركها إلا به وإمامى جمعة لاجتماع الناس فيه للصلاة (قوله فاسعوا) أى
امضوا بسكينة نعم إن توقف الإدراك الواجب على نحو العدو وجب المقدور (قوله ذكر الله) أى الخطبة
وقيل الصلاة (قوله وذروا البيع) أى اتركوه والمراد بالبيع مطلق المعاملة سواء كان بيما أورثها
أو إجارة أو غيرها وهو مجاز مرسل من إطلاق الخاص وإرادة العام (قوله مغيا بانقضاء الجمعة) أى كما
يدل عليه جعله مشروطا بالنسبة للجمعة فإن ذلك يدل على أنه لأجل الجمعة وما ينشئ من فوائدها
بسببه وذلك يقتضى أن عمله مادامت الجمعة دون ما بعدها وإذا كان مغيا بانقضاء الجمعة فلا تكون
الحزمة بعد انقضائها (قوله فلا يقال الخ) أى لأنه ليس على الوجه المذكور لأنه لو لم يرد الخطاب الثانى
لم يستمر التحريم لانقضائه بانقضاء الغاية (قوله بل بين) أى صراحة بعد أن كان مفهوما من سياق
الآية كما تقرر (قوله وكذا) أى مثل قوله تعالى - إذا نودى للصلاة - الخ فى كون الثانى غير ناسخ للأول
لكن هذا مثال للحكم المعلن بمعنى وهو الاحرام هنا (قوله صيد البر) قال البيضاوى ما صيد فيه
أو الصيد فيه فعلى الأول يحرم على المحرم أيضا ما صاده الحلال وإن لم يكن له فيه مدخل والجمهور على
حله لقوله عليه الصلاة والسلام «لحم الصيد حلال لكم ما لم تصيدوه أو يصد لكم» (قوله حرما) أى
محرمين (قوله للاحرام) أى لأجله وبسببه بدليل تعليقه عليه كما يدل عليه قوله - مادمت حرما - فإن
تعلق الحكم بالمشقة يؤذن بعلة مأمنة الاشتقاق (قوله وقد زال) أى الاحرام بالتحلل فيزول التحريم
المعلن بالاحرام فلم يكن قوله - وإذا حلتم فاصطادوا - على الوجه المذكور بل لو لم يرد ذلك لم يثبت
التحريم بعد التحلل لاتقاء علته حينئذ وهى الاحرام . فإن قلت لم كان الحكم فى الأول مغيا وفى
الثانى معللا ولم امتنع العكس أو المساواة بينهما فى أحد الأمرين . قلت لأن الاحرام الذى صرح
بتعليق الحكم به فى الثانى هو سبب تحريم الصيد تعظيما للاحرام بخلاف النداء الذى صرح بتعليق
الحكم به فى الأول فإنه ليس هو السبب فى تحريم البيع وإنما السبب فيه خشية فوات الجمعة أفاده
سم (قوله ما اتصل بالخطاب) أى الخطاب للثبوت للحكم (قوله من صفة الخ) بيان لما مثال الصفة
ما لوقيل عقب قوله تعالى - اقتلوا المشركين - أى غير أهل الذمة والاستثناء كما لوقيل بعده إلا أهل
الذمة والشرط كما لوقيل إن لم يكونوا ذميين (قوله ويجوز الخ) أشار بهذا إلى بيان الوجه الثانى من
الوجوه الخمسة للتقدمة وهو جواز النسخ عقلا ونقلأما جوازه عقلا فإن لم تعتبر مصالح العباد فلا
الله تعالى غنى عن العالمين فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل وإن اعتبرنا مصالح
العباد تفضلا على ما عليه الجمهور فإنه يجوز أن تختلف مصالح العباد باختلاف الأوقات فالله عالم وخبير
بما هو صالح للعباد فى وقت وغير صالح فى وقت آخر فيجوز له أن يثبت فى وقت حكما وينسخه فى وقت
آخر وأما جوازه نقلأ فلا أن الاستمتاع بالأخوات كان خلافا فى زمن آدم عليه السلام ثم نسخ فى
سائر الشرائع ولأن الحثان جائز فى شريعة إبراهيم عليه الصلاة والسلام ثم وجب فى شريعة
موسى عليه الصلاة والسلام ولأن الجمع بين الأختين كان جائزا فى شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم
فى سائر الشرائع وخالف العيسوية من اليهود فأنهم أنكروا جواز النسخ ففرقة منعته عقلا وفرقة
نقلا وأدلتهم وجوابهم مذكورة فى المبسوطات والنسخ واقع كما عرفت خلافا لأبى مسلم الأصفهاني

مثاله قوله تعالى إذا
نودى للصلاة من يوم
الجمعة فاسعوا إلى
ذكر الله وذروا البيع
تحريم البيع
بانقضاء الجمعة فلا يقال
إن قوله تعالى فإذا
قضيت الصلاة فاقفروا
فى الأرض واجتنبوا
من فضل الله ناسخ
لأول بل سجد غاية
التحريم وكذا قوله
تعالى وحرم عليكم
صيد البر مادمت حرما
لا يقال نسخ قوله تعالى
وإذا حلتم فاصطادوا
لأن التحريم للاحرام
وقد زال ونسخ قوله
مع تراخي نسخ هذه
ما اتصل بالخطاب من
صفة أو شرط أو استثناء
(ويجوز)

(قوله نسخ الرسم) أشار بهذا إلى الوجه الخامس وهو النسخ والنسخ وأقسامه وأشار إلى الوجه الثالث وهو محل النسخ وهو الحكم الشرعي الفرعي الذي لم يلحقه توقيت ولا تأييد بقوله في التعريف بالحكم الثابت فإن المراد بالحكم فيه كما تقدم الحكم الشرعي كما قيدت به فيما تقدم وأشار إلى الوجه الرابع وهو شرط النسخ بقوله في التعريف مع تراخيه قيل المراد من التراخي التمكن من الاعتقاد لا الفعل خلافاً للمعزلة والصيرفي من الشافعية والخصاص وأبي زيد من الحنفية فأنهم قالوا لا بد من التمكن من الفعل أيضاً بأن يمضي بعد وصول الأمر إلى الكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعاً . ولنا حديث المراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الحسين قبل التمكن من الفعل لامن عقد النبي صلى الله عليه وسلم وهو الأصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط (قوله الرسم) أي لفظ القرآن أي رفع وجوب اعتقاد قرآنيته ورفع خواص قرآنيته كحرمة مسّ الحديث وقراءة الجنب وبهذا يتضح وجه اندراجها في تعريف النسخ إذ قد بان أن الرفوع حكم كما تقدم (قوله وبقاء) الواو للعبية أي مع بقاء الحكم . واعلم أن للنسخ ينقسم إلى ثلاثة أقسام : منسوخ التلاوة دون الحكم ومنسوخ الحكم دون التلاوة ومنسوخ الحكم والتلاوة معا وذكر المصنف جميع ذلك ذكر الأول منها بقوله ويجوز نسخ الرسم والثاني بقوله ونسخ الحكم الخ والثالث بقوله ونسخ الأمرين معا وقد وقعت الأقسام الثلاثة كما مثل الشارح لكل منها (قوله نحو الشيخ والشيخة) وكان يتلى في القرآن في سورة الأحزاب الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما آتية نكالا من الله والله عزيز حكيم (قوله آتية) بقطع الهمزة أي قطعاً فهو مفعول مطلق وعامله إما من لفظه أو من معناه (قوله قال عمر) أول الحديث لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتب الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما آتية فأنما قد قرأناها وفيه أنه يقتضي جواز كتابتها وليس كذلك لأنه لو جازت كتابتها في القرآن لوجب مبادرتي لكتابتها وقول الناس المذكور لا يصلح مانعاً من فعل الواجب إلا أن يجب بأن مراده لكتابتها منها على أن تلاوتها نسخت ليكون في كتابتها في محلها الأمن من نسيانها لكن لما احتمل أن تكتب بلا تنبيه فيقول الناس زاد عمر في القرآن تركت كتابتها بالكلية وذلك من دفع أعظم للفسدين بأخفهما (قوله وقد رجم) أي أمر برجمهما فيكون مجازاً عقلياً من قبيل الإسناد إلى السبب وهو الأمر وإعمالاً في هذا الحديث دليلاً على بقاء الحكم ومعنى نسخ تلاوته محوه من المصحف فلا يحتاج إلى خطاب ثان بنسخه كما في نسخ الحكم (قوله متفق عليه) أي على حديث الرجم من الشيخين (قوله وهما) أي الحصنان المراد بالشيخ والشيخة (قوله نسخ الحكم وبقاء الرسم) عطف على نسخ الرسم ولعل فائدة بقاء الرسم مع انتساخ حكمه التنبيه على أن الله خفف علينا والتذكير بنعمته (قوله والدين يتوفون) أي وزوجات الدين يتوفون فهو على حذف مضاف (قوله وصية) قراءة ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن عاصم بالرفع وفيه أوجه : أحدها أنه مبتدأ ثان وسوغ الابتداء به وصفه تقديراً إذ التقدير وصية من الله لأزواجهم أو منهم أي الأزواج على حسب الخلاف أمي واجبة من الله أو مندوبة للأزواج ولأزواجهم خبر المبتدأ الثاني فيمتلئ بمحذوف والمبتدأ الثاني وخبره خبر الأول وهو الدين يتوفون وفي الجملة ضميره وبقية الأوجه مذكورة في محله وقراءة الباقي بالنصب وفيه أوجه أيضاً : أحدها النصب على المصدر بفعل محذوف . والتقدير لموصون وصية لأزواجهم وبقية الأوجه في محله (قوله متاعاً) في نصبه أوجه : أحدها أنه بتقدير فعل من لفظه أي متموهن متاعاً أي تمتاً أو من غير لفظه أي جعل الله لهم متاعاً وقوله إلى الحول متعلق به فهذه الآية تدل على وجوب الاعتداد بالتوفيق سنة فنسخ بقوله تعالى - والدين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً -

نسخ الرسم وبقاء الحكم نحو الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما آتية قال عمر رضي الله عنه فأنما قد قرأناها رواه الشافعي وغيره وقيل رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم المحسنين متفق عليهم المراد بالشيخ والشيخة (ونسخ الحكم وبقاء الرسم) نحو والدين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول نسخ بآية

وإنما كانت هذه الآية ناسخة لها لتأخر نزولها عنها وإن تقدمت تلاوة ويعرف الناس بالتاريخ بأن يعلم أن نصا قابلا للنسخة متأخر عن نص قابل للمسخة وبتنصيب الرسول بنسخته صريحا كهذا منسوخ أودلالة الحديث « كنت نهيتكم » أو بتنصيب منه عليه الصلاة والسلام على خلاف مانص به أولا على ما سيأتي في الكلام عليه وإذا لم يعرف ذلك فالحكم بالتوقف لا بالتخير (قوله يتر بصن بأنفسهن) أى ينتظرن بأنفسهن من غير زوج أو أربعة أشهر وعشرا (قوله ونسخ الأمرين معا) وهذا التقسيم الثالث من أقسام النسخ والمراد بالأمرين الرسم والحكم (قوله عشر رضعات) اللفظ الذى كان أولا « عشر رضعات معلومات يحرم من » ثم نسخت لفظا لاحكاما بالنسبة للخمس عند الشافى أما بالنسبة للعشرة فهى منسوخة لفظا وحكما لأن الحكم الثابت خمس رضعات لا عشر رضعات وعليه فالخلاف بين مالك والشافى لفظى أما عند مالك فهى منسوخة حكما ولفظا وتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن أى يقرؤهن من لم يعلم النسخ فلما بلغهم الفسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى (قوله معلومات) أشار بهذا إلى اشتراط العلم بالحس فلو شك فيه فلا يحرم من قد يقال إن هذا الحديث وحديث الشافى عن عمر السابق لا يصح جعلهما من قبيل نسخ الرسم إذ نسخ الرسم فرع ثبوت قرآنيتهما وهى لا تثبت بخبر الآحاد. ويجب أن الذى لا يثبت بخبر الآحاد بل بالتواتر إنما هو الثبوت بين اللفظين وأما الذى لم يثبت بينهما ولا يقرأ فلا نسلم أن ذلك لا يثبت بخبر الواحد (قوله وينقسم) هذا شروع فى بيان تقسيم النسخ باعتبار البدل وعدمه وباعتبار أن البدل أغلظ أو أخف أو مساو إلى أربعة أقسام نسخ بغير بدل ونسخ ببدل أغلظ ونسخ ببدل أخف ونسخ ببدل مساو فالنسخ بالمساوى كأمثلة المصنف بنسخ استقبال بيت المقدس أى صخرته باستقبال الكعبة ومن غير بدل كما فى نسخ قوله تعالى - إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة - بقوله تعالى - أأشفقتم أن تقدموا - الخ أى أخفتم الفقر من تقديم الصدقة وهذا وإن اتصل بما قبله تلاوة لم يتصل به نزولا والنسخ بالأغلظ كما مثله بقوله - وعلى الدين بطيقونه - بقوله - فمن شهد منكم الشهر - الخ وبالأخف كما مثله بقوله - إن يكن منكم - الخ بقوله تعالى - فإن يكن منكم مائة صابرة - الخ وسيأتى جميع ذلك فى كلام الشارح (قوله الأول) أى الذى له بدل (قوله كما فى نسخ استقبال بيت المقدس) أى الثابت بفعل النبي صلى الله عليه وسلم (قوله وسيأتى) أى فى قول المصنف ونسخ السنة بالكتاب (قوله والثانى) أى الذى من غير بدل (قوله فقدموا بين يدي) أى أمام نجواكم فهذا أمر فيفيد وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم لما أخرج من طريق ابن أبى طلحة عن ابن عباس قال إن المسلمين أكثرىوا للسائل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى شقوا عليه فأراد الله أن يخفف على نبيه فأنزله الله هذه الآية فلما نزلت صبر كثير من الناس وكفوا عن المسألة فنسخ الله تعالى ذلك بأقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والطاعة لله والرسول بقوله تعالى - أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا - أى الصدقة - وثاب الله عليكم - فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خير بما تعملون - وحجة وثاب الله حاله وهى التى فيها نسخ وجوب الصدقة. فإن قلت هذه الآية ليست صالحة لأن ينزل بها للنسخ بلا بدل لوجوه البدل بأقامة الصلاة وما بعدها. قلنا ليس ذلك بدلا لتقدم وجوب الصلاة وما بعدها على وجوب تقديم الصدقة وإنما هو لتأكيد ما قد وجب فكأنه قال فاذ لم تفعلوا فاستمروا على ما قد وجب عليكم من إقامة الصلاة وما بعدها. قالت المعتزلة لا يجوز النسخ بلا بدل إذا فصلحة فى ذلك. قلنا لا نسلم ذلك بعد تسليم

يتر بصن بأنفسهن
أربعة أشهر وعشرا
(ونسخ الأمرين معا)
نحو حديث مسلم عن
عائشة « كان فيما نزل
عشر رضعات معلومات
يحرم من فنسخن خمس
معلومات يحرم من »
(وينقسم النسخ إلى
بدل وإلى غير بدل)
الأول كما فى نسخ
استقبال بيت المقدس
باستقبال الكعبة
وسياى. والثانى كما فى
قوله تعالى إذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين
يدي نجواكم صدقة

رعاية المصلحة إذ في الراحة من التكليف بذلك الحكم مصلحة وهي السلامة من عدم الاخلال به
 والتهاون فيترتب عليه الدم عاجلا والعقاب آجلا (قوله وإلى ما هو أغلظ) أي أشق من النسخ خلافا
 لبعض المعتزلة بعدم جوازهم إذ لا مصلحة في الانتقال من الأسهل إلى الأعسر. قلنا لانسخ ذلك بعد تسليم
 رعاية المصلحة ودليلنا وقوع ذلك في القرآن المجيد كأمثله الشارح (قوله والفدية) أي إخراجها عنه
 وهي مئة أو مئتان على الخلاف لكل مسكين عن كل يوم (قوله إلى تعيين الصوم) أي وعدم إجزاء
 الفدية (قوله قال تعالى) هذا مثال للنسخ بالأغلظ (قوله يطيقونه) أي وعلى الذين يطيقون الصوم
 إذا أفطروا فدية فهذه الآية لكونها دالة على التخيير بين صوم رمضان والفدية منسوخة بتعيين الصوم
 بقوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه - فبين فيها الصوم وتعيينه أشق من التخيير لأن الإزام
 أحد الأمرين بعينه أشق من التخيير بينهما خصوصا إذا كان أحد أشق من الآخر كما هنا (قوله
 فليصمه) قال ابن عباس إلا الحامل والمرضع إذا أفطرتا خوفا على الولد فانها باقية بالنسخ في حقهما كافي
 حق الشيخ والمرأة الكبيرين عنده على قراءة يطوقونه أي يكفونه فلا يطيقونه اه شيخ الاسلام .
 والحاصل أن التمثيل بالآية الشريفة إنما هو على قراءة الجمهور يطيقونه من الطاقة لا على قراءة يطوقونه
 ولا على القول بأن الأصل لا يطيقونه، فخذت لا ويدل على قول الجمهور خبر الصحيحين عن سلمة بن
 الأكوع لما نزلت هذه الآية أعنى - وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين - كان من أراد أن يفطر
 يفطروا فدى حتى نزلت وهذه الآية أعنى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه (قوله وإلى ما هو أخف) أي من
 النسخ (قوله كنسخ قوله تعالى إن يكن إلخ) وبيان وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب مصابرة
 العشرين للمأتين أنه علق المولى سبحانه وتعالى الغلبة المقصودة من الجهاد الذي أوجبه بآية الجهاد
 في نحو - جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ، وقاتلوا المشركين - على مصابرة المأتين للعشرين
 وتحصيل الغلبة المحققة واجبة لكونها مقصود الجهاد الواجب وهي محققة في مصابرة العشرين
 للمأتين لاخبار الله تعالى بحصولها بها حيث علقها بها فما يتوقف حصول الواجب عليه فهو واجب
 أو يقال إن الشرط في معنى الأمر بمصابرة الواحد للعشرة والوعد بأنهم إن صبروا غلبوا بعونه وتأيدته
 فأفادت هذه الآية بهذا التقرير وجوب مصابرة العشرين للمأتين ليحصل الغلبة المقصودة من الجهاد
 الفروض وأما وجوب مصابرة العشرين للمأتين وجوب مصابرة الواحد للعشرة (قوله بقوله تعالى
 إن يكن منكم إلخ) أي لأن هذه الآية بالتقرير المتقدم تفيد أيضا وجوب مصابرة المائة للمأتين فتكون
 ناسخة للآية المتقدمة فما أوجبه هذه الآية أخف مما أوجبه الآيات المتقدمة لأن ما أوجبه هذه
 مصابرة المائة للمأتين وتلك أوجبت مصابرة العشرين للمأتين فصابرة الواحد مثليه أخف من مصابرة
 الواحد لعشرة أمثاله ولذا صرح المولى بالتخفيف قبل هذه أي بقوله تعالى - الآن خفف الله عنكم إلخ .
 [تمة] واعلم أن النسخ واقع عند كل السليين ومناه أبو مسلم تخصيصا واختيارا أن نسخ حكم
 الأصل لا يبق معه حكم الفرع أي إذا نسخ حكم المقيس عليه لا يبقى معه حكم المقيس وأن كل حكم شرعي
 يقبل النسخ ومنع الفرع إلى نسخ جميع التكاليف والمعتزلة نسخ وجوب المعرفة والاجتماع على عدم
 الوقوع والمختار أن ما نسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم للأمة لا يثبت في حقهم وقيل يثبت بمعنى
 الاستقرار في الذمة لا بمعنى الامتثال والزيادة على النص ليست بنسخ خلافا للحنفية (قوله ويجوز نسخ
 الكتاب بالكتاب) واعلم أن النسخ ينقسم إلى أربعة أقسام باعتبار النسخ والنسخ لأن النسخ
 جار بين الكتاب والسنة فكل واحد منهما إما نسخ أو منسوخ وهي نسخ الكتاب بالكتاب
 والسنة بالسنة، والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فذكر المصنف منها ثلاثة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب

(وإلى ما هو أغلظ)
 كنسخ التخيير بين
 صوم رمضان والفدية
 إلى تعيين الصوم قال
 تعالى وعلى الذين
 يطيقونه فدية إلى
 قوله تعالى فمن شهد
 منكم الشهر فليصمه
 (وإلى ما هو أخف)
 كنسخ قوله تعالى إن
 يكن منكم عشرون
 صابرون فغلبوا مأتين
 بقوله تعالى فإن يكن
 منكم مائة صابرة
 يغلبوا مأتين (ويجوز
 نسخ الكتاب
 بالكتاب)

والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وسكت عن الرابع وهو السنة بالسنة للعلم به من نسخ الكتاب بالكتاب وخالف الشافعي في الثاني والثالث واستدل على الأول منهما بوجوه منها قوله تعالى - ما نسخ من آية أو نفسها نأت بخير منها أو مثلها - والسنة دونه وليست من لدنه تعالى . وأجيب بأن المراد بالخيرية والمثلية خبرية الحكم ومثليته في حق الكلف حكمة أو ثوابا . واستدل على الثاني منهما بقوله تعالى - وأنزلنا إليك الذكرتين للناس ما نزل إليهم - فلا يكون ما جاء به رافعا . وأجيب بأن المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم أنه بمعنى التوضيح فالنسخ بيان أمد الحكم ولو سلم أنه لا بمعنى بيان أمد الحكم فيدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا أيضا لكن الشافعي لم يمنع نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس مطلقا بل مراده كما يؤخذ من رسالته أنه لم يقع نسخ الكتاب إلا بالكتاب وإن كان ثم سنة ناسخة له ولا نسخ السنة إلا بالسنة وإن كان ثم كتاب ناسخ لها أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر إلا ومعه مثل المنسوخ عاضده فيكون الحلف لفظيا . وحاصل القول في المقام أن نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب الجمهور على جوازه ووقوعه وذهب قوم إلى امتناعهما ونقل عن الشافعي وقد أنكر ذلك عليه جماعة من العلماء واستعظموه ، ونص الشافعي في رسالته لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه ثم قال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ماسن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يتبين للناس أن له سنة ناسخة لسنته اه وقد فهم ابن السبكي من هذا النص أن الغنى أنه إذا نسخ الكتاب بالسنة فلا بد أن يرد من الكتاب بعد ذلك ما يوافق تلك السنة الناسخة في الحكم فيكون عاضدا لها وإن نسخت السنة بالكتاب فلا بد أن يسن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوافق ذلك الكتاب الناسخ في الحكم فتكون عاضدة لها (قوله كافي آية العدة) أي عدة الوفاة وهو قوله تعالى - والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج - بقوله تعالى - والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا - فانه نسخ الكتاب فيه بالكتاب (قوله وآية المصبرة) أي قوله تعالى - إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين - المنسوخة بقوله تعالى - فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين (قوله ونسخ السنة بالكتاب) أي ويجوز نسخ السنة بالكتاب لكن على الصحيح الذي درج عليه الجمهور ، وقيل لا يجوز لقوله تعالى - وأنزلنا إليك الذكرتين للناس ما نزل إليهم - جعله ميينا للقرآن فلا يكون القرآن ميينا للسنة . وأجيب بأنه لا مانع من ذلك لأنهما من عند الله قال الله تعالى - وما ينطق عن الهوى - ويدل على الجواز قوله تعالى - ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء - وإن خص من عموم ما نسخ بغير القرآن فمن جملة الشيء السنة فالكتاب مبين لها (قوله الثابت بالسنة الفعلية) أي الثابت بفعل النبي صلى الله عليه وسلم في خبر الصحيحين أي من أنه صلى الله عليه وسلم استقبل بيت المقدس في الصلاة ستة عشر شهرا ثم وجه إلى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين وقد صلى بأصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلاة واستقبل لليزاب وتبادر الرجال والنساء وسواهم صفوفهم فسمى المسجد مسجد القبلتين (قوله شطر للمسجد الحرام) أي السكبة وذلك لأن المسجد الحرام إذا طلق في القرآن فالمراد به الحرم تمامه إلا في هذه الآية والحرام بمعنى الحرم وإنما سمي بذلك لحرمه القتال فيه أو لكونه محرما عن الظلمة أن يتعرضوه بسوء (قوله وبالسنة) أي وينسخ السنة بالسنة أي نسخ الحكم الثابت بالسنة بالسنة وهو واقع كافي منع الرجال من زيارة القبور تحريما أو كراهة إلى ندمها في الحرام الآتي آنفا واختلفوا في زيارة النساء والرجع عندنا كراهتها

كما تقدم في آية العدة
وآية المصبرة (ونسخ
السنة بالكتاب) كما
تقدم في استقبال بيت
المقدس الثابت بالسنة
الفعلية في حديث
الصحيحين بقوله تعالى
قول وحملك شطر
للمسجد الحرام وبالسنة
نحو حديث مسلم
لا كنت تميتكم عن
زيارة القبور

لأن النساء لا يدخلن في خطاب الرجال كما هو الصحيح عند الأصوليين فيبقى المنع في حقهم من غير نسخ على وجه التحريم أو الكراهة على الخلاف . وقيل يدخلن فتسب لهم زيارة القبور كالرجال (قوله فزوروها) أي ندبا لأن الأمر بعد المنع يفيد الجواز تارة كما في قوله تعالى - فإذا حلتم فاصطادوا - والتدب تارة أخرى لقرائن دالة عليه (قوله وسكت عن نسخ الكتاب) أي في بعض النسخ كما يدل عليه ما يأتي ولكن هو يعلم جوازه من جواز نسخ الكتاب بالكتاب بالأولى (قوله بجوازه) أي وجواز نسخ الكتاب بالسنة وهو معتمد كثيرين وصححه في جمع الجوامع . وقيل لا يجوز لقوله تعالى - قل ما يكون لي أن أبته من تلقاء نفسي - والنسخ بالسنة تبديل منه . قلنا ليس تبديلا من تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى - لتبين للناس ما نزل إليهم - والحق أنه لم يقع إلا بالتواتر . وقيل وقع بالأحاد كحديث الترمذي وغيره الذي مثله الشارح فإنه ناسخ لقوله تعالى - كتب عليكم إذا حضر - الخ (قوله إذا حضر أحدكم الموت) أي أسبابه وأماراته (قوله إن ترك خيرا) أي مالا (قوله الوصية) نائب فاعل كتب بمعنى فرض (قوله مع حديث الترمذي) أي فإنه ناسخ لما دلت عليه الآية من وجوب الوصية للوالدين والأقربين (قوله واعترض) أي التمثيل بهذا الحديث لما كان ناسخا للكتاب (قوله بأنه) أي حديث الترمذي خبر آحاد وهو لا يفسخ الكتاب لكونه متواترا والتواتر لا يفسخ بالأحاد . ويجب بعد تسليم كونه غير متواتر عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرهم من زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو بأن الصحيح جواز نسخ التواتر بالأحاد لأن محل النسخ الحكم ودلالة التواتر كالقرآن عليه ظنية . أقول بعد تسليم جواز نسخ التواتر بالأحاد في صحة النسخ نظر لأن شرطه التعارض وعدم إمكان الجمع وذلك منتف هنا لأن في هذه الآية الوالدين أخص من الوارث والأقربون أعم منه لشموله لغير الوارث فلا يجوز أن يكون النسخ متوجها للوالدين فقط دون الأقربين بمنع الوصية للوارث لما يلزم عليه من التناهي لأن مقتضى نسخ الوصية لها وعدم نسخ الوصية للأقربين عدم ثبوت الوصية لهما بمقتضى النسخ وثبوتها لهما بمقتضى الوصية للأقربين الشامل لهما ولا أن يكون متوجها للوالدين والأقربين جميعا لأن الأقربين شامل لغير الوارث والوصية غير منسوخة بالنسبة له فيتعين الجمع بينهما بأن يقال إن الأقربين في الآية شامل للوارثين وغيرهم فهو عام فقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لوارث » مخصص له فيكون المراد بالأقربين الذين لهم الوصية في الآية غير الوارثين بمقتضى هذا الحديث فيبقى الوالدان على حالهما من ثبوت الوصية لهما ثم نسخ بالحديث فكان مخصصا بالنسبة للوصية للأقربين وناسخا بالنسبة للوصية للوالدين . والحاصل أن الوصية في الآية لثبوتين : أحدهما أخص من الوارث والآخر أعم منه فلا يجوز أن يكون النسخ متوجها للوالدين فقط وللآخر منهم لما مر فتعين أن يكون من باب العموم والخصوص بالنسبة للأقربين ومن باب النسخ بالنسبة للوالدين فيبقى حكم الوصية للأقربين غير الوارثين بتخصيص الحديث (قوله وسيأتي) من تمة الاعتراض وتقر بهذا الاعتراض على طريقة أهل الليزان أن يقال هذا خبر آحاد وكل خبر آحاد لا يفسخ للتواتر ينتج هذا لا يفسخ للتواتر الذي هو القرآن وجوابه سيأتي أيضا وهو أن الصحيح جواز نسخ التواتر بالأحاد لأن محل النسخ الحكم ودلالة التواتر كالقرآن عليه ظنية فيكون حكيم هذا الدليل ممنوعة وسند المنع وقوع ذلك كما في هذه الآية حيث نسخت بذلك الحديث (قوله ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة) وقد تقدم دليله وجوابه في الكتابة على قوله بجوازه فعلى هذه النسخة يكون للصنف قد رجح عدم الجواز على الجواز حيث لم يعبر بصيغة التريض (قوله كما تقدم) أي في مبحث التخصيص من جوازه (قوله لأن) علة للخالف (قوله أهون من النسخ) لأن النسخ

فزوروها وسكت عن نسخ الكتاب بالسنة وقيل بجوازه ومثل له بقوله تعالى - كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين مع حديث الترمذي وغيره « لا وصية لوارث » واعتراض بأنه خبر آحاد وسيأتي أنه لا يفسخ للتواتر بالأحاد وفي نسخة ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة أي بخلاف تخصيصها بها كما تقدم لأن التخصيص أهون من النسخ

يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص . قال المضد وقد فرقنا بينهما بأن التخصيص بيان وجمع
لدليلين والنسخ إبطال ورفع وما ذكر في هذه النسخة هو ما حكى عن الشافعي . واختلف هل عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة وكذا عكسه بالسمع فلم يقع أى السمع أو بالعقل فلم يجوز وخالف التاج
السبكي في جمع الجوامع فحمل قول الشافعي على أنه أراد أنه حيث وقع نسخ الكتاب بالسنة كان مع
السنة كتاب معضد له أخذنا من كلامه في الرسالة كما قرره الشارح في شرحه على جمع الجوامع وقد
تقدم لك بسط الكلام عليه فارجع إليه إن شئت (قوله ويجوز نسخ للتواتر) أى من الكتاب أو
السنة وكذا تقول فيما يأتى (قوله ونسخ الأحاد بالآحاد) أى باتفاق لأحادهما مرتبة وقوله وبالتواتر
أى ويجوز نسخ الأحاد بالتواتر لأنه أقوى منه وهذا أيضا محل اتفاق (قوله لأنه) أى الأحاد دونه
أى للتواتر لأن الأول مظنون والثانى قاطع فلا يرفع المظنون بالقاطع . فان قلت يرد عليكم استدراة
أهل قباء إلى مكة في صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه إلى بيت المقدس بالدليل القاطع وهم
إنكار النبي صلى الله عليه وسلم ذلك . قلنا إنما نسخ بذلك لأفادته القطع بالقرائن فان نداه مناديه
عليه الصلاة والسلام بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة فالنسخ والنسخ كالأحاديث قطعيان أو تقول
إن الثابت بالتواتر أصل الحكم ولا نسخ فيه وإنما النسخ في بقائه حال حياته وهو ظني لثبوته
بالاستصحاب لأن احتمال النسخ قائم في كل حال فالنسخ والنسخ كالأحاديث ظنيان (قوله والراجع
جواز ذلك) أى كما صححه في جمع الجوامع حيث قال ويجوز على الصحيح النسخ بالسنة متواترة
كانت أو أحادا للقرآن (قوله جواز ذلك) أى نسخ للتواتر بالآحاد لأن القطعي هو اللفظ وهو ليس
محل النسخ لأن محل النسخ الخ فيكون قوله لأن تعليل المحذوف كما قدرته (قوله بالتواتر) أى
باللفظ للتواتر (قوله ظنية) أى لجواز أن يكون المراد غير ذلك فحينئذ لم يرفع الظن إلا بالظن ، ثم
الحق كما في الواقع أن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات بقرائن مشاهدة من النقل عنه
أو متواترة قللت إلينا تواترا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المانعة من اليقين المقررة في
محلها وحينئذ فينبى تخصيص الراجع المذكور بما إذا لم يقطع بالحكم بواسطة تلك القرائن وإلا
امتنع نسخ للتواتر الذى بهذه الثابتة بالآحاد قطعا وحينئذ فيستفى هذا من ترجيح جواز نسخ
التواتر بالآحاد أخذنا من التعليل والنسخ التخصيص فيمتنع تخصيص التواتر بالآحاد حيث قطع
بالعموم كما يؤخذ من توجيههم الجواز بأن محل التخصيص هو دلالة العام وهو ظنية فليتأمل وظاهر
كلام المصنف والشارح أن الكلام في مجرد الجواز دون الوقوع .

[مسائل: متعلقة بالباب] يجوز على الصحيح نسخ النص بالقياس لاستناده إلى النص فكانه
النسخ ونسخ القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم بنص أو قياس وشرط نسخه إن كان
قياسا أن يكون أجلى منه وفاقا للإمام الرزى وخلافا للأمدى في اكتفائه بالمساوى دون الأدون
جزما ونسخ الفحوى أى مفهوم الموافقة بضميه الأولى والمساوى بدون الأصل أى للمنطوق كعكسه
أى نسخ أصل الفحوى بدون كنه الأكتفون على أن نسخ أحدهما أى الفحوى والأصل يستلزم
نسخ الآخر والأظهر جواز نسخ مفهوم الخالفة وإن تجرد عن أصله ومثاله الحديث الصحيح « إنما
لنا من الماء » مفهومه أنه لا يجب الفصل بين الأنزال فان هذا المفهوم منسوخ بحديث الصحيح
« إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الفصل » ويجوز نسخ الانشاء ولو بلفظ القضاء
أو بلفظ الخبر أو بقيد التأيد وغيره نحو صوموا أبدا أو حنا ويجوز نسخ إيجاب الأخبار بشرط
إيجاب الخبر بنقيضه كأن يوجب الشارع الإخبار بقيام زيد ثم عدم قيامه قبل الإخبار بقيامه

(و يجوز نسخ هو
بالتواتر ونسخ الأحاد
بالآحاد وبالتواتر ولا
يجوز نسخ التواتر)
كالقرآن (بالآحاد) لأنه
دون في القوة والراجع
جواز ذلك لأن محل
النسخ الحكم والدلالة
عليه بالتواتر ظنية
كالأحاد

لمجواز تغير حاله من القيام إلى عدمه لانسح الخبر على الصحيح لأنه يوم الكذب حيث أخبر بشئ ثم بنقيضه وذلك محال في حق الله تعالى . وقيل يجوز إن كان عن المستقبل والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع لانتفاء العلة التي ثبتت له بانتفاء حكم الأصل خلافا للحنفية حيث قالوا ببقاء حكم الفرع لأن القياس مظهر له لا مثبت . والمختار أن كل حكم شرعي يقبل النسخ ومنع الغزالي نسخ جميع التكاليف والمعتزلة نسخ وجوب المعرفة والاجماع على عدم الوقوع وأن الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم للأمة لا يثبت في حقهم لعدم علمهم والزيادة على النص ليس بنسخ خلافا للحنفية .

[خاتمة] ويعرف النسخ بتأخر تاريخ الناسخ ويعرف ذلك بالاجماع أو بتصريح النبي به كأن قال هذا ناسخ لكذا أو هذا بعد كذا أو بالدلالة كحديث مسلم « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » أو بالنص على خلاف الأول كأن يذكر شيئا على خلاف ما ذكره فيه أولا أو قول الراوى هذا سابق على ذلك ولا أثر لموافقة أحد النصين للبراءة الأصلية ولالتبوت أحد الآيتين في المصحف بعد الأخرى ولا تأخير إسلام الراوى ولا قول الراوى هذا ناسخ لا مكان ثبوت ذلك عن اجتهاده ولا قوله هذا الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم يعلم ناسخه خلافا لزامي المذكورة فإذا لم يعرف الناسخ فالتوقف إلى التبين [قوله فصل في التعارض] أى في بيان حكم التعارض بين الأدلة بأن يتنافى الدليلان كلياً أو جزئياً بأن يدل كل من الدليلين على جميع ما يدل عليه الآخر أو على بعضه . لما أنهى الكلام على الناسخ والمنسوخ شرع في بيان التعارض لأن الحكم بالناسخ والمنسوخ عند تبين المرجح لأحدهما بالتقدم والتأخر تاريخاً فإذا لم يتبين المرجح بذلك وقع التعارض للجهل بالناسخ عن المنسوخ فلا يصح العمل بأحدهما مع الجهل فيحتاج إلى ما يرجع إليه حينئذ ولذا أتى بهذا الفصل بعد الناسخ والمنسوخ . واعلم أنه لا تعارض بين القطعيين من حيث الدلالة عقليين كانا أو نقلين أو مختلفين إذ لو جاز تعارضهما لجاز ثبوت مدلولهما وثبوت مدلولهما محال لما يلزم عليه من اجتماع المتنافيين فما أدى إلى المحال محال فيثبت عدم جواز تعارضهما إلا أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر وإن اختلفا بالعموم والخصوص فإن تأخر العام نسخ الخاص أو الخاص نسخ قدره من العام ولا يرد تقديم الخاص على العام سواء تقدم أو تأخر لأن محله في غير القطعيين دلالة ولا تعارض بين القطعي والظني العقليين لأن الظني لا يعارض القطعي بخلاف النقليين لكن يقدم القطعي وإن لم يتساويا في العموم والخصوص فيقدم العام القطعي للدلالة على كل فرد على الخاص الظني ومثلهما فيما يظهر القطعي العقلي والظني النقل والقطعي النقل والظني العقلي فإنه يقدم القطعي في الجميع . فإن قلت لم لم يحز التعارض مطلقاً قطعيين وغيره مع أنه غاية ما يلزم عليه اجتماع الأمر والنهي مع اتحاد الأمور به والمنهى عنه مثلاً وهو تكليف بما لا يطاق وهو الجمع بين متنافيين وقد قال الأشاعرة بجوازه . قلنا فيه محذور آخر وهو لزوم اجتماع طلب الفعل وطلب تركه حقيقة مع اتحاد الأمر والنهي والامور والمنهى في حالة واحدة وهو محال فيكون فيه تكليف المحال أيضاً المتفق على امتناعه . واعلم أن القطعيين من حيث السند فقط يجوز تعارضهما كالظنيين والمختلفين من جهة ولا يقدم في المختلفين القطعي كما هو ظاهر من نسخ التواتر وتخصيصه بالأحاد كما لا يقدم في القطعيين . وأحدهما كتاب الكتاب بل يتساويان وهذه الأقسام الثلاثة هي التي يجري فيها جميع الأحكام التي ذكرها المصنف فينبغي حمل كلامه عليها (قوله إذا تعارض نطقان) أى توارد قولان ظنيان دلالة بأن نافي كل منهما الآخر كلياً أو جزئياً سواء كانا باعتبار السند قطعيين أو ظنيين أو مختلفين وخرج بقوله ظنيان دلالة القطعيين دلالة والظني

[فصل] في التعارض
(إذا تعارض)

والقطعي دلالة فلا تعارض فيهما لعدم إمكان تعارض القطعيين في الأول وبضبط الظن عن مطرقة القطعي (قوله نطقان) خرج به النطقان فلا يتعارضان كما جزم به في المختصر والتهاج وفيه بحث ذكره سم في الآيات والفعل والنطق وفي تعارضهما تفصيل في الطولات (قوله فلا يخلو) تفصيل لتعارض أي لا يخلو أحدهما عن أحد أربعة أمور فصله بقوله إما أن يكونا علمين أي متساويين بأن يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالناطق بالقوة والمضاحك بالقوة (قوله خاصين) أي متساويين في الخصوص بأن لا يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر كالنفس والرشد في الحديث الآتي (قوله أو أحدهما خاصا) أي بالنسبة للآخر بأن يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر وإن كان علما في نفسه (قوله والآخر علما) أي بالنسبة للأول بأن يصدق على جميع ما يصدق عليه الأول وزيادة عليه (قوله أو كل واحد منهما علما من وجه وخصا من وجه) بأن يكون لكل واحد منهما جهة عموم بالنسبة للآخر وجهة خصوص كذلك فيصدق كل واحد منهما من جهة عموم على الآخر وزيادة ويصدق كل واحد منهما من جهة خصوص على بعض ما يصدق عليه الآخر فيجتمعان في ملحة وينفرد كل واحد منهما في مادة أخرى كما في الخاتم والحديد فإن الخاتم من جهة عموم كونه خاتما شاملا لما كان من حديد وغيره ومن جهة خصوص الخاتم لا يتناول غير حقيقته ولا يصدق إلا على بعض أفراد الحديد وهو ما كان خاتما دون غيره كالسهم وغيره وكذلك الحديد فإنه من جهة عموم كونه حديدا يشمل ما كان خاتما وغيره ومن جهة خصوص كونه حديدا لا يتناول غير حقيقته ولا يصدق إلا على بعض أفراد الخاتم وهو ما كان من الحديد فيجتمعان في الخاتم الحديد فإنه خاتم وحديد وينفرد الخاتم في خاتم النضة فإنه يصدق عليه الخاتم دون الحديد وينفرد الحديد في نحو السهم فإنه يصدق عليه الحديد دون الخاتم ، قد يقال بقي عليه التباين باعتبار ما يفهم منهما بواسطة ما يقرن بهما من نحو قيد أو علة كالوقيل اقتلوا مشركي مكة كذا لكفرهم وقيل لا تقتلوا مشركي مكة كذا لثأره بكذا إلى بدة أخرى لعدم وكان للأولى عهد أيضا فإن مشركي البدة الأولى والثانية متباينان تباينا كلياً مع أن المفهوم من الجملة الأولى بواسطة التعليل فيها قتل مشرك البدة الثانية والمفهوم من الجملة الثانية بواسطة التعليل فيها عدم قتل مشركي البدة الأولى فلا بد من بيان حكم ذلك . ويجب بأن التعارض في الحقيقة فيما يفهم من التعليلين وهو أن الكافر يستحق القتل دون العاهد فيكون من قسم ملوك أحدهما علما والآخر خاصا (قوله يجمع) أي وجوبا لأن الأصح أن العمل بالتعارضين ولو من وجه أولى من إثناء أحدهما بترجيح الآخر عليه وقيل لا يجمع بل يصار إلى الترجيح . مثاله حديث الترمذي وغيره « أيما إهاب دبح فقد طهر » مع حديث أبي داود والترمذي وغيرهما « لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب » فإنه شامل للدبر وغيره غفلناه على غير الدبر جمعاً بين التعليلين أما إذا تعارض القياسان فلا يفسخ أحدهما بالآخر إن علم تأخر أحدهما إذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم ولا ينساقطان إن لم يعلم التأخر فالواجب على طالب الحكم حينئذ العمل بأيهما شاء بشهادة قلبه لأن الحق لما كان واحداً والتعارضان لا يبقين حجة في إصابة الحق لزم الرجوع إلى قلبه لأن قلب المؤمن نور يترك به ما هو باطن ما لا دليل فيه لقوله عليه الصلاة والسلام « استفت قلبك وإن أتوك وإن أتوك » (قوله يحمل كل منهما على حال) أي غير الحال التي حمل عليه الآخر إن لم يكن مانع شرعا من الحمل عليه وإن أمكن الترجيح بينهما بأن ظهر مرجح أحدهما على الآخر فلم أنه إذا أمكن كل من الجمع والترجيح كان الجمع أولى وهو الأصح لأن فيه عملا بهما وفي الترجيح

نطقان فلا يخلو إما أن يكونا علمين أو خاصين أو أحدهما علما والآخر خاصا أو كل واحد منهما علما من وجه وخصا من وجه فإن كانا علمين فإن أمكن الجمع بينهما يجمع بحمل كل منهما على

عمل بأحدهما وينبني فيما لو تعارضت وجوه يمكن الحمل على كل منها أن ينظر في المرجح ولا يحمل على بعضها لمجرد التنبهى اه أفاده سم (قوله مثاله) أى المذكور من العاملين المذكورين الذى أمكن الجمع بينهما أو يرجع الضمير إلى الجمع بتقدير مضاف التقدير مثال إمكان الجمع (قوله حديث) يصح قراءته بالتنوين على إبدال ما بعده منه وتركه على اضافته لما بعده اضافة بيانية أو من إضافة الأعم للأخص (قوله يستشهد) أى يطلب منه الشهادة والسين والتاء للطلب وكذا تقول فى قوله يستشهد الآتى ووجه المعارضة أن الوصول فى الحديثين عام فى كل شهادة بدون استشهاد وقد حكم فى أحدهما بالشريعة وفى الآخر بالخيرية وهما متنافيان لكن أمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال غير الحال الذى حمل عليه الآخر (قوله حمل الخ) تفريع على المثال أى حيث كان هذا المثال مثالا لما أمكن الجمع بينهما حمل الأول الخ (قوله ما إذا) أى على حال كائن وقت كان الخ فما نكرة موصوفة بالحالة التى بعده (قوله من له الشهادة) أى المدعى الذى شهد الشاهد له (قوله عالما بها) أى بالشهادة أى من حيث تحمل الشاهد لها لعدم الحاجة إلى المبادرة حينئذ (قوله لم يكن عالما بها) أى بالشهادة من حيث التحمل فيخبر الشهود له ليشهده عند قاض وإنما حمل على ذلك لأن للمبادرة عند القاضى تقتضى ذمها مطلقا وفيه أنه إن أريد بالشهادة فى الحديثين إعلام الشهود له بالشهادة فلا تكون المبادرة فيهما قاذحة وإن أريد بها الشهادة عند قاض كانت المبادرة فيهما قاذحة علم الشهود له فيهما أولا وإن أريد بها فى الأول عند قاض وفى الثانى استعلام الشهود له بها ليشهده عند قاض لم يتعارض لأن شرط التعارض تواردهما على محل واحد وما هنا ليس كذلك حيثئذ اللهم إلا أن يجاب بأننا نختار الشق الأخير ونقول إن حمل الشهادة فى الثانى على ما ذكر من جملة الحمل الدافع للتعارض فهو مجرد مثال وإن لم يكن موافقا للواقع وهذان الحديثان رواهما الشيخان لكن لابهذا اللفظ بل بمضاه ولذا قال الشارح والثانى الخ (قوله الذى يأتى الخ) هذا جواب عن سؤال مستشعر من قوله عليه الصلاة والسلام : ألا أخبركم ؟ فكأنهم قالوا أخبرنا ، فقال هو الذى الخ (قوله يأتى بشهادته) أى يخبر بها الشهود له ليشهده عند قاض على ما تبين (قوله قبل أن يسأل) بالبناء للفعول أى قبل أن يسأل للشهود له عنها على الحذف والابصال فى ضمير يسأل (قوله والأول) أى الحديث الأول وهو شر الشهود الخ (قوله متفق) أى من الشيخين (قوله خيركم) الخطاب لجميع الناس على تزييلهم منزلة للوجودين أى الخير منكم جميع الناس قرنى وبهذا التقدير يندفع ما يقال إن الخطاب لجميع الناس حتى الصحابة فيلزم تفضيل الصحابة على أنفسهم لأن المراد بقرنه صلى الله عليه وسلم الصحابة رضوان الله عنهم أجمعين والذين يلونهم التابعون والذين يلونهم تابعوم وفى النسخة التى كتب عليها ابن قاسم خير القرون قرنى وعليه فلا إشكال أصلا ولا يلزم منه تفضيل الصحابة على الأنبياء صلى الله عليهم وسلم ولا أفراد الناس على عموم وآسية رضى الله عنهما لأن المراد جملة القرون بالنسبة إلى قرنه (قوله قوم يشهدون) أى يؤدون شهادتهم عند حاكم (قوله قبل أن يستشهدوا) بالبناء للفعول أى من غير أن يطلب منهم أدائها وإنما كان هذا الحديث فى معنى الحديث الأول لأن فيه ذم القوم المذكورين واللهم يقتضى الأشرية وفيه أنه كيف يحكم بأن هؤلاء القوم أشر الشهود مع أن هناك من هم أشر منهم وهم شهداء الزور. ويجاب بحمل هذا الحديث على اللبائنة أو أنه بالنسبة للشهادات الصادقة المختلفة (قوله فان لم يكن بينهما) هذا مقابل لقوله فان أمكن الجمع وعدم إمكان الجمع بأن يتعذر حمل كل على خلاف ما حمل عليه الآخر (قوله يتوقف) أى وجوبا فيهما عن العمل بأحدهما (قوله ان لم يعلم التاريخ) شرط فى التوقف أى التوقف

مثاله حديث « شر الشهود الذى يشهد قبل أن يستشهد » وحديث « خير الشهود الذى يشهد قبل أن يستشهد » حمل الأول على ما إذا كان من له الشهادة عالما بها والثانى رواه مسلم بلفظ « ألا أخبركم بخير الشهود الذى يأتى بشهادته قبل أن يسألها » والأول متفق على معناه فى حديث « خيركم قرنى ثم الذين يلونهم » إلى قوله ثم يكون بعدم قوم يشهدون قبل أن يستشهدوا » (فان لم يمكن الجمع بينهما يتوقف فيهما إن لم يعلم التاريخ)

مشرط بما إذا لم يعلم التاريخ بينهما بأن لم يعلم بينهما تقارن ولا التأخر في الورد عن الشارع (قوله إلى أن الخ) غاية للتوقف أي يستمر التوقف إلى ظهور مرجح أحدهما على الآخر فيعمل به سواء كانا مظهرين أو مقطوعين المتن إذ مقطوعا الدلالة لا يتعارضان كما تقدم هذا هو المرجح كما اقتضاه إطلاقه ونمليه الآتي بالآيتين مع الترجيح بينهما مع أنهما من مقطوعين المتن ، وإطلاق قول جمع الجوامع وإن تقارنا أي في الورد من الشارع فالتخير إن تعذر الجمع والترجيح وإن جهل التاريخ وأمكن النسخ أي بأن قبلاه رجع إلى غيرها وإلا تخير الناظر إن تعذر الجمع والترجيح اه شامل لدخول الترجيح في معلوم التقارن وكذا مجهول التاريخ فيما لا يقبل النسخ أما المختلفان فالمرجح محقق بينهما إذ المقطوع أرجح من المظنون كما صرحوا به فيقدم عليه وحيث كان الفرض هنا مع التساوي في العموم ومع عدم علم التاريخ وعدم إمكان الجمع لم يشكل تقديم مقطوع المتن هنا على قولنا السابق ولا يقدم في المختلفين القطعي لأنه في غير ذلك كما هو ظاهر فإن لم يترجح أحدهما على الآخر بأن تساويا في سائر المرجحات يخير المجتهد كما صرح به الأسنوي نقلا عن المحصول حيث قال يخير المجتهد في المظنوين ويتساقطا في مقطوع السند عند جهل التاريخ اه وهذا مبني على ما اقتضاه كلامه من عدم جريان الترجيح في مقطوع السند والمعتمد خلافه ، فعلى المعتمد يتجه التخير عند التساوي أيضا بخلاف المختلفين كما تقدم وما تقرر من التوقف إلى المرجح إن لم يعلم التاريخ ومن التخير عند تعذر الترجيح شامل لما يقبل النسخ ولما لا يقبله وهو ظاهر أفاده سم (قوله مرجح أحدهما) والمرجحات كثيرة كعلو السند وفقه الراوي ولفظه وورعه وضبطه وفطنته ويقظته وعدم بدعته وشهرة عدائته وكونه مزي بالاختبار أو كثرة الزكين ومعروف النسب وصرح الزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته وحفظ الروي وذكر السبب والتعويل على الحفظ دون الكتابة وظهور طريق روايته وسماحه من غير حجاب وكونه من أكابر الصحابة وكونه ذكرا خلافا للاستاذ وكونه حرا وكونه متأخر الاسلام وقيل متقدمه وكونه متحملا بعد التكليف وغير مدلس وغير ذي اسمين وكونه مباشرا لمرويه وصاحب الواقعة ورواها باللفظ وكون الخبر لم ينكره راوي الأصل وكونه في الصحيحين والقول بالفعل فالتقرير والفصيح لازائدها على الأصح والمشمول على الزيادة والوارد بلفظ قريش والدني والشعر بعلوشاته عليه الصلاة والسلام والمذكور فيه الحكم مع العلة والمنعقد فيه ذكر العلة على الحكم وما كان فيه تهديد أو تأكيد وما كان عموما مطلقا على العام ذي السبب إلا في السبب والعام الشرطي على النكرة المنفية على الأصح وهي على الباقي والجمع المعرف على ما ومن السبب على الجنس المعرف لاحتمال العهد والأقل تخصيصا على أكثره والاقتضاء على الإشارة والایماء وما على مفهوم الموافقة والمخالفة والأول منهما على الثاني والناقل عن أصل البراءة والثبت على النافي والنهي على الأمر والأمر على الإباحة والخبر على الأمر والنهي والحظر على الإباحة والوجوب والكراهة على الندب والندب على المباح في الأصح ونافي الحد على موجهه والمعقول معناه على ما لم يعقل معناه والوضي على التكليفي في الأصح والموافق دليلا آخر على ما لم يوافق والموافق مرسل أو صحابي أو أهل المدينة أو الأكثر على مخالفه في الأصح ولو تعارضت هذه الأمور فيتبعه أن يقدم عند الشافعي موافق المرسل على موافق الصحابي لأن المرسل عنده أقوى وأن يقدم عمل الأ أكثر على عمل أهل المدينة خلافا لما لك فانه يقدم عمل أهل المدينة على الكل . قال الشافعي ويرجع موافق زيد في الفرائض فمعاذ فعلي ومعاذ في أحكام غير الفرائض فعلى والاجماع على النص والاجماع الصحابة على إجماع غيرهم وإجماع الكل على ماخالف فيه العوام

أي إلى أن يظهر
مرجح أحدهما

والاجماع المنقوض عصره على غيره والاجماع الذي لم يسبق بخلاف على غيره ويرجع القياس بقوة دليل حكم الأصل وكون القياس على سنن القياس أى فرعه من جنس أصله والمقتطوع بوجود العلة على المظنون بوجودها والمظنون وجودها بالظن الأغلب على غيره وغير ذلك مما هو مذکور في المطولات (قوله مثاله) أى المذكور وهو الذى لا يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ وظهر مرجح أحدهما أو مثال عدم إمكان الجمع بينهما الخ ، وعلى هذا لابد من المساحة في الاخبار بقوله تعالى لأن عدم الامكان ليس نفس قوله تعالى الخ بل ما فيه (قوله أو ماملكت أيمانهم) أى عطفًا على الأزواج في قوله تعالى - والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت - الخ (قوله وأن تجمعوا الخ) أى عطفًا على الأمهات في قوله تعالى - حرمت عليكم أمهاتكم - الخ ، ووجه التعارض أن الآية الأولى مجوزة لجمع الأخنتين في الاستمتاع لأن ملك اليمين شامل للأختين وغيرهما والآية الثانية تمنع الجمع بينهما سواء كان بملك اليمين أو بالنكاح (قوله يجوز جمع الأخنتين) أى في الاستمتاع ، ووجه كون الأول مفيدًا للجواز أنه تعالى مدح الحافظين لفروجهم حيث جله من صفات المؤمنين ، واستثنى منهم الحافظين لفروجهم على أزواجهم فانهم ليسوا بمدحون لعدم مدحهم على الحفظ لفروجهم على أزواجهم يقتضى جواز عدم الحفظ لهم وهو المطلوب وعطف ملك اليمين عليهم فما جرى في المعطوف عليه يجرى في المعطوف فيفيد أن مملوكة اليمين ليست بمدحوة في حفظ فرجها من مالها فعدم مدحها على حفظ فرجها من مالها يفيدها جواز عدم حفظ فرجها من مالها وهو صادق بكل مملوكة سواء اجتمعت مع أختها في ملك اليمين أولا فلها عدم حفظ فرجها من مالها ، وفي بعض النسخ يجوز ذلك وفي بعضها يجوز الجمع بين الأخنتين والمضى واحد (قوله والثاني يحرم ذلك) أى الجمع لشمول الأخنتين فيه للأختين المملوكتين فتعارض في الأخنتين المملوكتين ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقف فيهما إلى أن ظهر المرجح وهو الاحتياط فلذا فرع عليه وقال فرجح التحريم لأنه أحوط (قوله لأنه أحوط) أى من الحل الذى هو مقتضى الأول لأن العمل به يخلص عن المحذور بقينا بخلاف العمل بالحل فإنه لا يخلص لاحتمال المحذور في الواقع فيقع فيه ، وفي البيضاوى في قوله تعالى - وأن تجمعوا بين الأخنتين - والظاهر أن الحرمة غير مقصورة على النكاح فان المحرمات المعدودة كما هي حرمة في النكاح فهي حرمة في ملك اليمين ، ولذلك قال عثمان وعلى رضى الله عنهما : حرمتها آية وحلتها آية يعنيان هذه الآية وقوله تعالى - أو ماملكت أيمانهم - فرجح على التحريم وبين التحليل وقول على أظهر لأن آية التحليل مخصوصة في غير ذلك ، ولقوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحلال والحرام إلا طلب الحرام » اه (قوله فان علم التاريخ الخ) وهو صادق بما إذا علم تقدم أحدهما على الآخر وبما إذا علم تقاربهما فقد ذكر الشارح حكم الأول بقوله فينسخ دون الثاني في الثاني يتخير التأثر بينهما إلى تعذر الجمع بينهما كما هو الفرض وتعذر الترجيح بينهما بأن تساويا من كل وجه وإلا وجب الممكن منهما أى الجمع والترجيح فان أمكننا قدم الجمع ، هذا ما في جمع الجوامع وشرحه للشارح وشمل مسألة التخيير ما لا يقبل النسخ وهو ظاهر وشمل مسألة الترجيح المعلومين والمظنوين وهو الأوجه والمختلفين فيقدم المعلوم لأنه أرجح ، والمراد بالمعلوم مقطوع السند والمظنون الأحاد والمختلفين اللذان أحدهما قطعي والآخر ظني إنما كان الأوجه التخيير في المعلومين لأنهما مظنونان دلالة ، ومقابل الأوجه ما ذكره الأسنوى من التساوط في المعلومين والترجيح في المظنوين قال النقشوانى رد عليه أنه لم يذكر حكم تعذر التخيير بينهما لأن القول بالتخيير يفضى إلى ترك العمل بكل

مثاله قوله تعالى أو
ما مملت أيمانهم
وقوله تعالى وأن تجمعوا
بين الأخنتين فالأول
يجوز ذلك بملك اليمين
والثاني يحرم ذلك
فرجح التحريم لأنه
أحوط (فان علم التاريخ

واحد منهما ولأن معلومهما لم يقبل النسخ كما في الأخبار والآيات الواردة في صفات الله تعالى فتبين العمل بأحدهما عينا ويترك الآخر فلا تخيرا له قال سم لعل المراد منه التبيين بالترجيح وإن تعذر احتمال التخير عنده على وفق ما في جمع الجوامع (قوله نسخ) جواب إن باعتبار أحد شقيه وهو علم تقدم أحدهما على الآخر بعينه : أي فإن علم تقدم أحدهما نسخ المتقدم : أي حكمه ولو قطعيا من الكتاب (قوله بالتأخر) أي منهما ولو خبر أحاد (قوله كما في آيتي عدة الوفاة) وهما قوله تعالى - والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج - وقوله تعالى - والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا - فالأولى نسخت بالثانية لعلم تقدم الأولى على الثانية (قوله وآيتي المصبرة) أي في القتال وهما قوله تعالى - إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين - وقوله تعالى - فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين - فإن الأولى علم تقدمها على الثانية فنسخت بها (قوله وقد تقدمت) أي في مبحث النسخ وتقدم الكلام عليها ومعلوم أن نسخ المتقدم بالتأخر فرع قبوله النسخ فإن لم يقبل النسخ كصفات الله ، فقال شيخ الاسلام . فإن كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا قدم القطعي على الظني أو ظنيين طلب الترجيح ويحتمل تقديم الأول لسبقه وعدم قبوله للنسخ اه وما ذكره من طلب الترجيح صرح به التاج السبكي في شرح المنهاج . فإن تعذر الترجيح لم يبعد التخير ولم يتعرض في المحصول لقيد قبول النسخ إلا في العلومين مع العلم بالتأخر ثم قال في محترزه فإن كان مدلولهما غير قابل للنسخ فيساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر اه وكأنه مبني على ما اعتمدته من عدم جريان الترجيح في العلومين ويستبعد التخير في صفات الله بما لا يقبل النسخ (قوله وكذلك) أي ومثل النطقين إن كانا عامين فيما تقرر من الجمع والنسخ والترجيح إن كانا خاصين (قوله أي فإن أمكن الجمع بينهما) بيان لوجه الشبه وإمكانه بصحة حمل كل واحد منهما على خلاف ما حمل عليه الآخر (قوله فيجمع) أي وجوبا لأن العمل بهما أولى من إلقاء أحدهما (قوله كما) أي كالجمع الممكن الذي في حديث الخ (قوله وهذا) أي أنه صلى الله عليه وسلم توفى أو حديث ذلك (قوله وغيرها) أي من كتب الحديث وغيرها (قوله وحديث) معطوف على حديث فرش الماء على القدمين معارض غسلهما وكل واحد منهما خاص بالنسبة للآخر لعدم تناول أحدهما الآخر وإن كانا بالنظر لذاتهما عامين لشمول غسل الرجلين ورش القدمين من كل أحد لأن المراد بالعموم هنا كما تقدم أن يشتمل أحدهما الآخر وبالحصوص أن لا يكون كذلك كما تقدم أول الباب (قوله وهما) أي القدمان في التعلين ولا شاهد في هذا (قوله وغيرها) أي من المحدثين (قوله لجمع) أي لما تعارضا وأمكن الجمع بينهما جمع بحمل أحدهما على خلاف ما حمل عليه الآخر (قوله بأن الرش في حال التجديد) بيان الجمع أي جمع بأن حمل الرش على وضوئه في حال التجديد (قوله كما في بعض الطرق) هذا تأييد للجمع بحمل الرش على التجديد . فإن قلت إن الشافعية لا يكتفون بالرش في وضوء التجديد أيضا كما هو معلوم في الفروع . قلنا الغرض التمثيل لا مكان الجمع وإن لم يقل به الشافعية أو نقول إنه جار على قول الشافعية بحمل الرش على غسل الخفيف الذي هو نية الرش أو بحمل التعلين على الحفين ويصدق الرش على أعلاهما بالرش على القدمين وهما في التعلين وعليهما فالمراد بما في بعض الطرق الاخبار عن حال الوضوء في الواقع لا بيان التخصيص التجديد (قوله وإن لم يمكن الجمع بينهما) أي لتعذره (قوله ولم يعلم التاريخ) أي بأن لم يعلم بينهما اتقارا ولا تقدم ولا تأخر في الورد عن الشارع (قوله يتوقف) أي وجوبا عن العمل بواحد منهما إلى ظهور الرجح من المرجحات السابقة فيعمل به . فإن تعذر الترجيح

نسخ المتقدم بالتأخر)
كما في آيتي عدة الوفاة
وآيتي المصبرة وقد
تقدمت الأربع
(وكذلك إن كانا
خاصين) أي فإن أمكن
الجمع بينهما يجمع كافي
حديث أنه صلى الله
عليه وسلم توفى وأغسل
رجليه وهذا مشهور
في الصحيحين وغيرها
وحديث أنه توفى ورش
الماء على قدميه وهما في
التعلين رواه النسائي
والبيهقي وغيرها فجمع
بينهما بأن الرش في حال
التجديد كما في بعض
الطرق وإن هذا وضوء
من لم يحدث فإن لم يمكن
الجمع بينهما ولم يعلم
التاريخ يتوقف فيهما
إلى ظهور مرجح
لأحدهما

لتساويهما من كل وجه خبر بينهما وهذا شامل لما يقبل النسخ وما لا يقبله كما تقدم هذا كله إذا تساوى في العموم والخصوص وإن كان أحدهما أعم من الآخر مطلقاً أو من وجه فيخص الأعم بالأخص في الأول وعموم كل بخصوص كل في الثاني كما سيأتي (قوله مثله) أي المذكور مما لم يمكن الجمع بينهما أو مثال عدم إمكان الجمع على ما تقدم في نظيره (قوله من امرأته) أي من الاستمتاع بها لأن الحل كالحرمة إذا أصيف للذوات كان معناه عرفاً ذلك كما قرر في محله ومن للابتداء أو التبويض (قوله ما فوق الأزار) هو صادق على السرة والركبة وما فوقهما من البطن والصدر وصادق على ما بين السرة والركبة بمحامل لكن فيه أنه يقتضي دخول ماتحت الركبة فيما يحرم وقد صرح الفقهاء بمحله مع استدلالهم بهذا الحديث فلعلهم قاسوه على ما فوق السرة بجماع الأمن معه من الوطء أو حملوا ما فوق الأزار على معنى ما جاوزوه وخرج عنه فيشمل جميع ماتحت الركبة وفيه نظر لأن مطلق الأزار قد يشمل جميع ماتحت الركبة لأن السنون للرجل الستر إلى أنصاف الساقين ويندب للمرأة ما يسترها أو فهموا أن الأزار كناية عن العورة لأن الأزار يتفاوت فقد يرفع عن السرة وقد لا يرفع عن الركبة أو لا يصل إليها فلا يجوز الضبط بنفسه بالفعل ويجوز أن يراد به ظاهره المجازي لما بين السرة والركبة فيكون المراد جواز الاستمتاع بما بين السرة والركبة من وراء حائل وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت «كانت إحدانا إذا كانت حائضاً فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يباشرها أمرها أن تترنم يباشرها قالت وأبكم بلك إربه» (قوله وجاء) أي في الاستمتاع بالحائض (قوله اصنعوا) أي بالمرأة الحائض وهذا الأمر للإباحة (قوله ومن جملة) أي جملة أفراد الوطء المنوع الوطء فوق الأزار الجائر بمفهوم حديث الأول (قوله فتعارض فيه) ووجه التعارض أن قوله عليه السلام في الحديث الأول ما فوق الأزار صادق على الوطء فوق الأزار فيقتضي أن الوطء فوق الأزار جائز وقوله عليه السلام في هذا الحديث إلا النكاح الشامل للنكاح فوق الأزار قاض بعدم جواز تعارض فيه ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقفوا عن العمل بواحد منهما إلى أن ظهر المرجح وهو الاحتياط عند بعض وأصالة الحل عند بعض ولذا قال فرجع بعضهم إلخ (قوله احتياطاً) أي لأن العمل بمقتضاها يخلص من المحذور يقينا بخلاف العمل بمقتضى الحل فإنه لا يخلص لاحتمال الحرمة في الواقع فيقع فيها (قوله لأنه الأصل في النكحة) أي فيستحب عند الشك في التحريم. قال بعض العلماء هنا مانعه وما ذكره الشارح من الخلاف سهو منه، فإن ما فوق الأزار يجوز الاستمتاع به بإتفاق العلماء قاله النووي في شرح مسلم بل حكى جماعة كثيرة الإجماع عليه نعم التعارض في الحديثين المذكورين في الاستمتاع بغير الوطء فيما تحت الأزار، فإن الحديث الأول يحرمه والثاني يجوزه فرجع بعضهم كالشافعية تحريمه احتياطاً وبعضهم كالحنفية حلّه لأنه الأصل في النكحة كذا في الحاشية اهـ. أقول إن ما ذكره الشارح هو الصواب ولا ينفيه ما نقله من الاتفاق على جواز الاستمتاع بما فوق الأزار لأنه في الاستمتاع بغير الوطء وما ذكره الشارح من الخلاف في الاستمتاع بالوطء فوق الأزار وفيه خلاف. قال في التحفة: فقول النبي صلى الله عليه وسلم «لأنك ما فوق الأزار» كناية عن السرة والركبة وعما فوقهما مطلقاً أي بوطء أو غيره وعما بينهما بمحامل في غير الوطء اهـ وفرق بين الوطء والاستمتاع فاعتراضه ليس في محله وكأنه توهم أن الاتفاق على جواز الاستمتاع فوق الأزار يستلزم الاتفاق على جواز الوطء فوق الأزار وليس كذلك كما علم من كلام ابن حجر حيث قال وعما بينهما بمحامل في غير الوطء: أي أمافيه فيحرم قال سم في كون هذين الحديثين من التظنين الخاصين بحث بل هما من القسم الرابع وهو أن يكون كل منهما علماً من وجه وخلصاً من وجه

مثله ما جاء أنه صلى الله عليه وسلم سئل عما يحل للرجل من امرأته وهي حائض، فقال ما فوق الأزار رواه أبو داود وجاء أنه قال «اصنعوا كل شيء إلا النكاح» أي الوطء رواه مسلم ومن جملة الوطء فيما فوق الأزار فتعارض فيه فرجع بعضهم احتياطاً وبعضهم الحل لأنه الأصل في النكحة

كما يترك بالتأمل له ووجهه أن قوله عليه السلام «ما فوق الأزار» فيه عموم من جهة كونه بالوطء وغيره وخصوص من جهة عدم شموله لما تحته فيفيد عموم جواز التمتع بما فوق الأزار مطلقا بوطء وغيره وأن قوله عليه السلام «اصنعوا كل شيء إلا النكاح» فيه عموم كونه فوق الأزار وتحتة وخصوص كونه بغير النكاح فيفيد عموم جواز التمتع بغير النكاح سواء كان فوق الأزار وتحتة وسيأتي أنه إذا كان بين النطقين عموم وخصوص من وجه يخص عموم كل بخصوص كل فيخصص عموم الحديث الأول وهو جواز التمتع بما فوق الأزار بوطء وبغيره بخصوص الحديث الثاني وهو التمتع بغير الوطء ويخصص عموم الحديث الثاني وهو جواز التمتع فوق الأزار أو تحتة بغير النكاح بخصوص الحديث الأول وهو ما فوق الأزار فقط وقال ابن حجر لانسلم كون هذين الحديثين من باب العموم والخصوص بل من باب إن ذكر بعض أفراد العام لا يخصه. ويانه أن قوله عليه السلام «لك ما فوق الأزار» عام لصدقه على جواز التمتع بالوطء وبغيره إذا كان فوق الأزار وقوله عليه السلام «اصنعوا كل شيء إلا النكاح» فيه خصوص وهو جواز التمتع بغير الوطء وهو من أفراد عموم الحديث الأول فلا يخصه بل يبقى الحديث الأول على عمومته من جواز الوطء فوق الأزار فيعارضه الحديث الثاني وهو جواز غير الوطء وهو بمعنى عدم جواز الوطء فرجح بعضهم الأول وبعضهم الثاني وتنازع فيه مع بما يخرجنا عن الاختصار، والانصاف أنه يجوز أن يكون من باب التخصيص وأن يكون من باب التعارض والله أعلم بالصواب (قوله وإن علم التاريخ الخ) وانظر محل عطفه فإن عطف على قوله فإن لم يمكن الجمع اقتضى أنه إن علم التاريخ نسخ المتقدم بالتأخر وإن أمكن الجمع بينهما لأنه لا بد من تغير التعاطفين وليس كذلك لما مر من أنه إن أمكن الجمع جمع وإن عطف على ولم يعلم التاريخ كما هو التبادر وهو قيد لما قبله لزم أن تكون الجملة الشرطية حالية وهو لا يجوز ولو قال أو علم التاريخ بأو يدل إن كان ظاهرا ثم ظهر أنه معطوف على قوله فإن أمكن الجمع أي إن تعارض الخاصان فإن علم التاريخ نسخ المتقدم بالتأخر فيكون من جملة تفصيل تعارض الخاصين ولو قال فإن كانا خاصين فإن علم تأخر تاريخ أحدهما على الآخر نسخ المتقدم بالتأخر وإن لم يعلم فإن علم تقارنهما تخير المجتهد بينهما وإن لم يعلم أصلا فإن أمكن الجمع جمع أو الترجيح رجح وإلا يتوقف عن العمل بهما ويرجع إلى غيرها لكان أحسن سبكا وأحوى جمعا للأقسام. ولا يخفى من نظيره المار أن علم التاريخ صادق بعلم التقدم والتأخر وهو الذي ينسخ فيه المتقدم بالتأخر وصادق بما علم تقارنهما في الورود عن الشارع فيتخير الناظر بينهما في العمل إن تعذر الجمع بينهما والترجيح والإوجب الممكن فإن أمكننا قدم الجمع على ما تقدم بيانه (قوله نسخ المتقدم) جواب إن على تقدير أن المراد بعلم التاريخ علم التقدم والتأخر لا علم التقارن كما هو ظاهر من نظيره المتقدم (قوله في حديث زيارة القبور) وهو قوله عليه أفضل الصلاة والسلام «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» فإنه علم من صريح الحديث تقدم النهي على أمر التذنب (قوله وإن كان أحدهما عاما الخ) هذا القسم الثالث من الأقسام الأربعة في هذا القسم تفصيل وهو أنه إن كان الخاص متأخرا عن وقت العمل بالعام نسخ الخاص من العام ما تعارضا فيه وإن تأخر الخاص عن العام دون وقت العمل به أو تأخر العام عن وقت العمل بالخاص أو عن الخطاب به دون وقت العمل أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما فيخصص العام بالخاص فلذا قال المصنف فيخصص العام بالخاص فعلم أن قوله فيخصص الخ في غير ما إذا كان الخاص متأخرا عن وقت العمل بالعام من بقية الصور المتقدمة أما فيه فقد تقدم آتفا أنه ينسخ

وإن علم التاريخ نسخ
المتقدم بالتأخر كما تقدم
في حديث زيارة القبور
(وإن كان أحدهما عاما
والآخر خاصا)

الخاص من العام ما تعارض فيه (قوله فيخص العام بالخاص) أى بأن يقصر على ما عدا أفراد الخاص (قوله فيما سقت الخ) بدل من حيث وللراد بملحقه الفم أو الزرع الشامل لحمة أوسق وما دونها فلفظ ما عام (قوله العشر) مبتدأ مؤخر أى يجب فيه إخراج عشر ما يخرج منه لمستحقه المعروفين بخص وقصر على خمسة أوسق وأخرج ما دونها عن حكمه بحديث الصحيحين الآتى آخا (قوله بحديثهما) أى الصحيحين (قوله ليس فيما الخ) بدل من حديثهما فهذا الحديث قصر وجوب الزكاة على خمسة أوسق فصاعدا دون الأقل منها والحديث الأول مهم الوجوب في خمسة أوسق ودونها وخصص الثانى الأول لما تقدم أن الخاص إذا تأخر عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقا أى عن وقت الخطاب بالخاص أو عن وقت العمل به أو تقارنا أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام والحديث الثانى هنا متأخر عن الأول في الخطاب به فيخصه (قوله علما من وجه) أى عاما باعتبار جهة (قوله خاصا من وجه) أى خاصا باعتبار جهة أخرى (قوله فيخص) جواب الشرط . فان قلت كان حقه أن لا يقرن بالفاء لأنه لا يقرن الجواب بالفاء إلا إذا لم يصلح لأن يكون فعل شرط كما قاله ابن مالك : وقرن بها حتما جوابا لوجمل شرطا لأن أو غيرها لم ينجل

وهذا صالح لأن يكون فعل شرط فلا يقرن بالفاء . قلنا إن عدم صلاحه فعل شرط شرط لوجوب الاقتران وذلك لا ينافى جواز الاقتران بالفاء عند صلاحه فعل شرط قال ابن عقيل فان كان الجواب يصلح أن يكون شرطا كالضارع الذى ليس منغيا بما ولا بلن ولا مقرونا بحرف التنفيس ولا بقدر وكالماضى التصرف غير للقرون بقدر لم يجب اقترانه بالفاء نحو إن جاء زيد بجى عمرو اه بل إن كان مضارعا مجردا أو منغيا بلا أول جز اقترانه بها كما صرح به ابن النازم وإن كان ماضيا متصرفا مجردا من قد وما فعلى ثلاثة أضرب فان كان مستقبل المعنى ولم يقصد به وعدا ووعيدا امتنع قرنه بالفاء كإن قام زيد قام عمرو أو ماضيا لفظا ومعنى وجبت فيه الفاء على تقدير قد كإن كان قبضه الخ فان قصد بالمستقبل وعدا ووعيدا جز قرنه بالفاء على تقدير قد إجراء له مجرى الماضى معنى مبالغة في تحقق وقوعه نحو - من جاء بالبينة فكبت - اه خضرى باختصار (قوله بخصوص الآخر) وذلك بأن تقصر عموم كل على ما عدا خصوص كل (قوله بأن يمكن ذلك) الباء سببية أى إن تخصيص عموم كل بخصوص الآخر بسبب إمكان ذلك أى التخصيص بحيث يزول التعارض بينهما تقارنا في الوجود أو تأخر أحدهما عن الآخر لكن قيل ما تقدم في العام والخاص أنه لو تأخر أحدهما عن وقت العمل بالآخر كان خصومه ناسخا لما عرضه من الآخر قاله سم هذا إذا أمكن التخصيص وإلا فسيأتى ، وقوله مثله أى مثال ما كان بين النطقين عموم وخصوص من وجه (قوله قلتين) وهما خمسمائة رطل بنداوى تقريبا في الأصح كما يعلم بسطه في الفروع (قوله لا ينجس) أى سواء تغيرت أوصافه أم لا وفي رواية لم يحمل الحث أى لم يقبله وفي رواية لم ينجس (قوله إلا ما غلب) أى إلا الشئ الذى غلب ريحه أو طعمه أولونه على مثله من ريح الماء وطعمه ولونه بأن ظهر أحد أوصاف ذلك الشئ في الماء حسا أو تقديرا كما يعلم من الفروع (قوله خاص بالقتلين) أى لا يشمل ما دونهما لتقييده بالشرط المذكور (قوله عام في التغير وغيره) أى يصدق الماء عليهما (قوله والثانى خاص بالتغير) أى والماء في الحديث الثانى باعتبار الاستثناء خاص بالتغير أى إن الماء المحكوم عليه بأنه لا ينجسه شئ عام في القلتين وغيرها باعتبار الاستثناء خاص بالتغير فمن جهة الستنى منه عام ومن جهة الستنى خاص . والحاصل أن بين الحديثين عموما وخصوصا من وجه وبيانه أن في الماء في الحديث الأول عموما من جهة شموله للتغير وغيره وخصوصا من جهة اشتراط كونه قلتين

فيخص العام بالخاص
كتخصيص حديث
الصحيحين فيما سقت
الماء العشر بحديثهما
ليس فيما دون خمسة
أوسق صدقة كما تقدم
(وإن كان كل واحد
منهما علما من وجه
وخلصا من وجه فيخص
عموم كل واحد منهما
بخصوص الآخر) بأن
يمكن ذلك . مثله
حديث أبى داود وغيره
إذا بلغ الماء قلتين فإنه
لا ينجس مع حديث
ابن ماجه وغيره للماء
لا ينجسه شئ إلا
ما غلب على ريحه
وطعمه ولونه فالأول
خاص بالقتلين عام في
التغير وغيره والثانى
خاص بالتغير عام في
القتلين وما دونهما
نفس

فاقتضى الحكم طهارته ببلوغه قلتين سواء تغير أولا وفي الحديث الثاني عموما من جهة شمول الماء المستثنى منه للقلتين والأقل منهما وخصوص من جهة للتغير المستثنى فاقتضى الحكم نجاسة الماء ببلغ قلتين أولا إذا تغير فتعارض ذلك لأن مقتضى الحديث الأول أنه لا ينجس ببلوغه قلتين تغير أولا وينجس إن لم يبلغهما وإن لم يتغير ومقتضى الحديث الثاني أنه ينجس بتغيره ببلغ قلتين أولا فخصنا عموم الحديث الأول وهو كونه متغيرا أولا بخصوص الحديث الثاني وهو نجاسة المتغير بأن قصرنا الحكم بعدم حمل النجاسة في القلتين على غير المتغير فيصير المراد من الحديث الأول إذا بلغ الماء قلتين ولم يتغير فإنه لا ينجس وخصنا عموم الحديث الثاني وهو كون الماء فيه قلتين أولا بخصوص الأول وهو كونه قلتين بأن قصرناه على القلتين لأن مادونهما ينجس مطلقا تغير أولا بمفهوم الحديث الأول من غير معارض فيصير معنى الحديث الثاني بعد التخصيص الماء الذي بلغ قلتين لا ينجس إلا ما غلب الخ أي إلا المتغير أحد أوصافه (قوله عموم الأول) أي شموله لأفراد المتغير وغيره (قوله بخصوص الثاني) وهو الماء المتغير في الحديث الثاني بأن أخرج من عموم الأول المتغير وقصر حكمه وهو طهارة القلتين على غير المتغير (قوله حتى يحكم) بالرفع على جعل الحق تفرعية والنصب على إضمار أن بعدها متعلق بخص أي خص لأجل أن الحكم الخ (قوله بالتغير) أي الذي هو خصوص الحديث الثاني فإنه أفاد نجاسة الماء مطلقا عند تغيره من غير معارضة للأول الدال على عدم نجس الماء إذا بلغ قلتين لقصره على غير المتغير (قوله وخص عموم الثاني) وهو لفظ الماء في الحديث الثاني الشامل للقلتين ومادونهما أي قصر على القلتين وأخرج منه مادونهما (قوله بخصوص الأول) وهو كونه قلتين فينجس مادونهما بمجرد الملاقة (قوله حتى يحكم) بالرفع والنصب نظير ما تقدم (قوله وإن لم يتغير) أي لمفهوم تخصيص عدم تحمل النجاسة بالقلتين المفيد لتحمل مادونهما في الحديث الأول فيصير معنى الحديث الثاني بعد التخصيص الماء لا ينجسه شيء إذا لم يتغير وبلغ قلتين فخرج بقوله لم يتغير المتغير فإنه ينجس مطلقا ببلغ قلتين أولا وبقوله وبلغ قلتين ما إذا لم يبلغ قلتين فإنه ينجسه شيء تغير أولا . فان قلت إن الاستثناء في الحديث الثاني ضعيف كما قاله جمع من الحفاظ كاليهقي والنووي فلا يصلح أن يكون الحديث الثاني مثالا لأنه حينئذ أعم مطلقا من الحديث الأول لأنه يصير معناه حينئذ الماء لا ينجسه شيء سواء بلغ قلتين أولا تغيرا أولا . وأجيب بأن المقصود مجرد التمثيل وإن كان ضعيفا على أنه نقل الاجماع على معنى هذا الاستثناء أي حيث لا يلقى النجس الماء (قوله فإن لم يمكن تخصيص الخ) هذا مقابل لقوله بأن يمكن تخصيص وعدم إمكان التخصيص بأن لم يندفع التعارض بالتخصيص (قوله احتيج إلى الترجيح) أي في العمل بأحدهما فيما تعارضا فيه لتوقف العمل بأحدهما إليه لتعادلهما وقالت الحنفية المتأخر ناسخا للتقديم أي لما تعارضا فيه من العام وإنما لم يجعلوه مخصصا لأنهم يشترطون في المخصص المقارنة قاله شيخ الاسلام (قوله فيما تعارضا فيه) أي بالنسبة له بمرجح من المرجحات المتقدم بعضها سواء تقارنا في الوجود أو تأخر أحدهما عن الآخر وهذا شامل لما إذا علم التاريخ مع تأخر أحدهما عن وقت العمل بالآخر . ولقاتل أن يقول يفي حينئذ نسخ المتقدم بالتأخر بالنسبة لحل التعارض على قياس ما تقدم البحث فيه لابن قاسم (قوله مثله) أي ما لم يمكن فيه الترجيح (قوله من بدل دينه) أي بأن اتقل عنه إلى الكفر والتباعد من قوله دينه دين الاسلام ويمكن إرادة الأعم فيشمل نحو تهود النصراني وتنصر اليهودي فإنه لا يقبل منه إلا الاسلام فإن امتنع قتل مطلقا وبعد تبليغه المؤمن إن كان له أمان على آخر وإن بذل الجزية أو طلب الأمان كما هو ظاهر أخذنا من أنه لا يقبل منه إلا الاسلام (قوله فاقترناه) أي بعد استنباطه وجوبا إن لم يقب

عموم الأول بخصوص
الثاني حتى يحكم بأن
ماء القلتين ينجس
بالتغير وخص عموم
الثاني بخصوص الأول
حتى يحكم بأن مادونهما
القلتين ينجس وإن لم
يتغير فإن لم يمكن
تخصيص عموم كلي
منهما بخصوص الآخر
احتيج إلى الترجيح
بينهما فيما تعارضا فيه
مثاله حديث البخاري
« من بدل دينه »

(قوله وحديث الصحيحين) أي البخاري ومسلم (قوله عام في النساء والرجال) أي لصالحية «من» لهما
 (قوله خاص بأهل الردة منهما) لأن تبديل الدين هو الردة (قوله عام في الحرييات والمرتدات) لصالح
 لفظ النساء لهما (قوله فتطارضا في المرتدة) لأن مقتضى الحديث الأول أنها تقتل لأنها بدلت دينها
 ومقتضى الحديث الثاني أنها لا تقتل لأنها من النساء النهى عن قتلهن ولم يندفع بتخصيص عموم كل
 بخصوص الآخر لأن عموم الأول وهو عموم من النساء والرجال إذا خصص بخصوص الثاني وهو النساء
 بأن قصر حكم الأول على غير النساء صار معنى الحديث الأول من بدل دينه من الرجال فاقتلوه
 فاقتضى أن المرتدة لا يجوز قتلها وإذا خصص عموم الثاني وهو عموم النساء المرتدات والحرييات بخصوص
 الأول وهو كونه من أهل الردة بأن قصر حكمه على غير المرتدة وهي الحرييات صار معنى الحديث
 الثاني نهى صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء غير المرتدات وهي الحرييات فاقتضى جواز قتل المرتدة
 فبقي التعارض على حاله لأن الأول بعد تخصيصه اقتضى عدم جواز قتل المرتدة والثاني بعد تخصيصه
 اقتضى جواز قتلها فلم يندفع التعارض بالتخصيص فأبقى الحديثان على عمومهما من غير تخصيص واحتج
 إلى ترجيح أحدهما وقد رجح بعضهم الخبر الأول بقيام القرينة على اختصاص الثانية بسبب وهو
 أن المقصود بالنهي حفظ حق الثامنين وهو غير موجود في المرتدة لأنها مستحقة القتل بالكفر بعد
 الإيمان قياسا على قتلها بالزنا بعد الإحصان فصل بمقتضى الحديث الأول وهو قتلها . قال الأسنوي
 بعد ذكر هذا القسم وحيث قلنا بالترجيح فلم يرجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير كما قاله في
 الحصول اهـ (قوله هل تقتل) أي المرتدة أولا تقتل جملة الاستفهام استئناف لبيان شأنها من القتل
 وعدمه التي هو محل التعارض (قوله والراجع أنها تقتل) أي لما تقدم من أن النهى في الحديث
 الثاني بسبب وهو حفظ مال الثامنين وهو غير موجود في المرتدة (قوله وأما الإجماع) عطف على قوله
 في أول الكتاب فأما أقسام الكلام فهو من جملة تفصيل ما عده من أبواب أصول الفقه . وإعلم أن
 أدلة الفقه المجمع عليها أربعة الكتاب والإجماع والسنة والتقليد فقد تقدم أحكام الكتاب وما يتعلق
 به في قوله وأما أقسام الكلام إلى هنا وهذا شروع في القسم الثاني من الأربعة وهو الإجماع
 وهو لغة يطلق على معنيين . الأول العزم يقال أجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد .
 والثاني الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا (قوله اتفاق) والراد باتفاقهم اشتراكهم في
 اعتقاد الحكم الدال عليه قولهم أو فعلهم أو تقريرهم أو التركب من هذه الأمور أو بعضها كقول
 البعض وفعل البعض على وفقه أو تقريره كذلك كما سيأتي (قوله علماء أهل العصر) أي جميعهم
 والراد بالعلماء المجتهدين اجتهدوا مطلقا (قوله العصر) أي الزمان وإنما زاده احترازا عما يرد على
 تركه من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حينئذ
 ثم المراد من علماء العصر من كانوا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج اتفاق علماء
 الشرائع السابقة فإنه لا يكون دليلا لأنه من خصائص هذه الأمة ، ولذا زاد في مرآة الأصول هذا
 التقييد ولعل المصنف إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات (قوله على حكم
 الحادثة) أي خصلة من المحصل من شأنها ولو باعتبار نوعها أو جنسها أن تحدث وتوجد من
 قول أو فعل أو غيرها وإن كان الاتفاق على أحد القولين أو الأقوال فيها قبل استقرار الخلاف بأن
 قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق سواء كان الخلاف لهم أو لمن قبلهم أما الاتفاق بعد استقراره
 بأن يمتضى بعد الخلاف زمن يعلم به أن كل قائل مصمم على قوله فهو ممتنع إن كان من غير
 المختلفين على الأصح إن طال زمن الاختلاف إذ لو انقده وجه في سقوطه لظهر المختلفين بخلاف

وحديث الصحيحين
 أنه صلى الله عليه وسلم
 نهى عن قتل النساء
 فالأول عام في الرجال
 والنساء خاص بأهل
 الردة والثاني خاص في
 النساء عام بالحرييات
 والمرتدات فتطارضا في
 المرتدة هل تقتل أم لا
 والراجع أنها تقتل
 [وأما الإجماع : فهو
 اتفاق علماء أهل
 العصر على حكم
 الحادثة]

ما إذا قصر الزمن إذ قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم وكذا إن كان منهم على ما جرى عليه جمع منهم
الآمدى بناء على أنه لا يشترط اقتراف العصر فإن اشترط جز الاتفاق مطلقا وفي شرح المختصر
للتاج السبكي أنه الأصح عند أصحابنا وعزاء المصنف إلى الشافعي رضي الله عنه ونقله ابن برهان وغيره
عن نسه وقال السنجي إنه أصح أقواله خلافا لجمع منهم الاطام الرازي وأتباعه ورجحه النووي رحمه
الله في شرح مسلم حيث قال يجوز الاتفاق بعد استقرار الخلاف إن كان الاختلاف منهم وسيأتي
في كلام الشارح إشارة إلى أنه لا ينتقد الإجماع في حياته صلى الله عليه وسلم فثبتت بزيادة التعريف
قيد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم (قوله فلا يعتبر وفاق العوام لهم) أي للعلماء هذا تفريع على
التعريف حيث قيد الاتفاق بعلماء العصر أي المجتهدين والمراد بالعوام غير المجتهدين فلا يكون
اتفاقهم دليلا قطعا لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم (قوله ونفى) أي معاصر علماء
الأصول (قوله بالعلماء) أي الواقع في حد الإجماع الشرعي (قوله الفقهاء) أي المجتهدين (قوله فلا يعتبر
موافقة الأصوليين) أي غير المجتهدين وكذا الفقهاء غير المجتهدين وقيل يعتبر وفاق الأصولي في الفروع
لتوقف استنباطها على الأصول والصحيح النع لأنه عامي (قوله ونفى بالحادثة) أي المذكورة في الحد
(قوله الشرعية) أي المنسوبة إلى الشرع لأخذ حكمها منه ولو بطريق القياس من حيث إنها شرعية
وخرج بالشرعية الطبية كالسقمونيا مسهل فإنها تفرك بالتجربة والدينية غير الشرعية لأن
إدراكها إما بالحس ماضيا كأحوال الصحابة أو مستقبلا كأحوال الآخرة وأشرط الساعة فالاعتدال
في ذلك على النقل لا الإجماع من حيث هو وإنما بالعقل فإن حصل اليقين به فالاعتدال عليه وإلا فمن
قبل الدينيات التي يحصل بالإجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من
الاعتقادات (قوله لأنها) أي الحادثة الشرعية (قوله محل نظر الفقهاء) أي من حيث إنهم فقهاء
وإلا فقد ينظرون في غير الشرعية من الحوادث لتفننهم في فنونها (قوله بخلاف النوعية) أي
الحوادث المنسوبة إلى الله لأخذ حكمها منها من حيث إنها لنوعية (قوله مثلاً) أي حالة كون
النوعية مثلاً لأن غير النوعية بماعدا الشرعية كالنوعية في عدم تعلق نظر الفقهاء بها (قوله فأما
بجمع فيها) الفاء تعليلية أي إنما كانت مخالفة للشرعية لأن الذي يجمع فيها علماء اللغة (قوله
فيها) أي في شأنها وبسببها أي على حكمها (قوله علماء اللغة) أي من حيث إنهم علماء اللغة فأما
محل نظرهم من تلك الحيثية كما أن كلا من العقلية والدينية مثلاً لا يختص الإجماع فيها بالفقهاء
وما ذكره من أن الحادثة محل نظر الفقهاء لا ينافيه ما تقدم من أن النظر هو الفكر في حال
المنظور فيه فمحل هو حال المنظور فيه لانفس المنظور فيه كالحادثة لأن النظر في الشيء يصدق
بالنظر في أحواله أو لأن الحادثة محل النظر أيضا فإنه اعتبر في النظر الانتقال من المنظور فيه إلى
أحواله ثم من أحواله إلى المطلوب أو لأن التقدير لأن أحوالها محل نظر الفقهاء فهي على حذف
مضاف وخرج بعلماء العصر بعضهم قل أو أكثر وقد يستبعد ما اقتضاه إطلاقهم من أنه لو لم يكن
في العصر إلا ثلاثة مثلاً كان اتفاقهم إجماعاً محتجاً به بخلاف ما لو كان فيه ألف مثلاً واتفقوا إلا واحداً
وبخلاف قول المجتهد الواحد وفعله مثلاً إذا لم يكن في العصر غيره لاتقاء الاتفاق منه إذ لا يتصور
من أقل من اثنين فلا يكون إجماعاً وهل يحتج به قولان حكاهما الآمدى وابن الحاجب بلا ترجيح
وصرح الامام وأتباعه بأنه حجة واختار في جمع الجوامع أنه غير حجة وشمل علماء العصر عدد التواتر
وغيره وإن خالف المصنف فشرط فيها عدد التواتر والعدالة وغيره وهو الصحيح لا يشترط العدالة في
الاجتهاد بناء على أنها ليست ركناً في الاجتهاد (قوله وإجماع هذه الأمة حجة) أي قطعية عقلاً لأنهم

فلا يعتبر وفاق العوام
لهم (ونفى بالعلماء
الفقهاء) فلا يعتبر
موافقة الأصوليين لهم
(ونفى بالحادثة الحادثة
الشرعية) لأنها محل
نظر الفقهاء بخلاف
النوعية مثلاً فأما
بجمع فيها علماء اللغة
(وإجماع هذه الأمة
حجة)

لولا يكن حجة قطعية لما أجمعوا على تقديمه على القاطع وهم قد أجمعوا على تقديمه على القاطع ولولا
تسكن قطعية لعارض هذا الإجماع إجماعهم على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة
لما يلزم على كونه غير قطعي تقديم غير القطعي على القطعي ونقلنا أن الأحاديث القاطعة قد دلت على
أن شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية إلى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على إجماعهم بأن اتفقوا
على الخطأ أو اختلفوا وخرج الحق عن أقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب القول بأن
إجماعهم صواب كرامة من الله وصيانة لهذا الدين وأيضاً قوله تعالى - اليوم أكملت لكم دينكم
وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً - دلت على أن شريعته كاملة فلو لم يكن للجهندين
ولاية استنباط الأحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح لبقيت مهمة فلا يكون الدين كاملاً
ولو أمكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسداً لا كاملاً ولا يتأفيه ثبوت لا أدري من البعض لجواز
دراية الآخر وقوله عليه الصلاة والسلام « لن تجتمع أمتي على ضلالة » كما ذكره الشارح (قوله
دون غيرها) أي غير هذه الأمة من الأمم أي إن اتفاقهم على حكم الحادثة ليس حجة في حق أحد
من هذه الأمة كما قاله في شرح جمع الجوامع ثم قال وقيل إنه حجة بناء على أن شرعهم شرع لنا .
قال الزركشي لم يبينوا أن الخلاف في كونه حجة أم هو عندنا أو عندهم ويحتمل أنه عندنا وهو فرع
كونه حجة عندهم ويكون مفرعاً على أن شرع من قبلنا شرع لنا انتهى . لكن قد عرفت فيما
تقدم أن كون الإجماع حجة من خصوصية أمة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصح هذا القيل (قوله
لقوله صلى الله عليه وسلم الخ) هذا دليل على حجة الإجماع (قوله على ضلالة) أي باطل ولو بحسب
الواقع دون اعتقادهم كالموت التبادر من السياق . فالمنع أنه لا يقع اجتماعهم على باطل لا حمداً ولا خطاً
(قوله وغيره) أي كآبي داود وهذا اللفظ للترمذي وفي سنده ضعف لكن أخرج له الحاكم شواهد
لنفي الضلالة عن اجتماعهم المستلزم حقيقته فيكون حجة ولفظ أبي داود « إن الله أجركم من ثلاث
خصال : أن لا يدعو عليكم نبيكم قهلسكوا ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن
لا تجتمعوا على ضلالة » وإضافة الأمة إليه صلى الله عليه وسلم تشر باخراج غيرهم عن هذا الحكم
لأن تخصيص النبي بالذكر مما يشر بنبي غيره كواقع في كلام الأئمة وهذا غير مفهوم الأصولي (قوله
والشرع ورد بصحة هذه الأمة) هذه جملة مستأنفة استئنافاً بيانياً لبيان عصمة هذه الأمة عن الاجتماع
على الخطأ فكان سائلاً فقال له حيث كان هذا الحديث دالا على عدم اجتماعهم على الخطأ
فهل هم معصومون عن الخطأ أولاً . فأجبت فقال والشرع الخ والرد اجتمع من يحتج باتفاقهم كما
يحل عليه ما تقدم أن اتفاق غيرهم لا يحتج به وأنه لا تتوقف الحجية على موافقتهم ولا يفي عن هذا
إثبات حجية اتفاقهم إذ لا يلزم من الحجية العصمة فإن قول المجتهد الواحد حجة على مقفيه مع عدم
عصمته والعصمة عند أهل السنة أن لا يخلق الله سبحانه وتعالى فيهم ذنباً وعند الحكماء ملكة تمنع
الفجور ويسح تفسيرها على طريق أهل السنة بالملكة المذكورة مع إرادة أنها ملكة أي كيفية
يخلقها الله سبحانه وتعالى فمنع الفجور بطريق جرى العادة لكن يفني أن للرد بها هنا أن لا يقع
منهم اجتماع على الباطل وإن لم يكن ذنباً لجهلهم به بدليل استدلاله بالحديث فإنه نفي اجتماعهم على
الضلالة وهي أعم من الذنب وهل للرد بعدم وقوع الاجتماع عدم وقوع الاجتماع على اعتقاد الباطل
أو على العمل به أو على أي واحد منهما فيه نظر والثالث أقرب لظاهر الحديث وسياق الاستدلال
بمنع الاعتصام على الثاني (قوله لهذا الحديث) علة لكون الشرع ورد بالعصمة أي إنما كان
الشرع ورد بعصمة هذه الأمة لهذا الحديث وإنما كان هذا الحديث دالا على عصمة هذه الأمة

هون تفسيرها قوله
صلى الله عليه وسلم
لا تجتمع أمتي على
ضلالة) رواه الترمذي
وغیره (والشرع ورد
بعصمة هذه الأمة)
لهذا الحديث ونحوه

لأن فيه إخبار النبي بعدم اجتاعهم على ضلالة وكل من أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بعدم اجتاعهم على ضلالة فهم معصومون من الاجتاع على ضلالة وإلا لزم الكذب في خبر الرسول وهو محال ولا يصح أن يكون علة لورود الشرع بها لأن ورود الشرع الصمة ليس لأجل هذا الحديث حتى إنه لو لم يكن هذا الحديث ونحوه لم يرد الشرع بها ولا علة لقوله بصمة هذه الأمة لأنه ليس بحكم والعلل لا تكون إلا للأحكام فتأمل فانه دقيق وفي نسخة كهذا الحديث بالكاف فيكون مثالا لما لورد الشرع به (قوله والاجماع حجة على العصر الثاني) استئناف يبانى كائن سائلا سأل المصنف وقال له لما أثبت أن الاجماع حجة فهل هو حجة في كل عصر . فأجلب وقال والاجماع حجة على العصر الثاني ويحتمل أن المراد بالعصر الزمان فيكون في كلامه حذف مضاف ، التقدير أهل العصر الثاني ويحتمل أن المراد أهل العصر وتفسيره بمن في قوله ومن بعده وإفراد الضمير نظرا للفظ العصر يدل على الاحتمال الثاني والمراد بالثاني الثاني بالنسبة لعصر الاجتهاد وانظر ما المراد بكون الاجماع حجة على العصر الثاني دون عصر الاجماع . فانه قيل إن المراد به أنه لا يحتج به على الجميع ولاعوام أهل ذلك العصر ضمير صحيح لأنهم حيث أجمعوا على شيء كان حجة عليهم لأن إقرار الشخص حجة على نفسه وإن قيل إن المراد أنه لا يحتج به على من اجتهد في ذلك العصر بعد انعقاد الاجماع نفاها ما يأتي من عدم اشتراط انقراض أهل الاجماع في حجيته فانه يفيد أنه يحتج به في عصرهم وقبل انقراضهم ولو على المجتهدين إلا أن يجب أن المراد بأهل العصر الثاني من طرأ بعد الاجماع من المجتهدين وغيرهم وأما أهل عصر الاجماع فيحتجون به أيضا لأنهم إما المجمعون أو العوام أما كونه حجة على الجميع فلا قرارم به وإقرار الشخص حجة عليه وأما كونه حجة على العوام فلو جوب التقليد عليهم وهذا مبنى على عدم اشتراط انقراض أهل الاجماع وأما على القول باشتراطه فالمراد بالعصر الثاني ومن بعده الحادثون بعد انقراض أهل الاجماع (قوله ومن بعده) أي بعد العصر الثاني إلى آخر الأزمان والمراد بكون الاجماع حجة على من ذكر وجوب الأخذ به وامتناع مخالفته على المجتهدين والمقلدين لعدم جواز خرق الاجماع ودخل فيه السكوتي الآتي بيانه ، نعم الاجماع السكوتي تجوز مخالفته أي يعارض صحيح لا بمجرد التنهي ويحرم خرقه ويكفر مطلقا جاحده إن كان معلوما من الدين بالضرورة وكذا المشهور المنصوص بكفر جاحده في الأصح وفي غير المنصوص من المشهور تردد . قيل نعم وقيل لا ، ولا يكفر جاحد الحنفى ولو منصوصا أما إحداث دليل لحكم أو تأويل لدليل أو علة لحكم غير ما ذكره من الدليل والتأويل والعللة فيجوز لجواز تعدد المذكورات (قوله في أي عصر كان) أي حال كون الاجماع واقعا في أي عصر كان من العصور فانه يحتج به على من بعده (قوله من عصر الصحابة) أي وابتداء ذلك العصر الذي يتعد فيه الاجماع عصر الصحابة دون ما قبلهم والمراد بعصر الصحابة الكائن بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لما تقدم من عدم انعقاد الاجماع في حياته لا مكان الرجوع إليه صلى الله عليه وسلم الذي فيه العلم اليقين (قوله ومن بعدهم) أي وعصرهم من بعدهم إلى آخر الزمان خلاف لمن خصه بعصر الصحابة ولا يخفى مغايرة هذه المسألة لما قبلها فان مضمون هذه المسألة أن انعقاده لا يختص بعصر الصحابة بل يتعد فيما بعده أيضا ومضمون ما قبلها أنه إذا انعقد في عصر كان حجة فيما بعده فلا يتوهم استدراك قول الشارح السابق ومن بعده مع قول المصنف وفي أي عصر كان . واعلم أن التابى المجتهد وقت اتفاق الصحابة معتبر معهم لأنه من مجتهد الأمة في عصر فان نشأ بعد بأن لم يصير التابى مجتهدا إلا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف في انقراض العصر فان اشترط اعتباره والا وهو الصحيح فلا فاعلم من التعريف أن إجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت وهم فاطمة وعلي

(والاجماع حجة على
العصر الثاني) ومن
بعده (وفي أي عصر
كان) من عصر الصحابة
ومن بعده (ولا يشترط

والحسن والحسين والخلفاء الأربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل البصرة والكوفة غير حجة لأنه اتفاق بعض مجتهد الأمة لا كلهم (قوله في حجيته) أي في كونه حجة على أهل عصره وغيرهم سواء النكوي وغيره. فإن قلت حمل الشارح الخلاف هنا في حجية الاجماع بخلافه ما في شرح جمع الجوامع له كغيره من جملة في انعقاده وما سيأتي له هنا من قوله يعتبر في انعقاد الاجماع. قلنا لا مخالفة للتلازم بين عدم توقف حجته على الانقراض وعدم توقف الانعقاد عليه إذ يلزم من الأول الثاني وبالعكس. فإن قلت ما وجه العدول هنا عما هناك. قلنا وجهه الإشارة إلى صحة كل من الأمرين، نعم القائلون باشتراط الانقراض قائلون بحجية الاجماع قبله لكن لو رجع راجع أو خالف مخالف كان ذلك قادحاً في الاجماع فاشتراط الانقراض في الحقيقة إنما هو لاستقرار حجته واستقرار انعقاده لأصلها (قوله انقراض العصر) أي عصر المجتهدين أي فلا يشترط في انعقاده ولا في حجته انقراض أهل عصر الاجماع (قوله بأن يموت أهل) أي أهل الاجماع أو أهل العصر وهذا تصوير للانقراض (قوله على الصحيح) متعلق بقوله لا يشترط وسيأتي مقابله (قوله لسكوت أدلة الحجة) تعليل لعدم الاشتراط أي إنما لم يشترط في حجية الاجماع انقراض أهل عصر الاجماع لأن من قال بحجية الاجماع ساكت عن اشتراط الانقراض فلو كان شرطاً لاشتراطه فيها واللازم باطل لعدم اشتراطهم فيبطل المزوم وهو الاشتراط ضمير عنه يعود على الاشتراط فلو اتفقوا ولو صيغنا حيث كانوا مجتهدين كما هو الغرض لم يجز لأحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع (قوله وقيل يشترط) أي انقراض العصر وعليه ابن فورك وأحمد وسليم الرازي (قوله لجواز الخ) أي فبرجع عنه جوازاً بل وجوباً ولأن الاجماع باستقرار الآراء وهو بالانقراض إذ قبله وقت التأمل ولأن احتمال رجوع الكل أو البعض يناق الاستقرار ولأن ابتداء الانعقاد برأى الكل فكذا بقاءه لأن كرامة الحجة وصف الاجماع فلا يبق مع رجوع البعض. والجواب عن الأول أن الانعقاد إذا تقرر مضى وقت التأمل وعن الثاني بأن توهم الدافع ليس دافعاً فكيف يكون رافعاً وعن الثالث أن فيه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (قوله وأجيب بأنه الخ) أي إنما يصح هذا الاستدلال لو جاز له الرجوع عنه لكنه ممنوع لأنه لا يجوز له الرجوع عنه لاجتماعهم عليه المانع من اتباع غيره بالأدلة المطلقة على حجته (قوله لاجتماعهم عليه) أي على عدم جواز الرجوع وعبارته في شرح جمع الجوامع. وأجيب بمنع جواز الرجوع للاجماع عليه اه. فعمل أن الجواب بالمنع وأورده هنا في صورة الدعوى وما ذكره في حيزه سند له لكن فيه أن هذا السند وهو قوله لاجتماعهم على عدم جواز الرجوع متوقف على ثبوت محل النزاع وهو عدم اشتراط انقراض العصر للتوقف على ثبوت عدم جواز رجوعهم الذي هو المدعى فلزم من ذلك الدور ولو أورده على صورة المنع لخلص من هذا بأن يقول إن استدلالكم على اشتراط الانقراض بجواز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده ممنوع لاجتماعكم وإقراركم على عدم جواز الرجوع عن الاجماع فتجوز لكم الرجوع يناق إجماعكم على عدم جواز الرجوع ثم هذا الدليل الذي ذكره الشارح للثاني مع جوابه يفيد أن الخلاف في الانقراض وعدمه في علماء العصر لا العوام وهو الصحيح لأن العوام كانت تقدم لأعبره بخلافهم (قوله شرط) أي في حجية الاجماع وهذا مقابل الصحيح (قوله يعتبر) يقرأ بالخزم على أنه جواب الشرط أو بالرفع على أنه دليل الجواب عند سيبويه أو نفس الجواب على إضمار الفاء عند الكوفيين أو لا على إضمار شيء وإما لم يجز لفظه لضعف الشرط بعدم عمله في فعله قال ابن مالك :

في حجته انقراض العصر بأن يموت أهله على الصحيح لسكوت أهل أدلة الحجة عنه. وقيل يشترط لجواز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده فيرجع عنه. وأجيب بأنه لا يجوز له الرجوع عنه لاجتماعهم عليه (فان قلنا إن انقراض العصر شرط يعتبر)

وبعد ماض رفعك الجزاحسن ورفضه بعد مضارع وهن

(قوله في انعقاد الاجماع) أى فى استمراره لأن أصل الانعقاد حاصل بمجرد الاجماع (قوله من الخ) نائب فاعل يعتبر وضير فى حياتهم راجع للجمعين (قوله وصار من أهل الاجتهاد) وإنما اعتبر معهم لأنه صار من مجتهد الأمة حينئذ وإذا خالف لم ينعتد إجماعهم على هذا القول المقابل للصحيح على ما صر (قوله ولم) أى الجمعيين الشامل لمن ولد فى حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد (قوله هذا القول) أى المقابل للصحيح (قوله أن يرجعوا) أى إلى ما ينافى إجماعهم لعدم استقرار الاجماع فى حياتهم لا يمكن اطلاعهم على ما ينافى إجماعهم وأما على القول الأصح لا يجوز لهم الرجوع لاستقراره وعلم من التعريف أنه لا يشترط فى الجمعيين عدد التواتر لصدق علماء أهل العصر على ما دون عدد التواتر وخالف المصنف فى بعض كتبه فشرط ذلك نظرا للعادة وأنه لو لم يكن فى العصر إلا مجتهد واحد لم ينعتد به إذ أهل ما يصدق به الاتفاق اثنان وهل يحتاج به أولا والمختار الثانى لاتقاء الاجماع وقيل يحتاج به وإن لم يكن إجماعا لأخصار الاجتهاد فيه وأنه لا يشترط تمادى زمان الاجماع لصدق تعريفه مع انقضاء التمهيد كأن مات الجمعون عقبه بخرور السقف خلافا للمصنف فى الاجماع الظنى ليستقر الرأى عليه كالقطعى وأنه قد يكون عن قياس لأن الاجماع لا بد له من مستند وهو لم يقيد به وأن اتفاقهم على أحد القولين لم قبل استقرار الخلاف جائز ولو كان الاتفاق من الحادث بعدم بأن ماتوا ونفأ بعدم غيرهم لصدق تعريفه على كل من هذين الاتفاقين ووجه الجواز أنه يجوز أن يظهر مستند جلى يجمعون عليه وقد أجمعت الصحابة على دفنه صلى الله عليه وسلم فى بيت عائشة بعد اختلافهم الذى لم يستقر أما بعد استقرار الخلاف فنع الاتفاق الامام الرازى مطلقا أى سواء كان مستندهم قاطعا أم لا وجوزه الأمدى مطلقا هذا إذا كان الاتفاق منهم أما من غيرهم فالأصح أنه بمنع طال الزمان أولا كما تقدم لك وأن التمسك بأقل ما قيل حتى لأنه تمسك بما أجمع عليه مع ضمنية أن الأصل عدم وجوب ما زاد عليه. مثاله اختلاف العلماء فى دية الدمى الواجبة على القاتل فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها فأخذ به الامام الشافعى للاتفاق على وجوبه ونفى وجوب الزائد بالأصل فإن دل دليل على وجوب الأكثر أخذ به كما فى غسالات ولوغ الكلب قيل إنها ثلاث وقيل إنها سبع ودل حديث الصحيحين على السبع فأخذ به (قوله والاجماع الخ) هذا شروع فى بيان ما ينعتد به الاجماع بعد بيان تعريفه وبيان حجته وبعض شروطه (قوله يصح) أى يتحقق وإنما تحقق بذلك لأن الاتفاق الاشتراك فى الفعل أو الاعتقاد أو القول أو فى الفعل المشترك بين الثلاثة أو اثنين منها أو بين القول مثلا والسكوت فإذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحته كما يدل أكله عليه الصلاة والسلام على الإباحة ما لم تقم قرينة على النيب أو الوجوب والكراهة لأن النبى صلى الله عليه وسلم يفعل للمكروه لبيان الجواز (قوله كأن يقولوا) هذا تصوير لاجماعهم بالقول (قوله بجواز شئ) أى من فعل أو قول أو غيرهما (قوله أو يفعلوه) أى شيئا تصوير للفعل والتبادر منه الفعل المعروف والناسب حمل الشئ على الفعل المعروف أى كأن يفعلوا الأفضل للعروفة كأكل شئ ويمكن تخصيصه إذ القول مثلا فعل اللسان (قوله فيدل) هذا تفريع على التمثيل بفعلهم والراد بالدلالة هنا الدلالة الالتزامية ووجه لزوم الجواز لفعلهم ما يأتى آتفا (قوله على جواز) أى الشئ لأنه لو لم يدل على جوازه لعل على عدم جوازه والثانى باطل لأن الفرض أنهم قد فعلوه وفعلهم تغير الجائر باطل لأنه مناف لمصمتهم هكذا تقرير هذا الدليل على طريق أهل اللباز فقوله لمصمتهم على دلالة فعلهم على الجواز أى وإنما دل

فى انعقاد الاجماع (قول)
من ولد فى حياتهم
وتفقه وصار من أهل
الاجتهاد ولم على
هذا القول أن
يرجعوا عن ذلك
الحكم الذى أدى
اجتهادهم اليه (والاجماع
يصح بقولهم وبفعلهم)
كأن يقولوا بجواز
شئ أو يفعلوه فيدل
فعلهم له على جوازه
لمصمتهم كما تقدم

فصلهم على الجواز لأنهم معصومون فالصادر من المصومين لا يكون إلا جازاً (قوله ويقول البعض الخ) عطف على قوله بقولهم أى بكل منهما ولهذا أعاد الباء (قوله وانتشار ذلك القول) راجع للأول وقوله أو الفعل راجع للثاني على سبيل اللف والنشر والترتب ولو قال وانتشار كل منهما لكان أخصر والانتشار فيهما يكون بحيث يبلغ الباقيين ويمضى زمن يتحركون فيه عادة من النظر وكانت الحادثة اجتهدية تكليفية وأما إذا كانت للسئلة قطعية أو غير تكليفية كعمار أفضل من حذيفة أو العكس فالسكوت لا يدل على شيء . وأعلم أنه لا بد للاجماع من مستند لأن القول في الدين بلا مستند خطأ . وقيل يجوز أن يحصل من غير مستند بأن يلهموا الاتفاق على الصواب وادعى قائله وقوع صور من ذلك وإن نقل الاجماع إما بالتواتر أو بالشهرة أو بالأحاد وأقوى التواتر اجماع الصحابة إذا انقضوا فهو كآية فيكفر جاحده إن لم يكن سكوتياً ثم إجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلافهم فهو كالشهور من الخبر يضل جاحده ثم الاجماع المختلف فيه فهو كالصحيح من الأحاد لا يضل جاحده (قوله وسكوت الباقيين) أى في المسئلتين بأن لم ينكروه ولا ظهر أماره الرضى أو السخط منهم أما إذا ظهر أماره الرضى فهو اجماع قطعاً أو أماره السخط فهو ليس باجماع قطعاً وخرج بقيد الانتشار وما بعده ما إذا لم يبلغ القول أو الفعل كل الباقيين أو بلغهم ولم يمض الزمن المذكور وقوله عليه أى على كل من القول والفعل المذكورين (قوله ذلك) أى الاجماع المتحقق بقول البعض الخ (قوله بالاجماع السكوتي) واختار البيضاوى أنه ليس باجماع ولا حجة واختاره القاضى ونقله عن الشافعى ونقل أنه آخر أقواله . وأما استدلاله رضى الله عنه في مسائل بالاجماع السكوتي . فأجيب عنه بأن تلك المسائل ظهرت من الساكتين فيها قرينة الرضى فليست من محل النزاع وهل يسمى إجماعاً من غير تقييد بالسكوتي فيه خلف لفه مفشوة أن السكوت المجرد عن أماره الرضى والسخط مع بلوغ الكل ويمضى زمن النظر عادة عن مسألة اجتهدية تكليفية هل يظبط على الظن موافقة الساكتين للقائلين قيل نعم نظراً للعادة في مثل ذلك فيكون إجماعاً حقيقة لصدق تعريضه عليه وإن نفي بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه وقيل لا فلا يكون إجماعاً حقيقة وهل يحتاج به أولاً فيه أقوال أصحابها أنه حجة مطلقاً وقال الرافى إنه المشهور عند الأصحاب وفي شرح الوسيط للنووى رحمه الله تعالى أنه حجة وإجماع ولا ينافى ذلك قول الشافعى رضى الله عنه لا ينسب إلى ساكت قول لأنه محمول عند المحققين على نفي الاجماع القطعى فلا ينافى كونه إجماعاً ظنياً ويكون المراد بقوله لا ينسب إلى ساكت قول نفي نسبة القول صريحاً إليه لا نفي الموافقة الأعم من التصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها إذاً ولا يسمى قولاً ولا يسمى سكوت الولي عند الحاكم عن التزويج عضلاً ولا يسمى قولاً فيكون المراد بكونه حجة جواز الاحتجاج به لا وجوبه على ما صرح به شيخ الاسلام ابن قدامة (قوله وقول الواحد) أى أو الأكثر من علماء الصحابة (قوله على غيره) أى من علماء الصحابة اتفاقاً ولا من غيرهم على القديم (قوله الجديد) وهو ما قاله الامام الشافعى رضى الله عنه بمصر ومحلّه فيما يقال من قبل الرأى وأما غيره فهو حجة إذ هو في محل المرفوع كقول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو من السنة كذا أو رخص في كذا وموافقة الشافعى رضى الله عنه لزيد بن ثابت ليس تقلد له بل الدليل قام عنده فوافق اجتهاده اجتهاده وإنما لم يكن حجة لأنه لا دليل على كونه حجة فوجب تركه لأن إثبات الحكم الشرعى من غير دليل لا يجوز (قوله وفي القديم) وهو ما قاله الشافعى قبل دخوله مصر (قوله حجة) أى على غير الصحابي قال المولى سعد الدين أى مقدمة على القياس قال المصنف

(ويقول البعض ويفعل البعض وانتشار ذلك القول أو الفعل وسكوت الباقيين عليه) ويسمى ذلك بالاجماع السكوتي (وقول الواحد من الصحابة ليس حجة على غيره على القول الجديد) وفي القديم حجة

والظاهر من المذهب أنهم أى الصحابة إذا اختلفوا سقط الاحتجاج بقولهم (قوله الحديث) أى وإنما كان حجة فى القديم لحديث وفى رواية «أن النبى صلى الله عليه وسلم سأل الرب عما يختلف فيه أصحابه فقال : يا محمد أصحابك عندى كالنجوم بأبيهم اقتديتم اهتديتم» وظاهر هذين الحديثين أن الصحابة كلهم مجتهدون ويحتج بأقوالهم وبيانه أنه صلى الله عليه وسلم جعل الاهتداء لازماً للاقتداء بأى واحد منهم كان فدل على أن قوله حجة وإلا لم يكن المقتدى به مهتدياً وهو ما جرى عليه ابن حجر فى شرح الحمزية وعلاه بتوفر شروط الاجتهاد لكن رجح بعضهم أن فيهم المقلدين والمجتهدين (قوله بأبيهم اقتديتم اهتديتم) قد يقال إن الخطاب لا يصح أن يكون للصحابة لما يلزم عليه من أمرهم باقتدائهم أنفسهم ولا لغريم لعدم حضورهم حين الخطاب . ويجب أن لا يغرم على إحضارهم وفرضهم حاضرين كذا قال بعض المحققين . ثم ذكر أن الشيخ تقي الدين السبكي نقل عن تاج الدين بن عطاء الله أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كانت له تجليات يرى فى بعضها سائر أمته الآتية بعده فيقول مخاطباً لهم «لاتسبوا أصحابى فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه» قال ومثله يقال فى الخطاب الذى نحن بسدده اه ويمكن أن يجاب بأن الخطاب لبعض الصحابة غير المجتهدين لكن هذا لا يناسب القول بأن كل الصحابة مجتهدون (قوله وأجيب) أى عن هذا الدليل بضعف هذا الحديث . قال الشهاب فى شرح الشفاء إنه روى من طرق كلها ضعيفة ، بل قال ابن حزم إنه موضوع لكن نقل العارف بالله الشعرانى فى الميزان أنه صحيح عند أهل الكشف وإن كان فيه مقال . ويجب أيضاً بأن الخطاب خطاب مشافهة فهو مع الصحابة ولا جائز أن يراد مجتهدهم لخروجهم عن محل الخلاف لأن المجتهد يحرم عليه التقليد فتعين إرادة عوامهم وكون قول علمائهم حجة على عوامهم غير صحيح لاجتماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً ولو كان قول بعضهم حجة لوقع الانكار على من خالفه منهم والواقع ليس كذلك فلم أن لا يكون قول الصحابى حجة على غيره وإن جاز للعالمى الأخذ بقول العالم منهم لامتيازهم عن غيره بالعالم كما أن غير الصحابة كذلك ولكن إنما خاطب العالمى منهم بهذا الخطاب مع أن قول واحد منهم لا يكون حجة على الآخر لرفع ما قد يتوهم توهماً قوياً من امتناع اتباع غيره صلى الله عليه وسلم من علماء الصحابة رضى الله عنهم مع وجوده صلى الله عليه وسلم فيبين لهم أن ذلك الاتباع سائغ وأنه لا يخلص ببعض دون بعض منهم أو لرفع ما قد يتوهمونه من عدم جواز اتباع بعض علمائهم دون بعض لأن بعض علمائهم تميز بالنسبة كالشيخين والخلفاء الأربعة والعشرة بالبشرة بالجنة ، فيبين لهم النبى صلى الله عليه وسلم أن الحكم بخلاف ذلك وأنه يجوز الاقتداء بأبيهم كان . قال فى البرهان والذى يرضح بطلان احتجاج القديم أن اللفظ مبنى على التخيير فانه صلى الله عليه وسلم قال « بأبيهم اقتديتم اهتديتم » فهذا مبنى على اختلافهم فى المسئلة الواحدة فيتخير غير المجتهد فى الأخذ بقول أبيهم شاء أى لأنهم لو لم يختلفوا لما كان للتخيير معنى فلو اختلفوا سقط الاحتجاج بقولهم وعلى الجديد فهل يجوز لغير الصحابى تقليد الصحابى قولان المحققون على المنع . لكن لا تنقص فى اجتهاده بل لارتفاع الثقة بمذهبه لعدم تدوينه وضبطه (قوله وأما الأخبار) هذا معطوف على قوله فى أول الكتاب : فأما أقسام الكلام الخ فهو من جملة تفصيل ما ذكره فى عدة أبواب أصول الفقه والقسم الثالث من أقسام الأدلة الأربعة والأخبار بفتح الهمزة وهو جمع الخبر المقابل للإنشاء المعروف بمأحصل مدلوله بالتلفظ به وعرفه بقوله فالخبر الخ وإنما عرف المفرد مع أن الموضوع جمعه لأن التعريف للحقيقة وهى مدلوله عليها بالمفرد (قوله ما) أى مركب كلامى (قوله يدخله) أى من حيث احتمال لفظه من

لحديث « أصحابى
كالنجوم بأبيهم اقتديتم
اهتديتم » وأجيب
بضعفه [وأما الأخبار:
فالخبر ما يدخله

غير نظر لقرائن أجنبية (قوله الصدق) وهو على المعتمد مطابقة الحكم المفهوم من اللفظ للنسبة الخارجية الحاصلة بين مدلولي الطرفين . واعلم أن النسب ثلاثة أقسام نسبة كلامية ونسبة ذهنية ونسبة خارجية فالنسبة الكلامية هي المفهومة من الكلام من ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه والذهنية النسبة القائمة بالقياس المسماة بالابقاع والانتزاع وهو إدراك وقوع النسبة وإدراك عدم وقوعها والخارجية هي النسبة الحاصلة بين الطرفين المعبر عنها عند عدم بالوقوع واللاوقوع وصدق الخبر مطابقة النسبة الكلامية للخارجية وكذبه عدم مطابقتها لها وقال الراغب صدق الخبر مطابقة الكلامية للخارجية والذهنية معا فما لم يطابقهما معا فهو كذب وما طابق واحدا منهما دون الآخر فليس بصدق ولا كذب . وقال الجاحظ : صدق الخبر مطابقة الكلامية للذهنية من غير نظر للخارجية وكذبه عدم مطابقتها لها (قوله والكذب) أي عدم مطابقة الكلامية للخارجية بأن يختلفا ثبوتا أو سلبا أي إن الخبر ما يحتمله الصدق والكذب على سبيل البديل لأعلى سبيل الاجتماع لأنهما ضدان لا يجتمعان ولا يرتفعان على الصحيح وعلى مقابلة ما تقدم في القولين الآخرين من وجود الواسطة بين الصدق والكذب . فان قلت يرد على تعريف الكذب المذكور المبالغات كجئت اليوم ألف مرة فإنه يصدق عليها حد الكذب دون حد الصدق مع أنها ليست بكذب لوجودها في القرآن العظيم كقوله تعالى - يكاد زيتها يضيء - وأجاب أستاذنا الشريف بأنه إن أريد ظاهر المبالغة بأتاويل فهو كذب ولا يقع في كلام الله تعالى وإن أريد معنى صحيح بتأويل وقرينة كالسكرة في المثال فهو قسم من المجاز وقد صرحوا بأن الفارق بين المجاز والكذب التأويل والقرينة وهو صريح في أنه إذا قصد من الكلام معنى مطابقا لم يكن كاذبا فالكذب عدم مطابقة الحكم المراد للواقع والصدق مطابقته بتأويل اه أفاده سم وخرج بإحتمالهما الانشاء وهو مالم يحتملها ويحصل مدلوله بالتلفظ به سواء أفاد طلبا باللازم كالتمنى والترجى نحو ليت الشباب يعود ولعل الله أن يعفو عني أو بالصيغة كالأمر والنهي أو بالأداة كاللام ولا الطليتين أولم يفد كانت طالق (قوله لاحتماله) هذا علة لدخول الصدق والكذب على الخبر أي لإمكان دخوله لاحتماله لهما وكأنه أراد بدخولهما عليه دخول احتمالهما أو يقال إن المراد دخولهما لولم يعلم تحقق مضمونه وعدم تحققه بأن يجوز العقل صدقه وكذبه . وأورد التاج الفزاري أن الصدق والكذب نوعان للخبر والخبر جنس لهما فانك تقول الخبر ينقسم إلى الصادق والكاذب ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فيلزم على كلامه تعريف الجنس بالنوع وهو ممتنع لأنه يؤدي إلى تعريف الشيء بما هو أخفى منه لأن النوع لا يعرف إلا بعد معرفة الجنس . ويجاب بأن الذي ذكره المصنف الصدق والكذب وهو وصفان للخبر لأنواعان وإنما نوعاه الخبر الصادق والخبر الكاذب ولم يقع شيء منهما في تعريفه (قوله من حيث إنه خبر) أي من حيث إنه نسبة شيء إلى شيء مع قطع النظر عن سائر الخصوصيات بخصوصيات القائل وخصوصيات الطرفين آتى بهذا القيد لدفع ما يقال يرد على التعريف عدم ثبوت له للأخبار المقطوعة الصدق والكذب كخبر الله تعالى ورسوله وكالسماة تحتنا فان الأول مقطوع الصدق والثاني مقطوع الكذب مع أن كلا منهما خبر فيكون التعريف غير جامع لأفراد المعرف فيندفعان بتلك الحيثية لأن الصدق في الأول من حيث الخبر والكذب في الثاني من حيث إن الخارج بخلافه (قوله كقام زيد) أي فانه مع قطع النظر عن خصوص القائل والطرفين يحتمل الصدق والكذب (قوله يحتمل جملة حالية) أي حالة كون قام زيد محتملا أن يكون صادقا وأن يكون كاذبا على سبيل البديل أو ذا صدق وذا كذب وقد يتعين صدقه أو كذبه بالقرائن ولذا قال وقد يقطع بصدقه الخ (قوله لأمر خارجي) أي عن مجرد مفهومه

الصدق والكذب
لاحتماله لهما من حيث
إنه خبر كقولك قام
زيد يحتمل أن يكون
صدقا وأن يكون كذبا
وقد يقطع بصدقه أو
كذبه لأمر خارجي
لاحتماله

تخصوصية القائل أو الطرفين (قوله فالأول) أى الذى يقطع صدقه وهو فى هذا لخصوصية القائل (قوله والثانى) أى الذى يقطع بكذبه وهو فى هذا لخصوصية الطرفين (قوله الضدان) وهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فاجتماعهما محال مقطوع بكذبه للدليل العقلى (قوله والخبر الخ) لما أنهى الكلام على تعريف الخبر شرع الآن فى تقسيمه وأل فيه للعهد الذى كرى فالعهد الخبر المتقدم تعريفه فالمراد به مطلق الخبر سواء كان خبر الله تعالى أو خبر النبى أو خبر غيره . فان قلت ينافى هذا تقسيمه إلى مرسل وما بعده لأن الوصف بالارسل وغيره فى خبر الرسول . قلنا لامنافة لأن الارسل ونحوه وصف من أوصاف أفراد الخبر المطلق (قوله ينقسم إلى آحاد ومتواتر) أى ومشهور ووجه الانحصار أن الخبر لا يتألف إما أن تكون رواته فى كل عصر قوما يؤمنون أو يصدقون على الكذب أو يصير كذلك بعد القرن الأول أو لا يصير كذلك فى كل عصر الأول المتواتر والثانى المشهور والثالث خبر الواحد وهو من تقسيم الكلى على جزئياته لصدق ضابطه وهو صحة الاخبار بالكلى عن الجزئيات فانه يصح أن يقال الآحاد خبر والمتواتر خبر . وأما تقسيم الكل إلى أجزائه فهو الذى لا يصح الاخبار بالكل عن كل جزء من أجزائه . وضابطه أن يصح الاخبار ببعض مضاف إلى الكل عن كل جزء من أجزائه كتقسيم الحصر إلى السمار والحيط فانه يصح أن تقول الحيط بعض الحصر والسمار بعض الحصر وغير هذين التقسيمين فهو بمعنى عدم خروج القسم عن الأقسام كما إذا قلت الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف بمعنى عدم خروج الكلام عنها . واعلم أن هناك ألفاظا متحدة اشتقاقا ومختلفة مفهوما وهى مقسم وقسم وقسيم وتقسيم وأقسام فالمقسم هو الكلى الذى ورد عليه التقسيم والقسم والتقسيم هما الجزئيان الداخلان تحت المقسم لكن القسم يطلق فى مقابلة القسم والتقسيم يطلق فى مقابلة نظيره من الأقسام والتقسيم تميز الأجزاء والأقسام جمع قسم (قوله فالتواتر) هذا تفصيل للقسمين على سبيل اللف والنشر المشوش وإنما صنع كذلك لاعتباره فى معنى الآحاد نقي معنى التواتر ولاستنباع الآحاد ما يطول وهو مأخوذ من التواتر وهو تتابع أمور واحدا بعد واحد (قوله ما يوجب العلم) أى خبر شأنه أن يوجب العلم الضرورى بنفسه لإيجابا عاديا على ما صرح به جمع محققون وإنما كان ضروريا لأنه لا يفتقر إلى توسط المقدمات ولأنه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبى وأبى الحسين البصرى وإمام الحرمين . وأما القول بأنه يوجب العلم الضرورى بالإيجاب العقلى فهو وهم أو مؤول بأن العقل يحكم باستحالة الكذب فيه بالنظر إلى العادة لا بالنظر إلى التجويز العقلى مجردا عن العادة فانه لا يرتفع وإن بلغ العدد ما بلغ لكن ذلك التجويز لا يمنع حصول العلم العادى بالامتناع اه بنافى المراد بإيجاب العلم بإيجاب حصوله بصدق مضمونه وإن تخلف ذلك الحصول بالفعل كحصوله بغيره إذ يمنع من سبيل الحصول فخرج بقوله يوجب العلم بالمعنى المذكور ما لا يوجبه كذلك وخرج بقوله بنفسه ما لا يوجب بنفسه إما بواسطة القرائن الزائدة على القرائن التى لا ينفك الخبر عنها عادة كخبر ملك أو بر بموت ولعله مشرف على الموت وانضم إليه قرائن الصراخ والجنائز وخروج المحدثات على حال . نكرة غير معصدة دون موت مثله وخروج الملك وأكبر مملكته فانتا تقطع بصحة ذلك الخبر ونظم بمرت الواه ونجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق إليه شك واعتراض بأن العلم بذلك لم يحصل بالخبر حتى يحتاج إلى إخراجة بل بالقرائن . وأجيب بأنه حصل بالخبر بضميمة القرائن أى لولا الخبر لم نعلم موت شخص آخر وأما بغير القرائن كالعلم بمضمون الخبر بالضرورة

فالأول تكبر الله والثانى
كقولك الضدان
يجمعان (والخبر
ينقسم إلى آحاد ومتواتر
فالتواتر ما يوجب العلم

كقولنا الواحد نصف الاثنين أو بالنظر كقولنا العالم حادث فليس شيء مما ذكر متواترا بخلاف ما يوجب العلم بواسطة القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة وهي ما تلازمه عادة من أحوال في نفس الخبر كالحيات المقارنة الموجبة لتحقق مضمونه وفي نفس الخبر: أي التكلم ككونه موسوما بالصدق مباشرة للأمر الذي أخبر به والخبر عنه: أي الواقعة التي أخبروا بوقوعها ككونها أمرا قريب الوقوع فيحصل بأخبار عدد أقل أو بعيد فيفتقر إلى أكثر. فإن السك من التواتر وإن كان حصول العلم فيه بمعونة مثل هذه القرائن ولذلك يتفاوت عدد التواتر هذا حاصل ما في العمد وحاشيته وغيرهما وعليه فقد يدخل في حد المصنف للتواتر بما ذكر خبر الواحد إذا أوجب العلم بمعونة القرائن التي لا تنفك عن الخبر عادة كخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن دخول زيد الدار مثلا فإنه يوجب العلم مع أنه ليس من التواتر كما هو صريح كلامهم ويمكن أن يجاب بأن قوله الآتي وهو أن يرويه الخ من جملة تمة هذا الحد لبيان المراد بما يوجب العلم: أي المراد به هنا ما ذكر لامطلقا وعلى هذا فالأحد هو ما لا يوجب العلم على هذا الوجه الذي منه كون الراوي الجماعة المذكورة وإن أوجب على وجه آخر كما سيعلم من تقريره وبذلك يظهر انحصار الخبر في القسمين بناء على جعل المشهور من التواتر وبعضهم جعله قسما برأسه كما تقدم وان دفاع ما أورده التاج في شرحه اه أفاده سم (قوله وهو) أي التواتر أو ما يوجب العلم (قوله أن يرويه جماعة الخ) قد يقال إنه لا مطابقة بين المبتدأ والخبر لأن التواتر ليس هو نفس رواية الجماعة المذكورة ويجاب بأنه على حذف مضاف في المبتدأ بأن يقال حال للتواتر أن يرويه الخ أو في الخبر بأن يقال ذو أن يرويه جماعة (قوله جماعة) أي وإن لم يكن فيهم معصوم ولا أهل الذلة خلافا لمن اشترط الأول والإلزام يمنع الكذب ولمن اشترط الثاني لأنه يتمتع بتواطؤهم على الكذب عادة للخوف بخلاف أهل العزة فانهم لا يخافون. وأجيب عنهما بأن الفرض أن تواطؤهم على الكذب وهذا لا يتوقف على كون واحد منهم معصوما ولا كون بعضهم أذلة كما هو مدرك بالدوق وأيضا لو اشترطنا كون فيهم معصوما لما وجد تواتر بعد الأنبياء لفقد العصمة في غيرهم والثاني باطل وأيضا أن قوله لأنه يتمتع الخ ممنوع لأن الخبر ينمى قلوا بحيث لم يؤمن تواطؤهم على الكذب فليس بمتواتر وإن كثروا بحيث يؤمن كذلك فهو متواتر والعمد أنه يشترط في الجماعة أن يزبدوا على الأربعة وفاقا للقاضي والشافعية وما زاد عليها صالح لأن يكفي في عدد الجمع في التواتر من غير ضبط وتوقف القاضي في الخمسة وقال الإصطخري أقله عشرة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وبضعة عشر وعلى كل يكنى ولو فساقا أو كفارا أو أرقاء أو إناثا على الأصح وشملت العبارة الصبيان المميزين وعلل مقابل الأصح عدم كفاية الأربعة باحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم وقضيته أنه لو زاد الشهود على الأربعة استغنى عن التزكية وكلام الفقهاء لا يساعده (قوله لا يقع) أي يتمتع وقوعه عادة أو عقلا بملاحظة العادة (قوله التواطؤ) أي التوافق منهم على الكذب عن أمر محسوس ولو بواسطة أو في الأصل فيشمل متعدد الطبقات أيضا فإنه يصدق عليه باعتبار ما بعد الطبقة الأولى أنه عن محسوس بواسطة الطبقة الأولى أو في الأصل: أي بالنظر للأولى وشمل المحسوس المحسوس بسائر الحواس الظاهرة وإنما قيد بالمحسوس لأنه في المعتقد لا يؤمن معه الكذب وإن بلغ عدد الخبرين ما يبلغ لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة. فإن قيل عدد التواتر المذكور منطبق على إخبار النصاري بقتل عيسى عليه السلام لأنهم عدد يتمتع تواطؤهم على الكذب أخبروا عن محسوس. أجيب بمنع ذلك لأن مرجع خبرهم إلى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا سعة قمر كاف

وهو أن يرويه جماعة
لا يقع التواطؤ على
الكذب

كتب التفسير ولا تحيل العادة تواطؤ مثلهم على الكذب على أن التسعة اختلفوا في الاخبار بقتله كما حكى عنهم فأثبت بعضهم ونفاه بعضهم أفاده سم (قوله عن مثلهم) متعلق يروى والمثلية في امتناع وقوع توافيقهم على الكذب (قوله وهكذا) متعلق بمحذوف : أى ويروى مثلهم هكذا أى كرواية هؤلاء الجماعة في أنها عن مثلهم فيما ذكر الرواية والرواية كذا بأن يكون رواء جماعة بالصفة للذكورة تروى عن مثلها ويستمر الحال على ذلك بأن يكون كل طبقة جماعة بالصفة للذكورة أى يؤمن تواطؤهم على الكذب فخرج بهذا القيد المشهور وهو ما تخلف فيه هذا الشرط في الطبقة الأولى دون بقية الطبقات والآحاد لأنه يرويه آحاد في كل طبقة (قوله إلى أن ينتهى) أى الأمر والرواية في روايته (قوله إلى الخبر عنه) أى إلى الشخص الذى أخبروا بوقوع الواقعة عنه سواء كانت بعينها متعلق اخبارهم ويسمى الخبر حينئذ متواترا لفظيا أو قدرا مشتركا بين متعلقات اخبارهم كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى دينارا وآخر أخبر أنه أعطى فرسا وآخر أنه أعطى بعيرا وهكذا واتفقوا على معنى كل واحد وهو الاعطاء بقى أن هذا الحد لا ينطبق على ما لو كان الخبرون طبقة واحدة أو طبقتين فقط مع أنه لا شبهة في أن ذلك من التواتر إلا أن يقال إنه بنى الأمر على الغالب أو أنه تعريف بالأخص وأجازه جماعة وإن لم يناسب ذلك مقام التعريف (قوله فيكون) الفاء فاء النصيحة واقعة في جواب شرط مقدر تقديره إذا كان التواتر بوجوب العلم وينتهى إلى الخبر عنه فيكون الخ : أى فلا بد أن يكون (قوله في الأصل) أى في أول مرتبته وهو الطبقة الأولى (قوله عن مشاهدة) أى عن إحساس بحاسة البصر من الطبقة الأولى بالخبر عنه ونحو المشاهدة كالمس وقضيته أنه لا يتخلف عن خبر التواتر بحجاب العلم وهو كذلك ولا ينافيه ما ذكره شيخ الاسلام الحافظ في شرح النخبة من أنه قد يتخلف لما منع لأن وجود الشيء كما يتوقف على وجود سببه يتوقف على انتفاء المانع فاجابه العلم عند انتفاء المانع . فان قلت إن من شرط التواتر أن يستحيل عادة اتفاقهم على الكذب فكيف يتصور معه وجود مانع من العلم . قلنا هذا الشرط مشروط بانتفاء المانع ولما قال في جمع الجوامع وحصول العلم آية اجتماع الشرائط : أى الذى من جملتها انتفاء المانع (قوله لاعتناء) قال في شرح جمع الجوامع لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة اه أى بخلاف الاحساس وفيه بحث لتصريح الأئمة بجواز الغلط في الاحساس أيضا إلا أن يمنع وقوعه من الجمع المذكور (قوله كالاخبار الخ) أى كالاخبار بوجود مكة الحاصل عن مشاهدتها (قوله أو سماع الخ) أى الاخبار عن أخباره بأن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر عن الله تعالى الحاصل عن سماع الخ أو الاخبار بوجود الجسم في هذا المكان الحاصل عن لمسه فيه في نحو ظلمة فعمل أن قوله عن مشاهدة مكة أو سماع ليس صلة الاخبار على أنه الخبر عنه بل على أنه مستند الاخبار بفتح النون لأنه الموافق لقابله (وهو وقوله لاعتناء) (قوله بخلاف الاخبار الخ) أى أن الاخبار عن مشاهدة مكة ربما بعد ، متلبس بخلاف الاخبار عن مجتهد فيه بأن يستند الاخبار عنه إلى الاجتهاد فليس من التواتر لاستناده إلى العقل وما كان مستندا إلى العقل يجوز الغلط فيه (قوله كالاخبار الفلاسفة بدم الم) أى فليس من التواتر لاستناده إلى العقل وما كان مستندا إلى العقل يجوز الغلط فيه . واعلم أن التواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في الشرعيات كالقرآن والصلوات الخمس وعدد الرضعات والسجودات ومقادير الزكاة ونحو ذلك ، وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد إلا الظن وهو انكسر لما يتضمنه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقه مما هو ودينه ودنياه وأمه وأباه كالسوف طائفة للنكرة للعيان ولأن المشهور يفيد طمأنينة الظن : أى زيادة توطين

عن مثلهم وهكذا إلى
أن ينتهى إلى الخبر
عنه فيكون في الأصل
عن مشاهدة أو سماع
لا عن اجتهاد كالاخبار
عن مشاهدة مكة
أو سماع خبر الله تعالى
من النبي صلى الله عليه
وسلم بخلاف الاخبار
عن مجتهد فيه كالاخبار
الفلاسفة بقسم العالم

وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته (قوله والآحاد) وهو ما لا يرويه عدد التواتر في كل عصر (قوله وهو مقابل التواتر) دفع بهذا لما يتوهم أنه ما رواه واحد عن واحد وليس كذلك بل هو ما لم يبلغ رواه عدد التواتر أو بلغه وكان في الأصل عن اجتهد كما يقتضيه كونه مقابل التواتر (قوله وهو) أى الآحاد (قوله الذى يوجب العمل) أى الخبر الذى يوجب العمل الخ أى بشرطه من العدالة وغيرها أى يكون سببا في وجوب العمل بضمونه لقوله تعالى - فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحسنون - وبيان الاستدلال بهذه الآية من وجهين : الأول أنه أمر الطائفة المتفقهة بالإنذار وهو المصوة إلى العلم والعمل لأن التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الأمر فلو لا إفادته العمل بالمأمور لم يكن للأمر فائدة والطائفة تتناول الواحد في الأصح. الثاني أن لعل للترجي وهو على الله محال فعمل على الإلزامه وهو الطلب الجازم فإيجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل ولأنه صلى الله عليه وسلم كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وأوجب قبولها على الأنام وأنه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر أم سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا الملوك على أيديهم وغير ذلك وللإجماع على أن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين استدلوأ وحملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر عليهم أحد وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح ولا يعارض عدم الإنكار ما وقع لبعض الصحابة رضى الله عنهم من إنكار بعض الأخبار كما إنكار أنى بكر الصديق رضى الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجد حتى رواه محمد بن سلمة لأنه إنما أنكر ذلك مع الارتباب وقصوره عن إفادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه على أن انفصام نحو محمد بن مسلمة إلى المغيرة لا يخرج الخبر عن كونه آحادا وقد قبلوه مع ذلك وينبى أن يكون المراد بوجوب العمل وجوب كل من الاعتقاد والفعل وظاهر أن محل وجوب العمل حيث لا تعارض . ولا يخفى أنه إذا وجب العمل بخبر الآحاد مع أنه لا يفيد إلا الظن فبالخبر للتواتر بالأولى فالتصانص المصنف رحمه الله تعالى على بيان وجوب العمل بخبر الآحاد لظهور الوجوب في التواتر للتخصيص الآحاد به ويشترط في العمل بخبر الواحد أربعة شروط : الأول العقل الكامل وهو عقل البالغ . والثاني الاسلام وهو التصديق والاقرار باللسان ولو إجمالا . والثالث الضبط وهو مجموع معان أربعة : الأول حق السماع أى بأن لا يخونه شيء منه . والثاني فهم المعنى . والثالث حفظ اللفظ . والرابع المراقبة أى الثبات على الحفظ إلى حين الأداء . الشرط الرابع العدالة وهى استقامة الدين والسيرة وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة (قوله ولا يوجب) أى بنفسه إيجابا عاديا وهذا قيد لإخراج خبر التواتر فإنه يوجب العلم بنفسه إيجابا عاديا (قوله العلم) أى حصول العلم بضمونه على الوجه السابق في التواتر بأن لا يكون الراوى الجماعة المذكورة بدليل المقابلة وذلك بأن لا يوجب العلم مطلقا أو يوجبه لأعلى الوجه المذكور تكبر النبي صلى الله عليه وسلم وكان أوجه بواسطة القرائن الزائدة على القرائن التى لا ينفك الخبر عنها عادة أو بواسطة القرائن التى لا تنفك عن الخبر حيث لم يكن للراوى الجماعة المذكورة . فان قلت إن في هذا التعريف دورا لذكر الحكم فيه وهو إيجاب العمل لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره وتصوره متوقف على معرفة أجزاء التعريف ومن جملة الحكم إلا أن يوجب بأن هذا التعريف لفظى وهو بالنسبة لمن عرف خبر الآحاد ولم يعرف أنه يوجب العمل (قوله لاحتمال الخ) تعليل لعدم إيجابه العلم أى إنما لم يوجب العلم عند انتفاء القرائن مطلقا لاحتمال الخطأ فيه عادة فان رواه لم يبلغ مبلغا يمتنع عادة وقوع الكذب والتواطؤ عليه من مثله في كل الطبقات أو بلغ ذلك لكن

(والآحاد) وهو مقابل
التواتر (وهو الذى
يوجب العمل ولا
يوجب العلم) لاحتمال
الخطأ فيه

لم يكن في الأصل عن محسوس (قوله وينقسم) أى الأحاد إلى قسمين مرسل ومسند وإنما انحصر
فيهما لأن الأرسال عند الأصوليين ترك الوسطة بين الراوى والمروى عنه فيدخل فيه حيثنقذ المنقطع
والمضلل والمعلق عند الحديثين وهو عندهم أى الأصوليين على أربعة أقسام مرسل الصحابي ومرسل
القرن الثاني ومرسل العدل في كل عصر ومرسل من وجه ومسند من وجه آخر وهو ما أرسله
عنت وأسند هو أو غيره وأما عند الحديثين فالمرسل ماسقط منه صحابي بأن رفضه تابعي إلى النبي صلى
الله عليه وسلم صريحا أو كناية صغيرا كان كافي حاتم ويحيى بن سعيد أو كبيرا وهو من كان جل
روايته عن الصحابة كابن المسيب وقيس بن حازم والمنقطع ماسقط منه واحد غير الصحابي والمضلل
ماسقط منه اثنان والمعلق هو الذي حذف سنده (قوله ما اتصل إسناده) الإسناد معناه لغة ضم أحد
الشيئين إلى الآخر، واصطلاحا حكاية طريق المتن والمتن ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام قال
الحاكم المسند ما رواه الحديث عن شيخ يظهر سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا إلى رسول
الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالاتصال الاتصال ظاهرا فيشمل الانقطاع الحفي كفضة المدلس والمعاصر
الذي لم يثبت لقبه واحترض هذا التعريف بأن المسند اسم مفعول من أسند ومن لا يعرف المصدر
لا يعرف اسم المفعول من ذلك المصدر فكان الواجب تعريف الإسناد أولا ثم تعريف المسند . وبجواب
بأن هذا التعريف لفظي فالخاطب به من يعرف معنى الإسناد ولم يعرف أن المسند موضوع لماذا
اصطلاحا وقد عرفت تعريف الإسناد فما في قوله ما اتصل واقع على أحاد فكانه قال المسند أحاد
اتصل إسناده ظاهرا (قوله بأن صرح) هو تصوير لاتصال الإسناد ويقرأ صرح بالبناء للفاعل وكلهم
فاعله والضمير راجع للرواة المعلوم من المقام أو من الرواية لأن الرواية تستلزم الراوى وضمير رواه
عائد على ما ثم إن المسند إن اتصف رجاله بأعلى صفات العدالة فالحديث صحيح وإن اتصف بأدناها
فالحسن وإن لم يتصف بالأدنى فالضعيف كما هو مقرر في محله (قوله والرسيل) أى في اصطلاح
الأصوليين والفقهاء وأما في اصطلاح الحديثين فقد تقدم لك بيانه (قوله ما لم يتصل إسناده) أى أحاد
لم يتصل إسناده ظاهرا (قوله بأن سقط بعض رواه) واحدا كان أو أكثر كان الراوى المرسل تابعا
من أكابر التابعين أو من صغارهم أو غير تابعي ممن بعده أو صحابيا بأن أسقط الوسطة بينه وبين النبي
صلى الله عليه وسلم كما يؤخذ من مفهوم قوله الآتي فإن كان من مراسيل غير الصحابة ومن صريح
قول الشارح الآتي أما مراسيل الصحابة الخ (قوله فإن كان) أى المرسل (قوله من مراسيل غير الصحابة)
أى بأن كان المرسل له تابعيا وغيره إلا ما يستثنيه (قوله فليس بحجة) واعلم أنهم اتفقوا على الاحتجاج
بمراسيل الصحابي لأنه موصول مسند لأن روايتهم غالبا عن الصحابة والجهالة بالصحابة لا تنصر لأنهم
كلهم عدول . واختلفوا في الاحتجاج بمرسل التابعي وتابع التابعي فذهب مالك وأحمد في الشهور
عنهما وأبو حنيفة وأتباعهم من الفقهاء والحديثين والأصوليين إلى الاحتجاج به في الأحكام وغيرها
واحتج لهم بأنه صلى الله عليه وسلم أتى على عصر التابعين وشهد له بالخيرية ثم للقرنين بعد قرن
الصحابة وبأن تعاليق البخارى المجزومة صحيحة ورد بأن الحديث محمول على الغالب وإلا فقد وجد
في القرنين من هو متصف بالصفات الذمومة وتعاليق البخارى علمت محتمها من شرطه في الرجال
بخلاف مراسيل التابعين فلم تعلم محتمها لعدم حال التابع الرافع وذهب أكثر أهل الحديث والشافعي
والقاضي الباقلاني والامام مسلم وقال هو اختيار أهل العلم وعبد البر وقال هو قول أهل الحديث
وابن الصلاح قال إنه المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث إلى أنه ضعيف لا يحتج به
للجهل بالساقط في الإسناد لاحتمال أنه تابعي ثم يحتمل أنه ضعيف وبتقدير كونه ثقة يحتمل أنه روى

(وينقسم إلى قسمين)
مرسل ومسند فالمرسل
ما اتصل إسناده) بأن
صرح بروايته كلهم
(والمرسل ما لم يتصل
إسناده) بأن أسقط
بعض رواه (فإن كان
من مراسيل غير
الصحابة) رضى الله
عنهم (فليس بحجة)

عن تابعي أيضا ويحتمل أنه ضعيف وهكذا إلى ما لا نهاية له عقلا وإلى ستة أو سبعة استقراء إذ هو أكثر ما وجد من رواية التابعين بعضهم عن بعض . واختلف الشايع في مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لأن الروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموم بسماحه عن عدل قنيسا وهو خلاف الفرض ولأن الكلام في إرسال من لو أسند إلى غيره لا يظن به الكذب فلأن لا يظن به كذبه على الرسول مع ما فيه من زيادة الوعيد أولى وقال بعضهم منهم ابن أبان لا يقبل لأنه زمان فشا فيه الفسق وأما المرسل من وجه والمسند من وجه آخر فيقبله من يقبل المرسل وأما من لا يقبله فقد اختلفوا فيه فردده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل وقبله عامتهم لأن المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق (قوله لاحتمال) علة لعدم الاحتجاج بمراسيل غير الصحابة رضي الله عنهم أجمعين (قوله مجروحا) أي متصفا بما يخلّ بعِدالته قال في شرح جمع الجوامع وإن كان محاييا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قاذح انتهى لكن يشكل عليه قوله الآتي لأن الصحابة كلهم عدول فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة ولذا روى البخاري أن الحميدي قال إذا صح الاسناد عن الثقات إلى رجل من الصحابة فهو حجة وإن لم يسم ذلك الرجل وقال الأثرم قلت لأحمد بن حنبل إذا قال رجل من التابعين حدثني رجل من التابعين حدثني رجل من الصحابة ولم يسمه فالحديث صحيح قال نعم وفرق الصيرفي من الشافعية بين أن يرويه التابعي عن الصحابي معننا أو مصرحا بالسماع قال العراقي وهو حسن متجه وكلام من أطلق قبوله محمول على هذا التفصيل اهـ (قوله إلا مراسيل سعيد بن المسيب) استثناء من مراسيل غير الصحابة أي لا يحتج بمراسيل غير الصحابة إلا مراسيل ابن المسيب أي ونحوه ممن عرف أن من عادته أن لا يروي إلا عن عدل كأبي سلمة بن عبد الرحمن فكل واحد منهما يروي عن أبي هريرة (قوله المسيب) بفتح الياء للشدة في الأكثر عند المهذبين (قوله من التابعين) هو جمع تابع بمعنى التابعي وهو من لقي الصحابي واعتمد في جمع الجوامع اشتراط إطالة الاجتماع في صدق اسم التابعي والصحابي من اجتمع مؤمنا بالنبي صلى الله عليه وسلم وإن لم يرو عنه ولم يطل الاجتماع والفرق بينهما حيث اشترط طول الاجتماع في التابعي دون الصحابي أن الاجتماع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم يؤثر من النور القلبي أضعاف ما يؤثره الاجتماع الطويل بالصحابي وغيره من الأخيار فالأعرابي الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم مؤمنا ينطق بالحكمة يركه طلعتة صلى الله عليه وسلم وقيل يشترط الرواية وطول الاجتماع وقيل أحدهما وقيل يشترط الغزو وقيل يشترط سنة ولوادعى المعاصر للنبي صلى الله عليه وسلم العدل الصحبة قبل وفاقا للقاضي والأكثر جروا على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل إلى قتل عثمان وقيل إلا من قاتل عليا (قوله أسقط) هذا في قوة التعليل لاستثناء مراسيل سعيد بن المسيب أي وإنما استثنى مراسيله لأنه أسقط الصحابي وعزاها للنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة كلهم عدول فهو كالمسند لأن إسقاط العدل كذا كره ، وأما مراسيل كبار التابعين كقيس بن أبي حازم وأبي عثمان النهدي وأبي رجاء العطاردي فإن عضدها ضعيف فهي قابلة للترجيح وذلك الضعيف كقول صحابي أو فعله أو قول الأكثر من العلماء ليس فيهم صحابي أو عضدها إسناد أو إرسال من غيره أو قياس أو انتشار أو عمل أهل العصر كان المجموع حجة وفاقا للشافعي لا مجرد المرسل ولا المنضم فإن تجرد ولا دليل سواء فالأظهر وجوب الانكشاف لأجله احتياطا وقيل لا يجب الانكشاف لأنه ليس بحجة حينئذ وأما مراسيل صغار التابعين كالزهرى ونحوه فهي باقية على ضعفها وإن عضدت لشدة ضعفها فهي ليست

لاحتمال أن يكون
الساقط مجروحا (إلا
مراسيل سعيد بن
المسيب) من التابعين
رضي الله عنه أسقط
الصحابي وعزاها للنبي
صلى الله عليه وسلم
فهي حجة

بحجة المفهوم الاستثناء أى إن مراسيل غير الصحابي ليست بحجة إلا مراسيل ابن السيب فهي حجة فيفهم منه أن مرسل غيره من صغار التابعين ليس بحجة وإن عضد لأن الغالب في روايته أن تكون من التابعين بخلاف كبارهم فإن الغالب في روايته أن تكون من الصحابي فيوجود مرجح بتقوى حديثه فيحتاج به (قوله فأنها قُتشت) تعليل الصحبة المفهومة من الذى قدره الشارح بقوله فهي حجة (قوله أى قُتشت عنها) أى عن حالها إذ القُتشت عنه هو المجهول وهو حالها من الاسناد والارسال لانفسها أى المراسيل لانها معلومة ابتداء ، وفي القاموس القُتشت كالضرب والتفتيش طلب بحث اهـ (قوله فوجدت) أى بعد التفتيش (قوله مسانيد) أى في نفس الامر وإلا فباعتبار الظاهر مسند حكما (قوله أى رواها له الصحابي الخ) تفسير لمسانيد (قوله عن النبي صلى الله عليه وسلم) متعلق برواها أى المسانيد وفي هذا الصنيع إشعار بأن سبب الحاجة إلى التفتيش مع احتمال أن يكون رواها له غير الصحابي بأن يكون بينه وبينه واسطة حتى لو علم أن الساقط ليس إلا صحابيا فالوجه أنه يحتاج به من غير حاجة إلى تفتيش ولا إلى علم عينه كاهول المناسب للتعليل الآتي في مرسل الصحابة بل لا فرق في المعنى حيث قد بل هذا أولى لأن الفرض أنه علم أن الساقط ليس إلا صحابيا بخلاف ذلك أى ما احتاج إلى التفتيش فإنه يحتمل سقوط غير الصحابي (قوله وهو) أى ذلك الصحابي الذى رواها له (قوله في الغالب) أى من تلك المراسيل أو من الأحوال والأزمان فيها (قوله أبو زوجته) احتراز به عن زوج بنته لأن الصهر يطلق على كل منهما (قوله أبو هريرة) ويستثنى أيضا مراسيل أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة . قال التاج وفي هذا التعليل نظر فإنها إذا ظهرت مسندة كان الاحتجاج بالمسند لا بالمرسل فاستثناءها من جملة المراسيل مستدرك على هذا التقدير . ويحاج بأن التفتيش والوجدان للذكورين لا يخرجها عن الارسال باعتبار ما قبل التفتيش والوجدان ولو سلم فالاستثناء منقطع لدفع توهم أن إرسالها ابتداء يسقط اعتبارها مطلقا (قوله أما مراسيل الصحابة) هذا مقابل لمخوف التقدير هذا كله في مراسيل غير الصحابة أما مراسيلهم فيحتاج بها (قوله بأن يروى) وإنما صورته بهذا التصوير ولم يصوره بقول الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كما عبروا بذلك في تفسير مرسل غير الصحابة لأن هذا ظاهر في السماع من النبي صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل السند دون المرسل على الصحيح (قوله ثم يسقط الثاني) أى ثم إذا رواه لغيره يسقط الصحابي الثاني الذى هو واسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم (قوله فحجة) أى فراسيل الصحابة حجة فهو جواب أما (قوله لأن الصحابة) علة لحجته أى إنما كان حجة لأن الصحابة كلهم عدول فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة . فإن قلت مراسيل التابعي الظاهر أنها مروية عن الصحابة فكان حقا أن يحتاج بها أيضا إلا أن يحاج بعدم التسليم بل الظاهر أن مراسيل التابعي مروية من غير الصحابي بخلاف مراسيل الصحابي فإن الظاهر فيها كونها مروية عن الصحابة ولئن سم الظهور للذكور فرسل الصحابي أظهر منه .

[فائدتان : الأولى] الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف بمثلولات الألفاظ ومواقع الكلام بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساو له في المراد منه ، وقال الماوردي إن نسي اللفظ وقيل إن كان موجه علمًا وقيل بلفظ مرادف وعليه الخطيب ومنعه مطلقا ابن سيرين وثعلب والرازي وروى عن ابن عمر . الثانية الصحيح يحتاج بقول الصحابي قال صلى الله عليه وسلم وكذا قوله عن النبي صلى الله عليه وسلم على الأوسع وهذا معناه أمر ونهى أو أمرنا أو حرّم وكذا

(فأنها قُتشت) أى
قُتشت عنها (فوجدت
مسانيد) أى رواها له
(الصحابي) الذى
أسقطه عن النبي صلى
الله عليه وسلم وهو
في الغالب صهره أبو
زوجه أبو هريرة
رضى الله عنه أما
مراسيل الصحابة بأن
يروى صحابي عن
صحابي عن النبي صلى
الله عليه وسلم ثم
يسقط الثاني فحجة لأن
الصحابة كلهم عدول

رخص في الأظهر والأكثر محتج بقوله من السنة ، وقوله فكنا معاشر الناس نفعل كذا وكان الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم وقوله وكنا نفعل في عهده فكان الناس يفعلون فكأنوا لا يقطعون في الشيء التافه (قوله والنعنة) هو مصدر عنعن الحديث يعننه إذا رواه بلفظ عن فلان كما قال صاحب البيقونية معنع كمن سعيد عن كرم (قوله إلى آخره) أي آخر ما يذكره القائل إن ذكر زيادة على ذلك من غير بيان للتحديث والاختبار والسماع (قوله تدخل على الاسناد) خبر عن قوله والنعنة ومقصوده بهذه الجملة بعد تقسيم الخبر إلى مرسل ومسند الإشارة إلى أن الحديث المعنع من جملة المسند وإنما نه عليه دون بقية المسندات لأنهم اختلفوا في حكم الاسناد المعنع فالذي صححه جمهور المحدثين وغيرهم أنه من المتصل بشرط سلامة معننه من التدليس ويشترط ثبوت ملاقاته لمن رواه عنه بالنعنة على ما ذهب إليه البخاري وشيخه ابن الديني وغيرها من أئمة الحديث ومسلم لم يشترط الثاني بل اكتفى بثبوت كونهما في عصر واحد وإن لم يثبت في خبر قط أنهما اجتمعا أو تشافها لكن قال ابن الصلاح فيما قاله مسلم نظر أي لأنهم كثيرا ما يرسلون عن عاصروه ولم يلقوه فاشترط لقيهما لتحمل النعنة على السماع واشترط ابن السمعاني طول الصحبة بينهما وأبو عمرو الداني كونه معروفا بالرواية عنه والقاسبي أن يدركه إدراكا يثبت وقيل المعنع من المرسل والمنقطع وإن لم يكن راويه مدلسا حتى يظهر اتصاله بمعننه من طريق آخر أنه صححه منه لأن عن لا تشعر بشيء من أنواع التحمل . قال النووي وهذا مردود باجماع السلف .

(والنعنة) بأن يقال حدثنا فلان عن فلان إلى آخره (تدخل على الاسناد) أي على حكمه فيكون الحديث المروي بها في حكم المسند لافي حكم المرسل لاتصال سنده في الظاهر

[فائدتان : الأولى] قال الحافظ ابن حجر العسقلاني قد ترد عن ولا يراد بيان حكم اتصال أو انقطاع بل ذكر قصة سواء أدر كها أم لا بتقدير محذوف أي عن قصة فلان أو شأنه . مثاله ما رواه ابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبيه قال حدثنا أبو بكر بن عياش قال حدثنا اسحق عن أبي الأحرص أنه خرج عليه خوارج فقتلوه فلم يرد أبو اسحق بقوله عن أبي الأحرص أنه أخبره بذلك وإن كان قد لقيه وسمع منه لأنه يستحيل أن يكون أخبره بعد قتله وإنما أراد قتل ذلك بتقدير مضاف كما تقدم . الثانية ذهب جمهور العلماء ومنهم مالك كما حكاه في التمهيد عنه إلى التسوية بين الرواية بالنعنة والرواية بلفظ أن فلانا قال كذا ولا اعتبار بالحروف والألفاظ وإنما هو باللقاء والمجالسة والسماع والمشااهدة مع السلامة من التدليس وقال البردنجي إنه محمول على الانقطاع حتى يقين السماع في ذلك الخبر بعينه من جهة أخرى قال ابن عبد البر ولا معنى لهذا لاجتماعهم على أن الاسناد هو المتصل بالصحابي سواء قال فيه قال أو أن أو عن أو سمعت ومن ثم قال العراقي الصواب أن من أدرك ما رواه من قصة وإن لم يعلم أنه شاهدها بشرط السلامة من التدليس يحكم لحديثه بالوصل سواء رواه بقال أو عن أو أن أو بذكر أو فعل أو نحوها وإن لم يدرك ذلك صحابيا كان أو تابعيا فهو مرسل صحابي أو تابعي أو منقطع إن لم يسنده لمن رواه عنه وإلا فتصل سواء روى عن أو غير هاتين قاعدة يعمل بها أه أفاده الزرقاني (قوله على الاسناد) أي المتصل وإلا فطلق الاسناد لا يستلزم الاتصال المقصود هنا على ما تقدم لك (قوله فيكون) تفريع على دخول النعنة على حكم المسند (قوله بها) أي النعنة (قوله في حكم المسند) ما خلا في حكم الحديث المسند المروي بغيرها مما يشعر بالاتصال كالتحديث والاختبار من القبول والعمل به (قوله لافي حكم المرسل) أي من رده وعدم العمل به (قوله لاتصال سنده) علة لكونه في حكم المسند أي وإنما كان في حكم المسند دون المرسل لاتصال سنده أي بالتصريح بجميع رواته (قوله في الظاهر) أي لأنه الظاهر من العبارة فيحمل على الاتصال حقيقة هذا هو الصحيح الذي عليه العمل ، وقول الجماهير من أهل الحديث والفقه والأصول

لكن بشرط أن يكون النعنع غير مدلس وأن يمكن لقاء بعض النعنعين بعضا وفي اشتراط ثبوت اللقاء خلاف وذهب جمع منهم البخارى إلى اشتراطه قال النووى وهو الصحيح (قوله وإذا قرأ الشيخ) هذا المبحث في كيفية الأداء للرواية سواء كانت من حفظه أو من كتابه (قوله وغيره يسمعه) أى ولو من وراء حجاب حيث عرف صوته (قوله يجوز للراوى) أى لمن أراد رواية ما قرأه الشيخ على غيره ممن يتحمل عنه (قوله أن يقول حدثنى أو أخبرنى) أو حدثنا أو أخبرنا أو أنبأنا أو سمعت فلانا يقول أو قال لنا فلان أو ذكر لنا فلان ولا خلاف في جواز جميع ذلك كما قاله القاضى عياض قال العراقى ومقاله متجه ، نعم يفتى عدم الاطلاق في أنبأنا بعد اشتهار استعمالها في الاجتزاء لأنه يؤدي إلى إسقاط المروى بها عند من لا يحتج بالاجازة لظنه أن الرواية بالاجازة قال بعضهم وهو متجه لكن إن أدى اطلاق غير أنبأنا إلى ما أدى إليه اطلاقها من اسقاط المروى بها كان الحكم كذلك اهـ ومقتضى اطلاق المصنف أنه لا فرق في جواز اطلاق قول ما ذكر بين ما إذا قصد الشيخ إسماعه أولا لكن قال غير واحد من الأصوليين كالآمدى والعبد والأسنوى إن قصد الشيخ إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو حدثنا أو أخبرنا وإلا فلا بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر اهـ فيستفاد من كلام المصنف أنه لا فرق في جواز الرواية بين كون قراءة الشيخ عن قصد وكونها اتفاقية وبه صرح اللوردي والرويانى ولا يبين أن يأذن السامع في رواية للسموع أو يمنعه عنها بنحو لا ترو عني أوردت عن إخبارك وهو كذلك ، نعم إن أسند النعنع إلى نحو خطأ منه فيأحدث به أو شك فيه امتنعت الرواية عنه ولا يبين أن يعلم حضور السامع أو يجهل أو يقول أخبركم ولا أخبر زيدا مثلا وهو كذلك لكن إن سمع في جماعة يستحسن أن يقول والحالة هذه حدثنا وأخبرنا بضمير الجمع قال بعضهم إن لم يقصده الشيخ بإسماع فصيغة التحديث في ذلك أولى من صيغة الاخبار وأولى من ذلك صيغة الاسماع بأن يقول سمعته يقول وبعد الجميع صيغة الانباء (قوله وإن قرأ الخ) مقابل لقوله إذا قرأ الشيخ أى هذا حكم الرواية فيما إذا قرأ الشيخ وأما إذا قرأ غير الشيخ على الشيخ من كتاب أو حفظ وهو يسمعه فيقول الخ قال العبد كغيره من غير أن ينكر عليه ولا وجد أمرا يوجب السكوت عنه من إكراه أو غفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة من الإنكار اهـ سواء حفظ الشيخ ما قرأه عليه أولا (قوله فيقول) جواب الشرط أى فيقول عند إرادة الأداء جوازا اصطلاحا ومثله من سمع قراءته عليه (قوله أخبرنى) مقول القول ليقول أى فيقول أخبرنى وإن لم يقيد بقوله قرأت عليه أو بقرأتى ولو سمع غيره قراءة الشيخ بأن كان في جماعة كما شمله اطلاق جمع من المحدثين قال أخبرنى قال البخارى وهو ظاهر لكن قال ابن دقيق العيد والحالة هذه يقول أخبرنا نظير ما مر في قراءة الشيخ فالكلام في الاستحسان لا في أصل الجواز إذ لا كلام في جواز كل منهما اصطلاحا أما غير السامع فيقول أخبرنا أى استحسانا وأولى من صيغة الاخبار صيغة القراءة بأن يقول القارى قرأت والسامع قرأ على وأنا أسمع (قوله ولا يقول) أى لا يجوز له ذلك اصطلاحا وقائله يعدّ محطنا في الصنعة لأنه يأثم بذلك لأنه لا يعدّ كذبا لأن مراده بمحدثى قراءته عليه (قوله لأنه لم يحدثه) تعليل لقوله لا يقول أى لا يجوز له أن يقول ذلك لأنه لم يحدثه مع أن صيغة حدثنى صريحة في كون المروءة عه محدثا بخلاف أخبرنى وذلك لأن التحديث في عرفهم عبارة عن قراءة الشيخ وغيره يسمع بخلاف الاخبار فهو أعم منه مطلقا هذا مذهب الشافعى وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل المشرق وعزى إلى أكثر المحققين قال النووى كابن الصلاح وهو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين

(وإذا قرأ الشيخ)
وغيره يسمعه (يجوز
للراوى أن يقول حدثنى
أو أخبرنى ، وإن قرأ
هو على الشيخ فيقول
أخبرنى ولا يقول
حدثنى) لأنه لم يحدثه

والاحتجاج له من حيث اللغة فيه عناء وتكلف اه وهو يشعر بأنه يمكن أن يتكلف له من حيث اللغة وجه ولعل هذا الوجه قوة إشعار الحديث لغة بالنطق والشفافية بخلاف الاخبار واستشهد بعضهم للتفرقة بينهما بأنه لو قال لعبدية من أخبرني منكما بكذا فهو حر ولانية له فأخبره به أحدهما بكتاب أو رسول أو كلام عتق بخلاف ما لو قال من حدثني بكذا فإنه لا يعتق إلا إن شافهه بالكلام ، نعم الأحوط أن يقول قرأت على فلان إن قرأ بنفسه أو قرأ عليه وأنا أسمع ان لم يقرأ بنفسه وبلى ذلك عبارات السماع مقيدة كحدثنا بقراءة أو قرأ عليه وأنا أسمع أو أخبرنا بقراءة أو قرأ عليه وأنا أسمع (قوله ومنهم) أى الأصوليين (قوله من أجاز حدثني) أى من غير تقييد بنحو بقراءة (قوله وعليه) أى الجواز وهو خبر مقدم (قوله عرف أهل الحديث) أى اصطلاحهم وهو مبتدأ مؤخر (قوله لأن القصد) هذا تعليل لجواز حدثني في قراءته على الشيخ أى إنما جاز ذلك لأن القصد الاعلام بالرواية عن الشيخ وكل من الصيغتين صالح لذلك قيل هو مذهب مالك وسفيان ابن عيينة والبخارى ومعظم الحجازيين والكوفيين وحكاه القاضي عياض عن الأكثرين ومنهم من أجاز سمعت أيضا وروى عن مالك والسفيانيين أى ابن عيينة والثوري والصحيح النع ومنهم من منع إطلاق حدثنا وأخبرنا كالامام أحمد رضى الله عنه والنسائي قال الخطيب وهو مذهب خلق كثير من أصحاب الحديث وقال الحاكم الذى اختاره وعهدت عليه أكثر مشايخي وأئمة عصرى أن يقول الراوى فيما سمعه وحده من لفظ الشيخ حدثني وفيما سمعه منه مع غيره حدثنا وفيما قرأ عليه بنفسه أخبرني وفيما قرأ بحضرته أخبرنا واستحسنه ابن الصلاح والنووى فان شك هل كان وحده أو مع غيره فالأظهر أن يقول حدثني أو أخبرني لحدثنا ولا أخبرنا لأن الأصل عدم غيره وكذا لو شك هل قرأ بنفسه أو سمع بقراءة غيره فيقول أخبرني كما نقله العراق عن ابن الصلاح ثم قال وفيه نظر لأنه إن تحقق سماع نفسه وشك هل قرأ بنفسه فالأصل أنه لم يقرأ وقد حكى الخطيب عن البرقاني أنه كان يشك في ذلك فيقول قرأنا على فلان قال وهذا حسن لأن ذلك يستعمل فيما قرأه غيره أيضا كما قاله أحمد بن صالح والنقيلى قال النووى كان الصلاح وكل هذا مستحب باتفاق العلماء رضى الله عنهم لا واجب ولا يجوز إبدال حدثنا بأخبرنا أو عكسه في الكتب المؤلفة وإن كان في إقامة أحدهما مقام الآخر خلاف لكن لافى نفس ذلك التصنيف بأن يفرد ولا فيما ينقل منه من الأجزاء والتخارج وما سمع من لفظ المحدث فى إبداله الخلاف فى الرواية بالمعنى فعلى الجواز يجوز الإبدال إن كان قائله يرى التسوية بينهما ويجوز إطلاق كليهما بمعنى وإلا فلا ومنع الامام أحمد الإبدال جزما (قوله وإن أجازته الشيخ) أى الراوى واحدا كان أو أكثر برواية شىء معين أو غير معين كأن يقول أجزتك جميع مروياتي (قوله من غير قراءة) أى من أحد الجانبين لامن الراوى لا بنفسه ولا بغيره ولا من غيره وهو يسمعه ولا من الشيخ وهو سمعه كقول الشيخ أجزتك أو أجزتك أو فلان الفلاني صحيح البخارى أو جميع مسموعاتي أو مروياتي فهل يجوز الرواية بها فيه خلاف والصحيح وهو الذى استقر عليه العمل وهو قول الجمهور من أهل الحديث وغيرهم بل ادعى القاضي عياض وغيره الاجماع عليه جواز الرواية كالعمل بها وقيل لا يجوز قال بعض أهل الظاهر أنه كالمرسل فى عدم العمل به مع جواز التحديث ونقل عن الأوزاعي عكسه وهو العمل بها دون التحديث واحتج ابن الصلاح للجواز بأنه إذا جاز له أن يروى عنه برواية فقد أخبره بها جملة فهو كالو أخبره بها تفصيلا وإخباره بها غير متوقف على التصريح قطعا كما فى القراءة وإنما الغرض حصول الافهام والفهم وذلك بالاجازة المفهومة (قوله فيقول الراوى) أى إذا قلنا بالجواز فإذا أراد الرواية عنه

ومنهم من أجاز حدثني
وعليه عرف أهل
الحديث لأن القصد
الاعلام بالرواية عن
الشيخ (وإن أجازته
الشيخ من غير قراءة
فيقول الراوى

فيقول الخ (قوله أجازني أو أخبرني) فهو مقول القول أي أو حدثني أو أجازنا أو أخبرنا أو حدثنا إجازة . قال التاج الفزاري في تقييد الاخبار بالإجازة تناف وذلك لأن الاخبار أن يحثته والإجازة أن لا يحثته بل يقتصر على الاذن له في الرواية . ويحاج بأن الاخبار في اصطلاحهم يراد به مطلق الاذن ولو ضمنيا فيصدق بما تضمنته الإجازة فلا تنافي بينهما مطلقا بل التقييد بالإجازة لبيان أحد محتملاته المراد اصطلاحا . قال الآمدي وفي إطلاق حدثني وأخبرني أي أو حدثنا وأخبرنا مذهبنا الأظهر وعليه الأكثر أنه لا يجوز وصحه ابن الصلاح والنووي اه أفاده سم هذا كله في كيفية الرواية والأداء . وأما التحمل فقراءة الشيخ إملاء أي إلقائه عليه وهو يكتبه وتحديثا أي من غير إملاء فقراءته على الشيخ فبسماعه قراءة غيره على الشيخ فبالمناوله مع الإجازة كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه أو فرعا مقابلا به ويقول له أجزت لك روايته عنى فبالإجازة من غير مناوله فخاص في خاص نحو أجزت لك رواية البخاري فخاص في عام نحو أجزت لك جميع مسموعاتي فعام في خاص نحو أجزت لمن أذكرني فعام في عام نحو أجزت لمن عاصرني رواية جميع مروياتي فلفلان ومن وجد من نسله فالمناوله من غير إجازة فالاعلام كأن يقول هذا الكتاب من مسموعاتي على فلان فالوصية كأن يوصي بكتاب إلى غيره عند سفره أو موته فالوجادة كأن يجد كتابا أو حديثا بخط شيخ معروف ومنع إبراهيم الحربي وأبو الشيخ الأصفهاني والقاضي حسين والماوردي الإجازة بأقسامها السابقة وقوم العامة منها دون الخاصة ومنع القاضي أبو الطيب إجازة من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع إجازة من يوجد مطلقا من غير تقييد بنسل فلان ثم كل مرتبة متأخرة أدنى من مرتبة متقدمة في الرتبة كما أفدناه بالعطف بالغاء (قوله وأما القياس) هذا معطوف على ما تقدم أول الكتاب أعني قوله فأما أقسام الكلام فهو من جملة تفصيل ما أحمله أول الكتاب . ثم لما أنهى الكلام على الاخبار وما يتعلق به شرع الآن في بيان القياس جريا على ترتيب ما ذكره في التعداد والاحمال فهو على سبيل اللف والنشر المرتب وهو لغة التقدير يقال قاس النعل بالنعل أي قدره به وجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالليل إذا قدر عمقها به ولذا سمي الليل مقياسا قال التاج الفزاري أصل القياس في اللغة بمعنى التشبيه ومنه قولهم من قاس جدواك بالغمام أي من شبهه به وقولهم يقاس البرء بالمرء أي يشبه به ويطلق بمعنى التقدير أيضا يقال قست الثوب فكان ذراعا أي قدرته وذلك لأن المتشابهين يتقاربان في المقدار بوجه أو يتساويان فيه اه . وصلة القياس لغة البناء تقول قست هذا بهذا واصطلاحا يتعدى بعلى لتضمنين معنى الابتداء وهو من جملة الأدلة الأربعة أعني الكتاب والسنة والقياس والاجماع . وأما معناه اصطلاحا فقد ذكره المصنف بقوله رد الفرع الخ وعرف في جمع الجوامع بقوله حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل وعرفه ابن الحاجب كالآمدي بأنه مساواة فرع للأصل في علة حكمه (قوله رد الفرع) وهو المحل الذي أريد إثبات الحكم فيه (قوله إلى الأصل) وهو المحل الذي علم ثبوت الحكم فيه ومعنى رده إليه التسوية بينهما في الحكم (قوله بعلة) أي بسببها وهي أمر مشترك بينهما يوجب الاشتراك في الحكم فخرج به الرد بغير العلة كالنص والاجماع فليس بقياس (قوله تجمعهما في الحكم) أي تدل تلك العلة على اجتماعهما في الحكم المعلوم للأصل نبوتا أو نفيًا أو يراد بالحكم ما يشمل نفيه وهو أقرب لظاهر العبارة . واعتراض على هذا التعريف باعتراضات الأول أن رد الفرع إلى الأصل هو إثبات حكم فيه وقد جعله جنسا مع أنه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس . وأجيب بأن كون الرد بمعنى الإثبات غير مسلم بل معنى رده إليه التسوية بينهما كإفسرناه بها فيما تقدم على أن الصق المندى منع

أجازني أو أخبرني إجازة .
وأما القياس فهو رد
الفعل إلى الأصل بعلة
تجمعهما في الحكم

كون الثمرة الاثبات بل هي الثبوت . والثاني أن الفرع هو للقياس والأصل هو المقيس عليه فيتوقف معرفة الفرع والأصل على معرفة القياس لأن معنى كل مشتق من القياس ومعرفة المشتق متوقف على معرفة المشتق منه والقياس متوقف على كل من الأصل والفرع لكونهما من أجزاء تعريفه وهذا دور والدور محال . ويجاب بأن المراد بالفرع المحل الذي أريد إثبات الحكم فيه لا المقيس وبالأصل المحل المعلوم ثبوت الحكم فيه كما فسرنا كلا منهما بهما فيما تقدم فلا دور . قال سعد الدين في الحواشي وإنما يلزم الدور لو أريد بالفرع المقيس وبالأصل المقيس عليه وتحقيقه أن المراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وصف الفرعية والأصلية اهـ لكنه في التلويح منع لزوم الدور على تفسيرهما بالمقيس عليه والمقيس بأنه ليس تفسيراً للأصل والفرع بل بيان لما صدق عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع اهـ أى فيمكن تعلقهما بدون ذلك العنوان فلا دور ومن هنا يظهر أن هذا لا يخالف ما في الحواشي . والثالث الحكم في الفرع متفرع على القياس متأخر عنه بالاجماع وقد جعله ركناله متقدماً عليه من حيث أخذه في تعريفه وهو دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفاً على الحكم المتوقف عليه . وأجيب بأن ذكر حكم الفرع في تعريف القياس إنما يقتضى توقف القياس وتعلل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعلل ماهيته أى الفرع ومعرفة حكم الفرع وتعلل ماهيته لا يتوقف على تعلل ماهية القياس لامن جهة تعلله ولا من جهة حصوله بل غاية الأمر أن حصوله أى حكم الفرع يتوقف على حصول القياس لا على ماهيته حتى يلزم الدور . والحاصل أن الجهة منفكة لأن القياس متوقف على ماهية حكم الفرع وحكم الفرع من جهة تعلله وحصوله ليس متوقفاً على ماهية القياس بل حصوله متوقف على حصول القياس (قوله كقياس الأرز على البر الخ) واعلم أن أركان القياس أربعة : مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم للمقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك إلى المقيس فالأرز هنا المقيس والبر المقيس عليه لورود النص فيه والربا حكم المقيس عليه الذى يتعدى بواسطة المشترك الذى هو العلم إلى المقيس (قوله ينقسم الخ) أى ينقسم إلى أقسام ثلاثة مسماة بهذه الأسماء الثلاثة . لما بين تعريف القياس ومثله بمثاله شرع يقسمه إلى هذه الأقسام فهو من تقسيم الكلى إلى جزئياته لصحة حمل الكلى على كل واحد من الجزئيات (قوله ما) أى القياس الذى أو قياس فما موصولة أو موصوفة (قوله فيه) أى القياس (قوله موجبة للحكم) خبر كانت أى مقتضية اقتضاء ثبوت مثل حكم الأصل فى الفرع (قوله بحيث لا يحسن) هذا تصوير لا يجابها الحكم أى إن المراد بإيجابها الحكم فى الفرع أن لا يحسن فى نظر العقل تخلفه عنها أى تخلف الحكم عن العلة بأن توجد فى الفرع ولا يثبت أنه لا يحسن فى نظر العقل تخلفه عنها لذلك عنده فقياس العلة هو ما كانت العلة هوله للقطع بتعينا للعلة فى الأصل لعدم صلاحية غيرها لذلك عند فقياس العلة هو ما كانت العلة فيه مقطوعاً بتعينا للعلة فى الأصل وبوجودها فى الفرع وهو ينقسم كما يأتى إلى جلى وحقن ومساو إذا عرفت ذلك علمت أنه ليس المراد بالوجوب فى قوله موجبة للحكم الوجوب العقلى بمعنى استحالة تخلفه عنها إذ العلة الشرعية التى الكلام فيها ليست كذلك (قوله كقياس الضرب على التأفيف) أى ضرب اللوك والديه أو أحدهما (قوله التأفيف) أى قوله لهما أو لأحدهما أف (قوله فى التحريم) أى الثابت فى التأفيف بنص القرآن حيث قال تعالى - ولا تقل لهما أف - أى فيثبت فى المقيس الذى هو الضرب من باب أولى (قوله بعلة الايذاء) أى بسبب علة هى الايذاء لهما أو لأحدهما فالإضافة بيانية وهذه العلة معلومة الثبوت فى التأفيف وهو موجود فى الضرب على وجه أتم وأبلغ من التأفيف فى الايذاء الذى هو علة تحريمه وما أفاده هذا الكلام من أن ثبوت الحكم فى الفرع

كقياس الأرز على البر
فى الربا بجامع العلم
(وهو ينقسم إلى ثلاثة
أقسام إلى قياس علة
وقياس دلالة وقياس
شبهه ، فقياس العلة
ما كانت العلة فيه
موجبة للحكم) بحيث
لا يحسن عقلاً تخلفه
عنها كقياس الضرب
على التأفيف للوالدين
فى التحريم بعلة الايذاء

في هذا القسم بطريق القياس هو ما حكاه الامام الرازي وغيره . وقيل بطريق مفهوم الموافقة ونقله في البرهان عن معظم الأصوليين . وقيل بطريق المنطوق بأن نقل التأليف مثلا عرفا إلى أنواع الابداء (قوله وقياس الدلالة) وهو القسم الثاني من أقسام القياس (قوله هو) أى قياس الدلالة (قوله الاستدلال بأحد النظيرين) أى الشبثين المتشاركين في الأوصاف (قوله على ثبوته) أى الحكم (قوله في الآخر) أى النظير الآخر (قوله وهو) أى الاستدلال أى للرد به (قوله أن تكون العلة) أى علة حكم الأصل وهذا على حذف مضاف من المبتدأ أو الخبر أى ذو أن تكون العلة فيه أو حالة أن تكون العلة فيه (قوله دالة على الحكم) خبر تكون أى أن تكون العلة دالة على ثبوت الحكم في الفرع لتحقيقها فيه في الجملة (قوله ولا تكون موجبة للحكم) أى لا تكون مقتضية اقتضاء ثبوت الحكم في الفرع بحيث يقبح عقلا تخلفه عنها بل يكون بحيث لا يقبح ذلك لقرب الفارق بينهما (قوله كقياس مال الصبي) هذا مثال لقياس الدلالة والرد بالصبي جنس الصبي الشامل للصبية (قوله فيه) أى في مال البالغ حتى يجب في مال الصبي أيضا فهو القياس عليه (قوله بجامع أنه) أى بسبب أمر يجمعه في الوجوب لكونه علة له وبين ذلك الجامع بقوله مال نام أى من شأنه أن يكون ناميا كما أن مال البالغ كذلك فتمو للمال هو العلة في وجوب زكاة مال البالغ وهذه العلة موجودة أيضا في مال الصبي قد يقل إن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوبا عليه ومال الصبي قد ورد النص بوجوب الزكاة فيه في خبر وهو «من ولى ينيما فليتجر له ولا يتركه حتى تأكله الصدقة» رواه الشافعي مرسل وقد اعتضد بقول خمسة من الصحابة كما قاله الامام أحمد و بالقياس على زكاة العشرات والفقرة التي وافق عليها الخصم . ويجب أن التقصود مجرد التمثيل للتوضيح وإن لم يستكمل شرط القياس على أن التاج السبكي نقل في شرح المختصر القول بجواز القياس وإن ورد النص على الفرع عن الجمهور (قوله ويجوز) هذا بيان للفارق بينه وبين قياس العلة أى إنه وإن وجدت العلة هنا في كل من المقيس والمقيس عليه لكن العلة هنا غير موجبة للحكم لأن العقل يجوز تخلف الحكم عن الفرع من غير قبح لكون مالك المال في الفرع صبيًا فيحتمل وجود فرق بين مال الصبي ومال البالغ بأن المالكين مختلفان في التكليف وعدمه هذا وفي جمع الجوامع أن قياس العلة ماصرح فيه بها كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها أو بأثرها أو بحكمها . مثال الأول أن يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة الشنتة وهي لازمة للاسكار . ومثال الثاني القتل بمنقل بوجوب اقتصاص كالقتل بمعد بجامع الاتم وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العلوان . ومثال الثالث قطع الجماعة بواحد كما يقتلون به بجامع وجود الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم العلة التي هي القطع منهم في الصورة الأولى والقتل منهم في الصورة الثانية . وحاصل ذلك أنه استدلال بأحد موجبي الجنابة من اقتصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر ولعل الاصطلاح مختلف أو متعبد وذلك لأن قياس العلة على ما ذكره يتناول ما كانت العلة موجبة وإن لم يصرح بها دون ما كانت العلة غير موجبة وإن صرح بها وعلى ما ذكره صاحب جمع الجوامع بالعكس وقياس الدلالة على ما ذكره يقتل ما كانت العلة فيه غير موجبة وإن صرح بها دون ما كانت العلة فيه موجبة وإن لم يصرح بها وعلى ما ذكره صاحب جمع الجوامع بالعكس وقياس العلة يتناول ما كانت العلة فيه موجبة وصرح بها على كل من الاصطلاحين كما أن قياس الدلالة يقتل ما كانت العلة فيه غير موجبة وجمع بلازمها أو أثرها أو حكمها على كل منهما أيضا فينبغي مهوم وخصوص من وجه كما يظهر على من تأمل . وينقسم القياس

[وقياس الدلالة : هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة للحكم] كقياس مال الصبي على مال البالغ في وجوب الزكاة فيه بجامع أنه مال نام ويجوز أن يقال لا يجب في مال الصبي كما قال به أبو حنيفة فيه

أيضا إلى جلى وخفى وواضح فالجلى ما قطع فيه بنى الفارق أى بالغائه أو كان ثبوت الفارق أى تأثيره فيه احتمالا ضعيفا . الأول كقياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه . المنع الثابت بحديث مسلم عن جابر أنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال في الماء الراكد بجامع التجسس في كل المقصود من المنع . والثاني كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية الثابت بحديث السنن الأربع . «أربع لا يجوز في الأضاحي العوراء البين عورها» الخ . ووجه الفارق فيه أن يقال العمياء ترشد للمرمى الحسن بخلاف العوراء فانها توكل إلى بصرها وهو ناقص فلا تسمن فلا تكون العور مظنة المزال . وجوابه أن المنظور إليه في عدم الاجزاء نقص الجمال بسبب نقص تمام الحلقة لانقص السمن . والخفى ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص . وقال أبو حنيفة بعدم وجوبه في المثلث وفرق بأن المحدد وهو المفرق للأجزاء آلة موضوعة للقتل والمثلث كالصا آلة موضوعة للتأديب بالأصالة لعدم تفريق الأجزاء وردة بأن المراد بالمثقل الملحق بالمحدد ما يقتل غالبا كالحجر والحدوس الكبيرين ونحو هدم الجدار اه أفاده شيخ الاسلام والواضح غيرها وهو قياس المساوي كقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم (قوله وقياس الشبه) أى قياس الوصف بمعنى أن السلك كون الوصف شبيها ومساك الشبه أنواع فيتنوع القياس بتنوعه فيسمى الكل بقياس الشبه فالشبه مساك والقياس المبني عليه قياس شبيه تسمية للشئ باسم علة ومن جملة المنزلة بين منزلة الطرد والمناسب والطرء مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة بالذات والمناسب هو ما كان ملائما لأفعال العقلاء فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقته لعادة العقلاء في ضمهم الشئ إلى ما يلائمه فالشبه منزلة بينهما أى إنه يشبه الطرد من حيث إنه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث الثقات الشرع له في الجملة كالكورة في القضاء والأنوثة في الشهادة فمن الكورة في القضاء وكذا الأنوثة في الشهادة يشبهان المناسب بالذات من حيث الثقات الشارع إلى الكورة والأنوثة في الجملة ويشبهان الطرد من حيث إنهما غير مناسبين بالذات بل بالتبعية لأن اشتراط الكورة في القضاء لا لذات كونه قضاء لأن القضاء يتأتى من النساء أيضا كما يتأتى من الرجال بل لنقص عقول النساء ولأن صحة الشهادة من النساء لا لذات النسائية وإلا قبلت شهادتهن في كل شهادة بل لكون المشهود عليه مما يطلعن عليه ومن جملة المناسب بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فانها إنما تناسبه بواسطة أنها عبادة بخلاف المناسب بالذات كالاسكار لحرمة الخمر ولا يصار إليه أى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة المشتعل على المناسب بالذات إجماعا فان تعذر قياس العلة بتعذر المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه فقال الشافعي يحتاج به حينئذ نظرا للشبه المناسب ومن جملة ما ذكره المصنف وهو أعلاه ومن جملة القياس الصورى كقياس الخيل على البغال والخمير في عدم وجوب الزكاة للشبه الصورى بينهما قال الامام الرازى المعتبر في قياس الشبه ليكون صحيحا حصول المشابهة بين الشئتين في علة الحكم أو استلزامها وعبارته فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها سواء كان ذلك في الصورة أم في الحكم فتكون الصورة أو الحكم هو العلة والمشابهة فيهما أى الحكم والصورة .

[تنبيه] اعلم أن مساك الشبه أحد المساك العشرة أى طرق العلل العشر . الثاني الإجماع كالاجماع على أن العلة في حديث الصحيحين «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» هو تشويش الغضب الفكر . والثالث النص الصريح كقول الشارع لكذا أو بسبب كذا نحو قوله تعالى - من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل - أو الظاهر كاللام نحو لتخرج الناس . والرابع الإجماع وهو اقتران الوصف

[وقياس الشبه :

المفوض بحكم ولو مستنظا لو لم يكن ذكر الوصف للتعليل لكان بعيدا من الشارع حكيم الشارع بعد سماع وصف نحو قوله عليه الصلاة والسلام «أعتق رقبة» للأعرابي بعد قوله واقعت أهلي في نهار رمضان . الخامس السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال غير الصالح للعلية فيتعين الباقي للعلية كحصر أوصاف البر في قياس القدرة به وإبطال ما عدا العلم . السادس المناسبة والإزالة . سبى استخراجها تخرج للنات وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلامة من القوادح كالإسكار في حديث مسلم «كل مسكر حرام» فهو لازاته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة وقد اقترن هذا الإسكار بها والمناسب هو اللائم لأفعال العقلاء . السابع الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند انعدامه كرائحة السكر المحصورة قاتها دائرة معه وجودا وعدما والمختار أنه ظني في إفادة العلية . الثامن الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة كقول بعضهم في الحل مانع لاتبني القنطرة على جنسه ولا تزال به النجاسة كالدهن أي بخلاف الماء فتبني القنطرة على جنسه وتزال به النجاسة فبناء القنطرة وعدمه لامتصاصه فيه للحكم والأكثر من العلماء على رده . والتاسع تنقيح اللطاف وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالأعم أو تكون أوصافا فيحذف بعضها ويناط بالباقي . والحاصل أن تنقيح اللطاف هو الاجتهاد في الحذف والتعيين نحو حديث الصحيحين في الواقعة في نهار رمضان في خبر الأعرابي الذي تقم فلن أبا حنيفة ومالك حذفا خصوصها عن الاعتبار وأناط الكفارة بمطلق الانطاف كما حذف الشافعي غيرها من أوصاف الحل ككون الواطي أعرابيا وكون الموطوءة زوجة وكون الوطء في القبل عن الاعتبار وأناط الحكم بالواقعة في نهار رمضان . العاشر إلغاء الفارق بأن يبين عدم تأثيره كالحلق الأمة بالعبد في السراية الثابتة بحديث الصحيحين «من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ما عتق» فالفارق بين الأمة والعبد الأثوثة ولا تأثير لها في منع السراية فثبتت السراية فيها لما شاركت فيه العبد وهو الدوران والطرود ترجع إلى ضرب شبه إذ الحاصل بكل الظن في الجملة لأننا لا نثبت فيها جهة للصحة المقصودة من شرع الحكم (قوله هو الفرع الردد) أي أن من جملة قياس الشبه قياس الفرع الردد بين أصلين لتردده بينهما بمشابهته لكل منهما لوجود مناط حكمه فيه (قوله فيلحق) مطوف على الردد من عطف الفعل على الاسم كما قال ابن مالك :

واعطف على اسم شبه فعل فلا وعكسا استعمل تجده سهلا

أي الردد فاللحق بأكثرها شبها به في صفات مناط الحكم في حكمه . وحاصله أنه إلتحاق الفرع المذكور بالأكثر شبها به منهما لأنه أولى بقوة المشابهة بالأكثر قال الصنع المندي هذا التعريف غير مانع لأنه يدخل تحته ما ليس منه وهو بعض أنواع القياس المناسب وهو ما يكون مشابهته للأصليين بمناسب وتكون مشابهته لأحدهما في أكثر الصفات مع أن المناسب قسيم للشبه . ويحاج بمنع أن الشبه بهذا المعنى قسيم للناسب على الإطلاق وإنما هو قسيم المناسب الذي لا يكون متعددا في الفرع بحيث يتردد به الفرع بين أصليين ولهذا قال الضد . وحاصل الشبه بهذا المعنى تعارض مناسبتين رجح إحدهما وليس هو من الشبه الواقع قسما للناسب الذي يكون مشابهته للأصليين بمناسب غير متعد في شيء (قوله كما في العبد إذا أئلف) أي كالقياس الذي في العبد إذا أئلف أي قتل فإنه اجتمع فيه مناطان متطريان : أحدهما النفسية وهو مشابهة للحر فيها ومقتضى ذلك أن لا يزداد فيه على الهدية . والثاني للمالية وهو مشابهة للفرس فيها ومقتضى ذلك الزيادة فهو مردد

هو الفرع الردد بين أصليين فيلحق بأكثرهما شبها [كما في العبد إذا أئلف فإنه مردد في الضمان بين الإنسان الحر من حيث إنه آدمي وبين البهيمة من حيث إنه مال

في الضمان من حيث المضمون به بين الانسان الحر من حيث إنه آدمي وبين البهيمة من حيث إنه مال فالفرع العبد والأصلان المتردد هو بينهما لمشابهة كلا منهما المال والحر العبد يشبه المال في وصفه من تفاوت القيمة بحسب تفاوت أوصافه جودة وضتها وفي حكمه في جواز البيع والهبة مثلا ويشبه الحر في وصفه من كونه إنسانا مثلا وفي حكمه من وجوب نحو الصلاة عليه وغير ذلك (قوله وهو بالمال أكثر شبيها من الحر) أي وجود مشابته للمال أكثر من وجود مشابته للحر فهي أقوى منها فالحق بالمال في ضمانه بقيمته بالغة ما بلغت لأن الإلحاق بأقوى المقشاهين أقوى لكن الذي في العبد أن يشبه بالحر فيهما أكثر يعني أنه يشابه في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الأحكام التكليفية لكن ما مشى عليه الشارح هو للوافق لما مشى عليه الفقهاء من إلحاق العبد في الضمان بالأموال (قوله بدليل أنه يباع) أي إنما قلنا إنه أكثر شبيها بالمال من الحر بدليل أنه يباع أي ويوهب ويوصى به ويقرض ويرهن ويودع (قوله وتضمن أجزأؤه) أي إذا أتلفت تلقا مضمونا (قوله بما نقص من قيمته) أي إن لم يكن لها أرض مقتر من الحر فإن كان لها أرض مقتر من الحر ولم يكن منصوبا وجب على الناصب أكثر الأمرين مما نقص ومن نظير المقدّر في يده الأكثر مما نقص من قيمته ومن نصف قيمته فقوله بما نقص من قيمته أي في الجملة كما هو معلوم من الفروع قال في المستصفي وقد ظهر كون المصنيين مناطا للحكم وإنما المشكل من التشبه جعل الوصف الذي لا يناسب مناطا مع أن الحكم لم يصف إليه وههنا بالاتفاق الحكم مضاف إلى هذين الوصفين المناطين اه وبعبارة الأحكام وليس من التشبه في شيء فإن كل واحد من المناطين مناسب وما ذكره من كثرة النسبة إن كانت مؤثرة فليس إلا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر وذلك لا يخرج عن المناسبة وإن كان يقتدر على نوع ترجيح اه ولعل مراده نفي كونه من التشبه المختلف فيه لامتطاعا أخذنا من كلام المستصفي ولا يخفى عليك مما تقرر وجه التسمية بقياس التشبه فإنه قياس مبنى على التشبه وكما يسمى قياس شبه يسمى شيئا (قوله ومن شرط الفرع) أي من شروطه لأن المفرد المضاف يتم أي من حيث كونه فرعاً وهو المحل المشبه بالأصل (قوله أن يكون مناسباً للأصل) أي المحل المشبه به فيظهر من هذه العبارة اشتراط أن يكون بين الفرع والأصل مناسبة لكن لا يفهم من كلامه صريحاً بيان كون المناسبة بينهما فيما ذا والأظهر أن المراد المناسبة في العلة أي بأن يكون علة الحكم مناسبة لكل من الأصل والفرع كالاسكار الذي هو علة الحكم بالحرمة فهو مناسب للأصل وهو الحر والفرع وهو النبيذ وللناسب الملائم لأفعال العقلاء عادة كما يقال هذه التولوة مناسبة لهذه التولوة بمعنى أن جمعهما في مسلك موافق لعادة العقلاء في فعل مثله مناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة لعادة العقلاء في ضمهم الشيء إلى ما يلائمه وقيل المناسب هو ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً قال في المحصول وهذا قول من يطل أحكام الله تعالى بالمصالح والأول قول من يأباه وقال أبو زيد الدبوسي من الخنفة هو ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول من حيث التعليل به وهذا مع الأول متقاربان وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصح كونه مقصوداً للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فإن كان الوصف خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة له فيكون هو العلة كالسفر مظنة للسنة المترتب عليها الترخص في الأصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان نيط الترخص بمظنتها. واعلم أن المقصود من ترتب الحكم على علة قد يوجد قيناً لكل البيع فإن المقصود من ترتب حل البيع على علة وهو الاحتياج إلى المعاوضة هو الملك وهو موجود فيه قيناً وقد يوجد ظناً كالقصاص فإن المقصود من ترتب

وهو بالمال أكثر
شبه من الحر بدليل
أنه يباع ويرث
ويؤلف وتضمن
أجزأؤه بما نقص
من قيمته (ومن شرط
الفرع أن يكون
مناسباً للأصل

القصاص على علة وهو القتل العمد هو الاتزجر عن القتل وهو مظلون فيه فان للمتنتين عنه أكثر من للقدمين عليه وقد يحتمل وجوده وعدمه على السواء كحد الحر فان القصد من ترتب الحد على علة وهو شرب السكر هو الاتزجر عن شربها والاتزجر وعدمه مساويين لأن المتنتين عن شربها والقدمين عليها مساويين وقد يكون فيه أرجح من حصوله كمنكاح الآية . فان القصد من ترتب جواز النكاح على علة وهو الاحتياج هو التواء واتفؤه في نكاحها أرجح من حصوله والأصح جواز التحليل بالمقصود المساوي الحصول والاتقاء والمقصود الرجوع الحصول نظرا إلى حصولهما في الجملة وقيل لا يجوز التحليل بهما لأن الأول مشكوك الحصول والثاني مرجوحه وأما متيقن الحصول ومظنونه فيجوز التحليل بهما قطعا فان كان القصد من ترتب الحكم على علة فائتا قطعا فقالت الحنفية يجوز التحليل به فيثبت فيه الحكم وما يرتب عليه والأصح عندنا لا يجوز التحليل به للقطع باتفائه سواء في ذلك ما لم يتصدنا الله فيه كحقوق نسب من بالمشرك بمن بالمغرب فانهم قالوا من تزوج بالمشرك امرأة بالمغرب فائت بوله يلحقه فالمقصود من الزوج وهو حصول النطفة في الرحم ليحصل العلق فيلحق النسب فائت قطعا في هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاق الزوجين وقد اعتبره الحنفية فيها لوجود مظنته وهي الزوجية فيثبت الحقوق وغيرهم لم يعتبره وقال لا عبرة بمظنة مع القطع باتفائه وما تعبدنا كاستبراء جلرية اشتراها بائعها في المجلس فالمقصود من استبرائها وهو معرفة براءة رحمها منه السبوة بالجهل فائت قطعا في هذه الصورة لاتقاء الجهل واعتبره الحنفية تقديرا حتى يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء تعبدا كالشترأة من المرأة (قوله فيما يجمع) متعلق بمناسب : أي في علة يجمع بينهما للحكم (قوله للحكم) متعلق بيجمع : أي لأجل إثبات حكم الأصل في الفرع وذلك لأنه إذا ثبتت علة حكم الأصل في الفرع لزم ثبوت ذلك الحكم في الفرع لأن العلول يهور مع علة إثباتا ونفيا (قوله أي أن يجمع الخ) تفسير لقوله أن يكون مناسبا الخ أي من شرط الفرع من حيث كونه فرعاً أن يجمع الخ (قوله بينهما) أي بين الأصل والفرع في الحكم (قوله بمناسب للحكم) أي ولو بواسطة بأن يجمع بينهما بعلة الحكم كما في قياس العلة وقياس الدلالة بالمعنى السابق أو بما يدل على العلة كما في قياس الدلالة بالمعنى المذكور في جمع الجوامع فان الجمع بالعلة جمع بمناسب الحكم لمناسبتها له أو بما يناسب العلة كما في قياس الشبه . فان الجمع فيه بالوصف المناسب للعلة وإن لم يناسب الحكم ومن جملة شروط الجمع وجود تمام العلة فيه . فان كانت العلة قطعية فقياسها قطعي أو ظنيا فقياس الأدون كقياس التفاح على البر في الرابح بجامع الطعم وإنما كان ظنيا لاحتمال كون العلة القوت أو الكيل وليس في التفاح إلا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر للشمول على الأوصاف الثلاثة ومن جملة أن لا يقوم القاطع على خلاف الفرع في الحكم ولا خبر الواحد عند الأكثر وأن يساوى الفرع الأصل وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس . مثال المساواة في عين العلة قياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الشدة للطربة فانها موجودة في النبيذ بعينها نوعا لا شخصا . ومثال المساواة في جنس العلة قياس الطرف على النفس في ثبوت القصاص بجامع الجنابة فانها جنس لاتلافها . ومثال المساواة في عين الحكم قياس القتل بمقتل على القتل بمحدد في ثبوت القصاص فانه فيهما واحد والحكم يكون القتل عمدا عدوانا . ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للأب أو الجد بجامع الصغر ، فان الولاية جنس لولايق النكاح والمال فلو خالف واحدا من ذلك فسد القيلس وأن لا يكون الفرع منصوبا عليه بموافق ولا بمخالف وأن لا يكون

فما يجمع به بينهما
للحكم (أي أن يجمع
بينهما بمناسب للحكم)

حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل في الظهور كقياس الوضوء على التيمم في وجوب التيمم . فان
الوضوء تعبد به قبل الهجرة والتيمم بعدها إذ لو جاز تقدمه للزم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه
من غير دليل وهو ممتنع لأنه تكليف بما لم يعلم (قوله ومن شرط الأصل) أشار بمن إلى أن
هناك شروطاً أخرى له منها كونه غير متعبد فيه بالقطع كالعقائد لأن القياس لا يفيد اليقين
وكونه شرعياً إن استخلق شرعياً بأن كان المطلوب إثباته شرعياً . فان كان المطلوب إثباته غير
شرعي بناء على جواز القياس في النقلات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الأصل شرعياً
وكونه غير فرع إذا لم يكن للقياس عليه فائدة وإلا فيجوز كما يقال التفاح ربوي قياساً على الزبيب
بجامع الطعم والزبيب ربوي قياساً على التمر بجامع الطعم مع الكيل والتمر ربوي قياساً على الأرز
بجامع الطعم والكيل مع القوت والأرز ربوي قياساً على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الثابت
ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار لوجود الكيل في الجنس من أنه ليس بربوي ولعدم وجود
القوت في الخوخ مع أنه ربوي فيثبت أن العلة الطعم وحده وأن التفاح ربوي كالببر ولو قيس التفاح
ابتداءً على البر بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليه فقد ظهر للوسط بالتدرج فائدة وهي السلامة من
منع عليه الطعم فيما ذكر بخلاف ما لو قيس التفاح على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على
القثاء والقثاء على البرفانة لفائدة للوسط فيها لأن تشبيه الكل بالببر في الطعم لا غير . ومنها أن يكون
أي الأصل جارياً على سنن القياس بأن يكون مشتملاً على معنى يوجب تعديه من الأصل إلى الفرع
وأن لا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع . مثاله ما لو استدلل على ربوية البر بحديث مسلم الطعام
بالطعام مثلاً بمثل ثم قيس عليه الفرة بجامع الطعم فان الطعام يتناول الفرة كالببر سواء (قوله
أن يكون) حكمه أي حكم الذي يراد إثباته في الفرع (قوله بدليل) أي نص أو إجماع وخرج
بقوله بدليل ما لو كان حكم الأصل متفقاً عليه بينهما لعتين يقول أحدهما بواحدة منهما والآخر
بعكسه كما في قياس حلى البالغة على حلى الصبية في عدم وجوب الزكاة . فان عدمه في الأصل
متفق عليه بين الشافعية والحنفية لكن العلة فيه عند الشافعية كونه حلياً مباحاً وعند الحنفية
كونه مال صبية وهذا القياس يسمى مركب الأصل لتركب الحكم فيه : أي بنائه على العتتين
بالنظر للخصمين وما لو كان متفقاً عليه بينهما ولكن لعله يمنع الخصم وجودها في الأصل كما في
قياس إن تزوجت فلانة فهي طالق على فلانة التي تزوجها طالق في عدم وقوع الطلاق بعد التزويج
فان عدمه في الأصل متفق عليه بين الفريقين لكن العلة عند الشافعية تعليق الطلاق قبل
ملكه والحنفية يمنع وجودها في الأصل ويقول هو تنجيز وهذا القياس يسمى مركب الوصف
الذي منع الخصم وجوده في الأصل فالمشهور عند الأصوليين عدم قبول واحد من هذين القياسين
لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الأول وفي الأصل في الثاني (قوله متفق عليه) أي نبونا ودلالة (قوله
بين الخصمين) أي للتنازعين في ثبوت ذلك الحكم في الفرع سواء كان نفس حكم الأصل متفقاً
عليه بينهما أم لم يكن كذلك بأن أنكره الخصم الآخر فأثبتته عليه للاستدلال بالدليل المتفق عليه
بينهما لأن إثباته عليه بمنزلة اعترافه به ولهذا التعميم علق المصنف الاتفاق بالدليل دون الحكم كما
فعله في جمع الجوامع ، نعم قد يرد عليه ما لو كان الحكم متفقاً عليه بينهما لا بالدليل بل بالتقليد
فان القياس لا يختص بالمجهد للطلق كما صرح به غير واحد أو بدليلين يقول كل واحد منهما
بأحدهما دون الآخر فان القياس حجة على الخصم حينئذ كما هو ظاهر مع افتناء هذا الشرط . ويجب
عن الأول بأن التقليد دليل للقد فان نص المجهد بالنسبة له يحكم الشارع بالنسبة للمجهد

(ومن شرط الأصل أن
يكون ثابتاً بدليل متفق
عليه بين الخصمين)

وعن الثاني بحمل التعليل في كلامه على الجفص ويصدق في الصورة المفروضة إذ جنس الدليل دون
 شخصه متفق عليه بينهما أو بأن ذلك مفهوم مما ذكره بالملوالة لأن المقصود من اشتراط الاتفاق
 المذكور اشتراط الاتفاق على الحكم (قوله ليكون) تحليل لاشتراط هذا الشرط أى وإنما اشترط
 هذا الشرط ليكون القياس حجة على الخصم للسكر لذلك الحكم في الفرع وإن أمكن الخصم منعه
 فلا يكون حجة عليه (قوله فإن لم يكن خصم) أى بأن لم يوجد أو وجد لكن أريد مجرد إثبات
 حكم الأصل في الفرع لا الاحتجاج عليه (قوله فالشرط) جواب الشرط أى فالشرط للأصل أن يثبت
 القائس حكمه بدليل يقول به بأن ينتقده من حيث صحة الإثبات به أو بتقليد صحيح (قوله بدليل)
 متعلق بنبوت قوله يقول به القائس جملة صفة لتعليل والقائس هو الثبوت للقياس (قوله ومن شرط العلة)
 أى ومن بعض شروطها من حيث صحة الالحاق بواسطتها (قوله أن تطرد في معلولاتها) وهى الأحكام
 المعللة بها بأن تستتبع تلك الأحكام أياً وجدت ومن شروطها اشتغالها على حكمة تبث للكلف
 على الامتنال ونصلح دليلاً وسبباً لاطلة الحكم بها كحفظ النفس فانه حكمة ترتب وجوب القصاص
 على علته من القتل العمد وأن يكون وصفاً مطلقاً للحكمة كالسفر علة في جواز القصر وهو ضابط
 للحكمة التى هى المشقة فان للمشقة ما اختلف باختلاف الفرض بطلت بالسفر الذى هو مطلقها وأن لا تكون
 عدماً في الثبوتى والاضافى كالأبوة من قبيل العدوى ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته كما في
 تعليل الربويات بالطعم فاقام نطق على حكمته وبصح التعليل بمجرد الاسم اللقب أى الجامد
 كتعليل الشافى نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمى وفقاً لأنى إسحق وخلاقاً للإمام
 الرازى أما المشتق فيصح التعليل به باتفاق وأن لا يكون نبوتها متأخراً عن نبوت حكم الأصل خلافاً
 لقوم في تجويزهم تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعريف كما يقال عرق الكلب نجس كلعابه لأنه
 مستقنر فان استغذره إنما ثبت بعد نبوت نجاسته وأن لا تعود على الأصل بالابطال وأن لا تكون
 المستنبطة معارضة بمعارض مناف لمقتضاها موجود في الأصل وأن لا تخالف نصاً أو إجماعاً وأن
 لا تتضمن زيادة منافية لمقتضى النص وأن تتعين وأن لا تكون وصفاً مقدراً وفقاً للإمام الرازى
 وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار. مثاله في العموم حديث مسلم «الطعام
 بالطعام مثلاً بمنزلة» فانه دال على علية الطعم فلا حاجة لإثبات ربوية التفاح مثلاً إلى قياسه على البر
 بجامع الطعم للاستغناء بعموم الحديث وفي الخصوص حديث «من قاء أو رصف فليتوضأ» فانه دال على
 علية الخارج النجس في نقض الوضوء فلا حاجة للحنى إلى قياس القى أو الرعاف على الخارج
 من السبيلين في نقض الوضوء بجامع النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث (قوله فلا ينتقض)
 تفريع على الاطراد (قوله لفظاً ولا معنى) تمييزان محولان عن الفاعل أى فلا ينتقض لفظها ولا
 معناها . قال ابن قاسم لقاتل أن يقول لا حاجة لاعتبار اتقاء الانتقاض لفظاً للاستغناء عنه
 باعتبار الانتقاض معنى لأنه يشمل لصدق وجود المعنى المعلن به بدون الحكم فيما يفسر به الانتقاض
 لفظاً أى ولأن العلة لا تكون إلا معنى لأن الألفاظ من حيث هى ألفاظ لا تدخل لها في العلية والألفاظ
 دالة عليه كما يدل عليه قوله في تصوير اللفظى المعبر بها أى بالأوصاف عنها أى العلة فانه يفيد أن
 العلة معنى مدلول عليه بالألفاظ بل لو حذف التمييز لما صرح بما فعل في جمع الجوامع حيث قال منها
 تخلف الحكم عن العلة بأن وجدت في صورة مثلاً بدون حكم وفقاً للشافى وسماه النقض . ويجب
 عن المصنف بأنه إنما قسم الانتقاض إلى اللفظى والمعنوى لأنه إن نظر إلى تخلف الحكم عن اللفظ
 فهو اللفظى وإن نظر إلى تخلفه عن المعنى فهو المعنوى وإن لزم من تخلفه عن أحدهما تخلفه عن الآخر

ليكون القياس حجة
 على الخصم فإن لم يكن
 خصم فالشرط نبوت
 حكم الأصل بدليل
 يقول به القائس (ومن
 شرط العلة أن تطرد
 في معلولاتها فلا ينتقض
 لفظاً ولا معنى) لفظ
 انتقضت لفظاً

لأنه يلزم من تخلف الحكم عن الدال الذي هو اللفظ تخلفه عن المدلول الذي هو المعنى وبالعكس
فسمى لفظيا من حيث النظر إلى اللفظ ومعنويا من حيث النظر إلى المعنى فلعله مجرد اصطلاح له
(قوله بأن صدقت) أي تحققت (قوله الأوصاف) أي اللفظية بدليل قوله المعبر بها أي الأوصاف لأن
العبارة لا تكون إلا بالألفاظ (قوله عنها) أي العلة (قوله في صورة) متعلق بصدقت أي مثلاً ومثله
تخلفه في صورتين أو أكثر والمراد بالصورة الجزئي المندرج تحت القاعدة (قوله بأن وجد) تصوير
للمعنى وإنما عبر هنا بوجد وفي اللفظي بصدقت لأن الصدق وصف اللفظ بخلاف الوجود وهذا يؤيد
ما مر من أن المراد بالأوصاف الأوصاف اللفظية (قوله في صورة) متعلق بوجد أي مثلاً ومثله في صورتين
أو أكثر (قوله فسد القياس) أي لم ينقد سواء كانت العلة منصوبة أو مستنبطة وسواء كان التخلف
لفقد شرط أو لوجود مانع كما اقتضاه إطلاقه وهو مامش على في جمع الجوامع ناقلا له عن الشافعي
واختاره الامام الرازي ، وقال في القواطع هو مذهب الشافعي وجميع أصحابه إلا القليل منهم وقيل
لا يضر التخلف لمانع أو فقد شرط للحكم قال في جمع الجوامع وعليه أكثر فقهاءنا قال سم ولا
يخفى اتجاه الثاني وإشكال الأول إلا أن يريد أن العلة مجموع الوصف وانتفاء المانع ووجود الشرط
واستشكل فساد العلة المنصوبة بتخلف الحكم عنها بأنه يستلزم ردا للنص . وأجيب بأننا لا نسلم
أن القدح فيها بذلك رد للنص بل هو تخصيص للنص وذلك كالأمر بوجوب الصدقة بالخارج ثم
رأينا النبي صلى الله عليه وسلم لم يتوضأ من الحجامة فأنما نعلم بذلك أن مراده بالخارج الخارج المخصوص
لامطلق الخارج وإلا فلا يتصور التخلف في المنصوبة من غير وجود مانع وانتفاء شرط لأن نص
الشارع يتنزه عن وقوع التناقض فيه (قوله الأول) أي الانتقاض لفظا (قوله في القتل) أي في
وجوب القصاص بسبب القتل (قوله بالمثل) أي بالشيء الثقيل الذي يقتل بثقله كالصخرة (قوله
إنه قتل عمدا) بكسر إن مقول القول أي قتل لا خطأ فيه ولا شبه عمدا (قوله عدوان) أي من غير
حق (قوله كالقتل بالمدد) أي قياسا على القتل بالشيء المحدث أي الذي له حد يقتل في كونه قتلا
عمدا عدوانا (قوله فينتقض ذلك) أي تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان (قوله
بقتل الوالد) أي جنس الوالد فيشمل جميع الأصول (قوله ولده) أي ولد الوالد والمراد بالولد جنسه
فيشمل جميع الفروع ذكر أو أنثى . فإن قلت حيث فسرت الوالد بالجنس فكيف يصح رجوع
ضمير ولده له مع أن الوالدية لأفراده لأنفس الجنس . قلنا تركب في الكلام استخداما بأن يزيد
بلفظ الوالد الجنس ليشمل جميع الأصول ذكر أو أنثى ونعبد إليه الضمير بمعنى الذات للتصف
بالوادية (قوله فأنه) أي الحال والشأن لا يجب القصاص به أي بقتل الوالد ولده مع أنه قد صدقت
الأوصاف المعبر بها عن العلة عليه أي القتل وهي القتل والعمد والعدوان (قوله والثاني) أي
انتقاض المعنى (قوله المواشي) أي الأبل والبقر والغنم (قوله لدفع الخ) بيان للعلة الموجبة لزكاتها
(قوله حاجة الفقير) أي لدفع احتياجه باستغنائه بها والمراد بالفقير مطلق المستحق الشامل لجميع
الأمصاف (قوله فيقال) أي اعتراضا على هذا التعليل (قوله ذلك) أي التعليل (قوله بوجوده)
أي وجود دفع حاجة الفقير (قوله في الجواهر) أي صلاحيتها لدفع حاجة الفقير مع عدم وجود الحكم
فيها وهو وجوب الزكاة .

مأن صدقت الأوصاف
المعبر بها عنها في صورة
بدون الحكم أو معنى
بأن وجد المعنى المعلن
به في صورة بدون
الحكم فسد القياس
الأول كأن يقال في القتل
بالمثل إنه قتل عمدا
عدوان فيجب به
القصاص كالقتل بالمدد
فينتقض ذلك بقتل
الوالد ولده فأنه لا يجب
به قصاص والثاني كأن
يقال تجب الزكاة في
المواشي لدفع حاجة
الفقير فيقال ينتقض
ذلك بوجوده في
الجواهر ولا زكاة فيها

[تنبيه] اعلم أن النقض الذي ذكره واحد من ثلاثة عشر نوعا من القوادح وهو تخلف
الحكم عن العلة والثاني الكسر وهو قاذح على الصحيح لأنه نقض المعنى وهو إسقاط وصف من العلة إما
مع إبداله كما يقال في صلاة الخوف هي صلاة يجب قضاؤها فيجب أدائها كالأمر فيعترض بأن خصوص الصلاة

ملغى فليبدل بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض أو لا يبدل فلا تبقى له علة إلا بإيجاب القضاء وليس كل ما يجب قضاؤه يجب أدائه بدليل الحائض فيجب عليها قضاء الصوم ولا يجوز لها الأداء . الثالث العكس وهو انتفاء الحكم لاتفاء العلة فان ثبت مقابله فهو أبلغ ومقابله ثبوت الحكم لثبوت العلة المسمى بالطرد والدليل على صحة الاستدلال بالعكس قوله عليه الصلاة والسلام « رأيت لو وضعها في حرام كان عليه وزر فكذا إذا وضعها في الحلال كان له أجر » في جواب « أي أتى أحدنا شهوته وله فيها أجر » وتخلفه قاذح عند مانع عتني ونفى بانتفائه انتفاء العلم أو الظن إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول . والرابع عدم التأثير وهو أن الوصف لا مناسبة فيه ، ومن ثم اختص بقياس المعنى والمستنبطة المختلف فيها وهو أربعة أقسام عدم التأثير في الوصف بكونه طرديا كقول الحنفية في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقيم أذانها كالمغرب فعدم القصر في عدم تقديم الأذان طردى لا مناسبة فيه وعدم التقديم موجود فيها يقصر . وحاصله طلب الدليل على علية الوصف وعدم التأثير في الأصل . وحاصله معارضة في الأصل بأبداء غير ماعلل به وعدم التأثير في الحكم كأن لم يكن له كرا الوصف فائدة وعدم التأثير في الفرع وهو يرجع إلى مناقشة فيما يفرض محلا للنزاع وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجية . الخامس القلب وهو دعوى أن ما استدلت به في المسئلة هو عليه لاله إن صح ومن ثم أمكن معه تسليم صحته . السادس القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع . السابع الفرق وهو راجع إلى المعارضة في الأصل أو الفرع . الثامن القدح في المناسبة وفي صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود . التاسع فساد الوضع بأن لا يكون المحليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلق الحفيف من التخليط . العاشر فساد الاعتبار بأن يخالف نصا أو إجماعا وهو أعم من فساد الوضع . الحادى عشر منع علية الوصف ويسمى المطالبة بتصحيح العلة . الثاني عشر اختلاف الضابط في الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع . الثالث عشر التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع وتفاصيل كل واحدة منها وأمثلتها في المطولات (قوله ومن شرط الحكم) أى شرط حكم الأصل من حيث صحة الالحاق فيه بسبب علته ومن جملة شروطه كون الحكم في الأصل متفقا عليه قيل بين الأمة والأصح بين الخصمين والصحيح أنه لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الأصل والنص على العلة المستلزم لتعليله لأنه لا دليل على اشتراط ذلك ومن شروطه ما تقدم لك في شروط الأصل (قوله أن يكون) أى الحكم فالضمير يعود على المضاف إليه اتسالا على وضوحه (قوله مثل العلة الخ) أى مثلها في أنه كما وجد وجدت العلة وكما اتقى اتقت فلذا فسرته بقوله أى تابعا الخ (قوله أى تابعا لها) وإنما فسرته بهذا التفسير لأنه لما لم تستلزم مماثلته إياها في ذلك تبعيته لها فيه التى هى المراد بين المراد بهذا التفسير (قوله في ذلك) أى المذكور من النفي والاثبات (قوله إن وجدت وجد الخ) وهذا معنى تبعية الحكم للعلة أى إن معنى تبعية الحكم للعلة أن العلة متى وجدت في محل وجد الحكم معها ومتى عدت عدم معها فخرج ما إذا لم تكن العلة كذلك بأن وجدت بدونه أو وجد هو بدونها في صورة أو صور كما تقدم الأول في شرط العلة فهذا الشرط أعم من ذاك وما قاله في الثانى من أن شرط الحكم أن ينتق بانتفاء العلة مبنى على امتناع التعليل بعنيتين وبه قال المصنف في العلل الشرعية . فان قلنا بجوازه لوقوعه كنقض الوضوء بالحاصل باللس واللس والبول ولأن العلل الشرعية علامات والنشئ الواحد يجوز أن يعلم عليه بعلامات وهو قول الجمهور لم يقدح في وجود الحكم بدون العلة المعينة لجواز وجوده بالعلة الأخرى وقديم منع بناؤه على ما ذكرنا لأن العلة عند اتعبد القدر المشترك دون الخصوصيات فانتفاء العلم حينئذ لا يتحقق إلا بانتفاء الجميع . وأما العلل

(ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة في النفي والاثبات) أى تابعا لها في ذلك إن وجدت وجد وإن اتقت اتقى

العقلية فالصحيح القطع بامتناعه عقلا للزوم الحال من وقوعه وهو الجمع بين التقيضين لأن الشيء باسناده إلى واحدة من الطرفين يستغنى عن الأخرى فيلزم أن يكون مستغنيا عن كل منهما وغير مستغن عنه وذلك جمع بين التقيضين ويلزم أيضا تحصيل الحاصل في التعاقب حيث وجد الثانية نفس الوجود بالأولى (قوله والعلة هي الجالبة للحكم) أي لامن حيث نفسه بل من حيث العلم بحصول تعلقه التنجيزي فمضى عرف وجود الحكم معها وهو معنى قول أهل الحق العلة هو العرف للحكم فمعنى كون الاسكار دالة أنه معرف أي علامة على حرمة السكر كالحرق والتبديد وحكم الأصل ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية في قولهم بالنص لأنه المفيد للحكم . قلنا لم يفده بقيد كون محله أصليا قياس عليه والكلام في ذلك والمفيد له هو العلة إذ هي منشأ التمعية المحققة لقياس . قال السعد في الحواشي : ليس معنى كون الوصف معرفا للحكم أنه لا يثبت الحكم إلا به كيف وهو حكم شرعي لا بدله من دليل شرعي نص أو إجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدليل فيكون الوصف أمارة لها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة . مثلا إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مائعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه الوصف من أفراد الخمر ، وبهذا يندفع ما قيل إن في هذا التعريف دورا وبيان ذلك أن كون العلة أمارة للحكم يقتضي أن لا فائدة لها إلا تعريف الحكم وحيث أن إعمال عرف الحكم بها إذا لم يكن معلوما أو منصوبا أو مجمعا عليه وإلا فلا حاجة للعلة حيث لا يكون العلة أمارة إلا إذا كانت مستنبطة فيجوز الدور لأن المستنبطة لا تعرف إلا بثبوت الحكم فلا عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور . وحصل الدفع أن العلة تنوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والتوقف على العلة هو ثبوت الحكم في المواد الجزئية (قوله بمناسبتها له) أي بسبب أن بينهما مناسبة تقتضي ارتباطا بينهما واجتماعا في الحصول ولو باعتبار مجرد أن الشارع نصبها علامة عليه فيعلم حصول الحكم وتحققه في محل تحقق العلة فيه وقد عرفت معنى المناسبة مما مر . وقالت المعتزلة إن العلة هي المؤثرة بذاتها في الحكم . وقال الغزالي باذن الله لا بالذات . وقال الأمدى هي الباعثة عليه وقال إنه مراد الشافعية في قولهم الأصل ثابت بها أي إنها باعثة عليه . وقال ابن السبكي ونحن معاشرة الشافعية إنما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسره بالباعث أبدا ونشد التكثير على من فسرها بذلك لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للكف على الامتثال به عليه أي رحمه الله تعالى اه (قوله المجاب) أي من حيث الحكم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزي وقد تكون العلة دافعة للحكم أو رافعة أو دافعة رافعة . مثال الأول العدة فإنها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كالمو كانت عن شبهة ومثال الثاني الطلاق فإنه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده . ومثال الثالث الرضاع فإنه يدفع حل النكاح ويرفعه إذا طرأ عليه وتكون وصفا حقيقيا وهو ما يتعقل في نفسه من غير توقف على عرف وتكون غير ظاهر منضبطا كالطم في باب الربا أو وصفا عرفيا مطردا يختلف باختلاف الأوقات كالشرف والحسة في الكفاءة وقد تكون وصفا لغويا كتعليل حرمة التبذير بأنه يسمى خيرا كالشئد من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس وهو الأصح ومقابله لا يطل الحكم الشرعي بالأمر اللغوي وقد تكون حكما شرعيا سواء كان العلول حكما شرعيا أيضا كتعليل جواز رهن الشارع بجواز بيعه أو أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقد تكون وصفا مركبا كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافئ غير والد . قال ابن السبكي وهو كثير وما أرى للمانع منه مخلصا إلا أن يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شروطا فيه ويثول الخلاف حيث يذهب إلى اللفظ (قوله لما ذكر)

(والعلة هي الجالبة
للحكم) بمناسبتها له
(والحكم هو المجاب
للعلة) لما ذكر

علة لكون الحكم مجلوباً للعلة أى وإنما كان مجلوباً للعلة لما ذكر أى من مناسبتها له وقد يتوهم لزوم الضرر فى كل من تعريفى الحكم والعلة لأخذ كل منهما فى تعريف الآخر وهو ممنوع لأنه إنما يلزم لو لم يمكن تصور العلة بغير كونها جالبة للحكم وتصور الحكم بغير كونه مجلوباً للعلة وليس كذلك وقد يقتل تعريف الحكم غير جامع لعدم تناوله الأحكام التعبدية إلا أن يجاب بأنها معالة فى الواقع أو يرد بكونه مجلوباً لو اطلع على علته أو بأن التعريف لنوع من الحكم وهو ما ثبت بطريق القياس . فان قلت اعتبار المناسبة بين الحكم والعلة يشكل عليه جواز التعليل باسم القلب وربما لا يطلع على حكمته بل ربما يقطع باتفائها فى بعض الصور . قلت يجوز أن يراد المناسبة فى نفس الأمر ولو باعتبار المظنة ويعرف ذلك باعتبار الشارع الربط بينهما إذ لا يتخلو عن تناسب فى الواقع (قوله وأما الحظر والإباحة) هذا معطوف على قوله أول الكتاب أما أقسام الكلام فهو من جملة تفصيل ما أجمله فى عد أبواب أصول الفقه . ولما أنهى الكلام على تفصيل القياس شرع الآن فى تفصيل الحظر والإباحة لذكره فى التعداد بعد القياس جرياً على اللف والنشر المرتب . والحظر هو للنهي والإباحة ضده (قوله فمن الناس) هذا مرتب على محنوف تقديره فقد اختلف فى أيهما الأصل بعد البعثة فمن الناس الخ : أى علمائهم لأنه لا عبرة بقول غيرهم (قوله أن الأشياء الخ) الشاملة للأقوال والأفعال وغيرهما والشاملة للنافع والمضار بدليل التفصيل الآتى (قوله بعد البعثة) أى أخذاً من قول المصنف الآتى فان لم يوجد فى الشريعة أى بعد تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم فيعلم منه أن الكلام فيما بعد البعثة أما قبلها فلا حكم بل الأمر موقوف وانظر ما حكم ما حصل بعد البعثة وقبل التبليغ بأن لم يمض زمن إمكان التبليغ ، ويمكن أن يقال إنه حكم ما حصل قبل التبليغ بالنسبة إلينا لأننا لم نكف إلا بما بلغه النبي إلينا ، هذا كله بالنسبة إلينا . أما النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة فاختلف العلماء فيه هل هو متعبد بشرع أولاً فمنهم من نفى ذلك ومنهم من أثبته واختار الوقت تأصيلاً وتفهيماً ، وبعد النبوة المختار أنه غير متعبد بشرع غيره (قوله أى على صفة هى الحظر) أشار بهذا التفسير إلى أن الإضافة للبيان والحظر للنهي والحرمة بمعنى أن حكمها بحسب الأصل الحرمة سواء كان ذلك من المضار أو النافع بدليل التفصيل الآتى (قوله إلا ما أباحته الشريعة) استثناء من الأشياء المحرمة أى إن الأشياء كلها محرمة إلا ما أباحته الشريعة أى دلت على إباحته فيكون مباحاً ، وللرأى بالإباحة هنا الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والتدبيل والكرهية لظهور أن الشريعة إذا دلت على جواز شئ فلا يتخلو إما أن يكون على وجه كونه مطلوباً طلباً جازماً فهو الواجب وإما أن يكون على وجه كونه مطلوباً طلباً غير جازم فهو الندوب وإما أن يكون للمطلوب تركه لكنه طلباً غير جازم فهو المكروه وإما أن يكون مع استواء الطرفين فهو للباح والكل غير محرم (قوله فان لم يوجد) هذا تفريع على الاستثناء أى فان كان الشئ مما لم يوجد فى الشريعة ما يدل على إباحته كأن لم يرد باباحته شرعاً يتمسك فيه بالأصل الذى هو الحظر (قوله يدل) أى بطريق التصريح أو غيره من كل ما يصح التمسك به كالقياس (قوله فيستمسك) السين فيه إما زائدة للتأكيد بمعنى يتمسك فيه أو للطلب أى يطلب من النفس التمسك فيه بالأصل (قوله وهو الحظر) أى وذلك الأصل الحظر أى الحرمة فهذا التفريع لمجرد الإيضاح والتأكيد (قوله ومن الناس) معطوف على قوله فمن الناس وقد عرفت مما مر أن المراد بالناس خصوص العلماء منهم لأنه لا عبرة بقول غيرهم (قوله بضده) أى ضد القول الأول (قوله وهو) أى ضد القول (قوله فى الأشياء) قد عرفت أن المراد بالأشياء ما يشمل الأقوال والأفعال وسواء كانت فيها منافع

(وأما الحظر والإباحة
فمن الناس من يقول
إن الأشياء) بعد البعثة
(على الحظر) أى على
صفة هى الحظر
(إلا ما أباحته الشريعة)
فان لم يوجد فى الشريعة
ما يدل على الإباحة
فيستمسك بالأصل
وهو الحظر ومن الناس
من يقول بضده وهو
أن الأصل فى الأشياء
بعد البعثة أنها

أو مضار (قوله على الإباحة) أى على صفة هي الإباحة أى أنها مأذون فيها قد يقال إن أريد بالإباحة استواء الطرفين فلا وجه للاختصار على استثناء ما حظره الشارع ضرورة أن مأوجه الشارع أؤنبه مثلا لا يكون على الإباحة بمعنى استواء الطرفين وإن أريد بها ما يشمل الوجوب والتدب فلا وجه له أيضا لأن العقل لا يستقل بأدراك الواجب والتدب بل يدرك أن ما فيه النفع مباح لقوله تعالى . وخلق لكم ما في الأرض جميعا . ويمكن أن يجاب باختيار الثاني . ويجاب عن التعليل بأن القصد معرفة كونه مأذونا فيه لوجود النفع للآية لأجل جواز الاقدام عليه لالكونه واجبا ومنذوبا لأنه لا بد فيه من صريح الخطاب أو يجاب باختيار الشق الأول وأن في كلامه حذف المعطوف مع العاطف اكتفاء بالمدكور لأنه إذا استثنى ما حظره الشارع علم منه استثناء ما أوجه أؤنبه لأنه مثله في التعيين (قوله إلا ما حظره الشارع) أى دلل الشارع على أنه محظور أى محرم فيكون محظورا (قوله والصحيح التفصيل) أى في الأشياء بعد البعثة أى لا يطلق القول بالحرمة ولا بالإباحة كما أطلقته القولان المتقدمان (قوله وهو) أى التفصيل (قوله أن المضار) جمع مضرة وهي ما يضر ويؤلم لنفسه أو غيره (قوله على التحريم) أى على صفة هي التحريم بمعنى أن الأصل فيها ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن ماجه وغيره « لا ضرر ولا ضرار » أى لا تضرروا أنفسكم ولا تضرروا غيركم فهو خبر بمعنى النهي لأنه لو أبقى على خبريته لزم الخلف في كلامه لأن الضرر في نفسه موجود لا يصح نفيه (قوله والمنافع على الحل) أى أن الأصل فيه الحل لقوله تعالى . خلق لكم ما في الأرض جميعا . ذكره في معرض الامتنان ولا يمتنع إلا بالجائز الذي لا ضرر فيه . قال ابن قاسم أقول ينبغي أن لا يثبت هذا الأصل بمجرد البعثة إذ لا فرق بين ما قبلها وما بعدها إلا بمرور الشارع بعدها وعدم ورودها قبلها لأن العقد لا يدرك الأحكام ومن العلوم أن الشارع لم يتم بمجرد البعثة فأى شيء لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الأصل بعد البعثة إلا بعد نزول ما يدل عليه . ألا ترى أن الصوم والحج مثلا لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر إلى نزول ما يدل عليه . وحينئذ يتضح ما ذكره النووي فيما لو وجدنا لبنا ولم ندر أنه لبن مأ كول أو غيره أو نباتا ولم ندر أسم قاتل أم لا بعد أن نقل عن القاضي تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تحريمهما على خلاف لأصحابنا أن الأشياء قبل ورود الشارع أى على التحريم أو الإباحة أو لاحكم فيها وهو الصحيح أى فيكون بذلك خللا اه فلا يرد عليه أن نفي الحكم إنما هو قبل البعثة والكلام فيما بعدها وذلك لأن الفرض أنه لم يرد فيهما شيء كما قبل البعثة فليتأمل اه . أقول في كلامه نظر لأن موضوع المسئلة ما لم يرد فيه من الشارع شيء بخصوصه ولكن يمكن أن يؤخذ حكمه من أطراف كلامه لاما لم يرد من الشارع فيه شيء ولا يمكن معرفته ولاورد ما يدل على حله بالخصوص فهل نحكم عليه بالحل أو بالحرمة قالوا إنا ننظر فيه فان كان فيه مضرة فنحكم بحرمته لعموم الحديث المتقدم وإن كان فيه منفعة فنحكم عليه بحله للآية للتقدمة وما لم نعرف فيه منفعة ولا مضرة نتوقف فيه إلى أن يتبين أحدهما فنحكم بمقتضاه وأما قوله لأن العقل لا يدرك الأحكام فالمراد لا يدرك استقلالاه وهو لا ينافي إدراكه من عموم أدلة الشارع كقوله تعالى . وخلق لكم ما في الأرض جميعا . المفيد حل كل ما في الأرض جميعا لأن الامتنان لا يكون إلا بالحلال المخصوص بقوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » المفيد حرمة الضرر فيعلم من مجموعهما حل المنافع وحرمة المضار ثم تتبع الأشياء فما وجدنا منها مضرا حكمنا عليه بالحرمة وما وجدنا منها غير مضر حكمنا عليه بالإباحة وما لا نعرف فيه شيئا منهما نتوقف . وأما ماورد فيه شرع فليس الكلام فيه بل نعمل فيه بمقتضاه

على الإباحة (إلا ما حظره
الشرع) والصحيح
التفصيل وهو أن
المضار على التحريم
والمنافع على الحل

وأما ما استدلل به من الصوم والحج فهو قبل إيجابها محال يطلع فيهما على مضرة ولا منفعة فيتوقف فيهما إلى ورود الوجوب وهو لا ينافي أن ما كان من المنافع على الحل بمعنى مستوى الطرفين لا بمعنى ما يشمل الوجوب والتدب لأن كلا منهما ثبت بالطلب والكلام فيما لم يرد فيه شيء (قوله أما قبل البعثة) أي قبل تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة إلى الخلق فهو مقابل لمحذوف . التقدير هذا كله فيما بعد البعثة أما قبل البعثة الخ وهذا الطرف متعلق بقوله لاحكم ولا يرد أن ما بعد الفاء لا يعمل فيما قبلها لأنه مقدم من تأخير وتقديمه لأجل الفصل بين الشرط والجواب دفعا للقبح اللفظي كما هو مقرر في محله (قوله فلا حكم) لا أصليا ولا فرعيا كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمع من غيرهم ولهذا قال للمصنف إذ لا تعبد أصلا ولا فرعيا إلا بعد البعثة وإن اعتمد النووي خلاف ذلك تبعا للحليسي وغيره حيث قال في شرح مسلم إن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت بلغتهم الدعوة من إبراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اه وهو خلاف ما عليه الأشاعرة من أهل الكلام والأصول والشافعية من الفقهاء أن أهل الفترة لا يعذبون وتحريم الكلام فيه أن الأحكام قسيان : أحدهما أحكام فروع وهي لا تثبت إلا في حق من بلغته الدعوة من رسول أرسل إليه باتفاق الأشعرية والماتريدية والمعتزلة . وثانيهما أحكام أصول وقد وقع بينهم خلاف في الاكتفاء في ثبوتها بأي رسول قيل يكتفى فيه بأي رسول وقواه النووي وعزاه بعضهم للماتريدية وعلى هذا فكل من بلغته دعوة رسول من الرسل ولو آدم كلف بالإيمان وإن لم يكن مرسلًا إليه فمن عاند وتكبر عن اتباعه استحق التعذيب وأما من لم تبلغه بأن شذ في أطراف البلاد فهو معذور وقيل لا يكتفى فيه بدعوة أي رسول بل يعتبر كل رسول مع أمته وهذا هو الصحيح الذي ندين الله عليه ونلقاه عليه فأهل الفترة وهم من لم يكونوا في زمن رسول أولم يرسل اليهم ناجون وإن عبدوا الأوثان لعنهم ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لا من جنات الأعمال لأنهم لا عمل لهم هذا تحقيق هذه المسألة فاحفظه وإذا علمت أن أهل الفترة ناجون على القول الراجح علمت أن أبوى النبي صلى الله عليه وسلم ناجيان لأنهما من أهل الفترة بل هما من أهل الاسلام لحياء الله لهما تعظيما له صلى الله عليه وسلم فآمننا به بعد البعثة . فان قلت قد صح من تعذيب جماعة من أهل الفترة فكيف نقول إن أهل الفترة ناجون . قلنا إنه خبر آحاد لا يعارض القطع بعدم تعذيبهم أو أن تعذيب من صح تعذيبه منهم لأمر يختص به يقتضي ذلك علمه الله تعالى ورؤسوله نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الحضرم عليه السلام مع صباه (قوله فلا حكم يتعلق) التبادر منه انتفاء التعلق مع ثبوت الحكم بناء على ما هو شائع في النفي الداخل على كلام مقيد من توجهه للقيد وهو ثبوت الحكم مع انتفاء التعلق وهو ماصرح به غيره لكنه خلاف ماصرح به في شرح جمع الجوامع من انتفاء نفس الحكم أيضا حيث قال وانتفى الحكم الذي هو الخطاب السابق أي المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزي اه ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بجعل النفي لكل من القيد والمقيد فإنه قد يستعمل لذلك أيضا ولنتي المقيد فقط كما تقرر في محله وظاهر أن البعثة قد تفتت ولا يفتنى تعلق الحكم كما في النبي الذي ليس برسول وكما في أمة عيسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة إلى بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام فانهم مخاطبون بشريعة عيسى عليه السلام إلى بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام وهذا كله قول أهل السنة وأما المعتزلة فاعتقدوا تعلق الحكم قبل البعثة أيضا بناء على اعتقادهم التحسين والتفسيح العقلين وتفصيل مذاهيم بأدلتها وما يبطلها في محله .

أما قبل البعثة فلا
حكم يتعلق بأحد

[تنبیه] عبارة المصنف والشارح شاملة لبعثة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام ولبعثة غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكل بعثة لا يتعلق الحكم قبلها بالمبعوث إليهم أى باعتبارها ولا ينافى أنه قد يتعلق بهم الحكم قبلها باعتبار بعثة سابقة عليها كما فى أمة عيسى عليه الصلاة والسلام كما تقدم ويتعلق بهم بعدها ويجرى فى الأصل الحظر أو الإباحة الخلاف السابق (قوله لاتقاء الرسول) هذا تعليل لعدم الحكم (قوله الموصل له) أى للحكم إلى الخلق واتقاء الرسول للموصل صادق مع وجود الرسول واتقاء الإيصال كما بين بجىء الحكم إليه والتبليغ بأن لم يمتد زمن يمكن فيه التبليغ ويلزم من اتقاء الرسول كذلك اتقاء ترتب الثواب والعقاب لقوله تعالى - وما كنا معذيين - أى ولا منفيين - حتى نبعث رسولا - ويلزم من اتقاء ترتيبهما اتقاء ملزومه من تعلق الحكم (قوله ومعنى استصحاب الحال الخ) فيه أن هذا السياق يقتضى أنه قد تقدم ذكر الاستصحاب لفظا لا معنى وليس كذلك وكان الأنسب له أن يعنون له بمسئلة لأنه زائد على الأصول التى عددها أول الكتاب (قوله الذى يحتاج به) مقصوده بهذا الوصف جواب اعتراض تقديره ما قاتمة ذكره هنا مع أنه ليس من الأصول التى ذكرها إجمالا فيما تقدم . فأجاب بأنه مما يحتاج به وهو ثلاثة أقسام استصحاب العدم الأصلى وهو حجة جزما وهو الذى اقتصر عليه المصنف واستصحاب العموم أو النص إلى وجود الغير من محض وناسخ وهو حجة جزما قبل ورود المخصص أو الناسخ إلى ورودها واستصحاب مادل الشرع على نبوته لوجود سببه كشبه الموت بالثبات وهو حجة دفعا ورضا . وقيل حجة فى الدفع دون الرفع كما استصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فإنه دافع للارث منه وليس برفع لعدم إرثه من غيره للشك فى حياته فلا يثبت استصحابها له ملكا جديدا إذ الأصل عدمه أى إن استصحاب حياة المفقود لا ترفع ما ثبت له من عدم إرثه من مورثه الحاصل ذلك من الشك فى حياته بل يوقف إرثه من مورثه وإنما كان الثابت للمفقود عدم إرثه من مورثه لأن شرط الارث نيقن حياة الوارث وهنا لم نيقن حياته فيثبت له عدم إرثه من مورثه فلا يرفع ذلك باستصحاب الحياة بأن نوره بل نبقية على عدم الارث إلى تبين الحال . وقيل حجة بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقا . وقيل ظاهرا غالب ذوسبب أولا . وقيل ذوسبب ليخرج عن الاعتبار استصحاب طهارة الماء الكثير الذى وقع فيه بول فوجد متغيرا واحتمل كون التغير به أو بغيره مما لا يضر كالتغير بطول المكث فأن استصحاب طهارته الأصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الأصل والحق التفصيل فيه جمع بين هذين القولين وذلك بأن تقول بأنه إن قرب العهد بعدم تغيره فلا يعمل بالأصل بل بالظاهر وإن بعد عملنا بالأصل دون الظاهر (قوله كاسياتى) أى فى قوله فإن وجد فى النطق ما يغير الأصل وإلا استصحاب الحال فما هنا يبين معناه وما هناك يبين حكمه (قوله أى العدم الأصلى) أى العدم المنسوب إلى الأصل فإنه يستدل به عليه حيث يقال الأصل عدم كذا قال فى شرح جمع الجوامع وهو أى العدم الأصلى نفي أى اتقاء ما نفاه العقل يعنى لم يدرك وجوده لأنه أحاطه ولم يثبت الشرع انتهى (قوله عند عدم الدليل الشرعى) متعلق بالاستصحاب والمراد بعدم الدليل باعتبار ما يظهر للجهتد لا بالنظر للواقع ونفس الأمر بدليل تصويره الآتى آتفا بقوله بأن لم يجد الخ (قوله وهو حجة جزما) أى كما قاله بعضهم ومنهم من حكى الخلاف فيه أيضا ، ولهذا عبر التاج السبكي فى شرح المنهاج بقوله والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق اهـ وكان الشارح لم يلتفت لحكاية لقول المندى وذهب جمهور الحنفية وجمع من المتكلمين كأبي حسين البصرى إلى أنه ليس بحجة فى الأمر الوجودى فقط ومنهم من قل الخلاف فى الوجودى

لاتقاء الرسول الموصل
له إليه (ومعنى
استصحاب الحال)
الذى يحتاج به كاسياتى
(أن يستصحاب الأصل)
أى العدم الأصلى (عند
عدم الدليل الشرعى)
بأن لم يجده المجتهد بعد
البحث الشديد عنه
بقدر الطاقة كأن
لم يجد دليلا على وجوب
صوم رجب فيقول
لا يجب باستصحاب
الأصل أى العدم
الأصلى وهو حجة جزما

والمدى جميعا لكنه بعيد إذ تفاريعهم تدل على أن استصحاب العدم الأصلي حجة لا يظلال مراده
جزما عندنا لأن ذلك لا يناسب مقابلة ذلك بقوله الآتي عندنا دون الحنفية. فان قلت إن الاستصحاب
إنما يفيد الظن وعلم وجوب صوم رجب قطعي فكيف يستفاد من الاستصحاب . أجب بأن
الناقل للوجوب قد يعلم عدم صاعه كما هنا فالاستصحاب حينئذ يدل على سبيل القطع وقد لا يعلم كما
في وجوب الوتر فاستصحابه حينئذ ظني فالظن إنما تطرق للاستصحاب لاحتمال وجود النقل حيث
يجزم بنفي هذا الاحتمال بحج القطع بالنقي (قوله وأما الاستصحاب المشهور) أي والتعريف المتقدم
في غير الاستصحاب المشهور ، وأما للمشهور الذي ينصرف إليه اللفظ عند إطلاق اسم الاستصحاب
فهو ثبوت أمر الخ . قد يقال كلام المصنف يحتمل كونه من القسم للمشهور فإنه يعبر عنه أيضا
باستصحاب الحلال كما عبر به العضد والأسنوي وغيرها ولا ينافيه قوله عند عدم الدليل الشرعي لأن
ثبوت الحكم في الزمان الثاني كثبوته في الأول شرطه عدم الدليل الشرعي الدال على عدم ثبوته
في الزمان الثاني فلم حمله الشارح على القسم الأول إلا أن يجب إنمائه عليه لقوله الآتي فإذا وجد
في النطق ما ينفي الأصل وإلا فيستصحب فان هذا يدل على أن المراد بالأصل العدم الأصلي لا الثبوت
الذي هو القسم الثاني ، وأما استصحاب حال الاجماع في محل الخلاف كأن أجمع على حكم في حال
واختلف فيه في حال أخرى فلا يحتاج به خلافا لجمع. مثاله الخارج النجس من غير السيلين لا ينقض
الوضوء قبل خروجه إجماعا فهو يستصحب عدم النقص حال خروجه وفيه الخلاف (قوله الذي هو
الخ) صفة للاستصحاب كاشفة لحقيقته (قوله ثبوت أمر الخ) أي ثبات أمر في الزمن الثاني لثبوته في
الزمن الأول وهو ما قبل ذلك الزمن بأن دلّ الشرع على ثبوته فيه . قال التاج السبكي كالصقي
المهندي ودولمه اه فان أراد أنه دلّ على الثبوت على وجه يفهم منه العموم ويحكم له به فذاك وإن
أراد أنه دلّ صريحا على العموم أشكل في كثير من صورته أو أكثرها بل لامعنى للاستصحاب
حينئذ ثم صرح التاج باتفاقهم على أنه لا بد من استفراغ الجهد في طلب الدليل إلى عدم وجدانه
فخرج بقوله ثبوت أمر في الزمن الثاني الخ عكسه وهو ثبوت أمر في الزمن الأول لثبوته في الزمن
الثاني كأن يقال في السكيات للوجود الآن كان على عهده صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال في
الماضي وقد يقال فيه ليظهر الاستدلال به لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس
إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه فيقتضي استصحاب أمس الحالى عن الثبوت فيه بأنه الآن غير
ثابت وليس كذلك لأنه مفروض الثبوت الآن فدلّ ذلك على أنه ثابت أمس أيضا (قوله خجعة)
جواب أما أي فهو حجة عندنا معاشر الشافعية (قوله دون الحنفية) فيه أن نفي الحجية عن الحنفية
في هذا القسم المشهور يقتضى أنه لا خلاف بيننا وبينهم في القسم المتقدم الذي هو خلاف المشهور
وليس كذلك . قال شيخ الاسلام جميع أقسام الاستصحاب محل خلاف بيننا وبين الحنفية وإن
كان أكثرها متفقا عليه عندنا أي معاشر الشافعية بسبب حجة الاستصحاب وقد تقدم الكلام
عليه آنفا والاعتذار عنه قال التاج السبكي كالمهندي فالاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دلّ الدليل
على ثبوته ودوامه بشرط عدم الغير اه ويوضحه أن الصحيح أن مطلق الأمر لا يقتضى التكرار
ثم قال التاج فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلى أو شرعى وليس راجعا لعدم العلم
بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء الغير أو مع ظن انتفاء الغير بعد بذل الجهد في الطلب ثم صرح
باتفاقهم على أنه لا بد من استفراغ الجهد في طلب الدليل إلى عدم وجدانه (قوله ناقصة) أي عن
النصاب (قوله تروج) أي بأن يرغب فيها بقيمة كاملة (قوله بالاستصحاب) أي لعدم وجوب الزكاة

وأما الاستصحاب
المشهور الذي هو ثبوت
أمر في الزمن الثاني
لثبوته في الأول فحجة
عندنا دون الحنفية
فلا زكاة عندنا في
عشرين دينارا ناقصة
تروج بواجب الكاملة
بالاستصحاب

فيها الذي كان في عهده عليه أفضل الصلاة والسلام لكن قد يقال بأنه لم يثبت في عهده عليه الصلاة والسلام عدم الزكاة في الناقصة ولورائجة فكيف يتأتى الاستصحاب بالنسبة للرائجة . ويجب منع عدم الشبوت لأن صيغة العموم في قوله عليه الصلاة والسلام « ليس في أقل من عشرين دينارا شيء » وقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة » يجيد عدم الزكاة في الرائجة أيضا لدلالة العام على كل فرد والسين في الاستصحاب قال غير واحد للطلب على القاعدة ومعناه أن الناظر يطلب الآن محبة ماضى (قوله وأما الأدلة) هذا معطوف على قوله أما الكلام فهو من جملة تفصيل الأصول المذكورة إجمالا ذكره بعد القياس تبعاً لما ذكره إجمالا جريا على طريق اللف والنشر للرتب وللرد ترجيح بعضها على بعض لبيان حقيقة الأدلة ولهذا ترجم له صاحب جمع الجوامع بقوله الكتاب السادس في التعادل والتراجيح وكان الأنسب للمصنف أن يذكر هذا البحث مع ذكر التعارض لأن الترجيح عند التعارض كاصنعه صاحب جمع الجوامع بأن يقدم هذا أو يؤخر ذلك إلى هنا إلا أن يقال إنما ذكر التعارض هناك لما يئنه وبين الناسخ والمنسوخ من للناسبة وأخر هذا إلى هنا لأن الترجيح يجري في الأدلة الأربعة فذا ذكره هنا بعد تمام الكلام على الأدلة وكان هذا البحث لبيان مراتب الأدلة فحيث كان الترجيح عند التعارض فذكره أو لا ما لا يمكن تعارضه وتعادله فنقول : اعلم أنه يتمتع تعادل القطعيين أى تقابلهما بأن يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان وكذا يتمتع تعادل الأمارتين في نفس الأمر من غير مرجح لأحدهما وإن توم فيهما التعادل فيه أقوال التخيير بينهما في العمل أو التساقط أو الوقف أو التخيير في الواجبات والتساقط في غيرها وأقواها التساقط مطلقا كما في تعارض البيتين وإن قل عن مجتهد قولان متعاقبان فالأخر قوله وإلا فما ذكر فيه الشعر بترجيحه وإلا فهو متردد بينهما ووقع للشافعي في بضعة عشر مكانا وهو دليل على علو شأنه علما ودينا قال الشيخ أبو حامد الاسفراييني مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقته لأن الشافعي إنما خالفه لدليل وعكس القفال والأرجح الترجيح بالنظر وإن وقف فالوقف وإن لم يعرف للمجتهد قول في المسئلة ووجد نظيرها في مسئلة أخرى فهو قوله المخرج فيها والأصح أنه لا ينسب إليه مطلقا بل مقيدا ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق وهو اختلاف الأصحاب في نقل المذهب في المسئلتين فمنهم من يقرر النصين فيهما ويفرق بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما في الأخرى فيحكي قولين منصوبا ومخرجا وعلى هذا فتارة يرجح في كل نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح في إحداها نصا وفي الأخرى المخرج ويذكرهما يرجحه على نصها والترجيح تقوية أحد الطريقتين والعمل بالراجح واجب (قوله فيقدم الجلي منها على الحق) أى يقدم عند تعارض الأدلة الجلي منها على الحق منها سواء كان من الكتاب أو السنة وللرد بالجلي منها ما كان ظاهرا في المراد بأن يتبادر منه كاستعمال الصلاة في الأقوال والأفعال والحق ما كان غير ظاهر في المراد بأن كان دلالة عليه على خلاف للتباعد والجلاء ولو بالدليل كالمؤول بالدليل من حيث معناه بالنسبة للآخر بأن يتبادر منه (قوله على الحق) أى بالنسبة للآخر وإن كان جليا في نفسه كالظاهر بالنسبة للنص (قوله وذلك) أى المذكور من تقديم الجلي على الحق (قوله الظاهر والمؤول) قد تقدم أن الظاهر المستعمل في أظهر معنييه والمؤول المستعمل في مرجوحهما من غير دليل لأن الأول أظهر من الثاني (قوله فيقدم) تفرع على تقديم الظاهر على المؤول (قوله اللفظ في المعنى الحقيقي الخ) أى يقدم اللفظ المستعمل في معناه الحقيقي على المستعمل

(وأما الأدلة فيقدم الجلي منها على الحق وذلك كالظاهر والمؤول فيقدم اللفظ في المعنى الحقيقي على معناه المجازي

في معناه المجازي لأن الحقيقى هو الظاهر من اللفظ إذ الأصل في اللفظ المستعمل أن يكون مستعملا في معناه الحقيقى وكذا يقدم الحقيقى على المستعمل في الحقيقى والمجازى لأنه باعتبار ذلك مؤول فإن دل دليل على أن المراد منه معناه المرجوح كان هو الراجح (قوله ونلوجب العلم الخ) . فيه أنه لا تعارض بين ما يفيد العلم وبين ما يفيد الظن حتى يحتاج إلى مرجح وذلك كما إذا علم أن زيدا في الدار لكون مركبه وخدمه بيابها ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه في الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما حتى يحتاج إلى الترجيح . ويجب أن الكلام في التقليل فإن الظن منهما باق على دلالته حال دلالة القطعى وإنما قدم عليه لقوته ولذا مثله بالتواتر والآحاد أو يقال إن المراد بها مراتب الأدلة من تقديم القطعى على الظنى وإن لم يتعارض حقيقة (قوله فيقدم الأول) أى للتواتر أى على الثانى أى الآحاد لأن للتواتر كما تقدم يفيد العلم والآحاد يفيد الظن فما أقدم العلم أجلى وأظهر عما يفيد الظن . فيه أن اللازم للتواتر إنما هو العلم بوروده وهو لا يستلزم كون مدلوله قطعيا وحيفئذ فلا وجه لتقديم للتواتر على الآحاد إلا أن يراد بالتواتر ما كان مدلوله قطعيا لكن بشكل عليه حيثئذ قوله إلا أن يكون عاما الخ لأنه يفيد أن للتواتر إنما يقدم إذا لم يكن عاما والظن خاص ولا خصص عموميه بخصوص الظنى فلو أردنا بالتواتر اليقضى لزم تقديم الظنى على العلم القطعى وهو يستلزم إلغاء القاطع بالظنون . ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بأن يراد بالتواتر أهم من أن يكون مدلوله قطعيا أو ظنيا ويمنع عدم وجود وجه لتقديم للتواتر على الآحاد ولأنهما وإن كان مدلولهما ظنيا لكن كونه معلوم الوجود يرجعه على مقتضى الوجود فيقدم للوجوب للعلم بمعناه كالتواتر القطعى للدلالة على الوجوب للظن كالأحاد الظنى للدلالة وللوجوب للعلم بوروده كالتواتر الظنى للدلالة على الوجوب للظن بوروده كالأحاد الظنى للدلالة . وبقي ما لو كان للتواتر ظنى الدلالة على الحكم والآحاد قطعى للدلالة عليه فهل يقدم الثانى فيه نظر ولم أر فيه شيئا (قوله إلا أن يكون) أى للتواتر عاما والثانى أى الآحاد خلا فدخل في المستثنى منه وهو تقديم للتواتر على الخاص ما إذا كان المتواتر خلا والآحاد عاما وهو الصحيح فإن الآحاد يخص بالتواتر وفي التخصيص تقديم للخاص إذ التعارض إنما هو في القدر المخصوص وما إذا كان المتواتر غير قطعى المعنى ونسأول في المخصوص أو العموم وتأخر الآحاد ولم يمكن الجمع بينهما لكن فيه أن المقدم حيثئذ الآحاد لأن الصحيح جواز نسخ المتواتر بالآحاد كما تقدم (قوله فيخص بالثانى) أى فيخص الأول العام بالثانى الخاص (قوله كما تقدم) أى في مبحث التخصيص (قوله من تخصيص الكتاب بالسنة) مثله - بوصيكم الله في أولادكم - الخ فإنه متواتر عام لشمله ما إذا كانت الأولاد كفرا أو مسلمين فقد خص بالخاص الآحاد وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم » فإن هذا الحديث خاص باعتبار إقارته عدم التوارث بين الكافر والمسلم وإن كان عاما من جهة شموله للأولاد وغيرها فينهما عموم وخصوص من وجه فلما خص عموم ذلك بخصوص هذا صار معناه بوصيكم الله في أولادكم المسلمين (قوله والنطق) أى ويقتضى النطق وهو كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله من كتاب أو سنة) يبين للنطق سواء كان كل منهما متواترا أو آحادا (قوله على القياس) أى ما توامه ولو قطعيا بأن قطع بطله حكم الأصل وبحصولها في الفرع ويمكن أن يقال بالنص على حكم الفرع الخالف لحكم الأصل يبين اختصاص الأصل بالعملة فلم يقطع بحصولها في الفرع فلا ترجيح أصلا (قوله إلا أن يكون النطق عاما) أى والقياس خاصا قد يقال في اقتضائه على استثناء التخصيص بالقياس نظرا لما تقدم من تصحيح جواز نسخ النطق بالقياس فإن

(والموجب العلم على
الموجب الظن) و
كالتواتر والآحاد
فيقدم الأول إلا أن
يكون عاما فيخص
بالخاص كما تقدم من
تخصيص الكتاب
بالسنة (والنطق) من
كتاب أو سنة (على
القياس) إلا أن يكون
النطق عاما

اكتفى في ترك هذا لعله مما سبق لزمه منه فيما ذكره لأنه سبق أيضا ولا يقال إن القياس مستند إلى النص فكانه الناسخ فيرجع إلى تقديم أحد النصين على الآخر لأن القياس المخصص كذلك فيستلزم أن يترك استثنائه بل ويترك التعرض لتقديم النطق على القياس ويجب النظر في حال مستند القياس (قوله فيخص بالقياس) أي فيخص النطق العام بالقياس الخاص (قوله كما تقدم) أي في بحث التخصيص فيه أنه لم يتقدم فيه تخصيص النطق بالقياس إلا أن يقال إنه يؤخذ من عموم قوله فيما تقدم فإن كان أحدهما علما والآخر خاصا فيخص العام بالخاص لكن فيه أن هذا في النطقين لافي النطق والقياس ويمكن أن يقال إن الكاف للتنظير أي نظير ما تقدم في تخصيص النطقين ولكن في تخصيص النطق والقياس للفظون محل خلاف بخلاف القطعي فإنه محل وفاق (قوله والقياس الجلي على الحقي) أي ويقدم القياس الجلي على الحقي والجلي كما تقدم ما قطع فيه بإلغاء الفارق كقياس الأمانة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه المورس وعنتها عليه فإنه يقطع بإلغاء الفارق بالذكورة والأنوثة أو كان احتمال الفارق ضعيفا كقياس العمياء على العوراء في النع من التضحية وإن احتمل الفرق بأن العمياء ترشد إلى المرعى الجيد فترعى قسمين والعوراء يوكل إلى نفسها وهي ناقصة البصر فلا ترعى حق الرعي فيكون العور مظنة الهزال والحقي هو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص فإن أبا حنيفة رحمه الله تعالى يرى أن القتل بمثقل شبه عمد لا قصاص فيه ويفرق بأن المحدد وهو المفرق للأجزاء آلة موضوعة للقتل والمثقل كالصا آلة موضوعة للتأديب بالأصالة فكان ذلك شبهة في قصد القتل فنعت القصاص ولا يخفى أن قوة احتمال الفرق لا يمنع إغناؤه كما تقرر في محله وقد أجيب عن هذا الفرق بأن المراد بالمثقل الملعن بالحد ما يقتل غالبا كالحجر واللبوس الكبيرين (قوله وذلك) أي تقديم القياس الجلي على الحقي (قوله كقياس العلة) وهو ما كانت العلة فيه موجبة للحكم بحيث لا يحسن عقلا تخلفه عنها عقلا (قوله على قياس الشبه) هو الفرع المردد بين أصليين فيلحق بأكثرهما شبيها بل ويقدم على قياس الدلالة أيضا وهو كما تقدم الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة له (قوله فإن وجد في النطق الخ) انظر ماوجه ارتباطه بما قبله فإن الكلام في ترجيح أحد الدليلين على الآخر ويمكن أن يقال إن توجه المناسبة أن هذا من تكة ترجيح أحد الدليلين على الآخر وذلك أن العدم الأصلي من جملة الأدلة عندنا كما تقدم فيقدم على خلافه ما لم يرد نص على خلافه فيرجح (قوله ما يغير الأصل) وذلك كأن نجد شيئا ونجد فيه نفعاً فنحكم عليه بأن الأصل فيه الجواز وعدم الحرمة فإن وجدنا فيه ما يغيره من النص إلى خلاف هذا الأصل عملنا به وطرحنا الأصل فقد قال فواضح الخ فهو جواب الشرط (قوله أي العدم الأصلي) وإنما فسرنا ثانيا هنا مع أنه قد فسر فيما تقدم دفعا لما عسى أن يتوهم أن ليس المراد بالأصل هنا الأصل فيما تقدم (قوله الذي يعبر) صفة للعدم باعتبار وصفه بالأصلي والضمير في الاستصحاب يعود على الذي وباستصحابه متعلق بيعبر (قوله فواضح) جواب إن وقوله أنه يعمل الخ أن وما دخلت عليه في تأويل المصدر فاعل بواضح ومعنى العمل به أن يعتقد ما دل عليه ويعمل بمقتضاه إن كان من العمليات (قوله وإن لم يوجد) أي في النطق وقوله ذلك أي ما يغير الأصل (قوله فيستصحب الحال أي العدم الأصلي) وإنما فسرنا لما مر من دفع توهم عدم المماثلة (قوله أي يعمل به) أي بالأصل فهو تفسير لاستصحاب الأصل وضمير به يعود على العدم ومعنى العمل بالعدم الأصلي أن يعتقد عدم وجود حكم فيه ويعمل بمقتضاه وظاهر أن ما يغير

فيخص بالقياس كما تقدم (والقياس الجلي على الحقي) وذلك كقياس العلة على قياس الشبه (فإن وجد في النطق) من كتاب أوسنة (ما يغير الأصل) أي العدم الأصلي الذي يصير من استصحابه باستصحاب الحال فواضح أنه يعمل بالنطق (وإلا) أي وإن لم يوجد ذلك (فيستصحب الحال) أي العدم الأصلي أي يعمل به

الأصل في النطق شامل لمنطوقه ومفهومه كيف والفهم مدلول اللفظ كما يستفاد من تعريفه بأنه مادل عليه اللفظ لا في محل النطق بل وشامل للقياس على ما فيه لأنه يستفاد من حكم الأصل للدلول للنطق بملاحظة وجود العلة فيه ثبوت حكمه في غيره مما وجدت فيه علته وبذلك يندفع ما للشارح التاج هنا وكأنه توهم أن المراد بالنطق هنا الكتاب والسنة غير المنطوق والمفهوم . واعتراض بأن قوله فإن وجد في النطق ما يفسر الأصل وإلا فيستصحب الحال كلام ناقص فإن العدول إلى الاستصحاب لا يكون عند عدم النطق فقط بل عند عدم المنطوق والفهم والقياس جميعا وهو سهو قطعاً لأن المراد بالمنطوق والفهم اللذين يشترط عدمهما في العدول إلى الاستصحاب ما كان من الكتاب والسنة المعبر عنهما بالنطق لامن غيرها فهما قد فهما من قوله وجد في النطق لأن ما وجد فيه المعنى المفهوم من منطوقه ومفهومه فهذا أثر المصنف التعبير بقوله وجد في النطق ما يفسر الخ على قوله وجد نطق بغير وامل هذا من دقائق الورقات والاجماع يقدم على النص لأنه يؤمن فيه النسخ بخلاف النص وإجماع الصحابة على إجماع غيرهم وإجماع الكل على ما خالف فيه العوام ومفهوم الموافقة على المخالفة والنسب على الثاني والنهي على الأمر والأمر على الإباحة والخبر على النهي والأمر والحظر على الإباحة والوجوب والكراهة على التندب والتندب على اللباح ونافى الحد على موجهه والعقول معناه على ما لم يقل معناه والحكم الوضعي على التكليفي ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل وكونه على سنن القياس أي فرعه من جنس أصله والمقطوع بوجود العلة على المظنون بوجودها والظن الأغلب بذلك على الظن غير الأغلب بذلك وما كان أقوى مسلماً على غيره وغير ذلك من المرجحات بما هو مذكور في المطولات (قوله ومن شرط المفتي) لما أنهى الكلام على الأدلة شرع الآن في بيان المفتي وذلك لأن الناظر في الأدلة هو المفتي لا المقلد وعرفه المصنف ببيان شروطه فكانه قال المفتي وهو المجتهد هو ما استكمل فيه هذه الشروط وإنما أتى بمن إشارة إلى أن هناك شروطاً أخرى لم يذكرها وما البلوغ والعقل (قوله وهو المجتهد) يحتمل أن يكون المراد أنهما متحدان مفهوماً أو أنهما متحدان ماصداً لأن اللغات التي يصدق عليه لفظ المجتهد يصدق عليه لفظ المفتي وأما مفهومهما فمختلفان لأن المجتهد ذات ثبت له الاجتهاد والمفتي ذات ثبت له الفتيا إلا أن يراد باتحادها مفهوم اتحاد المفهوم الاصطلاحي (قوله عالماً بالفقه) أي بأن يصير له ملكة به والمراد بالفقه هنا مسائل علم الفقه لا المعنى الذي ذكره المصنف في أول الكتاب وإلا كان المعنى اشتراط علمه بمعرفة الأحكام وهو لا يصح لأنه خلاف المراد (قوله أصلاً وفرعاً) منصوبان على التمييز محولين عن المضاف أي عالماً بأصول الفقه وفروعه وهو تصيم في علم الفقه (قوله خلافاً ومذهباً) منصوبان على التمييز كذلك أي عالماً بالفقه من جهة الخلاف ومن جهة المذهب الذي سيذهب هو عليه بأن لم يخالف الإجماع (قوله أي بمسائل الفقه) إضافة مسائل إلى الفقه للبيان أي بمسائل هي الفقه وقد بين هذه المسائل بإبدال القواعد وما يصح منها (قوله قواعد) بدل من مسائل الفقه أي صورته الكلية قال البرماوى وغيره قواعد فقه مذهبنا كثيرة جداً غير أن القاضي حسين لما بلغه حكاية أبي طاهر الهبلى بإمام الحنفية بما وراء النهر حيث رد جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبعة عشر قاعدة وآه كان يضن بتعليمها رد القاضي مذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أربع قواعد : الأولى اليقين لا يزال بالشك ومن مسائلها من يبين الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر وعكسه . الثانية المشقة تجلب التيسير ويخرج عليها جميع رخص الشرع كجواز القصر والجمع

(ومن شرط المفتي)
وهو المجتهد (أن يكون)
عالماً بالفقه أصلاً وفرعاً
خلافاً ومذهباً أي
بمسائل الفقه قواعد

والفطر في السفر وتخفيفاته كأعذار الجمعة وغير ذلك مما لاحصر له في العبادات ومن التخفيفات في المعاملات ما أبيح من الفرر الممنوع كببيع البيض بقشره والمان والبطيخ ونحو ذلك وأتمودج التماثلات ومنها الطلاق والرجعة وجميع فروض الكفایات وسننها. الثالثة المضرر يزال ومن مسائلها الرد بالعيب وجميع أنواع الخيار ونصب الأئمة والقضاة. والرابعة العادة محكمة ومن مسائلها أقل الحيض يوم وليلة وضم بعض أئمتنا إلى هذه خمسة، وهي الأمور بمقاصدها ومن مسائلها وجوب النية في نحو الطهارة من العبادات جميعها وفي نحو كنيات البيع وغيرها ورجع العزبن السلام الفقه إلى قاعدة واحدة وهي اعتبار المصالح ودرء المفاسد بل قال قد يرجع الكل إلى اعتبار المصالح فقط ودرء المفاسد من جملتها. قال الشيخ تقي الدين السبكي التحقيق عندي أنه إن أريد رجوع الفقه إلى الحسن بتعسف وتكلف وقول جملي فالأمر كذلك وإن أريد الرجوع بوضوح فانها تزيد على الحسين بل على الماتين. قال البرماوى قواعد الفقه وإن كانت كثيرة تزيد على الماتين لكن ليس شيء منها في العموم كهذه الخمسة وقد نظمها بعضهم في قوله:

خمس محررة قواعد مذهب للشافعي بها تكون خبيراً
ضرر يزال وعادة قد حكمت وكذا المشقة تجلب التيسيراً
والشك لا ترفع به متيقناً والنية اخلص إن أردت أجوراً

(قوله وفروعه) أي الندرجة تحته لعل للقبر فيها معرفة جملة يتمكن من العلم بها استخراج ما يرد عليه إذ لا يتصور العلم بجميعها لأنها لا تنهاى بتوارد الأزمان (قوله وبما فيها) أي في مسائله (قوله من الخلاف) أي حيث كان في النسبة خلاف. قال التاج ألفزارى: أي من أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدم ويجوز أن يريد بقواعده مسائل أصول الفقه مطلقاً: أي صورته الكلية والجزئية وتكون الاضافة في مسائل الفقه بمعنى مطلق اللابسة أعم من ملابسة الشيء لأجزائه نظراً لأن المراد بالفقه المجموع وبمسائله للسائل على التفصيل ومن ملاسته لأصله الذي يرجع إليه وينبئ عليه (قوله ليذهب الخ) علة لاشتراط معرفة ما فيها من الخلاف: أي إنما اشترط العلم بها ليتمكن من أن يذهب إلى قول منها بأن لا يخرج عنه ولو ملفقاً منه كالتفصيل الموافق كلاً من قولين مثلاً بأحد شقيه (قوله ولا يخالفه) معطوف على يذهب على عطف لازم على ملازم لأنه يلزم من الذهاب إلى قول منها عدم الخروج عنها وعدم مخالفتها (قوله قولاً آخر) أي مغايراً للأقوال بالكلية فلو لم يعلم الخلاف لم يأمن من مخالفته له فلم من ذلك امتناع إحداث قول زائد على المذكور (قوله لاستلزام الخ) تعليل لمخوف مفهوم من التعليل السابق التقدير فيمتنع إحداث قول زائد على أقوالهم وذلك لاستلزام الخ: أي إن إحداثه قولاً زائداً على أقوالهم يستلزم القول بما أجمعوا على نفيه لأن ذهابهم لهذه الأقوال يقتضى نفيم غيرها والمجمع على نفيه يمتنع القول به لامتناع مخالفة الاجماع بالأدلة البينة في محلها. لا يقال إن استلزام عدم الذهاب إليه الاتفاق على نفيه ممنوع لأن المراد بعدم الذهاب إليه هو السكوت عنه والسكوت عن الشيء لا ينافي تجويزه لجواز أن يكون السكوت عنه لعدم اعتماده أو نحو ذلك. لأننا لانسلم أن عدم الذهاب إليه هو السكوت عنه بل مرادهم بعدم الذهاب إليه الذهاب إلى ما ينافيه كما هو ظاهر من السياق ومن قولهم إنه يحرم إحداث قول ثالث في مسألة اختلف فيها أهل العصر على قولين وإحداث التفصيل بين مسألتين لم يخل بينهما أهل العصر إن خرج مخرج الاجماع لا مطلقاً والاستلزام في غاية الوضوح (قوله لعدم ذهابهم) علة لاستلزام اتفاق من قبله على نفيه فقوله على نفيه متعلق باتفاق ولو أخر هذه العلة عن قوله على نفيه لكان أظهر

وفروعه وبما فيها من
الخلاف ليذهب إلى
قول منه ولا يخالفه
بأن يحدث قولاً آخر
لاستلزام اتفاق من
قبله لعدم ذهابهم إليه
على نفيه

بأن يقول لاستلزام اتفاق من قبله على إنفيه لعدم ذهابهم إليه وظاهر أنه لا يجب حفظ جميع مسائل الخلاف بل يكفي أن يعلم أو يظن أن مذهب إليه غير خارق للخلاف أخذا بما يأتي في اشتراط معرفة مواقع الاجماع . واعلم أن الشارح قد فسر كلا من قول المصنف أصلا وفرعا بقوله : أى بمسائل الفقه قواعد وفروعه على سبيل اللف والنشر المرتب وفسر قوله خلافا بقوله وبما فيها من الخلاف ولم يفسر قوله مذهب إلا أن يقال إن قوله مذهب معطوف على خلافا من عطف السبب على سببه لأن العلم بالخلاف سبب لعلم ما يسوغ الذهاب إليه حينئذ وهو ما لا يكون خارقا لذلك الخلاف أو أن المراد به المتفق عليه بقرينة مقابلته بالخلاف فيكون إشارة إلى اشتراط معرفة مواقع الاجماع ، نعم اشتراط كونه عالما بالخلاف إنما هو شرط لايقاع الاجتهاد كما قال السبكي لالكونه صفة فيه وما ذكره المصنف من اشتراط كونه عالما بالفقه مخالف لتصريح غيره بعدم اشتراطه الذى جزم به في جمع الجوامع وشرحه حيث قال ولا يشترط في المجتهد علم الكلام لا مكان الاستنباط لمن يجزم بعقيدة الاسلام تقليدا ولا تفاريع الفقه لأنها إنما تمكن بعد الاجتهاد فكيف نشترط فيه أولا إلا أن يجاب بأن منصب الاجتهاد إنما يحصل في زماننا بممارسة الفقه فهو طريق تحصيل الدراية فيكون ما ذكره المصنف من الاشتراط بالنسبة لتحصيل منصب الاجتهاد في هذا الزمان (قوله وأن يكون كامل الآلة) أى ومن شروط الاجتهاد أن يكون كامل الآلة والآلة هي الوساطة بين الفاعل ومنفعله بأن يستكمل من الآلات ما يتوقف عليه الاجتهاد (قوله عارفا) خبر بعد خبر وهو من قبيل ذكر الأخص بعد الأعم للاهتمام بهذا الأخص مع تفصيله الأعم في الجملة (قوله بما يحتاج) متعلق بعارفا وفاعل يحتاج راجع للمجتهد وضمير إليه عائد للوصول (قوله في استنباط الأحكام) أى استنباط جزئياتها من أدلتها (قوله من النحو) أى ومنه الصرف . والنحو هو علم يعرف به أحوال أو آخر الكلمات عند التركيب إعرابا وبناء . والصرف هو علم يعرف به أحوال الكلمات صحة واعتلالا وتصاريها من أمر ومضارع ومصدر إلى غير ذلك كنصر ينصر نصرا (قوله واللغة) وهي الألفاظ الموضوعة المنسوبة للعرب بأن يعرف معناها ولو بالقوة فيما يظهر بأن يتمكن من معرفة معاني ما يرد عليه من الألفاظ بمراجعة كتب اللغة والبلاغة من المعاني والبيان لأن الشرع عربى بليغ فلا يمكن التوصل إليه إلا فهم كلام العرب والواجب معرفته من ذلك هو القدر الذى يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال بحيث يميز بين صريح الكلام وظاهره وبين دلالة المطابقة والتضمن والالتزام وبين المفرد والركب والحقيقة والحجاز والعام والخاص إلى غير ذلك ولا يشترط أن يكون متبحرا في هذه العلوم حتى يكون في اللغة كالخليل وفي النحو كسيبويه بل يكفي معرفته لجل من كل علم منها وهو أمر سهل في هذا الزمان كما قاله ابن الصباغ . فإن العلوم قد دونت وجمت (قوله ومعرفة الرجال) ظاهره أنه معطوف على قوله النحو ولا يخفى فساد لأن المعنى عليه أن يكون عارفا بمعرفة الخ ويحتمل أن يسكو ، معطوفا على أن يكون عالما بالفقه : أى ومن شروطه معرفة الرجال ويحتمل أن يكون معطوفا على قوله في الاجتهاد : أى ومن شروطه أن يكون كامل الآلة في معرفة الرجال : أى معرفة حال رواة الحديث في القبول والرد ليقسم المقبول على الردود أو يعمل بروايتهم عند إمكان العمل بهما أو يحكم بتعارضهما عند عدم إمكان العمل بهما فيرجع رواية الردود أو يتوقف حيث امرجى لأنه إذا لم يكن خبيرا بذلك لم يمكنه جميع ذلك ويكفى في الخبرة بحال الرواة في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك من المحدثين كالامام أحمد والبخارى ومسلم وغيرهم فيعتمد عليهم في الصديق والتجريح لتعذرهما في زماننا إلا بواسطة وهم أولى من غيرهم بالخبرة

(وأن يكون كامل الآلة
في الاجتهاد عارفا بما
يحتاج إليه في استنباط
الأحكام من النحو
واللغة ومعرفة الرجال
الراوين) للأخبار
ليأخذ برؤسها لقبول
منهم دون التجريح

بهذه الأمور اعتبروها في المجتهد وبين التاج السبكي أنها شرط في الاجتهاد لصفة فيه (قوله وتفسير الآيات الواردة في الأحكام) معطوف على الرجال أي ومن شروطه أن يكون كامل الآلة في معرفة تفسير الآيات الواردة في الأحكام وهي كما قال البندنجي والماوردي وغيرها خمسة آية. واستشكل العراقي بأن العلم بمصدر دلائل الأحكام يتوقف على استقراء جميع جمل الكتاب والسنة وفهم مقاصدها فكيف لهم الاقتصار وكيف يأمن أن يكون وراء ما حووه وحصره أدلة يمكن استفادة حكم الواقعة منها لأن وجوه دلالة الدلائل قد تختلف باختلاف نظر المجتهدين فيخص البعض بإدراك ضروب منها ولم يدركه غيره ولهذا عد من خاصية الشافعي رضي الله عنه التفتن لدلالة قوله عليه الصلاة والسلام «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يمس يده في الأثناء حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده» على نجاسة الماء القليل بوقوع النجاسة فيه من غير تغير، ودلالة قوله عليه الصلاة والسلام «تعد إحداهن شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي» على تقدير أكثر مدة الحيض بخمسة عشر يوما ودلالة قوله تعالى - وما ينبي للرحمن أن يتخذ ولدا إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا - على أن من ملك بعضه عتق عليه وما أظن أهل العصر عدوا هذه الآية من أدلة الأحكام اهـ . ويمكن أن يجاب بأنه يكفي تقليد جمع من الأئمة بحصول بقولهم الظن الغالب ولا يضر احتمال بقاء شيء أو خفاء بعض الأدلة عليهم كما اكتفى بالعلم بحملة غالبية من الأخبار ولم يضر عدم الاحاطة بجميعها ، ولذا قال بعضهم إن المراد ما هو مقصود الأحكام بدلالة المطابقة إما بدلالة الالتزام فغالب القرآن بل جميعه لا يخاف شيء منه عن حكم يستنبط منه ولا يشترط أن يكون حافظا لها على ظهر القلب بل يعرف مظان الأحكام في أبوابها ويراجعها وقت الحاجة إليها (قوله وتفسير الأخبار الواردة في ذلك) أي في المذكور من الأحكام بأن يكون عالما بمواقفها متمكنا عند الحاجة من الرجوع إليها ومن فهم معانيها وإن لم يحفظ متونها وعن الماوردي أن أحاديث الأحكام خمسة حديث (قوله ليوافق الخ) أي إنما اشترط معرفة ما ذكر ليكون متمكنا من موافقة ذلك أي موافقة تفسير الآيات والأخبار في اجتهاده (قوله ولا يخالفه) وإنما ذكر هذا بعد قوله ليوافق للإشارة إلى أن المراد عدم المخالفة وهي أعم من الموافقة إذ يشمل أيضا ما إذا صرف الآيات والأخبار بدليل عن ظاهرها إلى ما ينافي مذهبها إليه فإنه يصدق عليه أنه لم يخالف (قوله وما ذكره) أي المصنف (قوله من جملة آلة الاجتهاد) أي من جملة أفرادها وليس هو جميعها لأن هناك آلات أخر فقوله من جملة متعلق بمحذوف خبر عن قوله وما ذكره أي إن ما ذكره المصنف من قوله عارفا إلى آخر الشروط التي ذكرها هي من جملة شروط الاجتهاد لا كلها (قوله ومنها معرفته بقواعد الأصول) أي مسائل أصول الفقه كمعرفة أقسام الكلام . والأمر وهو طلب الفعل والنهي وهو طلب الترك وما يتعلق بها . والعام وهو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر . والخاص وهو ضد العام والطلق وهو مادل على الماهية بلا قيد . والمقيد وهو مادل على الماهية بقيد . والمجمل وهو الذي لم تتضح دلالاته . والمبين وهو ضد المجمل والنص وهو مادل دلالة قطعية . والظاهر وهو مادل دلالة ظاهرة على شيء واحتمل غيره وغير ذلك مما تقدم وما يتعلق بها . وأما أصول الدين فلا يشترط معرفتها في الاجتهاد كما قاله الغزالي ومن وافقه وجزم به في جمع الجوامع كما تقدم لك نص عبارته لكن قال الرافعي عن الأصحاب من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد . قال الغزالي وعندى أنه يكفي اعتقاد جزم ولا يشترط معرفتها على طريق المتكلمين اهـ ولا يخفى وجه ما قاله ويمكن حمل كلام الأصحاب عليه (قوله وغير ذلك) أي مما هو مذكور في البطولات كمعرفة مواقع الاجتماع بحيث يعرف أن ما أدى إليه اجتهاده ليس

(وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة) فيها ليوافق ذلك في اجتهاده إلى آخره ولا يخالفه وما ذكره من قوله عارفا من جملة آلة الاجتهاد ومنها معرفته بقواعد الأصول وغير ذلك

مخالفا للاجماع بل يعلم أنه موافق لمذهب أو واقعة تجددت لاخوض فيها لأهل الاجماع ومعرفة
 الناسخ والنسوخ ليقدم الأول على الثاني وأسباب النزول فان الحجة بها ترشد إلى فهم المراد
 ومعرفة شرط التواتر والآحاد ليقدم الأول على الثاني والصحيح والضعيف ليقدم الأول أيضا على
 الثاني ، نعم حقق السبكي أن ما ذكر من معرفة حال الرجال ومواقع الاجماع وما بعده شروط
 لايقاع الاجتهاد لا لقيام صفة الاجتهاد ، وقال في شرح جمع الجوامع وهو الظاهر وكالدليل العقل
 وكالاستصحاب حيث لا دليل من نقل عن نص أو إجماع أو غيرها كما قاله الامام الرزى تبعا لحجة
 الاسلام وكيفية النظر فليعرف شرائط البراهين والمحدود وكيفية المقدمات واستنتاج المطلوب
 منها ليأمن من الخطأ في نظره وهذا لا يفيد إلا المنطق فيكون المنطق شرطا في منصب الاجتهاد
 فلا يمكن حينئذ أن يقال إنه منهي . ولا يقال العلماء المتقدمون كالشافعي لم يكونوا عالمين بالمنطق
 فيكون قادحا في اجتهادهم . لأننا نقول إن العبارات الخاصة والاصطلاحات العينية في زماننا لا يشترط
 معرفتها فنهايل معرفة معانيها والشافعي ومالك عارفان بها لكن لا بهذه الأسماء أو يقال إن المتقدمين
 اكتفوا بقوة فطرتهم عن المنطق فلا يقدح عدم معرفتهم له في اجتهادهم ، وقال كثيرون منهم
 البيضاوي والأسنوي والسبكي باسئراط معرفة القياس وشرائطه لأنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي
 ومنه نشب الفقه وأساليب الشريعة بل قال ابن أبي هريرة إن الاجتهاد هو القياس ونسبه إلى
 الشافعي وهذه الشروط كلها للاجتهاد المطلق الذي يحرم عليه تقليد غيره في الأحكام ويليّه مجتهد
 المذهب وهو المتمكن من تخرج الوجوه التي يبدئها على نصوص إمامه في المسائل ويليّه مجتهد الفتيا
 وهو المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر أطلقهما والصحيح جواز
 تجزؤ الاجتهاد بأن يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد في بعض الأبواب كالفرائض بأن
 يعلم أدلته بالاستقراء منه أو من مجتهد كامل . والأصح أن الاجتهاد جائز في عصره صلى الله عليه وسلم .
 [مسألة] لا ينقض الحكم في الاجتهاد لامن الحاكم به ولا من غيره باتفاق فان خالف نصا
 أو ظاهرا جليا ولو قياسا أو حكم بخلاف اجتهاده أو حكم بخلاف نص إمامه غير مقلد غيره حيث
 يجوز نقض (قوله ومن شرط للمستفتي) أي من يطلب الفتيا من غيره ويسوغ له العمل بفتيا
 غيره من حيث إنه كذلك وآتى بمن التبعية إشارة إلى أن هناك شروطا أخرى وهي التمييز
 وأن لا يكون ملته ما للمذهب معين على أحد أقوال ستأتي وأن لا يكون استفتاءه عما يتمتع
 التقليد فيه (قوله أن يكون من أهل التقليد) أي من أهل جوازه بأن لا يكون من أهل
 الاجتهاد سواء كان عاميا محضا أولا ولكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما أشار إلى ذلك المصنف بقوله
 الآتي وليس للعالم أن يفتي لأن فيه إشارة قوية لطيفة إلى تفسير المقلد بمن عدا العالم أي المجتهد
 وبهذا يظهر أن كلام المصنف ما يفيد معرفة المقلد وأنه لادور في أخذ التقليد في شرط للمستفتي
 ووجه الدور أن المستفتي متوقف على أهل التقليد لأنه شرطه وأهل التقليد متوقف على للمستفتي
 لأنه حقيقته . وحاصل الجواب أن أهل التقليد هو من عدا المجتهد لا المستفتي حتى يلزم الدور وإنما
 كان من شرطه ما ذكر أن الأخذ بقول الغير تقليده (قوله فيقلد) تفريع على الشرط المذكور فهو
 بالرفع أي وجوبا أنه من أهل التقليد وأما مجتهد المذهب فيجوز له على الأصح الاقتناء بمذهب إمام
 مجتهد اطلع على أخذه باعتقده مطلقا وإن وجد المجتهد هكذا حكى الخلاف الآمدى فيه لكن
 الذي قاله التاج السبكي ، شرح المختصر وتبعه جمع أنه لا خلاف فيه وإمام الخلاف في مجتهد الفتوى

(ومن شرط المستفتي
 أن يكون من أهل
 التقليد فيقتد)

فالأصح فيه جواز الافتاء أى عند عدم المجتهد الحاجة إليه لأمع وجوده وحكى في جمع الجوامع قولاً آخر بجواز إفتاء القلة وإن لم يقدر على التفريع والترجيح لأنه ناقل لما يقضى به عن إمامه وإن لم يصرح بنقله عنه قال الشارح في شرحه وهذا الواقع في الأعصار للتأخر انتهى وفي شرح الهمداني فيمن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والشكالات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته أنه يعتبر نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وفيما لا يجده منقولاً إن وجد في النقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكرة أنه لا فرق جاز إلحاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم انه راجع تحت ضابط في المذهب وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى به إلا أنه يبعد كما قاله إمام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مدرجة تحت ضابط قال وشرط كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه له وصاحب هذه المرتبة ليس فيه من الاجتهاد شيء .

[تنبية] قال العلامة النزيلي في حاشيته على متن الارشاد الفقى المستقل قد عدم من دهر طويل وصارت الفتوى إلى المنسبين إلى أئمة المذاهب التسبوعة . ولحقى للنسب أربعة أحوال : أحدها أن لا يكون مقدماً لإمام لا في المذهب ولا في الدليل لاتصافه بصفة المستقل وإنما ينسب إليه لسلك طريقه في الاجتهاد ثم فتوى الفقى في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الاجمع والخلاف . والحالة الثانية أن يكون مجتهداً مقيداً في مذهب إمامه مستقلاً بتقرير أصوله بالتحليل غير أنه لا يجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده وشرطه كونه عالماً بالفقه وأصوله وأدلة الأحكام جملة وتفصيلاً بصيراً بمسالك الأقيسة والمغنى تام الارتياض في التخرج والاستنباط بالحق ما ليس منصوصاً عليه لإمامه بأصوله ولا يعزى عن شوب تقليده لاختلافه ببعض أصول المستقل قال وهذه رتبة أصحاب الوجوه والعامل بفتوى هذا مقدماً لإمامه لاله . الحالة الثالثة أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه ولكنه فقيه النفس حافظ للمذهب إمامه عارف بأدلته قائم بتقريرها تصويراً وتحريراً وقرراً وتمهيداً وترجيحاً لكنه يقصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب والارتياض في الاستنباط ومعرفة الأصول ونحوها من أدواتهم وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة للمصنفين الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا فيه تصنيفات فيها معظم اشتغال الناس اليوم ولم يلحقوا الذين قبلهم في الترجيح . وأما فتوهم فكانوا يستنبطون فيها استنباط أولئك أو قريباً منه وقيسون غير النقول عليه غير مقصورين على القياس ومنهم جمعت فيه ٧ ولا يبلغ إلحاقها في المذهب مبلغ فتاوى أصحاب الوجوه . الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والشكالات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص إمامه أو تفريع المجتهدين في مذهبه وما لا يجده منقولاً إن وجد في النقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر فكأنه لا فرق بينهما جاز إلحاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم انه راجع تحت ضابط مذهب في المذهب وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى به ومثل هذا يقع نادراً في حق المذكور إذ يبعد كما قال إمام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه قال أبو عمر ينبغي أن يكتفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويتمكن له رتبة من الوقوف على الباقي على قرب والله سبحانه وتعالى أعلم . أقول ومفاتيح عصرنا الممارسين للفتاوى وتدرّبوا فيها بحيث يقتدرون على إلحاق جزئيات الحوادث

الغير المسطورة في كتب المذهب بالمسطورة فيها من هذه الطبقة وإلا لما جاز العمل بفتاوم وعمل الناس من زمن طويل على العمل بفتاوم ولكنهم مع ذلك ليس لهم في الاجتهاد شيء والعامل بفتاوم مقلد لا إمام هم وهم مجرد واسطة في بيان أن الحادثة المذكورة من جملة ما اندرج في قواعد إمامه أو تحت العلة المسطورة في المذهب فهذه الطبقة هي المذكورة فيما مر عن شرح المذهب ويجوز لهم قياس حوادث غير المنصوطة على المنصوطة فيما يقطع فيه بعدم الفارق ونص إمامه أو مجتهدى مذهبه إذا ما أخذ من نص إمامه كنص الشارع بالنسبة إليه ، وقد أطلت الكلام على بيان أنهم من هذه الطبقة في رسالتى السبابة [الدرة البهية في كيفية استخراج زكاة الدرة الحبشية] ، فليرجع إليه من أراد (قوله المقلد) أى المجتهد العدل للعلوم أهليته وعدالته بأن اشتهر بهما أو للظنون أهليته بأن اتصّب للفتيا والناس يستفتونه وإن كان قاضيا وكذا غير العدل إذا علم بالقرائن صدقه أو اعتقده فيما يظهر (قوله في الفتيا) متعلق بيقول أى فيقلد في جواب ماسأله هو أو غيره عنه أو أجاب به من غير سؤال : أى يأخذ بجوابه بأن يعتقد لقوله تعالى - فاسألوا أهل الدكر إن كنتم لا تعلمون - واختلفوا في جواز التقليد في مسائل الاعتقاد فقبل النظر فيه حرام لأنه مظنة الوقوع في الشبه والضللال لاختلاف الأنظار والأذهان بخلاف التقليد فيجب ، وقال كثير منهم ورجحه الامام الرازى والآمدى لا يجوز التقليد بل يجب النظر لأن المطلوب فيه اليقين . قال الله تعالى لنبيه - فاعلم أنه لا إله إلا الله - وقد علم ذلك . وقال تعالى - واتبعوه لعلكم تهتدون - ومن جملة ما يجب اتباعه فيه اتباعه في العلم بأنه لا إله إلا الله ويقاس غير الوجدانية عليها وعن الأشعرى لا يصح إيمان المقلد لكن قال القشيري هذا القول مكذوب عليه ، والتحقيق إن كان أخذ قول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم فلا يكتفى وإن كان جزما فيكتفى عند الأشعرى وغيره قاله التاج السبكي (قوله فان لم يكن) مفهوم قوله أن يكون من أهل التقليد (قوله بأن كان من أهل الاجتهاد) تصوير لمن لم يكن من أهل التقليد والمراد بالاجتهاد المطلق كما هو ظاهر (قوله فليس له) أى لهذا المجتهد (قوله أن يستفتى) أى يطلب الفتيا وهو جواب المقلد بمعنى أنه ليس له أن يعمل بجواب غيره من حيث إنه جواب غيره ليعتقده ، وأما من حيث موافقة اجتهاده لاجتهاد غيره فلا ضرر فيه كموافقة الشافعى لزيد بن ثابت في الفرائض فإنه ليس بتقليد له بل اجتهاده أداه إلى ما أدى إليه اجتهاد زيد (قوله أى المجتهد) أى المطلق لأنه المراد من العالم كالمقلد حيث أطلق في الأصول أى يحرم عليه أن يقلد غيره وإن كان أعلم منه وضاق الوقت عن الاجتهاد ولا يصح تقليده ولا العمل المبني عليه سواء اجتهد وظن الحكم المطلوب أولا لأنه يجب عليه اتباع اجتهاده إن ظن حكما ولتحكمه من الاجتهاد فيه الذى هو أصل التقليد عند عدم ظن حكم ولا يجوز العدول عن الأصل مع إمكانه إلى بدله كما في الوضوء والتميم فإنه لا يجوز العدول إلى التيمم عند إمكان الوضوء ، وقيل يجوز التقليد عند عدم ظن حكم لعدم علمه بالحكم في الحال ولقوله تعالى - فاسألوا أهل الدكر إن كنتم لا تعلمون - والمجتهد والحالة هذه غير عالم . وأجيب بأنه لا يخرج عن كونه عالما بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه مع التحكم من معرفتها وبأنه من أهل الدكر لأن أهل الشئ من تأهل لذلك الشئ لامن حصل له ذلك الشئ فلا يكون مأمورا بالسؤال (قوله لتحكمه من الاجتهاد) علة لقوله ليس للعالم أن يقلد أى ليس له أن يقلد غيره سواء اجتهد ولم يظهر له شئ أو لم يجتهد أصلا لتحكمه من الاجتهاد (قوله والتقليد) لما بين أن العالم لا يجوز له التقليد بين معنى التقليد عقبه ليتحرر معنى حرمة التقليد عليه (قوله قبول قول القائل) أى اعتقاد الشخص قول غيره بمجرد أنه

المقلد في الفتيا) فان لم يكن الشخص من أهل التقليد بأن كان من أهل الاجتهاد فليس له أن يستفتى كما قال (وليس للعالم) أى المجتهد (أن يقلد) لتحكمه من الاجتهاد (والقبول قبول قول القائل)

قول غيره في شيء بلا حجة كقبول العاصي قول مثله وهو مأخوذ من قوله قلده بالقلادة جعلها في عنقه . قال أبو الخطاب فالتقى جمل الفتيا قلادة في عنق السائل (قوله بلا حجة يذكرها) أي ذلك القائل وشملت العبارة قبول العاصي قول المفتي فسيأتي ما فيه وقبول القاضي قول الشهود وقبول خبر الواحد وقبول المجتهد قول مجتهد آخر حيث جوزناه بخلاف ما إذا منضاه فإنه لا يتحقق اعتقاد قول غيره من حيث إنه قول غيره وقد صرح ابن القاص في التلخيص ونبيه شارحه كالقائل بأن قبول خبر الواحد وقبول البيعة تقليد وجزم الرافض في باب استقبال القبلة بخلافه في خبر الواحد وقال ليس من التقليد في شيء ، وحكى ابن السمعاني فيه وجهين وخرج بقول القائل فله وتقريره فليس بتقليد وخرج بقوله بلا حجة يذكرها ما إذا ذكره حجة فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الحجة إنما يكون للمجتهد لأن معرفة الحجة من الجهة التي باعتبارها نفي الحكم لا تكون إلا للمجتهد (قوله فعلى هذا) أي على الحد (قوله قبول قول التي الخ) أي واعتقاده (قوله يسمى تقليدا) أي لا انطباق تعريف التقليد عليه لكن في البرهان خلافه فإنه قال وذهب بعضهم إلى أن التقليد قبول قول القائل بلا حجة ومن سلك هذه الطريقة منع أن يكون قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم تقليدا فإنه حجة في نفسه له وكأنه حمل قوله بلا حجة على انتفاء نفسها لا على انتفاء ذكرها كما حمل عليه الشارح هنا ليطابق التفريع وقياس ما في البرهان على هذا منع أن يكون قبول قول العاصي قول المجتهد تقليدا أيضا بناء على أن قول المجتهد حجة في حق العاصي وفيه ما لا يخفى (قوله ومنهم) أي من العلماء (قوله قبول قول القائل) أي وما يستقده ويختص به وله في الجهة من حيث إنه قوله (قوله وأنت لا تدري) أي والحال أنت أيها الآخذ بقوله لا تدري من أين قاله (قوله مأخذه) أي محل أخذه ، قيل هذا التعريف أضخم من التعريف السابق لصدق ذلك مع العلم بمأخذ القائل دون هذا وفيه نظر لأنه إذا علم بمأخذ القائل فلا يكون مقفاهه ويوافق هذا الحد قوله في جمع الجوامع التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله وقال الشارح في شرحه غرر أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد لتوقعها على معرفة سلامته عن العارض بناء على وجوب البحث عنه أي والأصح خلافه وهي متوقعة على استقراء الأدلة كلها ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد اه لكن قال المصنف في البرهان وهذا الحد غير مرضي عندنا فإن التقليد مبني على الاتباع المتعري عن أصل الحجة فإذا لم يكن في تحديد التقليد ما يضي عن ذلك لم يكن الحد مرضيا اه (قوله في ذلك) أي ذلك القول وهذا الحد غير شامل للأخذ من الغير في الأفعال ، ولهذا قال بعض المحققين إن الأولى في تعريف التقليد عندنا أن نقول هو اتباع من لم تقم بأبناعه حجة ولم يستند إلى علم فيندرج تحت هذا الحد الأقوال والأفعال وقد خصص معظم الأصوليين حدودهم بالقول ولا معنى للاختصاص به فإن الاتباع في الأفعال للبينة كالاتباع في الأقوال . وأجيب بأن القول يطلق على الرأي والاتباع إطلاقا متعارفا وشاع ذلك حتى صار كأنه حقيقة عرفية فهو مجاز مشهور وهو يدخل الحدود . ثم ذكر المصنف عن معظم الأصوليين ما حصله أن أخذ العاصي قول المفتي تقليد على الحدين وعن القاضي ليس بتقليد لأن قول المفتي حجة في حق العاصي وأشار إلى تأييد ذلك لكن بالغ التاج السبكي في رده على الحد الثاني (قوله فإن قلنا) هذا تفريع على التعريف أي فإذا جربنا على هذا التعريف ففيه تفصيل . فإن قلنا إنه كان يجوز له أن يقول بالاجتهاد وهو القول الصحيح لوقوعه منه صلى الله عليه وسلم لما عرفت من دليله فيما تقدم فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليدا لعدم درايقتنا مأخذ

بلا حجة) يذكرها
(فعلى هذا قبول قول
النبي صلى الله عليه
وسلم) فيها ذكره من
الأحكام (يسمى تقليدا
ومنهم من قال التقليد
قبول قول القائل وأنت
لا تدري من أين قال)
أي لا تعلم مأخذه في
ذلك (فإن قلنا إن
النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقول بالقياس)

قوله أمن الاجتهاد لو من الوحي وإن قلنا بعدم جواز الاجتهاد فلا يسمى قبوله تقليدا كما يأتي
 (قوله بأن يجتهد) تفسير لمراد بقوله كأن يقول بالقياس ويؤيده تعبير البرهان بالاجتهاد بدل
 القياس فيجوز جواب أن (قوله أن يسمى) أن ومادخلت عليه فاعل يجوز قضيته أن الخلاف في
 جواز التسمية فقط أي على هذا التعريف هل يجوز أن يسمى أخذ قول النبي اجتهادا أولا قال بعضهم
 إن جواز هذه التسمية مبنى على جواز الاجتهاد. فان قلنا بجوازه فيجوز وإلا فلا وأما على التعريف
 الأول فلا يسمى أخذ قوله تقليدا سواء قلنا بجواز قياسه أولا لأن قوله حجة في نفسه كما تقدم (قوله
 لاحتمال) علة لجواز تسميته تقليدا أي وإنما جاز أن يسمى أخذ قوله تقليدا لاحتمال أن يكون قوله
 عن اجتهاد أي أو عن الوحي حيث احتمل قوله أن يكون عن أحدهما صدق على أخذ قوله إنه
 قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين أخذه فيكون قول الشارح لاحتمال من باب الاكتفاء
 لأنه يلزم من احتمال كونه عن اجتهاد احتمال كونه عن وحي وهذا إذا لم يعلم أنه عن وحي أو اجتهاد
 وإلا فنضية كلامه أنه لا يسمى تقليدا للعلم بما أخذه وهو مسلم فيما إذا كان المأخذ من الوحي لا إذا
 كان عن اجتهاد لعدم العلم بالأمر المؤدية للحكم ولعل هذا هو حكمة الاختصار في التعليل على
 احتمال أن يكون عن اجتهاد (قوله لا يجتهد) أي لا يجوز له ذلك وإنما يقول عن وحي بدليل
 قوله تعالى - وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى (قوله فلا يسمى قبول قوله تقليدا)
 لعدم صدق التعريف للذكر عليه للعلم بما أخذه قوله وقد عرفت أن الصحيح الأول. ويحجب عن
 الاستدلال السابق بأنه يجوز أن يكون معناه وما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما للقرآن إلا وحي
 يوحى (قوله وما ينطق عن الهوى الخ) هذا اقتباس وهو أن يضمن الكلام شيئا من القرآن
 أو الحديث على وجه لا يكون فيه إشعار بأنه منه أشعر به إلى صحة هذا القول فإنه يدل على أن
 جميع الأحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحي (قوله فلا يسمى الخ) تفريع على
 هذا القول وإنما لم يسم تقليدا لعدم صدق التعريف المذكور عليه لمعرفة المأخذ (قوله لاستناده
 إلى الوحي) فالله يعلم من أين أخذه والصحيح الذي عليه الجمهور منهم الشافعي وصححه في جمع
 الجوامع وغيره جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ووقوعه لقوله تعالى - ما كان لنبي أن يكون
 له أمرى حتى يشن في الأرض - عوب على استنباء أمرى بمر بعده ولا يكون الكتاب فيما صدر
 عن وحي فيكون عن اجتهاد وأما قوله تعالى - وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى -
 فيجوز أن يكون معناه وما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما للقرآن إلا وحي وهذا لا يستلزم
 أن كل ما نطق به عن وحي ولو سلم فهو لا ينافي الاجتهاد لأنه إذا أوحى إليه بأنه يجتهد كان اجتهاده
 وما استند إليه وحيا كما قاله الامام الرازي لكن نظر فيه البيضاوي بأن ذلك حينئذ يكون بالوحي
 لا بالوحي ويمكن أن يجاب بأنه إنما سماه وحيا مبالغة في حقيقته لقرينة الأدلة الأخرى الدالة على
 جواز الاجتهاد قال الأنسوي كغيره وحل الخلاف على ما قاله القرافي في شرح المصول في الفتاوى
 أما الأقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع والفرق أن الأقضية ناشئة عن نزاع فطلب تعجيلها
 ولو بالاجتهاد فضلا للنزاع بخلاف الفتوى قال التاج السبكي وما يدل على جوازه في الأقضية ما رواه
 أبو دلود من حديث أبي سلمة رضي الله عنه قال «أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في
 مولود وأشياء قد درست فقال إني إنما أفضى بينكم برأى فيما لم ينزل علي فيه شيء» اه قال
 حجة الاسلام وإذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم ففاس فرعا على أصل فيجوز القياس على هذا
 الفرع لأنه صرح أصلا بالنص قال وكذلك لو أجمعت عليه الأمة (قوله وأما الاجتهاد) قد مر غير

بأن يجتهد (فيجوز
 أن يسمى قبول قوله
 تقليدا) لاحتمال أن
 يكون عن اجتهاد وإن
 قلنا إنه لا يجتهد وإنما
 يقول عن وحي وما
 ينطق عن الهوى إن هو
 إلا وحي يوحى فلا يسمى
 قبول قوله تقليدا
 لاستناده إلى الوحي
 (وأما الاجتهاد

مرة نظيره أنه معطوف على أما انقسام الكلام فهو آخر تفصيل أصول الفقه والمراد بالاجتهاد عند الإطلاق هو الاجتهاد في الفروع من حيث استنباطها من الأدلة ليخرج مجتهد المذهب فانه وإن كان مجتهدا في الفروع أيضا لكن لا من حيث الاستنباط المذكور بل من حيث تخرج الوجوه عن نصوص إمامه ويخرج بذلك أيضا مجتهد الفتيا فإن اجتهاده في الترجيح كما تقدم لك ذلك. والاجتهاد لغة استفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة كقولك اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل النواة وهو مأخوذ من الجهد قال بعضهم بفتح الجيم وضمتها الطاقة وبعضهم بالفتح استفراغ الوسع واستيفاء القدرة في الشيء وبالضم الطاقة. واصطلاحاً ما ذكره المصنف (قوله فهو) أي الاجتهاد اصطلاحاً (قول بذل الوسع) بضم الواو أي صرف الفقه وسعه ومقدوره من النظر في الأدلة (قوله في بلوغ الغرض) أي الوصول إليه والغرض ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل ومن لازمه أن يكون مقصوداً فوصفه بالمقصود في قوله المقصود من وصف الشيء بلازمه إلا أن لا يراد بالفرض الغرض بالفعل بل ما يمكن أن يكون غرضاً. واعلم أن الغرض والعلّة متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً لأن الصلحة من حيث إنها مطلوبة للفاعل بالفعل تسمى غرضاً ومن حيث إنها باعثة للفاعل على الإقدام على الفعل وصدور الفعل لأجلها تسمى علّة غائية كما أن بين الغائنة والغاية كذلك لأن الصلحة الحاصلة من الشيء من حيث إنها في طرف الفعل تسمى غاية ومن حيث إنها ثمرته وتيجنته تسمى غائنة فالأربعة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار لكن الأخيران أعم من الأولين مطلقاً لا أفراداً عنهما فيما لو خسر مرید الماء فظهر له كنز فانه يقول له غاية لا غرض وعلّة غائية لأنه ليس مطلوباً من الفعل ولا باعثاً عليه وقال بعضهم الغائنة أيضاً أعم مطلقاً من الغاية لا أفراداً عنها فيما لو خسر مرید الماء وظهر له كنز على نصف الحفرة ولم يقطع الحفر بل آتاه فانه يقول لهذا الكنز غائنة لا غاية لأنه ليس في طرف الفعل وردّ بأنه في طرف الفعل الذي انتهى بوجود الكنز وأما ما بعده فضل جديد (قوله من العلم) إمالة المقصود على أن المراد بالعلم التصديق المتقرب على الاستدلال وبالفرض المقصود منه هو الحكم الشرعي المطلوب لإثبات أو نفيه وبلوغه هو علمه وإما لبيان الغرض المقصود على أن المراد بالعلم هو علم الحكم المذكور وإما للتبويض لأن علم الحكم من جملة أفراد الحكم (قوله ليحصل) أي ذلك الغرض قد يشعر هذا الحل بأن في قوله في بلوغ ظرفية اعتبارية إذ لو حملها على السببية والتعليل للبذل أي البذل لأجل بلوغ الغرض أي الوصول إليه لصاع هذا التعليل إلا أن يجاب بأنه يحتاج إليه مع ذلك البيان في إرادة الحصول للبذل وإن كان هو للتبادر احترازاً عن العلم الآتي (قوله له) أي الباذل فخرج بذل غير المفق وبذل المفق دون الوسع أو وسعه في بلوغ العلم بحكم غير شرعي أو شرعي ليحصل لغيره كالمعلم ويجوز أن لا يكون مراده تعريف الاجتهاد الشرعي بل تعريف مطلق الاجتهاد فلا يحتاج للتقييد بالمفق ولا بالحكم الشرعي بل يجب تركه (قوله فالمجتهد الخ) هذا تفريع على تعريف الاجتهاد أي إذا عرفت حد الاجتهاد بما ذكره فالمجتهد الخ أي فالمصنف بصفة الاجتهاد المطلق للنصرف إليه الاسم عند الإطلاق ولا يكون إلا كاملاً الآلة في الاجتهاد وحيثما يكون قوله إن كان كامل الاجتهاد الخ إماماً كيداً له لدفع توهم المسامحة ببعض ما يعتبر في الاجتهاد في الحكم المذكور أو احترازاً عن مجتهد المذهب والفتوى وإن لم يتقدم لهما ذكر إذ هما مجتهدان لم يكمل فيهما آلة الاجتهاد وإن كان الذي يظهر جريان هذا الحكم فيهما أيضاً إلا أن الكلام في المجتهد المطلق أو أن إذ فيه معنى إذا كما قيل في قوله تعالى - وإن كنتم فريدين مما نزلنا على عبدنا - أو أن المراد بالمجتهد فيه من أراد الاجتهاد لا من هو بصفة الاجتهاد (قوله كما تقدم) أي من أن شرط

فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض (المقصود من العلم ليحصل له) فالمجتهد إن كان كاملاً الآلة في الاجتهاد كما تقدم

الاجتهاد أن يكون كامل الآلة في الاجتهاد إلى آخر ما تقدم (قوله فإن اجتهد) جواب إن فهو تفصيل لبيان الحكم المترتب على اجتهاده أي إن هذا المجتهد إذا اجتهد فلا يخلو الأمر إما أن يصيب أو يخطئ لأن المعتمد أن الحق واحد فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد (قوله في الفروع) أي الاجتهادية أي لأجل حصولها (قوله فأصلب) أي بأن وافق ما اعتقد باجتهاده أنه الحكم في الواقع (قوله أجران) أي نصيبان من الثواب يعلمهما الله سبحانه وتعالى كمية وكيفية (قوله على اجتهاده وإصابته) أي أجر على اجتهاده لأجل كونه طاعة وأجر على إصابته أي لأجل موافقته الحق. فإن قلت إن الإصابة ليست من صنعه فكيف يثاب عليها. قلنا قد يثاب الشخص على ما ليس من صنعه لكونه من أثره ويجوز أن يكون الأجر على كونه سن سنة يقتدى بها فتبعه فيها المقلدون فالأجر بالحقيقة ليس على نفس الإصابة بل على ما يترتب عليها (قوله وإن اجتهد الخ) هذا مقابل لقوله فإن اجتهد فأصلب ومعنى الخطأ فيه أن لا يوافق ما اعتقد أنه الحكم لما في الواقع ونفس الأمر (قوله على اجتهاده) أي لأجله ولا إثم عليه بسبب خطئه لأنه ليس باختياره إلا إن قصر في اجتهاده بأن لم يبذل وسعه فلا أجر له وهو آثم (قوله وسيأتي دليل ذلك) أي دليل ما تضمنه ما ذكر من أنه ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا كما يفهم من إيراد التعليل فيما يأتي أو نفس ما ذكر فإن الدليل الآتي يفيد ذلك أيضا وعبر بالفاء في جانب الإصابة والولو في جانب الخطأ إشارة إلى أن الإصابة نتيجة الاجتهاد بخلاف الخطأ والفاء في جانب الخطأ أيضا في الحديث الآتي في رواية لجورد العطف فلم من هذا أنه ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا وهو الصحيح. وقول الجمهور بناء على أن حكم الله في الفروع واحد وعليه أمانة والصب واحد والمجتهد مكلف بإصابته لا إمكانها ولم يأت عند عدم إصابته حيث بذل وسعه كما تقدم لعدم قصيره (قوله ومنهم) أي الأصوليين كالأشعري والقاضي وأبي يوسف ومحمد صاحب أبي حنيفة وابن سريج (قوله في الفروع) أي الاجتهادية التي لا قطع فيها (قوله مصيب) واحتجوا عليه بوجهين: الأول أن الحق عند الله متعدد لأنه لو لم يتعدد لزم تكليف ما لا يطاق لأن المجتهد مكلف بإصابته الاجتهاد على الصواب إذ لا قاعدة في الاجتهاد سواء فلو كان الحق واحدا كان مكلفا بإصابته بعينه وذلك ليس في وسعه لنموض طريقه وخفاء دليله فيجب أن يكون الحق بالنسبة إلى مجتهد ما أدى إليه اجتهاده ورد بمنع أن المجتهد مكلف بإصابة الحق بالاجتهاد لأنه ليس في وسعه بل هو مكلف باستفراغ الوسع برعاية شرائطه سواء أدى إلى ما هو الحق عند الله أولا والتكليف به يفيد الأجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث ولا يقال إن المجتهد مأمور بما أدى إليه اجتهاده وكل ما كان كذلك فهو حق فيلزم تعدد الحق لأننا نقول يكفي في المأمور به كونه حقا بحسب الدليل وطق المجتهد وإن كان خطأ عند الله كما لو قام نص على خلاف رأيه لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فإنه مأمور بما أدى إليه ظنه وإن كان خطأ لقيام النص على خلافه وأيضا الحكم له أمانة يمكن الاطلاع عليه فهو في وسعه في الجملة والوجه الثاني القياس على القبلة للصلى فإنها متعددة اتفاقا في حق المجتهدين فيها بدليل أنهم مأمورون باستقبالها فلو لم يمكن جميع الجهات التي أدى إليها اجتهادهم قبلة لما تآدى فرض الخطئ منهم واللازم باطل بدليل أنهم لا يؤمرون بالاعادة ورد بأن عدم إعادة الخطئ لأن الكعبة غير مقصودة إلا أن الشارع جعلها وسيلة للمقصود وهو وجه الله تعالى فأقيمت غلبة الظن في إصابته مقام إصابته ويدل على أن الحق واحد أنه لو تبين الخطأ وجب عليهم إعادة الصلوات التي صاوها بالاجتهاد فلو كان حقا لما وجب عليهم الاعادة واختلف هؤلاء القائلون بتعدد الحق فمنهم من قال بتساوي الجميع في الحقيقة ومنهم من قال يكون البعض أكثر

(فإن اجتهد في الفروع
فأصلب فله أجران)
على اجتهاده وإصابته
(وإن اجتهد فيها
وأخطأ فله أجر)
واحد على اجتهاده
وسيأتي دليل ذلك
(ومنهم من قال كل
مجتهد في الفروع
مصيب) بناء على أن
حكم الله في حقه وحق
مقلده

نوابا بمعنى أن من اجتهاده أداه إلى وجوب الشيء أكثر ثوابا من أداه اجتهاده إلى عدم وجوبه (قوله ما أدى إليه اجتهاده) وهذا القول مبنى على أن الحق متعدد وأن كل مجتهد مصيب وقد عرفت أن الصحيح وفاقا للجمهور أن المصيب فيها واحد والله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد وعليه أمانة وبينها وبينه ارتباط بحيث ينتقل منها إليه (قوله الكلامية) أي المنسوبة للفن المسمى بالكلام (قوله مصيب) خبر كل أي مصيب في اجتهاده بأن وافق ما أدى إليه اجتهاده ماهو الحكم في الواقع أي بل قد يكون خطأ خلافا للعنبري في قوله كل مجتهد فيها مصيب ، وقال المضد كغيره فإن أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدث خروج عن العقول وإن أراد عدم الاتم فمحتمل عقلا ولنا في نفيه الاجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من أهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد . قال في الحواشي وفي ورود الدليل على محل النزاع بحث لأن الاجماع إنما هو في الكافر المخالف للملة صريحاً والنزاع إنما هو فيمن ينتمى إلى الملة ويكون من أهل القبلة وإلا كيف يتصور من السلم الخلاف في خطأ مثل اليهود والنصارى اهـ ويمكن أن يجاب بأن مجرد الانتماء إلى الملة والدخول في عداد أهل القبلة مع مشاركة الكفار في سبب كفرهم لا يفيد فالدليل وإن لم يكن شاملاً بطريق التصريح كان شاملاً بطريق القياس أفاده سم (قوله أهل الضلال) أي الباطل في اجتهادهم المؤدى إلى ضلالتهم أي لو كان كل ما أدى إليه اجتهاد كل موافقا لما هو الحق في الواقع لزم منه تصويب أهل الضلال واجتماع الضدين لاختلاف الاجتهادات في شيء واحد وكلاما باطل فما أدى إلى الباطل فهو باطل (قوله في قولهم بالتثليث) أي بكون الآلهة ثلاثة الله والسيح ومريم على ما يشهد له قوله تعالى - أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله - لو كونا الله ثلاثة إن صح أنهم يقولون ثلاثة أقانيم الأب والابن وروح القدس ويريدون بالأب الذات والابن العلم وبالروح القدس الحياة فهم قائلون في الحقيقة بكونها ذوات لأنهم قائلون بانتقال أقنوم العلم إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام والمستقل بالانتقال هو الذات لا امتناع الانتقال على الأعراض فقد قالوا بذوات قديمة (قوله بالأصلين للعالم) أي قائلون بأن العالم له أصلان (قوله النور والظلمة) أي فأنهما عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما ولعلمهم أرادوا بالنور والظلمة خلاف التعارف والإلا فالظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً والنور مقام بالمضيء لغيره كالقمر بخلاف المضيء لذاته كالشمس فهو ضوء . قال السيد إذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان العنبران فهما هذان لا يقومان إلا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما وهم قد قالوا بقدمهما فتعين أن لا يكون المراد بهما للتعارفين (قوله في نفيهم التوحيد) أي إنكارهم كون الإله واحداً غير ما سبق للنصارى كقول المانوية من الثانوية إن فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة . قال السيد وفسادها ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجاً إليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى التعارف فأنهم قالوا النور حي عالم قادر جميع بصير اهـ (قوله وبثة الرسل) أي ونفيهم بثة الرسل إلى الخلق بأن أنكروها بالكلية (قوله والمعاد) أي ونفيهم المعاد الجسماني أي عود الجسم في الآخرة بأن يبعث الموتى من القبور ويرد الروح إليها ومعتقد السلف والخلف أن المعاد الجسد بعينه واختلفوا في كيفية الأعادة قل جمع إن الأجسام تعدم إلا عجب الذنب لحديث الصحيحين «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظما واحداً وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة»

ما أدى إليه اجتهاده (ولا يجوز أن يقال كل مجتهد في الأصول الكلامية) أي العقائد (مصيب) لأن ذلك (يؤدجه إلى تصويب أهل الضلالة من النصارى) في قولهم بالتثليث (والمجوس) في قولهم بالأصلين للعالم النور والظلمة (والكفار) في نفيهم التوحيد وبثة الرسل والمعاد في الآخرة

وفي رواية لسم « كل ابن آدم يأكل التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب » وفي رواية لأحمد وابن حبان « قيل وما هو يركب الله ؟ قال مثل حبة خردل منه تششون » وهو في أسفل الصلب عند رأس العنق يشبه في المحل أصل الذنب من ذوات الأربع وقال المزني والصحيح أنه يبلى كغيره قال تعالى - كل شيء هالك إلا وجهه - وتأول الحديث بأنه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كما يميت الله ملك الموت بلا ملك الموت والأول هو الأصح وعليه فتعاد الأجزاء الأصلية بعد إعدامها وهو جائز عندنا معاملة أهل السنة خلافاً للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة. ولنا أنه لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما أن يمتنع لذاته أولئشي من لوازمه فيلزم امتناعه ابتداء أولئشي من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه والنظر إلى ذاته من حيث هو قابل للاعادة وأشار السعد إلى تفسير الأصلية بالبقية من أول العمر إلى آخر العمر وفسرنا غيره بالأجزاء الحاصلة في أول الفطرة أي أول نطق الروح بالبدن . قال في المواقف هل يعدم الله الأجزاء ثم يعيدها أو يفرقها ثم يعيد فيها التأليف والحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيها لانقيا ولا إثباتا لعدم الدليل اهـ ويوافقه قول حجة الاسلام في الاقتصاد وعبارته : فان قيل ماتقولون أعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعا أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض . قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات . وقال بعضهم الحق إعادة الأمرين إعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما فرّق اهـ وهو حسن وفي الحديث « يحشر الناس عراة غرلا » ثم يزداد في أجساد أهل الجنة لتتوفر عليهم اللذات وفي أجساد أهل النار تنظيظا للعقوبات وفي الحديث أيضا « أهل الجنة جرد مرد مكحولون أبناء ثلاث وثلاثين سنة على خلق آدم طولهم ستون في عرض سبعة أذرع » وورد أن سن الكافر كأحد ولو خلق شخص بغير يد أو رجل . قال بعضهم فالظاهر أنه يعاد بيد ورجل ولا إشكال في إحراق النار لما يزداد في الجسم لأنه آلة لتعذيب الروح كالخطب يحرق توصل لتعذيبها ومن ثم قال تعالى - كلما مضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب - والفلاسفة عن آخرهم أنكروا بحث الأجساد واختلفوا في بحث الأرواح فقط فأنكره الطبيعيون منهم وأثبتته الالميون (قوله والملاحدين) من الالحاد وهو الليل عن الاستقامة يقال لحد في دين الله تعالى حاد عنه وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى - إن الذين يلحدون في آياتنا - هو تعديل الكلام ووضع في غير موضعه وهذا أعم من جميع ما قبله لشموله بعض المسلمين المائلين عن الاستقامة (قوله في نفيهم صفاته تعالى كالسلام) دخل في الكاف جميع صفات المعاني كالفلاسفة فأنهم قالوا إن ما يجوز إطلاقه على الخلق لا يطلق على الحق حقيقة لاتقاء المماثلة بينه وبين الخلق وهو يثبت الاشتراك في مجرد التسمية عندهم وهذا باطل لأنه لو كانت المماثلة في التسمية تثبت الاشتراك لتماثلت التضادات وذهب المتأخرون من الفلاسفة إلى أنها عين الذات وهو يقرب من قول المعتزلة إن الله عالم بلا علم بل بالذات حتى بلا حياة بل بالذات وكذا البواقي فقالوا إن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما والمقدورات قادرا وهكذا ويرد عليهم أنه يلزمهم كون العلم مثلا قدرة وحياة الخ لأن كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات تكون كل واحدة منها عين الأخرى ويكون الواجب غير قائم بذاته لأن الصفات غير قائمة بذاتها فإذا كان الله تعالى هو الصفات وجب أن لا تكون قائمة بذاته قد يقال إن هذه اللوازم إنما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات ولم يقولوا بها بل قالوا إن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة إلى صفات أولية فقد يجاب

(والملاحدين) في نفيهم
صفاته تعالى كالسلام

بأن اللغات من حيث هو ذات لا تعلق له بشيء بالضرورة فلا بد في التعلق أن يكون بأمر زائد على اللغات وهو المسمى بالصفة (قوله وخلقه الخ) أي وفي نفهم خلق الله تعالى أفعال العباد الاختيارية حيث قالوا إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوة خلقها الله تعالى فيه واستدلوا عليه بأنه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لزم أن لا يكون العبد مكلفاً بالأوامر والنواهي وإلا لزم تكليف العاجز كالجمادات واللازم باطل وأن لا يرتب على فعل العبد مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب لأن الشخص لا يمدح ولا يذم ولا يعاقب ولا يثاب على فعل غيره واللازم باطل لثبوت المدح والذم والثواب والعقاب على ماصدر منهم . ويجب بأن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار وأما نحن معاصر أهل السنة والجماعة ثبتت الكسب والاختيار كما هو مقرر في محله (قوله وكونه) أي وفي نفهم كونه مرتباً في الآخرة واستدلوا به نقلاً بقوله تعالى - لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني - فإن لن تفيد النفي المؤبد وعقلاً بأن الرؤية لا بد فيها من المقابلة ومن اتصال الأشعة من الرائي وهو مستحيل عليه تعالى . وأجيب عن الأول بأن الله تعالى علق رؤيته على أمر جاز وهو استقرار الجبل والعلق على الجاز جاز فيبطل كون لن للتأييد وأيضاً يستحيل على الأنبياء سؤال المستحيل وعن الثاني بأن هذا من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل ويجوز أن تكون الرؤية بغير ذلك وقدرة الله صالحة لذلك وفي نفهم غير ذلك من الصفات كالمعتزلة فأنهم نفوا الكلام النفسي وقالوا إنه متكمم بكلام لفظي قائم بغيره ليس صفة له وإن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار وأنه تعالى لا يرى في الآخرة إنما مثل بثلاثة أمثلة لأن الصفة ذاتية كالكلام أو فعلية كالخلق أو اعتبارية ككونه يرى (قوله وغير ذلك) ككونه تعالى يحب عليه فعل الصلاح والأصلح مما يخالف النصوص ويخالف ما عليه أهل السنة والجماعة وتحرير مذاهب الفرق المذكورة وأدلتها مع إبطالها المذكورة في محله من كتب الكلام (قوله ودليل من قال) وهم جمهور العلماء من الأصوليين (قوله ليس كل مجتهد في الفروع مصيباً) أي بل قد يصيب وقد لا يصيب ويدل عليه أيضاً الكتاب والاجماع والعقل وأما الكتاب كقوله تعالى - ما كان لني أن يكون له أسرى حتى يشخن في الأرض. عفا الله عنك لم أذن لهم - عوتب على استبقاء أسرى بدر بالعداء وعلى الاذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد قد أخطأ فيه كذا قيل ولكن الذي عليه الجمهور أن الخطأ في اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يجوز تنزيلها لمنصب النبوة عن أن يقع الخطأ في اجتهاده . وأجابوا عن الآية الأولى بأنها ليست عتاباً للنبي صلى الله عليه وسلم بل لبيان عظيم فضله من بين سائر الأنبياء صلوات الله عليهم وسلم . والمعنى والله أعلم ما كان هذا لني غيرك وعن الثانية بأنها لادلالة فيها للعتاب لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان مخيراً في الاذن وعدمه صرح بذلك غير واحد من الأئمة فما ارتكب إلا صواباً صلى الله عليه وسلم قال تعالى - فأذن لمن شئت منهم - فلما أذن لهم أعلمه الله بما يطلع عليه من سرهم ثم يؤذن لهم لتعدوا فكان ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى ولكن هذا خلاف الظاهر من اللفظ وهو لا ينافي الصحيح من أن الخطأ لا يطرأ على اجتهاده صلى الله عليه وسلم تنزيلها لمنصب النبوة لا يمكن أن يكون المراد عدم الخطأ من غير تنبيه وهو قد نبه وقوله تعالى - ففهمناها سليمان - والضمير للحكومة أو الفتوى . ووجه الاستدلال أن داود عليه السلام حكم بالغم لصاحب الحرث يتفجع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل إلى صاحبه وكان حكم داود عليه

وخلقه أفعال العباد
وكونه مرتباً في الآخرة
وغير ذلك (ودليل من
قال ليس كل مجتهد
في الفروع مصيباً

عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي وإلا لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد أصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر وجه فانه وإن لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب ثبت أن الحق واحد وأن المجتهد قد يصب وقد لا . وأما الاجماع فان القياس مظهر لامتنب فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وإن لم يكن ثابتا به صريحا وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فاذا ثبت بالاجماع أن الحق واحد ثبت به كون المجتهد قد يصب وقد لا . وأما العقل فلأن كون الفعل محظورا ومباحا أو صحيحا وفاسدا أو واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه انصاف النبي بالنيقيض وهو ممتنع وللمتنع لا يكون حكما شرعيا وذلك كأن يستق على لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فأفتاه أحدهما بإباحة التبيذ والآخر بحرمته ولم يرجع أحدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وأيضا إذا تغير اجتهاد المجتهد ظن بقي الأول حقا لزم اجتماع التنافيين بالنسبة إليه وإلا لزم النسخ بالاجتهاد وهو ممنوع لما أتى إليه كذلك وإنما اقتصر المصنف على السنة للاختصار للناس لهذه اللقمة مع الكفاية وترك الشارح التنبية عليها لطول الكلام عليها (قوله قوله صلى الله عليه وسلم) أي وقوله عليه الصلاة والسلام لبعض الصحابة «إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة» رواه الحاكم وفي حديث آخر جعل للصيب أجران وللخطي واحد وقال ابن مسعود رضي الله عنه إن أصبت فمن الله تعالى وإن أخطأت فمنى ومن الشيطان (قوله وجه الدليل) أي وجه دلالة هذا الدليل (قوله خطأ الخ) أي حكم بخطئه فمرة حيث قال ومن اجتهد وأخطأ وصوبه أخرى أي حكم بإصابته حيث قال ومن اجتهد وأصاب وبدأ بشق الخطأ في بيان وجه الدلالة عكس الواقع في الحديث اهتماما به فانه ثبت للطالب بل هو محل النزاع لا غير (قوله الشيخان) أي البخاري ومسلم إلا أن هذا اللفظ ليس لفظ البخاري ولما قال الشارح ولفظ البخاري الخ (قوله إذا اجتهد الحاكم) ظاهره أنه لو لم يكن حاكما لا يحصل الاجران وليس مرادا حينئذ المراد بالحاكم مثبت الحكم والمراد من قوله حكم أثبت الحكم (قوله فله أجران) أي أجر على اجتهاده وأجر على إصابته كما نقول في الحديث للفر (قوله فله أجر) واحد أي على اجتهاده ولا يبعد أن يؤثر على الحكم أيضا فيكون أحد الأجرين على مجموع الاجتهاد والحكم والظاهر أن أحد الأجرين على مجرد الاجتهاد ولكنه يز يد بانضمام الحكم إليه وقد يقال يؤثر على قصد الحكم بالحق . فلو قلت قد ينافي هذا الحديث الحديث الذي رواه الحاكم وهو «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر واحد وإن أصاب فله عشرة أجور» . قلنا لا منافاة لأن الاخبار بالقليل لا ينافي الكثير ولجواز أنه أعلم أولا بالأجرين فأخبر بهما ثم بالعشرة فأخبر بهما أولئك الأجرين يسألون العشرة . فان قلت العشرة يصح أن تجعل أجرا واحدا أو اثنين لما قلناه جعلها عشرة . قلت يجوز أن تكون أنواعا من الثواب مختلفة يبلغ عددها هذا القدر فيه بذكر هذا العدد على ذلك واعترض هذا الدليل بأمور : الأول أن هذا الحديث أحد الستة أصولية قطعية . الثاني أنه إن سلم أن هذا الحديث ليس أحدا بل متواترا فلا نسلم دلالاته على الطالب لأنها قضية شرعية وهي لا تقتضى الوقوع ولا إمكانه . والثالث ولئن سلمنا أنها تفتى الوقوع ولكن هذا الدليل يجري أيضا على القول الأول وهو القول بأن كل مجتهد مصيب لأنه يتصور فيه الخطأ أيضا وذلك عند عدم است فراغ الوسع فان كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو عظمي آثم وإن كان بدون العلم به فهو

قوله صلى الله عليه وسلم «من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد» وجه الدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم خطأ المجتهد تلو وصوبه أخرى والحديث رواه الشيخان (ولفظ البخاري «إذا اجتهد الحاكم فحكم فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر» والله أعلم .

مخطئ غير آثم فلعل هذه الصورة المرادة بالحديث فلا يكون الحديث دليلا على أن الحق واحد والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب . وأجيب عن الأول بأن الحديث وإن كان آحادا لكنه في معنى التواتر لورود معناه من طرق كثيرة كاتقدم لك من الروايات والإلم بصح الاستدلال به على الأصول كما قالوا وقد يقال أي ضرورة لاشتراط القاطع في هذه المسألة والمسائل الأصولية قد تكون ظنية وأجيب عن الثاني بأنه قد تقرر في علم المعاني أن أصل إذا الجزم بوقوع الشرط في اعتقاد التكلم بخلاف إن وقد ورد التعبير بأذا في بعض الروايات كما في رواية البخاري السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبر فيه بما لا يفيد الوقوع . فإن قلت حمل غيرها عليها ليس بأولى من العكس فلا بد من مرجح . قلت المرجح ظهور أن مقصود النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الكلام تعليم الأمة بحكم الشرع فأولا أن هذا الشرط يمكن الوقوع بل يقع بالفعل لما كان للاهتمام ببيان هذا الحكم فائدة معتد بها وذلك لا يجوز في حقه عليه الصلاة والسلام . وإمكان الوقوع واللاوقوع يستلزم اتحاد الحق إذ لو تعدد الحق لما أمكن وقوع الخطأ ، واتحاده يستلزم وقوع الخطأ بالفعل ضرورة لاختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة على وجوه كثيرة . وأجيب عن الثالث بأنه إن وقع الاجتهاد اعتبر فيما ذكرتموه ثبت للدعي وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وإن لم يقع لم يجز حمل الحديث عليه لما تقرر عندهم من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم القوي .

[خاتمة : في مسائل] إذا تكررت الواقعة وتجدد لها ما يقتضي الرجوع عما ظنه فيها ولم يكن ذا كرا للدليل الأول وجب تجديد النظر فيها قطعاً وكذا إن لم تتجدد لا إن كان ذا كرا له إذ لو أخذ بالأول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان أخذاً بشئ من غير دليل يهل عليه بخلاف ما إذا كان ذا كرا للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحدة من صورتين إذ لا حاجة إليه وكذلك العامى إذا استفق عالماً ثم وقع له مثل تلك الحادثة فإن حكمه حكم المجتهد في إعادة النظر فيجب عليه إعادة السؤال إذ لو أخذ بجواب الأول من غير إعادة لكان أخذاً بشئ من غير دليل ويجوز تقليد المفضول على المختار إن اعتقده أنه فاضل أو مساو ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح ، فإن اعتقد رجحان واحد منهم تعين والراجح علماً فوق الراجح ورعاً على الأصح . ويجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافاً للحناطية مطلقاً ولابن دقيق العيد ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد وبعد ثبوت جوازه فالمختار لم يثبت وقوعه لحديث الصحيحين بطرق لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله : أي الساعة كما صرح بها في بعض الطرق . قال البخاري وهم أهل العلم . فإن قلت إن ظهرهم على الحق لا يقتضي أن يكونوا بمرتبة الاجتهاد والكلام فيه . قلنا إذا أطلق الشئ انصرف للفرد الكامل وإذا عمل العامى بقول مجتهد في حادثة فليس له الرجوع عنه إلى غيره في مثلها لأنه قد التزم ذلك القول بالعمل به بخلاف ما إذا لم يعمل به والأصح أنه يجب على العامى وغيره ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد التزام مذهب معين يعتقده أرجح أو مساوياً وينبغي في المساوى السى في اعتقاده أنه أرجح وفي الخروج عنه أقوال : أحدها لا يجوز لأنه التزمه وإن لم يجب التزامه . وثانيها يجوز لأن التزام ما لا يلزم غير ملزم . وثالثها لا يجوز في بعض المسائل وهو فيما لم يعمل به ويجوز في البعض الآخر وهو ما عمل به والأصح أنه بمنع تنبغ الرخص في المذهب بأن يأخذ كل من مذهب ما هو الأهون فما يقع من المسائل ويشترط في العمل به شروط ستة تسمى شروط التقليد . الأول أن يكون مذهب المقلد به مدوناً لتتمكن فيه عواقب الأنظار ويتحصل العلم اليقيني بكون المسئلة المقلد بها من هذه المذاهب . الثاني حفظ المقلد شروطه في تلك المسئلة الثالث أن لا يكون التقليد فيما ينقض فيه قضاء القاضي

بأن لا يكون خلاف نص الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس الجلي . الرابع أن لا يتبع
الرخص بأن يأخذ من كل مذهب بالأسهل لتتحل رتبة التكليف عن عنقه . قال الشيخ ابن
حجر ومن ثم كان الأوجه أنه يفسق به . وقال الشيخ الرملي الأوجه أنه لا يفسق وإن أتم به وهذا
ليس شرطا لصحة التقليد كما صرح به المتأخرون بل هو شرط لمرء الحكم كنهى الصلاة في الأرض
للصوبة . الخامس أن لا يعمل بقول في مسألة ثم يصد في عينها كأن أخذ بشعبة الجوار تقليدا
لأبي حنيفة ثم باعها ثم اشتراها فاستحق أحد مثله بشعبة الجوار فأراد أن يقلد الشافعي ليدفعها فاته
لا يجوز لأن كلا من الإمامين لا يقول به حينئذ وفيه نظر لأنه مبني على امتناع التقليد بعد العمل
والأصح جوازه لما نقل عن الآمدي وابن الحاجب من منع التقليد بعد العمل محمول على ما إذا بقى
من آثار الأول ما يلزم عليه مع الثاني ترك حقيقة واحدة مركبة لا يقول بها كل من الإمامين .
السادس أن لا يلفق بين قولين تتولد منهما حقيقة واحدة مركبة لا يقول كل من الإمامين بها
كتقليد الشافعي في مسح بعض الرأس ومالك في طهارة الكلب في صلاة واحدة كما قاله الشيخ
ابن حجر ، وقال ابن زياد في فتاويه نقلا عن البلقيني أن التركيب القادح في التقليد إنما يوجد
إذا كان في قضية واحدة كما إذا توضع فقد أبا حنيفة في مس الفرج والشافعي في الفصد فصلاته
حينئذ باطله باتفاق الإمامين على بطلان طهارته . وأما إذا كان التركيب من حيث القضيتان كطهارة
الحلث وطهارة الحث ، فلا يرى يظهر أن ذلك غير قادح لأن الإمامين لم يتفقا على بطلان طهارته
لا يقال اتفاقا على بطلان صلاته ، لأننا نقول إنما نشأ ذلك من تركيب القضيتين وهذا غير قادح كما
فهمناء من كلام الأصحاب ، وقد صرح به البلقيني في فتاويه وزاد بعضهم شرطا سابعاً وهو أنه يلزم
المقلد اعتقاد لوجعية أو مسلوطة مقهدة على غيره . قال الشيخ ابن حجر بعد ما نقله عنه لكن
المشهور الذي رجحه الشيخان جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل . قال العلامة ابن عابدين في
حاشية المبرر المختار ذكر في التحرير وشرحه أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل ، وبه
قال الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية ، وفي رواية عن أحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء
لا يجوز ، وزاد بعضهم شرطا ثلثاً وهو أنه لا بد في صحة التقليد أن يكون صاحب المذهب حياً
وقت التقليد . قال ابن الجليل في فتح المحيد : وهذا مردود لأن الشيخين اتفقا على جواز تقليد
الميتة وقال وهو الصحيح له .

[قائمة] اعلم أن الأصح من كلام المتأخرين كالشيخ ابن حجر وغيره أنه يجوز الانتقال من
مذهب إلى مذهب من المذاهب المدونة ولو لمجرد التشهي سواء انتقل دوماً أو في بعض الحادثة
وإن أفتى أوحكم أو عمل بخلافه مالم يلزم منه التلفيق كما في الفوائد وغيرها قال في الفوائد وكذا
يجوز الأخذ والعمل لنفسه بالأقوال والطرق والوجوه الضعيفة إلا بمقابل الصحيح فإن الغالب فيه
أنه فاسد ويجوز الاقتناء به للتبرع بمعنى الارشاد وبه قال الشيخ ابن حجر في الفتاوى وهذا في التقليد
قبل العمل . وأما التقليد بعد العمل فقد قال الشيخ ابن حجر في التحفة ومن أدى عبادة اختلف
في صحتها من غير تقليد للقاتل بالصحة لزمه إعادتها إذا علم فسادها حال تلسمه لكونه عابثاً فخرج
من مس فرجه مثلاً ففسى أوجهل بالتحريم وقد عذر به فله تقليد أبي حنيفة في إسقاط القضاء إن
كان مذهبه صحة صلاة من وافق مذهبه وإن لم يقلده . قال السيد عمر في الحاشية نقلاً عن فتاوى
ابن زياد إن المعاصي إذا وافق فعله مذهب إمام يصح تقليده صح فعله وإن لم يقلده توسعة على

عباد الله اه من نشر الأعلام . وفي فتاوى السيد سليمان بن يحيى مفتي زبيد عن البدر الأمام
الحسن بن عبد الرحمن الأهدل أن جميع أفعال العوام في العبادات والبيوع وغيرها مما لا يخالف
الاجماع على الصحة والساداد إذا وافقوا إماما معتبرا على الصحيح إلى أن يرشدوا إلى الاحتياط في
الخروج من الخلاف إلى أن قال عن العلامة أبي بكر بن قاسم الأهدل ، وما أفق به من أن المعام
لامذهب له معين يكاد أن تتمين الفتوى به في حق العوام في هذه الأزمنة وإن كان عن التأخيرين
المصحح من أنه يجب عليه التزام مذهب معين لكن من خبر حال العوام في هذا الزمان سيما أهل
البوادي منهم جزم بأن تكليفهم التزام مذهب معين قريب من الاستحيل وبأن الفتوى ما أفق به
البدر الأهدل أنه لامذهب للمعام معين كالمتمين والله المستعان اه ملخصا من فتاوى السيد سليمان .
قال ابنه العلامة عبد الرحمن بن سليمان نحن لقله معرفتنا بالأصول والدليل وغير ذلك عوام اه
كلام للطلب .



والله المستعان ، وعليه التكلان . والحمد لله أولا وآخرا ، وصلى الله على من كان خاتما
لنبيين وآخرا وعلى آله وصحبه وسلم تسليما وتعظيما وتكريما .



أقول وأنا الفقير إلى الله الحبيب المرتجى منه الغفر والتغفران بحمد رسوله الحبيب [أحمد بن
عبد اللطيف الخطيب] قد تم تسويد هذه الحاشية المباركة في اليوم الخامس والعشرين من شهر
رمضان ، من سنة ألف وثلاثمائة وستة من هجرة سيد الانس والجان .



هذا وكان الفراغ من كتابة هذه الحاشية المباركة من نسخة التوقيف في يوم الجمعة المباركة
الموافق لثمان من ربيع الثاني سنة ١٣٠٨ على يد الفقير جلاله بن محمد بدوي غفر الله له ولوالديه
أجمعين آمين .

تقريظ

العلامة الأديب الشيخ

حافظ عثمان دده الموصلى المولوى

أحمد من وفق للفقه أئمة ألفوا أصوله ، وصنفوا تقوله ، وفتحوا أبواب سبله لكل سالك ،
فهو من مجيب يرغب كآبى عبد الكريم العلامة الشيخ أحمد الخطيب المنكبابوى الجاوى
فى السلوك إلى هذه المسالك ، فإنه نعم المتقن فى نيل المعالى ، والسابق فى حلبة سباق الشرف المعالى ،
وناهيك مؤلفه الشهير الذى ليس له فى باب نظير المسمى :

بالتفصيح على شرح الورقات

فلمصرى مشاهدت فى أصول الفقه فوق ما شاهدت من ترتيبه ، ولا تبويب فى هذا الفن
أنفع ولا أتمن فيما عاينت من تبويبه ، ولا عبارة أوضح للطالب من عباراته ، ولا إشارة للنص
أصح من إشاراته ، فيكفيه به ما شاء من الفخر ، وله من المولى النعم إن شاء الله تعالى
عظيم الأجر :

لأحمد فى مراقى المجد فضل بمر عقود منطقته تعالى
له شهدت تآليف عظام وذائق الخطيب عليه ولا

فهرس

كتاب [حاشية النفحات على شرح الورقات] للشيخ «أحمد بن عبد اللطيف الخطيب»

صفحة	صفحة
٤٣ الجاز	٢ خطبة الكتاب
٤٤ الحقيقة	٣ مبحث البسملة
٤٦ الجاز بالزيادة الخ	٩ مقدمة في البلدى العشرة
٤٨ الجاز بالتقصان	١٣ تعريف الأصل
٥٠ الجاز بالنقل	تعريف الفرع
الجاز بالاستعارة	١٤ تعريف الفقه
٥٢ تعريف الأمر	١٦ والأحكام للراية في أصول الفقه
٥٥ الأمر لا يقتضى التكرار	١٨ تعريف الواجب
٥٧ الأمر لا يقتضى الفور	٢٠ تعريف المنسوب
٥٩ قوة الأمر بنى مؤقت الخ	تعريف المباح
الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم	٢١ تعريف المحذور
الفعل إلا به	٢٢ تعريف المكروه
٦١ إذا فعل للأمر به يخرج عن العهدة .	تعريف الصحيح
الذى يدخل في الأمر والتهى وما لا يدخل	تعريف الباطل
٦٤ الكفار عايطون بفروع الشرائع	٢٤ تعريف العلم
٦٦ الأمر بالنهى نهى عن ضده	٢٦ تعريف الجهل
٦٨ النهى استدعاء الترك	٢٧ تعريف العلم الضرورى
بدل النهى للطلق على فساد النهى عنه	مبحث الحواس الخمس والقوى الباطنية
٧١ نفيه . واعلم أن نفي القبول دليل الصحة الخ	٢٨ العلم المكتسب
قوة فيما ترد له صيغة النهى	٢٩ تعريف النظر
اعلم أن الأمر يرد لسته وعشرين معنى	٣١ تعريف الاستدلال
٧٣ مبحث العلم	تعريف الليل
٧٤ ألقط العلم للوضوعة له	٣٢ تعريف الظن
٧٧ والمعلوم من صفات النطق	تعريف الشك
نفيه كما نكون التكررة عامة بعد أداة	تعريف أصول الفقه
الذى الخ	٣٦ أبواب أصول الفقه
قوة اعلم أن جميع ما ذكره المصنف من	٣٧ مبحث أقسام الكلام
ألقط المعلوم بالوضع وقديم اللفظ بالعرف الخ	٣٩ تقسيم الكلام إلى أمر ونهى الخ
٧٩ قوة حكم العلم	تقسيم الكلام إلى نهي الخ
٨٠ مبحث الخاص والتخصيص	٤٠ تقسيم الكلام إلى حقيقة وعجز

صفحة	صفحة
١٣٩ فائدتان في نقل الحديث بالمعنى وفيما يحتاج به من قول الصحابي	٨٠ تنبيه بمسك بالعلم الخ
١٤٠ المصنعة تدخل على الاستناد	٨١ تقسيم المخصص إلى متصل ومنفصل
فائدتان متعلقتان بالمصنعة	٨٣ تنبيهات في حكم الاستثناءات المتعددة
١٤١ كيفية الأداء	٨٥ والشرط المخصص يجوز أن يتقدم على الشرط
١٤٢ كيفية الاجرة	٨٦ مبحث المقيّد بالصيغة
١٤٣ القيلس	٨٨ يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب الخ
١٤٤ قياس العلة	٩٠ تنبيهات : يجوز التخصيص بالفحوى
١٤٥ قياس الدلالة	٩١ مبحث الجمل
١٤٦ قياس الشبه	٩٢ تمة الأصح وقوع الاجمال في الكتاب والسنة
تنبيه في مسائل العلة	مبحث البيان
١٤٨ من شروط الفرع الخ	٩٣ تمة والأصح أن المظنون يبين المعام الخ
١٥٠ من شروط الأصل الخ	مبحث النص
١٥١ من شروط العلة الخ	٩٤ مبحث الظاهر
١٥٢ تنبيه في قوالب العلة	٩٥ مبحث الموقول
١٥٣ من شرط الحكم الخ	٩٦ مبحث أفعال صاحب الشريعة
١٥٤ تعريف العلة والحكم	١٠٠ إقرار صاحب الشريعة
١٥٥ تعريف الحظر والاباحة	١٠٢ مبحث النسخ
١٥٧ أما قبل البعثة فلا حكم	١٠٩ تقسيم النسخ
١٥٨ مبحث الاستصحاب	١١٠ تمة النسخ واقع عند كل المسلمين
١٥٩ أما الاستصحاب المشهور	١١٣ مسائل متعلقة بالنسخ
١٦٠ أما الأدلة الخ	١١٤ خاتمة فيما يعرف به النسخ
١٦٣ ومن شرط المفق	فصل في التعارض
قواعد مذهب الشافعي	١٢٤ مبحث الاجماع
١٦٧ ومن شرط المستفق الخ	١٢٥ إجماع هذه الأمة حجة دون غيرها
١٦٨ تنبيه في بيان أقسام المفق	١٢٧ والاجماع حجة على العصر الثاني
١٦٩ مبحث التقليد	١٣٠ الاجماع السكوتي
١٧١ مبحث الاجتهاد	قول الواحد من الصحابة ليس حجة على غيره
١٧٨ خاتمة الكتاب في مسائل	١٣١ الأخبار
شروط التقليد ستة وهو قوله ويشترط في العمل به شروط ستة	١٣٣ الخبر المتواتر
١٧٩ فائدة يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب	١٣٦ خبر الآحاد
١٨٠ العاصي لا مذهب له معين وهو قول الحسن	١٣٧ الحديث المسند
[تمت]	الحديث المرسل

بحمد الله تعالى قد تمّ طبع [حاشية النفحات على شرح الورقات] للشيخ « أحمد بن عبد اللطيف الخطيب الجاوي الشافعي » .

وبهامشه [شرح الورقات] للإمام « جلال الدين المحلى » مصححاً بمعرفة

رئيس المصحيح

أحمد سعد علي

من علماء الأزهر الشريف

[القاهرة في يوم الخميس ٧ ذو القعدة سنة ١٣٥٧ هـ - الموافق ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٣٨ م]

مدير الطبعة

رستم مصطفى الحلبي

ملاحظ الطبعة

محمد أمين عمران